



Blum | Kirschner | Langner-Pitschmann | Quisinsky [Hrsg.]

Absurdität und Gottesrede

Theologisch-transdisziplinäre Perspektiven
auf eine Herausforderung der Gegenwart



Nomos



ZRKG

KU ZENTRUM RELIGION, KIRCHE,
GESELLSCHAFT IM WANDEL

Die Schriftenreihe zielt auf die Erschließung grundlegender religionsbezogener Veränderungsprozesse in Denk-, Sprach- und Lebensformen sowie in Kommunikations-, Sozial- und Rechtsverhältnissen, denen sich weder Individuen noch Gesellschaft dauerhaft entziehen können. Sie als Gestaltungsaufgabe zu reflektieren, verlangt zum einen ein dynamisches Verständnis von Identität, die sich in ihren geschichtlichen, sozialen und kulturellen Zusammenhängen je neu konstituiert, ohne als willkürlich konstruiert gedacht werden zu können. Zum anderen gilt es im Rückgang auf die Überlieferungsgehalte kultureller und religiöser Traditionen herauszuarbeiten, was als Unverzichtbares und Unverfügbares auch der Gegenwart Orientierung bietet. Die Reihe bildet ein Forum für die Disziplinen überschreitende Erforschung der oft spannungsvollen Transformationen und konfliktreichen Aushandlungsprozesse im Schnittfeld von Religion, Kirche und Gesellschaft. Alle Bände durchlaufen ein Peer-Review-Verfahren, das unter Einbeziehung des wissenschaftlichen Beirates erfolgt und die transdisziplinäre Ausrichtung der Reihe berücksichtigt.

Transformation transdisziplinär. Schriften des KU Zentrums Religion, Kirche, Gesellschaft im Wandel

herausgegeben von | edited by

Prof. Dr. Martin Kirschner, ZRKG

Prof. Dr. Isabelle Stauffer, ZRKG

Wissenschaftlicher Beirat | Editorial Board

Prof. Dr. Rico Behrens, KU Eichstätt-Ingolstadt | Prof. Dr. Chiara Conterno, Università di Bologna | Prof. Dr. Helmut Jakob Deibl, Universität Wien | Prof. Dr. Margit Eckholt, Universität Osnabrück | Prof. Dr. Norbert Eke, Universität Paderborn | Prof. Dr. Caroline Emmelius, KU Eichstätt-Ingolstadt | Prof. Dr. Katharina Karl, KU Eichstätt-Ingolstadt | Prof. Dr. Markus Riedenauer, KU Eichstätt-Ingolstadt | Prof. Dr. Bernward Schmidt, KU Eichstätt-Ingolstadt | Prof. Dr. Martin Schneider, KU Eichstätt-Ingolstadt

Band | Volume 6

Daniela Blum | Martin Kirschner
Annette Langner-Pitschmann | Michael Quisinsky [Hrsg.]

Absurdität und Gottesrede

Theologisch-transdisziplinäre Perspektiven
auf eine Herausforderung der Gegenwart



Nomos

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

1. Auflage 2026

© Die Autor:innen

Publiziert von
Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG
Waldseestraße 3–5 | 76530 Baden-Baden
www.nomos.de

Gesamtherstellung:
Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG
Waldseestraße 3–5 | 76530 Baden-Baden

ISBN (Print): 978-3-7560-3505-2

ISBN (ePDF): 978-3-7489-6569-5

DOI: <https://doi.org/10.5771/9783748965695>



Onlineversion
Nomos eLibrary



Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.

Inhaltsverzeichnis

Annette Langner-Pitschmann, Daniela Blum

Einleitung 9

Sichtachsen: Absurdität und Gottesrede

Isabella Guanzini

Nihilismus und Absurdität: Beckett und der Rest des Glaubens 21

Knut Wenzel

Why the Hell Not: Zu einer Theologie des Absurden 39

Martin Kirschner

Am Abgrund, mit Hoffnung: Zum theologischen Umgang mit dem Absurden. Ein Essay 55

Martin Nitsche

„Kann die Bibel sinnfrei?“ Absurdität als Verständnisschlüssel für biblische Texte und ihre Auslegung 77

Nahaufnahme: Zur Systematik des Absurden

Ingolf Dalferth

Absurde Welt? Zur Logik, Komik und Tragik des Absurden 97

Sarah Rosenhauer

Liebe zum Endlichen: Sondierungen zu Absurdität und Absolutem bei Camus und Hegel 117

Karlheinz Ruhstorfer

Jenseits des Absurden: Theologie als Doing Reason 139

Klaus Viertbauer

Über das Absurde, Ärgernis und Paradox: Bausteine einer negativen
Theologie nach Søren Kierkegaard 165

Panorama: Das Absurde im Spiegel der theologischen Disziplinen

Exegese

Aleksandra Brand

Nach mir die Sintflut: Zur (vermeintlichen) Absurdität
ethischen Handelns im Hinblick auf Naherwartung. Eine biblisch-
ökonomische Perspektive 187

Alexander-Maximilian Gialousis

Der vollmächtige Ohnmächtige im Markusevangelium: Eine
schlaglichtartige Lektüre aus ambiguitätstheoretischer Perspektive 199

(Religions-)Philosophie

Luis María Sancho Pérez

Angst und Mystik: Überlegung zu einer Theologie des Über- und
Unterlogischen bei Søren Kierkegaard, Martin Buber und María
Zambrano 213

Pia Henning

Die pragmatische Bedeutung des Glücklichseins im Mythos des
Sisyphos: Gegenwartsorientiertes Handeln als Lösung 223

Claudia Gialousis

- Das absurde Schweigen der Welt: Herausforderungen einer pluralen Gesellschaft und die Refiguration der Religion als Antwort 235

Praktische Theologie

Eva-Maria Spiegelhalter

- Absurdität als Herausforderung für die Theologie: Kann die Theologie Absurdität als Entscheidung des Menschen gegen Transzendenz aushalten? 249

Christoph Koller

- Recht absurd: Absurditätserfahrung als Legitimationsproblem des Kirchenrechts 259

Stephan Tautz

- Opus Dei – absurdes Werk? Eine liturgietheologische Konfrontation mit Camus' Konzept des Absurden 269

Systematik

Knut V.M. Wormstädt

- Aberwitzige Versöhnungstheologie: Versuch einer soteriologischen Irritation mit John D. Caputo 281

Johannes Elberskirch

- Sakramentalität – Taufname der Absurdität 293

Michael Quisinsky

- Absurdität und Heilsgeschichte: Erkundungen in unübersichtlichem Terrain am Beispiel der Christologie 303

- Verzeichnis der Autorinnen und Autoren 321

Einleitung

Annette Langner-Pitschmann und Daniela Blum

Mit dem Gedanken des Absurden sind zahlreiche Konnotationen verknüpft. Zentral scheint dabei die einerseits kontraintuitive, andererseits aber auch nicht ohne weiteres bestreitbare Intuition zu sein, dass die Wirklichkeit im Letzten belanglos ist. Die Rede von der Absurdität markiert vor diesem Hintergrund die eigentümliche Diskrepanz zwischen dem unbedingten Sinnverlangen des Menschen und der menschlichen Erfahrung der Bedingtheit, Kontingenz und Sinnwidrigkeit des Daseins. Während im Zeichen der Sinnkrise die Unsicherheit aufkommt, welcher Sinn zur erlebten Realität passen mag, erhebt sich im Zeichen der Absurdität eine neue Qualität der Unsicherheit. Sie betrifft die Frage, ob zur erlebten Wirklichkeit überhaupt irgendein Sinn passt – oder ob die Frage nach dem Sinn nicht schlicht das Thema menschlicher Existenz verfehlt, da die Wirklichkeit mit dem Gedanken der Sinnhaftigkeit gar nicht erst kommensurabel ist.

Zweifelsohne gibt die Gegenwart Anlass zur Unsicherheit – und zwar nicht nur zur Unsicherheit als Frage nach diesem oder jenem Sinn, sondern auch und vor allem zur Unsicherheit als der Infragestellung jedweder Sinnhaftigkeit. Die Möglichkeit, die im Gedanken des Absurden anklingt – die Möglichkeit, dass die Frage nach dem Sinn ins Leere geht –, ist also ein Zeichen unserer Zeit und damit zugleich ein Thema zeitgenössischer Theologie. Im Sinne des Konzils bedeutet dies insbesondere, dass die Reflexion auf den Glauben die Ängste aufzugreifen hat, die mit der Möglichkeit des Absurden verbunden sind. Diese Ängste resultieren nicht zuletzt daraus, dass diese Möglichkeit dem tief in unser Selbstkonzept eingewobenen Begehren nach Bedeutungshaftigkeit des Daseins entgegensteht. Sie hängen gleichzeitig aber auch damit zusammen, dass die Geste der Sinnzuschreibung eine notwendige Voraussetzung für die Aufrechterhaltung unserer Handlungsfähigkeit darzustellen scheint.

Die Beiträge des vorliegenden Sammelbandes stellen sich der Herausforderung der Theologie durch das Absurde als einem Zeichen unserer Gegenwart. Sie gehen zurück auf eine Tagung, zu der die Deutsche Sektion

der *Europäischen Gesellschaft für Katholische Theologie* im Herbst 2024 in die Katholische Akademie Berlin eingeladen hat. „Kann man sich Sisyphos noch als einen glücklichen Menschen vorstellen? Absurdität und Theologie in der Gegenwart“: Mit diesem Tagungstitel setzte die Deutsche Sektion ihre Tradition fort, mit ihren Konferenzen eine interdisziplinäre Perspektive auf Themen an der Schnittstelle von theologischen und zeitdiagnostischen Fragen zu entwickeln.¹

Der Ausgangspunkt, von dem die folgenden Beiträge in all ihrer Verschiedenheit ausgehen, ist ein Verständnis des Absurden als einer Eigenschaft der Wirklichkeit *in Relation auf unser Verstehen*. Absurd ist demnach nicht die Wirklichkeit als solche; absurd ist vielmehr – so im Übrigen auch die Definition im Duden – was „gesundem Menschenverstand völlig fern“ ist. Diese Definition deutet zweierlei Vorzeichen an, unter denen die in diesem Buch vereinten Überlegungen stehen.

Zum einen lassen sie erkennen: Die Absurdität ist kein Zeichen der Zeit wie jedes andere. Vielmehr bildet sie gegenüber den von *Gaudium et Spes* angeführten Zeitzeichen eine Sonderklasse. Der Konzilstext nämlich identifiziert als Zeichen der Zeit eine Reihe schmerzhafter Widersprüche – so etwa den Widerspruch zwischen dem faktisch vorhandenen Wissen über soziale Dynamiken und der allgemeinen Orientierungslosigkeit hinsichtlich der Gestaltung von Gesellschaft oder aber den Widerspruch zwischen der Einsicht in die Notwendigkeit von Solidarität und der Zunahme gesellschaftlicher Spaltung (GS 4). Das Konzil sieht diese Widersprüche bekanntlich als Anlass für die widerstreitenden Gefühle von „Hoffnung und Angst“.

Im Unterschied dazu unterstellt die Konzeption dieses Bandes, dass auf Widersprüche dieser Art gegenwärtig typischerweise nicht allein mit dem Gefühl der Angst, sondern auch mit dem Gefühl der Absurdität reagiert wird. Die herrschenden Diskrepanzen zwischen Wissen und Handeln, zwischen kollektiver Einsicht und kollektiver Verblendung sind dem gesunden

1 Die Tagung in Stuttgart im Jahr 2016 widmete sich Fragen im Spannungsfeld zwischen religiöser Pluralisierung und gesellschaftlicher Polarisierung. Die Konferenz im Jahr 2018 in Freiburg hat die *Situation der katholischen Kirche in postfaktischen Zeiten* diskutiert; 2021 in Eichstätt ging es unter der Überschrift „*Europa neu erzählen*“ um Inszenierungen Europas in politischer, theologischer und kulturwissenschaftlicher Perspektive. Und auch die internationale Tagung, die Margit Eckholt während ihrer Amtszeit als Präsidentin der *Europäischen Gesellschaft für Katholische Theologie* 2021 in Osnabrück ausgerichtet hat, hat mit dem Thema *Creation – Transformation – Theology* den Raum binnentheologischer Selbstbespiegelung hinter sich gelassen.

Menschenverstand – in ihrer Offenkundigkeit, in ihrem Beharrungsvermögen, in ihrer stetigen Intensivierung – tatsächlich *äußerst* fern. Im Zustand von Hoffnung und Angst fühlt sich der Menschenverstand womöglich noch – wie es das Konzil formuliert – dazu aufgerufen, die Wirklichkeit zu „deuten“ und auf die „bleibenden Fragen (...) Antwort zu geben“ (ebd.). Im Zustand der Absurdität dagegen fühlt er sich von der Wirklichkeit abgehängt; Absurdität meint – mit einem Wort von Camus – „Verstehensohnmacht“ (Camus 2000: 46).²

In diesem Sinne also ist die Absurdität ein Zeichen der Zeit mit neuer Qualität. Denn es ist ein Zeichen, für das die vom Konzil angedachte Aufgabe der Theologie – das Verstehen – nicht mehr greift. Für den Umgang mit der für unsere Gegenwart charakteristischen Verstehensohnmacht ist das klassische Verstehenwollen womöglich kein hinreichendes Instrument. Was aber macht man theologisch mit einem Menschenverstand, der sich von der Wirklichkeit nicht nur überfordert, sondern irreversibel entfremdet fühlt? Die Herausforderung durch diese Frage bildet das erste Vorzeichen vor den Texten in diesem Band.

Das zweite Vorzeichen ergibt sich daraus, dass die Theologie ihrerseits im Ruf steht, Denkfiguren und Handlungsrealitäten hervorzubringen, die eine gewisse Entfernung zum „gesunden Menschenverstand“ aufweisen. „Wie viele Absurditäten ließen sich vermeiden, wenn wir den Mut hätten, einige Fragen mit gesundem Menschenverstand auf dem Boden einer guten Theologie zu beantworten!“ (Delgado 2025: 9) – dieser Ausruf eines Theologen am Ende von rund 30 Jahren Lehrtätigkeit erinnert daran, dass sich die Theologie ihrerseits nicht selten als ein absurditätsproduktiver Ort erweist.

2 Die Tragweite dieser Unterscheidung zwischen der Erfahrung der Wirklichkeit als einer nicht selbstverständlichen, aber grundsätzlich verstehbaren Größe und der Erfahrung der Wirklichkeit als einer dem Verstehen prinzipiell entzogenen Größe lässt sich u. a. an der folgenden Passage aus Camus' Überlegungen unter der Überschrift *Das Absurde und der Selbstmord* ablesen: „Eine Welt, die man sich – selbst mit schlechten Gründen – erklären kann, ist eine vertraute Welt. Aber in einem Universum, das plötzlich der Illusionen und des Lichts beraubt ist, fühlt sich der Mensch fremd. Aus diesem Exil gibt es keine Rückkehr, da es der Erinnerungen an eine verlorene Heimat oder der Hoffnung auf ein gelobtes Land beraubt ist“ (Camus 2000: 16). – Weit davon entfernt, die vielfach im „Unkontrollierbaren“ (ebd.) verorteten Ursachen für einen Suizid erklären zu können, geht es Camus um die Einsicht, dass das „Gefühl der Absurdität“ als „Entzweiung zwischen dem Menschen und seinem Leben“ das Potenzial birgt zu zeigen, dass die Zustimmung zum Leben a priori nicht selbstverständlich ist.

Während die Beiträge im vorliegenden Band durch beide Vorzeichen geprägt sind, reflektieren sie den Zusammenhang zwischen der Rede von Gott und dem Gedanken des Absurden aus unterschiedlichen Blickwinkeln. Ihr Ziel ist nicht eine möglichst eindeutige Analyse dieses Verhältnisses, als vielmehr eine möglichst facettenreiche Sammlung von Perspektiven auf diese Beziehung. Diese Ausrichtung spiegelt sich auf dreierlei Weise in diesem Buch wider.

Zum einen wird der tentativen Herangehensweise an den Zusammenhang zwischen Theologie und Absurdität durch die Gliederung entsprochen. Diese nähert sich dem Thema im ersten Schritt über theologische Annäherungen, in denen unterschiedliche Implikationen dieses Zusammenhangs herausgearbeitet werden. Auf diese selektiven Sichtachsen folgen im zweiten Schritt Ansätze zur ideengeschichtlichen Kontextualisierung des Verhältnisses zwischen Gottesrede und Absurdität. Der dritte Teil schließlich untersucht die Beziehung zwischen Theologie und Absurdität anhand von Nahaufnahmen einzelner Forschungsfragen aus unterschiedlichen Teildisziplinen der Theologie.

Neben der Gliederung des Bandes spiegelt zweitens seine Autor:innen-schaft das Ziel einer möglichst ausgeprägten Differenzierung der Gesichtspunkte. Während die grundlegenden Überlegungen der ersten beiden Abschnitte im Rahmen ausführlicher Abhandlungen vorgestellt werden, bietet der dritte Teil Raum für kürzere Ausschnitte aus laufenden Forschungsvorhaben, deren Entstehungszusammenhänge von fortgeschrittenen Phasen des Studiums über Qualifikationsschriften bis hin zu Schwerpunktsetzungen im Rahmen langjähriger Forschungstätigkeit reichen.

Erkennbar ist der selektiv-differenzierende Zugang drittens an der stilistischen Bandbreite der Texte. Etliche Texte nehmen das Verhältnis von Gottesrede und Sinnwidrigkeit auf dem einschlägigen Weg literaturgestützter Argumentation in den Blick; andere wählen zeitdiagnostische Beobachtungen zum Ausgangspunkt und verbinden diese essayistisch mit theologischen Denkfiguren; wieder andere verbinden beide Zugangsweisen. Nachdem diese Heterogenität im Rahmen der Tagung den Anstoß für einen lebendigen und kreativen wissenschaftlichen Austausch geboten hat, hoffen die Herausgebenden, dass auch der vorliegende Sammelband in diesem Sinne das theologische Denken anregt und bereichert.

Was die Gesprächslinien dieser Tagung angeht, sei auf den Bericht von Justin Veit im Theologischen Feuilleton *feinschwarz* verwiesen (Veit 2024). Nachdem der Zusammenhang der folgenden Textbeiträge dort ebenso kon-

zise wie differenziert herausgearbeitet wird, sei im Folgenden nur knapp auf die Texte in ihrer hier vorgenommenen Anordnung eingegangen.

Die „Sichtachsen“ im Zusammenhang zwischen Absurdität und Gottesrede werden eröffnet durch die psychoanalytisch und religionsphilosophisch inspirierten Überlegungen von *Isabella Guanzini*. Sie sieht das Absurde (als Spielart dessen, was Lacan „das Reale“ nennt) dadurch charakterisiert, dass es „nicht auf die Frage nach dem Sinn reduzierbar“ ist, sondern „sozusagen außerhalb des Sinns“ steht. Davon ausgehend konzipiert sie die Religion als „Respekt vor dem Absurden“, der sich etwa in der religiösen Sprache als einer „Krisensprache“ und in einem bleibenden Sinn für die Abwesenheit Gottes manifestiert.

Durchaus in Kontinuität mit Guanzinis Perspektive führt *Knut Wenzel* das Absurde u. a. im Anklang an Camus als die „unbewältigbare Diskrepanz (...) zwischen der Sinn- und Bedeutungslosigkeit der Welt und dem absoluten Bedeutungsverlangen des Menschen“ ein. Veranlasst durch die Reflexion auf vier allegorische Figuren des Absurden schlägt er schließlich vor, das Absurde als ein „Vertrauen ohne Grund“ aufzufassen, dass in einem doppelten Sinne „rückhaltlos“ ist – nämlich einerseits insofern es „nichts zurückhält“, andererseits jedoch insofern es „keinen Rückhalt“ in einem umfassenden Bedeutungshorizont hat. Für ihn ist es diese „Verwechslungsnähe“ des religiösen Glaubens zum Absurden, welche das Verhältnis zwischen Theologie und Absurdität gründiert.

Martin Kirschner verändert den Blickwinkel auf diese Beziehung, indem er das Absurde nicht primär als kontextübergreifendes Existenzial, sondern als konstitutives Moment gegenwärtiger Erfahrung von „Sinnwidrigkeit und Zerstörung“ auffasst. Seine Überlegungen nehmen ihren Ausgang dementsprechend bei einer Reihe an zeitdiagnostischen Beobachtungen und schlagen im Gespräch mit Anselm von Canterbury vor, diese Erfahrung des Absurden als Herausforderung für den Gedanken der Schöpfung zu begreifen. Hoffnung, so sein Ausblick, lässt sich wiederum nicht aus dem abstrakten Begriff, sondern allein aus der konkreten Gegenerfahrung unbedingter Liebe gewinnen – und es ist nicht zuletzt dieser Zusammenhang, welcher den theologischen Umgang mit dem Absurden prägt.

Die exegetischen Ausführungen von *Martin Nitsche* schließlich verbinden die begriffliche und die erfahrungsbezogene Ausgangsperspektive. So begreift er Absurdität grundlegend als den Moment, in dem das „Projekt, in den Dingen einen Sinn zu suchen“ ein für allemal „aufgegeben“ wird – und zeigt sodann über ausgewählte „biblische Minitaturen“ aus dem Buch Kohelet, aus den Psalmen sowie dem Buch der Weisheit auf, in welcher Weise

die Bibel das Absurde als Denkmöglichkeit (nicht zuletzt im Gedanken der Abwesenheit Gottes) thematisiert – um zugleich nach seiner Überwindung zu fragen.

Nachdem der erste Teil des Bandes theologische Fragestellungen sichtbar macht, die sich mit dem Gedanken des Absurden verbinden, beleuchtet der zweite Teil in einer „Nahaufnahme“ begrifflich-systematische Implikationen der Absurdität. *Ingolf Dalferth* analysiert in diesem Sinne die Logik des Widerspruchs zwischen dem Begehren nach Bedeutung und dem Scheitern an diesem Begehren und nimmt dabei einerseits die Tragik, andererseits aber auch die Komik dieses Widerspruchs in den Blick. Der Gottesgedanke kommt in dieser Systematik nicht als Platzhalter für eine Antwort oder Lösung ins Spiel, sondern als eine Möglichkeit, die Absurdität des Daseins – auch und gerade in ihrer tragischen Dimension – in den Umgang mit der Wirklichkeit zu integrieren.

Daran anschließend untersucht *Sarah Rosenhauer*, wie die Theologie dem Absurden begegnen kann. Sie fragt mit Camus und Hegel, wie der unvermeidliche Bruch mit der Welt – im Tod – nicht in eine „Beziehung existentieller Taubheit und Blindheit“ und damit in die totale Beziehungslosigkeit führt. Die christliche Religion bietet hier keinen billigen Ausweg, sondern vielleicht, ausgehend von einem performativen Verständnis des christlichen Glaubens und im Grunde ähnlich wie Hegel und Camus, mit dem Liebesgebot das wirksamste Mittel, eine Freund-Feind-Logik zu durchbrechen.

Während Rosenhauer der Absurdität mit einem performativen Verständnis des christlichen Glaubens begegnet, schlägt *Karlheinz Ruhstorfer* eine performative Theologie vor. Vor dem Hintergrund der Frage nach dem glücklichen Leben als der Grundfrage der Theologie überhaupt kann Camus' Sisyphos-Mythos als Veranschaulichung des menschlichen Kampfes in einer grundsätzlich sinnlosen Welt gelesen werden. Ruhstorfer ordnet die Schrift in die postmoderne Dekonstruktion metaphysischer und moderner Glückskonzepte ein und schlägt mithilfe einer performativen Auslegung des Johannesevangeliums und in fast optimistischer Art vor, das dekonstruktivistische Kapitel in der Theologie- und Philosophiegeschichte, in welches die Überlegungen zum Absurden gehören, im performativen Zeugnis zu transformieren.

Einen anderen Zugang zu einer Theologie des Absurden bietet *Klaus Viertbauer* mit seinen Überlegungen, die sich der Tradition der negativen Theologie zuwenden. Er erläutert zunächst sein Verständnis der negativen Theologie als einer Verbindung von ontologischem Realismus und episte-

mischen Skeptizismus, um im zweiten Teil vor dem Hintergrund dieser theologischen Tradition eine spezifische Lektüre von Kierkegaards „Die Krankheit zum Tode“ anzubieten. Dabei kommen auch nahe Verwandte des Absurden, insbesondere das Ärgernis, die Skepsis und das Paradox, zur Sprache.

Nachdem die Nahaufnahmen unterschiedliche Implikationen des Absurden innerhalb der systematischen Theologie präsentieren, bietet der dritte Teil in einer Art „Panorama“ Zugänge zum Absurden aus unterschiedlichen theologischen Disziplinen. Das Panorama wird durch einen neutestamentlich-exegetischen Teil eröffnet. *Aleksandra Brand* nimmt die apokalyptischen Elemente der jesuanischen Botschaft in den Blick, die allerdings angesichts des Ausbleibens der tatsächlichen Ankunft des Reiches Gottes zu großen Spannungen in den frühen christlichen Gemeinden führten. Gerade im Hinblick auf den Umgang des Einzelnen und der Gemeinden mit Geld wurden diese Spannungen virulent. *Alexander-Maximilian Gialousis* geht mit der Polykrise um 70 n.Chr. ebenfalls von einer nach-jesuanischen Erfahrung aus, die als absurde Gegenwartserfahrung in den Evangelien literarisch-theologisch verarbeitet wird. Mithilfe der Ambiguitätstheorie kann analysiert werden, wie das Markusevangelium die erlebte existentielle Absurdität narrativ verarbeitet und in den Passionserzählungen transformiert, ohne sie literarisch oder theologisch aufzulösen.

Drei Beiträge aus dem Grenzbereich zwischen Philosophie und Theologie setzen das Panorama fort. *Luis Maria Sancho Pérez* justiert die Perspektive auf das Absurde neu, indem er es als „das Nicht-Logische“ in den Blick nimmt und seine Erfahrung in den Phänomenen von Furcht und Mystik verdichtet. Ausgehend von Søren Kierkegaard, Martin Buber und Maria Zambrano lotet er das Verhältnis zwischen dem Unbewussten als dem „Unterlogischen“ und der Transzendenz als dem „Überlogischen“ aus, um sie in einer theologischen Reflexion auf die Figur Jesu Christi zusammenzuführen. Einen Kontrast hierzu stellen die Überlegungen *Pia Hennings* dar, die unter Rückgriff auf William James herausarbeitet, unter welchen Bedingungen die Frage nach der Möglichkeit einer glücklichen Existenz im Angesicht der Absurdität als pragmatisch relevant betrachtet werden kann. In diesem Zusammenhang führt sie angeregt durch die Überlegungen Michael Hampes das Ideal „gegenwartsorientierten Handelns“ ein, das eine Distanz zu dem im Gedanken der Absurdität angelegten Abgleich zwischen dem subjektiven Sinnverlangen und seinem Scheitern an der Handlungsrealität erlaubt. *Claudia Gialousis* wendet den Blick auf die Frage, wie eine systematische Rede von Gott „auf eine Welt (reagiert), die

vermeintlich nicht antwortet“, d. h. wie das Projekt der Theologie mit dem Phänomen umzugehen hat, dass die Pluralisierungstendenzen der Moderne die Kontingenz jedweder Sinnzuschreibung offensichtlich gemacht haben. Über die Analyse religiöser Deutungsmuster im Begriff der „Refiguration“ macht sie deutlich, dass die Beschreibung der Wirklichkeit als bedeutungslos ihrerseits an hermeneutische Vorentscheidungen gebunden bleibt, die keineswegs alternativlos sind.

In ähnlicher Weise wie Gialousis untersucht auch *Eva Spiegelhalter*, die mit ihrem Beitrag die Reihe der praktisch-theologischen Beiträge eröffnet, wie das Verhältnis zwischen transzendenzbezogenen und transzendenzlosen Lesarten gestaltet werden kann. Sie hält ausgewählte systematisch-theologische Plädoyers für eine normative Überlegenheit religiöser Sinnzuschreibung ins Licht religionspädagogischer Realitäten und argumentiert davon ausgehend für eine „zurückhaltende Anthropologie“, die den persönlich-existenziellen Charakter der Entscheidung für oder gegen eine umfassende Sinnzuschreibung ernst zu nehmen erlaubt. Anders stellt sich die Frage nach dem normativen Anspruch auf Vermeidung von Absurdität aus der kirchenrechtlichen Sicht dar, die *Christoph Koller* einnimmt. Demzufolge stellt die Verknüpfung von Handlungsrealitäten mit bestimmten Bedeutungen den unverzichtbaren Kern jeder Rechtsordnung dar. Im Bereich des staatlichen Rechts, so arbeitet Koller heraus, wird diese Anforderung durch das Prinzip der Gewaltenteilung eingelöst. Analog, so seine Forderung, bedarf auch das Kirchenrecht interner Kontrollmechanismen, um der Gefahr der Absurdität zu entgehen.

Die drei systematisch-theologischen Beiträge, die das Panorama abrunden, setzen sich mit traditionellen theologischen Konzepten auseinander, die in der Spätmoderne absurd erscheinen können. *Knut Wormstädt* erachtet in seinen Überlegungen zu einer zeitgenössischen theologischen Versöhnungskonzeption die Erwartung auf ein Eingreifen Gottes, von dem traditionelle Versöhnungsvorstellungen ausgehen, angesichts eines menschlichen Autonomieverständnisses als absurd. Plausibler scheint, Versöhnung zwar als göttlichen Akt, aber – mit John D. Caputo – nicht als garantiertes göttliches Handeln zu verstehen. Versöhnung ist angesichts der Komplexität menschlicher Erfahrungen und Konflikte als kontinuierlicher Prozess zu konzipieren, der den Unverfügbarkeiten und Kontingenzen von Wirklichkeitserfahrungen als Bedeutungsangebot nachgelagert ist. Ähnlich wie Wormstädt von einer in der Spätmoderne absurd wirkenden, traditionellen Versöhnungstheologie, die mit dem Eingreifen Gottes rechnet, abrät, warnt *Johannes Elberskirch* in seinen Überlegungen zur Sakramentalität davor,

mit Kirkegaard gerade in der Absurdität die „Grammatik des Glaubens, der durch seinen Bezug zu Jesus Christus existentiell ernst wird“, zu erkennen. Als eine zeitgenössisch mögliche Art, Sakramentalität zu denken, schlägt Elberskirch die Konzeption einer personalen und zugleich ritualisierten Form göttlicher Heilsverpflichtung vor, die der affektiven Singularisierung und formalen Rationalisierung spätmoderner Gesellschaften entspricht. Eine dritte theologische Konzeption ist die Rede von der Heilsgeschichte, der sich *Michael Quisinsky* zuwendet. Mit dieser plädiert er aber nicht für die Flucht aus der Absurdität, sondern sieht in den realen oder vermeintlichen Absurditäten menschlicher Existenz und theologischer Reflexion, die der Begriff der Heilsgeschichte einfängt, von Jesus Christus her eine sinnvolle und glaubwürdige Möglichkeit, die Menschheit theoretisch und praktisch zu begreifen. Umgekehrt bietet das heilsgeschichtliche Konzept einen konstruktiven Weg, mit Absurdität umzugehen, „ohne deren Radikalität auszublenden“.

Die hier dokumentierte Tagung der Deutschen Sektion der Europäischen Gesellschaft für Katholische Theologie erwies sich als ein Forum, auf dem unterschiedliche Perspektiven auf eine zunächst ungewöhnlich erscheinende Frage das kritische, konstruktive und auch überraschende Potential theologischen Denkens aufzeigten. Viele Beiträge verdanken wertvolle Anregungen dem Austausch, dem auch diese Veröffentlichung dient.

Literaturverzeichnis

- Camus, Albert: Der Mythos von Sisyphus. 33. Auflage, Hamburg 2000.
- Delgado, Mariano: Abschiedsvorlesung. So wie es ist, kann es nicht bleiben – Zur Dynamik der Kirchengeschichte, 06.06.2025: [https://www.unifr.ch/ird/de/assets/public/files/Home/Delgado_AV_web.pdf] (Letzter Zugriff: 25.07.2025).
- Veit, Justin: Sinnlosigkeit oder Sinninflation? Versuche zu einer Theologie des Absurden, in: Feinschwarz vom 24.10.2025 [<https://www.feinschwarz.net/sinnlosigkeit-oder-sinninflation-versuche-zu-einer-theologie-des-absurden>] (Letzter Zugriff: 25.07.2025).
- Zweites Vatikanisches Konzil: Gaudium et Spes. Über die Kirche in der Welt von heute: [https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_ge.html] (Letzter Zugriff: 25.07.2025).

Sichtachsen: Absurdität und Gottesrede

Nihilismus und Absurdität: Beckett und der Rest des Glaubens

Isabella Guanzini

Abstract

In one of his most disturbing novels, *The Unnamable*, Beckett gives voice to what could be defined as the absurdity of existence in a long monologue. The ego-narrator, with many names, crosses the heartrending landscape of the senseless, yet remains faithful to the need to talk and write about it. This rest of faith in language and art is transformed into a blasphemous cry and harsh satire towards an absent God, incapable of saving human beings from pain and despair. This article aims to investigate this irreverent trust that remains and must be written, showing its paradoxically religious truth. Starting from Seminar VII on the ethics of psychoanalysis by Lacan, the intention is to show that religion should not be interpreted only as an escape from the world, a remedy for anxiety or a way to avoid the Real, but also as respect for the absurd. Considering the categories of incarnation, crucifixion, empty tomb and resurrection, which represent the absurdity of Christianity, a faith emerges that implies an encounter with an 'out-of-sense' that cannot be simply tamed or rationalised.

Key-Words

Beckett, Lacan, Adorno, Christianity, Blasphemy, Respect for the absurd, Consolation, Truth

Beckett does not believe in God, though he seems to imply
that God has committed an unforgivable sin by not existing.
– Anthony Burgess, *The Novel Now*

1. Vorweg

Es scheint eine Tatsache zu sein, wenn man in meiner Lage noch von Tatsachen sprechen kann, daß ich nicht nur über Dinge zu sprechen habe, über die ich nicht sprechen kann, sondern auch, was noch interessanter ist, daß ich, ich weiß nicht mehr, das macht nichts. Ich bin jedoch genötigt, zu sprechen. Ich werde nie schweigen. Nie. [...] Das einfachste wäre, nicht zu beginnen. Ich bin jedoch genötigt, zu beginnen. Das heißt, daß ich genötigt bin weiterzumachen (Beckett 2005: 381-382).

Das erzählende Subjekt im Roman *Der Namenlose*, den Beckett nach dem Erfolg von *Warten auf Godot* schrieb und welcher 1953 erschien, spricht in einem Korridor im Schatten mit sich selbst; aus seinen ständig geöffneten Augen fließen fast ununterbrochen Tränen. Es handelt sich um ein tief gespaltenes Ich mit unterschiedlichen und schwierig erkennbaren Identitäten. Von Beginn an konfrontiert es sich mit den Aporien des Sprechens, des

Schreibens, des Leidens, des Seins und, was wahrscheinlich am wichtigsten ist, des Sterbens in der Nachkriegszeit und nach Auschwitz, um es mit Adorno auszudrücken. Adorno liebte Becketts Werk sogar so sehr, dass er in seinen Vorlesungen über Metaphysik betonte, dass die „Dramatik von Beckett [...] mir ja, wie Sie wissen, als das einzige, wirklich relevante metaphysische Gebilde aus der Zeit nach dem Krieg erscheint“ (Adorno 2006: 184). Die Unmöglichkeit, einen Sinn ohne Brüche zu erzeugen, ist ein Thema, das sich wie ein roter Faden durch Adornos Werk zieht, und das er in *Der Namenlose* radikal aufspürt. Inhalt und Form, Kategorien, die Adorno von Beckett infrage gestellt sieht, stehen der Bedeutungskonstruktion gleichermaßen entgegen. Jede Möglichkeit der Versöhnung wird, obwohl sie Erwähnung findet, sofort relativiert und gebrochen, und die Sprache greift nur auf sich selbst als System von Lauten zurück und neigt dazu, die klassische Kommunikation abzulehnen, ohne sich jedoch zu ergeben. Dieser Roman verkörpert also einen Kampf auf der grundlegendsten bzw. metaphysischen Ebene der Existenz. Es ist ein unmöglicher Kampf gegen Resignation und Nihilismus in dem Versuch, eine Sprache zu finden, um das Unausprechliche, das Absurde oder das Reale – im Sinne Jacques Lacans –, welches die individuelle und kollektive Existenz erschüttert, zu Wort zu bringen.

Denn trotz der Unmöglichkeit („Das einfachste wäre, nicht zu beginnen“) fühlt sich Beckett genötigt, weiterzumachen, weiterzuschreiben, weiterzudenken. Hier kommt das verzagte Bedürfnis zum Ausdruck, eine Sprache zu erfinden, welche das unbeantwortbare und unvergessliche Leiden der Kreaturen, das auf schiere Absurdität reduziert wird, verkörpern könnte. Der körperliche Schmerz, der Becketts Kreaturen ständig plagt, ist mit dem geistigen Schmerz verwoben, der aus dem Bemühen entsteht, den Schmerz selbst zu verstehen. Der Schmerz wird also durch das vergebliche Bemühen, ihn zu verstehen, noch verstärkt. Die Intensität des Schmerzes ergibt sich aus seiner Unbegreiflichkeit, aus der Unmöglichkeit, ihm einen Sinn zu geben – was Theodor Adorno als „Unausdenkbarkeit der Verzweiflung“ (Adorno 1966: 376) bezeichnet.

Gerade aus dem Schmerz dieser Undenkbarkeit entsteht allerdings das Bedürfnis nach künstlerischem Schaffen. So schreibt Beckett: „Diejenigen, die ihre eigene Vergänglichkeit und Verletzlichkeit erkennen, erkennen nicht nur ihr Bedürfnis, sondern auch das Bedürfnis zu schreiben [Zwei Bedürfnisse, deren Produkt die Kunst ist]“ (Beckett 1983: 55). Das Bewusstsein des Bedürfnisses, zusammen mit dem Eintritt in das Nichts des Gesehenen, löst das aus, was Beckett als kreatives Schaffen bezeichnet. Von

daher ist ein Leben oder ein Text, in dem das Bedürfnis unterdrückt oder betäubt wird, etwas, das laut Beckett niemals an die Oberfläche dringt. „It is not surprising, then, that he writes in his ‘Whoroscope’ notebook a motto said to be that of Descartes: ‘Bene qui patuit, bene vixit’ [roughly translated: Whoever has been open/ vulnerable has lived well]“ (Bryden 1998: 24).

Gleichzeitig zeichnet sich hier die Idee ab, dass nur durch die Literatur bzw. das Schreiben – das Weiterschreiben – die Möglichkeit besteht, aus der Paralyse als elementarer Situation eines dem Absurden ausgesetzten Lebens herauszukommen. Das literarische Werk – das Schreiben – wird zu dem Ort, an dem die Sinnlosigkeit buchstäblich Geschichte wird und somit die Möglichkeit bewahrt, weiterzumachen, weiterzuschreiben, weiterzudenken.

Adorno weist darauf hin, dass es möglich ist, den Roman Becketts *Der Namenlose* als einen Versuch zu interpretieren, auf das biblische „und zu Staub sollst du werden“ zu antworten. „Wie in der Katechese fragen: Was bedeutet ‚Ich bin Staub‘. Und der Philosoph fragt sich: ‚Ist es tröstlich, eine Antwort auf diese Frage zu erhalten?‘“ (Adorno 2019: 124).¹

In diesem Beitrag möchte ich die Frage aufwerfen, ob der theologische Diskurs heute nicht auch von hier ausgehen sollte, d. h. von der Notwendigkeit, die Absurdität des Lebens – die wir heute auf individueller, gesellschaftlicher und globaler Ebene immer intensiver wahrnehmen – zur Kenntnis zu nehmen und den Mut zu haben, den Raum des Absurden zu betreten, ohne so zu tun, als ob wir es vorschnell in unsere Deutungskategorien bringen oder dogmatisch auflösen wollten. Letztlich geht es darum, das biblische „und zu Staub sollst du werden“, aber auch das „Wie lange noch wollt ihr mich quälen / und mich mit Worten niedertreten?“ (Ijob 19,3), das *hevel* Kohelets, die prophetische Klage Jeremias, die ohne Antwort bleibt, mit dem biblischen „Fürchtet Euch nicht“ ohne Mystifizierung zusammenzudenken. Das bedeutet nicht, die Spannung zwischen ihnen aufzulösen, sondern sie *in Spannung zueinander zu setzen*, sodass weder prästabilisierte Harmonien noch das absolute Nichts das letzte Wort haben und damit jede Möglichkeit des Sprechens ausschließen.

In dieser Hinsicht werde ich mich kurz auf einige Motive aus Becketts Werken beziehen, insbesondere auf den Roman *Der Namenlose*, in welchem das Schreiben zum „Symptom“ wird und den Sinn in radikalster Weise auf die Probe stellt. In einem zweiten Schritt werde ich versuchen, zu zeigen, wie zentrale Kategorien der christlichen Tradition – Inkarnation,

1 Übersetzung der Autorin aus dem Italienischen.

Kreuz, leeres Grab und Auferstehung – eine Form der Wahrheit offenbaren, welche grundsätzlich *sinn-los* ist und doch den theologischen Diskurs begründet. Dadurch wird versucht, über eine nachmetaphysische *Form des Trostes* nachzudenken (um die Frage von Adorno ernst zu nehmen), die nicht vor dem Gefühl des Absurden zurückweicht und dadurch keine bloße ideologische Beschwichtigung erbaulicher Natur darstellt.

2. Der (blasphemische) Schrei nach Gott

Methodisch erreicht Beckett diese Dekonstruktion des Sinns durch eine Umkehrung des kartesischen Zweifels: Descartes' methodischer Skeptizismus wird bei Beckett radikalisiert und noch konsequenter auf das Selbst und jedes Wort angewandt, bis es verschwindet. Denn die Dekonstruktion von Gewissheiten endet mit keiner unzweifelhaften Schlussfolgerung wie bei Descartes mit seinem *cogito ergo sum* oder seinem ontologischen Argument für die Existenz Gottes in der „Fünften Meditation“. Das Selbst kann sich bei den Meditationen des *cogito* nicht auf die göttliche Garantie verlassen, sondern löst sich in schlammigem Boden auf, ohne sich selbst finden zu können. Aufgrund dieser „metaphysischen Unsicherheit“ (Conti 2023: 329) scheint die Suche seiner Geschöpfe nach ihrem Platz in Zeit und Raum von einem untrüglichen Gefühl der Gebrechlichkeit und des körperlichen Verfalls geprägt zu sein. „Wie soll ich mich wiedererkennen, da ich mir nie begegnet bin, [...] ich sage ich, wobei ich weiß, daß ich es nicht bin“ (Beckett 2005: 521).

Dennoch bleibt der Namenlose, der in seinem Erzählen symptomatisch verankert ist, bzw. auf das Bedürfnis nach Sprechen nicht verzichten kann, in der symbolischen Ordnung der Sprache verwurzelt, auch wenn er sie ständig verleugnet oder verspottet. Die symbolische Wirksamkeit des Wortes, auch wenn es gestört und *ad absurdum* geführt wird, hält den Monolog am Leben, der manchmal zu einer blasphemischen Anrufung eines abwesenden Anderen zu werden scheint. Die Zerstreuung des Selbst in dem, was Kolakowski als „metaphysischen Horror“ (Kolakowski 1988: 54) bezeichnet, entspricht jedoch keiner atheistischen Behauptung der Nichtexistenz des Absoluten; tatsächlich ist das „Nichts“ einfach „der am wenigsten verzerrte Name des Absoluten“ (Kolakowski 1988: 48). In diesem Sinne entkommen Becketts Kreaturen den Schlingen des *Horror metaphysicus* nicht, „sondern liegen auf ihm wie auf einem Bett aus Nägeln“ (Conti 2023: 333).

Becketts Texte (und besonders *Der Namenlose*) sind nicht zufällig von einer Sammlung von Witzen, Parodien, Schimpfwörtern, Spott und Lästerereien bevölkert, die Gott in Krisenmomenten entgegengeschleudert werden.

Gott verfluchend, ihn nicht mehr verfluchend, nichts mehr könnend, immer noch könnend, immerzu suchend, in der Natur, im Verstand, ohne zu wissen was, ohne zu wissen wo, wo die Natur ist, wo der Verstand ist, was man sucht, wer sucht, suchend, wer man ist, allerletzte Verirrung (Beckett 2005: 504).

Die ausgesprochenen Gotteslästerungen beschränken sich nicht darauf, die Volksfrömmigkeit infrage zu stellen, falsche Tröstungen zu verspotten und ihre imaginären Masken zu erschüttern. Becketts Figuren lästern inmitten des Leidens, als ob sie sich mit Sarkasmus oder Ironie gegen die Erschütterungen des Schmerzes wehren würden. Das Wort gegen Gott, der Schrei zu Gott oder die Parodie Gottes sind nicht nur melancholischer Ausdruck der radikal wahrgenommenen Unmöglichkeit, Sein und Sinn zusammen zu denken und zu bringen bzw. die Klage gegen die wesentliche Kluft zwischen der Ebene der Existenz und der Ebene des Sinns. Sie scheinen auch die nötige Energie aufzubringen, um die Dinge am Laufen zu halten. Gott wird als Ursache der leidvollen Existenz kritisiert oder „in sarkastischer Weise beschuldigt, seinem Ruf als Erlöser nicht gerecht zu werden“ (Conti 2021: 223),² wie bei Naggs, Clovs und Hamms Gebet in Becketts Drama *Endspiel*:

Nagg: *die Hände haltend und die Augen schließend, sehr schnell sprechend*
Vater unser, der Du bist im . . .

Hamm: Still! Still für sich! Etwas Haltung! Also los. *Gebetshaltungen. Stille. Hamm ist der erste Entmutigte.* Na?

Clov: *die Augen wieder öffnend* Kein Gedanke! Und du?

2 „Estragon: Ich verstehe kein Wort. ... *Pause.* Wen hätten sie beschimpft?

Wladimir: Den Erlöser.

Estragon: Warum?

Wladimir: Weil er sie nicht erlösen wollte.

Estragon: Von der Hölle?

Wladimir: Ach was! Vom Tode.

Estragon: Na, und?

Wladimir: Und? Dann müssen beide verdammt worden sein.

Estragon: Und warum nicht?

Wladimir: Der andere hat doch gesagt, einer sei erlöst worden.

Estragon: Nu ja? Sie sind sich nicht einig, das ist alles“ (Beckett 2024:14).

Hamm: Kein Funke! *Zu Nagg.* Und du?

Nagg: Moment! *Pause. Die Augen wieder öffnend.* Keine Spur.

Hamm: Der Lump! Er existiert nicht!

Clov: Noch nicht (Beckett 2024: 142).

In der tödlichen und verwüsteten Landschaft, in der sich die Szene abspielt, richtet sich der Schrei oder die dramatische Ironie daher an einen Gott, der nicht mehr in der Lage ist, uns zu retten bzw. Leben und Sinn zu verknoten, um uns aus der Situation des Sinnverlusts herauszuholen, in der wir uns gefangen fühlen.

Entscheidend ist, dass ein Individuum, das ein solches nicht-lebendiges Leben lebt, nicht aufhören kann, zu hoffen – man wartet unaufhörlich auf denjenigen/diejenige, der/die unaufhörlich nicht kommt. Wie Beckett in *Erste Liebe* schreibt: „Nur Leiden zu sein, wie das alles vereinfachen würde!“ (Beckett 1992: 53). In einer ähnlichen Weise antwortet er in einem Interview mit Tom Driver:

Wenn uns nicht beides, Leben und Tod, begegnen würde, gäbe es keine Unergründlichkeit. Wenn es nur Dunkelheit gäbe, wäre alles klar. Aber weil es nicht nur Dunkelheit, sondern auch Licht gibt, wird unsere Situation unerklärlich (Graver/Federman 2005: 244).³

Dieser kleine Rest von Nicht-Schmerz, dieses Fragment, das verhindert, dass Leiden und Sinnlosigkeit die Existenz totalisieren, ist dieser Stein, der die tödliche Welle des Nihilismus aufhalten kann, und das magnetische Zentrum jeder künstlerischen Schöpfung – und, so könnte man sagen, über Beckett hinaus, jedes theologischen Versuchs. Diesbezüglich schreibt Alain Badiou über Beckett: „*Undankbares Land, wenn auch nicht ganz.* Ah! Wir müssen über die Undankbarkeit der Erde sprechen, aber nur als letzte Möglichkeit“ (Badiou 2008: 12)⁴.

Wie Bryden feststellt, sind Becketts Gotteslästerungen ironische, mit Schmerz verbundene Witze, welche die Notwendigkeit eines jenseitigen Zeugen implizieren, in dem sicheren Wissen, dass es leichter ist, „einen Tempel zu bauen als den Gegenstand des Kultus darin hinabsteigen zu lassen“ (Beckett 2005: 449). Die Ablehnung, die Blasphemie, die Satire gegen Gott, seine Verweigerung, trennt das Subjekt einfach nicht von dem Prob-

3 „If life and death did not both present themselves to us, there would be no inscrutability. If there were only darkness, all would be clear. It is because there is not only darkness but also light that our situation becomes inexplicable.“

4 Übersetzung der Autorin aus dem Italienischen.

lem des symbolischen Erbens. Das Subjekt bleibt mit dem Symbolischen im „Sprechen zu den Wänden“ (Lacan 2013) seiner Geschöpfe verbunden.

Wladimir: Ich bin neugierig, was er uns sagen wird. Es verpflichtet uns zu nichts.

Estragon: Worum haben wir ihn eigentlich gebeten?

Wladimir: Warst du nicht dabei?

Estragon: Ich hab nicht aufgepasst.

Wladimir: Na ja ... Eigentlich um nichts Bestimmtes.

Estragon: Eine Art Gesuch.

Wladimir: Eben.

Estragon: Eine vage Bitte.

Wladimir: Wenn du so willst.

Estragon: Und was hat er geantwortet?

Wladimir: Er werde mal sehen.

Estragon: Er könne nichts versprechen.

Wladimir: Er müsse überlegen“ (Beckett 2024: 20).⁵

Solch eine „Art Gesuch“, welche sarkastisch über jedes Bittgebet ironisiert, indem sie den Gott-Godot-Adressaten verspottet, führt jedoch nicht notwendigerweise zu der bloßen Destruktion des religiösen Dramas.

Zunächst einmal ist es möglich, diese Ironisierung angesichts einer Art „Theologie des Absurden“ als Ablehnung – sowohl in der Religion als auch in der Kunst – jeder Idee des Künstlichen, der Vortäuschung oder der Fälschung zu verstehen. Im Zentrum steht vielmehr das Bedürfnis eines echten, wenn auch labilen, Selbstbewusstseins gegen jede Art ideologischer Vertröstung und gegen jedes beim Subjekt erzeugte Bild von Gott und Wirklichkeit.

5 Der Text geht so weiter:

„Estragon: In aller Ruhe.

Wladimir: Seine Familie um Rat fragen.

Estragon: Seine Freunde.

Wladimir: Seine Agenten.

Estragon: Seine Korrespondenten.

Wladimir: Seine Register.

Estragon: Sein Bankkonto.

Wladimir: Bevor er sich äußern könne.

Estragon: Das leuchtet ein.

Wladimir: Nicht wahr?

Estragon: Scheint mir so.

Wladimir: Mir auch.“ (Beckett 2024: 20-21).

Und siehe, ich greife tatsächlich schon, ehe ich ganz am Ende bin, zur rettenden Fabel. Wenn ich nur babababa sagte, bis ich die wahre Funktion dieses ehrwürdigen Organs kenne? Genug Fragen, genug Überlegungen (Beckett 2005: 403).

Der Erzähler von *Der Namenlose* fragt sich, ob das Stottern des Gottesnamens („babababa“) – nicht des erhabenen und unaussprechlichen Gottesnamens, sondern seiner vertrauten Version, die Jesus im Markusevangelium anruft: „Abba, Vater!“ (Mk 14,36) – eine fast zynische Art und Weise darstellt, das Absurde zum Schweigen zu bringen, es zu *infantilisieren* sowie auszulöschen, und dadurch in eine vertröstende, rettende Fabel zu verwandeln. Dagegen ist es vielleicht besser, um Becketts Interpret Kolakowski zu folgen, „unsicher am Rande eines unbekannten Abgrunds zu taumeln, als seine Anwesenheit einfach zu leugnen, indem man die Augen verschließt“ (Kolakowski 1988: 54). Denn durch die Launenhaftigkeit, die Exzesse und die Härte seiner Darstellungen inszeniert Beckett nicht zuletzt die Ablehnung von Vorstellungen von Sicherheit und Beherrschung, welche jede Form des Widerstands gegen das Fehlen von Emanzipation und Erlösung entleeren.

3. Religion als Vermeidung

Dadurch wird jenes kristallisierte, phantasmatische und kompakte Bild, das der religiöse Mensch von sich selbst hat, radikal zurückgeworfen, wenn er Gott mit einem Ideal/Idol der vollkommenen Sicherheit verwechselt, das eine klare Antwort für all seine Fragen hat. Denn dieses Ideal stellt die Falle schlechthin dar, in der keine Freiheit und keine Kreativität möglich sind.

Die religiösen Lehren tendieren in der Tat dazu, über einen Überschuss an Lösungen zu verfügen, welche am menschlichen Leiden vorbeigehen. Der junge Hegel ironisiert eine christliche Lehre, wenn sie zu viel weiß, wenn sie keine Antwort auf das Ringen des Menschen um einen Ort in der Welt (Gesellschaft) hat, wenn sie nicht Ausdruck seiner Hoffnung wider die Last seiner Endlichkeit („Trost für die Leiden“ I 32) ist.

Ferner hat man der leidenden Menschheit zum Besten von allen Enden und Orten her einen solchen Haufen von Trostgründen, im Unglück zu gebrauchen, zusammengeschafft, daß es einem am Ende leid tun könnte, daß man nicht alle acht Tage einen Vater oder Mutter zu verlieren hat, nicht mit Blindheit geschlagen ist (Hegel 1986: 35).

Dabei wird eine „Mythisierung oder Idealisierung der Lebenszusammenhänge“, eine „Art Kompensationsdenken“ (Metz 2006: 9) entwickelt, das darauf abzielt, alle Spannungen aufzulösen, Zweifel auszulöschen, den Geist vor seinen Schatten zu schützen.

„Religion“ ist hier als der Wunsch zu verstehen, allem, was geschieht, eine Bedeutung zuzuschreiben; eine Religion, welche Schmerz, Angst und Sinnlosigkeit durch eine projektive Hilfskonstruktion kompensieren will. Nach Freud sind religiöse Vorstellungen infantile Illusionen, die als wahre „Heilmittel“ gegen die Hilflosigkeit und Endlichkeit der menschlichen Existenz wirken.⁶ Dieser religiöse Zwang neigt dazu, durch ein fixiertes Wissen, das für Pascal zum Gott „der Philosophen und Gelehrten“ führt, sich vor dem Leben zu schützen und die Begegnungen mit dem Absurden als Ort des Sinnverlustes zu vermeiden.

In einem sehr wichtigen Vortrag im *Seminar VII* über die *Ethik der Psychoanalyse* unterscheidet Jacques Lacan drei grundlegende Konfigurationen, drei diskursive Ordnungen, die versuchen, mit dieser Sinnleere, mit dem unbegreifbaren Exzess des Lebens umzugehen bzw. „das Reale“ oder das „Ding“, das sich jeder Bedeutung entzieht, zu sublimieren: Wissenschaft, Kunst und Religion (Lacan 1996: 160-162). Wissenschaft, Kunst und Religion sind drei verschiedene Arten – so könnte man Lacans Diskurs auch übersetzen –, mit dem Absurden umzugehen, die mit drei unterschiedlichen Positionen assoziiert werden. „Ebenso wie es in der Kunst eine Verdrängung des Dings, in der Religion vielleicht eine Verschiebung gibt, geht es im Diskurs der Wissenschaft, eigentlich gesprochen, um Verwerfung“ (Lacan 1996: 162). Der Diskurs der modernen Wissenschaft – und Lacan bezieht sich vor allem auf Galilei – neigt dazu, die Realität zu mathematisieren und das Geheimnis der Welt, das, was Lacan das Reale als den Namen des Numinosen bezeichnet, zu eliminieren und es auf eine formale Sprache zu reduzieren. Die Kunst hingegen operiert, indem sie um das nicht-darstellbare Mysterium herum kreist. Die künstlerische Sublimierung sättigt die Leere nicht, sondern bietet dieser Leere eine Form an; die Kunst ist eine Praxis der „Organisation der Leere“, wie Lacan es ausdrückt, welche das Reale (hier: das Absurde) gleichsam „einrahmt“ und

6 In *Die Zukunft einer Illusion* schreibt Freud, dass der religiöse Glaube „ein[en] Schatz von Vorstellungen geschaffen“ hat, „geboren aus dem Bedürfnis, die menschliche Hilflosigkeit erträglich zu machen, erbaut aus dem Material der Erinnerungen an die Hilflosigkeit der eigenen und der Kindheit des Menschengeschlechts“ (Freud 1982: 152).

zum Ausdruck bringt, ohne seine störende und unkontrollierbare Kraft auszulöschen (Recalcati 2007).

Es ist m. E. interessant zu bemerken, dass in dieser lacanschen Analyse die religiöse Sublimierung hingegen zwei alternativen Wegen folgt.

Zunächst einmal besteht die Religion darauf, wie in der klassischen Kritik Freuds, „in allen Weisen, dieser Leere aus dem Wege zu gehen“ (Lacan 1996: 160). Der erste Weg des religiösen Verhaltens zielt darauf ab, die Begegnung mit dem Sinnlosen zu vermeiden. Die Religion verfügt dadurch über Sicherungstendenzen und Abwehrmechanismen, welche den Menschen vor der Beunruhigung der Existenz schützen. Dabei ist Gott das, was der Welt ihr Fundament gibt, das Subjekt, dem das Wissen um das Geheimnis der Welt unterstellt wird. Die Existenz Gottes stellt hierbei das letzte Fundament der Existenz der Welt dar, das, was das Leben der Welt, das Leben des Geschöpfes, schützt, rechtfertigt, sichert – die letzte Instanz, welche das *cogito* vor seinem zweifelnden Wahn rettet (was Beckett genau dekonstruiert).

Unter diesem Gesichtspunkt stellt Lacan am Ende des *Seminars VI* fest, dass das Problem nicht so sehr die neurotische, abergläubische, illusorische, infantile Grundlage der Religion ist; „das Problem ist, dass die Neurose religiös ist, dass es eine religiöse Essenz der Neurose gibt“ (Recalcati 2020: 354), welche den Anderen als Fundament der Welt und damit als letzte Garantie und unangreifbaren Schutzraum meines Lebens betrachtet. Es handelt sich um die Tendenz, an den Vater als die letzte Grundlage der Welt zu glauben. Die Neurose bezeichnet den Glauben an den Vater als denjenigen, der die letzte Antwort, die endgültige Antwort auf den Sinn der Welt hat. Der Neurotiker ist derjenige, der an die Existenz des großen Anderen glauben will, an das unzerbrechliche und unbestechliche Wort des Vaters, ohne dass diese Existenz von der Kastration, d. h. von der Begrenzung betroffen ist. Diesbezüglich ist das großartige Buch des Propheten Jona exemplarisch: Jona wird wahnsinnig beim Gedanken an die Zweideutigkeit des Willens und Handelns Gottes, der schließlich sein Urteil ändert, Barmherzigkeit walten lässt und Ninive trotz Jonas Schuld nicht vernichtet.

Dennoch kann sich Lacan mit dieser freudianischen Deutung der Religion als Zwangsneurose „nicht ganz zufriedengeben. Ein Wort wie: diese Leere *respektieren* geht vielleicht weiter. Jedenfalls, die Leere bleibt zentral, und genau darin geht es um Sublimierung“ (Lacan 1996: 160). Bei diesem zweiten Weg religiöser Sublimierung, den Lacan jedoch nur andeutet, ohne

ihn zu entwickeln, stellt die Religion eine Art der Sublimierung dar, welche einen „Respekt“ gegenüber dem Realen des Dings (gegen Gott?) ausdrückt.

Im Folgenden wird kurz versucht zu erklären, was Respekt gegenüber dem Absurden (des Christentums) bedeuten könnte.

4. Der religiöse Respekt vor dem Absurden

In diesem Zusammenhang möchte ich einige Elemente der biblischen Tradition hervorheben, um diesem religiösen *Respekt vor dem Unentzifferbaren und Sinnlosen der Wirklichkeit* Rechnung zu tragen.

Das erste Element verweist – nicht zuletzt mit Bezug auf die Poetik Becketts – auf die Gebetssprache, welche – vor allem auch in der Bibel – eine *Leidens- und Krisensprache* ist. Sie ist tatsächlich

eine Sprache der Anfechtung und der radikalen Gefahr, eine Sprache der Klage und der Anklage, eine Sprache des Aufschreis. Die Sprache dieser Gottesmystik ist nicht in erster Linie trostreiche Antwort auf das erfahrene Leid, sondern eher leidenschaftliche Rückfrage aus dem Leid, eine Rückfrage an Gott, voll gespannter Erwartung (Metz 2006: 24).

Die Zeugnisse von Hiob oder Jeremia, deren Frage „bis wann“ von Gott mit einer „Gegenfrage“ beantwortet wird, oder das *hevel* in Kohelet und nicht zuletzt der Schrei Jesu am Kreuz (Mk 15,34) zeigen die Unreduzierbarkeit des Leidens selbst auf jeden möglichen Sinn.

In der Bibel sind wir tatsächlich mit einem Gebet konfrontiert, „auf das nichts antwortet und von dem nichts widerhallt. Ein Midrasch sagte einmal: ‚Beten heißt zur Wand reden‘“ (De Certeau 2006: 201). Das Problem, das sich unmittelbar zeigt, ist, dass die Erfahrung des Schmerzes nicht in ihrer Gesamtheit wie eine Botschaft entschlüsselt werden kann, da sie notwendigerweise einen Anteil an Nicht-Sinn impliziert, der sich jeder semantischen oder theologischen Dekodierung entzieht.

Im Gegensatz zu den von der Hagiographie fabrizierten, unerträglich vorbildlichen Gestalten nehmen z. B. der Prophet Jeremias, Kohelet, Hiob, die Psalmen, aber auch der Schrei Jesu am Kreuz die Textbühne in erster Linie als bezeugende Offenbarung dessen ein, was in den menschlichen Angelegenheiten und der Beziehung zu Gott unentzifferbar, unbeherrschbar und letztlich unbezeugbar ist.

Deswegen muss der außergewöhnlichen Funktion der Klage, der Rebellion, des Widerstands gegen einen unterstellten Sinn, dem, was Luis Alonso

Schökel „das Gewissen der Widerrede“ (Schökel 1996: 184-192) genannt hat, eine theologische Würde verliehen werden.

Innerhalb dieser religiösen Haltung repräsentiert Gott nicht denjenigen, der das chaotische Knäuel der Existenzen – was Beckett als *gâchis* bezeichnet – entwirrt und Ordnung in das Durcheinander bringt. Wie nicht zuletzt die biblische Tradition bezeugt, liegt vielmehr im Herzen der religiösen Erfahrung auch ein beunruhigendes sowie kritisches Potential, soweit sie sich weigert, die ihr zugedachte, systemerhaltende Rolle zu spielen, *prophetische, subversive* Traditionen ins Gedächtnis ruft und den Mut hat, in die Tiefe und Absurdität der Diesseitigkeit einzutreten. Denn – wie Bonhoeffer sagt – erst in der „vollen Diesseitigkeit des Lebens“, „nämlich in der Fülle der Aufgaben, Fragen, Erfolge und Misserfolge, Erfahrungen und Ratlosigkeit“ (Bonhoeffer 1998: 542), lernt man, zu glauben. Der radikalste Glaube erwächst nicht aus der Anwesenheit, sondern aus der Abwesenheit Gottes. Christsein, so schreibt Bonhoeffer in einem berühmten Brief aus der Haft (16. Juli 1944), bedarf einer *letzten Redlichkeit*:

Und wir können nicht redlich sein, ohne zu erkennen, dass wir in der Welt leben müssen — „etsi deus non daretur“. Und eben dies erkennen wir – vor Gott! Gott selbst zwingt uns zu dieser Erkenntnis. So führt uns unser Mündigwerden zu einer wahrhaftigen Erkenntnis unserer Lage vor Gott. Gott gibt uns zu wissen, dass wir leben müssen, als solche, die mit dem Leben ohne Gott fertig werden. Der Gott, der mit uns ist, ist der Gott, der uns verlässt (Markus 15,34)! Der Gott, der uns in der Welt leben lässt ohne die Arbeitshypothese Gott, ist der Gott, vor dem wir dauernd stehen. Vor und mit Gott leben wir ohne Gott. Gott lässt sich aus der Welt herausdrängen ans Kreuz, Gott ist ohnmächtig und schwach in der Welt und gerade und nur so ist er bei uns und hilft uns (Bonhoeffer 2019: 192).

Christsein bedeutet, einfach Mensch zu sein, das heißt, den Zweifel, das Absurde, die Nichtexistenz des Anderen, das absolute Schweigen Gottes zu erfahren.

Dies stellt jenen zweiten religiösen Weg ohne neurotische Vermeidung und mit „Respekt vor der Leere“ dar, von dem der biblische Text Zeugnis ablegt, und zwar durch verschiedene „Entmachtungen“, welche auf die Abwesenheit Gottes verweisen: die Inkarnation, das Kreuz, das leere Grab, die Auferstehung.

All diese zentralen christlichen Motive, aus denen die wichtigsten theologischen Lehren hervorgehen, sind Formen einer göttlichen Entleerung.

Das christliche Bekenntnis zur Inkarnation entmachtet den Gott (oder die Götter), den die Religion in ihrem Wesen vor dem Mangel schützt, in der Hoffnung, die Grenzen des Todes, des Wissens und der Macht zu überwinden. Deshalb ist das Gründungsereignis christlichen Glaubens – *kai ho logos sarx egeneto; und der Logos wurde Fleisch* (Joh 1,14) – eine gefährliche Erinnerung. Denn die Fleischwerdung gefährdet eine Vision des menschlichen Wesens und seines Schicksals: Es ist in der Tat schwieriger zu glauben, dass man von seinem Körper und seiner eigenen Sterblichkeit erlöst wird, wenn man mit einem Gott konfrontiert ist, der die religiösen Träume von Macht durchbricht und anfängt, geboren zu werden, Hunger oder Durst zu empfinden, zu leiden und zu sterben. Hier wird der Ort des Anderen als ein idealer, vollendeter Anderer, als allmächtiger Vater, von dem (All-)Wissen ausgesagt wird, destituiert.

Darüber hinaus ist das „Sinnlose der Wahrheit“ des Christentums, welches einen buchstäblichen Respekt vor der Leere verkörpert, im leeren Grab symbolisiert, das eine Abwesenheit oder eine Leere darstellt, welche der christliche Diskurs begründet und zugleich jede vorstellungsmäßige Einstellung aufhebt. Denn das Christentum hat seinen Ursprung in einem leeren Ort, der sich dem Wissen und der Sprache entzieht, wie die Ostergeschichte im Markusevangelium zeigt, die mit dem Schweigen der Frauen vor dem leeren Grab endet (Mk 16,8).

Außerdem ist Auferstehung zunächst einmal das, was ein Loch in die Sprache reißt, und nicht umsonst hat sie als Repräsentant – also als Symbolisierung, aber auch als Imagination – ein leeres Grab. Auferstehung bedeutet, dass das Christentum in seinem Fundament auf einer Wahrheit beruht, die *per definitionem* vom Wissen entkoppelt ist, die also unlesbar und unaussprechlich bleibt. Hier beginnt ein singuläres Verständnis der Welt, des Menschen und Gottes, ein Diskurs, der nur der *Effekt einer Wahrheit* sein kann, die ihrerseits nicht begriffen werden kann (vgl. Cuvillier/Causse 2013: 8-10).

Dies bleibt ein grundlegendes Element des religiösen Glaubens, das die zentrale Leerstelle respektiert, die ihn lebendig hält, wie der brennende Dornbusch am Horeb. Das, was als *Wahrheit* im eigentlichen Sinne bezeichnet wird – und das ist eine zentrale These dieses Beitrags –, ist nicht auf die Frage nach dem Sinn reduzierbar; im Gegenteil, es steht sozusagen *außerhalb des Sinns*. Die zentralen Wahrheiten des Christentums (Inkarnation, Kreuz, leeres Grab, Auferstehung) entziehen sich der Macht der Repräsentation und den verschiedenen Erkenntnismodi und können, wie Bonhoeffer sagt, nicht im Sinne einer Arbeitshypothese geschmälert wer-

den. Der radikalste Glaube erwächst nicht aus der Anwesenheit, sondern aus der Abwesenheit von Gott.

5. Schluss: Ein schwacher messianischer Trost

Das bedeutet nicht, dass man schweigen oder sich der Irrationalität hingeben sollte. Das Wort kann nicht mehr sprechen – es kann nicht mehr die metaphysische Wahrheit sagen –, aber es kann auch nicht schweigen. Wie Beckett es in *Der Namenlose* zum Ausdruck bringt: „ich weiß nicht mehr, das macht nichts. Ich bin jedoch genötigt, zu sprechen. Ich werde nie schweigen. Nie“ (Beckett 2005: 381).⁷ Das Wort kann die Wahrheit über die Wahrheit nicht aussagen, allerdings gerade dort, wo die Worte versagen, wo der Sinn in den Abgrund gerät, wo das Wissen auf einen Stolperstein trifft, wo es keine Repräsentation gibt, taucht eine Wahrheit auf, mit der man leben kann, auch wenn sie ungehört bleibt. Denn es gibt immer etwas, das sich widersetzt, das sich nicht vom Nichts und Schweigen verschlucken lässt. So schreibt Beckett im *Endspiel*: „Das Ende ist im Anfang, und doch macht man weiter“ (Beckett 2024: 150).

In der Tat gehen die christlichen Texte genau von dieser nicht darstellbaren, nachösterlichen Wahrheit aus – dem leeren Grab und der Auferstehung – und versuchen, sie in ein erlösendes Narrativ einzuschreiben. Diese Erzählungen sind um eine Abwesenheit herum organisiert und dementsprechend der Effekt einer Leere. Von daher dreht sich jede Ostergeschichte um einen Mangel, und füllt so eine Lücke in der Erzählung, wie Umberto Eco sagen würde. Gerade über das, was unmöglich zu sagen ist, dürfen wir nicht aufhören, zu reden. In einer ähnlichen Perspektive stellt Paul Ricoeur in *Konflikt der Interpretationen* fest, dass die Ostergeschichten genau genommen gar nicht von der Auferstehung erzählen. Es gibt eine „Diskontinuität“ zwischen dem Kreuz und der Auferstehung, ein fehlendes Glied, einen Hiatus zwischen den beiden. Und Ricoeur fügt hinzu, dass „das leere Grab der Name dieser Lücke ist“ (Ricoeur 1969: 400), es ist der fehlende Signifikant, um den herum die Verkündigung des Evangeliums

7 „Ja, in meinem Leben, da man es so nennen muß, gab es drei Dinge, die Unmöglichkeit zu sprechen, die Unmöglichkeit zu schweigen, und die Einsamkeit, die physische natürlich, damit habe ich mich abgefunden.“ (Beckett 2005: 518).

aufgebaut ist. Von der zentralen Leere „außerhalb des Sinns“ aus beginnt man zu denken.⁸

Der theologische Diskurs dreht sich genau um den Unsinn/die Absurdität zentraler christlicher Wahrheiten, *mit vollem Respekt* ihrer unerschöpflichen symbolischen Wirksamkeit und mit dem tiefen *Bewusstsein der Grenzen theologischer Vernunft*. Wie Albert Camus schreibt: „Das Absurde ist die hellsichtige Vernunft, die ihre Grenzen feststellt“ (Camus 2007: 66).

Die religiöse Frage ist in der Tat keine bloße Lebensversicherung, sondern vielmehr eine Erfahrung der Krise der „Trostmethaphysik“ und des (souveränen) Identitätsdiskurses. Deswegen soll eine Theologie, die sich mit dem Absurden konfrontiert, die Grenzen ihrer Vernunft erkennen, denn sie kann keine Wahrheit einfach „besitzen“ und keine Lebensweisheit einfach verkündigen. Eine Konfrontation mit der Leere, mit ihrer umwälzenden Wirkung, hebt jedes falsche Bewusstsein aus und bezeugt, wie Paul Tillich sagen würde, den *Mut zu sein*, d. h. die *furchtlose Akzeptanz* des Lebens sowie den Beschluss, „die Angst des Nichtseins in sich hinein“ zu nehmen (Tillich 1991: 56).

In Becketts Prosawerk *Comment c'est* (*Wie es ist*, 1961), das nach *Der Namenlose* in einem Stil geschrieben wurde, der über die Syntax hinausgeht, schleppt sich der Ich-Erzähler durch das gesamte Werk im Schlamm. Am Ende des Romans versteht er, dass die unendliche Schlammfläche nicht trostlos ist, dass außer ihm noch andere Wesen dort herumkriechen, und er findet den Mut, Ja zum Leben zu sagen: „ja ein paar Fetzen ja die niemand hört ja aber immer weniger keine Antwort immer weniger ja“ (Beckett 1995: 144).

In einem Brief an Thomas Mann schreibt Adorno: „Sobald man absolute Negativität artikuliert, ohne jeden Vorbehalt, entsteht daraus etwas Tröstliches, eine Wahrheit ohne Lüge“ (Adorno/Mann 2003: 24). Aus der absoluten Verwerfung des Sinns erwächst paradoxerweise eine schwache Hoffnung, denn Hoffnung gibt es nur dort, wo nichts zurückgehalten wird (vgl. Nosthoff 2018: 44-46).

Von der Absurdität aus, stellt auch Camus fest, nimmt das Denken seinen Anfang. In einer ähnlichen Art und Weise betont Alain Badiou in seinem schönen Buch über Beckett, dass es jenseits dekonstruktivistischer und absurdistischer Interpretationen seiner Poetik auch darum geht, von

8 Hier klingt der extraordinäre Anfang eines sehr schwierigen Buches an, nämlich Franz Rosenzweigs *Der Stern der Erlösung*: „Vom Tode, von der Furcht des Todes, hebt alles Erkennen des All an“ (Rosenzweig 1988: 3).

diesem Autor „eine Lektion in Maß, Genauigkeit und Mut“ (Badiou 2008: 10) zu erhalten.

„Man muß weitermachen, ich kann nicht weitermachen, man muß weitermachen, ich werde also weitermachen“ (Beckett 2005: 542). Bei Beckett handelt es sich – wie in *Warten auf Godot* – um ein Fortschreiten ohne irgendwelche Garantie, um eine unmögliche Hoffnung, die, obwohl radikal reduziert und nur *ex negativo* versprochen, mehr als nichts ist und am Leben hält – was Adorno das „positive Nichts, ein *nilhil relativum*, also ein Nichts, das nur als Negation von etwas Existierendem verstanden werden kann“, benannt hat, um das herum die „ganze unbeschreibliche Energie dieses Schriftstellers kreist“ (Adorno 2006: 15).

Insbesondere erahnen wir in dieser vorbehaltlosen Artikulation der Negativität, aus der etwas Tröstliches hervorgehen kann, die Möglichkeit einer Solidargemeinschaft. Nicht jene einer ideologischen Gemeinschaft, die sich selbst einen Sinn auferlegt und das Zweideutige nicht duldet, sondern einer Gemeinschaft vulnerabler Existenzen, welche den Mut haben, die absurde Dimension der Geschichte(n) zu respektieren und zu lieben.

Auch in Camus Roman *Die Pest* finden wir diese Lektion in Maß, Genauigkeit und Mut, als Pater Paneloux in einer kalten und stillen Kirche in seiner zweiten Predigt – nachdem „er ein Kind lange hatte sterben sehen“ – mit fester Stimme spricht:

Man dürfte nicht auf jene Moralprediger hören, die sagten, man solle niederknien und alles aufgeben. Man müsse sich nur aufmachen und in der Finsternis ein wenig blindlings vorwärts gehen und versuchen, Gutes zu tun. Ansonsten aber solle man bleiben und sich bereitwillig Gott anvertrauen, sogar beim Tod der Kinder, ohne persönliche Hilfe zu suchen (Camus 1998: 257-258).

In diesen Imperativen ohne Begründung und ohne Halt („man muss weitermachen“, „Man müsse sich nur aufmachen und in der Finsternis ein wenig blindlings vorwärts gehen und versuchen, Gutes zu tun“) kondensiert sich – mit durchaus unterschiedlichen Stilen und Poetiken – die Grundhaltung eines Denkens des Absurden und ein positives Ethos, gegen jene quietistische religiöse Haltung sowie den Nihilismus ohne Fragen.

Nicht zuletzt kann auch daraus eine Theologie des Glaubens abgeleitet werden: nämlich eine Theologie eines Glaubens, der als mutiger „Eintritt in die Wirklichkeit, in die ganze Wirklichkeit, ohne Abstrich und Verkürzung“ (Buber 1994: 7) verstanden wird – als eine Form des Durchhaltens in dieser Undurchdringlichkeit und Fremdheit der Welt, wenn die Scheidung zwi-

schen Mensch und Realität zum Durchbruch kommt. Denn die christliche Hoffnung schließt die Erfahrung ihrer eigenen Entleerung und eine Zone der Impotenz und Ungewissheit ein.

Es handelt sich um den Glauben an den fleischgewordenen Gott, der von Anfang an den Menschen die Verantwortung übertragen hat, nicht ohne Empörung, ohne Freiheit und ohne Leidenschaft in der Welt zu sein,⁹ in der Liebe und im Trost seines Geistes.

Literaturverzeichnis

- Adorno, Theodor W.: Negative Dialektik. Frankfurt am Main 1966.
- Adorno, Theodor W.: Metaphysik: Begriff und Probleme. Frankfurt am Main 2006.
- Adorno, Theodor W.: Schizzo di un'interpretazione de *L'innominabile*, in: *Il nulla positivo*. Rom 2019.
- Adorno, Theodor W./Mann, Thomas: Briefwechsel. 1943-1955. Frankfurt am Main 2003.
- Badiou, Alain: Beckett. *L'inestinguibile desiderio*. Genova 2008.
- Beckett, Samuel: *Disjecta. Miscellaneous Writings and a Dramatic Fragment*, hg. v. R. Cohn. London 1983.
- Beckett, Samuel: Der Namenlose, in: *Drei Romane: Molloy. Malone stirbt. Der Namenlose*. Frankfurt am Main 2005.
- Beckett, Samuel: *Erste Liebe. Premier amour*. Frankfurt am Main 1992.
- Beckett, Samuel: *Wie es ist*. Frankfurt am Main 1995.
- Beckett, Samuel: *Drei Stücke: Warten auf Godot. Endspiel. Glückliche Tage*. 9. Auflage, Frankfurt am Main 2024.
- Bonhoeffer, Dietrich: *Widerstand und Ergebung: Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*. München 2019²³.
- Bryden, Mary: Samuel Beckett and the Idea of God. New York 1998.
- Buber, Martin: *Gottesfinsternis*. Gerlingen 1994.
- Camus, Albert: *Der Mensch in der Revolte. Essays*. Hamburg 1961.
- Camus, Albert: *Die Pest*. Hamburg 1998.
- Camus, Albert: *Der Mythos von Sisyphos: Ein Versuch über das Absurde*. Hamburg 2007.
- Conti, Christopher: Metaphysical Horror in Samuel Beckett, in: *Twentieth-Century Literature* 69/3 (2023), 329-362
- Conti, Christopher: God Bothering Beckett, in: *Literature & Theology* 35/2 (2021), 220-241.
- Critchley, Simon: *Very Little ... Almost Nothing: Death, Philosophy, Literature*. London 2004.

9 „Ich ziehe also aus dem Absurden drei Konsequenzen, die da sind: meine Empörung („la révolte“), meine Freiheit und meine Leidenschaft“ (Camus 1961: 20-21).

- Cuvillier, Élian, Causse, Jean-Daniel: *Traversée du christianisme: Exégèse, anthropologie, psychanalyse*. Paris 2013.
- De Certeau, Michel: *Theoretische Fiktionen: Geschichte der Psychoanalyse*. Wien 2006.
- Freud, Sigmund: *Die Zukunft einer Illusion*. Studienausgabe. Band. IX. Frankfurt am Main 1982.
- Graver, Lawrence, Federman, Raymond: *Samuel Beckett: The Critical Heritage*. London, New York 2005.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Fragmente über Volksreligion und Christentum (1793-1794)*, in: *Frühe Schriften*. Frankfurt am Main 1986, 9-103.
- Kołakowski, Leszek: *Metaphysical Horror*. Oxford 1988.
- Lacan, Jacques: *Die Ethik der Psychoanalyse: Das Seminar. Buch VII*. Berlin 1996.
- Lacan, Jacques: *Wissen, Unwissenheit, Wahrheit und Genießen*, in: ders.: *Ich spreche zu den Wänden: Gespräche aus der Kapelle von Sainte-Anne*. Übers. aus d. Franz. v. Hans-Dieter Gondek. Wien, Berlin 2013, 9-39.
- Metz, Johann-Baptist: *Memoria passionis: Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*. Basel usw. 2006.
- Nosthoff, Anna-Verena: *Beckett, Adorno, and the Hope for Nothingness as Something: Meditations on Theology in the Age of Its Impossibility*, in: *Critical Research on Religion* 6/1 (2018), 35-53.
- Recalcati, Massimo: *Il miracolo della forma: Per un'estetica psicoanalitica*. Mailand 2007.
- Recalcati, Massimo: *Legge, soggetto ed eredità: Lezioni veronesi di psicoanalisi*. Mailand 2020.
- Ricoeur, Paul: *Le conflit des interprétations: Essais d'herméneutique*. Paris 1969.
- Rosenzweig, Franz: *Der Stern der Erlösung*. Frankfurt am Main 1988.
- Schökel, Luis Alonso: *La coscienza dell'obiezione: Considerazioni bibliche*, in: Ders.: *Lezioni sulla Bibbia*. Casale Monferrato 1996.
- Tillich, Paul: *Der Mut zu sein*. Berlin 1991.

Why the Hell Not: Zu einer Theologie des Absurden

Knut Wenzel

Abstract

In a stroll through a gallery of figures of the absurd – Kinky Friedman, Louise Labé, Alexei Navalny, Jesus Christ – the theological absurd is characterized as “unreserved trust without reason”, ultimately culminating in the idea that faith is a “desireless longing”.

Key-Words

Aporia, Ambivalent Shoah Remembrance, Existential Riskiness of Love, Solace Without a Cause, Abyssal Trust, Forgoing Faith

*Dem Leben bin ich tot, und lebe
Von Gott begehrt ich nichts, und glaube
Ich kenn die Tiefen der Verzweiflung, und hoffe
Ohne Hoffnung, Glaube, Lebens-Lust: ich liebe
(Marie de l'Âme)¹*

Einleitung

Das Folgende entwirft keine neue Theorie des Absurden. Es bewegt sich im Paradigma, wie es von Søren Kierkegaard und Albert Camus formuliert worden ist. Das Absurde resultiert aus der unbewältigbaren Diskrepanz (oder bezeichnet sie) zwischen menschlicher Vernunft und dem absoluten Paradox der Inkarnation als Selbstvergegenwärtigung des Göttlichen im Endlichen (Kierkegaard), bzw. zwischen der Sinn- und Bedeutungslosigkeit der Welt und dem absoluten Bedeutungsverlangen des Menschen (Camus). Dieses Paradigma wird im Folgenden eher vorausgesetzt als ausdrücklich angesprochen. Wenn schon Namen genannt werden, will ich anfügen, dass ich sehr viel der (Religions-)Philosophie des Aporetischen bei Heinz Robert Schlette verdanke, ohne mich hier ausdrücklich auf sie zu beziehen.

Was ich vielmehr vorlege, ist eine Galerie von Allegorien des Absurden. Topik, Rhetorik und Kunstgeschichte einmal freihändig zusammengezogen, ist eine Allegorie die Personifikation einer Bedeutung, die nur *allos*, anders sprechend, thematisiert werden kann. Wenn der Duktus dieser Ga-

1 Vgl. zum Werk der Marie de l'Âme Wenzel 2019: 253-266.

lerie von der Peripherie in die Mitte führt, sagt das nur etwas über die Relevanz des Rands für das Zentrum aus.

1. *Texas Jewboy*

Der Titel enthält das Thema. Er stellt, was auch immer folgt, unter das Vorzeichen der Sinnfrage: Warum? – Er führt die Handhabung dieser Frage mit der Rhetorik des Fluchens durch den Abgrund des Negativen – Warum, zur Hölle? – und lässt das Ganze in eine Negation der Negativität münden: Warum, zur Hölle, nicht?

Der Titel ist ein Zitat. Es handelt sich um den Slogan, unter dem Kinky Friedman 2006 als unabhängiger Kandidat seine Kampagne für das Amt des Gouverneurs von Texas lanciert hat. Wer ist Kinky Friedman? – „[E]iner der unterhaltsamsten Lebensverbesserer der Gegenwart“ befindet 2010 Wiglaf Droste in der SZ. Der Slogan wird zum Titel eines Tribute-Albums, das 2006 von führenden Country-Musikern für Friedman eingespielt wird: Dwight Yoakam, Lyle Lovett, Willie Nelson ... 1994 veröffentlicht Friedman den Song *They Ain't Makin' Jews like Jesus Anymore*. In den Siebzigern hat er eine Band, *Kinky Friedman and The Texas Jewboys*, eine Anspielung auf *Bob Wills and His Texas Playboys*, die vor allem in den Vierzigern den von Wills erfundenen Country Swing populär machen. Eignet schon den „Playboys“ vor dem allusiven Hintergrund „Cowboys“ eine schräge Konnotation, sind die „Texas Jewboys“ die ultimative Realisation eines Oxy-morons; welches Eisen könnte hölzerner sein als ein jüdischer Cowboy? (... vielleicht ein jüdisches Cowgirl ...) Allein diese Namensgebung ist eine Zeichenhandlung gegen Antisemitismus, Rassismus, überhaupt gegen das weiße, bewaffnete Redneck-tum, mit dem assoziiert zu werden Texas sich nicht recht energisch wehrt. Sein Jüdischsein dem exponierend, hat Richard Samet Friedman *Kinky* zu seinem *nom de guerre* gewählt. Die enge Wortbedeutung von *kinky* lautet etwa: verdreht, kraus, abartig. So zwischen den Stühlen platziert, kandidiert es sich besonders komfortabel für den Gouverneursposten im *Lone Star State: Why the hell not*. Am Ende holt er 12,4 Prozent.

