

ORIENTIERUNG

Nr. 15/16 65. Jahrgang Zürich, 15./31. August 2001

IN DEN DEBATTEN UM die neuen Möglichkeiten der Biomedizin wie der Präimplantationsdiagnostik (PIB), dem «therapeutischen Klonen» und der Forschung an embryonalen Stammzellen, wie sie in den letzten Wochen mit unerwarteter Heftigkeit in Deutschland geführt worden sind, ist der Begriff der Menschenwürde zum zentralen Gegenstand der Erörterungen geworden. Zu dieser Frage sei hier an die öffentlichen Äußerungen von zwei hochrangigen Juristen erinnert, nämlich an den Vortrag der amtierenden Präsidentin des Bundesverfassungsgerichtes Jutta Limbach vor dem Kongreß «Medizin und Gewissen» der *Internationalen Ärzte zur Verhütung des Atomkrieges* (IPPNW) vom 24. bis 27. Mai 2001 in Erlangen und an das Referat des ehemaligen Präsidenten des Bundesverfassungsgerichtes Ernst Benda während des *Deutschen Evangelischen Kirchentages* vom 13. bis 17. Juni 2001 in Frankfurt.¹ Diese beiden Stellungnahmen haben nicht nur für die materiale Diskussion für eine (mögliche) rechtliche Gestaltung und für die ethische Beurteilung der durch die Biomedizin aufgeworfenen Fragen Bedeutung. Sie reflektieren gleichzeitig Probleme wie die der Zuordnung von Recht und Ethik und die der Möglichkeit², in einer pluralistisch orientierten Gesellschaft in einer gravierenden Auseinandersetzung um Werte einen Konsens zu finden.

Menschenwürde und Lebensschutz

Beide Vortragenden begannen ihre Überlegungen mit einer Würdigung der bisherigen Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichtes über die Reichweite des Lebensschutzes. In seiner Entscheidung über den Schwangerschaftsabbruch von 1993 ging das höchste Gericht über sein Urteil in der gleichen Sache aus dem Jahre 1975 hinaus, indem es für das «ungeborene Leben» nicht nur einen vom Grundgesetz garantierten Lebensschutz feststellte, sondern entschied, daß dem ungeborenen Leben schon Menschenwürde zukomme. Da das Gericht hier über die strafrechtlichen Sanktionen bei einem Schwangerschaftsabbruch zu befinden hatte, spielte in seinen Erwägungen der Zeitpunkt des Beginns des menschlichen Lebens keine Rolle.

Damit ist der Rahmen der gegenwärtigen Rechtslage und ihrer Diskussion bezeichnet. Während das Grundgesetz dem Gesetzgeber Eingriffe in das Lebensrecht u. a. im Falle einer Güterabwägung gestattet, gilt die Menschenwürde als unantastbar, d. h. sie kann nicht durch andere, durch das Grundgesetz gewährte Rechtsgüter (z. B. durch das Rechtsgut der Forschungsfreiheit) eingeschränkt werden. Zudem sind Eingriffe in das Lebensrecht nur als äußerste Ausnahmefälle zulässig. Darum formulierte Ernst Benda auch in seinem Referat: «Die verbrauchende Forschung an Embryonen, die nach dem heutigen Stand der Forschung lediglich hoffen kann, später einmal Heilungschancen zu erhöhen, würde diesen engen Voraussetzungen nicht genügen.»

Angesichts dieser Rechtslage konzentriert sich die juristische Debatte auf die Frage, ob der Embryo Anspruch auf den mit der Menschenwürde gegebenen unbedingten Schutz hat oder ob er nur unter den Schutzbereich des «Lebensschutzes» fällt. Während Jutta Limbach in ihrem Referat feststellte, daß für eine höchststrichterliche Entscheidung die Zeit noch nicht reif und deshalb die öffentliche Debatte (sie sprach von einem «republikanischen Publikum» als den Teilnehmern dieser Debatte) zur Biomedizin notwendig sei, ging Ernst Benda in seinen Ausführungen über diese Feststellung seiner Kollegin hinaus. Einerseits bemerkte er, daß eine Debatte über die Menschenwürde nicht notwendigerweise zu einem tragfähigen Konsens in der Gesellschaft führen müsse. Andererseits sei eine Debatte zwischen den einzelnen gesellschaftlichen Gruppen und wissenschaftlichen Disziplinen notwendig. Dies ergäbe sich klar aus der Position des Bundesverfassungsgerichtes, daß die Art und Weise, wie die Unverfügbarkeit und die Unantastbarkeit der Menschenwürde zu achten und zu schützen sei, von den in der geschichtlichen Entwicklung gewonnenen ethischen und rechtlichen Einsichten in der Gesellschaft abhängen.

Ernst Benda ging in seinem Referat über diese formale Feststellung hinaus, indem er darauf hinwies, daß die Formulierung von der Unantastbarkeit der Menschenwürde im

RECHT/ETHIK

Menschenwürde und Lebensschutz: Zu Stellungnahmen von Jutta Limbach und Ernst Benda – Die bisherige Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichtes – Die Unverletzlichkeit der Menschenwürde – Ein negatives Kriterium.

Nikolaus Klein

THEOLOGIE/KIRCHE

«Die Einsamkeit im Glauben wird furchtbar sein»: Zum 90. Geburtstag von Aloys Goergen – Die jüdisch-monotheistische Grunderfahrung von Gott – Universalistische Sicht des Weltganzen – Ein Satz Romano Guardinis – Das Ende der Neuzeit – Der eschatologische Charakter des Christentums – Drei Weisen christlicher Einsamkeit – Der Einzelne vor Gottes Angesicht – Das Mißtrauen der Institution Kirche – Christen als Minorität – Nachkonziliare Erfahrungen – Was darf ich hoffen?

Heinz Robert Schlette, Bonn

FILM/THEOLOGIE

Dunkle Talente: Sünde und Erlösung in den Filmen von Jane Campion – «Frauenfilm» und Geschlechterproblematik – Die dunkle Seite von Frauen und Männern – Sünde in der zeitgenössischen Theologie – Selbstbezogenheit und Beziehungslosigkeit – Folgen autodestruktiver Kräfte – Frauen als Filmprotagonisten – Gestaltung der Räume – Kathartische Einsichten und ihre Wirkungen – Weiblicher Masochismus und männlicher Egozentrismus – Kampf um Autonomie und die Zwänge der Gesellschaft.

Ulrike Vollmer, Sheffield

AUSSTELLUNG

Im Spannungsfeld deutsch-jüdischen Lebens: Zur Ausstellung über Leben und Wirken von Leo Baeck (1873–1956) – Geschichte des deutsch-jüdischen Bildungsbürgertums – Vom deutschen Kaiserreich bis zum Europa nach dem Zweiten Weltkrieg – Ein Rabbi in Deutschland – Das Zeugnis in Theresienstadt – Neue Funde und Diskussionen – Ein Mittler, Deuter und Aufklärer.

Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri b. Bern

THEOLOGIE

Newman als Essayist: Von Zeitgenossen und Lesern gerühmt – John Henry Newmans (1801–1890) Leben als Christ, Theologe und Autor – Mit der Feder in der Hand denken – Eine Vielfalt von literarischen Formen – Suche nach adäquaten Kommunikationsformen – Zur Stilform des Essays – Option für Bilder – Respekt vor dem Leser und seinen Erfahrungen – Die Metaphern «Schatten», «Bühne» und «Fluß» – Nähe zum Dichterischen – Geschichte als Horizont – Das Leben des Menschen in seinen Veränderungen – Der Einsatz beim Nichtidentischen – Die Differenz zwischen Mitgeteiltem und dem Modus der Mitteilung – Plädoyer für die Alltagssprache – Zwischen Wissenschaft und Dichtung – Die Überzeugungskraft eines großen Schriftstellers.

Karl-Dieter Ulke, Pähl

Grundgesetz sich einer historischen Erfahrung zu verdanken habe: «Damit reagierte die neue Verfassungsordnung auf die Erfahrungen der nur wenige Jahre zurückliegenden nationalsozialistischen Zeit.» Die für die aktuelle Debatte um die Biomedizin entscheidende Konsequenz aus diesem Tatbestand formulierte er in einem «negativen Kriterium» dessen, wie die Menschenwürde zu begründen sei. Aus den Erfahrungen des Dritten Reiches über die Instrumentalisierung der Menschen folge die Forderung, daß sich kein Staat anmaßen dürfe, ein letztes Urteil über die Menschen und ihren Wert zu fällen. «Was Menschenwürde wirklich bedeutet, zeigt sich nicht bei den Gesunden und Erfolgreichen, nicht in den Kreisen der Schönen und Reichen, sondern in den Strafanstalten, den Häusern der Psychiatrie, den Asylanten- und Obdachlosenherbergen und in den Pflegeheimen.» Dies gelte aus dem Grund, weil diese Menschen beson-

ders schutzbedürftig sind, und jedermann auch wisse, daß kein Mensch für sich Vollkommenheit beanspruchen könne. Der Vorschlag für ein solches Kriterium nimmt die Erfahrungen bedrohlicher und mißachteter Menschenwürde ernst, auf die das Grundgesetz mit seinen Bestimmungen reagieren wollte. *Nikolaus Klein*

¹ Jutta Limbach, ... so hat die Freiheit der Forschung zurückzutreten, in: Frankfurter Rundschau vom 1. Juni 2001, S. 16 (gekürzt). Eine Dokumentation des Kongresses soll Ende 2001 im Mabuse-Verlag (Frankfurt) erscheinen. Der Text von Ernst Benda wird nach Presseunterlagen zitiert. Vgl. auch Ch. Quarch, F. Woldt, Hrsg., In Vielfalt glauben – in Würde leben – in Freiheit bestehen. Die Hauptvorträge des Kirchentages 2001. Gütersloh 2001; Ch. Quarch, Hrsg., Deutscher Evangelischer Kirchentag Frankfurt/Main 2001. Gütersloh 2001.

² M. Brumlik, Über die Ansprüche Ungeborener und Unmündiger. Wie advokatorisch ist die diskursive Ethik? in: W. Kuhlmann, Hrsg., Moralität und Sittlichkeit. Frankfurt/M. 1986, S. 265–300, 295f.

«Die Einsamkeit im Glauben wird furchtbar sein»

Am 14. Januar 2001 vollendete Prof. Dr. Dr. Aloys Goergen (München) sein 90. Lebensjahr. Eine Würdigung müßte vor allem seine Aktivität in der Jugendbewegung und in Opposition zum Nationalsozialismus, sodann nach 1945 in München seine Bemühungen um die Liturgiereform und um das Verhältnis von Kirche und moderner Kunst herausarbeiten, darüber hinaus jedoch sein entschiedenes Engagement für eine glaubwürdige Repräsentanz des Christlichen in unserer Zeit nachzeichnen. Goergen lehrte seit 1963 an der Akademie der Bildenden Künste in München, deren Präsident er von 1969 bis 1975 war. Die theologische Fakultät der Universität Bamberg, an der er mehrere Jahre Lehraufträge wahrgenommen hatte, verlieh ihm 1982 den Ehrendoktor. 1977 begründete Goergen als Zentrum seiner Bestrebungen die Landakademie Rattenbach in Niederbayern. (Vgl. dazu F. X. Lutz, Die Landakademie Rattenbach, in: Zeit und Stunde. Festschrift Aloys Goergen. Hrsg. v. H. Kern, F. Piel, H. Wichmann. Mäander Verlag, München 1985, S. 357–371.) Dort sollte am 15. Juli d.J. eine größere Geburtstagsfeier stattfinden, die der Jubilar jedoch aus gesundheitlichen Gründen absagen mußte. Neben anderen sollte der Text von H. R. Schlette bei diesem Anlaß vorgetragen werden.

Vor etwas mehr als 2000 Jahren schrieb ein hellenistisch gebildeter jüdischer Weiser den Satz: «Geist Gottes (πνεῦμα κυρίου) erfüllt die Welt der Menschen, die οἰκουμένη, und das, was alles zusammenhält, συνέχον τὰ πάντα, hat Kenntnis eines jeden Lautes (γινώσκιν ἔχει φωνῆς).» (Weish 1,7) In einem ethisch-ermahnenden Kontext nimmt dieser universalistisch gefaßte theologische Satz, in dem eine stoische, doch als solche urgriechische Formulierung aufgenommen wurde – συνέχον τὰ πάντα –, eine Sonderstellung ein. Er artikuliert die jüdisch-monotheistische Grunderfahrung von Gott nicht nur nach Art der später üblichen metaphysischen Versicherung, daß Gott existiert, sondern bekannt und benennt seine weltweite, alles umgreifende und durchschauende Gegenwärtigkeit. Ja, mit dem stoischen Wort vom Zusammenhalt des Alls wird das jüdische Vertrauen in die göttliche Sorge und Liebe für das Ganze der Welt besonders hervorgehoben. Es überrascht nicht, daß dieser jüdisch-hellenistische Fundamentalsatz in die Pfingstliturgie eingegangen ist, obwohl «Geist Jahwes» nicht mit dem Heiligen Geist des Trinitätsglaubens identifiziert werden kann. Jedenfalls gehört zum jüdischen und christlichen Gottes- und Schöpfungsglauben – ich spreche hier nicht über Korrespondenzen und Unterschiede, über die uns die allgemeine Religionsgeschichte belehrt – jedenfalls gehört zu diesem Glauben der unbegrenzte Horizont der göttlichen Präsenz. Τὰ πάντα, Natur und Geschichte sind erfüllt, durchschaut, zusammengehalten durch den Geist Jahwes, ja – wie es ebenfalls im Buch der Weisheit heißt (11,21) – Gott hat alles nach Maß, Zahl und Gewicht geordnet, ein weiterer Basis-Satz, der «bekanntlich zum legitimierenden Prinzip der gesamten christlichen Metaphysik des Mittelalters wurde.

Diese universalistische Sicht des Weltganzen, die natürlich biblisch-exegetisch noch detaillierter beschrieben werden kann, gilt oder sollte gelten bis auf den heutigen Tag überall dort, wo – in Abgrenzung von der griechisch-pantheistischen Auslegung der Welt als des schönen und wohlgeordneten κόσμος – an den einen wahrhaft transzendenten Schöpfer der Welt geglaubt wird und an alles das, was in das Credo außerdem noch aufgenommen oder, was die Lehre des Jesus angeht, leider nicht aufgenommen wurde. Auf solchem Hintergrund entstand ein in sich geschlossenes Lehrsystem, das – in Verbindung mit immer schwieriger zu interpretierenden Aussagen wie z.B. der von der Erschaffung der Welt «ex nihilo», aus (dem) Nichts – eine neuartige, zahlreiche mythische Vorstellungen außer Kraft setzende Erfahrung festgeschrieben hat und in dem jeder, der sie vertrauensvoll zu akzeptieren vermag, eine Geborgenheit erleben müßte, die ihn wenn schon nicht mit der weiten, vielfach unzugänglichen οἰκουμένη, so doch wenigstens mit denen verbindet, die diese Grunderfahrung teilen.

Ein Satz Romano Guardinis

Blicken wir nun auf unsere Zeit, so wird wohl niemand in der Lage sein, ein generelles Urteil darüber abzugeben, inwieweit jenes exemplarisch aus Weisheit 1,7 abzuleitende Bewußtsein von Gottes universeller Präsenz heute noch die tragende, Einheit stiftende Basis für Christen oder gar für alle darstellt. Zudem ist es nicht meine Absicht, hier über die Geschichte der Religionskritik bis hin zum modernen Atheismus und Agnostizismus und die entsprechende Vor- und Hintergeschichte zu berichten. Dies alles ist ja oft genug ausgebreitet worden. Ich möchte stattdessen über einen Konflikt sprechen, der vermutlich vielen von uns Sorgen bereitet. Ist es nicht ein Widerspruch, der einer Erläuterung bedarf, wenn nicht irgend jemand, sondern wenn ein Christ, Theologe und Philosoph vom Range eines Romano Guardini in Kenntnis der Überlieferung ebenso wie in Kenntnis der neueren Geschichte und zugleich im Blick auf die vor ihm liegende Zeit in seinem Buch «Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung» 1950 den Satz schrieb: «Die Einsamkeit im Glauben wird furchtbar sein.»?

Vergegenwärtigen wir uns kurz, in welchem Zusammenhang dieser Satz bei Guardini steht. Das Buch «Das Ende der Neuzeit» gehört, wie ich meine, zu jenen, heute fünfzig Jahre alten Werken, die nach wie vor Aufmerksamkeit verdienen. Ähnlich wie, um nur wenige Beispiele zu nennen, Adornos «Minima Moralia» (1951), Jaspers' Schriften über die «Schuldfrage» (1946), «Vom

¹ R. Guardini, Das Ende der Neuzeit. Hess Verlag, Basel 1950; ich zitiere im folgenden nach dieser (Erst-)Veröffentlichung; spätere Auflagen erschienen im Werkbund-Verlag, Würzburg, sowie 1986 im Rahmen der Guardini-Werkausgabe (Mainz-Paderborn).

Ursprung und Ziel der Geschichte» (1949) und «Das Gewissen vor der Bedrohung durch die Atombombe» (1950), ähnlich wie Camus' «L'Homme révolté» (1951), Bubers «Pfade in Utopia» (1949) und sein Buch «Gottesfinsternis» (1952) bietet der schmale Band von Guardini eine eindringliche Analyse der Gegenwart, obwohl er auf die gerade geschehene Katastrophe explizit nur mit wenigen Worten eingeht. Guardini zeichnet souverän die Entwicklung von der griechischen Antike über das christliche Mittelalter in die Neuzeit hinein nach – ein, worauf schon Heinrich Lutz hinwies², eurozentrisch verengtes Einteilungsschema aufnehmend – und wagt es, vom *Ende* dieser Neuzeit zu sprechen, indem er tiefgreifende Wandlungen des Menschenbildes, der Kultur, der Religiosität und des Christentums aufzeigt und ankündigt. Die Thesen Guardinis, die einen großen Widerhall fanden und zum Teil auch von Freunden wie Walter Dirks, Gerhard Krüger, Clemens Münster kritisch kommentiert wurden³, können und sollen hier nicht referiert werden; lediglich was er auf den letzten Seiten dieses Buches über die Zukunft des Christentums sagt, möchte ich aufgreifen, um darüber aus dem Abstand eines halben Jahrhunderts ein wenig nachzudenken.

