

Burkhard Müller

# Schlußstrich

Kritik des Christentums

Lüneburg: zu Klampen

1995

Erste Auflage 1995 © Dietrich zu Klampen Verlag GbR

Postfach 1963, 21309 Lüneburg

Barckhausenstraße 36, 21335 Lüneburg

Tel.: 04131/4 83 79, Fax: 04131/4 83 36

Druck: Clausen & Bosse, Leck

Umschlag: Johannes Nawrath

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme:

Müller, Burkhard :

Schlußstrich : Kritik des Christentums /

Müller, Burkhard.

1. Aufl. – Lüneburg: zu Klampen, 1995

ISBN 3-924245-52-5

Man muß dran glauben.

*Gretchen*

1. Wer sich an eine Kritik des Christentums macht, muß wissen, worauf er sich einläßt. Einerseits scheint er etwas ganz Überflüssiges zu unternehmen, einen vergangenen Kampf noch einmal zu kämpfen, sein Mütchen ruhmlos an einem geschlagenen Feind zu kühlen. Die überlegene Ironie der Aufklärung von Lessing bis Freud, auf die das Christentum nichts Rechtes zu erwidern wußte, hat anscheinend den Nachfolgenden nicht viel zu tun übrig gelassen, und schon die Erregung der Existenzialisten wirkt etwas verspätet und wie ein Einrennen offener Türen. Andererseits hat aber das Christentum diesen Konsens allen neueren Denkens (so einhellig in diesem Punkt, wie Denken sonst selten zu sein pflegt), durch den es als geistiges Phänomen vernichtet sein müßte, unbeschadet überlebt, wenngleich auch gewissermaßen in Schanden. Es ist ganz zweifellos *da*: sichtbar in seinen Bauten, die noch immer das Bild der europäischen Städte und selbst der Neubaugebiete prägen, unsichtbar in den Gehirnen Aller, nicht nur seiner erklärten Anhänger (nicht mehr die Majorität, obschon in der Gesellschaft noch maßgeblich), sondern auch derer, die sich darüber keine Rechenschaft geben, und selbst seiner wenigen eigentlichen Gegner. Wer also eine Kritik des Christentums verfaßt, beginnt etwas zugleich Abgetanes, als wollte er darlegen, daß die Erde eine Kugel ist, und etwas Aussichtsloses, als brä-

che er eine Polemik gegen die Schwerkraft vom Zaun, eine donquixotische Paarung des Unnötigen mit dem Unmöglichen. Das ist ein Paradox, aber in ihm gedeiht das Christentum, der Kritik auf das merkwürdigste entrückt und anzusehen wie ein Gespenst, das in der Mittagssonne auf der Hauptstraße spukt.

2. Kein anderer Gedanke in der Geschichte hat das menschliche Denken so in seinen Bann geschlagen wie der christliche, und immer noch ist es schwierig, aus diesem Bann zu entinnen, der unvermindert auch auf die wirkt, die sich vom Christentum in aller Form losgesagt haben. So übermächtig und riesengroß bleibt diese alte Idee, daß auch ihre Gegner den Punkt zu finden Mühe haben, von wo aus es ganz zu überblicken und von außen anzuschauen wäre. Sie glauben, es anzugreifen und ihm gegenüberzustehen – und sind tief in seine Gedärme verstrickt, wo sie eine Zeitlang zapeln und sich schließlich strangulieren. Sie erlangen die nötige Freiheit von seinen Voraussetzungen und Auswirkungen nicht, lassen, ohne sich darüber Klarheit zu verschaffen, immer noch sorglos das eine und andere von ihm gelten und landen so stets in christlichen Binnenproblemen. »Kriminalgeschichte des Christentums« nennt Karlheinz Deschner seine Abrechnung, deren Durchführung wohl den Rest seiner Lebenszeit verschlingen wird, und wahrscheinlich wird er über dem Investiturstreit oder spätestens den Hussitenkriegen sterben. Zwanzig Jahre wird es zum mindesten noch dauern – hat er nicht die zwanzig Minuten gehabt, seinen Titel zu erwägen? Dann hätte ihm auf-

fallen können, daß Kriminalität immer nur die für strafbar befundene Abweichung von der geltenden Norm ist, die geltende Norm der letzten beiden Jahrtausende aber das Christentum war. Damit aber, so dick das Werk auch anschwellen mag, kommt ihm jegliche Praxis des Christentums, und wenn nachweislich und ausnahmslos jeder Papst seit Petrus ein Schurke war, nur als ein isolierter Verstoß gegen einen unangezweiften Grundgedanken in den Blick, niemals aber die Frage, was das für eine Norm sei, die offenbar so sehr zu Verstößen gegen sich ermutigt. Als Quintessenz der Deschnerschen Kritik muß auf diese Weise unzweifelhaft herauskommen, was auch die Kirche selbst ohne weiteres zugeben wird: daß sie eine Kirche von Sündern ist. So schießt eine ungeheure Energie an Wut und Fleiß ins Leere.

Oder etwa Nietzsches Antichrist. Weiß Nietzsche denn nicht, was der Antichrist für eine Figur ist? Es wäre schon einfältig, sich so sehr auf die bloße Antithese der Sache festlegen zu lassen, der man ans Leder will; aber der Antichrist im besonderen ist ja noch nicht einmal das, sondern von Anfang bestimmt, niedergeworfen zu werden, sein Zweck erschöpft sich darin, es aufs Äußerste zu treiben und das Geschwür der Welt zur Reife zu beschleunigen, damit der wiederkehrende Christus es aufsteche. So gesehen, begnügt sich Nietzsche mit einer apokalyptischen Frechheit. Begreiflich wird das nur als Teil jenes überwältigenden und traurigen Schauspiels, das der späte Nietzsche bietet: die gegen alle seine Neigungen und Instinkte gewaltsame Selbstverdummung im Namen dessen, was ihm »das Leben« schien – bei Pascal hatte er denselben Vorgang beob-

achtet und bedauert: Pascal, so sagt er, habe die Vernunft in sich im Namen des Gottes Abrahams, Isaaks und Jakobs abgetötet wie ein langbeiniges, zähes Insekt, das nicht sterben will; und ganz so kämpft Nietzsche in sich alles nieder, was Takt, Geist, Feingefühl und Ironie war, alles für das Ideal einer »Vornehmheit«, die ihm gar nicht plump und plebejisch genug ausfallen kann. »Wir Vornehmen« – man verhüllt sein Haupt. Und diesem Zusammenhang gehört leider der Antichrist an. Soviel das Buch an kostbaren Einsichten enthält, in denen sich Nietzsche nicht verleugnen kann (fast wider Willen, möchte man glauben), als Ganzes liefert es nichts, als daß namens der einen trübseligen Idee von »Leben«, derjenigen Nietzsches, auf eine andere trübselige Idee davon, die christliche, eingedroschen wird.

3. Man hat sich sorgfältig zu besinnen, in welchem Geist man das Christentum kritisieren will. Wie bei Jesus in der Wüste sind es *drei* Versuchungen, vor denen man sich in Acht nehmen muß. Zunächst vor dem *Haß*: der fände so viel Nahrung, daß er einfach an kein Ende käme und, sich wild verbeißend, den Überblick verlöre. Sine ira – aber nicht aus wissenschaftlichen, sondern aus ökonomischen Gründen, denn man muß den Atem schonen, der bemessen ist. Der Haß, inniger als die Liebe, kennt kein Maß und überschreitet immer die Kräfte des Hassenden, der erschöpft zurückbleibt oder aber seinen Haß schließlich zur Formel ermäßigt. Voltaire schloß seine Briefe mit den Buchstaben E. L. L., für »Ecrasez l'Infame«, gemeint war die Kirche. Das klappert nur noch wie die tibetanischen Ge-

betsmühlen, die die Frommen vom Wind antreiben lassen, um mit ihrer Andacht hauszuhalten; es ist lächerlich. – Sodann vor dem *Spott*: der Spott erstaunt nicht genügend, er notiert lediglich die Differenz zwischen einem auffälligen Phänomen und einem allgemein Plausiblen, und über dieses Gefalle läßt er seinen Witz niedersprühen. Nun ist das Christentum aber noch zu so großen Teilen unterirdisch ins Plausible eingebettet, daß der Spott sozusagen nur die oberirdischen Ausläufer zu fassen bekommt. Ja es scheint, als halte sich das Christentum (namentlich das katholische) eine Anzahl vorsätzlicher Wunderlichkeiten, wie die jungfräuliche Empfängnis oder die päpstliche Unfehlbarkeit, um die leicht anzuregende Schar der Spötter abzulenken, so wie eine Eidechse bei Gefahr dem verfolgenden Feind den Schwanz hinwirft, der noch eine Zeitlang selbsttätig weiterzuckt, und entkommt – wenigstens drängt sich diese Vorstellung auf, wenn man sich betrachtet, was »Spiegel« oder »Stern« gegen die katholische Kirche auf dem Herzen haben: dankbar für jeden pittoresken Zug, dürfen sie witzelnd das erhebende Gefühl der Aufgeklärtheit zu Schleuderpreisen erwerben und vermitteln, blind für das Wesentliche. – Schließlich vor dem *Ekel*: Nietzsche glaubt zwar, den schwersten Einwand gegen das Christentum vorgebracht zu haben, wenn er sagt, es sei heute *unanständig*, Christ zu sein; hierin setzt er voraus, daß die Christen wären wie er, nämlich stolz. Aber es ist eine idiosynkratische Abkehr, die den widerwärtigen Gegenstand eben darum in Ruhe läßt. Die Zähigkeit des Christentums, als Hochmut so gut wie als Demut zu beschreiben, läßt durch Abscheu sich noch weniger beirren als durch Verfolgung. Der Ekel würgt nur den,

der ihn fühlt, nicht den, dem er gilt. Der einzige methodische Affekt, von dem man sich kritischen Aufschluß über das Christentum versprechen darf, ist die *Verwunderung*.

4. Man kann nicht weit genug aus der Seelenlandschaft des Christentums zurücktreten, immer noch droht man drin zu sein und darum nicht deutlich zu sehen. Die Verwunderung gilt als der Geburtsakt der Philosophie: daß auf einmal das Altgewohnte nicht mehr das Selbstverständliche war und z.B. die Schwerkraft sich plötzlich als Problem darbot statt als der Bleigrund aller Erfahrung. So, schweigend und schwer, ist auch das Christliche überall gegenwärtig, zu öde und zu gleichförmig, als daß man sich darüber aufgehalten hätte. Nur auf diese Weise kann es so massiv andauern, obwohl die Zahl seiner emphatisch Frommen gar nicht mehr so groß ist: weil man vor ihm gewöhnlich so mutlos und faul ist wie vor der Gravitation. *Wundert* sich denn niemand, daß im Namen eines vor zweitausend Jahren verstorbenen Palästinensers in Würzburg 5000 Wohnungen besessen werden? Wie konnte das zu dem kommen? Schon die Lektüre des Neuen Testaments ist ein Kampf mit einer bleiernen Übermacht: Wie schwer tue ich mir, auf den Sinn dieser Zeilen zu achten, wie sehr verfallen sie meinem Ohr in das Leiern eines Tonfalls, den ich in meiner Kindheit gehört habe, gedehnt und sinnentleert wie die Silben eines Kirchenlieds und nur das Gefühl einer unendlichen Langeweile vermittelnd – Weizenkorn – Menschensohn – wahrlich wahrlich ich sage euch –, als wäre es von vornherein ausgeschlossen, daß alles dieses auch noch etwas *heißen*



könnte; und das Aufsuchen auch nur der gewöhnlichen wörtlichen Bedeutung ist wie ein Ringen mit dem Schlaf. Wieviel Aufmerksamkeit erfordert es, in der Formel »Wort des lebendigen Gottes« die verdächtige Beteuerung zu hören, in der anderen »Dies ist mein Fleisch, dies ist mein Blut« das anschaulich Kannibalische zu spüren, das einmal Anstoß erregt hat?

5. Ich erwarte nicht, daß die Christen bessere Menschen wären, denn es wäre ja auch unbillig, von einem Arzt zu erwarten, er solle gesünder sein als andere Leute; aber das Ungeheuerliche, das ihnen verheißen ist, müßte doch ihr Leben zu maßloser Freude umgestürzt haben, in einer Weise, die sich auch Anderen mitteilt; es müßte aus ihnen der Abglanz ihres Paradieses leuchten. Dies ist nun keineswegs der Fall, eher scheinen die Christen noch ängstlicher und mürrischer als ihre Mitmenschen. Von den Amtskirchen erwartet wohl niemand etwas anderes, sie stehen wie ein gemauerter Bogen, schwebend und massig, in ihrem Bestand recht eigentlich ein Wunder, aber schon zu lange auf demselben Fleck, als daß es noch irgendwen erstaunte. Aber die Sektierer, die fühlen, daß sie sich freuen *sollten*; die sich im Namen dieser Freude von der Amtskirche losgerissen haben: welchen Anblick bieten sie, wenn sie in der Fußgängerzone predigen! Die Freude ruht auf ihnen als eine schwere Last, jeder Satz, den sie von ihr sprechen, kostet sie die Anstrengung, sich das Dasein dieser Freude zu vergegenwärtigen, niemanden, so scheint es, müssen sie dringender von ihr überzeugen als sich selbst, hoch und unabge-

schlossen ausklingend hängen ihre Sätze in der Luft und hinter jeden scheint ein Ausrufezeichen erst nachträglich gesetzt, von dem die abstrakte Behauptung zum Jubelruf umgezwungen werden soll. Jeder, der einen 20-DM-Schein auf der Straße gefunden hat, spricht plastischer und einfühlbarer von seiner Freude als sie. Es mag ja sein, daß Gott die Weisheit zuschanden werden läßt und sich die schwächsten Gefäße erwählt hat; aber das Gefäß sollte darüber doch zu etwas *anderem* werden, es müßte sein Inhalt irgendwie durch die Wandung durchscheinen. Die Frohe Botschaft ist ja für ihre Verbreitung auf die Beschaffenheit ihrer Verkünder auch angewiesen, und zu welchen Schlüssen gelangt man, wenn man sich *diese* anschaut? Jesus hat Aussätzige geheilt, indem er sagte: »Dein Glaube hat dir geholfen« – warum hilft ihnen der Glaube nicht, warum sind unter ihnen so viele mit einer unreinen Haut? Ich verstehe es nicht. Wären sie dessen, was sie sagen gewiß, *wirklich gewiß*, sie sähen anders aus, nicht auf wunderbare, nur in jener unwägbaren Weise, in der Zeus, als er sich Alkmene näherte, über Amphitryon verherrlicht hinaustrat. In ihrer je menschlichen Besonderheit müßte die Erfahrung des Heils sich aufgefächert haben wie ein Strahl weißen Lichts im Prisma zum Regenbogen. Einen anderen als einen verklärten Christen kann ich mir eigentlich nicht vorstellen. Ich blicke auf und sehe mich um und sehe nirgends, was ich zuversichtlich erwarten dürfte: Engel. Denn ein wahrer Christ kann gar nichts anderes sein als ein Engel. Ich lese eine christliche Universalgeschichte. Es wird das »messianische« Weltzeitalter dargestellt, die Mysterienreligionen usw., »bis endlich der Erhoffte wirklich erscheint«. Ja kann

denn einer, für den das Realität ist, das so schreiben? Was denkt er sich dabei, das Ungeheuerlichste so gleichmütig den historischen Fakten zuzurechnen? Heißt denn das eine christliche Geschichtsschreibung betrieben? Wo ist der österliche, wo der pfingstliche Geist? Das Buch fährt damit fort, Stück für Stück in aller Ruhe die römischen Kaiser abzuhandeln. »Christen haben's gut: Das Beste kommt noch«, habe ich auf dem Heck eines Autos gelesen. Dasselbe denke ich mir auch: So gut müßten sie es haben, daß zwischen ihnen und den anderen Menschen nur noch zum Schein Gemeinschaft besteht, aufrechterhalten in einer unmerklichen, heiligen Ironie, die uns Andere nicht verletzen und nicht verzweifeln lassen will. Aber dann betrachte ich das Auto: ein silberfarbener japanischer Kombi mit Familieneinkäufen und Kindersitz, und auch der Aufkleber ist schlicht designt und schon etwas ramponiert. So dürfte es nicht sein, *so dürfte es einfach nicht sein*, wenn die Christen des Geglaubten gewiß wären.

6. Auf Eines darf sich eine Kritik des Christentums unter gar keinen Umständen einlassen: eine Trennung von Christentum und Kirche. Hier gilt es die Heilige Schrift streng beim Wort zu nehmen, in der drei Dinge als unverbrüchliche Einheit erscheinen: ein Glaube, ein Ethos und eine Gemeinde. *Ein* Christ ist kein Christ; und wer meint, er könnte auch privat der Sache nicht ganz abgeneigt sein, der zählt zu den Lauen, die ausgespieen werden. Hier begeht Deschner gleich zu Beginn seines Werks den entscheidenden Fehler, nicht klar zu machen, *wen* er jetzt eigentlich an-

greift, Kirche oder Christentum, bzw. in welches Verhältnis zueinander er die beiden Angegriffenen rückt. (Mit »Kirche« ist hier jederlei Kirche gemeint, zunächst aber natürlich die älteste, größte und, sofern dieses Adjektiv steigerbar ist, kirchlichste, die katholische.) Deschner glaubt, ein immanentes Verfahren aufzubieten, wenn er das real existierende, d.h. kirchliche Christentum an seinen Lehren mißt, und es widerlegt zu haben, wenn er feststellen kann, daß es regelmäßig gegen dieses Ideal gehandelt habe. Deschner ist ein guter Schillerianer, er will das Ideal und er beseufzt das Leben, das dahinter zurückbleibt; er versteht nicht, wie innig die beiden verschwistert sind und wie gut sie sich in Wahrheit vertragen, nämlich so, daß das Leben, d.h. die Kirche, treibt was ihm paßt, dabei periodisch abstrakten Respekt vor dem Ideal, d.h. dem Christentum bezeugend, aus dem es seine Legitimation bezieht, und das Ideal seine Existenz von seiner praktischen Enthaltsamkeit fristet, und so haben wir immer beides, eine Erde, auf der wir wandeln, und einen Himmel, zu dem wir emporblicken dürfen. Mit seinem idealistischen Wetter wird Deschner dem Sachverhalt nicht gerecht. In mittelalterlichen Darstellungen des Weltgerichts wird der Zug der Verdammten oft von Päpsten, Bischöfen und Mönchen angeführt. Die Kirche, die diese Bilder über den Eingang ihrer Kathedralen setzte, mußte also wohl in dem Gefühl ruhen, daß selbst durch letztinstanzliche Aburteilung ihrer Praxis sie als Institution nicht widerlegt wäre. Gegen Deschners Kritik hat sie sich vorab immunisiert, als sie für sich das Bild des rüdischen Hundes fand, aus dessen Mund das Wasser des ewigen Lebens bricht: dunkler Hüter der Quelle, das immer fehl-

bare Irdische als Mittler des Heils. Selbst Nietzsche, dessen Antichrist sich so in den Denkmustern des Gehaßten verfängt, daß er nicht bis zu den Wurzeln gelangt, wo es auszureißen wäre, verfällt in diesen Fehler; auch er öffnet dem reinen Christlichen ein Türchen, durch das es dem Kirchlichen zu entwischen scheint, und doch spielt es gerade so der Kirche in die Hände, die etwas braucht, das besser ist als sie selbst – sie verunstalte es wie sie wolle, ihr bleibt doch das Privileg darauf. Auch er setzt einen »Erlöser«, den historischen Jesus, als Kern, um den herum sich alles feindliche Wesen und Unwesen anlagert. Daß er den Eintritt kirchlicher Verderbnis, statt wie gewöhnlich ins 4. Jahrhundert, schon gewissermaßen auf den Karsamstag verlegt und das Eigentliche der Lehre mit dem räumlich und zeitlich engsten Kreis eingrenzt, ändert daran ebensowenig, wie daß er das Verhältnis des Jesus von Nazareth zu allem Späteren als krasseste Verfälschung und Inbegriff aller geschichtlichen Ironie empfindet: das Muster der Scheidung in ein Christliches und ein Kirchliches, in zwei, die geschieden sind und sich dennoch unablässig fruchtbar vereinigen, ist damit gegeben, es ist weder durch die geringe Ausdehnung des einen noch durch die außerordentliche Ausdehnung des andern außer Kraft zu setzen, Quantitäten fallen hier nicht ins Gewicht: denn mit diesem Himmereich ist es wie mit einem Sauerteig, der 5000 Brote durchsäuert. Es soll darum im folgenden nicht die Kirchengeschichte durchforstet noch die innige Solidarität hervorgehoben werden, die während der längsten geschichtlichen Zeit zwischen Christentum und Kirche bestanden hat, dies alles wäre nicht völlig beweiskräftig. Nicht ein Urchristliches soll unter kirchlicher Ver-

schüttung freigelegt werden – das könnte die Kirche niemals davon abhalten, sich aus ihm trotzdem immer wieder Erneuerung zu verschaffen. Vielmehr soll alle Kritik sich allein auf das Christentum konzentrieren, nicht als eine Praxis, sondern als eine Forderung, als *Idee*; zunächst ohne daß an die Kirche gedacht wäre, aber doch in der Zuversicht, daß wenn dieser Fels wankt, das darauf Gebaute schon mitstürzen wird.

