

EUGEN BISER

Die kulturstiftende Kraft des Glaubens

Zur Geschichte eines dramatischen Verhältnisses

Der Verfasser, emeritierter Professor für Christliche Weltanschauung und Religionsphilosophie und dzt. Leiter des Seniorenstudiums an der Universität München, stellt sich in den folgenden Ausführungen der Frage, ob bzw. inwieweit dem Christentum ein Kulturauftrag mit auf den Weg gegeben wurde, eine Frage, auf die es zu verschiedenen Zeiten verschiedene Antworten gab. Biser kommt zum Ergebnis, daß Kulturleistungen durchaus die Qualität von Glaubenszeugnissen zukommen kann. Erfolgt in unseren Tagen wieder eine Zuwendung zum Glaubenszeugnis der Kulturgeschichte, so eröffnen sich hoffnungsvolle Perspektiven. (Redaktion)

Nach vielen Anzeichen zu schließen, ist die gegenwärtige Kirchenkrise in erster Linie durch eine „Phasenverschiebung“ verursacht, die sich daraus ergibt, daß die Lehraussage der Kirchenführung glaubensgeschichtlich hinter die ins mystische Zeitalter vorandrängende Glaubenserwartung des Kirchenvolks zurückfällt.¹ Inzwischen hat der dadurch entstandene Druck und Zug einen derartigen Grad erreicht, daß Risse und Sprünge nach Art jener auftreten, die der kirchliche Sprachgebrauch mit dem Begriff „Schisma“ bezeichnet. Nur handelt es sich dabei um Diastasen, die – im Unterschied zu den bisherigen – quer verlaufen und als solche den Zusammenhalt des Ganzen und die Funktionalität der Lebensbezüge betreffen. Neben der Entfremdung zwischen Spitze und Basis springt in diesem Zusammenhang die wachsende Spannung

zwischen Lehramt und Theologie in die Augen, der ein ähnliches Mißverhältnis zwischen ihr und dem Kirchenvolk entspricht.² Ein nicht weniger fatales Schisma besteht aber auch zwischen Kirche und Kunst. Wenn man die religiösen Aussagen in Werken wie *Reinhold Schneiders* „Winter in Wien“, *Bernd Alois Zimmermanns* „Liturgische Aktion“ und dem Ecce-homo-Zyklus von *Hans Fronius* mit dem Grad ihrer Akzeptanz vergleicht, könnte sich diesen Künstlern geradezu das Wort aus dem johanneischen Nikodemus-Gespräch auf die Lippen drängen:

Wir reden, wovon wir wissen und bezeugen, was wir gesehen haben; doch ihr nehmt unser Zeugnis nicht an (Joh 3,11).

Doch ist dem Christentum überhaupt ein Kulturauftrag mit auf den Weg gegeben? Besteht seine Sendung nicht vielmehr darin, seine Botschaft im Sinne des ihr eingeschriebenen Kreuzes „quer“ zu allen vorgegebenen Kulturgestalten zur Geltung zu bringen?

Und konnten sich jene Gewaltakte, in denen es sich der von ihm selbst geschaffenen Bilderwelt in bilderstürmerischen Aktionen entledigte, nicht mit wenigstens partiellem Recht auf das alttestamentliche Bilderverbot berufen?³

Doch die Frage muß noch wesentlicher, also beim Glauben selbst, ansetzen. Im Übergang dazu muß freilich zunächst mit einem kurzen Seitenblick die Funktion einer christlichen Kulturleistung bedacht

¹ Näheres dazu in meiner Untersuchung „Glaubensprognose. Orientierung in postsäkularistischer Zeit“, Graz 1991, 168–177.

² A. a. O., 177–189.

³ *Gerhard v. Rad*, Theologie des Alten Testaments II, München 1957, 211–218.

werden. Wenn der Sinn der profanen Kulturarbeit darin besteht, dem Menschen zur fortschreitenden Einbürgerung in die ihm als abweisende Übermacht entgegentretende Natur zu verhelfen, so bestimmt sich der Sinn des christlichen Kulturschaffens nahezu umgekehrt dazu. Seine Aufgabe besteht dann vornehmlich darin, ihn in der zunehmend seinem Lebensentwurf angestalteten Welt, in der ihm immer deutlicher das Ebenbild seiner selbst entgegentritt, nicht aufgehen zu lassen. Das wird dem christlichen Kulturakt in dem Maße gelingen, wie er Werke hervorbringt, die den Bann der Weltimmanenz brechen und die Unruhe zu Gott wachhalten. Doch wie wirkt sich der Glaube darauf aus?

Glaubentheoretische Einstimmung

Die Suche nach der kulturstiftenden Fähigkeit des Glaubens muß mit einer Strukturhellung einsetzen. Seinem christlichen Verständnis nach ist der Glaube fürs erste ein Initiationsgeschehen, das aus der Selbstmitteilung Gottes in seinem Offenbarungswort hervorgeht. Hier trennen sich dann allerdings die Wege der drei großen Offenbarungsreligionen, so sehr sie in der Grundüberzeugung von einer göttlichen Selbsterschließung einigehen. Denn für den Islam erfolgt die Gottesoffenbarung im heiligen Text des Koran, für das Judentum in der Gesetzesproklamation vom Sinai und der Botschaft der Propheten; für den Christenglauben dagegen in der „Fleischwerdung“ des ewigen Wortes, also im Reden und Schweigen, Handeln und Leiden, zumal aber in der Auferstehung und damit in der Gesamterscheinung Jesu. Damit aber tritt der Glaube von seinem Ursprung her in eine hermeneutische Perspektive.

Er ist, konkreter gesprochen, ein Interpretationsakt höchster Ordnung, ein Gott-Verstehen, das als solches Einweihung ins Gottesgeheimnis, Überschreitung der

Wissensgrenze und Kenntnis der verborgenen Gottesweisheit (1Kor 2,7) besagt. Von ihm gilt somit, und nicht erst von der jenseitigen Gottschau, das aus prophetischen Wendungen hergeleitete Pauluswort:

Was kein Auge geschaut, kein Ohr vernommen und kein Menschenherz jemals empfunden hat, gewährte Gott denen, die ihn lieben (1Kor 2,9).