Der Satz Guardinis, den ich als Titel gewählt habe, ist in Verbindung mit der kulturellen und gesellschaftlichen Prognose zu lesen, die Guardini skizziert. In dieser Zeit nach der Neuzeit – und «Ende der Neuzeit» klingt ja, wenn man es ins Lateinische übersetzt, bereits nach der inzwischen viel erörterten Post-Moderne – kann sich, so sieht es Guardini ohne Illusionen, unsere europäische Kultur immer weniger auf ihre säkularisierten Reste von Christlichkeit berufen, vielmehr werde in ihr zunehmend deutlich, daß das Christentum nicht etwas Selbstverständliches ist⁴, und daß man sich deshalb darüber klar werden müsse, wie eine Welt, in der das Christentum verschwindet, wirklich aussehen wird. Diese noch kulturelle und sozusagen «religionspolitische» Frage läßt Guardini allerdings weiterfragen nach dem «eschatologischen Charakter» des Christentums, den Guardini indes nicht zeitlich bzw. apokalyptisch verstanden wissen will, sondern, wie er sagt, «wesensgemäß». Das bedeutet für ihn, «daß unsere Existenz in die Nähe der absoluten Entscheidung und ihrer Konsequenzen gelangt; der höchsten Möglichkeiten und der äußersten Gefahren.»⁵ Hiermit endet das Buch, und in dieser Perspektive hatte Guardini kurz vorher die folgenden Sätze geschrieben: «Wenn wir die eschatologischen Texte der Heiligen Schrift richtig verstehen, werden Vertrauen und Tapferkeit überhaupt den Charakter der Endzeit bilden. Was umgebende christliche Kultur und bestätigende Tradition heißt, wird an Kraft verlieren. Das wird zu jener Gefahr des Ärgernisses gehören, von welcher gesagt ist, daß ihr, wenn es möglich wäre, auch die Auserwählten erliegen würden» (Mt 24,24).

Die Einsamkeit im Glauben wird furchtbar sein. Die Liebe wird aus der allgemeinen Welthaltung verschwinden (Mt 24,12). Sie wird nicht mehr verstanden noch gekannt sein. Um so kostbarer wird sie werden, wenn sie vom Einsamen zum Einsamen geht; Tapferkeit des Herzens aus der Unmittelbarkeit zur Liebe Gottes, wie sie in Christus kund geworden ist.»⁶

Es ist nun, wie gesagt, nicht meine Absicht, eine Guardini-Exegese oder -Kritik vorzulegen. Nur weil ich weiß, wie sehr Aloys Goergen Guardini nahestand, habe ich auf jenen diagnostischen und prognostischen Satz zurückgegriffen, um von heute aus und für heute zu fragen, welche Wahrheit in ihm liegt und wie – nicht zuletzt aufgrund dessen, was man bei Aloys Goergen lernen konnte – weiterzuführen und zu modifizieren ist, was Guardini damals in den Blick fassen konnte.

² Vgl. H. Lutz, *Neuzeitende und Europazentrismus bei Guardini: Für ein Einbringen unserer Traditionen in heutige globale Perspektiven*, in: *Zur geistigen Gestalt Romano Guardinis*. (Rothenfelser Schriften, Bd. 7). Rothenfels 1981, S. 84–113.

³ Vgl. unsere geschichtliche Zukunft. Ein Gespräch über «Das Ende der Neuzeit» zwischen Clemens Münster, Walter Dirks, Gerhard Krüger und Romano Guardini. O. Hrsg., Würzburg 1953.

⁴ Vgl. R. Guardini, a.a.O., S. 130.

⁵ Ebd., S. 133.

⁶ Ebd., S. 132f.

Burg Rothenfels 2001

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

«Emmanuel Levinas: Das Ich als Zeuge». Philosophische Einführung in ein Lebenswerk – mit **Dr. Susanne Sandherr** vom 19.–21. Oktober 2001.

Selbst schuld? Der dunkle Zusammenhang von Erkrankung und Schuld – mit **Dr. Matthias Beck** (München), **Prof. Dr. Gerd Rudolf** (Heidelberg), **Erhard Weiher** (Mainz), **Prof. Dr. Jean Pierre Wils** (Nijmegen) vom 9.–11. November 2001.

«Gott liebt es, sich zu verstecken». Die theologische Herausforderung des Werkes von Hartmut Lange – mit **Hartmut Lange** (Berlin), **Prof. Dr. Karl Josef Kuschel** (Tübingen), **Prof. Dr. Hartmut Steinecke** (Paderborn) und **Dr. Sebastian Kleinschmidt** (Berlin) vom 23.–25. November 2001.

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

Drei Weisen christlicher Einsamkeit

Daß es so etwas wie Einsamkeit der christlichen Existenz gibt, möchte ich zunächst unter verschiedenen Aspekten beschreiben; ob und inwieweit diese Einsamkeit «furchtbar» sein wird oder vielleicht schon geworden ist, wird dabei ebenfalls zu besprechen sein.

Etwas schulmeisterlich unterscheide ich, im Hinblick auf die heutige Situation, drei Weisen der christlichen Einsamkeit: die des Einzelnen gegenüber dem «Geheimnis, das wir Gott nennen» (wie Karl Rahner oft formulierte), die des Einzelnen und der Einzelnen in der Kirche und die – das klingt ungewohnt – der Kirche bzw. des Christentums in der Welt. Zwar könnte und sollte ich vielleicht diesen drei Überlegungen eine philosophisch-anthropologische Reflexion über Person, Subjekt, Seele und die Frage der bereits auf dieser Ebene zu erfahrenden Einsamkeit mit all ihren psychologischen und sozialen Schmerzen und Beschwerden vorausschicken, aber ich lasse dies beiseite, weil ich nicht allzu Bekanntes vortragen und mich lieber den theologisch brisanten Problemen meines Themas zuwenden möchte.

Jeder Einzelne steht als der, der er ist, vor Gott. Wie verschiedenartig und bisweilen extrem sich dies vollzieht, könnte man an Gestalten wie Augustinus, Petrus Abälard, Franziskus, Luther, Pascal, Kierkegaard, Bonhoeffer und vielen, vielen anderen, insbesondere an den großen Mystikern aufzeigen. Was hier theologisch und existenziell vor allem hervorzuheben ist, ist das, was man die «Unmittelbarkeit» gegenüber Gott nennt, ein sehr wichtiger Begriff, der sich wohl nicht zufällig in dem zitierten Text Guardinis findet. Jeder hat seinen eigenen Namen, und deshalb darf man trotz Israel als Volk und trotz der Kirche diese Dimension der Unmittelbarkeit nicht außer Betracht lassen. Sie ist eine Art Einsamkeit, in der es um das «Herz» des Menschen geht, seine sogenannte Mitte, d.h. um Verantwortung, Gewissen, Schuld, Liebe, wirkliche Erfahrung. Nun muß man leider sagen, daß alles, was mit dieser Unmittelbarkeit zu tun hat, mit einer direkten Beziehung zu Gott, gar einer direkten Berufung auf ihn, einem tiefen Mißtrauen seitens der kirchlichen Obrigkeit unterliegt, wenn und insofern diese sich als exklusiv heilsvermittelnde Instanz versteht. Damit zeigt sich die Möglichkeit und oft genug die Wirklichkeit eines Konflikts, in dem diese Einsamkeit sehr wohl als furchtbar zu erfahren ist. Nicht nur gegenüber dem mehr als großes transzendentes Wesen denn als lieber Vater erlebten Gott können sich Furcht und Zittern einstellen, auch die Verdächtigungen, die Unterstellungen und das Mißtrauen, denen jene Unmittelbarkeit ausgesetzt ist, sind schwer erträglich. Vor allem aber wird der Einzelne in seiner Beziehung zu Gott durch

die Vielzahl und die Schärfe der modernen Einwände gegen Religion im allgemeinen und die christliche Gottesrede im besonderen in eine schlimme Situation gebracht, die mit ihrer Abwesenheit von Sinn, mit ihrem Nihilismus Furcht erregen muß. Namentlich das Theodizeeproblem, extrem radikalisiert durch den schier unglaublichen Terror des 20. Jahrhunderts, kann, wie man weiß, in eine finstere, trostlose Einsamkeit hineinführen, in der etwas, das das Ganze, τὰ πάντα zusammenhält, nicht mehr erfahren wird.

Die zweite Weise der Einsamkeit, von der hier die Rede sein soll, ist zwar von der gerade beschriebenen nicht völlig zu trennen, aber sie verweist doch auf eine andere Problematik. Obwohl wir als Christen daran festhalten, daß wir als der Leib Christi oder als das durch die Zeiten wandernde Gottesvolk zusammengehören, gibt es doch so etwas wie die Einsamkeit des Einzelnen und der Einzelnen gegenüber dem, was man landläufig «die Kirche» nennt. Ohne hier auf komplizierte ekklesiologische Zusammenhänge einzugehen, was zweifellos interessant und wichtig wäre, z.B. auf Themen wie die sichtbare und die unsichtbare Kirche, die Kirche von Beginn der Welt an, Katholizität und Katholizismus, Amtskirche als Priesterkirche, Kirche von oben und Kirche von unten, Kirche der Reinen und der Sünder oder gar die Rede von der sündigen Kirche, beschränke ich mich auf einige Sätze zu dem bekannten Dilemma, das man hinreichend verständlich mit einer Formulierung von Heinrich Fries das «Leiden an der Kirche» nennen darf. Zu diesem Leiden, das seine lange Geschichte hat, gehört auf den verschiedensten Ebenen, von den Pfarrgemeinden bis zu den Theologen, immer auch die Erfahrung der Einsamkeit, der Kontaktlosigkeit, des Nicht-verstanden-Seins, des Nicht-anerkannt-Seins. Diese Realität ist es offenbar, die man durch den Zusammenschluß zu kleineren Gemeinschaften innerhalb der Großkirche zu überwinden sucht.

Schon 1922 hatte Guardini den verheißungsvollen Satz geschrieben: «Die Kirche erwacht in der Seele.»⁷ Aber der Weg von hier aus zu einer Theologie der Gemeinde war noch sehr weit. Mehr und mehr entstanden jene Reformbestrebungen, die dem Zweiten Vatikanum vorgearbeitet haben und bisweilen sogar schon weiter waren, als das Konzil es dann zuließ. Fries schrieb 1989, in den Tagen des Konzils hätten «gaudium et spes», Freude und Hoffnung vorgeherrscht, inzwischen aber sei die Szene durch «Niedergeschlagenheit, Lamento und Verdrossenheit» gekennzeichnet⁸, also durch das «Leiden an der Kirche».

Diese und ähnliche Diagnosen müßten natürlich weiter differenziert und näher entfaltet werden; ich wollte lediglich andeuten, daß auch die Einsamkeit gegenüber der Kirche weiterhin besteht, in unterschiedlicher Intensität als bedrückend erlebt und daß ihr nur da und dort – und das gilt sicherlich auch für Rattenbach – zeichenhaft entgegengewirkt wird. Viele Einzelne, Einsame, Suchende, auch unter Christen, bemühen sich heute – und dagegen ist nichts einzuwenden – um die Zen-Erfahrung, doch fehlt nahezu überall die Eucharistie-Erfahrung als die Mahl-Erfahrung, die Gemeinsamkeit, Geschwisterlichkeit stiftet und die Einsamkeit vor Gott zwar nicht abschafft, aber sie in den Kontext der christlichen Gegenseitigkeit und Gleichheit hineinstellt, wo Liebe und Solidarität ihre Furchtbarkeit zumindest abschwächen. So jedenfalls meine ich wiedergeben zu können, was mehr als viele andere Aloys Goergen gelehrt und verwirklicht hat.

Die dritte Form der Einsamkeit, die ich erwähnen möchte, die Einsamkeit der Kirche in der einen großen οἰκουμένη Gottes, beginnt m.E. seit wenigen Jahrzehnten das Selbstverständnis der Christen zu beunruhigen. Trotz der Milliarde, die die Religionsstatistik uns nennt, drängt sich immer unabweisbarer das Bewußtsein auf, daß das Christentum – für Israel weiß man das ohnehin – in der Weltgeschichte eine Minderheit war, ist und aller Voraussicht nach bleiben wird. Das ist nicht bloß eine kulturelle und soziologische Feststellung, sondern ergibt sich aus dem

Glauben an eine besondere, mit Israel beginnende Offenbarung Gottes. Ebendiese Rede von Offenbarung ist aber heute nicht nur gegenüber der Philosophie, sondern auch gegenüber den Wahrheits- und Heilsansprüchen der anderen Religionen immer weniger wahrscheinlich zu machen.

Was darf ich hoffen?

Eine solche Ortsbestimmung der christlichen Einsamkeit im Ganzen der Weltgeschichte ist nicht ein Ausdruck von Pessimismus, sondern das Resultat einer erst auffallend spät zum Problem gewordenen Situation, die durchaus auch ihr Positives hat, indem sie z.B. die Nicht-Selbstverständlichkeit des Christentums, von der Guardini sprach, in voller Klarheit zu Bewußtsein bringt. Es wird nicht leicht sein, in dieser neuen Situation auf den alten, jetzt aber verschärft sich zu Wort meldenden Relativismus so zu antworten, daß die legitimen Differenzen in der einen Welt Gottes mit der existentiellen Bindung an Person und Sache des Jesus im theologisch richtigen Verhältnis stehen.⁹ Läßt man diese Problematik in einem Zeitalter, in dem allenthalben Dialog und Kommunikation eingefordert werden, wirklich an sich herankommen, so kann auch dies dazu führen, daß die Einsamkeit im Glauben als bedrohlich und bedrückend erfahren wird.

Nach der Skizzierung dieser drei Formen der Einsamkeit, die uns als Christen heute in besonderem Maße zu schaffen machen, gilt es nun, zu dem Satz aus dem Buch der Weisheit zurückzukehren, daß Gottesgeist die gesamte Menschenwelt erfüllt, das All zusammenhält und alles durchschaut. Wenn wir diesen Satz – und viele andere, vergleichbare – unter den Lebens- und Denkbedingungen unserer Zeit nicht kurzerhand verabschieden wollen, müssen wir ihn sprachphilosophisch betrachtet, nicht mehr als konstatierenden, sondern als einen performativen Satz lesen, und das bedeutet meiner Ansicht nach: nicht mehr als einen puren Vorhandenseitssatz, sondern als einen Satz der Hoffnung. Das ist leicht gesagt und bedarf einer Erläuterung; sie muß allerdings knapp ausfallen, zumal ich zum Ende meiner Überlegungen komme.

Als Menschen auf der Ebene des aufgeklärten Bewußtseins unserer Zeit wissen wir philosophisch und existenziell nicht mehr, wie wir die Kantische Frage «Was darf ich hoffen?» beantworten können, ja mehr noch: wir wissen nach Nietzsche nicht einmal mehr, ob wir überhaupt hoffen dürfen und sollen. Ist etwa die Rede von Hoffnung die letzte Täuschung überhaupt? So wäre es schon sehr viel, wenn man das Hoffen philosophisch verteidigen könnte. Nach meiner Ansicht ist dies nur möglich auf dem Wege über ein anti-nihilistisches Postulat bzw. durch die wohlüberlegte Verweigerung des Nihilismus. Um nicht im Nihilismus unterzugehen, bleibt uns philosophisch jedoch nur so etwas wie eine negative Hoffnung, d.h. eine Hoffnung, die nicht weiß, worauf sie inhaltlich hofft.¹⁰ Mag die Philosophie nicht weiter vordringen können, ohne unredlich zu sein, so existieren in der Menschheit doch nach wie vor nicht wenige alte Vorstellungen bzw. Bilder der Hoffnung. Sie sind in den Religionen durchaus verschieden, und sie sind auch im Christentum selbst unterschiedlich. Aber nicht nur die faszinierenden Beschreibungen des auf die Welt zukommenden Neuen in den beiden letzten Kapiteln der Johannes-Apokalypse bieten solche Hoffnungsbilder, sondern im Grunde müssen alle biblischen Aussagen, also auch die metaphysisch oder ontologisch klingenden, als Aussagen von Hoffnung gelesen werden, als Hoffnungssprache. Nur so sind sie noch stark genug gegen die furchtbare Einsamkeit im Glauben, gegen den Nihilismus und den damit einhergehenden Zynismus. Daß also der

⁷ Vgl. R. Guardini, Das Erwachen der Kirche in der Seele, in: Hochland 19 (1921/22), Bd. 2, S. 257–267.

⁸ H. Fries, Leiden an der Kirche. Freiburg-Basel-Wien 1989, S. 12.

⁹ Hierzu sei lediglich verwiesen auf J. Dupuis, Jésus-Christ à la rencontre des religions. Desclée, Paris 1989.

¹⁰ Vgl. H. R. Schlette, Was bedeutet «die Frage nach Gott» heute? Religionsphilosophische und religionswissenschaftliche Überlegungen, in: Orientierung 63 (1999), S. 50–53 u. 63–66, bes. 65f.; auch in: Die philosophische Gottesfrage am Ende des 20. Jahrhunderts. Hrsg. v. H.M. Baumgartner u. H. Waldenfels. Freiburg-München 1999, S. 83–100, bes. 98–100.

Geist Jahwes das All zusammenhält, die Menschenwelt erfüllt und, alles durchschauend, das letzte Wort hat, das läßt sich, so wie die Dinge sind und geworden sind, nur noch hoffen. Damit ergeben sich natürlich zahlreiche neue Fragen und Probleme, die hier offen bleiben müßen. *Heinz Robert Schlette, Bonn*

Dunkle Talente

Sünde und Erlösung in den Filmen von Jane Campion

Möchte man die Filme der Regisseurin Jane Campion (u.a. *An Angel at My Table*, *The Piano*, *The Portrait of a Lady*) mit dem Etikett «Frauenfilm» versehen, so zeichnen sich Campions Filme innerhalb dieses Genres ganz bestimmt dadurch aus, daß die Heldinnen in ihnen auf dem Weg ihrer Emanzipation nicht nur gesellschaftliche Hindernisse, sondern auch dunkle Seiten ihrer eigenen Persönlichkeit überwinden müssen.¹ Ganz abgesehen von sozialen Einschränkungen, die Campions Frauen zunächst an der Selbstwerdung hindern, besitzen jene auch «dunkle Talente», persönliche Eigenschaften, aufgrund derer sie ihrer eigenen Emanzipation im Weg stehen. Campion versteht es, diese Kräfte in Szene zu setzen. Die englische Filmkritikerin Lizzie Francke urteilt:² «Campions Arbeit ist derart unzensiert, daß sie, wie in einem Wahn, an den perversesten Teil der weiblichen Psyche rührt, ohne Angst, sich mit Frauen zu befassen, die die Vernichtung ihrer selbst sind. In der aufwühlenden und daher faszinierenden Mitte ihres Werks befindet sich die Entdeckung des weiblichen Masochismus.» Der Kritiker Pierre Lachat sieht Campions Filme durchaus als Beschäftigung mit dunklen Kräften beider Geschlechter, wenn er schreibt, Campion streife «quer durch Wahn und Tragik» und stürze sich «auf den düsteren Grund der Psyche, wo selbst der Unterschied zwischen den Geschlechtern dahinfällt».³

Vom Anfang ihrer Karriere an war Campion interessiert an der dunklen Seite menschlicher Natur. In ihren Kurzfilmen tauchen Themen wie sexueller Mißbrauch (*A Girl's Own Story*), urbane Langeweile (*Passionless Moments*) und familiäre Spannungen (*Peel*) auf. Der erste Kinofilm, «Sweetie», kontrastiert die langsame und schwierige Selbstfindung von Kay mit dem Tod ihrer zurückgebliebenen, verhätschelten Schwester Sweetie. Janet Frame (*An Angel at My Table*) steht ihrer Selbstwerdung als Autorin durchaus auch selbst im Weg, indem sie sich bereitwillig in das Klischee der schizophrenen Schriftstellerin einordnet, ohne diese Diagnose in Frage zu stellen. Die Hauptfigur Ada (*The Piano*) wird im Film beschrieben als Person mit starkem Willen. Dieser Wille birgt aber gleichzeitig lebenszerstörerisches Potential. Ada zitiert ihres Vaters Befürchtungen angesichts ihres Willens: «Er sagt, es ist ein dunkles Talent und der Tag, an dem ich mir in den Kopf setze, nicht mehr zu atmen, wird mein letzter sein.» Isabel (*The Portrait of a Lady*) begibt sich aus freien Stücken und trotz vorhandener Alternativen in eine Ehe, die sich für sie als Gefängnis entpuppt. In Campions neuem Film

¹ Mit dem Begriff «Frauenfilm» meine ich Filme, die sich zentral mit einer Frauenfigur beschäftigen und aus dem Blickwinkel einer Frau gedreht wurden. Obwohl ich den Begriff gebrauche, möchte ich auf seine Problematik hinweisen. Der Begriff tendiert dazu, Filme, die einmal nicht aus männlicher Perspektive gedreht wurden, zum «Sonderfall» zu machen. Er impliziert gleichzeitig, solche Filme seien auch hauptsächlich nur für Frauen interessant.