7. Was aber ist das Christentum? Was ist sein Kernbestand, an den die sich halten, die es in seinen mannigfaltigen historischen Manifestationen verteidigen, und an den man sich gleichfalls zu halten hat, wenn man es, jenseits seiner historischen Manifestationen, im Zentrum treffen will? Die Antwort ist nicht schwer: das Neue Testament, die Heilige Schrift, welche alle diejenigen als ihr gemeinsames Gründungsdokument gelten lassen, die sich irgend selbst als Christen verstehen, mögen sie auch auf Distanz zu den Kirchen gegangen sein oder zu mehreren ihre eigene kleine Kirche gegründet haben. Auch die beziehen sich darauf, die die Heilige Schrift nur teilweise anerkennen und Passagen, die ihnen nicht in den Kram passen, durch Ignorieren, Interpretation oder Anwendung der sogenannten historisch-kritischen Methode eskamotieren. Jene egozentrisch Lauen, die sich noch irgendwie irgendetwas vom Christentum für den Hausgebrauch bewahrt haben, ohne sich aber das ganze Buch zur Last werden zu lassen, die die Bergpredigt gut finden, aber mit dem Abendmahl nichts anfangen können usw., stellen hier kein Problem dar: Sie sind ins Folgende

miteinbegriffen, insofern sich in ihren vagen Sentimentalitäten die Spur des christlichen Gedankens noch findet, ansonsten eben nicht. Das Neue Testament soll nicht philologisch, sondern physiognomisch angeschaut werden: nicht als Struktur, die in der Tiefe zu erschließen wäre, sondern als Text, der als offene Oberfläche daliegt, gleichmäßig durchgebildet in Sätzen, die jeweils etwas besagen, teils mit Absicht und teils unfreiwillig; als Wortgestalt. Das ist seinem Anspruch der Heiligkeit nicht unangemessen, verträgt sich aber auch mit dem unbefangenen Ernst, mit dem man etwa die Benutzungsanleitung für ein Küchengerät liest. Dieser Vorsatz scheint banal, muß aber angesichts der neueren exegetischen Praxis doch erklärt werden. Sieht man einen Menschen, der einen interessiert, an, so sucht man nicht durch einen Blick ins Nasenloch die embryologische Genese seines Schädelknochens zu rekonstruieren, man gibt auch nicht einer Pore auf der Oberlippe den Vorzug vor anderen Einzelheiten, sondern man betrachtet dieses Gesicht als Ganzes, um seinen Ausdruck zu erraten, nicht analytisch, sondern indem man die naive Synthese, die ein jedes Gesicht von Haus aus darstellt, auf sich wirken läßt. Auch Nietzsche behauptet dies zu tun, tut es dann aber doch nicht, sondern landet statt bei der Physiognomie bei der Psychologie des Erlösers, einer tieferen Schicht also, und hat im Handumdrehen wieder die beschriebene fatale Zweiheit von Eigentlichem und späterer entstellender Zutat. Seien wir getrost: In einem Gesicht ist alles eigentlich.

8. Liest man das Neue Testament – dessen Heiligkeit sich ja auf alle seine Teile gleichermaßen erstreckt, auch z.B. die Briefe –, präsentiert sich das Christentum wie gesagt als unlösbare Einheit dreier Elemente, einer Gemeinde, eines Ethos und eines Glaubens. Vom Zusammenhang des Gemeindlichen mit den beiden anderen war bereits die Rede: das Christentum ist von Anbeginn als Kirche, wo nicht entfaltet, so doch konzipiert. Der innigste Bund aber besteht zwischen Ethos und Glaube. Wäre man nicht durch jahrtausendelange Kulturgewöhnung dagegen abgestumpft, müßte das erstaunen: denn wie kommt es, daß ein Handeln-sollen und ein Fürwahrhalten so auf Gedeih und Verderb aneinandergekettet worden sind? Sind nicht Richtig/Falsch und Gut/Böse ganz inkommensurable Kategorienpaare? Zum Tun gehört die Entscheidung; zum Wissen gehört gar nichts (allenfalls zu dem, was ihm vorausgeht, dem Erkennen), das Gewußte ist schlicht vorhanden. Man *soß* bei Rot nicht über die Kreuzung fahren, aber daß die Ampel Rot zeigt und nicht Grün und was diese Farben bedeuten, ist auch dem Übeltäter unzweifelhaft. Diesen bestraft man, den Unwissenden belehrt man; im hartnäckigen Wiederholungsfall sperrt man sie beide ein, aber den einen ins Gefängnis und den anderen ins Irrenhaus. Wie kommen Wissen und Sittlichkeit (oder ihr Gegenteil: Narrheit und Bosheit) zueinander? Die antike Philosophie, die dieses Problem bedachte, gelangte zu dem Resultat, es gebe schließlich nur das eine Kategorienpaar Richtig/Falsch und alles böse Handeln entspringe letztlich einem Mangel an Erkenntnis dessen, was in Wahrheit das Gute wäre – ein Resultat, das sie gegen alle praktischen Schwierigkeiten hartnäckig verfocht.



Das Christentum, finsterer auch hierin, schaffte den Ausgleich nach der anderen Seite hin; im Neuen Testament erscheint der Glaube durchweg als eine Gewißheit, die sittliche Verdienstlichkeit besitzt, ganz so, wie wenn er ein Handeln wäre – was undenkbar sein müßte, wäre er wirklich eine Gewißheit. Da eben liegt's.

9. Solang die christliche Welt intakt war, stellte niemand die Dreiheit Gemeinde (bzw. Kirche), Ethos, Glaube in Frage. Als er begann, in Bedrängnis zu geraten, organisierte der christliche Gedanke sich als dreifacher Festungsring: leicht gab er, wenigstens zum Schein, das Außenwerk kirchlicher Verfassung auf; schwerer bedrängt, zog er sich auch aus dem mittleren Bollwerk zurück, und er harrt gegenwärtig im Bergfried der christlichen Ethik aus: Die sei der Konsens, auf den sich alle, Christen und auch Nichtchristen, Gläubige wie Ungläubige, immer noch sollen verständigen können. Tatsächlich heißt es aber dem christlichen Ethos allzuviel aufbürden, wenn es ohne den Glauben auskommen soll. Im Neuen Testament ist die sittliche Forderung ausnahmslos an die Verheißung gebunden. Der Jesus der Bergpredigt, angeblich radikaler als je ein anderer Religionslehrer, zeigt sich doch nüchterner und pragmatischer als ein Bundespräsident bei der Weihnachtsansprache, wenn er jede seiner Seligpreisungen an ein Versprechen koppelt: »Selig sind die Friedfertigen, denn sie werden das Land erben« usw. Die Erinnerung an den Lohn für das sittliche Verhalten fehlt nirgends, zumeist erfolgt sie in ganz plumper Form; eine unbelohnte Sittlichkeit ist dem Neuen

Testament unvorstellbar. Die Moralität der Evangelien ist durch und durch von den Verhältnissen der Kapitalssphäre gefärbt, die zu deren Entstehungszeit doch noch keineswegs alle Lebensbereiche so wie heute geprägt hat: Es wird empfohlen, jetzt, wo sie gerade auf Baisse stehen, Aktien des Himmelreiches zu erwerben, denn die Hausse kommt unweigerlich – wer sich selbst erhöht, wird erniedrigt, und wer sich selbst erniedrigt, wird erhöht werden. Mit dem Himmelreich ist es immer wie mit dem getreuen und dem ungetreuen Verwalter oder dem Schatz im Acker, es wird geraten, sein Vermögen nicht dort zu horten, wo es Rost und Motten verzehren, dergleichen Risiken der Lagerhaltung zu vermeiden und dafür in himmlischen Obligationen anzulegen. »Mit seinem Pfunde wuchern« ist eine bezeichnende Wendung der Lutherbibel. Freilich ist die Rendite nicht sofort fällig, dafür aber die Verzinsung entsprechend. Man versteht gar nicht, daß ausgerechnet das Mittelalter mit seinen statischen Wirtschaftsformen und seinem Zinsverbot (für das es wahrlich an der Bibel keinen Anhalt fand) das christliche Zeitalter gewesen ist: den Geist des Evangeliums bringt erst die bürgerliche Neuzeit zu seiner gesellschaftlichen Wirksamkeit. Die angebliche ethische Radikalität erweist sich als der Rat, in der anhaltenden konjunkturellen Flaute auch unter Opfern zu investieren, weil man sich gegenwärtig so günstig wie nie wieder einkaufen kann. Das christliche Ethos aber bleibt auf den Glauben so angewiesen wie das Geschäftsgebaren der Firmen auf den Kredit.

10. Die christliche Ethik genießt ein unbefragtes Ansehen als die Ethik schlechthin. Dagegen ist zweierlei einzuwenden: erstens, daß ein Verhalten, das der Berechnung entspringt (und stets mit der Aussicht auf überirdischen Lohn werden die Forderungen der Evangelien schmackhaft gemacht) von vornherein nicht sittlich sein kann; und zweitens, daß es ja wohl auch andere Ethiken gegeben hat. Die Vorstellung, daß es ohne jenseitige Belohnung zu einem sittlichen Handeln im Diesseits gar nicht kommen könnte, ist immer noch tief eingewurzelt, Kant entwickelt aus ihr, nachdem er mit jedem anderen Gottesbeweis aufgeräumt hat, den fragwürdigsten aller Gottesbeweise. Dabei zeigt doch die Erfahrung, daß selbst sozial veranlagte Tiere sich nicht nur miteinander vertragen, sondern unter Umständen bis zur Aufopferung selbstlos handeln. Wo hier der sogenannte Instinkt endet und die eigentliche Sittlichkeit anfängt, ist eine gegenstandslose Frage. Es genügt, daß diese Tiere Angst und Schmerz empfinden und daß sie etwas tun, obgleich es ihnen Angst und Schmerz bereitet; daß sie mithin für einen Anderen ein Schwereres einem Leichterem vorgezogen haben: und mehr wird auch der beste Mensch nicht leisten.

Neben der christlichen Ethik gibt es weitere. Ich denke dabei noch am wenigsten an die Vorschläge Nietzsches, dessen Abneigung gegen die »Sklavenmoral« des Christentums und heroischer Gegenentwurf nicht nur absurde Züge tragen, sondern sich auch durch die besondere Schäßbarkeit auszeichnen, an der Sklavenmoral nicht die Sklaverei, sondern die Moral tadelnswert zu finden. Liest man Nietzsche, so kann man nicht umhin, der christlichen Ethik doch einen

gewissen emanzipatorischen Wert beizumessen und im Ressentiment der Lämmer, als die Nietzsche sie ganz zurecht bezeichnet, die historische Wahrheit über die Wölfe zu erkennen. Als Gegenbild zur Ethik des Neuen Testaments bietet sich vor allem diejenige des Alten Testaments an; sie läßt sich wohl als der Normalfall einer geltenden Ethik ansehen, ehe das Christentum sich universal durchsetzte. Ihr zentrales Monument ist der Dekalog. Von den zehn Geboten stellen neun tatsächlich Verbote dar (hierher ist auch das dritte, die Heiligung des Sabbats betreffend, gerechnet, das die positive Umschreibung einer Unterlassung darstellt), nur ein einziges ist wirklich ein Gebot, nämlich das vierte, »Du sollst Vater und Mutter ehren, auf daß es dir wohlgehe und du lange lebest auf Erden« – das bei weitem wichtigste Gesetz für eine auf Grundlage der Sippe organisierte Gesellschaft; seine Sonderstellung wird auch darin anerkannt, daß sich mit ihm als einzigem eine Verheißung verbindet, wohlgemerkt rein diesseitiger Natur. Dies ist das eine Charakteristikum dieser Ethik: es fehlt ganz und gar die jenseitige Verrechnungsanstalt, die langsam, aber mit saftigen Zinsen arbeitet. Lohn für den Einzelnen kommt in der Regel nicht vor, aber stillschweigend ist bei allen Paragraphen mitgesetzt: damit es uns allen wohlgehe und wir lange leben auf Erden. Der Sozialnutzen der zehn Paragraphen liegt deutlich genug auf der Hand, er muß nicht versprochen werden und braucht darum auch keinen Glauben. Zum anderen besitzt diese Ethik den Vorzug, leicht erfüllbar zu sein: sie stellt keine Anforderungen, denen nicht prinzipiell *Jeder* ohne weiteres nachkommen kann und es zumeist auch wird, wenn die Gemeinschaft

funktioniert. Der »Nächste«, der im Neuen Testament eine so heikle Figur wird, bezeichnet hier zunächst ganz konkret den Nachbarn in einer locker siedelnden Viehzüchternation, jemanden also, mit dem Frieden zu halten man ohnedies dienlich finden wird, und in jedem Fall keine größere Gruppe als die der Volksgenossen eines kleinen Volkes. Die Ethik des Alten Testaments umreißt ihre Kontur nach außen hin durch einige wuchtige Verbote, im Inneren trägt sie eine feingliedrige Binnenzeichnung von Ausführungsbestimmungen an, mit denen sich die Bücher Mose im weiteren Fortgang füllen, wichtigster Bestandteil jenes großen Haushaltungsbuchs des Hauses Israel, in dem chronikalische Einträge, Sinnsprüche, Abrechnungen, Kochrezepte aufeinander folgen wie es sich eben ergab. Sie stehen zueinander in rein additiver Beziehung, ein Wirrwarr von Speisevorschriften, Prozeßordnungen, Hygienemaßregeln, Polizeigesetzen, Du sollst an Deinem Gewande vier Quasten tragen, Du sollst auf dem Dach Deines Hauses ein Geländer anbringen, daß niemand herabstürzt, das Ganze durcheinander wie Kraut und Rüben. Trotz ihrer Vielzahl werden auch diese Regeln aber alle als einhaltbar gedacht, nicht eine Annäherung ist intendiert, sondern ihre Befolgung; die Schwierigkeiten hierbei resultieren bloß aus der unübersichtlichen Anlage des Gesetzeswerks. Die Figur der alttestamentarischen Ethik ist darum der *Gerechte*.

11. Dagegen halte man die Ethik des Neuen Testaments. Sie kennt keine Verbote, nur zwei große Gebote. Das eine davon – »Du sollst den Herrn Deinen Gott lieben aus gan-

zem Herzen, mit ganzer Seele und mit allen Deinen Kräften« – bleibt trotz des Nachdrucks, mit dem es formuliert ist, merkwürdig im Hintergrund und macht auch den, der sich danach richten will, eher ratlos. Um so wichtiger ist das andere: »Liebe Deinen Nächsten wie Dich selbst«, in seiner gewollten Opposition zum Geist des Gesetzes noch deutlicher gefaßt von Augustinus: »Liebe und tu was Du willst.« Dies scheint nun eine Befreiung von der einschnürenden Enge der wörtlichen Gesetzestreue, als die die Ethik des Alten Testaments sich zuletzt in den Pharisäern präsentiert hatte. Aber in Wirklichkeit wälzt es der Menschheit eine weit schwerere, eine unerträgliche Bürde auf. Die Forderung ist maßlos und in einer prinzipiellen Weise unerfüllbar. Derjenige verkennt sie, der sie als Richtwert verstehen will – nicht das Leuchtfeuer des anzusteuernenden Hafens wäre sie, sondern der Polarstern, nach dem man in der Nacht navigieren soll. Daß das Gebot grundsätzlich nicht soll erfüllt werden können, ersieht man daraus, daß es unter allem, was eine Ethik verlangen kann, ausgerechnet die Liebe verlangt. Das ist zunächst alles andere als praktisch; will man das Zusammenleben der Menschen geregelt wissen, so fällt auf, daß das Gebot einen Überschuß enthält, der in ein Verhalten nicht eingehen kann. Es begnügt sich nicht damit zu sagen, man solle sich anständig und gegebenenfalls großmütig benehmen – andere Verhaltensweisen kann auch ein Liebender in einer Entscheidungssituation nicht an den Tag legen –, sondern es will etwas gebieten, das nicht geboten werden kann, das durch Gebot erzwungen zu haben auch ganz zwecklos wäre. Hierin ist die Liebe dem Glauben (oder besser der Gewiß-

heit) verschwistert: Die Liebe ist spontan oder gar nicht, das Gewisse so evident, daß es nicht erst durch eine Handlung oder einen Ruck, den man sich gibt, gesichert werden muß. »Liebe Deinen Nächsten« und »Man muß dran glauben« vereinigen sich in der Unsinnigkeit des Imperativs dort, wo nicht befohlen werden kann oder nicht befohlen zu werden braucht.

12. Das universale Liebesgebot läuft dem Wesen der Liebe zuwider. Denn was wäre die Liebe wenn nicht die dem Liebenden selbst unbegreifliche Bevorzugung des Geliebten vor den Anderen? Der Geliebte ist ausgezeichnet unter Allen. Alle zu lieben, das ist eine Forderung, der nur eine unendliche Potenz nachkommen könnte, niemand als Gott selbst also. Sie an den Menschen zu richten ist ein Hohn oder eine Blasphemie: eine Blasphemie, wenn es bedeutete, daß der Mensch dasselbe vermögen soll wie Gott; ein Hohn, wenn damit beabsichtigt wäre, dem Menschen sein Ungenügen recht deutlich vor Augen zu führen. Nirgends tritt klarer hervor, daß das Beste, dessen der Mensch fähig ist, untrennbar an seine Endlichkeit gebunden bleibt, als in der Liebe. In ihrer Eigenart läßt sie davon sich nicht ablösen, daß sie nach Raum und Zeit ihre Begrenzung in sich trägt. Sie erwählt den Einen, und etwa auch noch einen anderen erwählt zu haben, wäre ein Unrecht an dessen gekrönter Besonderheit. Sie, der Irgendeiner sich als der Unvergleichliche enthüllt, hat einmal nicht bestanden, sie trat hervor erst in der weltlichen Epiphanie des Liebgewinnens. Sie wird enden im Tod des Geliebten, im Raub der sinnlichen Gegenwart, und ihre Größe erlangt sie nirgends als in

der Zartheit, mit der sie die erkannte Gebrechlichkeit und Altersverfallenheit jener kleinen Fläche birgt, die das liebe Gesicht bildet. Mag der Apostel Paulus auch krähen, die Liebe höre nimmer auf: Schon die Lektüre des Umfelds jenes beliebten Satzes ergibt, daß Paulus sich hier unter Liebe nichts vorstellt als eine Art administrativen Kitt, der seine Gemeinden zusammenhält, und läßt erkennen, wie ganz allgemein der christlichen Caritas, die so schwankungslos und flächen-deckend sein soll wie der Sonnenschein, die Tendenz einer rohen Gleichschaltung innewohnt. Daß die Unwiderrieflichkeit der Liebe sich nicht von der Unwiederbringlichkeit des Geliebten lostrennen läßt, und daß die Liebe jene äußerste erreichbare Höhe des Lebens darstellt, von wo es mit dem wahren und angemessenen Entsetzen auf seine eigene Sterblichkeit hinabzublicken vermag; dieses Erlebnis ist ihr unsterbliches Teil. Ich möchte bezweifeln, daß Unsterbliche recht lieben oder geliebt werden können. So mag es auch schließlich mit der Liebe Gottes zu den Menschen nicht weit her sein. Liebte er sie, wie ließe er sie sterben (denn das liegt doch in seiner Macht); läßt er sie aber sterben, wie kann er sie lieben? Ließe er sie aber selbst nicht sterben, so würden sie Götter und zögen kaum mehr die wahre Liebe auf sich. Und wenn Liebe die Erfahrung ist, die in der schauernd erkannten Sterblichkeit des Anderen die eigene Sterblichkeit zu beklagen fähig wird, da ja der eigene Tod nicht vorstellbar ist, wohl aber das Dasein ohne den Anderen, welches den Namen Leben nicht mehr verdient – so darf man sich Gott wohl ganz und gar als der Liebe unfähig vorstellen. Auch urgiert das Neue Testament umgekehrt die geforderte Liebe zu Gott schließlich nicht



gar zu sehr, vielleicht auch aus dem Gefühl, daß der Christ an der einen sittlichen Unmöglichkeit schon genug habe und nicht noch mit einer weiteren, abstrakteren gepeinigt werden sollte.

13. Hat man das christliche Liebesgebot einerseits als ganz unnötige Erschwernis für die Regelung sozialen Verhaltens, andererseits als die schlechthin unerfüllbare Forderung erkannt, so stellt sich notwendig die Frage, welchen Sinn es eigentlich dann hat. Seine Absicht kann nach alledem nur darin liegen, den Menschen wesensmäßig auf den Status des *Sünders* festzulegen, ohne ihm Gelegenheit zu bieten, sich jemals zum Gerechten zu erheben. Im Pharisäer haßt das Evangelium nicht den Heuchler, sondern den Menschen, der vor Gott gerechtfertigt ist. Der pharisäische Gedanke, daß, wenn ein einziges Mal alle Juden einen Tag lang alle Gebote hielten, der Messias kommen *muß*, daß also Gott von dem Gerechten wie seinesgleichen behandelt, ja wie von einem höheren Geschick gezwungen werden könnte – das ist vielleicht die rätselhafte Sünde wider den Heiligen Geist, von der es heißt, daß sie als einzige nicht vergeben werden kann. Wer tatsächlich so lebte, daß er frei von aller Sünde wäre; wer bei fleißigster Gewissenserforschung in sich nicht den kleinsten sündigen Rest mehr fände, der machte sich erst der wahren Todsünde schuldig, des Hochmuts: denn vollkommen ist nur Gott, und weil er wie Gott sein wollte, wurde der Mensch aus dem Paradies vertrieben. »Herr, ich danke dir, daß ich nicht bin wie jener Zöllner!«, ruft in der Schrift der Pharisäer, und sie läßt dem

Christen, der es liest, nur die Wahl, zu welcher Art von Sünde er sich bekennen will: Obwohl doch nachdrücklich geboten wird, nicht zu sein wie der Pharisäer, würde doch der, der sich ganz danach richtet und ruhigen Herzens sagen dürfte »Herr, ich danke dir, daß ich nicht bin wie jener Pharisäer«, dessen Sünde zum Quadrat erheben; am besten hält er es wie jener Zöllner, er sündige und bereue. So waren denn auch, mit der denkwürdigen Ausnahme der Gottesmutter, alle Heiligen arge Sünder, da sie deutlich fühlten, daß sie nur so Gott gefällig würden.