Aus der Sicht des subjektiven Rückbezugs heißt das: Wenn der Glaube als Verstehensakt zu gelten hat, ist mit ihm auch stets ein Gewinn an personaler Selbstan-eignung verbunden; denn „verstehen“ bedeutet von seiner sprachlichen Wurzel her „für etwas eintreten“ und setzt als solches die Einnahme eines festen Standpunkts voraus. Mit diesem Kompetenzgewinn geht dann aber notwendig auch die Freisetzung kreativer Energien einher. Wer glaubt, gehört sich auch in dem Sinn wesentlich an, daß er freier über seine Fähigkeiten und Kräfte verfügt. Ergänzt werden muß dieser Befund dann nur noch durch den Zusatzgedanken, daß der als Verstehensakt begriffene Glaube die religiöse Heteronomie in Richtung auf eine partnerschaftliche Verbundenheit überschreitet. Wer verstehend auf und in das Gottesgeheimnis „eingeht“, steht seinem Gott nicht mehr als zitternder Knecht, sondern als liebender Freund gegenüber. Das könnte freilich nicht behauptet werden, wenn es nicht durch ein Schlüsselwort des johanneischen Jesus „vorgesagt“ worden wäre:

Nicht mehr Knechte nenne ich euch; denn der Knecht weiß nicht, was sein Herr tut. Freunde habe ich euch vielmehr genannt, weil ich euch alles gesagt habe, was mir von meinem Vater mitgeteilt worden ist (Joh 15,15).

Schließlich hat der Glaube aber auch als eine „Disclosure-Erfahrung“ im Sinn einer vollständigeren *Seins- und Welterschließung* zu gelten. Denn der Glaubende sieht (nach Eph 1,18) die Dinge mit

„erleuchteten Herzensaugen“. Das war für den im Ersten Weltkrieg unter tragischen Umständen gefallenen Jesuiten-theologen *Pierre Rousselot* Anlaß, in einem denkwürdigen Traktat von den „Augen des Glaubens“ zu sprechen. Wer glaubt, hat also nicht nur *mehr* vom Leben; ihm ist vielmehr auch der Blick für das welthafte Gegebene und Geschehene auf neue Weise geöffnet. Umfassender wurde diese gläubige Weltsicht wohl niemals ausgearbeitet als in dem als „Christliche Weltanschauung“ konzipierten Lebenswerk Romano Guardinis, zu dem er sich durch den Ratschlag Max Schelers veranlaßt sah, die großen Werke der Weltliteratur vom christlichen Standpunkt aus zu würdigen und daraus Rückschlüsse auf die eigene Position zu ziehen. Mit seinem Lebenswerk förderte Guardini, wie sich nunmehr zeigt, eine Möglichkeit des Glaubens zutage, die prinzipiell für einen jeden gilt und deshalb als Wegmarke für alle Glaubensversuche in dieser Zeit anzusehen ist. Insofern kann dieses Lebenswerk dann aber auch als grundsätzliche Bejahung der Frage nach der Kulturfähigkeit und kulturstiftenden Effizienz des Glaubens gelesen werden.

Im historischen Prozeß stellte sich diese Bejahung jedoch ungleich dramatischer dar, da sie sich aus einer anfänglichen Negation herausarbeiten mußte, die ihrerseits zweifach bedingt war: Einmal durch den heidnischen – nach Paulus für die Kreuzesweisheit blinden (1 Kor 2,8) – Charakter der dem Urchristentum vorgegebenen Kulturszene; sodann aber auch – und wesentlicher noch – durch die Naherwartung, die mit der unmittelbar bevorstehenden Wiederkunft Christi rechnete und insofern über keinen für ein kulturelles Engagement

ausreichenden Zeitraum zu verfügen schien.

Zum Prozeß der Primär-Inkulturation

Das kulturelle Engagement war dem Christentum somit keineswegs „in die Wiege gelegt“; vielmehr war es die Folge einer nur gegen beträchtliche Hemmungen durchgesetzten Umorientierung. Am Anfang stand eher ein „Unbehagen an der Kultur“ (Freud), das sich unmittelbar aus den weltkritischen Äußerungen der neutestamentlichen Schriften, den johanneischen ebenso wie den paulinischen, ergab. So mahnt der Erste Johannesbrief:

Liebt die Welt nicht und was in ihr ist ...! Denn alles, was in der Welt ist, ist Fleischeslust, Augenlust und Hoffart des Lebens ...; doch die Welt vergeht mit ihrer Lust (1 Joh 2,15ff).

Für ein distanziertes Verhältnis zur Welt plädiert, mit derselben eschatologischen Begründung, auch Paulus, wenn er im Ersten Korintherbrief betont:

Ich sage euch, Brüder: Die Zeit drängt! Daher soll sich der Verheiratete so verhalten, als wäre er es nicht; wer weint, als weine er nicht; wer sich freut, als freue er sich nicht; wer kauft, als besitze er nicht; wer sich die Welt zunutze macht, als nutze er sie nicht: denn die Gestalt dieser Welt vergeht (1 Kor 7,29ff)⁴.

Und hatte sich nicht Jesus selbst mit allem Nachdruck auf die Seite der Bedrückten und Bedrängten, also der im welthaften Sinn Untüchtigen und Unkundigen gestellt, wenn er in seinem Jubelruf bekannte:

Ich preise dich, Vater, Herr des Himmels und der Erde, weil du all das den Weisen und Klugen verborgen, den Unmündigen dagegen geoffenbart hast; ja Vater, so hat es dir gefallen! (1 Lk 10,21)

Von da zieht sich in langer Tradition das Lob der „Unmündigen“, gipfelnd in dem

⁴ Verstärkend tritt bei Paulus ein kirchensoziologischer Grund hinzu, auf den er schon zu Beginn des Briefs mit dem Hinweis auf die Minderzahl von Gebildeten und Einflußreichen in der Gemeinde (1 Kor 1,26ff) zu sprechen kommt, und der sich im unmittelbaren Anschluß daran glaubenstheoretisch, in seiner Absage an die „Weltweisheit“ zugunsten der „Kreuzestorheit“ (1 Kor 2,6–16) spiegelt.

von Bernhard von Clairvaux geprägten Satz „Frommer Glaube meidet die Diskussion – *Fides piorum credit, non discutit*“ – durch die ganze Glaubensgeschichte hindurch, um in ironischer Verfremdung noch in der Unterstellung Max Webers nachzuklingen, daß sich mit dem Glauben und erst recht mit jeder „positiven“ Theologie die „Virtuosenleistung“ des *sacrificium intellectus* verbinde. Dabei stützt sich diese Tradition auf die – freilich längst schon als nicht- und unpaulinische Interpolation erwiesene – Stelle des Zweiten Korintherbriefs, die Glaube und Unglaube in einer Weise zu Gegenwelten erklärt, daß den Gläubigen nur der Exodus aus der verlorenen Welt offensteht:

Geht doch nicht mit den Ungläubigen zusammen unter dem gleichen Joch! Was haben denn Gerechtigkeit und Ungesetzlichkeit miteinander zu tun? Wie vertragen sich Licht und Finsternis? Was verbindet Christus mit Beliar? Was hat ein Glaubender mit einem Ungläubigen gemeinsam? (6,14ff)

Das spitzt sich bei Tertullian, dem streitbaren Verteidiger der christlichen Sache in der Frühpatriistik, zu einer grundsätzlichen Absage an die philosophische Denkwelt zu:

Was hat Athen mit Jerusalem zu schaffen, was die Akademie mit der Kirche, was der Häretiker mit dem Christen? Unsere Lehre stammt aus den Säulenhallen Salomons, der versicherte, daß man den Herrn in der Einfalt des Herzens suchen müsse. Mögen sie nur, wenn es ihnen paßt, ein stoisches oder platonisches oder auch dialektisches Christentum aufbringen! Wir aber brauchen seit Jesus Christus keine Forschung mehr, und keine Wissenschaft, seitdem das Evangelium verkündet wurde.

Wie kaum ein anderer blieb Tertullian dabei freilich „im Fallstrick“ seiner eigenen Worte gefangen (Nietzsche). Denn deutlicher als mit dieser Absage hätte er seine Schulung durch die antike Rhetorik und insbesondere durch die von ihm verwor-

fene „Dialektik“ schwerlich bekunden können. Nicht umsonst baute sich schon zu seinen Lebzeiten in Alexandrien die erklärte Gegenposition zu der seinen auf. Gestützt auf einen philosophisch interpretierten Logosbegriff entwickelten hier der Laientheologe Klemens und sein genialer Nachfolger Origenes eine Theologie, die, wie das Augustin mit dem Bild der von den Juden beim Auszug aus Ägypten „entliehenen“ goldenen und silbernen Gefäße verdeutlichte, bewußt die Denkformen der philosophischen Spekulation übernahm und in den Dienst der Schriftauslegung stellte. Von Akten einer formellen „Inkulturation“ kann jedoch bei ihnen so wenig wie bei den Denkern der Folgezeit die Rede sein. Bei aller Bereitschaft zur intellektuellen „Einwurzelung“ in der hellenistischen Denkwelt blieb es bei der grundsätzlichen Distanz.

Eine hinreichende Erklärung bietet dafür wohl nur die von Karl Löwith herausgearbeitete Geschichtstheorie Augustins.⁵ Im Bruch mit der antiken Vorstellung von einem zyklischen Weltenlauf hatte er, so Löwith, erstmals ein konsequent lineares Geschichtsbild entworfen, wie es den biblischen Daten entsprach. Bei dem Versuch, ein Modell zur epochalen Gliederung zu finden, griff er einmal auf das Sechs-Tage-Werk des biblischen Schöpfungsberichts, dann aber auch auf das Modell des menschlichen Lebenslaufs zurück, beide Male mit negativen Folgen für die Frage nach möglichen Kulturleistungen. Denn im ersten Fall war ein geschichtlicher Fortschritt schon deshalb ausgeschlossen, weil nach der göttlichen Innovation in Gestalt der Menschwerdung Christi nichts auch nur annähernd Vergleichbares mehr geschehen konnte. So konnte sich Augustin noch nicht einmal zu einer positiven Bewertung der Konstantinischen Ära verste-

⁵ K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Zur Kritik der Geschichtsphilosophie* (Sämtliche Schriften 2). Stuttgart 1983, 173–187.

hen. Denkbar war ein geschichtlicher Fortschritt (progressus) allenfalls im Sinn der „Pilgerschaft“ (peregrinatio) des Gottesvolkes, verstanden als „fortschreitende“ Annäherung an sein eschatologisches Endziel. Doch führte auch im zweiten Fall das an den menschlichen Altersstufen abgelesene Geschichtsbild zu einer pessimistischen Einschätzung der Spätzeit. Als das Greisenalter der Welt (senectus mundi) begriffen, ist die bis zum Weltende währende Epoche nach augustinischem Verständnis durch Schwäche und Verfallserscheinungen gekennzeichnet, so daß von ihr höchstens Niedergänge und Katastrophen, aber keine positiven Hervorbringungen zu erwarten sind.⁶

Der Schritt zur konstruktiven Bewertung des Verhältnisses von Christentum und Kultur war offensichtlich an zwei Voraussetzungen gebunden: Einmal an die Verdrängung des Gedankens von der alternen Welt durch ein jugendliches Lebensgefühl, wie es sich dann, nach einigen Vorklängen im Mittelalter, vor allem im Bewußtsein der Renaissance und des Humanismus Bahn brach; sodann – und vor allem – an die Einsicht in die tatsächliche Wechselbeziehung von Welt- und Glaubensgeschichte. Als Protagonist dieses heilsgeschichtlichen Verständnisses der Weltgeschichte hat nach den Erkenntnissen Löwiths der kalabrische Abt Joachim von Fiore zu gelten. Ausgehend vom Mysterium der Trinität unterscheidet er in grandiosem Durchblick drei Weltzeitalter, die er im Sinn seiner prophetisch-mystischen Methode geistvoll charakterisiert. Danach steht das erste, das Zeitalter des Vaters, im Zeichen des Gesetzes, der Knechtschaft und der Furcht. Demgegenüber steht das zweite, das Zeitalter des

Sohnes, im Zeichen der Gnade, der Pietät und des Glaubens; das in seiner – Joachims – Gegenwart anhebende Zeitalter des Geistes dagegen im Zeichen der Gnadenfülle, der Freiheit und der Liebe. Dem Zustand der Plagen, die im ersten Zeitalter herrschen, entspricht die Wissenschaft, dem Zustand der Aktion, die das Antlitz der Folgezeit bestimmt, die Weisheit und dem kontemplativen Status im dritten und krönenden Zeitalter die Fülle des Wissens. Die Epoche des Kindes – die erste – ist die des Sternenlichts, die Zeit der Jünglinge – die zweite – die der Morgenröte und die dritte, die Stunde der Greise die der vollen Tageshelle. Die Frühzeit des Vaters bringt Nesseln, Halme und Wasser, die Hoch-Zeit des Sohnes Rosen, Ähren und Wein, und die Endzeit des Geistes Lilien, Weizen und Öl.