In einem weiten Radius umfasst der im Sprachgebrauch von *kinky* festgelegte Sinn die Normabweichung bezüglich der sexuellen Praxis, den schrillen Glamour in Auftreten und Habitus bis hin zu einer exzentrischen Persönlichkeit; ja, sogar eine ungewöhnliche Idee, in ihrer Unableitbarkeit neue Horizonte eröffnend, kann *kinky* sein. Es ist dann vielleicht nicht ganz

falsch, *kinky* als eine Art Vorläuferbegriff zu *queer* aufzufassen: quer zu stehen, zu sein, zu tendenziell allem. Quer zur Welt, quer zur Wirklichkeit – und genau so Anspruch auf Geltung zu erheben, auf Würde: auf Anerkennung, Würdigung. Friedman ist ein Aktivist der Kunst wie der Politik. Er hat keinen Grund und kein Programm. Bei all dem Spielerischen, das Pop-Kunst auch hat, und bei der Lust, die ins Spiel kommt, hat das, was Kinky Friedman tut, nichts Beliebigen, vielmehr im Kern etwas Absolutes: die *performance* der Selbstbestimmung des Subjekts in ihrer Unüberspringbarkeit. Am 27. Juni 2024 ist Friedman gestorben. Das Netz hält eine ganze Reihe an Würdigungen vor (vgl. exemplarisch Plathaus 2024).

Sein erstes Album von 1973, *Sold American*, enthält den Song *Ride 'em Jewboy*. Aufgenommen in Nashville, dem Zentrum der *Country Music*, taucht das Lied die Erinnerung an die Shoah tief in Musik, Kultur und Metaphorik des Country ein. Man würde meinen, das gehört nicht zusammen. Genau deswegen amalgamiert Friedman das eine mit dem anderen. Er investiert das Ideal – oder Klischee – der Cowboy-Solidarität, eine Art Arbeiter-Klassensolidarität, in das Shoah-Gedenken. Wie auf den großen Viehtrecks ein Cowboy seine *mates* nicht im Stich lässt, so auch jene Person, die der Opfer der Shoah gedenkt: *Ride, ride 'em Jewboy / Ride 'em all around the old corral / Oh, I'm, I'm with you boy / If I've got to ride six million miles* – „Reite mit ihnen, Jewboy, reite mit ihnen ... / Oh ich bin dabei, / selbst wenn ich sechs Millionen Meilen reiten muss“. In dieser Metaphorik wird, ohne dass die entsprechenden philosophisch-theologischen Theoriebildungen eigens aufgerufen oder auch nur gekannt werden müssten, das Shoah-Gedenken als anamnetische Solidarität vergegenwärtigt. Das Herz schlägt im Rhythmus der Seele, heißt es im Lied weiter, die zerbrochenen Träume, die unaussprechliche Einsamkeit, schwingen das Lasso und reiten ins Lied, der Tod spielt das Lied, das sich tief in dein Innerstes brennt: So wird das Lied dein eigen. Wenn er den Song aufführt, erzählt Friedman einleitend, dass Vertraute Nelson Mandelas ihm erzählt haben, eine Kassette mit *Ride 'em Jewboy* sei in Mandelas Zelle geschmuggelt worden, und dieser habe es über Jahre hinweg jeden Abend angehört. Friedman selbst vermutet in Helen Suzman die Schmugglerin, als Jüdin die einzige Parlamentsabgeordnete in Pretoria, die konsequent gegen jedes Apartheid-Gesetz gestimmt, für Verbesserungen der Haftbedingungen gekämpft und Mandela oft im Gefängnis besucht hat. Photos aus der späten Zeit geben ein berührendes Zeugnis von der Vertrautheit zwischen Mandela und Suzman – woran wieder erinnert worden ist, als Südafrika im Dezember 2023

beim Internationalen Gerichtshof der UN Klage gegen Israel eingereicht hat.

Friedman kommentiert die Bedeutung, die sein Song für Mandela gewonnen hat, als Erweis des universalen Moments, das der Solidarität mit dem je einzigartigen, unverwechselbaren menschlichen Leid zu eigen ist. Aber der Sinn einer die Grenze des Tods überschreitenden Solidarität ist schwer rational ausweisbar. Das jedenfalls klingt aus Max Horkheimers Reaktion auf und gegen Walter Benjamins Gedanken der anamnetischen Solidarität mit den Toten als den Opfern der Geschichte heraus: Die Toten sind tot. Der Rest ist Theologie. Es nimmt deswegen nicht Wunder, dass Benjamins Konzept über Johann Baptist Metz und vor allem Helmut Peukert insbesondere in der (katholischen) Theologie rezipiert und entfaltet worden ist.

Warum der Opfer der Shoah gedenken, warum überhaupt, wie Benjamin es tut, freilich von einer (zeitlichen) Position aus, die das Ausmaß der NS-Verbrechen nicht ermessen konnte, die Toten schlechthin als Opfer der Geschichte betrachten und ihrer gedenken? Das Shoah-Gedächtnis wird in der Regel durch eine moralische Instrumentalisierung gerechtfertigt: damit, dass das sich nicht wiederhole. All jenen, die den Überfall der Hamas auf Israel am 7/X/23 als genozidales Massaker ernst nehmen, ist das unter dem Slogan *Nie wieder ist jetzt* sehr gegenwärtig. Adorno hat dieses zum Prinzip negativer Dialektik zu deren „neue[m] kategorischen Imperativ“ erhoben: „Denken und Handeln so einzurichten, daß Auschwitz sich nicht wiederhole, nichts Ähnliches geschehe.“ (1990: 358) Und doch werden die Opfer der Shoah zugunsten einer besseren Gegenwart und Zukunft instrumentalisiert: Die Opfer der Shoah zu erinnern, damit jetzt und zukünftig so etwas nicht mehr passiere, hilft den Opfern selbst kein bisschen. Der gesunde Menschenverstand schaut an dieser Stelle kurz irritiert auf: Was sollte denn den Opfern helfen können, sind sie doch tot? Genau auf diese Irritation zielt Benjamin: Was sollte aus dem Gedächtnis der Toten als den Opfern der Geschichte für Gegenwart und Zukunft zu lernen, zu gewinnen sein – künftig Geschichte zu vermeiden? Benjamin ist bei den Toten. Und genauso Friedmans *Ride 'em Jewboy*. Es geht um die Opfer, um die Menschen selbst, die Opfer der Shoah geworden sind, Opfer der Geschichte. Bei ihnen ist die Erinnerung, ihnen zur Seite: als sei noch etwas, als seien sie noch zu retten.

Die Opfer für die Gewinnung einer besseren Zukunft zu instrumentalisieren, hat etwas von einem systemischen Zynismus. Diese Instrumentalisierung nimmt die Unveränderbarkeit des Totseins der Toten, des Opferseins der Opfer, in Kauf. So wie – das ist Benjamins Kritik – linear

gedachter historischer Fortschritt sich nicht darum schert, dass seine Straße in die paradiesische Zukunft mit den Opfern der Geschichte gepflastert ist, die ihrerseits von jedem Genuss einer strahlenden Zukunft ausgeschlossen sind. Eine Geschichtsvision, der diese exploitative Exklusion der Toten bewusst ist, ohne daraus Konsequenzen zu ziehen, ist zynisch. Dagegen wird anamnetische Solidarität aufgeboten: *Ride 'em Jewboy*, reite mit ihnen – den Toten. Das darin enthaltene Aufbegehren gegen einen kulturell normativen Zynismus gegenüber den Toten ist aller Ehren wert; aber die einzige Konsequenz, die dieses Aufbegehren unverkürzt ausformuliert, nämlich die Toten nicht im Tod sein zu lassen, sondern auch für sie eine Perspektive unvergänglicher Lebendigkeit zu fordern, überstrapaziert eine dem gesunden Menschenverstand gemäße Rationalität. Die Absolutheit des Bedeutungsverlangens ist in seinem realen Unverhältnis eigentlich nicht quantifizierbar. Friedman präsentiert eine deswegen nur symbolisch zu nehmende Bezifferung mit den sechs Millionen Meilen, die der *Jewboy* zu reiten bereit ist – entsprechend der Zahl der jüdischen Opfer der Shoah.

So lässt diese Verschmelzung von Jewishness und Cowboyism, aus Kinkiness und anamnetischer Solidarität, wofür die Figur des Kinky Friedman steht, sich als ziemlich popistische Allegorie des Absurden auffassen. Bedeutungszenit dieser Allegorie ist die Grundlosigkeit – oder Abgründigkeit – des Subjekts: das *Why the hell not*.

2. le suis corps

Eine weitere Allegorie des Absurden, sie hat etwas Konstruktivistisches, gefügt aus einer Person und ihrem poetischen Werk, einer Übersetzung und einer Deutung. Louise Labé ist eine Poetin des 16. Jahrhunderts. Ein schmales Werk aus Sonetten, Elegien – und einem wunderbaren Brief weiblicher Selbstermächtigung – ist überliefert. Die Sonette stehen in der Tradition Francesco Petrarcas, mithin in einem poetisch-rhetorischen Diskurs der Liebe, der in die römische Antike zurückreicht, es gibt motivisch-thematische Kontinuitäten von Labé über Petrarca zurück zu Catull. Mit Louise Labé trägt eine Frau sich in die petrarkistische Tradition ein. Was wird anders? Sie wird noch einmal sinnlicher, nicht in irgendeinem billig-erotischen, sondern in einem anthro-po-etologischen Sinn. 1555 erscheint eine Sammlung mit 24 Sonetten von Louise Labé. Im Sonett 7 identifiziert das

lyrische Ich sich mit dem Körper: *le suis corps*² – „ich bin Körper“. Im Poetenzirkel in Lyon, dessen Mitglied Louise Labé ist, denkt und dichtet man im platonistischen Paradigma des Florentiner Humanismus; sie aber kehrt den Platonismus materialistisch um: Das lyrische Ich bleibt (beim) Körper, die Seele ist es, die entschwindet – im Tod. Die Polarität von liebender und geliebter Instanz des Liebesdiskurses wird so ins platonische Paradigma von Leib und Seele eingetragen, dass das körperliche Ich es ist, das liebt, während die Seele, die entschwindet, es ist, die geliebt wird. Indem das lyrische Ich (beim) Körper bleibt – und nicht mit der Seele geht, die doch Prinzip der Unsterblichkeit ist –, hält diese Anthro-po-Poetologie Louise Labés ein Moment des Absoluten an der sterblich-endlichen, leiblich-materiellen Dimension des Menschen fest. Denn diese ist es, die liebt – während die Seele, die hier die Instanz der Geliebten einnimmt, flüchtig ist. Die hierin enthaltene Taxonomie von Lieben und Geliebtwerden hat attraktiv wirken müssen auf Rainer Maria Rilke, der im Schlussteil des *Malte Laurids Brigge* (1910) eben eine solche taxonomische Phänomenologie der Liebe entwirft: „Geliebtwerden ist vergehen. Liebe ist dauern“. Und tatsächlich, 1917 erscheint Rilkes Übertragung der Sonette Louise Labés als Band 22 der Insel Bücherei. Dieses Bändchen macht Louise Labé im deutschen Sprachraum bekannt, es wird immer wieder aufgelegt. Rilkes Übersetzung ist das zweite Element in der Konstruktion dieser Allegorie des Absurden.

Labés Materialismus einer poetischen Korporealität erhöht noch einmal den Druck auf die ohnehin schon dramatische Konstellation von Liebe und Tod. Im ersten Sonett, auf Italienisch geschrieben als Reverenz an Petrarca, artikuliert sie die Vulneranz der Erfahrung, von Liebe überwältigt zu werden, nicht etwa im Bild des Pfeils, abgeschossen vom Gott der Liebe, sondern in dem des Skorpion-Stichs: So ist Liebe, sie vergiftet. Die Vergiftung der Liebe ist ambivalent: Sie kann mit Sehnsucht kontaminieren, und diese ist süß. Für das Gift der Sehnsucht will das lyrische Ich immer offen sein. Aber wenn dieses Gift nicht Sehnsucht entfacht, dann ist des Skorpions Stich Resultat nur: der blanke Tod. Die Liebe ist ambivalent; dem Tod auf der anderen Seite steht aber nicht eine Liebeserfüllung auf dieser Seite gegenüber, sondern eben die Sehnsucht. Das Gift der Liebe bewirkt zuerst und vor allem die Ent-Souveränisierung des Ich. Und diese hat einen doppelten Ausgang.

2 Im Original so.

Damit ist der Tod ins Bild gerückt, und Louise Labé sieht noch einen ganz anderen Tanz der Liebe mit dem Tod vor, jedenfalls in der Interpretation, die Ralph Dutli auf der Basis von Rilkes Übertragung vorträgt (vgl. Dutli 2024). Damit ist die dritte Komponente dieser konstruktivistischen Allegorie des Absurden aufgerufen. Es geht um das Sonett 13. Liebe und Tod werden hier von Louise Labé tatsächlich durch einen Tanz geführt, und wie bei einem Tanz üblich, dreht sich das Paar ständig, so dass eine vielleicht weniger geübte Beobachtung nie eine eindeutige Konstellation der zwei zu identifizieren vermag. Dutli verfügt aber anscheinend über den Schlüssel zur Schrittfolge. Übrigens hätte er mit der Übersetzung, die Monika Fahrenbach-Wachendorff für die Erlanger Übersetzerwerkstatt verfertigt hat, einen womöglich noch eindeutigeren Gewährstext (vgl. Labé 2021). Worum es geht, ist dies: Dutli lässt die Liebe der Liebenden sich in ihrem Tod erfüllt sehen, die Lippen des Geliebten sind zugleich die Lippen des Tods, die sie küsst, die Erfüllung, die Besiegelung der Liebe fällt mit dem Tod zusammen, fällt in den Tod.

Ist nicht eben noch, im Skorpion-Sonett, der Tod als der andere Ausgang einer Ent-Souveränisierung des Ich präsentiert worden: antagonistisch zur Öffnung des Ich für das Risiko des Liebesbegehrens, in dem es sich komplett entschert, sich ausliefert an eine prinzipiell unregierbare Instanz der Erfüllung: das, die, der Andere: Und der Tod ist dort der opake Schatten des Liebesbegehrens, mit dem diesem Begehren das eigene Scheitern immer vor Augen steht? Und jetzt sei derselbe Tod die Besiegelung jenes Liebesbegehrens? – *However absurd*. Dutlis Interpretation folgend wird das unterm Begriff der Liebe firmierende absolute Moment des Subjekts von Louise Labé nicht-souveränistisch gedacht, insofern sie es mit der Sehnsucht identifiziert; vor allem aber lässt sie die Erfüllung dieser offenen Subjektstruktur einer Liebessehnsucht mit dem absoluten Ereignis der Endlichkeit dieses Subjekts zusammenfallen, dem Tod. Die Erfüllung endlicher Existenz im Ereignis ihrer, der Existenz, Vernichtung, oder: Das Real-Symbol der Endlichkeit wird zum Zeichen ihrer endgültig-unwiderprüflichen Erfüllung oder Vollendung. Tropologisch, als rhetorische Figur, ist das ein Oxymoron, als Gedanke ein Paradox, als existentielle Situation absurd.

Der Bedeutungskern des Absurden besteht hier darin, dass der Endgültigkeitscharakter des Tods beibehalten, aber umgedeutet wird: von der endgültigen Vernichtung in die endgültige Erfüllung und Vollendung endlicher Existenz. Doch was berechtigt dazu? Die Vehemenz des Liebes- und daher Lebensbegehrens, ein auf die Bedeutungshaftigkeit endlichen Lebens

gerichteter *élan vital*, ein Sprung, der das gegenüberliegende Ufer aus der Dynamik der eigenen Unbedingtheit ableitet, ohne es aber als Bedingung seiner sicheren Landung sehen zu können.

3. „... trösten wir uns ...“

In einem Nachruf auf seinen Tod am 15. oder 16. Februar 2024 wird eine kurze Passage aus einem Brief zitiert, den Alexej Nawalny kurz vor dem Überfall Russlands auf die Ukraine aus der Lagerhaft an eine befreundete Journalistin geschrieben hat: „Alles wird gut“, heißt es darin, „[u]nd sogar wenn es das nicht wird, trösten wir uns damit, dass wir ehrliche Menschen waren“ (Schmidt/Veser 2024: 3). Im zweiten Teil dieser Aussage bewegt Nawalny sich ganz im Camus'schen Paradigma des Absurden. Die Aufbaumung des Subjekts in einer sinnlosen, wenn nicht feindlichen Welt – und gegen diese Welt, nämlich weil es das sich selber schuldig ist, als ultimativen Akt der Statuierung des eigenen Werts: „... trösten wir uns damit, dass wir ehrliche Menschen waren ...“.

Der Gestalt Nawalnyis sind Jesus-ähnliche Züge abgelesen worden – was genauso kritisiert und zurückgewiesen worden ist. In einer Hinsicht wenigstens hat das Ziehen dieser Analogie womöglich ihr Recht – nicht pathetisch, sondern präzise. Jesus kann unterstellt werden, dass er zu einem bestimmten Zeitpunkt der sich zuspitzenden Konfliktlage um ihn klar hat absehen können, welches Geschick auf diesem Weg auf ihn zukommen wird, und dass er in diesem Moment in die Entscheidung gestellt gewesen ist und er sich entschieden hat, sehenden Auges diesen Weg weiter zu gehen – aus der dreifachen Treue, so könnte dies gelesen werden, den Menschen gegenüber, die ihr Vertrauen in ihn gesetzt haben, aus Treue zu seiner Botschaft – um diese nicht zu de-legitimieren –, aus Treue schließlich und erstlich dem Vater gegenüber. Nicht in dieser inhaltlichen Entfaltung, aber in der Grundstruktur ist die Analogie dieser Wegentscheidung Jesu zu Nawalnyis Entschluss, nach dem Giftanschlag auf ihn im August 2020 und der darauffolgenden Behandlung in der Charité in Berlin, im Januar 2021 nach Russland zurückzukehren, ersichtlich.

„Alles wird gut“: Wenn das nicht als Floskel, sondern, was der Kontext wohl gebietet, ernst genommen wird, stellt es die Inanspruchnahme eines weitestmöglichen Bedeutungshorizonts dar. Die Frage ist, ob die dann erfolgende *reductio ad individuum* des Trosts ohne den Resonanzraum dieses

Bedeutungshorizonts funktionieren kann: Wenn alles nicht gut wird, also schlecht, ist kein Raum da, um Trost in der eigenen Ehrlichkeit noch finden zu können. Anders gesagt: Die *reductio ad individuum* der Sinnfrage muss die Möglichkeit der Gutheit des Ganzen weiterhin in Anspruch nehmen, ohne das aber noch sagen zu können, weil das „Alles wird gut“ von der eignen Kontrafaktizität überwältigt zu werden droht. Das Motiv der Revolte bei Camus steht für die Unhaltbarkeit einer affirmativen Unterströmung in der Philosophie des Absurden: Das Ich kann in der Selbstbehauptung von Sinn für sich die Sinnlosigkeit der Welt schlechterdings nicht auf sich beruhen lassen und steht in seiner Selbstbehauptung zwingend in der Revolte gegen eine Welt ohne Sinn. Camus' Verhältnis zum Christentum ist intrikater als dass es auf das Schwarz-Weiß der Ablehnung des letzteren durch den ersteren reduziert werden könnte. Die Geschichte Jesu, der durch seinen Tod das Heil der Welt wirkt, kann dargelegt werden als die Ausformulierung der (Leerstellen der) Philosophie des Absurden des Albert Camus.³

4. „... in deine Hände ...“

Mit der vierten allegorischen Figur bin ich dem einleitenden Hinweis entsprechend im Zentrum angekommen. Es mag an dieser Stelle der Hinweis angebracht sein, dass die Allegorie in dem hier veranschlagten Verständnis sich nicht darin erschöpft, rhetorischer Schmuck zu sein, das wäre dem Folgenden durchaus unangemessen, sondern eine Weise ist, etwas so zum Ausdruck zu bringen, dass diesem Auszudrückenden zugleich eine Gestalt gegeben wird: nicht nur eine Form, sondern eine personale, also handelnde Gestalt. Die Weise, in der die Allegorie „anders“ spricht, ist die, dass sie, was sie sagen will, zeigt. Dies kann eine Geste sein oder eine Körperhaltung, wie es etwa in Figuren antiker Malerei und Skulptur begegnet oder in denen der Renaissance oder des Barock. Im hier angesteuerten Fall ist es ein gesamter syntagmatischer Handlungs- und Bedeutungszusammenhang, und dieser wird dargestellt in einer Geschichte, Geschichte hier betrachtet als auf der Indifferenzschwelle zwischen Geschehen und Erzählung angesiedelt.

Die Geschichte Jesu, auf die eben schon angespielt worden ist, hat ihren zentralen Höhepunkt in seinem Tod am Kreuz. Zentral wird dieser

3 Vgl. hierzu ausführlicher Wenzel 2013.

Höhepunkt genannt, weil er nicht der einzige (in) dieser Geschichte ist: Ihr initialer Höhepunkt ist die Verkündigung bzw. Geburt als Ereignisort (des Beginns) der Inkarnation, vollendender Höhepunkt ist jener der Auferstehung; sie stehen am Anfang und am Ende der Geschichte, ohne sie dahingehend zu limitieren, offensichtlich eignet der Geschichte ein Bedeutungsüberschuss, der sich narrativ nicht einfangen lässt. Zentral ist der vom Kreuz markierte Höhepunkt schon insofern, als von ihm die gesamte Geschichte – nun eindeutig im Sinn der Erzählung der Geschehnisse – ihren Ausgang nimmt. Die Geschichte hat ihren Grund im Kreuz, nicht in der Verkündigung/Geburt, nicht in der Auferstehung. Ohne das Kreuz gäbe es die Geschichte nicht. Wenn eben von einem Überschuss die Rede war, muss jetzt präzisiert werden: Dieser besteht nicht in einer Fülle der Bedeutung. Das Kreuz ist Ausgang und Zentrum der Geschichte Jesu, weil es erklärungsbedürftig ist. Wenn überhaupt, kann nur in der negativistischen Weise der Erklärungsbedürftigkeit ursprünglich von einer Bedeutungsfülle des Kreuzes (bzw. seiner Geschichte) gesprochen werden.

Diese Dialektik gründet in der inneren Erfahrung, im Bewusstsein Jesu selbst. Dass zu diesem keinerlei unmittelbarer Zugang besteht, dass vielmehr alles, was hierzu gesagt wird, nur auf Basis der Geschichte Jesu gesagt werden kann, ist klar. Umgekehrt sollte aber damit gerechnet werden, dass das in der Fläche einer Geschichte Ausgebreitete einen inneren Kern hat: prä-narrativ, meta-narrativ ... oder wie immer hier zuzuordnen ist. Auch wenn das, angesichts der Mahnung Paul Ricœurs, die Bedeutung eines Texts liege immer vor ihm, nie hinter ihm, wie eine un-hermeneutische Bemerkung anmuten mag, scheint es mir doch eine produktive hermeneutische Maxime zu sein, eine Geschichte als in ihrer externalen Ausgebreitetheit nicht als sich selbst genügend zu betrachten.

Auf der Ebene der Geschichte Jesu ist ihr meta- oder prä-narrativer, materialer Bezugspunkt am ehesten im Zentrum der Schilderung vom Sterben Jesu zu finden, in den Worten des sterbenden Jesus. Markus und Matthäus haben hier wohl die am wenigsten überarbeitete Fassung des ihnen Überlieferten, während diese Überarbeitung von Lukas zu Johannes immer weiter fortschreitet. Überarbeitung bedeutet hier Einpassung ins theologische Deutungssystem des jeweiligen Evangeliums, Abschleifung und Umarbeitung des Irritierenden, Störenden, Herausfordernden, solange, bis es „passt“. Auch wenn vielleicht nicht mehr behauptet werden kann, die Zitierung von Ps 22 in Mk 15,34 und Mt 27,46 durch Jesus sei authentisch, ist das Irritationspotenzial dieser Eintragung in den Evangelien-erzählungen

noch so hoch, als begegnete hier etwas gegen die Drift der Erzählung – und wäre darin von Jesus her lesbar oder zu lesen.

Der Jesus dieser beiden Evangelien zitiert bekanntlich den ersten Vers des Psalms, der mit einer brüskten Beklagung der Gottverlassenheit einsetzt. Brüsk deswegen, weil es sich bei diesem Text um ein Gebet handelt, brüsk erst recht, wenn es sich um ein Gebet auf den Lippen Jesu handelt, adressiert an den, den er Vater nennt. Nun erschöpft sich Ps 22 nicht in der gegen Gott erhobenen oder an ihn gerichteten Klage, sondern hat auch Verse des Lobes, dem geltend, der rettet. Werden beide Sinnlinien nicht gegeneinander ausgespielt, kann gesehen werden, wie sie ineinandergreifen, denn auch das Thema der Klage erschöpft sich keineswegs im ersten Vers, sondern reicht tief in den Psalm hinein. Wird nun noch hinzugenommen, dass entsprechend zeitgenössischer Gebetspraxis mit dem Sprechen des ersten Verses performativ der gesamte Text intendiert ist, muss für den in die Kreuzigungsszene eingetragenen Gebetsakt Jesu angenommen werden, dass er eben den integralen Sinnkomplex dieses Psalms als Lob des rettenden Gottes und Klage über seine Abwesenheit hier und jetzt intendiert: Das ist das Gebet Jesu in diesem Augenblick. Es braucht nur die entsprechende Passage des Johannesevangeliums danebengelegt zu werden, um sich ein Bild dessen zu machen, was eben „Drift der Erzählung“ genannt worden ist: Joh vermerkt zum wiederholten Mal auch an dieser Stelle, wie perfekt Jesu Vollzug seines Lebens die Abarbeitung eines Skripts ist, so dass nun „Mission accomplished“ gemeldet werden kann: „... damit sich die Schrift erfülle ...“ – „Es ist vollbracht!“ (Joh 19,28.30). Das Beten von Ps 22 durch denselben Jesus klingt hierzu so gegenläufig, dass hierin zu Recht ein Echo Jesu wahrgenommen werden darf. In seinem Sterben erfährt Jesus eine weit reichende Verlassenheit: durch Petrus, die (männlichen) Jünger und Apostel (nur einige Frauen bezeugen den Tod aus der Ferne, darunter seine Mutter und Maria Magdalena) und eben durch den Vater. Diese Verlassenheit wird zudem durch die Schmähungen und Verhöhnungen des Gekreuzigten hindurch gespiegelt. Der Gründe, verzweifelt zu sein, sind viele. Und wie könnte es vorderhand ausgeschlossen werden, dass einer Gebetsklage auch ein Moment Verzweiflung innewohnt. Es endet nicht in einem Nullsummenspiel, wird das im Psalm enthaltene Gotteslob daneben gehalten, sondern wird zu einem dialektischen Verhältnis: Das Gebet aus Lob und Klage wird an den adressiert, der jetzt nicht da ist, es hat jetzt keinen Empfänger – dass dies eine unter Menschen notorische Gebetserfahrung ist, muss wohl angenommen werden. Dasselbe Gebet, so sehr es auch Ausdruck von Verzweiflung sein mag und wohl auch ist, ist auch Ausdruck

eines Vertrauens – einfach dadurch, dass es gesprochen wird –, Vertrauen auf den dermaßen Abwesenden, dass mit seiner einstigen Anwesenheit jetzt nicht gerechnet werden kann. Im Sterben Jesu ist Gott, der Vater, nicht gegenwärtig – oder genauer: Der Modus der Gegenwart Gottes, des Vaters, im Moment des Sterbens Jesu ist einzig das Vertrauen dieses Jesus auf ihn, den Vater. Nur im durch Sterben und Todesverzweiflung hindurch aufrecht erhaltenen Vertrauen auf ihn durch Jesus ist Gott gegenwärtig – ohne jede Gewähr, dass dieses Vertrauen überhaupt und jemals verifizierbar, legitimierbar ist. Vor diesem Hintergrund erschließt sich der ungeheure Wagnischarakter der Geste, die das Lukasevangelium den sterbenden Jesus tun lässt: „In deine Hände lege ich meinen Geist.“ (Lk 23,46; Ps 31,6) Nur wenn der Kreuzestod Jesu nicht schon gleich von der Auferstehung her gelesen wird, kann das volle Ausmaß dessen, was Inkarnation meint, überhaupt sichtbar werden: Gott ist gegenwärtig im ungedeckten Vertrauen des Menschen Jesus. Wäre dieses Vertrauen in diesem Moment in seinem Grund schon verifiziert und von diesem her legitimiert, wäre Inkarnation nicht vollends geschehen.

Zugleich ist der Tod Jesu im Vertrauen auf den abwesenden Vater als vollendete Inkarnation auch eine Situation des Absurden. Von hierher zeigt sich der Bedeutungsskopus dieser Galerie der Allegorien des Absurden: Von Kinky Friedman über Lousie Labé, über Alexej Nawalny bis zu Jesus zeigt das Absurde sich als rückhaltloses Vertrauen ohne Grund, rückhaltlos, insofern es nichts zurückhält, aber auch, insofern es selbst keinen Rückhalt hat. Solches Vertrauen könnte als Statuierung unbedingter Subjektfreiheit aufgefasst werden, es könnte auch – und mein Vorschlag wäre, dass eben dieses beides hier in eins fällt – nichts anderes als der Akt religiösen Glaubens sein. Was diesen angeht, würde ich bei aller Konzessionierung der Notwendigkeit und Möglichkeit, den Glauben durch Vernunftgründe einzuhegen, an einer solchen Abgründigkeit des Glaubens als einem Merkmal festhalten, das ihn in Verwechslungsnähe zum Absurden erscheinen lässt.

5. „Was brauchst du?“

Ich schließe mit etwas völlig Anderem. Das soll nicht umständlich aus dem bisher Gesagten hergeleitet werden, selbst wenn wenig wahrscheinlich ist, dass es sich ohne jede Verbindung zum Vorhergehenden hat aufdrängen können. Die Musik kennt das Formprinzip der Coda, eines frei oder gar nicht mit den Hauptteilen verbundenen Schlusses.

Den Anstoß für diesen Gedanken brachte eine ziemlich unwahrscheinliche Lektüre, nämlich die eines signifikant *woke* erzählten Fantasy-Romans. Weder das gesellschaftspolitische Normativ der *wokeness* noch das Genre der Fantasy halte ich für sonderlich literarische Prinzipien; die Lektüreauswahl würde kaum von ihnen sich leiten lassen. Diesen Roman gelesen zu haben geschah also nicht *contre cœur*, aber *contre principe* – und hinterließ doch Dankbarkeit (Vgl. Chambers 2024b). Seine zentrale Frage lautet: „Was brauchst du?“⁴ In der Ausgangskonstellation ist es übrigens ein Roboter, der diese Frage einem Menschen stellt, und zwar mit existentieller Emphase. Im Lauf von Handlung und Lektüre wird diese Frage hin und her gewendet. Sie wird gewissermaßen narrativ freigelegt – auch wenn das ein Oxymeron zu sein scheint, legt doch das Narrative gar nichts frei, sondern kleidet alles noch und noch in Erzählgewänder ein. Dennoch wird auf diesem Weg deutlich, worauf die Frage zielt und worauf nicht: Es sind nicht die tagesaktuellen Bedarfe, nach denen der Roboter fragt, sondern die Bedürfnisse tiefer als jene, die uns unmittelbar bewusst und benennbar sind: Worauf solle der Inbegriff deines Lebens lauten? Wie es für Literatur in einem emphatischen Sinn generell gilt, führt auch dieser Roman nicht eine fiktive Geschichte nur vor; in sie hat deren Lektüre vielmehr das Leben der lesenden Person selbst mit hineinverwickelt und dadurch anschaulich gemacht. Entlang der narrativen Entblößung wie Verschleierung dieser Frage – was brauchst du? – klingt immer klarer das Echo der eigenen prävit(alistisch)en Bedürfnisse, des *transzendentalen Begehrens* durch.

Das christlich gestimmte Bewusstsein wird dieses Begehren immer schon in die kirchlich formatierte Religiosität investiert, der mal rudimentären, mal verwaisten, mal intensiv geübten Religionspraxis überlassen, und das bedeutet: den offiziellen Chiffrierungen Erlösung, Rettung, Heiligung, Vollendung, Seligkeit ... unterworfen – aber nicht als ihm intrinsisches Begehren sich zu eigen gemacht haben. Die Religion, wie jede andere integrale

4 Kurz vor dem endgültigen Untergang der Erde besinnt sich die Menschheit, zieht sich aus dem maschinellen Zeitalter zurück, überlässt die Hälfte der Natur sich selbst, während die Roboter, zu Bewusstsein gekommen – „Dir ist schon klar wieviel Ressourcen ein Bewusstsein benötigt, oder?“, wendet Helmling, der Roboterprotagonist gegen den anfänglichen Bewusstseinsdünkel von Dex, dem Menschenprotagonisten, ein –, sich aus den industriellen Ausbeutungsdispositiven winden und in die Natur zurückziehen – woraus sie eines Tages einen Abgesandten zu den Menschen schicken, um zu schauen, wie sie zurechtkommen, und dieser Abgesandte, Helmling, in der Erstbegegnung mit einem Menschen, Dex, erstmals diese Frage stellt: „Zur Sache – ich wurde hierhergeschickt, um folgende Frage zu beantworten: Was brauchen die Menschen?“. Chambers 2024a: 77 (für beide Zitate).

Ideologie, lässt es – dieses Begehren – zu ihren Bedingungen, in ihrer Symbolik, sich von selbst verstehen. Es sind Widerfahrnisse wie die Lektüre von *Dex und Helmling*, die diesen Schein religiös externalisierter Selbstverständlichkeit intrinsischen Subjekt-Begehrens zerreißen. Unterm disruptiven Eindruck der Frage „Was brauchst du“ wird evident, dass das dogmatische Standardvokabular am Subjekt-Begehren gar nichts bezeichnet, allenfalls Platzhalter für es im christlichen Paradigma anbietet. Auch dem durchschnittlichen Glaubensbewusstsein, das die eschatologische Nomenklatur von Erlösung, Heiligung, Vollendung, etc. als Bezeichnungsregister der eigenen Tiefenbedürfnisse für selbstverständlich nimmt und hinnimmt, ohne weiter darüber nachzudenken, mag der Roman des „Was brauchst du“ die Augen dafür öffnen, dass mit dieser Nomenklatur die besagten Bedürfnisse *als je-meine* überhaupt noch nicht artikuliert sind, dass sie sich vielmehr in ihrer transzendentalen Subjektivität keineswegs von selbst verstehen. An die Stelle früherer Selbstverständlichkeit tritt die Einsicht, keinen Begriff des je-eigenen Subjektbegehrens zu haben. Dem Eingeständnis der Unvertrautheit mit den eigenen Tiefenbedürfnissen mischt sich alsbald Verwunderung, Befremden darüber bei. Die eigenen transvitalen, präreligiösen Bedürfnisse, das dem eigenen Subjektkern intrinsische *desiderium individualis*, nicht zu kennen, hat schon etwas Absurdes.

Die Antwort auf die Frage „Was brauchst du?“ – diese in die Obhut eines Roboters zu geben desavouiert sie nicht, ist vielmehr *a noble move* des Geists der Erzählung – hat ihr *fundamentum in re* jenseits der Alternative von satt oder hungrig, erfüllt oder bedürftig, angekommen oder verloren, sie ist weder Absage noch intrikate Affirmation, sie erfolgt außerhalb einer Ökonomie des Begehrens, sie lautet: *nichts*. Hier waltet eines sommerheißen Spätnachmittags Stille, nichts ist noch notwendig, nichts überwunden. Die Antwort ist keine im Sinn einer Reaktion, Replik, usw., sie ist vielmehr eine Rekurrenz, sie meint kein ontologisches – ontisches – Nichts, keine bestimmte Negation des Nicht-Etwas, sie kommt bloß auf die Frage zurück. Deren eigentlich disruptive Wirkung besteht darin, das Subjekt sich als in ihr gelesen zu entdecken: „Was brauchst du?“ – ist das Subjekt in seinem Begehren. Es gibt keine Antwort auf ein Bedürfnis, ein Begehren, die nicht eine Antwort des Subjekts selbst wäre. Im Mitvollzug der narrativen Durcharbeitung der Frage kann das Subjekt sich darüber aufklären lassen, dass es nicht nach diesem oder jenem verlangt, dass ihm deswegen aus der Welt der begehrlischen Dinge kein Wissen über sich entgegen kommt. Das Subjekt kennt sich, wenn es denn sein Begehren ist, nicht. Der Horizont der Frage, die das Subjekt in seinem Begehren

ist, ist absolut. Dahinein kann schlechterdings kein Objekt als Antwort eingetragen werden.

Die Frage fremd sich sagen lassen, deswegen sie als Bezeichnung des eigenen Begehrens erkennen, sie deswegen durch nichts beantworten: ist die Rückkehr zu sich selbst, in die ganze Unbestimmtheit dieses Selbst. Und es ist, zugleich und in eins, die Hinkehr zu Gott als dem absoluten Horizont in unbestimmter Fülle. In dem Begehren, das je-ich bin, kein Verhältnis zu sich haben, heißt: das rechte Verhältnis zu Gott haben. Aus der abysmalen Unbestimmtheit seines Begehrens kann das Subjekt es selbst auch in der Hingabe sein, in der es sich verliert. Ist es doch im Prinzip – in diesem Grund, der keiner ist – unverfügbar. Am Ende der Lektüre dieser Erzählung von der Frage nach dem, was du brauchst, ist dem Begehren (welches das Subjekt ist) jeder Wunsch abhanden gekommen. *Wunschlose Sehnsucht*: das ist Glaube in seiner Tiefendimension, in der er berührt ist von der unbestimmten Fülle Gottes. Aus der überwältigenden Sprachlosigkeit dieses Glaubens kann dann das Subjekt sich frei in der Symbolwelt der Religion bewegen, ihre Gebete sprechen, ihre Liturgie feiern, ihre Dogmatik durchdenken – ohne je an sie noch ausgeliefert zu sein.

Wenn einer Theologie des Absurden dieses zum Paradox sich verdichtet, so ist es das Paradox der Freiheit: wo die Unbestimmtheit des sprachlosen Glaubens in keiner Glaubensartikulation gebannt wird, wo Glaube auf Religion, in der er artikuliert wird, irreduzibel bleibt, und Religion ohne den ihr unverfügbaren Subjektglauben – ohne das Begehren, welches das Subjekt ist – leblos ist.

Literaturverzeichnis

- Adorno, Theodor W.: Negative Dialektik, in: Gesammelte Schriften 6. 4. Auflage, Frankfurt 1990.
- Chambers, Becky: Ein Psalm für die wild Schweifenden: Dex und Helmling 1. Berlin 2024a.
- Chambers, Becky: Ein Gebet für die achtsam Schreitenden: Dex und Helmling 2. Berlin 2024b.
- Droste, Wiglaf: „Nur wer Ehrlichkeit heucheln kann, ist fit für die Welt“: Portrait Kinky Friedman, in: Süddeutsche Zeitung vom 15.5.2010.
- Dutli, Ralph: Ein Doppel-Leben für zwei, in: FAZ vom 3.8.2024, 20.
- Labé, Louise: Sonette und Elegien, übersetzt von Monika Fahrenbach-Wachendorf, mit einem Nachwort und Anmerkungen von Elisabeth Schulze-Witzenrath, frz.-dt. Ausgabe. Tübingen ²2001: [<https://uebersetzerwerkstatt-erlangen.de/louise-labe-sonette>] (Letzter Zugriff: 29.9.2024).

Platthaus, Andreas: *Enfant sensible: Zum Tod des Musikers Kinky Friedman*, in: FAZ vom 29.6.2024, 11.

Schmidt, Friedrich, Vesper, Reinhard: *Unbeugsam bis zuletzt*, in: FAZ vom 17.2.2024, 3.

Wenzel, Knut: *Verteidigung des Relativen: Albert Camus und das Christentum*, in: Willi Jung (Hg.), *Albert Camus oder der glückliche Sisyphos – Albert Camus ou Sisyphes heureux* (= Deutschland und Frankreich im wissenschaftlichen Dialog 4), Bonn 2013, 157-172.

Wenzel, Knut: *Atemberaubend ist die Wahrheit des Schönen. Marie de l'Âme oder Theologie als Auslegung eines nie geschriebenen Werks*, in: ders.: *Poesie des aufgegebenen Worts. Theologische Lektüren in den Gefilden der Literatur*. Ostfildern 2019, 253-266.

Am Abgrund, mit Hoffnung: Zum theologischen Umgang mit dem Absurden. Ein Essay

Martin Kirschner

Abstract

The essay situates the experience of the absurd in the context of escalating crises and violence that characterise the present day. When the future is overshadowed by impending disasters, and a logic of exclusion and hostility prevail over the need for understanding and cooperation, anger about the absurdities of everyday life can turn into a sense of ultimate absurdity and meaninglessness. For a theological engagement with these questions, the article draws on Anselm of Canterbury, whose search for an understanding of faith can also be read as an attempt to grapple with the spectre of absurdity. It shows that it is not the finitude of creation but the experience of the absurd, of sin and evil that calls the meaning of creation into question. This rupture cannot be eliminated. However, in the experience of unconditional love and self-giving, a different logic opens up that offers hope beyond inner-worldly success.

Key-Words

Hope, Disaster, Absurdity, Anselm of Canterbury, Messianism, Atonement.

*In a time of hate // Love is an act of resistance.
In a time of fear // Faith is an act of resistance.
In a time of misinformation // Education is an act of resistance.
In a time of poor leadership // Community is an act of resistance.
In a time like this // joy is an act of resistance.
Resist. Resist. Resist.
Loryn Brantz¹*

*Katastrophen werden im Rundfunk zwischen zwei Musikstücken gemeldet – die Musik tönt weiter, wie der hörbar gewordene ‚Lauf der Zeit‘; der unbarmherzig alles überrollt und durch nichts zu unterbrechen ist. – ‚Wenn die Untat kommt, wie der Regen fällt, dann ruft niemand mehr: halt!‘ (B. Brecht)
Johann Baptist Metz²*

-
- 1 Gedicht von Loryn Brantz „Inauguration 2025“ zur Amtseinführung von Donald Trump
 - 2 These V aus den „Unzeitgemäßen Thesen zur Apokalyptik“ in Metz (1992: 166). Die beiden folgenden Thesen stellen dem Kategorien der „Unterbrechung“ entgegen, welche als Kern von Religion gefasst werden: „Kürzeste Definition von Religion: Unterbrechung. [...] Erste Kategorie der Unterbrechung: Liebe, Solidarität, die sich ‚Zeit nimmt‘ (Theunissen); Erinnerung, die nicht nur das Gelungene, sondern das Zerstörte, nicht nur das Verwirklichte, sondern das Verlorene erinnert und sich so gegen die Sieghaftigkeit des Gewordenen und Bestehenden wendet: gefährliche Erinnerung, die gerade so das ‚christliche Kontinuum‘ rettet.“ (ebd.: 166f.)

*The dehumanization scared me. The encounter with such dangerous attitudes, which has become more normal in our society, was traumatic for me ...
I discharged myself from reserve duty with a psychiatrist's help.³*

Die Erfahrung des Absurden gehört wohl zur *conditio humana*, welche die Menschen durch die Geschichte begleitet und nicht abgestreift werden kann. Die Sehnsucht nach Sinn und Übereinstimmung zerschellt an einer Welt, die nicht nur kontingent ist und Leiden kennt, sondern die in ihrer Schönheit, Verwundbarkeit und liebenswerten Kostbarkeit von Sinnwidrigem, Zerstörerischem und manchmal abgrundtief Bösem durchzogen und entstellt ist. So nehmen die folgenden Überlegungen Absurdität nicht primär als eine geschichtliche Konstante, als ein Existential oder theologisch als andere Seite des Glaubens in den Blick, sondern gehen von der aktuellen Situation als einer Erfahrung des Absurden aus.

Das verlagert die Gewichte. Am Abgrund nach Hoffnung zu fragen, soll weder Alarmismus schüren und Angst erzeugen noch umgekehrt Optimismus verbreiten und beruhigen. Erst recht geht es nicht darum, eine finstere Kontrastfolie zu malen, um in einer als säkular verstandenen Moderne den Glauben an die Frau oder den Mann zu bringen. Vielmehr geht es mir um die Frage, die Dietrich Bonhoeffer an der Jahreswende 1943/44 in seinem Rückblick auf zehn Jahre im Nationalsozialismus formuliert hat und die sich in veränderter Lage auch heute stellt: „Wer hält stand?“ – und eng damit verbunden: Wie handlungsfähig bleiben, wenn Nachrichten wie aus Gaza das Fassbare übersteigen, wenn Ordnungen wegbrechen, Handlungsperspektiven oft nicht zu erkennen sind und die Scham über Untätigkeit und Schweigen auch einen selbst einholt? Die enormen Machtasymmetrien in den Gesellschaften wie weltweit⁴, die erweiterten Möglichkeiten der Einflussnahme und der kognitiven Kriegsführung wie der mit Digitalisierung verbundene Strukturwandel der Öffentlichkeit verzerren den öffentlichen Diskurs und die Möglichkeit, sich kritisch „des eigenen Verstands zu be-

3 Eine weibliche Reservistin der israelischen Armee, zitiert in einem Artikel des Psychologen Yoel Elizur (Hebrew University), in dem er schildert, wie israelische Soldaten den Einsatz in Gaza erleben (Elizur 2024).

4 Es geht dabei nicht nur um autoritäre Regime in Russland, China oder der Türkei, sondern auch um die Entwicklung in den westlichen Ländern, was unter der Regierung Trump lediglich besonders deutlich zu Tage tritt. Vgl. die Debatten um Postdemokratie (Ritzi 2014) und ihre Zuspitzung bei Wolin, der von einem „umgekehrten Totalitarismus“ spricht (Wolin 2023).

dienen“.⁵ Die Gefahren gesellschaftlicher Desintegration, von Krieg und ökologischer Katastrophe gehen einher mit dem Unvermögen, sich über die Situation zu verständigen und gemeinsame Handlungsperspektiven zu entwickeln: Die geschichtliche Erfahrung des Absurden ist zugleich eine Krise öffentlicher Vernunft. Hoffnung meint dann nicht Optimismus oder die Überzeugung, dass etwas gut ausgeht, sondern jene Kraft und jenes „Dennoch-Vertrauen“ in die Zukunft, die es ermöglichen in mitmenschlicher Weise verständigungsbereit und handlungsfähig zu bleiben (Eagleton 2016, Kirschner 2020, 2024).

Insofern zeigt der Titel an, worüber ich im Folgenden handeln möchte: Zunächst möchte ich (1) knapp die bedrängende Situation der Gegenwart aufrufen und über den Abgrund handeln, an dem wir stehen. Dies führt (2) zur Frage, inwiefern dies mit Erfahrungen des Absurden verbunden ist und was darunter zu verstehen ist. Die folgende Suche nach einem Umgang mit diesen Erfahrungen, nach Möglichkeiten eines Dennoch-Vertrauens und einer Hoffnung jenseits von Optimismus zielt nicht auf eine Überwindung oder Umgehung der Erfahrungen des Absurden, sondern auf einen existentiellen und gläubigen Umgang mit ihnen. Hierzu werden (3) die von Anselm von Canterbury formulierten Überlegungen als Leitfaden aufgegriffen, um in der heutigen Situation nach der Hoffnung zu fragen, die der christliche Glaube bezeugt. Das führt am Ende (4) zu der Frage, was es ändern würde, zwar weiter am Abgrund zu stehen, jedoch mit Hoffnung.

5 Vgl. die Auseinandersetzung mit Kants Leitspruch der Aufklärung unter den Bedingungen der Digitalisierung und der späten Moderne bei Johannes Hoff (2024). Bonhoeffer schreibt in seinem Rechenschaftsbericht von „Dummheit“, die „ein gefährlicherer Feind des Guten als Bosheit“ sei, da letztere immer einen „Keim der Selbstzerstörung“ in sich trage, der Widerstand ermöglicht (Bonhoeffer 2017: 13-21). „Dummheit“ versteht er dabei nicht als Mangel an Intelligenz, sondern als Verlust der Fähigkeit, angesichts einer durch überwältigende Machtasymmetrien geprägten, dominierenden Sicht zu eigenständigen Urteilen zu kommen und die eigenen Überzeugungen, gewonnenen Einsichten und Erkenntnisse öffentlich zu vertreten: „Die Macht der einen braucht die Dummheit der anderen. Der Vorgang ist dabei nicht der, daß bestimmte - also etwa intellektuelle - Anlagen des Menschen plötzlich verkümmern oder ausfallen, sondern daß unter dem überwältigenden Eindruck der Machtentfaltung dem Menschen seine innere Selbständigkeit geraubt wird und daß dieser nun – mehr oder weniger unbewußt – darauf verzichtet, zu den sich ergebenden Lebenslagen ein eigenes Verhalten zu finden.“ (Bonhoeffer 2017: 20)

1. Am Abgrund – aber bald schon einen Schritt weiter: Zur Zeitsituation

Die bedrängende Situation der Gegenwart kritisch zu analysieren, würde mitten in die Auseinandersetzungen, Polarisierungen, Feindbilder und Ausgrenzungen hineinführen, die spätestens seit der Coronazeit den öffentlichen Raum prägen. In den Krisen und Auseinandersetzungen ist es nicht möglich, einen „abgeklärten“ Blick von außen, eine „objektive“ oder eine neutrale Position einzunehmen, die der politischen Unterscheidung von Freund und Feind entzogen wäre. Nirgends wird dies so deutlich wie in den Kriegen in der Ukraine und in Israel-Palästina, in die wir gesellschaftlich wie militärisch tief verflochten sind. Es gilt aber nicht weniger für die innenpolitischen Auseinandersetzungen und Spaltungen, die nicht mehr innerhalb demokratischer Diskurse ausgetragen werden, sondern in denen Demokratie und das öffentlich Sagbare selbst zur Debatte stehen. Wo also ansetzen, um von einem „gemeinsamen Boden“ aus weiter zu argumentieren? Gibt es ein Verbindendes?

Was in sehr realer Weise alle Menschen und Lebewesen auf dem Planeten verbindet, sind zunächst die Gefährdung, Betroffenheit und geteilte Verwundbarkeit selbst, wie sie mit der Zerstörung der Lebensgrundlagen, mit Klimawandel und ökologischer Krise verbunden sind und die in den Bedrohungen durch Krieg und Massenvernichtungswaffen nochmals anders akut werden. Diese Verbundenheit im Negativen gilt auch für das Erleben der Krise und Gefahr, so unterschiedlich die Betroffenheit und der Grad der Verletzlichkeit sind, so entgegengesetzt die Interessen und Positionen, so sehr sich privilegierte Gruppen von dieser Verwundbarkeit abzusichern suchen. Zwischen den Männern, Frauen und Kindern in Gaza, den Geiseln der Hamas und ihren Angehörigen, den Entscheidungsträgern in Tel Aviv, Washington und Berlin, zwischen den Journalisten vor Ort – sofern sie noch leben – und den Berichterstatlern westlicher Medien klaffen Welten; die Lage der Flüchtlinge auf den Routen der Sahara, des Mittelmeers und Mittelamerikas oder in den Lagern Europas und Amerikas wird durch Diskurse und Politiken der Migration bestimmt, die einen völlig anderen „Sitz im Leben“ haben; die Auswahl und Deutung der Fakten und Ereignisse, die zu Kriegen wie in der Ukraine oder in Israel/Palästina und dem Nahen Osten geführt haben, erfolgt diametral entgegengesetzt je nachdem, welche Seite sie vornimmt. Wer sich den jeweils dominanten Narrativen nicht anschließt, wer diese hinterfragt, auf gegenläufige Sachverhalte verweist und eigene Deutungen sucht, gerät zwischen die Fronten, kann an der Absurdität der Kriegsrhetorik verzweifeln. Das

im Titel genannte Bewusstsein, an einem Abgrund zu stehen, scheint die Wahrnehmung der Zeit zunehmend zu prägen. Es impliziert die Gefahr, in Fortsetzung der dominanten Verhaltensmuster und Strategien bald „einen Schritt weiter zu sein“ und analog zu Christopher Clarks (2012) Deutung der Entstehung des Ersten Weltkriegs erneut in eine kollektive Katastrophe zu taumeln, die niemand wollen kann. Spätestens mit dem zweiten Wahlsieg von Donald Trump und in dem Maße, wie die Grauen der Kriege in Gaza und in der Ukraine mit ihrer unabsehbaren Eskalationsdynamik wahrgenommen werden, wächst die Ratlosigkeit auch bei jenen Gruppen, die sich mit der politischen Mitte, mit aufgeklärter Vernunft und kritischer Zeitgenossenschaft identifizieren. Bei konträren Analysen und Positionen wird es schwieriger, das Irrationale, Destruktive, Verwerfliche, Absurde nur der jeweiligen Gegenseite zuzuordnen und sich selbst davon zu entlasten.

Die Erfahrung des Absurden lässt sich m.E. nicht von solchen konkreten Erfahrungen des Sinnwidrigen und Zerstörerischen lösen, welche die menschliche Fähigkeit untergraben, sich in der Welt zu orientieren, Unterscheidungen von wahr und unwahr, gut und böse, menschlichem und unmenschlichem Verhalten (so umstritten sie sein mögen) zu treffen und handlungsfähig zu bleiben. Es genügt nicht, die Erfahrung des Absurden auf eine allgemeine Dialektik zwischen Endlichem und Unendlichem, zwischen dem Sinnverlangen des Menschen und einer Welt, die solchem Verlangen gleichgültig gegenübersteht, zurückzuführen, denn es sind konkrete Erfahrungen, Sinnkatastrophen und Traumata, in denen sich die Erfahrung der Absurdität zuspitzt und Vernunft und Mensch in Frage stellt: Das Erdbeben von Lissabon, die Shoah und Auschwitz, Hiroshima und Nagasaki markieren Einschnitte, die sich der Geschichte und dem Denken eingeschrieben haben – und ich bin überzeugt, dass das Grauen von Gaza auch ein solcher Einschnitt gewesen sein wird.⁶ Theodor W. Adorno hat im vorletzten Aphorismus seiner „Reflexionen aus dem beschädigten Leben“ eine Strategie, welche die in der zeitlichen Existenz und im politischen Leben aufbrechende Erfahrung der Absurdität zugleich anerkennt und auf eine überzeitliche Ebene der allgemeinen *conditio humana* verschiebt, als innere Gefährdung dialektischen Denkens markiert:

6 Die Reichweite dessen, was vor den Augen der Weltöffentlichkeit in Gaza geschieht, machen aus unterschiedlichen Perspektiven die Einordnungen des israelisch-amerikanischen Holocaustforschers, Omar Bartov (2023, 2025) und die persönlichen Reflexionen des indischen Essayisten Pankaj Mishra (2025) über „Die Welt nach Gaza“ deutlich.

Der drohende Rückfall der Reflexion ins Unreflektierte verrät sich in der Überlegenheit, die mit dem dialektischen Verfahren schaltet und redet, als wäre sie selber jenes unmittelbare Wissen vom Ganzen, das vom Prinzip der Dialektik gerade ausgeschlossen wird. [...] man bedient sich der Dialektik anstatt an sie sich zu verlieren. Dann begibt sich der souverän dialektische Gedanke zurück ins vordialektische Stadium: die gelassene Darlegung dessen, dass jedes Ding seine zwei Seiten hat. (Adorno 1998: 282f.)

Die Erfahrung des Absurden in dieser Weise auf Geschichte zu beziehen, steht in einer gewissen Spannung zur Verwendung des Begriffs in anderen Beiträgen dieses Bandes. Angesichts der verschiedenen differenzierten, philosophisch oder theologisch begründeten Verständnisse des Absurden sucht der nächste Abschnitt Rechenschaft zu geben, wie im Ausgang von Gegenwartssituation und näher an der Alltagssprache Erfahrungen des Absurden verstanden werden.

2. Widersprüche, Unsinniges, Widersinniges: alltägliche Absurditäten und die Erfahrung des Absurden

Der Wortbedeutung nach bezeichnet „absurdus“ sehr offen das Missklingende, in der Verwendung dann mit der „geläufige[n] Bedeutung: widersinnig, unlogisch, die Grenzen des diskursiven Verstandes überschreitend“ (Fabian 1971: 66). Es wäre demnach ein Widerspruch in sich, das Absurde in einen klar definierten positiven Begriff zu fassen, zielt das Wort doch gerade auf das der Vernunft und dem Sinn Widerstrebende. Es geht demnach einerseits um die Auseinandersetzung mit Widersprüchen im Denken und darum, ob diese sich vermeiden bzw. auflösen lassen, ob sie die Vernunft als solche in Frage stellen oder ob sie gar auf eine paradoxe Struktur verweisen, die dem Vernunftgebrauch zugrunde liegt. Andererseits geht es um die Frage, ob Handeln und praktische Vernunft letztlich ins Leere laufen, vergeblich und widersprüchlich bleiben, oder ob sie in ihrer Sinnstruktur an ein Ziel gelangen, sodass Hoffnung besteht, dass sich am Ende eine Kongruenz von Sein und Sollen, von Vernunft und Wirklichkeit ergibt.

Das Absurde kann als Sinnloses, Widersprüchliches oder Sinnwidriges auf unterschiedlichen Ebenen begegnen, die in den Beiträgen des Bandes

und auch in diesem Essay anklingen⁷: als ein Widerspruch zur Vernunft, der ausgeschlossen wird und daher als Argumentationsfigur zum Erweis des Gegenteils dient („*reductio ad absurdum*“ bei Anselm); als Paradox des Glaubens, der dem Ereignis des Unendlichen im Endlichen, des Unbedingten im Bedingten antwortet und existentiell rückhaltlos auf eine Wirklichkeit setzt, welche die Vernunft nicht einholen, durchschauen oder kontrollieren kann (die Formel des „*credo quia absurdum*“, wie sie Tertullian zugeschrieben wird und sich neuzeitlich vor allem mit Kierkegaard verknüpft); der Widerspruch zwischen dem Bedeutungsverlangen des Menschen und einer Welt, die sich in ihrer Faktizität diesem Verlangen entzieht (in diesem Band vor allem an Camus erörtert).⁸ Das Absurde verweist mithin nicht einfach auf einen Sachverhalt, sondern auf ein Verhältnis und darin auf eine Hintergrundontologie.⁹ Wird die Welt selbst nicht als bedeutungslos Vorliegendes, sondern als Verhältnis in der Beziehung von Schöpfer und Geschöpf verstanden, so bezieht sich die Erfahrung des Absurden nicht mehr nur auf das Paradox des Unendlichen im Endlichen oder auf den Widerspruch zwischen Vernunftanspruch und Welt, sondern auf ein Missverhältnis in der Beziehung zwischen Geschöpf und Schöpfer, was zugleich das Verhältnis des Geschöpfs zu sich selbst, seinen Mitgeschöpfen und der Schöpfung affiziert: die Verstrickung in Selbstverfehlung, Sünde und Bösem wird zum Kontext der Erfahrung des Absurden.

Die Erfahrung des Absurden kann auf verschiedenen Ebenen angesiedelt sein. Widersprüche von Vernunft und Wirklichkeit können sich konkret in kleinen oder großen „Absurditäten“ auftun, die ärgerlich, lästig oder komisch sind, die aber auch desaströse oder tragische Folgen haben können. Deutlich wird dabei, dass die Beurteilung eines Verhaltens als absurd seine Einordnung in ein größeres Ganzes voraussetzt, wobei derselbe Sachverhalt von anderen (und vermutlich von den Handelnden) ganz anders beurteilt wird. Etwas als „absurd“ zu bezeichnen, geht jedoch über Kritik hinaus: es

7 Vgl. in diesem Zusammenhang besonders die Aufsätze von Wenzel, Rosenhauer und Dalferth in diesem Band.

8 So fasst Annemarie Pieper (2007: 19) die Erfahrung des Absurden im Kontext der Existenzphilosophie als Erfahrung „des schlechthin Widersinnigen“, die „auf eine Widersprüchlichkeit [verweist], die konstitutiv ist für das Existieren als Mensch, gleichwohl aber weder logisch noch ethisch aufgelöst werden kann. Das Leben in einer antinomischen Struktur, die das Streben nach Sinn und Glück von vorneherein sabotiert, wird zur Zerreißprobe für das Individuum, das sich gezwungen sieht, im Sinnlosen nach einer Nische für die Realisierung seiner Vorstellung eines gelungenen Selbstentwurfs zu fahnden.“

9 Vgl. den Beitrag von Dalferth in diesem Band.

zielt auf eine Widersprüchlichkeit, die dem gesamten Handlungskontext und seinen Hintergrundannahmen eingeschrieben ist. Kritik im Detail würde innerhalb dieses Gesamtzusammenhangs bleiben und ihn affirmieren. Etwas als absurd zu entlarven, bedeutet den Widerspruch aufzuzeigen, der dem ganzen Handlungszusammenhang eingeschrieben ist und darin Macht entfaltet: Deswegen können gerade Humor, die ironische Distanzierung oder die Parodie wirksame Mittel sein, um Absurditäten aufzudecken (wie im Märchen von des Kaisers neuen Kleidern). Es geht nicht um Kritik im Detail, sondern darum, die herrschende Logik eines Handlungszusammenhangs insgesamt als in sich oder im Verhältnis zur Wirklichkeit widersprüchlich zu entlarven.

Dies wirft die Frage nach dem umfassenden Gesamtzusammenhang auf, in dem Erfahrungen des Absurden stehen: nach ontologischen Hintergrundannahmen, nach der Geschichte als solcher und der Wirklichkeit als Ganzer. Die alltäglichen Erfahrungen kleiner und großer Absurditäten können umschlagen in das Gefühl, dass das Leben als solches, dass Welt und Geschichte insgesamt absurd sind. Wenn Annemarie Pieper (2007) das Verständnis des Absurden in der Existenzphilosophie nachzeichnet, so wird m.E. deutlich, wie die Erfahrung des Absurden in der Grundstruktur der Existenz mit dem Versuch verbunden ist, gegenüber der konstitutiven Alteritätsstruktur des Selbst die Existenz als freien Selbstentwurf begründen zu wollen.¹⁰ Wird demgegenüber – wie bei Levinas 1998 – diese uneinholbare, diachrone Alterität und die passive Geburt des Subjekts in Verantwortung vor dem Anderen zum Ausgangspunkt der Philosophie, so verlagert sich die Erfahrung der Absurdität auf die Ebene der Beziehung zum Anderen, des Ethischen, des Politischen und Religiösen. Nicht die Erfahrung der Welt oder der Existenz als solche sind absurd, sondern die Erfahrung einer Geschichte, die von Lüge, Gleichgültigkeit, himmelschreiendem Unrecht und Gewalt gezeichnet ist, in der das Streben nach Wahrheit und Gerechtigkeit immer wieder scheitert, während die Geschichte von den Siegern geschrieben wird und das Naturgeschehen dem Leben und Leiden der Menschen indifferent gegenüberzustehen scheint. Indem sich das Ich als Teil dieser

10 Erst damit werden aus der „radikalen Kontingenz menschlicher Existenz“ Ekel und Abscheu (Sartre); aus Geburt und Tod absurde Unterbrechungen der freien Selbstwahl (Sartre); kann der „Protest gegen die *conditio absurda*“ zur Behauptung von Würde und der Mensch in der Revolte zum Ideal von Sinn werden (Camus). Erst das „heftige Verlangen nach Klarheit“, das Ideal rationaler Durchdringung und freier Selbstbestimmung machen es zu etwas Absurdem, wenn die Welt sich ihnen nicht fügt (vgl. Pieper 2007: 21f.).

Zusammenhänge und in sie verstrickt erkennt, können weder die Revolte gegen das Unrecht noch der ethische Anspruch des Subjekts den Zwiespalt lösen. Wäre es am Ende, als wäre nie etwas gewesen (vgl. Spaemann 2007), rückten schließlich noch die unbedingte Verantwortung für den Anderen und die Sinnansprüche menschlichen Handelns unter das Vorzeichen der Vergeblichkeit. Mit den Opfern und Toten der Geschichte würden auch Taten und Untaten, Treue und der Verrat am Ende bedeutungslos gewesen sein.

Was würde es bedeuten, wenn die Erfahrung der Absurdität nicht nur ein Gefühl, sondern das letzte Wort über die Wirklichkeit als solcher wäre? Wir leben – wohl notwendigerweise – so, *als ob* das Leben Bedeutung und „Gewicht vor der Ewigkeit“ hätte. Aber was, wenn dieses „als ob“ ins Leere greift? Ist es lediglich eine notwendige Illusion? Ist hier eine Vergewisserung überhaupt möglich?

Jedenfalls stellen sich auch diese Fragen nicht nur auf der individuellen und persönlichen Ebene, sondern auch im politischen, „messianischen“ Blick auf eine Welt, die sich als eine verrückte, absurde Welt darstellt, ohne dass es möglich wäre, einen Standort jenseits dieser Welt einzunehmen, der selber nicht von ihrer Verrücktheit und Lüge kontaminiert wäre. Der Schlussapophorismus aus Adornos „Minima moralia“ bringt diesen „double bind“ zum Ausdruck, der Welt in ihrer empörenden Faktizität nicht entfliehen zu können, sich ihr aber auch nicht einfügen zu dürfen:

Philosophie, wie sie im Angesicht der Verzweiflung einzig noch zu verantworten ist, wäre der Versuch, alle Dinge so zu betrachten, wie sie vom Standpunkt der Erlösung aus sich darstellten. Erkenntnis hat kein Licht, als das von der Erlösung her auf die Welt scheint: alles andere erschöpft sich in der Nachkonstruktion und bleibt ein Stück Technik. Perspektiven müssten hergestellt werden, in denen die Welt ähnlich sich versetzt, verfremdet, ihre Risse und Schründe offenbart, wie sie einmal als bedürftig und entstellt im Messianischen Lichte daliegen wird. Ohne Willkür und Gewalt, ganz aus der Fühlung mit den Gegenständen heraus solche Perspektiven zu gewinnen, darauf allein kommt es dem Denken an. Es ist das Allereinfachste, weil der Zustand unabweisbar nach solcher Erkenntnis ruft, ja weil die vollendete Negativität, einmal ganz ins Auge gefasst, zur Spiegelschrift ihres Gegenteils zusammenschießt. Aber es ist auch das ganz Unmögliche, weil es einen Standort voraussetzt, der dem Bannkreis des Daseins, wäre es auch nur um ein Winziges, entrückt ist [...]. (Adorno 1998: 283)

Das Bewusstsein, wie notwendig der Protest gegen eine verkehrte Welt ist und wie unentrinnbar wir zugleich selbst (auch als Protestierende) Teil dieser Unrechts- und Verblendungszusammenhänge sind und zu ihnen beitragen, spitzt die Erfahrung des Absurden in dreifacher Weise auf theologische Fragen zu: Zum einen führt es zur Frage, ob es einen Grund und ein Ziel der Wirklichkeit gibt. Indem der Gottesgedanke aufgeworfen wird, wird die Totalität und Immanenz der Welt relativiert und überschritten, öffnet sich ein Raum der Kritik am Bestehenden und der Hoffnung über alles Berechenbare hinaus. Zum anderen verbindet sich damit die existentielle Frage, ob es Möglichkeiten eines kontrafaktischen „Dennoch-Vertrauens“ gibt, wenn der faktische Zustand der Welt und das Verhalten der Menschen solches Vertrauen doch gerade nicht rechtfertigen. Schließlich kommen beide Fragen zusammen in der Frage, ob und wie angesichts der umfassenden Verstrickung in Schuld und Trauma, unsäglichem Leiden und abgründig Bösem eine liebende Annahme und Bejahung der Wirklichkeit möglich wären.

Was Kierkegaard in der Krankheit zum Tode existentiell am Selbstverhältnis durchexerziert, wäre politisch zu wenden in Blick auf einen Zustand der Welt, der Verzweiflung nahelegt und das Paradox des Glaubens zu-spitzt:

Folgendes ist nämlich die Formel, welche den Zustand des Selbsts beschreibt, wenn die Verzweiflung ganz und gar ausgetilgt ist: indem es sich zu sich selbst verhält, und indem es es selbst sein will, gründet sich das Selbst durchsichtig in der Macht, welche es gesetzt hat. (Kierkegaard 1992: 10)

In politischer Fassung müsste dies das Verhältnis zur Welt und Geschichte einschließen, in einer „schwachen“, verletzlichen, in diesem Sinn „messianischen“ Hoffnung auf Rettung und auf mögliche Versöhnung, die macht-förmigen politischen Messianismen und ihrem Hang, den Himmel auf Erden selbst und notfalls mit Gewalt herstellen zu wollen, ebenso entsagt wie der resignativen oder reaktionären Einwilligung in das herrschende Unrecht. Dass solches „durchsichtige Gründen“ in der Macht, welche das ganze Verhältnis der Geschichte gesetzt hat, nicht in der Form des Postulats oder einer „Philosophie des Als ob“ erfolgen kann, sondern in die Performativität der „Jetztzeit“ verweist, hat Giorgio Agamben in seinen Benjamin aufnehmenden Pauluslektüren und seinem Konzept „messianischer Zeit“

gezeigt (Agamben 2006). Wie Sarah Rosenhauer¹¹ plädiere auch ich für eine performative Wende der Theologie, welche der Erfahrung des Absurden nicht ausweicht und sie nicht überwindet, sondern in spezifischer Weise mit ihr umgeht. Ins Zentrum rücken dann die Vollzüge von Glauben, Hoffnung, Liebe (1 Kor 13), die sich nur empfangen lassen, indem sie zugleich in Freiheit gelebt werden.¹²

3. *Spes in absurditate quaerens intellectum* – Hoffnung, die mit Anselm von Canterbury nach Gründen sucht

Um nach den Gründen solcher Hoffnung zu fragen, wende ich mich im Folgenden Anselm von Canterbury zu (1033-1109), dessen die spätere Theologie prägende Programm eines Glaubens, der Verstehen sucht („fides quaerens intellectum“) auch als Abwehr des Verdachts der Absurdität gegenüber Glauben und Welt verstanden werden kann, besonders in seinem christologischen Hauptwerk „Cur Deus homo“. Ohne den Zusammenhang von Anselms Theologie hier nachzeichnen zu können,¹³ sollen einige Grundfiguren seiner Argumentation aufgegriffen werden, um sie auf heutige Erfahrungen des Absurden und Möglichkeiten eines hoffnungsvollen Umgangs mit ihnen zu befragen.

Dabei ist es zunächst wichtig festzuhalten, dass Anselm eine Argumentation zu entwickeln sucht, die aus sich selbst (sola ratione) nachvollziehbar ist, dass diese jedoch ihre eigenen Voraussetzungen im Glauben mitreflektiert und sowohl die „Ich-Perspektive“ wie die Dimension des „Du“ (in der Anrede Gottes wie in Ausrichtung an die Adressaten) einbezieht, ohne sich in begrifflichen Setzungen oder Abstraktionen zu verlieren. Das Proslogion setzt nicht mit einem Gottesbeweis ein, sondern mit dem Bericht über Anselms Suche danach und mit einer Reflexion auf die eigene Situation vor Gott, in der die Meditation der Existenz, das rationale Argument, die poetische Sprache und das Gebet ineinandergreifen (Prosl. 1). In einer von den Psalmen geprägten Sprache kommt darin die unendliche Sehnsucht

11 Vgl. ihren Beitrag in diesem Band.

12 Angesichts der katastrophischen Erfahrung der Zeit hat Carlos Mendoza Álvarez (2015, 2024) Entwürfe vorgelegt, wie sich dies in einer Perspektive „von unten“ und von der „Rückseite der Geschichte“ fundamentaltheologisch durchbuchstabieren lässt.

13 Ich verweise hierfür auf frühere Studien, welche Anselms Gedankengang textnah rekonstruieren und in eine Auseinandersetzung mit der Sekundärliteratur treten. Vgl. Kirschner 2013, 2015, 2019.

des Menschen zum Ausdruck, die in nichts Endlichem zur Ruhe kommt. Anklänge an die Erfahrung der Absurdität finden sich in der Metapher des Exils, in der Erfahrung, in der Suche nach Gott immer wieder hart auf sich selbst zu stoßen und nicht tun zu können, wozu man doch geschaffen ist:

Was soll tun, dieser dein in die Ferne Verbannter? [...]
Er lechzt dich zu sehen – und allzu ferne ist ihm dein Angesicht.
Er begehrt zu dir zu kommen – und unzugänglich ist deine Wohnung.
Er verlangt dich zu finden – und weiß nicht deinen Ort. [...]
„Ich suchte Gutes“ – und „siehe Verwirrung“!
Ich trachtete nach Gott – und stieß auf mich selbst. [...] (Prosl. 1)

In theologischer Sprache: Der Mensch erkennt sich als Bild Gottes, das so „verrußt“ ist, dass es nicht tun kann, wozu es geschaffen ist und wonach es sich sehnt:

Ich bekenne, Herr, und sage Dank, dass du in mir dieses „dein Bild“ geschaffen hast, damit ich, deiner mich erinnernd, dich denke, dich liebe. Aber so sehr ist es durch abnützende Laster zerstört, so sehr ist es durch den Rauch der Sünde geschwärzt, dass es nicht tun kann, wozu es gemacht ist, wenn du es nicht erneuerst und wiederherstellst. (Prosl. 1)

Die Erfahrung, nicht tun zu können, was man gleichwohl nicht lassen kann, weil es das tiefste Verlangen des eigenen Innersten ist, wird hier im Selbstverständnis des Geschöpfes an den Schöpfer adressiert.¹⁴

Hier setzt nun Anselms sogenannter „Gottesbeweis“ ein, der eigentlich eher eine negative Denkgregel bildet. Diese leitet dazu an, nichts Endliches und Bedingtes an die Stelle Gottes zu setzen: nur „worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann“ (Prosl. 2f. und 15) darf Gott genannt werden und ist darin notwendigerweise „größer als dass er gedacht werden kann“ (Prosl. 15).¹⁵ Das Paradox des Glaubens ist hier knapp formuliert:

14 Auch wenn dieses Verständnis verschlossen bleibt, wäre es ein erster Schritt in Auseinandersetzung mit dem Absurden, sich Rechenschaft darüber zu geben, woran man selbst sein Herz hängt und was bei einem persönlich den letzten Bezugspunkt im Leben bildet. Martin Luther verbindet im Großen Katechismus in diesem Sinn den Glauben als existenziellen Vertrauensakt mit dem, was im realen Lebensvollzug die Stelle Gottes einnimmt: „Allein das Vertrauen und Glauben des Herzens macht beide, Gott und Abgott. Sind Glaube und Vertrauen richtig, so ist auch dein Gott richtig, und umgekehrt [...] Woran du nun (sage ich) dein Herz hängst und verlässt dich darauf, das ist eigentlich dein Gott.“ (Luther 2014: 515)

15 Ich habe in der Formel die verschiedenen Varianten der Formulierung bei Anselm zusammengezogen, am präzisesten findet sie sich in Prosl. 15: „Ergo, Domine, non

Indem der Mensch im Denken alles Endliche überschreitet, bezieht er sich auf eine Wirklichkeit, deren Existenz er nicht ohne performativen Selbstwiderspruch negieren kann (Prosl. 2), die er nicht mit der Welt oder irgendeiner anderen kontingenten und bedingten Wirklichkeit identifizieren kann (Prosl. 3), die er aber auch nicht denkerisch einholen kann (Prosl. 15). Bezogen auf nur Gedachtes und selbst Hervorgebrachtes würde nicht mehr gedacht „worüber hinaus größeres nicht gedacht werden kann“. Ist dies nur eine Paradoxie des Denkens selbst, das in seinem höchsten Gedanken ins Leere greift? Anselms Ausgangspunkt war nicht der abstrakte Begriff, sondern der konkrete Glaube und die Bewegung des Herzens, deshalb kann er im Gebet ansprechen, worauf Denken, Glauben und Sehnen des Herzens zielen und was sich gerade in Anrede und Dank nochmals als das erweist, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann und das seine Evidenz in sich selbst hat: „Dank Dir, guter Herr, dass ich das, was ich vorher durch Dein Geschenk geglaubt habe, jetzt durch deine Erleuchtung so einsehe, dass ich, wollte ich nicht glauben, dass du existierst, es nicht nicht einsehen könnte.“ (Prosl. 4)

Die Erfahrung des Absurden wird damit nicht beseitigt, aber sie erfährt eine Verschiebung: Indem selbstgemachte letzte Größen, Idole, Ideologien und Absolutsetzungen dekonstruiert werden, werden die Absurditäten fehlgeleiteter Religion entlarvt und die Sakralisierung irdischer Letztinstanzen außer Kraft gesetzt: Die Bewegung über alles Gegebene und über die herrschenden Verhältnisse hinaus ins Offene, Unverfügbare, Kommende wird davor bewahrt, vorzeitig abgebrochen zu werden und sich an etwas festzumachen, was nicht Gott ist. Die Mitte der Macht bleibt leer (auch von Konzepten). Dies führt aber auch eine Position *ad absurdum*, die meint, die Existenz dieser Letztinstanz deswegen negieren zu müssen: Im Herzen zu sprechen „es gibt keinen Gott“ wäre Torheit, weil nicht verstanden wurde, worauf das Wort „Gott“ sich bezieht¹⁶.

solum es quo maius cogitari nequit, sed es quiddam maius quam cogitari possit. – also bist Du, Herr, nicht nur worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, sondern Du bist gewissermaßen größer als gedacht werden kann.”

- 16 So heißt es in Proslogion 4: „Der Tor spricht in seinem Herzen ‚es gibt keinen Gott‘, aber er weiß nicht, was er dabei sagt.“ Die Figur des Toren wird aus Psalm 14 aufgegriffen und repräsentiert die Verneinung der Existenz Gottes; mit Prosl. 1 wird die Möglichkeit solcher „Torheit“ in der entfremdeten Situation der gefallenen Menschheit verortet, kann darin auch den Zweifel des Glaubenden selbst repräsentieren.

Zugleich kehrt die Erfahrung des Absurden jedoch auf einer anderen Ebene wieder: Wird die Gottheit auch adressiert und „in gewisser Weise“ (aliquatenus) erkannt, so kommt doch das Herz nicht zur Ruhe und spürt nicht die Freude, nach der es sich sehnt: Warum, Herr Gott, fühlt meine Seele dich nicht, wenn sie dich gefunden hat? (Prosl. 14)

Das Nichtfühlen und -sehen Gottes verweist auf die Diskrepanz zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen, dem überhellen Licht Gottes und dem Auge, das Finsternis gewöhnt ist. Dies weist auf die Notwendigkeit einer inneren Umkehr, einer „Umkehr der Denkungsart“, die nicht mehr auf das zielt, was Vernunft selbst hervorbringen, konstruieren oder erfassen kann, sondern auf das, wovon sie sich berühren lassen muss, was sie nur empfangen kann: das Wesentliche und Ursprüngliche bleibt der Vernunft unverfügbar. Um es mit Hartmut Rosa zu formulieren: Das Sehnen des Menschen kann in der Welt Resonanz finden, wo er das beherrschend-kontrollierende Aggressionsverhältnis zur Welt unterbricht und „ein hörendes Herz“ entwickelt, in eine responsive, „mediopassive“ Form des Handelns findet (vgl. Rosa 2016).

Die eigentliche Dramatik und Erfahrung des Absurden liegen dann nicht in der Diskrepanz zwischen Endlichem und Unendlichem: diese konstituiert ja gerade die Beziehung zwischen dem Geschöpf und seinem Schöpfer. Absurd erscheint sie nur dort, wo das Geschöpf sich aus sich selbst begründen und gegen den Schöpfer behaupten will. Auch das „Schweigen der Welt“ ist nicht einfach „objektiv“, sondern hat mit dem Verhältnis zu tun, das der Mensch ihr gegenüber einnimmt.¹⁷ Jedoch spitzt sich eben auf der Ebene des Selbst-, Welt- und Gottesverhältnisses die Erfahrung des Absurden angesichts der Realität des Bösen und Widersinnigen zu, welches nicht nur im Außen der Geschichte begegnet, sondern zugleich im Innersten („Herzen“) des Menschen selbst aufbricht, ohne diesem Zusammenhang aus eigener Kraft entkommen zu können. Was Adorno als Aporie philosophischer Erkenntnis zeichnet, begegnet bei Anselm in einem scharfen Bewusstsein von Sünde. Diese fasst er als ein umfassendes Fehlverhältnis zu Gott wie zur Welt und zu sich selbst, das er als „irrectitudo“, als Verlust der „Rechtheit“ versteht, die zugleich einen Widerspruch zum innersten

17 Hartmut Rosa (2016) spielt dies an den Resonanzkrisen und -erwartungen der Moderne durch; Johannes Hoff (2021) zeichnet die Genealogie einer digitalen Logik nach, welche das verleiblichte, empfangend-resonante Denken im klassischen Verständnis von „intellectus“ durch ein Verständnis von Rationalität als rechnende-konstruktivistische Datenverarbeitung abgelöst hat.

Wesenskern als Geschöpf markiert, in diesem Sinn eine Unwahrheit, eine Verfehlung des Gesollten und Ungerechtigkeit, wie einen Widerspruch zum Willen des Schöpfers und Missachtung seiner „Ehre“. Mit der Rechtheit zu brechen, geschieht zwar kraft der Freiheit, tritt aber zugleich in Widerspruch zu ihr; die Abwendung vom Gesollten und Gerechten kann keine rechtfertigenden Gründe haben. Sie stellt in diesem Sinn eine Schuld dar, die zudem die Freiheit in ihrer Ausrichtung am Guten korrumpiert – so dass weder die Rückkehr zur rechten Gesinnung noch ein Begleichen der Schuld dem Menschen aus sich selbst heraus möglich sind.¹⁸

Aus dieser Situation ergeben sich eine ganze Reihe von Aporien, welche Anselm in ihren Konsequenzen so radikal auslotet, dass am Ende des ersten Buches von *Cur Deus homo* die Möglichkeiten einer Rettung des Menschen und einer Heilung der Schöpfung grundsätzlich in Frage stehen, damit aber auch die Güte und Macht des Schöpfers. Bereits im Proslogion brechen diese Fragen auf, wenn Anselm fragt, wie angesichts des Bösen Gott zugleich in höchster Weise gerecht und barmherzig gedacht werden kann, ohne dass Anselm diese Spannung auflösen kann (Prosl. 9-11). In *Cur Deus homo* nimmt Anselm diese Fragen wieder auf und diskutiert sie nun im Kontext jenes anderen, den christlichen Glauben begründenden Paradoxons der Inkarnation Gottes, die im Skandal des Kreuzes kulminiert, welches „für die Juden ein Ärgernis, für die Heiden eine Torheit“ (1 Kor 1, 23) und für Muslime nicht weniger ein Stein des Anstoßes ist und als äußerste Absurdität erscheinen muss. Im Kreuz bündeln sich so die verschiedenen Dimensionen der Erfahrung des Absurden wie in einem Brennglas: die Erfahrung einer widersinnigen Welt, in der Gerechte leiden und Unschuldige Folter, Tod und Entmenschlichung ausgeliefert sind; die Behauptung, dass Gott in einem Menschen begegnet, Fleisch wird und dass seine Herrlichkeit und Ehre sich im Folter- und Schandtod des Sohnes zeigen soll; die Frage nach der Möglichkeit, in einer von Lüge und Bösem geprägten Welt, bis ins Letzte und unverfälscht die Wahrheit zu bezeugen; die Frage nach der Möglichkeit von Feindesliebe und Vergebung, von Sühne und Versöhnung in den Abgründen von Leid und Schuld, angesichts von Opfern und Tätern; die Frage, wie Gerechtigkeit und Barmherzigkeit zusammen kommen können, sodass das eine nicht auf Kosten des anderen geht; die Aufdeckung und Steigerung der Absurdität der Welt im Leiden des Gerechten, die zur Frage an Gott wird (warum musste Jesus leiden?) und in

18 Zum Freiheitsverständnis von Anselm vgl. die Studie von König 2016.

der Vorstellung eines zürnenden Gottes, der das stellvertretende Opfer des Gerechten und eigenen Sohnes fordert, gipfelt.

Es ist an dieser Stelle nicht möglich, diese Fragen aufzurollen, um zu zeigen, wie Anselm mit ihnen umgeht, geschweige denn sie systematisch zu erörtern.¹⁹ Ich möchte lediglich einige Aspekte festhalten, die mir für die Frage nach der Hoffnung angesichts des Absurden zentral scheinen.

Zunächst: Anselm weicht den genannten Fragen nicht aus. Im Gegenteil: Er stellt sie in Zusammenhang und zeichnet die Abgründigkeit nach, in welche sie führen, ohne sie in einfacher Weise aufzulösen, wie es verzerrte Darstellungen seiner Soteriologie unterstellen. Das Kreuz in seiner Absurdität lässt sich nicht metaphorisch überspielen, kann nicht als Betrug am Satan gezeichnet werden, als hätte dieser ein legitimes Anrecht über den Menschen und als würde Gott ihm Fallen stellen.²⁰ Sünde und Unrecht können nicht einfach durch Gottes Barmherzigkeit aus der Welt geschafft werden, denn dann würden das Unrecht bestätigt, die Ordnung der Welt zerstört, Freiheit und Verantwortung des Menschen nicht ernst genommen. Gerechtigkeit durch Strafe bliebe äußerlich, würde die Würde des Menschen nicht wiederherstellen, würde angesichts der Größe der Schuld die Schöpfung zerstören. So muss die Schuld von innen beglichen, ihr „genug getan“ (*satisfactio*) werden, damit die menschliche Freiheit von innen wieder hergestellt, die Würde des Menschen und gar seine Vollendung wieder denkbar wird (in Glückseligkeit, die Glückswürdigkeit voraussetzt). Das kann nicht einfach Gott, ein Engel oder ein neugeschaffener Mensch anstelle der Menschheit tun. Auch dies bliebe äußerlich, würde die Freiheit nicht von innen erneuern. Die Menschen in ihrem „gefallenen“ Zustand können solche Umkehr und Wiedergutmachung jedoch in keiner Weise selber leisten, denn zum einen setzt die Ausrichtung des Willens am Guten um seiner selbst willen diesen guten Willen bereits voraus; zum anderen

19 Ansätze hierfür habe ich in Auseinandersetzung mit Anselm in den früheren Studien entwickelt (Kirschner 2013: 393-436; 2015). Aus der Fülle an Literatur zur Soteriologie Anselms sei exemplarisch auf die Arbeiten von Klaus Kienzler (1997) und Michel Corbin (1997, 2006) verwiesen.