14. Der erste Widerspruch, den es in der christlichen Liebesethik zu entdecken gab, war der gewesen, daß sie die Liebe zur Pflicht macht und deren Erfüllung zu belohnen verspricht – wo die spontane Natur der Liebe einer Pflicht nicht gehorchen kann und durch die Aussicht auf Lohn sich nicht beeinflussen ließe; daß sie das Beste im Menschen zu ihrem Mittelpunkt erklärt und es im selben Atemzug herabwürdigt und schändet. Der zweite Widerspruch ergibt sich daraus, daß es bei einer unendlichen Forderung auf einen mehr oder weniger hohen Grad der Erfüllung nicht mehr ankommen kann: gegenüber dem Unendlichen ist jede positive Quantität gleich unendlich klein. Aus der rigorosen Schärfe der christlichen Ethik entspringt umschlagend ihre Unverbindlichkeit: wer ohnehin nicht anders kann als sündigen, der darf es auch, der darf es sogar so recht nach Herzenslust. *Luther*, mit dem ihm eigenen ungeschlachten Scharfsinn, hat diesen Sachverhalt auf die Formel gebracht »fortiter pecca – sündige wacker!« In jedem Fall wird die

unendliche Differenz zum Geforderten bleiben, die der Mensch aus seinen Kräften niemals überbrücken kann. Hier springt die *Gnade* ein, die die größere oder kleinere Anzahlung eines in höherem oder niedrigerem Maß tugendhaft zugebrachten Lebens zur Unendlichkeit der Heilsbelohnung aufrundet; der von ihr aufgewendete zusätzliche Betrag ist in jedem Fall unendlich. Diese Rechnung hat Luther in völliger Klarheit aufgemacht. Ihm mißfiel an der verrotteten alten Kirche nichts so sehr, wie daß sie sich von der Unendlichkeit der Gnade etwas hatte abhandeln lassen: Daß auch die Werke ins Gewicht fallen sollten, wies er energisch zurück und bestand darauf, »sola gratia« sei der Seele Heil zu erreichen und keinesfalls wie ein Eigenheim durch Mischfinanzierung. Das ist völlig konsequent gedacht. Luther erst brachte das Wesen der christlichen Ethik zum Vorschein: nicht Anleitung zum rechten Handeln ist sie, sondern Werkzeug der Versündigung. Was sie leistet, ist die Operationalisierung der Erbsünde – denn wie sonst sollte dieser gewaltige abstrakte Block sich verflüssigen lassen und in den Lebensstrom des Einzelnen hinübergelangen? Liebe Deinen Nächsten, vergib ihm siebenmal siebzimal – das heißt übersetzt: werde, was Du bist, 7 x 70 x, ein Sünder nämlich. Das Wohl des Nächsten ist der christlichen Ethik dabei völlig gleichgültig: wenn nur der Christ, dem Nächsten sei Dank, dem Stand der Sündhaftigkeit niemals entflieht. Wo diese Ethik vermittels der Reformation zu sich selbst, nämlich zur Herbeiführung eines absoluten Gnadenbedürfnisses gelangt, da setzt, folgt man katholischen Geschichtsschreibern, schlagartig eine allgemeine gesellschaftliche Verrohung ein, die schweren Straftaten vervielfachen

sich, das Armenwesen, das ganze Mittelalter hindurch sorgsam ausgebildet, bricht zusammen usw. Anders konnte es auch gar nicht sein; denn nach Kräften sündigen hieß ja, der Gnade die Ehre geben.

15. Aber das ist egal. Luther wirft das Ruder noch gerade rechtzeitig herum. Was diese schwärzeste Figur auf der Schwelle der Neuzeit, den Herbst des Mittelalters um den schrecklichen Winter des 16. Jahrhunderts verlängernd, leistet: er wendet den Untergang des Christenrums ab, der ihm am Ende des Mittelalters droht. Wovon Luther auf den Plan gerufen wird, das ist das Ablasswesen. Mit dem Ablass war der mittelalterliche Mensch der Selbstermächtigung zum Heil gefährlich nahegekommen. Zwar bedeutete er formal nur einen Nachlaß der zeitlichen Sündenstrafe und galt immer nur vorbehaltlich der Verdammtheit der Seele, und auch wie hoch das Strafmaß der zeitlichen Sündenstrafe ausfallen würde, d.h. wie viele Ablässe nötig sein würden, blieb im Dunkeln. Aber es war damit der Schritt zur Errettung hin grundsätzlich als aus eigener Kraft möglich und sogar quantifizierbar gedacht. Daß die Kirche mit der aus Geldgier betriebenen Forcierung des Ablasswesens einen für sie verhängnisvollen Irrweg eingeschlagen hatte, wurde an dessen inflationärer Entwicklung deutlich; Deschner führt Fälle auf, wo ein Gotteshaus, dessen Besuch im 14. Jahrhundert noch einen Ablass von zehn Tagen eingetragen hatte, im 15. einen solchen von hundert Jahren brachte. Das Christentum hatte aufgehört, von seinen Zinsen zu leben, und das Kapital angegriffen, und die Folgen glichen denen

in einem Staat, der über seine Verhältnisse lebt und darum die Notenpressen schneller rotieren läßt. Der völlige Zusammenbruch, mit astronomischen Summen, die kein Mensch mehr ernstnahm, stand bevor, als Luther seine Währungsreform durchführte, die alte Währung außer Kraft setzte und sein »Sola gratia« in Umlauf brachte; wie alle solchen Reformer erkaufte auch er die Gesundung der Wirtschaft durch die Verelendung der Einzelnen, denen er ihre Ersparnisse raubte, und er fachte die mittelalterliche Höllenangst noch einmal zu einer gewaltigen Feuersbrunst an, da er dem Heil alles Kalkulierbare nahm.

16. Folgerichtig weitergeführt wurde dieser Gedanke von *Calvin*. Dieser erkannte, daß es für die Gnade, wollte sie sich in Respekt erhalten, nicht genügte, wenn es nicht sicher war, daß *Alle* ins Himmelreich gelangten: es mußte vielmehr sicher sein, daß einige *nicht* hineingelangen würden. Luther hatte es noch offengelassen, welche Rolle das christliche Ethos zu spielen hätte; Calvin sah ein, daß dessen scheinbar dynamischer, in Handlungen sich entfaltender Charakter eine überflüssige Fassade war, schloß Erbsünde und Verstoß gegen das Liebesgebot unmittelbar miteinander kurz und verwandelte das einfache Glücksspiel, das das Heil bis dahin gewesen war, in ein Russisches Roulette, dessen Witz darin liegt, daß *eine* Kammer der Revolvertrommel *garantiert geladen* ist. Mit der Prädestinationslehre macht das Christentum sich die Ökonomie des Terrors zu eigen: Alle in Schrecken zu versetzen, indem an nicht vorhersagbarer Stelle Einzelne liquidiert werden.

Das freilich ist eine Konsequenz, die in solcher Radikalität dem Christentum auch wieder fatal werden muß: Kommt es auf die Werke ganz und gar nicht an, sondern allein auf den begnadigenden oder verdammenden Ratschluß, der zu Lebzeiten des Christen geheim bleibt und erst nach dessen Tod in Wirksamkeit tritt, dann ist hienieden auch für den besten Christen im Grunde nichts weiter zu tun als abzuwarten; die Wartezeit aber läßt sich mit nichts füllen, was zu dem wünschenswerten oder schreckensvollen Jenseits irgend in Bezug träte. Ob einer sittlich handelt oder nicht, davon ließe sich die Vorsehung nicht beeindrucken, und seinem brünstigen Gebet verweigert sie die Auskunft. Man kann nun aber nicht jahrzehntelang nichts tun als warten, man beginnt doch so dies und jenes zu treiben, was unter der Hand schließlich wichtiger wird als das Erwartete, und selbst gegen den Willen des Gläubigen muß sein Leben anfangen sich zu säkularisieren. Der Calvinismus, dem diese Gefahr nicht entging, suchte die entwindende Bindung zwischen Diesseits und Jenseits wiederherzustellen, indem er das Diesseits, das so offenkundig der Wegbereitung eines Jenseits nicht mehr dienen konnte, doch als dessen Fingerzeig begriff: Das Leben hatte nun den Zweck, daß sich in ihm die gewährte oder versagte Gnade als Erfolg oder Mißerfolg zu erkennen gab. So wurde das Leben zu einem Orakel, mit dessen Deutung die Gläubigen in der Zwischenzeit beschäftigt waren, bis das Angedeutete sich endlich bewahrheiten würde. Dies hat, obwohl dem Diesseitigen damit ja eigentlich nurmehr zeichenhafte Bedeutung und keine wesentliche mehr eingeräumt war (die es nur dann behält, wenn man die historische Welt als ein Feld der

sittlichen Bewährung auffaßt), den Prozeß der Säkularisation, wie man weiß, nicht nur nicht aufgehalten, sondern noch beschleunigt; mit dem Calvinismus, der sich in der Folgezeit als das Brutbeet der kapitalistischen Weltordnung bewähren sollte, geht sie erst so richtig los.

17. Wenn man die Zeitspanne vom Spätmittelalter zur Frühneuzeit, also etwa vom 13. bis zum 17. Jahrhundert, betrachtet, so schließt sie sich dadurch zu einer einheitlichen Epoche zusammen, daß in ihr der Widerspruch des Christentums, der bis dahin zu schlafen schien, sich dialektisch entfaltet und in dieser Dynamik die Kraft des christlichen Gedankens anspannt und erschöpft; vorher gab er Frieden und seither beherrscht er die Welt nicht mehr mit Ausschließlichkeit und war keiner entscheidend neuen Wendung mehr fähig. Sowohl die Werke als auch die Gnade, verkündet die mittelalterliche, die eigentlich katholische Kirche. Der Zweck dieses Et-Et war es gewesen, die Menschen auf immerwährende Tätigkeit, zugleich aber auf ein immerwährendes Ungenügen festzulegen; ihrem Leben den Stempel der Sünde aufzudrücken und sie doch nicht der metaphysischen Apathie verfallen zu lassen, sondern ihre Impulse und Affekte stets frisch auf das Jenseits zu richten. »Wer immer strebend sich bemüht, den können wir erlösen« – der unwillkürliche Zynismus, mit dem Goethe im »Faust« das Jenseits seinen Schlußsatz vorbringen läßt, entspricht genau dieser Absicht, den Menschen als Sünder zu einem Sisyphos des Diesseits zu machen.

Das Verhältnis von Werk und Gnade läßt sich nur im dialektischen Umschlag bestimmen: Wie der Frosch, der in einen Kübel Milch gefallen ist, wider alle Vernunft, die ihm sagt, er werde nie diese glatten Wände hinaufklettern können, fortfährt, aus Leibeskräften zu strampeln, und sich plötzlich auf einem Klumpen Butter findet, gerettet – so steht es auch mit der Seele, die ihr Heil sucht. Problematisch daran ist, daß hierzu die naive Kraft der Verzweiflung erfordert wird, dadurch aber, daß dies ausdrücklich geschieht, die Voraussetzungen der Naivität natürlich entfallen: Alle zerknirschte Verzweiflung wird von nun an nach der Rettung schielen und schon nicht mehr ganz jener rettungslose Zustand sein, welcher allein gerettet werden kann. Und wer über dieses Paradox tief genug erschrickt, um sein Heil schon ganz verloren zu sehen, dem flüstert wiederum eine böse Stimme ins Ohr, daß er ja womöglich jetzt hinlänglich verzweifelt und mithin reif für die Rettung sei, und gerade dies löst die wahre tiefste Verzweiflung aus, und so immer weiter in einem Mahlstrom des Entsetzens und der Heuchelei, hinab ins Bodenlose. Diesen Wirbel nun schneidet das Prinzip des Et-Et ab. Doch indem es das tut und in die unergründliche Anarchie der Zerknirschung so etwas wie ein kalkulierbares Risiko einführt, verleiht es den beiden Dingen, die es aussöhnen will, addierenden Charakter: aus der Qualität werden zwei Quantitäten, deren Summe das Ganze des Heils ergibt – wenigstens mußte es so jedem erscheinen, der nach dem Heil strebte. Die Formel, die ein Gleichmaß demütigen Ringens hatte verbürgen sollen, enthält tatsächlich insgeheim den Stachel der Hybris: nämlich den Anreiz, die noch nötige Restsumme Gnade auf ein Mi-



nimum zu reduzieren und den Turm der Werke bis in den Himmel zu bauen – dies eben hat das spätmittelalterliche Ablasswesen zu bedeuten, das der Protestantismus als das wahre Babel bekämpfte.

Nachdem die Werke in einer Weise das Übergewicht gewonnen hatten, daß der Himmel um seine Vollmacht bangen mußte, triumphiert nun die Gnade, verschärft bis zur Prädestination, aber sie zerreißt dabei das Band zwischen Diesseits und Jenseits, das im Mittelalter so sorgfältig geknüpft worden war; und heilloser denn je bietet sich die Welt dar. So muß sie denn, um nicht völlig in Nacht zu versinken, den minderen Grad des *Zeichens* für das Jenseits einnehmen dürfen – wer reich geworden ist, den hat die Gnade sichtbar erwählt. Und sogleich schlägt die drohende Disparatheit in ihr Gegenteil um: Die Diskrepanz zwischen Zeichen und Bezeichnetem erweist sich, kaum daß das Jenseits sich tröstlicherweise zu dieser fernsten Korrespondenz herbeigelassen hat, sogleich als Null. Denn waren dem Mittelalter Zweiheit sowohl wie Verbindung von Gott und Welt in der permanenten Mißbilligung gestiftet gewesen, mit der jener auf diese herabsah, so entfällt jetzt alle Möglichkeit, das irdisch Vorhandene noch als etwas anderes anzusehen als gut, drückt doch die Welt wie sie ist den göttlichen Willen aus; der Himmel ist nicht mehr ihr Anderes, nur scheinbar hat sie seinen bescheidensten, in Wahrheit seinen besten Teil usurpiert und macht seine Sonderexistenz zunehmend überflüssig. Hier konnte die Idee von der »besten aller möglichen Welten« entstehen, und hat man diese, wozu braucht man einen Himmel? Dies freilich hatte der Himmel für die Welt noch tun müssen: ihr bestätigen, *daß*

sie die beste aller möglichen sei; aber diese Amtshandlung, durch die die Welt in ihrer Immanenz bestärkt wurde, war zugleich eine himmlische Rücktrittserklärung. Nur im Gleichgewicht von Werken und Gnade hatte die heilsgeschichtliche Ordnung des Christentums Bestand gehabt; aber dieses Gleichgewicht war aus inneren Gründen auf die Dauer nicht zu halten, und so schwang das vorher ruhige Pendel erst nach der einen, dann nach der anderen Seite zur Hybris aus, und dort verlor es seinen Schwung, blieb hängen und hängt dort heute noch.

18. Glaube, Liebe, Hoffnung heißen die drei christlichen Kardinaltugenden – die drei christlichen Klugheiten, spottete Nietzsche, denn sie seien offenbar die drei menschlichen Zustände, in denen man die Dinge nicht sehe, wie sie seien, sondern wie man wünsche, daß sie wären. Erstaunen muß aber vor allem, daß man sie hat zu *Tugenden* machen können: denn alle drei sind ja zunächst reine affektive *Phänomene*, d.h. entweder vorhanden oder nicht, und wenn nicht, dann ihrer spontanen Natur nach durch kein Sollen herbeizuzwingen, somit ganz außerhalb der Sphäre, in der Verdienste zugesprochen werden können. Warum das Christentum sie dennoch zu Tugenden bestimmt hat, versteht man erst aus ihrem jeweiligen Zielpunkt: die Liebe umschließt das ethische Gebot in seiner spezifisch christlich-unerfüllbaren Form, die Hoffnung richtet sich auf die Gnade; der Glaube aber bezeichnet jene Anstrengung, die erforderlich ist, diese beiden disparaten Dinge zusammenzubringen. Geglaubt werden soll in erster Linie, daß ein *Ge-*

*richt* stattfindet – ein Begriff, der beides, Ethos und Gnade, in sich faßt, ohne daß ihr Verhältnis zunächst genauer expliziert werden müßte, da ein Richter ja schließlich beides, Gnade oder Recht, walten lassen kann.

Am Glauben fällt, ebenso wie schon an der Liebe, der affektive Überschuß ins Auge, der in dem, was intendiert ist, nicht aufgeht – im Fall der Liebe in einem bestimmten Verhalten, hier nun in einer Gewißheit. Jeder Gläubige wird sagen, daß ihm das, was er glaubt, gewiß sei. Er wird jede Verbindung zwischen seinem Glauben und dem »glauben« im alltäglichen Wortsinn einer unverbindlichen Vermutung von sich weisen. Und doch wird er seinen Glauben als etwas betrachten, das von allem anderen, was er gewiß weiß, scharf absticht. Daß glauben nichts wissen heißt, wird er nicht gelten lassen, und doch das Geglaubte anders betrachten als den ihm gleichfalls bekannten Umstand, daß Schnee kalt und Wasser naß ist. Glaube, so viel wird er einräumen, ist eine besondere Gewißheit – aber hierauf muß man ihm sofort erwidern, daß die Besonderheit sich mit dem Charakter der Gewißheit nicht verträgt, die, wo sie es wirklich ist, immer als das Selbstverständliche erscheint, d.h. als etwas, das ein Anderes ausschließt. Keine Gewißheit wird mit dem unverkennbaren Gesicht und Arsenal des Glaubens auftreten, die nicht insgeheim den Reflex auf das Andere einschließt; der laute Widerklang des »Credo«, den man vernimmt, wenn man dagegenschlägt, erklärt sich aus einem inneren Hohlraum – während ein gewöhnliches Wissen, an das man rührt, nur ein trockenes Pochen vernehmen läßt, etwa so, wie wenn sich jemand an die Stirn tippt. Glauben ist nicht so sehr ein positiv Vorhandenes als vielmehr die

Leugnung eines Unglaubens. Der Glaube wird mit dem Mal des Zweifels an der Stirn geboren.

Man sieht nun auch, inwiefern er eine Tugend sein kann: nämlich dadurch, daß der Gläubige diesen Widerspruch, der nach Auflösung drängt, unaufgelöst in sich erträgt. So gewinnt auch der Satz des Evangeliums: »Herr, ich glaube; hilf meinem Unglauben!«, der an der Oberfläche nur Unfug zu sein scheint, seinen Sinn: Es wäre falsch, hier die Alternative zu urgieren und herauszustreichen, daß die Anrufung des Herrn ja bereits dessen glaubende Anerkennung voraussetze, mithin entbehrlich sei; daß der Herr aber genau in dem Maß die erbetene Hilfe nicht leisten könne, wie sie hier notwendig wäre. Vielmehr nistet der Unglaube im Glauben als dessen innerster Keim, der aufgehen will, und ihn fortwährend zu ersticken, das eben kostet Kraft und ist darum ein Verdienst. Das unterscheidet das Credo vom Scio: während das Scio nicht mehr und nicht weniger ist als ein Scio, bebt im Credo die immer von neuem bezwungene Unruhe des Credo quia absurdum.

Daraus erklärt sich auch ohne Mühe die typische Gereiztheit des Glaubens. Während das alltägliche oder auch das kunstvoll hergeleitete Wissen ein in sich ruhendes Gewölbe ist, entfaltet der Glaube wie ein hochgotisches Kirchenschiff einen Schub, der vom Gebäude selbst nicht abgefangen werden kann, sondern es unfehlbar zerreißen müßte, wenn er nicht auf Strebepfeilern nach außen geleitet würde. Das religiöse Gefühl, sagt Karl Kraus, betätige sich nicht so sehr im Abnehmen als im Herunterschlagen des Huts; und es ist schwer zu sehen, was der Glaube mit sich selbst anfangen sollte, wenn er nicht allezeit seine Ungläu-

bigen, Ketzer und Apostaten fände, die das Andere, das er *in* sich birgt, ihm von *außen* zeigen und ihn so davon erlösen. Daran geben sich jene Religionen zu erkennen, an die geglaubt werden muß (denn an die weitaus meisten Religionen muß nicht geglaubt werden, sie verständigen sich mit ihren Anhängern auf andere Weise): sie missionieren oder schlagen tot; oft sind beide Tätigkeiten nur sehr schwer voneinander zu sondern. Daß die christliche (oder auch islamische, am meisten aber doch die christliche) Religion nur als Vorwand diene, daß sie mißbraucht würde zu tatsächlich unchristlichen Zwecken, diesem Einwand begegnet man am besten, indem man daran erinnert, daß zwar auch sonst in der Weltgeschichte jede Art von Expansion und Übergriffen stattgefunden hat, daß aber Alexander der Große oder Dschingis Khan nicht darauf verfielen, das, was sie taten, im Namen ihrer Religion zu tun; hätte diese sich dafür geeignet, so hätten jene unbedenklichen Naturen wohl kaum gezögert, sie dafür auch zu benutzen. Und es mag ja sein, daß die gierigen armen Landedelleute Spaniens in jedem Fall die Neue Welt unter unsäglichen Greueln geplündert hätten; aber ohne Christentum hätten sie bei ihren Massenerhängungen die Heiden doch jedenfalls nicht zu je zwölf plus eins gruppiert, *zu Ehren Christi und der Apostel*: in diesem aparten Zug macht sich die Besonderheit der Glaubensreligion geltend.

19. Man hat sich daran gewöhnt, Religion geradezu als das anzusehen, woran geglaubt wird. Der Glaube ist jedoch eine historisch relativ junge Erscheinung, viel jünger als die

Religion. Zum Glauben gehört der angetroffene oder antizipierte Widerspruch. »Die Juden nehmen Anstoß, die Griechen rufen: Torheit!, wir *aber* predigen Christus den Gekreuzigten.« Dieses Aber bildet die Grundfigur des Christentums, welches sich bewußt ist, daß seine Universalreligion als etwas Neues in ein Gebiet einbricht, welches von Älterem beherrscht wird – der partikularen Religion der Juden und dem areligiösen philosophischen Denken der Antike. Der Glaube hängt also innig damit zusammen, daß diese Religion zu einem bestimmten Zeitpunkt *gestiftet* worden ist.