Mit der noch offenen Frage nach dem Welt- und Heilsgeschichte verklammern den Prinzip befaßt sich nach Löwith erst Bossuet, der dieses Prinzip im Vorsehungsgedanken gegeben sah.⁸ Danach brachte es die über und in allem waltende Vorsehung Gottes dahin, daß die Weltreiche, wie dies schon Eusebius und Leo der Große für das Imperium Romanum behauptet hatten, unwissentlich der christlichen Sache dienten. Durch diesen – hochtheologischen und spirituellen – Ansatz kommt in das Wechselspiel der geschichtlichen Ereignisse eine innere Kontinuität, die von dem im Weltgeschehen durchgeführten Heilsplan Gottes herrührt. So gesehen liegt der seltsamen „Mischung von Zufall und Schickung eine planvolle Ordnung zugrunde, wobei das Endziel schon in den entferntesten Ursachen vorbereitet ist“, auch wenn dies in der Regel „den Agenten der Geschichte selbst unbe-

⁶ Noch in der dichterischen Geschichtsschau Hölderlins ist ein Nachklang dieser pessimistischen Einschätzung zu vernehmen, besonders in seinen späten Christushymnen (Patmos, Der Einzige), wobei als kritische Vermittlung vor allem Schillers Gedicht „Die Götter Griechenlands“ in Betracht zu ziehen ist.

⁷ Löwith, a. a. O., 158–172.

⁸ A. a. O., 150–158.

kannt“ bleibt (Löwith). Indessen ist das damit im Grunde der Geschichte entdeckte Gesetz nicht wie man annehmen könnte, der Fortschritt, sondern – das Kreuz; denn das Leben Jesu, auf das der gesamte Geschichtsgang nach Bossuet hinführte, stand nicht im Zeichen des Erfolgs, sondern der Enttäuschung und Verlassenheit:

Jesus Christus stirbt, ohne Dankbarkeit bei denen zu finden, die er dazu verpflichtet hatte, ohne Treue bei seinen Freunden, ohne Gerechtigkeit bei seinen Richtern. Seine Unschuld, obwohl anerkannt, rettet ihn nicht; selbst sein Vater, auf den er alle Hoffnung gesetzt hatte, entzieht ihm alle Erweise seines Schutzes. So wird der Gerechte seinen Feinden ausgeliefert, und er stirbt, verlassen von Gott und den Menschen.

Wenn der Welt damit, wie Bossuet sich ausdrückt, eine Tugend zum Vorbild gegeben wurde, die „nichts besitzt und nichts erwartet“, ist das Walten der Vorsehung eher noch dort zu ersehen, wo nichts dafür zu sprechen scheint, als in den Erweisen ihrer Macht und Weisheit. Dieser erst von der Geschichtstheologie Gertrud von le Forts eingeholte Gedanke beweist aber mehr, als eine triumphalistische Konzeption es je vermöchte, daß bei Bossuet das Modell der Kompenetration – und Kooperation – an die Stelle des augustini-schen Konzepts der bloßen Koexistenz der beiden „Reiche“ trat. Ohne daß es den „Agenten der Geschichte“ zu Bewußtsein kommt, arbeiten sie der christlichen Sache in die Hand. Das heißt dann aber auch umgekehrt, daß diese weit mehr, als dem Spiel der Erscheinungen zu entnehmen ist, dem Profanbereich zugute kommt. Wenn man Bossuets Einsicht in das „Gesetz des Evangeliums“, das Kreuz, hinzunimmt, wird man sogar folgern können, daß der Einfluß gerade dort am stärksten ist, wo die christliche Sache im Aspekt der Verlorenheit erscheint. In der Gemein-

lage der welthaften Gegebenheiten wird sie dann von diesen geradezu überwuchert; denn die „Sache Christi liegt“ nach dem berühmten Gebetswort John Henry Newmans „wie im Todeskampf“. Ist unter diesen Umständen aber die Suche nach Kulturleistungen, denen die Qualität von Glaubenszeugnissen zukommt, überhaupt noch sinnvoll?

Das kulturelle Glaubenszeugnis

Die Suche nach Kulturleistungen als Glaubenszeugnissen ist sinnvoll, sofern man sich nur mit dem Fortgang des Newman-Wortes daran erinnert, daß das Erliegen der christlichen Sache die Bedingung ihres fruchtbaren „Aufgangs“ ist. Newman spricht eben nicht nur vom „Todeskampf der Sache Christi“, sondern auch davon, daß *dennoch* Christus „nie mächtiger durch die Erdenzeit schritt“ als gerade jetzt. Tatsächlich kann man das Schicksal der religiösen Ideen in der nach Bossuet anbrechenden Zeit der Aufklärung und Säkularisierung als eine fortwährende Leidensgeschichte mit unverhofftem Ausgang sehen; denn in der Deformation, die das christliche Ideengut in der Folge – oft bis zur Unkenntlichkeit – erleidet, gewinnt es eine Einflußbreite, die es in seinem angestammten Geltungsraum niemals erlangt hätte.⁹ Im Unterschied dazu war es in den Jahrhunderten zuvor, also in der christlichen Antike, im Mittelalter und dann nochmals in dem vom Barock geprägten Versuch einer Wiederherstellung der christlichen Einheitskultur der seiner Kreativität bewußte Glaube, der das kulturelle Leben bestimmte und beflügelte. Was in diesem bis tief in die Neuzeit währenden Zeitraum entstand, ist bis auf wenige Ausnahmen wie dem Tristan-Epos ohne die inspirative Kraft des Glaubens nicht zu denken.

⁹ Zum folgenden mein Beitrag „Das Schicksal der religiösen Ideen im Säkularisierungsprozeß“, in: *Stimmen der Zeit* 207 (1989), 697–709.