² L. Francke, On the Brink, in: Sight & Sound Heft 11 (November 1996, S. 6–9, 9. Alle Übersetzungen aus dem Englischen sind meine eigenen.

³ P. Lachat, Das aufgeputzte Bauernmädchen, in: Filmbulletin 38 (1996) Heft 209, S. 11–13, 11. Lachat zeigt sich in seinem Artikel allerdings nicht als wohlmeinender Kritiker, befindet er doch, daß Campions Ansinnen, der menschlichen Psyche auf den Grund zu gehen, mißlingt: «Jedesmal muß sie aufs Ganze zu gehen versuchen und sich zuletzt in den unlösbaren Rätseln unseres Daseins eigenhändig verlieren, bis nichts mehr übrigbleibt als schmucklose Story.» (S. 12) Allerdings scheint mir Lachats Urteil (hier über *The Portrait of a Lady*) sehr von Fragen des persönlichen Geschmacks wie z.B. einer Abneigung gegenüber der Frisur der Hauptdarstellerin beeinflusst zu sein.

Holy Smoke oszilliert die Beziehung zwischen der einem indischen Kult verfallenen jungen Frau und dem von ihrer Familie engagierten Cult-Deprogrammier ständig zwischen Liebesaffäre und Machtkampf.

Campion sagte einmal in einem Interview, daß es ihr in ihren Filmen darum zu tun sei, «eine Ganzheit der Figuren vorzuführen».⁴ Es sei wichtig, gerade die eigene Verletzbarkeit und die wenig glamourhaften Seiten der eigenen Persönlichkeit anzunehmen, um der Freiheit näherzukommen. Dieser Einstellung entspringt sicher Campions Interesse gerade auch an den dunklen Seiten der menschlichen Natur.

In diesem Artikel möchte ich mich mit den Filmen *An Angel at My Table*, *The Piano* und *The Portrait of a Lady* beschäftigen. Es geht mir dabei um eine Auseinandersetzung mit den Kräften, die jeweils, zumindest so lange sich die Charaktere ihrer nicht vollkommen bewußt sind, eine wahre Selbstfindung verhindern. Wie wir sehen werden, ist es dabei möglich, in einigen Punkten Parallelen zu einem christlichen Verständnis von Sünde zu sehen.

Sünde im Verständnis aktueller Theologie

In seinem Buch *Erlöst in einer unerlösten Welt?* entwickelt Greshake ein Verständnis von Erlösung und – davon ausgehend – ein Konzept von Sünde.⁵ Bevor ich sein Verständnis von Sünde im Einzelnen darstelle, ist es also notwendig, kurz bei seinem Konzept von Erlösung innezuhalten. Im Zentrum von Greshakes Erlösungsverständnis steht die Vorstellung eines trinitarischen Gottes. Diese Vorstellung bringt zum Ausdruck, daß Gott als Beziehung, als «communio» gedacht wird.⁶ Greshake gebraucht den Ausdruck «relational» zur Beschreibung dieser Seinsweise. Die Schöpfung als Bild Gottes und der Mensch sind demnach ebenfalls auf Gemeinschaft hin angelegt. Mit Blick auf den Menschen heißt also das Ziel menschlicher Entwicklung und Selbstwerdung «Relationalität» und zwar auf den drei Ebenen Gott-Mensch, Mensch-Umwelt/Mitmenschen und Individuum. Erlöstes Menschsein bedeutet also, sich in Verbindung zu wissen mit einer alles umgreifenden Kraft, mit den Mitmenschen und mit sich selbst. Die Beziehungen einer Person zu ihren Mitmenschen und zu sich selbst, die sich dadurch auszeichnen, daß sie sinnlich wahrnehmbar sind, sind nach Greshake in exemplarischer Weise zu deuten als «Medium, Ort und Symbol der Beziehung zu Gott».⁷ Relationalität auf mitmenschlicher und auf individueller Ebene bedingen sich gegenseitig und müssen in einer Balance gehalten werden. Einerseits hängt die Existenz des Individuums ab von der Gemeinschaft, weil Familie und Gesellschaft einen unerläßlichen Beitrag zur Subjektwerdung des Einzelnen leisten. Andererseits existiert eine Gemeinschaft nur durch einzelne Individuen, die ihr angehören. Greshake beschreibt Erlösung als ausgeglichenes Verhältnis zwischen Individuum und Gemeinschaft: «Da ich also in der Communio «Ich» bin, es bleibe, ja es mehr und mehr werde, kann ich der Gemeinschaft auch das Beste geben, was ich habe: *mich selbst*».⁸

Sünde bedeutet, nicht relational zu sein: «Sünde besteht ihrem Wesen nach in der Weigerung, sein Leben in Communio zu leben: in der Beziehung zu Gott und in der Beziehung zu den Menschenbrüdern und -schwestern, in der sich die Communio mit Gott «verleibt» und «realisiert»».⁹ Greshake diskutiert zwei verschiedene Möglichkeiten, nicht relational zu sein. Einer-

⁴ H. Fendel, Wie Frauen ihr Leben leben. Gespräch mit Jane Campion, in: epd Film Heft 4/91, S. 27f., 28.

⁵ Ich bin mir natürlich dessen bewußt, daß es zum Begriff «Sünde» eine ganze Reihe verschiedener Denkansätze gibt und im Laufe der Theologiegeschichte gegeben hat. Diese im einzelnen zu diskutieren ist aber nicht Sinn und Zweck dieses Artikels, der den verschiedenen theologischen Konzepten in der gegebenen Kürze niemals gerecht werden könnte. Es ist daher sinnvoll, sich auf einen Ansatz zu beschränken. Greshakes Konzept wurde ausgewählt, weil es mit Begriffen operiert, die sich gut zur Diskussion von Campions Filmen eignen.

⁶ G. Greshake, *Erlöst in einer unerlösten Welt?* Mainz 1987, S. 31.

⁷ Ebd., S. 36.

⁸ Ebd., S. 47.

⁹ Ebd., S. 58.

seits ist es möglich, ein einziges Ziel im Leben absolut zu setzen, dem man die eigene Persönlichkeit vollkommen hingibt. Andererseits kann die eigene Persönlichkeit absolut gesetzt werden, indem man ihr alles andere unterordnet. Die Balance zwischen Individuum und Gemeinschaft wird in beiden Fällen gestört. Die völlige Hingabe der eigenen Person an ein einziges, noch so hehres Ziel nützt letztendlich weder einem selbst als Person noch der Gemeinschaft, wenn man nicht zuerst einen Prozeß der Persönlichkeitsfindung durchlaufen hat. Nach Greshakes Verständnis können nur diejenigen der Gemeinschaft etwas geben, die sich selbst als Menschen gefunden haben.

Gleichgewichtsverlust zwischen Individuum und Gemeinschaft

Wer seine eigene Person absolut setzt, benutzt die Welt als Steinbruch, aus dem nur das ausgesucht wird, was persönlichen Vorteil bringt.¹⁰ Die Interaktion mit anderen beschränkt sich auf Aspekte, die einem selbst nützen. Wer sich selbst als absolut sieht, kann außer sich selbst nichts wirklich existieren lassen. «Alles, was nicht Ich ist (wird) diesem unterworfen und einverleibt», schreibt Greshake.¹¹ Die Absolutsetzung der eigenen Persönlichkeit ist gleichbedeutend mit der Weigerung, «ex-zentrisch» zu sein und mit dem Gefühl, im Zentrum von allem zu stehen. Wer sich selbst absolut setzt, ist ein Ego-zentriker im wahrsten Sinn des Wortes.¹² Beide Formen von Sünde stehen einerseits in extremem Kontrast zueinander, sind sich aber andererseits in ihren Auswirkungen ähnlich. Eine Form von Sünde besteht in der völligen Auflösung der eigenen Persönlichkeit, in der Verfolgung eines einzigen Ziels und kommt einem Akt der Selbstaufopferung gleich, die aber keinen Nutzen bringt. Die andere Form von Sünde, die Ausdehnung des eigenen Ich ins Unendliche, kommt einer Zerstörung der Gemeinschaft gleich. Mit Blick auf die laut Greshake anzustrebende Balance zwischen Individuum und Gemeinschaft sind Menschen, die sich entsprechend einer der beiden Formen von Sünde verhalten, unerlöst, weil sie sich nicht als Individuen an die Gemeinschaft geben können; eine Gruppe von Menschen, weil sie die eigene Individualität zerstört hat, die andere, weil sie die Gemeinschaft zerstört hat.

Die drei hier zu besprechenden Filme ähneln einander darin, daß «Relationalität», wenn auch auf unterschiedliche Weise, thematisiert wird. Für die Hauptfiguren besteht Selbstwerdung darin, eine gelungene Beziehung zu sich selbst und zu ihrer Umwelt aufzubauen. Janet Frame (*An Angel at My Table*) findet zu ihrer Identität als Schriftstellerin außerhalb des Klischees der schizophrenen Künstlerin und lernt gleichzeitig, auf ihre Weise Kontakt mit ihren Mitmenschen aufzunehmen. Das Motiv der Stummheit und des Erlernens der Sprache in *The Piano* beschreibt in metaphorischer Weise die Entwicklung einer relationalen Seinsweise der Hauptfigur Ada. *The Portrait of a Lady* setzt Spiegelbilder als Metaphern ein, um symbolisch zu zeigen, daß Selbstwerdung nur über die Beziehung zu einem Gegenüber erreicht werden kann. Die Hauptfigur Isabel blickt auf ihrer Suche nach sich selbst in mehrere Spiegel, bevor sie schließlich mit ihrem Vetter als direktem, menschlichem Gegenüber ganz zu sich findet. Auf ihrer Suche nach einer relationalen Seinsweise müssen Campions Figuren Hindernisse, auch in ihrer eigenen Persönlichkeit, überwinden. Campions Charaktere besitzen ausgeprägte Schattenseiten, die einer relationalen Seinsweise im Weg stehen. Einige der Figuren sind in der Gefahr, sich selbst in ihrer Suche nach einer relationalen Seinsweise zu verlieren, andere Charaktere befinden sich in der Gefahr der Absolutsetzung der eigenen Persönlichkeit.

Campions Hauptfiguren Janet (*An Angel at My Table*), Ada (*The Piano*) und Isabel (*The Portrait*) sind mit je unterschiedlichen Talenten begabt. Es handelt sich bei diesen Talenten aber um ein Potential, mit dem umzugehen gelernt werden will. Nicht nur Adas starker Wille, sondern auch die Talente der anderen beiden

Frauen können zu dunklen Talenten werden, Talenten immerhin, aber solchen, die zum Tod und nicht zum Leben helfen. Jede der Gaben kann Fluch oder Segen sein, je nachdem, wie mit ihr umgegangen wird.

Janets leuchtende, rote Locken weisen in symbolischer Weise auf die Ambiguität der Talente, die Campions Frauenfiguren besitzen. Einerseits machen sie Janet einzigartig, andererseits werden sie ihr aber auch zur Last, weil Janet mit ihnen als nicht «normal» eingestuft wird. Janets schriftstellerisches Talent zeichnet sie in ähnlicher Weise aus und stellt sie gleichzeitig vor die schwierige Aufgabe, zu lernen, mit diesem ungewöhnlichen Talent umzugehen. Im Lauf ihres Erwachsenwerdens entpuppt es sich auch als dunkles Talent, das Janets Menschsein als Ganzes in Gefahr bringt. Janet entwickelt schon als Kind eine Vorliebe für Bücher. Sie benutzt die örtliche Bücherei, bekommt das Lieblingsbuch ihrer Freundin ausgeliehen und liest ihren Schwestern aus Grimms Märchen vor. Außerdem beginnt sie schon als Kind, selbst Gedichte zu schreiben. Ihre Liebe zur Literatur und ihr eigenes Talent bereichern Janets Kindheit.

Ambivalenz der Talente

Gleichzeitig erlebt Janet aber auch Probleme in ihrer Kindheit. Sie hat große Schwierigkeiten, Freunde zu finden, so daß sie einmal in ihrer Not sogar mit geklautem Geld gekaufte Kaugummis an andere Kinder austeilte. Während Janet aufwächst, beginnt sie, ihr schriftstellerisches Talent immer mehr als Ausweg aus ihren menschlichen Schwierigkeiten zu benutzen. Bücher bieten ihr die Möglichkeit, in eine andere Welt zu flüchten, genauso wie die Prinzessinnen aus Janets Lieblingsmärchen sich nachts auf leisen Sohlen in eine geheime Welt davonmachen. Diese geheime Welt hat es Janet so sehr angetan, daß sie das Märchen sogar mit ihren Schwestern als Theaterstück inszeniert. Bücher bieten Janet die Möglichkeit, sich als anderer Mensch in eine andere Welt zu träumen, allerdings ohne ihre Probleme in der Realität zu lösen. Bücher sind das am häufigsten in Verbindung mit Janet auftauchende Attribut. Sie liest in fast jeder Lebenslage; am Bahngeleis entlanggehend, essend, auf dem Friedhof und später sogar während sie von ihrem Liebhaber geküßt wird. Anstatt mit anderen in Kontakt zu kommen, liest Janet. Während ihre Mutter ihren Schmerz um den Tod der Schwester mit Nachbarinnen teilt, zieht sich Janet mit einem Buch zurück.¹³ Anstatt beim Abschiedsfest der Schule mit ihren Mitschülerinnen zu singen, verkriecht sich Janet mit einem Buch. In der Pause an der Universität bleibt sie im Vorlesungssaal alleine lesend zurück. Janet lebt auf der mitmenschlichen Ebene nicht mehr relational, sie tritt, wie die Kritikerin Marli Feldvoß formuliert, den «Rückzug von der Welt» an.¹⁴

Janet beginnt, auch auf der Ebene ihres Selbst immer weniger relational zu leben. Sie verliert den Kontakt mit sich selbst und verbringt einen Großteil ihrer Zeit nicht in ihrer eigenen Wirklichkeit, sondern in Traumwelten, die sie sich selbst in ihren Geschichten schafft oder die andere Schriftsteller wunderbar erdacht haben. Eine Einstellung kurz vor einer Zahnoperation gibt eine deutliche Beschreibung von Janets Lebensweise. Janet sitzt im Gras und agiert mit beiden Händen, jedoch gehen die Hände jeweils unterschiedlichen Beschäftigungen nach. Eine Hand hält eine Wärmflasche gegen die schmerzenden Zähne, die andere schreibt. Einerseits fordert Janets Körper – im Bild der verfaulenden Zähne – zunehmend die ihm gebührende Aufmerksamkeit, andererseits versucht Janet, sich durch Schreiben von ihren Problemen abzulenken. Janets Gebrauch ihres Talent erinnert an den Gebrauch einer Droge. Sie flüchtet sich in ihre Traumwelt, um sich ihren wirklichen Problemen nicht stel-

¹³ Anlässlich dieser Szene bemerkt Juan-Ramón García Ober, daß Janet die Welt der Literatur als Ausweg aus ihren Problemen benutzt, während sie sich selbst isoliert. Allerdings sieht Ober diese Strategie nicht als problematisch an. J. Ober, Ein Engel an meiner Tafel, in: medien praktisch Heft 3/91, S. 35–38, 38.

¹⁴ M. Feldvoß, Ein Engel an meinem Tisch, in: epd Film Heft 5/91, S. 23.

¹⁰ Vgl. ebd., S. 35.

¹¹ Ebd., S. 40.

¹² Vgl. ebd., S. 58.

len zu müssen. Um Janet herum und in ihr kann eine Welt zusammenbrechen – zwei ihrer Schwestern sterben, der zweite Weltkrieg beginnt und endet, Janet isoliert sich zusehends, sie bricht ihre Lehrerinnenausbildung inmitten einer Lehrprobe ab, sie unternimmt einen Selbstmordversuch, ihre Zähne verfaulen als Ergebnis des heimlichen Konsums von Schokolade: all dies tangiert Janet nur beiläufig. Sie flüchtet sich in ein Buch oder ins Schreiben und nimmt nicht weiter Notiz. So sehr hat sie sich an ihrem einzigen Ziel, dem Schriftstellerinsein, festgebissen, daß sie sogar die Diagnose Schizophrenie in Kauf nimmt als Möglichkeit, endlich Schriftstellerin zu sein, hat doch ein von ihr bewundener Lehrer diese Krankheit als typische Künstlerkrankheit beschrieben. Erst kurz vor dem Zu-spät-Sein, kurz vor einer Gehirnoperation zur angeblichen Reduktion ihrer Aggression, wird Janet klar, daß das krampfhaftes Festhalten an einem einzigen Ziel, das das Ignorieren aller anderen Probleme zur Folge hat, letztendlich in Selbstzerstörung endet.

Adas dunkles Talent (*The Piano*) ist, wie bereits erwähnt, ihr starker Wille. Der Film handelt von der Dreiecksbeziehung zwischen der stummen Schottin Ada, ihrem Mann Stewart und ihrem Liebhaber Baines, die letzteren beiden weiße Siedler in Neuseeland. Die Heirat zwischen Ada und Stewart wurde von Adas Vater arrangiert. Adas starker Wille erlaubt es ihr mehrmals in ihrem Leben, an bestimmten Zielen kompromißlos festzuhalten. Allerdings bringt ihr Wille sie auch an den Rand der Selbstzerstörung. Wohl aus Rebellion gegen die viktorianische Gesellschaft, in der sie aufwächst, entscheidet sich Ada im Alter von sechs Jahren, fortan nicht mehr zu sprechen. Die Zwiespältigkeit von Adas Willen wird bereits hier deutlich, weil er einerseits die Rebellion gegen eine besonders für Frauen einengende Gesellschaftsordnung, andererseits aber auch einen Akt der Selbstverstümmelung möglich macht. Ada beschneidet ihre eigene Fähigkeit zur Relationalität auf mitmenschlicher Ebene.