Wo die Religion entsteht, wird sie nicht gestiftet, so wenig wie die Sprache; der Ursprung beider verliert sich in einer zeugnisslosen unendlichen Vorzeit, sicherlich ein Mehrfaches aller historischen Zeit, bei deren Eintritt beide sich bereits in komplexer systematischer Ausbildung präsentieren. Vielleicht haben beide sogar dieselbe Wurzel, den Schrecken, und sind Fortbildungen des Schreies, der spontanen, objektiv ohnmächtigen, aber subjektiv erleichternden Reaktion auf das, was Schrecken schafft. In der Magie, die im Wort die Geister zwingen will, haben Sprache und Religion diese älteste Gemeinschaft bewahrt. In Fortführung dieser Parallele ließe sich sagen, das Christentum sei unter den Religionen das Esperanto, während der Vielzahl alter Religionen ihr zumeist begrenzter Geltungsbereich, nach allen Seiten hin an den anderer Systeme stoßend, nicht zum Problem ihres objektiven Wahrheitsgehalts wird; vielmehr stellen sie sich ihren Angehörigen wie eine jeweilige Muttersprache dar. Den mythischen Religionen – wenn man sie einmal so bezeichnen will – geht im Unter-

schied zu den gestifteten der Begriff des Anderen völlig ab. Auch sie haben natürlich als ihr Zentrum das Heilige; aber ihnen setzt es sich vom Profanen nicht durch das andersartige Medium der Evidenz ab, das vom Christentum in dem Satz »Selig sind, die nicht sehen und doch glauben« vorausgesetzt ist. Sie sehen ja, sie brauchen nicht glauben. Für sie ist das Heilige eine örtliche Angelegenheit, und wer bestritte die Existenz dieser Orte? Heilig sind der Fetisch und der Schrein, wo er aufbewahrt wird, ein bestimmter Hain, der einschlagende Blitz, die Waffe des Häuptlings usw. Das Heilige stellt sich ihnen am ehesten als eine plastische Potenz dar, gestaltlos und der fließenden Übertragung fähig zwar, aber doch mit dem Hang, sich an bestimmten Punkten zu sammeln; eine Art die Welt durchziehendes Grundwassernetz, das da und dort zu Quellen und Teichen austritt, aber doch in seiner Dynamik insgesamt mehr zur Zerteilung neigend, so daß die Welt mit dem Heiligen gesprenkelt erscheint wie ein Weg mit Pfützen, und der Dryaden und tabuierten Speisen ist kein Ende. Dem mythischen Denken kommt die kategorische Zweiteilung von Verursachendem und Verursachtem, wie sie der jüdische Schöpfungsbericht aufgebracht hat, überhaupt nicht in den Sinn. Noch bei Aristophanes, immerhin schon im Zeitalter des Sophismus, tritt ein alter Athener auf, der erklärt, wenn es regne, dann pinkle Zeus durch ein Sieb auf die Erde. Es gibt keinen Sonnengott: die Sonne *ist* der Gott, und wer aufblickt, kann den Gott sehen. Etwas Übernatürliches kann gar nicht gedacht werden, und das Heilige, selbst in seinen auffälligsten Manifestationen, ist nichts anderes als der Inbegriff der natürlichen Ordnung. In leicht verächtlichem Ton hat man von

dem »gestuften Diesseits« der mythischen Religionen gesprochen; aber den Jenseitsreligionen und ihrer hysterischen Alarmbereitschaft gegen den Zweifel haben sie ganz offensichtlich den Gleichmut dessen voraus, der es sich anders gar nicht denken kann.

20. Das ändert sich mit der Genesis, dem ersten Buch der Bibel. Sein Schöpfungsbericht entzweit Gott und die Welt, zum Schaden beider. Die Welt wird mechanisch degradiert, die geheimnisvollen, schicksalsverkündenden Sterne zu Lampen herabgesetzt, die Tiere zu Sachen und die Erde zur Immobilie erklärt. Aber anstatt daß dieser Vorgang die Stellung Gottes als des Herrn des Kosmos unerschütterlich machte, tendiert er eher dazu, Gott sacht aus der Welt hinauszudrängen. In der Welt ist er von da an nicht mehr direkt zu erfahren, sondern nur noch indirekt zu folgern als der, der dieses große abrollende Uhrwerk einmal aufgezogen hat. So, wie namentlich der jüngere der beiden Schöpfungsberichte ihn darstellt, ist Gott im Grunde der erste Deist und tritt am siebenten Tag nicht den Sabbat, sondern eigentlich schon den Ruhestand an. Was hat er noch zu tun? Wie er sich hier darbietet, könnte auch ein Epikureer mit ihm einverstanden sein, der von ihm bewohnte Himmel ist ein rechtes Intermundium. Die Wunder, die er in den (freilich älteren) historischen Büchern des Alten Testaments noch vollbringt, tragen denn auch den deutlichen Charakter der Ausnahme, etwa wenn Gott bei einer wichtigen Schlacht die Sonne ein paar Stunden lang am selben Fleck fixiert, bis der letzte Feind totgeschlagen ist: besondere Gelegenheiten,



bei denen der alte Herr zeigt, daß er noch bei Kräften sei, aber mit dem normalen Ablauf der Dinge nicht länger verbunden. Diese Wunder sind im engen Sinn übernatürlich, aber das heißt nur in zweiter Linie, daß Gott über der Natur steht, in erster jedoch, daß die Natur für gewöhnlich ohne ihn auskommt. So, wie Gott auf den größten Strecken des Alten Testaments erscheint, ist er jedenfalls erbärmlich abstrakt. Man kann noch nicht einmal sagen, daß er eine Formel wäre; eine Formel pflegt in komprimierter Gestalt einen Tatbestand zu enthalten. Der jüdische Gott ist viel weniger, eine Tautologie nämlich: Jahwe, »Ich bin der ich bin« – wenn es erlaubt ist, den bilderlosen Gott in einem Bild anzuschauen, dann in dem zweier glatter Kugeln, verbunden durch den Stab eines Gleichheitszeichens, und dieses hantelförmige Gebilde tut nichts, als in einem fort um die eigene Achse zu rotieren. Daß Jahwe, der, der er ist, sei, wird ihm, nach einiger Überlegung, auch ein Atheist zubilligen. Blicke ihm nicht die Identität mit sich selbst, blicke ihm gar nichts; und letztlich heißt das, daß ihm in der Tat gar nichts bleibt. Was gibt es hier, woran sich glauben ließe? Damit Gott nicht gänzlich der menschlichen Indifferenz verfällt und das so hergestellte Jenseits sich noch mit irgendeiner Substanz füllen, noch irgendwelche Affekte auf sich ziehen kann, ist es notwendig, daß es zum Reich des ewigen Lebens für die verstorbenen Menschen wird; und solche Tendenzen scheinen auch in der jüdischen Religion nicht allzulange nach der Abfassung des jüngeren Schöpfungsberichts aufgekommen zu sein.

21. Wissen ist ein Einziges, Glauben setzt das Andere voraus. Die beiden Aspekte dieses Anderen entwickeln sich in Abhängigkeit voneinander. Ein Jenseits scheidet sich von der Welt ab, und zugleich damit kann es sich in der gewohnten Evidenz sinnlich wahrnehmbarer Dinge nicht mehr zu erkennen geben, sondern muß sich einem anderen Organ offenbaren, dessen Sonderstellung es einigermaßen verdächtig macht. Aber wie das Jenseits nicht abrupt aus dem Diesseits heraustritt, sondern sich historisch langsam, wie bei einer Zellteilung, erst einschnürt, dann dem Diesseits noch abgeteilt aufsitzt und nur zögernd die letzte Bindung löst, so wird auch sein Komplement, der Glaube, nicht gestieft und gespornt geboren, sondern hat eine unbestimmtere Vorform in der Angst vor Gottes Eifersucht. Das erste Gebot lautet nicht etwa »Du sollst an keine anderen Götter *glauben*«, sondern »Du sollst keine anderen Götter neben mir *haben*«. Solche Einzigkeit trägt nicht den Charakter des Monotheismus, sondern der Monogamie: die Existenz dieser Götter wird nicht abgestritten (im Gegenteil, sie ist als bedrohliche Konkurrenz eingeräumt), nur ihr Kultus verboten, so, wie auch die Ehe ja nicht das Dasein anderer Männer und Frauen in Abrede stellt, sondern es bloß untersagt, sich ihnen zu nähern; nicht umsonst vergleichen die Propheten gern Gott dem Bräutigam und das Volk Israel der Braut, und was sie ihm vorzuwerfen haben, ist Untreue. Damit ist in die Religion ein Affekt feindseliger Abwehr und Beharrung aufgenommen, der nur noch anders motiviert zu werden braucht, um als Gläubigkeit zu erscheinen. (Daß der Dekalog einen geistesgeschichtlich etwas älteren Zustand als der jüngere Schöpfungsbericht

repräsentiert, in dem Gott als Weltschöpfer auftritt, muß in diesem Zusammenhang nicht interessieren, zumal es auch das Alte Testament nicht für nötig ansieht, die beiden historischen Stufen gegeneinander abzugleichen.) In beiden Fällen wird die *Exklusivität* zum integralen Bestandteil der Religion, die ihren Gehalt nur aus der Opposition zum Heidentum gewinnt.

Die Heiden ihrerseits, d.h. die mythischen Religionen, kannten keine Heiden, gegen die sie sich in solcher Weise verwahren mußten, und nicht nur, weil ihr Blick über die Stammesgrenzen nicht hinausgereicht hätte: ihre Götter waren nicht zur gnadenlosen Identität mit sich selbst verdammt wie Jahwe, dem nur sie als sein letzter Besitz verblieben ist. Sie vergeben sich nichts, wenn sie ihr Bild im Spiegel der Nachbarkultur wiedererkennen. Die Römer z.B. behandelten die Götter der unterworfenen und angrenzenden Völker nach dem Prinzip der Interpretatio Romana: sie erwogen, welchem ihrer heimischen Götter der jeweilige auswärtige Gott am meisten ähnelte, und dessen Name wurde ihm dann übergestülpt, denn mit dem Merken fremdländisch klingender Namen verloren die Herren der Welt keine Zeit. Auf Unterschiede in Kultus und Auffassung von der Wesensart des Gottes wies man gegebenenfalls hin. So fand man Wege, den griechischen und den römischen Götterhimmel für ineinander abgebildet zu erklären, Diana war Artemis und Artemis Diana, je nachdem von welcher Seite man es ansah, unbeschadet des Umstands, daß Diana eine Göttin der Frauen und insbesondere Geburtshelferin, Artemis hingegen die jungfräuliche Jägerin war. Das Verhältnis von Bestand und Wandel der heidnischen Götterwelt

wird von zwei zentralen Sätzen in Ovids Metamorphosen umrissen: »Keinem bleibt seine Gestalt.« – »Jeder Ort hat seine Geschichte«. So unbedenklich die Antike mit Name und Erscheinungsweise des Göttlichen verfuhr, so vorsichtig ehrte sie die heiligen Orte. Das bedeutsamste Ritual umgab den Transfer – etwa in der Sitte der Evocatio: die Götter der belagerten Stadt, auf die der Generalsturm bevorstand, wurden durch einen Herold feierlich zur Übersiedlung nach Rom eingeladen, unter Zusage eines gleichwertigen Kultus, der ihnen zuteil werden sollte. Es wird sich niemals genau angeben lassen, wieviele Götter denn nun eigentlich das heidnische Pantheon umfaßt: scharf bestimmt sind die besonderen Stellen, an denen eine Gottheit als gegenwärtig gedacht ist, ganz unscharf aber bleibt, wie diese lokalen Numina sich zueinander verhalten, wie also im einzelnen aus dem Zeus von Olympia und dem Zeus von Dodoma, später auch aus dem gehörnten Zeus Ammon der Ägypter in Siwa und dem kapitolinischen Jupiter der oberste Himmels-gott zusammentritt. Das wurde wohl auch gar nicht als Problem wahrgenommen – dies blieb dem dreifaltigen Gott des Christentums vorbehalten, der von der Plastizität der heidnischen Götter und der Identität des jüdischen Jahwe je so viel übernahm, daß die Deckungsgleichheit der drei Personen mit dem einen Gott sich ihm zur theologischen Schwierigkeit und zum Rätsel auswuchsen, an dem die polemisch auseinanderklaffenden Deutungen sich die Zähne ausbissen, ein endlos schwärender Herd der Ketzereien. (Und hier wie überall kann man sich darauf verlassen, daß die Ketzer die ehrlichsten Christen sind; wo sie auftreten, steckt ein objektiver Widerspruch des Christentums,

den die Amtskirche aus guten Gründen auszutragen sich weigert.) Das Bild der antiken Gottheit dagegen erstellte sich ähnlich wie ein Objekt im Facettenauge des Insekts: jeder der zahllosen regionalen Kulte erfaßte sie ganz, aber unter einem gegenüber den anderen Kulturen leicht verschobenen Aspekt, und alle zusammen überblendeten sich zu einem Gesamteindruck, wenn auch nicht eben mit messerscharfen Konturen. Das Vermögen zu solcher Erfassung muß aber schon in der Antike nachgelassen haben; als Hinweis darauf darf man die zahlreichen Geschichten von Zeus' Verbindung mit Menschenmädchen ansehen – offenbar der immerselbe Vorgang einer heiligen Union von Himmel und Erde in je örtlicher Abwandlung, aber so nicht mehr begriffen und darum zur Anekdote verflacht, die auf ihrer jeweiligen Besonderheit besteht, so daß der mythische Kreis sich zur episodischen Reihe auseinanderringelt und der Himmels-gott zum Schürzenjäger wird. Über kurz oder lang mußte dies den lukianischen Spott herausfordern, der einen Schlußstrich unter das Heidentum zieht. Von der kosmopolitischen Ausdehnung des antiken Gesichtskreises wurde die ursprüngliche assimilatorische Kraft des Heidentums schließlich überanstrengt, das irgendwann nicht mehr in unbewußter Elastizität die Gemeinsamkeiten zusammenzog, sondern die Differenzen zu reflektieren begann und dann allerdings zu dem ernüchternden Befund gelangte, daß die Götter der Thraker blond und blauäugig, die der Äthiopier aber schwarz und stumpfnasig seien. In diesem Sinn letztes heidnisches Überbleibsel im Christentum ist die Marienverehrung: Maria, einzige Heilige, die nirgends begraben ist und auf Erden nichts als einen Backenzahn und

ein wenig Milch hinterließ, hat darum die Möglichkeit einer Mehrzahl gleichberechtigter Kultstätten, konzentriert in je einem bestimmten Gnadenbild mit je eigenen Zügen, ohne daß diese Bilder einander ausschließen. Nur einem protestantischen Gehirn konnte die Legende entspringen, die Gottfried Keller als vorgeblich naiv katholische im »Grünen Heinrich« erzählt: daß eines Tages die Madonnen von Einsiedeln, Tschenstochau, Altötting usw. aufeinander eifersüchtig wurden und zum Kampf gegeneinander antraten. Entweder Maria ist eine, oder die Marien sind mehrere, tertium non datur, sagt der Protestant, und man wird zugeben müssen, daß so betrachtet die Katholiken doch die besseren Heiden sind. Zu Gott aber kann man nicht wallfahren, weil er überall und darum nirgends ist, und um sich nicht ganz zu verlieren, muß er den proteischen Luxus der alten vielgestaltigen Götter ablegen und Einer sein – denn was wäre er sonst noch? Und als dieser Eine will er geglaubt werden.

22. Wie aber konnte der Übergang von der anfangslosen zur gestifteten, von der mythischen zur historischen Religion vor sich gehen? So atemberaubend neu und epiphanisch sich das Auftreten des Erlösers im Bewußtsein der Anhänger darbieten mußte, dieser Schritt konnte nicht unvermittelt geschehen. Was der rechtfertigungsbedürftigen Fragilität des Christentums vorausgeht und sich als Bindeglied zwischen dieses und die Ruhe des Mythos einschiebt, das ist die Glut der Mysterienreligionen.

Sie spalten sich von der älteren Religion in einem langsamen, unmerklichen Prozeß ab, nicht wie das Christentum in einem spektakulären Gründungsakt, und ihres Vordringens wird man am ehesten als einer Wanderungsbewegung von Ost nach West habhaft, deren erster Vorbote Dionysos und deren letzter Nachzügler Mithras ist. Während sie sich von den patriarchalisch organisierten olympischen Clans der indoeuropäischen Götter deutlich abheben, stellen die ackerbaulich-mütterlichen Religionen des nahen und fernen Ostens ihren Fonds dar. Aber auch diesen gegenüber zeichnen sich wichtige Veränderungen ab, erklärlich nur aus dem historischen und sozialen Wandel der hellenistisch-römischen Zeit und ihrer kosmopolitischen Sklaverei:

Erstens büßen diese Kulte ihre *regionale* Grundlage ein. Mithras aus Persien und Isis aus Ägypten werden über die ganze Welt verschleppt und zerstreut wie die Sklaven und Legionen, die ihnen anhängen. Ihre Kultstätten befinden sich nicht mehr auf altheiligem Boden, sondern werden irgendwo in neutralem Gelände neu geweiht. Sie verlieren das selbstverständliche Privileg ihrer Heimat, die von jeher nichts anderes gekannt hat, und stehen, entwurzelt, in Konkurrenz zu einer Anzahl vergleichbarer Kulte.

Daraus ergibt sich, zweitens, als ihre organisatorische Form die Sekte oder *Gemeinde*, also ein Zusammenschluß, der nicht zugleich automatisch auch der soziale, kulturelle, ökonomische Lebensverband ist, sondern aus diesem bewußt heraustritt, um ihm die religiöse Gemeinschaft entgegenzusetzen; die Mitgliedschaft darin ist nicht länger, wie bei jeder Nationalreligion, so selbstverständlich, daß der Gedanke an eine eigens zu bekräftigende Mitgliedschaft

sich geradezu erübrigen würde, sondern eine *Entscheidung*. Nicht ausbleiben kann darum das Mißtrauen der Umwelt, gelegentlich die Verfolgung, was indes die Gemeinde in Trotz und Heimlichkeit nur noch enger verschweißt.

Dies bewirkt drittens, daß das *Mysterium* zum Zentrum dieser Religionen wird; es hat ihnen den Namen gegeben. Vom älteren priesterlichen Geheimnis (das sich freilich in ihm auch erhält, insofern das Mysterium nach Graden abgestuft ist) unterscheidet es sich darin, daß es grundsätzlich nicht einen Klerus von einer Laienschaft, sondern die Gemeinde von der Außenwelt sondert. Das Mysterium ist also völlig vom Affekt der Andersheit beherrscht und darin, neben der Eifersucht Jahwes, die zweite Wurzel des Glaubens. Auch dem Mysterium ist das konstitutive Andere zunächst noch nicht der Zweifel, sondern die Gefahr der Entdeckung; nicht ein Überirdisches hat sich gegen die Anfechtungen des banal Irdischen zu wappnen, sondern ein Unterirdisches verkriecht sich vor ihm: zu den Mysterienstätten der Demeter und des Mithras stieg man *hinab*, und auch das ältere Christentum führt ja eine katakombische Existenz. Aber in den Katakomben, unter Licht- und Luftabschluß, geht das Mysterium gewissermaßen in Gärung über, was dadurch begünstigt wird, daß sich im Mysterium typischerweise eine *Geheimhandlung* mit einem *Geheimwissen* verschränkt. Die Verängstigung der kleinen Gemeinde, die ihr Tun hatte verbergen müssen, schlägt in den frohlockenden Hochmut der Erwählten um, aber was sie zelebrieren, das wird auch in diesem Umschlag den Charakter des Nicht-Offensichtlichen nicht mehr los, es steckt auch der triumphierenden Mysteri-



enreligion, die nunmehr in der Sonne herrscht, in den Knochen wie ein altes Katakomben-Rheuma.

23. Viertens schließlich, und das ist für die Wegbereitung des Christentums entscheidend, verlegen die Mysterienreligionen den Schwerpunkt vom *vegetabilischen* auf das *animalische* Leben. Das Leben trägt ein changierendes Gewand; in der Morgensonne des Mythos zeigt es sich in grünem Glanz, aber gegen Abend, wenn die Sonne sich neigt, erscheint es blutrot. Der Gleichmut des Mythos beruht darauf, daß er die Welt im Bild der Pflanze anschaut: Das zyklisch Immergleiche der Vorgänge, die er berichtet, und sein Unvermögen, zwischen den einzelnen Umläufen dieses Rades zu unterscheiden, so daß er immer nur den Zustand der Drehung und niemals die von einem Punkt der Peripherie zurückgelegte Strecke, die lange Spur im Staub wahrnimmt, haben ihr Vorbild in den saisonalen Veränderungen der Flora. Alle Zeit ist dem Mythos Jahreszeit. Und schafft nicht das Grün jedes Frühlings vollständigen Ersatz für die Verluste des letztvergangenen Herbstes und Winters? Hat es Sinn, wenn man das Schneeglöckchen dieses Februars sieht, um das vom vorigen Jahr zu trauern? Das aktuelle Schneeglöckchen jedenfalls weiß davon nichts, sondern blüht in aller Unschuld, solange es dauert, um irgendwann dem nächsten Schneeglöckchen den Platz zu räumen. Ja vielleicht handelt es sich sogar um dasselbe Schneeglöckchen; denn wer kann im Pflanzenreich mit seinem geheimnisvollen unterirdischen Anteil, der es vom Tierreich unterscheidet, mit seinen Wurzelwerken, Rhizomen und Myze-

len, auch seinen Ablegern und Brutknospen schon sagen, wo genau das eine Wesen aufhört und das andere anfängt? Sie verschwimmen ineinander, und mit ihnen verschwimmt der Tod; es braucht ihn gar nicht zu geben.

Ganz so unschuldig ist der Mythos freilich nicht; er weiß ganz gut, daß nicht einmal die Tiere, geschweige denn die Menschen solche Pflanzen sind, die, zuhauf ineinandergreifend, sich zu einem todlosen Flor verweben oder doch grürend und welkend sich ablösen mit dem Ein- und Ausatmen des Jahres. Der Mythos redet bereits zu Wesen mit Bewußtsein, d.h. zu solchen, die nach Raum und Zeit jedes für sich unmißverständlich von allen anderen abgegrenzt sind. So rein das naive Urgestein der Menschheit ist er nicht, sondern es ließe sich sagen, daß diese ihn sich ein wenig dümmer und primitiver gemacht hat als sich selbst, um daraus Trost zu schöpfen; sie hat ihn sich sozusagen als Beruhigungsmittel auf pflanzlicher Basis verschrieben. Sein Paradigma ist der als Bluttat gedeutete Wechsel der Jahreszeiten – immer gibt es die liebliche Frühlingsgottheit, die von den mißgünstigen Kräften der Finsternis getötet wird, um dann von neuem zu leben. Das scheint zunächst den gleichmäßigen Gang der Natur zu dramatisieren, dient aber mindestens ebenso sehr dazu, dem unsteten Gang der Geschichte ein Gleichmaß zu ersinnen, in das er sich fügt. So hält der Mythos die für ihn typische unentschiedene Mitte von Erinnern und Vergessen. Wissen denn die Frauen, die sich beim Tod des zerfleischten Adonis heulend gegen die Brust schlagen, nicht, daß schon genau dies letztes Jahr der Fall war und daß sie genau so in wenigen Wochen die Auferstehung bejubeln werden? Nein, kein solches Wissen hilft ihnen

Schmerz lindern; und doch folgen sie in ihrer Klage einem festen, überlieferten Ritual, das sie auswendig können und das sie Jahr für Jahr, Generation für Generation wiederholen. Das Paradox solch spontaner Wiederkehr löst sich auf im Fest: sein Termin bestätigt das Gleiche ebensowohl wie das Einmalige verlaufender Zeit in der Verkörperung, zu der das gestaltlos Heilige sich jeweils bequemt.