Anders verhält es sich freilich mit der bis in die Gegenwart heraufreichenden Folgezeit, vor allem angesichts der Tatsache, daß die christlichen Prinzipien von ihrem Gang ergriffen und mit in den Säkularisierungsprozeß hineingerissen wurden. Dabei erfuhren sie eine mehr oder weniger verzerrende Umwidmung, gleichviel, ob sie ihre verbale Identität behielten oder nicht. So erlebte, um es am krassesten Beispiel zu verdeutlichen, der Schlüsselbegriff der Verkündigung Jesu, die Reich-Gottes-Idee, die selbst noch in ihrer Abwandlung zum Gedanken von einem dritten Reich der Freiheit und Gottesfreundschaft bei Joachim von Fiore vom Impuls des Ursprungs getragen war, in ihrer politischen Bedeutungsgeschichte eine Pervertierung, die das mit ihr angesagte Heil in das denkbar schlimmste Unheil verkehrte.¹⁰ Kaum weniger folgenscher gestaltet sich diese Umwidmung dann erst recht in den Fällen, in denen mit der Sache auch der Name verloren ging. Das veranschaulichte Löwith vor allem am Beispiel der Hoffnung, die, von ihrem endzeitlichen Erfüllungsziel abgekoppelt und auf innerweltliche Zielsetzungen zurückgenommen, nun in Gestalt der Fortschrittsidee zur Triebfeder des modernen Zivilisationsprozesses wurde, bis sie sich schließlich zum Selbstzweck erhoben, gegen sich selber kehrte und den Charakter eines weltweit gefürchteten „Verhängnisses“ annahm. Indessen bilden diese beiden Extreme nur die negativen Grenzmarken eines weitgespannten Bedeutungsfeldes, innerhalb dessen auch positive Entwicklungen zu verzeichnen sind. Zwar minderte sich die in den Sog des Säkularisierungsprozesses geratene Freiheit zur Liberalität und die dem gleichen

Schicksal verfallene Liebe zur Toleranz; doch wurden beide in dieser Umsetzung zu Gestaltprinzipien des menschlichen Zusammenlebens, die aus dem Kontext einer demokratischen Gesellschaftsordnung nicht mehr wegzudenken sind. Hier wie dort ging mit dem unbestreitbaren Sinnverlust, bezeichnend für eine ganze Reihe von vergleichbaren Fällen, eine Universalisierung einher, die den ursprünglichen Impuls auch dort noch wirksam werden ließ, wo der Glaube auf unüberwindliche Grenzen stößt. Aufgrund dieser Vorüberlegung ist nun aber der Blick für die in der Menschheits- und Christentumsgeschichte geschaffenen Glaubenszeugnisse definitiv frei.

Wenn von „Glaube“ zunächst in einem weiteren Sinn gesprochen werden darf, wird dieser Blick auch die antike Vorgeschichte des Christentums einbeziehen müssen. Denn dort bestätigt sich erst recht die Annahme, daß die künstlerischen und literarischen Kulturleistungen, angefangen von den ägyptischen Tempel- und Pyramidenbauten, der griechischen Skulptur, dem Gilgamesch-Epos und den homerischen Dichtungen bis hin zu den Werken der großen Tragiker der religiösen Sehnsucht, wenn nicht geradezu der altorientalischen und griechischen Religiosität entstammen. Erst recht gilt das von den altchristlichen Mosaikzyklen, den mittelalterlichen Domen, dem Parzival-Epos und der *Divina commedia*, die, wie insbesondere auch die Gipfelwerke der Musikgeschichte, beginnend mit Bachs Motetten und Passionsmusiken, Händels „Messias“, Beethovens *Missa solemnis*, und den „religiösen Momenten“ in den Werken Schuberts, bis hin zu den herausragenden Tonschöpfungen dieses Jahr-

¹⁰ Als Markstein dieser Sinnverkehrung hat der Satz aus *Kants* Schrift „Zum ewigen Frieden“ (von 1795) zu gelten, der die Mahnung der Bergpredigt „Sucht zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit“ (Mt 6,33) in das Postulat abwandelt: „Trachtet allererst nach dem Reiche der reinen praktischen Vernunft und nach seiner Gerechtigkeit, so wird euch euer Zweck (die Wohltat des ewigen Friedens) von selbst zufallen.“

hundreds wie Pfitzners „Palestrina“, Hindemiths „Mathis der Maler“, Franz Schmidts Oratorium „Das Buch mit den sieben Siegeln“ und Alban Bergs „dem Andenken eines Engels“ gewidmetem Violinkonzert der christlichen Glaubensvorstellung entstammen. Gleiches gilt aber auch, nur mit stärkerer Nuancierung, von Schlüsselwerken der neueren Literatur und Malerei wie von Brochs „Der Tod des Vergil“, Faulkners „A Fable“, le Forts „Schweißstuch der Veronika“, Bergengruens „Am Himmel wie auf Erden“ oder Schneiders „Winter in Wien“ und ebenso Marcs „Tirol“ (mit der nachträglich eingearbeiteten Madonnenfigur), von Beckmanns Argonauten-Triptychon und Chagalls „Engelsturz“.

Der intuitive Zugang

In ihrer vollen Bedeutung werden diese Werke indessen erst dann erkennbar, wenn sie nach dem von ihnen erstatteten Glaubenszeugnis befragt werden. Ein Glaubenszeugnis spezifisch künstlerischer Art kann ihnen aber nur unter der Voraussetzung entnommen werden, daß der Künstler und Dichter über einen eigenen Zugang zum Welt- und Glaubensgeheimnis verfügt. Wenn die Suche danach auf festen Boden kommen soll, wird man sich dabei an dem biblischen Modell orientieren müssen, das im Entstehungsgrund der nachgestalteten Jesus-Worte vorliegt. Wie kam es zur Gestaltung dieser Redestücke, die vor allem im Johannes-evangelium und in den Sendschreiben der Apokalypse enthalten sind? Die Apokalypse antwortet darauf mit der Eingangsvision, die in die Beauftragung des Verfassers durch den in überdimensionaler Größe erscheinenden Christus ausmündet. Da eine derartige Vision im Evangelium zu einer unerträglichen Verdoppelung geführt hätte, antwortete der

Verfasser der Reflexionsteile mit der Einarbeitung einer Figur, die dem Tatbestand seiner Autorisierung, aber auch dem des „impliziten Lesers“ nahekommt: mit der Figur des von Jesus geliebten Jüngers, der schon bei seinem ersten Auftauchen während der Verratsszene, ebenso aber auch bei seinem Auftritt unter dem Kreuz als der in das Lebens- und Sterbensgeheimnis Jesu Eingeweihte erscheint.¹¹

Dem entsprechen im Bereich der Literatur und Kunst visionäre Erlebnisse, die insbesondere den Schlüsselwerken der christlichen Literatur und Theologie zugrunde liegen.

