



# ORIENTIERUNG

Nr. 6 66. Jahrgang Zürich, 31. März 2002

**M**IT DER VERÖFFENTLICHUNG DER Broschüre *Une École de Théologie: Le Saulchoir* anlässlich der kirchenrechtlichen Anerkennung der philosophischen und der theologischen Fakultät am seit 1903 im belgischen Exil bestehenden Studien-Konvent *Le Saulchoir* der französischen Dominikaner wollte sein Rektor Marie-Dominique Chenu (1895–1990) Rechenschaft über die bisher geleistete Forschungsarbeit und über die dabei praktizierten Methoden theologischer Lehre geben.<sup>1</sup> Diese Schrift, die wegen ihrer Verbreitung als «Privatdruck» außerhalb des Dominikanerordens kaum zur Kenntnis genommen wurde, hatte für ihre Verfasser schwerwiegende Maßnahmen zur Folge: Nicht nur durfte das Buch schon wenige Monate nach Erscheinen nicht weiter verbreitet werden, sondern M.-D. Chenu mußte zusätzlich während einer Romreise im Jahre 1938 mit seiner Unterschrift einem Katalog von zehn Sätzen die Zustimmung bezeugen, von denen die Ordensleitung meinte, sie würden durch seine Publikation nicht ausreichend berücksichtigt bzw. sie würden in Frage gestellt. Darüber hinaus wurde *Une École de Théologie: Le Saulchoir* am 6. Februar 1942 auf den «Index der verbotenen Bücher» gesetzt. Damit verlor M.-D. Chenu seine Lehrtätigkeit und sein Amt als Rektor. Er mußte den inzwischen in die Nähe von Paris verlegten Studien-Konvent *Le Saulchoir* verlassen. In den folgenden Jahren lebte er im 13. Arrondissement, setzte seine mediävistischen Forschungen über die Theologie des 12. und 13. Jahrhunderts fort, und er begleitete den Aufbruch des französischen Sozialkatholizismus wie die Bewegung der Arbeiterpriester als deren engagierter theologischer Interpret und Ratgeber. 1954 wurde von Rom aus das «Experiment» der Arbeiterpriester von einem Tag auf den andern beendet. In diesem Zusammenhang wurde M.-D. Chenu von der Ordensleitung nach Rouen strafversetzt.

## Ein Lehrer der Theologie

Trotz dieses wechselvollen Schicksals, das für die erste Lebenshälfte von M.-D. Chenu kennzeichnend ist, hat er bis ans Lebensende an seinen intellektuellen Optionen und politisch-sozialen Visionen festgehalten. Eine informative Einführung in die Biographie dieses bedeutenden Theologen des zwanzigsten Jahrhunderts und in seine wissenschaftlichen Leistungen bietet der soeben erschienene erste Band der *Collection Chenu*.<sup>2</sup> Diese Reihe wird im Auftrag des *Institut M.-Dominique Chenu* (Berlin) von Christian Bauer, Thomas Eggenesperger OP und Ulrich Engel OP herausgegeben. Das *Institut M.-Dominique Chenu* ist eine selbständige Sektion von *Espaces*, dem in Brüssel niedergelassenen Europa-Institut der Dominikaner, und versteht sich als *Institute for Advanced Studies*, das sich theologischer und philosophischer Grundlagenforschung widmet. Im Blick auf diese Zielsetzung kann man den für die vorliegende Veröffentlichung ausgewählten, übersetzten und kommentierten Text M.-D. Chenus «Leiblichkeit und Zeitlichkeit. Eine anthropologische Stellungnahme» nur als einschlägig bezeichnen. Denn er stellt eine für die Arbeitsweise und für die theologische Option M.-D. Chenus «klassische Studie» vor, gelingt ihm mit ihr doch eine Synthese von einer historiographischen Darstellung der Denksituation der mittelalterlichen Debatten um das menschliche Subjekt mit den aktuellen Problemen, die sich einer theologischen Anthropologie heute stellen. Diese intendierte Verknüpfung deutet M.-D. Chenu eher zurückhaltend, aber gleichzeitig doch entschieden an, wenn er formuliert: «Das Eindringen des Aristoteles, der aristotelischen Anthropologie, ist das große Ereignis der Christenheit, deren Schicksal damals auf dem Spiel stand, wie man an den Reaktionen der Denker und der führenden Kirchenleute ablesen kann.» (48) Chenu verbindet hier eine wissenschaftsimmanente Auseinandersetzung der mittelalterlichen Philosophie mit einer Beschreibung der damaligen gesellschaftlichen Konfliktfelder, nämlich mit der die Menschen im 12. und 13. Jahrhundert umtreibenden Frage, wie sie als Christen nach der Wiederentdeckung der durch arabische Gelehrte vermittelten Philosophie des Aristoteles und angesichts der beginnenden politischen Emanzipation in den Städten dem Evangelium gemäß zu leben haben. M.-D. Chenu radikalisiert die von ihm hergestellte Verknüpfung noch,

### THEOLOGIE

**Ein Lehrer der Theologie:** Zur Veröffentlichung des ersten Bandes der *Collection Chenu* – Marie-Dominique Chenu und *Le Saulchoir* – Reform der Theologie im zwanzigsten Jahrhundert – Strafmaßnahmen der Kirchenleitung – Wiederentdeckung der Geschichte für die Theologie – Interpretation von Thomas von Aquin – Solidarische Zeitgenossenschaft. *Nikolaus Klein*

### LITERATUR

**«Ein Stück weiterkommen auf dem Zifferblatt des Ichs»:** Zur neuen Gesamtausgabe der Werke *Hermann Hesses* – Ungebrochene Faszination des Werkes – Authentizität des Selbsterlebten – Minutiöser Blick ins Chaos – Neue Formen psychologischen Erzählens – Zeit- und Modernitätskritik – Ein Vermittler zwischen Ost und West – Unveröffentlichte Manuskripte und verstreute Beiträge – Die Entstehungsgeschichte von *Romanen* wird deutlich – Literatur als Spielanleitung – Ziel der Politik ist immer der Mensch. *Christoph Gellner, Luzern*

### ZEITGESCHICHTE/LITERATUR

**Geschichte und die Generation der Nachgeborenen:** Zu *Bernhard Schlink* «Der Vorleser» – Der Roman als Bestseller – Ein gewagter Umgang mit der Holocaust-Thematik? – NS-Vergangenheit und deutsche Einheit – Die Unmöglichkeit gleichzeitigen Verstehens und Verurteilens – Analphabetentum als literarischer Kunstgriff – Das Psychogramm einer Täterin – Die Vergangenheit und die Frage nach der Vergebung – Liebesbeziehung als Hörigkeit – Die Auseinandersetzung mit dem Holocaust – Die Generation der «Nachlebenden». *Theo Mechtenberg, Bad Oeynhausen*

### THEOLOGIE/ÄSTHETIK

**Betrachtungen über Tod und Auferstehung:** Eine Deutung des *Isenheimer Altars* – Die zweifache Bedeutung religiöser Kunst heute – Der Betrachter als Theoretiker des Ausdruckslosen – Der richtungsweisende Finger des Johannes – Die Leidenden und der Deuter – Die Auferstehung und die Macht der Zurückgebliebenen – Der Stein vor dem Grab – Die Deutung der Welt – Das Sehnen und Hoffen nach der Wiederkunft – Die offengehaltene Leerstelle. *Rolf Bossart, St. Gallen*

### RELIGION/GESELLSCHAFT

**Religion als Werte-Erziehung?** *Ein Diskussionsbeitrag* – Zur Auseinandersetzung um das Schulfach LER – Der Vermittlungsvorschlag des Bundesverfassungsgerichtes – Der problematische Werte-Begriff – Christentum und Gesellschaft – Kulturelles Reservoir und gesellschaftliche Integrationsleistungen – Der Unterschied von Ideal und Wirklichkeit – Das Befremdliche an Religion – Das Paradox der Differenz. *Werner Post, Bonn/Dortmund*

wenn er die von Thomas von Aquin gegebene Antwort auf die Frage nach dem menschlichen Subjekt mit folgenden Worten beschreibt: «Wir psychologisieren gewiss nicht, wenn wir bei ihm (scil. Thomas von Aquin) eine tiefere innere Entscheidung zu erkennen meinen, die mit einer zugleich rationalen und religiösen Urintuition über den Menschen, genauer: über den Menschen-in-der-Welt, zusammenhängt. Diese Grundwahrnehmung findet dann allerdings feste Strukturen und technische Ausgestaltung in der Philosophie des Aristoteles, weil Thomas der Meinung ist, dieses System könne einer tatsächlich nicht leicht aufrecht zu erhaltenden und auf den spontanen Widerstand eines gewissen christlichen Instinkts stoßenden Sicht die volle Tragweite und notwendige Schärfe verleihen.» (48) Diese Formulierung läßt nur ansatzweise die Dramatik ahnen, die für M.-D. Chenu mit der thomanischen Problemlösung gegeben war. In den folgenden Seiten zeichnet er darum detailliert die Konflikte und Widerstandslinien, die abschwächenden und vermittelnden Denkvorschläge auf, die Thomas von Aquins Lehre von der Einheit des Menschen aus Leib und Seele in der Theologie, in der Kirche und in der Politik ausgelöst hatten, um abschließend noch einmal dessen Position auf die aktuellen theologischen Debatten zu beziehen und sie zusammenzufassen: «Thomas von Aquin hat die Wahrheit und den Wert der *Leiblichkeit* wieder entdeckt: der Leiblichkeit des Menschen und des Kosmos. Er hat ihre Gefahren für das Leben des Geistes nicht übersehen, auch nicht die dunklen Geheimnisse des *fatum*, in welchem Begriff er die augustianische Erfahrung zusammenfasst; aber er findet in ihr zweifellos, zumindest auf der philosophischen Ebene, den tieferen Grund für seine optimistische Sicht des Menschen und der Welt.» (59)

Was hier als eine materiale Aussage theologischer Anthropologie formuliert ist, hat für M.-D. Chenu auch eine formale Bedeutung, d.h. in ihr werden gleichzeitig die Erkenntnisbedingungen thematisiert, in denen das menschliche Subjekt sich erst seiner Subjektivität gewahr wird. Gerade um diesen Sachverhalt ging es

M.-D. Chenu in seiner Programmschrift *Une École de Théologie: Le Saulchoir*. In diesem Sinne konnte er über die Absicht seines Buches im Vorwort schreiben: «Eine Gruppe von Theologen weist darin auf die Notwendigkeit hin, sich ihrer Methoden und ihrer intellektuell-geistlichen Ziele zu vergewissern: das ist alles! Und das schließt neben dem lebendigen Wissen, von einer sehr geschätzten Tradition getragen zu sein, zusätzlich ein klares Bewußtsein um die Begrenztheit einer jeder ihrer Ausprägungen mit ein.» Aus diesem Grunde kann er dann in den theologiegeschichtlichen Passagen von *Une École de Théologie: Le Saulchoir* die Modernismus-Krise am Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts als eine Phase des Wachstums verstehen. Die dabei sichtbar gewordenen kulturellen und politischen Verwerfungen verlangen eine Überwindung des bisher gängigen theologischen Paradigmas, nämlich eines Verständnisses des Glaubens als juristische Aneignung von Satz-Wahrheiten, welches M.-D. Chenu mit dem Ausdruck «Barock-Theologie» bezeichnete. Im Unterschied dazu bestimmte er den christlichen Glauben als einen in die Geschichte zurückverwiesenen und gleichzeitig in solidarischer Zeitgenossenschaft seine Gestalt gewinnenden.<sup>3</sup>

Nikolaus Klein

<sup>1</sup> Vgl. den Nachdruck: Marie-Dominique Chenu, *Une École de Théologie: Le Saulchoir*. Avec les études de Giuseppe Alberigo, Étienne Fouilloux, Jean Ladrière et Jean-Pierre Jossua. Cerf, Paris 1985.

<sup>2</sup> M.-Dominique Chenu, *Leiblichkeit und Zeitlichkeit*. Eine anthropologische Stellungnahme. (Collection Chenu, Band 1). Morus Verlag, Berlin 2001, 77 Seiten, 6,80 Euro. Neben dem Text von M.-D. Chenu enthält der Band eine Einleitung von Christian Bauer, Thomas Eggensperger und Ulrich Engel (Geschichtsbewusstsein und Zeitgenossenschaft) und einen Beitrag von André Duval (M.-D. Chenu – Eine werkbiographische Skizze); Adresse des Instituts M.-Dominique Chenu: Schwedter Straße 23; D-10119 Berlin; Tel. 030-44037280; Fax: 030-44037282; E-mail: IMDC@gmx.net.

<sup>3</sup> Henry Donneaud, *La constitution dialectique de la théologie et de son histoire selon M.-D. Chenu*, in: *Revue Thomiste* 104 (1996) S. 41–66; Jean Jolivet, *M.-D. Chenu, médiéviste et théologien*, in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 81 (1997) S. 381–394.