20 Ich formuliere die Argumente hier in eigenen Worten nach, wobei ich im Hintergrund auch kantische Terminologie einfließen lasse, weil ich die Argumentationen bei Anselm und Kant in großer Nähe zueinander sehe, auch wenn Kant im Umgang mit den Aporien gefallener Freiheit Wege einschlägt, die m. E. den Konsequenzen der Verstrickung im Bösen ausweichen. Für die genauere Rekonstruktion am Text, die in drei verschiedenen, aufeinander aufbauenden Annäherungen erfolgt, vgl. Kirschner 2013: 185-199, 268-291, 393-436 (dort auch Hinweise zu Sekundärliteratur und Forschungsstand).

hat der Mensch nichts anzubieten, was die Schuld kompensieren könnte. Anselm argumentiert hier im Verhältnis zu Gott, es lässt sich aber auch in Blick auf die Verletzung menschlicher Würde formulieren: Wie könnte ein Missbrauchstäter wieder gut machen, was er seinem Opfer angetan hat? Wie ließe sich wieder gut machen, was in den Lagern und Folterräumen, in den Ruinen und unterirdischen Gängen von Gaza, in den Gräben und Städten der Ukraine beiderseits der Front, auf den Fluchtrouten in Mittelamerika und auf dem Mittelmeer... geschieht? Wie ließe sich einfach darüber hinweggehen – ohne dem Zynismus und der Skrupellosigkeit zu verfallen? Andererseits: Wie könnte eine gelingende Zukunft oder gar Frieden möglich sein ohne Vergebung, Zusammenleben, Versöhnung? Anselm jedenfalls macht rigoros deutlich, dass Barmherzigkeit ohne Gerechtigkeit Unrecht wäre, Gerechtigkeit ohne Barmherzigkeit aber heillose Härte.

Dies führt dazu, dass am Ende des ersten Buches von *Cur Deus homo* die Möglichkeit einer letzten Absurdität der Welt im Raum steht: Wenn Gott der Ratio der Gerechtigkeit folgt, so ist kein Weg, auf dem der arme Mensch entweichen kann, und die Barmherzigkeit Gottes scheint verloren zu gehen. (CDH I,24)

Die Logik der Gerechtigkeit droht in eine letzte Vergeblichkeit (frustra) zu führen, in der Gottes Heilswille aporetisch und ohnmächtig erscheint, so dass die Absurdität den Gottesbegriff selbst einholt. Ein Widerspruch von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit macht eine Wiederherstellung von Ordnung und Einklang (concordia) unmöglich. Dieser Abgrund des Bösen kann weder von der Freiheit des Menschen noch von der souveränen Macht Gottes her behoben werden. Wie kann eine „größere“ Gerechtigkeit gedacht werden, die zugleich in „größerer“ Weise barmherzig ist?

Diese Aporie – so jedenfalls meine Auslegung Anselms – wird nicht durch eine „Verrechnung“ zwischen der Schwere der Schuld und des Bösen auf der einen Seite, dem Opfer Jesu auf der anderen Seite aufgelöst. Vielmehr setzt Anselm vom Ereignis der Selbstgabe Jesu her *neu* ein. Es ändert sich die Art der Argumentation: Es geht um inkommensurable Größen, die auf der Ebene von Freiheit, Beziehung und Gabe aufeinander einwirken, in Resonanz treten, einen neuen Raum eröffnen. Auf der einen Seite steht der Abgrund des Bösen und die Maßlosigkeit der Schuld, ohne Rechtfertigung und ohne „gute Gründe“. Auf der anderen Seite steht die „Maßlosigkeit“ einer Liebe, die sich selbst ungeschuldet und aus freiem Entschluss, restlos und vorbehaltlos hingibt in Solidarität mit den Opfern – zugleich in stellvertretender Hingabe für die Täter. Auch diese Liebe übersteigt alles, was geschuldet, erwartbar oder irgendwie einzufordern wäre. Der Absurdität

des Sinnwidrigen steht die ‚Absurdität‘, die positive Grundlosigkeit einer rückhaltlosen Liebe ohne Bedingungen gegenüber: das Ereignis einer Gabe, wie sie größer nicht gedacht werden kann. Im Gott-Menschen Jesus Christus wird diese zugleich ganz von Gott her (im Hören auf den Vater, im Namen der Liebe Gottes) vollzogen und in wirklicher menschlicher Freiheit, in völliger Schicksalsgemeinschaft mit den Menschen, am Ort der äußersten Gottverlassenheit.

Dabei geht es nicht darum, die Situation und das Kreuz, das Leiden und die Hingabe Jesu exklusiv gegen andere auszuspielen oder als eine Art quantitatives Überbieten anderen Leidens zu denken. Die Einzigkeit und Exklusivität Jesu und des Kreuzes liegt gerade in seiner äußersten Inklusivität: Das Ereignis des Kreuzes und die Tat Jesu ist geöffnet auf alles Leiden der gekreuzigten Menschen und Völker zu allen Zeiten, insofern Jesus sich mit ihnen solidarisiert, ihnen gleichzeitig ist, ihr Schicksal mit auf sich nimmt. Das Geschehen ist zugleich geöffnet auf das Mitwirken der Menschen, die ausdrücklich oder unausdrücklich in seine Nachfolge treten, das Kreuz mittragen und seine Liebe in Handeln und Leiden antwortend mitvollziehen (Kol 1,24). Es begründet eine messianische Gemeinschaft, die in der Geschichte den Leib des Messias bildet, um Geschichte und Kosmos in diese Beziehung hinein zu „rekapitulieren“.

Solches Geschehen ist weder aus anderem ableitbar, noch bildet es eine neutrale, „objektive“ Information, die dann irgendwie in einem zweiten Schritt „subjektiv“ angeeignet oder gar anderen aufgenötigt werden müsste. Die Logik solcher inkommensurabler Liebe kann nur gelebt, bezeugt und verkündigt²¹ werden: Sie verlangt eine „performative Wendung“ der Theologie. Zeugnis und Verkündigung sind nicht nach dem Modell der Subjekt-Objekt-Relation oder von Sender-Empfänger zu denken: Wer Zeugnis ablegt oder verkündigt, ist selbst in das Geschehen involviert und bezeugt es mit seiner ganzen Person, gerade indem er sich in die Sache hinein verliert und zugleich dialogisch auf den Anderen ausgerichtet ist. Die Anderen sind nicht einfach Adressaten, sondern werden Zeugen eines Geschehens, zu dem sie sich persönlich verhalten müssen. Sie sind zum Mitvollzug eingeladen. Alle Seiten sind darauf angewiesen, dass sich in dem Geschehen etwas zeigt, was ihnen unverfügbar bleibt: dass die Kraft und Evidenz der

21 Wobei Verkündigung strikt von allen Formen der Nötigung, Indoktrinierung, Manipulation etc. abzugrenzen ist als Dienst an einem unverfügbaren Wortgeschehen, in dem das Evangelium aus sich selbst heraus seine Kraft erweisen muss, vgl. Dalfert 2018.

Liebe Gottes sich darin neu und wirksam ereignet.²² Am Ende von Anselms Ausführungen in *Cur Deus homo* vollzieht sich daher ein Übergang von der Argumentation zu sakramentaler Vermittlung, zu Gebet und poetischer Sprache. Das ganz Unverfügbare der göttlichen Zuwendung lädt zugleich zum ganz freien Mitvollzug und zur Aneignung des Geschehens ein:

Denn was könnte barmherziger gedacht werden, als wenn zum Sünder, der zu ewiger Pein verdammt ist und nicht hat, wodurch er sich erlösen könnte, Gott-Vater spricht: Empfange meinen Eingeborenen und gib ihn für dich; und der Sohn selbst: Nimm mich und erlöse dich? So sprechen sie nämlich gewissermaßen, wenn sie uns zum christlichen Glauben rufen und ziehen. (CDH II, 20)

Und in der *Meditatio redemptionis humanae*, welche die Einsichten von *Cur deus homo* nochmals anders, analog zum *Proslogion* in Anrede und Gebet formuliert, heißt es am Ende:

Gib, Herr, ich bitte Dich, dass ich durch die Liebe schmecke, was ich jetzt durch die Erkenntnis koste. Dass ich durch mein ganzes Gefühl erspüre, was ich durch den Verstand fühle. Ich verdanke/schulde mehr als mich selbst ganz, aber ich habe nicht mehr und nicht einmal das kann ich aus mir ganz geben; ziehe Du, Herr, dieses mein ganzes Selbst in Deine Liebe. Alles, was ich bin, ist Dein durch die Schöpfung; mach es ganz Dein durch die Liebe. (Anselmus, Opera Omnia III, 91,196-200, eigene Übers.)

4. Kein Optimismus, aber nicht ohne Hoffnung: Die Evidenz der Liebe

Was folgt aus der Hoffnung des Glaubens für die absurde Situation der Gegenwart? Wir stehen nach wie vor am Abgrund und scheinen im Begriff, den nächsten Schritt nach vorne zu tun. Die ökologische Katastrophe gewinnt weiter an Fahrt, statt einer „großen Transformation“ wird allerorten aufgerüstet und von Krieg gesprochen, als wäre dieser ein Naturereignis und der Feind eine Ausgeburt des Bösen, mit dem Gespräch und Diploma-

22 Die fünf Merkmale des Resonanzbegriffs bei Hartmut Rosa (2017: 315f.) können hier helfen, das Zusammenspiel von Empfänglichkeit, Selbstwirksamkeit, Selbst- und Welttransformation, gnadenhafter Unverfügbarkeit und der Generierung eines neuen Raums („kommendes Reich Gottes“) zu verbinden, um aus den Aporien der Entgegensetzung von Gnade und Freiheit, eines linear-kausalen Denkens und der Trennung von objektiver und subjektiver Erlösung herauszuführen.

tie nicht möglich sind. Demokratie und Rechtsstaat erodieren, während politische Gegnerschaft auch innenpolitisch allzu oft in Kategorien von Gut und Böse, als Kampf der Demokraten gegen Antidemokraten gefasst wird, womit dann die „wehrhafte Demokratie“ ihre eigenen Prinzipien nicht mehr so genau zu nehmen braucht und sich selbst zerstört. Der Versuch einer Rechenschaft über die Hoffnung des Glaubens wird diese Situation nicht aus der Welt schaffen: Die Prognosen werden durch die Überlegungen nicht optimistischer.

Dennoch und in all dem gibt es Grund zur Hoffnung – sogar zur Freude. Mitten in der Erfahrung der vielen kleinen Absurditäten unserer Zeit und auch angesichts des Gefühls, dass die Geschichte als Ganze absurd sei, gibt es diese andere Erfahrung, die inkommensurabel danebensteht und ihre eigene Evidenz gewinnt: die Zusage einer bedingungslosen, sich schenkenden Liebe Gottes, die sich in Christus ereignet hat und deren Wirklichkeit dort ihre Evidenz gewinnt, wo sie als Geschenk zugleich empfangen, mitvollzogen und weitergegeben wird. Die aus dem Glauben resultierende „Hoffnung-ohne-Optimismus“ (Eagleton 2016) garantiert nicht innergeschichtlichen Erfolg, sie enthält aber die Gewissheit, dass das Handeln und Leben auch dort sinnvoll, liebenswert und von der Beziehungsmacht Gottes getragen sind, wo ihm Erfolg versagt bleibt. Paulus fasst solches „Dennoch-Vertrauen“ am Ende des ersten Teils seines Vorstellungsschreibens an die Gemeinde von Rom in einem knappen Bekenntnis zusammen:

Denn ich bin gewiss: Weder Tod noch Leben, weder Engel noch Mächte, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges noch Gewalten, weder Höhe oder Tiefe noch irgendeine andere Kreatur können uns scheiden von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist, unserem Herrn. (Röm 8, 38f)

Literaturverzeichnis

- Adorno, Theodor W.: *Minima moralia: Reflexionen aus dem beschädigten Leben* (= Gesammelte Schriften 4). Darmstadt 1998.
- Agamben, Giorgio: *Die Zeit, die bleibt: Ein Kommentar zum Römerbrief*. Frankfurt am Main 2006.
- Anselm von Canterbury: *Cur Deus homo – Warum Gott Mensch geworden*, lat.-dt., bes. u. übers. v. Franciscus Salesius Schmitt [= CDH]. Darmstadt 1956.
- Anselm von Canterbury: *Proslogion-Untersuchungen*: lat.-dt., übers. v. Franciscus Salesius Schmitt [= Prosl.]. Stuttgart-Bad Cannstatt 1962.
- Anselm von Canterbury: *Anselmus Cantuariensis Opera omnia, ad fidem codicum rec.* Franciscus Salesius Schmitt, 5 Bde., Secovii 1938-1951. (Die Angabe erfolgt mit römischer Ziffer für den Band, Seitenzahl und Zeilenangabe).

- Bartov, Omer: *Genocide, the Holocaust and Israel-Palestine: First-Person History in Times of Crisis*. London 2023.
- Bartov, Omer: I'm a Genocide Scholar: I Know It When I See It, in: *The New York Times* vom 15.7.2025: [<https://www.nytimes.com/2025/07/15/opinion/israel-gaza-holocaust-genocide-palestinians.html>].
- Bonhoeffer, Dietrich: *Theologische Briefe aus „Widerstand und Ergebung“* (= Große Texte der Christenheit 2). Leipzig 2017.
- Brantz, Loryn: „Inauguration 2025“ zur Amtseinführung von Donald Trump, Post auf Instagram: [https://www.instagram.com/p/DE_DC-AyHxC/] (Letzter Zugriff: 19.07.2025).
- Clark, Christopher M.: *Die Schlafwandler: Wie Europa in den Ersten Weltkrieg zog*. 21. Auflage. München 2013.
- Corbin, Michel: *La Pâque de Dieu: Quatre études sur S. Anselme de Cantorbéry*. Paris 1997.
- Corbin, Michel: *Espérer pour tous : Études sur saint Anselme de Cantorbéry (La nuit surveillée)*. Paris 2006.
- Dalferth, Ingolf U.: *Wirkendes Wort: Bibel, Schrift und Evangelium im Leben der Kirche und im Denken der Theologie*. Gütersloh 2018.
- Eagleton, Terry: *Hoffnungsvoll, aber nicht optimistisch*. Berlin 2016.
- Elizur, Yoel: 'When You Leave Israel and Enter Gaza, You Are God': Inside the Minds of IDF Soldiers Who Commit War Crimes, *HaAretz* vom 23.12.2024: [<https://www.haaretz.com/2024-12-23/ty-article/.premium/when-you-enter-gaza-you-are-god-inside-the-minds-of-idf-soldiers-who-commit-war-crimes/00000193-f043-d354-a59f-ff670ac80000?gift=36e79eb805a74c74bf7e776145131b5d>].
- Fabian, Rainer: Absurd, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 1. Basel 1971, 66-67.
- Hoff, Johannes: *Verteidigung des Heiligen: Anthropologie der digitalen Transformation*. Freiburg im Breisgau 2021.
- Hoff, Johannes: Enlightenment Now! Overcoming the Kantian Legacy of Cognitive Functionalism, in: *Philosophy, Theology and the Sciences* 11/2 (2024), DOI: 10.1628/ptsc-2024-0015.
- Kierkegaard, Søren: *Die Krankheit zum Tode: Der Hohepriester – der Zöllner – die Sünderin: Unter Mitarbeit von Emmanuel Hirsch* (= Søren Kierkegaard, Gesammelte Werke, 24./ 25. Abt.). 4. Auflage. Gütersloh 1992.
- Kienzler, Klaus: *Gott ist größer: Studien zu Anselm von Canterbury* (= Bonner Dogmatische Studien 27). Würzburg 1997.
- Kirschner, Martin: *Gott – größer als gedacht: Die Transformation der Vernunft aus der Begegnung mit Gott bei Anselm von Canterbury*. Freiburg im Breisgau usw. 2013.
- Kirschner, Martin: *Die Barmherzigkeit Gottes als größere Gerechtigkeit: Die Aporien ausgleichender Gerechtigkeit und ihre christologische Überwindung bei Anselm von Canterbury*, in: *Theologische Quartalsschrift* 195 (2015), 135-150.

- Kirschner, Martin: Denkend den lebendigen Gott suchen: Anselms rationale Mystagogie als Weg der Annäherung an Gottes Wirklichkeit in unserer Zeit?, in: Julia Knop (Hg.): Die Gottesfrage zwischen Umbruch und Abbruch: Theologie und Pastoral unter säkularen Bedingungen (= Quaestiones Disputatae 297). Freiburg im Breisgau usw. 2019, 80-93.
- Kirschner, Martin: Zeit zur Hoffnung: Überlegungen zum Zeiterleben im Vollzug von Hoffnung, in: Miloš Lichner (Hg.): Hope: Where does our hope lie? (Theology East – West / Theologie Ost – West 28). Berlin u.a. 2020, 203-215.
- Kirschner, Martin: Krisen, apokalyptische Ängste, Polarisierungen: Und woran glaubst Du? Über die Kraft der Hoffnung, den Mut zum „Dennoch-Vertrauen“ und das Glück trotz allem zu lieben, in: Auge und Ohr: Das Journal der Diakone in der Diözese Rottenburg-Stuttgart 2024, 8-23. Online verfügbar unter: [https://www.ku.de/fileadmin/110404/Aktuelles_News_Pic/Kirschner_M_Aber_woran_glaubst_Du.pdf].
- König, Katrin: Begnadete Freiheit: Anselm von Canterburys Freiheitstheorie (= Collegium metaphysicum 15). Tübingen 2016.
- Luther, Martin: Der Große Katechismus, in: VELKD (Hg.): Unser Glaube: Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche: Ausgabe für die Gemeinde. Unter Mitarbeit von Matthias Deuschle und Irene Dingel. 6. Auflage. Gütersloh 2014, 505-643. Online verfügbar unter [https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/Grosser-Katechismus-Unser-Glaube.pdf].
- Mendoza-Álvarez, Carlos: Deus ineffabilis: Una teología posmoderna de la revelación del fin de los tiempos. Barcelona, México 2015.
- Mendoza-Álvarez, Carlos: The Resurrection as a Messianic Anticipation: Grieving, Memory, and Hope from the Survivors' Perspective. El Marqués, Querétaro 2024.
- Metz, Johann Baptist: Glaube in Geschichte und Gesellschaft: Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie. 5., um ein Vorwort erweiterte Auflage. Mainz 1992.
- Mishra, Pankaj: Die Welt nach Gaza. Frankfurt am Main 2025.
- Pieper, Annemarie: Absurde, das, in: Urs Thurnherr, Anton Hügli (Hg.): Lexikon Existentialismus und Existenzphilosophie. Darmstadt 2007, 19-22.
- Ritzi, Claudia: Die Postdemokratisierung politischer Öffentlichkeit: Kritik zeitgenössischer Demokratie – theoretische Grundlagen und analytische Perspektiven. Hg. v. Gary S. Schaal und Matthias Lemke. Wiesbaden 2014.
- Rosa, Hartmut: Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung (= Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 2272). Berlin 2016.
- Rosa, Hartmut: Für eine affirmative Revolution: Eine Antwort auf meine Kritiker_innen, in: Christian Helge Peters, Peter Schulz (Hg.): Resonanzen und Dissonanzen. Bielefeld 2017, 311-329.
- Spaemann, Robert: Der letzte Gottesbeweis: Mit einer Einführung in die großen Gottesbeweise und einem Kommentar zum Gottesbeweis Robert Spaemanns von Rolf Schönberger. München 2007.
- Wolin, Sheldon S.: Umgekehrter Totalitarismus: Faktische Machtverhältnisse und ihre zerstörerischen Auswirkungen auf unsere Demokratie: Mit einer Einführung von Rainer Mausfeld. Frankfurt am Main 2023.

„Kann die Bibel sinnfrei?“ Absurdität als Verständnisschlüssel für biblische Texte und ihre Auslegung

Martin Nitsche

Abstract

Can the Bible be meaningless? In a system of thought that often presupposes a divine order, absurdity cannot be presented as a starting point in the Camusian sense. The positions of others (wicked, evil and others) are often absurd. This does not protect individual biblical figures or groups from radically questioning the meaningfulness of their own actions or from despairing of God's lethargy: the essential challenge is the permanent experience of God's absence, with readings on Psalms, Ecclesiastes and Sapientia Salomonis.

Key-Words

Bible, Absurdity, Absence of God, Polemics, Psalms, Ecclesiastes, Wisdom

1. Worum es geht

Geht man mit neuzeitlichen Begriffen auf antike Texte zu, gilt es, einige Vorbemerkungen zu machen. Natürlich hat Kohelet nichts mit Camus zu tun, das Ijobbuch auch nicht. Dazu kommt die große historische Distanz zum Untersuchungsgegenstand: Wir haben zwar literarische Zeugnisse, aber auf das weitergehende Denken und Fühlen der realen Menschen hinter diesen Zeugnissen gibt es keinen unmittelbaren Zugriff. Ist eine Aussage ermutigend oder zynisch, lässt sich zum Beispiel Ironie wirklich feststellen, wenn das weiträumige Aussagensystem, in welchem ein Text stand, gar nicht bekannt ist? Schon der sprachliche Ausdruck bedingt also, dass das Absurde etwa im existentialistischen Sinne nicht zu finden ist: Zu groß scheint die Gefahr, in den Texten immer das zu finden, was man eben sucht und einem Text so mal eine absurde Haltung, mal eine skeptische Position oder auch einen Rückzug ins Ironische zu unterstellen. Gegen solche Vereinnahmungen ist jeder historische Text zu schützen.

Zugleich haben auf der ET-Tagung¹ viele Beitragende biblische Referenzpunkte für ihre Annäherungen an das Absurde gefunden: die Bindung Isaaks (Gen 22), Kohelet, die Klagen des Jeremia, Ps 22 und sein Einsatz

1 An dieser und an einigen anderen Stellen ist der Vortragsstil für die Veröffentlichung beibehalten worden.

am Kreuz Jesu sind reflektiert worden. Wir haben von Krisenliteratur gehört, darüber gesprochen, ob Klage immer destruktiv sein müsse und vom Exil als universaler Deutekategorie. Die in den biblischen Texten verborgenen Erfahrungen sind bereits Literatur geworden, universalisiert und auf künftige Rezeption hin angelegt.

Bei allen Einschränkungen, die zu tätigen sind, soll die Frage dennoch gestellt werden: Lassen sich in den Lebensdeutungserfahrungen der Hebräischen Bibel Ausdrucksweisen finden, die mit unseren Fragen nach dem Absurden resonant sind? Der Religionsphilosoph Alan Mittleman formuliert dies so:

Nonetheless, it is clear that the question of the meaning of life has a modern history, shape, and salience that it did not have in earlier times. [...] But it is also reasonable to believe that, historical considerations aside, searching for the meaning of things is a universal propensity of the human mind. It is reasonable because human beings are symbolizing creatures (Mittleman 2023: 51).

Eingedenk der vorläufigen Natur aller möglichen Ergebnisse scheint es doch lohnenswert zu sein, Menschen verschiedener Epochen und Kulturen aufgrund ähnlicher, grundlegender Erfahrungen wie Leben, Tod, Hunger, der Sehnsucht nach dem Schönen oder dem Suchen nach Moral ähnliche Überlegungen oder Fragen, ähnliche Symbolisierungen zuzutrauen. Ich betrachte es in diesem Sinne nicht nur als legitim, sondern als sinnvoll, in biblischen Texten nach Sinn und Unsinn und dem Nachdenken darüber zu suchen. Mit einigen anderen Beiträgen dieses Bandes verstehe ich unter Absurdität grob gesagt zunächst: die Aufgabe des Projekts, in den Dingen einen Sinn zu suchen. Wer sich im Nachgang an Camus auf das Absurde einlässt, negiert nicht unbedingt die Existenz eines Sinns – verfolgt die Frage danach aber nicht. Mit diesem heuristischen Begriff werde ich nun einige Texte in Berührung bringen, nicht ausführlich untersuchen: Ich spreche von biblischen Miniaturen auf der Suche nach dem Absurden oder seinem möglichen Gegenteil. Den gewählten Texten aus dem Buch Kohelet, den Psalmen und dem Buch der Weisheit ist vor allem ihre poetische Sprache gemein. Vielleicht lässt sich im Modus des Poetischen eine Annäherung an Sinnfragen leichter wagen? Wenngleich der vorliegende Beitrag die gewählten Texte vor allem hinsichtlich ihrer semantischen Qualität untersucht, bleibt der Zusammenhang zwischen poetischer Qualität und weisheitlicher Reflexion bedenkenswert.

2. Biblische Miniaturen

2.1. Kohelet: Alles ist absurd?

Der Ausgangspunkt ist das Koheletbuch, weil in ihm schon sehr lange allerlei erstaunlich Modernes vermutet und gefunden wird. Kohelet wird mit vielen großen Begriffen in Verbindung gebracht: Er sieht Ambivalenzen im menschlichen Leben sehr deutlich, er ist Philosoph, gilt als Skeptiker, der sich mit einfachen Antworten nicht zufriedengibt. Und das Koheletbuch selbst greift zu großen Begriffen und lädt sie poetisch auf: nicht zuletzt eben „*hē'běl*“. Hauch, Dampf, Flüchtiges, Nichtiges, der bekannte „Windhauch“ oder doch einfach: Absurdes? In den 1970er und 1980er Jahren gab es in der Koheletexegese Versuche, Kohelets Philosophie mit explizitem Rückgriff auf Albert Camus und seinen Begriff von Absurdität zu verstehen (vgl. Zimmer 1999: 57-58; Crenshaw 1987: 27-28). Für den deutschsprachigen Raum sind die Arbeiten von Diethelm Michel zu nennen. Der berühmte Vers in Koh 1,2 lautet bei ihm: „Vollkommen absurd, sprach Qohelet, vollkommen absurd – alles ist absurd.“ Im folgenden Zitat verbindet Diethelm Michel Abschnitte aus Koh 8 und Texte von Albert Camus mit eigenen Kommentierungen:

Der nach der Regel, nach einem Sinn fragende menschliche Verstand stößt auf eine Welt, die keine Antwort gibt. ‚Ich [Qohelet] betrachtete das ganze Werk Gottes (mit dem Ergebnis): Nicht vermag der Mensch das Werk, das unter der Sonne geschieht, herauszufinden. Auch wenn der Mensch sich abmüht, es zu ergründen, kann er es nicht herausfinden. Und auch wenn der Weise behauptet, es zu kennen, kann er es (doch) nicht finden.‘ (8,17) Mir scheint, daß Qohelet mit seinen Worten den Sachverhalt meint, den Albert Camus folgendermaßen beschreibt: ‚Auch der Verstand sagt mir also auf seine Weise, daß diese Welt absurd ist. Sein Widerpart, die blinde Vernunft, tut vergeblich so, als wäre alles klar; ich warte auf Beweise und wünschte, sie hätte recht. [...] Ich sagte, die Welt sei absurd, und ging damit zu rasch vor. An sich ist diese Welt nicht vernünftig – das ist alles, was man von ihr sagen kann. Absurd aber ist die Gegenüberstellung des Irrationalen und des glühenden Verlangens nach Klarheit, das im tiefsten Innern des Menschen laut wird. Das Absurde hängt ebensosehr vom Menschen ab wie von der Welt.‘ Ich schlage

deshalb vor, [... hebel²] in den Erörterungen Qohelets durch ‚absurd‘ im Sinne von ‚sinnlos‘ wiederzugeben. Durch das Fremdwort ‚absurd‘ soll ins Bewußtsein gehoben werden, daß die Ausführungen Qohelets im Kern philosophischer Natur sind: die Weisheit basiert auf der Überzeugung, daß die von Gott in die Welt hineingelegten Gesetzesmäßigkeiten und damit der Sinn des Geschehens vom Weisen erkannt werden können und sollen. Qohelet vertritt im Gegensatz zu diesem erkenntnistheoretischen Optimismus einen erkenntnistheoretischen Skeptizismus mit der Grundthese, daß der Mensch in dem Geschehen unter der Sonne keinen Sinn finden könne [...] (Michel 1989: 44).³

Was Diethelm Michel hier anbietet, ist der Versuch, den kaum durchschaubaren Standpunkt Kohelets mit Hilfe von Camus zu vereindeutigen.⁴ Gleichzeitig möchte Diethelm Michel mit dem Rückgriff auf Camus hervorheben, dass das Koheletbuch von einem sehr reflektierten Standpunkt aus argumentiert und keine unmittelbar zugängliche Alltagsphilosophie bietet.

-
- 2 Transkription hier aus der Vorlage übernommen. Die unterschiedlichen Transkriptionen des einen Wortes ergeben sich mitunter auch aus den Varianzen im Hebräischen.
 - 3 Weiter schreibt Michel: „Schauen wir uns noch kurz die weiteren Vorkommen [... hē-ḇēl] in Urteilssätzen an: 2,1 Der Versuch, durch Freude einen ‚Gewinn‘ zu erlangen, ist absurd, weil die Freude nicht garantierbar, sondern an das Ermühte gebunden ist (2,10-11!). 2,15 Der Versuch, einen relativen Vorzug (Gewinn) der Weisheit gegenüber der Torheit nachzuweisen, findet seine Grenze im Tod, der alle gleichermaßen trifft. Angesichts des Todes ist dieser Versuch absurd. 2,17 Auch der Versuch, durch ein „Andenken“ die Grenze des Todes zu überschreiten, ist absurd, weil jeder einmal vergessen sein wird. 2,19 Auch der Versuch, einen relativen Gewinn der Weisheit angesichts des absurden Todes durch die Annahme zu retten, man könne das Ermühte ja einem Erben hinterlassen, ist absurd, weil niemand weiß, ob dieser Erbe ein Weiser oder ein Tor sein wird. 2,21 Wie zu 2,19. 2,23 Fazit der Versuche, die Frage von 1,3 zu beantworten: Dem Menschen bleibt bei seiner Mühe, die (undurchschaubare) Welt zu erkennen, nichts als eben diese Mühe. Das ist absurd. 2,26 Die Einführung von Gott ändert an diesem Tatbestand nichts: dann wird eben Gott in seinem Walten undurchschaubar. Auch das ist absurd. Damit haben wir alle bisher in diesem Kapitel behandelten [... hē-ḇēl] -Stellen besprochen“ (Michel 1989: 44-45; mit Verweis auf Camus 1967: 23).
 - 4 Es scheint kaum möglich, die Philosophie des Koheletbuches aus sich heraus auf den Begriff zu bringen. Das hängt auch mit den manifesten Widersprüchlichkeiten im Buch selbst zusammen. Sie werden häufig damit erklärt, dass das Buch diskursiv angelegt sei (vgl. Krüger 2000: 35), in seinen Argumentationsgängen Fremdpositionen referiere und ihnen eigene Perspektiven gegenüberstelle. Manche Aussage spiegelte dann den Standpunkt Kohelets wider, anderes wäre nur ein (vielleicht ironisiertes) Referat einer Gegenposition. Beides wäre kaum eindeutig voneinander zu trennen, weil der historische intertextuelle Zusammenhang fehlt (vgl. Köhlmoos 2015: 67).

Aufgrund der Nähe zum Titel des vorliegenden Bandes und der Wirkmächtigkeit seines Ansatzes ist Diethelm Michel ausführlich zu Wort gekommen. Gleichwohl ist man in den vergangenen Jahrzehnten zumindest in der Bibelwissenschaft weitgehend davon abgerückt, im Koheletbuch eine Art Aussöhnung mit dem Absurden zu entdecken. Das liegt zum einen daran, dass der Begriff keineswegs unmittelbar als religionsphilosophisches Qualitätssiegel funktioniert.⁵ Zum anderen darf gefragt werden, ob Kohelet überhaupt nach Sinn oder einem Äquivalent davon sucht (das im folgenden Abschnitt thematisierte *yitrôn* meint eine Art „Mehrwert“)⁶, ob „Windhauch“ an den verschiedenen Stellen immer dasselbe meint,⁷ ob die Suche nach etwas, das Gewinn und Vorteil verspricht, wirklich ergebnislos ist und schließlich, in welchem Verhältnis Kohelets Ringen zur immer wieder durchscheinenden Ordnung des Großen und Ganzen steht: Im Grunde geht es also auch um die Gottesfrage. Ist die Flüchtigkeitserwartung Kohelets wirklich letzte Absurdität, die zum allgemeinen Ausgangspunkt werden kann? Vieles spricht eher dafür, dass Kohelets Flüchtigkeitserfahrung selbst als eine ziemlich flüchtige Erfahrung gedacht ist. Kohelet: Alles ist absurd sei die erste Miniatur gewesen.

2.2. Kohelet: Die große Sinnlosigkeit als erkannte Gefahr

Die zweite Miniatur verbleibt noch im Koheletbuch. Mit Blick auf die ersten elf Verse des ersten Kapitels möchte ich einen Problemhorizont eröffnen, in dem sich die Suche nach dem Absurden in der Philosophie Kohelets ereignen könnte.

¹Die Worte Kohelets, des Davidssohnes, Königs in Jerusalem. ²Windhauch der Windhauche (*hābēl hābālīm*), sprach Kohelet, Windhauch, Windhauch, das alles ist Windhauch. ³Welchen Mehrwert (*yitrôn*) hat der Mensch von seiner ganzen Anstrengung (*bəkol-āmālō*) mit der er

5 Tilmann Zimmer hat in seiner anthropologischen Studie zu Kohelet im Jahr 1999 darauf hingewiesen, dass die Übersetzung mit „absurd“ in der deutschen Zielsprache neue Probleme kreiert, weil das Wort „absurd“ häufig eher umgangssprachlich verwendet werde und die angezielte philosophische Qualität des Koheletbuches letztlich verdunkele (vgl. Zimmer 1999: 27-28). Somit wäre ein wesentliches Ziel von Diethelm Michel in Frage gestellt.

6 „Das, was unter dem Strich übrig bleibt“, „Wirtschaftssprache“ (Köhlmoos 2015: 79).

7 Das darf eher bestritten werden (vgl. Krüger 2000: 102).

sich anstrengt unter der Sonne (*šeyyaʾmōl taḥat haššāmeš*)? ⁴Eine Generation geht und eine Generation kommt und die Erde – für immer steht sie fest. ⁵Und die Sonne bricht und die Sonne geht und nach dem Ort ihres Aufbrechens sehnt sie sich. ⁶Er geht nach Süden und er dreht nach Norden, er dreht drehend und gehend der Wind und in seinen Drehungen kehrt er zurück, der Wind. ⁷Alle Flüsse gehen zum Meer und das Meer ist nicht voll. Am Ort, wohin die Flüsse gehen, kehren sie um und gehen. ⁸Alles Reden ist mühsam, ein Mensch kann nicht alles sagen, ein Auge wird nicht satt vom Sehen und ein Ohr wird nicht voll vom Hören. ⁹Was gewesen ist, das wird wieder sein und was gemacht wurde, es wird wieder gemacht werden und es gibt nichts Neues unter der Sonne (*wəʾen kol-ḥādāš taḥat haššāmeš*). ¹⁰Gibt es eine Sache, von der man sagt: „Schau, das ist neu“ – längst gab es das in den Zeiten, die vor uns gewesen sind. ¹¹Es gibt kein Gedenken der Vormaligen, und an die Späteren, die kommen werden, auch ihrer wird man nicht gedenken unter denen, die zuletzt sein werden. (Koh 1,1-11)⁸

Während es in den Versen 4-7 zunächst um Naturphänomene geht, gerät in Vers 8 recht unvermittelt der Mensch in den Fokus: Was bedeutet seine Teilhabe am immer Gleichen für ihn?⁹ Kann der Mensch beim Betrachten dieser kaum zu erfassenden, aber offenkundig wie von selbst ablaufenden Kreisläufe seine eigene Suche nach Sinn in Frage stellen? Bernd Janowski formuliert diese Problemstellung in seinem 2023 erschienen Lehrbuch „Biblischer Schöpfungsglaube“ folgendermaßen:

Wie ist in diesem Zusammenhang die Wendung, nichts Neues (*ḥādāš*) unter der Sonne‘ (V. 9b) zu verstehen: im Sinn der Erschaffung des nie Dagewesenen („qualitativ Neues“) oder im Sinn der Wiederherstellung des Gewesenen („Erneuerung“)? Fast alle Ausleger gehen von der These der, Wiederkehr des Gleichen‘ aus und verstehen das Gedicht und speziell V. 8-11 als Beschreibung von Sinnlosigkeit oder Absurdität. Es kann aber auch so verstanden werden, dass anhand des Laufs der Sonne, des Wehens des Windes und des Fließens der Flüsse die kosmische Ordnung vor Augen gestellt wird und, der Mensch [...] Anteil daran (hat)‘, weil er Teil der Schöpfung ist. (Janowski 2023: 416-417)

8 Hier und bei allen weiteren Bibelzitaten handelt es sich um eigene Übersetzungen.

9 „Das Problem von V.4-7 besteht in der Frage, ob das hier beschriebene kosmische Kreislaufgeschehen Ausdruck von Sinnlosigkeit ist und ob seine Übertragung auf die Anthropologie in V.8-11 dieser einen negativen Zug verleiht.“ (Janowski 2023: 416).

Hier bricht eine Frage auf, die vor dem Textbefund des Koheletbuches doch recht eindeutig beantwortet werden darf. Der „Mythos von der ewigen Wiederkehr“ ist kein Ausdruck von Sinnlosigkeit oder Daseinsängsten, sondern bringt, wie auch Janowski andeutet, ein Eingebettetsein des Menschen in eine bestehende und vor allem sichere Ordnung zum Ausdruck (vgl. Schwienhorst-Schönberger 2004: 179-180). Das menschliche Tun wird in seiner Bedeutung relativiert, aber nicht aufgehoben. Könnte es aber sein, dass der Text diese Frage nach einer möglichen Sinnlosigkeit selbst hervorruft, um sie dann zu beantworten? So lässt sich zumindest die zwischen den Versen 2 und 3 aufgebaute Spannung lesen. Der Bucheinstieg nach der Überschrift von Vers 2 ist denkbar steil. Nach der Lektüre dieses Verses mag man den Eindruck bekommen: Hier steht tatsächlich alles in Frage!¹⁰ Alles windiger Wind, Hauch eines Hauches und hinfällig. Bereits der folgende Vers 3 ordnet dies jedoch ein und beschränkt die Infragestellung auf den Vorteil, den der Mensch aus Besitz und Anstrengung zu ziehen vermag. Eine Binsenweisheit besagt, dass das Wesentliche manchmal zwischen den Zeilen steht. Hier tut sich zwischen den Zeilen ein maximaler Abgrund auf, ein Moment des absolut Absurden, der im Folgesatz eingehegt wird: Nicht alles ist Windhauch, nur der Vorteil steht in Zweifel, den der Mensch mit all seiner Anstrengung zu erwirtschaften meint.

Aber auch in diesem Punkt ist die Suche im Koheletbuch nicht ganz aussichtslos, die Suche des Philosophenkönigs im salomonischen Gewand scheint phasenweise zur Ruhe zu kommen: Der Mensch kann sich in die Schöpfung, die er nicht begreifen kann, einfügen und ihre Geschenke genießen. Wenn aus all diesem Gottesfurcht erwächst, dann darf man daraus schließen, dass Gott das so eingerichtet hat:

3¹⁰Ich betrachtete das Geschäft, dass Gott den Menschenkindern gegeben hat, um sich in ihm zu beschäftigen. ¹¹Alles hat er schön (*yāpe*) gemacht in seiner Zeit. Auch die lange Sicht (*gam 'et-hā'ōlām*) hat er ihnen in ihr Herz gegeben, nur dass der Mensch das Werk, das Gott gemacht hat, nicht von Anfang bis Ende finden kann. ¹²Ich erkannte: es gibt nichts Gutes (*tôb*) in ihnen, es sei denn einer freut sich und macht sich Glück (*tôb*) in seinem Leben. ¹³Und auch: jeder Mensch, der isst und

10 Die Frage, ob „das alles“ (*hāk-kōl'*) wirklich alles meint oder nur alles Folgende (Krüger 2000: 102), muss dafür gar nicht entschieden werden: Die radikale Infragestellung ist wenigstens (auch) lesbar und wird auch in der Auslegungsgeschichte häufig so gelesen, auch wenn es im Buch eigentlich keine universale Bedeutung erheischende Windhauchaussage gibt (vgl. Schwienhorst-Schönberger 2004 84-91).

trinkt und das Glück erkennt in all seinem Tun, das ist eine Gabe Gottes.

¹⁴Ich erkannte, dass alles, was Gott macht, für lange Zeit ist. Dazu gibt es nichts hinzuzufügen und davon gibt es nichts abzuschneiden und Gott hat gemacht, dass alle sich vor ihm fürchten. (Koh 3,10-14)

Hier grüßt das Absurde gar nicht mehr, es ist auch nicht akzeptiert oder als Grundvoraussetzung integriert. Es ist vielmehr eine Gefahr, die aber nie dem Großen und Ganzen droht, sondern stets dem konkreten Menschen in seinem Versuch, sich selbst mit Dingen zu beschenken, die er nicht begreifen kann. Der Mensch kann aber am Guten (oder: am „Glück“) teilhaben und es auch tun (vgl. Schwienhorst-Schönberger 2004: 69-80).¹¹ Die Anfechtungen, die Ijob klagend überwindet, werden bei Kohelet intellektuell überwunden: Der Tun-Ergehen-Zusammenhang ist hier spürbar nicht nur in der Krise, sondern als Konzept in gewisser Weise überwunden. Ob es irgendeine Form von postmortaler Gerechtigkeit geben kann? Kohelet scheint das Fragezeichen stehenzulassen:

Wer erkennt den Geist der Menschenkinder, ob er aufsteigt in die Höhe (*mî yôdēa' rûaḥ bənê hā'ādām hā'ōlâ hî lāmā'îlâ*) und den Geist der Tiere, ob er hinabsteigt in die Erde? (Koh 3,21)

Kohelet bleibt mit Blick auf ein Leben über den Tod hinaus skeptisch und wirbt dafür, die Grenzen der menschlichen Existenz zu akzeptieren (Peetz 2020: 184). Damit steht er ganz in der traditionellen Linie der Hebräischen Bibel,¹² auch wenn er ihr in vielen anderen Punkten nicht folgt. Kohelets Theologie ist schwer greifbar, weil Kohelet theologische Fragen nicht gesondert fokussiert. Kohelet rechnet nicht mit einer Offenbarung,¹³ dennoch lässt sich seine Theologie mit dem Ansatz von Camus kaum übereinbringen. Ich würde sogar sagen: Der Rekurs auf eine alles ordnende, göttliche Macht steht dazu im Widerspruch. Am Ende der zweiten Miniatur könnte man formulieren: Kohelet lässt das Absurde kurz winken, um es gleich wieder einzufangen.

11 Melanie Köhlmoos, spricht vom Verweis auf die Lebensfreude als „Gegengewicht“ zum Windhauchmotiv (vgl. Köhlmoos 2015: 52-53; mit Verweis auf 3,19; 3,22; 8,14-15).

12 Thomas Krüger listet aus dem Koheletbuch als Belegstellen für das Todesverständnis auf: 1,4.11; 2,16; 3,2.19-21; 6,6; 8,8; 9,3-6.10; 12,7 (vgl. Krüger 2000: 14).

13 Gegen eine kultisch-rituelle Kommunikation mit einer Gottheit spricht das nicht (vgl. Köhlmoos 2015: 85; mit Verweis auf mit Verweis auf Koh 4,17-5,6). An anderer Stelle schreibt Köhlmoos: „Kohelet rechnet nicht mit einer Offenbarung, vielmehr ist Gott für ihn denknotwendig“ (Köhlmoos 2015: 58).

2.3. Die Angst vor dem Nichts und Nirgends im Psalter

Der Psalter endet im großen Halleluja. Es kann kein Zweifel daran bestehen, dass im Lob JHWHs die Klage überwunden wird und seine wunderbaren Rettungstaten die individuellen und kollektiven Krisen, die im Psalter auch greifbar sind, heilen (wenn auch nicht vergessen machen). Dennoch gibt es kein zweites biblisches Buch, in dem menschliches Ringen und anthropologische Reflexion solche Untiefen durchlaufen. Es gibt den berüchtigten „Stimmungsumschwung“, es gibt Lobversprechen. Kann eine Betstimme sich auch in der Nähe jener Absurdität bewegen, die daraus erwächst, dass alles Festhalten an der erhofften göttlichen Rettung ins Wanken gerät? Kann sich biblische Theologie in Sphären begeben, in denen Gott selbst in Frage steht und alle theologischen Gedankengebäude so zum Einstürzen kommen? Bekannt ist der folgende Abschnitt aus Doppelsalm 9/10:

10 ¹Für was, JHWH, stehst du so fern,
verbirgst dich zum Zeitpunkt der Not?

²In Stolz verfolgt der Böse (*rāšō'*) den Armen.

Sie werden ergriffen in den Plänen (*bimzimmôt*), die sie selbst erdacht haben.

³ Denn der Böse jubelt nach dem Begehren seiner Lebenskraft (*'al-ta'āwat napšō*),

der Gierige hat geflucht (*bērēk*), er verachtet JHWH.

⁴ Der Böse – „hochnäsig“¹⁴ (*'al-ta'āwat napšō*):

Er forscht nicht nach.

Es ist kein Gott. Das ist sein ganzer Plan (*kol-məzimmôtāyw*). (Ps 10,1-4)

Was ist hier, in der Rede der Bösen, eigentlich angezielt? Man kann lange darüber streiten, ob man hier von einem theoretischen Atheismus sprechen kann oder nur von einem praktischen, ob hier Existenzaussagen angezielt sind oder eben nicht. In jüngerer Zeit hat zum Beispiel Carolin Neuber gut abwägende Vorschläge dazu unterbreitet (vgl. Neuber 2020). Deutlich sichtbar ist im weiteren Verlauf des Psalms jedoch, dass die Haltung dieser Frevler verurteilt wird und nicht als Identifikationsangebot an die Leserinnen und Leser konzipiert ist. Die Bitten der Betstimme appellieren an Gott, er möge diesen Frevlern durch sein Eingreifen das freche Maul stopfen. In

14 Übersetzungsvorschlag der Elberfelder Bibel 2006.

Psalm 9/10 wird eine radikale Infragestellung Gottes sagbar, aber weitestgehend vom Psalmen-Ich ferngehalten.

In einem anderen Doppelpsalms ist das Infragegestelltsein deutlich stärker internalisiert. Die Anfechtung wird deutlich nicht mehr nur nach außen abgeleitet, sondern der Betstimme selbst zur Frage (vgl. Rahn 2018: 142). Ich meine Psalm 42/43. Sicher gibt es Psalmen, die in größerer Dunkelheit enden (wie Ps 88). Bemerkenswert ist jedoch, dass die scheinbare Lösung (der Besuch im Heiligtum) für die Betstimme fragwürdig bleibt. Der Psalm kann hier nicht in Gänze abgedruckt und besprochen werden,¹⁵ so wird auch auf eine der poetischen Struktur entsprechende Darstellung verzichtet. Skizziert sei lediglich die innere Dynamik der Betstimme:

42 ²Wie der Hirsch verlangt nach Wasserläufen,
so verlangt meine Lebenskraft nach dir, Gott.

³Meine Lebenskraft dürstet nach Gott, nach dem lebendigen Gott.
Wann darf ich kommen und mich sehen lassen (vor) Gottes Angesicht?

⁴Es wurden für mich meine Tränen zu Brot, tags und nachts,
indem man sagte zu mir den ganzen Tag: Wo ist dein Gott?

⁵Dieses will ich bedenken und ich will ausgießen vor mir meine Lebenskraft,

denn ich werde einherschreiten im Schutz,
wir werden wandeln zum Haus Gottes.

In der Stimme des Jubels und Dankes, in feiernder Menge.

⁶Was zeigst du dich so aufgelöst, meine Lebenskraft, und bist unruhig in mir?

Warte auf Gott, denn erneut werde ich ihm danken
die Rettungen von seinem Angesicht. (Ps 42, 2-6)

Schon in der Psalmeröffnung tritt ein wesentlicher Konflikt zu Tage: Die Diskrepanz zwischen der erlebten (bzw. von außen festgestellten) Abwesenheit Gottes und der erhofften und erwarteten Gottesnähe in der Zukunft. Zum ersten Mal erscheint in Vers 4 die mit dem Fragepronomen *ajje* - „Wo“ eingeleitete Gottesfrage (wieder in Vers 11). Dabei ist sie hier in Vers 4 so merkwürdig eingeleitet, dass eigentlich kein Sprecher feststellbar ist. In der Übersetzung dient das unpersönliche Wörtchen „man“ als Hilfskonstruktion, um den Vers überhaupt wiedergeben zu können. Der Psalm bietet allerdings auch einen ganz klaren Lösungsansatz: Eine Wallfahrt zum

15 Der Verfasser bearbeitet die Psalmen Ps 42/43 und 115 im Rahmen seines Habilitationsprojekts, hier erfolgen nur einige Anmerkungen.

Heiligtum und der Genuss der dortigen Gottesgegenwart (vgl. Böhler 2021: 771-780; Spieckermann 2023: 429). Also „alles gut“? Der Beter kann sich beruhigen, alles kommt ins Lot, wenn die Gottesnähe im Tempel wieder liturgisch erfahrbar wird. Es bleibt einzig das Problem, dass die Beruhigung sich nicht einstellen will:

43 ⁴So will ich kommen zum Altar Gottes
zum Gott meiner Freude und meines Jubels.

Ich werde dich preisen zur Leier,
Gott, mein Gott.

⁵Was zeigst du dich so aufgelöst, meine Lebenskraft,
und was bist du unruhig in mir?

Warte auf Gott, denn erneut werde ich ihm danken,
die Rettungen meines Angesichts und meinem Gott. (Ps 43, 4-5)

Allen Durchhalteparolen zum Trotz bleibt die Unruhe der Lebenskraft präsent, weil Gottes Präsenz sich nicht ereignen will. Drei Mal wird wortgleich gefragt, warum die eigene Lebenskraft so unruhig und kraftlos bleibt, letztmalig am Ende des Doppelsalms (Ps 42,6.12; 43,5). Als bliebe ein letzter Zweifel, dass der Gott, auf den alles gesetzt wird, sich möglicherweise doch nicht zeigt. Dann wäre alle Selbstermutigung der Betstimme vergebens und sinnlos, sie hatte ja ganz auf die „Gotteskarte“ gesetzt. Weiter gilt: Im Psalter hat das Halleluja das letzte Wort. Der Psalter bleibt bei der möglichen Aussichts- oder Sinnlosigkeit der rettenden Gotteserfahrung nicht stehen – aber er kann sie formulieren und zweifelnden Leserinnen und Lesern einen Einstieg in seine Bewegung hin zum Lobpreis ermöglichen. Miniatur-drei.

2.4. Absurd ist immer der andere: Bibel im Diskurs

Hat die *reductio ad absurdum* etwas mit Absurdität zu tun? Sicher nicht in einem umfassenden Sinn. Aber gerade in der eigenen Anfechtung kann die noch viel größere Absurdität der anderen vor Augen gestellt werden und irgendwie selbststabilisierend wirken: Was die anderen tun, widerspricht auf jeden Fall jedem gesunden Menschenverstand. Ein beliebtes Thema der Hebräischen Bibel sind Karikaturen solcher Kulte und religiöser Vollzüge, die nicht die eigenen sind. Von einem Menschen, der sich ein Kultbild anfertigt und es für religiöse Praktiken nutzt, heißt es in Jesaja 44:

¹⁹Und er trägt es nicht in sein Herz (= denkt nicht darüber nach), es gibt keine Erkenntnis und keinen Verstand, indem man sagt: Die Hälfte

davon habe ich verbrannt im Feuer, und ich habe auf seinen Kohlen Brot gebacken. Ich werde Fleisch braten und es essen. Und seinen Rest – einen Götzen werde ich daraus machen, vor einem Holzklotz niederknien. (Jes 44,19)

Gisela Matthiae analysiert die Funktionsweise der Götterbildpolemik in Jesaja 44 folgendermaßen:

Das stilistische Mittel, mit dem dies geschieht, ist nicht nur die Parallelisierung eines nicht größer zu denkenden Kontrastes, dem zwischen irdischen Materialien und menschlichem Tun einerseits und göttlichem Wesen und Handeln andererseits. Dazu kommen die Ausführlichkeit und die Konkretion des Beschriebenen, die das Vorgehen als absurd und lächerlich erscheinen lassen (Matthiae 2009).

Absurd und lächerlich, Gisela Matthiae arbeitet die literarische Konzeption des Textes treffend heraus. Pragmatisch geht es nicht um die Belustigung der Leserschaft, sondern um das bestärkende Gefühl, dass der Weg der anderen erst recht kein gangbarer Weg ist – und damit um Selbstbestätigung. Es geht um die Überwindung der eigenen Anfechtung, indem das fremde Konzept *ad absurdum* geführt wird. Die *reductio ad absurdum* ist übrigens auch der jesuanischen Rhetorik nicht fremd, an einigen Stellen (so z. B. Mk 3,5) argumentiert Jesus selbst nicht frei von Polemik (vgl. Scornaienchi 2009).

Götterbildpolemik in Verbindung mit einer Selbstbestätigung der eigenen Theologie und einer Entkräftung aller Anfrage an die eigenen Konzepte finden sich exemplarisch in Psalm 115.

115¹Nicht uns, JHWH, nicht uns sondern deinem Namen gib Ehre,
wegen deiner Gnade, wegen deiner Treue.

²Warum sollen die Völker sagen:

Wo ist denn ihr Gott?

³Und unser Gott ist im Himmel,
alles, was ihm gefällt, macht er.

⁴Ihre Götterbilder sind Silber und Gold,
Machwerk von Menschenhand.

⁵Einen Mund haben sie und sprechen nicht, [...]

⁷Ihre Hände – aber sie tasten nicht
ihre Füße – aber sie gehen nicht
und sie knurren nicht mit ihrer Kehle.

⁸Wie sie werden jene, die sie machen,

jeder, der auf sie vertraut.

⁹Israel, vertrau auf JHWH! Ihre Hilfe und ihr Schild ist er. [...]

¹⁵Gesegnete seid ihr durch JHWH,
dem Macher des Himmels und der Erde.

¹⁶Der Himmel ist Himmel für JHWH.

Und die Erde gab er den Menschenkindern.

¹⁷Die Toten loben JH nicht (*yehā·lelû--yāh'*) und nicht all die,
die ins Schweigen hinabsteigen. [...] (Ps 115,1-17)

Der Psalm ist in verschiedener Hinsicht interessant. Eingangs begegnen wieder gebündelt zwei große Fragen (Vers 2), die aber scheinbar überhaupt keine Irritation mehr hervorrufen, sondern direkt eine sehr klare Antwort erhalten: Das Problem scheint erledigt. Gott ist im Himmel und hat dort einen Machtraum, in welchem er vollumfänglich frei agieren kann (Vers 3). Die spöttische Frage der Völker wird auf die Fragesteller zurückgeworfen. Und zwar so, dass klar wird: Wer selbst nicht kultbildlos arbeitet, der braucht keine spöttischen Fragen stellen, weil sein eigenes Konzept noch viel absurder ist. Die Strategie dabei ist klar: Die gemachten Götter sind nicht nur keine Götter, sie sind noch nicht einmal Menschen. Der Zielpunkt der Kritik ist die fehlende Kommunikationsmöglichkeit: Wenn ich mich an Israels Gott wende, muss ich zwar mit seiner phasenweisen Abwesenheit auskommen. Doch wenn ich mich nicht an den unsichtbaren Schöpfergott wende, dann begegne ich in dem, was ich baue, bestenfalls mir selbst. Eine Kommunikation ist von vornherein ausgeschlossen, so werde ich selbst stumm. Aus diesem Text und seinen Gottes- und Götterbildern spricht ein fortgeschrittenes Stadium theologischer Entwicklung, die wohl die Situation im 3. Jh. v. Chr. widerspiegelt und so in die hellenistische Zeit zu datieren ist (vgl. Leuenberger 2016: 259). Miniatur vier: Absurd ist immer der andere.

2.5. Der selbst gewählte Weg in die große Sinnlosigkeit: Das Buch der Weisheit

Das Buch der Weisheit ist das jüngste Buch im christlichen Alten Testament in seiner katholischen Ausprägung und hat, obwohl um die Zeitenwende herum in der jüdischen Diaspora Alexandrias entstanden, nie eine nennenswerte jüdische Rezeption erfahren. Dennoch ist es darauf bedacht, die jüdischen Traditionen und auch die tradierten hebräischen Texte zu

bedenken und zu aktualisieren. Wir springen ins Griechische, verlassen den Denkhorizont der Hebräischen Bibel aber nicht vollständig.¹⁶ Das erste Kapitel ist im Grunde genommen ein Lob auf die unsterbliche Gerechtigkeit (*dikaïosynē*), die eng mit der Weisheit (*sophia*) verbunden ist: An ihr sollen sich die Menschen orientieren (vgl. Hieke/Engel 2020: 1548–1550). In scharfem Kontrast zu dieser Orientierung ist die Rede der Gottlosen (*Asebeis*) in Weisheit 1,16–2,24 formuliert, aus der hier einige Auszüge wiedergegeben seien:

1 ¹⁶Die Gottlosen rufen ihn [den Tod] mit Händen und Worten herbei. [...]

2 ¹⁷Sie sagen nämlich falsch denkend zueinander: Kurz und traurig ist unser Leben; für das Ziel des Menschen gibt es keine Heilung und niemand ist bekannt, der aus der Unterwelt befreit. ¹⁸Versehentlich sind wir geworden / und nach diesem [= nach diesem Leben] werden wir sein, als wären wir nie da gewesen [...] ¹⁹Kommt, lasst uns genießen, was an Gutem ist und die Schöpfung benutzen, wie die Jugend. [...] ²⁰Lasst uns dem Gerechten auflauern, weil er uns nutzlos ist! Er ist uns unbequem und widersetzt sich unseren Werken. [...] ²¹So denken sie – und täuschen sich, ihre Bosheit macht sie nämlich blind. ²²Und sie erkennen die Geheimnisse Gottes nicht. [...] ²³Denn Gott hat den Menschen zur Unvergänglichkeit erschaffen und ihn zur Ikone seiner eigenen Eigentümlichkeit¹⁷ gemacht. ²⁴Aber durch die Eifersucht des Durcheinanderwerfers (*phthonō de diabolou*) kam der Tod in die Welt und ihn erfahren jene, die zu seinem Teil gehören. (Weish 1,16 – 2, 24)

Die scheinbare Sinnlosigkeit, die das Leben mit sich bringt, wird von der kritisierten Gruppe (den Gottlosen) als Vorwand verwendet. Sie entwickeln davon ausgehend eine für sie selbst angenehme Philosophie, um das eigene (im Grunde ja verwerfliche) Handeln zu plausibilisieren. Die Sinnlosigkeit ist selbst gewählt, sie wird sogar zur ersten Voraussetzung gemacht. Das Buch der Weisheit stellt eine Verbindung her, die den Lesenden zur Warnung wird: Wer sich diese Absurdität in den Einkaufswagen legt, kauft

16 Für einen Hinweis auf den Anfang der Sapientia Salomonis und die Gelegenheit zum Diskutieren meiner Thesen danke ich Prof. Dr. Melanie Peetz. Die Verortung der Theologie der Sapientia in der Wirkungsgeschichte der Hebräischen Bibel ist vielfach aufgewiesen worden (vgl. Kepper 199: 103–106; für den bearbeiteten Textabschnitt vgl. Mazzinghi 2018: 81–83).

17 „Eigene Eigentümlichkeit“: Übersetzungsvorschlag von Felix Albrecht (Albrecht 2015: 24).

mehr als gedacht: Die Absurdität wird vor dem Hintergrund der Berufung zur Unvergänglichkeit selbst zu einem zeitlosen Schicksal, der Tod und die Sinnlosigkeit, nicht aber das Leben werden perpetuiert.¹⁸ Die Allmacht des Todes, die diese Leute propagieren, wird auf diesem Weg zur „self-fulfilling prophecy“. Für die Adressatenschaft der Weisheit Salomos kann dies kein Weg sein: so ein Leben ist nicht erstrebenswert - Miniatur fünf.

2.6. Das eigene Tun steht in Frage: Ist Theologietreiben eine sinnvolle Tätigkeit?

Ist es vielleicht so, dass die Bibel sich nicht nur möglicherweise dem Problem der Sinnlosigkeit stellt oder andere theologische Ansätze *ad absurdum* führt, sondern selbst Absurditäten produziert oder sogar in ihrer an so vielen Stellen greifbaren Selbstwidersprüchlichkeit letztlich absurd ist? Dabei braucht man sich gar nicht mit den durch jede Internet-Suchanfrage auffindbaren, zahllosen professionellen und amateurhaften Versuchen auseinandersetzen, die die Widersprüchlichkeit und Absurdität der Bibel als „Heiliges Buch“ aufzuzeigen versuchen. Ganz sicher ist es so, dass die Bibel nicht zuletzt dadurch Theologie treibt, dass sie in der Gegenüberstellung verschiedener Texte Paradoxien produziert, einander annähert oder wenigstens miteinander ins Gespräch bringt.¹⁹ Ein fruchtbarer Umgang mit der biblischen Tradition setzt voraus, dass man sich auf dieses Denken einlässt.²⁰

18 In diesem Sinne gehört es zur literarischen Strategie des Textes, zwei Lebensweisen zu skizzieren, von denen eigentlich nur eine lebensförderlich sein kann (vgl. Kepper 1999: 103).

19 Hier kann dieses Thema nur anklängen. Dieser Punkt reflektiert nicht zuletzt, dass ein fest umrissener biblischer Kanon einerseits eine Gleichzeitigkeit der verschiedenen Bücher herstellt, die aber in sich und untereinander Ergebnis komplexer und teils Jahrhunderte langer Wachstumsprozesse sind.

20 „Kohelet seems to have denied himself hope, casting doubt on its cogency. Camus positively rejects it. Judaism embraces it. Is that embrace reasonable or irrational, courageous or irresponsible? What is certain is that hope projects the deepest convictions that we hold about the worth of life into the future where we trust they will be fully vindicated. Hope is our stake in the future. What is not certain is that those convictions, our fervor in holding them notwithstanding, are rationally justified. So much the worse for reason, one might say. At that emergent limit of reason, real life begins. It is a life lived, however, in the face of the absurd. To be lived honestly, it must recognize the face that confronts it“ (Mittleman 2023: 127).

Wie steht es um die Sinnhaftigkeit der biblischen Theologie als Wissenschaft? Im „Call for Papers“ zur Tagung hieß es recht abgründig:

Ähnlich verhält es sich in der Theologie, in der jahrzehntelange Arbeit durch amtliche Nichtrezeption in Vergessenheit zu geraten droht. Zahlreiche Steine, die in der Geschichte schon einmal den Berg hochgerollt wurden, scheinen erneut herunterzurollen.

Ist es in der Theologie und allemal in der Bibelwissenschaft so, dass jahrzehntelange Arbeit durch (kirchen-)amtliche Nichtrezeption in Vergessenheit zu geraten droht? Driftet die Auslegung biblischer Texte in die Absurdität ab, weil das Gedachte und Geschriebene zugleich das Vergessene von morgen ist? Ich denke dabei etwa an jene theologischen Fortschritte, die in den vergangenen Jahrzehnten zum Beispiel zu neuen Perspektiven auf Geschlechterrollen oder auf das Verhältnis der Kirche zu Israel geführt haben.²¹ Andererseits: Wäre wirklich etwas gewonnen, wenn etwa ein Papst diese oder jene Erkenntnis plötzlich in einen Katechismus schreiben würde? Auch durch eine – immer kontingent zu denkende – amtliche Rezeption wäre das sisyphossche Steinehochrollen für die Theologie nicht beendet, gerade für die biblische Exegese nicht. Theologische Erkenntnisse sind sicher flüchtig und müssen, um Gehör zu finden, aktualisierend formuliert werden.²² Der Blick auf das eigene Auslegen: Sechste Miniatur.

3. Kann die Bibel sinnfrei?

Kann die Bibel sinnfrei sein, die Sinnfrage suspendieren oder überhaupt nach Sinn fragen? Lässt sich eine Kategorie wie das Absurde überhaupt ins Gespräch mit biblischen Texten bringen? So fragmentarisch der hier gewählte Ansatz auch war, lassen sich drei Tendenzen formulieren. Erstens dürfte es auf die genannten Fragen keine allgemeingültige, „biblische“ Antwort geben. Zweitens scheint das Absurde (wenn man es so nennen mag) hier und da als Denkmöglichkeit auf, die aber argumentativ überwunden werden soll. Schließlich ist die Frage nach der erlebten Abwesenheit Gottes als theologischer Topos zu nennen, an dem die entscheidenden Fragen auftreten.

21 Das Verhältnis von realer kirchenamtlicher und religiös-praktischer Rezeption ist bei beiden genannten Beispielen unterschiedlich und uneinheitlich.

22 Die Texte selbst machen es nachhaltig möglich, künftig wieder zum Beispiel kontextvergessen, israelvergessen, homophob oder reaktionär gelesen zu werden.

Literaturverzeichnis

- Albrecht, Felix: *Die Weisheit Salomos*, Göttingen 2015.
- Böhler, Dieter: *Psalmen 1-50* (= Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament). Freiburg im Breisgau usw. 2021.
- Camus, Albert: *Der Mythos von Sisyphos* (= Rowohlts Deutsche Enzyklopädie 90). 10. Auflage, Reinbek b. Hamburg 1967.
- Crenshaw, James L.: *Ecclesiastes: A Commentary* (= The Old Testament Library). Philadelphia 1987.
- Hieke, Thomas / Engel, Helmut: *Das Buch der Weisheit*, in: *Stuttgarter Altes Testament* 2. 3. Auflage, Stuttgart 2020, 1548-1582.
- Janowski, Bernd: *Biblischer Schöpfungsglaube: Religionsgeschichte – Theologie – Ethik*. Tübingen 2023.
- Kepper, Martina: *Hellenistische Bildung im Buch der Weisheit: Studien zur Sprachgestalt und Theologie der Sapientia Salomonis* (= BZAW 208). Berlin 1999.
- Köhlmoos, Melanie: *Kohelet: Der Prediger Salomo* (= *Das Alte Testament Deutsch*). Göttingen 2015.
- Krüger, Thomas: *Kohelet (Prediger)* (= *Biblischer Kommentar Altes Testament XIX*). Göttingen 2000.
- Leuenberger, Martin: *Wo hockt Gott? Gottesbild und Götterbildkritik in Ps 115*, in: Hanna Jenni, Markus Saur (Hg.): *Nächstenliebe und Gottesfurcht: Beiträge aus alttestamentlicher, semitistischer und altorientalischer Wissenschaft für Hans-Peter Mathys zum 65. Geburtstag*. Münster 2016, 259-272.
- Matthiae, Gisela: [Art.] *Humor (AT)*, in: www.wiblex.de [erstellt 2009] [<https://bibelwissenschaft.de/stichwort/21610/>] (Letzter Zugriff: 15.01.2025).
- Mazzeinghi, Luca: *Weisheit*, übersetzt von Helmut Engel (= IEKAT). Stuttgart 2018.
- Michel, Diethelm: *Untersuchungen zur Eigenart des Buches Qohelet* (= BZAW 183). Berlin 1989.
- Mittleman, Alan L.: *Absurdity and meaning in contemporary philosophy and Jewish thought*. Cambridge UK 2023.
- Neuber, Carolin: *Es gibt keinen Gott: die Möglichkeit der Gottesleugnung und das Gottesbild in Psalm 9/10; 14; 53*, in: *Protokolle zur Bibel* 29/1 (2020), 26-46.
- Peetz, Melanie: *Death and Evanescence in the Book of Ecclesiastes: An Interpretation of Eccl 2:13-17 and 3:16-22*, in: *Revista de cultura Teológica* 97 (2020), 163-188.
- Rahn, Nancy: *In Frage gestellt – Fragen stellen: Überlegungen zu Fragen in den Psalmen und ihrer Funktion in der Konstellation Gott – Beter – Gegner*, in: Kathrin Liess, Johannes Schnocks (Hg.): *Gegner im Gebet. Studien zu Feindschaft und Entfeindung im Buch der Psalmen* (= HBS 91). Freiburg im Breisgau usw. 2018, 129-144.
- Schwienhorst-Schönberger, Ludger: *Kohelet*. (= BZAW 183). Freiburg im Breisgau usw. 2004.
- Scornaienchi, Lorenzo: *Jesus als Polemiker oder: Wie polemisch darf Jesus sein? Historische und normative Aspekte*, in: Oda Wischmeyer, ders. (Hg.): *Polemik in der frühchristlichen Literatur: Texte und Kontexte*. Berlin 2011, 381-413.

Spieckermann, Hermann: Psalmen. Band I: Psalm 1-49 (= Das Alte Testament Deutsch). Göttingen 2023.

Zimmer, Tilmann: Zwischen Tod und Lebensglück: Eine Untersuchung zur Anthropologie Kohelets (= BZAW 286). Berlin 1999.

Nahaufnahme: Zur Systematik des Absurden

Absurde Welt? Zur Logik, Komik und Tragik des Absurden

Ingolf Dalferth

Abstract

The absurd manifests itself in the contradiction between our quest for meaning, intelligibility and comprehensibility and the constant failure to find a definite solution. The paper examines the logic, the comedy, and the tragedy of the absurd, which throws people back on their own narratives in their search for meaning and at the same time proves them to be inadequate and aporetic. The world is more than we understand, and the meaning we give it is always insufficient, inadequate, and doomed to failure. Appealing to God does nothing to change this. God does not make the meaningless meaningful but enables us to live with the meaningless and to be content with the islands of meaning in the sea of meaninglessness that we build in order to be able to live, but which always remain precarious because we cannot guarantee them. We must always do what we can do. But we must be aware that it will not be enough and that we will not be spared having to live with meaningless and absurd experiences. This requires courage, humor, and trust in God, which thrives on prayer. It is not us and our search for meaning that has the last word, but God.

Key-Words

Comedy, Tragedy, Logic of the Absurd, Meaninglessness, Humor, God, Creation, World

1. Die Komik des Absurden

Wir leben in einer Zeit wohlfeiler Apokalypsen. Landauf und landab werden Zukunftsszenarien beschworen, die niemand erleben will. Ein Zeichen unserer Zeit? Nein, nicht wirklich. Derartige Einstellungen begleiten die Menschheit seit langem, vielleicht schon immer. Vor 230 Jahren gab ihnen Kant in seiner Schrift „Das Ende aller Dinge“ (1794) beredten Ausdruck. Nachdrücklich wendet er sich gegen die verbreitete Klage, die Welt sei doch völlig „zwecklos“ und nirgendwo in ihr lasse sich eine „vernünftige Absicht“ erkennen. Ohne „die Anlage zum Guten in der menschlichen Natur einiger Aufmerksamkeit zu würdigen“, hätten „sich dünkende Weise (oder Philosophen) [...] unsere Erdenwelt“ als ein *Wirthshaus*, ein *Zuchthaus*, ein *Tollhaus*, oder eine *Kloake* beschrieben.

Zu allen Zeiten haben sich dünkende Weise (oder Philosophen), ohne die Anlage zum Guten in der menschlichen Natur einiger Aufmerksamkeit zu würdigen, sich in widrigen, zum Theil ekelhaften Gleichnissen erschöpft, um unsere Erdenwelt, den Aufenthalt für Menschen, Recht verächtlich vorzustellen: 1) Als ein *Wirthshaus* (Karavanseraï), wie jener

Derwisch sie ansieht: wo jeder auf seiner Lebensreise Einkehrende gefaßt sein muß, von einem folgenden bald verdrängt zu werden. 2) Als ein Zuchthaus, welcher Meinung die brahmanischen, tibetanischen und andre Weisen des Orients (auch sogar Plato) zugethan sind: ein Ort der Züchtigung und Reinigung gefallner, aus dem Himmel verstoßner Geister, jetzt menschlicher oder Thier=Seelen. 3) Als ein Tollhaus: wo nicht allein Jeder für sich seine eignen Absichten vernichtet, sondern Einer dem Andern alles erdenkliche Herzeleid zufügt und obenein die Geschicklichkeit und Macht das thun zu können für die größte Ehre hält. Endlich 4) als ein Kloak, wo aller Unrath aus andern Welten hingebannt worden. Der letztere Einfall ist auf gewisse Art originell und einem persischen Witzling zu verdanken, der das Paradies, den Aufenthalt des ersten Menschenpaars, in den Himmel versetzte, in welchem Garten Bäume genug, mit herrlichen Früchten reichlich versehen, anzutreffen waren, deren Überschuß nach ihrem Genuß sich durch unmerkliche Ausdünstung verlor; einen einzigen Baum mitten im Garten ausgenommen, der zwar eine reizende, aber solche Frucht trug, die sich nicht ausschwitzen ließ. Da unsre ersten Eltern sich nun gelüsten ließen, ungeachtet des Verbots dennoch davon zu kosten: so war, damit sie den Himmel nicht beschmutzten, kein anderer Rath, als daß einer der Engel ihnen die Erde in weiter Ferne zeigte mit den Worten: „Das ist der Abtritt für das ganze Universum,“ sie sodann dahinführte, um das Benöthigte zu verrichten, und darauf mit Hinterlassung derselben zum Himmel zurückflog. Davon sei nun das menschliche Geschlecht auf Erden entsprungen (Kant 1794: AA VIII, 331).

Die Erde ein *Wirthshaus*, ein *Zuchthaus*, ein *Tollhaus*, oder eine *Kloake*, und wir alle Kloakensprösslinge? Ist das ernst zu nehmen? Die drastischen Zuspitzungen klingen widersinnig, überzogen, absurd, weil sie von der Erde, verstanden als der Aufenthaltsort der Menschen, in „Gleichnissen“ aus der menschlichen Lebenswelt reden, die gänzlich unangemessen zu sein scheinen. Man muss lachen – nicht, weil es um etwas Lächerliches geht, sondern weil einen die Inkongruenz zwischen dem Gewicht des Themas und der Abwegigkeit, so von ihm zu reden, zum Lachen bringt. Nicht das Thema ist absurd, sondern wie davon geredet wird.

Thom Hamer hat das als die Strategie eines Absurdismus analysiert, „which revolves around a post-ironic oscillation between humor and earnestness“ (2020: 9). „Absurdismus ist eine Philosophie, welche besagt, dass die Anstrengungen der Menschheit einen Sinn im Universum zu fin-

den unweigerlich fehlschlagen müssen (und daher absurd sind), da kein solcher Sinn existiert, zumindest in Bezug auf die Menschheit“ (Surhone et al. 2010).¹ Hamer zufolge geht es im Absurdismus nicht darum, etwas Ernstes durch witzige Darstellung lächerlich zu machen, ihm also seinen Ernst zu nehmen. Im Gegenteil, der Humor soll die Absurdität des Phänomens heraustreiben – es also gerade darin ernst nehmen, dass es uns mit dem nicht auflösenden Widerspruch (insurmountable contradiction) konfrontiert „between one’s ceaseless striving and the absence of an ultimate resolution“ (Hamer 2020: 9): Wir müssen die Sache ernst nehmen, also versuchen, ihr einen Sinn abzugewinnen. Aber gerade das gelingt nicht – und statt zu verzweifeln, versuchen wir unser Versagen wegzulachen, indem wir das Streben nach Sinn ironisch ins Leere laufen lassen, uns also davon distanzieren.

Doch wir bleiben ja betroffen, auch wenn wir so tun, als wären wir es nicht. Hamer unterscheidet deshalb zwischen einem „Humoristic Absurdism“ und einem „Metamodern Absurdism“. Der Erste „portrays as frivolous what is earnest, thereby renouncing the gravity of the desire for ultimate resolution, which is fundamental to the notion of the Absurd“ (Hamer 2020: 9). Der Zweite dagegen stellt nicht den Ernst des thematisierten Phänomens in Frage, sondern oszilliert zwischen „ironic detachment“ und „sincere engagement“ (vgl. Hamer 2020: 9).² Es geht um etwas für uns entscheidend Wichtiges, aber wir können es nicht sinnvoll fassen und flüchten uns in die Distanzierung des Humors. Es ist ein Lachen, das die Sache nicht lächerlich macht, sondern einem im Hals stecken bleibt, weil es den Ernst der Lage nicht leugnen kann.

Kants „Gleichnisse unserer Erdenwelt“ belegen diese Strategie. Lebensweltlich reden wir von uns und unserer Welt stets so, wie wir uns und sie individuell erleben und gemeinsam erfahren. Es geht in diesen Gleichnissen nicht primär um *das, von dem man redet*, sondern vor allem um *die, die davon reden*. Wir sind das Problem, nicht das, wovon wir reden. Wer auf etwas Absurdes mit Humor reagiert, zieht sich selbst die Maske vom Gesicht. Man ist betroffen, und zeigt es gerade dadurch, dass man so tut, als wäre man es nicht.

1 Vgl. Pözlner 2014; Malkus 2021.

2 Thom Hamer zitiert James MacDowells Definition des Metamodernismus (<https://thomhamer.wordpress.com/2021/01/22/a-critique-of-humoristic-absurdism-chapter-5-2-metamodern-absurdism-what-is-metamodern-absurdism/>).

2. Die Logik des Absurden

Genau das kennzeichnet die Logik des Absurden. „Die menschliche Existenz,“ so fasst Thomas Pölzer die von Camus im „Mythos des Sisyphos“ entwickelte „Logik des Absurden“ zusammen, ist „geprägt durch ein Spannungsverhältnis zwischen unserem Streben nach Sinn und einer dieses Streben fortwährend enttäuschenden Welt“ (2016: 59). Zwei Momente sind hier entscheidend: das *Streben nach Sinn* und *dessen Enttäuschung*.

Sinn gibt es nur dort, wo etwas so und nicht anders ist, obwohl es auch anders sein könnte, wo also die Möglichkeit des Andersseins besteht. Was immer so ist, wie es ist, und nicht anders sein könnte, hat keinen Sinn. Sinn baut sich über Alternativen und Differenzen auf, und wo es keine Differenzen gibt, gibt es auch keinen Sinn. Handeln und Reden lebt von solchen Differenzen, und deshalb haben Handeln und Reden einen Sinn, der sich verstehen lässt. Ereignisse dagegen sind, was sie sind. Es könnte sie nicht geben, aber sie können nicht anders sein, sondern an ihrer Stelle könnte allenfalls ein anderes Ereignis sein. Handlungen und Aussagen kann man wiederholen, Ereignisse nicht. Sie lassen sich nur durch andere Ereignisse ersetzen oder fortsetzen.

Das menschliche Leben besteht aus beidem, aus Handlungen und Ereignissen, die uns als Widerfahrnisse betreffen und in deren Zusammenhänge wir eingebettet sind. Es gibt daher Vorgänge, die Sinn haben und sich verstehen lassen, und Vorgänge, die nicht verstanden werden können, weil sie keinen Sinn haben oder Sinn zerstören, also sinnlos, unsinnig oder widersinnig sind. Doch während es im Leben sowohl Verstehbares als auch nicht Verstehbares gibt, ist das Leben insgesamt kein verstehbarer Handlungszusammenhang, sondern ein Ereignis im Universum.³ Deshalb muss man unterscheiden: Aus sinnvollen Handlungen im Leben kann man nicht auf einen Sinn des Lebens insgesamt schließen. Sinninseln im Leben lassen sich nicht auf das ganze Leben ausweiten. Im Leben gibt es Sinn und Nichtsinn, aber das Leben insgesamt hat keinen Sinn. Es ist nicht durchgehend sinnvoll, weil es Handlungen mit Sinn und Ereignisse ohne Sinn einschließt. Und es hat insgesamt keinen Sinn, weil es ein komplexes kontingentes Ereignis, aber keine Handlung ist.

Sinn, *Sinnstreben* und *Sinnenttäuschung* sind Lebensphänomene, die es nicht ohne uns, sondern nur durch uns, mit uns und für uns gibt. Wer

3 Anders augustinische Tradition, die alles als Handlung versteht – als Handlung von Geschöpfen oder als Handlung des Schöpfers.

die Welt absurd nennt, spricht deshalb immer auch von sich bzw. von denen, die sie für absurd halten, weil sie ihr Sinnstreben ständig enttäuscht. Ohne uns hat die Welt keinen Sinn, wir dagegen streben nach Sinn, um uns im Leben orientieren und situationsgerecht verhalten zu können. Das Spannungsverhältnis, das Camus unter dem Stichwort des Absurden thematisiert, prägt also nicht die Welt, sondern die menschliche Existenz in der Welt. Nicht die Welt ist absurd, sondern unsere Existenz in der Welt.

Anders gesagt: Der Satz „x ist absurd“ ist kein Sachurteil, sondern ein Urteil der Urteilenden über sich selbst und ihre Einstellung zum Leben in der Welt. Die korrekte Form dieses Urteils ist deshalb nicht „x ist absurd“, sondern „Ich halte bzw. wir halten x für absurd“. Geurteilt wird nicht über x, sondern darüber, wie x sich den Urteilenden darstellt, und dieses Urteil wird nicht in der Perspektive der dritten, sondern der ersten Person gefällt. Grammatikalisch wird zwar in der dritten Person gesprochen („Das ist absurd“), aber logisch und rhetorisch spricht die erste Person („Ich halte bzw. wir halten das für absurd“). Die Pointe solcher Aussagen ist nicht, dass *etwas* absurd ist, sondern dass es *für mich* bzw. *für uns* so ist.

3. Philosophie und Theologie

Das ist die logische Tiefenstruktur vieler, wenn nicht aller philosophischen Aussagen. Sie reden nicht nur über etwas bzw. denken über etwas nach, sondern sie entfalten ein Involviertsein der Sprechenden bzw. Denkenden in das, wovon sie sprechen und über das sie nachdenken. Philosophische Anthropologie ist deshalb keine wissenschaftliche Theorie des Menschen, wie lebenswissenschaftliche Anthropologien biologischer, ethnologischer oder sozialwissenschaftlicher Provenienz, und philosophische Kosmologie ist keine faktenbasierte Theorie des Universums wie die wissenschaftliche Kosmologie. Sie spricht, wie Kant, anthropozentrisch von der „Erdenwelt“ als dem „Aufenthaltort der Menschen“ und entfaltet unsere erfahrungsge-tränkte Sicht der Welt bzw. des Menschen aus der Perspektive der Lebenswelt, in der zwischen unserer Erfahrung, und dem, was wir erfahren, nicht streng unterschieden wird. Die Lebenswelt ist so, wie sie erlebt wird, und wie sie erlebt wird, so wird in ihr gelebt. Das expliziert die Philosophie kritisch, indem sie vor dem Hintergrund alternativer Möglichkeiten fragt, mit welchem Recht das geschieht, im Hinblick auf die Welt und im Hinblick auf die Menschen.

Anders die Theologie. Sie ist weder Erklärungswissenschaft noch religiöse Lebensweltphänomenologie, und ihre Bildsprache ist auch nicht nur eine rhetorische Variante der Begriffssprache des philosophische Weltdiskurses. Sie spricht von der Welt als Schöpfung, versteht sie also theozentrisch als Wirkfeld Gottes und nicht nur anthropozentrisch als Aufenthaltsort der Menschen. Zur Schöpfung gehören viele andere Geschöpfe, nicht nur die Menschen, und Menschen leben in der Schöpfung nur richtig, wenn sie sich als Geschöpfe unter Geschöpfen in der Gegenwart des Schöpfers verstehen und verhalten. Dass sie das nicht tun, also anthropozentrisch die Schöpfung zu ihrem Aufenthaltsort, zu ihrer Welt, zum ihrem Wirkfeld verkürzen und verkehren, ist das Schöpfungs-drama, das die biblische Tradition erzählt und die theologische Schöpfungslehre entfaltet. Weil sie das aber eben unter Bedingung der Verkürzung der Schöpfung auf die Welt und ihre Anthropozentrik tut, ist sie selbst von dem betroffen, was sie entfaltet. Sie kann von der Welt *als* Schöpfung nicht deskriptiv im Wirklichkeitsmodus des Seins, sondern nur normativ im Möglichkeitsmodus des Sollens reden: die Welt ist nicht Schöpfung, sondern sie soll das werden, was sie als Schöpfung sein kann und sein soll. Und das heißt vor allem, dass sie nicht zum Wirkfeld der Menschen verkürzt wird, mit allen Folgen, die uns derzeit in Atem halten, sondern dass sie als Wirkfeld Gottes ernst zu nehmen ist.

Die theologische Schöpfungslehre bietet daher keine Theorie der Welt, wie sie ist, und keine Sicht der Welt, wie sie von uns erfahren wird, sondern ein Bild der Welt und des menschlichen Lebens, wie sie sein könnten und sollten. Sie ist eine Erkundung normativer Möglichkeiten, die deutlich macht, wie verkürzt unser Weltverständnis ist, wenn wir uns nur von unserem Erleben und Erfahren leiten lassen. Wir bleiben dann beim Wirklichen stehen und ignorieren das Mögliche, halten uns an das, was ist, aber achten nicht auf das, was sein könnte und sein sollte.

Diese Leerstellen füllen die Ideologien der Weltgeschichte, die aus den üblen Erfahrungen der Wirklichkeit – die Welt als *Wirtshaus*, *Zuchthaus*, *Tollhaus*, oder *Kloake* – die Gegenbilder einer Wunschwelt ableiten, in der nicht das gottgewollte Mögliche, sondern das menschlich Postulierte dominiert. Das Erwünschte tritt dann an die Stelle des Wirklichen, der Wunschtraum an die des Möglichen, das Wollen an die des Könnens und Sollens. Man entwirft ein Konstrukt der Welt, des Menschen, des Lebens als Gegenentwurf zur oft bitteren Erfahrungswirklichkeit, ohne nach den realen Möglichkeiten und existenziellen Bedingungen menschlicher Existenz in der Welt zu fragen. Das Wunschbild steht im Zentrum, nicht die

kritische Frage nach den Bedingungen, Herausforderungen, Aufgaben und realen Möglichkeiten menschlicher Existenz in der Welt.

Doch ist das kein Scheingegensatz? Was man gerne hätte und sein würde, mag ja etwas anderes sein als das, was man haben kann und werden sollte. Aber ist der Unterschied praktisch relevant? Möglich ist vieles, und nicht immer wird an der Wirklichkeit, die man überwinden will, unterschieden zwischen dem, was fragwürdig ist, und dem, was festzuhalten ist, wenn man nicht ins Irreale abdriften und den Boden unter den Füßen verlieren will. Wer die Wirklichkeit verändern will, muss zwischen dem, was abzubauen und zu vermeiden ist, und dem, was festzuhalten und fortzusetzen ist, zu unterscheiden lernen. Wer das nicht tut, ist ein weltfremder Träumer, auch wenn er das Beste für unsere Welt anstrebt.