Man sollte in diesem Verhalten mythischer Frömmigkeit nicht nur das schlechthin staunenswert Fremde einer archaischen Mentalität sehen, sondern es gibt sich darin, wie angedeutet, auch eine gewisse Energie der Lüge zu erkennen: die mythisch Frommen geben das *Jahr* als das allein wichtige Zeitmaß aus, von wo aus sie die direkte Verbindung ins *Immer* schlagen – womit sie sich davon abzulenken suchen, daß der Mensch nicht mit dem Jahr und nicht für immer stirbt und lebt, sondern eine Reihe von Jahren hat und dann keine mehr. Dieser Umstand beginnt an der mythischen Verdrängung immer stärker zu zerren, je unübersehbarer es wird, daß der Fortgang der Geschichte sich nicht in ein Gleichmaß fügt und je schlechter dabei die Lebensbedingungen werden; also spätestens mit den griechisch-römischen Eroberungen und der Versklavung kompletter Bevölkerungen, die damit einhergeht. An diesem Punkt müssen die alten Vegetationsgötter mit einemmal für etwas ganz Neues einzustehen beginnen: nämlich für die *persönliche Unsterblichkeit* der armen Sklavenseele, die sich weder in ein pflanzenhaft Ganzes mehr eingeflochten fühlt noch es wahrhaben will, daß dieses elende Dasein schon alles gewesen sein soll. Der Leidensdruck muß ungeheuer gewesen sein, der diese neue Idee hervorbrachte. Wichtig für die

Mysterienreligionen wird dabei, daß sich ihnen die Einheit der mythischen Weltdeutung potentiell in das Zweierlei eines vegetabilisch Bedeutsamen und eines animalisch Bedeutsamen zerlegt: so, wie das Weizenkorn stirbt und aufersteht, wirst auch Du auferstehen nach Deinem Tode. Angesichts der nicht zu leugnenden Tatsache, daß der Mensch kein Weizenkorn ist, hat die Verbindung nichts durchaus Zwingendes. Persephone *ist* das Getreidekorn, und unleugbar geht es, nachdem es im Winter begraben war, im Sommer als Ähre auf, hier erübrigen sich Beweise; daß ihr Anhänger nach seinem Tod in ebensolcher Weise aus dem Boden kommen wird, ergibt sich auf dem Weg des Analogieschlusses nicht unmittelbar und jedenfalls nicht augenscheinlich. Die Mysterienreligion – und ganz besonders das Christentum – zerfällt den Mythos darum in zwei komplementäre Teile, das Gleichnis und das Mysterium. Das Gleichnis ist die schwächere Hälfte der beiden, denn weit davon entfernt, etwas zu erklären, vermag es zwischen dem, was es sagt, und dem, was es meint, nur das lockere und beliebige Band der Allegorie zu knüpfen, wenn es mit Brot und Rebstöcken den dringlicheren Fragen des sterblichen Menschenlebens zu Leibe rückt. (Nietzsche, der sich wohl durch die Vielzahl öder und betulicher Gleichnisse in den Evangelien gereizt fühlte, dürfte es nicht ganz getroffen haben, als er ihren Ursprung aus der »Psychologie des Erlösers« herleitete, der sie für seine schriftfeindliche, rein praktische Botschaft aus Scheu vor einem eigentlichen Wortlaut der Lehre gewählt habe; mit deren Kanonisierung zur Heiligen Schrift wäre er dann einer höchst ironischen Wendung zum Opfer gefallen.) Das Mysterium, dem das

Gleichnis zur Hilfe eilen muß, bekräftigt dessen allegorischen Gehalt mit emphatischer Gewaltsamkeit als ein eigentliches Sprechen – so korrespondiert im Christentum etwa der Rede Jesu von sich selbst als Weizenkorn, das sterben muß und wiederaufersteht, die Eucharistie, in der Christus sich als Brot seinen Jüngern gibt. Die Doktrin muß den Widerspruch in seiner unausgetragenen Sprengkraft bezähmen, und an sie eben muß man glauben.

24. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß das Christentum eine Mysterienreligion ist – genauer, den ziemlich frechen Synkretismus aller möglichen Mysterienreligionen darstellt, von der simplen Überlegung ausgehend, daß, wenn Demeter durch das Brot, Dionysos durch den Wein und Attargatis durch den Fisch mächtig ist, ein Gott, der Brot, Wein *und* Fisch hat, am allermächtigsten sein muß; worin es sich schließlich auch nicht getäuscht hat. (Auf welchem Wege solche Enteignungen vor sich gehen, darüber belehrt die Geschichte des Christus-Monogramms: ursprünglich das sechsspeichige Rad des Sol Invictus, man setzt der einen Speiche oben rechts einen kleinen Halbkreis an, und schon ist es kein Rad mehr, sondern ein Chi mit einem Rho gekreuzt – ein gestaltpsychologischer Geniestreich.)

In einem Punkt aber unterscheidet sich das Christentum zu seinem Nachteil von den anderen Mysterienreligionen. Diese schöpften alle aus mythischen Traditionen; ihre Götter sind sämtlich uralt, wenngleich sie als Verkünder der Unsterblichkeit des Individuums eine neue Funktion zuge-

wiesen erhielten: Demeter und Dionysos waren Pflanzengötter, Orpheus und Herakles immerhin beliebte Heroen. Das hohe Alter und der kultische Respekt, den sie von jeher genossen, ohne daß sie ihn sich irgendwann hätten erwerben müssen, das ersparte ihnen die Beweislast, die ein *neuer* Gott zu tragen hat. Da es sie schon immer gab, müssen sie nicht zu einem bestimmten historischen Zeitpunkt auf die Erde gekommen sein, um wirksam zu werden, sondern ihr irdisches Wandeln hat einst, in einer fernen Urzeit, stattgefunden, und sie können dereinst, auch zweimal, dreimal, wiederkehren. Sie ragen, indem sie dem Individuum ewige Dauer zu versprechen begonnen haben, mit ihrem schmalen Ende aus dem Mythos heraus; da sie aber von der Historie dispensiert geblieben sind, stecken sie gewissermaßen mit ihrem dicken Ende immer noch fest drin. Die Schwierigkeiten des Christentums beginnen damit, daß Jesus von Nazareth rettungslos in die Geschichte eintaucht.

25. Mit der Menschwerdung Christi im ersten Jahrhundert (nach Christi Geburt!) sind geschichtliche Welt und Gott nicht sowohl versöhnt als vielmehr unversöhnlich geschieden: offensichtlich kann Gott, der doch mit Abraham, Isaak und Jakob noch vertraulich gesprochen und fast von Gleich zu Gleich verhandelt hatte, zur Welt inzwischen nur noch in einem absoluten Gewaltakt Kontakt aufnehmen. Statt zur Freude gibt das Evangelium zunächst einmal Anlaß zum Schrecken: Ist denn unser Haus schon so verschüt-

tet, daß man nicht mehr zur Tür hereinkann, sondern ein Loch durchs Dach brechen muß?

Durch seinen Kopfsprung in die Geschichte hat das Christentum sich Probleme aufgeholt, die anderen Religionen erspart geblieben sind. Es steht nicht mehr im milden ungewissen Licht der mythischen, sondern in der grellen Beleuchtung der historischen Zeit, beharrt aber darauf, daß dennoch aus dieser Zeit die absolute qualitative Differenz des Erscheinens von Gottes Sohn herausgestanzt sei. In völliger Gleichberechtigung setzt es in sein Glaubensbekenntnis neben »Ich glaube an Gott«, Christus habe »gelitten unter Pontius Pilatus«. Hier liegt ein in mehrfacher Hinsicht schwacher und gefährlicher Punkt. Zunächst: setzt es nicht ein Glaubensbekenntnis grundsätzlich herab, wenn es derartiges Geröll historischer Kontingenz mitschleppt? Was ist das für ein Gott, dessen Namen man in einem Atemzug mit dem eines römischen Provinzbeamten zu nennen hat? Wie in einem amerikanischen Film zwei aus Sicherheitsgründen aneinandergefesselte Häftlinge, denen zufällig die Flucht gelungen ist, stolpert das ungleiche Paar durch die Jahrtausende: ein fleischgewordener Gott und ein überlasteter Prokurator, der in einem unbedeutenden aber lästigen Fall seufzend seiner Amtspflicht entsprochen hatte. Nicht von ungefähr heißt es von jemandem, der recht unverhofft und womöglich nicht ganz einwandfrei zu etwas gelangt ist, er sei dazu gekommen wie Pontius Pilatus ins Glaubensbekenntnis. Schopenhauer berichtet von dem Spott, den die Chinesen für die christlichen Missionare hatten: es seinen »Geschichtenerzähler« – und wirklich, ein wie großer Teil seines eher kleinen Textbestands und seiner

Verkündigungsenergie wendet das Christentum, das doch eine universale Religion ist, für die Wiedergabe eines bestimmten winzigen historischen Ausschnitts auf; man fühlt sich an jene leidigen Seminararbeiten erinnert, die, anstatt zur Sache zu kommen, erst einmal ausführlich die Biographie des Autors erzählen, dafür aber dann das Wesentliche allzu knapp abhandeln. – Sodann hat das Christentum offenbar nicht wahrgenommen, daß es sich mit solch eigensinnigen Setzungen in Abhängigkeit von der Geschichtsforschung begeben hat, zugleich aber auf Kollisionskurs zu ihr gegangen ist; das Ergebnis kann nicht zweifelhaft sein, auch wenn es durch mancherlei Finessen noch hinausgeschoben wird. Was das Neue Testament verkündet, das ist: die immanente Geschichte sei in einem beispiellosen Akt durchbrochen worden, das herausgebrochene Stück füge sich aber doch wieder wie ein Puzzlestein ins Ganze ein. Christus hinterließ auf der Welt nichts als diese feine Naht eines tiefen Bruches: dies ist seine Spur. Warum aber hat Gott sich in der Geschichte nicht deutlicher erklärt und ihr sein Zeichen nicht unmißverständlicher aufgeprägt als in diesem Tapetentürlein zur Transzendenz, dessen Kontur sich ganz im umliegenden flachen Muster der Tapete zu verlieren droht? So hat er nicht nur die Historiker gegen sich (d.h., sofern es wirkliche Historiker sind und keine Theologen – eine beliebte Fachkombination), sondern sitzt ihnen gegenüber auch am schwächeren Hebel. Wo dachte Gott hin, als er das Schicksal seines Sohnes den Zufällen einer fremden Wissenschaft auslieferte? Gesetzt den Fall, es tauchten irgendwo neue Qumran-Rollen oder ähnliches auf, aus denen zweifelsfrei hervorginge, daß Jesus von Nazareth *nicht* un-



ter Pontius Pilatus gekreuzigt wurde, sondern beispielsweise im Alter von sechzig Jahren in einem Essener-Kloster starb, oder noch nicht einmal das, sondern bloß daß er den Tod statt unter Pontius Pilatus unter Herodes Tetrarchos fand – was wird dann aus dem Credo? Wird es – das wäre die eleganteste Lösung – sich starrsinnig weigern, den neuen Erkenntnissen Rechnung zu tragen? Wird es den inkriminierten Artikel ausscheiden – eine unerhörte Niederlage gegen die Welt? Wird es deutend dessen Konturen aufzuweichen suchen? Oder wird es insgesamt von dem strauchelnden Pilatus mit in den Abgrund gerissen? Auch so schon muß das Christentum immer ein nervöses Auge auf den jeweils aktuellen Forschungsstand haben, von dem jederzeit unberechenbares Unheil ausgehen kann. Daß die Christen mit solchem Nachdruck darauf bestehen, Jesus sei historisch *bezeugt*, wäre selbst dann eher geeignet, diesen unwürdigen Zustand zu beleuchten als zu überwinden, wenn es zuträfe; da es aber tatsächlich *nicht* zutrifft und die zum Beweis angeführten Stellen sämtlich bei näherer Betrachtung nicht die Existenz Jesu, sondern nur die Existenz einer Gruppe von Leuten, die an diese *glauben*, bestätigen – d.h. einen Sachverhalt, der genau so unverändert noch heute vorliegt –, tritt im grellen Licht solcher hysterischen Beteuerungen die Achillesferse des Christentums umso klarer hervor: daß es in seinem Kern von etwas abhängt, das außerhalb seiner selbst liegt und wovon es einfach nicht abhängen dürfte. Schon längere Zeit führt der historische Jesus ein Dasein wie das Ungeheuer von Loch Ness, welches seine Existenz gleichfalls ausschließlich dem Umstand verdankt, daß es weit schwerer ist, zu beweisen, daß es etwas

*nicht* gibt, wenn es etwas *nicht* gibt, als *daß* es etwas gibt, *wenn* es etwas gibt. Die historisch-kritische Methode, mit der die Theologie in einem taktischen Rückzug die Differenz zwischen Schrift und Geschichte zu überbrücken unternahm, hilft hier nicht weiter, ganz im Gegenteil: sie läßt den Feind ins Haus. Wenn eine heilige Schrift nicht unbeugsam auf der Gesamtheit ihres Wortlauts besteht, sondern zuläßt, daß diesem auf den Zahn gefühlt wird, weiche und faule Stellen herausgebohrt, der Rest mit Plomben gefüllt und mit Brücken gestützt – so ist sie verloren. Sie muß notfalls mit der Gewalt des Scheiterhaufens darauf insistieren, daß jeder einzelne ihrer Buchstaben nur die eine und unteilbare Qualität der Heiligkeit besitze, daß sie ein vollkommen ebenmäßiges Pflaster solcher Heiligkeit darstelle, aus dem kein Stein gerissen und unter das in keine Tiefe gegraben werden darf, sonst beginnt das Ganze des Verbundes sich zu lockern und schließlich auseinanderzufallen. Schon zur Zeit meines Religionsunterrichts war die sogenannte Ipsissima Vox Jesu, das also, was man als den eigentlich historischen Kernbestand der Herrenworte aus der späteren Überlieferung glaubte herausschälen zu können, kenntlich an gewissen Argumentationsmustern, Aramäismen etc., auf ein recht bedenkliches Häufchen zusammengesmolzen: vermehrt hat es sich seither keinesfalls. Die Theologie dachte mit der historisch-kritischen Methode ein Loch zu stopfen, aber was sie stattdessen tat, war, eine Laufmasche in den Text zu reißen, die ihn nun bei jeder gewollten oder ungewollten Bewegung ein Stück weiter auftrennt; es gibt da kein Halten mehr.

26. Die historisch-kritische Methode ist eine Gefahr, die der heiligen Schrift droht. Daß aber deren Hüter es selbst sind, die das ihnen Anvertraute so preisgeben, beweist die Instinktlosigkeit, die wahre Gottverlassenheit der Theologie. Jedes Buch gehört offen oder verborgen der Zeit an, in der es verfaßt wurde: das macht es so verletzlich, wie es der Mythos nie sein kann, zu einem fragilen Kunstwerk, das, immer von neuem abgeschrieben und gedruckt, dennoch altert, dunkelt und springt wie ein gemaltes Bild. Dagegen verwahrt sich das Pathos des Heiligen, das der seither verstrichenen Zeit die Geltung bestreitet, und dem liefert die historisch-kritische Methode das Wort Gottes aus. Mythos und Buch unterscheiden sich wie eine schwielige Fußsohle von der Sohle eines Stiefels: jene, die die Kraft des Wachstums hat, wird durch dauernde Beanspruchung immer noch zäher; diese, ein für allemal von einem Schuhmacher hergestellt, schleift sich mit der Zeit immer dünner. Sie verhalten sich zueinander wie das Lebendige zum Toten (und es ist gewiß ein Hohn, daß die Rede des Evangeliums gegen den »toten Buchstaben« gerade als ein solch toter Buchstabe überdauert hat). Das Tote der Schrift hat das dickere Leder, aber das Lebendige des Mythos besitzt jene Selbstheilungskraft, die alle Wunden, welche die Geschichte ihr schlägt, in die Landschaft frischen Gewebes verwandelt, mit oder ohne Narbenbildung. Aus einer Gruppe von sieben mythisch bedeutsamen Dörfern entschwinden zwei durch koloniale Grenzziehungen aus dem Gesichtskreis – gut, dann erzählt der Mythos sich weiter mit fünf Dörfern. Wer nimmt diese doch nicht unerhebliche Änderung vor, wer

verantwortet sie? Niemand im Besonderen, diese Anpassung an das jeweils Gegenwärtige ist dem jeweils Erzählenden wohl kaum so viel als ein Räuspern wert, wenn er sie erstmals erzählend einführt; und hätten nicht Ethnologen bereits die frühere Fassung protokolliert, so wäre sie völlig in der neuen verschwunden. Dagegen wird die Heilige Schrift wohl bis zu ihrem Jüngsten Tag daran gebunden bleiben, daß Jesus einmal fünfhundert Dämonen auf einmal austrieb und sie in eine Schweineherde fahren ließ, die sich sodann ins Meer stürzte, gleichgültig, was die moderne Psychiatrie dazu sagt.

Will man die literarische Beschaffenheit des Mythos im Unterschied zur Heiligen Schrift bestimmen, so zieht man als Parallele am besten den Witz heran. Auch dem Witz, kommt als Quellgebiet die Anonymität und als Wirkungskreis die Mündlichkeit zu, und mag ihn auch jemand aufschreiben, so ist er auf diese schriftliche Gestalt doch nicht fixiert, sondern hält in ihr nur scheinbar still, reist in ihr weiter wie ein schlafendes Virus und bricht dann zu umso virulenterer Mündlichkeit wieder aus ihr aus: so ist das Werk Hesiods für die Götterwelt der Griechen nicht kanonisch geworden, sondern nur einerseits sammelnd, andererseits anregend. Mit dem Witz hat der Mythos auch gemein, daß sich seine Form und sein Inhalt nicht reinlich voneinander scheiden lassen, sondern daß er eine Ablagerung ungleichmäßiger Dichte um einen unscharf gesonderten Kern bildet, welcher die *Pointe* ist: nicht eigentlich ein Wortlaut, aber doch von gewissen Wendungen nicht straflos abzulösen. Wie diesen Witz am Witz gibt es auch einen Mythos am Mythos, der erinnert sein will, aber nicht auswendig

gelernt. Darin eingeschlossen ist die Möglichkeit des Transfers: Der Ausdruck archetypischer Dummheit geht von den Ostfriesen über auf die Österreicher und von da auf die Blondinen; und ebenso wandern die Taten der Kulturhéroen und Vegetationsgötter. Was die »Arbeit am Mythos« angeht, so hat sie – sofern sie nicht schon in die Phase der Stoff- und Motivgeschichte übergegangen ist – ihr nächstes Gegenstück am politischen Witz, der, um zu zünden, die jeweils neuesten Personal- und Sachverhältnisse der Diktatur (denn die politischen Witze in Gesellschaften, die sich für frei halten, sind nicht der Rede wert) in sich aufgesogen haben muß: dann stiftet er, in Lachen und Gefahr, die Gemeinschaft der Unterworfenen und Widerstehenden. In gewissem Sinn sind die Mythen ja durchaus politische Witze über die Götter, vor dem Hintergrund eines unverkennbaren Ernstes, aber in dem, was heute nur noch als befremdlich anthropomorph empfunden werden kann, vorzeiten vielleicht bezingend komisch. Zeus entmachtet seinen Vater, indem er ihn mit einer eschenen Sichel, die seine Mutter ihm bereitstellt, entmannt, wirft die Genitalien ins Meer, und heraus steigt die Göttin der Liebe: dieser Mythos scheint als kosmogonischer Vorschlag heute lächerlich, aber es ist gut möglich, daß er dies schon tat, als er das erste Mal erzählt wurde. »Frage: Stimmt es, daß Genosse Stalin die Witze sammelt, die über ihn erzählt werden? Antwort: Im Prinzip ja; aber er sammelt auch die Leute, die diese Witze erzählen.« Daran braucht man gar nicht viel verändern, um den Mythos vom Götterliebbling zu erhalten, der das Wohlgefallen, das ein Übermächtiger an ihm findet, mit einem frühen Tod bezahlen muß. »Im Prinzip ja«: So

antworten alle die archaischen Orakel denen, die anfragen, und stürzen sie in die Zweideutigkeit ihres sehend-blinden Zustands; und man darf spekulieren, welche Auskünfte König Ödipus erhalten hätte, hätte er sich an Radio Eriwan gewandt.