## «Ein Stück weiterkommen auf dem Zifferblatt des Ichs»

Zur neuen Gesamtausgabe der Werke Hermann Hesses

«Ich weiß nicht, was Ihr für Träume habt, was für Mythen, was für Sakramente, was für Wege zum Wunder und Geheimnis», schreibt Hermann Hesse 1916 in einer «Den Freunden» gewidmeten Vorrede zu seinem pseudonym erschienenen Roman *Demian*. «Für mich führt der Weg zum Geheimnis, der Weg zum Erlebnis immer wieder durch die Sage der Kindheit ... Viele Wege zur Kindheit zurück habe ich gefunden, auf Weniges habe ich so viel Sorgfalt, so viel Liebe und List, so viel Beharrlichkeit und Werbung verwendet wie auf diese Dinge. Wenn ich an sie dachte, war fast alles, woran ich mich zu erinnern meinte, mir von andern erzählt worden ... es war alles aus zweiter Hand. Das aber, was ich Ursprüngliches, Erlebtes, Lebendiges von der Kindheit noch wußte, war wortlos, schwer zugänglich ... Lange brauchte ich, bis die Sage meiner Vorzeit sich mir wieder zeigte, in Bruchstücken und Ahnungen nur, und viele Wege mußte ich abtasten, wenn ich in dieser Finsternis etwas finden wollte.» (3,336)<sup>1</sup> Dieses bislang unbekannte, nun erstmals aus dem Nachlaß veröffentlichte Vorwort zum «Demian»-Roman, das wesentlich persönlicher gefaßt ist als das spätere definitive, gehört zu den bemerkenswerten Trouvaillen, mit denen die rechtzeitig zu Hesses 125. Geburtstag am 2. Juli 2002 gestartete, erste vollständige Ausgabe seiner Schriften aufwartet, die, voraussichtlich Ende des Jahres abgeschlossen, doppelt so umfangreich sein wird wie die bisherige Taschenbuch-Werkausgabe.

<sup>1</sup> Hermann Hesse, *Sämtliche Werke in 20 Bänden*. Hrsg. v. V. Michels, Suhrkamp-Verlag, Frankfurt/M. 2001f. Bisher erschienen Bd. 1: Jugendschriften, Bde 2–5: Romane, Bde 6–8: Erzählungen.

Die ungebrochene Faszination Hermann Hesses, der, erstaunlich genug, weltweit der meistgelesene deutschsprachige Autor des 20. Jahrhunderts ist, beruht in der Tat auf der Unmittelbarkeit selbsterlebter und durchlittener Kindheits-, Jugend- und Pubertätskrisen, auf der lebensgeschichtlichen Authentizität seiner zahlreichen Schilderungen des mühevollen Wegs zur Selbstfindung und Autonomie. Daß Hesse bis heute immer wieder neue, vor allem junge Lesergenerationen unterschiedlichster Kulturkreise anspricht, liegt nicht zuletzt auch an der Grundbotschaft seiner häufig von der Rebellion gegen Elternhaus, Schule und Gesellschaft handelnden Erzählungen und Romane; seinem kompromißlosen Aufruf, sich nicht anzupassen, sondern eigenständig den eigenen Weg zu gehen: «Hesse weiß viel über die Zeit der Kindheit, der Jugend, der Pubertät ... in der die Weichen gestellt werden, entweder zu einem Leben der Anpassung, der Duckmäuserei, der Fremdbestimmung durch andere oder zu einem eigenen Leben», beschreibt die Schriftstellerin *Karin Struck* ihre Leseerfahrungen. «Unter der dünnen Decke des ästhetischen Ebenmaßes seiner Erzählungen und Romane lauert der Wahnsinn der Welt. Alle seine Helden sind Bedrohte, Flüchtende, Wandernde, Selbstmörder und Heimatlose. Die Personen der Romane und Erzählungen machen ungeheure Metamorphosen, Wandlungen, Veränderungen durch. Sie kämpfen um ihre Individuation. Ich nehme an ihren Kämpfen und Wandlungen teil, und es kommt vor, daß ich mich selber in ihnen erkenne.»<sup>2</sup>

<sup>2</sup> K. Struck, *Splitter und Lese Früchte*, in: *Über Hermann Hesse*. Hrsg. v. V. Michels, Bd. 2. Frankfurt/M. 1977, S. 323–342, Zitat 324ff.

Durch seine schriftstellerische Konzentration auf das ambivalente Seelenleben des Menschen, seinen literarisch minutiösen «Blick ins Chaos» der unheimlichen Abgründe, Verstörungen und Widersprüche der menschlichen Psyche, der verborgenen, verleugneten und verdrängten Nachtseiten menschlicher Existenz, fand Hesse denn auch zu neuen Formen psychologischen Erzählens. Er schrieb auf dem Hintergrund seiner eigenen schmerzhaft-heilenden Begegnung mit der Psychoanalyse wie seiner lebenslangen Suche nach seelischer Ganzheit und Einheit «magisch»-entgrenzte, mythisch-symbolisch verschlüsselte Entdeckungsreisen zum eigenen Selbst. Zur Selbstentdeckung einladende, autobiographische Spiegelgeschichten also, wie dies eindringlich *Horst Krüger* bezeugt, dem Hesses *Demian* zum «ersten großen Leseerlebnis» wurde, das ihn als Jugendlichen traf «wie ein Blitz oder ein Schock. Etwas geht dabei für immer kaputt, und etwas anderes beginnt. Ein Vorhang reißt auf: eine neue Szene, eine andere Welt ... Erkenne dich selbst, und du tust das plötzlich mit fünfzehn und bist nicht mehr der alte. Du bist ein Stück weitergekommen auf dem Zifferblatt deines Ichs.»<sup>3</sup>

### Zeit- und Modernitätskritik

Exemplarisch das an geistig-kulturellen Krisenprozessen artikulierend, was zahlreiche seiner Leserinnen und Leser an sich selber wahrnehmen, beruht Hesses innerhalb der deutschsprachigen Literatur beispiellose «weltweite Wirkung» darüber hinaus auf seiner seismographisch-zeitdiagnostischen Feinnervigkeit. Zu Recht wurde schon sein früher, autobiographisch gefärbter Roman «*Peter Camenzind*», mit dem ihm 1904 der Durchbruch zum Erfolgsschriftsteller gelang, als Protest gegen die Nivellierung des Individuums in den Gründerjahren der Automation und Industrialisierung gelesen. Ergreift er doch wie nahezu alle Erzählungen und Romane Hermann Hesses Partei für die durch zunehmende Urbanisierung bedrohte Natur und wendet sich gegen den trügerischen Fortschritt der Beschleunigung und Materialisierung aller Lebensinhalte. Zur umfassenden Epochenkritik der europäischen Spätmoderne radikalisiert, bildet Hesses weit ausgreifendes episches Alterswerk, *Die Morgenlandfahrt* (1932) und *Das Glasperlenspiel* (1943), einen dezidiert zeitkritisch-utopischen Gegenentwurf zum belanglosen Feuilletonismus wie zur Barbarei des Faschismus mit dem Ziel, eine religionen- und kulturenübergreifende Verbindung von abendländischer und asiatischer Geistigkeit, von aktiver und kontemplativer Lebensführung heraufzuführen. Dem Christentum durch den heillosen Moralismus seiner christlich-pietistischen Herkunft und Erziehung früh entfremdet, in den Religionen Indiens und Chinas dagegen schon früh heimisch geworden, ist Hesse denn auch eine Kristallisationsfigur der Faszination östlich-asiatischer Spiritualität im Westen, einer der großen Brückenbauer und interreligiösen Vermittler zwischen Ost und West weit über den Raum der Literatur hinaus.<sup>4</sup> Ja, indem der Calwer Missionarssohn Hermann Hesse weniger das Trennend-Dogmatische als vielmehr das Verbindend-Universale der großen Weisheits- und Religionstraditionen betonte, wurde er für viele zum frühen Exponenten eines globalen ökumenischen Bewußtseins (Hans Küng). Nicht von ungefähr avancierten *Siddhartha* und *Steppenwolf* in den sechziger und siebziger Jahren geradezu zu Kultbüchern der antiautoritären, jugendlich-studentischen Protest- und Alternativbewegung Amerikas und bald auch Europas.

### Unveröffentlichte Manuskripte, verstreute Beiträge

Die bisherigen Hesse-Editionen waren allesamt Auswahlausgaben, die auf etwas mehr als 7000 Seiten vorwiegend den poe-

<sup>3</sup> H. Krüger, Mein erstes großes Leseerlebnis, in: Materialien zu Hermann Hesse «Demian». Hrsg. v. V. Michels, Bd. 2. Frankfurt/M. 1997, S. 248–251, Zitat 248.

<sup>4</sup> C. Gellner, Die allmähliche Ankunft des Buddha im Westen. Zeitdiagnostische Spiegelungen in der deutschsprachigen Literatur (Hermann Hesse, Luise Rinser, Adolf Muschg), in: Lotusblätter-2002 (im Druck).

tischen Teil seines Gesamtwerks enthielten. Die neue, auf insgesamt 20 Bände angelegte Ausgabe sämtlicher Werke Hermann Hesses versammelt nun erstmals neben den Romanen, Erzählungen und Gedichten auch seine politischen, kulturkritischen, essayistischen und autobiographischen Schriften. Dabei ist allerdings auch die neue eine Lese-, keine ausführlich kommentierte, gar historisch-kritische Werkausgabe; letztere mag man sich ohnehin kaum vorstellen im Falle Hesses, dessen *Œuvre* primär als gelesene, nicht als kommentierte Literatur (weithin gegen die kritische Reserve der akademischen Germanistenzunft) lebendig geblieben ist. Immerhin sind jedem Band überaus sachkompetente Nachworte des Hesse-Spezialisten *Volker Michels* zur Entstehungs- und Wirkungsgeschichte sowie differenzierte Quellenachweise beigegeben.

Der größte Teil der erstmals und meist nach den Handschriften gedruckten Arbeiten entfällt bislang auf den Band «Jugend-schriften». Neben einem unbekannt gebliebenen frühen Romanfragment «*Der Dichter*», dem Bühnenstück «*Lebensfahrt*» und weiterem unveröffentlichtem Material macht er zahlreiche um die Jahrhundertwende verstreut und bislang noch nie in Buchform erschienene Zeitschriftenbeiträge zugänglich. Beginnend mit einem Märchen des Zehnjährigen bis hin zu den im Alter von 26 Jahren entstandenen Monographien über Boccaccio und Franz von Assisi dokumentiert dieser Band so die literarischen Anfänge Hermann Hesses, der sich seit seinem 13. Lebensjahr in den Kopf gesetzt hatte, «entweder ein Dichter oder gar nichts zu werden», weswegen er auch mit 15 Jahren der von den Eltern gewünschten Theologenlaufbahn buchstäblich davonlief. Seinen epischen Hauptwerken von *Peter Camenzind* bis zum *Glasperlenspiel* sind im Anhang der Bände 2 bis 5 erstmals die wichtigsten Frühfassungen und Varianten beigegeben, z.B. zahlreiche zum Umkreis des *Steppenwolf*-gehörende Texte, verschiedene Einführungen in die Entstehung des *Glasperlenspiels*, ein «*Tessiner*» und ein «*Schwäbischer*» Lebenslauf Josef Knechts, die einen faszinierenden Einblick in die komplexe Genese beider Romane erlauben. Band 6 bis 8 enthalten die Erzählungen, Band 9 Märchen, Legenden, Idyllen, Nachdichtungen und dramatische Versuche, Band 10 Hesses Gedichte. Darüber hinaus sind fünf Bände mit autobiographischen und politischen Schriften, Tagebüchern, Reiseberichten und essayistischen Betrachtungen angekündigt sowie fünf weitere Bände mit Hesses Schriften zur Literatur. Gerade auf die Publikation dieser Bände darf man sehr gespannt sein. Werden doch Hesses nahezu dreitausend bis heute erst auszugsweise veröffentlichte Buchbesprechungen anschaulich machen, was diesem umfassend gebildeten *homme de lettre* das «Mitleben im zeitlos Geistigen, in Ideen und Vorstellungen vieler Zeiten und Kulturen, vieler Dichter und Denker», wie Hesse die Grundidee seiner *Morgenlandfahrt* erläuterte, tatsächlich bedeutete. «Man kehrt aus dieser Welt der Religionen, Philosophien und Künste in die Probleme des Tages, auch in die praktischen und politischen, nicht geschwächt zurück, sondern gestählt, bewaffnet mit Geduld, mit Humor, mit neuem Willen zu verstehen, mit neuer Liebe zum Lebenden, seinen Nöten und Irrungen.» (4,618)

### Literatur als Spielanleitung

Zwischen Ehrfurcht und Revolte, Protest und Traditionsbewußtsein<sup>5</sup> ist Hermann Hesse, dieser nonkonformistische Anwalt des Individuellen, «traditionell, ja altmodisch in seinen stilistischen Mitteln, aber hochmodern in seinem Verständnis für den Widerstandsgeist gegen die prometheische Hybris der Weltzerstörung»<sup>6</sup>, alles andere als ein sentimentaler Innerlichkeitsromantiker. Wurde ihm doch von *Siddhartha* bis hin zum *Glasperlenspiel*

<sup>5</sup> C. Gellner, Zwischen Ehrfurcht und Revolte. Hermann Hesse und die Doppelgesichtigkeit aller Religion, in: Orientierung 61 (1997), S. 230–232.