Als Stimmersatz entwickelt Ada eine sehr gefühlvolle Art, Klavier zu spielen. Ähnlich wie die Literatur für Janet, so bietet die Musik für Ada eine Welt, in der sie vor ihrer eigenen Lebenswirklichkeit sicher ist. Dadurch verliert sie aber auch den Kontakt zu ihrer eigenen Lebenswirklichkeit, ist nicht mehr in Berührung mit sich selbst. Ihr Klavierspiel ermöglicht ihr ein Leben ohne ihre Stimme. Der Ehemann Stewart erkennt die Lebensnotwendigkeit des Klaviers nicht und läßt es bei Adas Ankunft am neuseeländischen Strand zurück. Um so mehr setzt sich Ada dafür ein, ihr Klavier zurückzugewinnen. In einem Handel mit Baines, der das Klavier inzwischen in seine Hütte geschafft hat, läßt Ada sich sogar darauf ein, das Klavier Taste für Taste zurückzukaufen, indem sie ihren eigenen Körper Stück für Stück «verkauft». Wieder erlaubt Adas starker Wille es ihr, eisern an einem Ziel festzuhalten, aber gleichzeitig auch ein Stück ihrer Integrität aufzugeben. Später, nachdem Baines und Ada ihre Liebe füreinander entdeckt haben, macht sich Ada trotz Stewarts Verbot auf den Weg zu Baines' Hütte. Noch einmal setzt sich ihr starker Wille durch, obwohl sie sich des Risikos für ihre eigene Person bewußt sein muß.

Ada hat selbst Angst vor ihrem Willen und seiner zerstörerischen Kraft. Stewart hört eines Nachts mit seinem inneren Ohr Adas innere Stimme. Ada sagt: «Ich habe Angst vor meinem Willen und vor dem, was er anrichten könnte. Er ist so stark und fremd.» Dieser starke Wille, mit dem sie eisern an ihrer symbiotischen Beziehung mit dem Piano festhält, bringt Ada am Schluß ihrer Geschichte sogar an den Rand der Selbstzerstörung. Um an ihrem einzigen Ziel, ihrer Symbiose mit dem Piano, festzuhalten, taucht Ada mit dem Piano tief ins Meer und riskiert dabei ihren eigenen Tod als Preis ihrer Symbiose. Erst im Angesicht des Todes merkt Ada, daß sie sich in ihrer Verausgabung für ihr einziges Ziel selbst zerstört, ohne ihre menschlichen Möglichkeiten, ihre Beziehungsfähigkeit und ihre Stimme, jemals voll ausgeschöpft zu haben.

Isabels Talent (*The Portrait*) ist ihr Drang nach Unabhängigkeit und Freiheit.¹⁵ Der Film, der auf dem gleichnamigen Roman von Henry James basiert, schildert die Entwicklung der jungen Amerikanerin Isabel, die als Waise zunächst zu ihren Verwandten in

Tagung zum 70. Geburtstag des Camus-Experten
Prof. Dr. Dr. Heinz Robert Schlette
in der Evangelischen Akademie Arnoldshain vom 2. bis 4. Nov. 2001

Albert Camus und die Christen – Eine Provokation

Albert Camus' Denken bildet eine Herausforderung für den christlichen Glauben, für christliches Welt-, Lebens- und Selbstbewußtsein. Es ist eine Zumutung im doppelten Wortsinn. Sie beinhaltet auch eine Sehnsucht nach einer Zusammenarbeit zwischen unterschiedlich Denkenden. Der Camus eigene Unglaube steht Seite an Seite mit seiner gleichzeitigen Hoffnung auf die lauten und lauter Worte derjenigen, für die die christliche Botschaft von zentraler Bedeutung ist.

Seine Auseinandersetzung mit «großen» Christen der Vergangenheit und seine konkreten Erfahrungen mit Christen seiner Gegenwart, sein Agnostizismus und seine Christentumskritik sind von besonderer Aktualität. Von nicht geringerer Aktualität sind jedoch auch seine Offenheit und seine Wahrnehmung für die Person und Sache des Nazareners.

Referentinnen und Referenten:

Dr. Sabine Dramm (Asbach), Mag. Cornelius Hell (Wien), Prof. Dr. Annemarie Pieper (Basel), Dr. Horst Wernicke (Flensburg), Prof. Dr. Maurice Weyembergh (Brüssel)

Tagungsort:

Evangelische Akademie Arnoldshain, Martin-Niemöller-Haus
D-61389 Schmittchen, Tel.: 06084-944-0
Fax: 06084-944-194
www.evangelische-akademie.de

Tagungssekretariat:

Karin Weintz, Tel.: 06084-944-125 (Mo.–Fr. von 8.00 Uhr bis 13.30 Uhr), Fax: 06084-944-138, E-Mail: evakademie@t-online.de

England zieht und später den selbstsüchtigen, ihr aber nobel erscheinenden Kunstsammler Osmond heiratet. Isabels Freiheitsdrang macht es möglich, zwei Heiratsanträge abzulehnen, obwohl einer davon vom gut betuchten Lord Warburton stammt. Isabels simple Begründung ist, daß sie noch nicht heiraten will. In einem Gespräch vertraut sie ihrem Vetter Ralph ihre Sorge an, durch eine Heirat Lebenschancen, die sich außerhalb einer Ehe bieten würden, zu verlieren.

Isabels Freiheitsdrang macht es möglich, über die «normalen» Erwartungen einer Frau ihrer Zeit hinaus noch mehr vom Leben zu erwarten. Ironischerweise macht es gerade Isabels Freiheitsdrang möglich, daß sie sich auf eine Ehe einläßt, die für sie zum Gefängnis wird. Die Tatsache, daß Osmond sich als armer, nobler Kunstsammler darstellt, dem für die Verwirklichung seiner großen Ziele nur das nötige Kleingeld fehlt, genügt, zusammen mit Osmonds Verführungskunst, um eine Ehe mit ihm für Isabel als hehres Ideal erscheinen zu lassen, dem sie sowohl ihr Vermögen als auch ihren Freiheitsdrang unbedacht opfert. Der Einspruch des Veters scheint das Ziel nur noch verfolgenswerter zu machen, obwohl Ralph das Szenario eines Ehe-Gefängnisses heraufbeschwört und Isabel in dieser Szene tatsächlich an Gitterstäben entlanggeht. Das Motiv des Todes und der Selbstzerstörung im Zusammenhang mit dem hehren Ideal der Ehe mit Osmond klingt in verschiedenen Filmbildern an. Am deutlichsten kommt es zum Ausdruck in einigen Schwarzweiß-Einstellungen, die eine größere Reise Isabels zusammenfassen. Osmonds Gesicht bildet das Zentrum des Bildes und den Mittelpunkt eines schnell rotierenden, aufgespannten Schirmes, der gleichzeitig eingeblendet ist. Isabels ganzer Körper erscheint im

¹⁵ Der Film hat im deutschsprachigen Raum leider wenig positive Kritik geerntet. P. Lachats Besprechung wurde bereits erwähnt. Marli Feldvoß bezeichnet den Film als Kammerstück. M. Feldvoß, Portrait of a Lady, in: epd Film Heft 197, S. 40f., 41. Allerdings vermissen ich in diesen Kritiken eine Berücksichtigung der reichen metaphorischen Sprache, die vielleicht nicht sofort verständlich ist, die aber den Film zu einem des Nachdenkens werten Werk macht.

gleichen Bild ebenso groß wie Osmonds Gesicht und wird wie durch einen Sog immer näher zu Osmond gezogen, bis sie schließlich in seinem Gesicht verschwindet. Direkt nach dieser Fantasie fällt die «wirkliche» Isabel in Ohnmacht. Dieses Bild der Aufgabe des eigenen Selbst wird von Osmond noch ausdrücklich in Worte gefaßt, wenn er sagt, Isabel müsse bei ihrer Heirat ihre Träume opfern.

Auch in Isabels Leben tritt ein Verlust von Relationalität sowohl auf mitmenschlicher wie auch auf individueller Ebene ein. In ihrer Ehe verliert Isabel zunehmend Kontakt mit ihren Freunden und Verwandten. Während ihr Kleidungsstil immer opulenter wird, wird Isabels Gesicht gefühlsärmer. Sie vermeidet, im Gegensatz zu früher, direkte Berührung mit ihrer Umgebung, indem sie Handschuhe trägt. Mit eiskalter Fassade verfolgt sie heldenhaft ihr Ziel der idealen Ehe mit Osmond, auch wenn sie selbst unter dem Druck, den Osmond ausübt, leidet. Isabel verliert auch den Kontakt zu sich selbst und zu ihren Empfindungen. Sie reflektiert ihre Lage nicht, sondern hält eisern an ihrem Ziel fest. Erst als Osmond ihr während eines Streits boshaft ein Bein stellt und sie zu Boden fällt, denkt sie nach, hatte sie sich doch einst geschworen, nie zu kriechen.

In *The Portrait* taucht eine weitere Frauenfigur auf, die eng mit Isabels Talent, aber auch mit dessen Schattenseite in Verbindung steht. Mme Merle ist die frühere Geliebte Osmonds. Aus dieser Beziehung hat Merle eine Tochter geboren, die von Osmond erzogen wird. Schon bei der ersten Begegnung spürt man die starke Attraktion zwischen den Frauen. Die desillusionierte Merle fühlt sich von der unverbrauchten und idealistischen Isabel angezogen, und Isabel ist im Gegenzug beeindruckt von der sozialen Versiertheit und dem musikalischen Gespür der reifen Merle. Merle versichert glaubhaft ihr Gefühl für Isabel, nutzt aber gleichzeitig Isabels unreflektierten Idealismus aus, indem sie sie mit Osmond verkuppelt. Die Stärke des Films zeigt sich darin, daß man Merle beide Gefühle gegenüber Isabel als genuine Empfindungen abnehmen kann.

Die Nähe der beiden Frauen illustriert Campion ebenfalls in den Schwarzweiß-Einstellungen von Isabels Reise, auf der Merle sie begleitet. Beide Frauen erscheinen in einer Brustaufnahme in die Kamera blickend, dabei ist Merles Gesicht zurückgesetzt. Das ganze Bild ist überlagert von einer sich kräuselnden Wasseroberfläche. Die Frauen scheinen nicht nur an der Oberfläche, sondern auch unter der Oberfläche, mehr im Inneren ihres Wesens zusammenzugehören. In ihrer Bewunderung für Isabel und ihrem Neid auf deren unreflektierten Freiheitsdrang spiegelt Merle gleichsam die helle und die dunkle Seite von Isabels Talent. Sie schätzt Isabels Freiheitsdrang als Gabe, aber solange Isabel ihre Lage nicht realistisch, sondern idealistisch abwägt, nutzt sie die Möglichkeit, Isabel ins Unglück zu stürzen. Solange Isabel sich der dunklen Seite ihres Talenten nicht bewußt ist, solange blüht Merles dunkle, zerstörerische Seite um so üppiger. Erst als Isabel beginnt, sich über den Fehler klar zu werden, den zu machen ihr dunkles Talent ihr erlaubte, erst dann betrachtet auch Merle ihre dunkle Seite bei Licht und ist erschrocken über den Anblick. Die Frauen verbindet ein seltsames Band, durch das gegenseitige Bewunderung sich verändert in Neid, der eine Frau die andere in einen Abgrund stürzen läßt, in den sie dann selbst hineingezogen wird. Die Frauen gleichen sich, wie Lizzie Francke treffend formulierte, in ihrem Hang zum Masochismus.

Egozentrismus als Hindernis zur Relationalität

Im Gegensatz zu Janet, Ada und Isabel sind die Charaktere Osmond (*The Portrait*), Stewart und Baines (*The Piano*) in der Gefahr, ihre Umgebung dadurch zu zerstören, daß sie sie gänzlich unter ihre eigene Kontrolle bringen, sie sich, wie Greshake formulierte, einverleiben. Osmond und Stewart ähneln sich in besonderer Weise, indem ihre krampfhafteste Kontrolle über das Haus in Osmonds bzw. das Land in Stewarts Besitz als Symbol gebraucht wird, um auf den Kontrollzwang beider im Blick auf ihre eigene Biographie hinzudeuten. Beide wollen im Geist des

bekannten Sprichworts ihres eigenen Glückes Schmied sein und ihr Leben unter keinen Umständen unvorhersehbaren Einflüssen von außen aussetzen. Zu diesem Zweck grenzen sie sich deutlich von ihrer Umwelt ab und vermeiden den Kontakt zum «Außerhalb» ihrer gezogenen Grenzen. Alles was sich innerhalb dieser Grenzen befindet, betrachten sie als ihren Besitz, den sie unter Kontrolle haben.

In *The Piano* wird Stewarts Lebenseinstellung symbolisch an seinem Umgang mit seiner neuen Lebenswelt, dem neuseeländischen Busch, gezeigt. Stewart hat den Busch um sein Haus herum niedergebrannt und sein Land eingezäunt. Der Erwerb und das Einzäunen von Land sind Stewarts Hauptbeschäftigungen im Film. Das Land innerhalb seiner Zäune gestaltet Stewart nach seinen Vorstellungen; er brennt es ab, verlegt Stege durch den Schlamm, kultiviert es, dominiert es. Je mehr Land er sich auf diese Weise einverleibt, desto mehr drängt er seine Berührungspunkte mit dem Busch an den Rand seines Lebens.¹⁶ Seinen Wunsch nach einer Familie glaubt Stewart sich mit der gleichen «Erwerbsstrategie» erfüllen zu können, mit der er auch sein Streben nach Landbesitz verwirklicht. Er «bestellt» Ada mitsamt Tochter aus Schottland, und schon bei der ersten Begegnung am Strand wird deutlich, daß er sowohl Ada als auch ihre Eigentümer nun als seinen Besitz betrachtet. Er entscheidet, was vom Strand zum Haus transportiert wird und was zurückbleibt, ohne Ada zu konsultieren. Es versteht sich fast von selbst, daß das Klavier als unnötiger Ballast zurückbleiben muß. Stewarts Besitzdenken wird auch in seinem ersten Eindruck von Ada deutlich. Ähnlich einem Stück Vieh beurteilt er sie nur nach ihrer Körpergröße. In der Ehe versucht Stewart, mit Ada ähnlich wie mit seinem Land zu verfahren: Er hat kein Interesse an Ada als wirklichem Gegenüber, sondern versucht, zu kultivieren, zu warten bis Ada «zutraulich» wird und zu dominieren, was ihm aber letztendlich trotz aller angewandter Gewalt nicht gelingt.

Osmond zieht seine persönlichen Grenzen nicht durch das Einzäunen von Land, sondern durch die Gestaltung seines Wohnraumes. Das Ziel seines Verhaltens ist aber identisch mit dem von Stewarts Verhalten. Er will sich von seiner Umwelt abgrenzen, Kontakt zur Außenwelt vermeiden und innerhalb seiner Grenzen alles unter Kontrolle haben. Osmond hält sich bis auf seine Brautwerbung um Isabel nur innerhalb seiner Räumlichkeiten auf. Mit der Natur kommt Osmond nie in Berührung; wenn er sich unter freiem Himmel begibt, dann nur in die domestizierte Landschaft des zu seinem Haus gehörenden Gartens.¹⁷ Das Interieur seiner Behausung hat Osmond gegen Einflüsse von außen weitgehend immunisiert. Die Fenster sind verborgen hinter blickdichten Vorhängen, die nur gedämpftes Licht durchlassen. Geräusche von außen dringen nicht in das Innere von Osmonds Haus. Isabels englische Verwandtschaft bildet in ihrem Verhalten einen Gegenpol zu Osmond, durch welchen Osmonds Persönlichkeit noch stärker modelliert wird. Die Familie der Touchetts ist, wie der Name andeutet, in Berührung mit ihrer Umgebung. Sie bewohnt einen Landsitz mitten im Grünen – der Hausname Gardencourt ist hier ebenfalls Programm. Im Inneren des Hauses, wie auch im Inneren aller Zweit- und Drittwohnsitze der Familie, erlauben Fenster stets Ausblicke nach draußen, und Vogelgezwitscher und andere Geräusche dringen nach innen. Dieser Aspekt des Kontaktes von innen nach außen fehlt bei Osmond völlig.

Ähnlich undurchdringlich wie die Mauern seines Hauses hat Osmond auch die Grenzen seiner Persönlichkeit gemacht. Er läßt weder seine eigenen Gefühle nach außen dringen, noch läßt er

¹⁶ In der Begrifflichkeit des Autors Tjeu van den Berk manifestiert sich in dieser Lebenseinstellung der deutliche Gegensatz zwischen dem Bereich der Kultur, dem Stewart angehört, und dem Bereich der Natur, den er aus seinem Leben bannen möchte. T. Berk, *The Piano*, «boeiende klanken». Kok (Kampen) in samenwerking mit de Katholieke Filmactie Nederland 1994. Wie Berk richtig herausarbeitet, kann sich aber Erlösung nur in der Verbindung der beiden Bereiche ereignen.

¹⁷ Auch hier zeigt sich Unerlöstheit wieder in der in Osmonds Leben fehlenden Verbindung zwischen Natur und Kultur.

sich von den Gefühlen anderer innerlich berühren. Isabels Ärger ist zum Beispiel eine Empfindung, die er, wie er während seiner Brautwerbung bekundet, mit verschränkten Armen bewundern will, anstatt sich davon anrühren zu lassen. Innerhalb seiner gezogenen Grenzen stellt Osmond sich in den Mittelpunkt, von dem aus er seine selbsterschaffene Umgebung dominiert. Ähnlich wie Stewart, der Ada als seinen Besitz und nicht als menschliches Gegenüber betrachtet, so will auch Osmond Kontrolle über Isabel und seine Tochter Pansy ausüben. Er behandelt beide mehr als Ausstellungsstücke seiner exquisiten Sammlung denn als menschliche Gegenüber. Eine Einstellung von Osmond mit Isabel und Pansy, die in ihrer Art eher an ein Gemälde, ein Familienportrait erinnert, verrät Osmonds Lebenseinstellung. Er möchte sein Leben als vollendetes Kunstwerk erschaffen, seine Biographie als sein eigenes Machwerk perfekt inszenieren. Alles, was sich innerhalb seiner Grenzen befindet, auch Isabel und Pansy, wird zur Kulisse und zur Figur, die er als Regisseur seines eigenen Lebens vollkommen dominiert. Nichts, was sich innerhalb seiner umgrenzten Lebenswirklichkeit befindet, hat mehr ein Eigenleben. Isabel und Pansy sollen sich nur noch für seine Interessen einsetzen. Pansy soll den reichen Lord Warburton heiraten, den sie nicht liebt, und Isabel soll ihren Einfluß spielen lassen, um Lord Warburton zu ködern – Osmond macht beide Frauen zu seinem eigenen, verlängerten Arm. Er hat sich in der Tat, wie Greshake sagt, alles einverleibt. Osmond ist sogar – und hier klingt noch einmal Greshakes Begrifflichkeit an – ein Egozentriker im wahrsten Sinne des Bildes in der bereits erwähnten Einstellung mit seinem Gesicht als Zentrum des rotierenden Schirms. Isabel kann in dieser Einstellung als menschliches Gegenüber nicht existieren. Sie kann der starken Sogwirkung nicht widerstehen und wird schließlich von Osmond gänzlich absorbiert.