27. Die Probleme der christlichen Heiligen Schrift, d.h. des Neuen Testaments, beginnen bereits damit, daß es kein *frühes*, sondern ein *spätes* Literaturwerk ist. Eine Heilige Schrift, die auf sich hält, begründet die literarische Tradition ihrer Sprache, worin auch das frivolste Gelegenheitsgedicht ihr später unwillkürlichen Dank zollen muß; das Neue Testament aber setzt weit nach der Hochblüte des Griechischen ein, und wäre es nicht heilig, es wäre nicht so viel wie die Brosamen vom Tisch des reichen Prassers, nach denen der arme Lazarus sich bückt. »Es ist eine feine Ironie, daß Gott, als er Schriftsteller werden wollte, Griechisch lernte«, sagt Nietzsche, »und daß er es nicht besser lernte.« Was, so darf man fragen, ist das für ein Gott, der sich diese beschämende Kritik des Altphilologen gefallen lassen muß? Der Agilität des Mythos, der nur darum so unveränderlich scheint, weil er sich seiner Veränderungen nicht entsinnt, hat die Heilige Schrift nun nichts als ihren heiligen Ernst entgegenzusetzen, die autoritäre Geste Luthers: »Das Wort, ihr sollt es lassen stahn!«, und nichts weiter. Tatsächlich aber kommt die heilige Schrift des Christentums – anders als die des Judentums und selbst die des Islams, die von ihrem Hebräisch und Arabisch nicht abgehen – noch nicht einmal in den Genuß dieses bescheidenen Vorteils;

wie das Kunstwerk im Zeitalter seiner mechanischen Reproduzierbarkeit, so kommt auch die Heilige Schrift im Zeitalter der universalen Übersetzbarkeit um ihren magisch autoritären Charakter – ohne dabei aber die Freiheit zu erhalten, ein ungenießbar gewordenes Altertum fortzubilden und umzugestalten, wie es der Mythos darf und kann, obgleich er es nicht weiß. Heilig an der Heiligen Schrift *ist jeder Buchstabe*; eine Übersetzung, in der ja kein Buchstabe auf dem anderen bleibt, kann daran nicht teilhaben. Der Übersetzung ist die Würde des Alters verwehrt, die sich um das Corpus des Texts wie ein sich immer mehr vertiefendes Dunkel legt und ihn mit der Zeit in einen feierlichen Krönungsmantel verhüllt, an Jahren zunehmend wie an Rätselhaftigkeit. Würdige Übersetzungen gibt es nicht, an ihnen setzt es sich nur fest wie Zahnstein, verjähren können sie nur im neueren Sinn des Wortes, und sobald sie sich zu verrätseln beginnen, ist ihre Ablösung durch eine aktuelle Neufassung fällig. Sie haben nicht das ehrwürdige Alter der Heiligen Schrift und nicht die bildbare ewige Jugend des Mythos, sie gleichen einer grell geschminkten Greisin, die, keinem von beiden Reichen angehörig, weder Achtung noch Bezauberung einflößt und nur kläglich lächerlich ist. Daß Christus einen Blinden heilt, indem er aus Speichel und Lehm ein Kügelchen rollt und bäckt, das er ihm dann auf die Augen legt, ließe man sich eingehen, wenn man in der Sprache, in der es mitgeteilt wird, den Atem der Zeit, in der es geschrieben wurde und möglich war, fühlte – im Standardneuhochdeutsch der Bibel-Einheitsübersetzung, die sich ihr Beispiel an Zeitung und Gebrauchsanweisung nimmt, ist es nicht eine Stütze, sondern eine Belastung des

Glaubens, statt des Beweises der Vollmacht Jesu ein Fehlen an Delikatesse. Aus diesem Gefühl des Mangels und der Peinlichkeit heraus die Forderung nach der älteren deutschen Sprachgestalt zu stellen, wäre aber bloß sentimental: denn keine Übersetzung kann für sich die Autorität beanspruchen, jede ist bloß der vorläufige Dienst, der einerseits dem Buch, andererseits den Lesern erwiesen wird, eine nicht ganz unzweifelhafte Kuppellei. Die mittelalterliche Kirche spürte das sehr wohl; sie weigerte sich, dem Volk die Bibel in seiner Sprache zu geben, sie schied die Schrift von der Verkündigung am liebsten so, daß beide sich noch nicht einmal dasselbe Medium der Sprache zu teilen hatten – woran die Schrift sich hätte kompromittieren können –, sondern die Verkündigung in die stumme Gestikulation der Bilder auswich, mit denen sie die Mosaikwände und Glasfenster ihrer Gotteshäuser besäte. Wo sie selbst der Übersetzung bedurfte, statt sie anderen verweigern zu können, panzerte sie den krisenhaften Augenblick der Verwandlung mit dem Chitin der Legende: Die Übertragung des Alten Testaments aus dem Hebräischen ins Griechische sei von siebenzig Männern unabhängig voneinander wortgleich geschehen, da sie sämtlich vom Heiligen Geist erleuchtet worden wären – daher der Name Septuaginta für dieses Werk, mit einem eigenen Titel, wie ein Original. Das läßt sich nicht beliebig oft wiederholen, zu lange ist das Christentum schon zu vielen Völkern verkündet worden; eine Septuaginta des Neuhottentottischen wird es nicht mehr geben.

Hier wie überall hat Luther vermöge seiner elementaren Kraft die zentralen Probleme des Christentums verdeckt



und vertagt. Seine epochale Übertragung der Heiligen Schrift besaß zu ihrer Zeit die Wucht des Aktuellen, welche dann, ohne jemals dazwischen in ein Stadium eigentlicher Schwäche zu verfallen, in Patina überging. »Aus dem Überfluß des Herzens redet der Mund«, traf Luther an, und fragte: »Heißt das Deutsch geredt? Spricht so die Hausmutter mit ihren Kindern?«, und diese Frage verneinend setzte er: »Wes das Herz voll ist, des geht der Mund über« – was heute mit seinen altertümlichen pronominalen Genitiven immer noch als würdiges Sprichwort fort dauert. Die Einheitsübersetzung bietet zweifellos – ich habe nicht nachgesehen – so etwas wie »Man redet gern von dem, was einen innerlich umtreibt«, aber es wäre falsch, sie deswegen zu tadeln: Sie steht auf der Höhe ihrer Zeit nicht anders als Luther, und ihr Luther vorzuziehen, heißt eine leere Lebkuchenschachtel auf Kosten der gegessenen Lebkuchen hochschätzen.

28. Aus dem Verhältnis des Christentums zur Geschichte ergeben sich noch zwei weitere Probleme, ein kleineres und ein größeres. Das kleinere: Wenn Gott in die geschichtliche Welt eingreifen und dadurch in ihr eine von ihr absolut verschiedene Qualität zur Wirksamkeit bringen wollte, warum dann hat er bei den Mitteln zur Durchführung seiner Absicht so sehr geknausert? Das Leben Jesu, wie es in den Evangelien erzählt wird, macht den Eindruck eines flauen Kompromisses: Auf der einen Seite sollte Jesus ja Mensch werden, der Geschichte ausgeliefert sein bis selbst zum Kreuzestod; auf der anderen Seite aber mußte doch auch

wiederum an einigen Merkmalen abzulesen sein, daß es sich hierbei um den Gesandten Gottes handelte, und jedes dieser Merkmale mußte der intendierten Auslieferung an die Geschichte zuwiderlaufen: die göttliche Allmacht mußte an Jesus erkennbar sein, ohne aber doch die Leute abzuhalten, sich an ihm zu vergreifen. Das war wohl selbst für Gott ein Dilemma, und er behalf sich, indem er aus seinem Sohn einen Zwitter mittleren Formats machte, der seine eher bescheidenen Wunder zumeist in abgelegenen Landstrichen tat, damit sie ihm für seine Kreuzigung in der Hauptstadt nicht hinderlich würden. (Man muß sich daran erinnern, daß Wunder im Denkhorizont des Neuen Testaments nichts vollkommen Ungewöhnliches sind: von einem Propheten werden sie wie selbstverständlich erwartet, auch Jesu Jünger können sie bewirken, vorausgesetzt ihr Glaube ist stark genug, selbst seine Feinde besitzen eine gewisse Zauberkraft.) Er heilt hier einen Kranken, da gleich zwei, dort treibt er einen Dämonen aus – das nimmt einen großen Teil der Evangelien ein, aber wie dürftig ist das alles! Und wie sehr setzte sich der, der sich seinen Zeitgenossen nicht deutlich genug zu erkennen gab, der Gefahr aus, daß sie ihn verkannten – was dann auch prompt geschah, und indem Jesus zum Zeitpunkt seines Abtretens nur eine ganz kleine Gefolgschaft hinterließ, hatte er seine Mission weitgehend verfehlt. War Gott zu mehr als diesem kläglichen Gastspiel nicht in der Lage? Das wollen wir nicht hoffen. Dann hat er also die Mehrzahl der Leute absichtlich ins Verderben rennen lassen? Das noch weniger. Was hätte den Zeitgenossen in Palästina, wo damals die Messiasse herumliefen wie die Straßenhändler, die Gewißheit geben können, daß gerade

dieser der Gesandte Gottes war? Der Glaube. Dieser Glaube wäre also eine Entscheidung gewesen? Ja. Eine Entscheidung kann doch aber auch falsch ausfallen, kann ein Irrtum sein? Ja, ohne diese Möglichkeit wäre sie keine Entscheidung. Dann kann das Heil von einem Irrtum verrannt werden? Oder es kann davon abhängen, ob jemand zufällig gerade an dem Tag in Kapernaum war, als Jesus dort gepredigt hat, so daß er sich bekehren konnte? Und wenn er gerade da verhindert war? Dann hätte er sich erzählen lassen können, wie es war, und dem Heiland nachreisen. Oder es war einer an dem Tag in der Synagoge von Kapernaum, saß aber ziemlich weit hinten und bekam keinen deutlichen Eindruck? Oder er saß ganz gut, mußte aber immerzu auf einen entzündeten Pickel starren, den Jesus am Kinn hatte, und bekehrte sich deshalb nicht? Das wäre fatal.

Damit eröffnet sich das größere Problem: Wenn das Außerhistorische sich ins Historische, ins »Fleisch« verkleidet, wie entgeht es dem *Zufälligen*, das aller geschichtlichen Existenz anhaftet? Rilke hat sich diesem Problem in seinem ebenso politisch vernagelten wie theologisch hellsichtigen »Brief eines jungen Arbeiters« gewidmet. Nicht umsonst, läßt er diesen mutmaßen, heiße es von Christus, er habe ein Gewand ohne Nacht getragen; dieses Gewand aber sieht er als für die Wirksamkeit seines Wesens ganz unentbehrlich an. Man stelle sich einmal vor, schreibt dieser Arbeiter, wie Christus sich im modernen Straßenanzug ausnehme: »Er schiene nicht durch« – ein vernichtendes Urteil über die Figur des Mittlers, der Rilke mißtraut, aber auch über den, der so vermittelt sein will, wenn sie beide die Epoche des Auftretens mit Rücksicht auf die jeweilige Herrenmode wählen

müssen. Schon daß Gott *ein einziges Mal* in dieser Weise in die Geschichte eingreift, benachteiligt ohne Grund alle anderen Generationen danach und besonders davor, die die fleischliche Gestalt des Erlösers nicht schauen durften. Die späteren haben immerhin die geoffenbarte Schrift, sie brauchen nicht verlorenzugehen, wenngleich sie natürlich den stärkeren, unmittelbaren Anreiz zur Bekehrung nicht mehr haben. Was aber geschieht mit den Generationen vor Christi Geburt? Sie sind gestorben, ohne das Heil auch nur geahnt zu haben. Ist es ihnen deshalb verloren? Vor dieser Antwort ist das Christentum zurückgeschreckt, es hat die Toten der Vorzeit in eine Art Wartesaal verfrachtet und etliche Gestalten des Alten Testaments sogar zu Heiligen gemacht – worin implizit das Eingeständnis enthalten ist, daß man Christi zum Heil nicht unbedingt bedürfe. Dieser Limbo der Voreltern durfte keine Strafe sein, nicht einmal seine lange Dauer durfte es werden; es muß sich um eine Art Winterschlaf der Seelen handeln, der ihre historische Distanz zum Tag des Gerichts aufhebt; und an diesem Tag müssen sie ganz genauso gerichtet werden wie diejenigen Geschlechter, die der Erlösungstat Christi nicht teilhaftig geworden sind. Steht es aber so, dann war die Historizität Jesu bloß ein Ornament an der klaren Linienführung Gottes, seine Fleischwerdung vollkommen überflüssig. Steht es nicht so und gehen die früheren Geschlechter zugrunde, dann entrinnt auch Christus dem Fluch der Geschichtlichkeit nicht, und jenes Dogma, das besagt, daß er ohne Sünde empfangen worden sei, lügt: denn schon, daß er überhaupt zu einer bestimmten historischen Zeit empfangen wurde, wäre der Sündenfall, der den Himmel zerreißt. In dieser besonderen

Form bietet sich das Paradox Gottes als dasjenige vom Gottessohn dar, das in seiner allgemeineren, Gottvater zugehörigen Gestalt von Camus auf die Formel gebracht worden war, entweder wäre Gott gut, dann wäre er nicht allmächtig, oder er wäre allmächtig, dann wäre er nicht gut.

29. Allmählich dürfte sich deutlicher abzeichnen, was mit dem Satz gemeint ist, der Glaube sei diejenige Energie, die das Disparate im Christentum aushält. In seiner inneren Struktur ist es bis zum Zerreißen davon gespannt, daß mit ihr das Rad des Mythos, zur Rotglut des Mysteriums erhitzt, ins Eiswasser der Historie taucht: Der Jubel der Frohen Botschaft über das erlösende ganz Andere ist nichts als das fauchende Geräusch dieses Vorgangs. Jeder Christ ist aufgerufen, die Spannung dieses Widerspruchs in eigener Verantwortung in sich hineinzunehmen, und eben das heißt Glauben. Man denke, welches Uralte sich in diesem Neuen der Frohen Botschaft schroff zur Geltung bringt, auf welche Stufe die philosophisch geschulten Menschen der Antike zurückzukehren gedrängt wurden, wenn ihnen plötzlich der Satz zugemutet wird: »Dies ist mein Leib, dies ist mein Blut.« Viele Interpreten haben die Glaubenskraft nicht aufgebracht, diesen Satz zu ertragen wie er war, einschließlich des Evangelisten Lukas, der die Nerven verliert und hinzufügt: »Tut dies zu meinem Gedächtnis.«

Hieran scheiden sich von da an bis heute die starken von den schwachen Christen: ob das Brot Christus *sei* oder *bedeute*. Sie trafen z.B. in der Marburger Disputation aufeinander, als Luther und Zwingli auf Bitten des hessischen Landgrafen versuchten, die Differenzen innerhalb des jun-

gen Protestantismus auszuräumen, um die Einigkeit zu stärken. »Significat«, meinte Zwingli, während Luther auf den Tisch schlug und schrie: »Est! Est!«, und wenn der Herr für seinen Leib einen Pferdeapfel erwählt hätte, dann würde er eben Pferdeäpfel fressen, eine Vorstellung, von der Zwingli sich peinlich berührt zeigte. – Aber in der Tat kommt man dem Problem, wenn es sich einmal gestellt hat, kaum anders bei als so, durch die brachiale Doktrin. Luther glaubt mit den Fäusten, im richtigen Gefühl, daß er an diesem Punkt das Mysterium messerscharf aus der Geschichtlichkeit heraustrennen muß. Die Aufforderung, das Abendmahl zum *Gedächtnis* Christi zu vollbringen, stieß ihn völlig in die Geschichte nieder, wie einen beliebigen Menschen – und daß es ein großer, vorbildlicher Mensch gewesen sein soll, das sind humane Ausflüchte. Wenn das Brot des Lebens nur ein Zeichen gewesen sein soll, wie steht es dann mit der Überwindung des Todes? Hat man in der Frage der Eucharistie nachgegeben und zugestimmt, der immanenten Erfahrung diesen Bruch nicht zuzumuten zu wollen, so ist man das Problem nicht los, sondern befindet sich bloß in einer geschwächten Ausgangsposition, wenn es jetzt um die Frage des ewigen Lebens geht: denn dieses setzt mit jenem Bruch ein, oder es findet nicht statt. Das weiß der Gewaltmensch Luther, und dem sieht der feinsinnige Zwingli nicht ins Gesicht. Hier sind wir im innersten Kern des christlichen Glaubens.

30. Die historische Existenz Gottes bringt, wie zu sehen war, der Religion, die sie verkündet, nicht nur große

Schwierigkeiten, sondern sie läßt sich weiterdenken bis dorthin, wo sie überflüssig wird – das heißt, solange wie man nicht das zentrale Anliegen des Christentums berücksichtigt: die Beglaubigung der Auferstehung. Um das zu verstehen, muß man einen Blick auf die Geschichte des Todes tun.

Den Tod als qualitativen Sprung zu betrachten, gegen dessen Schrecken der noch verwegendere qualitative Sprung des ewigen Lebens zu setzen wäre – das ist ein verhältnismäßig neuer Gedanke. Daß der Mythos auch das menschliche Leben in seine vegetabilische Naturdeutung einbeziehen konnte, verdankt er vor allem einem älteren ruhigen Zutrauen in die Sprunglosigkeit der Natur. Daß ein Leben einfach soll *aufhören* können, geht dem älteren Denken nicht ein, so wenig wie den älteren Zählssystemen die Ziffer 0 im Umkreis des ihnen Denkbaren lag. Der Tod bedeutet hier nicht eine scharfe Grenze, nicht die Annihilierung, sondern eher eine Art schnöden Raub, der am Individuum begangen wurde; der Unterschied zwischen Leben und Tod besteht im Besitz oder Nichtbesitz einer vitalen Potenz und der damit verbundenen Annehmlichkeiten, wie des Genusses von Sonnenlicht und Sexualität, deren Inbegriff gemeinhin das Blut darstellt: die Lebenden haben es, und die Toten haben es verloren und wollen es zurück. Dracula ist der älteste aller bösen Geister.

Diese Annahme vom unseligen Fortwesen der Toten als Geister, darauf kann man nicht nachdrücklich genug hinweisen, erforderte keinen Glauben, sondern hatte den gesunden Menschenverstand für sich: Für das ältere Denken wäre es weit schwerer gewesen, sich vorzustellen, wo sonst

diese Wesen hingekommen sein sollten, denn irgendwo mußten sie hingekommen sein. Sie stand in völligem Einklang mit der alltäglichen Erfahrung von der Trägheit alles Vorhandenen und aller Vorgänge in der physischen Welt, die niemals einfach enden, sondern weiterdauern und weiterlaufen, bis ihnen eine zureichende Ursache den Weg vertritt. Einen natürlichen Tod konnte es darum gar nicht geben; jeder Tod war Folge einer Bosheit, die den Gang der Natur unterbrach, nicht gerade ihr Gegenprinzip, aber doch Teil jenes großen Raufhandels um das knappe Gut des Lebenssaftes, bei dem die Nachfrage das Angebot immer in dem Maße überstieg, wie die Zahl der Toten zur Zahl der Lebenden hinzukam. Nicht dem Leben mißtraut das ältere Denken, sondern dem Tod; und es ist auf alle Fälle besser, jemandem, dem man mit der lächerlich insuffizienten Ursache einer Feuerwaffe den Garaus gemacht hat, sicherheitshalber in Stücke zu hacken und die Stücke weit voneinander fortzuwerfen. Diese Toten sind auch in kein Jenseits gewechselt, sondern treiben ihr Wesen im Diesseits fort, wenngleich anders. Will man von der unaufhörlichen Gespensterfurcht Ruhe haben, so empfiehlt es sich, sie an einem bestimmten Punkt zu konzentrieren, von wo aus sie nicht mehr nach Belieben in die Zone der Lebenden eindringen können; dies taten die Griechen, als sie das große Geistergefängnis des Hades ersannen: Zu den schauerlichsten Szenen der Odyssee gehört jene, wo Odysseus den Schatten der Unterwelt Blut darbringt, um seine Mutter wiederzusehen und Teiresias zum Weissagen zu bewegen: wie hier die Toten heulend zudrängen, nähren sie noch ganz den Groll und Durst der alten Buschgespenster; und das



Gräßlichste an ihnen ist die *Konkurrenz*, die sie um das Blut austragen.

Es ist nicht nötig, dies als eine positive Unsterblichkeit zu verkündigen und zu *glauben*; es erscheint als so unvermeidlich wie unerquicklich. Typisch ist der Ausruf des Achill, lieber wäre er auf der Erde der Letzte seiner Tagelöhner als der Fürst des Totenreiches. Es ist eine Vorstellung, die sich gewissermaßen mit der Macht der Schwerkraft überall dort einsenkt, wo keine Gegenkräfte wirksam werden, und sie kann auch spontan dort wieder durchschlagen, wo das Christentum seinen Weckruf schon hatte ertönen lassen: in Europa z.B. bei Hermann Kasack, dessen »Stadt hinter dem Strom« ein Schattenreich beschreibt, wo die frischen Toten noch eine Zeitlang mit sinnlosen Arbeiten hingehalten werden und (dieses Bild verwendet der Autor) zappelnd in einem Sieb liegen, bis das Leben aus ihnen »abgetropft« ist – ein Wort, in dem sich der Widerwille verrät, den Tod als jähen Umsturz zu begreifen. Gabriel García Marquez (der gewiß auf volkstümliche Vorstellungen Südamerikas zurückgreift) schildert in einer seiner Geschichten einen Ozean der Toten: dicht unter der Oberfläche ziehen die vor kurzem Verstorbenen ihre Bahnen, noch nah am Licht und in selbständigen Schwimmbewegungen, weiter nach unten zu treiben immer ältere Totengeschlechter in immer tieferen, lichtlosen Schichten, ohne eigene Regung. Die Abnahme ihrer Wesenhaftigkeit wäre wohl nach dem Vorbild der Halbwertszeiten beim Atomzerfall darzustellen: gegen Null gehend, aber das Null-und-Nichtige in der bodenlosen Tiefsee niemals ganz erreichend.

31. Veränderungen in dieser Auffassung hatten wohl schon in der vorchristlichen Zeit eingesetzt: die Griechen schufen sich ihre Inseln der Seligen (zunächst freilich nur für besonders verdiente Menschen), Sokrates beweist in seiner Abschiedsrede, daß der Tod kein Übel sein könne, sondern entweder sei wie ein tiefer Schlaf, traumlos und erquickend, oder aber ein Jenseits, das erfüllt sei vom Dialog mit den Besten der griechischen Kultur aller Zeiten – die dritte Möglichkeit, daß er als klägliches Schatten fort dauern würde, scheint ihm schon gar nicht mehr einzufallen, mit ihrer Tradition ging es offenbar zu Ende. Dafür taucht nunmehr die radikale Vernichtung im Umkreis des Denkbaren auf; ihren Schrecken bereits scheint Seneca mildern zu wollen, wenn er tröstet, was nach dem Tod komme, könne unmöglich furchtbarer sein als das, was vor der Geburt lag. Welche Verwandlungen dabei vor sich gingen, zeigt das Schicksal des lateinischen Wortes »anima«. Es meint ursprünglich den Lebenshauch, der in gleicher Weise in allen denjenigen Wesen wohnt, die danach »animal« heißen, Tieren und Menschen; es trennt weder das Tier vom Menschen noch auch die Menschen untereinander: kein Individuationsprinzip bezeichnet es, sondern eine fluktuierende Energie, die den schon unabhängig davon individuierten Wesen jene Potenz verleiht, die sie von den Toten scheidet, hierin dem Blut gleich. Daraus wird nun die »Seele«: das abgeteilte Tröpfchen Öl, das unvermischt im Weltmeer schwimmt, das abstrakt gleiche Eigenste jedermanns, das, was am Ich monadischer Wertgegenstand ist; nicht durch irgendeine besondere Qualität von den anderen seinesgleichen unterschieden, sondern Träger der unsinnlichen La-

dung »Unsterblichkeit«, das Atom des Heils. Der Beste eines Jeden soll sie sein, und sie unversehrt in ihrem Kämmerlein das ganze Diesseits hindurch zu verwahren das dringlichste Ziel jeglichen Lebens, das, in Relation zu dem Jenseits, auf das die Seele sich bezieht, nur ein kurzer und wahllos gewundener Weg ist, gerade gut genug dazu, daß sich die Seele bei seinem Gerüttel irgendwann löst und ganz woandershin aufsteigt. Denn die Bewegung dieser Seele ist, im Gegensatz zu älteren Annahmen, eine nach oben, hat also das Handicap, gegen die Schwerkraft ankämpfen zu müssen, statt sich ihr fügen zu dürfen, wie es die Schatten der griechischen Unterwelt taten.