4. Christliche Rede von der Schöpfung

Doch wie kann man zwischen idealistischen Wunschbildern und realistischen Utopien, romantischem Traum und kritischer Hoffnung unterscheiden? Wirklichkeitskritisch ist beides, aber auf gegenläufige Weise. Das erste flüchtet vor der Realität der Erfahrungswelt in eine erwünschte und erträumte Gegenwelt. Das zweite versteht den gegenwärtigen Zustand der Welt nur als Durchgangspunkt auf dem langen Weg des Werdens zu dem, was sie als Schöpfung sein kann, sein soll und sein wird. Beides gibt es auch in der christlichen Tradition. Im ersten Sinn ist die Rede von Gottes Schöpfung eine vielleicht verständliche, aber haltlose Illusion, die der Ideologiekritik der sich aufgeklärt dünkenden Moderne nichts entgegenzusetzen hat. So von Schöpfung zu reden, ist Opium für das Volk, von dem sich die Menschen befreien müssen, wenn das Leben besser werden soll.

Im zweiten Sinn dagegen verweist christliche Schöpfungsrede auf den realen Hoffnungshorizont der Welt, der über alle gegenwärtige Wirklichkeit hinausweist. Das setzt voraus, dass Gott und Gottesgedanke nicht zusammenfallen, sondern real unterschieden sind. Von Gott ist deshalb im Modus der Wirklichkeit und nicht nur im Möglichkeitsmodus des Als Ob und Vielleicht zu reden. Gottes Wirklichkeit ist aber kein Moment oder Aspekt der Wirklichkeit der Welt, sondern diese verdankt ihre Möglichkeit der Wirklichkeit Gottes. Schöpfungsrede spricht daher notwendig von Gott und ist nicht nur eine semantische Alternative zum Weltdiskurs – wo die Philosophie *Welt* sagt, sagt die Theologie *Schöpfung* –, weil sich die Wirklichkeit der Welt Gott verdankt, Gott als Gott aber in der Welt nicht in

Erscheinung tritt. Schöpfungsrede kann es nur im Modus der Hoffnung geben, weil sie an der Wirklichkeit der Welt nicht nur scheitern kann, sondern ständig scheitert. Wer die Welt Schöpfung nennt, sagt immer mehr, als sich an dieser ausweisen lässt. Nicht die Sehnsucht nach einer besseren Welt motiviert solche Schöpfungsrede, sondern die Zuversicht auf Gottes Schöpfermacht.

Die Hoffnung auf Gott ist aber etwas anderes als Flucht vor der Wirklichkeit. Sie ist keine Form des Eskapismus, sondern des Realismus. Die existenzielle Herausforderung ist nicht, werden zu können, was man will und sich wünscht, sondern zu werden, was man ist, auch wenn man noch nicht weiß, was es ist und sein wird. Realisten richten sich an der Wirklichkeit aus, nicht diese an sich. Zur Wirklichkeit gehört aber nicht nur das, was war und ist, sondern auch das vergangene Mögliche, das nicht mehr verfügbar ist, und das zukünftige Mögliche, das sich jetzt noch nicht absehen lässt. Und zur Wirklichkeit gehört Gott, der Schöpfer alles Möglichen, ohne den nichts wirklich und möglich sein könnte.

Wer auf Gott setzt, flüchtet sich daher nicht in einen Wunschtraum, sondern vertraut auf das unerschöpfliche Mehr der schöpferischen Liebe gegenüber allem Geschaffenen und künftigen Schaffen, ohne die es nichts Wirkliches und nichts Mögliches gibt. Nicht wer auf Gott setzt, lebt in einer Traumwelt, sondern wer meint, darauf verzichten zu können.

5. Reale Möglichkeit und Schöpfung

Weil sie von Gottes Wirklichkeit ausgeht, ist Theologie kein Fiktionsdiskurs, sondern eine normative Möglichkeitswissenschaft. Sie handelt nicht nur vom Möglichen, sondern vom *real* Möglichen, und nicht nur vom Wünschen, Möchten und Wollen, sondern vom Müssen, Können und Sollen. Real möglich ist aber nicht schon das, was sich an den jeweiligen Zustand der Welt anschließen lässt, ohne einen Widerspruch zu erzeugen, sondern von allem jeweils so Möglichen nur das, was mit Gottes Wesen und Willen vereinbar ist. Nur das ist nicht nur möglich (also prinzipiell oder hier und jetzt nicht unmöglich), sondern kann und soll geschaffen werden, ist also nicht nur ein *possibile*, sondern ein *factibile*, wie Thomas von Aquin sagte (vgl. ST I q. 25). Der Maßstab des real Möglichen ist der Wille des Schöpfers, nicht der Zustand der Schöpfung. Der Schöpfer aber ist die göttliche Wirklichkeit, ohne die nichts anderes möglich oder wirklich sein kann. Er bestimmt nicht nur, was sein kann, sondern was

sein soll. Die christliche Schöpfungstheologie entfaltet dementsprechend kein Wunschbild der Welt als Gegenentwurf zur realen Welt, sondern die eschatologische Utopie eines wirklich *menschlichen* Lebens in einer für alle Geschöpfe lebensfreundlichen Welt, die Gott verheißen hat. Die Welt soll nicht nur anders sein, als sie ist, sondern auch anders, als sie von sich aus werden kann oder von uns erträumt wird, nämlich so, dass der Schöpfer sie als gut beurteilen kann.

Theologie, die von Schöpfer, Schöpfung und Geschöpf spricht, sagt damit immer *mehr* über die Welt und das Leben, als diese von sich aus zu sagen erlauben. Schöpfungsrede ist selbstinvolvierende Rede, sie bringt eine Einstellung zur Welt zum Ausdruck, die sich nicht an der Welt gewinnen lässt, sondern am Ort der Redenden bzw. Denkenden ihren Ankerpunkt hat. Nur wer sich selbst als Geschöpf versteht, kann auch die Welt als Schöpfung ansprechen, und man versteht sich nicht als Geschöpf, weil die Welt einem das aufdrängt, sondern weil Gott einem die Augen, den Verstand und das Herz dafür öffnet, dass man sich nicht selbst, anderen oder anderem verdankt, sondern Gott. Nirgends in der Erfahrungswelt lässt sich der Schöpfer aufweisen oder zwischen Geschöpfen und Nicht-Geschöpfen unterscheiden. Der Schöpfungsdiskurs aber spricht wesentlich vom Schöpfer und von Geschöpfen und ist nicht nur eine semantische Variante des Weltdiskurses. Im Weltdiskurs gibt es keine Geschöpfe, und der Schöpfungsdiskurs ist nicht nur eine semantische Variante des Weltdiskurses, sondern spricht von Gott. Gibt es überhaupt einen Grund, von Schöpfung zu reden, dann ist von allem, was nicht Gott ist, so zu reden, und der einzige gute Grund dafür ist, dass Gott es zu seiner Schöpfung macht, indem er sich als Schöpfer davon unterscheidet. Nicht die Welt erweist sich als Schöpfung, sondern der Schöpfer erweist sie so, indem er Menschen die Augen und die Herzen dafür öffnet, dass sie Geschöpfe sind. Schöpfungstheologie sagt damit stets mehr, als die Welt belegt. Sie spricht der Welt einen Sinn zu, den diese fortwährend enttäuscht, weil das, was ihr zugesprochen wird, sich an ihr nicht ausweisen lässt.

Theologische Rede von der Welt als Schöpfung trägt damit Züge des Absurden. Sie spricht vom Schöpfer, Schöpfung und Geschöpf unter den Bedingungen einer Welt, die sich nicht als Schöpfung kennt und sich dagegen sträubt, das zu sein. Das erzeugt einen Widerspruch zwischen dem, was gesagt wird, und dem, was erfahren wird, den die Theologie nicht auflösen kann. Für viele ist die Rede von Gott und Schöpfung daher nicht unterscheidbar vom Kindertraum des Osterhasen oder vom Spötterkult

des Spaghettimonsters. Alles haltlose Mystifikationen ohne Anhalt an der Wirklichkeit.

Das gilt nicht nur für diejenigen, die – wie Kant sagt – „nach der Kanonik des Epikurs alles als leere Vernünftelei aus[schlagen, was seine objektive Realität nicht durch augenscheinliche, in der Erfahrung aufzustellende Beispiele beglaubigen kann“ (1788: AA V, 120). Man muss kein engstirniger Empiriker sein, um theologische Gottes- und Schöpfungsrede für absurd zu halten. Wer auf Erfahrungsbelege besteht, kommt in Schwierigkeiten. Gott ist kein Erfahrungsdatum, und dass es keine Erfahrungsdaten gäbe ohne Gott, springt nicht in die Augen. Wer im Horizont der Welt denkt, wird immer nur auf Weltliches, aber nicht auf Gott oder Göttliches stoßen. Wer dagegen in der Orientierung an Gott lebt und denkt, wird überall Spuren Gottes in der Schöpfung finden. Unter Bedingungen der Welt auf Gott zu setzen, sieht wie Wunschdenken aus, unter Bedingungen der Schöpfung nicht auf den Schöpfer zu setzen dagegen wie Realitätsverweigerung. Wer Schöpfung sagt, sagt Schöpfer, und wer das nicht will oder kann, kann auch nicht ernsthaft von Schöpfung reden.

Zur Logik des Absurden gehört daher stets eine Hintergrundontologie. Sie zeigt sich an dem, was man für absurd erklärt. Womit die einen rechnen, damit können die anderen nichts anfangen. Entsprechend gegenläufig wird geurteilt. Hängt einem Wunschbild nach, wer die Welt als Schöpfung ansieht oder wer das nicht tut? Im ersten Fall erscheint es absurd, im Leben nicht auf Gott zu setzen, im zweiten Fall dagegen, das zu tun.

6. Absurde Existenz

Aber warum absurd? Aus mehr als einem Grund:

Zum ersten geht es um ein Problem, das sich nicht in neutraler Drittpersonperspektive, sondern nur in der Perspektive der ersten Person Singular oder Plural stellt. Es geht nicht um etwas Wahres oder Falsches, über das ein Beobachter entscheiden könnte, aber auch nicht um etwas Sinnloses, was weder wahr noch falsch sein kann, sondern um ein Streben nach Sinn, das immer wieder am Sinnwidrigen, Sinnlosen und Unsinnigen scheitert – und genau dadurch wieder in Gang gesetzt wird. Niemand kann leben, ohne nach Sinn zu streben, niemand kann das tun, ohne zu scheitern, und niemand kann scheitern, ohne es wieder zu versuchen, weil man nicht leben kann, ohne zu versuchen, dem Scheitern zu entkommen. Streben,

scheitern und es erneut versuchen gehören alle zum Vollzug eines Lebens, und dieser Vollzug findet immer in der ersten Person statt.

Als Vollzugsphänomen in der ersten Person hat das Absurde – das ist das Zweite – seinen Ort im Leben und nicht nur im Reden über das Leben oder im Versuch, das Leben zu verstehen. Im Leben aber gibt es Herausforderungen, die gelegentlich auftreten, und Herausforderungen, die immer da sind, ob man sie beachtet und thematisiert oder nicht. Treten Absurditätserfahrungen bei Gelegenheitsphänomenen auf, dann kann man sich wundern oder ärgern, sie auf sich beruhen lassen und sich wieder anderem zuwenden. Ist das Absurde aber ein Existenzphänomen, dann kann man so nicht mit ihm umgehen, weil es immer auftritt, was immer man auch tut.

Eben das macht Camus am Sisyphosmythos deutlich. Selbst wenn man beiseite lässt, dass es eine Strafe ist, der man sich nicht entziehen kann, geht es um ein Bemühen, dem sich keiner entziehen kann, der lebt, das sich aber auch nicht zum Abschluss bringen lässt, solange man lebt, weil man es immer wieder neu in Angriff nehmen muss. Ist es nur sinnlose Mühe, was hier beschrieben wird? Oder ist es ein sinnstiftendes Tun, wie es Camus nahelegt, wenn er meint, dass wir uns Sisyphos als einen glücklichen Menschen vorstellen müssen?⁴

Viele sind Camus gefolgt, aber es geht nicht um ein Entweder/Oder zwischen Sinnlosigkeit und Sinnstiftung. Es geht um eine Existenzbewegung mit zwei gegenläufigen Komponenten, dem Hinaufrollen des Felsens und dessen Herabrollen, die keine dritte Position erlauben – kein Liegenbleiben des Felsens am Gipfel, kein Wiederhinabstoßen, kein Pausieren, um einmal auszuruhen, aber auch kein Überstieg in ein Jenseits von Sinnlosigkeit und Sinnstiftung, das der Spannung der gegenläufigen Dynamik des Lebens zu entkommen ermöglichte. Als Parabel auf das Leben taugt der alte Mythos nur, wenn es zum ständigen Hinaufrollen und Herabrollen des Felsens keine Alternative gibt. Jeder vollzieht diese Bewegung, ständig, ohne Ende, solange er lebt. Das Hinaufrollen ist eine Aktivität des Menschen, eine in sich sinnvolle Handlung, die sein Leben prägt. Das Herabrollen aber ist keine Handlung, sondern ein Ereignis ohne Sinn und Zweck, das den Menschen als Widerfahrnis immer wieder betrifft und ihn immer wieder zum Handeln veranlasst und nötigt. Aus beidem besteht das Leben: aus mehr oder weniger sinnvollen Handlungen, die wir vollziehen, und aus sinnfreien Ereignissen, die uns widerfahren. Beides lässt sich nicht auf nur

4 „Il faut imaginer Sisyphe heureux.“ (Camus 1942:112).

eines reduzieren: Nicht alles im Leben ist sinnbestimmte Handlung, und nicht alles im Leben ist sinnfreies Ereignis. Beides prägt das Leben, in unterschiedlicher Mischung.

Existenziell ist das Absurde deshalb kein Gelegenheitsphänomen. Es charakterisiert die menschliche Existenz stets, was immer man tut oder lässt. Unsere Existenz ist absurd, weil wir anderes Leben brauchen, um leben zu können, und nicht leben können, ohne anderes Leben zu zerstören: *Wer leben will, muss töten*; weil wir nicht leben können, ohne nach Sinn zu streben, aber neuen Sinn nur aufbauen können, indem wir alten Sinn abbauen: *Nach Sinn zu streben ist immer auch ein Beitrag zur allgemeinen Verunsicherung*; weil unser Leben nicht nur aus Handlungen besteht, die Sinn haben, sondern immer auch aus Ereignissen, die keinen Sinn haben: *Wer alles verstehen will, wird scheitern*. Die Liste ist leicht zu erweitern. Kaum zu bestreiten aber ist die Tatsache, dass das Leben absurde Züge hat, weil wir aufbauen, indem wir abbauen, was wir aufbauen, wir können nicht leben, ohne nach Sinn zu fragen, wir problematisieren den Sinn, der uns zum Fragen bewegt, und wir stellen jede Antwort wieder in Frage.

7. Vollzug vs. Narrativ

Auch wenn es gelegentlich Sinn im Leben gibt, hat das Leben insgesamt keinen Sinn. Keinen offenkundigen, aber auch keinen verborgenen, den man aufdecken könnte. Jeder Mensch lebt, wie er lebt, und das lässt sich erzählen. Man kann erzählen, was Menschen tun und erleiden, was sie bewirken und was ihnen widerfährt, was ihnen gelingt und wo sie scheitern. Erzählen gehört zum Leben. Aber das Leben selbst ist keine Erzählung, sondern schafft allenfalls Anlässe für Narrative. Erzählungen haben Lücken, sie lassen aus, was auch dazu gehört, sagen manches, aber nicht alles, was sich sagen ließe. Das Leben hat Brüche und Sackgassen, in diesem Sinn aber keine Lücken, es lässt nichts aus, was zu ihm gehört, auch wenn es in tiefe Abstürze oder ekstatische Höhen führt. Wir leben niemals nur auf Probe, wir können nichts rückgängig machen, und wir können es nicht unterbrechen, nicht für einige Zeit aussetzen oder es noch einmal von vorne versuchen. Unser Leben hat seine Einheit in der Kontinuität seines Vollzugs, nicht in der Erzählung oder Erzählbarkeit dieses Vollzugs. Man kann auch von denen erzählen, die nicht mehr oder noch nicht leben. Man kann erzählen, was man nicht erlebt hat. Man kann nicht alles erzählen, was man durchlebt hat. Und man kann erleben, was andere erzählen. Aber

keine Erzählung eines Lebens kann dessen Vollzug ersetzen. Man muss leben, um erzählen zu können, und man kann leben, ohne davon zu erzählen. Aber zu leben und ein Leben zu erzählen bleiben immer verschieden.

Man muss daher unterscheiden: Das Leben hat keinen Sinn, aber man kann sinnvoll leben, seinem Leben also für eine gewisse Zeit und in einer gewissen Hinsicht einen Sinn geben, und man kann sinnvoll über das Leben reden oder von ihm erzählen. Wir erleben unser Leben und können erzählen, was wir erleben. Aber unser Handeln und Erleben sind nicht koextensiv mit unserem Leben, und unsere Erzählungen auch nicht. Wir können mehr erzählen als wir erlebt haben (wir sind phantasiereiche Wesen). Wir können mehr erleben, als sich in unserem eigenen Leben ereignet (wir sind empathische und mitfühlende Wesen, die miterleben können, was andere erleben). Wir können nicht alles erzählen, was wir durchleben (der Anfang und das Ende unseres Lebens sind uns unzugänglich). Aber wir können nur erleben, handeln und erzählen, wenn und solange wir leben, also weder vor dem Beginn noch nach dem Ende unseres Lebens. Zu leben ist eines, unser Leben zu erzählen ein anderes.

8. Logik, Komik und Tragik des Absurden

Sich dessen bewusst zu werden, ist der Anfang der Einsicht in den Zusammenhang der Logik, Komik und Tragik des Absurden. Absurd ist das Leben nicht, weil es sinnlos ist, sondern weil sich zwischen dem Leben, Erleben und Erzählen des Lebens unvermeidlich Sinn-Paradoxe einstellen. Nicht alles im Leben ist sinnlos, aber auch nicht alles ist sinnvoll. Es gibt sinnvolles Handeln, sinnwidrige Widerfahrnisse und sinnlose Ereignisse. Das Leben ist voller Widersprüche und Gegensätze. Menschen streben nach Sinn, um sich im Leben orientieren und ihr Leben sinnvoll gestalten zu können. Sie schaffen sich Sinninseln im Sinnlosen, aber sie können nicht verhindern, dass das immer wieder scheitert, weil das Streben nach Sinn das Leben nicht sinnvoll macht, sondern den Widerspruch zwischen Sinn und Unsinn, Nichtsinn und Widersinn im Leben heraustreibt. Man will verstehen, und sieht immer deutlicher, was man alles nicht versteht. Es ist die existenzielle Logik des Absurden, dass man den Sinn-Widerspruch, den man auflösen will, gerade dadurch erzeugt, dass man ihn auflösen will. Das Streben nach Sinn scheitert, weil es den Widerspruch zwischen Sinn und Widersinn nicht überwindet, sondern steigert. Existenzwidersprüche sind Sinn-Widersprüche, die sich nicht ausräumen lassen. Es ist daher ver-

gebens, sie ausräumen zu wollen. Man kann nur seine Einstellung zu ihnen verändern. Darum geht es bei der Komik des Absurden. Durch unpassende Überspitzung und widersinnige Übertreibung von Sinn-Spannungen bringt sie zum Lachen und das distanziert vom Ernst des eigenen Verflochtenseins in die Existenzprobleme. Statt zu leiden, muss man lachen, und statt zu verzweifeln, lacht man über sich selbst. Sich so von den unvermeidlichen Sinnwidersprüchen des Lebens zu distanzieren, schafft die Möglichkeit, sich differenziert zu ihnen zu verhalten. Man ist ihnen nicht mehr einfach ausgeliefert, sondern man kann – in gewissem Rahmen – seine Einstellung zu ihnen wählen.

Die Pointe der Komik des Absurden besteht also nicht darin, das, was sich nicht vermeiden lässt, doch als vermeidbar vorzugaukeln. Sie besteht auch nicht darin, die Existenzparadoxien menschlichen Lebens zu verharmlosen. Sie zielt vielmehr auf die Einsicht, dass es im Leben Probleme gibt, die wir nicht auflösen können, selbst wenn wir es wollten. Wir vernichten Leben, um leben zu können; wir eignen uns andere Kulturen an, um unsere eigene Kultur zu schaffen; wir wollen unser Dasein in transhumanem Überschwang auf Dauer stellen, und zerstören dazu unser Menschsein, also das, was uns zu Menschen macht. Wer hier lacht, verschluckt sich an seinem Lachen, weil er sich lachend von dem distanziert, was er nicht loswerden und von dem er sich nicht absetzen kann. Die Pointe der Komik des Absurden ist die Einsicht, dass wir mit Existenzparadoxien konfrontiert sind, die wir nicht auflösen können, sondern mit denen wir leben müssen.

Die Komik des Absurden treibt so die Tragik des Absurden heraus. Das Absurde hat keine Lösung für die Paradoxien anzubieten, die es aufdeckt und auf die es hinweist. Seine Komik entpuppt unsere Tragik, weil die Distanzierungsstrategie der Komik des Absurden zeigt, dass wir die Paradoxien unserer Existenz bemerken, sie aber nicht überwinden können. Jeder Versuch, das zu tun, bestätigt sie. Die Vernichtung anderen Lebens lässt sich nur beenden, indem wir unser Leben beenden. Die Aneignung anderer Kulturen können wir nur vermeiden, indem wir darauf verzichten, als Menschen leben wollen. Die Leiden des Lebens enden nicht im Leben, sondern nur mit dem Leben. Die Komik des Absurden überlässt uns der Tragik, immer wieder das tun zu müssen, was wir nicht tun wollen, um es nicht tun zu müssen. Der Versuch, den Paradoxien unserer Existenz zu entgehen, scheitert an der Logik, Komik und Tragik des Absurden. Er führt nur tiefer in diese Paradoxien hinein, aber nicht aus ihnen heraus.

9. Theologische Alternativen

Bietet der Glaube oder die Theologie einen Ausweg? Ja, aber einen anderen als man meist meint. Die Theologie hat keinen Zauberschlüssel, um die Existenzparadoxien zu überwinden und kontrafaktisch einen Sinn zu erschließen, wo es keinen gibt oder zu geben scheint. Zwar wird immer wieder Gott ins Spiel gebracht, um der Welt und dem Leben einen Sinn zuzusprechen, den sie von sich aus nicht aufweisen, aber das führt selten weiter als zu dem Postulat, es gebe einen Sinn, auch wenn man ihn nicht erfassen kann. Doch ein Sinn, der sich nicht erfassen lässt, ist kein Sinn. Und ein Sinn, den nur Gott erfassen kann, ist ein sinnfreies Postulat, weil Gott keinen Sinn benötigt, um sich in der Schöpfung zu orientieren, und die Geschöpfe sich in der Schöpfung nicht orientieren können, wenn diese einen Sinn hat, den nur Gott kennt.

Christliche Theologie beansprucht daher nicht, dass sie trotz allen Widersinns in der Welt und im Leben einen Sinn der Welt oder des Lebens kennt, den andere nicht kennen. Sie verweist vielmehr auf den Glauben, durch den Geschöpfe im Leben des Schöpfers verankert sind und an diesem partizipieren. Aber was genau heißt das?

Wird der Glaube epistemisch oder kognitiv verstanden, dann heißt das: Der Glaube erschließt nicht den Sinn der Welt als Schöpfung, sondern gibt Teil am Schöpfungsverständnis des Schöpfers. Doch der Schöpfer *schafft* die Welt, und wenn er etwas versteht, dann ist es nicht die Welt, sondern sein Schaffen. Nicht was er bewirkt, hat einen Sinn, sondern sein Wirken: Es verfolgt ein Ziel, wirkt also etwas ganz Bestimmtes und nicht nur irgend-etwas Mögliches. Nur wo etwas auch nicht oder anders hätte sein können, kann ihm Sinn zugesprochen werden. Das aber gilt im Schöpfungskontext nicht für die Welt, sondern nur für Gott. Gott hätte auch nicht Schöpfer sein können, aber die Welt hätte nie etwas anderes sein können als Gottes Schöpfung. Wäre sie nicht Gottes Schöpfung, dann wäre sie nicht etwas anderes, sondern es gäbe sie nicht. Als Schöpfung hat sie keinen Eigensinn, der sich ohne Rekurs auf Gott verstehen ließe. Sie ist das Feld von Gottes Wirken: Was Gott will, ist ihr Sinn.

Gottes Wille aber lässt sich nicht an der Welt ablesen, sondern erschließt sich in Kreuz und Auferweckung als die Schöpfermacht, Leben aus Tod, Gutes aus Üblem, Sein aus Nichtsein zu schaffen. Es ist der fundamentale Wechsel vom Tod zum Leben, der deutlich macht, was Gott will: Nichts, was wir tun könnten, sondern ein Leben, das nur er möglich macht, durch das, was er uns gibt. Es geht um ein anderes Leben, nicht nur um ein

besseres Verstehen des Lebens. Es ist eines, nicht alles verstehen zu können (also am Sinnlosen zu scheitern), ein anderes, nicht alles verstehen zu müssen (also mit Sinnlosem leben zu können), weil nicht das eigene Verstehen, sondern das Urteil Gottes über das Gelingen oder Misslingen des Lebens entscheidet. Nicht, ob wir unserem Leben einen Sinn geben oder abgewinnen können, ist deshalb entscheidend, sondern was Gott aus ihm macht.

Hier kommt der Glaube ins Spiel – nicht kognitiv als eine Schwachform des Wissens, sondern fiduzial als eine Starkform des Vertrauens. Er ist kein Sinndetektor, der auch dort noch Sinn findet, wo es keinen gibt, auch keine kognitive Teilhabe am Wissen des Schöpfers, sondern die Gottesgabe einer Lebenseinstellung, die zum Ertragen von Sinnlosigkeit und Widersinnigem befähigt, weil sie Kraft und Zuversicht gibt, im Leben und Sterben auf Gottes Gegenwart zu setzen. Glaubende kennen keinen Sinn der Welt, der nur ihnen erschlossen wäre. Sie leben in derselben Erfahrungswelt wie die Nichtglaubenden, die sie ja immer auch selbst sind. Aber sie verstehen sie nicht nur anthropozentrisch als Welt, sondern theozentrisch als Schöpfung, weil sie auf den Schöpfer setzen und sich selbst als Geschöpfe bekennen. Es gibt keine Schöpfung ohne Schöpfer, und es gibt keine Anerkennung des Schöpfers, ohne sich selbst als Geschöpf zu verstehen. Der Dual von Mensch und Welt muss zur Triade von Gott, Mensch und Welt erweitert, von einem anthropozentrischen also zu einem theozentrischen Standpunkt gewechselt werden, wenn ernsthaft von Schöpfung gesprochen werden soll. Erst Gottes Beziehung zur Welt erschließt diese als Schöpfung. Von Gottes Beziehung zur Welt aber kann nur reden, wer sich selbst als Gottes Geschöpf versteht. Hier muss man ansetzen, wen man von Schöpfung spricht, nicht bei der Welt, in der man mehr oder weniger sinnvoll leben kann. Gottes Urteil entscheidet über das Leben, nicht unsere bruchstückhafte Einsicht.

Wir müssen daher hermeneutisch und theologisch unterscheiden: Von der *Welt* zu reden, ist eines; von der *Schöpfung* zu reden, ein anderes; und von der Welt *als* Schöpfung zu reden, ein Drittes. Das erste orientiert sich an der Leitunterscheidung von *Ich und Welt*; das zweite an der Leitunterscheidung von *Schöpfer und Geschöpf*; das Dritte konkretisiert die Unterscheidung von Ich und Welt im Licht der Unterscheidung von Schöpfer und Geschöpf als die Triade von *Schöpfer, Geschöpf (Ich) und Schöpfung (Welt)*. Vom Schöpfer ist dabei in der zweiten Person die Rede (Du), vom Geschöpf in der ersten Person (Ich/Wir), von der Schöpfung in der dritten Person (Es).

Diese Perspektivenkombination ist entscheidend für die christliche Schöpfungstheologie. Nur in der Perspektive der ersten Person (Ich/Wir) kann von Schöpfung gesprochen werden, also nur, wenn man sich selbst als Geschöpf versteht: *Ich bin Dein Geschöpf*. Als Geschöpf aber versteht man sich nur im Gegenüber zum Schöpfer, auf den sich das Ich bzw. Wir in der zweiten Person als Du bezieht: *Du bist mein/unser Schöpfer*. Auf die Welt als Schöpfung in der dritten Person (ES) dagegen beziehen wir uns nie direkt, sondern immer nur vermittelt über den Schöpfer (das Dritte!): *Alles ist Deine Schöpfung*.

Dadurch ist es im Ansatz ausgeschlossen, Schöpfer und Schöpfung zu verwechseln, vom Schöpfer also in der Drittpersonperspektive der Schöpfung oder in der Erstpersonperspektive des Geschöpfes zu sprechen. Gott ist gegenüber dem Geschöpf und der Schöpfung stets ein Drittes, von dem weder in den Erstperson-Kategorien des Geschöpfes noch in den Drittperson-Kategorien der Schöpfung sachgerecht gesprochen werden kann, sondern nur in der Zweitpersonkategorie des schöpferischen Du, die die Differenz zwischen Schöpfer und Schöpfung wahrt. Gott ist weder ein Ich unter anderen noch ein Es in der Welt, sondern derjenige, ohne den es weder ein Ich noch eine Welt geben könnte. Er ist der Schöpfer, alles andere seine Schöpfung. Anders als die Rede von der Welt ist die Rede von der Schöpfung daher abhängig von der Zweitpersonperspektive auf den Schöpfer und der Erstpersonperspektive des Geschöpfes. Nur wer sich als Geschöpf versteht, kann ernsthaft von der Welt als Schöpfung reden, und als Geschöpf versteht man sich nur, wenn man Gott als seinen Schöpfer versteht. Das Argumentationsgefälle ist also eindeutig: vom Schöpfer über das Geschöpf zur Schöpfung, nicht von der Welt zu Gott, vom Ich zu Gott oder von der Welt über das Ich zu Gott.

Sich als Geschöpf oder die Welt als Schöpfung zu bezeichnen, geht also immer über das hinaus, was man erlebt und erfährt. Es lässt sich nicht aus den Sinn- oder Sinnlosigkeitserfahrungen des Lebens entwickeln. Es gibt keinen haltbaren Schluss von „Ich habe mich nicht selbst ins Dasein gebracht“ auf „Gott hat mich geschaffen“. Nur das Umgekehrte gilt: „Wenn Gott mich geschaffen hat, dann habe ich mich nicht selbst ins Dasein gebracht“.

10. Mit Absurdem leben

Sobald Gott ins Spiel kommt, verändern sich die Argumentationsmöglichkeiten und das Argumentationsgefüge. Das zeigt sich auch am Umgang mit den Sinnparadoxien des Absurden. Man kann sie nicht weglachen. Sie bleiben. Wie aber kann man mit ihnen leben?

Wer lebt, erlebt, wie er lebt und baut so am Sinn seines Lebens. Das kann man erzählen. Aber die Geschichten unseres Lebens sind stets etwas anderes als unser Leben. Jede Geschichte eines Lebens lässt vieles aus, nicht nur, was andere Geschichten erzählen könnten, sondern auch was keine Geschichte erzählen kann. Jedes Leben ermöglicht Narrationen und Gegennarrationen, aber keines ist selbst eine Narration. Narrationen haben Lücken, ohne die sie keinen Sinn hätten. Sie blenden vieles aus, um manches erzählen zu können. Das Leben nicht. Es hat Anfang und Ende, es nimmt seinen Lauf, es hat seine Wahrheit, aber es hat keinen Sinn.

Sinn ist das, was wir aus etwas machen, Wahrheit das, was es vor und für Gott ist. Um sein Leben sinnvoll erzählen zu können, muss man vieles auslassen. Das wird damit aber nicht ausgelöscht. Das Ausgelassene, das Sinnlose und das Widersinnige bleiben vielmehr eine ständige Bedrohung. Keine Sinnerzählung kann sie aus dem Weg räumen. Die unerbittliche Logik des Absurden hat hier alles im Griff, weil unser Streben nach Sinn durch die Welt und das Leben fortwährend enttäuscht wird.

Es hilft wenig, dieser Enttäuschung dadurch entkommen zu wollen, dass man sie zum Glück des Lebens erklärt. Das Lob der Sinnlosigkeit gibt dem Leben keinen Sinn, und man wird nicht dadurch ein glücklicher Mensch, dass man sein Unglück preist. Das unterschätzt die Korruptionsmacht des Widersinnigen und verharmlost die Übel, die sie anrichtet. Überwinden lässt sich die Sinnlosigkeit nicht, solange man nach Sinn strebt, und verharmlosen sollte man sie nicht, wenn einem das eigene Leben und das Leben anderer nicht egal ist. Das Ziel kann nur der Versuch sein, mit der Sinnlosigkeit des Lebens zu leben, ohne ihr das Leben und seine Wahrheit zu überlassen.

Eben darum geht es bei der Hoffnung des Glaubens. Wer auf Gott und die Wahrheit seines Lebens vor Gott setzt, muss sich nicht mit der Sisypusarbeit der Überwindung von Sinnlosigkeit durch das Schaffen oder Entdecken von Sinn abfinden oder sein Scheitern in Münchhausenmanier zum Sinn des Lebens erklären. Er kann vielmehr gelassen und zuversichtlich das tun, was zu tun ist und sich tun lässt, ohne dem einen höheren Sinn zuzuschreiben oder mehr von ihm zu erwarten, als es verdient, und

er kann hoffen, mit dem unvermeidlichen Sinnlosen und Widersinnigen im Leben leben zu können, ohne an ihm zu verzweifeln. Entscheidend ist nicht das, was wir aus unserem Leben machen, sondern was Gott aus ihm macht. Nicht wir sorgen dafür, dass unser Tun und Lassen Gutes bewirkt, sondern Gott sorgt dafür, dass gut ist, was wir bewirken. Wir können und sollen uns bemühen, Gutes zu tun oder wenigstens Übles zu vermeiden. Aber wir sollen und können es nicht uns zuschreiben, wenn aus dem, was wir tun oder nicht tun, etwas Gutes wird. Wir haben es nicht in der Hand, denn wir haben keine Kontrolle über die üblen Wirkungen unserer guten Taten oder die guten Wirkungen unserer bösen Taten. Wir sind nicht die Herren des Lebens, aber auch nicht nur die Opfer unserer Umstände. Wir sind verantwortlich für das, was wir verantworten können, aber nicht für das, was zu bewirken nicht in unserer Macht liegt.

Das Streben nach Sinn ist unerlässlich, um sich im Leben orientieren und das Leben gestalten zu können. Aber es scheitert immer wieder daran, dass im Leben vieles geschieht, was nicht sinnvoll ist, und das Leben insgesamt keinen Sinn hat, nach dem man streben könnte. Das Streben nach Sinn wird vielmehr absurd, wenn man durch die Arbeit am Sinn das Erleben von Sinnlosigkeit nicht abbaut, sondern steigert. Wir können unserem Leben nicht gegenübertreten und es von außen betrachten. Wir können nur von innen an ihm arbeiten. Das lässt alle Arbeit gegen die Sinnlosigkeit scheitern, und es verstellt uns den Blick auf die Wahrheit unseres Lebens. Diese lässt sich nicht in diesem, sondern nur in Gottes Urteil über unser Leben finden. Wir können nach Sinn streben, aber unser Leben nicht wahr machen. Dass kann, wenn überhaupt, nur Gott. Darauf zu vertrauen, setzt nicht voraus, dass das Leben sinnvoll ist, sondern dass Gott es nimmt, wie es ist, und es so gelten lässt, wie er es beurteilt und wozu er es macht. Deshalb richtet sich der Glaube auf Gott und seine Wahrheit, die frei macht, und nicht auf das Leben und seinen Sinn, der sich nicht finden lässt. Sinnvolles und Sinnloses im Leben vergehen, seine Wahrheit aber bleibt, und über diese entscheiden nicht wir, sondern Gott.

Wer auf Sinn setzt, wird am Sinnlosen scheitern, weil wir nicht Herren unseres Lebens sind und weder die üblen Folgen unserer guten Taten noch die guten Folgen unserer üblen Taten unter Kontrolle haben, von dem, was sonst in der Welt geschieht ganz zu schweigen. Wer dagegen auf Gott setzt, kann hoffen, dass im Leben mehr Gutes geschieht, als sich aufweisen lässt, weil Gott in ihm am Werk ist. Das ändert nichts an der Wirklichkeit des Widersinnigen und Sinnlosen im Leben. Und es entbindet uns nicht von der Verantwortung, alles in unserer Macht Stehende zu tun, um Böses

zu verhindern und einzudämmen und Gutes zu ermöglichen und zu befördern. Aber auch wenn wir immer wieder scheitern werden, hält es die kontrafaktische Möglichkeit offen, dass auch aus Üblem und Scheitern Gutes und Neues entstehen kann und man nicht sein Unglück als Glück ausgeben muss, um als glücklich zu gelten. Wer auf Gott, die Quelle alles Möglichen, setzt, muss sich nicht mit der Dialektik des Absurden begnügen, die bei den Enttäuschungserfahrungen des Wirklichen stehen bleibt. Wirkliches vergeht, aber Mögliches bleibt. Auf Gott und die Möglichkeit des Guten zu hoffen, ist allemal die bessere Option, als einen Sinn zu suchen, der sich nicht finden lässt. Oder kurz und knapp gesagt: Lachen ist gut, Beten ist besser.

Literaturverzeichnis

- Camus, Albert: *Le Mythe de Sisyphe : Essai sur l'absurde*. Nouvelle édition augmentée d'une étude sur Franz Kafka. Paris 1942, Édition électronique réalisée par Charles Bolduc : [<https://www.anthropomada.com/bibliotheque/CAMUS-Le-mythe-de-sisyphe.pdf>] (Letzter Zugriff: 26.4.2025).
- Hamer, Thom: *A Critique of Humoristic Absurdism: Problematicizing the Legitimacy of a Humoristic Disposition Toward the Absurd*. Utrecht 2020: [<https://philarchive.org/archive/HAMACO-13>] (Letzter Zugriff: 26.4.2025).
- Hamer, Thom: *Metamodern Absurdism: What is Metamodern Absurdism?*, in: ders: *A Critique of Humoristic Absurdism*. Utrecht 2020, 141-154.
- Kant, Immanuel: *Das Ende aller Dinge*, AA VIII, 331, in: *Berlinische Monatsschrift* 24 (1794), 495-523.
- Kant, Immanuel: *Kritik der praktischen Vernunft*, III: *Von dem Primat der reinen praktischen Vernunft in ihrer Verbindung mit der spekulativen*, in: *Kants Gesamelte Schriften*. Band 5. Berlin 1788.
- Malkus, Jan-Lukas: *Die Philosophie des Absurden: Skeptischer Ursprung und depressive Wirkung*. Norderstedt 2021.
- Pözlner, Thomas: *Absurdism as Self-Help: Resolving an Essential Inconsistency in Camus Early Philosophy*, in: *Journal of Camus Studies* (2014), 91-102.
- Pözlner, Thomas: *Wie schlüssig ist Albert Camus' frühe „Logik des Absurden“?*, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 41 (2016), 59-76: [<https://philarchive.org/archive/PLZWSI>] (Letzter Zugriff: 26.4.2025).
- Surhone, Lambert M. et al. (Hg.): *Absurdismus: Philosophie, Universum, Existentialismus, Nihilismus, Søren Kierkegaard, Albert Camus, Susan F. Beau*. Bassin 2010.
- Thomas von Aquin: *Summa Theologiae*, Band 1, hrsg. von der Commissio Leonina. Rom 1888.

Liebe zum Endlichen: Sondierungen zu Absurdität und Absolutem bei Camus und Hegel

Sarah Rosenhauer

Abstract

The Paper searches for Christian resources in dealing with experiences of the absurd. Based on a performative understanding of Christian faith, it finds them in a style of vulnerable touchability and hospitality. This idea suits with the revolution of the absolute from an absolute master to the omnipotent impotence of love in Hegels philosophy of religion and the fragments of a philosophy of love in Camus' writings. The style of love is not a private matter but a groundbreaking metapolitical virtue in the service of a politics of hospitality and a democracy to come.

Key-Words

The Absurd, The Absolute, Style, Love, Touchability, Hospitality, Political theology

Wir leben in einer Welt, die die These der Absurdität als etwas ziemlich Plausibles erscheinen lässt. Hat die Theologie dazu etwas zu sagen?

1. Dem Absurden begegnen: Eine Frage des Stils

Meine Überlegungen zum Absurden und dazu, was die Theologie dazu zu sagen haben könnte, stehen im Zusammenhang mit dem, was man als eine performative Wende oder Perspektiverweiterung in der Theologie bezeichnen könnte. Sie fußt auf der These, dass das, was das Christentum ausmacht und auch heute relevant sein lässt, weniger das Festhalten an einer bestimmten Lehre, das Haben bestimmter Überzeugungen theoretischer und präskriptiver Natur ist, sondern eine bestimmte Art zu leben und mit anderen, der Welt und sich selbst umzugehen.

Entsprechend bestimmt Bruno Latour das Spezifikum einer religiösen Sprache und Lebensform nicht über ihren informativen, sondern ihren performativ-transformativen Charakter. Religiöser Sprache geht es nicht so sehr um Information: „Die sogenannten religiösen Worte haben keinerlei Referenz – nicht mehr als der Austausch zwischen Liebenden“ (Latour 2016: 43). Nicht die Übermittlung von Informationen steht in der Religion im Vordergrund. Ihre Wirkweise besteht vielmehr darin, Menschen zu

verändern. „Strenggenommen sagt sie [die Religion] nichts, sie macht etwas Besseres: Sie bekehrt, sie rettet, sie transportiert Transformationen, sie erweckt Personen wieder zum Leben“ (Latour 2014: 440). Sie teilt nichts mit, „[s]ie transformiert Abwesende in Anwesende, Tote in Auferstandene“ (Latour 2014: 175).

Das heißt im Blick auf die eingangs formulierte Frage: Wenn es theologische Ressourcen für den Umgang mit dem Absurden gibt, dann sind diese weniger im Doktrinär-Bekenntnishaften – bestimmten theologischen Wahrheiten – und auch nicht im moralisch Präskriptiven – bestimmten theologischen Wertvorstellungen – zu finden, sondern darin, dass religiöse Rede und religiöse Praktiken Transformationen bewirken – die Transformation von Tod in Leben. Sie behaupten nicht nur etwas – sie bewirken, was sie behaupten.

Diese performativ-transformative – statt doktrinaire oder moralische – Dimension und Stoßrichtung des Glaubens fasst Christoph Theobald im Begriff des Stils. Mit Merleau-Ponty versteht er Stil dabei als „Kennzeichen einer Art und Weise, die Welt zu bewohnen“ (nach Theobald 2018: 53). Er zielt damit auf eine Art, der Welt zu begegnen, die aber nicht rein rezeptiv ist, sondern zugleich eine andere Welt schafft (Theobald 2018: 53). Das Spezifikum des christlichen Stils besteht für Theobald darin, dass „unsere Beziehungen in einen Raum heiliger Gastfreundschaft oder gastfreundlicher Heiligkeit verwandelt“ (ebd.: 45) werden. Was das bedeutet, will ich später weiter ausführen, zunächst interessiert mich daran v.a., dass auch für Theobald mit dieser Verwandlung eine Überwindung des Todes verbunden ist.

Sowohl Theobald als auch Latour fokussieren auf die transformative Wirkung des religiösen bzw. christlichen Stils und beschreiben sie als Transformation von Tod in Leben, als Überwindung der Macht des Todes über das Leben. Offensichtlich meint Tod dabei nicht einfach das Ende des biologischen Lebens, sondern, wie Theobald schreibt, eine „Art existenzieller Blindheit und Taubheit“ (2018: 155), zielt also auf einen bestimmten Modus des (Nicht-)Lebens, der durch Nichtbegegnung und Nichtbeziehung gekennzeichnet ist. Und entsprechend ist das Leben als Gegenpol zum Tod auch nicht als physisch vegetatives Überleben zu verstehen, sondern im emphatischen Sinn als ein wacher, sehender und hörender Stil.

Die folgenden Überlegungen folgen diesem Grundgedanken, dass der – existenzielle – Tod etwas ist, was durch die Art und Weise, die Welt zu bewohnen, mit ihr und sich selbst in Beziehung zu treten, entsteht – und die Transformation von Tod in Leben entsprechend in der Transformation

dieses Stils besteht. Dazu soll zunächst im Rückgriff auf einige Überlegungen Albert Camus und G.F.W. Hegels argumentiert werden, dass der Tod einerseits unvermeidbar zum Leben gehört (2.). Zu einer versklavenden Macht wird er durch den Versuch, ihn auf die eine oder andere Art zu vermeiden. Das soll an einigen Figuren und Protagonisten Camus' und Hegels veranschaulicht werden (3.), um darauf aufbauend in Camus' Schilderungen der Liebe und Hegels Revolutionierung des Gottesgedankens einen Ansatzpunkt für einen anderen Stil zu finden, der der existenziellen Blindheit und Taubheit nicht den großen Sinnentwurf oder das utopische Programm entgegensetzt, sondern eine Haltung verletzlicher Berührbarkeit, die dem ähnelt, was Theobald als Gastfreundschaft beschrieben hat (4.). Diese Haltung ist es, so die allem zugrundeliegende These, die einen christlichen Stil wesentlich ausmacht und eine wichtige Ressource für den Umgang mit dem Absurden darstellen kann (5.). Dabei wird, um das gleich vorwegzuschicken, Hegel (angeregt durch Kurt Appel und Slavoj Žižek) ein wenig existenzialistisch gelesen und Camus (angeregt durch Anne-Kathrin Reif) als Dialektiker (womit natürlich weit nicht alles über sie gesagt ist, aber hoffentlich Interessantes für die Fragestellung gewonnen werden kann).

2. Absurdität und Wahnsinn: der Tod als Geburtsstunde des Subjekts

Sowohl für Camus als auch für Hegel bildet die Erfahrung des Bruches, der Nichtbegegnung oder Nichtbeziehung zur Welt, die Theobald als Kennzeichen des Todes bestimmt, einen wesentlichen Ausgangspunkt ihrer Denkbewegung. Camus fasst sie unter dem Begriff des Absurden und widmet ihm seine ersten literarischen und philosophischen Werke. Und Hegel setzt u.a. in einem seiner Hauptwerke – der Phänomenologie des Geistes – bei der Erfahrung des Bruchs ein, den das neuzeitliche Ich in seinem Weltbezug erfährt und die es auf einen Weg verzweifelter Suche nach Verortungsmöglichkeiten schickt (vgl. Appel 2015: 32).

Das Absurde ist bei Camus durch einen Bruch mit der Welt, durch einen Verlust von Einheit gekennzeichnet. Es besteht in einem Daseinsgefühl, das aus der Konfrontation des menschlichen Sinnbedürfnisses mit der Sinnlosigkeit oder dem Schweigen der Wirklichkeit entsteht (vgl. Camus 2021: 29). Camus beschreibt die Erfahrung des Absurden im Mythos des Sisyphos nach dem Muster des Sündenfalls: Leben wir in unserem Alltag in vertrautem Einklang mit der Welt, im Zustand einer paradiesischen, fraglosen Einheit, so gibt es doch in jedem Leben irgendwann einen Mo-

ment, da „stürzen die Kulissen ein“ (Camus 2021: 24) – unsere Entwürfe und Behausungen brechen zusammen und wir stehen entkleidet einem gleichgültigen und resonanzlosen Universum gegenüber. Dieser Moment des Bruches ist zugleich verbunden mit einem Erwachen – dem Erwachen des Geistes.

Solange der Geist in der reglosen Welt seiner Hoffnungen schweigt, spiegelt und ordnet sich alles zu jener Einheit, die sein Heimweh ersehnt. Bei seiner ersten Regung aber wird diese Welt brüchig, sie stürzt ein, und eine Unzahl schillernder Bruchstücke bietet sich der Erkenntnis dar. Wir müssen es verzweifelt aufgeben, aus ihnen jemals die vertraute und ruhige Oberfläche, die uns den Frieden des Herzens geben würde, wiederherzustellen. (Camus 2021: 30f.)

Die paradiesische Einheit zerbricht, wenn der Geist erwacht, wenn der Mensch genötigt wird, Fragen zu stellen – und die Welt nicht antwortet, sondern „vernunftwidrig schweigt“ (Camus 2021: 29).

Diese Erfahrung der verlorenen Einheit, des Bruchs mit der Welt, steht auch im Mittelpunkt der spekulativ-existenziellen (Selbst)Erfahrungsreise, die das Bewusstsein in Hegels Phänomenologie des Geistes zurücklegt. „Ausgangslage des Werkes ist die Situation des (neuzeitlichen) Ichs, welches versucht, sich in der ihm gegenüberstehenden Welt zu verorten und widerzuspiegeln, um damit Gewalt über sich (und andere) zu gewinnen“ (Appel 2015: 32).

Die Situation des neuzeitlichen Ichs entspricht der Beschreibung des Absurden bei Camus. Es ist die Situation nach dem Sündenfall. Die fraglose Einheit mit der Welt ist unwiederbringlich verloren. Es ist nicht mehr Teil der Welt, sondern steht der Welt gegenüber. Es ist, so Žižek, die Situation des Wahnsinns: die „existenzielle Erfahrung des radikalen Selbst-Rückzugs, der Suspension der gesamten Realität um mich herum“ (2016: 94) – die Erfahrung des Abgrundes, die „Nacht der Welt“ (Hegel 1987: 172).

Gerade diese Vertreibung aus dem Paradies einer bergenden Welt in den Abgrund des Wahnsinns und des Nichts bildet zugleich den Übergang zu einer menschlichen (im Unterschied zu einer animalischen) Existenz: In der einsamen Nacht, in der nichts mehr Bestand hat, ist das Selbst auf sich zurückgeworfen. „Das Subjekt“, so Žižek,

ist nicht länger das Licht der Vernunft im Gegensatz zum intransparenten, undurchdringlichen Stoff (der Natur, der Tradition usw.); sein innerster Kern, die Geste, die den Raum für das Licht des Logos öffnet,

ist die absolute Negativität, die ‚Nacht der Welt‘, der Punkt äußersten Wahnsinns (Zizek 2016: 96).

Der Geist der menschlichen Subjektivität ist die „aktive Kraft [...] die permanent die ganze unbewegliche und stabile Realität unterminiert (negiert) und verändert“, er ist die

Wunde der Natur, [...] die Macht der Differenzierung, des ‚Abstrahierens‘, des Trennens [...] Geist ist nichts anderes als der Prozess der Überwindung der natürlichen Unmittelbarkeit und organischen Einheit, der Prozess der Ausarbeitung (Vermittlung) dieser Unmittelbarkeit, des In-sich-Gehens [...] von ihr, der Selbstentfremdung von ihr. (Zizek 2016: 49)

„Konsequenterweise gibt es keine Subjektivität ohne diese Geste des Rückzugs“ (Zizek 2016: 96), der Trennung, der Ur-Teilung.

Die Erfahrungen des Absurden bei Camus und der Negativität bei Hegel sind so gewissermaßen unvermeidliche Begleiterscheinungen der Subjekt-konstitution, des Gründungsereignisses von Subjektivität: der Vertreibung aus dem Paradies fragloser Einheit. Ohne den Tod unmittelbarer Einheit, ohne Negativität, keine Subjektivität, keine Freiheit.

Doch diese grundlegende und gründende Form des Todes (der Trennung, des Bruchs, der Negativität) ist etwas anderes als die versklavende Macht des Todes, die Theobald als existenzielle Blindheit und Taubheit beschrieben hat. Die Frage nach Leben und Tod (im existenziellen Sinn) entscheidet sich vielmehr daran, wie wir – im Denken und Leben – mit dieser Wunde der Trennung und des Einheitsverlustes umgehen.

Was können wir tun (oder: was muss passieren), damit der unvermeidliche Bruch mit der Welt nicht in eine Beziehung existenzieller Taubheit und Blindheit führt, in der wir uns beziehungslos und tot gegenüberstehen? Wie ist eine Welt zu bewohnen, die uns nicht fraglos birgt und sich gleichzeitig vor unseren Sinnofferten und Bestimmungsversuchen zurückzieht?

3. Negationen des Todes

Sowohl Camus als auch Hegel stellen diese Frage und lassen ihre Protagonisten – das Bewusstsein in der Phänomenologie des Geistes, die absurden Helden und Rebellen Camus‘ – verschiedene Strategien, den Bruch zu überwinden, realisieren.

3.1. Don Juan oder das konsumistische Selbst

Da wäre zunächst die Strategie, die Trennung von Selbst und Welt durch neue Formen der Unmittelbarkeit zu überwinden. Diese Unmittelbarkeit kann sehr sinnlich konkret verstanden werden. Camus' Don Juan etwa setzt der Sinnlosigkeit des Ganzen, dem Schweigen der Welt, die Intensität des Augenblicks der Lust entgegen. Sein Glück besteht in Augenblicken unmittelbarer, sinnlicher Einheit und Intensität. Und dass er das Leben im Jetzt sucht, in den Liebesmöglichkeiten, die die Welt bietet, statt in einem abstrakten oder jenseitigen Sinn, macht ihn für Camus zum Helden. Er opfert das Singuläre nicht dem Allgemeinen, die Gegenwart nicht dem Jenseits.

3.2. Das totale Wir oder das identitäre Selbst

Eine andere Strategie der Unmittelbarkeit sucht nicht nach unmittelbaren sinnlichen Einheitserfahrungen, sondern nach Einheit in und durch Gemeinschaft. Die Ortlosigkeit des Selbst soll domestiziert werden durch das gleichsam organische Aufgehen in einer Gemeinschaft, deren Gepflogenheiten, Werte und Normen es quasi natürlich – unmittelbar – bestimmen, ihm seinen Platz in der Welt und seine Bestimmung vorgeben. Das Ich ist nicht ortlos, denn es ist Teil eines Wir. Aus dieser Einheit erwächst seine Identität. Wer es ist und wozu es da ist, wird ihm – so das neuere Konzept identitärer Gemeinschaft – durch eine „Ethnokultur“¹ vorgegeben,

1 Im Denken der Neuen Rechten wird der hierarchische Rassebegriff durch den pluraler ethnokultureller Identitäten ersetzt, die durch je eigene Traditionen, Sprachen, Kulturen „gewachsen“ sind. Das entscheidende Ziel des Kulturkampfes der Neuen Rechten besteht, so Alain de Benoist, Vordenker der französischen Nouvelle Droite, darin, diese gewachsene Identität gegen den „gleichmachenden“ Universalismus des westlichen Liberalismus amerikanischer Prägung zu verteidigen (vgl. Benoist 2017: 105-120; 179-204; Lichtmesz 2020). Sebastian Pittl analysiert: „Dem uniformierenden Universum des Liberalismus stellt Benoist mit Carl Schmitt die Vielfalt des ethnokulturellen „Pluriversums“ gegenüber. Dieses wird imaginiert als eine Welt ‚klarer und starker‘ kollektiver Identitäten, die eine Vielfalt unterschiedlicher Weisen menschlichen Daseins in der Welt repräsentieren würden. Schädlich ist für Benoist und die ND in diesem Sinn nicht das Bestehen dieser Pluralität an sich, sondern ihre Vermischung. Der Multikulturalismus sei wie der Neoliberalismus ein Regime der Homogenisierung und Vernichtung kultureller Unterschiede, was bei allen Beteiligten letztendlich Entfremdung und Entwurzelung befördern würde.“ (Pittl 2019: 8)

aus der es stammt und die fortzuführen – und reinzuhalten – seine Bestimmung ist.

Doch beide Formen der Unmittelbarkeit – die sinnliche Lust und die substanzielle/identitäre Gemeinschaft – erweisen sich, so Kurt Appel, als „Formen der Anerkennung des Toten, nicht des Lebendigen“ (2015: 36). Das reine, unmittelbare Sein, so die Ausgangsüberlegung in Hegels Wissenschaft der Logik, ist als bloße Positivität vom Nichts nicht zu unterscheiden. Ein Werden, Entwicklung, kann es nur geben, wenn Sein und Nichts vermittelt werden. Das Problem der genannten Formen der Unmittelbarkeit – so unterschiedlich sie in sich sind – besteht (formal oder existenziell betrachtet) darin, dass sie auf bloßen Positivitäten gründen, zu denen sie nicht in einer lebendigen Beziehung stehen:

Don Juan sucht in der schönen Frau die Erfahrung absoluter Liebe – und bekommt dadurch nur Tinder-Sex. Sein Unglück ist nicht die Vergänglichkeit, dass jede Nacht unweigerlich endet und dem Tag weicht. Sein Unglück besteht darin, dass die Erfahrungen, als bloß unmittelbare, unterschiedslos werden, bloß quantitative Wiederholung des immer Gleichen. Gerade der Fokus auf den Augenblick in seiner unvergleichlich-unmittelbaren Präsenz, seiner sinnlichen Intensität und Gegenwärtigkeit, lässt den Augenblick austauschbar und unterschiedslos werden, beraubt ihn seiner Singularität (die der Verführer doch gerade sucht). Liebe wird zum Intensitätskonsum.²

Das identitäre Subjekt sucht Gemeinschaft – doch indem es das, was die Gemeinschaft ausmacht, ihre Identität, als etwas durch (ethnokulturelle) Abstammung organisch-natürlich Vorgegebenes – als Positivität – begreift, bekommt sie etwas totalitär Abgeschlossenes. Es gibt, so Appel (2015: 37), keine Entsprechung zur Negativität des lebendigen Ich, wenn das Ich nur Besonderung eines vorgegebenen Allgemeinen ist. Das Negative, Nichtidentische, Andere, muss vielmehr durch Freund-Feind-Unterscheidungen aus der identitären Gemeinschaft ausgelagert werden. Sie muss sich ihrer positiven Identität permanent durch Abgrenzungsoperationen vergewissern. „Wer wissen möchte, wer er ist“, so die identitäre Logik, „der muss wissen, wer er nicht ist und gegen wen er ist.“ (Manemann 2019: 24) „Am Anfang der Genese der identitären Wir“, erläutert Jürgen Manemann mit Blick auf Carl Schmitt, „steht der Feind“ (2019: 22). Das identitäre Subjekt, das seine Identität als Positivität begreift – als etwas, das durch seine Abstammung gleichsam naturwüchsig vorgegeben ist – kann nicht

2 Vgl. dazu die Studien von Eva Illouz (2007; 2023) zur konsumistisch-ökonomistischen Zurichtung der Liebe in kapitalistischen Gesellschaften.

in eine lebendige Beziehung zu sich selbst treten und kann den Anderen, den, wie Caroline Sommerfeld sagt, „Nichtabstammungsdeutschen“ oder „Passdeutschen“ nur als „leiblichen Fremdkörper“ (2019: 33) in der Volksgemeinschaft betrachten.

Was die Strategien Konsum und identitäre Gemeinschaft – trotz aller Unterschiede – verbindet, ist, dass es sich um Formen der Nichtbeziehung handelt: Im Konsum wird der begegnende Andere zum Verbrauchsgut objektiviert, in der identitären Gemeinschaft als Feind betrachtet, den es um des eigenen Identitätsphantasmas willen zu bekämpfen gilt. Beide können nur auf gewaltsame Weise beim Anderen ihrer selbst sein.

3.3. Das absolute Ich und das revoltierende Selbst

Die der Suche nach neuer Unmittelbarkeit entgegengesetzte Strategie sucht Einheit nicht in der unmittelbaren Vereinigung mit der Welt, sondern in sich selbst. Es versucht nicht, die Trennung zur Welt zu überwinden, sondern zieht sich ganz aus dem Sein in sich selbst zurück.

Dies ist die – epistemische und praktische – Strategie des modernen Subjekts. Es gründet in einer Geste radikaler Negation. Epistemisch vollzieht sich diese Geste paradigmatisch im Zweifel des cartesischen Subjekts, das nur noch seiner Selbstgegebenheit im Zweifel traut. Praktisch politisch vollzieht sie sich in Akten der Selbstbehauptung, die sich in abstrakten Geltungsansprüchen gegenüber der Gemeinschaft artikulieren. Das Subjekt behauptet sich gegenüber der Gemeinschaft, indem es die Unantastbarkeit seines Besitzes, sein Eigentum gegenüber der Gemeinschaft behauptet, indem es seine Rechte geltend macht (vgl. Hegel 1986: 355-359).

Die das moderne Subjekt konstituierende Geste der Negation – des Nein zu den Vorgaben und Vereinnahmungen durch das Vorhandene – arbeitet Camus in „L’homme revolte“ aus. Der rebellierende Mensch ist ein Mensch, der Nein sagt. Camus sieht, dass der Negationsakt der Revolte in etwas zutiefst Positivem gründet: dem Bewusstsein der unveräußerlichen Würde des Menschen, deren Nichtanerkennung nicht toleriert werden kann. Die einsame Revolte gründet in und zielt auf Solidarität. Doch zugleich eignet ihr eine Gefahr, vielleicht sogar ein innerer Widerspruch. „Der Widerspruch entsteht“, so fasst Anne-Kathrin Reif Camus’ Überlegungen zusammen, „wenn die solidarische Revolte in einer geschichtlichen Situation zur Revolution wird, unter Umständen werden muss, und damit wiederum zusammenfällt mit einer Zustimmung zum Mord.“ (2013: 133) Die konkre-

te Negation des Unrechts, des Nichtseinsollens von Leid, wird zu einem Programm, das, um sein Ziel zu erreichen (die höhere Gerechtigkeit, die bessere Menschheit) wiederum Leid in Kauf nimmt.

Die gewaltsame Revolution gibt den Wert des Lebens und auch die Solidarität gegenüber allen Mitlebenden preis, indem sie nämlich die Gegenwart der Zukunft opfert, das imaginäre Glück des zukünftigen über das reale Leid des gegenwärtigen Menschen stellt – so verliert die Revolte als Revolution jedes Maß und endet in der Abstraktion. (Reif 2013: 133)

Darin liegt die innere Verbindung der Revolte zum Terror. Die in bloßer, abstrakter Negation gründende Befreiung erreicht ihren konsequenten Höhepunkt in der absoluten Freiheit des Terrors, einer souveränen Willkür, die durch nichts gebunden ist und sich so als absoluter Nihilismus erweist.³

Jetzt könnte man natürlich sagen, dass die Situation des Terrors faktisch eher selten anzutreffen ist. Doch die souveräne Gewalt, die die willkürliche Freiheit des Souveräns zum Maß aller Dinge erklärt,⁴ lebt auch in weniger krassen Formen fort. Darauf zielt Hegels Analyse der Moral und des Gewissens, die er als „gehemmtem“ bzw. „internalisierten Terror“ (Appel 2015: 40) bezeichnet. Das terroristische Moment liegt dabei in der Abstraktion vom konkreten Anderen.⁵ Das moralische Urteil, das seine Geltung nur aus den allgemeinen Kategorien des urteilenden Subjekts bezieht, kann den konkreten Anderen nur als Fall betrachten. Es subsummiert ihn unter ein Allgemeines, das seiner Singularität nicht gerecht wird. Gerade feministische und postkoloniale Theorien haben auf die epistemische Gewalt⁶ eines unhinterfragten Allgemeinheitsanspruchs aufmerksam gemacht, der sich auf Kosten der Alterität seines Gegenstandes absolut setzt – und dabei seine eigene kontingent-partikulare Genese vergisst.

Das terroristische Moment der negationsbasierten Selbstbehauptung, seine Gefährdung, sein innerer Widerspruch, liegen wieder in einer Form der

3 Vgl. dazu das Kapitel „Die absolute Freiheit und der Schrecken“ in Hegel 1986: 431-441.

4 Vgl. dazu paradigmatisch und im Blick auf die politisch-theologische Implikationen instruktiv Schmitt 2015: 11-21.

5 Zu einem analogen Ergebnis kommen etwa Adorno 2010; Derrida 2013.

6 Vgl. zum Begriff epistemischer Gewalt die Arbeiten von Gayatri Spivak. Sie zielt mit dem Begriff auf diskursive Praktiken des Silencing und des systematischen Außerkraftsetzens von Erfahrung und Wissen anhand rassistisch-vergeschlechtlichter epistemischer Grenzziehungen, die Wissens- und Sinnbestände marginalisierter Akteur:innen in den Bereich des Nichthörbaren, Nichtverstehbaren, der Nichtanerkennbarkeit drängen (Spivak 1988).

Nicht-Beziehung: in der Abstraktion, der Opferung des konkreten Anderen für die Zukunft der revolutionären Utopie oder die allgemeine Geltung des moralischen Urteils.

3.4. Religion

Bleibt also nur der Ausweg in die Religion, sodass die eigentliche Alternative lautet: Glaube oder Nihilismus? So einfach ist es nicht. In den religiösen Gottesvorstellungen, so Appel, wiederholt, mehr noch: steigert sich nur der Nihilismus des Geistes. Es zeigt sich,

dass alle traditionellen Konzeptionen des Gottesgedankens letztlich auf den Tod hinauslaufen: Der absolute Herr, die reine Reflexion, der pantheistische und absolute Gott, der große Andere – all dies sind in Wahrheit Chiffren für einen Toteskult, für eine Inthronisation des Todes, die im geistigen Bewusstsein ihre Entsprechung in der Familie und der Polis hatten (die das kontingente Selbst in das unlebendige Selbst eines die Alterität des Einzelnen aufhebenden, scheinbar unsterblichen Allgemeinen – die Familie, die Nation – aufgehoben haben). Die Selbstreflexion des Ichs, die den Geist kennzeichnete, und die religiöse Aufhebung des Subjekts als Manifestation der Götterwelt laufen jeweils auf einen absoluten Herren hinaus, der sich in letzter Konsequenz als Nichts erweist, sei es in Form des jeden kontingenten Inhalt aufhebenden selbstreflexiven Urteils (als Schrecken abstrakter Freiheit, als Moralität oder als Gewissen), oder sei es als Religion, die in Wahrheit die Allmacht des Todes anbetet. Das Ergebnis ist jeweils das Gleiche, nämlich die Totalität des Nihilismus. (2021: 243)

Wie die absolute Freiheit sich in ihrer ungebundenen Souveränität nicht von Willkür, vom Nichts willkürlicher Macht, unterscheidet, so ist auch die Vorstellung Gottes als eines absoluten, souveränen Herren über die Welt nicht eine Rettung vor dem Nihilismus, sondern seine Steigerung ins Unendliche. Die einfache Gleichung Glaube statt Nihilismus funktioniert nicht.

3.5. Sisyphos

An dieser Stelle kommt bei Camus Sisyphos ins Spiel. Mit ihm gibt Camus uns ein Beispiel, wie man sich zu verhalten hat, wenn man weder an die Vernunft noch an Gott glaubt.

Sisyphos ist der absurde Held. [...] Seine Verachtung der Götter, sein Hass auf den Tod und sein leidenschaftlicher Lebenswille haben ihm die unsagbare Marter eingebracht, bei der sein ganzes Sein sich abmüht, ohne etwas zu vollenden. Das ist der Preis für die Leidenschaften dieser Welt. (Camus 2021: 142)

Sisyphos ist nicht bereit, den Nihilismus und die Herrschaft des Todes hinzunehmen und er ist nicht bereit, seine Liebe zum Leben, „das Wasser und die Sonne, die warmen Steine und das Meer“ (Camus 2021: 142) der Unterwerfung unter einen Gott oder der Aussicht auf ein göttliches Jenseits zu opfern. Er opfert das Konkrete nicht einem Allgemeinen. Darin liegt der Ansatzpunkt zu seinem Glück:

Sisyphos [...] lehrt uns die höhere Treue, die die Götter leugnet und Felsen hebt. Auch er findet, dass alles gut ist. Dieses Universum, das nun keinen Herrn mehr kennt, kommt ihm weder unfruchtbar noch wertlos vor. Jeder Gran dieses Steins, jedes mineralische Aufblitzen in diesem in Nacht gehüllten Berg ist eine Welt für sich. Der Kampf gegen Gipfel vermag ein Menschenherz auszufüllen. Wir müssen uns Sisyphos als einen glücklichen Menschen vorstellen. (Camus 2021: 145)

Sisyphos' Revolte gegen die Götter hat einen hohen Preis und zugleich, so Anne-Kathrin Reif, einen Ertrag, der in einem „Zuwachs an Leidenschaft, d.h. an unbedingter Hinwendung an das Leben und in dem Zuwachs an Bewusstheit, mit der wir unsere Gegenwart ganz ausschöpfen und von der Zukunft absehen, die nicht bei uns steht“ (2013: 125), besteht. „Es gibt“, so Reif,

auch für den absurden Menschen das Glück im emphatischen Sinne, den je und je momenthaften ganz und gar glücklichen Augenblick, den Augenblick vollkommener Präsenz, wenn das ‚auf dieser Erde fühlen‘ auch wirklich als die ‚reinste aller Freuden‘ erfahren wird, und der Mensch sich nicht durch eine Kluft von der Welt getrennt fühlt (2013: 126).

Diese Augenblicke geglückter Einheit, der Vereinigung, wie sie hier im Mythos des Sisyphos beschrieben werden, aber auch an zahlreichen anderen

Stellen in Camus' Werk auftauchen⁷, versteht Reif als Ansatzpunkt, Camus als einen Philosophen der Liebe zu lesen. Sie stützt sich dabei auf Camus selbst, der in einem Interview erklärte, nach der Auseinandersetzung mit dem Absurden und der Revolte wolle er in der dritten Phase seines Werkes eine Philosophie der Liebe schreiben.⁸ Mit dem Absurden und der Revolte ist bei Camus noch nicht alles gesagt.

4. *Der Tod des Todes oder die Liebe zum Endlichen*

Die Erfahrung des Absurden verweist auf eine Lücke oder ein Fehlendes. Dieses Fehlende ist aber nicht ein bestimmtes Objekt – die schöne Frau, die beheimatende Gemeinschaft, die allgemeingültige Moral, der allmächtige Gott. Als Effekt einer existenziellen Nicht-Begegnung, einer Art existenzieller Blindheit und Taubheit, verweist das Absurde darauf, dass das Fehlende Begegnung ist. „Denkend“, so beschreibt Reif Camus' Haltung,

können wir den absurden Zwiespalt der menschlichen Existenz, an dem wir leiden, niemals aufheben. Wie aber dann? [...] Indem wir die Liebesmöglichkeiten annehmen, die die Welt uns trotz allem bietet und ihnen liebend entsprechen – denn die Welt bietet eben keine Wahrheiten, dafür aber Liebesmöglichkeiten – und das ist zugleich ihr Elend und ihre Größe. (2013: 126)

Das Glück des Sisyphos besteht im augenblickshaften Erfahren und Auskosten dieser Liebesmöglichkeiten: der Berührung durch den Sand des Berges, die raue Oberfläche des Steins, seines Steins. Camus zeigt uns Sisyphos in all seinem Elend als einen Liebenden.⁹

7 Einen Überblick gibt Reif 2013: 126-130.

8 „Oui, j'avais un plan précis quand j'ai commencé mon oeuvre: je voulais d'abord exprimer la negation. Sous trois formes. Romanesque: ce fut *L'Étranger*. Dramatique: *Caligula*, *Le Malentendu*. Ideologique: *Le Mythe de Sisyphe*. Je n'aurais pu en parler si je ne l'avais vécu; je n'ai aucune imagination. Mais c'était pour moi, si vous voulez bien, le doute methodique de Descartes. Je savais que l'on ne peut vivre dans la negation et je l'annonçais dans la preface au *Mythe de Sisyphe*; je prevoisais le positif sous les trois formes encore. Romanesque: *La Peste*. Dramatique: *L'état de siege* et *Les Justes*. Ideologique: *L'Homme revolte*. J'entrevois déjà une troisieme couche, autour du theme de l'amour. Ce sont les projets que j'ai en train“ (Camus 1965: 1610, zit. nach Reif 2013: 131).

9 Liebe meint hier weniger oder nicht nur eine interpersonale Liebesbeziehung, sondern zielt fundamentaler auf eine Form der Begegnung – sowohl mit anderen Menschen als

Und Entsprechendes gilt für die Revolte: Ihr Nein ist vom nihilistischen Terror nur zu unterscheiden durch „die leidenschaftliche Bejahung, die in der Bewegung der Revolte mitläuft und sie vom Ressentiment unterscheidet. Scheinbar negativ, da sie nichts erschafft, ist die Revolte dennoch zutiefst positiv, da sie offenbart, was im Menschen allezeit zu verteidigen ist.“ (Camus 1969: 35) Verliert sie ihre Rückbindung an die Liebe – opfert den konkreten Menschen hier und jetzt einer abstrakten Idee humaner Zukunft –, dann verliert die Revolte ihr einziges Maß und kippt in Terror. Oder in den Worten der Revolutionärin Dora aus „Les Justes“: „Wenn der Tod die einzige Lösung ist, befinden wir uns nicht auf dem rechten Weg. Der rechte Weg führt zum Leben, an die Sonne.“ (zit. nach Reif 2013: 133) Das Absurde und die Revolte verweisen auf die Liebe als ihr geheimes Ziel.

Genau diese Einsicht, dass wir dem existenziellen Tod nicht von der Schippe springen, indem wir ihm spekulative Wahrheit, Handlungsmacht, Willen, einen allmächtigen Gott entgegensetzen, sondern durch Begegnung, legt Appel auch als den entscheidenden Punkt in Hegels Konzeption des Absoluten frei. Denn auch bei Hegel ist mit dem Untergang des absoluten Herren bekanntlich nicht alles gesagt.

Wie wir Gott zu verstehen haben, wird nicht im absoluten Herren offenbar, sondern im gekreuzigten Jesus. Die Selbstentäußerung, die Gott in der Menschwerdung vollzogen hat, geht im Kreuzestod Christi in die letzte Konsequenz. Er markiert das definitive Ende des weltenthobenen Machtgottes. Im Verzicht auf souveräne Verfügungsmacht, die bis in die letzte Konsequenz vollständiger Selbstnegation durchgehalten wird, offenbart der gekreuzigte Jesus das wahre Gesicht des Absoluten: Es besteht nicht in Souveränität – höchster, ungehinderter Machtfülle, die, wie wir sahen, in Nihilismus kippt. Die wahre Struktur des Absoluten ist Liebe. Ihre Macht ist von Ohnmacht nicht zu unterscheiden – jedenfalls dann nicht, wenn man Macht in Kategorien kausaler Bestimmung, Domination und Bemächtigung denkt. Gottes Allmacht, wie sie sich am Kreuz zeigt, besteht nicht in Herrschaft, sondern in einer Liebe, die nicht zwingt, sondern sich ereignet, wenn wir berührbar sind.

Der Gegenbegriff zum Nihilismus ist nicht absolute Macht, sondern Berührbarkeit.

auch Nichtmenschlichem –, die mit Hegel als Haltung der Anerkennung beschrieben werden kann. Vgl. dazu ausführlicher: Rosenhauer 2024. Zur Frage des Verhältnisses interpersonaler und natur- oder sachbezogener Anerkennung ebd: 112-114.

Was Jesus am Kreuz als neues Gesicht des Absoluten offenbart, ist ein neuer Modus der Beziehung, eine neue Form, uns selbst und der Welt zu begegnen. Der gekreuzigte Jesus verweist auf „eine Sphäre absoluter Berührbarkeit und Verletzbarkeit, die zum einzigen ‚Aufenthaltsort‘ Gottes wird, gleichsam als Haut des Absoluten“ (Appel 2015: 47). Das Absolute er-eignet sich, wo wir berührbar sind, wo die eigene Selbstentzogenheit nicht entweder voreilig in irgendeiner Positivität aufgehoben wird (ein sittliches Wir, ein Lustobjekt) oder sich zum absoluten Nichts totaler Macht oder Geltung erklärt, sondern zur „absolute[n] Offenheit für anderes“ (Appel 2015: 48) wird, zu einer Sphäre der Begegnung mit dem Anderen, die sich von ihm/ihr berühren lässt statt es/ihn/sie zu beherrschen.

Was Jesus in seinem Sterben offenbart: dass Gottes Macht die Form be-rührbarer Liebe hat, entspricht dem, was er auch durch den Stil seines Le-bens vergegenwärtigt. Diesen Stil eines liebenden Raumgebens beschreibt Theobald als Stil der Gastfreundschaft. „Jesu Art und Weise, die Welt zu bewohnen“ (2018: 58) ist geprägt von einer „Gastfreundschaft, die sich auf einer ganz elementaren, alltäglichen Ebene abspielt“ (ebd.: 58). Er realisiert eine „Distanz zu sich selbst“, eine „Freiheit bzw. Loslassen von sich selbst“ (ebd.: 60), die es ihm erlaubt, „für Jedermann da zu sein, hier und jetzt anwesend und gegenwärtig“ (ebd.: 60). Durch seine Gegenwart schenkt er den Menschen einen „Freiheitsraum“, einen neuen Lebensraum (vgl. ebd.: 59). „Dieser neue Lebensraum erlaubt diesen Menschen, ihre eigene Singu-larität zu entdecken, die bereits in der Tiefe ihrer Existenz verborgen da ist und sich nun plötzlich, in der Begegnung mit diesem Mann aus Nazareth, als ‚Glaubensakt‘ artikuliert.“ (ebd.: 59) Die Begegnung mit Jesus erweckt Menschen zum Leben, erweckt sie aus ihrer existenziellen Blindheit und Taubheit, indem er sie vom Drang nach Selbstbehauptung befreit, sie sein lässt.

Jesu Leben und Sterben zeigt: Die Macht des Todes wird nicht über-wunden durch Macht und Stärke, sondern durch Liebe, Berührbarkeit, Gastfreundschaft. Diese Begegnungsweisen oder Beziehungsformen basie-ren alle darauf, dass das Selbst darin auf Selbstbehauptung verzichtet, um Anderem gastfreundlich Raum zu geben, um berührbar zu sein durch das, was sich gibt. Wir müssen sterben, um zu leben.

Müssen wir also, um dem existenziellen Tod, dem Gefühl der Absurdität entkommen zu können, ein inneres Regime der Selbstpreisgabe und Liebe kultivieren, uns einfach mehr zum Lieben zwingen?

Das wird nicht funktionieren. Denn den beschriebenen Beziehungswei-sen eignet eine eigentümliche Struktur: In ihnen verbindet sich vollständige

Hingabe mit höchster Selbstgegenwart, reine Passivität mit absoluter Spontaneität, unverfügbares Ereignis mit willentlichem Entschluss.

Die liebende Berührtheit ist etwas, das uns widerfährt, das wir nicht selbst herstellen können. „Aber die Liebe“ so analysiert Reif mit Blick auf Camus Schilderungen,

enthält auch Wesensmerkmale, die in der Verfügbarkeit des Menschen selbst stehen – sie machen seine Fähigkeit zur Liebe aus und sie sind nicht unverfügbar, sie bedürfen der eigenen Entschlossenheit. Es sind im Wesentlichen zwei Elemente, in denen sich diese manifestiert: die Hingabe und die Treue. (2013: 128)

„Hingabe verlangt die Bereitschaft, sich zu öffnen und offenzuhalten; sie hat den Charakter der Gabe, des Von-sich-selbst-abgebens, das zugleich ein Von-sich-selbst-absehen ist, um sich auf ein Anderes einzulassen und Anderes in sich einzulassen.“ (Reif 2013: 128) Es bedarf, um es mit Hegel zu sagen, der Selbstentäußerung, um beim Anderen zu sein. Deshalb, so Appel, ist das Absolute keine spekulative Abschlussfigur, sondern ein „Exerzitium“ (2021: 246). Es ist wirklich und wirksam nur, wenn wir es tun: wenn wir zu Liebenden werden.

Und es bedarf der Treue. Sie wird uns von Camus gezeigt als eine Treue zur Welt, zum Endlichen, Konkreten, Singulären: Jene „höhere Treue, die die Götter leugnet und die Steine wälzt“ (Camus 2021: 145). Diese Form der Treue zum Konkreten, die das Konkrete nicht dem Abstrakten opfert, findet sich auch in der jesuanischen Liebesethik, wo von der Einheit der Gottes- und Nächstenliebe die Rede ist. Wir dürfen Gott nicht am konkreten Anderen, an der Welt vorbei – oder gar gegen die Welt lieben. Dass wir seine Jünger sind, wird offenbar an der Liebe, die wir leben (vgl. Joh 13,35).

Als Ereignis ist die Liebe Gnade – oder Zufall. Als Hingabe und Treue ist sie eine Pflicht. „Wenn ich hier eine Morallehre schreiben müsste“, so heißt es in einer Tagebuchaufzeichnung von Camus, „würde das Buch 100 Seiten umfassen, und davon wären 99 leer. Auf die letzte würde ich schreiben: ‚Ich kenne nur eine einzige Pflicht, und das ist die Pflicht zu lieben‘“ (1972: 36).

5. Liebe zum Endlichen als christlicher Stil!?

Die Liebe als einzige Pflicht. Ein schöner Gedanke. Doch sollte ein christlicher Stil wirklich so prominent auf die Liebe setzen? Befördert der Fokus auf die Liebesbotschaft des Christentums nicht vielmehr die Gefahr, die

Bedeutung der Religion ins Private zu verlagern und sie dadurch einerseits zu entpolitisieren und andererseits, durch die Emphase der Hingabe und Selbstentäußerung, besonders missbrauchsanfällig zu machen? So äußert Elisabeth Schüssler-Fiorenza (2011: 33f.) im Blick auf den ersten Punkt den Verdacht, das Ideal der Liebe sei letztlich ein (strukturell) männliches Herrschaftsinstrument, das zu einer selbstlosen Weiblichkeit im Dienst für andere normieren soll. Analog dazu würde die Liebesethik der Religion politisch die Position der „alten weißen Dame“ zuweisen, deren Aufgabe es ist, eine auf Privatisierung zielende Religionspraxis zu schaffen, die einerseits passiv-dienend ist (statt lautstark aufbegehrend und fordernd) und andererseits als Zufluchtsort vor den Härten des Kapitalismus dient und so letztlich systemstabilisierend wirkt. Im Blick auf den zweiten Punkt warnt etwa Hildegund Keul (2023: 169-177) vor einer machtblinden Idealisierung von Tugenden, die Vulneranz erhöhen: Die rein positive Konnotation liebender Hingabe und Selbstentäußerung kann spirituellen und sexuellen Missbrauch begünstigen. Sie macht es Täter:innen leichter, Widerstand abzubauen, indem sie grenzziehende Selbstbehauptungen als ethisch fragwürdig oder unvollkommen erscheinen lässt. Darüber hinaus stellt sich die Frage, ob das Liebesideal realiter nicht ziemlich unpraktikabel und zahnlos ist mit Blick auf die realen Konflikte dieser Welt – weil sie auf die Qualität unmittelbarer Beziehungen statt auf die Gerechtigkeit übergeordneter Strukturen setzt?

Dadurch sind grundlegende Gefährdungen christlicher Liebesethik adressiert. Und doch ist von Camus zu lernen, dass das einzige Maß und Mittel, das davor bewahrt, dass Revolten um der Gerechtigkeit willen in Revolutionen kippen, in der Liebe besteht:

Wissend, dass wir das Absurde nicht aus der Welt schaffen können, besteht die wahre Revolte darin, in der Gegenwart das Leid zu verringern, und so viel Glück und Leben dagegen zu setzen, wie nur möglich. Und dieses Maß, das die historische Revolte entbehrt, findet die Revolte in der Liebe. Denn die Liebe richtet sich nicht auf etwas Imaginäres, sondern auf den konkreten, den gegenwärtigen Menschen; und sie setzt nicht einen zukünftigen, vorgestellten Wert voraus, sie ist selbst Wert setzend. (Reif 2013: 134)

Und in „L’Homme revolte“ schreibt Camus:

Die wahre Großzügigkeit der Zukunft gegenüber besteht darin, in der Gegenwart alles zu geben. Die Revolte beweist dadurch, dass sie die Be-

wegung des Lebens selbst ist und dass man sie nicht leugnen kann, ohne auf das Leben zu verzichten. [...] Sie ist somit Liebe und Fruchtbarkeit, oder sie ist nichts. (Camus 1969: 246, zit. nach Reif 2013: 134)

Liebe ist das entscheidende Maß und Mittel gegen ethische Gewalt. Der Einsatz für Gerechtigkeit droht, gewaltsam zu werden, wenn er allein auf die Macht übergeordneter, rechtlicher Strukturen setzt. So wichtig und unverzichtbar diese sind – niemand möchte, dass die Respektierung der eigenen Grundrechte von der existenziellen Gestimmtheit des Gegenübers abhängt –, so unzureichend sind sie. Recht und Gerechtigkeit stehen, so Derrida (2013: 33), in einem aporetischen Zusammenhang der wechselseitigen Ermöglichung und Verunmöglichung. Einerseits ist das Recht Voraussetzung von Gerechtigkeit, denn eine gerechte Entscheidung muss regelhaft oder: rechtsförmig, allgemeingültig, sein, um dem Grundsatz der Gleichheit und Nicht-Willkür gerecht werden zu können. Zugleich verunmöglicht gerade diese Rechtsförmigkeit oder Allgemeingültigkeit, dass eine Entscheidung gerecht sein kann, denn als allgemeingültige kann sie der Singularität des konkreten Anderen nicht gerecht werden.¹⁰ Was Gerechtigkeit – in Form von Gleichheit und Nicht-Willkür – verbürgt, tritt dem Einzelnen als Gewalt gegenüber. Um ihm/ihr gerecht zu werden, muss ich seine/ihre Singularität zum Maßstab machen. Die Haltung der Liebe zeigt sich im Blick auf den/die Einzelne:n in seiner/ihrer nichtsubsummierbaren Singularität so als ebenso konstitutiv für Gerechtigkeit wie es die rechtsförmige Allgemeinheit mit Blick auf die Forderung der Gleichheit ist.¹¹

-
- 10 Voraussetzung der Gerechtigkeit ist „die Richtigkeit des Sich-Richtens-an“ (Derrida 2013: 34), weil „sich diese Gerechtigkeit immer an das vielfältige Besondere [*singularites*] richtet, an die Besonderheit des anderen, unbeschadet oder gerade aufgrund ihres Anspruchs auf Universalität“ (Derrida 2013: 41). Zu einer theologischen Deutung der Aporien der Gerechtigkeit vgl. Rosenhauer 2018: 26-40; 257-340.
- 11 Das bedeutet freilich nur, dass Liebe ein unverzichtbares Maß ist, um abstrakte Urteile und Regelexekutionen zu korrigieren, indem sie für das Singuläre Partei ergreift. Den formalen Konflikt von Allgemeinheit und Singularität löst die Haltung der Liebe nicht auf. Sowohl in Form der Liebe als auch in Form des Rechts wird Gerechtigkeit durch „Gewalttaten“ konstituiert: „der Gewalt der Unterbrechung der allgemeinen Normen im Namen des individuellen Besonderen und der Gewalt der Überformung des individuellen Besonderen durch allgemeine Normen der Gleichheit“ (Menke 2004: 91). Diese Aporie lässt sich wohl nur im Zustand universeller Versöhntheit auflösen, in dem Liebe das universelle, gleiche Maß aller ist bzw. einem Zustand der Freundschaft, in der Freiheit und Gleichheit „dem Maß ihres Unmaßes gemäß wäre[n]“ (Derrida 2002: 409).