<sup>6</sup> A. Muschg, Hermann Hesse und das Engagement, in: Hermann Hesse und die Politik. 7. Internationales Hermann-Hesse-Kolloquium in Calw 1992, hrsg. v. M. Pfeifer, Bad Liebenzell/Calw 1992, S. 11–24, 21. Die beiden folgenden Zitate 19 und 22.

die spirituell-politische Einsicht immer wichtiger, daß der «Weg nach innen» über die individuelle Ausdifferenzierung der Persönlichkeit zur harmonischen Einordnung des Einzelnen in das alles umgreifende, überpersönliche Ganze der Wirklichkeit führen muß: «nach außen», in die Welt, zum sozialen Engagement. So hat Hesse schließlich Dichtung auch als Spielanleitung, als Anstoß zur Lebensänderung verstanden. In der Tat bliebe das Glasperlenspiel und mit ihm die Pädagogische Provinz Kastaliens selbst «ein Stück feuilletonistisches Zeitalter, ginge sein Spielanreiz nicht auf den Leser über: als Energie zur Veränderung und Kraft der Verwandlung. Ob man die Lehre Kastaliens verstanden hat, zeigt sich darin, ob man sich von ihr wieder löst. Das Spiel kann erst dem gelingen, der es hinter sich läßt. Und dann redet er nicht mehr von Gelingen», zitiert die neue Hesse-

ausgabe den Schriftstellergermanisten *Adolf Muschg*. «Hesse war ein Meister im Sinne des Tao: er spricht, damit sich der Schüler selbst versteht; spricht er dem Meister nach, so hat er nichts verstanden. Hesses Schriften sind Wittgensteinsche Leitern; ist die Mauer erstiegen, werden sie nicht mehr benötigt. Das heißt Lebenskunst. In Hesses Welt hat sie unbedingt Priorität vor der Politik. Denn verantwortlich kann diese nur Kraft der Erinnerung werden, daß das Ziel der Politik niemals die Politik ist, sondern der Mensch, und zwar: der einzelne Mensch. Denn dieser allein hat keinen andern Zweck als ihn selbst – darin ist er jedem lebendigen Geschöpf verwandt, aber auch dem Spiel und der schönen Form – und vielleicht dem Schöpfer, der ihn nach seinem Bild in dieses Spiel gebracht und dafür freigestellt hat.»

*Christoph Gellner, Luzern*

## Geschichte und die Generation der Nachgeborenen

Bernhard Schlink *Der Vorleser* – ein gewagter Umgang mit der Holocaust-Thematik?

Zu den besonderen Erscheinungen in der Bundesrepublik der neunziger Jahre zählt eine Wiederbelebung der Erinnerung an die NS-Zeit. Sie fand ihren Niederschlag in der sich bis heute hinziehenden Auseinandersetzung um die die Verbrechen der Wehrmacht dokumentierende Ausstellung, im Für und Wider um das 1996 erschienene Buch von Daniel Jonah Goldhagen über *Hitlers willige Vollstrecker*, in dem mit harten Bandagen ausgetragenen Streit um Martin Walsers Frankfurter Friedenspreisrede von 1998 sowie in dem langen Hin und Her um das vom Deutschen Bundestag 1999 beschlossene Berliner Mahnmal zum Gedenken an den an den Juden verübten Völkermord.

Wer im Zusammenhang mit dem Historikerstreit der achtziger Jahre geglaubt oder gar gehofft hatte, unter die Last deutscher Vergangenheit endlich einen Schlußstrich ziehen zu können, wurde eines Besseren belehrt. Wieder einmal zeigte sich die simple Wahrheit, daß Gewesenes Gegenwärtiges zu bestimmen vermag, daß uns die Geschichte immer wieder einholt, daß aktuelle Entwicklungen zu einem Rückgriff auf das Gestern herausfordern. So hat das neuerliche Aufbrechen der Erinnerung an die zwölf Jahre Nazidiktatur unmittelbar mit dem Prozeß deutscher Wiedervereinigung zu tun. Allgemein bekannt ist die von Günter Grass publizistisch wie literarisch bezogene Position einer entschiedenen Ablehnung staatlicher Wiedervereinigung, und dies aus der Sorge vor einer Neuauflage jenes aggressiven deutschen Nationalismus, der in letzter Konsequenz zu Auschwitz geführt hat. Doch auch die Befürworter der Einheit kamen nicht umhin, auf die aufgrund der Teilung Deutschlands lange ausgeklammerte und sich mit der Wende neu stellende nationale Frage in deutlicher Abgrenzung von der NS-Vergangenheit eine Antwort zu suchen. Jedenfalls haben die neunziger Jahre gezeigt, daß die nationale Selbstfindung der neuen Bundesrepublik nur über eine neuerliche Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus zu gewinnen war, wobei der Erinnerung an Auschwitz fundamentale Bedeutung zukommt.

### NS-Vergangenheit und deutsche Einheit

Im Rahmen dieser Auseinandersetzung spielt die Literatur der neunziger Jahre eine gewichtige Rolle. Nicht daß sie in dem durch die deutsche Einheit veränderten nationalen und politischen Kontext Entscheidendes zur nationalen Identität beigetragen hätte, was im übrigen auch nicht ihre Aufgabe sein kann. Literatur hat es primär mit individuellen Schicksalen zu tun, in denen sich allerdings die jeweiligen gesellschaftlichen Verhältnisse spiegeln, so daß Literatur in solcher Vermittlung auch eine gesellschaftliche und gesellschaftskritische Funktion wahrzunehmen vermag. Dies gilt in besonderem Maße in Umbruchzeiten mit den ihnen eigenen Verunsicherungen und Neuorientierungen, durch die individuelle Selbstvergewisserung und Identitätsfindung verstärkt zum Problem werden. In diesem Sinne brach-

ten die neunziger Jahre in dem neuen Land auch eine neue Literatur hervor, zu deren Spezifika eine neue Art ästhetischer Verarbeitung der NS-Vergangenheit gehört.

Bezeichnend für diese Art Literatur ist eine durch den Generationenwechsel veränderte Perspektive. Mit dem allmählichen Aussterben der Zeitzeugen ist der direkte Bezug zur NS-Vergangenheit kaum mehr möglich oder beschränkt sich – wie etwa in Martin Walsers Roman *Ein springender Brunnen* – auf die literarische Verarbeitung von Kindheitserinnerungen. Die Annäherung an die Thematik des Nationalsozialismus bedarf zunehmend vermittelnder Instanzen. Als naheliegend bietet sich hier das familiäre Umfeld an, so in *Der Verlorene* von Hans-Ulrich Treichel oder in Judith Kuckarts *Die schöne Frau*, zwei Romane, welche die fatalen Auswirkungen einer durch die NS-Zeit bedingten menschlichen Beschädigung auf die Nachgeborenen thematisiert – dies allerdings ohne die für die achtundsechziger Generation typische Auflehnung gegen die Väter. Diese erfährt – wie noch zu zeigen sein wird – im Gegenteil eine Korrektur.

Im Rahmen der Literatur der neunziger Jahre nehmen Bernhard Schlink und sein Roman *Der Vorleser* einen besonderen Platz ein. Der Sohn des angesehenen evangelischen Theologen Edmund Schlink schlug eine juristische Laufbahn ein, promovierte 1975 mit einer Arbeit über das Verfassungsrecht, habilitierte sich 1981 und lehrte nach Professuren in Bonn und Frankfurt/Main seit 1992 an der Berliner Humboldt-Universität. Bevor *Der Vorleser* 1995 im Schweizer Diogenes-Verlag erschienen war und, mehrfach mit Preisen ausgezeichnet, zum *Bestseller* wurde, war der Autor durch einige Kriminalromane nur einem kleineren Leserkreis bekannt. Sein Roman fand bald seinen Weg in den Deutschunterricht gymnasialer Oberstufen und wurde durch Übersetzung in über dreißig Sprachen weltweit bekannt. Mit der Liebesbeziehung des Schülers Michael Berg zu der mehr als doppelt so alten Hanna, die sich im späteren Verlauf der Handlung als Analphabetin und KZ-Aufseherin herausstellt, besitzt der Roman eine äußerst gewagte Konstruktion, die vereinzelt als unangemessener Umgang mit der Holocaust-Thematik kritisiert wurde und sehr unterschiedliche Lesarten ermöglicht. Im Folgenden soll anhand des Textes die Problematik unterschiedlicher Lesarten untersucht und der Umgang mit der Holocaust-Thematik auf seine Berechtigung hin geprüft werden.

### Unmöglichkeit gleichzeitigen Verstehens und Verurteilens

Eine für das Verständnis des Romans zentrale Stelle lautet: «Ich wollte Hannas Verbrechen zugleich verstehen und verurteilen. Aber es war dafür zu furchtbar. Wenn ich versuchte, es zu verstehen, hatte ich das Gefühl, es nicht mehr so zu verurteilen, wie es verurteilt gehörte. Wenn ich es so verurteilte, wie es verurteilt gehörte, blieb kein Raum fürs Verstehen; sie nicht zu verstehen,

bedeutete, sie wieder zu verraten. Ich bin damit nicht fertig geworden. Beidem wollte ich mich stellen: dem Verstehen und dem Verurteilen. Aber beides ging nicht.»<sup>1</sup>

Die Unmöglichkeit gleichzeitigen Verstehens und Verurteilens ergibt sich nicht nur für den Protagonisten Michael Berg, sie ergibt sich auch für den Leser. Der Text suggeriert, Hannas Verbrechen seien entschuldbar und Hanna sei mehr Opfer als Täterin: Sie, deren größte Sorge es war, in Wahrung ihrer Würde ihr Analphabetentum vor der Außenwelt zu verheimlichen, kündigte immer dann ihre Beschäftigung, wenn für sie eine Beförderung anstand, welche Schriftkenntnis erforderte. So wurde sie schließlich zur KZ-Aufseherin. Michael räsontiert: «... Hanna hatte sich nicht für das Verbrechen entschieden. Sie hatte sich gegen die Beförderung bei Siemens entschieden und war in die Tätigkeit als Aufseherin hineingeraten. Und nein, sie hatte die Zarten und Schwachen nicht mit dem Transport nach Auschwitz geschickt, weil sie ihr vorgelesen hatten, sondern hatte sie fürs Vorlesen ausgewählt, weil sie ihnen den letzten Monat erträglich machen wollte, ehe sie ohnehin nach Auschwitz mußten.» (128) Eine Argumentation, bei der – wie an zahlreichen anderen Stellen dieses in der Form einer Ich-Erzählung abgefaßten Romans – ein naiver Leser leicht in eine Falle gerät, indem er die zwar psychologisch verständliche, in der Sache aber anfechtbare Aussage des Protagonisten mit dem Autorenkommentar verwechselt und unreflektiert die vorgegebene Meinung übernimmt. Selbst im Prozeß gibt Hanna ihr Geheimnis nicht preis und nimmt dafür, ohne Chance auf mildernde Umstände, die auf «lebenslanglich» lautende Verurteilung in Kauf. In der Haft verhält sie sich vorbildlich. Sie erlernt anhand der ihr von Michael geschickten, von ihm besprochenen Kassetten Lesen und Schreiben, setzt sich mit dem Holocaust auseinander und begeht nach zwanzig Jahren am Tag ihrer vorzeitigen Entlassung Selbstmord; ganz das Bild einer Büsserin. Das alles übt auf den Leser eine suggestive Kraft aus, verlockt ihn zu einer Identifikation mit Hanna. In einem Literaturkreis habe ich persönlich erfahren, wie emotionsgeladen die Diskussion um dieses Buch verlief und wie verbreitet die Bereitschaft war, Hannas Verhalten zu entschuldigen – und damit das eigene mögliche Versagen, indem man konstatierte, sich unter vergleichbaren Umständen, in eine ähnliche Situation «hineingeschlittert», genauso zu verhalten.

### Das Psychogramm einer Täterin

Mit dem literarischen Kunstgriff von Hannas Analphabetentum verschafft sich der Autor nicht nur die nötige Erzählstruktur, um die sexuelle Beziehung zwischen dem fünfzehnjährigen Michael und der zwanzig Jahre älteren Hanna mit der Holocaustthematik zu verbinden, ihr Analphabetentum erscheint zugleich als Ursache ihrer verbrecherischen Verstrickung wie auch als Grund ihrer moralischen Entlastung. Diese stringent durchgehaltene Konstruktion hat allerdings ihre Schwachpunkte. So mag man sich fragen, wieso Hanna ausgerechnet als Analphabetin zur KZ-Aufseherin wurde, ist es doch höchst unwahrscheinlich, in dieser Funktion der Fähigkeit zu lesen und zu schreiben nicht zu bedürfen. Und selbst wenn dem so wäre – Analphabetismus befreit niemanden von der moralischen Entscheidung angesichts der im KZ verübten Verbrechen. Dagegen schafft Schlink mit Hanna eine Figur, die rückblickend ihr Schicksal mystifiziert und daraus den gefährlichen Schluß zieht, jeder irdischen Rechenschaft ent-rückt zu sein. So äußert sie sich, kurz vor ihrem Selbstmord, Michael gegenüber: «Ich hatte immer das Gefühl, daß mich ohnehin keiner versteht, daß keiner weiß, wer ich bin und was mich hierzu und dazu gebracht hat. Und weißt du, wenn keiner dich versteht, dann kann auch keiner Rechenschaft von dir fordern. Auch das Gericht könnte nicht Rechenschaft von mir fordern. Aber die Toten können es. Sie verstehen.» (187)

Zu fragen ist jedoch, ob sich die Verharmlosung des Holocaust implizierende Lesart des Romans zwingend aufdrängt und

<sup>1</sup> Bernhard Schlink, *Der Vorleser*. Zürich (1995) 1997, S. 151f. Im Folgenden werden die Seitenzahlen nach den Zitaten vermerkt.