32. Der Gedanke des ewigen Lebens der Seele entsteht nicht abrupt, nicht einmal in einem gequälten Sklavendasein, das sich nirgends als in Übersprungshandlungen und -Vorstellungen Erleichterung schaffen kann; er bedarf eines vorbereitenden Zwischengliedes. Dieses Zwischenglied ist der Messianismus – und das hilft vielleicht erklären, weshalb das Christentum auf dem Boden Israels entstand, obwohl es mit seinem mysterischen Charakter in einem jüdischen Sinn so durch und durch verabscheuungswert heidnisch war. Das Ungeheuerliche der Idee, daß der geschichtliche Tod des Individuums stracks in eine hypergeschichtliche Ewigkeit hineinführe, benötigte, als ein Trittbrett, ohne das ein solch verstiegenes Hochplateau nicht zu erreichen wäre, die Überzeugung, daß ein Jenseits in die Geschichte eingreifen kann. Dies ist von Haus aus beträchtlich weniger, obwohl es dem heutigen, von zwei Jahrtausenden Christen-

tum abgestumpften Empfinden auf Anhieb mehr erscheinen mag. Das maßlose und doch schwächliche christliche Denken, das vor Erfahrungsbrüchen so sehr zurückschreckt, wie es sie braucht, scheint die Rechnung aufgestellt zu haben: Der Tod ist ohnehin die absolute Grenze – warum sollten wir den qualitativen Umschlag, den wir so dringend benötigen, nicht *dahinein* verlegen? So eine günstige Gelegenheit finden wir nie wieder wie diese Stunde Null. Daß gerade der Zusammenfall des am meisten zu Fürchtenden – des Todes – mit dem am meisten zu Hoffenden – dem ewigen Leben – Verdacht erwecken muß, dafür scheint der Sinn inzwischen weitgehend zu fehlen. Die messianische Zuversicht dachte anders: In ihrer gröberen Form erwartete sie Rache und Belohnung vom siegreichsten aller Feldherrn; in ihrer feineren, späteren, als Messiasse schon kaum mehr vorkamen, meinte sie, der Messias würde mit behutsamem Griff die historische Welt, wie er sie eben antraf, wie einen großen Sandkasten voll Zinnsoldaten, die so und so aufgestellt waren, nehmen und sorgsam dorthin stellen, wo ihm kein Schade mehr widerfahren kann. Nicht ein Sandkorn würde beiseiterollen, nicht eine Figur umfallen, und doch wäre alles insgesamt erlöst. Beide Modelle bestechen, je auf ihre Weise, durch Einfachheit, haben aber einen entscheidenden Nachteil: Es eilt sehr mit ihnen; es darf von den Zinnsoldaten, die darauf harren, hinübergehoben zu werden, beim Eintritt des messianischen Standes keiner, auch der Älteste und Wackeligste nicht, umgefallen sein. Schon ein einziger Todesfall, sobald das messianische Reich schon verkündigt, aber noch nicht eingetreten ist, reißt ein Loch hinein. Ein Messias hat maximal drei Jahre Zeit, unter Um-

ständen weniger, dann muß er sich der Geschichte, deren Uhr derweil weiterläuft, als ihr Herr bemächtigt haben, sonst wird sein Weg von zu vielen Leichen gesäumt, die an der messianischen Verwandlung nicht mehr teilhaben konnten. Bleibt diese ein wenig länger aus, so kommen ihre Verkünder in Bedrängnis: sie haben hoch gepokert und können nun den Einsatz aufgeben oder aber ihn ins Astronomische treiben. Was tut man mit dem Reich Gottes, wenn die Aussicht, daß er als Deus ex machina in die Geschichte eingreift, für seine Gemeinde in dem Maß an Attraktivität verliert und an Fragwürdigkeit gewinnt, wie die Lebenszeit ihrer Mitglieder vorher abgelaufen sein wird? Am besten löst man dieses Reich schroff oder allmählich von seiner Verpflichtung in der geschichtlichen Welt ab; anstatt daß alle Gemeindemitglieder zum selben Termin in es übertreten, tut es nun jeder für sich, indem er stirbt. So entsteht der Gedanke, der nicht auf einmal geboren sein kann, der seine Entstehung vielmehr der peinlichen Erfahrung des immer und immer und immer wieder noch einmal aufgeschobenen und ausgebliebenen Gottesreiches verdankt: daß es ein Jenseits gebe, welches mit der geschichtlichen Welt *absolut unverbunden* ist. Es gibt einen Punkt, von dem an es einfacher war, das andere Ufer zu erreichen, als zum Ausgangsort zurückzukehren; der Vorgang läßt sich aus dem Neuen Testament klar rekonstruieren. Bei einem Schiffbruch, heißt es, sorgt am besten jeder für sich selbst; so geschah es auch, als das geschichtliche Reich Gottes scheiterte und auf einmal »in uns« war, da jeder hastig seinen Balken umklammerte. Man fühlt sich an die volkseigenen Betriebe in Osteuropa erinnert, die gegenwärtig, da sich für

die hoffnungslosen Kolosse durchaus kein Käufer findet, in der Weise privatisiert werden, daß jeder der dort beschäftigten Arbeiter Aktien darauf erhält. Nach einigen Rückzugsgefechten, deren letztes die endzeitliche Wiederkehr Christi ist (auch sie inzwischen auf unbestimmte Zeit hinausgeschoben, aber durch die Vorstellung des Gerichts über aufgetanen Gräbern vom Todesproblem entlastet), wurde der Gedanke, daß der Messias in der Geschichte erscheinen würde, ad acta gelegt, im wesentlichen schon von Paulus.

33. Geschichte soll in dem Augenblick paradiesisch überwunden sein, wo sie für das Individuum ohnehin endet, im Tod – das Wunder also bescheiden genug sein, sich in jene Fuge zu ducken, wo es seine Wohltat in unbemerkter Stille vollbringen kann. Das heißt edel vom Himmel gedacht, aber dem menschlichen Glauben allerhand zugemutet. Dieser Vorgang, der erklärlich wäre nur durch eine aufs genaueste choreographisch durchgeplante prästabilisierte Harmonie, bietet nicht den geringsten Anhalt, an dem er sich den noch Lebenden zu erkennen gäbe oder andeutete. Es kann darum auf einen Präzedenzfall unter keinen Umständen verzichtet werden, wo dieser sonst säuberliche Bruch von Geschichte und Erlösung sich nicht ganz so säuberlich vollzogen hat, sondern die Erlösung noch ein wenig in die geschichtliche Welt hinübergelappt ist.

Dieser Präzedenzfall ist Christus. Als solchen behandelt ihn der maßgebliche Gründungsvater des Christentums, Paulus. Paulus und die Evangelien vereinigen sich schwer. Die Evangelien bieten die Biographie des Erlösers, sein Le-

ben auf die Klimax des Todes hin ausrichtend, dessen Motiv sich langsam ankündigt. Verglichen mit ihrem Abschieds-, Prozeß- und Kreuzigungs-drama ist ihr Osterbericht ein dünner Nachklatsch – wenn eine philologische Konjektur gestattet sei, ein Pfusch aus dem paulinischen Umkreis, der ihnen nachträglich angehängt wurde. Ansonsten sind die Evangelien dem mysterischen Denken verhaftet: ihnen ist der verkörperte Gott erschienen. Nicht so dem Paulus. Er kann Christus als einen *Gott* im Grunde gar nicht brauchen; allein ein Mensch, der *nachweislich von den Toten auferstanden* ist, hat Wert für ihn. Auch nicht etwa ein bestimmter Mensch (Paulus spricht so gut wie nie von Jesus, sondern immer nur von Christus), sondern *irgendeiner*, an dem sich vollzogen hat, was Paulus, auf diesen Beweis gestützt, jedem Einzelnen seiner Gemeinden verheißt. Er bezeugt immer und überall eine rohe Gleichgültigkeit gegen die Person des Jesus von Nazareth, den er doch zugleich *historisch* beglaubigt wissen will. Paulus hätte seinen Hund verkündigt, wenn er sicher gewußt hätte, daß dieser von den Toten auferstanden wäre. Er ist völlig befangen in einem so abstrakten wie primitiven Wenn-Dann-Denken: »Wenn aber verkündigt wird, daß Christus von den Toten auferweckt worden ist, wie können dann einige von euch sagen: Eine Auferstehung der Toten gibt es nicht? Wenn es keine Auferstehung der Toten gibt, ist auch Christus nicht auferweckt worden, dann ist eure Verkündigung leer und euer Glaube sinnlos [...] und auch die in Christus Entschlafenen sind dann verloren.« Man sieht, wie zweideutig diese Verkündigung ist, wie sich in die Hohlform der Verheißung jederzeit die massive Drohung gießen läßt.

Es muß um jeden Preis die Auferstehung Christi als ein historisches Faktum beglaubigt werden; offensichtlich keinem anderen Zweck dienen die Kataloge der Augenzeugen, die Christus noch selbst gesehen haben, nachdem er auferstanden war. Das angebotene Material ist so dünn, plump und widerleglich, daß man diesen Zweck aus den Augen verlieren kann, einfach weil man es nicht für möglich hält, daß dies eine Beweisführung in einem strikt juristischen Sinn darstellen soll. Was tut man gegen den Vorwurf, in Wahrheit hätten die Jünger den Leichnam des angeblich Auferstandenen gestohlen? Man flicht die Passage ins Evangelium, daß Soldaten als Wache aufgestellt wurden, die Auferstehung aber natürlich nicht verhindern konnten und den Hohepriestern anschließend Bericht erstatteten. »Diese faßten gemeinsam mit den Ältesten den Beschluß, die Soldaten zu bestechen. Sie gaben ihnen viel Geld und sagten: Erzählt den Leuten: Seine Jünger sind bei Nacht gekommen und haben ihn gestohlen, während wir schliefen. [...] Die Soldaten nahmen das Geld und machten alles genauso, wie man es ihnen gesagt hatte. So kommt es, daß dieses Gerücht bei den Juden bis heute verbreitet ist.« Sollte es immer noch Zweifel geben, so hat man die Zeugenliste bei der Hand: »Danach erschien er mehr als fünfhundert Brüdern zugleich [diese Zahl übrigens erst bei Paulus, die Evangelien sind bescheidener], die meisten von ihnen sind noch am Leben, einige sind entschlafen. Danach erschien er dem Jakobus, dann allen Aposteln« usw. Daß diese Zeugen befangen gewesen sein müssen, bildet gegen die Beweisführung noch gar nicht einmal den entschiedensten Einwand. Stutzig macht vor allem, daß dieser *einzig*e Fall, wo



die verklärte Leiche sichtbar noch ein kleines Weilchen – ein längerer Urlaub, vierzig Tage – im Licht der Geschichte gewandelt ist, die Gewißheit geben soll, daß *alle* (gläubigen) Menschen dereinst ebenso über ihren geschichtlichen Tod triumphieren werden, aber daß dieser Triumph beiläufigerweise in jene Lücke fallen wird, wo ein anderer als der je unmittelbar Betroffene keine Gelegenheit hat, ihn zu bemerken.

34. Man muß, wenn man das Christentum verstehen will, immer noch einen Schritt weiter zurücktreten, denn jedes Unfaßliche, das man an ihm zu ermessen beginnt, wirkt auch als Versuchung, sich von diesem gigantischen Detail fesseln zu lassen, so daß man nicht sieht, welchem Riesen dieser Riese wie ein Püppchen auf dem Handteller steht. So auch hier: Nicht zu lange darf man gebannt darauf schauen, wie plump die Unsterblichkeit der Seele eingeführt wird, man muß einmal tief durchatmen und dann die Frage stellen: Wenn die Seele denn unsterblich ist, warum bedarf die Erlösung zu ihrem eigentlichen Zustand jenes geschichtlichsterblichen Vorspiels, in dem wir alle, wie wir uns hier miteinander verständigen, befangen sind?

Offensichtlich kommt ja, ebenso wie seine quantitative Abmessungen neben der Ewigkeit, auch qualitativ sei Gebrechlichkeit im Verhältnis zu der Herrlichkeit der anderen Welt gar nicht in Betracht – ein bloßes Räuspern, ehe der Gesang der Engel anhebt, die wir in Wahrheit sein müssen, wenn wir eine Seele haben. Es ist nicht zu sehen, wie die Vollkommenheit des einen Zustands mit der Unvoll-

kommenheit des anderen irgend zu vermitteln wäre – weder jedenfalls durch die Apokatastasis, die Wiederbringung aller Dinge, wie sie im älteren und östlichen Christentum gelehrt wurde, noch durch das Gericht. Die Apokatastasis setzt ein so gleichförmig radial nach allen Seiten ausstrahlendes Göttliches voraus, daß jene kleine Wirrnis der historischen Welt, so winzig sie sein mag, darin einen Makel bezeichnet; diese winzige Verhäßlichung und Verdüsterung drückt einen Sonnenfleck in die leuchtende Kugelgestalt der Gnade. Wenn ohnehin Alle von jeher gerettet sind, dann hat dieses retardierende Moment keinen Sinn, es wird als ein neckisches Hinhalten des göttlichen Allerbarmers unwürdig, der nicht stracks zu seiner Sache kommt. (Das alles gilt, mit den entsprechenden Modifikationen, auch für die Prädestinationslehre.) Das Gericht aber ist vollends ein unerträglicher Gedanke: mit ihm ist alles geschichtliche Leben zu nichts anderem als einem Auf-die-Probe-Stellen erklärt, nicht zur Bewährung, sondern um zugrundezurichten. Wenn es einzig auf den Flug ankommt, dann wird nur ein boshafter Geist die Schlaglöcher der Startpiste zum unüberwindlichen Hindernis ausgestalten. Es soll hier gar nicht das althehrwürdige Argument bemüht werden, daß der Schöpfer in jedem Fall für die Möglichkeiten und damit auch für die Taten seiner Geschöpfe verantwortlich bleibt; und nicht einmal die Kürze des Menschenlebens soll eingewandt werden, das über den vollen Ernst der Ewigkeit entscheiden soll – sondern allein die Unverbundenheit der sittlichen Forderung, die sich auf die Anderen bezieht und nach der doch wohl abgeurteilt werden wird, mit dem monadischen Vorgang der Erlösung, die sich an dem Heils-

atom der Seele und nicht an den Polymeren der Sozietät vollzieht. Ja vielleicht erhebt das Christentum die ethische Forderung, die mit seinen Glaubensinhalten nichts zu schaffen hat, darum mit so lauter Stimme, weil es der gründlich entsittlichenden Wirkung seines Erlösungsversprechens erschrocken innegeworden war, das die Seele des Einzelnen zur Egoistin ihres Heils machen mußte.

35. Und noch einen Schritt weiter zurück, dorthin, von wo aus sich sehen läßt, welche Hand nun wiederum diesen Riesen trägt. Ließe man alle genannten Einwände beiseite: Würde ich es *wollen*, was das Christentum als seinen innersten Kern verheißt – die selige Ewigkeit der Seele?

Es ist ein kühner und trüber Gedanke. »Kühn« hat doppelte Bedeutung: es bezeichnet skeptisch die Unwahrscheinlichkeit, aber auch bewundernd die Kraft, die sich über ein anscheinend unüberwindliches Hindernis hinwegsetzt. Wer an die persönliche Unsterblichkeit glaubt, muß die geschichtliche Welt im Bild einer ungeheuren Zentrifuge anschauen, die bei jeder ihrer Revolutionen, welche ohne Einhalt ineinander übergehen, ungezählte Partikel von Menschenleben aus ihrem gekrümmten Pfad herausschleudert und sie auf eine kerzengerade Bahn ins All setzt, die außer dieser Qualität, kerzengerade zu sein, keine anderen Eigenschaften besitzt; und aus der Ferne gesehen, muß dieses wie rasend rotierende Gebilde den Eindruck eines Gestirns machen, das still inmitten seines Strahlenkranzes ruht. Das, so ließe sich sagen, wäre dann die wahre Ewigkeit: wie die kugelige Gleichform dieser Corona von Seelen sich aus

der Unerschöpflichkeit des dunklen Inneren speist, aus dem diese Partikel aufsteigen, zu nichts als dazu, an die Ewigkeit verschleudert zu werden.

36. Und doch ist der Gedanke trübe. Auch er ist aus der Trägheit geboren, obgleich nicht aus der Trägheit des älteren Denkens, dem das Neue des Nichts nicht einging, sondern eher aus einem hysterischen Klammern, das nicht loslassen will, was es hat. Nur aus großer, großer Entfernung kann das Gestirn der verklärten Geschichte so erscheinen, wie oben beschrieben; aus einem geringeren Abstand, in dem die Menschenteilchen einzeln kenntlich bleiben, hat es etwas Aufreizendes, daß diese alle, als solche, in ihrer Eigenart, der Ewigkeit teilhaftig werden sollen. Die »Auferstehung des Fleisches« – was für eine schreckliche Vorstellung, wie dieses verweslich Besondere, das sich schon zur Ruhe begeben und mit dem Allgemeinen des Erdbodens seinen Frieden geschlossen hatte, auf einmal wieder hochgestachelt wird. Als diese Parade der Zombies, als Gigantomachie der Erdklöße gegen einen Olymp, in dem Christus in der Haltung des Apoll von Belvedere, des Fernhintreffenden, richtet oder vielleicht auch abwehrt (auch er überschattet vom stürzenden Gewicht der Marterwerkzeuge, die größer und höher als er selbst über ihm hängen wie das Schicksal über den Göttern der Antike), hat Michelangelo den Jüngsten Tag gemalt, und selbst der Kreis seiner Heiligen, in Formen der Landschaft und in Farben von Lehm und Asche, schwebt im Himmel wie ein das Auge peinigendes Wunder der Levitation, pneumatische Elefanten.

Eine jüngere Fassung des Glaubensbekenntnisses hat das Fleisch getilgt und verkündet nur noch die Auferstehung der Toten, ein parfümierender Eingriff, der das Augen- oder vielmehr das Nasenmerk von den verweslichen auf die unverweslichen Teile der Leichen lenken will und das dezente hölzerne Geklapper der Knochen vorzieht: das Gerippe als Kompromiß zwischen dem Besonderen der Menschen, die gelebt haben, und dem Allgemeinen der Ewigkeit, insofern als jedes Skelett das eines *bestimmten* Menschen ist, dieser sich als solcher aber nicht mehr erkennen läßt, unverfaulbar und immer noch blanker, je mehr die Jahre vergehen, ein wahrer Grabesengel. Jedes Gesicht aber, das geliebt worden ist, wurde als Fleisch geliebt, als Nase und Wange, nicht als Nasenbein und Jochbein, und ganz ohne Knochen waren Augen, Lippen, Zunge und Haar. Wenn nicht das Fleisch aufersteht, so ersteht auch die Seele nicht. »Und das Wort ist Fleisch geworden«, heißt es im Johannes-Evangelium, und allein er auch erzählt die Geschichte von der Auferweckung des Lazarus, eine lange, klamme und dürftige Geschichte. Betrachten wir sie näher (Joh. 11). »Als Jesus ankam, fand er Lazarus schon vier Tage im Grab liegen.« Dies wird gesagt, damit man sich den Zustand der Leiche ausmale. »Jesus sagte zu ihr [Martha, der Schwester des Toten]: Dein Bruder wird auferstehen. Martha sagte zu ihm: Ich weiß, daß er auferstehen wird bei der Auferstehung am Letzten Tag.« Martha ist also, das läßt sich historisch-kritisch anmerken, ihrer Zeit um Jahrzehnte voraus, sie spricht bereits aus der Erfahrung der Verlegenheit, daß das messianische Zeitalter einzutreten säumt und also aufs Weltende verschoben werden muß, aber das am Rande. »Jesus erwi-

derte ihr: Ich bin die Auferstehung und das Leben. Wer an mich glaubt, wird leben, auch wenn er stirbt, und jeder, der lebt und an mich glaubt, wird auf ewig nicht sterben. Glaubst du das?« Jesus erwidert ihr im selben Geist des unbestimmten Aufschubs und des Wunders in der Fuge des Todes, wo es nicht wird bewiesen werden können, sondern geglaubt werden müssen, und seine Frage nach ihrem Glauben ist eine scharfe und drohende (daß er außerdem Sippenhaft praktiziert, da er offenbar die Auferweckung des Lazarus vom Glauben seiner Schwester abhängig macht, sei außer Acht gelassen). Dennoch ist das Folgende nicht eine Veranstaltung für die, die nicht sehen und doch glauben, sondern für das Auge. »Als Maria [die andere Schwester] dorthin kam, wo Jesus war, und ihn sah, fiel sie ihm zu Füßen und sagte zu ihm: Herr, wärest du hier gewesen, dann wäre mein Bruder nicht gestorben. Als Jesus sah, wie sie weinte, und wie auch die Juden weinten, die mit ihr gekommen waren, war er im Innersten erregt und erschüttert. Er sagte: Wo habt ihr ihn bestattet? Sie antworteten ihm: Herr, komm und sieh! Da weinte Jesus.« Die Passage trifft Vorkehrungen gegen den Einwand, daß die historisch sichtbare Auferweckung ein so völlig vereinzelter Fall war, verglichen mit der verheißenen massenweisen Erweckung nach dem geschichtlichen Tod. Ein besonderer Vorwurf gegen Jesus und die besondere Erschütterung, die er erleidet, sollen die Vorschau auf den Jüngsten Tag, die hier geboten wird, als legitimen Ausnahmefall beglaubigen, der nur darum sich nicht täglich wiederholt, weil der Herr nicht *will* – dieses Wunder ist zwar Ausfluß einer göttlichen Souveränität (der »Vollmacht«, um die es in den Evangelien