Dazu gehört schon die Damaskus-Vision des Apostels Paulus, die nach Christian Dietzfelbinger als der „Ursprung seiner Theologie“ zu gelten hat.¹² Mitte und vermutlicher Ursprung der „Confessiones“ Augustins ist die Ostia-Vision, die dem Schöpfer des Werkes, zusammen mit dem Durchblick durch die Ordnung der Welt, zweifellos auch den durch die eigene Lebensgeschichte vermittelte. Dante berichtet in seiner „Vita Nuova“ (c. 42), daß er durch ein wunderbares Gesicht befähigt worden sei, von Beatrice zu sagen, „was noch nie von einer gesagt worden ist“. Am Schluß seiner „Docta ignorantia“ versichert Nikolaus von Kues, daß er in einer ihm vom „Vater der Lichter“ gewährten Schau dazu geführt worden sei, das „Unbegreifliche auf überbegriffliche Weise“ auszusagen. Im Prolog zu seinem „Proslogion“ berichtet Anselm von Canterbury von einer nächtlichen Eingebung, der er die Idee zu seinem Gottesbeweis verdanke. Martin Luther verweist in seinen autobiographischen Äußerungen auf das „Turnerlebnis“, das ihn zu seinem reformatorischen Glaubensverständnis geführt habe. Pascal wurde durch das Erlebnis seiner „Feuernacht“ auf den Denkweg gebracht, der ihn zur Ausarbeitung seiner umfassenden Apologie des Christentums veranlaßte. Schleiermacher klagt Henriette Herz, daß er die ihm „im Kopfe liegenden Ideen“ zur Fortführung seiner „Reden“ solange nicht niederschreiben könne, als ihm die dafür erforderliche „Inspiration“ fehle. Für Hamann hat das „Londoner Erlebnis“ (von 1758) annähernd dieselbe Bedeutung. Für Kierkegaard bildet das österliche Erweckungserlebnis (von 1848) den inspiratorischen Anstoß zur Ausarbeitung seiner „Einübung im Christentum“. Ebenso gehen Solowjews „Zwölf

¹² Dietzfelbinger, Die Berufung des Paulus als Ursprung seiner Theologie, Neukirchen-Vluyn 1989, 90–137.

Vorlesungen über das Gottmenschentum“ (1877–1881) auf die Schau seiner „himmlischen Freundin“, der göttlichen Sophia, zurück. Daß er von seinem „Zarathustra“ in Form eines ausgesprochenen Inspirationserlebnisses „überfallen“ worden sei, betont Nietzsche im Zarathustra-Kapitel seines „Ecce homo“.

Weit seltener sind dagegen die Entsprechungen zur johanneischen Gestalt des Vorzugsjüngers, wenngleich auch dafür einige Belege angeführt werden können.

Dazu gehört schon die fiktive, von Rulan Mervin geschaffene Gestalt des „Gottesfreundes vom Oberland“, der Leitfigur der spätmittelalterlichen Mystik. Und dazu zählen insbesondere die Geniusergestalten der deutschen Dichtung bei Goethe (Mignon, Euphorion, der Knabe Lenker), Eichendorff (die Figur des Erwin in „Ahnung und Gegenwart“) und Thomas Mann (das Kind Echo im „Doktor Faustus“). Mit Vorbehalt sind in diesem Zusammenhang auch die „Schlüsselfiguren“ in herausragenden Dichtungen und „Denkspielen“ der Vergangenheit und Gegenwart zu nennen, angefangen von dem Wächter-Engel am Fuß des Läuterungsberges in der Dichtung Dantes über den den Eingang der Gotteswohnung bewachenden Verstandes-Geist bei Cusanus bis hin zu dem „hinter uns“ stehenden Cherub in Kleists „Marionettentheater“ und dem Türhüter in Kafkas Parabel „Vor dem Gesetz“.¹³ Schließlich sind bei Gertrud von le Fort die Titelfiguren zentraler Werke so angelegt, daß sie darunter gleichzeitig die zur angemessenen Rezeption verhelfende Schlüssel-funktion ausüben.¹⁴

Bewegende Direktiven

Sofern diese Zeugnisse als repräsentativ gelten können, liegt in den literarischen und künstlerischen Äußerungen religiöser Art tatsächlich ein Glaubenszeugnis im strengen Sinn des Wortes vor, so daß die Frage danach nicht nur legitim, sondern unter dem Gesichtspunkt der Glaubensvergewisserung geradezu unerläßlich ist. Unter diesem Gesichtspunkt antwortet die Katakombenmalerei in den Figuren des Jona, der Jünglinge im Feuer-

ofen und des Guten Hirten mit dem Hinweis auf die Zentralposition der Auferstehung, die römische und ravennatistische Mosaikkunst mit eindrucksvollen Darstellungen der Lebensgemeinschaft mit dem gekreuzigten (San Clemente), dem erhöhten (Galla Placidia) und dem sakramentalen Christus (Baptisterium Neonianum), aber auch mit der Widerspiegelung heterodoxer Sehweisen (so der christologische Zyklus in Sant' Apollinare Nuovo), die Göttliche Komödie mit einer menschlichen Sicht der jenseitigen Läuterung und (in der Schlußszene) der göttlichen Selbstoffenbarung. Demgegenüber läßt sich die Bedeutung der vom religiösen Genius in der Neuzeit hervorgebrachten Werke am besten in Form von – offenen – Rückfragen klären. Wie hätte sich vermutlich, so ist dann zu fragen, die Geschichte der christlichen Konfessionen entwickelt, wenn der von Bach in seiner Motette „Jesu, meine Freude“ vollzogene Rückgriff von der reformatorischen Rechtfertigungslehre auf den paulinischen Gedanken der Neuschöpfung rezipiert worden wäre? Wäre sodann nicht auch von dem aus mystischer Versunkenheit hervorbrechenden „Et incarnatus est“ im Credo von Beethovens Missa solemnis eine vergleichbare Wirkung zu erwarten gewesen; hätte nicht die Feuerbachsche Religionskritik entscheidend an Stoßkraft verloren, weil bei Berücksichtigung dieses Glaubenszeugnisses kein Anlaß bestanden hätte, das menschliche Interesse gegen den Gottesglauben auszuspielen?