Ausschließlichkeit beanspruchen kann. Das Bild, das der Autor von Hanna entwirft, ist ambivalent. So präsentiert er mit Hanna eine Figur, ganz ohne die Fähigkeit zur Selbstreflexion, die gar nicht verstanden werden will, die nach eigener Aussage die Toten über Jahre, «bis zum Prozeß ...», wenn sie kommen wollten», verscheucht hat; eine Hanna, welche ihre Vergangenheit von sich abspaltet, die mit Abwehr reagiert, wenn nach ihr gefragt wird. Als Michael sie um Auskunft über ihr Leben bittet, speist sie ihn mit einigen nichtssagenden Daten ab. «Das alles erzählte sie, als sei es nicht ihr Leben, sondern das Leben eines anderen, den sie nicht gut kennt und der sie nichts angeht.» (40) Es ist jene Art von Entfremdung, die sich einstellt, wenn aus vermeintlichem Selbstschutz die schuldhaft belastete Vergangenheit verdrängt wird, wo sich jemand das Erinnern verbietet und die Wirklichkeit derealisiert. So wirkt denn auch bei Hanna die von Gefühlskälte begleitete Brutalität von einst fort, wie folgende Szene belegt: Auf ihrem Osterausflug stiehlt sich Michael frühmorgens aus dem Zimmer, während Hanna noch schläft, um das Frühstück zu besorgen und für Hanna eine Rose aufzutreiben. Ohne um Hannas Analphabetentum zu wissen, hinterläßt er auf dem Nachttisch eine Notiz. Als er zurückkehrt, schlägt sie ihn voller Wut: «Sie hatte den schmalen ledernen Gürtel in der Hand, den sie um ihr Kleid tat, machte einen Schritt zurück und zog ihn mir durchs Gesicht. Meine Lippe platzte, und ich schmeckte Blut.» (54) Dann, von einer tiefen Erschütterung erfaßt, bricht sie in ein haltloses Weinen aus, das jedoch nur für einen Augenblick anhält. Michael, der um eine Erklärung bittet, erhält keine Antwort.

Im Prozeß bleibt Hanna bei all ihrer Rat- und Hilflosigkeit gefühllos kalt. Über die Selektionen berichtet sie in einem sachlichen Ton. Die Frage des Gerichtsvorsitzenden, ob sie gewußt habe, daß sie die Gefangenen in den Tod schickte, bejaht sie, fügt aber erklärend hinzu: «... aber die neuen kamen, und die alten mußten Platz machen für die neuen.» (106) Und auf den Vorwurf, die Gefangenen in der brennenden Kirche ihrem Schicksal überlassen zu haben, entgegnet sie: «Wir hätten sie doch nicht einfach fliehen lassen können! Wir waren doch dafür verantwortlich ... Ich meine, wir hatten sie doch die ganze Zeit bewacht, im Lager und im Zug, das war doch der Sinn, daß wir sie bewachen und daß sie nicht fliehen.» (122) Eine solche Aussage verrät keinerlei Entsetzen, kein Mitgefühl mit den Opfern, nicht das geringste Verständnis für die ethische Verpflichtung, seine Mitmenschen vor dem Feuertod zu retten. Und KZ-Häftlinge bilden hier keine Ausnahme!

Zwei jüdische Frauen, Mutter und Tochter, hatten, in der brennenden Kirche eingeschlossen, das Inferno überlebt, und die Tochter hatte in einem Buch darüber berichtet, das während des Prozesses als Quelle herangezogen wurde. Vor ihrem Feiertag hatte Hanna in einem Schreiben Michael beauftragt, ihr Vermögen, eine Summe von 7000 DM, der Tochter zur Verfügung zu stellen. Doch diese nimmt das Geld nicht an: «Es für irgendwas zu verwenden, was mit dem Holocaust zu tun hat, käme mir wirklich wie eine Absolution vor, die ich weder erteilen kann noch will.» (203) Die Verweigerung der «Absolution» wirkt auf den Leser hart. Sie wirft die Frage auf: Soll ein Überlebender des Holocaust den Tätern verzeihen? Kann er dies? Darf er es? Um diesen Selbstzweifel weiß niemand besser als jene Juden, die den Gaskammern entronnen sind. Von Simon Wiesenthal ist überliefert, daß er 1942 in einem Lager in Lemberg, zum Lazarett dienst abgestellt, zu einem schwer verwundeten SS-Mann gerufen wurde. Dieser hatte an der bestialischen Ermordung von etwa 200 Juden teilgenommen, bekannte nun ihm gegenüber seine Schuld und bat sterbend um Vergebung. Wiesenthal, der mit Mühe dem Beichtenden zugehört hatte, entfernte sich wortlos. Sooft er diese Geschichte später erzählte und seine Gesprächspartner nach ihrer Meinung befragte, «hörte er die verschiedensten Auslegungen der Vergebung. Die Mehrheit meinte, er habe richtig gehandelt, denn Vergeben im Namen der Opfer, Menschen, die ihn dazu nicht ermächtigt hatten, dazu habe er kein Recht.» Von denen, die sich zu diesem Problem äußerten, nur zwei Stimmen:

Mark Edelman, überlebender Kämpfer des Warschauer Ghettoaufstands, meint, «daß das Problem der Vergebung Jahrzehnte nach dem Krieg erdacht wurde. Es ist unvorstellbar, daß es für einen Lagerhäftling überhaupt existierte..., denn seine Erörterung unter den Bedingungen eines Konzentrationslagers wäre ein Luxus gewesen, den sich die ausgemergelten und zu Tode gehetzten Häftlinge nicht erlauben konnten.» Und Saul Friedländer ist der Ansicht, der Versuch einer Antwort sei «reine Theorie, denn niemand der Befragten war in der Situation eines gequälten und in jedem Augenblick tödlich bedrohten Häftlings, dessen Familie ermordet wurde und der alle Tage die Bestialitäten der SS-Männer vor Augen hatte.»<sup>2</sup>

Auch Bernhard Schlink ist der Auffassung, deutscherseits dürfe niemand den Anspruch erheben, «die andere Seite» solle «die Vergangenheit ruhen» lassen. «Wie und was sie erinnert und vergißt, indem sie die Opfer beklagt und die Täter anklagt ... ist ihre Sache. Was auch immer sie tut – wir haben uns darüber nicht zu erheben, sondern schulden dem schwierigen Umgang der anderen Seite mit einer Vergangenheit, die unsere Seite zum Trauma gemacht hat, Respekt.»<sup>3</sup>

### Liebesbeziehung als Hörigkeit

Das Gespräch zwischen Michael und der Überlebenden besitzt noch einen weiteren Aspekt. Als diese die Art der Beziehung zwischen Michael und Hanna erfährt, kommentiert sie dies wie folgt: «Was ist diese Frau brutal gewesen ...» Und sie fügt die Frage an: «Hatten Sie, wenn Sie in den letzten Jahren mit ihr Kontakt hatten, jemals das Gefühl, daß sie wußte, was sie Ihnen angetan hat?» (202)

Erscheint Hanna somit auch in ihrer Liebesbeziehung zu Michael als Täterin? Bei vordergründiger Betrachtung liest sich diese Beziehung wie eine romantische Affäre, in der eine reife Frau einen zur Empfindsamkeit neigenden geschlechtsreifen Schüler, nicht ohne dessen Einwilligung, in die Liebe einführt, eine Verführung zwar, doch zur beiderseitigen Bereicherung. So etwas liest sich immer gut. Zudem ist diese Affäre ein konstruktives Element des Romans, das für den Überraschungseffekt sorgt, als Hanna nach Jahren als KZ-Aufseherin entlarvt wird und damit die Beziehung beider in den Kontext der Holocaustthematik gerückt wird. Der Erfolg des Romans beruht nicht zuletzt auf dieser Konstruktion.

Doch die Liebesbeziehung behält in diesem Rahmen ihre Eigenbedeutung. Was auf den ersten Blick als eine romantische Affäre erscheint, erweist sich bei näherer Betrachtung als eine Beziehung, durch die Michael in eine sexuelle Hörigkeit gerät, die auf sein gesamtes Leben ihren Schatten wirft. So macht sich Hanna Michael einerseits durch den Liebesvollzug gefügig, der stets nach den von ihr gesetzten Regeln erfolgt. Sie nimmt mit ihrer sexuellen Übermacht wie selbstverständlich von ihm Besitz. Andererseits und mehr noch bringt sie Michael durch Liebesentzug in Abhängigkeit. Mit jedem im Grunde belanglosen Streit versinkt Michael in tiefere Hörigkeit: «Ich hatte nach kurzem Kampf kapituliert, als sie drohte, mich zurückzuweisen, sich mir zu entziehen. Ich habe Fehler zugegeben, die ich nicht begangen hatte, Absichten eingestanden, die ich nicht gehegt hatte. Wenn sie kalt und hart wurde, bettelte ich darum, daß sie mir wieder gut ist, mir verzeiht, mich liebt.» (50) Die Liebesbeziehung zwischen Hanna und Michael ist somit nicht als eine Affäre konzipiert, sondern als eine für Michael nachhaltige Erfahrung, als eine für ihn verhängnisvolle Bindung, die seine personale Reifung eher verhindert als fördert. Sie besitzt alle Anzeichen einer narzißtischen Objektwahl, die von Michael als eine scheinbare Bereicherung erfahren wird, die ihn aber in Wahrheit um seine Liebesfähigkeit bringt.

<sup>2</sup> Malgorzata Borczak, *Pzrebaczyc? (Vergeben?)*, in: *Nowe Ksiazki* 6/2000, S. 27.

<sup>3</sup> Bernhard Schlink, *Hitlers langer Schatten. Die Gegenwart der Vergangenheit. Teil I: Auf dem Eis. Von der Notwendigkeit und der Gefahr der Beschäftigung mit dem Dritten Reich und dem Holocaust*, in: *Der Spiegel* vom 7. Mai 2001.

Als Hanna von einem Tag auf den anderen spurlos aus der Stadt verschwindet und die Liebesbeziehung dadurch plötzlich abreißt, erfährt Michael eine tiefe innere Verstörung. Ihm ist tagelang schlecht. Mit Mühe hält er eine äußere Fassade aufrecht, zieht sich aus allen Kontakten zurück, ißt kaum und erbricht das Wenige. Und er gibt sich selbst die Schuld für ihr Verschwinden, redet sich ein, Hanna verraten zu haben, weil er die Beziehung zu ihr geheimgehalten, Hanna vor seinen Schulkameraden verleugnet hatte. Er sieht in ihrem Verschwinden eine Strafe für seinen Verrat.

Der schmerzvoll erfahrene Abbruch der Beziehung bringt Michael um die Chance, sich aus ihr auf natürliche Weise zu lösen. Ihm gelingt es nicht, seine Erfahrung zu verarbeiten. Um nicht endlos leiden zu müssen, bleibt ihm nur der Weg der Verdrängung: «Das Gefühl einer Schuld, das mich in den ersten Wochen gequält hatte, verlor sich. Ich mied ihr Haus, nahm andere Wege, und nach einem halben Jahr zog meine Familie in einen anderen Stadtteil. Nicht daß ich Hanna vergessen hätte. Aber irgendwann hörte die Erinnerung an sie auf, mich zu begleiten. Sie blieb zurück, wie eine Stadt zurückbleibt, wenn der Zug weiterfährt. Sie ist da, irgendwo hinter einem, und man könnte hinfahren und sich ihrer versichern. Aber warum sollte man.» (83)

Michael kompensiert das Verlusterlebnis, indem er sich mit Feuereifer auf sein Abitur vorbereitet und das Leben eines scheinbar unbeschwerten Studenten führt. Diese Leichtigkeit des Lebens, die er «als glückliche Jahre in Erinnerung» hat (84), war ihm allerdings nur möglich, weil er, in einer inneren Abwehrhaltung verharrend, nichts an sich heranläßt, was ihn wirklich hätte berühren können. Dabei ist ihm durchaus bewußt, daß er «die Erinnerung an Hanna zwar verabschiedet, aber nicht bewältigt hatte.» (84) Die Konsequenz solch innerer Abspaltung ist folgenscher: «Mich nach Hanna nie mehr demütigen lassen und demütigen, niemanden mehr so lieben, daß ihn verlieren weh tut ...» (84) Michael erweist sich für sein weiteres Leben als bindungsunfähig. Alle seine Beziehungen zerbrechen daran, daß er von Hanna nicht freikommt und nicht aufhören kann, das Zusammensein mit einer Frau «mit Hanna zu vergleichen» (164), woran dann auch nach fünf Jahren seine Ehe zerbricht. Auch während des Prozesses verharrt Michael im Zustand innerer Abspaltung. Er sieht sich in der Rolle eines Beobachters. Zwar werden manche Erinnerungen in ihm wach. «Aber das Erinnern war ein Registrieren. Ich fühlte nichts.» (96)

Auch seine im Prozeß gewonnene Erkenntnis von Hannas Analphabetentum befreit ihn nicht von seinen ihr gegenüber empfundenen Schuldgefühlen. Zwar weiß Michael nun, daß er, wie er glaubte, Hanna nicht aus der Stadt vertrieben hatte, sondern sie sich nur der Bloßstellung als Analphabetin entziehen wollte, doch ändert dies für ihn nichts daran, daß er, wie er weiterhin meint, sie verraten hat. «Also blieb ich schuldig. Und wenn ich nicht schuldig war, weil der Verrat einer Verbrecherin nicht schuldig machen kann, war ich schuldig, weil ich eine Verbrecherin geliebt hatte.» (128) Ein weiterer Beleg für die Beschreibung eines mit einem rationalen Sachverhalt nicht zu verwechselnden psychischen Zustandes.