immer wieder geht), aber nicht für diese repräsentativ, sondern veranlaßt von einer menschlichen Schwäche, seinem Erbarmen, fragwürdig wie alles menschliche Erbarmen, welches vom zufällig nächstliegenden Begegnenden sich sinnlich bewegen läßt und auf Kosten aller anderen Fälle sich in diesem einen betätigt. Um es deutlicher zu sagen: mich rührt dieses Weinen Jesu nicht; sondern es scheint mir so, wie es hier mitgeteilt wird, eine absichtsvolle und unsaubere Vermischung von Jesu göttlicher und menschlicher Natur: die Seltenheit des Beweises für das Göttliche, auf den auch der Glaube nicht ganz verzichten mag – die einmalige Auferweckung von den Toten –, zu erklären aus dem Konflikt dieser Naturen: Die göttliche Natur, die keine Menschen braucht, hätte den erbetenen Gefallen verweigert, die menschliche ihn nicht zustandegebracht, dieser Zentaur von einem Gottmenschen aber läßt sich ausnahmsweise erweichen und verschafft so dem Göttlichen den Kredit, den es zu verschmähen vorgibt. »Die Juden sagten: Seht, wie lieb er ihn hatte! Einige aber sagten: Wenn er den Blinden die Augen geöffnet hat, hätte er dann nicht auch verhindern können, daß dieser hier starb?« Jesus aber sagt nicht: Du sollst den Herrn Deinen Gott nicht versuchen, sondern er läßt sich in die Logik dieses Vorwurfs verstricken. »Da wurde Jesus wiederum innerlich erregt, und er ging zum Grab. Es war eine Höhle, die mit einem Stein verschlossen war. Jesus sagte: Nehmt den Stein weg! Martha, die Schwester des Verstorbenen, entgegnete ihm: Herr, er riecht aber schon, denn es ist bereits der vierte Tag.« Der vierte Tag wird zum zweitenmal erwähnt, und er ist mit Bedacht gewählt: Von jenem Schlaf, dem er zu Anfang der Episode

gleichgestellt wurde, kann nicht mehr die Rede sein, diese Leiche ist schon in den Morast der Verwesung eingetaucht – aber noch nicht darin untergetaucht, das Fleisch ist schon widerlich genug, um das Wunder groß zu machen, aber noch so kenntlich, daß Verwechslungen oder nirwanahafte Vermischungen ausscheiden und die grobphysische Bestätigung des Individuums für durchschlagende Wirkung sorgt. »Jesus sagte zu ihr: Habe ich dir nicht gesagt: Wenn du glaubst, wirst du die Herrlichkeit Gottes sehen? Da nahmen sie den Stein weg. Jesus aber erhob seine Augen und sprach: Vater, ich danke dir, daß du mich erhört hast. Ich wußte, daß du mich immer erhörst; aber wegen der Menge, die um mich herum steht, habe ich es gesagt; denn sie sollen glauben, daß du mich gesandt hast.« Die Erschütterung Jesu ist verflogen, seine Tränen versiegt, übrig bleibt die Schläue, die den ökonomischen Hebel eines Zauberkunststücks ansetzt. Daß solche Ökonomie des Sohnes Gottes unwürdig sei – und ebenso des Vaters, denn welche Diskrepanz, welcher Amtsschimmel geradezu wird hier im Verkehr der beiden sichtbar, die doch nur zwei Personen *eines* Gottes sein sollen! –, hat der Verfasser des Evangeliums offenbar gespürt und voller Hast dem Dank den Zusatz angefügt, selbstverständlich komme es auf diesen Fall nicht an, jederzeit und in jedem Umfang wäre das Nämliche möglich gewesen, und dieses Aufatmen, daß es geklappt hat, sei im Grund nicht nötig gewesen. Aber der begründende Nachsatz, der zu beeindruckenden Menge wegen sei es geschehen, macht alles noch schlimmer, denn er zeigt Jesus den Wundertäter bei einer schäbigen Berechnung, deren Gegenstand – natürlich, möchte man sagen – der Glaube



bildet. »Nachdem er dies gesagt hatte, rief er mit lauter Stimme: Lazarus, komm heraus! Da kam der Verstorbene heraus; seine Füße und Hände waren mit Binden umwickelt, und sein Gesicht war mit einem Schweißstuch verhüllt. Jesus sagte zu ihm: Löst ihm die Binden, und laßt ihn weggehen!« Die Überwindung des physischen Todes muß, damit sie ganz glaubhaft wird, wieder ins Kontinuum der physischen Erfahrung zurückkehren: davon hat sie ihr trübes Gesicht. Der Verwesungsduft des wandelnden Leichnams kann den Herumstehenden nicht erspart werden; mit zugehaltener Nase preisen sie Gott. *Du* wirst auferstehen, verheißt das Evangelium; und also öffnet sich das Grab, und der ganz bestimmte Tote kommt heraus, mit weghängenden Binden, tappend, das Gesicht umwickelt, wie Boris Karloff als Die Mumie in einem Horror-Stummfilm der Zwanzigerjahre. »Herr, er riecht aber schon!« Dieser Duft durchzieht die Frohe Botschaft auf jeder Seite, dieser Duft *ist* die frohe Botschaft. »Löst ihm die Binden und laßt ihn weggehen!« Und dann? Nichts dann, er darf wie eh und je wieder für seine beiden Schwestern sorgen, die fromme Maria und die Hausfrau Martha, der Fall ist erledigt, der Herr zieht weiter. Ist es das, was ihr wollt? Ist es wirklich das, was ihr wollt?

37. Ich jedenfalls möchte es nicht. Ich habe das Gefühl, daß jene beiden Dinge, die zusammen mein Leben ausmachen: meine Besonderheit als dieser und kein Anderer und meine Sterblichkeit – beide von Übel, vexierend das eine, traurig das andere -, sich so aneinander erschöpfen, daß es mich mit dem Leben aussöhnt. Wer ertrüge die immer lach-

hafte Unverwechselbarkeit und Grenze der eigenen Haut, in die er eingenäht ist, wenn es *auf ewig* wäre? Und wer die Sterblichkeit, wenn er nicht auf diese Weise doch billigen Kaufs von sich loskäme? Ist der Tod der Bruder des Schlafs, dann das Leben der Bruder des Wachens. Das Wachen aber hat sein Zeitmaß an der Ermüdung, darüber hinaus verlängert, schlägt es um in Reizbarkeit und endlich Irrsinn, der auf der Folter Übernächtigte beginnt Spinnwegen zwischen seinen Fingern zu sehen, die er in einem fort manisch abzustreifen versucht. Wenn ich in die Welt blicke, so sehe ich sie nicht unverstellt, sondern *diese* Nase schiebt sich herein – von rechts, wenn ich das linke, von links, wenn ich das rechte Auge öffne, und als ein durchscheinendes Gespenst, wenn ich beide Augen offen habe, aber immer *da*; und dazu hat sie innen eine schiefe Scheidewand, die die Nasenlöcher ungleichmäßig macht, groß das rechte, klein das linke, Luft aber kriege ich nur durch das linke Nasenloch, durch das rechte nicht. Nein, ich möchte die Ewigkeit nicht ausgerechnet in meiner Haut verbringen.

Und würde nicht auch dem Besonderen seine Besonderheit genommen, wenn es unvergänglich wäre? Ist nicht die Lieblichkeit des Lebendigen – denn nichts ist lieblich und besonders als ein Lebewesen – an die unverdiente Zufälligkeit gebunden, mit der es in dieser und keiner anderen Zeit erschienen ist, um in der vorherigen nicht vorhanden gewesen zu sein und in der nächsten nicht vorhanden sein zu werden? So ist es ein Geschenk an sich selbst wie an den, der es sieht und liebt; und rückte ihm das unterscheidungslos Allgemeine der Ewigkeit auf den Pelz, dann bliebe ihm nichts als die öde Dauer des einmal so und nicht anders

Entstandenen gleich bloß einer grotesken Landschaft, in der die Laune eines Vulkanausbruchs auf Jahrmillionen festgeschrieben ist, oder einem silvesterlichen Bleigießen, bei dem die Tropfen, ins Wasserbad geschmissen und in bezaubernd unsinniger Deutlichkeit geronnen, nicht übermütig gedeutet und fortgeworfen, sondern für das ganze Jahr als stumpfe Talismane eingesteckt werden. Als Howard Hughes starb, fand man in seiner Hotelsuite alles vollgestellt mit Tausenden von Bettenten, in denen er seinen Urin hortete, von dem er sich nicht hatte trennen wollen. So auch denke ich mir das Himmelreich der Seelen: als einen teils lächerlichen, teils ekelhaften Limbo des gestauten Stoffwechsels.

38. Wo also vereinigten sich das Besondere des Lebendigen und das Allgemeine der Ewigkeit? In der Verklärung. Wo im Neuen Testament von der Verklärung die Rede ist, da scheint es, als würden durch übermäßigen Lichteinsatz die Konturen aufgelöst und als wäre nicht die Versöhnung, sondern die Blendung beabsichtigt. Der verklärte Christus ist so hell, daß seine Jünger ihn nicht anzusehen vermögen: sie *wissen* noch die Identität des Lichtflecks mit ihrem empirischen Meister, aber sie nehmen ihn darin nicht mehr wahr. Nicht nur im Dunkeln, erst recht in der Helligkeit ist gut munkeln.

Verklärt wird das Insekt im Bernstein, aber es ist ausschließlich *Objekt* dieses Vorgangs. Das Paradies wäre der Ort, wo der Verklärte *Subjekt* der Verklärung würde. Eine Ewigkeit ohne Seligkeit aber wäre die Hölle. Und was ist

die Seligkeit? Doch wohl nichts als das zur Gleichmäßigkeit erzeugene Glück. Denn sie muß unbedingt von *jemandem* empfunden werden, sie kommt ohne ihr Subjekt nicht aus, *ihm* ist sie versprochen. Egal wie sonst die Ewigkeit beschaffen sein mag; sie muß aus dem Stoff des Glücks verfertigt sein.

Das Glück ist die eigentliche Metaphysik der Seele. Natürlich (um diesen Einwand gleich vorwegzunehmen) ist der Schmerz größer als die Seele, was auf das Glück nicht zutrifft; aber nur deshalb, weil er sie zerreißt, in ihren physischen Voraussetzungen, und selbst wer die Folter – um der zielstrebigsten Schmerzquelle den Vorzug vor den unberechenbaren Unfällen und Gezeiten des Körpers zu geben – nicht tot verläßt, vergißt sie entweder oder aber wächst aus ihr nicht wieder zusammen. Man vergleiche auf spätmittelalterlichen Triptychen die linke Paradieses- mit der rechten Höllentafel. Die Höllentafel birst für gewöhnlich vor Einfallsreichtum, kein Winkel, der nicht mit Prozeduren gefüllt ist. Man bestaunt die Phantasie der Maler, aber das hätte man gar nicht nötig; sie schöpfen aus dem Fundus ihrer Kenntnisse, sie brauchen nichts einzuführen, als was sie aus der Justizpraxis ihrer Zeit kannten. Für die Idee der Hölle reicht die immanente Erfahrung vollständig aus, sie unterscheidet sich von dieser im wesentlichen nur darin, daß diese Immanenz zu deutlichem Bewußtsein gebracht wird. Es ist bloß, als hörte jemand, der den ganzen Tag arglos in seinem Zimmer gesessen hat, das Geräusch, wie der Schlüssel von außen umgedreht und abgezogen wird: der Geburtsakt der Hölle – wie auch Sartre weiß, wenn er seinem Höllenstück den Namen der geschlossenen Tür gibt. Dagegen

das Paradies: Es ist offensichtlich, daß der Maler sich hier keinen Rat wußte, wie das dauernde Glück darzustellen wäre; daß er es nicht wiedergegeben hat wie die Hölle, sondern angedeutet soweit er vermochte, denn alles, was man sieht, ist eine Art flurbereinigte grüne Fläche, ein gewellter Filz, auf dem sich sparsam und einzeln die Figuren verteilen. Es ist nicht auf gleiche Weise *präsent* wie die Hölle. Es sollte mich nicht wundern, wenn es Leute gäbe, die an die Hölle, nicht aber an den Himmel glauben, denn des Glaubens bedarf der Himmel in weit stärkerem Maße als sein Gegenstück, für das nur die Fortschreibung eines irdischen Zustands erforderlich ist.

Wem denn widerfährt das Glück? Jemandem; und doch nur in dem Maß, wie er aufhört, dieser Jemand zu sein. Ist ein Glück vorstellbar, das nicht Entlastung von dem wäre, was als die gewöhnliche Grenze des Selbst erscheint, und das dennoch zugleich von einem Selbst empfunden würde? »Sur l'eau« hat Adorno das Stück der *Minima Moralia* genannt, das vom Glück handelt, auf eine Novelle Maupassants anspielend, »Auf dem Wasser«: Das Dahintreiben im Kahn gibt die Figur des Glücks ab, vom entgrenzenden Element umgeben und doch von ihm aufs peinlichste durch die hölzerne Schale des Boots verwahrt, weder auf dem mürrischen Festland, wo man jeden Schritt eigens tun muß, noch ertrinkend, schwebend und schwer in einem. Dem Glück haftet das Inkohative und das Transitorische an: ein altbekannter Widerstand, der sich dem Ich entgegenstemmt, gibt plötzlich nach, das noch intakte Ich empfindet, wie jenes Korsett der physischen und sozialen Haut abfällt, ohne daß das empfindende Zentrum sich schon aufgelöst hätte.

Jedes Glück ist ein Erleichterungsglück, unter negativem Vorzeichen, nämlich als anhebender Abbau eines Positiven; niemals ein absolutes, d.h. losgelöstes Glück, immer ein sich loslösendes, das Euphorisierende einer sehr schnellen Entspannung; ein hochgeworfener und nunmehr zu fallen beginnender Ball, der jäh seine potentielle Energie in kinetische verwandelt, nicht aber der, der reglos im Deck liegt.

Wer soll denn selig sein, wenn nicht ich? Aber gerade von mir kann ich mir das überhaupt nicht denken, und gerade meine Glücke, die immer verheißender Natur und also unruhig sind, nehmen die Zeit und die Arbeit in sich auf und drängen also der Vernichtung und dem Grab entgegen. Wie sich mir Glück und Unruhe verschränken! Aber ist denn ein unruhiges Glück ein Glück? Wie dankbar ich für ein ruhiges Glück wäre! Aber ich besitze nicht das fragwürdige Boot, ich schwimme; und jede Art von Ruhe ist mir sofort gleichbedeutend mit dem Untergehen. Fern sei es mir, meine Gehetztheit zum Maß aller Dinge zu machen: bloß zum Anhalt meines Mißtrauens. So wie *ich* Geld verdienen muß, so vergeht auch den Müßiggängern die Zeit, und hysterischer, und so auch den Arbeitnehmern, und dumpfer. Wer immer statt meiner der mir verheißenen Seligkeit teilhaftig werden wird, ich bin nicht würdig, ihm die Riemen der Schuhe zu lösen, es wird sich nicht um mich handeln, nicht einmal vorahnende Reverenz kann ich meiner nachmals verklärten Gestalt erweisen, ohne mich der Hybris schuldig zu machen. Ein Glaube, der über dem Glauben geht – nur so wäre dem Himmel näherzukommen, so wie es auch, von der anderen Seite her, der Zerknirschung unter die Zerknirschung hinab bedürfte, um es zu

erreichen. Meine Demut ist größer als die der Christen: So groß ist meine Scheu vor dem in meiner Seele verborgenen Seligen, dem Gott, daß ich mich ihm nicht einmal verehrend und hoffend zu nähern wage, sondern es für die einzige angemessene, das heißt fromme Verhaltensweise erachte, mich von ihm so weit zu halten nicht wie ein Heide, sondern wie ein Tier.

39. Über all das mit Christen zu sprechen, lehne ich ab. Mit Christen, genauer: mit Theologen, kann man so wenig sprechen wie mit der Psychoanalyse. Man hat die Psychoanalyse getadelt, daß sie sich vermessen habe, sich zu einer anderen Theologie emporzuschwingen; mindestens ebenso richtig ist es, daß die Theologie sich zu einem analytischen Habitus herabgelassen hat oder heruntergekommen ist. Beiden gemeinsam ist heute ein nicht unangefochtener Universalitätsanspruch, den sie durch institutionelle Beschlagnahme des Einwands durchzusetzen trachten. Sie dulden nichts, was sich gegen ihr System kehrt, sie deuten es als Symptom; jeder *Widerspruch* wird ihnen zum behandlungsbedürftigen *Widerstand*. Sie kennen keine Parteien mehr, sie kennen nur noch Fälle. Beiden auch gehen die theoretischen und die praktischen Kategorien sinister durcheinander: die Analytiker vermengen Theorie und Heilung nicht anders als die Theologen Wahrheit und Heil, wer ihnen beim ersten am Zeug flicken will, dem kommen sie mit dem zweiten, indem sie die Menschheit heilend in zwei Sorten zerlegen, die Kranken und die – widerrufflich – Gesunden bzw. die Glaubenden und die blind Ungläubigen.

Auch wenn die Theologie diesen gegenüber heute eine wohlwollende Miene zur Schau stellt, so gestattet ihr diese Einteilung doch, jeden, der etwas anderes will als sie, als einen Suchenden, und jeden, der sie angreift, als einen Ringenden zu würdigen. So kann bei jeder geistigen Stoßkraft von der Richtung abgesehen und nur der Betrag berechnet werden, und diesen Betrag schreibt die Theologie in einem Akt der Frechheit umstandslos sich selbst gut. Mit solchen Leuten zu reden hat keinen Sinn.

Vielleicht aber kann man aus dieser heute vorherrschenden Methode (denn immer herrschte sie ja nicht vor) der Theologie doch Schlüsse auf den heutigen historischen Ort des Christentums ziehen. Schon einmal in seiner Geschichte, in einer bestimmten Phase seines Aufstiegs, war es so vorgegangen. Nicht ganz zu Anfang, als es eine winzige Sekte war, die sich gegen eine übermächtige Außenwelt nur durch unduldsame Abkehr und Isolation am Leben erhalten konnte; sondern später, als die neue Religion sich schon auf den Sieg vorbereitete oder den Sieg schon davongetragen hatte, aber noch nicht ganz. Damals suchte es seinen Triumph zu vervollständigen, indem es alles ihm Heterogene ergriff und in seinem Sinne umdeutete: das Alte Testament wurde zur Präfiguration des Neuen, aus dem philosophischen Denken der Antike wurde herausgezogen, was ging, ein Briefwechsel zwischen Seneca und Paulus wurde gefälscht, und daß die Seele »naturaliter Christiana« sei, spielte eine große Rolle. Noch später konnte auf solche Aneignungen verzichtet werden, und von nun an ging man daran, das Andere, statt es einzuverleiben, physisch zu vernichten. Die Blütezeit der Scheiterhaufen ist nun wie-



derum vorüber, und wiederum sehen wir die Theologen in eine Phase der falschen Großmut hinübergewechselt, in der sie – statt zu zerstören, was ihnen mißfällt, denn davon gibt es inzwischen viel zu viel, und sie dürfen auch nicht mehr so, wie sie wohl wollen würden, wenn man sie wirklich ließe – vielmehr appropriieren, was ihnen nicht gehört. Schon füllt der Schein des Christentums nicht mehr die ganze Welt, seine Erfüllung liegt hinter ihm, schon ist es wieder Halbmond, im Zeichen des Abnehmens nunmehr, und man darf hoffen, daß die Sichel sich immer schlanker höhlt, eine Randerscheinung wird und sich auflöst in gänzlichem Neumond.

40. Zum Abschluß muß diese Kritik sich noch panzern gegen einen Vorwurf, der ihr, sollte sie überhaupt Widerhall finden, ganz sicher gemacht werden wird: den der mangelnden Wissenschaftlichkeit. Die ihn erheben, dürften Theologen sein – Leute also, die zu Tausenden dafür, daß sie es sind, bezahlt werden, Inhaber von Pfründen. Wer hätte je einen freischaffenden Theologen gesehen? Alle Theologen sind festangestellt. »Das Gesetz in seiner majestätischen Gleichheit verbietet es Armen *und* Reichen, unter den Brücken zu schlafen«, sagt Anatole France, und das wissenschaftliche Gesetz verbietet es beiden, unbewiesene Behauptungen zu verbreiten. Auf diese majestätische Gleichheit des Diskurses lasse ich mich nicht ein, und die 1.000.000 Arbeitsstunden, die die Theologie beiläufig fi nötig halten wird, um das Problem ausgereift und ausgewogen wissenschaftlich zu behandeln – für sie ein Klacks –,

weigere ich mich aufzubringen. Wer sich gegen das Christentum ausspricht, steht ohne den Rückhalt einer Pfründe. Unter diesen Umständen bedeutete die Forderung nach Wissenschaftlichkeit, ein materielles Übergewicht in ein geistiges umwandeln zu wollen. Ich lehne es deswegen ab, mich in Details zu verlieren, die, in verlangtem Umfang verfolgt, das Vorhaben in einem frühen Stadium blockiert hätten – ich habe an Deschner ein warnendes Beispiel –, und es erschien mir wichtiger, einige Gedanken zusammenzufassen, die, wie es mir vorkommt, schon längere Zeit darauf gewartet haben, im Zusammenhang vorgetragen zu werden. Ich meine nicht, daß dies wenig ist; es ist jedenfalls alles, was, unter dem dringenden Zwang, Geld zu verdienen, ein Einzelner in den sorgsam und abgezählt freigehaltenen Nebenstunden einiger Wochen und Monate zu leisten vermag. Mehr kann und will ich nicht tun, das Thema ist damit für mich auch abgeschlossen. Meine Sachverständigkeit begründe ich daraus, daß ich erstens im Kritisierten aufgewachsen bin – dies genügt, um seinen Geist erfaßt zu haben, wie es auch denen genügt, die sich nicht davon abgewandt haben, sondern weiter in ihm leben –, und daß ich zweitens mit Überlegung mich davon losgesagt habe; darum konnte ich auch in der Durchführung der Kritik von mir nicht absehen. Eventuelle sachliche Mängel im einzelnen erkläre ich von vornherein für heilbar, und den, der sie gegen mich verwenden will, verdächtige ich hiermit im voraus, von der Hauptsache ablenken zu wollen. Wer überhaupt noch einen Gedanken durchdenken, ihn wie auch immer an ein Ende bringen will, der hat inzwischen keine

Wahl mehr als zu werden, was Goethe nennt: »den Narren auf eigene Hand«.