Und Liebe ist das entscheidende Maß und Mittel gegen politische Gewalt. Die eminent politische Dimension der Liebe wird dann sichtbar, wenn man den Begriff der Politik nicht einseitig auf deliberativ-diskursive Praktiken und rechtlich-exekutive Institutionen beschränkt.¹² Politik beginnt nicht mit und erschöpft sich nicht in deliberativen Meinungsbildungspraktiken und der Legalisierung diskursiv erzeugter Konsense. Ihr Ursprung und Fundament ist das vor-deliberative Politische. Hier, im Politischen, liegen die Voraussetzungen institutionalisierter Politik, die der Staat, dem berühmten Diktum Böckenfördes zufolge, aus eigenen Mitteln nicht herstellen kann.

Gerade in Zeiten, in denen das Feld des vor-deliberativen Politischen von immer mehr Menschen (wieder oder nach wie vor) nach der Freund-Feind-Logik Carls Schmitts, die auf Ausschluss und identitären Abschluss zielt, verstanden und gelebt wird, ist es wichtig, diesen affektgeladenen Ursprung der Politik nicht aus den Augen zu verlieren oder als irrelevant abzutun.¹³

Denn das wirksamste Mittel, diese Logik zu unterlaufen, ist nicht die Deliberation allein. Sie produziert ihre eigenen Exklusionen.¹⁴ Es ist Camus' Pflicht zu lieben, die sich im Politischen als eine Haltung alltäglicher Gastfreundschaft realisiert.¹⁵ Sie entdeckt im begehrenden Anderen Liebesmög-

12 Das soll nun nicht die Notwendigkeit deliberativer, auf Fakten und Vernunftgründen basierender diskursiver Meinungsbildungsprozesse als geltungstheoretischer Grundlage demokratischer Politik in Abrede stellen, sondern darauf verweisen, dass diese Prozesse – sowohl hinsichtlich ihrer epistemischen Grundlage als auch ihrer motivationalen Kraft – von nichtdiskursiven Voraussetzungen abhängen. Dies wird von Hegel, Paul Ricoeur und Stanley Cavell als Vorrang der Anerkennung vor der Erkenntnis gefasst. Vgl. zum Begriff der Anerkennung eingehender Rosenhauer 2024.

13 Darauf verweist eindrücklich Jürgen Manneman (2019: 49-66).

14 Exemplarisch für die Exklusionsmechanismen diskursiver Vernunft sei auf die Kritik Jacques Rancieres (2002) verwiesen, dass der Frage, was innerdiskursiv als vernünftig oder nicht vernünftig gelten kann, die Frage danach vorausliegt, was überhaupt als vernunftfähig und damit diskursiv beachtenswert gelten kann: die Unterscheidung von Stimme und Geräusch. „Souverän ist, der entscheidet, was sichtbar ist und was unsichtbar bleiben soll“, so Achille Mbembe (2014: 211). Gayatri Spivak (2008) verweist darauf, dass diskursives Wissen in Machtsystemen produziert wird, die einerseits vorgeben, was als Wahrheit und als Wissen gelten kann – und was nicht. Und wer als Sprecher:in gehört wird – und wer nicht. Diesen Ausschlussmechanismus bezeichnet Spivak als epistemische Gewalt.

15 Epistemisch und moralphilosophisch ließe sich diese Pflicht mit Hegel, Paul Ricoeur und Stanley Cavell durch den Vorrang der Anerkennung vor der Erkenntnis begründen. Ohne eine Haltung emphatischer Offenheit und Resonanz gegenüber dem mir begegnenden Anderen können seine/ihre Belange nur nach Maßgabe meiner eigenen

lichkeiten, statt ihn als Feind zu exkludieren: „Der eigentliche politische Akt oder die eigentliche politische Handlung besteht darin, so viel Freundschaft wie möglich zu stiften. [...] Sie ist ein Akt, bevor sie eine Situation ist, der Akt dessen, der liebt.“ (Derrida 2002: 27)

Literaturverzeichnis

- Adorno, Theodor W.: Probleme der Moralphilosophie, hg. von Thomas Schröder (= stw 1983). Frankfurt am Main 2010.
- Appel, Kurt: Gott – Mensch – Zeit: Geschichtsphilosophisch-theologische Erwägungen zu Christentum und Neuem Humanismus im Ausgang von Bibel, Hegel und Musil, in: Ders. (Hg.): Preis der Sterblichkeit. Christentum und Neuer Humanismus (= QD 271). Freiburg im Breisgau 2015, 19-60.
- Appel, Kurt: Hegel und das Offene der Gottesfrage, in: Aaron Langenfeld, Sarah Rosenhauer, Stephan Steiner (Hg.): Menschlicher Geist – Göttlicher Geist: Beiträge zur Philosophie und Theologie des Geistes (= Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie 22). Münster 2021, 229-248.
- Camus, Albert: Essais. Introduction par Roger Quilliot: Textes tablis et annots par Roger Quilliot et Louis Faucon (= Bibliothèque de la Pléiade). Paris 1965.
- Camus, Albert: Der Mensch in der Revolte, übersetzt von Justus Streller, neubearbeitet von Georges Schlocker. Reinbek bei Hamburg 1969.
- Camus, Albert: Tagebücher 1935–1951. Übersetzt von Guido Meister. Reinbek bei Hamburg 1972.
- Camus, Albert: Der Mythos des Sisyphos, deutsch und mit Nachwort von Vincent von Wroblewsky. 31. Auflage, Reinbek bei Hamburg 2021.
- De Benoist, Alain: Kulturrevolution von rechts. Dresden 2017.
- Derrida, Jacques: Politik der Freundschaft, aus dem Französischen von Stefan Lorenzer. Frankfurt am Main 2002.
- Derrida, Jacques: Gesetzeskraft: Der ‚mystische Grund der Autorität‘, aus dem Französischen von Alexander García Düttmann. 3. Auflage, Frankfurt am Main 2013.
- Hegel, Georg Friedrich Wilhelm: Werke in zwanzig Bänden, Band 7: Grundlinien der Philosophie des Rechts, hg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt am Main 1986.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, Jenaer Systementwürfe III: Naturphilosophie und Philosophie des Geistes, hg. von Rolf-Peter Horstmann, Hamburg 1987.
- Illouz, Eva: Der Konsum der Romantik: Liebe und die kulturellen Widersprüche des Kapitalismus. Mit einem Vorwort von Axel Honneth (stw 1858). Frankfurt am Main 2007.

Kategorien wahrgenommen werden, im Modus der Objektivierung. Um ihn/sie in seiner/ihrer Subjektivität wahrzunehmen, müssen wir, wie Hegel sagt, beim Anderen sein.

- Illouz, Eva: Gefühle in Zeiten des Kapitalismus: Frankfurter Adorno-Vorlesungen 2004 (stw 1857). 9. Auflage, Frankfurt am Main 2023.
- Keul, Hildegund: Gastfreundschaft – vulnerabel und vulnerant: Gefährliche Fallstricke und überraschend glückliche Wendungen, in: Dominik Arenz, Jonas Maria Hoff (Hg.), Theologische Annäherungen an einen Begriff in der Spannung von Inkulturation, Katholizität und Synkretismus. Regensburg 2023, 165-182.
- Latour, Bruno: Existenzweisen: Eine Anthropologie der Modernen, aus dem Französischen von Gustav Roßler. Berlin 2014.
- Latour, Bruno: Jubilieren: Über religiöse Rede, aus dem Französischen von Achim Russer. Berlin 2016.
- Lichtmesz, Martin: Ethnopluralismus: Kritik und Verteidigung. 2. Auflage, Schnellroda 2021.
- Manemann, Jürgen: Demokratie und Emotion: Was ein demokratisches Wir von einem identitären Wir unterscheidet. Bielefeld 2019.
- Mbembe, Achille: Kritik der schwarzen Vernunft. Frankfurt am Main 2014.
- Menke, Christoph: Spiegelungen der Gleichheit (= stw 1663). Frankfurt am Main 2004.
- Pittl, Sebastian: Die Politische Theologie neurechter Bewegungen, in: Michael Klöcker, Udo Tworuschka (Hg.): Handbuch der Religionen: Kirchen und andere Glaubensgemeinschaften in Deutschland und im deutschsprachigen Raum. Hohenwarsleben 1997-2019.
- Ranciere, Jacques: Das Unvernehmen: Politik und Philosophie, aus dem Französischen von Richard Steurer, Frankfurt am Main 2002.
- Reif, Anne-Kathrin: Vom absurden zur Liebe – der unbekannte Camus, in: Willi Jung (Hg.): Albert Camus oder der glückliche Sisyphos (= Deutschland und Frankreich im wissenschaftlichen Dialog 004). Göttingen 2013, 119-139.
- Rosenhauer, Sarah: Die Unverfügbarkeit der Kraft und die Kraft des Unverfügbaren: Subjekttheoretische und gnadentheologische Annäherungen an das Phänomen der Kontingenz. Paderborn 2018.
- Rosenhauer, Sarah: Anerkennung als (Auf)Gabe von Freiheit: Streifzüge um eine hegelianische Grundfigur in theologischer Absicht, in: dies., Magnus Lerch, Georg Essen (Hg.): Das Andere der Freiheit: Christoph Menkes Philosophie der Befreiung im Diskurs der Theologie (= ratio fidei 84). Regensburg 2024, 65-120.
- Schmitt, Carl: Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität. 10. Auflage, Berlin 2015.
- Schüssler-Fiorenza, Elisabeth: Die kritisch-feministische The*ologie der Befreiung: Eine entkolonisierend-politische Theologie, in: dies., Klaus Tanner, Michael Welker (Hg.): Politische Theologie: Neuere Geschichte und Potenziale. Neukirchen-Vluyn 2011, 23-41.
- Sommerfeld, Caroline: Wer gehört zu uns?, in: Sezession 88 (2019), 33-37.
- Spivak, Gayatri Chakravorty: In Other Worlds: Essays in Cultural Politics. New York/London 1988.
- Spivak, Gayatri Chakravorty: Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation. Wien 2008.

Theobald, Christoph: Christentum als Stil: Für ein zeitgemäßes Glaubensverständnis in Europa. Freiburg im Breisgau 2018.

Zizek, Slavoj: Was ist ein Ereignis?, aus dem Englischen von Karen Genschow. Frankfurt am Main 2016.

Jenseits des Absurden: Theologie als Doing Reason

Karlheinz Ruhstorfer

Abstract

The text analyzes the challenges of absurdity in human life and the fundamental question of a successful life from a theological perspective. It begins with the observation that absurdity shapes human experience and finds its philosophical expression in the work of Albert Camus. Camus' myth of Sisyphus illustrates the individual's struggle in a fundamentally meaningless world, where the struggle itself is interpreted as a form of happiness. Furthermore, the postmodern deconstruction of both metaphysical and modern concepts of happiness is discussed, highlighting the fragility of identity and the search for meaning. The text emphasizes the need to develop new concepts of happiness beyond the absurd that incorporate historical and cultural dimensions. Through the analysis of ontological and theological constructs, particularly from the Gospel of John, a performative approach to theology is proposed, understanding "doing reason" as a means to access the divine presence in everyday life. The contribution concludes with a positive vision of theologically oriented reason, which transforms the abysmal and absurd nature of existence and emphasizes love as the fundamental principle of human action.

Key-Words

Absurdity, Theology, Albert Camus, Sisyphus, Happiness, Postmodernism, Deconstruction, Divine presence, Doing reason

Es gibt nur wirklich ein ernstes theologisches Problem: das glückliche Leben. Die Entscheidung, ob das Leben glückt oder nicht, beantwortet die Grundfrage der Theologie. Alles andere kommt erst später. Das sind Spielereien. Zunächst heißt es, Antwort geben.

1. Einleitung

Die unmittelbare Erfahrung von Menschen, die sich nicht von Ignoranz, Ideologien und Oberflächlichkeiten oder von Konsumgütern, Glücksträumen und medialem Lärm betäuben lassen, ist doch die: Das Leben *ist* absurd! Die Liste von Absurditäten des Alltags, der Politik und der Kirchen ist lang. Allzu bekannt sind diese Phänomene. Vermutlich haben wir uns längst an den ganz normalen Wahnsinn gewöhnt, denn diese Abstrusitäten des Lebens lassen wohl nur wenige Menschen an Selbstmord denken. Ca-

mus' Pathos der Sinnlosigkeit scheint uns fremd geworden zu sein. Doch stellen sich unabweisbar immer weiter die großen Fragen nach dem gelingenden Leben und nach dem individuellen und kollektiven Glück, auch wenn sie heute anders als zur Zeit Camus' beantwortet werden müssen. Doch warum und inwiefern ist es anders geworden? Und wie können wir diese Fragen heute beantworten? Um das zu verstehen, ist es geboten, den Begriff des Absurden zu unterscheiden.

Da ist einerseits die *zeitlose Absurdität des Lebens*, die unbestreitbare Widersinnigkeit der Welt und die offensichtliche Sinnlosigkeit des menschlichen Tuns. Entsprechende Erfahrungen hat es immer gegeben und wird es immer geben. Die abgründige Einsicht, dass das Leben mühsam bleibt, dass Menschen einander unsäglich Grausamkeiten antun und dass am Ende der Tod alles vernichtet, ist so alt wie die Menschheit. Doch zugleich haben Menschen dieser Grunderfahrung der Absurdität immer wieder auch Konzepte der Sinnhaftigkeit und des Glücks entgegengesetzt.

Und da ist andererseits jene *besondere Zeit des Absurden*, der Camus in seinem Werk ein Denkmal gesetzt hat. Die Philosophie des Absurden betritt zu einem bestimmten geistesgeschichtlichen Moment die Bühne des Denkens und sie verschwindet bald darauf auch wieder. Denn es gab Zeiten, in denen die prägenden philosophischen Strömungen gerade die Vernünftigkeit der Welt trotz des Absurden oder sogar in ihm nachweisen zu können meinten und zugleich die vollendete Glückseligkeit des Menschen als eine reale Möglichkeit ansahen. Und es gibt zahlreiche Philosophien, die weder den Selbstmord noch das Absurde als zentrales Problem des Denkens und Lebens betrachten.

Deshalb soll in einem ersten Schritt die besondere Zeit absurder Philosophie etwas näher in den Blick genommen werden, in der metaphysische Konstruktionen von Sinn und Glück destruiert und substituiert wurden (1.). Danach möchte ich die Phase der Philosophiegeschichte ins Spiel bringen, die dem modernen Selbstverständnis Albert Camus' nachfolgt, sowie diejenige, die ihm vorausgeht. Damit erscheint zumindest in geschichtlicher Hinsicht ein doppeltes „Jenseits des Absurden“, wenn wir zunächst die postmoderne Dekonstruktion (2.) und sodann metaphysische Konstruktion von vernunftbasiertem Glück in den Blick nehmen (3.). Abschließend möchte ich ein Denkexperiment wagen, indem ein performativer Versuch unternommen wird, eine alternative Gipfelerfahrung zu ermöglichen. Dazu wende ich mich einer Erzählung zu, die eine Alternative zum Mythos von Sisyphus darstellen könnte. Bestimmte Motive des Johannesevangeliums

ermöglichen gerade in der ihnen eigenen „Logik“ ein *doing reason*, das Glücksmomente induzieren könnte (4.).

2. Die Herrschaft des Absurden oder die Moderne

Camus schrieb „Der Mythos von Sisyphus“ in der Mitte des 20. Jahrhunderts. Paris war vom nationalsozialistischen Deutschland besetzt und ein Sieg über den Faschismus unabsehbar. Sein Denken gehört zu den letzten Versuchen der Moderne, der Absurdität des Daseins einen Sinn abzurufen. Seine Metaerzählung von der Sinnlosigkeit des Daseins ist ein Versuch, dem Individuum eine neue Sinnperspektive zu eröffnen, auch wenn diese in nichts anderem als im Bejahen der Herrschaft des Absurden besteht. Mühsam, unter Einsatz all seiner Kräfte rollt Sisyphus den Stein auf den Gipfel, um doch nur die Erfahrung des Scheiterns zu machen. Der Stein rollt immer wieder zu Boden, die Mühe war letztlich umsonst. Eine endgültige Befreiung von der Mühsal ist nicht in Sicht. Die Anstrengung des Sisyphus lässt irgendwie an den Schweiß moderner Arbeiter oder den politischen Kampf der Résistance denken. Sie erinnert aber auch an die geistige Arbeit von modernen Intellektuellen, die sich im Kampf gegen das metaphysische Erbe befinden. Die alten Modelle des Glücks haben ausgedient. Camus' Kampf richtet sich gegen bestimmte Verheißungen von Vollkommenheit, Befreiung oder Erlösung. Es gilt, diese Verheißungen in ihrer Leere zu entlarven und sich der kalten Realität zu stellen, dass es kein dauerhaftes und finales Glück für die Menschen geben kann, obgleich der Kampf gegen das Unglück und gegen das Unrecht eine ethische Notwendigkeit bleibt.

Die Bejahung der Ewigen Wiederkehr des Gleichen scheint der einzige Weg aus Sinn- und Zwecklosigkeit des Daseins zu sein. Auf Sisyphus warten auf dem Gipfel keine Götter, die ihn für seine Mühen belohnen würden. Der Sitz der Götter ist leer. Der Sonntag des Lebens entfällt. Ja mehr noch: Der Gott der metaphysischen Tradition und alle seine modernen Substitute werden permanent gestürzt und müssen fortwährend gestürzt werden. Die Revolte gegen die Götter und gegen die Ideologien des Sinns wird auf Dauer gestellt. Immer wieder muss Sisyphus den Gipfel stürmen. Dabei gleicht diese permanente Revolution der endlosen Kreisbewegung der Motoren und Maschinen des industriellen Zeitalters. Diese maschinelle Kreisbewegung ist schon Nietzsches Rede von der „Ewigen Wiederkehr des Gleichen“ anzusehen. Jedoch in nichts anderem als genau dieser fortgesetz-

ten Evolution und Revolution kann der Mensch sein Glück finden: „Der Kampf gegen Gipfel vermag ein Menschenherz auszufüllen. Wir müssen uns Sisyphus als einen glücklichen Menschen vorstellen“ (Camus 2000: 101). Das ist erstaunlich. Freilich bleibt diese Erfahrung des Glücks letztlich absurd. Der Sinn besteht darin, die Sinnlosigkeit zu akzeptieren. Damit bietet Camus eine letzte und in gewissem Sinn sehr schwache Variante moderner Eschatologien, die ja in sehr unterschiedlicher Weise eine andere Zukunft verheißen haben. Nach dem Unglaublichwerden der modernen Substitutionen der alten onto-theo-logischen Vollkommenheit bleibt als letzte Möglichkeit, die Akzeptanz der Hoffnungslosigkeit. Dennoch gilt es, für das Leben zu kämpfen, auch wenn dieser Kampf im Letzten sinnlos ist. Die Akzeptanz der Sinnlosigkeit erscheint als letztes Refugium für menschliches Glück. Nur wenn ich mein Unglück akzeptiere, kann ich glücklich sein, wenn auch nur einen Moment.

Bevor wir uns der besonderen geschichtlichen Konstellation des spät-modernen Denkens noch ein wenig ausführlicher widmen, gilt es, die Bedeutung des Worts „absurd“ noch ein wenig genauer zu betrachten. Der Ausdruck „absurd“ leitet sich vom Wort *sardare* – „verstehen“ oder „wahrnehmen“ ab und bedeutet so viel wie „gegen das Gefühl“ oder auch „gegen das Gehör“ verstoßend. Das Absurde bezeichnet also zunächst einen konkreten Misston, der die Ohren beleidigt und mithin widerwärtig ist. Sodann verstößt das Absurde aber auch gegen den inneren Sinn und bezeichnet damit das Sinnlose, Unvernünftige, Ungereimte, sowie das Ungebildete oder Ungeschickte. In äußerster Abstraktion könnte man sagen: Das Absurde ist der Widerspruch oder die Erfahrung der radikalen Differenz. Die Anstrengung des Sisyphus steht im Widerspruch zum erwartbaren Erfolg. Der Mensch in seinem Streben nach Sinn befindet sich in *Differenz* zu einer schlichtweg sinnlosen Welt. Wegen dieser prinzipiellen *Differenz* bleibt die Grundbefindlichkeit der Menschen im Wesentlichen von Fremdheit und Entfremdung gekennzeichnet.

Albert Camus' Philosophie des Absurden steht genau am Ende der klassischen Moderne. Die entsprechende moderne Welterfahrung besagt: Es ist, wie es nicht zu sein hat. Und zugleich: Die Welt ist nicht vernünftig. Diese Differenz wird als individuelles Leid oder als kollektiver Schmerz erfahren und drängt auf eine Versöhnung oder Auflösung. Der Ort dieser künftigen Wiederherstellung einer ursprünglichen Identität kann im Ende der Geschichte liegen oder in der absoluten Negation der Welt, so dass lediglich eine radikale Revolution die Absurdität des Daseins ein für alle Mal

zu überwinden vermag. Philosophiegeschichtlich betrachtet erscheint die moderne Grunderfahrung zunächst bei Arthur Schopenhauer, Ludwig Feuerbach, Søren Kierkegaard, Karl Marx oder Friedrich Nietzsche. Hier ist nicht der Ort, deren Weltsicht zu entfalten.¹ Es soll nur summarisch festgestellt werden: Ihnen gemeinsam ist die Erfahrung, dass diese Welt von einer *prinzipiellen Entfremdung* oder *Enteignung* geprägt ist. Die darin liegende *Differenz* zwischen Ist- und Sollzustand drängt zur Auflösung. Die Wiederherstellung einer ursprünglichen, der Differenzerfahrung vorausliegenden *Identität* und damit die Auflösung des Widerspruchs oder die Versöhnung der Gegensätze wird nur durch einen revolutionären Akt möglich, der sich sehr unterschiedlich konkretisieren kann, etwa als religiöser Sprung in das Nichts von Welt, das sich für den Glauben als Gott darstellt (Kierkegaard), oder als Umsturz aller politischen und ökonomischen Verhältnisse durch die kommunistische Revolution (Marx) oder als Steigerung des Willens zur Macht durch den Übermenschen (Nietzsche) oder als Kehre alles Seienden in die Ankunft des Seins (Heidegger) (Ruhstorfer 2012).

Spätestens nach der Shoah, der industriellen Vernichtung des europäischen Judentums durch das nationalsozialistische Deutschland, gerieten die auf Totalität ausgerichteten Ideologien und Weltanschauungen der Moderne in Generalverdacht. Ihre Versuche, das Entfremdende, Fremde oder auch das Widerwärtige und Widersprüchliche ganz zu negieren und zu überwinden, wurden ihrerseits als die totalitäre Gefährdung aufgefasst. In der Gärung des Übergangs von der Destruktion des Negativen zur Dekonstruktion entfaltete das Grundgefühl des Absurden seine besondere Überzeugungskraft. Die Welt ist absurd, und sie muss absurd bleiben. Godot kommt nicht, und Godot darf nicht kommen, um diese Stimmung mit einer Anspielung auf das wohl berühmteste Drama des absurden Theaters – Samuel Becketts „Warten auf Godot“ – zu verdeutlichen. Der absurde Humanismus eines Camus erscheint mit seiner Verheißung eines kleinen Glücks für den von radikaler Sinnlosigkeit heimgesuchten Sisyphus als letzter Ausläufer des großen Glücks, das etwa bei Marx, Nietzsche oder Heidegger in Aussicht gestellt wurde. Doch wird das pathetische Ja-Sagen zum absurden Glück des Sisyphus mit dem Übergang in die Postmoderne unglaublich. Ja, es stellt sich schließlich in aller Radikalität die Frage, ob so etwas wie die eine *condition humaine* überhaupt formuliert werden kann und ob Aussagen über das Wesen des Menschen nicht per se irrational, illu-

1 Siehe hierzu Ruhstorfer 2004 sowie Ruhstorfer 2019.

sorisch und vor allem gefährlich sind. Der „Mythos von Sisyphus“ verliert seine zeitdiagnostische Überzeugungskraft.

3. *Das Jenseits des Absurden: Die Dekonstruktion des Glücks*

In einem Interview aus dem Jahr 1966 kritisiert der französische Philosoph Michel Foucault den modernen Humanismus in aller Schärfe. Humanismus finde sich lediglich „bei all den blassen Gestalten unserer Kultur“ (2001: 698). Die moralisierende Rede vom Menschen und seiner Verfasstheit zeige sich gleichermaßen bei den „weichen Marxismen [...], bei Saint-Exupéry und Camus oder bei Teilhard de Chardin“ (ebd.). Die auf den Menschen und seine Verfasstheit konzentrierten Wissenschaften sind für ihn ein junges Phänomen. In den Wissenschaften der Neuzeit, also im 16., 17. oder 18. Jahrhundert, habe der Mensch keine Rolle gespielt. Als Hauptverantwortliche für den heutigen Humanismus nennt Foucault Hegel und Marx (vgl. 2001: 699). Ihr Denken sei freilich anderen Kalibers als die „leichten Formen des Humanismus“, für die der christliche Theologe und Anthropologe Teilhard de Chardin und eben der Denker des Absurden Albert Camus stehen. Selbst Jean-Paul Sartre erfährt mehr Wertschätzung, wenn ihn Foucault als „letzten Hegelianer“ oder „letzten Marxisten“ bezeichnet (ebd.). Ebenfalls eine zentrale Rolle spiele Nietzsche, der mit seiner Rede vom Tod Gottes zunächst den Menschen, genauer den Übermenschen als den verbleibenden Sinn der Erde in Szene gesetzt habe (vgl. 2001: 700). Allerdings macht Foucault klar, dass der auf sich gestellte Mensch, der Gott getötet habe, sein Opfer nicht lange überleben könne (vgl. 2020: 301). Der Tod des Menschen folge zwangsläufig auf den Tod Gottes. Mit dem Konzept des Menschen aber verschwindet für Foucault auch die Frage nach Sinn oder Unsinn des Lebens. Das Leiden an den Phantomschmerzen der Sinnlosigkeit hat ein Ende.

Zusammen mit dem Konzept des sinnsuchenden Menschen verabschiedet Foucault zunächst auch die Frage nach dem Glück: „Das Glück gibt es nicht, und das Glück der Menschen erst recht nicht“ (2001: 791). Indem keine normierende Bestimmung des Glücks gegeben werden kann, wird der Mensch von seinen Idealen befreit, die ihn letztlich in die absurde Situation gebracht haben, etwas leisten zu müssen, was nicht leistbar ist. Foucault ist der Überzeugung: „In Wirklichkeit hat die Menschheit kein Ziel und keinen Zweck“ (2001: 792). Damit unterliegt Sisyphus einer Illusion, wenn er meint, den Stein immer wieder nach oben rollen zu müs-

sen. Diese Illusion der scheinbaren Normativität und Finalität gilt es zu durchschauen. Mit der Verpflichtung, Unmögliches zu sollen, entfällt das Grundgefühl des Absurden und zugleich wird mit der neuen Freiheit von scheinbaren Verbindlichkeiten eine neue Art von Glück möglich und zwar jenseits aller anthropologischen Normierungen. Nach Foucault kann und soll der Mensch einfach funktionieren – „ohne Mythen“ (ebd.), ohne „Ideologien, Philosophien, Metaphysiken und Religionen“ (2001: 793). Gezielt setzt Foucault dem Mythos von Sisyphus keinen neuen Mythos von einem befreiten Leben entgegen.

Allerdings wird der Denker in seiner Spätphase die Frage nach einem gelingenden Leben unter den Stichworten „Technologien des Selbst“ und „Ästhetik der Existenz“ neu formulieren (vgl. 2005: 902-909; 966-999). Dabei zeigt sich, dass diese kritische Arbeit an sich selbst einer neuen Ethik bedarf. Wie die Dispositive der Macht nicht ein für alle Mal überwunden werden können, so auch nicht die tradierten Bestände der Ethik und der Sinngebung. Deshalb kann es für Foucault auch nicht darum gehen, diese Bestände zu destruieren, vielmehr werden sie einer gleichermaßen subversiven wie produktiven Kritik unterzogen. Das neue Ethos der Lebensführung bleibt parasitär auf die alten Bestände metaphysischer Selbstkultur angewiesen. Die Aufgabe der Vernunft ist genau jene Kritik an den bestehenden Verhältnissen, die im Sinne einer unendlichen Transformation aber nicht mehr als eine sinnlose Kreisbewegung wie bei Camus vorgestellt werden kann, sondern eine spiralförmige Verschiebung. Es geht hier nicht mehr darum, den authentischen Sinn des Selbst zu finden, sondern Freiräume zu eröffnen, das jeweilige Anderssein zu leben.

Jacques Derrida bringt die neue Form der Vernunft auf den Begriff der „Dekonstruktion“. Hatte der auch für Camus nicht ganz unbedeutende Heidegger noch das Ziel, die zweieinhalb Jahrtausende dauernde Geschichte der metaphysischen Vernunft zu *destruieren*, um in einem anderen Anfang einen neuen Sinn des Seins zu finden, so gibt Derrida sowohl die Sinnsuche als auch die *Destruktion* der Metaphysik auf, um jenseits von *Affirmation* und *Negation* zur *Limitation* oder *De-Konstruktion* des bisherigen Denkens zu kommen. Die *Differenzerfahrung* Camus' wird durch das Konzept der *Différance* konterkariert. Ich möchte dies an „Der Mythos von Sisyphus“ kurz illustrieren.

Der Fluch des Sisyphus besteht darin, dass das Ziel unerreichbar ist. Zugleich steht der Gipfel des Bergs für die normative *Identität* des Negativen. Das bedeutet, dass die *Absenz* des Ziels selbst noch immer als mit sich *identische Präsenz* gedacht werden muss. Sisyphus muss exakt dieselbe Arbeit

immer wieder verrichten. Es ist derselbe Berg, der stets neu zu erklimmen ist. Doch genau diese Bindung an die Geschlossenheit des Kreises und die Selbigkeit des Bergs bricht Derrida auf. Es ist immer anders. Der Gipfel ist nicht mit sich identisch. Der Gipfel steht für die Herrschaft der Präsenz eines definierten Glücks. Doch besteht diese Herrschaft auch dann, wenn der Ort des vormals gegenwärtigen Sinnes bzw. Gottes leer ist. Der „Mythos von Sisyphus“ perpetuiert also die Herrschaft metaphysischer Denkart ex negativo, indem er die *Identität* des Negativen festhält. Gegen dieses Konzept bringt Derrida die *Différance* als Spur des Aufschubs und des Unterschieds ins Spiel. Die *Différance* *dekonstruiert* den Unterschied zwischen Präsenz und Absenz. Die spiralförmige Dynamik der *Différance* verschiebt die Erfahrung einer totalen Absurdität zu einer subversiven Fragmentarität. Die *Différance* im Doppelsinn des Wortes dekonstruiert nicht nur diese oder jene Form der Herrschaft, vielmehr „stiftet sie zur Subversion eines jeden Reiches an“ (Derrida 1988: 51).

Derrida vergleicht die transgressive Bewegung der *Différance* immer wieder mit der negativen Theologie. Diese theologische Tradition entwickelte eine eigene Sprachform, die sich wie die *Différance* in einem Zwischenraum zwischen Affirmation und Negation bewegt. Genau dieser verstandesmäßige Widerspruch war es auch, der an das Absurde erinnerte, so dass die christliche Tradition der negativen Theologie formulieren konnte: *Credo quia absurdum*. Doch während die negative Theologie dann doch auf einer höheren Ebene die Hyperpräsenz oder Hyperessenzialität Gottes behauptete, während die moderne Anti-Theologie die vakant gewordene Hyperpräsenz durch moderne Sinnkonstruktionen substituierte – und sei dies die totale Bejahung der Absurdität als solcher –, transformiert Derrida die Destruktivität zur *Dekonstruktivität* und die Differenz Gottes und seiner Substitute zur *Différance*. Anders als der theologische Gott und seine modernen Supplemente bleibt die *Différance* noch unfasslicher als unfasslich. Und doch bewirkt sie etwas, nämlich die Befreiung aus allen totalitären und totalisierenden Normierungen. Die *Différance* befreit damit auch vom absurden Fluch des Sisyphus, der an die Identität der totalen Differenz gefesselt blieb.

Für den späten Derrida stellt sich wie schon für Foucault die Frage nach einer neuen Ethik. Gemäß der Ausrichtung der Dekonstruktion auf das unendliche Anderssein hat auch die dekonstruktive Ethik ihren nicht-normativen Maßstab an den jeweils Anderen. Die dekonstruktive Passion für den:die Anderen bringt Derrida dazu, die Dekonstruktion selbst mit der Gerechtigkeit zu identifizieren (vgl. Derrida 1991: 52). Obgleich eine

verbindliche Ethik und eine gerechte Politik unmöglich sind, zielt die Dekonstruktion auf Gerechtigkeit und mehr Gerechtigkeit. Im Herzen der Dekonstruktion und damit der Gerechtigkeit zeigt sich selbst das „Unde-konstruierbare“ (ebd.). Ein mystischer Grund oder Ungrund erscheint und verwischt doch gleichzeitig seine Spur. Dabei manifestiert sich im Werk von Derrida mehr und mehr ein theologisches Moment jenseits aller Onto-Theo-Logie. Derrida spricht im Kontext der negativen Theologie davon, dass die Dekonstruktion selbst den Raum eröffnet, in dem sich die Onto-Theo-Logie und die Philosophie ereignen, ihr System und ihre Geschichte produzieren, sie umfasst diese, schreibt sich in sie ein und übersteigt sie unwiederbringlich (1988: 35). Und genau dieser transzendierende Aspekt wird schließlich ethisch gewendet. Die alles eröffnende Transzendenz der Différance manifestiert sich in jedem Anderen, in jeder Anderen und in jeder Alterität. Dadurch wird der:die Andere quasi zur Erscheinung Gottes. Jede:r Andere ist von derselben Transzendenz wie JHWH (Derrida 1994: 405 und 408).

Die Philosophin Gayatri Chakravorty Spivak macht deutlich, dass sich auch jenseits des traditionellen Gottesbegriffs, jenseits des modernen Begriffs vom Menschen ein Zuspruch aus der Différance manifestiert, der die „rechenschaftspflichtige Vernunft“ anspricht.² Die Sinnlosigkeit des Absurden, die einen an Selbstmord denken lässt, ist dabei untergegangen in die Aporie zwischen den Differenzen, die nicht aufgehoben werden können. Doch gerade darin fordert der ethische Zuruf dazu auf, das Leben als unverfügbare Gabe zu begreifen. Und auch noch der Tod erscheint hier als eine Gabe, die uns jeweils an die eigenen Grenzen bringt, an die Grenzen zum ganz Anderen. So wird die Möglichkeit des Todes zur ethischen Aufgabe, die unerbittlich die Achtung vor dem Leben des:der je Anderen einfordert.

Doch woher ereignet sich diese Forderung? Wer spricht? Mit welcher Sprache? Bevor derartige Fragen beantwortet werden können, ist zu sehen, dass die Dekonstruktion ihrerseits nicht vom Himmel fällt. Ihr Erscheinen ist eine Konsequenz aus der Geschichte der Metaphysik. Ja, sie ist

2 „Der Raum des Seins ist (gewissermaßen) eine Gabe der Zeit: Wir fallen in die Zeit, wir beginnen zu ‚sein‘, auf nicht vorhersehbare Weise. Dies eine Gabe zu nennen, bedeutet, die Aporie zu lösen, indem ein anderes (ein anderer) gedacht wird, das/der Zeit ‚gibt‘. Das Leben wird daher als ein Ruf des gänzlich Anderen gelebt, der notwendigerweise beantwortet werden muss [...] durch eine Verantwortlichkeit, die an eine rechenschaftspflichtige Vernunft gebunden ist“ (Spivak 2014: 413).

eine Fortschreibung der Geschichte oder der großen Erzählung, die sich aus verschiedenen sehr heterogenen Kapiteln zusammensetzt. So folgt das Kapitel der *Dekonstruktion* auf die *Destruktion*, wie diese auf die metaphysische *Konstruktion* folgte. Damit erscheint die postmoderne *Différance* als eine Fortschreibung der modernen *Differenz*, und diese wiederum als Kommentar zur vorausgehenden *Identität* der Metaphysik.³

Bezogen auf unsere eingangs gestellte Frage nach dem glücklichen Leben und dem Absurden werden wir von den dekonstruktiven Spuren des glücklichen Lebens nun zurückverwiesen auf metaphysische Konzeptionen der Glückseligkeit, der Versöhnung und der Vollendung. Die Entwürfe des gelingenden Lebens, wie wir sie in dekonstruktiven Texten finden, führen zunächst zu den Substitutionen der metaphysischen Glückseligkeit, wie sie in der Moderne inszeniert wurden. Doch die Glückskonzepte etwa der kommunistischen Gesellschaft oder der Philosophie des Absurden sind als Negationen der Metaphysik nicht ohne die onto-theo-logischen Entwürfe der Glückseligkeit denkbar. Eben deshalb ist es im nächsten Schritt geboten, an die vormodernen Narrative als Konstruktion des glücklichen Lebens zu erinnern. Damit betreten wir das zweite geschichtliche Jenseits des Absurden.

4. *Onto-Theo-Logie als Konstruktion des glücklichen Lebens*

Am Anfang ist der Mythos. In unserem Kontext, der Mythos von Sisyphos. Dieser Mythos taucht in einer der ältesten Erzählungen unseres kulturellen Gedächtnisses auf, in der Odyssee. Odysseus wird auf seiner Suche in die Heimat in die Unterwelt verwiesen, um Auskunft zu erhalten über den Weg nach Ithaka. Dort begegnet ihm Sisyphos. Sisyphos ist nur ein Toter neben vielen anderen. Sein besonderes Schicksal ist gekennzeichnet von Schweiß, immenser Anstrengung und „gewaltigen Schmerzen“ (Odyssee 11,593). Deutlicher als im Falle des Achill oder des Herakles wirkt sein Geschick wie eine Strafe. Doch gibt Homer den Grund für diese Strafe nicht an. So erscheint das Tun des Sisyphos umso sinnloser, umso absurder. Nun ist hier entschieden festzuhalten, dass im Kontext des griechischen Epos das dunkle Fatum des Sisyphos gerade nicht das Wesen des Menschen

3 Zur meiner speziellen Strukturierung der Geschichte mit den Begriffen Metaphysik/Identität/Affirmation, Moderne/Differenz/Destruktion und Postmoderne/Différance/Dekonstruktion siehe Ruhstorfer 2019: 253-261.

ausmacht. Der prototypische Mensch ist vielmehr ausgerichtet auf das Glück in einer verheißenen Heimat. Odysseus, der Kluge und Listenreiche, folgt trotz vieler eigener Verfehlungen, für die er reichlich Leid ertragen muss, dem Wink der Göttin Athene, und verlässt dabei den Pfad der ihm gewiesenen Weisheit niemals ganz. Eben deshalb führt ihn sein Weg gemäß göttlicher Gerechtigkeit zurück nach Ithaka.

Abstrakt formuliert besteht die *conditio humana* des griechischen Mythos darin, dass die Sterblichen zwischen die Götter und die Toten gestellt sind. Sie haben einen bestimmten endlichen Anteil an der Glückseligkeit. Die Menschen sind per definitionem die Endlichen, das bedeutet, dass das ihnen zugeteilte Maß an *ousía*, am Leben und an den Lebensmöglichkeiten als begrenzt zu gelten hat. Die äußerste Grenze des Lebens aber ist der Tod.

Das berühmte Gedicht des Parmenides steht an der Schwelle zwischen Mythos und Logos. Nach weit verbreiteter Überzeugung legt er damit den Grundstein für die westliche Metaphysik. Der logische Grundgedanke lautet: Das Sein ist. Streng genommen *ist* nur das Sein. Und es ist mit sich identisch: ist – ist. Das Nichtseiende ist nicht: ist nicht – ist nicht. Zugleich wird das Denken mit dem Sein identifiziert. „Denken und Sein sind nämlich dasselbe“ (DK 28 B3). Hier liegt auch der Ursprung metaphysischer Logik. Die sterblichen Menschen bleiben aufgespannt zwischen Sein und Nichtsein, Leben und Tod, Vernunft und Unvernunft. Indem sie Sein und Nichtsein verwechseln, geraten sie auf die schiefe Bahn. Es bringt sie in Bedrängnis, wenn sie nicht dem Pfad, wie es ist und zu sein hat, folgen, sondern in ihrer Unvernunft sich auf den unmöglichen Weg begeben. Dies ist der *Weg des Absurden*, auf dem es nicht ist, wie es zu sein hat. Die Situation des Sisyphos beschreibt genau diesen qualvollen Zwischenzustand. Unterhalb des Bergs das Nichtsein, oberhalb das Sein. Seine Strafe besteht gerade darin, das Gipfelglück nicht genießen zu können. Es ist ihm nicht möglich, im göttlichen Sein partiell zu verweilen, und das Dasein auch als Lust zu empfinden. Das endliche Glück der Sterblichen ist ihm versagt. Und so leidet er die maximale Qual. Endlos hin und her getrieben zwischen Sein und Nichtsein wird er zum Inbegriff des unglücklichen Menschen – im radikalen Unterschied zur modernen Interpretation des Mythos bei Camus.

Aristoteles entwickelt die Inspiration durch Parmenides und Platon weiter, indem er das vollkommene Denken oder Sein mit dem unvollkommenen Werden in Verbindung setzt unter der neuen Begrifflichkeit: Substanz und Akzidens. Eine Relation, die bei Parmenides noch unterbestimmt blieb, bei Platon mit der Unterscheidung von Ideen und Phänomenen

begrifflich gefasst wurde, erfährt nun eine neue Wendung. Alles Werdende wird durch das *Denken* bewegt. Das unbewegte Bewegende ist die Übersetzung des Gottes Zeus, des Seienden bzw. der Idee des Guten in *reine Vernunft*. Die göttliche Vernunft denkt zuhächst sich selbst in reiner Gegenwart. Spätestens hier werden Gott, Sein und Vernunft in einem umfassenden System des Wissens identifiziert und wissenschaftlich kategorisiert und mit der sinnlichen und sichtbaren Welt verbunden. Im Gefüge des Wissens ist die Theologie für Aristoteles die höchste Wissenschaft, weil sie das Prinzip von allem verhandelt, das göttliche Denken. In ihr und durch sie wird es dem Menschen möglich, mit diesem Prinzip in Kontakt zu treten und dabei die eigene Beziehung zur göttlichen Vernunft zu reflektieren. Der Mensch richtet sich selbst auf das göttliche Denken aus, das alles bewegt und belebt. Für diese bewegende, belebende und beglückende Tätigkeit lieben die Menschen den Gott. Wie ein Geliebtes wird der Gott begehrt und angestrebt (Met. 1072b). Das Denken des Gottes zieht uns erotisch an, weil mit ihm vereint zu sein, höchste Lust und damit höchstes Glück bedeutet. Aristoteles schreibt: „Sein Leben aber ist das beste, und wie es bei uns nur kurze Zeit stattfindet, da beständige Dauer uns unmöglich ist, so ist es bei ihm immerwährend. Denn seine Wirklichkeit ist zugleich Lust. Und deshalb ist Wachen, Wahrnehmen, Vernunfttätigkeit das Angenehmste“ (ebd.).

Die griechische Philosophie kennt jene Gipfelerfahrung, die in der nachmetaphysischen Moderne zum Problem wird und gegen die der Sisyphus von Camus unablässig anrennt. Natürlich besteht das Leben des Menschen auch im metaphysischen Kontext weithin aus der Anstrengung des Alltags. Dieser Alltag bleibt geprägt von der Ethik des Handelns. Es gilt, auch jedem:r Anderen gerecht zu werden, die konkreten Anteile aller endlichen Wesen am Dasein zu respektieren und das jeweils Seine zu tun. Am Ende jedes mühsamen Wegs steht in regelmäßigen Abständen das Glück. Die Verkostung des ewigen Lebens bleibt auch den Menschen nicht vorenthalten, da die Götter nach Aristoteles gerade nicht neidisch sind. Im Gefüge der aristotelischen Metaphysik ist die Theorie die höchste Tätigkeit vor aller Praxis und vor jeder Poiesis, denn auch das praktische Tun und das poetische Hervorbringen der Dinge zielen letztlich auf den theoretischen Genuss des Gottes. Er ist der Sonntag des Lebens.

Gewiss darf hier nicht verschwiegen werden, dass die griechische Metaphysik ihren soziokulturellen Unterbau in einer Sklavenhaltergesellschaft hatte. Und dass damit das griechische Konzept des glücklichen Lebens von strukturellem Unrecht geprägt ist. Dennoch stellt sich für uns heute

die Frage, ob nicht die theoretische Konzeption jener Gipfeleinsicht und vor allem jenes Zustroms von Glück aus der Fülle göttlichen Daseins eine Ressource werden könnte, welche in der aktuellen Erfahrung von moderner Destruktion und Dekonstruktion einen Gegenakzent setzen könnte. Anders formuliert: Könnte uns die metaphysische Affirmation des Glücks in Verbindung mit deren Destruktion und Dekonstruktion nicht helfen, selbst neue kritische Konzeptionen von Glück zu finden, um dadurch neue Resilienz gegen die zeitlose Erfahrung des Absurden und Qualvollen zu entwickeln?

Stellen wir diese Frage für einen Moment zurück und betrachten noch kurz zwei andere Fassungen des Gipfelglücks, zunächst die jüdische. Auch im jüdischen Kontext gibt es wie im griechischen einen „Gott über uns“. Dieser Bewohner des Sinai oder Hebron ist wie der olympische Zeus der Garant von Recht und Gerechtigkeit. Doch anders als die philosophische Übersetzung des Zeus in die alles steuernde Vernunft lässt JHWH keine Teilhabe an sich zu. Er ist zwar ebenfalls da, er wirkt in die Welt der Menschen hinein, ja, er bringt diese Welt anfänglich hervor, doch bleibt er ihr merkwürdig entzogen (Ex 33,18-23). Allerdings gibt JHWH den Menschen über den Mittler Mose seine Weisung – *torah* – mit auf den Weg. Die Menschen sind in den jüdischen Narrativen ebenfalls unterwegs in eine verlorene Heimat – nun nicht mehr nach Ithaka wie Odysseus, sondern nach Israel und zwar kollektiv als Volk Gottes. Die Basiserzählung von der Befreiung des Gottesvolkes aus der harten Fronarbeit in Ägypten spielt eine zentrale Rolle bei der Ausbildung des Judentums. Es geht gerade darum, der qualvollen Arbeit, dem Leid, dem Widersinn und der Unterdrückung, kurz der Absurdität Ägyptens zu entfliehen, um in einem Land, in dem Milch und Honig fließen, heimisch zu werden (Ex 3,17). Gewiss bleibt diese Zielbestimmung prekär. Sie generiert nicht nur Hoffnungspotentiale, sondern auch neues Unrecht, etwa gegenüber den ursprünglichen Bewohner:innen des Landes (Dtn 7; Jos 8,24-29). Doch wird allen Ambivalenzen zum Trotz die hoffnungsgenerierende Kraft der Erlösungsgeschichte auch eine Quelle gegenwärtigen Glücks, etwa in der liturgischen Vergegenwärtigung des Auszugs aus Ägypten im Pessachfest. Die rituelle Vergegenwärtigung der Befreiung vermag bereits jetzt zu beglücken.

Die diversen Geschichten der jüdischen Bibel werden auch für die christliche Religion grundlegend. Für unseren Kontext genügt, dass wir einen Aspekt der proleptischen Vergegenwärtigung des Glücks herausgreifen, nämlich das Gebot der Sabbatheiligung (Ex 31,12-17; 35,1-5; Dtn 5,12-14). Der Sabbat als der siebte Tag der Woche beschreibt die Einkehr

des Menschen in die göttliche Ruhe des Schöpfers (Gen 2,1-3). So lässt der Sabbat an jene Gipfelerfahrung des Aristoteles zurückdenken. Es ist für das Leben des Menschen im Alltag entscheidend, immer wieder in jene Andacht einzukehren. Der Mensch soll stets neu jene Gipfelerfahrung machen, die ihn zur Ruhe kommen lässt, die bereits jetzt der Raum für Lust, Genuss und Erfüllung ist und die eine eschatologische Vollendung des Glücks in Aussicht stellt. Hier ist zu bemerken, dass die Sabbatruhe nicht nur selbst ein ethisches Gebot ist, sondern auch den Menschen befähigt, tiefer in die göttliche Weisung einzudringen, um in den sechs verbleibenden Tagen seine Pflicht gegenüber Gott und seinen Nächsten zu erfüllen, und in diesem alltäglichen Tun die Perspektive auf die Gipfelerfahrung des Feiertags nicht zu vergessen. Schließlich wird seit den Makkabäerbüchern (vgl. Dan 12,1-4) auch denjenigen, die in ihrem Leben Gerechtigkeit üben, aber vernichtendes Unrecht erfahren, ein Sabbat verheißen jenseits aller sich wiederholenden Mühen der Wochentage dieses Lebens. Erst diese eschatologische Vollendung des Sabbats gibt den Mühen der einzelnen Menschen, aber auch der menschlichen Gemeinschaft und darüber hinaus der gesamten Schöpfung einen Sinn, der zu verstehen ist als Verheißung eines vollendeten Glücks. Dieses jüdische Prinzip Hoffnung wird zur Blaupause für weitere Vorstellungen einer vollkommenen Welt in der christlichen Sphäre.

Für die Geschichte der westlichen Theologie wird freilich die Geschichte des Juden Jesus von Nazaret prägend. Der galiläische Wanderprediger verkündet den Anbruch des Gottesreichs. Die Mühen der Niederungen, die Qualen des Lebens, die Vergeblichkeiten und Krankheiten werden mehr und mehr verwandelt durch die Kraft Gottes. Es wird eine Transformation der Welt in das Reich Gottes in Aussicht gestellt. Jesus verkündet, dass dieses Reich des Vaters bereits nahe herbeigekommen sei. Bedingung für die Erlangung des Glücks ist das Umdenken – *metanoía* (Mk 1,15). Schon jetzt wird eine neue Lebensmöglichkeit eröffnet, die im rückhaltlosen Vertrauen auf den Vater und seine wirksame Gegenwart besteht. Jesus nennt diese Haltung: *Glaube*. Das Geschick Jesu ist bekannt. Der vertrauensvolle Prediger bleibt selbst auf der Strecke (Mk 4,40; 5,34). Ihm wird der Prozess gemacht. Er fällt einem absurden Geschick zum Opfer. Die Verkündigung des Königreichs Gottes wird ihm zum Verhängnis. Als politischer Aufrührer missverstanden wird er von den römischen Autoritäten zum Tod verurteilt (Mk 15). Doch wird sein Scheitern von seinen Anhängern umgedeutet. Der Gipfel des Unglücks – der Kreuzestod – wird zur Verheißung der Verwand-

lung allen Leids in göttliche Glückseligkeit (1 Thess 5). Wir werden darauf zurückkommen.

Die christliche Theologie ist das Resultat der Verschmelzung dieser neuen sinnstiftenden Erzählung mit griechischer erster Philosophie oder Theologie. So erscheint beim christlichen, neuplatonischen Aristoteliker Thomas von Aquin Christus selbst als der Weg in die göttliche Gegenwart. Bereits im Aufbau seiner *Summa Theologiae* wird dies deutlich. Erster Teil: Gott wird als der Grund aller Wirklichkeit eingeführt. In der Tradition negativer Theologie bleibt Gott transzendentes Geheimnis. Er ist die von aller Vielheit zu unterscheidende absolute Einheit. Dennoch kann aus der Vielheit dieser Welt auf Gottes transzendentes Dasein rückgeschlossen werden. Gott ist aber nicht nur absolute Identität mit sich selbst, sondern auch Differenz von sich selbst, in trinitarischen Kategorien gesprochen: Er ist die Einheit von Vater und Sohn im Heiligen Geist. Zweiter Teil: Nach dem Hervorgang aller Geschöpfe und damit aller Differenzen aus der trinitarischen Differenzidentität wird der mühevolle Weg der Menschen beschrieben. Das christliche Ringen um Gerechtigkeit in dieser Welt lässt an die Mühen des Sisyphos zurückdenken. Doch erfährt diese mühsame Praxis, den Menschen und Gott gerecht zu werden, von Gott die maßgebliche Unterstützung. Durch die Gnade wird der Weg der Menschen erträglich und das Ziel erreichbar. Diese unverfügbare Hilfe gewinnt selbst menschliche Gestalt in Jesus von Nazareth. Dritter Teil: Der Gott-Mensch Jesus wird für Thomas zum „Weg, der in Gott hinein strebt“ (S.th. I, qu. 2, prooem.). Dabei wird Jesus sowohl als inkarnierter göttlicher Logos wie auch als übervernünftiger Theos begriffen. Das an Jesus orientierte Tun der Menschen führt über die Gerechtigkeit zum Gipfel Gottes. Der Aufstieg kann von den Menschen erklommen werden, weil Gott selbst als Mensch den Weg gegangen ist. Dieser von Gott selbst eröffnete Weg zum eschatologischen Ziel in Gott ist die eigentliche Antwort auf die Absurditäten des Daseins. Die Misslichkeiten der Welt werden gemäß der christlichen Theologie als eine Folge des Sündenfalls gedeutet. Das Absurde kommt also durch die Tat des ersten Menschen in die Welt. Liturgisch wird das Erreichen des Ziels in der Feier des Sonntags immer wieder vorweggenommen und entsprechend zelebriert. Die rituell vergegenwärtigte Auferstehung Christi nimmt die Erlösung von der Absurdität vorweg.

Die Situation der sich mühenden Glaubenden lässt an die Mühen des Sisyphos zurückdenken, doch erscheinen durch das Geschick Christi der Schweiß und die Tränen der Menschen in einem anderen Licht, in einem Licht, das vom Gipfel des Berges ausstrahlt und in seinem Scheinen in das

Andere, dieses Andere verwandelt. Der Zuspruch des Lichts Christi gibt Hoffnung. So singt der Priester in der Osternacht am Feuer die Worte: *lumen Christi*. Und die Gemeinde antwortet: *Deo gratias* – Gott sei Dank. Gedankt wird für die Verwandlung der Nacht in Tag, der Finsternis in Licht, des Kreuzes in Auferstehung, die als *work in progress* verstanden werden muss. Genau dadurch wird das Widerwärtige und Absurde des Lebens nicht übersprungen. Die Absurdität bleibt die Erfahrung des Werktags. Doch der Sonntag des Lebens eröffnet einen Andachtsraum, in dem der logische Zuspruch der Hoffnung gehört werden kann und das Ringen um Gerechtigkeit einen vernünftigen Ausblick auf eschatologische Versöhnung erhält.

Diese christliche Theologie bildet zusammen mit der griechischen Philosophie die beiden Vorgaben für die neuere Metaphysik. War es für die griechische Philosophie möglich, bereits in diesem Leben zur *Identität* mit der göttlichen Vernunft zu finden, so wurde dies in der christlichen Theologie unmöglich. Im Glauben erhält sich ein Moment der *Differenz*, das in dieser Welt nicht aufgehoben werden kann. Im Glauben sind wir noch von Gott und der Gegenwart seiner Liebe unterschieden. Doch vermittelt die christliche Philosophie der Neuzeit gerade die griechisch gedachte Identität mit der christlichen Differenz zur *Identität von Identität und Differenz*. Die von Aristoteles konzipierte Identität und Gegenwart Gottes wird mit der bei Thomas angelegten Differenz und Abwesenheit Gottes in eine neuartige Gegenwart des Absoluten im Geist aufgehoben, welche als dialektische Identität der Gegensätze zu denken ist und in der Philosophie selbst praktiziert wird. Die *Philosophie selbst* wird im Denken von Georg Wilhelm Friedrich Hegel *Gottesdienst* (vgl. Hegel 1993: 4). Der Deutsche Idealismus radikalisiert den alten Gedanken einer vernunftdurchwirkten Welt. Die „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften“ – Hegels systematische Entfaltung seines Denkens – vollzieht eine Kreisbewegung, die an die Wiederholungstat des Sisyphus erinnert.⁴ Doch ist bei Hegel die Bewegung dem Leben des Ewigen inhärent. Die Gipfelerfahrung ist

4 Dies soll kurz am Aufbau von Hegels „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften“ veranschaulicht werden. *Erster Teil*: Im Anfang ist die absolute Unbestimmtheit des Seins, die zugleich als Nichts aufgefasst werden kann. Damit transformiert Hegel die traditionelle negative Theologie. Gott ist das Nichts von allem. Doch durch innere Selbstbewegung und Selbstdifferenzierung des Seins und des Wesens entwickelt sich schließlich im Fortgang der Logik der Begriff. Durch einen Akt der Befreiung setzt sich der Begriff, d. h. der göttliche Logos, der im Anfang ist. Bereits hier ist der Grund für alle Lust und alles Glück gelegt: „Als *für sich* existierend heißt diese Befreiung *Ich*, als

dabei durchaus nicht isoliert vom Weg des Aufstiegs. So sehr der Genuss der Versöhnung im Ziel vollendet ist, so sehr vollzieht sich die Vollendung auf dem Weg durch die bestimmte Negativität der jeweiligen Besonderheit. Jedes besondere Moment hat seine eigene Finalität und sein eigenes Recht, ist es doch in lebendiger Verbindung mit dem Ganzen und geht doch in dessen Allgemeinheit auf, um so im Einzelnen wirklich zu werden. Dabei zeigt sich, dass „die Natur der Sache, der Begriff, es ist, der sich fortbewegt und entwickelt, und diese Bewegung ebenso sehr die Tätigkeit des Erkennens ist, die ewige an und für sich seiende Idee sich ewig als absoluter Geist betätigt, erzeugt und genießt“ (§577; 1970b: 394). Mit diesem Satz endet die „Enzyklopädie“. Das letzte Wort des hegelschen Systems lautet *genießen*. Es handelt sich dabei um ein lebendiges Tätigkeitswort und keine tote Substanz. Auf dieses Wort folgt nur noch ein langes Zitat jener Stelle aus dem 12. Buch der Metaphysik, wo die Gegenwart der Vernunft als Sache höchster Lust beschrieben wird.

Die besondere Arbeit der Philosophie, durch die sie sich von der Religion unterscheidet, besteht in der wissenschaftlichen Tätigkeit des Geistes. Wegen ihrer anspruchsvollen Komplexität bietet die Wissenschaft der Philosophie die Wahrheit und damit das Glück für nur wenige Menschen.

zu ihrer Totalität entwickelt *freier Geist*, als Empfindung *Liebe*, als Genuß *Seligkeit*“ (§159; 1970a: 306).

Zweiter Teil: Den Gegensatz zum Reich der Logik bildet bei Hegel das Reich der Natur. Sie ist das Nichtgöttliche. Die aus dem Begriff entlassene Natur oder sinnliche Welt entfaltet sich ihrerseits und differenziert sich aus bis zum Entstehen des endlichen Geistes des Menschen. Deshalb aber bleibt die Natur für den Menschen nichts Fremdes. Sie ist die andere Seite des prinzipiellen Logos und mithin auch selbst potenziell vernünftig. Und selbst noch das Widernünftige, das Nichtbegreifbare, der Schmerz, das Leid und der Tod haben im Gesamtgefüge der Natur und der Welt ihren Ort. Doch kommt ihnen nicht das letzte Wort zu. Das letzte Wort hat das anfängliche Wort, das Hegel Begriff nennt. Seine Tätigkeit ist es, in einem unendlichen Prozess die Differenzen zu versöhnen.

Dritter Teil: Im Versöhnen der Gegensätze hat der Geist sein Leben und seine Wirklichkeit. Diese Tätigkeit beginnt im Individuum. Doch beschränkt Hegel den Geist nicht auf die Subjektivität. Auch in der sozialen Objektivität von Recht, Moralität und Sittlichkeit wirkt der Geist als absoluter Begriff. Er vollendet seinen Weg in Kunst, Religion und Philosophie. In ihnen vollzieht sich die Versöhnung von subjektiver Geistigkeit des einzelnen Menschen und die Objektivität der Gemeinschaft durch die alle Differenzen vermittelnde Tätigkeit des Geistes als reine Bewegung. In dieser Bewegung hat der Begriff seine Lebendigkeit. So dürfen gerade bei Hegel Gott und die Vollendung nicht als statische Fixierung bestehender Verhältnisse vorgestellt werden, vielmehr befinden sich Gott, Welt und Mensch, Logik, Natur und Geist in einer komplexen und dynamischen Gemeinschaft, in deren Bewegung wird Gott zum Ereignis.

Gleichwohl bleibt auch die Philosophie Theologie, und die Beschäftigung mit ihr ist Gottesdienst (vgl. Hegel 1993: 4). Die Religion hingegen eröffnet für Hegel – wie im Übrigen schon für Thomas – den breiten Zugang zur Wahrheit und damit zur beseligenden Gegenwart Gottes für alle Menschen. Gerade auch der religiöse Gottesdienst, der vom philosophischen Gottesdienst zu unterscheiden ist, lässt die göttliche Präsenz und damit die Glückseligkeit für Menschen jedweder Herkunft und Schicht erfahrbar werden. Der Zweck von Philosophie und Religion besteht nicht zuletzt in der Aufhebung der Absurdität des Daseins in lustvolle Tätigkeit des Geistes, die gleichwohl auch mühsame Arbeit bleibt.

Hegel verbindet gewissermaßen Aristoteles und Thomas von Aquin. Gemeinsam ist den drei Philosophen, dass die Welt gerade nicht absurd, widersinnig oder geistlos ist. Der Gipfel des Berges ist nicht leer, sondern bewohnt von einem beseligenden, versöhnenden und zugleich vernünftigen Geist, der zum Geist der Menschen in einer jeweils epochal verschiedenen bestimmten Relation steht:

Bei *Aristoteles* steht dieses sich selbst denkende Denken Gottes als Quelle allen Glücks und aller Lust *über* der Welt der Menschen. Die Differenz von Gott und Mensch kann mit den Relationskategorien *Substanz* und *Akzidens* gefasst werden. Die Substanz der Menschenwelt besteht in der vernünftigen Glückseligkeit Gottes.

Bei *Thomas* geht die göttliche Substanz selbst in die Welt ein und wird Mensch *unter* Menschen. Damit bestimmt sich die *Ursache* der Welt auch noch zur *Ursache* der Erlösung und mithin zur Glückseligkeit der Menschen fort. Die Vollendung der Erlösten steht am Ende der Zeit in der Wiederkunft Christi als Richter. Gott bewirkt die Glückseligkeit.

Bei *Hegel* nun wird die *Ursache zur Wirkung* und die *Wirkung zur Ursache*. So kann die Realisierung menschlicher Freiheit auch als Verwirklichung Gottes aufgefasst werden und mithin als Gegenwart des Geistes *in uns*. Göttlicher Geist und menschlicher Geist bilden eine *Gemeinschaft*, und die dialektische Geistesgegenwart wird erfahren als höchster Genuss.

5. *Doing Reason der Gegenwart oder das Johannesevangelium gegen den Mythos von Sisyphus*

Ohne Zweifel haben sich in unserer Gegenwart die hier beschriebenen onto-theo-logischen Konstruktionen ebenso in die Unterwelt verabschiedet wie die modernen Substitute des onto-theo-logischen Glücks, etwa

die kommunistische Gesellschaft oder die Herrschaft des Übermenschen oder die Ankunft des Seins. Deshalb kann auch der Mythos von Sisyphus, der gerade den Kampf gegen die Imaginationen und Narrationen der Vollendung heroisiert und paradoxerweise in diesem Kampf ein Residuum des Glücks findet, nicht mehr als das Leitbild heutiger Glücksvorstellungen gelten. Mittlerweile aber vollzieht sich in unseren Tagen das Schauspiel, dass auch noch die Dekonstruktionen der onto-theo-logischen Groß Erzählungen und deren moderner Negationen langsam, aber unaufhaltsam in den Hades der Geschichte versinken. Aber was könnte an deren Stelle treten, wenn wir mit metaphysischem und nachmetaphysischem Denken auch lineare Geschichtsbilder in Frage stellen? Was aber wird aus den Glücksphantasmen der Geschichte? Vielleicht empfiehlt es sich auch in den Transformationsprozessen unserer Tage, noch einmal wie Odysseus hinabzusteigen in das Reich des Todes, um Wegweisungen zu finden – allerdings nicht in eine andere Zukunft, sondern in das Herz der Gegenwart. Lassen wir uns beraten durch die Geschichte(n), um in deren Texturen Spuren des Glücks zu finden, Spuren, die unser aktuelles Tages-Ich ebenso wie unsere kollektiven Selbstverständnisse in ihrer alltäglichen und banalen Betriebsamkeit aufzuschrecken vermögen. Dieser Schrecken kann auf ein von den Absurditäten des Alltags in Anspruch genommenes und von den Betriebsamkeiten des Lebens gefangen genommenes Selbstverständnis heilsam wirken. Von der Postmoderne haben wir gelernt, dass es nicht nur Wissen gibt, das menschliche Subjekte generieren, sondern auch ein Wissen, das seinerseits Subjekte konstituiert. Es gibt die „*eigenständig selbstformende Wirksamkeit des Wissens*“, die ihrerseits Wirklichkeit konstruiert (siehe Vogelmann 2022). Dieses Wissen gilt es, in seiner eigentümlichen Erbaulichkeit zu erschließen. Wie schon Frieder Vogelmann gezeigt hat, ist die Wahrheit als konstruktive Kraft dem Wissen inhärent.

Im *Archiv der Geschichte(n)* finden wir neben den griechischen Mythen, zu denen auch die Sisyphusgeschichte gehört, die biblischen Erzählungen des Alten und Neuen Testaments. Gerade sie wurden zwei Jahrtausende lang als ein *Wissen von eigenständig selbstformender Wirksamkeit* aufgefasst, ein Wissen, das auf ein Leben in erfüllter Gegenwart, ein Leben im von Gott verheißenen Land und mehr noch ein Leben in der Gegenwart Gottes zielt. Zudem haben diese Erzählungen quer durch verschiedene Kulturen und Zeiten in unterschiedlichster Weise die Vernunft angesprochen und mehr noch eine eigentümliche Vernunft hervorgerufen, die diese Verheißung wahrgenommen hat. Diese *angesprochene Vernunft* formte und förderte nicht nur die Ausbildung von Subjekten, Gruppen und ganzen Ge-

sellschaften, sondern verhiess und vermittelte die Erfahrung von göttlicher Glückseligkeit.

Die Pragmatik der Vernunft vermag als ein *doing reason* auch heute die wirksame Performanz von Texten zu inszenieren. Dabei bilden die epochalen Vernunfttypen von Metaphysik, Moderne und Postmoderne gemeinsam eine Bühne, auf der die Schrifttexte ihre Wirksamkeit entfalten können. Ihre Aufführung inszeniert sich als ein transformativer Sprechakt Gottes, der unsere Lebens- und Welterfahrung verwandeln soll. Diese transformative Performanz des Wortes auf der gemeinsamen Bühne des konstruktiven Denkraums der Metaphysik, des destruktiven Denkraums der Moderne und des dekonstruktiven Denkraums der Postmoderne möchte ich nun zum Abschluss unserer Überlegungen anhand des Prologs aus dem Johannesevangelium spielerisch andeuten.

Die Performanz des Johannesevangeliums beginnt mit den Worten: „Im Anfang war das Wort“. Griechisch gedacht: „Im Prinzip ist der Logos“. Wenn wir nun die Logik des Gedankens in seiner prinzipiellen Kraft hervorheben, fangen wir an, *theo-logisch* zu denken. Logos, Sinn und Vernunft stehen im Vordergrund, und dem *doing reason* kommt eine schlechthin begründende Bedeutung zu. So könnte man auch sagen: „Die Logik ist das Prinzip.“ Oder: „Im Anfang wirkt die Vernunft“. Johannes interpretiert diesen Gedanken allerdings sofort *theo-logisch*, indem er fortfährt: „Und das Wort war bei dem Gott, und ein Gott war das Wort.“ Gott selbst rückt in das Blickfeld, genauer in das Sprachfeld. Gott teilt sich selbst im Wort mit. Dabei wird die prinzipielle Wirksamkeit der logischen Vernunft mit dem Sagen Gottes selbst identifiziert. Ja, Wort und Gott sowie Vernunft und Gott werden miteinander gleichgesetzt. Zugleich aber unterscheidet das Evangelium den Logos und den Gott. Doch gerade deshalb erscheinen *Theo-logie* und *Theo-logie* als zwei Seiten desselben Anfangs. *Gott* spricht, und: *Gott* spricht *logisch*.

Das darin ausgesprochene Wissen konstituiert die Welt. So ist Johannes 1,1 eine Anspielung auf Gen 1,1, wo es heisst: „Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde. Und die Erde war wüst und wirr.“ Die anfängliche Sprache Gottes gibt der Welt ihre Struktur und ihre Form, ja sie vermag Dinge performativ hervorzubringen. Gott spricht: „Es werde“. Und: Es wird. Das anfängliche Sprechen ist kreativ. Die Welt, in der wir leben, wird zum Sprechakt der Sprache selbst; in der Sprache realisiert sich der Logos. Der:die anfängliche Sprecher:in wird Gott genannt, dessen Wesen darin besteht, Sprechakt zu sein. Diese Handlung ist zugleich der prinzipielle Denkakt. „Und Gott war das Denken. Alles ist durch es geworden“. Einmal

mehr findet sich jene *eigenständig selbstformende Wirksamkeit des Wissens*, das in seiner Performanz erst seine Sache hervorbringt und sie nicht nur hervorbringt, sondern sie vielmehr auch in ihrer Güte bestimmt, wird die geschaffene Welt doch als „sehr gut“ bezeichnet. Genau dieses Qualitätsurteil wird als Grund unserer Hoffnung eingeführt, zielt es doch darauf, in Aussicht zu stellen, dass es – angesichts der offenkundigen Finsternisse – wieder gut zu werden vermag, weil es immer schon gut ist.

Das *doing reason* erscheint in unserem Denkspiel gleichsam als ein *liturgischer Sprechakt* oder eine *religiöse Lektüre des Textes*. Der Zweck des Spiels ist es, Einsicht, Aufklärung, ja sogar Erleuchtung zu inszenieren. So legen sich diese Worte als das Licht nahe, das in den Dunkelheiten der Welt leuchtet. „Und das Licht leuchtet in der Finsternis, und die Finsternis hat es nicht erfasst“ (1,5). Obwohl es uns gerade wegen des außerordentlichen Anspruchs des Gesagten, aber auch wegen seiner behaupteten Selbstverständlichkeit nicht leichtfällt, in den Banalitäten unseres Alltags die Sache zu erfassen oder zu begreifen oder auch nur nachzuvollziehen, geht der Text noch weiter, wenn er unterstellt, dass genau dieses Licht jeden Menschen, der zur Welt kommt, erleuchte (1,9). Gemäß dieser Unterstellung trägt jeder Mensch das Wort Gottes in sich und ist deshalb Kind Gottes. Zugleich aber ist einfach gesagt, dass prinzipiell in allen Menschen das Licht der Vernunft und die Klarheit der Sprache angelegt ist, gleich ob sie nun dieses Licht aktuell begreifen oder nicht. Diese Anlage zu aktualisieren ist die Absicht des *Evangeliums*. Eben deshalb gibt es sich als frohe Botschaft aus.

Das menschliche Denken kann sich in *Andenken* und *Andacht* verwandeln, weshalb auch der *religiöse Glaube* mit dem *doing reason* eng verwandt ist. Beide sind nicht dasselbe, doch können beide vom Selben handeln. Der Glaube geht insofern über das Wissen hinaus, als er in der Andacht Gott selbst vernimmt, sich auf ihn:sie verlässt. So vernimmt der Glaube nicht nur die Gegenwart Gottes, sondern er weiß diese in allem am Werk. Der Glaube bezieht sich auf die Wirklichkeit und Wirksamkeit des göttlichen Logos im Fleisch, in der Materie, in den Niederungen der Erde. So verstanden ist *der Glaube die religiöse Form des theo-logischen doing reason*. Doch schon die Pragmatik der theo-logischen Vernunft lichtet das Absurde, wenn wir einsehen, dass alle Dinge aus einer anfänglichen Logik stammen, die besagt, dass im Anfang, im Prinzip, im Grunde alles sinnvoll, vernünftig und gut ist – gegen allen empirischen Anschein. Das ist auch der Sinn von Hegels provokantem Satz: „Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig“ (Hegel 1970c: 24). Die Absurditäten und Finsternisse der Welt sind nicht zu bestreiten. Doch erzählen gerade die

Geschichten etwa der Bibel, in einer Weise, welche die Vernunft angesprochen hat, warum und wie es auch wirklich wieder gut und damit auch wieder vernünftig werden kann. Es ist die *erzählte Performanz des Logos* selbst, welche die Verwandlung der Absurditäten der sinnlichen Welt auf den Weg bringt. Im Johannesevangelium wird dieser Weg in der Geschichte Jesu konkret. Im fleischgewordenen Wort wird das göttliche *doing reason* in einer Weise anschaulich, welche die Lesenden und Mitdenkenden in die Geschichte hineinzieht und transformiert. In dieser Hineinnahme transgrediert die Vernunft die Grenzen des Fleisches und damit der alltäglichen Welt.

(1) Wir bewegen uns mit unserer kalkulierten Grenzüberschreitung durchaus auch in der *onto-theo-logischen Spur*, die von Aristoteles über Thomas zu Hegel führt. Die onto-theo-logische Tradition (Metaphysik) stellt eine rationale Verbindung her zwischen den Begriffen: *theós*, *lógos* und *ón*. Also zwischen Gott und Wort, Denken und Sein, Dasein und Präsentsein. In der Präsenz der Vernunft ergibt sich Gott im Begriff als Präsent. Dieser Begriff ist die *eigenständig selbstformende Wirksamkeit des Wissens*, das angenommen werden kann im Vertrauen auf seine vernünftige Überzeugungskraft. Das Wissen zeugt von Gott, der dieses Wissen erzeugt als sein von ihm unterschiedenes Wissen, das er selbst ist. Gott ist im onto-theo-logischen Denkraum die reine Vernunft, das logische Signifikat und der sich selbst begreifende Begriff, wie er sich im Menschen verwirklicht. (2) Innerhalb der *bio-anthropo-logischen Sphäre* (Moderne) denken wir Menschen uns dieses Wissen aus. Die sinnliche Wirklichkeit ist stets ursprünglicher als die sie beschreibende Sprache, wobei das Wort selbst reines Fleisch ist und bleibt, während sich die Vernunft als ein Vermögen des inkarnierten und vergesellschafteten Menschen versteht. Die technische Vernunft hilft dem Menschen, den existenziellen Entzug an Lebensfülle, an gegenwärtigem Glück sowie an gerechter Verteilung der Mittel des Lebens zu überwinden. Doch hinterlässt die verlorene Mitte des Lebens eine Leerstelle, die ein *unstillbares Begehren* erweckt. (3) Im *tele-semeio-logischen Echoraum* klingt das Wort in den Zeichen der Zeit und den Zwischentönen der Sprache nach und zwar im Zwischenraum von Fleisch und Fleisch, Mensch und Mensch, Wort und Wort. Die Vernunft vermag die Gegenwart des Fleisches nicht mehr zu erfassen oder zu berühren, wohl aber spürt sie diese auf im Vorübergang des:der Anderen. Im Spiel der Signifikanten (3), in der Wirklichkeit der sinnlichen Referenz (2) und in der Begrifflichkeit der Vernunft (1) vollzieht sich in je eigener Weise das *doing reason*, das Absurditäten des Denkens, Lebens und Sprechens zur Gegenwart der ge-

dachten Einsicht, der wahrgenommenen Sache und des vernommenen Zeichens aufklären will. *In Zeichen, Sache und Einsicht formt sich das Wissen Gottes erneut als erfüllte Präsenz des Präsents im Präsens.* Dieses Wissen ist ein gleichermaßen gefährliches wie auch gefährdetes *phármakon*, das die Absurdität heilen kann, das aber stets auch gewaltsam missbraucht werden kann. Nur wenn die Unverfügbarkeit dieses Wissens erkannt ist, kann sich eine nachhaltige Heilung ereignen.

Entscheidend für eine heilsame Antwort auf die Absurdität des Daseins ist nun die Verhältnisbestimmung der göttlichen Wirksamkeit zur menschlichen. Die johanneische Erzählung macht klar, dass sich Gott selbst verstricken lässt in diese absurde Welt. Gott kommt dem Menschen bis zur Ununterscheidbarkeit nahe, weil Gott, Wort und Fleisch unauflöslich ineinander verwoben sind. Die göttliche Vernünftigkeit lässt sich mit der menschlichen Unvernunft ein und so unterwirft sie sich der Absurdität der Menschenwelt bis zur tödlichen Passivität. Doch im reinen Passiv Gottes, in seinem Leiden und in seiner ohnmächtigen Untätigkeit offenbart sich im Tiefpunkt der Unvernunft die erneuernde Macht der Logik und damit *die versöhnende Kraft des Geistes*. In politischen Termini gesprochen drängt dieser Prozess zur *Revolution*. Zwar fällt das Licht zunächst der Finsternis zum Opfer; Menschen werden Opfer von Menschen; Menschen enteignen Menschen, verletzen Menschen, töten Menschen; ja die gesamte Schöpfung ist der Macht des Todes ausgesetzt. Doch wird im Äußersten der Kreislauf der Schuld und des Todes durchbrochen. Eine Revolution der bestehenden Verhältnisse wird nicht nur möglich, sie wird wirklich. Die politische Implikation dieser Wende, die mit Tod und Auferstehung Jesu verbunden ist, liegt auf der Hand. Eine neue soziale Praxis wird notwendig.

Dem Abgrund des faktischen Unrechts entspringt der revolutionäre Geist Gottes. So lautet das letzte Wort Jesu am Kreuz bei Johannes: „Es ist vollbracht. Und er neigte sein Haupt und gab seinen Geist auf“ (Joh 19,30). Es ist der scheinbare Sieg der Absurdität des Bösen, der die überlegene Macht der göttlichen Vernunft offenbart. Diese ist den Menschen zugänglich als Geist. Denn die letzte Performanz Jesu besteht in der Übergabe seines Geistes an die Seinen. So kann die Beschreibung des Verschidens Jesu auch übersetzt werden: „Und er übergab den Geist“ (19,30). In der Übergabe seines Geistes an die Menschen wird die *performative Kommunikation Gottes mit den Menschen* gestiftet. Im Geist des zwar verschiedenen, jedoch zugleich auch auferstandenen Jesus eröffnet sich eine neue Perspektive. So vollzieht sich in der Absenz der Übergang in die Präsenz, und in nichts anderem als im Entzug offenbart sich der Weg in die Fülle. *Das Absurde*

verweist auf den letzten Sinn, der freilich erst noch in Tat umgesetzt werden will, da nur in der sinnvollen Tat die Auferstehung des Fleisches als Beginn des neuen Lebens wirklich wird.

Die Erzählung des Johannesevangeliums hat den Zweck, diese Wirksamkeit Gottes in dieser Welt *performativ zu erzeugen*. Das Leben jedes Menschen ist potenziell *doing lógos*: „Er war das Licht, das jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt“ (Joh 1,9). Damit freilich wird auch der Widerspruch noch weitergetrieben. Das Nichtgöttliche der Welt wird selbst zum Göttlichen. Gott teilt sich selbst in Gott (*lógos*) und Nichtgott (*sárx*). Damit erscheint die Welt, dieser obskure Ort, an dem wir Menschen leben, jedenfalls in einem anderen Licht. Im Fleisch vollzieht sich die Performanz des göttlichen Lichts, das zugleich Wort Gottes ist. Dieses neue Licht, in dem die Welt hier erscheint, verändert die Menschen, wenn das selbstwirksame Wissen des biblischen Textes in der Dunkelheit die Spuren dieses Lichts sichtbar werden lässt und zwar als das Aufspüren der Spur Gottes auf dem Antlitz des/der Anderen. Gerade diese *Différance* des Andersseins stiftet Gemeinschaft.

Die eine Welt der *sozialen Differenzen* resultiert aus der Performanz göttlicher Selbstunterscheidung im *doing lógos*, weil es der göttliche Logos ist, der in die menschliche Vernunft gestreut hat. Diese kann als die andere, die prekäre, gefährliche Seite der göttlichen Vernunft gedacht werden. Deshalb kann und soll sie sich aufraffen zur Wahrnehmung der göttlichen *Logik der Liebe in den je Anderen*. Dabei werden Grenzen überschritten: zwischen Wort und Sache, Denken und Ding, Gott und Mensch, Mensch und Mensch, Mensch und Tier, Geist und Materie usw. Das derart gestreute Wort bewirkt zum anderen eine Sammlung, Vereinigung oder *com-unicatio*, wenn es eine Kommunikation zwischen dem und zwischen den Verschiedenen auf den Weg bringt. Das hier angedachte *doing lógos* drängt zu einem umfassenden Parlament, einem planetarischen Gesprächsraum, der universal ist, weil er Gott, Mensch, Tiere, Pflanzen und Dinge umfasst (vgl. Latour 2010). In diesem Parlament wird die Performanz des Wortes zu einer Performanz des Fleisches. Das *doing lógos* wird zu einem *doing sárx*.

Diese performative Verbindung von Logos und Materie kann als *Schrift der Welt* gelesen werden. Gott schreibt sich in die Welt ein, und die Welt schreibt sich in Gott ein. So wird die Welt, in der wir Menschen wohnen, als *écriture* des anfänglichen *lógos* deutbar. Dieser erscheint als der transzendente Signifikant, das anfängliche oder prinzipielle Zeichen, das sich in das unendliche Spiel der Signifikanten streut. Die Sinnlosigkeit der Welt wird dadurch mit Sinn geflutet. Die Inflation des Sinns wäscht die

Absurdität der Welt hinweg. Diese Klärung, Aufklärung und Verklärung der Welt bleibt selbst eine performative Zeichenhandlung, in die wir eingebunden werden und die wir aneinander vollziehen müssen. Insofern aber im Überfluss des Sinns auch noch das *besondere Wort Gottes* mit seiner sinnstiftenden Kraft vernehmbar bleiben soll, muss die eigenständig selbstformende Wirksamkeit des göttlichen Wortes immer wieder als solche manifest werden. Es bedarf deshalb auch der *Reduktion* des Sinns oder der *Deflation* des Wissens. Diese Rückführung des Sinns auf das anfängliche Wort kann als die Arbeit der *kritischen Vernunft* verstanden werden, die immer auch praktisch wird.

Das bedeutet, dass die Gottesgegenwart im Geist, die das absurde Dunkel der Welt in Licht transformiert, nicht nur als intellektueller Akt gedacht werden kann. Dieser Akt der Gottesgegenwart, in dem sich Gott selbst vollzieht, wird in der Fluchtlinie des Johannesevangeliums auch als *tätige Liebe* vorgestellt. Liebe meint hier in einem weiten Sinn jene versöhnende Wirklichkeit Gottes, die Feinde versöhnt, Liebende vereint, Verschiedenes zusammenbringt und sie genau dadurch überhaupt erst zu sich kommen lässt. *Doing logos* und *doing flesh* bestimmen sich nun fort zum *doing love*. Es geht dabei um die alltägliche Performanz der Liebe. Gotteserfahrung wird zur Liebeserfahrung. Deshalb muss das theoretische *doing reason* immer auch begleitet werden von einem praktischen oder poetischen *making love*, das immer eine politische Dimension besitzt.

Im 13. Kapitel des Johannesevangeliums gibt es nun eine verblüffende Zeichenhandlung, die als revolutionärer Akt, als höchste Gastfreundschaft oder als Vollendung der Liebe betrachtet werden kann. Es vollzieht sich darin zeichenhaft der Umsturz der bestehenden Verhältnisse, wenn Machtstrukturen aufgebrochen werden: „[...] da steht er vom Mahl auf und zieht das Obergewand aus, nimmt ein Leinentuch und bindet es sich um; dann gießt er Wasser in das Becken und fängt an, den Jüngern die Füße zu waschen und sie mit dem Tuch, das er sich umgebunden hat, abzutrocknen“ (13,4f).

Literaturverzeichnis

Aristoteles: Metaphysik (= Philosophische Schriften in sechs Bänden 5). Hamburg 1995.

Camus, Albert: Der Mythos des Sisyphos. Reinbek bei Hamburg 2000.

Derrida, Jacques: Die Différance, in: ders.: Randgänge der Philosophie. Wien 1988, 29-52.

- Derrida, Jacques: Gesetzeskraft: Der „mystische Grund der Autorität“. Frankfurt am Main 1991.
- Derrida, Jacques: Den Tod geben, in: Anselm Haverkamp (Hg.): Gewalt und Gerechtigkeit: Derrida – Benjamin. Frankfurt am Main 1994, 331-445.
- Diels, Hermann: Die Fragmente der Vorsokratiker, hg. v. Walther Kranz. 19. Auflage, Berlin 1996.
- Foucault, Michel: Schriften, Band 1: 1954-1969. Frankfurt am Main 2001.
- Foucault, Michel: Schriften, Band 4: 1980-1988. Frankfurt am Main 2005.
- Foucault, Michel: Archäologie des Wissens. 19. Auflage, Frankfurt am Main 2020.
- Georges, Heinrich: Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch. Band 2, I–Z. 11. Auflage, Basel 1962.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, Band 1 (= Werke in zwanzig Bänden 8). Frankfurt am Main 1970a.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, Band 3 (= Werke in zwanzig Bänden 10). Frankfurt am Main 1970b.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Grundlinien der Philosophie des Rechts (= Werke in zwanzig Bänden 7). Frankfurt am Main 1970c.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Band 1: Einleitung. Der Begriff der Religion, hg. v. Walter Jaeschke. Hamburg 1993.
- Homer, Odyssee, übers. v. Wolfgang Schadewald. 8. Auflage, Hamburg 2008.
- Latour, Bruno: Das Parlament der Dinge: Für eine politische Ökologie. Frankfurt am Main 2010.
- Mansfeld, Jaap: Die Vorsokratiker. Band 1. Stuttgart 1983.
- Ruhstorfer, Karlheinz: Konversionen: Eine Archäologie der Bestimmung des Menschen bei Foucault, Nietzsche, Augustinus und Paulus. Paderborn usw. 2004.
- Ruhstorfer, Karlheinz: „Der Gottmensch in Knechtsgestalt“: Marx, Nietzsche, Heidegger – drei maßgebliche Negationen metaphysischer Christologie, in: Babette Babich et al. (Hg.): Heidegger & Nietzsche (= Elementa. Schriften zur Philosophie und ihrer Problemgeschichte). Amsterdam/New York 2012, 15-42.
- Ruhstorfer, Karlheinz: Trinität und Postmoderne: Unterwegs zum Grund der Geschichte, in: Thomas Marschler, Thomas Schärfl-Trendel (Hg.): Herausforderungen und Modifikationen des klassischen Theismus, Band 1 (= Studien zur Systematischen Theologie und Ethik 16,1). Münster 2019, 247-309.
- Spivak, Gayatri Chakravorty: Kritik der postkolonialen Vernunft: Hin zu einer Geschichte der verrinnenden Gegenwart. Stuttgart 2014.
- Vogelmann, Frieder: Die Wirksamkeit des Wissens: Eine politische Epistemologie. Berlin 2022.
- Von Aquin, Thomas: Summa theologiae. Editio Leonina. Rom 1888.