Monate nach dem Prozeß erkrankt Michael während eines Skiurlaubs. Er spürt keine Kälte, braucht weder Pullover noch Jacke, hustet, bekommt hohes Fieber und wird ins Krankenhaus eingeliefert. Die Krankheit als Krise, ein gängiger Kunstgriff, mit dem der Autor den dritten Teil seines Romans einleitet. Mit der Gesundung verschwindet die Betäubung. «Alle Fragen, Ängste, Anklagen und Selbstvorwürfe, alles Entsetzen und aller Schmerz, die während des Prozesses aufgebrochen und gleich wieder betäubt worden waren, waren wieder da und blieben auch da. Ich weiß nicht, welche Diagnose Mediziner stellen, wenn jemand nicht friert, obwohl er frieren mußte. Meine eigene Diagnose ist, daß die Betäubung sich meiner körperlich bemächtigen mußte, ehe sie mich loslassen, ehe ich sie loswerden konnte.» (160)

Es vergehen Jahre, ehe Michael wiederum mit Hanna in Kontakt tritt. Er ersucht nicht um eine Besuchserlaubnis, sondern knüpft

an einem Element ihres einstigen Rituals an – beim Vorlesen, auf das Hanna vor ihrem gemeinsamen sexuellen Begehren ebenso bestanden hatte wie gegenüber den ihr anvertrauten jungen Jüdinnen im KZ. Michael bespricht für sie Kassetten mit Texten der Literatur. Er beginnt mit der Odyssee, der «Geschichte einer Bewegung, zugleich zielgerichtet und ziellos, erfolgreich und vergeblich.» (173) Ein Deutungsmuster nicht nur für «die Geschichte des Rechts» (S. 173), sondern wohl auch eine Botschaft, eine Folie zur Selbstverständigung ihrer beider Leben. Nach einer gewissen Zeit erhält er einen Dankesbrief, dem man die Mühe des Schreibens ansieht. Später gewinnt Hannas Schrift an Flüssigkeit und Charakter. Es freut Michael, daß Hanna ihr Analphabetentum überwunden hat.

Aber er schreibt nicht zurück. Er hat für sich eine Form der Distanz gefunden, bei der ihm Hanna «auf so freie Weise sowohl nah als auch fern» ist (183), ein Zustand, an dem er nichts zu ändern gedenkt. Michael fragt sich besorgt: «Wie sollten wir uns von Angesicht zu Angesicht begegnen, ohne daß alles hochkam, was zwischen uns geschehen war.» (183) Als dann kurz vor Hannas vorzeitiger Entlassung nach zwanzig Jahren Haft die Begegnung unausweichlich wird, kommt ein persönliches Gespräch nicht zustande. Wo wesentliche Fragen berührt werden, bricht die Kommunikation ab. Die letzte Chance einer Aufarbeitung ihrer Beziehung bleibt ungenutzt. Aus der ungelösten Situation wählt Hanna den Freitod. Michael sucht Befreiung, indem er Jahre später die Geschichte aufschreibt. Doch die erfahrenen Verletzungen und Schuldgefühle kommen dennoch immer wieder hoch: «Die Schichten unseres Lebens ruhen so dicht aufeinander auf, daß uns im Späteren immer wieder Früheres begegnet, nicht als Abgestandenes und Erledigtes, sondern gegenwärtig und lebendig.» (206) Die Annahme dieser Situation bleibt Michael als einzige Möglichkeit, sich mit seiner Vergangenheit zu versöhnen. Ihr Stachel sitzt tief: Immer wieder träumt er von dem Haus in der Bahnhofstraße, das ihn in alle Städte begleitet. Er sieht sich die Stufen hinaufgehen und die Klinke drücken, ohne daß sich die Tür öffnet. (9f.)

### Die Auseinandersetzung mit dem Holocaust

Die Frage ist, ob die Romankonstruktion der eng mit dem Holocaust verwebenen Beziehung zwischen Michael und Hanna auf eine Verharmlosung des millionenfachen Judenmords hinausläuft und daher eine unangemessene literarische Verarbeitung darstellt. Die Antwort hängt von einer bestimmten Lesart ab, bei der Michaels Beziehung zu Hanna nicht nur in einem losen, sondern in einem engen Bezug zum Holocaust steht und selbst Elemente einer Auseinandersetzung mit Auschwitz enthält. Die Absicht des Autors war es ohne Frage, den nachgeborenen Michael durch die Konstruktion seines Romans auf extreme Weise in Hannas verbrecherische Vergangenheit zu verstricken. «... was andere aus meinem sozialen Umfeld getan hatten und womit sie schuldig geworden waren, war allemal weniger schlimm, als was Hanna getan hatte. Ich mußte eigentlich auf Hanna zeigen. Aber der Fingerzeig auf Hanna wies auf mich zurück. Ich hatte sie geliebt, ich hatte sie gewählt.» (161) Daß er zum Zeitpunkt seiner Liebesbeziehung zu Hanna von ihrer Tätigkeit als KZ-Aufseherin nichts gewußt hatte und somit unschuldig war, läßt Michael für sich nicht gelten. Damit fühlt sich Michael in einer Intensität in die Schuld des Holocaust hineingezogen, die weit stärker wirkt als die seiner Altersgenossen in ihrer Auflehnung gegen ihre Eltern. Für ihn wird der zeitliche Abstand, der ihn von den Schrecken der Vergangenheit trennt, gleichsam aufgehoben; das Vergangene wird zur wirkkräftigen Gegenwart. Michael sieht sich rückblickend als den kleinen Vorleser, den Hanna – ähnlich wie die jungen Jüdinnen im Lager – nur benutzt hat. Und er fragt: «Hätte sie mich auch ins Gas geschickt, wenn sie mich nicht hätte verlassen können, aber loswerden wollen?» (153)

Die Erzählstruktur des Romans ermöglicht somit eine Lesart, welche die Intensität der Holocausterfahrung eines Nachgeborenen ins Zentrum der Betrachtung rückt. Unter diesem Aspekt

## Burg Rothenfels 2002

Bilder als Quelle der Theologie – Zur poetischen Christologie von Alex Stock mit Prof. Dr. Michael Bongardt (Berlin), Prof. Dr. Reinhard Hoeps (Münster), Prof. Dr. Elmar Salmann (Rom), Prof. Dr. Hermann Pius Siller (Frankfurt) sowie Prof. Dr. Alex Stock (Köln) vom 12.–14. April 2002

Wechselseitig zu Gast – Die eucharistische Gastfreundschaft als Weg zur vollen Abendmahlsgemeinschaft? Ökumenetagung mit Prof. Dr. K. H. Bieritz, Prof. Dr. M. Eckholt, Dr. B. Enzener-Probst, Dr. H. G. Link, Prof. Dr. I. Pahl, Prof. Dr. D. Sattler sowie Dr. M. Stuflesser vom 26.–28. April 2002

Information und Anmeldung: Burg Rothenfels, 97851 Rothenfels, Tel.: 09393-99999, Fax 99997, Internet: [www.burg-rothenfels.de](http://www.burg-rothenfels.de); E-Mail: [verwaltung@burg-rothenfels.de](mailto:verwaltung@burg-rothenfels.de)

erscheint Michaels Beziehung zu Hanna als eine Art Folie für die von den Mitscherlichs vertretene These, die Deutschen hätten es nach dem Krieg versäumt, den Verlust Hitlers, ihres narzißtischen Liebesobjekts, zu verarbeiten, ein Verhalten, das von ihnen als folgenschwere «Unfähigkeit zu trauern» charakterisiert wird.<sup>4</sup> In der Tat sind die in der Liebesbeziehung zwischen Michael und Hanna feststellbaren Elemente wie Hörigkeit, Kompensation, unverarbeitete Verlusterfahrung, Abwehrreaktion sowie eine mit Betäubung verbundene Derealisation allesamt Bestandteil der von den Mitscherlichs vorgenommenen Analyse.<sup>5</sup> Einen direkten Bezug zu den Mitscherlichs wird man allerdings in dem Roman vergeblich suchen. Auch liegen die genannten Elemente im Rahmen der Erzählung keineswegs auf der Hand, so daß dem Leser einiges abgefordert wird, um die Michaels Beziehung zu Hanna bestimmenden Handlungsmuster zu erkennen und sie als Metapher einer mißglückten «Bewältigung» der NS-Vergangenheit zu deuten.

Immerhin steht die Auseinandersetzung der Nachkriegsgeneration, die selbst nicht schuldig geworden ist, wohl aber in einem nationalen Schuldzusammenhang steht, durchaus im Zentrum des Romans, eine Problematik übrigens, die sich auch in seinen Kriminalromanen sowie in seinem Erzählband *Liebesfluchten* findet.<sup>6</sup> Im Roman ist Michael deutlich als Vertreter der Nachkriegsgeneration charakterisiert. Er fühlt sich seiner Generation zugehörig, zeigt Interesse an der Aufarbeitung der Vergangenheit, meldet sich zu dem in der juristischen Fakultät angebotenen KZ-Seminar. «Aufarbeitung! Aufarbeitung der Vergangenheit! Wir Studenten des Seminars sahen uns als Avantgarde der Aufarbeitung. Wir rissen die Fenster auf, ließen die Luft herein, den Wind, der endlich den Staub aufwirbelte, den die Gesellschaft über die Furchtbarkeiten der Vergangenheit hatte sinken lassen.» (87) Und sie beschränkten sich nicht auf eine Verurteilung allein der Täter, sie stellten die Generation ihrer Eltern insgesamt unter Verdacht. Wer, ohne Schuld auf sich geladen zu haben, die NS-Zeit und den Krieg überstanden hatte, dem war zumindest ein Mangel an Schamgefühl vorzuwerfen.

Hinzu kommt das allgemein zwischen Eltern und Kindern herrschende Schweigen über die NS-Vergangenheit. Auch Michaels «Vater wollte über sich nicht reden.» (88) Doch Michael wußte, daß er «nach Ankündigung einer Vorlesung über Spinoza» seine Stelle an der Universität verloren und seine Familie «als Lektor eines Verlages für Wanderkarten und -bücher durch den Krieg gebracht hatte. Wie kam ich dazu, ihn zu Scham zu verurteilen? Aber ich tat es.» (88)

<sup>4</sup> Alexander und Margarete Mitscherlich, *Die Unfähigkeit zu trauern. Grundlagen kollektiven Verhaltens*. München 1967.

<sup>5</sup> Diesen Hinweis verdanke ich dem Referat von Helmut Schmitz «Malen nach Zahlen? Bernhard Schlinks *Der Vorleser*», gehalten auf der vom 18.–22. Juli 2001 im Gesamteuropäischen Studienwerk, Vlotho, stattgefundenen Literaturtagung Neues Land – neue Literatur?

<sup>6</sup> Bernhard Schlink, *Liebesfluchten*. Zürich 2000; vgl. die Erzählungen *Das Mädchen mit der Eidechse* sowie *Die Beschneidung*; vgl. auch den Kriminalroman *Selbs Justiz* (Zürich 1987).

Mit seiner Teilnahme am Prozeß gegen Hanna ändert sich Michaels Einstellung. Er erlebt die wochenlange Gerichtsverhandlung keineswegs in einem Zustand wachsender Empörung, sondern in einem Gefühl der Betäubung. Und dies nicht nur wegen der Wiederbegegnung mit Hanna. Alle Prozeßteilnehmer, ausgenommen die Anwälte, werden von einer eigentümlichen Betäubung erfaßt. Eine Reaktion auf den unerträglichen «Einbruch des Schrecklichen in den Alltag». (98) Auch die KZ-Häftlinge verfielen ihr, wie man aus vielen Berichten weiß. Angesichts der «Gemeinsamkeit des Betäubtseins», von der in den Konzentrationslagern Täter wie Opfer erfaßt wurden, und die sich nun auf die Prozeßteilnehmer legte, ist ihm nicht wohl. Denn die Betäubung der Täter ist eine unvergleichlich andere als die der Opfer. Und wie soll die «Generation der Nachlebenden» mit den «Informationen über die Furchtbarkeiten» umgehen? «Wir sollen nicht meinen, begreifen zu können, was unbegreiflich ist, dürfen nicht nachfragen, weil der Nachfragende die Furchtbarkeiten, auch wenn er sie nicht in Frage stellt, doch zum Gegenstand der Kommunikation macht und nicht als etwas nimmt, vor dem er nur in Entsetzen, Scham und Schuld verstummen kann. Sollen wir nur in Entsetzen, Scham und Schuld verstummen? Zu welchem Ende?» (99f.) Fragen, die über den Roman weit hinausweisen.

### Die Generation der «Nachlebenden»

Damit setzt sich Michael deutlich von seiner Generation der Achtundsechziger ab. Das Erlebnis des Prozesses, sein Glaube, er sei durch seine Beziehung zu Hanna mehr als andere seiner Generation in die Verbrechen der NS-Zeit verstrickt, machen ihn zu einem Außenseiter. «Damals habe ich die anderen Studenten beneidet, die sich von ihren Eltern und damit von der ganzen Generation der Täter, Zu- und Wegseher, Tolerierer und Akzeptierer absetzten und damit wenn nicht ihre Scham, dann doch ihr Leiden an der Scham überwinden.» (162) Doch er fragt auch, woher ihre «auftrumpfende Selbstgerechtigkeit» kommt. Verdeckte sie vielleicht nur die nicht eingestandene Verstrickung in die Schuld der Eltern? Michael sieht darin das Los seiner Generation, und er qualifiziert es als «das deutsche Schicksal», das er aufgrund seiner Beziehung zu Hanna «nur schlechter überspielen konnte als andere.» (163)

Der Roman zeigt Schlinks Bemühen, ein halbes Jahrhundert nach den Schrecken und Verbrechen der Nazi-Zeit den Vergangenheitsbezug neu zu bestimmen. Ein aus seiner Feder im Spiegel er-

schienener Essay<sup>7</sup> liest sich wie ein Kommentar zu dem Auschwitzbezug seines Romans: «Für die meisten von uns war die Vergangenheit des Dritten Reiches und des Holocaust prägend. Sie stand im Zentrum unserer Auseinandersetzung mit den Eltern und unserer Absetzung von ihnen; unter ihrem Schatten gewann unser Bild der deutschen Geschichte seine Gestalt...» Schlink sieht darin den «aktuellen Grund für die Gegenwart der Vergangenheit.» Und er fährt überraschend fort: «Das ist nicht ohne Gefahr. Als Drittes Reich und Holocaust in den sechziger Jahren thematisiert wurden, mußte das Thema gegen Widerstände durchgesetzt und behauptet werden.» Doch das damalige «Insistieren» habe heute «seine Funktion verloren». Das Ergebnis sei «eine gewisse Banalisierung». Die Häufung von «Gedenkereignissen» und fragwürdigen Vergleichen mit dem Holocaust führe dazu, daß «die Vergangenheit in kleiner Münze» verspielt werde.