Baines (*The Piano*) unterscheidet sich von Stewart und Osmond, indem er in seinem Besitzdenken nicht so weit geht wie letztere. Doch auch er versucht anfangs, zu dominieren. Er erkennt bald die Bedeutung des Pianos für Ada, macht sich dieses Wissen aber zunutze, um Ada dazu zu bringen, ihm seine eigenen Bedürfnisse nach Zärtlichkeit und Sexualität zu befriedigen. Hierzu macht Baines das Piano zunächst zu seinem Besitz, im Austausch gegen Land, um es dann Taste für Taste an Ada zurückzuerkaufen. Auf diese Weise macht er Adas Körper Stück für Stück zu seinem Besitz. Solange Baines versucht, sich entweder das Piano oder Adas Körper einzuverleiben, verhält er sich wie der von Greshake beschriebene Mensch, der seine Umwelt wie einen Steinbruch behandelt, aus dem herausgepickt wird, was dem persönlichen Nutzen dient. Trotz dieser Ähnlichkeit mit Stewart und Osmond unterscheidet Baines sich von letzteren von Anfang an, und zwar in seiner Art, seine Umgebung zu gestalten. Baines lebt in einer Hütte mitten unter dem grünen Dach des Busches. Der feuchte Dunst des Busches dringt durch zahlreiche Ritzen und die scheibenlosen Fenster in seine Hütte ein. Baines lebt in direktem Kontakt mit dem neuseeländischen Busch, er trotz sein Leben diesem nicht wie Stewart mühsam ab.

Relationalität ist trotz allem möglich

Trotz aller Betonung der dunklen Kräfte, die Campions Figuren an ihrer eigenen Selbstwerdung hindern, tun fast alle ihrer Charaktere einen Schritt in Richtung ihrer Subjektwerdung, indem sie zu einer relationalen Seinsweise finden. Janet kann mit Hilfe ihres schriftstellerischen Talentes am Ende sowohl mit sich selbst als auch mit anderen in Beziehung sein. Das Schreiben hilft ihr, sich ihrer persönlichen Probleme bewußt zu werden und nach außen zu kommunizieren, was in ihr ist. Ada erlernt Beziehungsfähigkeit durch das Wiedererlernen von Sprache und findet dadurch einen Teil von sich wieder, den zu entwickeln sie sich verboten hatte. Baines und Stewart lernen, daß Liebe nur mit einem gleichberechtigten Gegenüber möglich ist und nicht erreicht werden kann, indem man einen Menschen dominiert. Stewart lernt sich durch die Ereignisse im Film selbst besser kennen. Allerdings ist er schockiert, sich als so gewalttätig kennenzulernen.

Isabel bricht am Schluß wenigstens zeitweise aus ihrem Ehegefangnis aus und kann ihren Fehler ihrem Vetter und sich selbst eingestehen. Auch Mme Merle kommt in Berührung mit sich selbst. Sie erspart sich nicht den Blick auf ihre eigene dunkle Seite, was trotz des Erschreckens auch an eine Reinigung erinnert – Merles Frisur löst sich am Ende unter heftigem Regen auf, der ihr über das Gesicht strömt. Allein Osmond findet nicht zu einer relationalen Seinsweise und unternimmt auch keine Anstrengungen diesbezüglich. Er bleibt, wie Ralph Touchett sagt, ein steriler Dilettant.

Weiblicher Masochismus und männlicher Egozentrismus

In seinem Konzept von Sünde hat Greshake zwei verschiedene Formen von Sünde dargelegt, nämlich einerseits diejenige des Egozentrismus, der Ausdehnung des eigenen Selbst durch die Einverleibung all dessen, was nicht Ich ist, und andererseits diejenige des Masochismus, der Beschränkung des Selbst im Streben nach einer einzigen Sache und dem damit einhergehenden Ignorieren des Ganzen. Campions Filme stellen nicht nur beide Formen von Sünde dar, sondern fügen noch eine weitere Dimension hinzu: Sünde als Egozentrismus wird in den Filmen hauptsächlich von Männern repräsentiert und Sünde als Masochismus von Frauen. Meines Erachtens legt Campion mit dieser Zuordnung ein Problem offen, das von der Theologie noch nicht genügend reflektiert ist. Es geht um die Frage, ob die Theologie nicht in ihrem Denken über die Menschen einen wichtigen Grundstein der Theoriebildung verwirft, wenn sie nicht in Betracht zieht, daß verschiedene Gruppen von Menschen, zum Beispiel Männer und Frauen, in je unterschiedlichen gesellschaftlichen Situationen leben und daher ein Begriff wie Sünde für unterschiedliche Lebenssituationen je anders definiert werden muß. Campions Zuordnung von Egozentrismus zu ihren männlichen Figuren scheint mir durchaus repräsentativ zu sein. Sie trifft zum Beispiel dann zu, wenn wir unsere europäische Geschichte der Kolonisierung, der Dominanz über Länder und Völker, der Absorption anderer Kulturen durch Überstülpen unserer eigenen Kultur (ein Prozeß, an dem Stewart durch seine Handlungen in Neuseeland mitwirkt) als Geschichte einer patriarchalen Gesellschaft betrachten.¹⁸ Im Blick auf das Problem des Egozentrismus war es richtig, daß die Theologie immer, mindestens auf der Ebene des Individuums und in der Theorie vielleicht mehr als in der Praxis, das Ansammeln von Besitz, das Ausdehnen des eigenen Selbst auf Kosten des Lebensraums anderer als Sünde verurteilt hat. Allerdings kann man der Theologie hier zum Vorwurf machen, eine Theorie entwickelt zu haben, die hauptsächlich auf den Erfahrungen einer bestimmten gesellschaftlichen Gruppe basiert, aber trotzdem als für andere gesellschaftliche Gruppen gleichermaßen gültig betrachtet wurde. So könnten zum Beispiel Frauen besonders auf dem Hintergrund des Familienideals des 19. Jahrhunderts dazu angehalten werden, sich, ganz im Sinne der Vermeidung von Egozentrismus, auf ihre Rolle als Hausfrau und Mutter zu beschränken. Es wurde erwartet, daß Frauen alle anderen Fähigkeiten und Pflichten, wie z.B. das Beitragen zu Kul-

¹⁸ Das Argumentieren auf der Basis von filmischen Charakteren bringt die Gefahr des Stereotypisierens mit sich, da ein Film verschiedene Charaktereigenschaften, in Wirklichkeit vielleicht Eigenschaften ganz verschiedener Menschen, zu einer einzigen Figur verdichtet. Darüber hinaus funktioniert ein Film dadurch, daß er bestimmte Eigenschaften selektiert und zu einer Figur verdichtet, so daß es z.B. möglich wird, einen Konflikt verschiedener «Typen» darzustellen. Diese Typisierung ist bis zu einem gewissen Grad notwendig, um einerseits die Identifikation des Zuschauers mit dem Geschehen auf der Leinwand zu erleichtern und andererseits in schemenhafter Weise Wahrheiten zu artikulieren, die in der Partikularität der Wirklichkeit schwer erkennbar sind. Gleichzeitig birgt sie die Gefahr einer zu extremen Vereinfachung der Wirklichkeit. Wenn ich mich in meiner Argumentation auf die notwendigerweise typisierte Darstellung in Campions Filmen beziehe, so möchte ich mir damit den Kern an Wahrheit, den ich in ihnen erkannte, zunutze machen. Ich kann damit aber keine Schlußfolgerungen im Blick auf einzelne Menschen ziehen. Mein Argument ist folglich lediglich tendenziell zu verstehen und nicht auf Einzelpersonen bezogen.

tur und Wissen oder die Entwicklung politischer Ideen, ignorieren sollten. Mit dieser Aufforderung zur Aufopferung für die eigene Familie war der Gefahr des Egozentrismus entgegen getreten, ohne daß berücksichtigt wurde, daß der Begriff Sünde, ausgehend von der Erfahrung der Frauen, vielleicht anders definiert werden müßte. Hier kann Theologie von Campions Zuordnung ihrer Frauenfiguren mit dem Problem des Masochismus lernen. Campions Frauenfiguren leiden anfangs alle darunter, daß ihre Selbstwerdung von gesellschaftlich oder selbst auferlegten Zwängen behindert wird. In Janets Geschichte gipfelt der gesellschaftliche Druck in der Diagnose Schizophrenie und der Abschiebung in eine psychiatrische Klinik. Adas Persönlichkeit wird durch die viktorianische Vorstellung vom Wesen und der Rolle einer Frau genauso eingeschränkt wie ihr Körper vom einschnürenden Korsett, das sie trägt.¹⁹ Isabel begibt sich selbst in die Zwangssituation ihrer Ehe. Jede der drei Frauen besitzt eine große Kraft. Aber anstatt mit dieser Kraft zu versuchen, Hindernisse ihrer Selbstwerdung zu überwinden, setzen sie sie nur dazu ein, um länger und mehr zu leiden.²⁰ Janet findet sich ab mit der Diagnose Schizophrenie, nur um endlich Schriftstellerin zu sein. Ada rebelliert zwar, verwendet aber dabei ihre ganze Kraft dazu, sich in einem Akt der Selbstverstümmelung die Entwicklung ihrer Sprache zu verbieten. Isabel will um alles in der Welt nicht ihre ideale Ehe mit Osmond aufgeben. Lieber leidet sie unter der großen Last. Weit entfernt von dem Versuch, die ihnen gesteckten Grenzen zu überwinden, ziehen sich die Frauen auf ein Ge-

biet zurück, in dem sie sich nicht bedroht fühlen. Sie halten sich fest an dem, was ihnen übrigbleibt, sei das Janets imaginäre Welt, Adas Beziehung zu ihrem Piano oder Isabels Versuch einer perfekten Ehe. In Bezug auf dieses Verhalten hat Lizzie Francke Campions Filme richtigerweise als Darstellung weiblichen Masochismus bezeichnet. Die feministische Bewegung hat den wichtigen Dienst geleistet, darauf hinzuweisen, wie Frauen Opfer von Einschränkungen ihrer Menschwerdung waren. Stimuliert durch Campions Filme müßte Theologie aber meines Erachtens die Reaktion vieler Frauen auf gesellschaftliche Einschränkungen, die Selbstbeschränkung auf eine Sache, wo andere Möglichkeiten verweigert werden, die Entscheidung, Einschränkungen nicht zu überwinden als Sünde und Hindernis auf dem Weg zur Erlösung kennzeichnen. Bisher hat die Theologie Frauen eher ermutigt, sich selbst zu beschränken, als Beschränkungen ihrer eigenen Menschwerdung zu überwinden. Vom Blickwinkel der Frauenfiguren Campions aus gesehen ist aber das Problem des Masochismus drängender als das Problem des Egozentrismus. Solange dieses Verhalten der Selbstbeschränkung und Selbstaufopferung nicht als weibliche Sünde verurteilt, sondern als weibliche Tugend gelobt wird, kann Erlösung nicht stattfinden. Gres-hakes Modell von Erlösung stellt einen Schritt in die richtige Richtung dar, indem es nicht nur das Problem des Egozentrismus, sondern auch das des Masochismus als Hindernis auf dem Weg zur Erlösung darstellt.

Ulrike Vollmer, Sheffield

¹⁹ Stella Bruzzi hat sich in zwei Artikeln *Bodyscape* und *Tempestuous Petticoats* vor allem mit den Kostümen in *The Piano* beschäftigt. S. Bruzzi, *Bodyscape*, in: *Sight and Sound*, Oktober 1993, S. 6–10; Dies., *Tempestuous Petticoats: Costume and Desire in The Piano*, in: *Screen 36* (1995) Heft 3, S. 257–266. Sie hat dabei vor allem auf das metaphorische Band zwischen Kleiderzwängen und gesellschaftlichen Zwängen im Film hingewiesen.

²⁰ In einer Besprechung des *An Angel at My Table* hat Peter Hasenberg den Begriff «Leidensgeschichte» gebraucht, der meines Erachtens sehr angemessen ist und gleichermaßen für die beiden anderen Filme gilt. P. Hasenberg, *Ein Engel an meiner Tafel*, in: *film dienst* 8/1991, S. 20f. Ich möchte aber das von Hasenberg beigefügte Adjektiv «universal» in Frage stellen. Im Rahmen meiner Argumentation handelt es sich hier eher um eine Leidensgeschichte, die sicher einige universale, aber auch mehrere spezifisch weibliche Aspekte enthält.

Im Spannungsfeld deutsch-jüdischen Lebens

Zur Ausstellung über Leben und Wirken von Leo Baeck, 1873–1956

Symbolfiguren, die für eine Ganzheit gelten, scheinen heute mehr und mehr zu verschwinden. Der Pluralismus läßt sie kaum mehr zu. Aber es hat sie in unlängst entschwundenen Zeiten gegeben: So verkörperte etwa Papst Johannes XXIII. eine Katholizität der Offenheit und des Aufbruchs. Und es gibt sie weiterhin: Der Dalai Lama, das Oberhaupt der tibetischen Buddhisten, steht für die Selbstbehauptung einer religiösen Gemeinschaft im Zeichen der Gewaltlosigkeit.

Das Jüdische Museum in Frankfurt widmet gegenwärtig eine überaus sehenswerte Ausstellung jenem Mann, der für die neuere jüdische Geschichte als Symbolfigur gedeutet werden darf, hat er doch all die schmerzlichen Bewegungen, Brüche und Widersprüche mitvollzogen. Im Haus am Untermainkai erschließt eine reich dotierte Ausstellung das Leben und Wirken von Leo Baeck. Die Exponate sind nicht nur Zeugnisse einer Vita, sondern Fragmente der Zerstörung einer bürgerlichen Lebenswelt. Der Titel der Schau, «Aus dem Stamme von Rabbinern», weist auf Herkunft und Erwartungshaltung hin, auf das geistige Klima eines Elternhauses und auf künftige Ausrichtungen. In mehreren Vitrinen wird mit Fotos, Texten, Lebenszeugnissen eine Biografie entfaltet; Filmdokumente halten einzelne Sequenzen aus einem Leben fest, das stark in die Öffentlichkeit drängte, und aus großformatigen Bildern an den Wänden strömt Atmosphärisches auf den Betrachter über. Gleichzeitig hört der Besucher, wenn er in die Ausstellungsräume tritt, eine gemessene Stimme. «Der starke Glaube ist kein lauter Glaube», lautet einer der Sätze. Es ist die Stimme Leo Baecks.

Sein Lebensweg führte aus der Welt des Kaiserreichs in die Jahre der «Sternverdunkelung», aber auch noch darüber hinaus, hinein in die Zeit eines Neubeginns und der Neubewertung. Leo

Baecks Vita enthält in nuce die Geschichte des deutsch-jüdischen Bildungsbürgertums – sie reicht daher über ein Einzelschicksal hinaus. Der Knabe, zu Lissa in Posen in eine Familie von Gelehrten hineingeboren, sollte der vorgegebenen Tradition folgen, aber am eigenen Leib später den Widerstreit zwischen Orthodoxie und Reform, Zionismus und Assimilation, Patriotismus und Ausgrenzung erfahren. 1897 wurde er Rabbiner in Oppeln, zwei Jahre später heiratete er *Natalie Hamburger*. Er trat sein erstes Amt als völlig unerfahrener und unbekannter Mann an und verließ es zehn Jahre später als eine bereits in ganz Deutschland bekannte Persönlichkeit. Danach wirkte er in einer weit größeren und kulturell lebendigeren Stadt, in Düsseldorf (1907–1912). Dort nahm er – dies sei als nicht ganz unwichtiges Detail vermerkt – Sprechunterricht bei der Schauspielerin und Theaterleiterin *Louise Dumont*. Dennoch wurde er nie zu einem glänzenden Redner. Die große Wirkung seiner Predigten und Vorträge ging stets von deren Inhalt aus, nicht von rhetorischen Leistungen.

Kein «Gott der Deutschen»

Ab 1913 wirkte er für volle drei Jahrzehnte in der Hauptstadt Berlin. Er verkörperte mehr und mehr geradezu paradigmatisch den in Deutschland entstandenen neuen Typus des «modernen Rabbiners», aber im Unterschied zu vielen seiner Kollegen wollte Baeck «alle Richtungen des Judentums» kennenlernen, wie er auch immer für das Verbindende in allen innerjüdischen Querelen eintrat. Es war diese Akzeptanz des Pluralismus, die sich schon früh bei ihm herantrieb. Er glaubte, daß die genaue Kenntnis der unterschiedlichen Strömungen des Judentums nicht schwäche, sondern einen Rabbiner in seinem Amt nur bestärke.

Dieses Wissen gab er mit Überzeugung an seine Studenten weiter, die sich auf das Rabbinat vorbereiteten.

Im Ersten Weltkrieg diente er an der West- und Ostfront als Feldrabbiner, wobei die Einführung des Armeerabbinats keine Selbstverständlichkeit bedeutete. Sie galt nunmehr als Anerkennung der jüdischen Militärseelsorge. Nicht weniger als dreißig Rabbiner waren schließlich im Einsatz und sorgten trotz mancher Restriktionen für eine sichtbare Präsenz des Judentums. Für Baeck waren diese Jahre von großer Prägenkraft für sein weiteres Leben. Die Ausstellung zeigt eindrucksvolle Bilder einer Sederfeier in Riga oder eines Chanukka-Gottesdienstes. Gerade mit diesen Festen stärkte Baeck das Zusammengehörigkeitsgefühl unter den Soldaten. Seine Tätigkeit im Feld sollte sowohl der eigenen Religionsgemeinschaft wie dem Vaterland dienen – doch jegliche Art von Chauvinismus war ihm fremd. Die wachsende Nationalisierung des Glaubens, etwa an einen «Gott der Deutschen», lehnte er kategorisch ab. Unvergänglich bleibt ein Foto, auf dem der jüdische Feldrabbiner Baeck zusammen mit seinem katholischen Kollegen und dem Imam friedlich vereint dasteht – als eine Ahnung des Heils mitten im kriegserischen Unheil.

Nach 1920 wird Leo Baeck führendes Mitglied in zahlreichen jüdischen Organisationen, 1922 Präsident des deutschen Rabbinerverbands. Gegenüber der erstarkenden zionistischen Bewegung hegt er Vorbehalte, da er sich primär als Deutscher jüdischen Glaubens sieht, weniger als Jude – diese Selbsteinschätzung teilt er mit einer Vielzahl deutscher Juden. Sein Ansehen wächst, die Ausstrahlung seiner Persönlichkeit ist unbestritten. Er weiß wie kaum ein anderer zwischen scheinbar unvereinbaren Gegensätzen zu vermitteln, und er besitzt das Talent zur Repräsentation. Dies prädestiniert ihn zu der wohl schwersten Aufgabe seines Lebens: Man erachtet ihn als einzig möglichen Kandidaten für den Vorsitz der «Reichsvertretung der Deutschen Juden». Dieses Gremium wird 1933 als Reaktion auf Hitlers Machtübernahme gegründet und versteht sich als Sammelorganisation aller jüdischen Gemeinden. Heftige interne Querelen sind dieser Gründung vorausgegangen. Leo Baeck tritt den Nazis mit großem persönlichem Mut entgegen, aber seine Handlungsfähigkeit schwindet zusehends. Er behält dieses Amt bis zu seiner Deportation nach Theresienstadt, 1943, bei. Aber seit ca. 1939 führt die unvermeidbare Zusammenarbeit mit den NS-Stellen in eine moralisch ausweglose Situation, der alle jüdischen Funktionäre unterliegen.