Über das Absurde, Ärgernis und Paradox: Bausteine einer negativen Theologie nach Søren Kierkegaard

Klaus Viertbauer

Abstract

Negative theology is one of the most widespread forms of theological argumentation, but within Kierkegaard research, interest in it remains limited. This article takes up this lacuna and is therefore divided into a systematic and an exegetical part: while in the former the conceptual form of negative theology is initially assessed as a combination of ontological realism and epistemic skepticism, the latter attempts to sound out whether and to what extent Kierkegaard fundamentally provides a solution, using the absurd in *The Sickness Unto Death* as a role model.

Key-Words

Absurd, Offense, Paradox, Kierkegaard, Negative Theology

Obwohl bei Kierkegaard das Absurde durch den Begriff des Paradox überschattet wird, bezieht er beide, das Absurde und das Paradox, engstens aufeinander, sodass sich das Paradox nicht ohne das Absurde und das Absurde nicht ohne das Paradox denken lässt. Flankiert durch das Ärgernis, handelt es sich um drei Bausteine einer negativen Theologie. Sieht man von David R. Laws Studie *Kierkegaard as Negative Theologian* (1993) ab, schenkt die Kierkegaard-Forschung dessen negativer Theologie vergleichsweise wenig Beachtung. Dies verwundert, zumal Kierkegaards Beitrag zur negativen Theologie nicht allein von historischem Interesse ist, sondern auch wesentlich dazu beisteuert, im gegenwärtigen Streit zwischen Atheismus und Theismus zu vermitteln. Im Unterschied zu Law, der entlang von Diskursen wie etwa Dialektik, Existenzstadien oder Christologie auslotet, ob und inwiefern sich Kierkegaards Pseudonymwerk als Beitrag zur negativen Theologie auffassen lässt, gedenke ich im Folgenden in zwei Schritten zu verfahren: Zunächst versuche ich mir aus einer systematischen Perspektive zu vergegenwärtigen, was man unter negativer Theologie versteht. Dazu greife ich auf Colin McGinns Gedanken einer *cognitive closure* zurück, mit dem Ziel, das Verhältnis von Gott und Existenz zu bestimmen (1). Darauf aufbauend, setzt in einem zweiten Schritt meine Kierkegaard-Interpretation ein. Methodisch entscheide ich mich für ein *close reading* und versuche exemplarisch entlang der Verwendung des Begriffs des Absurden in *Die Krankheit zum Tode* zu verdeutlichen, dass diese sich als eine Form negativer Theologie im zuvor genannten Sinn verstehen lässt (2).

1. Über die Denkform der negativen Theologie

Die Attraktivität negativer Theologie besteht, ganz allgemein formuliert, in ihrer Kombination eines ontologischen Realismus mit einem epistemischen Skeptizismus. Während sie ontologisch an der Existenz Gottes festhält, bleibt die Erkennbarkeit der Verbindung von Gott einerseits und Existenz andererseits verschlossen. Aufgrund dieser Unterscheidung in eine ontologische und epistemische Ebene vermag die negative Theologie die Kritik des Projektionsarguments, wie sie von Feuerbach über Marx bis Freud formuliert wurde, einerseits aufzunehmen und durch die gezielte Rückführung der Projektion von einem ontologischen auf ein epistemisches Argument andererseits die Existenz Gottes gegenüber atheistischen Schlussfolgerungen abzuschirmen.¹

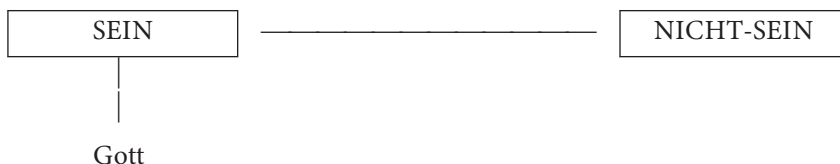
Gesagtes lässt sich, so meine systematische These, als eine Form von *cognitive closure* auffassen. Dieses Argument wurde von Colin McGinn (1989) entwickelt, mit dem Ziel, das Leib-Seele-Problem und damit den Zusammenhang von Mentalem und Physischem zu beleuchten. McGinn unterscheidet dabei eine *relative closure* von einer *absolute closure*. Erstere, also die *relative closure*, lässt sich auf den Bereich der Fremdpsychie beziehen, um zu verdeutlichen, dass zwar ein Mensch nicht weiß, wie es ist, eine Fledermaus zu sein, sehr wohl aber eine Fledermaus weiß, wie es ist, eine Fledermaus zu sein. Die Geschlossenheit, so McGinns These, ist deshalb relativ, da sich das Verhältnis von Menschsein und Fledermaussein nicht auf das Verhältnis von Fledermaussein und Fledermaussein ausdehnen lässt. Der Grund der Geschlossenheit, so die Pointe, ist folglich weniger im Fledermaussein, als im Menschsein aufzusuchen (Nagel 1974). Während im Fall der *relative closure* sich die Geschlossenheit lediglich auf bestimmte Entitäten, wie im obigen Fall Menschen, beschränkt und in deren Erkenntnisapparat verortet liegt, erstreckt sich die *absolute closure* auf alle Entitäten. Demnach handelt es sich bei der *relative closure*, um eine faktische, hingegen bei der *absolute closure*, um eine logische Geschlossenheit. Dies lässt sich etwa am fiktiven Szenario einer Führung durch ein überlebens-

1 Dies ist keineswegs zu verwechseln mit einem fiktionalistischen Argument, wie es etwa Robin LePoidevin in seinem Buch *Arguing for Atheism* (1996): 124-134 erstmals entwickelt. Dabei wird der Existenzbegriff derart modifiziert, dass er sich auf religiöse analog zu fiktionalen Entitäten beziehen lässt. Ebenso wie in solcher Sicht die Frage, „Existiert Gretchen?“ ausschließlich im Rahmen von Goethes Roman *Faust* gleichermaßen sinnvoll wie evident wäre, wäre die Frage „Existiert Gott?“ im Rahmen einer bestimmten Religion ebenso sinnvoll wie evident – nicht aber darüber hinaus.

großes Gehirn illustrieren: Egal wie detailreich diese Führung ausfällt und wie viele Gehirnareale, Neurotransmitter und Synapsen dabei gezeigt werden, vermag eine solche Führung nicht zu zeigen, was Bewusstsein ist. Während nämlich erstere im Rahmen einer Beobachterperspektive analysiert wird, mit dem Ziel, die neurologische Grundlage von Bewusstsein zu erklären, handelt es sich bei letzterer um die Teilnehmerperspektive, die zu veranschaulichen vermag, wie es ist, Bewusstsein zu haben. Obwohl beide, Beobachter- und Teilnehmerperspektive voneinander abhängen, lässt sich weder die Beobachter- auf die Teilnehmerperspektive reduzieren noch die Teilnehmer- auf die Beobachterperspektive zurückführen (Bieri 1994).

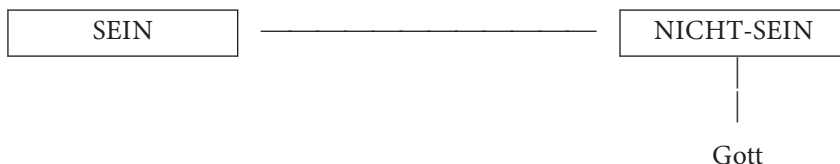
Übertragen auf den Bereich der Theologie, so meine Schlussfolgerung, lässt sich die negative Theologie weniger mit einer *relative closure* als mit einer *absolute closure* übereinstimmen. Ebenso wie sich die Beobachter- nicht auf die Teilnehmerperspektive und die Teilnehmer- nicht auf die Beobachterperspektive reduzieren lässt, ebenso lässt sich Gott nicht auf Existenz und die Existenz nicht auf Gott zurückführen. Bei beiden, Beobachter- und Teilnehmerperspektive sowie Gott und Existenz, handelt es sich jeweils um zwei Seiten ein und derselben Medaille. Dabei ist allerdings zu beachten, dass die Rückbindung von Gott an die Existenz dessen Verhältnis zur Nichtexistenz einzuschließen hat.² Dazu muss eine ontologische von einer epistemologischen Schlussfolgerung unterschieden werden: Während sich Gott ontologisch weder dem Bereich der Existenz (so die Theisten) noch der Nicht-Existenz (so die Atheisten) zuordnen lässt, entstammt der Mensch dem Bereich der Existenz, womit epistemisch gesehen einem Menschen das, was den Bereich der Existenz übersteigt, grundsätzlich verschlossen bleibt.

2 Nur auf diese Weise kann ein ontologischer Monismus gewahrt und die Transzendenz Gottes sichergestellt werden. Im Hintergrund lauert insbesondere die Gefahr, dass sobald Gott auf die bloße Existenz (anstelle auf die Existenz und Nichtexistenz) bezogen wird, die Gottesrede in ein dualistisches Weltbild zu kippen droht, mit der Konsequenz, dass Gott und Moral derart einander gegenübergestellt werden, wie man es aus gnostischen oder manichäischen Soteriologien kennt. Für einen Überblick vgl. Marksches 2024.



Grafik 1: Theismus

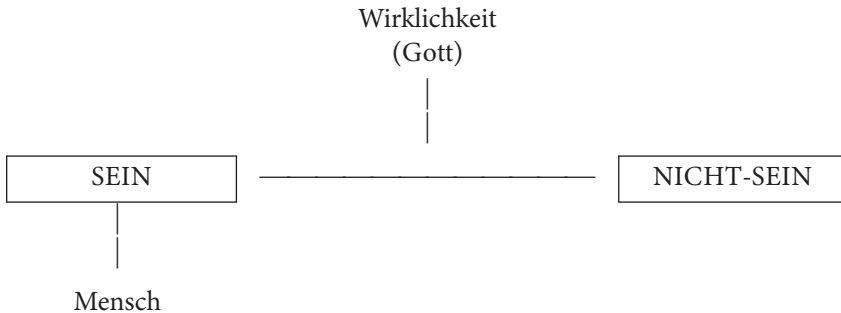
Demgegenüber setzt die Debatte zwischen Atheismus und Theismus an der Zuordnung Gottes zu der ontologischen Ebene des Nicht-Seins (so der Atheismus) bzw. Seins (so der Theismus) an. Während historisch besehen, das Wort „Theismus“ erstmals im 17. Jahrhundert bei den Cambridge Platonists auftaucht und dabei unter Absehung von Offenbarung und Tradition für eine Letztbegründung der Existenz Gottes steht, stellt in der gegenwärtigen Debatte dieser einen Schlüsselbegriff für die Arbeiten von Richard Swinburne dar: Zunächst konturiert Swinburne in *The Coherence of Theism* (1977) einen kohärenten Gottesbegriff („Gott ist $F_1...F_n$ “), ehe er auf dieser Grundlage in *The Existence of God* (1979) ein Kumulativargument entwickelt, wonach sich dieser Gottesbegriff instanziiieren („Es gibt ein Wesen, dass $F_1...F_n$ “) lässt und dabei nicht öfter als einmal vorkommt („Es gibt lediglich ein Wesen, dass $F_1...F_n$ “).³ In Abgrenzung dazu versuchen Atheisten etwa in Form des *Argument from Evil* (etwa Mackie 1955; Rowe 1979) oder über das *Argument from Hiddenness* (etwa Schellenberg 1993) Widersprüche aufzuweisen: Während Mackie und Rowe einen Widerspruch in der Übereinstimmung der theologischen Prämisse der Allmacht mit der empirischen Beobachtung von Bösem, Leid und Übel konstatieren, bemängelt Schellenberg einen solchen aus der Spannung zwischen der Behauptung von Gottes Liebe und der empirischen Beobachtung von Personen, die an Gott glauben wollen, aber dies unverschuldet nicht können.



Grafik 2: Atheismus

3 Dabei lassen sich für F_n beliebige Gottesattribute einsetzen.

Vor diesem Hintergrund wäre es verkürzt zu fragen, ob Gott entweder der Existenz (so die Theisten) oder der Nichtexistenz (so die Atheisten) zuzuordnen ist. Vielmehr legt es sich nahe, Gott als jene Instanz zu postulieren, die besagte Differenz von Existenz und Nichtexistenz aufspannt und als „Wirklichkeit des Möglichen“ von der Nichtexistenz in die Existenz schöpferisch zu überführen und von der Existenz in die Nichtexistenz eschatologisch zurückzuholen vermag.⁴



Grafik 3: Negative Theologie

Gesagtes bleibt nicht ohne Folgen für den Atheismus-Theismus-Streit: Anstatt sich weiterhin in Spekulationen über Gott und Existenz zu ergießen, lässt sich vor dem geschilderten Hintergrund die Frage, ob Gott existiert oder nicht, dahingehend modifizieren, dass fortan gefragt wird, wie ein Mensch sich zum Grund seines Daseins verhält. Eben an dieser Stelle knüpft meine Kierkegaard-Interpretation an.

2. Bausteine einer negativen Theologie nach Søren Kierkegaard

Da Kierkegaard rund die Hälfte seiner Schriften nicht unter seinem Namen, sondern unter Pseudonymen wie etwa Constantin Constantius, Johannes de Silentio oder Victor Eremita veröffentlichte, gilt es als Interpretin und Interpret vorab darzulegen, wie man diese aufeinander zu beziehen gedenkt. Innerhalb dieser Debatte haben sich mit der Unterscheidung in eine

4 Bei der „Wirklichkeit des Möglichen“ handelt es sich um ein Kierkegaard-Zitat aus *Journal AA:22* (1837), in: *SK Skrifter*, Bd. 17, Kopenhagen: Gads Forlag 2000: 41.21, das von Ingolf U. Dalferth als Argumentationsfigur in seiner Schrift *Die Wirklichkeit des Möglichen* (2003) ausgearbeitet wurde.

sogenannte mitteilungs- und sachbezogene Interpretation zwei Antwortversuche herausgeschält: Während erstere den Fokus auf den performativen Akt der Mitteilung legt, mit dem Ziel, den Inhalt der Schrift derart zu relativieren, dass dieser nahezu gegenstandslos wird, verortet die sachbezogene Interpretation, die Rolle der Pseudonyme lediglich in ihrer rhetorischen Natur, mit dem Effekt, unterschiedliche Positionen aufeinander zu beziehen und deren Verhältnis zu akzentuieren (Schwab 2012: 52-66; vgl. etwa Schmidt 2006; Westfall 2007).

Um dieses Problem aufzuweichen, begrenze ich im Folgenden meinen Untersuchungsgegenstand auf den Begriff des Absurden in *Der Krankheit zum Tode*. Dabei handelt es sich um eine Schrift aus Kierkegaards Climacus-Zyklus, wobei das Pseudonym Climacus auf einen am Übergang vom 6. zum 7. Jahrhundert der Legende nach als Eremitenmönch lebenden religiösen Schriftsteller und dessen Schrift *Die Himmelsleiter* verweist, der die biblische Geschichte von Jakobs Himmelsleiter aus Gen 28 einer allegorischen Auslegung unterzog. In besagtem Schriftenzyklus, zu dem nebst *Der Krankheit zum Tode*, etwa auch *De omnibus dubitandum est* (1842), *Philosophische Brocken* (1843) oder *Die abschließenden unwissenschaftliche Nachschriften* (1846) zählen, nimmt Kierkegaard das Verhältnis von Selbst und Anderem unter der Perspektive des Glaubens in den Blick: Während Climacus sich von der Welt/dem Selbst in Richtung Himmel/Anderen wendet, kommt ihm Anti-Climacus vom Himmel/Anderen in Richtung Welt/Selbst entgegen. Beide, so Kierkegaards Anliegen, eröffnen demnach eine kongruente Perspektive auf die Frage, wie es ist, zu glauben.⁵ Während ich in einem ersten Schritt kurz auf die Konstellation von Mensch, Geist und Selbst in *Die Krankheit zum Tode* (2.1) eingehe und damit den Rahmen aufspanne, in dem Kierkegaard seine negative Theologie entwickelt, diskutiere ich in einem zweiten Schritt in Form eines *close reading* die drei Nennungen des Absurden in selbigem Werk (2.2).

5 Eine Ausnahme stellt meine Bezugnahme auf *Furcht und Zittern* von Johannes de Silentio in Kapitel 2.2.3 dar, mit dem Ziel, das Absurde näher in den Blick zu bekommen. Eine solche Übereinstimmung von *Furcht und Zittern* mit dem Climacus-Schriftenzyklus (insbesondere mit *Der Krankheit zum Tode*) ist meines Erachtens deshalb legitim, da sich Abraham in *Furcht und Zittern* als Beispiel für *Religiosität B* auffassen lässt und dabei die Begriffe von Absurdem, Ärgernis und Paradox analog verwendet werden. Vgl. Barrett 2016 (für Anti-Climacus), Marek 2016 (für Climacus) oder Kemp 2016 (für Johannes de Silentio).

2.1. Von Mensch, Geist und Selbst in Die Krankheit zum Tode

Kierkegaard lässt Anti-Climacus in *Die Krankheit zum Tode* sein Argument mit einem Syllogismus rahmen, wonach ein Mensch (als p) Geist (als q) und ein Geist (als q) ein Selbst (als r), nicht aber ein Mensch (als p) ein Selbst (als r) ist.⁶ Will ein Mensch ein Selbst werden, so Kierkegaard, so muss er sich zu seinem Ursprung ins Verhältnis setzen und gleichermaßen kognitiv wie voluntativ entschließen, ob er sich entweder als selbst gesetzt oder durch ein Anderes gesetzt wahrnimmt. Solange ein Mensch mit Hilfe des Geistes ein Selbst zu werden versucht, solange folgt er der ersten Strategie, was gleichermaßen ästhetische, ethische und religiöse Formen anzunehmen vermag.⁷ Dabei handelt es sich, so Kierkegaards Pointe, um eine Fehlentwicklung. In *Der Krankheit zum Tode* lotet Kierkegaard diese Fehlentwicklung gleichermaßen als ästhetische, ethische und religiöse Existenzform aus, wobei er die beiden ersteren im ersten Abschnitt unter dem Stichwort der Verzweiflung und den letzten im zweiten Abschnitt als Sünde diskutiert.⁸ Hegel bewusst karikierend, ordnet Kierkegaard die Entwicklung von der Verzweiflung zur Sünde als dialektische Aufhebung an. Dabei steigert er im ersten Teil die Verzweiflung als ein Nichtselbstseinwollen zu jener als ein Selbstseinwollen und lässt dies im zweiten Teil vom Trotz über das Dämonische in der Sünde münden.

Kierkegaard bringt damit, wie ich zu zeigen beabsichtigte, in Abgrenzung zu Hegel zum Ausdruck, dass der Geist keine hinreichende Bedingung darstellt, damit ein Mensch ein Selbst wird.⁹ Während Kierkegaard seine These

6 Der von Anti-Climacus abgelehnte Syllogismus lautet: $(p \rightarrow q) \wedge (q \rightarrow r) \therefore p \rightarrow r$.

7 Die Kierkegaard-Kritik am Geist scheint mir insbesondere bei jenen Interpretinnen und Interpreten, die vor dem Hintergrund aktueller Debatten um personale Identitäten (etwa im Gefolge von Harry Frankfurt, Alasdair MacIntyre oder Galen Strawson) ansetzen, als unterbeleuchtet. Vgl. etwa Rudd 2012; Davenport 2013 oder Stokes 2015.

8 Von hier aus ließe sich der Bogen zu *Entweder/Oder* schlagen, mit der Frage, ob sich die Verzweiflungsanalyse als formale Analyse der dortigen materiellen Beschreibungen zusammendenken lässt. Vgl. Viertbauer 2017a: 89-107.

9 Der Bezug auf den Geist verweist auf die Forschungsfrage, ob und wie weit der Einfluss Hegels auf Kierkegaards Denken reicht. Im Anschluss an Niels Thulstrup Buch *Kierkegaard's Relation to Hegel* (1980) wurde diese lange Zeit in Abrede gestellt, ehe Jon Stewart mit *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered* (2003) einen Gegenentwurf zu Thulstrup vorlegte und unter Verweis auf den Hegelianismus im Golden Age Dänemarks, schrittweise die strukturelle Abhängigkeit freizulegen vermochte. Dies mündet bei Stewart in zahlreiche Studien, wie zum Beispiel seiner zweibändigen *A History of Hegelianism in Golden Age Denmark* (2007) oder seiner *Idealism and Existentialism* (2012), in denen er den historischen und ideengeschichtlichen Kontext ausleuchtet.

formaliter mit dem Repräsentationsmodell des Selbstbewusstseins begründet, wonach ein Selbst sich in eine Regress- und Zirkelstruktur verwickelt, verweist er *materialiter* auf die Erbsünde und damit die postlapsische Trennung von Mensch und Gott.¹⁰ Als Ursache für diese Trennung kommt, so Kierkegaards These, der Geist ins Spiel, der das Verhältnis von Selbst und Anderem, Mensch und Gott, aus der Unmittelbarkeit in die Mittelbarkeit überführt, mit der Konsequenz, Gott unter einer nicht-göttlichen Kategorie fassen zu wollen.¹¹

Um zu verdeutlichen, was es bedeutet, Gott unter einer nicht-göttlichen bzw. unter einer göttlichen Kategorie zu fassen, spielt Kierkegaard seine Unterscheidung von *Religiosität A* und *Religiosität B* ein: Erstere und damit *Religiosität A* lässt Kierkegaard sein Pseudonym Anti-Climacus auf einen Menschen beziehen, der sich Gottes zwar bewusst ist und sich zu Gott ins Verhältnis setzt. Da dieser Mensch dies aber mit dem Geist tut, bleibt er in der Sünde verhaftet. Dies entfaltet Kierkegaard im zweiten Teil von *Die Krankheit zum Tode*. Demgegenüber steht *Religiosität B* für einen Menschen, der sich durchsichtig in der ihn ins Dasein setzenden Macht gründet und diese Macht als Gott nicht nur (kognitiv) zu erkennen, sondern auch (voluntativ) anzuerkennen vermag. Diese Unterscheidung diskutiert Kierkegaard anhand der Begriffe des Absurden, des Ärgernis und des Paradox. Im Folgenden nehme ich mich mit dem Absurden stellvertretend den ersten der drei Begriffe auf.

2.2. Verortung, Rolle und Bedeutung des Absurden in *Die Krankheit zum Tode*

In *Die Krankheit zum Tode* verwendet Kierkegaard den Begriff des Absurden lediglich dreimal.¹² Im Vergleich dazu finden sich jeweils über zehn

Umgelegt auf die sachbezogene Interpretation, so meine Vermutung, lässt sich konstatieren, dass sich die Thesen der Pseudonyme mitunter dialektisch zueinander verhalten und etwa eine Haltung (als *A*) mit einer anderen (als *Non-A*) konfrontiert und in einer dritten (als *B*) schließlich aufgehoben wird.

10 Der hier nicht eigens behandelten formalen Bestimmung bin ich in *Gott am Grund des Bewusstseins?* (2017a) nachgegangen. Vgl. zudem die vertiefenden Beiträge Viertbauer 2017b; 2018; 2021a oder 2021b.

11 Besagte Unterscheidung spielt Kierkegaard im zweiten Teil von *De omnibus dubitandum est* ein. Vgl. Viertbauer 2017a: 34-53.

12 SKS 11,185 / KT, 71; SKS 11,196 / KT, 82; SKS 11,200 / KT, 86.

Nennungen der analog eingesetzten Begriffe von Ärgernis und Paradox. Die Verortung des Absurden erfolgt dabei exakt am Übergang vom ersten zum zweiten Teil und damit dort, wo die Krankheit zum Tode von der Verzweiflung in die Sünde kippt. Meine Kierkegaard-Interpretation versteht sich dabei als eine erste Skizze, mit den Einschränkungen des Untersuchungsgegenstandes einerseits auf *Die Krankheit zum Tode* und andererseits auf das Absurde.¹³ Konkret gedenke ich in drei Schritten vorzugehen: Während ich die erste Nennung des Absurden als Asymmetrie von Erkennen und Wollen (2.3.1) bestimme, versuche ich an der zweiten Nennung die Nicht-Reduzierbarkeit des Anderen zu verdeutlichen (2.3.2). Schließlich – mit einem Seitenblick auf die *Philosophischen Brocken* und *Furcht und Zittern* – geht es mir darum zu zeigen, was das Absurde eigentlich vom Ärgernis und Paradox trennt (2.3.3).

2.2.1. Das Absurde als Asymmetrie von Erkennen und Wollen

Um die Asymmetrie von Erkennen und Wollen herauszustellen, beziehe ich mich auf die erste Nennung:

Denn hoffen auf die Möglichkeit der Hilfe hin, besonders denn in kraft des *Absurden*, daß alles möglich ist bei Gott, nein, das will er nicht. Und bei einem anderen Hilfe suchen, nein das will er nicht um alles in der Welt, er will lieber, wenn es so sein soll, mit aller Höllenpein er selbst sein als Hilfe zu suchen. (SKS 11,185 / KT, 71)¹⁴

Beschrieben wird das Innenleben eines Menschen, der verzweifelt er selbst sein will und sich dazu zu sich selbst ins Verhältnis setzt. Indem dieser Mensch sich zu sich ins Verhältnis setzt, so geht aus dem Zitat hervor, erkennt er, dass er sich nicht zu fassen bekommt. Deshalb gleitet die Frage nach dem Gegenstand seiner Selbstreflexion, also das, was diesen Menschen zu diesem Menschen macht, in die Frage, was der Ursprung seines Daseins ist, über. Um dieser Weichenstellung in Richtung Transzendenz gegenzusteuern, verschiebt in der gegenwärtige Debatte Thaddeus

13 Eine alle Details einschließende Analyse, die gleichermaßen die Begriffe von Absurdem, Ärgernis und Paradox aufnimmt und deren Verwendung auf alle Schriften Kierkegaards ausdehnt, ließe sich ausschließlich im Format einer Monografie umsetzen. Deshalb erscheint mir diese zweifache Einschränkung im Rahmen dieses Aufsatzes als legitim.

14 Hervorhebung Verf.

Metz (2013), die Diskussion von *Meaning of Life* auf *Meaning in Life*, was so viel bedeutet wie, dass die Bedeutung des Lebens in Form einer immanenten Antwort erfolgen kann, ohne dabei einen Transzendenzbezug zu benötigen. Damit bringt Metz gegenüber Anti-Climacus eine Neurahmung der Sinnfrage unabhängig von der Rückbindung an den Ursprung ins Spiel. Konkret gibt Metz mit objektiven Werten, menschlichen Maßstäben und transzendierenden Wirkkräften drei Kriterien für die Gestaltung eines *Meaning in Life* (statt eines *Meaning of Life*) an die Hand.¹⁵ Demgegenüber lässt sich mit Verweis auf Kierkegaard zeigen, dass ein solcher Mensch zwar zu erkennen vermag, dass er selbst nicht die Macht verkörpern kann, die ihn gesetzt hat (also auf kognitiver Ebene). Trotz dieser Einsicht, vermag dieser sich allerdings nicht dafür zu öffnen und anzuerkennen, dass es einen Anderen geben muss, der ihn ins Dasein gesetzt hat (also auf voluntativer Ebene). Seine Verzweiflung, so zeigt sich, besteht in einer Asymmetrie von kognitiver und voluntativer Ebene, kurzum von Wissen und Wollen. Wider besseren Wissens, so zeigt sich, will dieser Mensch daran festhalten, dass er es ist, der sein Dasein verantwortet. Selbst Höllenpein, so wird geschildert, nimmt dieser Mensch lieber in Kauf, als zu akzeptieren, was er ohnedies weiß. Während der „Andere“, der mit der Macht, die diesen Menschen gesetzt hat, identisch ist, an dieser Stelle neutral auftritt und keine religiöse Konnotation erhält, wird das „Absurde“ unmittelbar dem Bereich des Religiösen zugeordnet. Es steht für die christliche Einsicht, wonach alles möglich ist bei Gott, sodass Gott als Wirklichkeit des Möglichen in den Blick gerät. Diese Wirklichkeit, also Gott, wird an dieser Stelle lediglich als eine, wenn auch besondere Variante neben anderen eingeführt, um das Andere des Selbst zu charakterisieren.

2.2.2. Das Absurde und die Nicht-Reduzierbarkeit des Anderen

Während die erste Stelle einen Menschen skizziert, der verzweifelt er selbst sein will und das Andere, egal ob in profaner oder religiöser Gestalt zwar erkennt, aber als die es ins Dasein setzende Macht ablehnt, arbeitet Kierkegaard an der zweiten (und später auch an der dritten Stelle) an der Frage,

15 Dabei geht es dem Analytischen Existentialismus insbesondere darum, auszuloten, ob und inwiefern sich die existentialistische Frage nach dem Sinn des Lebens vor dem Hintergrund einer naturalistischen Metaphysik begründen lässt. Für einen Überblick über die sich in den letzten fünfzehn Jahren aufblähende Debatte vgl. Metz 2023 sowie die Einzelbeiträge in den Anthologien von Seachris 2013; Klemke/Cahn 2018 oder Caruso/Flanagan 2018.

was das Christentum eigentlich ausmacht. Dabei wird das Absurde nicht länger an den Akt der Selbstreflexion gekoppelt:

Die Entgegensetzung von Sünde und Glaube ist die christliche, welche, christlich, alle ethischen Begriffsbestimmungen umbildet, ihnen einen Auszug mehr gibt. Der Entgegensetzung liegt zugrunde das entscheidende Christliche: vor Gott, und diese Bestimmung hat wiederum das entscheidende Kriterium des Christlichen: das Absurde, das Paradox, die Möglichkeit des Ärgernisses. (SKS 11,196 / KT, 81 f.)

An dieser Stelle wird deutlich, dass das Absurde thematisch eng mit den Begriffen von Paradox und Ärgernis verbunden ist. Alle drei, das Absurde, Paradox und Ärgernis werden dabei als Kriterien für das Christliche eingeführt. Das, was das Christliche zum Christlichen macht, zeigt sich an der Entgegensetzung von Sünde und Glaube, wobei Kierkegaard mit Sünde und Glaube das Verhältnis von Mensch und Anderem charakterisiert: Während Sünde für einen Menschen steht, der sich zu sich selbst verhält und dabei zwar erkennt, dass er von einem Anderen gesetzt ist, sich aber weigert dieses anzuerkennen, bezeichnet Glaube das Selbstverhältnis eines Menschen, der sich zu sich selbst verhält und dabei das Andere als die ihn setzende Macht gleichermaßen kognitiv erkennt wie voluntativ annimmt. An besagtem Übergang sind nach Kierkegaard die Begriffe von Absurdem, Paradox und Ärgernis anzuordnen. Dabei richtet sich die Perspektive vom Menschen zum Anderen, sodass diesem Menschen das Andere als absurd, als paradox oder als Ärgernis erscheint. Entscheidend ist dabei die Perspektive: Nicht das Andere ist absurd, paradox oder ein Ärgernis, sondern der Mensch erfährt es als absurd, paradox oder als Ärgernis. Dieses Er-fahren gründet folglich in der epistemischen Einstellung, so die These Kierkegaards, mit der sich der Mensch auf das Andere bezieht. Indem es sich beim Menschen, so zeigte sich, um ein Geistwesen handelt, bezieht dieser sich mit dem Geist auf das Andere: In diesem Verhältnis gedenkt ein Mensch sich zum Anderen derart zu verhalten, indem er sich (als *A*) dem Anderen (als *Non-A*) zunächst gegenüberstellt, mit dem Ziel, dieses Andere unter einer gemeinsamen Perspektive (als *B*) schließlich einzuordnen. Da sich dieses Andere einer Einordnung entzieht und sich auch nicht in einem Folgeschritt als *B*, *C* oder *D* aufheben lässt, erscheint das Andere für den Geist als absurd, paradox und stellt für ihn ein Ärgernis dar.¹⁶

16 Eine Gegenthese formuliert Jon Stewart (2019), demnach sich mit dem Geist auch noch die Differenz von Selbst und Anderen aufheben und damit überwinden lässt.

2.2.3. Die Unterscheidung von Absurdem, Ärgernis und Paradox

Verbleibt die Frage, wie sich nun das Absurde vom Paradox und Ärgernis abgrenzen lässt. Die dritte Nennung des Absurden gibt dazu lediglich einen Hinweis, den ich sodann unter Rückgriff auf *Furcht und Zittern* (für das Absurde) und die *Philosophischen Brocken* (für das Paradox und Ärgernis) abschließend etwas näher zu fassen versuche.¹⁷

Das Christentum aber tut einen ungeheuerlichen Schritt über dies ‚Bloß nicht zuviel (ne quid nimis)‘ hinaus ins *Absurde* hinein; damit hebt das Christentum an – und das Ärgernis. (SKS 11,200 / KT, 85 f.)

Diese dritte Stelle knüpft insofern an die zweite an, da sie gleichermaßen das Absurde wie Ärgernis anführt. Während ersteres eine *formale* Bestimmung leistet, erhebt das Ärgernis (wie auch das Paradox) eine *inhaltliche*. Um besagte Unterscheidung von Form (das Absurde) und Inhalt (Ärgernis, Paradox) herauszustellen, bedarf es weiterer Textindizien außerhalb *Der Krankheit zum Tode*.

a) Baustein 1: Das Absurde

Das Absurde steht grundsätzlich für das ein, was der Geist nicht aufzuheben vermag. Glauben denken bedeutet demnach, zu zeigen, warum der Glaube mit dem Geist das Andere nicht zu fassen bekommt. Der Geist prallt mit seiner Relationierung, wonach er sich als *A* zu etwas als *Non-A* positioniert, mit dem Ziel, eine gemeinsame Basis der Erkenntnis in *B* zu finden, ab. Um dieses Moment des Abprallens angemessen in den Blick zu bekommen und dessen theologische Relevanz zu verdeutlichen, spielt Kierkegaard das Absurde als Kategorie in seiner Schrift *Furcht und Zittern*

Mit Blick auf den Syllogismus, wonach ein Mensch Geist und ein Geist ein Selbst, nicht aber ein Mensch ein Selbst ist, zeigt sich, dass das Andere als absolute Grenze gefasst zu werden hat, das für den Geist als absurd und paradox erscheint und ein Ärgernis darstellt. Ansonsten wäre, wie etwa Sebastian Hüsch und ich gezeigt haben, ein Mensch doch wiederum ein Selbst, was Kierkegaard ablehnt (vgl. Hüsch/Viertbauer 2022).

- 17 Erneut wird bei meinem Verweis auf *Furcht und Zittern* sowie auf *Philosophische Brocken* deutlich, dass mein Beitrag lediglich eine Skizze darstellt und seine These paradigmatisch entlang ausgewählter Textstellen zu plausibilisieren vermag. Eine Auswertung vor dem Hintergrund der gesamten Schriften Kierkegaards bedürfte einer umfangreichen monografischen Studie.

ein.¹⁸ Kierkegaard bezieht das Absurde auf die Wahrnehmung der Handlung Abrahams aus Gen 22 und kennzeichnet die Handlung als Glaube. Da Abrahams Handlung als absurd erscheint, wirft Kierkegaard die Frage auf, ob und falls ja, wie Abraham seinen Glauben zu rechtfertigen vermag. *Furcht und Zittern* ist um drei Problema aufgebaut, die mit den Fragen „Gibt es eine teleologische Suspension des Ethischen?“, „Gibt es eine absolute Pflicht gegenüber Gott?“ und „War es ethisch verantwortlich von Abraham, daß er sein Vorhaben vor Sara, vor Elieser, vor Isaak verschwiegen hat?“ die biblische Perikope von Abrahams Opfer auszuloten gedenken.¹⁹ Exakt an jenen Stellen, wo der Grund für das Handeln Abrahams eingeführt wird, setzt Kierkegaard die Kategorie des Absurden ein. Dies lässt sich exemplarisch an folgender Passage aus der „vorläufigen Expektoration“ festmachen, die Kierkegaard seinen drei Problema als Einleitung voranstellt:

Er glaubte in kraft des *Absurden*; denn von menschlicher Berechnung konnte da die Rede nicht sein, und es war ja doch das *Absurde*, daß Gott, der dies von ihm heischte, im nächsten Augenblick sein Heischen widerrufen würde. (SKS 4,131 / FZ, 34)

Kierkegaard unterscheidet in der Frage, auf was Abraham seinen Glauben gründet, das Absurde von der Berechnung. Dabei stellt das Verhältnis von Moral und Religion die Hintergrundfolie dar: Das Verhältnis von Moral und Religion lässt sich zwar dahingehend abspannen, dass sich Moral aus Religion, niemals aber Religion aus Moral ableiten lässt. Während ersteres zum Beispiel im Dekalog oder der Bergpredigt Jesu greifbar ist, wo aus der Religion normative Richtlinien abgeleitet werden, lotet man letzteres hingegen im sogenannten Atheismusstreit rund um Johann Gottlieb Fichte aus (vgl. Danz 2012; Kodalle/Ohst 1999). Ohne diese Debatte im Detail zu rekonstruieren und dabei gar ein Urteil fällen zu wollen, ob und inwiefern Fichte sich tatsächlich des Atheismus überführen lässt, droht hier nicht nur die latente Gefahr, dass Religion funktionalistisch zur Beförderung der Moral degradiert wird, sondern Gott sich obendrein zum Epiphänomen der Moral wandelt. Wenn Gott lediglich ein anderer Begriff für Moral ist, dann beschneidet man die Transzendenz.²⁰ Von daher erscheint mir die Einordnung von *Furcht und Zittern* in die Debatten um eine *Divine*

18 Das Absurde wird in *Furcht und Zittern* über ein Dutzendmal und damit deutlich häufiger als in allen anderen Schriften von Kierkegaard verwendet.

19 SKS 4,148-159 / FZ, 57-73; SKS 4,160-171 / FZ, 73-90; SKS 4,172-207 / FZ, 91-138.

20 Zur Bedeutung der Transzendenz vgl. Dalferth 2012.

Command Theory (vgl. etwa Boldt 2006; Dell'Eva 2020; Evans 2022) als ebenso problematisch wie die Annahme eines *Eschatological Views* (vgl. etwa Davenport 2014). Beide setzen an der Handlung von Abraham an, mit dem Anliegen, das Moment des Absurden gezügelt zu bekommen. Da Kierkegaard allerdings bewusst und wiederholt den Begriff des Absurden einspielt und unmittelbar auf das Handeln Abrahams als Akt des Glaubens bezieht, scheinen mir die Interpreten in dieser Frage das Interesse Kierkegaards gerade zu verfehlen. Demgegenüber lässt sich das Absurde als Indikator dafür sehen, dass Abraham sich als jenes Selbst aus *Der Krankheit zum Tode* begreifen lässt, das sich zu sich selbst verhält und das Andere als den Grund anzusehen vermag (kognitive Dimension) und will (voluntative Dimension), die ihn ins Dasein setzte. Dieses Selbst, so zeigte sich, erkennt die Absurdität des Geistes und vermag sich davon zu emanzipieren. In diesem Sinn emanzipiert sich Abraham von seinem Geist und handelt kraft des Absurden (vgl. Green 1992:183-205). Demnach markiert das Absurde, in Abgrenzung zum Ärgernis und Paradox, den formalen Moment der skeptischen Distanzierung eines Menschen vom Geist.

b) Baustein II: Das Paradox

Gegenüber der formalen Bestimmung des Absurden, erheben das Ärgernis und Paradox eine inhaltliche Deutung: Beide verweisen auf *Religiosität B* und stellen *Religiosität A* als das allgemein Religiöse, *Religiosität B* als dem genuin Christlichen gegenüber. Indem das Zentrum von letzterem die Christologie bildet und damit das Moment der Menschwerdung Gottes in den Fokus rückt, lässt sich dies am deutlichsten anhand seiner *Philosophischen Brocken* einholen.²¹ Dazu möchte ich exemplarisch zwei Zitate aus dem dritten Kapitel über „Das schlechthinnige Paradox“ aufgreifen und daran die These verdeutlichen:

Das ist denn des Denkens höchstes Paradox: etwas entdecken wollen, das es selbst nicht denken kann. (SKS 4,242 / BR, 35)

Während sich dieses erste Zitat auf das Denken bezieht und damit vorbereitend eine formale Perspektive einführt, mit dem Zweck, zu zeigen, dass

21 Das Paradox wird über zwei Dutzendmal angeführt, mit dem Ziel, die göttliche und menschliche Natur in Jesus Christus zu bestimmen. Lediglich in der *Unwissenschaftlichen Nachschrift zu den Philosophischen Brocken* wird der Terminus häufiger verwendet.

nicht das Paradox selbst paradox ist, sich vielmehr das Denken als paradox erweist, ergänzt das zweite Zitat die inhaltliche Bestimmung:

Aber was ist denn dies Unbekannte, an dem der Verstand in seiner paradoxen Leidenschaft sich stößt, und das dem Menschen sogar seine Selbsterkenntnis stört? Es ist das Unbekannte. Aber es ist ja nicht irgend ein Mensch, soweit er diesen kennt, oder irgendein ander Ding, das er kennt. So laßt uns denn diese Unbekannte den Gott nennen. (SKS 4,245 / BR, 37)

Das Andere, das der Geist (um den präziseren Begriff für den Verstand aus *Der Krankheit zum Tode* zu nehmen) des Selbst als Paradox wahrnimmt, ist nicht einfachhin ein unbekannter Mensch oder Gegenstand, den das Selbst kennenlernt. Vielmehr handelt es sich dabei um eine Alteritätserfahrung, die sogar in den Menschen selbst hineinzuwirken vermag, mit dem Effekt, dass dieser sich in seiner Selbsterkenntnis gestört fühlt. Diese Störung greift die Bestimmung aus *Die Krankheit zum Tode* auf, wonach zwar ein Mensch Geist und ein Geist Selbst, nicht aber ein Mensch Selbst ist. Eben das, was sich hinter diesem Anderen verbirgt und was eine solche Störung auszumachen vermag, lässt sich nach den *Philosophischen Brocken* als Gott benennen, der einem in Jesus Christus gegenübertritt.²²

c) Baustein III: Das Ärgernis

Damit leite ich zum Ärgernis über: Beide, Ärgernis und Paradox, stehen für die grundsätzliche Unerkennbarkeit, wonach sich der Gedanke der Menschwerdung Gottes mit dem Geist nicht fassen lässt. Während das Paradox das Verhältnis eines Gläubigen gegenüber Jesus Christus und dessen Anspruch Gott in Menschengestalt zu sein ausdrückt, steht das Ärgernis für die Haltung des Ungläubigen. Exemplarisch möchte ich dies an folgendem Beispiel aus der Beilage „Das Ärgernis am Paradox“ verdeutlichen:

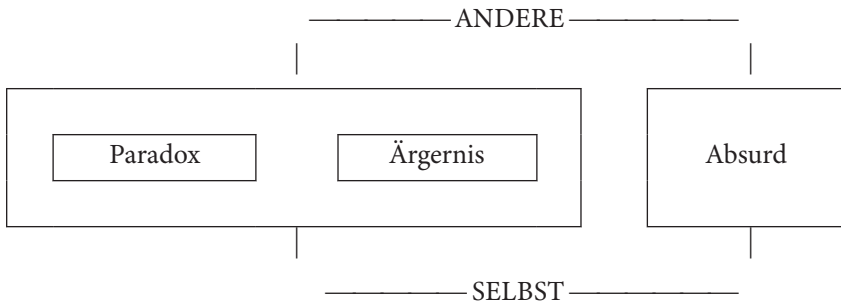
22 Den Bezug zur Christologie, der in den obigen Zitaten nicht greifbar wird, stellt Kierkegaard vorab im zweiten Kapitel über „Der Gott als Lehrer und Heiland“ aus den *Philosophischen Brocken* über den Vergleich von Lehrer und Heiland her: Ersterer, den er anhand der Figur des Sokrates exemplifiziert, vermag zwar das Andere als Anderes zu erkennen, doch erst in der Begegnung mit letzterem, den er mit Christus identifiziert, lässt sich das Andere als Gott bestimmen. Vgl. SKS 4,230-4,242 / BR, 21-34.

Wofern das Paradox und der Verstand aufeinander stoßen im gemeinsamen Verständnis ihrer Verschiedenheit, so ist der Zusammenstoß glücklich wie das Liebesverständnis, glücklich in der Leidenschaft, der wir annoch keinen Namen gegeben, und erst späterhin einen Namen geben werden. Geschieht der Zusammenstoß nicht im Verständnis, so ist das Verhältnis unglücklich, und diese, wenn ich so sagen darf, unglückliche Liebe des Verstandes [...] könnten wir bestimmte *Ärgernis* nennen. (SKS 4,253 / BR, 46)

Das Ärgernis wird dahingehend mit dem Paradox kontrastiert, dass einerseits beide, Paradox und Ärgernis, am Verhältnis eines Menschen mit seinem Geist (um erneut den präziseren Begriff für Verstand aus *Der Krankheit zum Tode* zu verwenden) zum Anderen ansetzen und andererseits dieses Verhältnis von Selbst und Anderen im Hinblick auf Jesus Christus mit einer Liebesbeziehung vergleichen: Während es sich beim Paradox um eine glückliche Liebe handelt, wobei für den Geist das Andere zwar kognitiv lediglich als Paradox erscheint, gleichwohl er voluntativ darum ringt, lehnt das Ärgernis das Andere kognitiv und voluntativ ab.

3. Negative Theologie nach Kierkegaard – Ein Resümee

Ich komme zum Schluss meiner Ausführung und beziehe dabei lediglich stichwortartig den ersten auf den zweiten Teil: Negative Theologie, so zeigte sich, kombiniert mit Blick auf die Frage nach der Existenz Gottes einen ontologischen Realismus mit einem epistemischen Skeptizismus. Während Gott sich ontologisch dabei als Wirklichkeit des Anderen bestimmen lässt, stellen Glaube und Sünde zwei epistemische Einstellungen dar, wie sich ein Mensch zu dieser Wirklichkeit zu verhalten vermag.



Grafik 4: Negative Theologie nach Kierkegaard

Formaliter wird diese Skepsis bei Kierkegaard durch den Begriff des Absurden ausgedrückt. Damit etabliert Kierkegaard eine Kategorie, um zu verdeutlichen, dass sich der Glaube nicht mit dem Geist aufheben lässt. Der Grundgedanke, wonach ein Mensch sich als *A* auf ein Anderes als *Non-A* bezieht, mit dem Ziel, ein gemeinsames Verhältnis als *B* auszubilden, lässt sich nicht auf den Glauben als Verhältnis zum Anderen als der einen Menschen ins Dasein setzenden Macht übertragen. *Materialiter* wird dies in Form einer Christologie fundiert. Die Begegnung mit Jesus Christus stellt sich nach Kierkegaard für den Gläubigen als Paradox und für den Ungläubigen als Ärgernis dar. Beiden gemein ist, dass sie mit dem Geist Jesus Christus nicht zu fassen bekommen. Dabei spiegelt das Scheitern ihres Verhältnisses ihren Stand als Sünder und damit ihr Menschensein wider, wonach sie sich nicht zu dem sie ins Dasein setzenden Grund gleichermaßen kognitiv wie voluntativ zu verhalten vermögen.

Literaturverzeichnis

- Barrett, Lee C.: Johannes Climacus: Humorist, Dialectician, and Gadfly, in: Katalin Nun, Jon Stewart (Hg.), Kierkegaard's Pseudonyms. London, New York 2016, 117-142.
- Bieri, Peter: Was macht Bewusstsein zu einem Rätsel?, in: Wolf Singer (Hg.): Gehirn und Bewusstsein. Heidelberg 1994, 172-180.
- Boldt, Joachim: Kierkegaards ‚Furcht und Zittern‘ als Bild seines ethischen Erkenntnisbegriffs (= Kierkegaard Studies: Monograph Series 13). Berlin, Boston 2006.
- Caruso, Gregg/Flanagan, Owen (Hg.): Neuroexistentialism: Meaning, Morals, and Purpose in an Age of Neuroscience. New York 2018.
- Dalferth, Ingolf U.: The Idea of Transcendence, in: Robert N. Bellah, Hans Joas (Hg.): The Axial Age and Its Consequences. Cambridge, MA 2012, 146-188.
- Dalferth, Ingolf U.: Die Wirklichkeit des Möglichen: Eine hermeneutische Religionsphilosophie. Tübingen 2003.

- Danz, Christian: Der Atheismusstreit um Fichte, in: Georg Essen, ders. (Hg.): Philosophisch-theologische Streitsachen. Darmstadt 2012, 135-213.
- Davenport, John J.: Eschatological Faith and Repetition: Kierkegaard's Abraham and Job, in: Dan Conway (Hg.): The Cambridge Guidebook to Fear and Trembling. Cambridge 2014, 97-105.
- Davenport, John J.: Selfhood and Spirit, in: John Lippitt, George Pattison (Hg.): The Oxford Handbook of Kierkegaard. Oxford 2013, 230-251.
- Dell'Eva, Gloria: Salto mortale: Deklinationen des Glaubens bei Kierkegaard (= Kierkegaard Studies: Monograph Series 40). Berlin, Boston 2020.
- Evans, C. Stephen: Could a Divine-Command Theory of Moral Obligations Justify Horrible Acts? Some Kierkegaardian Reflections, in: The Monist 105 (2022), 388-407.
- Green, Ronald M.: Kant and Kierkegaard: The Hidden Debate. New York 1992.
- Hüsch, Sebastian/Viertbauer, Klaus: Anti-Climacus and the Demoralization of Sin, in: The Monist 105 (2022), 369-387.
- Kemp, Ryan: Johannes de Silentio: Religious Poet or Faithless Aesthete?, in: Katalin Nun, Jon Stewart (Hg.): Kierkegaard's Pseudonyms. London, New York 2016, 117-142.
- Klemke, E.D./Cahn, Steven M. (Hg.): The Meaning of Life: A Reader. New York 2018.
- Kodall, Klaus-Michael/Ohst, Martin (Hg.): Fichtes Entlassung: Der Atheismusstreit vor 200 Jahren. Würzburg 1999.
- Laws, David R.: Kierkegaard as Negativ Theologian. Oxford 1993.
- Le Poidevin, Robin: Arguing for Atheism. London 1996.
- Mackie, J.L.: Evil and Omnipotence, in: Mind 64 (1955), 200-212.
- Marek, Jakub: Anti-Climacus: Kierkegaard's Servant of the World, in: Katalin Nun, Jon Stewart (Hg.): Kierkegaard's Pseudonyms. London, New York 2016, 39-50.
- Markschies, Christoph: Die Gnosis. München 2024.
- Metz, Thaddeus, [Art.] The Meaning of Life, in: Edward N. Zalta, Uri Nodelman (Hg.), The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2023 Edition): [<https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/life-meaning/>]
- Metz, Thaddeus: Meaning In Life. Oxford 2013.
- McGinn, Colin: Can We Solve the Mind-Body Problem?, in: Mind 98 (1989), 349-366.
- Nagel, Thomas: What Is It Like to Be a Bat?, in: Philosophical Review 83 (1974), 435-450.
- Rowe, William: The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism, in: American Philosophical Quarterly 16 (1979), 335-341.
- Rudd, Antony: Self, Value, and Narrative: A Kierkegaardian Approach. New York 2012.
- Schellenberg, J.L.: Divine Hiddenness and Human Reason. Ithaca 1993.
- Schmidt, Jochen: Vielstimmige Rede vom Unsagbaren: Dekonstruktion, Glaube und Kierkegaards pseudonyme Literatur. Berlin 2006.
- Schwab, Philipp: Der Rückstoß der Methode: Kierkegaard und die indirekte Mitteilung (=Kierkegaard Studies: Monograph Series 25). Berlin, Boston 2012.
- Seachris, Joshua W. (Hg.): Exploring the Meaning of Life: An Anthology and Guide. Oxford 2013.

- Stewart, Jon: Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered. New York 2003.
- Stewart, Jon: A History of Hegelianism in Golden Age Denmark. Kopenhagen 2007.
- Stewart, Jon: Idealism and Existentialism. London, New York 2012.
- Stewart, Jon: Kierkegaard as a Thinker of Alienation, in: Kierkegaard Studies Yearbook (2019), 193-216.
- Stokes, Patrick: The Naked Self: Kierkegaard and Personal Identity. Oxford 2015.
- Swinburne, Richard: The Coherence of Theism. Oxford 1977.
- Swinburne, Richard: The Existence of Theism. Oxford 1979.
- Thulstrup, Niels: Kierkegaard's Relation to Hegel. Princeton 1980.
- Viertbauer, Klaus: Gott am Grund des Bewusstseins? Skizzen einer präreflexiven Interpretation von Kierkegaards Selbst (= ratio fidei 61). Regensburg 2017a.
- Viertbauer, Klaus: Der Mensch als Selbst: Zum Begriff des präreflexiven Selbstbewusstseins in Kierkegaards Krankheit zum Tode (1849), in: Kierkegaard Studies Yearbook 22 (2017b), 79-100.
- Viertbauer, Klaus: Kierkegaards reflexives und präreflexives Selbst, in: ders. (Hg.): Präreflexives Selbstbewusstsein im Diskurs (= Alber Philosophie). Freiburg im Breisgau 2018, 93-113.
- Viertbauer, Klaus: Die Climacus-Schriften im Lichte von Kants Religionsphilosophie, in: Stefan Lang, ders. (Hg.): Gott nach Kant?. Hamburg 2021a, 254-265.
- Viertbauer, Klaus: Warum Selbstbewusstsein eines unverfügbaren Grundes bedarf: Dieter Henrich als Gesprächspartner der Katholischen Theologie, in: Manfred Frank, Jan Kunes (Hg.): Selbstbewusstsein: Dieter Henrich und die Heidelberger Schule. Heidelberg 2021b, 429-442.
- Westfall, Joseph: The Kierkegaardian Author: Authorship and Performance in Kierkegaard's Literary and Dramatic Criticism. Berlin 2007.

Gesonderter Zitationshinweis

Die Schriften Kierkegaards werden unter Angabe der *Søren Kierkegaards Skrifter* (SKS) sowie der von Emanuel Hirsch, Hans Martin Junghans und Hayo Gerdes besorgten *Gesammelten Werke* zitiert. Der Text folgt letzteren und zur Zitation werden folgende Sigel herangezogen:

- Kierkegaard, Søren: Die Krankheit zum Tode, übersetzt von Emanuel Hirsch (24./25. Abteilung). Düsseldorf 1957 (zitiert als SKS 11,115-11,220 / KT, 1-134).
- Kierkegaard, Søren: Philosophische Brocken, übersetzt von Emanuel Hirsch (10. Abteilung). Düsseldorf 1960 (zitiert als SKS 4,213-4,306 / BR, 1-107).
- Kierkegaard, Søren: Furcht und Zittern, übersetzt von Emanuel Hirsch (4. Abteilung). Düsseldorf 1962 (zitiert als SKS 4,99-4,210 / FZ, 1-142).

Panorama: Das Absurde im Spiegel der theologischen Disziplinen

Exegese

Nach mir die Sintflut: Zur (vermeintlichen) Absurdität ethischen Handelns im Hinblick auf Naherwartung. Eine biblisch-ökonomische Perspektive

Aleksandra Brand

Abstract

For the New Testament Eschatology, the perspective of the near end and new beginning, is central to Jesus' message of the kingdom of heaven. It is reflected and illuminated with various images and metaphors, which describe this situation of the ending. The end is near and the Christian should be ready: Dramatic scenes of judgment, where wailing and gnashing of teeth form the acoustic surround and images of destruction are painted, occur alongside festive visions of when the kingdom of heaven has really arrived. This raises the question: (How) should life be organized until then? With regard to the use of money, these tensions become particularly striking.

Key-Words

New Testament, Eschatology, Money, Parables, Early Christianity

1. Sozioökonomische Aspekte des frühen Christentums - Neutestamentliche Spuren

Die Redewendung „Nach mir die Sintflut“ steht sprichwörtlich für ein Verhalten, das sich durch Gleichgültigkeit gegenüber den Konsequenzen des eigenen Handelns für die Zukunft auszeichnet. Sie evokiert das Bild einer Haltung, die das eigene Überleben oder Wohlergehen ins Zentrum stellt und die Nachwelt den Folgen überlässt. Im Kontext biblischer Eschatologie und insbesondere der Naherwartung des Reiches Gottes gewinnt diese Wendung eine besondere Brisanz: Wenn das Ende unmittelbar bevorsteht, erscheinen langfristige ethische Überlegungen und ökonomische Planungen zunächst überflüssig oder gar absurd.

Der vorliegende Beitrag untersucht die (vermeintliche) Absurdität ethischen und ökonomischen Handelns in einer Situation gespannter Naherwartung aus biblisch-theologischer und sozioökonomischer Perspektive. Im Zentrum stehen dabei neutestamentliche Zeugnisse wie die Thessalonicherbriefe sowie ausgewählte Gleichnisse, die aufzeigen, wie eng eschatologische Hoffnung, soziales Miteinander und der Umgang mit Geld verflochten sind. Die Analyse verfolgt die Frage, ob und wie in Anbetracht des nahenden Endes eine sinnvolle Ethik des Handelns möglich ist — oder ob

nicht vielmehr gerade in der Naherwartung die Verantwortung des Einzelnen und der Gemeinde gegenüber dem Nächsten und der Gemeinschaft sichtbar wird.

Der zweite Korintherbrief enthält zwei Kapitel, 2 Kor 8-9, die als sogenannte „Kollektenkapitel“ (Schmeller 2015: 27) bekannt sind. Diese Kapitel enthalten Aussagen zu einem sehr zentralen Anliegen des Apostels Paulus, nämlich der Sammlung von Geldspenden für die Gemeinde in Jerusalem. Beide Kapitel fokussieren die Kollekte und die konkrete Organisation der Sammlung. Zwar wird ihre formgeschichtliche Ausprägung aufgrund von inhaltlichen Spannungen diskutiert, aber sie enthalten das theologische Herzstück der paulinischen Kollektentheologie: Was man paulinisches Fundraising nennen könnte, qualifiziert die Sammlung freiwilliger Geldspenden als Liebeswerk (2 Kor 8,6).

Diese sehr prominente Kollektensammlung, von der auch die anderen paulinischen Texte berichten (vgl. auch Gal 2,10; 1 Kor 16,1-4; Röm 15,25-32), ist mit Blick auf ihre Ursache aber nicht geklärt. Es gibt keine gesicherten Hinweise, dass es sich tatsächlich um die Hilfe einer (wirtschaftlich und sozial) marginalisierten Gruppe der Urchristen in Jerusalem handelte oder eine Hungersnot die Ursache war (vgl. Apg 11,27f.). Die sozioökonomische Lage der Jerusalemer Urgemeinde könnte prekär gewesen sein, weil die erlernten Berufe in der galiläischen Provinz (vgl. Mk 1,16-20 parr., die Jünger sind Fischer) keine Arbeit in der Stadt ermöglichen, kein Grundbesitz vorhanden war (vgl. Apg 12,12, das Haus der Maria wird als Versammlungsort genutzt) und Jerusalem als Ort für arme Alte aus der Diaspora galt, die in der Nähe des Tempels leben wollten (vgl. Apg 6,1). Es steht aber auch die These im Raum, dass sich die Urgemeinde wegen fatalem Geldgebrauchs selbst ruiniert habe, weshalb die Christen in Jerusalem auf finanzielle Unterstützung angewiesen waren.

Man müsste sich doch schon einmal fragen, ob es nicht auch ein ziemliches Kunststück ist, in einem Oberzentrum wie Jerusalem, wo doch bedingt durch die ständige Zufuhr von Pilgern auch Geld zusammenkommt, so zu verarmen, dass man eine Kollekte des Paulus doch ganz gut gebrauchen kann, anscheinend sogar einfordert, wenn Gal 2,10 so zu verstehen ist (Dochhorn 2023: 85).

Als Grund wird eine „nicht immer reflektierte Sorglosigkeit in Sachen Geld“ (Dochhorn 2023: 85) genannt. Deshalb seien auch langfristige wirtschaftliche Planungen insgesamt unnötig: „Da sie auf das baldige Kommen des Herrn hoffen, erübrigen sich langfristige wirtschaftliche Strategien.

Eine einmalige Hilfsaktion scheint angemessen und ausreichend zu sein“ (Bötttrich 2013: 6).

Keine Geldprobleme, aber ein offenbar problematisches Verhältnis zur Erwerbstätigkeit schildert die proto- und deuteropaulinische Literatur und gibt an einigen Stellen Einblicke in die „private Lebensführung“ (Holtz 2014: 176)¹, die das Arbeitsethos betreffen. Dem Apostel selbst ist es wichtig zu arbeiten (Wick 2016: 33). Er bestreitet seinen Lebensunterhalt durch Arbeit, obwohl er Anspruch auf Unterhalt seitens der Gemeinden hätte (vgl. 1 Kor 9,12ff.). Die Briefe an die Thessalonicher bieten ein Portrait der Urchristen, das eine gewisse Sorglosigkeit gegenüber der Notwendigkeit arbeiten zu gehen, offenlegt (1 Thess 4,11-12; 2 Thess 3,11-13): In dem als *paulinisch* klassifizierten Text des Apostels Paulus an die Gemeinde von Thessalonich ermahnt er sie, nicht auf die Hilfe anderer angewiesen zu sein (1 Thess 4,12), ruhig zu leben und mit den eigenen Händen zu arbeiten (1 Thess 4,11). Offensichtlich gab es einen Grund, der den Apostel zu solchen Ermahnungen veranlasste. Diese Ermahnungen brachten aber keinen Erfolg, denn der deuteropaulinische Zweite Thessalonicherbrief wird schroffer und konkreter: „Wir hören aber, dass einige von euch ein unordentliches Leben führen und alles Mögliche treiben, nur nicht arbeiten“ (2 Thess 3,11). Das griechische Wort *ἀτακτεῖν*, das „unordentlich“ meint, kommt im NT nur im Kontext dieser Stelle vor (2 Thess 3,6.11) und beschreibt das Leben der Thessalonicher, das zum Gegenstand des Briefes wird.

Die Forschungslage insgesamt macht deutlich: Den frühen Christengemeinden ist gemeinsam, dass „eine gespannte eschatologische Erwartung auf das nahe bevorstehende Kommen des erhöhten Christus [vorherrschte, A.B.], auf dass die Glaubenden mit ihm leben werden“ (Böttigheimer 2020: 67). Es scheint, dass diese Vorstellung den Lebenswandel der ersten Christen insgesamt stark prägte² und deshalb zu Schwierigkeiten innerhalb der sozialen Ordnungen, in denen sie lebten, führte. Die „drängende Parusieerwartung [als, A.B.] eine Haltung der Unruhe, der Beschäftigung mit anderen als den eigenen Angelegenheiten und der Vernachlässigung der

1 Die eschatologische Grundstimmung hat auch Auswirkungen auf der gesellschaftspolitischen Ebene. Holtz sieht die Thessalonicher als eine unpolitische Gemeinde, nicht nur, aber auch wegen ihrer inneren Erwartungshaltung „des unmittelbar bevorstehenden Endes der Geschichte“, sodass ihr „der Gedanke an politische Geschäftigkeit ferngelegen haben“ mag (Holz 1986: 176).

2 Vgl. Becker 1989, 145: „Kein literarisches Zeugnis des Urchristentums ist so konzentriert auf die endzeitliche Ankunft des Herrn ausgerichtet wie der 1Thess“.

Arbeit“ (Holtz 1986: 178) könnte daher der Grund dafür gewesen sein, anderen auf der Tasche gelegen zu haben und nicht mehr zu arbeiten. „Die Jerusalemer Urgemeinde lebte aus dem Glauben an die durch Jesus erfüllte Zeit sowie an das im Herrenmahl gegenwärtige göttliche Heil (vgl. 1 Kor 11,23-25; Mk 14,22-24)“ (Böttigheimer 2020: 67). Diese präsentische Perspektive wurde durch eine futurische ergänzt, weil sie auf die Erfüllung des Tages durch Christus Jesus und die Heilsvollendung im Reich Gottes hoffte. Diese Vorstellung teilten aber nicht nur die Jerusalemer Christen.

Die Reaktion des Paulus (und der Pseudepigraphen) mit Blick auf die Gemeinde in Thessalonich ist „bemerkenswert“ (Holtz 1986: 178). Weshalb - so lässt sich fragen - werden solche „Geschützte“ (Trilling 1980: 142) aufgefahren?

Es geht vielleicht um mehr als ein Arbeitsethos, sonst würden die Arbeitsunfähigen (wie die Kranken, Invaliden und Menschen mit Handicap) diskriminiert (vgl. Trilling 1980: 150). Es geht aber auch um mehr als die Herstellung einer „christlich-bürgerlichen Lebensanschauung“ (Trilling 1980: 151). Die Verbindung zu den Geldproblemen der notorisch klammen Jerusalemer Gemeinde zeigt: Es geht um die Klärung der drängenden Frage, wie das Leben mit Blick auf das nahende Ende gestaltet werden kann, und um eine Ethik aus und in eschatologischer Perspektive. Für die Urgemeinden schien es nicht sinnhaft, einer Arbeit nach zu gehen, die darüber hinaus auch noch geldwert war. Doch der Apostel tritt als Motivationscoach auf. Die Zeit bis zur Parusie sollte genutzt werden, um die Bemühungen zu stärken. „Die Intensivierung der ethischen Anstrengungen steht in direktem Verhältnis zur Naherwartung“ (Popa 2016: 73).

Dass dies nicht nur, aber eben auch mit Geld geschehen kann, wird mit den frühen Texten paulinischer Briefliteratur und ihren Einblicken in die urchristlichen Gemeinden deutlich.³ Geld spielt hierbei eine entscheidende Rolle, beispielsweise als Lohn für Erwerbsarbeit (vgl. Herz 2011a; Herz

3 Den älteren Forschungen liegt eine sozio-ökonomische Prämisse Annahme zu Grunde, dass die paulinischen Gemeinden „an der Grenze des allgemeinen Mangels leben“ (Holtz 1986: 181). Dies wird heute differenzierter betrachtet. Für eine Übersicht der verschiedenen Zugänge eignet sich die Studie von Harland 2016. Fiensy 2002 liefert mit einer quellenkritischen Analyse in Bezug auf die Berufe von Christen deutlich, dass die frühen Christen keine verarmten und versklavten Menschen waren: „The overwhelming majority of Christians were not poor, if by poor we mean destitute, starving, and anxious about finances. We found evidence of skilled craftsmen and bureaucrats who would have made at least an acceptable living. I therefore maintain [...] that most Christians were laborers, either skilled craftsmen or unskilled workers“ (Fiensy 2002: 572).

2011b). Deshalb ist nach dem Wert des Geldes und seinem nachhaltigen Einsatz in Angesicht der Naherwartung zu fragen. Die Mahnung zum Teilen der Güter bei Lukas wird durch die Eschatologie profiliert, ebenso wie im Jakobusbrief die eschatologisch bestimmte Entwertung des Reichtums (vgl. Konrad 2022: 495).

Die jesuanische Botschaft vom Reich der Himmel (vgl. Mt 13,11) ist eschatologisch geprägt und erstaunlich oft kommen ökonomische Termini vor (vgl. Mt 20,1-16; Mk 4,3-8 parr.; Lk 15,8ff.), die das Geld einspielen. Es gibt auch Erzählungen von Investitionen (vgl. Mt 13,44-46). Welche Rolle spielt Geld, oder spielen Investitionen im nahenden Gottesreich? Oder anders formuliert: Ist es nicht absurd zu investieren in Anbetracht der Naherwartung?

2. Biblisch-Theologischer Rahmen: Eschatologie und Parusie

Die neutestamentliche Rede von der Naherwartung ist zentral für die jesuanische Botschaft vom Himmelreich (vgl. Mt 10,7) und wird mit den theologischen Begriffen der Eschatologie reflektiert. Ein Spezifikum der neutestamentlichen Rede ist dabei der Begriff „Parusie“. Die beiden Begriffe spielen mit Blick auf biblische Zeitkonzepte eine wichtige Rolle, ohne dass die Wiederkunft Christi von Jesus selbst näher beschrieben würde (vgl. Eisele 2017).⁴

Was sehr wohl beschrieben wird, ist die himmlische Gemeinschaft mit Jesus und dem Vater: Die Hochzeit wird nicht abgesagt, weil alle geladenen Gäste abgesagt haben, sondern die Liste der Geladenen wird erweitert, um alle, die sonst aus dem Blickfeld verschwinden (Mt 22,1-14 par. Lk 14,15-24). „Die großen Bilder des Alten Testaments von der Ernte und vom Bankett werden von Jesus in kleiner Münze geprägt, damit sie unters Volk kommen und dort die denkbar größte Hoffnung machen“ (Söding 2013: 284). Oft sind diese eschatologischen Bilder auch apokalyptisch geprägt (vgl. Wende-bourg 2003; Stettler 2011). Dramatische Szenen des Gerichts kommen vor, in denen Heulen und Zähneklappern das akustische Surrounding bilden

4 „Nirgendwo in den Evangelien spricht Jesus direkt von seiner eigenen Wiederkunft. [...] Das wirft die Frage auf, ob der historische Jesus seine eigene Wiederkunft überhaupt schon thematisiert hat, oder ob die Evangelisten diesen Zusammenhang in ihren Texten allererst hergestellt haben. Eine sichere Antwort ist kaum möglich“ (Eisele 2017: 27).

(Mt 13,42.50) und Bilder brutaler Zerstörung gemalt werden (Mt 24,51). Der Christ solle sich für beides bereithalten (Mt 24,37f. par. Lk 17,26f.).

Diese Bilder führen ins Herzstück neutestamentlicher Botschaft, der Ankunft und Wiederkunft Christi, und finden Erwähnung in der gesamten neutestamentlichen Literatur. „Jesu Botschaft und die frühkirchliche Verkündigung waren ganz und gar eschatologisch“ (Böttigheimer 2020: 65), obwohl die zeitlichen Fragen unklar sind. Damit stellt sich für einige ein „unlösbares Problem“ (Finkenzeller 1995: 545) und für die Menschen in der frühen Kirche werden stete Wachsamkeit und das allgemeine Bereitsein „angesichts des unbekannten Zeitpunkts der Parusie [...] eingeschärft“ (Konradt 2022: 332) (vgl. Lk 12,37.40).

Die Forschung reagiert auf dieses Problem, indem die eschatologischen Konzepte differenziert betrachtet werden: Diskutiert werden die Verhältnisse von präsentischer und futurischer Perspektive zueinander, also der Vorstellung des Anbrechens des Gottesreiches, was identisch ist mit der Wiederkunft Christi, im Hier und Jetzt, oder in Zukunft. Parusie meint nicht die Wiederholung des schon da gewesenen. Es geht nicht um einen erneuten Einbruch der Ewigkeit Gottes in die vergängliche Zeit, sondern um Epiphanie, also das Moment der Rückkehr im Sinne einer Begegnung, wodurch die irdische Zeit beendet und die Menschheitsgeschichte neu eingesetzt wird (vgl. Böttigheimer 202: 71). Eschatologie in der Verbindung zwischen präsentischer und futurischer Zeitfolge kann dann als „verwirklichte Eschatologie“ („realized eschatology“, Dodd 1961: 159) gelten. Das Leben ist dadurch bestimmt.

3. Gleichnisse als Testfälle eschatologisch geprägter Ethik

Die sehr prominente Gruppe der Gleichniserzählungen spielt mit diesen Zeitdimensionen und präsentiert *en miniature*, wie das Leben in dieser Perspektive gesehen werden kann. Das Gattungsmerkmal „Mit dem Himmelreich ist es wie ...“ ist entscheidend, um die theologische Perspektive der Erzählungen und damit auch die Eschatologie zu erhalten. Die allegorisierende Deutung ist oft dominant (vgl. Zimmermann 2015: 15). Allerdings stellt sie die Lesenden und Hörenden vor Herausforderungen, die die Kategorie der Sinnhaftigkeit des Verhaltens betreffen. Gerade die matthäischen Gleichnisse haben eine „stark ethische Ausrichtung“ (Münch 2015: 388). Nicht selten finden sich kontrafaktische (jedoch nicht absurde) Verhaltensweisen in den kleinen „Dramen – Tragödien und Komödien [...], die auf

der Bühne des Lebens spielen“ (Söding 2007: 11). Sie machen „den dynamischen Prozess deutlich, in dem die Gottesherrschaft kommt und alles neu macht“ (Söding 2007: 11).

Einige Erzählungen aus den Evangelien berichten von Investitionen: Ein Mann verkauft allen Besitz, um in eine besonders wertvolle Perle zu investieren (Mt 13,45). Einen Vers zuvor wird von einem Mann berichtet, der sein Hab und Gut verkauft, um einen Acker zu kaufen, in dem er einen Schatz versteckt hat (Mt 13,44). Auch in der kleinen Apokalypse (Mt 24) geht es um kluges Investment: Hier wird derjenige gelobt, der investiert und das ihm anvertraute Geld auf die Bank gebracht hat (Mt 25,14-30). Dieses Gleichnis im Kontext der Gerichtsrede des Matthäus arbeitet dabei besonders stark die finanzökonomische Perspektive aus: die Bank ist hier der richtige Ort für das erhaltene Geld (Mt 25,27) und kluge Anlagestrategien werden belohnt. Ängstliches Horten und vergraben dagegen als „schlecht und faul“ diskreditiert (Mt 25,26). Das Markusevangelium berichtet von einer Witwe, die zwei Lepta in den Tempel bringt. Wenn der Tempel auch eine Bank war (vgl. Lau 2016: 196), so hat auch sie vielleicht investiert (Mk 12,41-44 par. Lk 21,1-4).

Wenn das Ineinandergreifen von präsentischer und futurischer Zeitdimension in der Ankunft Christi schon das Leben der Menschen beherrscht, dann ist umso deutlicher eine Verantwortung formuliert. Es greifen also nicht nur Logiken, die das Kleine als Prüfstein für das Große denken (Mt 25,21.23; Lk 16,10), sondern Hysterie und Passivität narrativ reflektieren, wenn die Briefe ihren paränetischen Auftrag erstnehmen. Die Perspektive auf das nahe Gottesreich beflügelt und befördert; aber nicht der Geldeinsatz ist von entscheidender Bedeutung, denn das letzte Hemd hat keine Taschen. Das Geld macht vielmehr in besonderer Weise deutlich, wie *sinnhaft* Handeln sein kann, wenn Eschatologie futurisch und präsentisch verstanden wird („doppelte Eschatologie“, Gnllka 1994: 93): die Notwendigkeit der Steuerzahlungen wird herausgestellt (Mk 12,13-17; Mt 22,15-22; Lk 20,20-26), Diakonie und Caritas werden durch Geld qualifiziert (Lk 10,25-37), die Unterstützung der Tempelwirtschaft als wichtige religiöse, soziale und wirtschaftliche Struktur wird affirmiert (obwohl es zur Zeit der Evangelisten wahrscheinlich keinen Tempel mehr gibt, Mk 12,13-17 parr.).

Die Sorglosigkeit der frühen Gemeinden aber ist nicht die Lösung. Sie ist fatal für eine Gemeinschaft, die sich solidarisch organisiert. Der Appell an die Gemeinden in Jerusalem und Thessalonich kann sozial-wirtschaftlich verstanden werden, wenn sie auf die nachhaltige Entwicklung und den

Bestand ihrer solidarischen Gemeinschaft ausgerichtet sind. Mit dem Geld wirtschaftlich umzugehen, sichert ihr Leben und ermöglicht in der Konsequenz auch gegenseitige finanzielle Solidarität. So ist womöglich auch zu erklären, weshalb trotz enttäuschter Naherwartung und der Parusieverzögerung die entsprechenden Worte Jesu tradiert und sogar von späteren Generationen niedergeschrieben werden konnten.

Damit gelingt umgekehrt eine differenzierte Perspektive auf das Geld als Medium, das dann wiederum seinen (vermeintlich) eschatologischen Charakter einbüßt (Hörisch 2013: 23.70), weil es nicht in der Lage ist das Leben selbst zu verlängern (Mt 6,27), sondern nur dazu dient, das Leben selbst zu gestalten (Lk 16,1-10) (vgl. Brand 2025).

4. Der Wert des Lebens als soteriologische Kategorie einer präsentischen Eschatologie

Auf die Rückkehr des Helden, der ein Königreich erobern wird, wird gewartet. Die Zwischenzeit kann genutzt werden, mit den empfangenen Talenten zu wuchern. Oder eben alles zu verkaufen, um es zu investieren. Dazwischen gibt es Zeit, das Wort Gottes zu verkünden und in die Nachfolge zu treten und Gutes zu tun, auch mit Geld. Insofern sind die eschatologischen Aspekte Grundlagen für eine Theologie des Geldes, weil Zeit und Raum abgesteckt werden. Soteriologische Perspektiven differenzieren den Blick auf die christliche Hoffnung, die mit dem Versprechen Gottes nach der Sintflut Lebenshorizonte schafft, die den Wert des geschenkten Lebens in den Fokus stellen.

Im biblischen Sprachgebrauch kommt der Begriff *Sinn*, als mögliches Gegenteil von Absurdität nicht vor. Allerdings kommt der Begriff *Wert* (Mk 8,35) dem nahe, der aber erst in Relationalitäten und Äquivalenzen deutlich wird. „Der Wert des Lebens ist unbezahlbar“ ist die biblische Grundaussage, und durch den Tod Jesu stellvertretend als Lösepreis (Mk 10,45) entscheidend qualifiziert. Dass dieses Leben eine besondere Qualität erhalten hat und weiterhin erhalten soll, wird durch zahlreiche Gleichnisse deutlich. Die Optik der Transzendenz kann so zum Beispiel den Fokus für das Kleine im Leben schärfen (Mk 4,31 par. Mt 13,31 / Lk 13,19; Mt 17,20 par. Lk 17, 6), um das große schöpferische Handeln Gottes am Menschen zu beschreiben (Mt 6,28f. par. Lk 12,27f.).

Die kleinen Erzählungen des Neuen Testaments resonieren im Umfeld großer alttestamentlicher Erzählungen, die das Rettungshandeln Gottes an

seinem Volk schildern (Gen 7,18-23). In der geflügelten Wendung „Nach mir die Sintflut“ erscheint mit dem Personalpronomen („mir“) eine Form der menschlichen Kontrolle. Diese Kontrolle ist nach Gen 6-9 jedoch nur insofern legitim, als dass sie zum Unheil geführt hat: Der Vernichtungsbeschluss (Gen 6,13: „das Ende allen Fleisches ist gekommen vor mein Angesicht, denn wegen ihm hat sich die Welt mit Gewalt aufgefüllt“) bedeutet nicht etwa, dass Gott die Welt ausgelöscht hat, „sondern diese droht sich selbst zu vernichten, und Gott muss es ansehen und hat daraus die Konsequenz gezogen“ (Bauks 2019: 113). Die theologischen Deutungen stellen heraus, dass mit der Arche die Schöpfung trotzdem weitergeführt, aber begrenzt wird. Das damit vermittelte Gottesbild soll daher nicht die Unfehlbarkeit oder Allmacht des Gottes herausstellen, sondern sein anthropopathisches Agieren, „seine Bezogenheit auf die Bedürfnisse seiner Geschöpfe“ (Bauks 2019: 112). Die Sintflut ist nicht nur ein einmaliges Geschehen, das keine Wiederholung bekommt, sondern auch eine rein göttliche Handlung. Die Sintflut als hermeneutisches Konstrukt der Hoffnung zeigt, dass der Mensch dieses Ende nicht selbst bestimmen kann, weil Gott der Handelnde ist.

Diese Erzählungen begründen die Hoffnung, dass die Katastrophenszenen des göttlichen Gerichts durch Gott selbst wieder überwunden werden können. Die Evangelien verweisen in ihren eschatologischen Reden auf Noah (Mt 24,3 ff.; Lk 17,26-27), weil sie der eschatologischen Dimension schöpferische Kraft zusprechen.

Obwohl das Neue Testament große Zuversicht der Hoffnung der himmlischen Gemeinschaft zeigt, spiegelt es auch Zweifel wider, ob diese Hoffnung real ist oder sein kann: Wenn Jesu Perspektive eingenommen werden soll, wird die Notwendigkeit erkannt zu investieren, weil das Himmelreich schon nah ist. Sie wird ergänzt durch die Perspektive des Lohnes (Mk 4), die diese Hoffnung materialisiert.

Auch wenn die Kollektensammlung als einmalige Spende angedacht war, weil die eschatologische Perspektive so ausgeprägt war, so ist sie nicht isoliert zu betrachten. Die Aufforderung, Lohnarbeit zu verfolgen, wie die Briefe an die Thessalonicher es anzeigen, ist auf nachhaltigere wirtschaftliche Verhältnisse ausgerichtet.

Die Absurdität der Arbeit des Sisyphos ist dadurch bestimmt, dass kein Ende in Sicht ist. Die Urchristen in Jerusalem und in den paulinischen Gemeinden sollen arbeiten, obwohl das Ende in Sicht ist. „Die Gebrochenheit unserer Existenz-Verfassung kommt auch in der Last, der Sinnlosigkeit, der niederdrückenden Mühe, der Erfolglosigkeit von Arbeit usw. zum Aus-

druck, wie es dem biblischen Denken seit Gen 3,17-19 entspricht“ (Trilling 1980: 150). Während in einer rein immanent ausgerichteten Perspektive Reichtum ein sorgenfreies, abgesichertes, gutes, wenn nicht gar luxuriös-angenehmes Leben versprechen mag, stellt der für sich gehortete oder egoistisch genutzte Besitz im Blick auf das postmortale Heil ein erstrangiges Risiko dar. Auch um sich mit der Hortung des Geldes und der damit verbundenen Gier nicht zu sehr vom Geld abhängig zu machen, sind Investitionen wichtig. Der Ertrag kann dann wieder in das diakonische Arbeiten für die Gemeinschaft eingesetzt werden.

Literaturverzeichnis

- Bauks, Michaela: Theologie des Alten Testaments. Göttingen 2019.
- Becker, Jürgen: Paulus. Der Apostel der Völker. Tübingen 1989.
- Böttigheimer, Christoph: Die Reich-Gottes-Botschaft Jesu: Verlorene Mitte christlichen Glaubens. Freiburg im Breisgau usw. 2020.
- Böttrich, Christfried: [Art.] Jerusalemkollekte, in: WiBiLex: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet 2013: [<http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/51864/>] (Letzter Zugriff: 11.06.2025).
- Brand, Aleksandra: Der Wert des Geldes: Sozialethik und Soteriologie in den synoptischen Evangelien (=BZ.Suppl. 16). Paderborn 2025.
- Dochhorn, Jan: Das Gleichnis vom ungerechten Haushalter (Lk 16,1-8), in: Biblische Zeitschrift 67 (2023), 64-85.
- Dodd, Charles H.: The Parables of the Kingdom. 2. Auflage, London 1961.
- Eisele, Wilfried: Göttlicher Besuch erwartet: Ankunft und Wiederkunft des Messias im Lukasevangelium, in: Welt und Umwelt der Bibel 84 (2017), 24-27.
- Fiensy, David A.: What would you do for a living? in: Anthony Di Blasi et al. (Hg.): Handbook of Early Christianity: Social Science Approach. Oxford 2002, 555-576.
- Finkenzeller, Josef: Eschatologie, in: Wolfgang Beinert (Hg.): Glaubenszugänge: Lehrbuch der Katholischen Dogmatik, Bd. 3, Paderborn 1995, 525-671.
- Gnilka, Joachim: Das Evangelium nach Markus (=EKK II/2). Zürich usw. 1994.
- Harland, Philip A.: The Economy of First-Century Palestine: State of the Scholarly Discussion in: Anthony Di Blasi et al. (Hg.): Handbook of Early Christianity, Social Science Approach. Oxford 2002, 511-528.
- Herz, Peter: Die Arbeitswelt, in: Klaus Scherberich et al. (Hg.): Familie – Gesellschaft – Wirtschaft (= NTAK 2). Neukirchen-Vluyn 2011b, 186-189 (2011a).
- Herz, Peter: Erwerbsmöglichkeiten, in: Klaus Scherberich et al. (Hg.): Familie – Gesellschaft – Wirtschaft (= NTAK 2). Neukirchen-Vluyn 2011, 190-198 (2011b).
- Holz, Traugott: Der erste Brief an die Thessalonicher (= EKK XIII). Zürich usw. 1986.
- Hörisch, Jochen: Man muss dran glauben: Die Theologie der Märkte. München 2013.
- Konradt, Matthias: Ethik im Neuen Testament (= Grundrisse zum Neuen Testament 4). Göttingen 2022.

- Lau, Markus: Die Witwe, das γαζοφυλάκιον und der Tempel: Beobachtungen zur mk Erzählung vom „Scherflein der Witwe“ (Mk 12,41-44), in: ZNW 107 (2016), 186-205.
- Münch, Christian: Parabeln im Matthäusevangelium: Einleitung, in: Ruben Zimmermann (Hg.): Kompendium der Gleichnisse Jesu. Gütersloh 2007, 385-394.
- Popa, Romeo: Christliches Verhalten am Ende der Zeit: Ethik und Eschatologie in IThess, in: Sacra Scripta 14/1 (2016), 62-84.
- Schmeller, Thomas: Der zweite Brief an die Korinther, Teilband 2: 2Kor 7,5-13,13 (=EKK VIII/2). Neukirchen-Vluyn 2015.
- Söding, Thomas: Lehre in Vollmacht: Jesu Wunder und Gleichnisse im Evangelium der Gottesherrschaft, in: Internationale Katholische Zeitschrift Communio 36/1 (2007), 3-17.
- Söding, Thomas: Die Größe der Hoffnung: Individuelle und Kosmische Eschatologie in der Synoptischen Tradition, in: Uwe Swarat, Thomas Söding (Hg.): Gemeinsame Hoffnung – über den Tod hinaus. Freiburg im Breisgau 2013, 252-292.
- Stettler, Christian: Das letzte Gericht: Studien zur Endgerichtserwartung von den Schriftpropheten bis Jesus (= WJNTH 299). Tübingen 2011.
- Trilling, Wolfgang: Der zweite Brief an die Thessalonicher (= EKK XIV). Zürich usw. 1980.
- Wendebourg, Nicola: Der Tag des Herrn: Zur Gerichtserwartung im Neuen Testament auf ihrem alttestamentlichen und frühjüdischen Hintergrund (= WMANT 96). Neukirchen-Vluyn 2003.
- Wick, Peter: Arbeit und Arbeiten – Begriffe und ihre Sinnfülle im NT, in: Thomas Söding et al. (Hg.), Würde und Last der Arbeit: Beiträge zur neutestamentlichen Sozialethik (= BWANT 209). Stuttgart 2016, 28-41.
- Zimmermann, Ruben: Die Gleichnisse Jesu, in: Ruben Zimmermann (Hg.): Kompendium der Gleichnisse Jesu. Gütersloh 2007, 3-45.