Hätten des weiteren, um damit auf das Zeugnis der christlichen Dichtung einzugehen, die von le Fort und Bergengruen gebotenen Deutungen der Angst, ihre angemessene Würdigung vorausgesetzt, der theologischen Reflexion nicht klar machen

¹³ Wilhelm Emrich, „Protest und Verheißung. Zur klassischen und modernen Dichtung“, Bonn 1963, 15; 68–75; ferner Martin Buber, „Zwei Glaubensweisen“, Zürich 1950, 169f.

¹⁴ Dazu die abschließenden Ausführungen meiner Studie „Überredung zur Liebe. Die dichterische Daseinsdeutung Gertrud von le Forts“, Regensburg 1980, 232ff.

können, daß sie, die Angst, und nicht der Unglaube als der wirkliche Gegensatz des Glaubens zu gelten hat und daß sich die Glaubensverkündigung heute in erster Linie um Angstüberwindung mühen müßte? Hätte insbesondere auch eine theologische Rezeption – anstatt der tatsächlichen Anfeindung – des *le Fortschen Romanwerks* „Das Schweiß Tuch der Veronika“ nicht verhindern können, daß das große – und hochaktuelle – Thema der Stellvertretung in der Einseitigkeit, wie es dann durch Dorothee Sölle geschah, in die theologische Diskussion eingeführt wurde? Und hätte schließlich eine einfühlsame Beschäftigung mit Schneiders „Winter in Wien“ nicht die traditionelle Fundamentaltheologie von ihrer triumphalistischen Linie abbringen und zur Berücksichtigung vergeblicher und gescheiterter Glaubensversuche bewegen können, zu schweigen von dem gerade in diesem Werk wiederentdeckten Zusammenhang von Gebet und Glaube, ohne den die fundamentaltheologische und katechetische Hinführung auf die Dauer nicht auskommen wird?

Im Schatten neuer Entfremdung

Der Durchgang verfiel jedoch in eine illusionäre Endperspektive, wenn er nicht abschließend auf die in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts einsetzende Entfremdung einging, die das Verhältnis von Glaube und Kultur bis in die Gegenwart hinein belastet. Wie so oft in der Christentumsgeschichte war der Prozeß theologisch verursacht: durch den Konflikt der romantischen Theologie mit der siegreich emporstrebenden Neuscholastik, der mit der Niederlage des universal denkenden Martin Deutinger auf der Münchner Gelehrtenversammlung (von 1863) zugunsten der restaurativen Denk-

weise entschieden wurde. Wie in einer Reprise wiederholte sich damals die schon im christlichen Altertum einsetzende Abtrennung des ästhetischen, des sozialen und des therapeutischen Bereichs im Interesse der Ausgestaltung einer strengen Systematik, zu der sich die unter den Druck der Philosophie und Wissenschaft geratenen Theologie veranlaßt sah. Dabei stand Deutinger selbst für die verlorene Bildhaftigkeit, auf die er in seinen Vorlesungen „Über das Verhältnis der Poesie zur Religion“ (1861) wie auf ein verlorenes Paradies zurückblickte:

Aber die Türe jenes Paradieses scheint uns leider für immer verschlossen, sobald sie einmal hinter der berechnenden Klugheit ins Schloß gefallen ist. Die Sorgen und die Klugheit bauen eine unübersteigliche Mauer um jenen Garten. Der Zweifel steht mit seinem zweischneidigen Schwerte vor dem Eingang und verwehrt uns die Rückkehr. Die Fruchtlosigkeit unserer Bemühungen macht uns ängstlich und scheu, und wir schämen uns, im Alter Kinder zu sein; schämen uns jener Begeisterung, die nicht einen augenblicklichen, praktischen klingenden Gewinn bringt. Die Jahre selbst scheinen sich gegen jene Welt der Gefühle, die uns in den träumerischen Tagen der Jugend erfreute und beglückte, verschworen zu haben.¹⁵

Ebenso vergeblich hatte sich zuvor schon Johann Adam Möhler für die soziale Weite und Verantwortung des Glaubens ausgesprochen, während Friedrich Pilgram – gleichfalls erfolglos – seine Heilskraft gegenüber der Zerrissenheit und „Verfinsterung der Seele“ zur Geltung zu bringen suchte.

Von den Folgen ist das Verhältnis von Glaube und kultureller Lebenswelt bis heute schon deshalb noch belastet, weil die Ursachen allenfalls ansatzweise überwunden sind. Von den Quellen poetischer Kreativität abgehalten, verfiel die christliche Kunst der nazarenischen Imitation ihrer großen Vergangenheit, während sie gleichzeitig die Fühlung mit dem stürmi-

¹⁵ Deutinger, *Über das Verhältnis der Poesie zur Religion* (Ausgabe Muth), Kempten und München 1915, 32.

schen Fortgang der künstlerischen Entwicklung verlor. Auf die Sicherung des subjektiven Heils bedacht, verfehlte die Christenheit den Anschluß an den sozialen Aufbruch und damit an die zu weltpolitischer Bedeutung gelangende Arbeiterbewegung, die ihr wohl erst heute wieder, nach dem Zusammenbruch der marxistischen Systeme, in offener Erwartung gegenübersteht. Und schließlich ging die Sache der Heilung so sehr an die Instanz der wissenschaftlichen Medizin über, daß die Behauptung nicht zu hoch gegriffen ist, wonach die „Wunder Jesu in die Hände der Ärzte gefallen“ sind, während die Theologie kaum erst erfaßte, welch immense Aufgabe ihr mit der wachsenden Zahl chronisch Kranker zufällt, denen die medizinische Kunst allenfalls Linderung, nicht aber Heilung zu bringen vermag.¹⁶

Verheißungsvoller Ausblick

Im Hinblick darauf ist es mehr als ein bloßes Hoffnungszeichen, daß neuerdings im Feld der Theologie ein Prozeß der Selbstkorrektur in Gang kam, der auf die Wiedereinholung der abgestoßenen Bereiche abzielt: des sozialen in der politischen Theologie und des therapeutischen in den erst in Ansätzen gegebenen Entwürfen, die anstelle einer bloßen Lehre vom Heil dessen wirkmächtige Vermittlung nach dem Vorbild der Praxis Jesu anstreben. Für das Verhältnis von Kirche und Kunst kommt jedoch die größte Bedeutung der ästhetischen Theologie zu, sofern sie Bild und Symbol für den theologischen Gedanken zurückzugewinnen sucht.