Kritische Anmerkungen und erneute Diskussionen

Gegenüber Leo Baeck hat man später nicht mit Vorwürfen gespart, doch aus dem heutigen Blickwinkel kann man sich schwerlich den täglichen Terror vorstellen, dem er und viele andere ausgesetzt gewesen sind. Es war ein lebensgefährlicher Balanceakt zwischen Kooperation und stiller Sabotage. *Hannah Arendt* löste 1961 die Kritik an Leo Baeck durch ihre Berichte über den Eichmann-Prozess in Jerusalem aus. Sie unterstellte jedoch den jüdischen Funktionären Handlungsspielräume, über die sie während der Zeit der Shoah längst nicht mehr verfügten.

Als Mitglied des Ältestenrats im Lager Theresienstadt soll Baeck vom organisierten Massenmord gewußt, jedoch geschwiegen haben. Auch dies ist später kritisch kommentiert worden, so u.a. wiederum von *Hannah Arendt* in ihrem Buch «Eichmann in Jerusalem». Baeck antwortete nach dem Krieg, er habe den Menschen nicht alle Hoffnung rauben wollen. Gegenwärtig belebt aber vor allem der Beitrag *Hermann Simons* innerhalb des Katalogs zur Ausstellung die Diskussion von neuem. Er, Direktor der Stiftung «Neue Synagoge Berlin – Centrum Judaicum», berichtet darin von einem Fund, den er schon zu Beginn der achtziger Jahre auf dem Dachboden des Verwaltungsgebäudes der damaligen jüdischen Gemeinde Berlin (Ost) gemacht, bis anhin aber nicht publiziert habe. Es handelt sich bei der Archivalie um einen achtzig Seiten starken Schnellhefter, dessen Inhalt Mitteilungen Leo Baecks, die dieser nach dem Krieg geäußert hat, korrigiert. Die Akte enthält nämlich Vermerke über Kontakte, die zwischen

dem Reichssicherheitshauptamt (RSHA) und der «Reichsvereinigung der Juden in Deutschland» vom September 1941 bis zum Oktober 1942 bestanden haben. Diese Notizen werfen nach *Simon* ein neues Licht auf die 1600 Seiten starke Studie Baecks, «Die Entwicklung der Rechtsstellung der Juden in Europa, vornehmlich in Deutschland», indem sie Entstehungszeit, Zweck und Auftragslage anders darstellen. Baeck hatte nach dem Kriegsende geäußert, diese Schrift sei schon zwischen 1938 und 1941 erschienen – und zwar im Auftrag des konservativen Widerstands um *Carl Goerdeler*. Dagegen finden sich nun in der entdeckten Archivalie Auftrag und Anweisungen des Sturmbannführers und Regierungsrats *Friedrich Suhr* vom März 1942, u.a. der strikte Befehl, alle jüdischen Autoren seien in den Fußnoten mit einem «J» zu deklarieren. In einer Notiz vom Juli 1942 heißt es, die Arbeit sei in etwa drei Monaten vorzulegen. Ende September 1942 scheint die Arbeit denn auch abgeschlossen worden zu sein. Daraus den Schluß abzuleiten, Leo Baeck habe im Auftrag der SS gearbeitet, wäre voreilig und der wahren Situation nicht angemessen. Schon *Simon* schreibt, Baeck und seine beiden Mitarbeiter, Rabbiner *Leopold Lucas* und die Soziologin *Hilde Ottenheimer*, hätten «um ihr Leben geschrieben». In der Presseinformation zum Ausstellungskatalog ist denn auch zutreffend von einer «erzwungenen Kooperation mit den NS-Machthabern» die Rede, und *Sonja Zekri* («Süddeutsche Zeitung») spricht von einer «Verzweiflungstat». Sie zitiert mit diesem Begriff *Georg Heuberger*, Mitherausgeber des Ausstellungskatalogs und Direktor des Jüdischen Museums in Frankfurt. Für diesen steht der neue Fund nicht im Widerspruch zu Baecks Aussagen. An dem gesamten Thema habe dieser bereits seit 1933 gearbeitet und darüber wohl auch mit dem Leipziger Oberbürgermeister *Goerdeler* gesprochen. Mit Recht hält *Heuberger* fest, daß von März bis Herbst 1942 niemals ein Text von 1600 Seiten hätte geschrieben werden können, zumal unter den Bedingungen eines totalitären Systems mit seinem psychischen Terror.

Das Zeugnis in Theresienstadt

Es ist daher nicht einzusehen, weshalb *Simons* Bericht eine Symbolfigur wie Leo Baeck beschädigen sollte (die dpa glaubt, der neue Fund rücke Baeck in die Nähe eines Opportunisten). Wahrscheinlich müßte man aber wieder einmal bedenken, daß die Opfer im Schatten eines heute kaum mehr vorstellbaren Grauens nicht sogleich auch als Helden antreten können. Ferner, daß Hagiographien über sie der erlittenen Wirklichkeit kaum gerecht werden, wohl aber eine ruhige, sachliche Einfühlung.

Fest steht auf jeden Fall, daß Leo Baeck in Theresienstadt zu einer richtungsweisenden Gestalt herangewachsen ist. Inmitten aller Unmenschlichkeit erinnerte er an die Würde des Menschen, spendete Hilfe, wo er nur konnte. Besonders für die Kinder und die jungen Lagerinsassen ist er als väterlicher Mentor unvergessen geblieben. Eine amerikanische Jüdin, die als Kleinkind nach Theresienstadt verschleppt worden war, erzählte mir noch Jahrzehnte später mit leuchtenden Augen, daß sie auf den Knien Leo Baecks habe sitzen dürfen. Die Wirkung dieses charismatischen Gelehrten kann man auch in *Ruth Klügers* Aufzeichnungen «weiter leben» (1992) nachlesen:

«Leo Baeck redete zu uns auf dem Dachboden. Wir saßen zusammengedrängt und hörten den berühmten Berliner Rabbiner (...). Ich war ganz bei der Sache, berührt erstens von der festlichen Stimmung, wie wir eng unter den nackten Balken saßen, und zweitens von diesen so schlicht und eindringlich vorgetragenen Ideen. Er gab uns unser Erbe zurück, die Bibel im Geiste der Aufklärung, man konnte beides haben, den alten Mythos, die neue Wissenschaft. Ich war hingerissen, das Leben würde noch schön werden. Baeck muß ein hochbegabter Prediger gewesen sein – wie würde ich mir sonst das alles gemerkt haben? –, dieser treuherzige deutsche Bürger, von dem ich später mit Befremden las, er habe noch seine Gasrechnung bezahlt, als die Ausheber, die Schergen, vor der Tür seiner Berliner Wohnung standen, ihn abzuholen.»

Nach der Befreiung ging Baeck nach London, wirkte weiter in der «World Union for Progressive Judaism», hielt Vorträge in aller Welt, kämpfte für die Wiedergutmachungen in und durch die Bundesrepublik Deutschland. Er traf die namhaften Politiker seiner Zeit: In der Ausstellung verzeichnet etwa ein Blatt aus dem Kalender Präsident *Trumans* den Besuchstermin Leo Baecks am 8. Januar 1948. Am 12. Februar desselben Jahres eröffnete er die Sitzung des Repräsentantenhauses in Washington mit einem Gebet. Er schien unverwundlich zu sein, regen Geistes bis ins hohe Alter, ein Mittler und Klärer. In frühen Jahren hatte er in einer Kontroverse auf *Adolf von Harnacks* Buch «Das Wesen des Christentums» (1900) mit seiner Schrift «Das Wesen des Judentums» (1905) geantwortet. Der sogenannte gelehrte Antisemitismus forderte seine Aufmerksamkeit. Eine der zentralen Fragen im damaligen Disput zwischen jüdischen und vorwiegend protestantischen Gelehrten war die Überlegung, wie sehr jüdische Identität den Mann Jesus geprägt hätte. Das Unveräußerliche seiner Religion in allem geistigen und politischen Wandel zu erhalten, war Baeck ein elementares Anliegen, das Vermittelnde nicht weniger. Sein Wirken blieb vielen unvergessen, vor allem auch seinen Schülern, die einst in den Jahren 1913 bis 1942 wegweisende Worte an der Berliner «Hochschule/Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums» und nach 1945 am Hebrew Union College in Cincinnati vernommen hatten. Baeck prägte Generationen von Rabbinern. In einer der Vitruinen ist u.a. das ehrende Zeugnis des Basler Professors, *Ernst Ludwig Ehrlich*, nachzulesen, der sich selbst später große Verdienste im Zeichen der Vermittlung zwischen Juden und Christen erworben hat.

Leo Baeck fielen Ehrungen zu, so das Bundesverdienstkreuz und das Ehrendoktorat des Jewish Institute of Religion in New York. Tragend aber blieb in allem das Wort, seine Welt. Nur mit ihm konnte er gegen den Antisemitismus ankämpfen, konnte er die Menschen aufrichten und ihnen Orientierungen geben. Mit solcher Hingabe blieb er wahrlich einer, der aus dem Stamme der Rabbiner erwachsen war und der Religion des Worts und der Schrift treu blieb. Als er am 2. November 1956 in London starb, wurde er von der jüdischen und nichtjüdischen Welt tief betrauert. Er war zu einem Symbol jüdischen Überlebenswillens und zum Fürsprecher moralischen Handelns in der Nachkriegszeit geworden. Für sein Grab hatte er selbst noch den Spruch «Migesa rabbanim» – «Aus dem Stamme von Rabbinern» gewählt.

Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri bei Bern

Die Ausstellung im Jüdischen Museum in Frankfurt am Main (Untermainkai 14–15) dauert bis zum 14. Oktober 2001; sie wird danach in New York, Berlin und Jerusalem gezeigt. – Zur Ausstellung ist ein Begleitband erschienen: «Leo Baeck. Aus dem Stamme von Rabbinern». Herausgegeben von Georg Heuberger und Fritz Backhaus. Mit ca. 400 Schwarzweiß-Abbildungen. Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2001.

Newman als Essayist

Er gehört zu den Schriftstellern, die so gut schreiben, daß man sie lesen muß. Es ist seine Sprache, die ihn als Person empfiehlt mit dem, was sie zu sagen hat – in dieser Reihenfolge wirkt John Henry Newman (1801–1890) bis heute.¹ James Joyce rühmt seine «silberadrigte Prosa»², Julien Green liest ihn bis ins hohe

¹ Im 14. seiner Dubliner Universitätsvorträge über «Die Literatur» schreibt Newman, es zeige sich, «daß die Sprache und somit auch die Literatur, die ihr Dauer verleiht, wesentlich ein persönliches Werk ist ... (sie) muß aus einer ganz bestimmten Einzelperson hervorgehen.» (Vom Wesen der Universität. Ihr Bildungsziel in Gehalt und Gestalt. Mainz 1960, S. 293). – «... ein großer Schriftsteller ist ... wer etwas zu sagen hat und weiß, wie er es sagen muß» (ebd., S. 307). – «Er sagt, was alle fühlen, aber nicht auszudrücken vermögen» (ebd., S. 309).

² J. Joyce, Stephen der Held. Ein Porträt des Künstlers als junger Mann. Frankfurt/M. 1987, S. 445.

Alter.³ Newman hat, veranlaßt durch äußere Anstöße, sein inneres Leben durch alle Stadien in Worte gefaßt⁴, und das Geschriebene hat seine Adressaten immer erreicht, weil es sie von vornherein einbezog. Als mündlicher Gesprächspartner und Prediger (so berichten Zeitgenossen) ist sein Sprechen zugleich ein Hören, als Briefeschreiber und Autor ist sein Schreiben zugleich ein Lesen. Beim Sprechen hört er mit den Ohren des Hörers, beim Schreiben liest er mit den Augen des Lesers. Sein häufiges «ich»- und «wir»-Sagen ist darum kein Kunstmittel, sondern natürlicher Ausdruck eines virtuellen Dialogs. Diese kommunikative Begabung schließt das autobiographische Interesse nicht aus, sondern ein.⁵ Wir haben von ihm eine Biographie in Miniatur, ein einzigartiges Dokument, auf den hinteren Deckel eines gewöhnlichen Schulhefts über einen Zeitraum von 72 Jahren geschrieben; der erste Eintrag des Elfjährigen beginnt mit dem Satz «John Newman schrieb dies nieder, als er am Dienstag, den 10. Juni 1812, in die Griechischstunde ging»; der letzte Eintrag des Dreiundachtzigjährigen lautet «Und jetzt Kardinal. 2. März 1885.»⁶

Vor zweihundert Jahren am 21.2.1801 in London geboren als Sohn eines Bankiers, studiert Newman in Oxford. Nach literarischen, mathematischen und juristischen Studien wechselt er zur (anglikanischen) Theologie, wird erst Fellow, später Tutor am Oriel College. Seine Sonntagspredigten an der Universitätskirche St. Mary machen ihn bekannt. Führender Kopf der «Oxford-Bewegung», die gegen den relativistisch verwässernden religiösen «Liberalismus» für eine Erneuerung der anglikanischen Kirche aus den Quellen kämpft, gibt er 1843 sein Amt auf, zieht sich in die Abgeschiedenheit von Littlemore zurück und konvertiert nach langen inneren Kämpfen 1845 zur römisch-katholischen Kirche in der Gewißheit, daß diese das ursprüngliche Glaubenserbe bewahrt.⁷ In seiner später geschriebenen «Apologia» – einer Gelegenheitsschrift wie fast alles, was er schrieb – kann man nachlesen, daß diese Gewißheit keine Kopfgeburt ist, nicht das letzte Glied einer Kette von Schlußfolgerungen, sondern Abschluß einer Entwicklung, die im Wägen geschichtlicher Tatsachen, im Prüfen von Positionen, im Einschätzen der Glaubwürdigkeit von Personen, kurz: in einem Prozeß der Realisierung realer Gegebenheiten zustande kommt. Newman geht immer so vor, in seinem Leben wie in seinem Denken, und die Menschen, für die er schreibt, lesen ihn, weil sie auch so vorgehen. Newman denkt mit der Feder in der Hand, seine Gedanken formen sich im Vollzug seines Schreibens. Der immer hellwach wahrgenommene Prozeßcharakter seines Lebens kann, überführt in den Fluß des Schreibens, leicht auch anderen Lebensläufen zufließen. Zum Priester geweiht, gründet Newman in Birmingham ein Oratorium des hl. Philipp Neri, erhält 1852 den Auftrag, in Dublin eine katholische Universität aufzubauen (was am Widerstand der

³ Unter der Eintragung vom 29.9.1991 erwähnt er eine Begegnung mit Henri de Lubac: «Ich erzählte ein wenig von der englischen Literatur, besonders von Newman, und das genügte, um ihn zu meist fesselnden Betrachtungen zu verleiten.» (J. Green, Tagebücher 1990–1996. München 1999, S. 257).

⁴ Wie für Augustinus beginnt für Newman alles, was er reflexiv und sprachlich vermittelt, mit der voraussetzungslos-ursprünglichen Selbstgewißheit des Subjekts: «I should begin thus. I am conscious of my own existence» (The Philosophical Notebook of John Henry Newman. Edited at the Birmingham Oratory by E. Sillem, revised by A.J. Boekrad. 2 Bände. Louvain 1970. Bd. 2, S. 31).

⁵ Vgl. dazu H.P. Siller, Newman – ein ausgeprägt biographischer Mensch. Zur Pragmatik autobiographischen Handelns, in: Newman-Studien. Bd. 16, Frankfurt/M. 1998, S. 15–29.

⁶ J.H. Newman, Selbstbiographie nach seinen Tagebüchern, eingel. und hrsg. von H. Tristram, Stuttgart 1959, S. 10.

⁷ Zu dem Buch, mit dem er sich sozusagen aus der anglikanischen Kirche heraus- und in die katholische hineingeschrieben hat, heißt es hinsichtlich der gerade erwähnten Zeitspanne: «Ich hatte mein Werk über die Entwicklung der Lehre: zu Beginn des Jahres 1845 angefangen und arbeitete das ganze Jahr hindurch bis zum Oktober rastlos daran. Je weiter ich vorschritt, desto mehr klärten sich meine Schwierigkeiten auf, sodaß ich aufhörte, von «römischen Katholiken» zu sprechen und sie ohne Bedenken einfach Katholiken nannte. Ehe ich zu Ende kam, entschloß ich mich zum Übertritt, und das Buch blieb in dem Zustande, in dem es damals war, unvollendet» (Apologia pro vita sua. Geschichte meiner religiösen Überzeugungen. Mainz 1951, S. 271).

irischen Bischöfe scheitert), wird 1879 zum Kardinal ernannt (sein Wappenspruch «Cor ad cor loquitur») und stirbt 1890 in Birmingham (seine ebenfalls selbstgewählte Grabinschrift «Ex umbris et imaginibus in veritatem»).

Newman überzeugt als Schriftsteller mit einer bestimmten Art, zu schreiben⁸, als ein Mensch, der schreibt, was er durchlebt, und durchlebt, was er schreibt – genauer gesagt: der für dieses wechselseitige Sichbewähren seiner «Sache» Ausdrucks- und Kommunikationsformen findet, die ihm und seinen Adressaten so entsprechen, daß ihn immer mehr Leute hören und lesen wollen. Sicher ist Newman ein Mann, der auf eine souveräne Weise theologisiert und philosophiert. Doch seine wahre Größe liegt darin nicht; in einem wissenschaftlich-fachlichen Verständnis ist er weder Philosoph⁹ noch Theologe¹⁰. Ohne Zweifel schreibt er gute Gedichte, ein bewegendes Versdrama und zwei durchkomponierte Konvertitenromane. Doch zur Weltliteratur zählt das nicht. Daß er fünf (von ihm selbst so genannte) «konstruktive Bücher» und eine überwältigende Anzahl kleinerer Arbeiten verfaßt, ist schon als Arbeitsleistung ganz erstaunlich. Doch die umfangreichen Werke, wie die 20–50-seitigen Sketches, Discourses und Tracts, die in ihrem gewinnenden Schreibgestus und mit ihren narrativen Zügen gerade keine «Abhandlungen» sind, gehören alle zur literarischen Gattung des Essays. Newman schreibt über wirkliche Menschen in ihrer wirklichen Welt – nein, eigentlich schreibt er nicht über sie, sondern für sie, denn er sucht und versucht mit ihnen («Essay» heißt ja «Versuch») geeignete Lebensformen in derselben Welt wie sie.¹¹ Wie sie verwendet er Bilder und Metaphern, wo Begriffe und Abstraktionen nicht überzeugen. Er reagiert auf Impulse, die ihm die Zeit zuweist, und paßt seine Terminologie den Umständen an. Er schätzt Zitate, wenn sie ihm Gelegenheit geben, unausgeschöpfte Traditionen aufzunehmen und sie zu empfehlen. Es bekümmert ihn nicht, daß Begonnenes oder weit Vorangetriebenes fragmentarisch bleibt, wenn etwas Aktuelles dazwischenkommt, was ihm wichtiger erscheint. Alle angesagten Elemente zeigen ihn als Essayisten. Alles, worin Newman Größe gewinnt, wird durch seine essayistische Lebens-, Denk- und Schreibweise groß.