Der vollmächtige Ohnmächtige im Markusevangelium: Eine schlaglichtartige Lektüre aus ambiguitätstheoretischer Perspektive

Alexander-Maximilian Gialousis

Abstract

The dichotomy of authority and powerlessness of Jesus articulated in the Gospel of Mark is pivotal to understanding how early Christian communities faced the poly-crisis amidst political and social turmoil around 70CE. As narrative, it reflects a literary articulated revolt against the experienced existential absurdity occurring in the disruption of the shared belief in Jesus as the Messiah and Son of God. In the so-called *passion predictions* the portrayal of Jesus as simultaneously the Messiah and as an impotent figure suffering defeat and death, the text reassures religious identity without resolving it unilaterally. Through the lens of ambiguity theory, the present article aims to highlight ambiguity not only as a linguistic or exegetical factor which is to be resolved. Rather, it suggests its intentional use as a literary strategy in order to facilitate a deeper engagement with the theological tensions. Thereby, it serves as means to reinforce the shared identity amid the collectively experienced crisis.

Key-Words

New Testament literature, Gospel of Mark, Crisis Management, Ambiguity theory, Collective Memory, Identity Reassurance

1. Das Evangelium nach Markus als Stimme innerhalb einer Polykrise

Dem Absurden aus der Perspektive neutestamentlicher Literatur zu begegnen ist im Sinne einer Betrachtung im Camus'schen Sinne herausfordernd, steht doch die konkrete Hoffnungs- und Glaubensperspektive im Zentrum der Texte. Anstelle einer Revolte im Angesicht der schweigenden Welt, die auf Anfragen nach Sinn und Ziel nicht zu antworten vermag, spiegeln die vielschichtigen, teils kontroversen Prozesse der Bekundung, Aushandlung und Festigung geteilter Glaubensüberzeugungen im Kontext der erfahrenen kulturellen und religiösen Divergenz vielmehr eine Revolte innerhalb der erlebten Um-Welt wider. Als erste Erzählung des Neuen Testaments begegnet das Evangelium nach Markus um 70 n.Chr. einer einschneidenden Erfahrung des Absurden, die als Polykrise von den frühesten Christustügligen erfahren wird und die Grundlage der Glaubens- und Hoffnungspers-

spektive zerrüttet.¹ Die fundamentale theologische Krise des als Messias geglaubten Gekreuzigten verschärft sich angesichts der ausbleibenden Parusie und der Tode von Augenzeugen und anderen prominenten Persönlichkeiten. Gleichsam verdeutlichen die Geschehnisse des Jüdisch-Römischen Kriegs (66-70 n.Chr.), die ihren Höhepunkt in der Zerstörung des Jerusalemer Tempels finden, die politische und militärische Dominanz des Römischen Reichs. Theologische Kernfrage bleibt die Dichotomie des vollmächtigen Sohnes Gottes und des ohnmächtigen, gekreuzigten Jesus, die im Lichte der Krisensituation umso erdrückender wirkt. Das Evangelium lässt dieses scheinbare Paradoxon über den Verlauf der Erzählung mal andeutend mitklingen, mal offenkundig werden und scheut nicht davor, den „Gesalbten“ und „Sohn Gottes“ (Mk 1,1) ebenso in Angst und Ohnmacht zu zeichnen.

Innerhalb der sogenannten *Leidens- und Auferstehungsankündigungen* rückt die Dichotomie aus Macht und Ohnmacht ins Zentrum und wird gleichsam zur theologischen Blaupause der Krisenbewältigung. Jesus selbst kündigt Leiden, Tod und Auferstehung an, artikuliert die Passion in ihrer scheinbaren Gegensätzlichkeit und macht sie sich zu eigen. Eine ambiguitätssensible Lektüre verhilft, der literarisch-theologischen Ambiguität hinter der direkten Sprache zu begegnen und in ihrer Gleichzeitigkeit und Mehrdeutigkeit zu greifen. Vor dem Hintergrund einer kulturwissenschaftlich-gedächtnistheoretischen Perspektive ist es möglich, sie als literarische Krisenbewältigungsstrategie zu verstehen.

2. Ambiguitätssensible Exegese vor dem Hintergrund eines gedächtnistheoretischen Ansatzes

Neutestamentliche Texte gedächtnistheoretisch mit Huebenthal (2022: 118) als „Artefakte *kollektiver Gedächtnisse*“² zu lesen, bedeutet der Frage nachzugehen, inwiefern sie Einblick in die Vergangenheit geben, so wie sie vor dem Hintergrund der gegenwärtigen Bedürfnisse der Gedächtnisge-

1 In diesem Kontext ist auf das Forschungsfeld des kollektiven/kulturellen Traumas verwiesen, das, als „frame of reference“ (Garber 2015: 25) verstanden, zunächst vornehmlich in Bezug zur alttestamentlichen Exilliteratur (vgl. Garber 2015: 29) zur Anwendung kam. In den letzten Jahren fand es ebenso Einzug in neutestamentliche Studien. Für das Markusevangelium seien die Arbeiten von Guijarro (2019), Hogeterp (2020), Becker (2022) und Menéndez-Antuña (2022) erwähnt.

2 Hervorgehoben im Original.

meinschaft *erinnert* wird. Sie dokumentieren und sind gleichsam Teil der lebhaften Prozesse geteilter Erfahrungen und Erinnerungen innerhalb spezifischer Erinnerungsgemeinschaften. Geraten diese Prozesse in eine Krise – etwa durch den Tod oder die Deportation von Augenzeugen oder zentralen Personen der Gemeinschaft –, wird eine Fixierung notwendig. Sie ist begleitet von der Festlegung konkreter Erinnerungsrahmen, die die Fluidität sowie die Vielfalt geteilter Perspektiven verringern und wiederum Aushandlungsprozesse darüber festhalten, welche Lesarten der Vergangenheit konstitutiv sind und welche nicht. Mit Blick auf die markinische Situation ist das Evangelium demnach wahrzunehmen als strukturierte und elaborierte Narration sowie als Externalisierung der (theologischen) Aushandlungsprozesse der markinischen Erinnerungsgemeinschaft³, die im Lichte der gegenwärtig erlebten Polykrise um 70 n.Chr. um die Konstruktion von Identität und neuer Traditionsrahmen ringt.

Die Kategorie der *Ambiguität* kann vor diesem hermeneutischen Hintergrund entfaltet werden. Zunächst ist sie nicht allein als Analysekategorie linguistischer Untersuchung⁴ zu fassen, noch als bloßer Verdacht zu begreifen, der durch sprachliche oder inhaltliche Uneindeutigkeit entsteht. Dieses Spannungsfeld stellt die exegetische Anstrengung vor eine Herausforderung, die sich in der Frage artikuliert, wie innerhalb der Analyse textliche Ambiguitäten beschrieben werden können, ohne sie nur unpräzise zu fassen oder einseitig aufzulösen. Weiterhin verschränken sich in ihr unterschiedliche Dimensionen von Mehrdeutigkeit, Uneindeutigkeit und Gleichzeitigkeit, die auf strukturelle, inhaltliche oder pragmatische Phänomene bezogen sind. Ambiguität innerhalb von biblischer Literatur in den Blick zu nehmen, bedeutet also nicht allein auf mögliche Hindernisse in der textlichen Kommunikation hinzuweisen, die auf eine uneindeutige Semantik oder Syntax zurückzuführen sind.⁵ Ebenso ist ihr intentionaler

3 Eine präzise Identifikation der markinischen Adressatenschaft soll nicht Thema dieses Beitrags sein. Unabhängig davon, ob man den Text etwa eher nach Rom oder nach Syrien verortet, sind diese Aushandlungsprozesse – unter Berücksichtigung des je spezifischen Kontexts – maßgeblich.

4 Zwar ist eine strukturorientierte Untersuchung sinnvoll, um Artikulationen gleichzeitiger Gegensätze präzise zu fassen. Diese „strukturelle Ambiguität“ (Berndt/Kammer 2009: 10) allerdings bildet die Möglichkeiten erzählter Uneindeutigkeit nicht ab, weil sie die soziale – mit Blick auf biblische Literatur auch theologische – Bedingtheit von Narration nicht einschließt.

5 Winkler (2022: 156-157) stellt in diesem Kontext Ambiguität als Charakteristikum von Sprache und Kommunikation heraus, das in den meisten Fällen jedoch nicht als solche

Einsatz auf narrativer, theologischer und erzählpragmatischer Ebene zu ergründen. Im Falle literarischer Narration ist der Einsatz intendiert ambiguer Sprache von Relevanz, da es zu den besonderen Möglichkeiten literarischen Erzählens gehört, „gezielte Mehrdeutigkeiten“ (Scheffel 2009: 97) hinsichtlich der kausalen Ordnung oder des ontologischen Status der Erzählung zu schaffen.⁶ Für biblische Texte gilt ergänzend, dass sie auf die reale Wirklichkeit verwiesen sind und damit, anders als fiktive Literatur, Mehrdeutigkeiten in der Reflexion geteilter Erfahrungen mit der Umwelt zum Ausdruck bringen. Ein solcher Betrachtungswinkel ermöglicht es, die verschiedenen Bedeutungen und Sinngehalte offenzulegen und sie somit zu disambiguieren, oder aber den oft spannungsreichen Raum zwischen mehreren Bedeutungen zu greifen.

Wenn Winkler (2015: 1) also fragt: „[H]ow do speakers and hearers use ambiguity and vagueness to achieve a specific goal?“, kann exegetisch für die markinischen Leidensankündigungen gefragt werden, inwieweit in ihnen theologische Gehalte ambig zum Ausdruck kommen und welche erzählpragmatischen Konsequenzen daraus folgen. Das Ambiguitätsmodell von Winkler (2015: 5-6) eröffnet hierzu eine viergliedrige Matrix, die Ambiguitäten innerhalb von Kommunikationsprozessen auf der Diskursebene entweder in ihrem Auftreten im Produktions- (P) oder Rezeptionsprozess (R) sowie strategisch (S⁺) bzw. nicht-strategisch (S⁻) abbildet. Diese funktioniert vor dem Hintergrund der Regeln und Eigenheiten des zugrundeliegenden, geteilten Sprachsystems.⁷ Während die linguistische Auseinandersetzung eine vornehmlich sprachliche Ambiguität fokussiert, gewinnt sie aus exegetischer Perspektive eine weitere Dimension, die sich in ambig artikulierten theologischen Gehalten ausdrückt, bilden „mehrdeutig-rätselhafte Sätze doch einen festen Bestandteil der Jesusüberlieferung“ (Blumenthal 2023a: 50).

zum Tragen kommt (*Ambiguitätsparadox*). In der vorliegenden Betrachtung ist diese Form explizit nicht gemeint.

6 Scheffel (2009: 97) merkt an, dass das „Spiel mit der Ambivalenz“ keineswegs spezifisch für moderne Erzählliteratur ist, sondern „etwa so alt wie das Phänomen des fiktionalen Erzählens selbst“.

7 Uneindeutigkeiten aufgrund ungleicher Sprachkenntnisse, akustische Verständnisschwierigkeiten etc. fallen demnach nicht darunter, sondern vielmehr solche, die im Kommunikationsprozess entweder intendiert oder nicht-intendiert entstehen. Referenziert eine Person im Produktionsprozess etwa Wissen oder Kontexte, über die die rezipierende Seite nicht verfügt, mag die getätigte Aussage als ambig wahrgenommen werden. Ambiguitäten im Rezeptionsprozess entstehen z.B. bei zeitlichen oder kulturellen Diskrepanzen zum rezipierten Medium.

Zumeist ist die exegetische Betrachtung ambiger Phrasen darauf bedacht, ihre Vagheit und Mehrdeutigkeit zu disambiguieren. Resseguie (2019: 10-11) definiert den Begriff *ambiguity* demgemäß als „word or phrase that is ambiguous, usually having two meanings, and the reader/hearer must choose one meaning and reject the other“ und spiegelt ebendiese Vereindeutigungstendenz wider. Ein ambiguitätstheoretischer Blick verhilft dazu, diese Definition zu erweitern. Dann nämlich bedeutet sie nicht allein die polartige Gegenüberstellung zweier Bedeutungen, sondern erwägt dazu die Möglichkeit eines gleichzeitigen und gleichwertigen Ausdrucks mehrerer Bedeutungen sowie den Raum und die Dynamik zwischen diesen. Exegete kann auf diese Weise das „strategische Potenzial“ erwägen und damit rechnen, „dass die Mehrdeutigkeit einer Formulierung oder eines Textabschnittes nicht einseitig überwunden werden muss, sondern eine eigene Funktion im jeweiligen [...] Erzählverlauf hat“ (Blumenthal 2023a: 54). Damit sei nicht gesagt, dass eine ambiguitätssensible Lektüre die exegetischen Bemühungen unterminieren möchte, Eindeutigkeit aus Mehrdeutigkeiten herauszuarbeiten. Immerhin ist sie grundlegend mit dem Anliegen verknüpft, textliche Gehalte gerade durch Disambiguierung offenzulegen, mit dem Zweck „ihrer orientierenden Wahrnehmung [...] für die je eigene theologische Theoriebildung“ (Koch/Landmesser 2015: 217).

3. Ein ambiguitätssensibles Schlaglicht auf die Leidens- und Auferstehungsankündigungen des Markusevangeliums

Es gilt nun einen gezielten Blick auf die Dichotomie aus Macht und Ohnmacht zu werfen, so wie sie innerhalb der markinischen Leidens- und Auferstehungsankündigungen auf Jesus hin pointiert ist. Wenngleich das Passionsgeschehen darin in auffallend klaren Worten ausgedrückt wird, steckt in ihnen ebenso ein ambiges Moment, das im Einklang mit dem Ziel steht, das Bevorstehende identitätskonkret – also für die Adressatenschaft ohne weitere Kontextualisierung transparent – zu erzählen. So weist der Wortlaut der Leidensankündigungen eine erkennbare sprachliche Nähe zu bereits bekannten kerygmatischen Formeln auf. Sie erinnern etwa an jene in 1 Kor 15,3b-4, die Jesu Tod, Begräbnis und Auferstehung bekräftigt. Anders als diese Bekenntnisformel, erfüllen die Leidensankündigungen allerdings nicht allein die Funktion einer Reiteration, sondern – eingebettet in den literarischen Kontext – vielmehr jene eines sprachlichen Vehikels, um religiöse Identität im Lichte der Krisensituation zu festigen.

Die drei Leidensankündigungen (Mk 8,31; 9,31; 10,33-34) treten in leichter sprachlicher Varianz auf und sind innerhalb des zweiten Abschnitts des Evangeliums (8,27-10,52) verortet, der auf das Wirken Jesu in Galiläa folgt und mit der Ankunft in Jerusalem endet. Literarischer Kontext der ersten Ankündigung ist das Christusbekenntnis Petri in 8,29, das Jesus mit einem Aufruf zum Schweigen quittiert, bevor er ihnen sein Schicksal eröffnet: „Und er begann sie zu lehren, dass es notwendig ist für den Menschensohn vieles zu erleiden, von den Älteren, den Hohepriestern und den Schriftgelehrten verworfen zu werden, getötet zu werden und sich nach drei Tagen zu erheben“ (8,31). Die Erzählstimme ergänzt: „Und er sprach seine Rede mit Freimütigkeit“ (8,32a).⁸

In der Ankündigung kumulieren mehrere zentrale Aspekte des markinischen theologischen Kaleidoskops zu einer Dichotomie: Der Notwendigkeit des Passionsgeschehens mit dem Zielpunkt der Auferstehung sowie der Ankündigung in Freimut als Ausdruck des bewussten wie freiwilligen Zugehens auf die Passion steht das völlige Ausgesetzt-Sein vor den Gegnern und weltlichen Mächten in Gefangennahme und Tötung gegenüber. Die überspannende Absurdität des Ankündigten liegt nun in der scheinbaren Unvereinbarkeit des Auftretens des Menschensohns in Vollmacht, die der Text bisher betont hat⁹, und in der Zerrüttung dieses Bildes durch die Betonung von Leid und Tod. Anders als im ersten Teil des Evangeliums, rückt Jesu Ohnmacht ins Geschehen. Diese allerdings ist allein vor dem Hintergrund der von Markus wie seiner Adressatenschaft geteilten Glaubensperspektive mehrdeutig und damit als Ambiguität zu verstehen, und verdeutlicht die Identitätskonkretheit des Textes. Nicht nämlich liegt hier eine linguistisch erfassbare Form der Ambiguität vor – die Ankündigung ist eindeutig formuliert –, sondern ambig ist die theologische Verhältnisbestimmung Jesu zu seiner Umwelt.¹⁰

Der Effekt der Disruption durch den nicht auflösbaren Gehalt der Ankündigung wird durch die erzählte Kommunikationssituation verstärkt, denn sie trifft auf völliges Unverständnis seitens der Jünger, das durch Petrus zum Ausdruck gebracht wird. Dieser nimmt Jesus in 8,33b zur Seite, um ihn für seine Aussage zu schelten, nur um selbst umso deutlicher

8 Eigene Übersetzung.

9 Blumenthal (2023b: 73) weist darauf hin, dass bereits die Menschensohnaussagen in Mk 2,10.28 eindeutig die umfängliche Vollmacht auf der Erde einschärfen.

10 Bereits Fowler (1996: 197) verwendet in Abgrenzung zu sprachlicher und damit linguistisch erfassbarer Ambiguität den Begriff der „dramatic ambiguity“ und ordnet sie den markinischen „indirect moves“ zu.

gescholten zu werden. Die Gehalte der Ankündigung werden jedoch nicht weiter thematisiert, noch werden die Gründe für die Notwendigkeit der Passion durch Jesus erhellt. Stattdessen erfolgt in 8,34-38 als Antwort ein ausführlicher wie entschlossener Aufruf zur Nachfolge.

Für die Jünger stellt die eröffnete Zukunftsperspektive eine Konfrontation mit der eigenen Erwartung dar, die in einem Gefühl existenziellen Ausgesetzt-Seins mündet. Sie ergibt sich aus dem Bruch mit den Erwartungen der Jünger an Jesus, die gemäß ihres religiös-kulturellen Kontextes mit dem jüdischen Messiasverständnis verbunden sind. Ähnlich stellt Shively (2021: 369) fest: „Mark exhibits a breach by characterizing Jesus as the Christ throughout the narrative in a way that is wholly unexpected.“ Dieser Bruch bringt für die anwesenden Jünger innerhalb sowie die adressierten Gläubigen außerhalb der Erzählwelt Eigenschaften des Absurden zum Ausdruck. Wie sich der Mensch in der Camus'schen Auseinandersetzung mit dem Absurden in einer Form „of existential dread [...] in contemplation of death“ (Whistler 2020: 271) begreift, bricht die Gewissheit über den siegenden Messias und der Tod rückt ins Zentrum. Daraus resultiert eine vermeintlich aussichtslose Situation, in der „the disciples never stop struggling with these thoughts of Jesus“ (van Oyen 2010: 175). Sie kann durch die anklingende Hoffnung der Auferstehung nur schwach erhellt werden. Der Text gibt „im Zuge der Todesdeutung keiner Seite innerhalb der Wegerzählung spürbar den Vorzug“ (Blumenthal 2023b: 77) und sogar der ursprüngliche Schluss der Erzählung¹¹ vermag keine befriedigende Auflösung zu bieten, denn eine explizite Erscheinungserzählung fehlt.¹²

Die dahinterliegende Ambiguität drückt sich insofern als tiefe theologische Spannung aus, die in der Unvereinbarkeit von Auslieferung und Tod sowie dem Auftreten in Vollmacht und der Auferstehung gewahr wird und ist keine sprachliche Uneindeutigkeit, die es zu Zwecken kommunikativer Klarheit aufzulösen gilt. Ihre Wirkung entfaltet sich vielmehr erst in der Tatsache der Unaufgelöstheit und so sind weder Jesus noch die Erzählstimme bemüht sie aufzulösen. Markus bedient sich eines literarischen Kunstgriffs, um eine sprachlich eigentlich eindeutige Aussage theologisch zu veruneindeutigen.

11 Zur textkritischen Diskussion um den Markusschluss s. Seiferts (2019: insb. 175-191) dezidierte Studie.

12 Thate (2020: 133) bringt dieses Gefühl treffend auf den Punkt: „The myth [=Gospel of Mark] places the community before the eerie calm of an empty tomb. How might we think of the silence and absence of the empty tomb? Of a traumatized community split from itself and scattered from its originating desire?“

Die in der Szene anwesenden Figuren können aus ihrer Perspektive die Tragweite der Ankündigung noch nicht begreifen und auch bis zum Ende der Erzählung wird die Adressatenschaft nicht Zeuge des Begreifens. Dagegen blickt sie auf die erzählten Ereignisse als Vergangenheit und verbindet sie zum Zeitpunkt, an dem Markus schreibt, mit dem nachösterlichen Bekenntnis. Die intratextuelle Spannung ist insofern extratextuell rekontextualisiert, denn die Krisensituation liegt nicht mehr allein in der Passion, sondern in der Interpretation des Danach. Die Polykrise mit ihren politischen, sozialen und theologischen Facetten beeinflusst die geteilte Wahrnehmung der Heilsbotschaft Jesu. Innerhalb der Leidensankündigungen und dessen umgebenden literarischen Kontexts wird die innertextliche Krise nicht durch Vereindeutigung adressiert, wohl aber durch Vergewisserung und einen Aufruf zur Nachfolge: Die Passion ist Teil von Gottes Plan, in der Auferstehung kommt sie zum Ziel. Jesus *muss* ausgeliefert werden, leiden und sterben, bevor er wiederaufersteht. Die Kraft seines Wirkens endet nicht am Kreuz und so braucht es die konkrete Nachfolge der Jüngerschaft, in der erzählten Vergangenheit genauso wie in der Gegenwart der Adressatenschaft. Hierin steckt der Schlüssel zur Begegnung mit dem Absurden; die Rückversicherung, dass die Welt gelingen wird, liegt im Plan Gottes und ermöglicht daraus erst eine Revolte gegen die irdisch erlebte absurde Situation des vermeintlich Gescheiterten. Wenngleich die markinische Erzählung eine gedämpfte, fragile und nebulöse Hoffnungsperspektive eröffnet, gesteht sie – im Umgang Jesu mit seinen Jüngern exemplifiziert – seiner Adressatenschaft eigenständige Handlungsfähigkeit und -verantwortung inmitten der ungelösten Krisensituation zu.

4. Ambiguität als Strategie im Umgang mit dem ohnmächtigen Vollmächtigen

Es kann mit Blick auf die Frage nach einem strategischen Einsatz von Ambiguität festgehalten werden, dass die inhaltlich-theologische Mehrdeutigkeit und Uneindeutigkeit, die Markus innerhalb der Leidensankündigungen klingen lässt, der Ambiguitätsmatrix gemäß auf Produktionsseite und strategisch stattfindet, da er annehmen konnte, dass seine intendierte Adressatenschaft über gewisse Voraussetzungen verfügt, um die Mehrdeutigkeit wahrzunehmen. Die wichtigen Aspekte seien folgend noch einmal kondensiert:

1. Die Absurdität des gekreuzigten Messias war von zentraler Bedeutung für die Glaubensgemeinschaft und auch die kerygmatische Formel um die Passion ist wohlbekannt. 2. Neben der Tatsache, dass das Problem bekannt und relevant ist, steht es in direkter Verbindung zur christologischen und eschatologischen Erwartung der Parusie und damit für die zeitgenössische Erfahrungswelt als Endzeit. 3. Mit dem Ausbleiben der Parusie sowie den massiven politischen Unruhen um das Jahr 70 n.Chr. droht das Heilsversprechen zu brechen und bedarf neuer theologischer Rahmen zur Vergewisserung von Identität. 4. Ambiguität strategisch zur Vergewisserung zu nutzen ist kohärent mit der Art und Weise, wie Markus die Wegerzählung narrativ entwickelt. Auch wenn das Ziel von Anfang an klar ist (vom Sohn-Gottes-Titel in 1,1 über den sehr früh erzählten Tötungsbeschluss seiner Gegner in 3,6), wird die angekündigte Auferstehung bis zuletzt nicht durch eine Erscheinung erzählerisch bestätigt, sondern verbleibt ungewiss. 5. Das Angebot zur Identitätsvergewisserung liegt demnach in der Zusicherung, dass das Geschehen Teil von Gottes Plan ist, nicht aber darin diesen zu erhellen. Stattdessen ist sie verbunden mit einem Handlungsauftrag, der die Erfüllung des Evangeliums in die Gegenwart holt und die Adressatenschaft in die Verantwortung nimmt.

Diese früheste kanonische Narration der Geschichte Jesu als Christus bezeugt den bis heute irritierenden Ansatz, das scheinbar Unauflösbare unaufgelöst stehenzulassen. Der Dichotomie aus Macht und Ohnmacht, wie sie Jesus inkorporiert, wird begegnet, indem der ihr zugrundeliegenden Paradoxie Raum gegeben wird – Markus tut dies in Form theologischer Ambiguität. Diese ist als literarische Strategie zu verstehen, die gegenwärtige Polykrise als Begegnung mit dem irdischen Absurden zu adressieren und mit einer erzählpragmatischen Dimension, mit einem konkreten Aufruf zur Nachfolge, zu verknüpfen. Zwar steht die hoffnungsvolle Versicherung der Notwendigkeit der Passion mit dem Ziel der Auferstehung im Zentrum, und doch verdunkelt die Szene im leeren Grab in Verbindung mit der fehlenden Erscheinungserzählung das Ende und hält den ambigen Tonus aufrecht. Die theologische Ambiguität wird zum narrativen Vehikel, die Identität der Glaubensgemeinschaft angesichts aufreibender Krisen zu stärken, weil sie neben der Inverantwortungnahme auch eine Zusicherung der Fähigkeiten der Adressatenschaft enthält. Das Evangelium gesteht ihr zu, aus eigenem Antrieb heraus handeln zu können.

Literaturverzeichnis

- Becker, Eve-Marie: Facing Violence and War: How Mark Memorizes Contemporary History, in: *Svensk Teologisk Kwartalskrift (STK)* 99/2 (2023), 135-149.
- Berndt, Frauke/Kammer, Stephan: Amphibolie – Ambiguität – Ambivalenz: Die Struktur antagonistisch-gleichzeitiger Zweiwertigkeit, in: Dies. (Hg.): *Amphibolie – Ambiguität – Ambivalenz*. Würzburg 2009, 7-32.
- Blumenthal, Christian: Christi Sklaventum im Philipperbrief: Ein ambiguitätstheoretischer Lektüreansatz, in: Jochen Sautermeister et al. (Hg.): *Ambiguitäten – Identitäten – Sinnentwürfe: Theologische Analysen und Perspektiven (= Ambiguitäten – Identitäten – Sinnentwürfe 1)*. Freiburg im Breisgau usw. 2023a, 48-65.
- Blumenthal, Christian: Krisenmanagement bei Markus: Studien zur ambigen Grundstruktur seiner Theologie und zu seiner Konzeption von Raum (= *Stuttgarter Bibelstudien* 255). Stuttgart 2023b.
- Fowler, Robert M.: *Let the Reader Understand: Reader-Response Criticism and the Gospel of Mark*. Harrisburg, PA 1996.
- Garber, David G. Jr.: Trauma Theory and Biblical Studies, in: *Currents in Biblical Research (CBR)* 14/1 (2015), 24-44.
- Hogeterp, Albert: Trauma and Its Ancient Literary Representation: Mark 5,1-20, in: *Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft (ZNW)* 111/1 (2020), 1-32.
- Huebenthal, Sandra: *Gedächtnistheorie und Neues Testament: Eine methodisch-hermeneutische Einführung*. Tübingen 2022.
- Koch, Peter/Landmesser, Christof: Ambiguität und Schriftauslegung: Beobachtungen zu Augustins Schrift *De utilitate credendi*, in: Susanne Winkler (Hg.): *Ambiguity: Language and Communication*. Berlin usw. 2015, 217-270.
- Menéndez-Antuña, Luis: The Book of Torture: The Gospel of Mark, Crucifixion, and Trauma, in: *Journal of the American Academy of Religion*, 90/2 (2022), 377-395.
- Resseguie, James L.: A Glossary of New Testament Narrative Criticism with Illustrations, in: *Religions* 10/3 (2019), 217.
- Scheffel, Michael: Formen und Funktionen von Ambiguität in der literarischen Erzählung: Ein Beitrag aus narratologischer Sicht, in: Frauke Berndt, Stephan Kammer (Hg.): *Amphibolie – Ambiguität – Ambivalenz*. Würzburg 2009, 89-106.
- Seifert, Andreas: *Der Markusschluss: Narratologie und Traditionsgeschichte*. Stuttgart 2019.
- Shively, Elizabeth E.: Intentionality and Narrative Worldmaking in the Gospel of Mark: Rethinking Narrative Communication, in: Geert van Oyen (Hg.): *Reading the Gospel of Mark in the Twenty-First Century: Method and Meaning*. Leuven usw. 2019, 343-394.
- Thate, Michael J.: *The Godman and the Sea: The Empty Tomb, the Trauma of the Jews, and the Gospel of Mark*. Philadelphia, PA 2019.
- Van Oyen, Geert: The Vulnerable Authority of the Author of the Gospel of Mark: Re-Reading the Paradoxes, in: *Biblica* 91/2 (2010), 161-186.
- Whistler, Grace: The Absurd, in: Matthew Sharpe et al. (Hg.): *Brill's Companion to Camus: Camus among the Philosophers*. Leiden, Boston 2020, 271-284.

- Winkler, Susanne: Die Grundstrukturen sprachlicher Ambiguität, in: Zeitschrift für Pädagogik und Theologie (ZPT) 74/2 (2019), 155-171.
- Winkler, Susanne: Exploring Ambiguity and the Ambiguity Model from a Transdisciplinary Perspective, in: Dies. (Hg.): Ambiguity: Language and Communication. Berlin usw. 2015, 1-28.

(Religions-)Philosophie

Angst und Mystik: Überlegung zu einer Theologie des Über- und Unterlogischen bei Søren Kierkegaard, Martin Buber und María Zambrano

Luis María Sancho Pérez

Abstract

Human life shows itself in many ways to be absurd. There are, at least, two realms in which humans find themselves not acting or not living according to the laws of logic: fear and mysticism. The former can be labelled as the *underlogical*, the latter the *overlogical*. Starting from the question “how are these two to be combined in human reason”, I expose the treatment of the two realities made by three different philosophers from three different European cultural and historical contexts: Søren Kierkegaard, Martin Buber and María Zambrano. Through their thought we realise that these two realms are intimately intertwined, to the extent that even Jesus, the Word made Flesh, and the Reason (*Logos*) *par excellence*, has deeply known both realities from the inside. Human reason must include in itself the heart, faith and love so as to escape from mere logic and be truly reasonable.

Key-Words

Absurd, Reason, Martin Buber, Søren Kierkegaard, María Zambrano, Poetry, Dialogue, Fear, Mysticism

1. Einführung: John Nash als Anregung

Ist das Projekt der Theologie absurd, gerade im Hinblick auf die Gegenwart? Wie könnte eine Theologie des Absurden aussehen? Wie könnte sich die Theologie konstruktiv in den theoretischen wie praktischen wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Umgang mit Absurditäten einbringen?

Die gerade zitierten sind alle Fragen, welche die Beiträge in diesem Band beschäftigen. Laut den Herausgebern soll mein Beitrag nicht eine (sicherlich auch flexible) Grenze von ungefähr 3.000 Wörtern überschreiten. Mir kommt jetzt der Fall des US-Amerikanischen Mathematikers John Nash in den Sinn. 1950 hat er, in einer Doktorarbeit von knapp 3.000 Wörtern, die den vielversprechenden Titel „*Non-Cooperative Games*“ trug, eine Revolution in der mathematischen Welt ausgelöst. Ich muss den Leserinnen und Leser dieses Beitrages dabei leider enttäuschen. Nicht nur weil ich gerade kein Genie der Mathematik bin, sondern auch weil ich in weniger als 3.000 Wörtern die Geschichte der Theologie oder der Philosophie nicht ändern werde.

Aber gerade in diesem Beispiel finden wir etwas, was eine gute Anregung zu den folgenden Überlegungen sein kann. Denn John Nash war nicht nur einer der hervorragendsten Mathematiker der Weltgeschichte. Er war auch ein geistig kranker Mensch. Er litt unter paranoider Schizophrenie, was kurz und gut bedeutet, dass er eine unkontrollierbare Angst vor einer inexistenten Verfolgung hatte.

Der extrem logische Mensch war zur selben Zeit extrem unlogisch. Denn die Welt der Paranoia überschreitet die Grenzen der Logik und funktioniert nach ganz anderen Regeln. Logos und Absurdum, Cosmos und Chaos, Apollos und Dionysos, scheinen so nah aneinander zu sein, dass sie im selben Menschen mit unüberwindbarer Kraft vorkommen können.

Das Absurde ist, um eine (sicherlich allzu) einfache Definition zu benutzen, das Nicht-logische. Das, was aus meinem logischen Denken nicht stammt und von ihm nur sehr begrenzt kontrollierbar ist. Es scheint zwei absurde Gebiete im Leben des Menschen zu geben: das Unterlogische und das Überlogische, das Unterbewusste und das Überbewusste. Das Erste, obwohl nicht von mir kontrollierbar, wohnt in mir, das Zweite nicht. Das Erste wurde bekanntlich von Autoren wie Sigmund Freud und Carl Gustav Jung untersucht. Das Zweite wird in seinen verschiedensten Äußerungen in der Religion und in einfachen menschlichen Geschehnissen im Leben eines jeden Menschen erlebt.

Im obengenannten Beispiel von John Nash kommt zum Vorschein, dass im Menschen nicht nur der Logos am Werk ist, sondern auch das Unlogische. Und damit können wir schon eine wesentliche Frage stellen: muss dieses Unlogische (egal ob unter- oder überlogisch) als *der* Feind angesehen werden, als die Verrücktheit schlechthin, als das, was John Nashs Genialität beeinträchtigte? Oder muss es hingegen als der eigentliche Herr des Lebens verehrt sein, und somit, zum Beispiel, die zehn letzten Jahre des Lebens von Friedrich Nietzsche als die Vollendung seiner Philosophie betrachten? Wäre es besser, ein Gleichgewicht zu finden? Aber im Fall eines Equilibriums zwischen Logos und Gegen-Logos, zwischen Nashs unglaublicher Doktorarbeit und seinen vielen in Psychiatrischen Kliniken verbrachten Jahren, wie würde ein solches Equilibrium aussehen? Wie würde eine Vernunft aussehen, die das Unvernünftige integriert? Das ist eine entscheidende philosophische Frage, an die ich in diesen wenigen Seiten nur mit einer Untersuchung beantworten kann, die eigentlich eine Einladung zu einer viel längeren Diskussion sein will.

Um diese Diskussion zu öffnen, möchte ich drei philosophisch-theologische Ansätze kurz vorstellen und aus ihnen eine theologische Überlegung

erarbeiten und vorschlagen. Diese drei Ansätze sind 1) die Überlegungen Søren Kierkegaards in „Furcht und Zittern“; 2) die dialogische Vernunft Martin Bubers, und 3) das poetische Denken María Zambranos.

Um eine solche Darstellung in einer so kurzen Zeit überhaupt möglich zu machen, will ich mich auf zwei Begriffe im Denken dieser drei Autoren konzentrieren, jeder von ihnen einem unlogischen Bereich im Leben des Menschen entsprechend, nämlich die Angst und die Mystik.

2. Søren Kierkegaard: Furcht und Glaube

Beginnen wir mit einer kurzen Erörterung der zwei Begriffe im Meisterwerk Kierkegaards „Furcht und Zittern“, beginnen. Hören wir zum Beispiel auf die Überlegung Kierkegaards zur Figur von Sarah, der Frau des Tobias.

Denn welche Liebe gehört nicht dazu, sich heilen lassen zu wollen, wenn man so von Anfang an verpfuscht ist ohne Schuld, von Anfang an ein verunglücktes Exemplar eines Menschen! [...] Welcher Glaube an Gott, dass sie nicht im nächsten Augenblick hasste, dem sie alles schuldete! (Kierkegaard 1984: 97).

Versuchen wir, in Kierkegaards *Mindset* einzudringen. Die biblischen Glaubenshelden, so will er uns sagen, haben nichts mit der Glaubenserfahrung zu tun, die wir in den bürgerlichen Gesellschaften zu sehen gewohnt sind. Obwohl das Werk sich auf die Geschichte von Abraham konzentriert, bezieht er sich hier, wie gesagt, auf den Abschnitt der Erzählung von Sarah und Tobias. Für Kierkegaard ist Sarah die eigentliche Heldin der Geschichte. Sieben Ehemänner sind ihr in der Hochzeitsnacht gestorben, einer nach dem anderen. Die Angst ihres Lebens ist ungeheuerlich: es ist nicht einfach so, dass sie in ihrem Leben nicht das bekommen hat, was sie glücklich machen könnte, sondern es ist vielmehr so, dass ihr Leben in seinem Kern radikal unglücklich ist. Und doch entscheidet sich Sarah in einem bewundernswerten, erstaunlichen und *absurden* Schritt für den Glauben und nimmt Tobias als Ehemann an. Sarah entscheidet sich für das Göttliche: sie vertraut Gott, und so entkommt sie der Angst.

In dieser Abfolge von Bewegungen wird praktisch der gesamte kierkegaardsche Weg skizziert. Aus einer tiefen, unermesslichen Traurigkeit, aus der Grube eines unglücklichen Lebens, erhebt sich Sarah unter Gefährdung ihres eigenen Lebens zum Glauben. Sie macht einen herzerreißenden

Sprung ins Leere, ins Absurde, und deswegen ist sie eine Heldin des Glaubens.

Vorher hatte schon Kierkegaard darauf hingewiesen, dass Abrahams Geschichte zu lesen, ohne die Rolle des Glaubens in Betracht zu ziehen, diese notwendigerweise zu einer anstoßerregenden Erzählung machen muss. Und zur selben Zeit sagt er, dass über Abrahams Figur zu predigen, ohne Angst zu bekommen, Abraham zu einer völlig unverständlichen Gestalt macht, zu einem Narren oder gar zu einem Mörder:

Der ethische Ausdruck für das, was Abraham tat, ist, dass er Isaak morden wollte, der religiöse ist, dass er Isaak opfern wollte; aber in diesem Widerspruch liegt gerade die Angst, die wohl einen Menschen um den Schlaf bringen kann, und doch wäre Abraham überhaupt nicht der er ist, ohne diese Angst (ebd.: 26).

Angst und Glaube, so Kierkegaard, gehören zueinander. Nur wer richtig Angst hat, wer sich in einer Situation des radikalen Unglücks befindet, kann den Glaubenssprung vollziehen, und so von der Resignation, durch das Loslassen von allem Irdischen, zum Vertrauen hinübergehen, kraft des Glaubens. Das Unterlogische, dann, findet seine Erlösung im Überlogischen; aber auch das Überlogische kann nur aus dem Unterlogischen (aus der Angst) verstanden werden.

3. Martin Buber: die dialogische Entscheidung

Gehen wir jetzt zu Martin Bubers Denken. Die Figur Bubers wird häufig unter einem vielleicht zu angenehmen Licht gesehen. Aus seinem Werk wird normalerweise die Aufforderung zum Dialog und Frieden hervorgehoben, ohne natürlich sein Engagement für die interkulturelle Verständigung zu vergessen.

Ein etwas eindringlicherer Blick auf Bubers Denken deckt jedoch einen auch interessanten, obwohl vielleicht beunruhigenden Aspekt seines Werks auf. Denn zentrale Begriffe sind für Buber neben der Beziehung (oder eher *in* der Beziehung) auch die Angst und die Entscheidung durch das Wagnis. Um dies zu erklären möchte ich besonders auf Bubers Abhandlung über die Erbsünde im Buch *Bilder von Gut und Böse* hinweisen.

In diesem Werk versucht der jüdische Denker, den Prozess des Bösen im Leben des Menschen zu beschreiben (Buber 2018a: 349-352). Dafür versteht er den moralischen Urzustand des Menschen als einen chaotischen

Moment. In einem gewissen Moment seines Lebens erfährt jeder Mensch die verzweifelnde Allmöglichkeit, die sich vor seinen Augen aufmacht: er kann viele Wege einschlagen, aber wenn er sich für einen entscheidet, so ist sein Leben nicht mehr dasselbe wie vorher, und das macht ihm Angst.

Dieser Zustand des Chaos ist auf Dauer nicht haltbar und es gibt nur zwei Auswege: Der Mensch kann sich entweder an eine der Möglichkeiten klammern, und darin seine Leidenschaften entfesseln, oder er kann an der Einigung seiner selbst arbeiten, und durch eine gewagte Entscheidung alle seine Kräfte in die Richtung der Beziehung lenken. Das Erste ist die Entscheidungslosigkeit, die Buber mit dem ersten Stadium des Bösen identifiziert; das Zweite ist die Entscheidung, die durch das Einswerden der Seele, d.h., durch die Einigung aller meiner Kräfte für die Begegnung geschieht.

Für die Begegnung: das ist entscheidend. Der Mensch befindet sich in einem Zustand des Chaos, der Angst (des Unterlogischen), und er hat die Wahl, sich diesem Chaos zu überlassen; oder aber sich zu entscheiden, einen Schritt nach vorne zu machen, und den Blick des Anderen zu beantworten. Dafür braucht man Mut, denn das ist ein Wagnis, eine Bewegung, die schiefgehen kann, die aber zugleich die einzige Bewegung ist, wodurch man Mensch wird. Und das ist auch entscheidend: man wird zum Menschen, indem man, durch das Wagnis, sich für den Anderen entscheidet. Und der Andere ist in Bubers Denken – und hierin liegt der zentrale Unterschied zwischen ihm und Kierkegaard – in untrennbarer Weise, Gott und der Nächste (Buber 2019: 82ff.).

In diesem Sinne sagt Buber in seiner *Antwort (an meinen Kritiker)*: „Der Glaube an Gott ist ein Wagnis, das Zeugen von Kindern ist ein Wagnis, vielleicht gibt es noch ein Wagnis im Tode.“ (Buber 2018b: 502).

4. María Zambrano: das poetische Denken

Und jetzt kommen wir zur unbekanntesten Figur der Gruppe: die spanische Philosophin María Zambrano, die in der Philosophie spanischer Sprache als eine der bedeutendsten Stimmen des Denkens des 20. Jahrhunderts gilt. Als Pionierin des Feminismus verfügte sie über eine in der Philosophie so ungewöhnlich wie entscheidende Fähigkeit, nämlich die Kraft, aus der Grundlage der Lehre ihres Meisters – José Ortega, wohl der wichtigste spanische Philosoph aller Zeiten – eine eigene Gedankenwelt zu bilden.

Diese Gedankenwelt kreist um die Idee von „poetischer Vernunft“, welche eine Verbindung zwischen dem Unter- und dem Überlogischen an-

strebt. Die poetische Vernunft ist der Versuch, den Gegensatz zwischen Logik und Gefühl, zwischen Philosophie und Dichtung, zwischen Gewalt und Liebe, zu überwinden. Zambrano hat im Buch „*Claros del bosque*“ (Waldlichtungen) die poetische Vernunft umgesetzt. Dort kommen auch die Angst und die Mystik zur Sprache. Waldlichtungen sind Momente der Klarheit, die nicht verständlich zu fassen sind, in denen das Mystische und das Unterbewusste sich vereinen. In einer solchen Klarheit wird die Wahrheit so erkannt, dass eine Vereinigung unserer beiden Begriffe stattfindet:

Die Wahrheit ergibt sich selbst, furchtlos und furchtbar zugleich, immer mit Furcht, nur demjenigen, der, vor ihr zitternd, wehrlos bleibt, „alle Wissenschaft überwindend“ (Hl. Johannes von Kreuz). Und, wenn er ihr wieder begegnet, so soll er sich nicht mehr fürchten, denn er ist nicht mehr vor ihr, sondern er geht mit ihr, und folgt ihr nach: er folgt ihr nach, und das ist gerade, was sie eigentlich will (Zambrano 2011: 139).¹

Angst und Mystik werden auch in einem anderen Werk Zambranos (*Das Bekenntnis als literarisches Genre*) thematisiert, in diesem Fall ausgehend von Augustinus.

Der Weg des Augustinus beginnt, so Zambrano, in der Krise, in der Verzweiflung, in der Angst. Das Bekenntnis ist ein Sich-Selbst-Offenbaren eines Subjektes, das sich vor seinem verzweifelten Selbst fürchtet. Hiob ist der erste Autor eines Bekenntnisses. Aber das Bekenntnis ist zugleich ein Weg nach vorne, ein Schrei zum Anderen. Es ist die Anerkennung, dass kein menschliches Wesen mich von meinem Elend retten kann. Wer bekennt, sucht nach einem Ausgang, nach einem Sinn. Er strebt nach dem Einswerden seines eigenen Seins, welches ihm im jetzigen Zustand verzerrt und fragmentarisch erscheint. Und diese Vereinigung findet er in der Liebe. Nach der Anerkennung seiner Lage findet Augustinus heraus, dass sein Herz Gott unendlich lieben kann. Und hier vereinigen sich, so Zambrano, der Weg des Philosophen und der des Mystikers:

Was den Weg des Augustinus immer vom Erlösungsweg der Philosophie trennen wird, ist diese Art von Liebe. Philosoph zu sein oder nicht, ist vor allem eine Frage von Liebe. [...] Die Einheit der Liebe erlangt ihre Ewigkeit, und damit werden endlich die Angst der Geburt und die Angst des Todes entfernt. (Zambrano 1995: 48, 51)

1 Alle von Zambrano hier angegebenen Zitate sind meine eigene Übersetzung aus dem Spanischen.

Hier wird, so wie bei Kierkegaard und Buber, auch die Angst überwunden, aber nicht hauptsächlich um des Glaubens willen, sondern kraft der Liebe. Und was bei Buber als eine Entscheidung für die Beziehung definiert war, wird hier als die Liebe schlechthin formuliert. Augustinus vollzieht einen Liebessprung und fällt direkt in die Hände Gottes. So ist er ein neuer Mensch geworden.

5. Jesus, der Wahnsinnige: eine theologische Überlegung

Um abschließend eine theologische Überlegung zu versuchen, will ich einen Vers aus dem Markusevangelium kommentieren: „Jesus ging in ein Haus, und wieder kamen so viele Menschen zusammen, dass er und die Jünger nicht einmal essen konnten. Als seine Angehörigen davon hörten, machten sie sich auf den Weg, um ihn mit Gewalt zurückzuholen, denn sie sagten: Er ist von Sinnen.“ (Mk 3,20-21).

Ist nicht diese letzte Bemerkung („sie dachten, er sei wahnsinnig“) für unsere Diskussion bedeutungsvoll? Der fleischgewordene Logos handelt unlogisch! Kierkegaard, Buber und Zambrano würden darin übereinstimmen, dass Jesus, wie die Verrückten, einer anderen Logik als derjenigen normaler Menschen folgt, mit ganz anderen Richtlinien. Und es handelt sich nicht bloß um moralische Linien. Wenn die Angehörigen Jesu ihn für einen Verrückten halten, dann nicht, weil seine moralische Anforderungen zu seltsam oder zu streng waren, sondern weil er eine besondere Einstellung zur Wirklichkeit annahm. Jesus handelt mit dem Glauben Abrahams, indem er durch die Angst der Passion gehen muss, um in einem Glaubenssprung zur Auferstehung zu gelangen. Aber er handelt auch durch die Entscheidung im Sinne Bubers, indem er seine Kräfte einigt und in einer Entscheidung für das Leben der Anderen wohnt, in einer ständigen Ich-Du Beziehung. Somit ist eine solche Entscheidung auch eine Liebesentscheidung, eine poetische Entscheidung im Sinne Zambranos, eine dauernde Klarheit.

In diesen drei Bewegungen hat Jesus unlogisch und absurd gehandelt. Er ist aus einem unterlogischen Zustand der Angst durch eine unlogische Liebe zu allen Menschen zur überlogischen Auferstehung gelangt. Alles hier ist in einem gewissen Sinne *absurd*. Aber, wenn wir das ganze Bild des Lebens Jesu betrachten, so erkennen wir überall eine andere Bedeutung des griechischen Wortes *Logos*, nämlich den Sinn. So ist das Leben Jesu absurd, aber sinnvoll. Nichts kann sinnvoller sein. Geradezu scheint das Absurde

ein zu menschlicher Begriff, um das Leben Jesu richtig zu fassen, und die Logik nicht mehr menschlich, wenn sie nicht mit dem Herzen zusammen zu einem umfassenderen Begriff von Vernunft integriert wird.

Ich erlaube mir, ein etwas längeres Zitat von Buber wiederzugeben:

Wie gewaltig, bis zur Überwältigung, ist das Ichsagen Jesu, und wie rechtmäßig, bis zur Selbstverständlichkeit! Denn es ist das Ich der unbedingten Beziehung, darin der Mensch sein Du so Vater nennt, daß er selbst nur noch Sohn und nichts andres mehr als Sohn ist. [...] Vergebens sucht ihr dieses Ich auf ein in sich Mächtiges oder dieses Du auf ein in uns Wohnendes einzuschränken und wieder einmal das Wirkliche, die gegenwärtige Beziehung, zu entwirklichen: es bleiben Ich und Du, jeder kann Du sprechen und ist dann Ich, jeder kann Vater sprechen und ist dann Sohn, die Wirklichkeit bleibt. (Buber 2019: 77)

Ich komme damit zum Schluss. Was ist, vor diesem Hintergrund, von John Nash zu sagen? Sein Zustand drückt ein menschliches Drama aus, nämlich die Drohung einer inneren Unlogik, die unkontrollierbar scheint. Nash hat dieses Drama bekanntlich durch die Hilfe seiner Ehefrau Alicia überwunden. Das heißt, er hat es überwunden durch die Liebe eines Anderen, die ihm half, einen Glaubenssprung zu vollziehen, mit dem er zu glauben vermochte, dass alle seine unlogischen Ängste keine Grundlage in der Realität hatten. Das Du-Sprechen, die Entscheidung durch die Liebe, haben ihn von der Angst befreit, und ihn zu einer Welt des (menschlichen) Glaubens geführt. Und deswegen fühle ich mich gezwungen, diese Überlegungen mit der Erwähnung des großen Meisterwerkes der spanischen Literatur zu beenden, nämlich den *Don Quixote* des Miguel de Cervantes. Denn vielleicht erklären uns wahnsinnige Menschen, wie Alonso Quijanos berühmter *alter ego*, weit mehr über Gott und den Menschen, als es alle Logik und Wissenschaft vermag.

Literaturverzeichnis

- Buber, Martin: Bilder von Gut und Böse, in: Ashraf Noor, Kerstin Schreck (Hg.): Martin Buber Werkausgabe, Band 12: Schriften zu Philosophie und Religion. Gütersloh 2018a, 315-358.
- Buber, Martin: Antwort, in: Ashraf Noor, Kerstin Schreck (Hg.): Martin Buber Werkausgabe, Band 12: Schriften zu Philosophie und Religion. Gütersloh 2018b, 467-524.
- Buber, Martin: Ich und Du, in: Andreas Losch, Paul Mendes-Flohr, (Hg.): Martin Buber Werkausgabe, Band 4: Schriften über das dialogische Prinzip. Gütersloh 2019, 39-109.

Kierkegaard, Søren: Furcht und Zittern: Syndikat. Frankfurt am Main 1984.

Zambrano, María: La confesión: género literario. Madrid 1995.

Zambrano, María: Claros del bosque. Madrid 2011.

Die pragmatische Bedeutung des Glücklichseins im Mythos des Sisyphos: Gegenwartsorientiertes Handeln als Lösung

Pia Henning

Abstract

Drawing on Albert Camus' *The Myth of Sisyphus*, this paper examines whether the Greek hero Sisyphus can still attain happiness, despite his absurd and endless punishment of rolling a stone uphill only for it to fall back. While seeming theoretical, this question holds significant pragmatic implications, explored using William James' pragmatic method. The analysis unfolds in various parts: It addresses whether the question of Sisyphus' happiness is pragmatically meaningful, the relevance of futile or absurd actions is examined, and it is explored, how Sisyphus might still find happiness. The conclusion to this analysis introduces and highlights the idea of present-oriented action. This idea suggests that by relinquishing comparisons and rigid ideals Sisyphus can embrace a state of happiness. This state, rooted in acceptance and festiveness, becomes achievable through complete engagement with the present moment.

Key-Words

Albert Camus, *The Myth of Sisyphus*, Absurdism, Pragmatism, William James, Present-oriented action, Futile actions, Acceptance, Philosophy of Happiness

1. Einführung

In Anlehnung an Albert Camus' Ausführungen in seinem Werk „Der Mythos des Sisyphos“ beschäftigt sich dieser Beitrag mit der Frage, ob der griechische Held Sisyphos, trotz seiner absurden, endlosen Strafarbeit, einen immer wieder entgleitenden Stein einen Hang hinaufzurollen, noch glücklich sein kann. Diese Frage ist bereits aus unterschiedlichen philosophischen Perspektiven erörtert worden. Im Folgenden soll sie versuchsweise in das Licht der pragmatischen Methode gerückt werden, die William James (1842-1910) als Richtschnur philosophischer Reflexion empfiehlt.

Der Beitrag gliedert sich in drei zentrale Teile: Im ersten Teil wird analysiert, ob die Frage danach, ob Sisyphos noch glücklich sein kann, überhaupt von pragmatischer Bedeutung ist. Im zweiten Abschnitt wird diskutiert, inwiefern vergebliches oder absurdes Handeln an sich pragmatisch relevant sein kann. Im dritten Teil wird gefragt, wie Sisyphos (noch) glücklich sein kann. Die Antwort hierauf ist die Idee des gegenwartsorientierten Handelns. Diese Idee wird im vierten Abschnitt skizziert.

2. Ist die Frage, ob Sisyphos noch glücklich sein kann, von pragmatischer Bedeutung?

Die Basis für die folgenden Überlegungen bildet die pragmatische Methode nach William James. Gemäß dieser Methode haben Überlegungen, Diskussionen und Probleme nur dann eine Bedeutung, wenn sie einen praktischen Unterschied in der realen, erlebten Welt bewirken. Wenn dies nicht der Fall ist, sind sie laut James irrelevant oder gar nicht existent. Ein Gedanke (oder eine Diskussion) macht für James genau dann einen „Unterschied in der Praxis“ (James 2016:31), wenn er das Verhalten eines Akteurs beeinflusst und auf diese Weise in die erlebte Realität hineinwirkt. Dies kann auch durch ein irgendwann auftretendes Verhalten geschehen. James schreibt:

Es gibt keinen Unterschied auf der Ebene abstrakter Wahrheit, der sich nicht auch in einem Unterschied auf der Ebene der konkreten Tatsachen ausdrückt und in einem daraus resultierenden Verhalten, das irgendjemandem auferlegt wird, irgendwie, irgendwo und irgendwann (James 2016: 33).

Die Anwendung dieser Methode auf die Überlegung, ob Sisyphos noch glücklich sein kann, fragt nach der pragmatischen Relevanz dieser Überlegung. D. h. die Frage ist, ob die Überlegung, inwiefern Sisyphos noch glücklich sein kann, zu einem „Unterschied in der Praxis“ führen kann. Eine Antwort darauf legt einerseits nahe, die pragmatische Bedeutung der Frage zu verneinen. Die Begründung der Antwort könnte sein, dass Sisyphos eine *rein fiktive Figur* ist, weshalb jegliche diesbezügliche Überlegung keinen Unterschied in der erlebten Realität herbeiführen können.

Andererseits könnte das Schicksal des Sisyphos auch als eine *Analogie zur realen Lebenswelt* betrachtet werden. Reflexionen über diese Analogie könnten somit zu Erkenntnissen führen, die wiederum die Handlungswirklichkeit beeinflussen und damit zugleich von pragmatischer Relevanz sind, weshalb es auch die Frage selbst ist. Denn nach James müssen die Gedanken, Diskussionen etc. erst irgendwann oder mittelbar zu einem Unterschied in der Realität führen.

Dieses Argument, welches die pragmatische Relevanz der Frage aufgrund der Analogie des Mythos des Sisyphos mit dem menschlichen Dasein begründet, wird deutlicher, wenn die Möglichkeit in Betracht gezogen wird, dass die Antwort lautet: Sisyphos kann nicht mehr glücklich sein. Eine solche Schlussfolgerung, im Übertrag der Analogie auf das menschliche

Dasein, hätte vielfältige Auswirkungen. Sie würde nahelegen, dass es denjenigen Menschen, welche sich in absurden oder vergeblichen Situationen befinden, auch nicht mehr möglich sein wird, glücklich zu sein. Im Umkehrschluss würde eine Antwort auf die Frage, wie es Sisyphos noch gelingen kann, glücklich zu sein, Möglichkeiten aufzeigen, wie Menschen auch in absurden oder vergeblichen Situationen noch glücklich sein können. Dies würde zu einem deutlichen Unterschied in der erlebten Realität der jeweiligen Personen führen. Aus diesem Grund ist sowohl die Frage danach, ob Sisyphos noch glücklich sein kann, als auch eine Antwort auf die Frage, wie Sisyphos dies gelingen könnte, von pragmatischer Bedeutung.

3. Kann vergebliches oder absurdes Handeln pragmatisch relevant sein?

Dies führt nun zur zweiten Ebene der Untersuchung, der Frage danach, inwiefern vergebliches oder absurdes Handeln an sich pragmatisch relevant sein kann. Mit Blick auf das Handeln des Sisyphos, welches nicht nur absurd, sondern auch vergeblich ist, ist es sinnvoll, zunächst Absurdität und Vergeblichkeit voneinander abzugrenzen. Camus schreibt über die Absurdität:

„Das ist absurd“ soll heißen: „Das ist unmöglich“, aber auch: „Das ist ein Widerspruch in sich.“ [...] die Absurdität [wird] umso größer sein, je größer der Abstand zwischen meinen Vergleichsobjekten ist. [...] Jedes Mal entsteht die Absurdität durch einen Vergleich. Ich kann also aus gutem Grund sagen, dass das Gefühl der Absurdität nicht aus der einfachen Prüfung einer Tatsache oder eines Eindrucks entsteht, sondern dass es seinen Ursprung in einem Vergleich hat, in einem Vergleich zwischen einem Tatbestand und einer bestimmten Realität, zwischen einer Handlung und der Welt die unermesslicher ist als sie. Das Absurde ist im Wesentlichen eine Entzweiung. Es ist weder in dem einen noch in dem anderen der vergleichenden Elemente enthalten. Es entsteht durch deren Gegenüberstellung (Camus 2020: 42f.).

Das Absurde entsteht demnach, sobald ein Vergleich zwischen dem, was tatsächlich ist, und dem, was aus Sicht der vergleichenden Person hätte sein sollen, stattfindet und dieser Vergleich einen so deutlichen Widerspruch enthüllt, dass kein Bezug zwischen den Vergleichsobjekten mehr hergestellt werden kann. Dabei ist es wichtig zu betonen, dass nach Camus, die Absurdität ein Gefühl ist:

Eine Welt, die man – selbst mit schlechten Gründen – erklären kann, ist eine vertraute Welt. Aber in einem Universum, das plötzlich der Illusionen und des Lichts beraubt ist, fühlt der Mensch sich fremd. [...] Diese Entzweiung zwischen dem Menschen und seinem Leben, zwischen dem Handelnden und seinem Rahmen, das ist das Gefühl der Absurdität (Camus 2020: 18).

D. h. die *Absurdität* ist ein Gefühl, welches sich zwischen „dem Handelnden und seinem Rahmen“ einstellt. Dagegen ist das vergebliche Handeln eine Einsicht in das Ergebnis des Handelns selbst. So kann *Vergeblichkeit* oder vergebliches Handeln, ganz allgemein, verstanden werden als Handeln, welches dahingehend sinnlos ist, dass es nicht das gewünschte Ergebnis herbeiführt. Bei der Vergeblichkeit handelt es sich also um eine Einsicht in Bezug auf die erbrachten Mühen und eine daraus folgende Bewertung der Handlung als nicht zielführend. Ein solches Handeln ist an sich noch nicht absurd. Vergebliches Handeln wird absurd, wenn der Vergleich zwischen der vergeblichen Handlung und dem, wie das Handeln sein sollte, zu einem so großen Widerspruch führt, dass sich kein Bezug mehr zwischen den Vergleichsobjekten herstellen lässt. Es ist also diese Konstellation, in der Erwartung und Handlung schlicht in keinem Verhältnis mehr zueinanderstehen, in der sich nach der Beobachtung von Camus das Gefühl der Absurdität einstellt.

Deshalb ist auch das vergebliche Handeln des Sisyphos absurd, da er den ihm aufgebürdeten Stein, ohne Aussicht auf einen endgültigen Erfolg oder ein Ende der Handlung, bewegt und ohne, dass seiner Handlung ein tieferer Sinn zu Grunde liegen zu scheint. Vergeblich ist damit Sisyphos' Mühe, seine Handlung aber ist absurd.

Nach dieser Feststellung über die Unterscheidung zwischen Vergeblichkeit und Absurdität, bleibt die Frage, ob vergebliches oder absurdes Handeln von pragmatischer Bedeutung sein kann. Die Suche für die Antwort auf diese Frage legt nahe, zwischen vergeblichen und absurden Handlungen zu unterscheiden und folgt methodisch der Antwort aus dem ersten Teil: Wenn für die Vergeblichkeit oder Absurdität der Bemühung eine bedeutungsvolle Auswirkung gefunden werden kann, könnte die jeweilige Handlung pragmatisch bedeutsam sein.

Mit dem Blick auf *vergebliche Handlungen* könnten bspw. die Erkenntnisse, die aus einer vergeblichen Handlung abgeleitet werden, von pragmatischer Bedeutung sein. Eine vergebliche Handlung könnte zum Beispiel die Einsicht generieren, dass das gewünschte Ergebnis nicht erreichbar ist,

und dazu führen, dass eine Person ihre eigenen Fähigkeiten und Unzulänglichkeiten neu bewertet. Damit hätte die vergebliche Handlung zu einem bedeutsamen Unterschied in der erlebten Realität der Person geführt. So beeinflussen die aus der vergeblichen Handlung abgeleiteten Einsichten zukünftiges Denken und Handeln, weshalb sie zu einem Unterschied in der Praxis führen und pragmatisch bedeutsam sind.

Bei einer *absurden Handlung* entsteht jedoch das Problem, dass die Handlung zu keiner konkreten Einsicht führen kann, da sie nach Camus „ein Widerspruch in sich“ ist. Die Betrachtung von Absurdität und absurden Handlungen an sich scheint deshalb von keiner pragmatischen Bedeutung sein zu können.

In Anlehnung an die Argumentation bzgl. des Umgangs mit vergeblichen Handlungen hat jedoch die Frage danach, wie ein Mensch mit der Absurdität umgehen kann, wenn er mit ihr konfrontiert wird, das Potential, pragmatisch relevant zu sein: Eine Antwort auf diese Frage könnte einen praktischen Handlungshinweis ergeben, welcher zu einem deutlichen Unterschied in der erlebten Realität führen könnte. Somit ist zwar die Absurdität an sich nicht pragmatisch bedeutsam, jedoch der Umgang des Menschen damit.

4. Wie kann Sisyphos noch glücklich sein?

Aus diesem Grund wird im nun folgenden, dritten Abschnitt die Frage reflektiert, wie Sisyphos noch glücklich sein kann. Zu Beginn dieses dritten Abschnittes ist es nötig festzulegen, wie das Glücklichsein aus pragmatischer Sicht verstanden werden könnte. William James schreibt:

Er [der Pragmatist] wendet sich dem Konkreten und Angemessenen zu, den Tatsachen, den Handlungen und der Macht. Der Pragmatismus fordert also, den empirischen Charakter herrschen zu lassen und den rationalistischen Charakter vollständig aufzugeben (James 2016: 34).

James betont damit, dass der Pragmatist sich von abstrakten Konzepten und theoretischen Problemlösungen abwenden und sich stattdessen konkreten Tatsachen und praktischen Problemlösungen zuwenden sollte. Nach James sollte auch jeder Begriff darauf geprüft werden, ob er in der realen Erfahrung wirksam ist (vgl. James 2016: 35). Somit darf das Glücklichsein keine theoretische Überlegung sein, sondern es muss im Handeln, im Gegenwärtigen, erlebbar sein.

Glück wird somit nicht zwingend als Abwesenheit von Leid oder als das Ideal eines gelingenden Lebens verstanden. Vielmehr sollte, nach dem pragmatischen Verständnis von Glück, eine flexible, gegenwartsorientierte und handlungsbasierte Auslegung stattfinden. William James schreibt im religiösen Kontext über das Glück auch:

Glück [...] unterscheidet sich von allem rein tierischen Glück, allen bloßen Genüssen der Gegenwart, durch das Element der Feierlichkeit, von dem ich schon so viel gesagt habe. [...] Ein feierlicher Gemütszustand [...] scheint ein gewisses Maß [...] [weit] sein eigenes Gegenteil in sich zu vereinen. Eine feierliche Freude bewahrt eine Art von Bitterkeit in ihrer Süße; eine feierliche Trauer ist eine, in die wir innig einwilligen (James 1917: 49).¹

Das Glücklichsein ist somit ein feierlicher Gemütszustand. Dabei wird in James' Ausführung deutlich, dass Glück oder das Glücklichsein anscheinend dort vorhanden ist, wo Gegensätze vereint werden oder zumindest insoweit nebeneinander bestehen können, dass sie, bis zu einem gewissen Maß, ihr eigenes Gegenteil in sich vereinen. Nach Camus' Definition von Absurdität entsteht die Absurdität genau dann, wenn durch einen Vergleich festgestellt wird, dass Gegensätze zu widersprüchlich sind, um sie zu vereinen. Die Absurdität ist dabei nach Camus' ein Gefühl, das Glücklichsein nach James aber ein Gemütszustand.

Das Problem entsteht damit durch den Vergleich, der die Unvereinbarkeit von Widersprüchen aufdeckt und so von einem feierlichen Gemütszustand des Glücklichseins wegführt und zu einem Gefühl der Absurdität hinführt. Die Antwort auf die Frage, wie ein Mensch glücklich sein kann, wenn er sich in einer absurden Situation befindet, liegt darin, dass der jeweilige Mensch die Situation nicht mehr vergleicht. Damit würde der entzweierend wirkende Vergleich, welcher das Gefühl der Absurdität herstellt, überhaupt nicht stattfinden. Die Frage ist jedoch, wie dies möglich ist.

Eine mögliche Antwort kann durch die Veränderung der Bedingungen gefunden werden, unter denen das Vergleichen zu dem Gefühl der Absurdität führt. Konkret bedeutet dies den Verzicht auf den Leitgedanken einer

1 Übers. d. Verf. nach dem Originaltext: „This sort of happiness [...] is parted off from all mere animal happiness, all mere enjoyment of the present, by that element of solemnity of which I have already made so much account. [...] A solemn state of mind [...] seems to contain a certain measure of its own opposite in solution. A solemn joy preserves a sort of bitter in its sweetness; a solemn sorrow is one to which we intimately consent.“

abschließenden Wahrheit und auf die künstliche Setzung absoluter Ziele (vgl. James 2016: 34). Camus hat ausgeführt, dass das Gefühl der Absurdität seinen Ursprung in einem „Vergleich zwischen einem Tatbestand und einer bestimmten Realität, zwischen einer Handlung und der Welt die unermesslicher ist als sie“ (Camus 2020: 42f.) hat.

Camus und James behandeln beide die verschiedensten Möglichkeiten, wie sich die Welt einer Person zeigen kann. James betont jedoch, wie wichtig es ist, sich genau aus diesem Grund nicht auf endgültige Wahrheiten festzulegen. Mit Camus wird deutlich, welche Konsequenz eine Festlegung auf starre Konzepte und Wahrheit haben kann: Ab einem gewissen Punkt der Unvereinbarkeit kann sich durch den Vergleich zwischen einer Ist-Situation und einem Konzept, einer Wahrheit oder dem „wie es sein sollte“, das Gefühl der Absurdität einstellen.

Um das Gefühl der Absurdität zu reduzieren und die Wahrscheinlichkeit auf das Glücklichsein, auf einen „feierlichen Gemütszustand“, zu erhöhen, ist es demnach sinnvoll, nicht an absoluten Wahrheiten, starren Vorstellungen und Zielzuständen festzuhalten. Fraglich ist jedoch, wie dies konkret gelingen kann und wie Sisyphos noch glücklich sein kann.

Hierzu passt eine Ausführung von Michael Hampe:

Es ist seit langem bekannt, dass Menschen glücklich werden können, wenn sie *Seelenruhe* erlangen. Mit dem Begriff der Seelenruhe ist hier gemeint, dass Personen ihre Sorgen zumindest zeitweise verlieren, ganz in der Gegenwart leben und sich mit der vollen Aufmerksamkeit dem zuwenden, was gerade geschieht. Der einzige Weg in das Glück der Seelenruhe ist der der *eigenen Anstrengung*. Man muss sich selbst anstrengen, um nicht von der Gegenwart abgelenkt zu werden, um nicht Ziele zu verfolgen, die Sorgen bereiten, sich anstrengen, nicht zu vergessen, dass die eigene Macht begrenzt ist, dass die Vorstellungen vom guten Leben, mit denen man aufwächst, in der Regel irrtümlich waren und man sich von ihnen zu befreien hat. Wer glücklich werden will, muss sich bemühen, sich von all den Abhängigkeiten zu befreien [...] (Hampe 2017: 117).

Hampe schreibt also, dass derjenige glücklich ist, der sich von Irrtümern, Bestrebungen und Vorstellungen befreit, indem er sich mit voller Aufmerksamkeit der Gegenwart zuwendet. In diesem Moment würde auch ein Handeln nicht mehr einem zukunftsgerichteten Ziel dienen, sondern es wäre einfach Handeln an sich. In der Folge bedeutet dies, dass das Loslösen von absoluten Wahrheiten, starren Vorstellungen und Zielzuständen geschehen

kann, wenn eine Person ihre volle Aufmerksamkeit auf die Gegenwart lenkt.

Werden diese Betrachtungen mit den bisherigen Überlegungen zusammengetragen, kann folgender Schluss gezogen werden: Glücklichein ist ein feierlicher Gemütszustand, der auf einer Seelenruhe basiert, die erreichbar ist, wenn nichts mehr erreicht werden soll, außer sich der Gegenwart mit voller Aufmerksamkeit zuzuwenden. Mit der Zuwendung zur Gegenwart wird das Potential zum Glücklichein geschaffen, da es so möglich wird, Gegensätze in sich dadurch zu vereinen, dass das Vergleichen zwischen einer gegenwärtigen Ist-Situation und einem Zielbild eingestellt wird. Diese Idee kann unter dem Begriff des gegenwartsorientierten Handelns zusammengefasst werden.

Gegenwartsorientiertes Handeln bedeutet damit, sich ganz auf die Gegenwart und die darin geschehende oder ausgeführte Handlung zu konzentrieren, ohne diese an ein zukünftiges Ergebnis, an eine Erwartung oder an ein Ziel zu knüpfen. Ein solches Handeln erfordert die Anstrengung, die eigene Aufmerksamkeit vollkommen der Gegenwart zuzuwenden. Durch dieses gegenwartsorientierte Handeln kann auch Sisyphos noch glücklich sein: Wenn Sisyphos sich ganz auf sein Handeln, i.e. das Rollen des Steines konzentriert, dann wird er nicht gleichzeitig seine aktuelle Handlung mit einem möglichen Zielbild vergleichen. Durch die Abwendung vom Vergleichen kann es ihm nicht nur gelingen, das Gefühl der Absurdität zu verringern, sondern er eröffnet sich auch die Möglichkeit, einen feierlichen Gemütszustand des Glücklicheins zu erreichen, der die ansonsten so deutlich erscheinenden Gegensätze in sich vereint.

5. Wie ist das gegenwartsorientierte Handeln zu verstehen?

Diese Idee des gegenwartsorientierten Handelns, durch welches Sisyphos noch glücklich sein kann, ist von Camus' Interpretation abzugrenzen, wie er sich Sisyphos als einen glücklichen Menschen vorstellt. Camus kürt Sisyphos zum Herrn seines eigenen Schicksals (vgl. Camus 2020: 144), da er dieses durch sein Handeln selbst erschaffen hat. Der Fokus liegt damit auf einer Art rückblickender Eigenverantwortung. In der Idee des gegenwartsorientierten Handelns liegt der Fokus jedoch darauf, sich der Gegenwart mit voller Aufmerksamkeit zuzuwenden.

Camus schreibt auch, dass der Mythos tragisch ist, weil sein Held bewusst ist (vgl. Camus 2020: 143) und meint damit, dass Sisyphos um sein

Schicksal weiß. Die These des gegenwartsorientierten Handelns versteht unter Bewusstsein aber die Fokussierung auf den gegenwärtigen Moment und sieht darin Sisyphos' einzige Möglichkeit, glücklich zu sein. Das bedeutet, dass Bewusstheit nicht wie bei Camus damit gleichzusetzen ist, dass sich eine Person der Ausweglosigkeit und Tragik einer Situation bewusst wird (vgl. Camus 2020: 143), sondern eher damit, sich der Gegenwart mit voller Aufmerksamkeit zuzuwenden. Der Unterschied besteht dabei im Zeitbezug: Camus betont, dass die Tragik des Lebens in denjenigen Momenten deutlich wird, in denen sich der Mensch der Absurdität der zu erledigenden, immer gleichen Aufgaben bewusst ist (vgl. Camus 2020: 143). Damit eine solche Art von Bewusstheit möglich ist, muss aber eine Erinnerung an die vorher erledigten Aufgaben und gegebenenfalls eine Voraussicht, auf die noch zu erledigenden Aufgaben stattfinden. Diese Erinnerung muss dann mit einem Vergleich verbunden werden, wie es besser sein könnte. Im gegenwartsorientierten Handeln soll dies explizit vermieden werden. Hier heißt Bewusstsein, sich der gerade stattfindenden Handlung im konkreten Moment bewusst zu sein, nicht zeitversetzt und auch nicht im Vergleich zu einem wünschenswerteren Moment.

Gegen diese Idee des gegenwartsorientierten Handelns sind einige Einwände denkbar. Das Ziel des vorliegenden Beitrags ist jedoch, nach einer pragmatischen Art und Weise zu suchen, wie Sisyphos noch glücklich sein kann. Aus diesem Grund wird im Folgenden exemplarisch ein Einwand behandelt und widerlegt, der sich direkt auf Sisyphos und das gegenwartsorientierte Handeln bezieht und dessen Klärung zur Schärfung der Idee beiträgt. Darüberhinausgehende Implikationen und Übertragungen der Idee, bspw. auf gesellschaftliche Ebenen oder in Bezug auf ethische Fragestellungen, können an dieser Stelle nicht weiterverfolgt werden.

Der hier vorgestellte Einwand bezieht sich auf die Monotonie der Handlung, die Sisyphos' Aufgabe überhaupt erst zur Strafe macht. Er lautet, dass Sisyphos, aufgrund der monotonen Handlung, nicht glücklich sein kann. In der Idee des gegenwartsorientierten Handelns wird das Glücklichsein jedoch nicht in dem Ergebnis der Handlung oder in der Handlung an sich gesucht, sondern im Erleben des Moments, in dem die Handlung stattfindet. D. h. die Monotonie oder der Abwechslungsreichtum einer Handlung sind dabei nicht entscheidend. Zudem fällt der Einwand eng mit dem Gedanken zusammen, dass gerade im Wissen um die endlose Wiederholung und die Ausweglosigkeit der Situation eine Bestrafung für Sisyphos liegt. Durch das gegenwartsorientierte Handeln soll jedoch genau dieses Wissen in den Hintergrund treten. Auch das Wissen basiert auf

einem Vergleich zwischen der Ist-Situation und einer erwarteten Realität oder Wahrheit. Folgt man nun den Überlegungen von Michael Hampe, ist es eine Frage der persönlichen Anstrengung, ob es Sisyphos gelingt, den umfassenden Vergleich zwischen Ist und Soll zurückzustellen, zugunsten der fokussierten Wahrnehmung des gegenwärtigen Moments. Darin ließe sich ein Weg sehen, die Monotonie der Handlung verblassen zu lassen.

Der Einwand und seine Widerlegung betonten vor allem die starke Rolle, welche dem Vergleich in der Beurteilung darüber zukommt, ob Sisyphos noch glücklich sein kann. Das Vergleichen erzeugt das Gefühl der Absurdität und verhindert, dass sich ein glücklicher Gemütszustand einstellt.

6. Schluss

In diesem Beitrag ist deutlich geworden, dass die Frage, ob Sisyphos noch glücklich sein kann, eine pragmatische Bedeutung hat und dass auch vergebliches Handeln eine pragmatische Bedeutung haben kann. Es ist weiter dargelegt worden, dass Absurdität an sich nicht pragmatisch bedeutsam ist, jedoch die Frage, wie mit der Erkenntnis von Absurdität umgegangen werden sollte. Die Erkenntnis aus der Frage nach der Verbindung zwischen dem Gefühl der Absurdität und dem Gemütszustand des Glücklicheins ist, dass beide nicht nebeneinander existieren können. Die Antwort auf die Frage, wie Sisyphos noch glücklich sein kann, verlangt von ihm, sich von absoluten Wahrheiten, starren Vorstellungen und Zielzuständen abzuwenden, sowie vom Vergleichen selbst. Indem er das Vergleichen einstellt, wird es ihm möglich, glücklich zu sein, wenn er die nötige Anstrengung aufbringt. Diese Anstrengung beinhaltet, dass sich Sisyphos vollkommen dem gegenwärtigen Moment zuwendet, d. h. gegenwartsorientiert handelt. Dabei ist Glücklichein ein feierlicher Gemütszustand, der auf einer Seelenruhe basiert, die erreichbar ist, wenn eine vollkommene Zuwendung auf die Gegenwart – durch gegenwartsorientiertes Handeln – geschieht.

In dem von Camus zitierten Ausspruch des Ödipus von Sophokles heißt es über den absurden Sieg, dass ihm sein „vorgerücktes Alter“ und die „Größe seiner Seele“ sagen würden, dass alles gut sei (vgl. Camus 2020: 144). Hierin drückt sich, in Übereinstimmung mit dem gegenwartsorientierten Handeln, in wenigen Worten eine tiefgreifende Akzeptanz für die Gegenwart aus. Camus geht noch weiter und argumentiert, dass Sisyphos glücklich ist, da sein Schicksal ihm selbst gehört (vgl. Camus 2020: 143). Dies ist jedoch für die Idee des gegenwartsorientierten Handelns nicht

wichtig. Viel wichtiger ist, dass Sisyphos lebt. Wenn er lebt, kann er sein, vielleicht sogar handeln. Dabei hat er die Möglichkeit, sich der Gegenwart mit seiner vollen Aufmerksamkeit zuzuwenden, ohne Vergleiche und ohne Absichten. In diesen Momenten kann Sisyphos glücklich sein.

Literaturverzeichnis

Camus, Albert: Der Mythos des Sisyphos. 26. Auflage, Reinbek bei Hamburg 2020.

Hampe, Michael: Das vollkommene Leben: Vier Meditationen über das Glück. 2. Auflage, München 2017.

James, William: The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature. New York usw. 1917.

James, William: Pragmatismus. Hamburg 2016, Nachdruck von 2021.

Das absurde Schweigen der Welt: Herausforderungen einer pluralen Gesellschaft und die Refiguration der Religion als Antwort

Claudia Gialousis

Abstract

The article examines the complex interactions between religion and modern society, using the absurd according to Albert Camus as conceptual starting point: Just as the searching individual faces a silent world that ignores their needs for meaning, Catholic theology is confronted with the challenge of responding to a modern society in which traditional structures of faith are increasingly losing significance. To initiate processes of understanding and engagement, a hermeneutic approach is called for that goes beyond linear development lines of the religious and thus distinguishes itself from classical sociological theories of religion. It aims to account for the plurality of modern society and the simultaneity and mutability of religious expressions. Hubert Knoblauch's theory of refiguration provides a valuable framework for analysing these dynamics, encouraging a re-evaluation of the relationship between religion and society. It attempts to adequately capture the interdependent nature of phenomena of contemporary religiosity and of modern society and gain a deeper understanding of its development.

Key-Words

Modernity, Religiosity, Plurality, Refiguration of Religion, Secularisation, Interdependency

1. Die Kluft des Absurden

Das Absurde offenbart sich in vielerlei Hinsicht: in Form einer Widrigkeit, eines Paradoxons, der Unauflösbarkeit in die eine oder andere Richtung und damit jedweder Vernunft erhaben. Albert Camus ersann anhand des Begriffs eine konzeptionelle Erfassung jenes unauflösbaren Widerspruchs: So begegnet uns auf der einen Seite der nach Sinn suchende Mensch, auf der anderen eine schweigende Welt, die den Anliegen und Bedürfnissen nach Gehalt und Ordnung keine Beachtung schenkt (vgl. Camus 1959). Das daraus ableitbare metaphorische Bild der Suche und des Nicht-Antwortens weist analogisch auf die Situation der Theologie hin. In westlich-europäischen Gesellschaften, die von Kirchenaustritten, Institutionskritik und einer vermeintlichen ‚Religionsverdrossenheit‘ geprägt sind, tritt sie mit ihrer Anfrage – dem christlichen Glauben – an den Menschen heran, der indessen nicht anders als die Welt bei Camus schweigt: Allmacht, Dogmen, Institution und tradierte Glaubenspraxis haben ihren gesellschaftlichen Rückhalt verloren – darauf weisen religionssoziologische Studien umfang-

reich hin (u. a. Mücke et. al. 2023: 15-32). In dieser Position zu verharren, täte beiden Seiten jedoch grobes Unrecht. Mithin löst Camus die Sinnwidrigkeit dahingehend auf, dass der Mensch das Absurde mit aller Vehemenz ablehnt und am Ende die Erkenntnis daraus ableitet, dass das Schweigen der Welt nicht zu akzeptieren ist. Mit diesem Blick Camus' auf das Sein des Menschen ist ein Handlungsauftrag verbunden, der auch – wohl weniger radikal, aber dennoch wertvoll – für das Verhältnis von Theologie und moderner Gesellschaft anregende Denkanstöße liefern kann. Wie reagiert die katholische Theologie auf eine Welt, die vermeintlich nicht antwortet? Welchen Sinn vermag sie aus religionssoziologischen Befunden und ihren Deutungen abzuleiten, um die Kluft des Absurden zu überwinden?

Eine grundlegende Auseinandersetzung mit dieser Fragestellung bedarf einer weitaus ausführlicheren und tiefergehenden Betrachtung als es im Rahmen dieses Beitrags möglich ist. Dennoch vermögen die Überlegungen als Ansatz zu fungieren, um einer postmodernen pluralen Gesellschaft zu begegnen. Beginnend mit einem Blick auf die Bemühungen religionssoziologischer Forschung um eine Deutung des empirischen Befunds, soll darauf aufbauend ein Vorschlag ergründet werden, der die teils widersprüchlichen Vereindeutigungen innerhalb ihrer Verhältnisbestimmung von Religion und modernen westlichen Gesellschaften aufzulösen versucht. Denn vor dem Hintergrund, dass ein plurales Umfeld wenige Anreize bietet, eindeutige lineare Entwicklungslinien des Religiösen anzunehmen, ist ein hermeneutischer Zugang von Nöten, der sich jenseits dieser Grundannahmen bewegt. Exemplarisch soll dafür die Arbeit von Hubert Knoblauch herangezogen werden, der mit der Theorie der *Refiguration der Religion* ein diagnostisches Instrument liefert, das den Versuch unternimmt, sich der Vielschichtigkeit der modernen Gesellschaft anzunehmen. Abschließend werden Überlegungen angeführt, die die Bedeutung für die Theologie ermitteln.

2. Die Irrungen und Wirrungen einer vereindeutigten Deutung der Empirie

Wenn nach der Relation von traditioneller Religiosität und westlichen modernen Gesellschaften gefragt wird, schafft aus säkularisierungstheoretischer Perspektive allein die Frage eine Kluft: Religion und religiös zu sein bilden ein Nebenprojekt einer modernen säkularen Alltäglichkeit. So attestiert zum Beispiel Gert Pickel, dass in Europa

die mit Modernisierung gekoppelten Prozesse der funktionalen Differenzierung, Rationalisierung aber auch Urbanisierung und Demokratisierung sowie Wohlfahrtssteigerung am weitesten Raum gegriffen und ihre Wirkung bereits am stärksten entfaltet [haben]. Dies drückt sich eben in den häufig sichtbaren Erosionsprozessen religiöser Bindungen und Praxis aus (Pickel 2017: 40).

Unwiderrspochen ist die Interpretation jedoch nicht: Modelle, die die Bedeutung und Präsenz von Religion sowohl auf politischer als auch sozialer Ebene hervorheben, treten als ihre Gegenposition auf. Jürgen Habermas (2003: 258) spricht von einer *postsäkularen* Gesellschaft, José Casanova (Hidalgo 2016: 320) von einer *Entprivatisierung* des Religiösen. Sie stehen im Geiste einer *Wiederkehr* und schlagen damit einen alternativen Deutungsweg vor; Religion unterliegt darin nicht den beschriebenen Erosionsprozessen und wird zu einem wieder in der Gesellschaft verorteten und relevanten Diskursgegenstand erhoben.