Schlink weiß, daß es für eine traumatisierte Vergangenheit keine einfache Bewältigung gibt. Er hält die Vorstellung für abwegig, «die Fixierung auf die traumatische Vergangenheit verbürge die Befreiung von ihr». Diese sei «nur die Kehrseite der Verdrängung. Enttraumatisierung ist Erinnerung- und Vergessenkönnen, ist ein Ruhenlassen, das gleichermaßen Erinnern und Vergessen einschließt.» Doch der Weg zu diesem Ziel führt – wie Schlinks Roman zeigt – durch ein Purgatorium. Am Ende gelangt Michael Berg zu der Einsicht, daß alle Versuche, sich aus dem Abstand der Zeit dem Holocaust zu nähern, an Grenzen stoßen. Zweimal besucht er das im Elsaß gelegene KZ Struthof-Natzweiler, stellt sich angesichts der Baracken die Leiden der Häftlinge und die Verbrechen der Wachmannschaft vor. «Aber es war alles vergeblich, und ich hatte das Gefühl kläglich, beschämenden Versagens.» (149) Michael bekennt von sich: «In mir fühlte ich eine große Leere, als hätte ich nach der Anschauung nicht da draußen, sondern in mir gesucht und feststellen müssen; daß in mir nichts zu finden ist.» (150) Das Eingeständnis eines mit der bloßen Gleichgültigkeit nicht zu verwechselnden Nichtverstehens, die Einsicht, daß für die Nachgeborenen weder Gefühl noch Worte reichen, um das in Auschwitz Geschehene zum Ausdruck zu bringen, das Zulassen einer letztlich unaufhebbaren Fremdheit – das ist für die «Nachlebenden» vielleicht die einzig angemessene Art, auf den Holocaust zu reagieren. Schlinks *Der Vorleser* vermittelt, wenngleich durch andere Lesarten verdeckt, eben diese Botschaft. Sie zu erfassen, ist Aufgabe des Lesers.

Theo Mechtenberg, Bad Oeynhausen

<sup>7</sup> Bernhard Schlink, Hitlers langer Schatten, (vgl. Anm. 3).

## Betrachtungen über Tod und Auferstehung

### Der Isenheimer Altar, eine Bilddeutung

Bis heute ist alte religiöse Kunst gültig als solche, insofern sie beides sein kann; für die Versenkung ins Bild ein kontemplatives und für die bildhafte Versenkung ein ästhetisches Objekt. War das vormoderne religiöse Werk ein Objekt des Ausdrucks einer Geschichte, so immer auch Repräsentant einer allgemeinen Praxis des Ausdruckslosen (Glaube). In dem Maße, wie solche Praxis ihren bestimmenden Platz in der Gesellschaft einbüßt, verlagert sich auch der Akzent religiöser Kunst von der Repräsentation auf die Ebene der Präsentation. Das indirekt Präsentierte wird zum direkt Präsentierten, die Selbstverständlichkeit der Bedeutung zur Frage, ob Deutung als Sinnstiftung noch möglich sei.

Und somit scheidet sich religiöse Kunst heute in eine, die sich selber schon erklärt, und eine, die, auch nach dem Zerfall ihrer verklärenden Aura, Erklärung immer noch nötig hat. Das eine Bild macht den Betrachter zum Rezipienten des Ausdrucks; dessen Tätigkeit ist bloße Zustimmung oder Ablehnung. Das andere Bild verlangt nach dem Betrachter als einem Theoretiker des Ausdruckslosen; seine Tätigkeit ist die Erfüllung dessen, was die

Leerstellen in dem Werke an Hoffnung auf Sinn produzieren. Und also überdauert diese Kunst, solange ihr Rätsel noch als ein solches erkennbar bleibt, während jene vergessen wird, weil sie des Betrachters als Mitarbeiter nicht mehr bedarf.

Der Isenheimer Altar, in Colmar und nicht mehr in Isenheim, im Museum und nicht mehr Altar, aus dem 16. Jahrhundert, vor den Augen des 21. Jahrhunderts, macht, wie kein zweites altes religiöses Kunstwerk die bleibende Notwendigkeit eines Betrachters zum Programm. Im Bild der Kreuzigung ist der Betrachter und Deuter der Szene in der Figur des Johannes anwesend. Im Bild der Auferstehung wird er als Abwesender dringlich verlangt, daß einer sieht, was allen anderen verborgen bleibt. Was ist also an solchen Werken an Theorie des Ausdruckslosen zu gewinnen; oder um es mit Karl Barth zu sagen als «Geheimnis zu bezeichnen, ohne es aufzulösen»?<sup>1</sup> Aus welcher Position kommt der moderne Deuter zum Sehen und also zum Geheimnis? Es ist die-

<sup>1</sup> Karl Barth, Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik. Zollikon 1938, S. 138.

selbe, wie sie Karl Barth in seiner christologischen Deutung des Iseheimer Menschwerdungsbildes der Maria zuschreibt: «Sie kann nur aus dem Dunkel hinüberblicken dorthin, wo ein Mensch zu sehen ist in einem Licht, dessen Ursprung sie selber nicht sieht (...) Sie steht dem Geheimnis gegenüber. Sie steht nicht im Geheimnis.»<sup>2</sup> – Dieses Dunkel, aus dem die Betrachtung erfolgt, stellt sich bei einem Vergleich zwischen Tod- und Auferstehungsbild erstens als Nacht und zweitens als Befremden dar: Die Bibel legt Tod und Auferstehung Jesu ins Dunkel der Nacht. Und konsequent setzt Matthias Grünewald die Nacht ins Bild, womit die Aufklärung des Geschehens von Anfang an im Dunkel gesucht werden muß. Doch im Gegensatz dazu zeigen sich die Szenen dem modernen Betrachter zunächst ziemlich klar als Präsentationen existentieller Allegorien. Im Todesbild finden wir den reinen Menschen eingezwungen ins haltlose Mitleid seiner Begleiter, bei der Auferstehung den reinen Geist, verschwistert mit dem esoterischen Kitsch eines überdeutlichen Astralleibs. Denn hatte nicht immer schon die ausgelastete Dualität von Christus ganz Gott und Jesus ganz Mensch die Irrlehren an ihren Polen versammelt?

So ist der auferstandene, gleichsam ins All katapultierte bereits «kosmische» Christus nichts als die andere Seite des hier erstmals in der Kunstgeschichte extrem vermenschlichten und irdischen Jesus mit dem zerschundenen Leib. Den von außen Hineingezerrten möchte die Erde auch wieder loswerden. Wie der leidende Jesus am Kreuz und neben ihm die mitleidende Gruppe auf nichts hinweisen als auf das gegenwärtige Leid, darin sie gefangen sind, gleichsam im geschichtslosen, verinnerlichten Raum, so schießt der strahlende Christus ins Nichts des Alls, weist, noch schwebend über der Erde, in die Leere des schwarzen Himmels. Er, der grenzenlos von Gott verlassen wurde, verläßt den Menschen nun ins Unendliche hinein. Der Aufgelöstheit im allumfassenden Leid entspricht die völlige Abgelöstheit von der Erde. Das Leichentuch, das ihn noch mit der Erde verbindet, ist nur die nutzlos gewordene Nabelschnur als ein Zeichen seiner Entbindung. Doch gerade hier geht es weiter; denn so sehr ein Etwas bei beiden Darstellungen ins Nichts zieht, so sehr behält uns etwas da: Der altkluge Johannes bei der Kreuzigung und ein großer, erratischer Block bei der Auferstehung.

### Die Leidenden und der Deuter

Johannes' richtungsweisender Finger kontrastiert mit den verkrampt in alle Richtungen sich streckenden Fingern der Leidenden. Sein Blick ist offen auf die Szene hin, die ihren kreisen um sich selber. Offensichtlich weiß er mehr als jene, auf die er deutet. «illum oportet crescere, me autem minui» (Dieser muß wachsen, ich aber soll kleiner werden), hat Grünewald dazugesetzt. Nur weil er vorausgesehen, ist er ein Wissender und ein Hoffender. Denn jene Hoffnung, die erst durch Leiden oder Mitleiden hervorgerufen wird, vermag nichts mehr zu transzendieren, keinem Geschehen eine Bedeutung zuzumessen, nicht sich auszu-denken, was nachher kommen möge, sondern sie möchte einzig, daß es aufhöre. Johannes ist als Vorwiser aber auch ein Überkommener aus der Vorzeit. Und zwar der letzte seines Geschlechts und als solcher nicht mehr passend in diese neue Zeit, noch nicht in diese und nicht mehr in seine, weshalb er auch nicht ganz passend sich verhält zur Gruppe der Leidenden. Doch hierin ist erst der tiefere Sinn dieses Johannes zu sehen. Nur weil er nicht ganz sich einfügen läßt in die Befangenheit der gegenwärtigen Szene, ist er fähig, über sie hinauszudeuten. Denn was ihr nicht widersteht, wird von der Gegenwart aufgesogen, sei es Zukunft oder Vergangenheit. Diese Gegenwart ist groß und gefräßig, aber es bekommt ihr nicht, besser, sie würde sich in aller Christlichkeit klein machen.

Johannes, der die Größe dieses Sterbenden vorausgesehen hat, ist ihm nicht zugehörig, und er hält gerade deshalb an seiner Vision fest. Seine Bindung an dieses Geschehen ist nicht persön-

licher Natur, sein Referenzpunkt ist die Schrift, die Tradition, die er in Händen hält. Weder läßt er selber sich durch die Ansicht der Szene erschüttern, noch kann sie ihn in seinem Glauben beirren. Was er weiß, nicht was er sieht, macht ihn zuversichtlich. Wenn es nicht anders geht, so erfüllen sich die Zusagen an diesen Menschen eben durch den Tod hindurch. Gerade weil er nicht hinsieht, sieht er mehr.

Gleichwohl steht auch er vor demselben schwarzen Hintergrund, der sich hinter allen Figuren ausbreitet. Und gar nicht gesichert ist, ob es sternlose Nacht wegen ihnen geworden ist oder ob nicht vielleicht die hinter ihnen angedeutete Landschaft die Ödnis und Leere für das ganze Menschengeschlecht a priori darstellt. Kaum ist etwas klar zu erkennen, und doch glaubt man Feuer und fliehende Menschen zu sehen. Jedenfalls ist dieses Land, seine Leere vielmehr versehrt denn unberührt, also bisher Zeuge einer negativen Heilsgeschichte. Und in keiner Weise kontrastiert die Gruppe um Jesus mit diesem Hintergrund, und sie erscheint als ein Exempel, die bisherige Geschichte zu bestätigen.

Und so ragen sie, die Leidenden und ihr Deuter, wie dekorative Säulen in den leeren Himmel, einzig überwölbt von den grausam auseinandergerissenen Armen dessen, dem sie die Aufhellung der Szenerie zugetraut hatten. Nicht eigentlich verlassen ist die Gruppe, denn es ist zweifelhaft, ob ihnen außer diesem Sterbenden am Kreuz je jemand zugetan war. So verweilen sie bei dem Toten, der ihnen einzig Heimat und Obdach ist für den gezeigten, den sichtbaren Moment und für die Vergangenheit.

### Die Auferstehung und die Macht der Zurückgebliebenen

Was die Zukunft bringt, hängt an ihm, dem sie sich ausgeliefert haben, und es scheint, daß er sie nicht enttäuschen wird. Denn mit Macht und Licht reißt er im Auferstehungsbild das Grab auf, unterwirft sich die Soldaten, die noch im Fallen und im Schrecken Gesten der Verehrung nachvollziehen. Und wo ihm im Tode nichts geleuchtet hat, da leuchtet er aus sich selber.

Doch mit dem Grab verläßt er auch die Erde, er, der Verwandte mit unversehrtm Leib, die unverwandelte versehrte Erde, die ihn ans Kreuz gebracht hat. Eine, die sich mit Waffengewalt der Toten versichert, eine deren Bäume abgehauen sind. Eigentlich eine zurückverwandelte Urlandschaft, wo einzig der roh behauene Sarg an menschliche Entfaltung erinnert, an Kultur. Doch wie bei der Kreuzigung der beigestellte Johannes, irritiert hier der riesige Felsbrocken im Hintergrund. Während Johannes auf das Zentrum verweist, befindet sich der erratische Block selber in der Mitte des Bildes und trennt oben und unten, Himmel und Erde. Und wie Johannes wirkt er seltsam uneingepaßt in die Landschaft, als hätte ihn erst kürzlich ein Gletscher der Eiszeit liegengelassen zur Mahnung an das, was dem verfallenen Menschen in solcher Ödnis drohen kann. Und wäre er ein Meteorit und von oben eben heruntergefallen, so wären die Soldaten wohl deswegen am Boden zerstört. Der Stein, der Jesu Grab verschlossen hat, wird bei Grünewald zum Stein gegen den Menschen. Der Stein, der den aufstrebenden Christus niederhalten sollte, hält nun den Menschen darnieder. Sie liegen unter seinem Gesetz, niedergeworfen hat er sie und nicht der ins Leere auf-schießende Christus. Und so korrigiert der Stein gleichsam hinter dem Rücken des auferstandenen Jesus mit seinem Gewicht die Leichtigkeit des Aufsteigenden. Denn was von oben auf die Erde niederkommt, fällt, hat noch immer die größere Wirkung auf den Menschen, als was von der Erde in den Himmel steigt. Jenes ist sein Schicksal, dieses aber seine ungelebte Möglichkeit. So zeigt der große Stein unmißverständlich das Gewicht und die Gesetze der Welt. Es ist der Druck der Naturgeschichte, der der Mensch nicht entkommen ist und die ihn noch immer niederdrückt. Nicht daß keine Häuser, daß überhaupt Kultur zum Schutz dagegen zur Verfügung stünde, aber daß sie sich einfügt ins Verhängnis, ja dieses selber produziert und also nichts nützen kann für den in der Naturgeschichte verstrickten Menschen, ist Spruchband dieser Ödnis hier wie bei der Kreuzigung.