Um diese Auffassung zu belegen, erinnere ich zunächst daran, daß alle Essays von Montaigne bis Susan Sontag von empirischen Erfahrungen ausgehen, die konkrete Menschen in Auseinandersetzung mit der Welt und mit sich selber machen. Weil Essays auf Personen und Persönliches zugeschnitten sind, gehen sie unsystematisch vor. Sie denken nach keinem vorgezeichneten

Modell, sondern situationsbezogen und individuell.¹² Essays versuchen niemals zu thematisieren und zu klären, wie personenunabhängige Wirklichkeiten an sich sind oder sein sollten; sondern welche Bedeutung sie in alltäglichen Lebenskontexten und in Verlaufsmustern bewährter (sei es auch schlechter) Gewohnheiten tatsächlich haben.¹³ Daher ihr Mißtrauen gegen eine vorgefertigte, vorgeschriebene Begrifflichkeit.

Option für Bilder

Wenn Newman in seinem «Essay in Aid of a Grammar of Assent» das Gegensatz-Paar «notional» und «real» herausarbeitet, gibt er dem «realen» Denken den Vorzug, aber nicht, weil er das «begriffliche» verwirft. Was er am begrifflichen Denken ablehnt, ist dessen Anspruch auf Alleingeltung, wo immer er vorgebracht wird.¹⁴ «Real» denken und «realisieren» (to realize) heißt zunächst, die Wirklichkeit zu akzeptieren, wie sie sich vorfindet. Die Erfassung der Wirklichkeit des tatsächlichen tätigen Menschenlebens erleidet Verluste, wenn sie den Erfordernissen wissenschaftlicher und damit begrifflicher Stringenz unterworfen wird. Zwar bewirkt auch das Sprechen in Bildfiguren einen Wirklichkeitsverlust, der aber, wie sich gleich zeigen wird, sehr viel geringer ist.¹⁵ Daher optiert Newman eher für Bilder als für Begriffe.¹⁶ Er weiß, daß das Realisieren konkreter Menschen in konkreten Situationen immer unsystematisch ansetzt und darum auch eine unsystematische Darstellungsform erheischt, die vom persönlichen individuellen Bewußtsein ausgeht, welches wiederum Bildern den Vorzug gibt.¹⁷ Begrifflich-abstraktes und real-

¹² «Wir wollen die Dinge nehmen, wie wir sie finden. Hüten wir uns davor, sie zu vergewaltigen und sie für etwas anzusehen, was sie nicht sind. Echte Philosophie hält sich an Tatsachen. Tatsachen können wir nicht machen. All unser Wünschen kann sie nicht ändern. Wir müssen sie gebrauchen» (Zur Philosophie und Theologie des Glaubens, Oxford University Press, Mainz 1964, S. 174. – «Man nehme die Dinge, wie sie sind, und nicht, wie man sie wohl wünschen könnte» (ebd., S. 224). – Im Epilog seines Entwicklungs-Essays schreibt er: «Triff nicht die Entscheidung, die Wahrheit sei das, wovon du wünschst, sie möchte es sein; und mach dir auch nicht ein Idol aus lieb gewonnenen Erwartungen (Über die Entwicklung der Glaubenslehre, Mainz 1969, S. 383).

¹³ «Was konkret ist, übt eine Macht aus und macht einen Eindruck auf den Geist, mit dem sich nichts Abstraktes messen kann» (Entwurf einer Zustimmungstheorie, Mainz 1962, S. 26. – Der englische Titel dieses Buches heißt «An Essay in Aid of a Grammar of Assent»; das vorangestellte Leitwort – ein Satz des Ambrosius – ist programmatisch für Newmans Art, zu denken und zu schreiben: «Non in dialectica complacuit Deo saluum facere populum suum»).

¹⁴ Quer durch alle geistigen Tätigkeiten mißtraut Newman jedem Anspruch, den einzelnen Aspekt für die ganze Sache zu nehmen und für ihn totale Geltung einzufordern. «Nichts ist so leicht, wie auf dem Papier religiös zu sein» (Oxford University Press, Mainz 1969, Anm. 12 – S. 73) – und in suggestiver Bündigkeit (Beleg unauffindbar): «emotion is not devotion».

¹⁵ Bei aller Bevorzugung des bildhaft-metaphorischen Denkens ist sich Newman dieses Verlustes durchaus bewußt. Daß seine erkenntnistheoretische Grundhaltung zwar schwache und verdeckte, aber durchaus vorhandene skeptische Züge aufweist, wäre eine eigene Untersuchung wert (vgl. vom Vf.: Agnostisches Denken im Viktorianischen England, Freiburg-München 1980, S. 197–199). Sicher ist, daß Newman Zweifel schätzt, wenn sie Verkapselungen aufbrechen, sodaß zutage treten kann, was das Bezweifelte wirklich ist. Er weiß, daß es zur Natur des Menschen gehört, zu zweifeln, will jedoch im Interesse des praktischen Lebens (wir sind zum Handeln da, sagt er immer wieder) skeptisch prüfen, ob bestimmte Zweifel wirklich Zweifel sind – oder aber Schwierigkeiten, die man in Aufgaben umsetzen muß: «Zehntausend Schwierigkeiten machen noch nicht einen Zweifel; Schwierigkeiten und Zweifel sind inkommensurable Größen» (Apologia – Anm. 7 – S. 278).

¹⁶ «Newman geht es präzise um die Leerstelle der klassischen Logik: um die Wahrheit des Individuellen. Die konkrete Einmaligkeit von Gegenstand und Person charakterisiert Newmans erkenntnistheoretischen Realismus ...» (R. Siebenrock – Anm. 8 – S. 216).

¹⁷ «Das Herz wird gemeinhin nicht durch den Verstand erreicht, sondern durch die Einbildungskraft, aufgrund unmittelbarer Eindrücke, durch das Zeugnis von Tatsachen und Ereignissen, durch Geschichte, durch Beschreibung. Personen beeinflussen uns, Stimmen schmelzen uns. Blicke bezwingen uns. Taten entflammen uns ... Ein Schluß ist nur eine Meinung; er ist kein Ding, das ist, sondern etwas, dessen (wir uns ganz sicher sind), und es ist oft bemerkt worden, daß wir niemals sagen, wir seien einer Sache sicher, ohne damit zugleich anzudeuten, daß wir zweifeln. Sagen, ein Ding müsse sein, heißt eingestehen, es könne auch wohl nicht sein. Niemand, sage ich, will für seine eigenen Berechnungen sterben; er stirbt für Wirklichkeiten (Zustimmungstheorie – Anm. 13 – S. 64f.).

⁸ Äußerungen zur Schreibweise Newmans finden sich seit langem, wenn auch nur beiläufig, weil das jeweilige Erkenntnisinteresse anderen Fragen nachgeht. Vgl. z.B. J. Guittou, La philosophie de Newman. Essai sur l'idée de développement. Paris 1933, S. XIII; H. Tristram, On Reading Newman, in: Centenary Essays. London 1945, S. 223–227; G. Rombold, Das Wesen der Person nach John Henry Newman, in: Newman-Studien 4. Nürnberg 1960, S. 15f.; die jüngsten mir bekannten Hinweise enthält die überaus gründlich gearbeitete, umfassend angelegte Dissertation von R. Siebenrock, welche «die Essaystruktur seines Denkens» anspricht: Wahrheit, Gewissen und Geschichte. Eine systematisch-theologische Rekonstruktion des Wirkens John Henry Kardinal Newmans (Newman-Studien, Bd. 15). Sigmaringendorf 1996, S. 198–200.

⁹ G. Rombold, John Henry Newman (1801–1890), in: Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts. Hrsg. von E. Coreth, W.M. Neidl, G. Pfligersdorffer. Bd. I. Graz-Wien-Köln 1987, S. 698–728, hier: S. 707–709, 718.

¹⁰ Newman betont oft, kein Fachtheologe zu sein, wie J. Artz überzeugend belegt (Art. «Theologie» in seinem Newman-Lexikon. Mainz 1975, Sp. 1039–1044, hier: Sp. 1039); vgl. auch Universität (Anm. 1), S. 178. 186. 267.

¹¹ Dennoch war Newman kein leutseliger und heiterer Mensch, anders als der von ihm geliebte Philipp Neri. Seine Zeitgenossen, auch jene, die ihn schätzten (darunter der Baron Friedrich von Hügel), störte seine oft grämliche Zurückgezogenheit. Er selber wußte um die abweisende Wirkung, die dann von ihm ausging. Das belegen Selbstanklagen in seinen Briefen und Tagebüchern, darunter eine kleine Geschichte mit pittoresken Zügen: «Schon 1847, als ich mit Dalgairns durch den Vatikan ging und wir vor einer Statue der Schicksalsgöttin stehenblieben, die einen sehr starken Eindruck machte und düster und melancholisch war, sagte er: «Wer kann das wohl sein? Ich kenne das Gesicht so gut. Sogleich fügte er hinzu: «Ach, Sie sind es»» (Briefe und Tagebuchaufzeichnungen aus der katholischen Zeit seines Lebens. Mainz 1957, S. 334).

bildhaftes Erfassen sind zwei Arten geistiger Tätigkeit. Bilder ergreifen Gegenstände von innen und dringen tief, sind aber in ihrer Reichweite begrenzter als Begriffe. Begriffe ergreifen Gegenstände von außen und bleiben oberflächlich, sind aber in ihrer Übertragbarkeit umfangreicher als Bilder. Beide Weisen des Erfassens sind nicht unvereinbar und koexistieren in demselben Geist: «Wie Begriffe von Abstraktionen kommen, so kommen Bilder von Erfahrungen.»¹⁸ Kein Mensch läßt sich durch einen eleganten Syllogismus bekehren.¹⁹ Zustimmung basiert meistens auf Sätzen, die mit den darin ausgesagten Erfahrungen Bilder transportieren. Das Bild ist die tragfähigste Brücke zwischen Realität und Geist, die stabilste Verbindung zwischen Außen und Innen. Bilder formen Eindrücke, und Eindrücke sind wiederum Erfahrungen, die am unmittelbarsten zu dem führen, was im Leben das Wichtigste ist: zum Handeln.

Wer über diese Vorgänge möglichst realitätsnahe schreiben und, ineins damit, seine eher bild- als begriffsempfänglichen Leser erreichen will, wird auch seinerseits, als Autor, versuchen, mit Bildfiguren zu arbeiten, mit Tropen, Metaphern, Allegorien, Parabeln, natürlich auch mit Beispielen, die ja nichts anderes als anschaulich-bildhaft erläuternde Kürzestgeschichten sind. Wenn es wahr ist, daß jeder Essay einen Denkprozeß in Gang setzt, der gern aufgenommen wird, weil er sich genießen läßt, dann ist es ebenso wahr, daß er sein ästhetisches «Ansteckungstalent» aus Bildressourcen bezieht, die dem Autor persönlich zu eigen sind.²⁰ Genau das gilt für Newman, und genau darin dürfte das einzige Moment liegen, in dem sich dieser Mensch, der seine Schwächen so streng beurteilt, das Genießen erlaubt. Newman liebt Bilder; sie stehen ihm in reicher Fülle zu Gebote, er greift mit sicherer Hand nach ihnen, und zwar weniger bewußt als intuitiv, ja manchmal hat man das Gefühl, daß sie ihm zufliegen oder besser zufließen aus der persönlichsten, tiefsten Quelle seiner Geistesart. In seiner bildhaften Sprache achtet der Essayist Newman die Realitäten, von denen er schreibt, respektiert die Menschen, für die er schreibt, und gehorcht seinem eigenen Naturell. «Gehorsam» ist zwar die kompromißlose strengste Schlüsselwörter seines gesamten Lebens, Denkens und Schreibens. Doch die hier angesprochene Art des Gehorchens hat kein düsteres Gesicht, sondern gewinnt helle bis heitere Züge, wenn man ihren impliziten Zustimmungsscharakter hervorhebt; dann ist Gehorsam nicht länger fremdbestimmte Unterwerfung (unter Setzungen und Sätze – Gottes, der Bibel, des Glaubens, der Tradition, der Kirche etc.), sondern ein freies und freimütiges Realisieren alles Wirklichen²¹ – sogar im Protest gegen bestimmte Setzungen und Sätze. In diesem Geist der Zustimmung, zuerst zu sich selbst, kann Newman beispielsweise äußern, ihm wäre immer dann wohlher geworden, wenn er von den Vorzimmern des Papstes zum Papst selbst vorstoßen konnte – oder in einem Brief an den Duke of Norfolk: «Wenn ich genötigt wäre, bei den Trinksprüchen nach dem Essen ein Hoch auf die Religion auszubringen (was freilich nicht ganz das Richtige zu sein scheint), dann würde ich trinken – freilich auf den Papst, jedoch zuerst auf das Gewissen und dann erst auf den Papst»²² – oder im Rückblick auf seine

Krankheit in Sizilien, er habe nicht gegen das Licht gesündigt – oder an die Adresse einer Dame, die ihn überschwänglich als Heiligen der Kirche bezeichnete, er sei keiner, wirklich nicht, sondern ihm würde es genügen, «den Heiligen die Schuhe zu wachsen – so der heilige Philipp im Himmel Wichse gebraucht».²³ Immer wieder zeigt sich sein essayistischer Widerwille gegen formallogisches Argumentieren zugunsten einer Prosa, die mit verschiedenen literarischen Formen arbeitet (nicht «spielt», Newman spielt nie) und ihren Gegenstand (ein unpassendes Wort, denn Newmans Essays drehen sich immer um Menschen) mehr meditiert als reflektiert. Seine «Discourses» haben mehr Ähnlichkeit mit Machiavellis «Discorsi» als mit Bacons «Essays» (die vergleichsweise trocken, lehrhaft und der alten Traktatform nahe sind) und gleichen am wenigsten jenen Abhandlungen, die ein statisch geschlossenes Wissenssystem anstreben. Das Schildern liegt ihm mehr als das diskursive Zerlegen, und insofern nähert sich seine Schreibweise häufig dem Brief (den die Antike einen «halbierten Dialog» nannte). Briefe kommen über kurz oder lang auf Anschauliches. Unter allen Bildfiguren aber gelingt es Metaphern am besten, vom Gedachten ins Sichtbare zu gelangen und vom Sichtbaren aus erneut das Denken anzustoßen. Diese Übergänge gelingen ihnen leicht, weil Metaphern «Vermählungen» von Mythos und Logos sind.

So gehören die Bilder vom Schatten (Platon), von der Bühne (Shakespeare) und vom Fluß (biblisch, als Quellen entfließendes lebenspendendes Wasser) zu Newmans liebsten und eindringlichsten Metaphern. Doch er schreibt auch: «Der Wirbel und Tanz der weltlichen Dinge ist nur wie das Aufwirbeln von Spreu und Staub, nichts kommt dabei heraus; es hält den Tag über, aber am Abend ist nichts mehr davon zu finden»²⁴; «Der Atem der Welt hat eine besondere Kraft, die Seele sozusagen mit einer Kruste zu überziehen»²⁵; «Ich bin so wenig imstande, mit einem anderen Geist als mit meinem eigenen zu denken, wie mit den Lungen eines anderen zu atmen»²⁶; die Erfahrung der Abwesenheit Gottes in der Welt ist «ein Schweigen, das redet»²⁷, es gibt einen Menschentyp, der als Muster geschmeidiger Anpassung einen ausschließlich ästhetischen Lebenschnitt zelebriert und keine Entscheidungen trifft: «Daher kommt es fast einer Definition des Gentleman gleich, wenn man sagt: er ist der Mann, der niemals Unannehmlichkeiten bereitet»²⁸; er ironisiert die Auffassung, Gedanke und Wort hätten nichts miteinander zu tun, indem er einen orientalischen Berufsschriftsteller schildert, der den Wunschgedanken eines Kunden in Sprache umsetzt: «Der Mann des Gedankens kommt zum Mann des Wortes; dieser, gebührend über den Gedanken unterrichtet, taucht die Feder des Wunsches in die Tinte der Ergebenheit und verbreitet sie über die Seite der Trostlosigkeit. Dann hört man die Nachtigall der Liebe der Rose der Lieblichkeit ein Lied zwitschern, während der leise Wind des Bangens um die Stirn der Erwartung spielt»²⁹; in einem seiner Briefe steht ein Gedankenwitz, der als Metapher verblüfft: «Ohne Geist sind wir wie Flaschenbier ohne Kork»³⁰; schließlich einer seiner Appelle gegen den theologischen Liberalismus³¹;

²³ Briefe (Anm. 11), S. 124.

²⁴ Der Anruf Gottes. Neun bisher unveröffentlichte Predigten aus der katholischen Zeit. Stuttgart 1965, S. 40. Hier erkennt man übrigens Newmans natürliche Affinität zur Fülle und Vielfalt biblischer Bildelemente.

²⁵ Pfarr- und Volkspredigten IV. Stuttgart 1952, S. 365–370. «Welt» steht hier, johanneisch, für alle Menschen, die sich weigern, die beiden primären, für Newman selbst-evidenten Wirklichkeiten – «unsere eigene Seele und Gott, der sie geschaffen hat» (Pfarr- und Volkspredigten I, Stuttgart 1948, S. 21–23 passim) – zu realisieren. «Von Kindheit an war ich zu dem Gedanken geführt worden, mein Schöpfer und ich, sein Geschöpf, seien die zwei einzigen aus sich selbst einleuchtenden Wesen in rerum natura» (Apologia – Anm. 7 –, S. 229).

²⁶ Zustimmungsschule (Anm. 13), S. 274.

²⁷ Zustimmungsschule, S. 278.

²⁸ Universität (Anm. 1), S. 205.

²⁹ Universität, S. 296.

³⁰ Briefe (Anm. 11), S. 81.

³¹ Dieser theologische Liberalismus ist ein Relativismus, der behauptet, ein Bekenntnis sei so gut wie das andere. In seiner sogenannten «Biglietto-Ansprache» beim Empfang des Kardinalshutes 1878 sagt Newman: «Seit dreißig, vierzig, fünfzig Jahren habe ich nach besten Kräften dem Geist des Liberalismus in der Religion widerstanden» (Briefe, S. 697).

¹⁸ Zustimmungsschule, S. 22–25, hier: S. 25.

¹⁹ Im letzten Kapitel seines «Essay in Aid of a Grammar of Assent» wendet sich Newman gegen den Rationalismus der «Evidential School» William Paleys und verdeutlicht seine diametral entgegengesetzte Absicht: «Wenn man von mir verlangt, ich solle Paleys Argument für meine eigene Konversion gebrauchen, dann antworte ich geradeheraus, daß ich nicht durch einen eleganten Syllogismus bekehrt werden möchte. Und wenn man von mir verlangt, andere durch ihn zu bekehren, dann antworte ich geradeheraus: Mir liegt nichts daran, ihren Verstand zu besiegen, ohne ihre Herzen zu rühren. Ich wünsche nicht mit streitenden, sondern mit suchenden Menschen zu tun zu haben» (Zustimmungsschule, S. 298).

²⁰ Sprache ist nie eine äußerlich bleibende Umhüllung des Denkens, sondern dieses selbst: «Wenn wir einmal Licht und Leuchten, Leben und Bewegung, die konvexe und die konkave Seite einer Kurve zu trennen vermögen, dann wird es dem Gedanken möglich sein, die Sprache mit Füßen zu treten und zu hoffen, ohne sie fertig zu werden ...» (Universität – Anm. 1 –, S. 296).

²¹ «Mein erster Ungehorsam ist, unwillig zu sein über das, was ich bin ...» (Zustimmungsschule – Anm. 13 –, S. 244).