Seine zeitgeschichtliche Bestätigung findet dieser Prozeß in jenen Diagnostikern, für welche die Gegenwart im Zeichen der

wiederkehrenden Prinzipien steht: im Zeichen des wiedererstehenden Mythos (Weber), der sich realisierenden Utopien (Freud) und der in Gestalt der elektronischen Medien wiederkehrenden Schriftlichkeit (Wimmel). Wenn daraus überdies auf eine Wiedererweckung des Religiösen geschlossen werden darf, ist auch eine Regenerierung des gestörten Verhältnisses von Glaube, Kultur und Kunst zu erhoffen.

Dafür spricht vor allem das Zentralereignis der sich vollziehenden glaubensgeschichtlichen Wende: die Neuentdeckung Jesu, die geradezu als seine spirituelle Auferstehung im Glauben – und Unglauben – der Gegenwart beschrieben werden kann.¹⁷ Sie hatte ein ebenso beziehungsreiches wie kurzlebiges Vorspiel in der durch die Namen le Fort, Bergengruen, Langgässer, Bernanos und Claudel gekennzeichneten Literatur, die sich bewußt auf Themen der Glaubenswelt bezog. Nur scheinbar versagt es sich die vorwiegend sozial und zeitkritische Literatur und Kunst der Folgezeit dem religiösen Interesse. Das Gegenteil bewies Günter Rombold, der in einem kunsthistorischen Kraftakt das „Christusbild im 20. Jahrhundert“ vergegenwärtigte, und Karl-Josef Kuschel, der in wiederholten Anläufen die Bezeugung Jesu durch die von Böll, Frisch, Kaschnitz und Celan repräsentierte Gegenwartsliteratur aufrief.¹⁸

Und auch diesmal folgte darauf eine Wiederbelebung des theologischen „Disputs um Jesus“ (Kern), nachdem dieser eine Zeitlang hinter kircheninternen und lebenspraktischen Fragen zurückgetreten war.

Wenn daraus auf eine Erneuerung der

¹⁶ Näheres dazu in meiner Studie „Theologie als Therapie. Zur Wiedergewinnung einer verlorenen Dimension“, Heidelberg 1985.

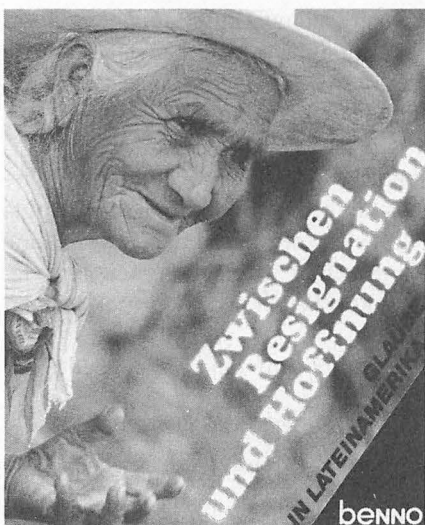
¹⁷ Näheres dazu in meiner Untersuchung „Die glaubensgeschichtliche Wende. Eine theologische Positionsbestimmung“, Graz 1986, 209–266.

¹⁸ Dazu außer dem von G. Rombold und P. Baum herausgegebenen Katalog (Linz 1981) *K.-J.-Kuschel, Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur*, München 1987, und „Der andere Jesus. Ein Lesebuch moderner literarischer Texte“, München 1987.

kulturstiftenden Energie des Glaubens geschlossen werden darf, dann nur mit dem Zusatz, daß Initiativen im Interesse dieser Reaktivierung ergriffen werden müssen. Ein erster Schritt dazu wäre in der Form zu tun, daß die durch den Säkularisierungsprozeß ans Licht gehobenen – und weithin zu Selbstverständlichkeit gewordenen – Prinzipien des gesellschaftlich-kulturellen Lebens wie „Freiheit“, „Menschenwürde“, „Solidarität“ und „Toleranz“ aus ihrer biblischen Herkunft begriffen und nicht zuletzt als Früchte der Lebensleistung Jesu wiederentdeckt würden. Wirksamer als durch jeden Appell würde dadurch der defätistischen Tendenz „Zurück ins Getto!“ gewehrt und der Kulturwille der Glaubenden geweckt. Denn der Glaube wird nicht nur (nach Gal 5,6) durch die Liebe wirksam, sondern (nach 2Kor 4,13) nicht weniger auch durch

das Bekenntnis. Von seinem Ursprung in der göttlichen Selbstmitteilung her verpflichtet er zum Zeugnis: des Wortes, der Tat und nicht zuletzt des künstlerischen Werks. So sehr er in eine bedrohliche Krise gerät, wenn er verstummt, wäre ein Erlahmen der künstlerischen Zeugniskraft für ihn kaum weniger verhängnisvoll. Doch das Zeugnis des Dichters und Künstlers muß im Sinne der eingangs angesprochenen Johannesstelle auch „angenommen“ werden. Deshalb bedarf es einer neuen Zuwendung zum Glaubenszeugnis der Kulturgeschichte. Wenn dieses Interesse neu geweckt wird und die Theologie im Vorgriff darauf das dichterisch-künstlerische Zeugnis in den Dienst ihrer Glaubensinterpretation stellt, kommen zweifellos in noch größerem Umfang als bisher Werke zustande, die dieser erneuerten Bereitschaft entsprechen.

Lateinamerika – 500 Jahre nach seiner Entdeckung – ein buntes Lesebuch



W. Kraning / J. Meier / R. Pfafferodt (Hrsg.)

Zwischen Resignation und Hoffnung Glaube in Lateinamerika

264 Seiten, 69 Schwarzweißfotos und 6 Karten

Format 19,5 x 22 cm

Zellophanierter Pappband,

DM 36,00

ISBN 3-7462-1003-8

Aus dem Inhalt:

Lateinamerika – eine vielversprechende Realität /

Kirche auf der Seite der Armen /

Eine neue Weise, Gemeinde zu leben /

Evangelisierung und Erfahrung mit der Bibel /

Zur Theologie der Befreiung

Bitte bestellen Sie über Ihre Buchhandlung!

benno
VERLAG

Thüringer Straße 1-3

7033 Leipzig

Telefon 47 41 61, Fax 47 08 02