<sup>2</sup> Ebd.

Der Stein entfaltet seine Wirkung für sich allein, ihm gehört die Gegenwart, und nicht die Menschen sind es, die ihn zu deuten brauchen, vielmehr bedeutet er ihnen das Seine. Die Gegenbewegung der Auferstehung ist, wie Bloch richtig bemerkt, ohnegleichen, aber sie ist nicht eine, die von selber ihre Wirkung entfaltet, sie könnte auch in der Leere verhallen, sondern eine, deren Bedeutung erst entfacht werden muß von den Zurückgebliebenen, die solchermäßen auch zu Verlassenen geworden sind. Jesus, der Verwandelte, verläßt die unverwandelte Erde, die ja gerade seiner Präsenz zur Verwandlung bedürfte. Doch keiner der Anwesenden bemerkt dieses Ereignis. Keiner sieht hin, nicht weil sie wie Johannes etwas wüßten, sondern weil sie gar nichts wissen und erwarten, zu sehr sind sie geduckte. Wie die Gruppe der Mitleidenden unter dem Kreuz sind sie unfähig, über das Geschehen hinauszuschauen. Und anders als dort ist hier kein Wissender zugegen, der die Szene deuten kann. Denn was sich gegen die Macht der Naturgeschichte verhält, der der mordende Mensch verfallen ist, muß übernatürlicher Kraft sich bedienen. Aber solche wird nicht gewahrt werden, da niemand nach oben schaut. Und so gibt es im Bilde keine Zeugen und also auch noch keine Betroffenen davon. Doch was nicht gesehen wird, entbehrt zwar offensichtlich einer Gegenwart des Geschehens, es kann aber sowohl eine Vorgeschichte wie eine Nachgeschichte, eine Vergangenheit wie eine Zukunft haben. Indem es angekündigt und verbreitet, erhofft und geglaubt wird. Solches, was gegen die Macht der als permanent und riesenhaft erfahrenen Gegenwart, diese überspringend, nur in Zukunft und Vergangenheit gedacht werden kann, braucht die Präsenz des Erzählers, der das Erhoffte, aber nicht Erkannte als Geschehen in Geschichte faßt. Solcher ist Grünewald und wir, die wir vor seinem Bilde stehen. Die Bedeutung des Kreuzes hat der Künstler durch die Zweiteilung der anwesenden Zeugen dialektisch zeigen können. Die Bedeutung der Auferstehung wird erst durch die Interpretation des Betrachters offenbar. Der Lichtkreis, der Christus umgibt, strahlt heute um so heller, je mehr die Szene auf Deutung des Geschehens und Hoffnung auf Wirkung im Sinne von Heil trifft. Und er wird zum Kitsch, wo der Betrachter nur dem Künstler noch seinen Glauben glaubt. Dann nämlich der Lichtkreis sich selber erklärend bereits auf Wirkung zielen muß und nicht als Symbol auf Erfahrung treffen kann.

### Die Deutung der Welt

So oder so treten in Augenblicken die Sterne in den Vordergrund. Hell leuchtend wie selten auf solchen Bildern, sind sie bereit, den Himmel über der Erde wieder zu schließen. Und weil sie glänzen, gleichviel ob Abglanz oder selber Quelle, sind sie geeignet, den Menschen über die Verlassenheit hinwegzuträsten. Wie sie ihre Bahnen ziehen, kann auch auf der Erde alles wieder seinen Gang gehen. Und nichts anderes zeigen die anderen Bilder, die in der Mittelansicht des Isenheimer Altars zu sehen sind, die Verkündigung und das Menschwerdungsbild, daß Glück und Heil nur auf Zusage und Ankündigung, nicht aber auf Dauer zu haben sind. Von Dauer sind nur Leid und, was es erträglich macht, der Trost. Heimat würde den Menschen erst durch die Wiederkunft des Retters, der sie eben gerade verlassen hat. Indem Grünewald die Auferstehung Christi als Augenblick des Verlassens malt, verlegt er den Akzent vom ereigneten Heilsgeschehen auf das noch Ausstehende. Der in seine Herrlichkeit auffahrende Christus wird kontrastiert mit dem erbärmlichen Zustand der zurückgelassenen Welt.

Der moderne Mensch kennt beides, was gezeigt wird, aus Erfahrung. Die zerstörte, in bloße Naturgeschichte rückverwandelte Welt wie auch der aufsteigende, sich über die Naturgesetze erhebende Mensch. Doch was kann er für Schlüsse ziehen? Welche Wirkung kann er diesem Geschehen geben?

Hans Blumenberg hat sich in seinem Aufsatz, die Vollzähligkeit der Sterne, gefragt, weshalb die Mondlandung als ein Emblem des aufsteigenden Menschen kein Fixstern der Kultur geworden

ist, also keine Wirkung als Symbol entfalten konnte.<sup>3</sup> Ist nicht der Mensch des 20. Jahrhunderts überhaupt, so sehr er im Bann der Technik steht, unfähig sich darauf sein Selbstverständnis zu bilden? Was Technik vermag, ist die Einlösung von Versprechen und die Ab- und Auflösung der überkommenen Werte und Einrichtungen, die die Kultur einst als Ersatz für nicht vorhandene Technik erstellt hatte. An der funktionierenden Technik gehen Sinn- und Bedeutungsbedarf verloren, so daß Kultur und Religion als sinngebende Bindeglieder in den Lücken zwischen den selbstgeschaffenen Teilen der Funktionswelt immer weniger notwendig und schließlich mehr und mehr durch eine intelligente, sich selber steuernde Umgebung abgelöst werden. Der polnische Futurologe Stanislaw Lem spricht von synthetischer Kultur.<sup>4</sup> Auch die modernen Ersatzreligionen sind solche Synthetik, insofern sie als Fetische nichts als das Begehren aufs Hier und Jetzt repräsentieren. Wo das aus sich Zweckhafte, das sich selber Bedeutende alle vormals vom Geist gefüllten Lücken schließt, weicht das Symbolische mehr und mehr ins Irreale, Wahnsinnige aus und verliert seinen Gebrauchswert als Mittel zur Deutung der Realität.

Wenn für die Transformation der Fakten in Symbole bis ins 19. Jahrhundert der Dreischritt der Deutung, Ereignis – Wirkung – Verklärung, da und dort noch Geltung hatte, so ist im Zeitalter der permanenten technischen Revolution weder die Wirkung mitteilbar, noch bliebe Zeit, sie zu deuten, weil sie vom Nächsten überrollt wird. Man bleibt im Ereignis und somit in der Gegenwart, die beständig sich vergrößert, stecken. Die Verklärung, die sich innerhalb der Theologie entzündete am unzulänglichen und unabgegoltenen Geschehenen, ist profanisiert und nun gebunden ans bereits Eingelöste und Entfaltete. Der Raum, der sie hervorbrachte, war jener einer Lücke im Lauf der Zeit. Heute trägt die Verklärung bei zur lückenlosen Fülle, zur Verdichtung der Realsubstanz der hergestellten und verwalteten Welt. Das ist der Grund, weshalb nichts was über den objektiven Geist sich erhebt, heute zu Bedeutung gelangen kann. Alles besteht fort, die Welt wie sie ist, ist zur undeutbaren Dauer geworden. Denn wie Brecht sagt, ist nur wichtig, was wichtig wurde, was aber Vergangenes, Verschwundenes voraussetzt, solches, das sich nicht mehr im Blickfeld befindet und trotzdem noch das Denken wie das Sehnen an sich bindet. Es sind Dinge von solcher Art, deren Möglichkeit zur Transformation vom unauflösbaren Sein zur flüchtigen Erscheinung der Figur des grünwaldschen Jesus nachgebildet wäre.

Die zwei Bilder machen deutlich, daß Jesus nicht durch den Tod den Menschen entzogen wird, sondern er sich erst durch die Auferstehung entzieht, womit die zurückgelassenen Menschen nun von den von jeher einsamen im Kreuzigungsbild zu den Verlassenen geworden sind, deren Sehnen und Hoffen nach Wiederkunft unaufhörlich auf der Füllung der aufgerissenen Leerstelle insistiert und diese somit gerade auch offen behält.

Die Auferstehungsszene Grünewalds als Augenblick des Verlassens manifestiert heute gerade den Typus des sich Entziehenden, der eine Lücke reißt für die Deutung des Geistes und die Einrichtungen von Kultur und Religion. Solchermäßen dem Verlassenen und Verfallenden auf der Spur bleiben, hieße dem Auferstandenen zu folgen und den Menschen dort zu zeigen und anzutreffen, in dem Augenblick, wo er allein gelassen, unbehaunt und noch unter offenem Himmel sich entfalten möchte, bevor der Himmel sich über ihm wieder geschlossen und er im Schein der Sterne wieder Trost gefunden hat. Unter offenem Himmel stünde der Mensch am Punkt, wo über die erlösende oder einschließende Deutung der Welt die Entscheidung fallen kann, weil erst hier wieder Deutung als Sinnstiftung nötig oder möglich wird. So bleibt bis heute Ostern der günstige Moment für die Theologie.

Rolf Bossart, St. Gallen

<sup>3</sup> Hans Blumenberg, Die Vollzähligkeit der Sterne. Frankfurt a. Main 1997, S. 417f.

<sup>4</sup> Stanislaw Lem, Phantastik und Futurologie I. Frankfurt a. Main 1980, wS. 224ff.

# Religion als Werte-Erziehung?

Ein Diskussionsbeitrag

Daß in unseren Breiten die Zeit der religiösen Weltbilder der Vergangenheit angehört, ist gewiß keine Neuigkeit mehr, aber bisweilen löst ihr Verschwinden immer noch Nachbeben aus. So jetzt beispielsweise im Streit um den Religionsunterricht an öffentlichen Schulen in Deutschland. Bekanntlich sieht das deutsche Staatskirchenrecht dank Konkordats-Vereinbarungen vor, daß Religion in allen öffentlichen Schulen Unterrichtsfach ist, von dem nur auf persönlichen Antrag dispensiert werden darf. Nun liegt in Deutschland die Kultushoheit bei den Bundesländern, und eines dieser Länder, Brandenburg, hat eigenmächtig den konfessionellen Religionsunterricht durch LER (Lebensgestaltung – Ethik – Religionskunde) ersetzt; konfessioneller Religionsunterricht fände dann in der Schule nicht mehr statt. Als Hauptgrund dafür gilt der geringe Anteil der Christen in der Bevölkerung (14% Protestanten, 4% Katholiken). Die beiden christlichen Kirchen haben diese Regelung abgelehnt und das Bundesverfassungsgericht angerufen. Das hatte im Juli letzten Jahres eine Entscheidung, besser: eine Nicht-Entscheidung, getroffen und den streitenden Parteien geraten, sich intern zu einigen. Am 11. Dezember 2001 hat es einen Vergleichsvorschlag vorgelegt und am 7. Februar 2002 festgestellt, daß für fünf von den sechs beteiligten Prozeßparteien eine einvernehmliche Verständigung auf der Grundlage des vom Gericht unterbreiteten Vergleichsvorschlags möglich erscheint. Die dortige Landesregierung, geführt von dem ehemaligen Kirchenmann Stolpe, bestehend aus einer Koalition von SPD (für LER) und CDU (gegen LER), mußte sich schon um des Koalitionsfriedens willen bewegen; die Kirchen wollten keine Prozeßniederlage riskieren und haben einen Kompromiß akzeptiert, der möglicherweise zu einem gleichberechtigten Nebeneinander von Religion und LER führt. Mit dem angedeuteten möglichen Kompromiß zöge Brandenburg mit den anderen Bundesländern gleich, in denen schon seit längerem alternativ zu Religion auch Ethik (oder praktische Philosophie) unterrichtet wird. Damit reagieren die Schul- und Kultusbehörden zunächst auf ein bloß schulpraktisches Problem; denn die Anzahl der Schüler, die sich vom Religionsunterricht abmeldeten, nahm stetig zu und damit auch der Aufwand, diese Dissidenten während der Freistunden zu beaufsichtigen. Das zweite Problem ist grundsätzlicher: die Schule soll nicht nur fachliche Kompetenzen vermitteln, sondern auch überzeugte demokratische Staatsbürger erziehen. Dazu bedarf es der Entfaltung gewisser ethischer Grundlagen, die man im pädagogischen Kultus-Deutsch gern mit «Werte-Erziehung» umschreibt. Bei sinkender Nachfrage nach religiöser Unterweisung sollen jene Werte nun eben säkular, durch Ethik und praktische Philosophie vermittelt werden.