²² Polemische Schriften. Mainz 1959, S. 171.

eine bildkräftige und darum so kraftvolle Variante seines «ceterum censeo»: «Wir sagen euch also, ihr Menschen von heute: nehmt das Christentum an, oder laßt es bleiben; bastelt nicht daran herum; das wäre ebenso unphilosophisch³² wie gefährlich. Versucht nicht, eine geistliche Einheit zu halbieren ... Entweder akzeptiert ihr das Christentum oder nicht: wenn ja, dann flickt und verstümmelt es nicht – wenn nicht, so laßt es den anderen unverstümmelt.»³³

Auf der Suche nach Substituten für das schwer oder nicht Glaubbare wählt Newman seine Metaphern nach ihrer jeweiligen Leistungsfähigkeit. Er weiß, daß zur Ermöglichung von Denk- und Glaubensaussagen Voraussetzungen gemacht werden müssen³⁴, die nicht noch einmal beweisbar sind. Er verheimlicht oder überspielt diese – jedem Rationalisten anstößige – Notwendigkeit nicht, doch er versucht, plausible Gründe und plausible Bilder dafür geltend zu machen. Übrigens treffen auch Dichter Voraussetzungen, die nicht zu beweisen sind. Vielleicht wird Newmans Nähe zum Dichterischen, erkennbar in seiner Prosa, aus diesem Blickwinkel besser verständlich als aus Lobpreisungen seiner angeborenen Phantasie. Natürlich sind Begriffe ebenfalls Substitute, um sprachlich abwesende Realität sprachlich anwesend zu machen, doch aus ihnen hat sich sozusagen mehr Realität zurückgezogen als aus substituierenden Bildern. Bilder sind vorzeigbare Repräsentanten der Außenwelt, die ihre mangelnde Trennschärfe und Übertragbarkeit durch eine intensivere, weil individuelle Realitätsnähe und -dichte wettmachen – für Autor und Leser zugleich.

Hans Blumenberg unterscheidet (völlig zu Recht, wie mir scheint) an mehreren Stellen seines weitgefächerten Werkes, das man als fortschreitenden Versuch einer Theorie der Aufschließungskraft von Bildern lesen kann, vor allem aber in seiner Metaphorologie³⁵, relative von absoluten Metaphern: während relative Metaphern einen Sachverhalt so lange bildhaft umschreiben müssen, als eine endgültige begrifflich trennscharfe Erfassung *noch nicht* gelingt, sind absolute Metaphern keine Provisorien, sondern der Sache so angemessen und adäquat, daß ihre begriffliche Präzisierung eine Verarmung bedeuten würde. Das ist ganz in Newmans Sinne, der, um dafür ein Beispiel zu nennen, seine hypothetisch angenommene «Via media» als eine mögliche Straße schildert, die, von kühnen und geschickten Ingenieuren gebaut, zwischen einem Berg und einem Morast hindurchführt – «was auf dem Papier sehr hübsch aussieht».³⁶ Diese absolute Metapher zeigt nebenbei, wie eine abwesende Realität durchaus vorstellbar ist. Die Vorstellbarkeit rührt daher, daß die vom Geist losgelöste

Phantasie Trugbilder produziert (und nichts verurteilt Newman schärfer als Illusionen – hierin trifft er sich mit Simone Weil).

Horizont Geschichte

Für den Essayisten sind die Dinge der Menschenwelt statisch nicht zu fassen oder auch nur zu streifen, denn sie entstehen und vergehen in der Zeit. Newmans Überzeugung vom Prozeßcharakter alles Lebendigen spiegelt sich in seiner Sprache. Schon der Titel «An Essay on the Development of Christian Doctrine» und der Untertitel (seiner «Apologia») «A History of his Religious Opinions» deuten darauf hin. Die Prosa selbst führt es aus, wenn sie vom Menschen gattungs- und individualgeschichtlich als unfertigem, nicht zu Ende verwirklichtem Lebewesen spricht, das sich in Freiheit entfalten und «erschaffen» (!) muß. Sie führt es aus, indem sie die begrifflichen Aussagen des Textgewebes mit prozessualen Bildaussagen des «Voranschreitens» durchwirkt: «Was ist die Eigenart unserer Natur im Gegensatz zu den niederen Lebewesen, die uns umgeben? Sie besteht darin, daß der Mensch ein in seiner Vollkommenheit und in den für ihn charakteristischen Gütern fortschreitendes Wesen ist (wenn er auch nicht ändern kann, was er bei seiner Geburt mitgebracht hat). Andere Wesen sind vom ersten Augenblick ihrer Existenz an vollendet in jener Linie der Vollkommenheit, die ihnen zugemessen ist; der Mensch aber beginnt mit nichts Realisiertem (wenn ich so sagen soll) und muß schon selber Kapital schlagen aus der Auswirkung jener Fähigkeiten, die sein natürliches Erbe teil sind. So schreitet er stufenweise vor zu der Fülle seiner ursprünglichen Bestimmung. Auch ist dieser Fortschritt kein mechanischer und kein notwendiger; er ist den persönlichen Anstrengungen eines jeden Individuums der Gattung überlassen.»³⁷ Was die Bestimmung des einzelnen Menschen in seiner kurzen Lebensspanne ausmacht, gilt auch für jahrhundertelange Entwicklungen immaterieller Gebilde: ihr unverzichtbarer Horizont ist die Geschichte ihres allmählichen Sichherausbildens. Und wie Newman individualgeschichtlich im eben zitierten Abschnitt *Begriffe* dominieren läßt, denen erst sekundär der Bildfaden vom «Voranschreiten» eingeflochten wird, so dominiert im folgenden Passus makrogeschichtlich das *Bild* des Flusses, und Begriffe werden erst nachträglich eingeführt: «Manchmal sagt man, ein Strom sei am klarsten bei seiner Quelle. Welchen Gebrauch man auch immer von diesem Bild machen mag, es läßt sich nicht anwenden auf die Geschichte einer Philosophie oder eines Glaubens. Diese Geschichte ist im Gegenteil gleichmäßiger, reiner und kräftiger, wenn ihr Bett tief geworden ist und rein und voll ... Ihr lebendiger Kern muß sich erst loslösen von dem, was fremd und vorübergehend ist ... Ihre Anfänge sind nicht der Maßstab ihrer Fähigkeiten noch ihres Umfangs. Zuerst weiß niemand, was sie ist oder was sie wert ist ... Von Zeit zu Zeit macht sie Versuche, die fehlschlagen, und die infolgedessen aufgegeben werden. Sie scheint zu schwanken, welchen Weg sie gehen soll, und endlich schlägt sie nach einer bestimmten Richtung aus ... alte Prinzipien erscheinen wieder unter neuen Formen. Sie ändert sich mit ihnen, um dieselbe zu bleiben. In einer höheren Welt ist es anders, aber hier auf Erden heißt leben sich ändern, und vollkommen sein heißt sich oft geändert haben.»³⁸ Weil diese Sätze in sich bewegt sind, bewegen sie den Leser. Reduziert auf ihr begriffliches Gerippe, treffen sie etwa folgende Feststellung: Nur das prozessual Tradierte erhält und gewinnt seine spezifische Realität. Wer so schriebe, staute den Fluß, statt ihn fließen zu lassen. Deshalb hat Newman so nicht geschrieben.

Der eben zitierte Satz «hier auf Erden heißt leben sich ändern, und vollkommen sein heißt sich oft geändert haben» (here below to live is to change, and to be perfect is to have changed often) empfängt seine Schönheit und seine Kraft von der zuvor entfalteten Flußmetapher, die den Leser nahezu widerstandslos erreicht, weil sie in den Fluß seines eigenen Lebens mündet. Nicht

³² «Philosophie ist die auf das Wissen angewandte Vernunft» (Oxforder Universitätspredigten – Anm. 12 –, S. 215).

³³ Discussions and Arguments on Various Subjects. London 1890 (7. Aufl.), S. 398.

³⁴ «Immer müssen wir etwas voraussetzen, um irgendetwas zu beweisen» (Oxforder Universitätspredigten – Anm. 12 –, S. 163).

³⁵ Frankfurt/M. 1998.

³⁶ «... a possible road ... it may be made to look fair on paper» (The Via Media of the Anglican Church. Illustrated in Lectures, Letters, and Tracts. Written between 1830 and 1841. Vol. I, London 1877, S. XXII). Diese Auffassung wird Newman später als «paper religion» bezeichnen (Apologia – Anm. 7 –, S. 92). Was er von seinem Freund Hurrell Froude schreibt, trifft auf ihn selber zu: «Er hatte einen scharfen Blick für abstrakte Wahrheiten, aber als echter Engländer hielt er sich fest an das Reale und Konkrete» (Apologia, S. 44). Er mißtraut jedem abstrakt entworfenen Fortschritt und Vorgriff: «In meinen Schriften ging ich manchmal gerade so weit, wie ich sah, und war ebensowenig imstande, mehr zu sagen, als über den Horizont hinauszuschauen ... ich hatte eine große Abneigung gegen papierene Logik. Ich selbst ließ mich ebensowenig von der Logik leiten, wie jemand sagen kann, das Quecksilber im Barometer ändere das Wetter» (Apologia, S. 200f.). Newman hat in der turbulenten Geschichte seiner eigenen religiösen Überzeugungen die Erfahrung gemacht, daß Umwege nicht nur unvermeidlich, sondern lebensdienlich sind. Umwege sind, ins Essayistische gewendet, Abschweifungen, die vom Leser wie vom Autor sowohl gebraucht als auch genossen werden; denn wer macht solche Umwege nicht? Eine Form biographischer Umwege (die sich aber im nachhinein als direktissima entpuppen können) sind – nach den Zweifeln – die Irrtümer: Wie für den Forscher, schreibt Newman, der Irrtum manchmal der einzige Weg zur Wahrheit ist, «müssen wir uns unter Umständen eine Zeitlang mit dem, was wir als Irrtum erkennen, abfinden um der Wahrheit willen, die sich schließlich daraus ergeben wird» (Universität – Anm. 1 –, S. 284).

³⁷ Zustimmungsslehre (Anm. 13), S. 245.

³⁸ Entwicklung (Anm. 12), S. 41.

der problematisierte, sondern der beschriebene Mensch fühlt sich angesprochen, vielleicht ermuntert, vielleicht getröstet, weil dieses Bild die zerstreuten Episoden und Fragmente seines Lebens zu einem Gebilde bündelt, das eine zusammenhängende Geschichte entwirft. Und Identitäten konstituieren sich immer narrativ. Statisches und starr Gewordenes kann auf diese Weise in Bewegung kommen. Bindungsloses Dahintreiben und «Driften»³⁹ erhält so einen Erzählrahmen.⁴⁰

Der Gedanke von der Geschichtlichkeit alles Lebendigen⁴¹ gewinnt durch die Prozeßmetaphern des Essayisten Newman an Tiefe und Glanz. Seine Metaphern vom Voranschreiten und vom Fließen durchkreuzen die Illusion einer unbeweglichen, im Grunde logischen Welt, die durch definitorische Feststellungen vollgültig zu erfassen wäre. Nie übernimmt der Essay bereits vorgenommene Komplexitätsreduktionen. Immer beginnt er mit dem, worauf er anfangs stößt: mit dem Allerkomplexesten. So bleibt das Bewußtsein des Nichtidentischen erhalten, der Respekt vor dem irritierend Sichändernden gewahrt, und die Fixierungseffekte der Abstraktion mit ihren latenten Gewaltsamkeiten gegenüber dem wechselnd Individuellen haben keine Chance. Newman durchschaut, daß die Wahrheit einen Zeitkern hat, und daß eine starre Begrifflichkeit das Ungreifbare der «Sachen» wegmanipulieren würde.

³⁹ Schlüsselvokabel des munter geschriebenen Essays von R. Sennett, *Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus*. München 2000 (3. Aufl.).

⁴⁰ Es wäre reizvoll, unter diesem Gesichtspunkt Newmans im März 1836 geschriebenen Essay «How to accomplish it» anzuschauen: zwei junge Leute, beide Anglikaner, kommen auf einem Spaziergang durch römische Straßen in ein Gespräch über Glaubensfragen, das stellenweise an Augustins «Soliloquia» erinnert, vom Erzählduktus her aber viel lebensnäher und konkreter ist; an diesem kleinen Text ließen sich die Sprachmittel des Essayisten Newman in einem überschaubaren Rahmen exemplifizieren (*Discussions and Arguments*, S. 1–43).

⁴¹ Vgl. Zustimmungstheorie (Anm. 13), S. 197: «Jedes Ding hat seine eigene Natur und seine eigene Geschichte. Wenn die Natur und die Geschichte bei vielen Dingen ähnlich sind, dann sagen wir, daß sie «dieselbe» Natur haben. Aber so etwas wie ein und dieselbe Natur gibt es nicht. Jedes von ihnen ist es selbst. Sie sind nicht identisch, sondern gleich. Ein Gesetz ist nicht eine Tatsache, sondern ein Begriff.»

ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2 × monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Administration:

Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich
Telefon (01) 201 07 60, Telefax (01) 201 49 83
Redaktion: Nikolaus Klein, Karl Weber,
Josef Bruhin, Werner Heierle, Pietro Selvatico
Ständige Mitarbeiter: Albert von Brunn (Zürich), Beatrice
Eichmann-Leutenegger (Muri BE), Paul Konrad Kurz (Gauting), Heinz
Robert Schlette (Bonn), Knut Wolf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 2001:

Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 61.– / Studierende Fr. 45.–
Deutschland: DM 78.–, Euro 40.– / Studierende DM 60.–, Euro 31.–
Österreich: öS 550.–, Euro 40.– / Studierende öS 430.–, Euro 31.–
Übrige Länder: sFr. 57.–, Euro 37.– zuzüglich Versandkosten
Gönnerabonnement: Fr. 80.–, DM 100.–, öS 700.–, Euro 50.–

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postkonto Zürich 80-27842-8
Deutschland: Postbank Stuttgart (BLZ 600 100 70)
Konto Nr. 6290-700
Österreich: Z-Länderbank Bank Austria AG,
Zweigstelle Feldkirch (BLZ 20151),
Konto Nr. 473009 306, Stella Matutina, Feldkirch

Druck: Druckerei Flawil AG, 9230 Flawil

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

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion.

Sein Verfahren ist unleugbar ambivalent, denn Bilder sind ungenau, und es gibt keine deckungsgleiche Übereinstimmung von Sache und Bildwort.⁴² Doch gerade weil Ungenaueres changiert, können vielerlei Menschen in vielerlei Situationen sich davon angesprochen und gemeint fühlen. Der Erfahrungsradius möglicher Bedeutungen wächst mit der mangelnden Trennschärfe und Übertragbarkeit des Gesagten. Derselbe Erfahrungsradius erweitert sich dadurch noch mehr, daß Newman auch seine begrifflichen Sprachregelungen nicht konsequent beibehält, was, wie wir wissen, zu seinem «realen» Denk- und Sprachstil paßt, wenn nicht gar von diesem erzwungen wird. Mit Hilfe solcher Momente der Ungenauigkeit, die einer Vielfalt von Vorstellungen Raum geben, gelingt es, mit einer Vielfalt von Menschen einen virtuellen Dialog anzuzetteln. Der Leser kann sich zum Autor erweitern, weil sich der Autor (durch das Eröffnen pluraler Bedeutungen) zum Leser erweitert.

Wenn Newman etwas schreibt und drucken läßt, ist das nur *eine* Phase jener wellen- und kreisförmig vorangetriebenen Bewegung, die man als sein geistiges Leben in der Öffentlichkeit bezeichnen kann. Am Anfang aller Schriften (mit Ausnahme der «Grammar») steht ein Anstoß von außen, den er (stellvertretend für die Mehrzahl derer, die das nicht können) als Gelegenheit wahrnimmt, damit nach innen zu gehen, um diesen Anstoß zu reflektieren und sich mit sich selbst zu verständigen. Der dabei durchlaufene Prozeß wird dann in seinen wichtigsten Etappen, soweit er sich zur Mitteilung eignet, veröffentlicht, wobei sicher kein *kongruentes* Verhältnis von Produziertem und Rezipiertem entstehen kann. Dennoch erzeugt der Mitteilungsmodus eine Verständigung mit dem Leser, die, *weil* sie von Mißverständnissen durchsetzt ist, als neuerlicher Anstoß und Schreibimpuls zurückschlägt. Wer die anbrandende Flut des Meeres vom Ufer aus beobachtet, sieht, wie sie sich zur Welle bäumt und biegt, die an den Strand schlägt, sich bricht und zurückfließt, um erneut zur Welle zu werden. Die etwas vage und wacklige Metapher besagt, ins einigermaßen Begriffliche übersetzt und auf ein dreiphasiges Prozeßmodell zurechtgestutzt: (Anstoß zur) Selbstverständigung als Reflexion – Äußerung als Partizipation – virtueller Dialog als Kommunikation (die einen nächsten Anstoß freisetzt). So rhythmisiert, handelt und lebt dieser Mensch als Autor. «Aber einen Menschen in seinen verschiedenen Dimensionen aufzuschreiben oder zu lesen – wenn wir uns so ausdrücken dürfen – ist ebenso unmöglich, wie einem Tafelbild buchstäblich Tiefe zu geben.»⁴³ Newmans Sprache ist so anregend und bezaubernd, weil sie fortwährend anfängt.

Die Sprachgebung dieses Schriftstellers wechselt mit den jeweiligen Gegebenheiten, weil variierende Phänomene ein variierendes Vokabular erfordern, und weil es seiner persönlichen Eigenart eher entspricht, Erfahrungsurteile auszusprechen, als Begriffsbestimmungen zu treffen. Er benutzt gern seine Muttersprache und vertritt im Gespräch die Meinung, daß eine technische, an Präzision interessierte Sprache immer im Begriff sei, zu pervertieren.⁴⁴ Man kann aber eben auch sagen, er folge im Schreiben seiner persönlichen Beschaffenheit, die einen Platz zwischen Wissenschaft und Dichtung einnimmt. Das würde auch erklären, warum sein Werk so überaus vielfältig interpretierbar ist und interpretiert wird. Wissenschaft zehrt von logischem, Dichtung von mythischem Denken. Wissenschaft muß mit Begriffen und Abstraktionen arbeiten, Dichtung mit Bildern und Symbolen. Der Essay arbeitet mit beiden Mitteln, weil sein Verfasser eine Zwischenbegabung ist, die beides kann und will, aber keines ausschließlich kann und will. Newmans Begrifflichkeit wird permanent von seinem bildhaften Denken überlagert, auch überholt – und umgekehrt. Wissenschaftlern wird das mißfallen, Poeten vielleicht auch, nicht aber Lesern, die ihm darin ähneln. John Henry Newman, vor 200 Jahren geboren, bleibt überragend und überzeugend als Essayist.

Karl-Dieter Ulke, Pähl

⁴² Vgl. dazu den grandiosen Beitrag von K. Wenzel, *Das Lebendige dem Bedeutungslosen entwinden*. Zu Wilhelm Genazinos neuem Buch «Auf der Kippe», in: *Orientierung* 64 (2000) S. 150–154, hier: 153.

⁴³ Oxford University Presspredigten (Anm. 12), S. 70.

⁴⁴ Zit. nach R. Siebenrock (Anm. 8), S. 200 mit Anm. 235.