## Der problematische Werte-Begriff

Überlassen wir einmal die verfassungsrechtlichen Aspekte den juristischen Experten, verzichten wir auch auf die Erörterung der Frage, wie plausibel das schulische Religionsprivileg – immerhin ist Religion ein zeugnis- und versetzungsrelevantes Fach – in einem weltanschaulich neutralen Staat ist; lassen wir ebenso unerörtert, was es in diesem Kontext bedeutet, wenn über kurz oder lang auch islamischer Religionsunterricht in den Schulen eingeführt wird – und kommen wir stattdessen auf die «Werte-Erziehung» zurück. Die setzt offenkundig voraus, daß religiöse Überzeugungen und ethische Normen ähnliche gesellschaftliche Orientierungsleistungen bieten sollten.

Das ist aber einfach Unsinn. Es gibt zwar gute Gründe dafür, in den Schulen Ethik und Religion als fachliche Alternative anzubieten, es dürfte zwischen ihnen auch eher zu friedlicher Koexistenz als zu erbitterter weltanschaulicher Konkurrenz kommen, aber mit ähnlichen Werten hat das wenig zu tun. In der Philosophie mag man mit einiger Mühe von Werten reden, es gab sogar

eine eigene Wertphilosophie (Lotze, Neukantianer, Scheler, Hartmann) und einen wenig ersprießlichen Werturteilsstreit (Positivismus, Max Weber usw., ob moralische Werte wissenschaftlich begründbar seien), aber niemand vermag so recht zu sagen, welche Beschaffenheit und was für einen theoretischen Status diese Werte eigentlich haben sollen: Sind es universale Prinzipien, objektive Gegebenheiten, bestimmte Güter, reine Ideen, sind es subjektive Maximen, kulturelle Traditionen oder kollektive Überzeugungen? Gibt es eine Hierarchie von höheren und niederen Werten? Sind Werte absolute Normen oder relativ, weil regional, kulturell, geschichtlich jeweils unterschieden?

Es gibt jedenfalls gute Gründe dafür, daß die gegenwärtige Philosophie weniger inflationär als die politisch-kulturelle Rhetorik mit dem Wertbegriff hantiert. Vielleicht kann man sich mit der wenig präzisen Bestimmung helfen, daß Werte ein Kondensat gesellschaftlich verbreiteter und de facto anerkannter Ziele, Gebote und Regeln bezeichnen, mithin in gewisser Weise der Handlungsorientierung und Bedürfnisbefriedigung in regional und historisch begrenzten Stammes-Ethiken dienen. So ziemlich jede intentionale Tätigkeit läßt sich dann als irgendwie wertbezogen bezeichnen, ohne daß deshalb schon etwas über den Wert solcher Werte gesagt wäre; und das heißt, für eine gehaltvolle Ethik ist der Wertbegriff ziemlich wertlos. Und er ist, notabene, auch den Hautout der Geld- und Warenwelt mit ihrer Verwertungs-rationalität nie ganz losgeworden.

Ganz ärgerlich wird jedoch die Anmutung, daß Religion zur Werte-Erziehung beizutragen habe. Gemeint sind auch hier jene demokratischen Tugenden, wie sie etwa das Grundgesetz oder die Menschenrechts-Charta der Uno formulieren. Selbstverständlich kann man sich eine Erziehung zu solchen Tugenden nur unbedingt wünschen. Es ist jedoch schon fraglich, wie ein Blick auf die Geschichte rasch lehrt, ob die Religionen in puncto Demokratie und Menschenrechte tatsächlich so grandiose Heldentaten vollbracht haben, die sie zur erwünschten Werte-Erziehung besonders disponierten. Fraglich ist aber auch, ob das wirklich ihre Aufgabe sein sollte. Politische Philosophen wie John Rawls haben für die pluralistischen Bedingungen in den USA das Problem traktiert, ob es so etwas wie eine gemeinsame Schnittmenge von religiösen Überzeugungen und demokratisch-pluralistischen Regeln geben könne, denn ungeachtet aller dogmatischen Absolutheiten und konfessionellen Spezifika dürfe man unterstellen, daß auch religiöse Motive durchaus zur Anerkennung demokratischer Ideale führen können. Freilich unterscheiden sich die Verhältnisse in den USA in diesem Punkt aus bekannten historischen Gründen erheblich von den europäischen. Aber auch die schon ältere Säkularisierungsdebatte hierzulande hatte, mit allerdings nur bedingtem Erfolg, versucht, der Neuzeit trotz allem eine «strukturell christliche» Legitimität abzugewinnen, immerhin also die kirchliche Modernisierungs- und Demokratiefeindschaft zu überwinden.

Nun neigen (gerade auch amerikanische) Demokratie-Theorien zu Idealisierungen; wenn man stattdessen von *realen* Staaten oder Gesellschaften spricht, springen sehr bald die notorischen Differenzen von Ideal und Wirklichkeit ins Auge. Die Berufung auf Werte wird dann tendenziell ideologisch, wenn und weil sie jene Differenzen übertüncht. Sie resultieren ja nicht einfach nur aus menschlich-kontingenter Unzulänglichkeit, sondern gehen mindestens ebenso sehr auf Gruppenegoismen, ökonomische Profitsicherung, gewisse systemische Imperative oder schlichtes Machtstreben zurück. Und es hat eine altehrwürdige Tradition, dann, um einen Loyalitätsentzug der Benachteiligten zu vermeiden, höhere Werte zu beschwören, unter denen wiederum die religiösen meist besondere Prominenz genossen. Noch Voltaires Diktum: Die Canaille bedarf der Religion, bedient sich dieser Tradition, um den bürgerlichen Besitzstand gegen die niederen Stände zu sichern. Viele bekannte Beispiele religiöser (und nicht

nur christlicher) Legitimationsbeschaffung für autoritäre Regimes und antidemokratische Herrschaft sollten jedenfalls zögern lassen, die Vorzüge des schulischen Religionsunterrichts ausgerechnet darin zu sehen, daß er demokratische Werte vermitteln könnte.

### Das Befremdliche an Religion

Es ist nun nach allen angedeuteten Erfahrungen sehr die Frage, ob das überhaupt die Aufgabe der Religionen sein kann und ob sie sich dieser Funktionalisierung fügen sollten. Natürlich nimmt der Religionsunterricht de facto auch oder sogar hauptsächlich ganz andere Aufgaben wahr. Man weist gleichfalls mit gutem Grund darauf hin, daß zumindest die europäische Geschichte und Kultur ohne Kenntnisse in christlicher Religion kaum begreiflich sei, und es wäre wohl ein fraglicher liberaler Aufklärungsgewinn, wenn Kinder vom Weihnachtsevangelium zum ersten Mal im Kaufhof hören. Aber auch diese kulturelle Apologie bleibt noch zu harmlos.

Denn gerade diese kulturellen Motive und die gesellschaftlichen Integrationsleistungen haben das Verstörende und Befremdliche an Religion verblässen lassen. Sie redet ja doch von solchen Dingen wie Heilsgeschichte, Gnade und Erlösung oder von Glauben und vom Reich Gottes, kurzum von der Möglichkeit einer ganz anderen Welt als der bestehenden. Eine solche Perspektive hat es weniger mit soziokulturellen Werten als mit der Umwertung aller Werte zu tun. Sie erzeugt eine stetige Vorbehaltlichkeit gegenüber allen Wirklichkeitskonzepten, auch gegenüber dem modernen wissenschaftlichen Weltbild.

Das muß noch keineswegs zu jener modernitätsfeindlichen Restauration führen, wie sie aus der Vergangenheit leidig bekannt ist. Die Erforschung des Universums in der Physik oder Homunculus-Konzepte der Biologie sind längst geeignet, selbst einen metaphysischen Grusel zu erzeugen; es gebe inzwischen unter Wissenschaftlern mehr Mystiker als unter Bischöfen, heißt es denn auch. Diese Gleichzeitigkeit von – sagen wir einfachheits-halber – Wissenschaft und Grusel, Aufklärung und Mystik ist ja nicht einmal neu. Schon in der Renaissance diente die Astronomie hauptsächlich astrologischen Zwecken, Mathematik, Kabbala und Zahlenmystik gingen Hand in Hand, man konstruierte

magische Quadrate und trieb allerhand alchemistische Spökenkiederei. Im schon weit aufgeklärteren Jahr 1764 veröffentlichte ein englischer Landadeliger, Sir Horace Walpole, einen Roman mit dem Titel *The Castle of Otranto*. Es ist der erste Schauerroman der Literaturgeschichte, dem später viele weitere, meist bessere *gothic novels* folgten. Schauplatz ist ein mittelalterliches, einsam gelegenes Schloß, in dem flackerndes Licht von Kamin oder Kerzen das Dunkel nur notdürftig und gespenstisch erhellt, endlose Treppen und verwinkelte Korridore ins mysteriöse Unbekannte führen, Vorhänge gespenstisch wehen und Türangeln schauerlich quietschen.

Kurzum: das genaue Gegenteil zur aufgeklärten Gegenwart des Lesers, in der man rechteckige, symmetrisch-klare Architektur mit viel Licht bevorzugte, geometrische Gärten oder Parks anlegte und rationale Lösungen stolz und selbstbewußt gegen magisch-mythische Praktiken des alten Aberglaubens aufbot. In der Tat klären sich auch bei Walpole und anderen *gothic novels* zum Schluß alle düsteren Geheimnisse ganz vernünftig auf. Aber welcher Leser läßt sich über Hunderte von Seiten die Nerven zerfetzen, nur um zum Schluß zu hören, was er eh schon weiß: daß es keine Gespenster gibt? Antwort von Walpole: *A god, or at least a ghost, was absolutely necessary to frighten us out of too much sense.*<sup>1</sup> Man braucht in einer allzu vernünftigen Welt den *thrill*, den Schauer, Ungewißheit und Geheimnis, das Unbekannte und Gefährliche, mit einem Wort: das Unheimliche. Man kann seine Spuren philosophisch bis ins «Erhabene» verfolgen, und ein wenig zehrt davon: wohl auch noch, um einen großen Sprung ins Jetzt zu tun, unsere aktuelle Katastrophenpaniklust.

### Das Paradox der Differenz

Die Funktion der Religion bestehe darin, schreibt Luhmann<sup>2</sup>, zwischen dem, was sichtbar ist, und dem, was unsichtbar ist, zu unterscheiden, die Differenz von Sichtbarem und Unsichtbarem sichtbar zu machen. Das klingt spekulativer, als es gemeint ist; denn *jede* Unterscheidung macht etwas ähnliches: sie zieht eine Grenze zwischen dem, was man bestimmt, und dem anderen, das ausgeschlossen wird und unbestimmt bleibt, dieses Ausgeschlossene wird aber nicht vernichtet und gelöscht, sondern implizit erhalten, gewissermaßen gespeichert. Anders aber als alle anderen Kommunikationen, die mit dieser Sichtbar/Unsichtbar-Unterscheidung operieren, macht Religion diese Differenz zu ihrem Hauptthema. Sie formuliert dabei die Paradoxie, daß Innen/Außen, Immanenz/Transzendenz, Sichtbar/Unsichtbar usw. zugleich eine Differenz und eine Einheit bilden; Religion macht die Unterscheidung von Sichtbar/Unsichtbar sichtbar. Allerdings haben sich vor allem in den Hochreligionen eine Reihe von Bedingungen ausgebildet, unter denen die religiöse vor einer bloß willkürlichen Differenz und Kommunikation geschützt werden kann.

Anders als in Metaphysik und Hegelschem Idealismus geht es Luhmann aber nicht um Vermittlung von Allgemeinem im konkreten Besonderen, sondern um ein Paradox der Differenz. Alle konfessionellen und dogmatischen Spezifizierungen ergeben sich erst aus der Notwendigkeit, sich von anderen Bestimmungen des Unbestimmten zu unterscheiden. Wie auch immer: Es zeigt sich rasch, daß und wie sehr «Werte-Erziehung» durch Religionsunterricht zu kurz greift: Religion hat eher wenig mit moralisch-sozialen «Werten» zu tun, sondern mit der Eröffnung von Unsichtbarem und Unbekanntem, mit der befremdlichen Annahme von Wirklichkeiten hinter unserer bekannten Wirklichkeit: mit dem ganz Anderen. Religionen bilden spezifische Gruppen-Sprachspiele aus, die das, was als Geheimnis, als Unheimliches, Unbekanntes gilt, einerseits exklusiv für sich in Anspruch nehmen, zugleich aber diese Unterscheidung damit auch zugänglich machen.

Werner Post, Bonn/Dortmund

## 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, Josef Bruhin,

Werner Heierle, Pietro Selvatico

Ständige Mitarbeiter: Albert von Brunn (Zürich), Beatrice

Eichmann-Leutenegger (Muri BE), Paul Konrad Kurz (Gauting),

Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Walf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 2002:

Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 61.– / Studierende Fr. 45.–

Deutschland und Österreich: Euro 40.– / Studierende Euro 31.–

Übrige Länder: SFr. 57.–, Euro 37.– zuzüglich Versandkosten

Gönnerabonnement: Fr. 80.–, Euro 50.–

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postkonto Zürich 80-27842-8

Deutschland: Postbank Stuttgart (BLZ 600 100 70)

Konto Nr. 6290-700

Österreich: Z-Länderbank Bank Austria AG,

Zweigstelle Feldkirch (BLZ 20151),

Konto Nr. 473009 306, Stella Matutina, Feldkirch

Übrige: Crédit Suisse, Zürich-Enge (BLZ 4842),

Konto Nr. 556967-61

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.

<sup>1</sup> Dazu R. Alewyn, Die literarische Angst, in: H.v.Ditfurth, Hrsg., Aspekte der Angst. Stuttgart-München o.J. (1964).

<sup>2</sup> Vgl. N. Luhmann, Die Religion der Gesellschaft. Frankfurt/M. 2000.