Die gezeichnete Dichotomie ist eine Karikatur des Kontextes, auf den sie sich bezieht. Hans Joas (2017: 20) spricht in diesem Zusammenhang von „Pseudogewissheiten“ des 19. und 20. Jahrhunderts, einer unfruchtbaren Dichotomie, die im Begriff ist, ihre Glaubwürdigkeit zu verlieren. Weder kann ein Lager den Nicht-Glauben einer Gesellschaft, noch das andere naiv mit Tendenzen einer Gegenbewegung eine Wiederkehr proklamieren. Dennoch wird mit Kategorien verhandelt, die sich vornehmlich durch ihre Abgrenzung definieren, obwohl ebenjene Grenzen bei näherer Betrachtung verschwimmen (Roderich 2016: 147). Auch Karl Gabriel (2022: 15) äußert sich kritisch zu sowohl säkularisierungstheoretischen als auch dem Rückkehrgedanken verpflichteten Theorien der Religionssoziologie – ihr stetes Beharren auf der *einen* Vorstellung von Religion, eingebettet in *einer* Auffassung von Moderne, reagiere nicht in adäquater Weise auf die Pluralität beider. Damit legt Gabriel eine zentrale Gemeinsamkeit der doch so divergierenden Ansätze offen: Sie basieren auf *einem* Konzept von Moderne, legen normativ *einen* Religionsbegriff zugrunde, um daraus *einen* Verlauf abzuleiten. Es konstituiert sich eine kohärent erscheinende Erzählung, die die Entwicklung von Religion im modernen Kontext verortet und ihr einen Sinn verleiht. Doch auf welche Vorstellung von Moderne greifen die genannten religionssoziologischen Konzepte konkret zurück?

3. Die Moderne als Erzählung

Die Rede von dem Verlust und der Wiederkehr der Religion bezeichnet Oliver Hidalgo (2017: 25) als Erzählungen, genauer als *Narrative*¹, und attestiert ihnen eine narrative innere Verwobenheit. Gemeint ist damit die Voraussetzung eines Fehlens, eines zeitweiligen Verlustes von Religion, das notwendig ist, um eine Erzählung der Wiederkehr daran anzuschließen. So docke also das Narrativ der Rückkehr der Religion an das der Säkularisierung an, beziehungsweise setze es sogar voraus. Dabei beruft er sich auf die Ausarbeitungen Albrecht Koschorke (2013: 258), der sowohl die Säkularisierung als auch die Wiederkehr der Religion als *große Erzählungen*² beschreibt. Weniger spielt aus seiner Perspektive die Frage nach Verlust oder Wiederkehr eine Rolle als vielmehr die hintergründige *kulturelle Erzählung*, die neben ihrer inhaltlichen Komponente auch ein Selbstbekenntnis verkörpert.³

So bedarf es eines genaueren Blicks auf die „Selbsterzählung der europäischen Moderne“ (Koschorke 2013: 258): Sie entfaltet sich nicht erst in der Frage nach dem Verhältnis von moderner Gesellschaft und Religion, sondern bereits in dem Verständnis von *Moderne* selbst. Die ihr anhaftende Fortschrittssemantik korreliert, wie Patrick Becker und Knut Wormstädt den *Traum der Moderne* treffend beschreiben, mit revolutionären Umbrüchen in Europa im 18. Jahrhundert:

Dieser Traum beinhaltete eine politische Dimension (Demokratie), eine wirtschaftliche (Marktwirtschaft; Industrialisierung), eine bildungsbezogene (Erkenntnisgewinn durch Wissenschaft), eine gesellschaftliche (Emanzipation unterprivilegierter Schichten) und eine praktische (Technik; Urbanisierung) (Becker/Wormstädt 2023: 12).

-
- 1 Aufwändig legt Wolfgang Müller-Funk (2007) die Bedeutung von Narrativen als eine gesellschaftliche und individuell ausgeübte Praxis aus einer kulturwissenschaftlichen Perspektive offen. So fungieren Narrative im Gesellschaftskontext, wie es in diesem Kapitel veranschaulicht wird, unter anderem als Identitätskonstruktionen.
 - 2 Neben dem Anspruch einer Loslösung von großen Erzählungen, ist es ein Anliegen der Postmoderne, diese in ihrer Wirkkraft offenzulegen (Lyotard 2009). Wie die vorliegenden Ausarbeitungen zeigen, sind Erzählungen, in diesem Fall die Erzählung der Moderne, als Interpretationsrahmen empirischen Materials noch immer präsent.
 - 3 Auch Matthias Koenig (2011: 651) beschreibt Säkularität als eine „Selbstbeschreibungskategorie“ der europäischen Moderne, die die Plausibilität des Säkularisierungsparadigmas stützt.

Die Handlungsmaxime der Moderne zielt auf Weiterentwicklung ab, sie formuliert einen Telos und verleiht damit gesellschaftlichen Entwicklungen eine lineare Sinnrichtung, die in der Momentaufnahme in einem widersprüchlichen Verhältnis zu dem steht, was sie vermeintlich überwunden hat. Mit modern, so schreibt Bruno Latour (2019: 18), wird sowohl „ein neues Regime, eine Beschleunigung, ein Bruch, eine Revolution der Zeit“ postuliert als auch das Hier und Jetzt im Kontrast zu einer „archaische[n] und stabile[n] Vergangenheit“ benannt. In seinem semantischen Spektrum manifestiert sich die Wirkkraft des Begriffs sowohl in einer deskriptiven als auch in einer normativen Weise. Prozesse und Phänomene der Moderne unterliegen in ihrer Deutung der Idee von Linearität und Singularität; der Vorstellung der *einen* Entwicklungslinie des Religiösen – und damit der Grundlage einer Verlust-Wiederkehr-Logik – wird die Bühne bereitet.

Die Schwierigkeiten, die diese hermeneutische Brille mit sich bringt, wurden bereits angedeutet: Sie verwehrt die Betrachtung und Würdigung pluraler Wirklichkeiten, die sich jenseits von Linearitäten offenbaren und oft gegenläufiger und widersprüchlicher Natur sind. Es bedarf daher eines neuen Deutungs-Paradigmas⁴, das der Gleichzeitigkeit und Wandelbarkeit pluraler Zustände entspricht und als geeigneter Interpretationsrahmen fungieren kann.

4. Die Transformationsdynamik der Moderne und die Rolle der Refiguration der Religion

4.1. Die Moderne als Zwang zur Veränderung

Wenn die Ausdeutung der Moderne gelöst von den zuvor genannten Merkmalen gedacht werden will, kann die Perspektive Hartmut Rosas einen hilfreichen Ausgangspunkt bilden. Für ihn ist die bezeichnende Eigenschaft moderner Gesellschaften ihre Transformationsdynamik, genauer ihr *Transformationszwang*.

Moderne Gesellschaften [...] sind zum einen dadurch gekennzeichnet, dass sie sich nur dynamisch zu stabilisieren vermögen; sie sind strukturell auf fortgesetzte Steigerung [...] angelegt, und dies erzeugt nicht

4 Gleichmaßen weist auch Peter L. Berger auf eine notwendige Weiterentwicklung und Neukonzeptionierung des bestehenden Moderneparadigmas hin, das „auf den vielen Implikationen des Phänomens Pluralismus“ (2015: 7) aufbaut.

nur eine zeitliche und räumliche, technische und ökonomische Eskalationstendenz, welche die Möglichkeitshorizonte immer aufs Neue hinauschiebt, sondern es führt auch dazu, dass die kinetische Energie oder die Transformationsenergie der Gesellschaft hoch bleibt: Die ‚Weltpositionen‘ der Subjekte, aber auch der Institutionen und Organisationen verändern und verschieben sich fortwährend (Rosa 2016: 44).

Zwei wesentliche Aspekte sind herauszustellen: Zum einen attestiert Rosa der modernen Gesellschaft eine Notwendigkeit des Wandels, um ihre Stabilität zu garantieren. Zum anderen resultiert aus dieser Notwendigkeit eine kontinuierliche Veränderung der Entwicklungsabläufe gesellschaftlicher Prozesse sowie der Positionen ihrer Teilhabenden. Was jedoch aus Rosas Ausführung nicht deutlich wird, ist, dass einzelne Transformationsprozesse und Verschiebungen nicht unabhängig voneinander vonstattengehen. Stattdessen weisen sie untereinander Spannungsrelationen auf, die diese Vorgänge erst hervorrufen und befördern.

Um diesen Aspekt in die bisherigen Überlegungen einzubeziehen, erweist sich die Theorie der *Refiguration der Religion* (Knoblauch 2020) als weiterführend und mit Rosas Deutung kompatibel. Sie erlaubt einen differenzierten Blick auf Interdependenzgeflechte und die in ihr wirkenden Zugkräfte, für welche sie als diagnostisches Instrument fungieren möchte.

4.2. Von der Transformation zur Refiguration

Das Konzept der *Refiguration der Religion* entwickelte Knoblauch korrigierend und erweiternd zu seiner These der *populären Religion* (Knoblauch 2009). Letztere diene – im Geiste einer anthropologischen Wende und der Wertschätzung von Pluralität – in gleicher Weise dazu, die Transformationsbewegungen von Religion⁵ in modernen Gesellschaften zu beschreiben,

5 Knoblauchs (2009: 56) angewendete Arbeitsdefinition von Religion basiert zu großen Teilen auf einem phänomenologischen Ansatz, der die Erfahrung der Transzendenz als fundamental für ein religiöses Erleben versteht. Dabei ist anzumerken, dass das Transzendenzverständnis nicht bei der Vorstellung einer großen Transzendenz verbleibt, sondern angelehnt an Thomas Luckmann mehrere Ebenen umfasst (mittlere und kleinere Transendenzen). Der Vorwurf, Religionen auf ein Grundprinzip zu reduzieren und dabei wesentliche Aspekte wie das Ritual, Gemeinschaft, Tradition etc. außer Acht zu lassen, ist zwar zutreffend, jedoch für diesen spezifischen Kontext insofern unerheblich, als es Ziel des Beitrages ist, andere Zugangsweisen zu potenziellen religiösen Phänomenen zu betrachten und ihnen notwendige Aufmerksamkeit zu schenken.

welche, so Knoblauch, maßgeblich durch ihre *Entgrenzung*⁶ zu charakterisieren sind. Religion wird immer weniger als System greif- und erkennbar, in ihrer Gestalt zunehmend diffuser und tritt im Zuge ihrer Neukonturierung im Feld des Populären auf sowie auch Inhalte der Populärkultur sich im Kontext des Religiösen wiederfinden: Es wandert Sakrales zum Profanen und Profanes ins Sakrale ab (Knoblauch 2009: 273). So existieren neben traditionellen Ausdrucksformen von Religion auch Formen von Religiosität im weiten Sinn innerhalb der populären Kultur, die sich durch erstere, als ihr Deutungsrahmen, nicht begreifen lassen, jedoch von ihr geprägt und beeinflusst sind. Gleichzeitig wirken letztere auf religiöse Konstrukte ein und veranlassen auch dort Wandlungsprozesse. Von zentraler Bedeutung ist, dass die binäre Trennung beider Gegenstandsbereiche aufgehoben wird und somit keine eindeutige Differenzierung von Sakralem und Profanem (Stichwort: Entgrenzung) möglich ist.

Zwar büßen die Überlegungen nicht an Plausibilität ein, dennoch bedarf es einer Korrektur, die anhand des Begriffs der *Transformation* veranschaulicht werden kann. Gleich anderer religionssoziologischer Theorien beharrt auch Knoblauchs Postulat – indem es sich auf die Idee einer Transformation von Religion stützt – auf der Grundannahme einer Linearität und damit insbesondere einer Singularität von Entwicklungsabläufen⁷, im Sinne einer „Metamorphose einer kulturellen oder sozialen Formenwelt in eine andere“ (2020: 8).

Dabei sind gesellschaftliche Phänomene in einer Netzstruktur verortet, die ihre Gleichzeitigkeit und wechselseitige Abhängigkeit im pluralen Kontext betont. In Anlehnung an die Arbeiten von Norbert Elias (2021) und seinem Konzept der Figurationen wird mit diesem ein Begriffssubstrat vorgestellt, mit dem „die Frage wechselseitiger Abhängigkeit der Menschen voneinander“ (Treibel 2008: 69) sozialtheoretisch eingeführt wird. Knob-

Dennoch ist der Diskurs um die in diesem Kontext verwendeten Religionsdefinitionen und ihrer Validität von großer Wichtigkeit. Vgl. dazu Pollack (2016: 64f.).

- 6 Ein Begriff, der bereits bei der Theorie der *reflexiven Modernisierung* unter anderem in Bezug auf kulturelle Phänomene Anwendung findet. Auch Beck argumentiert für ein Diffundieren einzelner Phänomene ineinander. Vgl. dazu Beck/Bonß (2001).
- 7 Knoblauch problematisiert diese Beobachtung anhand der Rezeption seiner Theorie der populären Religion, die insbesondere für die Analyse spiritueller Formen von Religiosität herangezogen wurde, jedoch Verhärtungen religiöser Strukturen – also Neigungen zum Fundamentalismus – nicht abzubilden vermochte. Der Begriff der Transformation, so Knoblauch, erlaube nur einen singulären Entwicklungsverlauf und sei damit unzureichend, da moderne religiöse Phänomene unterschiedliche Tendenzen aufzeigen. Vgl. dazu Knoblauch (2020: 8).

lauch plädiert dafür, dass diese Perspektive auch im Kontext gesellschaftlich-religiöser Entwicklungsprozesse ein Anwendungsfeld findet, um deren Netz aus Abhängigkeiten aufzuzeigen. Fundamentalistische Tendenzen, neu auftretende Spiritualitätsformen, atheistische Bekenntnisse, traditionelle Religionsausübungen sind damit keine sich widersprechenden Phänomene, sondern Figurationen⁸, die in Verbindung zu ihrem gesellschaftlichen Umfeld den Prozess der *Refiguration* anstoßen (Knoblauch 2020: 17). Sie erzeugen untereinander Spannungen, die ihre Gestalt und Charakteristika beeinflussen und damit aufgrund ihrer wechselseitigen Abhängigkeit sowohl entgrenzt als auch hochgradig dynamisch und wandelbar auftreten, sich also stetig *refigurieren*. Es ist nicht die Frage nach einem Entweder-Oder, sondern die der Gleichzeit- und Gleichwertigkeit von Phänomenen:

[D]och genau so wenig wie die gesellschaftliche Refiguration nicht bloß zwischen modernen, spät- und postmodernen Merkmalen entscheidet, sondern aus deren Spannung und Zusammenspiel geprägt wird, geht es bei der These der Refiguration auch nicht nur um eine Entscheidung zwischen [...] ‚Säkularisierung‘ und ‚Sakralisierung‘ (Knoblauch 2020: 18).

Für die Annäherung an moderne religiöse Phänomene ist das Wissen um ihre Interdependenz fundamental: Sie sind keine voneinander isolierten Erscheinungen und damit auch als solche nicht zu begreifen, gleich der Überlegung Elias', dass das Individuum nicht von der Gesellschaft gelöst betrachtet werden kann (Treibel 2008: 69).

5. Von Anerkennung und Pluralität

Die moderne Welt erlaubt die Annahme zweier wesentlicher Charakteristika, die im Rahmen des Beitrages erarbeitet wurden: einerseits die Relation religiöser Phänomene, eingebettet im gesellschaftlichen Netz der Abhängigkeiten, andererseits ihre unaufhaltsame Tendenz zur Veränderung. Mit Hilfe dieser Rahmung wird eine Perspektive auf das Konglomerat religiöser

8 Figurationen sind hier nicht in Kontrast zu Phänomenen zu verstehen, sondern erweitern Letztere um die Komponente ihrer interdependenten Stellung. Insbesondere dient der Begriff der Figuration zum Abbau dichotomer Ausdeutungen, indem die wechselseitige Abhängigkeit einzelner Phänomene terminologisch aufgegriffen und damit eine polarisierende Gegenüberstellung aufgebrochen wird.

Phänomene eröffnet, das um Wertschätzung der verschiedenen Formen bemüht ist. So ist zum einen anzuerkennen, dass Religion und ihr Ausdruck sich – gleich anderen in der Gesellschaft verorteten Phänomenen – verändern müssen, weil sie Teil der Sozialstruktur und damit Spannungen und konfliktiven Kräften ausgesetzt sind. Zum anderen unterliegen ihre Entwicklungstendenzen nicht der Prämisse einer klassischen Modernisierungserzählung: Religiosität und Religion entwickeln sich in modernen Gesellschaften nicht linear, sondern relational und hochgradig divers. Phänomene, die traditioneller Religionsausübung folgen oder auch von ihr gelöst funktionieren und als religiös diskutierbar sind, sind weder klägliche Überreste säkularer Kräfte noch in Form einer Wiederkehr der Religion zu überhöhen. Vielmehr sind sie als Ausdrucks- und Verstehensformen zu begreifen, in welchen der Mensch seine Existenz und sein In-der-Welt-Sein verhandelt. Damit sind diese Manifestationen keine Produkte pluraler Beliebigkeit, auch wenn sie nicht den traditionellen und klassischen Mustern religiösen Ausdrucks folgen; vielmehr treten sie als Ergebnis refigurativer Prozesse stets in anderen Gestalten auf und werden so immerwährend neu verhandelt.

Diese Perspektive kann als Angebot verstanden werden, sich methodisch der Genese unterschiedlicher religiöser Ausdrucksformen anzunähern und sie im Kontext wechselwirkender Abhängigkeit zu verorten und zu verstehen. Ulrich Beck und Wolfgang Bonß (2001: 14) folgend ist anzuerkennen, dass „die noch im Entstehen begriffenen Regeln des neuen Gesellschaftsspiels jenseits der alten Sicherheiten, Grenzen und Dichotomien konzeptuell und empirisch zu entschlüsseln und zu erkunden“ sind; und wohlmöglich ist es doch nicht nur Schweigen, das zu vernehmen ist, und Sinnwidrigkeit – jenseits von existenzialistischen Deutungen – eine Sache der Perspektive.

Literaturverzeichnis

- Barth, Roland: ‚Religion, bevor sie Religion ist‘ – Überlegungen zur Kulturhermeneutik der Moderne, in: Katja Thörner, Martin Thurner (Hg.): Religion, Konfessionslosigkeit & Atheismus. Freiburg im Breisgau 2016, 147-158.
- Beck, Ulrich et al.: Zwischen Erster und Zweiter Moderne, in: Dies. (Hg.): Die Modernisierung der Moderne. Frankfurt am Main 2001, 11-60.
- Becker, Patrick/Wormstädt, Knut: Der überfällige Paradigmenwechsel: Von der Krise zur Neubestimmung des Entwicklungsverständnisses, in: Dies. (Hg.): Entwicklung als Paradigma: Reflexionen zu einer nachhaltigen internationalen Zusammenarbeit. Bielefeld 2023, 11-32.

- Berger, Peter L.: *Altäre der Moderne: Religion in pluralistischen Gesellschaften*. Frankfurt am Main 2015.
- Camus, Albert: *Der Mythos von Sisyphos: Ein Versuch über das Absurde*. Leipzig 1959.
- Elias, Norbert: *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychologische Untersuchungen*. 28. Auflage, Frankfurt am Main 2021.
- Gabriel, Karl: *Die vielen Gesichter der Religion: Religionssoziologische Analysen jenseits der Säkularisierung*. Bielefeld 2022.
- Habermas, Jürgen: *Glauben u. Wissen: Friedenspreisrede 2001*, in: ders., *Zeitdiagnosen: Zwölf Essays*. Frankfurt am Main 2003, 249-262.
- Hidalgo, Oliver: José Casanova: Public Religions in the Modern World, in: Samuel Salzborn (Hg.): *Klassiker der Sozialwissenschaften: 100 Schlüsselwerke im Portrait*. 2. Auflage, Wiesbaden 2016, 396-400.
- Hidalgo, Oliver: „Rückkehr der Religion“ und „Säkularisierung“: Über die Verwobenheit zweier scheinbar gegensätzlicher Narrative, in: Holger Zapf et al. (Hg.): *Das Narrativ von der Wiederkehr der Religion*. Wiesbaden 2017, 13-33.
- Joas, Hans: *Die Macht des Heiligen: Eine Alternative zur Geschichte der Entzauberung*. Berlin 2017.
- Knoblauch, Hubert: *Populäre Religion: Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*. Frankfurt am Main, New York 2009.
- Knoblauch, Hubert: Einleitung: Die Refiguration der Religion, in: Ders. (Hg.): *Die Refiguration der Religion: Perspektiven der Religionssoziologie und Religionswissenschaft*. Weinheim 2020, 9-28.
- Koenig, Matthias: Jenseits des Säkularisierungsparadigma? Eine Auseinandersetzung mit Charles Taylor, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 63/4 (2011), 649-673.
- Koschorke, Albrecht: „Säkularisierung“ und „Wiederkehr von Religion“, in: Helene Basu et al. (Hg.): *Moderne und Religion: Kontroversen um Modernität und Säkularisierung*. Bielefeld 2013, 237-260.
- Latour, Bruno: *Wir sind nie modern gewesen: Versuch einer symmetrischen Anthropologie*. 7. Auflage, Frankfurt am Main 2019.
- Lyotard, Jean-François: *Das postmoderne Wissen: ein Bericht*. 6. Auflage, Wien 2009.
- Mücke, Marcel et. al.: Zusammenleben in religiöser Vielfalt: Warum Pluralität gestaltet werden muss, in: Bertelsmann Stiftung (Hg.): *Religionsmonitor 2023*. Gütersloh 2023.
- Müller-Funk, Wolfgang: *Die Kultur und ihre Narrative: Eine Einführung*, Wien 2007.
- Pickel, Gert: Religiosität in Deutschland und Europa – Religiöse Pluralisierung und Säkularisierung auf soziokulturell variierenden Pfaden, in: *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik* 1/1 (2017), 37-74.
- Pollack, Detlef: Was ist Religion? Eine kritische Diskussion, in: *Zeitschrift für Religion in der Friedens- und Konfliktforschung. Interdisziplinäre Zugänge zu einem multidimensionalen Thema* 1/1 (2016), 60-91.
- Rosa, Hartmut: *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Berlin 2016.

Treibel, Annette: Die Soziologie von Norbert Elias: Eine Einführung in ihre Geschichte, Systematik und Perspektiven. Wiesbaden 2008.

Praktische Theologie

Absurdität als Herausforderung für die Theologie: Kann die Theologie Absurdität als Entscheidung des Menschen gegen Transzendenz aushalten?

Eva-Maria Spiegelhalter

Abstract

Theology considers itself as an expert in resources for the meaning of life and is justified by this aspect in the context of educational science. In Germany's society, however, there is an increasing group of people who live their lives without reference to transcendence. Regarding this development, there is a lack of theological concepts that encounter concepts of life without any reference to transcendence without judgement. The transcendental analysis of freedom shows that the concept of God is necessary if freedom is to be meaningful. But that means non-transcendental interpretations are labelled as absurd. What kind of theological approach is required to recognise that people lead their lives without reference to transcendence without assuming disbelief or guilt? Which theological ideas are necessary for a constructive dialogue between transcendent and non-transcendent interpretations? How can we theological respect that people lead their lives without reference to transcendence, without assuming unbelief or guilt? What theological ideas are necessary for a constructive dialog between transcendent and non-transcendent interpretations?

Key-Words

Non-denominationalism, Anthropology, Absurdity, Religious education, Faith, Grace, Knowledge of God

1. Herausforderung Transzendenzlosigkeit – Bemerkungen zum wirkmächtigen anthropologischen Verständnis von Karl Rahner

Vielfach wird der Theologie von außen eine Expertise in Sinnfragen zugeschrieben. Explizit deutlich wird dies im Bildungsplan von Baden-Württemberg. Aus bildungswissenschaftlicher Perspektive wird hier der Religionsunterricht damit begründet, dass er den unverzichtbaren Weltzugang von Religion und Philosophie in den Bildungsprozess einspeist. Religiöse Bildung wird somit als unbedingt erforderliches Element der Allgemeinbildung verstanden (vgl. Ministerium für Kultus, Jugend und Sport Baden-Württemberg 2016). Die Religionspädagogik ist besonders glücklich über diese Begründung, da sie aus der Feder eines Nicht-Theologen stammt. Der Erziehungswissenschaftler Jürgen Baumert geht davon aus, dass die Frage „nach dem Woher, Wohin und Wozu des menschlichen Lebens“ aus dem im Bildungskontext nicht wegzudenken sei (Baumert 2004: 107).

Dass dieser Zugang von Baumert in der Theologie beziehungsweise in der Religionspädagogik offene Türen einrennt, verwundert nicht. So zeigt sich doch hier ein Menschenbild, dass dem Menschen die Sinnfrage grundlegend einschreibt und seit Rahners anonymen Christen weite Teile der Theologie prägt. Seit Rahner ist jeder Mensch zur Hörerin und zum *Hörer des Wortes* geworden (Rahner 1969).

Mit dieser Perspektive ist aber eine Frage aufgeworfen, die angesichts der gegenwärtigen Entwicklungen drängender wird: Die Frage, wie nicht-religiöse Lebensdeutungen zu bewerten sind, also Lebensdeutungen, in denen sich Menschen nicht als „Wesen der Transzendenz“ (Rahner 1976: 44) vollziehen. Rahner übersieht die reale Möglichkeit der nicht-religiösen Deutung nicht, zugleich bestimmt er diese jedoch entweder als naive Perspektive, die die Frage nach Sinn bewusst ausblendet und für unbeantwortbar hält oder als Perspektive der Verzweiflung angesichts des fehlenden Sinnes (Rahner 1976: 43f.). Die Möglichkeit der expliziten Entscheidung gegen Gott beschreibt Rahner folgendermaßen: „Das Nein [zu Gott] ist eine Möglichkeit der Freiheit, aber diese Möglichkeit der Freiheit ist immer auch das gleichzeitig Mißglückte [sic], Mißratene [sic], Steckenbleibende, sich selbst gleichsam Verneinende und Aufhebende“ (Rahner 1976: 109). Doch was bedeutet diese Perspektive angesichts der gegenwärtigen gesellschaftlichen Situation?

Ein Blick in die sechste EKD-Studie zeigt: Formal sind in Deutschland 23 Prozent der Bevölkerung evangelisch, 25 Prozent katholisch und 43 Prozent konfessionslos. Blickt man auf die Religiosität der deutschen Bevölkerung gehören 56 Prozent der Gruppe der Säkularen an. Diese Gruppe gilt als kaum noch religiös ansprechbar (vgl. Evangelische Kirche in Deutschland 2016). Damit stellen sich zwei Fragen: Welche Begriffskategorien hält die Theologie für diese immer größer werdende Gruppe der Menschen bereit, die sich nicht als „Wesen der Transzendenz“ verstehen? Und stellt Religion tatsächlich so einen „unverzichtbaren Weltzugang“ dar, wie im Bildungsplan von Baden-Württemberg und in der Anthropologie Rahners angenommen wird?

Es scheint sich doch eher die Feststellung des evangelischen Systematikers Dirk Evers empirisch zu bestätigen:

Es ist [...] eine moderne Errungenschaft, tatsächlich glaubens- und religionslos existieren zu können. Es gehören dazu Bedingungen, wie auch zu der vorneuzeitlichen (allerdings auch immer nur relativen) Unvermeid-

barkeit von Religion Bedingungen gehörten. Das eine ist nicht natürlicher als das andere. (Evers 2022: 77f.)

Oder um mit dem evangelischen Religionspädagogen David Käbisch zu sprechen: Die „weltliche Nichtnotwendigkeit Gottes steht der theologischen Notwendigkeit der Rede von Gott gegenüber“ (Käbisch 2014b: 173).

In der katholischen Theologie wird der *homo areligious*, also der Mensch, der sein Leben ohne religiöse Deutungen vollzieht, jedoch kaum thematisiert (Tiefensee 2012: 17; Schwarz 2019: 493). Wirkmächtig ist dagegen immer wieder die Anthropologie Rahners mit der bereits aufgezeigten Problematik. Deutlich lässt sich dies an einer Äußerung der katholischen Pastoraltheologin Maria Widl zeigen, wenn diese zwar für „einen konsequenten Diskurs mit der säkularen Kultur“ wirbt, in diesem Zusammenhang aber die Relevanz religiöser Bildung so begründet, dass diese deshalb unverzichtbar sei, will „der Menschen sich nicht – um mit Rahner zu argumentieren – zum Tier zurück“ entwickeln (Widl 2009: 251). Dass religiöse Bildung die Aufgabe hat, die Möglichkeit des Menschen zu religiösen Deutungen zu eröffnen, dürfte unstrittig sein. Umgekehrt bedeutet es aber doch wohl nicht, dass ohne religiöse Bildung der Mensch seine spezifische Menschlichkeit verliert und in die Kategorie der Tiere zurückfällt. Deutlich zeigt sich, dass auch 2009 die Wertschätzung nicht-religiöser Lebensdeutungen zumindest sprachlich noch nicht positiv in den Blick kommt. Angesichts der immer größer werdenden Gruppe der Konfessionslosen stellt dies einen herausfordernden Befund dar.

2. Welche Konzepte finden sich in der Theologie, um mit nicht-religiösen Lebensentwürfen umzugehen? Eine Suche auf der begrifflichen Ebene

Begrifflich werden nicht-religiöse Lebensdeutungen unter der Kategorie „Unglauben“ verhandelt. Für den Unglauben gibt es verschiedene Erklärungen. Drei verbreitete Begründungen werden hier exemplarisch an jeweils einem theologischen Entwurf vorgestellt. Am Beispiel des fundamental-theologischen Ansatzes von Hansjürgen Verweyen lässt sich zeigen, dass Unglaube als schuldhaftes Nicht-Erkennen-Wollen verstanden wird. Magnus Striet nimmt an, dass biographische Erfahrungen den Glauben verunmöglichen kann. Dass Unglaube als absurde Wahl zu verstehen ist, während ein sinnvoll gedachter Freiheitsbegriff den Gottesbegriff voraussetzt, zeigen Magnus Lerch und Aaron Langenfeld.

2.1. Das Nicht-Erkennen-Wollen aufgrund der Schuld der Menschen

Hansjürgen Verweyen ist mit der Diskussion um die Osterthesen bekannt geworden. Er geht davon aus, dass der Glaube der ersten Jünger nicht allein auf die Ostererscheinungen zurück gehen könne und legt infolgedessen dem römischen Hauptmann am Kreuz die Erkenntnis in den Mund: „Dieser Mensch war Gottes Sohn“. Deutlich wird hier die erkenntnistheoretische Annahme, dass jeder Mensch unter dem Kreuz zur Gotteserkenntnis fähig gewesen wäre. Im Umkehrschluss zeigt sich Verweyen dann verwundert über „die Ansicht, auch die Jünger Jesu hätten den Gekreuzigten nur als *gescheitert* ansehen können“ (Verweyen 2008: 155). Verweyen geht davon aus, dass vielmehr die Jünger an der Erkenntnis Gottes gescheitert seien. „Sie konnten, aber wollten nicht wahrhaben, daß [sic] nichts Jesus seinem Leben aus Gott entreißen vermochte“ (Verweyen 2008:156). Hier findet sich eine paradigmatische Perspektive auf den christlichen Unglauben: Wer nicht zum Glauben findet, will nicht sehen, was doch offensichtlich zu erkennen ist. Die Selbstbezogenheit beziehungsweise die hermeneutologische Bestimmung trübt die Erkenntnismöglichkeiten des Menschen (Spiegelhalter 2013: 373-375).

2.2. Nicht-Glauben können aufgrund der geschichtlichen Erfahrungen

Eine andere Perspektive findet sich bei Magnus Striet. Er führt aus, dass gerade „human denkende[n] Menschen“ der Glaube an einen rettenden Gott schwerfällt oder verwehrt ist. Als Beispiel führt er Jean Amery an, der als assimilierter Jude angesichts der Erfahrungen der Shoa für sich jegliche religiöse Lebensvollzüge und Lebensdeutung ablehnt (Striet 2008: 134f.). Striet folgert: „Die Gottlosigkeit vieler Menschen guten Willens ist keine selbst gewählte, sondern eine erlittene Gottlosigkeit.“ Gerade die unendliche Leiderfahrung führe dazu, dass Menschen der Glaube an Gott nicht möglich sei.

2.3. Unglaube als absurde Wahl, da sinnvoll vollzogene Freiheit den Gottesbegriff voraussetzt (Lerch und Langenfeld)

Auch in neusten theologischen Entwürfen zeigt sich eine Problematik in Bezug auf nicht-religiöse Lebensdeutungen. In der „Theologischen Anthro-

pologie“ von Lerch und Langenfeld werden nicht-religiöse Lebensentwürfe durchaus wahrgenommen. Allerdings werden diese so interpretiert, dass sie aufgrund ihrer fehlenden Vernünftigkeit von christlichen Konzepten überboten werden können. „Denn die transzendente Freiheitsanalyse kann zwar zeigen, dass dann, *wenn* Freiheit nicht sinnlos, unbegründet oder absurd ist, ihr auch der Gottesgedanke eingeschrieben ist. Aber eben die primäre Voraussetzung der Sinnhaftigkeit endlicher Freiheit ist transzendentalphilosophisch nicht mehr zu sichern. ... Die mögliche Absurdität endlicher Freiheitsvollzüge – und damit auch des Prinzips Freiheit – ist theoretisch nicht auszuschließen“ (Langenfeld/Lerch 2018: 241). Damit ist aber Weitreichendes ausgesagt. Denn mit der transzendentalen Freiheitsanalyse lässt sich der Zusammenhang von Freiheit und Gottesbegriff herstellen. Dass dieser Entwurf innertheologisch eine gewisse Plausibilität in Anspruch nehmen kann, zeigt seine anhaltende Präsenz im Diskurs und muss hier nicht weiterverfolgt werden. Aufgezeigt werden soll aber die sich abzeichnende Tendenz, einer sich nicht-religiös vollziehenden Freiheit das Etikett des Absurden zu verleihen. Denn die transzendente Freiheitsanalyse kann theoretisch nicht ausschließen, da es eine Möglichkeit der endlichen Freiheit darstellt, sich selbst als unbegründet oder sinnlos zu verstehen. Zugleich wird aber auch deutlich, dass dies keine gleichberechtigte Alternative zur sinnvollen Begründung durch den Gottesgedanken darstellt. Die Bezeichnung nicht-religiöser Lebensperspektiven als absurd mag philosophiegeschichtlich mit dem Rekurs auf Camus ihre Berechtigung haben. Wenn Freiheitsvollzüge ohne Bezug zu Gott als „sinnlos, unbegründet oder absurd“ (Langenfeld/Lerch 2018: 241) beschrieben werden, macht dies vor allem deutlich, wie der Freiheitsbegriff im vorliegenden Konzept gedacht wird: letztendlich ist er grundlegend bezogen auf den Gottesbegriff. Denn nur wenn der Gottesbegriff mitgedacht wird, wird der Freiheitsbegriff sinnvoll. Fraglich ist aber ob diese Perspektive angesichts der abnehmenden religiösen Deutungsperspektiven Möglichkeiten bietet, nicht-religiöse Lebensdeutungen als legitime Perspektive in den Blick zu nehmen, wie das bei Evers oder Käbisch angedeutet wird.

An drei Beispielen der systematischen Theologie konnte gezeigt werden, dass theologische Konzepte vor der Herausforderung stehen, wie mit nicht-religiösen Lebensdeutungen umzugehen ist.¹ Bisher werden nicht-religiöse Lebensdeutungen entweder als absurd bzw. sinnlos (Verweyen, Langen-

1 In empirischer bzw. (religions-)soziologischer Perspektive finden sich zahlreiche individuelle Gründe für Kirchen- bzw. Religionsdistanz, die vorwiegend beschreibend und

feld/Lerch) oder als Folge von traumatischen Erfahrungen (Striet) verstanden.

3. Mit welchen theologischen Bausteinen lässt sich die theologisch als absurd bezeichnete Entscheidung des Menschen gegen Transzendenz aushalten?

Gerade in der Lehrer:innenbildung wird die Frage immer drängender, wie mit nicht-religiösen Lebensdeutungen umzugehen ist. Rund ein Drittel der Schülerinnen und Schüler sind mittlerweile konfessionslos (Hock 2023: 468). Fachdidaktisch ist die Frage bereits bearbeitet. Käbisch legte 2014 „die erste und bislang einzige ausdifferenzierte fachdidaktische Grundlegung zum gemeinsamen Lernen mit Konfessionslosen vor“, die konfliktsensibel unter der Didaktik des Perspektivenwechsels eine „religionsdidaktische Neuakzentuierung“ vornimmt (Schwarz 2019: 517-519 in Bezug auf Käbisch 2014b). Der Rahmen theologisch-systematischer Antworten wurde oben aufgezeigt. Im Folgenden werden Perspektiven entwickelt, die theologische Bausteine umfassen, um der theologisch als absurd bezeichneten Entscheidung des Menschen gegen Transzendenz nicht-wertend zu begegnen.

3.1. Betonung der philosophischen Unentscheidbarkeit der Existenz Gottes und der Interpretationsbedürftigkeit der Offenbarung (Antwort auf Verweyen)

Ein Großteil der theologischen Konzepte geht davon aus, dass eine philosophische Sicherheit über die Existenz Gottes nicht zu erreichen ist.

Die Glaubenden – oder auch Nichtglaubenden – als prinzipiell unvernünftig zu qualifizieren, verbietet nach Kant die Vernunft selbst. Dass es in beiden Gruppen faktisch eine Fülle von Unvernunft gibt, ist damit selbstverständlich nicht ausgeschlossen. (Bongardt 2009: 76)

Diese Konzepte erweisen sich als anschlussfähig an die Perspektive nicht-religiös Deutender, da hier grundsätzlich der epistemische Gehalt der Existenz Gottes verhandelbar bleibt.

Und nicht nur die philosophische Unentscheidbarkeit bezüglich der Existenz Gottes muss angesichts der zunehmenden nicht-religiösen Le-

nicht normativ-wertend das Phänomen der nicht-religiösen Lebensdeutungen erklären (Käbisch 2021: 1-3).

bensdeutungen berücksichtigt werden, sondern auch die grundsätzliche Interpretationsbedürftigkeit geschichtlicher Offenbarung. „Was Menschen begegnet, was sie direkt wahrnehmen oder wovon sie berichten, ist vieldeutig“ (Bongardt 2009: 104). Denn es gibt „kein geschichtliches Ereignis, keine sinnliche Wahrnehmung [...], die für den Menschen schlechthin eindeutig wären“ (Bongardt 2000: 310). Menschen begegnen vor 2000 Jahren dem Wanderprediger Jesus und kommen nach der konkreten Erfahrung mit ihm zu unterschiedlichen Interpretationen. Die einen sehen einen großen Propheten, die nächsten einen Wanderprediger, wieder andere artikulieren nach seinem Tod, dass es sich hier um den Sohn Gottes gehandelt haben muss. Wer die geschichtliche Dimension von Offenbarung erkenntnistheoretisch ernst nimmt, muss auch ihre Deutungsbedürftigkeit bedenken. „Indem er [Gott] sich zur geschichtlichen Realität seiner Liebe bestimmte und ihr so verbindliche Eindeutigkeit gab, nahm er zugleich die Zweideutigkeit alles Sichtbaren auf sich“ (Pröpper 1978: 87).

Theologische Konzepte, welche die Reflexion auf die Ambiguität und Interpretationsbedürftigkeit des geschichtlichen Offenbarungsereignisses vernachlässigen und die Eindeutigkeit von Gotteserkenntnis betonen, erweisen sich nicht nur angesichts der gegenwärtigen Situation der Konfessionslosigkeit als unzulässig, sondern auch aufgrund der christlichen Gottesvorstellung von einem Gott, die sich durch einen Perspektivenvielfalt auszeichnet und die menschlichen Deutungskategorien immer übersteigt.

3.2. Betonung der Ungeschuldetheit von Offenbarung beziehungsweise Glaubenserfahrung (Antwort auf Magnus Striet)

Voraussetzung für Glaube ist eine Glaubens- und damit eine Gnadenerfahrung. Warum manche Menschen glauben und andere nicht, lässt sich weder empirisch noch theologisch zufriedenstellend klären. Zwar lassen sich empirisch Faktoren aufzeigen, die die religiöse Sozialisation unterstützen und man kann sich auch empirisch auf die Suche begeben, warum Menschen nicht mehr glauben (Käbisch 2014a: 177–180). Theologisch bleibt es aber vollkommen kontingent, warum die einen sehen und glauben und die anderen sehen und nicht glauben. Daher ist auch der kognitive Zugang zur Thematik begrenzt:

Aber der Glaube, der um sich selbst als Glaube weiß, weiß auch darum, dass er sich selbst nicht als Wissen demonstrieren kann: als den Sieg des stärkeren Arguments, der schlüssigeren Theorie, der den Zweifel besiegt

und zum Schweigen gebracht hätte. Er weiß, dass seine Erkenntnis auf Zweifel *und* Zutrauen beruht. (Werbick 2010: 334)

Es ist eine Frage, die sich erst in der Eschatologie klären lässt: Warum die einen ausziehen, wie der verlorene Sohn und erst eschatologisch die Möglichkeit haben, zum Vater zurückzukehren, wenn sie es denn wollen und die anderen ausdrücklich ihr gesamtes Leben in die Gegenwart des biblischen Gottes führen können. Warum ist es einem Teil der Menschen möglich, ihr Leben in der christlichen Sinndimension mit der Hoffnung auf ein am Ende erlösenden Gott zu führen und warum befinden sich manche Menschen in der Situation, dass sie die Herausforderungen des Lebens ohne die Hoffnung auf den christlichen Gott in Angriff nehmen müssen? Dieser Herausforderung der nicht-religiösen Lebensdeutung eine fehlende Vernünftigkeit zu unterstellen, erscheint zu kurz. Vielmehr wird es eine Frage sein, die eschatologisch an Gott selbst zu stellen ist und deren Antwort mit der Güte Gottes in Einklang stehen muss.

3.3. Entwicklung einer zurückhaltenden Anthropologie

Die christliche Anthropologie ist stark soteriologisch ausgerichtet (Kutzer 2006: 297; Langenfeld 2024). Diese Ausrichtung wird angesichts der zunehmenden Konfessionslosigkeit, wie sie in der sechsten EKD-Studie deutlich wurde, problematisch. Deskriptiv zwischen Glaube und Nicht-Glaube zu unterscheiden, ist legitim. Schwierig wird es jedoch, wenn moralische Kategorien wie bei Rahner oder Lerch und Langenfeld dazu kommen, die zum Othring führen und nicht-religiöse Lebensdeutungen als Fehl- oder defizitäre Formen von Menschsein in den Blick kommen. Denn der Aufweis, dass Menschsein ohne Transzendenzbezug selbst verschuldet, defizitär oder absurd ist, steht einem respektvollen Diskurs mit Menschen, die sich nicht-religiös vollziehen, im Weg. Käbisch weist immer wieder darauf hin, dass konfessionslose Menschen in Ostdeutschland „sich selbst nicht in der Tradition einer kritikwürdigen, totalitären Staatsideologie [sehen, E.S.], sondern in der Tradition der Aufklärung, die für sie nichts an Überzeugungskraft verloren hat“ (Käbisch 2014b: 206). Konfessionslose fragen sich, „wie man als moderner Mensch überhaupt religiös sein“ könne (Käbisch 2014b: 65). Aufgabe der zukünftigen Theologie ist es, einen wertfreien, beschreibenden Zugang zum Phänomen der nicht-religiösen Lebensdeutung zu bekommen. Gemeinsame Ausgangsbasis kann in einer zurückhaltenden

Anthropologie liegen, die darin übereinkommt, dass Menschsein darin besteht, Interpretationsmuster für das eigene Leben zu entwickeln. Ob diese Interpretationsmuster religiös, christlich oder nichtreligiös ausgerichtet sind, muss aber nicht normativ entschieden werden.² Inhaltlich bedeutet dies nicht „everything goes“. Normativ können nur Lebensdeutungen bestehen, die nicht auf dem Rücken anderer ausgetragen werden. Als Kriterium dient dann der nicht-religiös verstandene Begriff der Würde des Menschen oder der christliche Begriff der Nächstenliebe. Als absurd gilt dann alles, was dieser Norm entgegensteht. Ob man im Begriff der Nächstenliebe die Hoffnung auf einen christlichen Gott mitdenkt, wird dann zur Frage der eigenen Lebensgeschichte und der persönlichen und der gemeinschaftlich vermittelten Glaubenserfahrung. Normativ lässt sich hier aber keine Antwort mehr finden, nur persönlich-existentiell. Wer christliche Deutungskategorien wählt, muss sich dann auch die Frage nach dem Mehrwert gefallen lassen.

Literaturverzeichnis

- Baumert, Jürgen: Deutschland im internationalen Bildungsvergleich, in: Nelson Killius et al.: Deutschland im internationalen Bildungsvergleich. Frankfurt am Main 2004, 100-150.
- Bongardt, Michael: Die Fraglichkeit der Offenbarung: Ernst Cassirers Philosophie als Orientierung im Dialog der Religionen (= Ratio fidei 2). Regensburg 2000.
- Bongardt, Michael: Einführung in die Theologie der Offenbarung. Darmstadt 2009.
- Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) (Hg.): Wie hältst du's mit der Kirche? Zur Bedeutung der Kirche in der Gesellschaft: Erste Ergebnisse der 6. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung. Leipzig 2023 [<https://kmu.ekd.de/>] (Letzter Zugriff: 12.10.2024).
- Hock, Johanna: Der Religionsunterricht im Spiegel der sechsten Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung – Die Daten im Überblick, in: Zeitschrift für Pädagogik und Theologie 75 (2023), 466-475, DOI: 10.1515/zpt-2023-2033.
- Käbisch, David: Konfessionslose verstehen: Eine vernachlässigte Bildungsaufgabe nicht nur an evangelischen Schulen, in: Andrea Schulte (Hg.): Konfessionslose verstehen: Eine vernachlässigte Bildungsaufgabe nicht nur an evangelischen Schulen. Münster 2014a, 170-189.
- Käbisch, David: Religionsunterricht und Konfessionslosigkeit: Eine fachdidaktische Grundlegung (= Praktische Theologie in Geschichte und Gegenwart 14) Tübingen 2014b.

2 Hingewiesen soll an dieser Stelle auf die Ausführungen von Könemann, die eine gemeinsamen Praxis von Glaubenden und Nichtglaubenden in Anschluss an Christoph Theobald die Basis einer Verständigung sieht. (Könemann 2021: 15-21).

- Käbisch, David: Konfessionslosigkeit, in: Das wissenschaftlich-religionspädagogische Lexikon im Internet www.wirelex.de (2021), 1-15, DOI: 10.23768/wirelex.Konfessionslosigkeit.200752.
- Könemann, Judith: Was das Phänomen der Konfessionslosigkeit der Praktischen Theologie zu denken gibt, in: Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik 20 (2021), 8-25.
- Kutzer, Mirja: In Wahrheit erfunden: Dichtung als Ort theologischer Erkenntnis (= Ratio fidei 30). Regensburg 2006.
- Langenfeld, Aaron: Die soteriologische Wende: 40 Jahre nach dem Tod von Karl Rahner, in: Herder-Korrespondenz 78 (2024), 15-17.
- Langenfeld, Aaron/Lerch, Magnus: Theologische Anthropologie. Stuttgart 2018.
- Löffel, Jan: Wenn nichts fehlt, wo Gott fehlt. Das Christentum vor der religiösen Indifferenz. Freiburg im Breisgau 2024.
- Ministerium für Kultus, Jugend und Sport Baden- Württemberg (Hg.): Gemeinsamer Bildungsplan für die Sekundarstufe I. Stuttgart 2016 [<https://www.bildungsplaene-bw.de/Lde/LS/BP2016BW/ALLG/GS/RRK/LG>] (Letzter Zugriff: 20.06.2025).
- Pickel, Gerd: Atheistischer Osten und gläubiger Westen? Pfade der Konfessionslosigkeit im innerdeutschen Vergleich, in: Ders., Kornelia Sammet (Hg.): Religion und Religiosität im vereinigten Deutschland. Wiesbaden 2011, 43-77.
- Pröpper, Thomas: Thesen zum Wunderverständnis, in: Gisbert Greshake (Hg.): Thesen zum Wunderverständnis. Mainz 1978, 71-91.
- Rahner, Karl: Hörer des Wortes: Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie. München 1969.
- Rahner, Karl: Grundkurs des Glaubens: Einführung in den Begriff des Christentums. Freiburg im Breisgau usw. 1976.
- Schwarz, Susanne: SchülerInnenperspektiven und Religionsunterricht: Empirische Einblicke - Theoretische Überlegungen. Stuttgart 2019.
- Striet, Magnus: Ohne Hoffnung? Über Jean Améry und die Heimatlosigkeit, in: Herder-Korrespondenz (2008), 133-137.
- Spiegelhalter, Eva-Maria: Objektiv evident? Die Wahrnehmbarkeit der Christusgestalt im Denken Hans Urs von Balthasars und Hansjürgen Verweyens. Freiburg im Breisgau 2013.
- Tiefensee, Eberhard: Der homo areligiosus und die Entkonfessionalisierung in der ehemaligen DDR, in: Matthias Hahn (Hg.): Der homo areligiosus und die Entkonfessionalisierung in der ehemaligen DDR. Jena 2012, 15-30.
- Verwey, Hansjürgen: Einführung in die Fundamentaltheologie. Darmstadt 2008.
- Werbick, Jürgen: Einführung in die Theologische Wissenschaftslehre. Freiburg im Breisgau 2010.
- Widl, Maria: Missionsland Deutschland – Beobachtungen und Anstöße aus pastoral-theologischer und religionspädagogischer Sicht: Skizzen einer Baustelle, in: Benedikt Kranemann (Hg.): Missionsland Deutschland – Beobachtungen und Anstöße aus pastoraltheologischer und religionspädagogischer Sicht: Skizzen einer Baustelle. Würzburg 2009, 229-254.

Recht absurd: Absurditätserfahrung als Legitimationsproblem des Kirchenrechts

Christoph Koller

Abstract

Absurdity is a problem for any legal system, since “absurd” (in the sense of arbitrary, preposterous and meaningless) law is bad law in every respect. Such law can no longer adequately fulfil its essential functions. This applies in particular to the guarantee of peace under the law (“Rechtsfrieden”) through reliability and predictability, i.e. legal certainty (“Rechtssicherheit”). Without this, law not only becomes dysfunctional and useless, but also its legitimacy is massively questioned.

Modern constitutional systems have secured themselves against this by using elements such as the separation of powers and control mechanisms inherent in the system. They not only limit arbitrariness, but also enable transparency and participation which minimise the absurd feeling of being at the mercy of the legal system. If Canon Law does not want to appear as absurd law, it should adopt and include those instruments of a modern state under the rule of law. Otherwise, the perception of Canon Law as absurd law will lead to its delegitimation.

Key-Words

Absurdity, Canon Law, Balance of powers, Delegitimation

1. Annäherung

Darf Recht absurd sein? Aus der Perspektive der Rechtswissenschaft – insbesondere der Kirchenrechtswissenschaft, aber zunächst ganz allgemein der Rechtswissenschaft – scheint die Sache klar: Wenn Recht als absurd (im Sinne von willkürlich, widersinnig, bedeutungslos) empfunden wird, dann ist das der Tod einer jeglichen Rechtsordnung. Denn so verstanden widerspricht Absurdität all dem, wofür Recht als Ordnungssystem zur Regelung des Zusammenlebens der menschlichen Gesellschaft eigentlich steht. Recht kann geradezu als Absurditätsbewältigungsstrategie verstanden werden: Die Absurdität der Welt und die Absurditätserfahrung in der Welt sollen bewältigt werden, indem eine allgemeingültige Ordnung geschaffen wird, die Willkür und Sinnlosigkeit eliminiert. Absurdes Recht ist deshalb schlechtes, falsches Recht, da es genau diesen grundlegenden Zweck als Gestaltungs-, Steuerungs- und Stabilisierungsinstrument nicht mehr erfüllen

kann. Absurdes Recht führt nicht nur zu Zweifeln an der Rechtsordnung, sondern letztlich zu ihrer Delegitimierung.¹

Im Folgenden sollen die Konsequenzen dieser Beobachtung für das Verständnis des Kirchenrechts und seiner konkreten Ausgestaltung bedacht werden. Welche Folgen hat es nämlich, wenn nicht nur die Ausgestaltung der ein oder anderen missglückten Norm, sondern die Rechtsordnung als ganze als absurd empfunden wird? Kann das ohne Folgen für ihr Ansehen und dann auch für ihre Legitimation bleiben?

2. Absurdität von Recht

Juristinnen und Juristen sind sich einig: „Absurdes Recht ist ein Widerspruch in sich selbst“ (Dölle 1965: 23).² Es gilt als anerkanntes Auslegungsprinzip, dass das Ergebnis einer Rechtsauslegung nicht absurd oder sinnlos sein darf (Werner 2024: 7). Dies ist nachvollziehbar, da sich die juristische Methode in besonderer Weise auf Rationalität, Vernunft und Logik beruft. Aufgabe der juristischen Theorie sei es, so der Jurist Hans Dölle in einer der wenigen grundlegenden Abhandlungen zur Problematik des Absurden im Recht, „nachprüfbare Methoden und allgemeine Sätze zu entwickeln, welche den konkreten Dienst an der Gerechtigkeit *die rationale Grundlage* zu geben vermögen“ (Dölle 1965: 23). In der juristischen Argumentation ist das „*argumentum ad absurdum*“ deshalb ein besonders gewichtiges. Denn, so schreibt die Bonner Juristin Ingeborg Puppe in ihrer weit verbreiteten „Kleinen Schule des juristischen Denkens“,

[n]ichts diskreditiert eine These gründlicher und endgültiger als der Vorwurf, sie führe zu absurden Konsequenzen. Das gilt umso mehr für eine Disziplin, deren Ziel es nicht ist, die Welt zu erklären – diese könnte an einzelnen Stellen ja tatsächlich absurd sein –, sondern sie möglichst vernünftig zu gestalten (Puppe 2023: 232).

1 Davon zu unterscheiden ist das, was die Rechtswissenschaft als „absurde Verträge“ kennt, nämlich Verträge, die „eine Leistung zum Gegenstand haben, die nicht nur aus bestimmten Gründen unmöglich ist, sondern deren Unmöglichkeit nach verbreitetem Wissen [...] schon bei Vertragsschluss mit Sicherheit feststeht“ (Becker 2013: 2). Dadurch ist der ganze Vertrag sinnlos oder absurd – aber deshalb nicht zwangsläufig ungültig. Das einschlägige Beispiel in der juristischen Literatur, das hierzu bemüht wird, ist der sogenannte Kartenlege-Fall (Becker 2013: 9-12).

2 Dölle hält auch fest, dass diese These in dieser Zuspitzung noch nicht formuliert worden sei, es aber nicht schwer sei, sie aus anerkannten methodischen Postulaten abzuleiten (Dölle 1965: 23).

In diesem strikten Rationalitätsbezug liegt aber auch die Fallhöhe von Absurdität im Recht begründet, wie es der niederländische Jurist Wouter G. Werner auf den Punkt bringt:

„[I]t is exactly the pretension of rationality and reasonableness that makes the law vulnerable to manifestations of the absurd. The rationality of law is the springboard for the very same absurdity it tries to suppress“ (Werner 2024: 6).

Womöglich ist das der Grund, warum das Rechtswesen und die Sprache des Rechts auch ein so fruchtbares Sujet für die literarische Auseinandersetzung mit der Absurdität bieten. Anhand der rationalen und technischen Sprache des Rechts kann die Entzweiungserfahrung des Menschen, sein existenzielles Zerrissensein zwischen dem Anspruch auf Vernunft und Gerechtigkeit und dem Scheitern an der Wirklichkeit deutlich gemacht werden. Auch eine sich verselbstständigt habende übermächtige Bürokratie und die Ohnmacht und das Ausgeliefertsein des Individuums sind literarisch ergiebig, man denke nur an Kafkas *Prozess* oder auch an Camus' *L'Etranger* (Werner 2024: 6).

3. Funktion von Recht

So wertvoll diese literarischen Aneignungen auch sind, aus Perspektive der Rechtswissenschaft überzeichnen und dramatisieren sie das Grundanliegen einer jeden Rechtsordnung, nämlich Gerechtigkeit und Rechtsfrieden, denen das Recht zu dienen hat.

Die Rechtswissenschaft kennt verschiedene Funktionen von Recht. Dabei handelt es sich nicht um einen umfassenden oder normativ eingesetzten Katalog, sondern um Merkmale, die beschreiben, wie Recht in einer Gesellschaft wirkt. Am deutlichsten wird dies an den prominentesten Rechtsfunktionen, nämlich der Ordnungs- und der Schutzfunktion.

Recht ordnet, regelt und normiert das menschliche Zusammenleben. Unabhängig davon, ob man diese Ordnungsfunktion ideologisch aufladen möchte und Recht als Durchsetzung von Werten oder einer Moral versteht oder ob man es eher positivistisch als Funktionsanleitung in einem systemischen Sinne begreift – eine Rechtsordnung ordnet das Leben einer Gemeinschaft, einschließlich der Beziehungen zwischen ihren Mitgliedern und zur Gemeinschaft selbst. Dies lässt sich unschwer an Beispielen aufzeigen: Nicht nur der Aufbau des Staates und auch der Kirche folgt gewissen

Ordnungsprinzipien, sondern auch, welche Stellung einzelne Individuen oder Gruppen im Staat beziehungsweise der Kirche haben. Doch nicht nur das, was Juristinnen und Juristen als Öffentliches Recht bezeichnen, dient der gesellschaftlichen Ordnungsfunktion des Rechts. Auch das sogenannte Privatrecht, das die Beziehungen zwischen Individuen ohne Beteiligung des Staates beziehungsweise der Gesellschaft regelt, dient ganz wesentlich der Ordnungsfunktion. Die Rechtsordnung, so der Jurist Matthias Mahlmann, ist „darauf ausgerichtet, gemeinschaftsverträgliches Handeln der Einzelnen sicherzustellen“ (Mahlmann 2020: 34). Indem menschliches Verhalten und zwischenmenschliches Beziehungsgeschehen rechtlich normiert werden, entsteht in einer Gesellschaft Verlässlichkeit, Sicherheit, Planbarkeit, mithin der sog. „Rechtsfrieden“. Verlässlichkeit, Sicherheit, Planbarkeit – alles Prädikate, die nicht das Absurde bezeichnen, sondern sein Gegenteil.

Das gilt auch für die Schutzfunktion des Rechts. Darunter versteht man, dass eine Rechtsordnung die Rechte des Individuums schützt. Das gilt in erster Linie für die Grundrechte, wie sie in Deutschland im Grundgesetz festgelegt sind, aber auch grundsätzlich für die Rechte des Bürgers gegenüber dem Staat – historisch ist dies wohl das entscheidende Auszeichnungskriterium für einen Rechtsstaat. Darüber hinaus schützt das Recht aber auch die Rechte der Individuen im privatrechtlichen Bereich, wenn eben die Verlässlichkeit, Transparenz und Stabilität der Rechtsordnung dazu führt, dass die eigenen Rechte wie die eigenen Pflichten nicht willkürlich sind, sondern aus der Rechtsordnung nicht nur hervorgehen, sondern von dieser auch geschützt werden. Die primäre Aufgabe des Rechts besteht in der sozialen Steuerung und Kontrolle. Es geht darum, eine gewisse Gleichförmigkeit und Berechenbarkeit menschlichen Verhaltens herzustellen“ (Rüthers et. al. 2020: 50).

Zusammenfassend lässt sich sagen: Recht *ordnet* Beziehungen zwischen Personen und in der Gesellschaft, es *schützt* die Rechte des Individuums und des Kollektivs und *gewährleistet* durch Elemente der Rechtssicherheit, also der Verlässlichkeit und Berechenbarkeit der Rechtsordnung, den Rechtsfrieden. Gleichberechtigung, Allgemeingültigkeit, aber auch Berechenbarkeit, Transparenz und Sinnhaftigkeit sind elementar wichtig für die Funktionalität und Akzeptanz von Recht. Ohne sie wird Recht nicht nur dysfunktional und nutzlos, in letzter Konsequenz wird seine Legitimität massiv in Frage gestellt. Die absurde Erfahrung von Willkür und Widersinnigkeit erschüttert das Vertrauen in die Rechtsordnung. Das Individuum fühlt sich dem Recht hilf- und schutzlos ausgeliefert; auch Ausgeliefertsein ist eine zutiefst absurde Erfahrung.

4. Recht als Absurditätsbewältigungsstrategie

Deshalb kann man Recht als Absurditätsbewältigungsstrategie bezeichnen. Die Rechtsordnung – zumindest gilt das für moderne Rechtsstaaten – ist rational begründet, systematisch strukturiert und durch ihre Anerkennung durch das Gemeinwesen legitimiert. Damit setzt sie der Absurdität des menschlichen Lebens vielleicht nicht einen Sinn, aber zumindest eine Methode der Daseinsbewältigung entgegen. Zwar kann das Recht nicht den existenziellen Zweifel und die grundlegende Suche nach Weltverständnis bedienen, aber es kann dazu beitragen, unser Leben sicherer und gerechter zu gestalten. Auch wenn das nicht ihr ursprünglicher Zweck gewesen sein mag, sind grundsätzliche Prinzipien der Rechtsgestaltung in einem modernen Rechtsstaat auch Mittel, um die Absurdität einer Rechtsordnung und damit einer Gesellschaft zu verhindern.

Was sind aber solche Mittel? Ganz grundsätzlich all das, was in einem Rechtsstaat durch Transparenz und gegenseitige Kontrolle verunmöglicht, dass sich Einzelne zu Herren des Rechts ermächtigen und andere keine Chance mehr haben, gegen den Herrschaftsgebrauch innerhalb des Systems aufzubegehren. Anstelle der Erfahrung von Willkür, von Unberechenbarkeit und Beliebigkeit stehen die Transparenz und Klarheit darüber, wie Recht geschaffen, wie es ausgelegt und angewandt wird; aber auch wie es zu ändern und anzupassen ist; weiter auch, wie diese Prozesse überwacht und kontrolliert werden.

- Entscheidend ist dafür vor allem das *Prinzip der Gewaltenteilung*, wie es in irgendeiner Form in allen modernen demokratischen Rechtsstaaten etabliert ist. Dadurch, dass den handelnden Organen im Staat ein rechtlicher Handlungsspielraum zugewiesen wird, der von anderen, gleichberechtigten Akteuren überwacht wird, ereignet sich die Kontrolle von staatlichem Handeln in einem Netz der Verantwortlichkeiten. Welche fatalen Konsequenzen es hat, wenn Gewaltenteilung und funktionierender Parlamentarismus als Regulierungsmacht in Bedrohungssituationen geschwächt sind oder ganz ausfallen, erleben etwa die USA seit dem Beginn der zweiten Präsidentschaft von Donald Trump.
- Es gibt im weltlichen Recht Mittel einer *systemimmanenten Überprüfung und Kontrolle* von Rechtsetzung und Rechtsprechung, etwa Normenkontrollverfahren oder die Möglichkeit der Berufung oder der Revision in Gerichtsverfahren; auch die Verwaltungsgerichtsbarkeit wäre hier zu nennen. Keine rechtliche Entscheidung ist von vorneherein unumstöß-

lich, der Einzelne hat das Recht, dass ihn betreffende rechtliche Entscheidungen kritisch überprüft und ggf. auch korrigiert werden.

- Doch auch die *Präzision des Rechts*, die sich vor allem in der juristischen Fachsprache niederschlägt, trägt zu seiner Berechenbarkeit bei. Zwar ist es in der Literatur oft gerade diese spezifische Fachsprache, die das Ausgeliefertsein des Individuums in besonderem Maße deutlich macht, Kafka und Camus als dafür idealtypische Beispiele wurden bereits erwähnt. Das Grundanliegen dieser spezialisierten juristischen Sprache, die sicherlich in Teilen juristische Laien ausschließt, ist aber die präzise und hochkorrekte Benennung von Vorgängen, Rechtsverhältnissen, Straftatbeständen usw. Dadurch, dass eine präzise Gesetzesnorm besteht, die auch eventuelle Unklarheiten antizipiert, entfällt das Rätselraten darüber, was wohl gemeint sein könnte.
- Auch die grundsätzliche *Transparenz* des Rechts ist wesentlich: Der Gesetzgebungsprozess mit seinen öffentlichen Lesungen im Parlament und der Veröffentlichung des Gesetzes, die unverzichtbar dazu notwendig ist, dass es Gültigkeit erlangen kann, dient der Transparenz des Rechts ebenso wie die grundsätzliche Öffentlichkeit von Gerichtsverhandlungen, der Anspruch auf einen gesetzlichen Richter und auch die mögliche Publikation und öffentliche wie wissenschaftliche Diskussion eines Urteils. Gesetzgebung wie Rechtsprechung sind keine klandestinen Prozesse, sondern öffentliche Angelegenheiten.

5. Absurdität als Legitimationsproblem des Kirchenrechts

Was bedeutet das alles nun für das Kirchenrecht? Alles bisher Dargelegte gilt grundsätzlich für Rechtssysteme im Allgemeinen, also für das weltliche wie für das kirchliche Recht. Zum Abschluss soll die kirchliche Rechtsordnung in den Blick rücken, weil der Eindruck entstehen muss, dass das kirchliche Recht in seiner gegenwärtigen Form und Verfassung als Absurditätsbewältigungsstrategie *nicht* funktioniert. Denn dazu müsste man die Regelungen des kanonischen Rechts als in Rechtsnormen gegossene kirchenamtliche „Unterstützung“ betrachten, mit deren Hilfe jeder und jede Gläubige ein in rechter Weise christliches Leben zur Erlangung des Seelenheils leben kann. Stattdessen werden nicht nur einzelne Rechtsnormen (etwa zu Beichtfrequenz und Sonntagspflicht, Heilsnotwendigkeit der Taufe, Zugangsvoraussetzungen für Ämter), sondern auch deren Zustandekommen von den Rechtsadressaten als „absurd“ (im Sinne von „willkürlich, wider-

sinnig, bedeutungslos“) empfunden. Die Folge davon ist allerdings nicht nur ein schierer Relevanzverlust der kirchlichen Rechtsordnung, sondern ein grundsätzliches Legitimationsproblem: Wenn kirchliches Recht als in diesem Sinne absurd empfunden wird, dann kann es die ihm zukommende Funktion als Gestaltungs-, Steuerungs- und Stabilisierungsinstrument nicht mehr erfüllen. Die Folge ist: Gläubige fühlen sich nicht mehr an ein solches Recht gebunden, das in ihren Augen kein wirkliches Recht mehr ist, sondern ein absurdes Konstrukt überkommener Glaubens- und Verhaltensvorschriften; kirchliches Recht ist als Recht delegitimiert.

5.1. Problem: die Rechtlichkeit des kirchlichen Rechts

Kirchenrecht ist ein echtes, wirkliches Recht – dies liegt nicht nur in den historischen Wurzeln des kanonischen Rechts begründet, sondern auch in seinem Selbstanspruch. Jedoch unterscheiden sich kirchliches und weltliches Recht in ihrer Zielsetzung. Diejenige des kirchlichen Rechts ist eine spezifisch geistliche: zum einen die Sorge um das Seelenheil der Gläubigen, zum anderen die Sorge um die Einheit der Kirche und den Schutz ihrer Lehre (Bier 2009: 210). Aufgrund dieser spezifischen Zielsetzung kann die Rechtsordnung des demokratischen Rechtsstaates nicht „eins zu eins als Maßstab für das Handeln der Kirche“ gelten, da hierarchische Leitungs- und Entscheidungsprozesse, die sich aus dem Glauben der Kirche ergeben, beachtet werden müssen (Schüller 2011: 205). Strukturell gilt es, Spezifika wie die theologisch begründete hierarchische Ämterstruktur der Kirche zu beachten. Aber trotz dieser spezifischen Zielsetzung des kirchlichen Rechts ist der Bezugsrahmen des Begriffes „Recht“ immer zuerst derjenige des staatlichen Rechts. Denn fragte man nach einem Begriff von „Recht“, dann würden die meisten Menschen zwangsläufig das staatliche Recht, das ihre Lebenswirklichkeit maßgeblich regelt und in dessen Regelungsbereich sie sich – bewusst oder unbewusst – seit ihrer Kindheit bewegen, die entscheidende Bezugsgröße dafür darstellen, was „Recht“ ist. Deshalb gilt: „[C]anon law cannot be interpreted well without reference to a society’s secular legal system or systems, whether formal or informal“ (Huels 1987: 276). Das hat auch Judith Hahn aus dezidiert rechtssoziologischer Perspektive herausgearbeitet. Man könne nicht über das Recht der Kirche sprechen, ohne es im Licht anderer Rechtsordnungen und vor allem natürlich des staatlichen Rechts zu reflektieren (Hahn 2019: 72).

Im Hinblick auf die empfundene Absurdität des Kirchenrechts ist diese Beobachtung sehr wichtig: Denn wenn das weltliche Recht als Absurditätsbewältigungsinstrument dient, warum ist sein kirchliches Pendant dann absurditätsbefördernd?

Für den kirchlichen Gesetzgeber ist dies zunächst kein Problem. In seiner Hermeneutik ist die Zustimmung zum kirchlichen Recht nicht in das Belieben des Gläubigen gestellt, vielmehr ist es „als unerlässliches Instrument anzusehen, mit dessen Hilfe die erforderliche Ordnung im persönlichen wie gesellschaftlichen Leben wie in der Leitung der Kirche selbst sichergestellt wird“ – so Papst Johannes Paul II. in der Promulgation des erneuerten kirchlichen Gesetzbuches von 1983. Deshalb, so der Papst weiter, müsse der Codex außer der grundlegenden, im göttlichen Recht und der apostolischen Überlieferung fußenden Struktur der Kirche auch Verhaltensnormen definieren.

Für den Gläubigen als Rechtssubjekt des geistlichen wie des weltlichen Rechts scheint die Abwendung von der kirchlichen Rechtsordnung und damit die faktische Delegitimierung das Mittel der Wahl zu sein. Wiederum mit Judith Hahn lässt sich die Frage aufwerfen, wie „sich dieses hochgradig merkwürdige Nebeneinander modernen staatlichen Rechts und vormodernen Kirchenrechts unter den Bedingungen der Gegenwart überhaupt denken lässt“ (Hahn 2019: 73).

5.2. Was könnte helfen? Elemente der Rechtskirchlichkeit

Was könnte dem Abhilfe schaffen? Letztlich sind es die Mittel und Instrumente, mit denen auch das weltliche Recht Absurdität bewältigt: Transparenz, Präzision, systemimmanente Mittel der Kontrolle und letztlich auch Gewaltenteilung.

Die katholische Kirche und damit auch das katholische Kirchenrecht kennt keine Gewaltenteilung, lediglich eine Gewaltenunterscheidung (vgl. c. 135 §1 CIC). Dies ist schon oft thematisiert und problematisiert worden, zuletzt auch in den Beratungen des Synodalen Weges, wo Fragen nach Partizipation und Mitbestimmung immer wieder an die fehlende Gewaltenteilung in der Kirche stoßen. Trotz der großen ekklesiologischen und vor allem amts theologischen Schwierigkeiten könnte es ein lohnender Ansatz sein, den Wert von Gewaltenteilung aus *funktionaler* Perspektive zu erkennen und für die kirchliche Rechtsordnung stark zu machen. Gewaltenenteilung ist, ebenso wie die bereits benannten Prinzipien von Transparenz,

Präzision und systemimmanenten Mitteln der Kontrolle wie Normenkontrollverfahren oder etwa einer Verwaltungsgerichtsbarkeit, nicht nur aus demokratietheoretischen Erwägungen wichtig, auch wenn deren Übertragbarkeit auf die Kirche uns vor lehramtliche Probleme stellt. Vielmehr sind diese Elemente deshalb zu begrüßen, weil sie eine Rechtsordnung, auch die kirchliche, rein *technisch* besser machen: Sie machen aus dem kirchlichen Recht ein im juristischen Sinne besseres Recht, da innerhalb des Systems Unwuchten ausgeglichen werden und eine innere Balance hergestellt wird, die die Gesellschaft und ihre Rechtsordnung stabilisiert und vitalisiert.

Im weltlichen Bereich kennt man den Begriff der „Rechtsstaatlichkeit“, der im Wesentlichen die Gesetzesbindung des Rechts und den Grundsatz der Gewaltenteilung zum Ausdruck bringt. Damit erreicht der Rechtsstaat „nicht nur Mäßigung der Macht durch kluge Verteilung der Gewichte“, sondern auch „rechtliche Kompetenzabgrenzung, Sicherung durch geordnete Verfahren und damit auch Schutz der Bürgerrechte“ (Stolleis 1990: 396). Anstelle von Willkür tritt ein funktionierendes System der Aufgabenverteilung, der Abgrenzung und der Kontrolle (Koller 2025: 163).

Könnte, analog zum Begriff der Rechtsstaatlichkeit, ein Begriff der „Rechtskirchlichkeit“ etabliert werden, wie ihn der österreichische Sozialethiker Valentin Zsifkovics (1997: 83) geprägt hat? Dieser Begriff bringt das Entscheidende zum Ausdruck: Die kirchliche Rechtsordnung muss sowohl richtiges, echtes Recht sein, ohne dabei seine Kirchlichkeit einzubüßen. So wie Prinzipien der Rechtsstaatlichkeit sowohl den Prinzipien des Rechts entsprechen als auch in ihrer Gesamtheit das System ‚demokratischer Rechtsstaat‘ aufbauen und schützen, so sollten Prinzipien der Rechtskirchlichkeit das Entsprechende für den Raum der Kirche mit seinen spezifischen Anforderungen gewährleisten (Koller 2025: 165).

6. Schluss

Die Frage nach absurdem Recht führt somit mitten in die Debatte um den Geltungsanspruch kirchlichen Rechts. Absurdes Recht darf es nicht geben, und wo Recht, auch kirchliches Recht, als absurd empfunden wird, da erlebt es nicht nur einen Relevanzverlust, sondern ein erhebliches Legitimationsproblem. Der Ausweg aus diesem Legitimationsproblem liegt in rechtlichen Instrumenten, die uns das weltliche Recht bereits an die Hand gibt. Es gilt, sie für den Bereich des kirchlichen Rechts zu adaptieren und somit jene Rechtskirchlichkeit zu etablieren, die aus absurdem Recht ech-

tes, wirkliches, richtiges Recht macht. Diese Aufgabe ist nicht ganz einfach, aber womöglich erfolgsversprechender als die Aufgabe des Sisyphus, selbst wenn man ihn sich als glücklich vorstellen mag...

Literaturverzeichnis

- Becker, Maximilian: Absurde Verträge (= Studien zum Privatrecht 27). Tübingen 2013.
- Bier, Georg: Kirchliche Rechtskultur: Vom Umgang mit dem Recht in der Kirche, in: Thomas Böhm (Hg.): Glaube und Kultur: Begegnung zweier Welten? Freiburg im Breisgau usw. 2009, 203-228.
- Dölle, Hans: Absurdes Recht?, in: Rolf Dietz, Heinz Hübner (Hg.): Festschrift für Hans Carl Nipperdey zum 70. Geburtstag. München, Berlin 1965, 23-36.
- Hahn, Judith: Grundlegung der Kirchenrechtssoziologie: Zur Realität des Rechts in der römisch-katholischen Kirche. Wiesbaden 2019.
- Huels, John M.: Interpreting canon law in diverse cultures, in: The Jurist 47/2 (1987), 249-293.
- Johannes Paul II.: Apostolische Konstitution *Sacra Disciplinae Leges* zur Konstitution des neuen kirchlichen Gesetzbuches vom. 25.01.1983, in: AAS 75 (1983) Pars II, VII – XIV; dt. in: Codex Iuris Canonici, dt.-lat. Ausgabe. 10. Auflage, Kevelaer 2021.
- Koller, Christoph: Barmherziges Recht für eine barmherzige Kirche? (= Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft, Band 44). Würzburg 2025 [im Erscheinen].
- Mahlmann, Matthias: Konkrete Gerechtigkeit: Eine Einführung in Recht und Rechtswissenschaft in der Gegenwart. 7. Auflage, Baden-Baden 2024.
- Puppe, Ingeborg: Kleine Schule des juristischen Denkens. 5. Auflage, Göttingen 2023.
- Rüthers, Bernd/Fischer, Christian/Birk, Axel: Rechtstheorie und Juristische Methodenlehre (= Grundrisse des Rechts). 13. Auflage, München 2020.
- Schüller, Thomas: Kirchliche Rechtskultur, in: Marianne Heimbach-Steins, Gerhard Kruip, Saskia Wendel (Hg.): Kirche 2011: ein notwendiger Aufbruch: Argumente zum Memorandum. Freiburg im Breisgau 2011, 224-229.
- Stolleis, Michael: [Art.] Rechtsstaat, in: Albrecht Cordes, Hans-Peter Haferkamp, Bernd Kannowski et al. (Hg.): Handwörterbuch zur Deutschen Rechtsgeschichte. Band 4. Berlin 1990, Sp. 369.
- Werner, Wouter: Sisyphus in robes: International law, legal interpretation and the absurd, in: Leiden Journal of International Law 37 (2024), 6-21.
- Zsifkovits, Valentin: Die Kirche, eine Demokratie eigener Art. Münster 1997.

Opus Dei – absurdes Werk? Eine liturgietheologische Konfrontation mit Camus' Konzept des Absurden

Stephan Tautz

Abstract

Much in liturgy appears absurd, whether due to the contradiction between theological claims and actual experience, or its aesthetic, which often renders it a strange anachronism. But could these absurd contrasts actually reveal an intentionally absurd dimension within liturgy itself? Must liturgy not even embrace absurdity, considering its aim: an encounter with an infinitely intangible God?

This article explores this question from a liturgical-theological perspective by examining liturgy, understood as the church's worship, through Camus' concept of the absurd and the absurd work. First, it identifies potential critiques of liturgy that arise from its confrontation with the absurd. Second, it presents possible liturgical-theological approaches to the concept of absurdity, focusing on the deconstruction of divine presence in liturgy. Third, it broadens the view on the absurd, proposing that the religious-liturgical approach to an unattainable God fosters a stance that can be valuable for engaging with the absurd in a worldly context: playfully, like a child.

Key-Words

Absurd Art, Absurd Man, Camus, Liturgy, Play, Divine Absence

„Nah ist
Und schwer zu fassen der Gott.“
Hölderlin, Patmos

1. Das Absurde (an) der Liturgie

Liturgie hat etwas Absurdes an sich – zumal in ihrer streng römisch geordneten Form. Zu klar treten ihre Widersprüche zwischen Anspruch und Wirklichkeit zutage. So könnte man beispielsweise fragen, ob die Eucharistiefeier, wie in der dogmatischen Konstitution *Lumen Gentium* (LG) des II. Vatikanischen Konzils verlautbart, auch in der Wahrnehmung der Gläubigen „Quelle und Höhepunkt“ (LG 11) allen christlichen Lebens darstellt. Welch absurd hoher Anspruch, vergleicht man diese etwa mit der „alltäglichen“ tätigen Liebe in Partnerschaft und Familie. Rein sachlich, d. h. in gesamtekklesiologischer Hinsicht betrachtet, trifft die Aussage aus LG 11 womöglich zu, allerdings stellt sich dann die Frage, inwiefern die tatsächliche Feiargestalt der Eucharistie diesem Anspruch einen adäquaten Ausdruck verleiht. So hält zwar die Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Con-*

cilium (SC) fest, dass die ganze versammelte Gemeinde Trägerin der Liturgie ist und nicht etwa nur der am Altar zelebrierende Priester (vgl. SC 28). Aber stellt das Konzept der sog. „tätigen Teilnahme“ (lat. *participatio actiosa*, vgl. SC 14), worunter man den bewussten innerlichen (!) Mitvollzug der von einem Amtsträger stellvertretend ausgeführten Handlungen versteht, nicht eine widersinnige, tautologische Interpretation von aktiver Teilnahme dar, die auf absurde Weise das Kirchenvolk von der aktiven Mitgestaltung des Gottesdienstes ausschließt? Führen diese und viele andere durchaus sinnvollen theologischen Aussagen über die Liturgie nicht in einen absurden Widerspruch zu der Wahrnehmung ihrer äußeren Gestalt? Apropos Rezeptionsästhetik: Lässt sich Liturgie angesichts der in ihrer Form bisweilen nur gering angepassten liturgiehistorischen Sondergestalten wie Prozessionen oder Schreinerhebungen nicht trefflich als absurder Anachronismus charakterisieren, als Hoftheater eines hierarchisch-absolutistischen Staates in demokratischen Zeiten? Läuft Liturgie nicht immer wieder Gefahr, in eine (vermeintlich) mittelalterlich-religiöse (Hinter-)Welt zu entführen?

Aber womöglich ist dieser ästhetische Clash kein unbeabsichtigter Unfall, sondern bewusst gewollt und inszeniert. Denn will Liturgie nicht sogar absurd sein, bedenkt man, was sie sein will: Begegnung mit einem prinzipiell un-fassbaren Gott. Und ist dieser Anspruch nach dem „Tod Gottes“ in der Moderne nicht noch viel absurder geworden? Sind postmoderne Kirchengebäude – man denke nur an Le Corbusiers Kapelle *Notre Dame du Haut* in Ronchamp – nicht gerade Ausdruck des in der Moderne absurd gewordenen Glaubens? Und noch etwas weiter gefasst: Ist Absurdität womöglich ein Kerncharakteristikum der Liturgie selbst? So ist ein typisch zeitgenössisches Ordnungsprinzip des liturgischen Raums das einer „leeren Mitte“, wie sie uns etwa im *Haus der Stille* (Diözese Graz-Seckau) begegnet. Unter der Überschrift „Sakralität der Leere“ (Friedhelm Mennekes) findet sich hier folgende Beschreibung:

Die leere Mitte der Kapelle öffnet einen unendlichen Raum und steht für die Unverfügbarkeit Gottes, des Menschen, der Welt, des ganzen Kosmos [...], der eigenen Mitte, des eigenen Menschseins, eine Unverfügbarkeit, die Freiheit und Offenheit schenkt. Die eigene Leere kann gefüllt werden. (Heinze 2022)

Unverfügbarkeit, die Freiheit schafft und ermächtigt. Hierin lässt sich in der Tat eine Strukturparallele zu der Definition des Absurden bei Camus finden. Dessen (frühe) Logik des Absurden bricht hervor aus dem Zusammentreffen der (wahrgenommenen) Sinnlosigkeit der Welt einerseits und

dem Drang des Menschen nach Sinn andererseits. Absurd ist demnach nicht die Welt an sich, sondern die Existenz des sinnsuchenden Menschen in ihr. Und doch ist Camus' Antwort auf diese Absurdität nicht die Aufgabe dieses Sinntriebs, sondern gerade die sinnlose Beharrung darauf als eigentliche Aufgabe menschlicher Existenz (vgl. Pözlner 2014; Pözlner 2016). Als Instrument, das einerseits das Bewusstsein der Absurdität befördern und andererseits auch die Bereitschaft zur Revolte dagegen stärken soll, dient nach Camus u.a. die Kunst. Nach seiner Logik des Absurden hat diese keinen Eigenwert, sondern nur in Bezug auf das Absurde (vgl. Pözlner 2020: 369f.).

Daran anschließend soll im Folgenden erörtert werden, inwiefern sich Liturgie als ein solches absurdes Kunstwerk begreifen lässt. Vorweg sei bereits klargestellt, dass das absurde Werk und Liturgie als *Opus Dei* – zumindest aus theologischer Sicht – nicht deckungsgleich sind, nicht sein können. Eine letzte Sinnverhaftung der Religion wie auch der religiösen Praxis lässt sich schwerlich wegdiskutieren. Daher soll dies im Folgenden auch nicht verfolgt werden; vielmehr geht es um ein liturgietheologisches Einkreisen des Absurden.¹ Hierfür wird die Liturgie im Spiegel von Camus' Konzept des Absurden bzw. des absurden Werkes betrachtet. Es zeigt sich, dass diese Konfrontation zu einer kritischen Relecture von Liturgie führt, die zugleich aber das Potenzial birgt, die eingangs angeführten „widersprüchlichen“ Absurditäten zu vermeiden. Dabei tritt auch eine unscharfe Parallele zwischen Camus' absurdem Menschen und dem liturgischen Menschen zu Tage, beruhend auf dessen (scheinbar?) absurden Ausgreifen nach dem unendlich nah wie schwer zu fassenden Gott. Taugt auch die Liturgie zu einer religiös interpretierten Wirklichkeits- und Weltbewältigung? Und bildet sie womöglich eine eigene Haltung aus, die uns Aufschluss darüber gibt, wie religiös mit der Absurdität einer durch multipolare Krisen gekennzeichneten Welt umzugehen ist?

Zur Beantwortung dieser Fragen wird in einem ersten Schritt nochmals ein genauerer Blick auf die Anfragen geworfen, die sich aus Sicht von Camus' Konzept des Absurden bzw. des absurden Werkes an das katholische Verständnis der Liturgie ergeben. Im zweiten Schritt erfolgt die Darlegung möglicher liturgietheologischer Annäherungen an das Konzept des Absurden. Hier beschränkt sich die Diskussion auf die liturgische Dekonstruktion göttlicher Anwesenheit in der Liturgie – sozusagen den rechten Umgang

1 Siehe zu unterschiedlichen Strategien im Umgang mit dem Absurden in Anlehnung an Lacan den Beitrag von Isabella Guanzini in diesem Band.

mit der „sakralen Leere“. Abschließend wird in einem dritten Schritt die Blickrichtung nochmals gewendet und aufgezeigt, inwiefern der skizzierte religiös-liturgische Umgang mit dem unverfügbaren Gott eine Haltung ausbildet, die auch für den welt- und wirklichkeitsorientierten Umgang mit dem Absurden hilfreich sein könnte.

2. Das Absurde bei Camus: (An)Fragen an die Liturgie

Camus' Essay *Der Mythos des Sisyphos* setzt zunächst bei der Erörterung des Suizids an und inwiefern er gerade keinen Ausweg aus der absurden Existenz des Menschen darstellt. Dabei unterscheidet Camus zwischen dem physischen und dem „philosophischen“ Selbstmord. Darunter versteht er philosophische wie religiöse Versuchungen, dem Absurden in irgendeiner Weise dessen verstörende Kraft zu nehmen, indem man es z.B. uminterpretiert oder in ein größeres Ganzes integriert und so wieder einen Hoffnungs- und Sinnhorizont entwickelt. So ist etwa Kierkegaards berühmter „Sprung [...] ein Ausweichen“ (Camus 2022: 48). Für unsere Untersuchung ist dabei besonders die Strategie der „Vergöttlichung des Absurden“ bedenkenswert, eine Strategie worin nach Camus (2022: 47) „die Anerkennung des Absurden mit dem Absurden zusammen[fällt]“. Religiöse Menschen „umarmen den Gott, der sie verschlingt. Über die Demut schleicht die Hoffnung sich ein“ (Camus 2022: 160).

Demgegenüber argumentiert Camus (2022: 160) dafür, „mit seinem Leiden zu leben“, ja „sich von nun an dem eigenen Leben gegenüber fremd genug fühlen, um es weiter werden zu lassen [...]“ (2022: 72). „Die Redlichkeit“, so Camus (2022: 60) weiter in Abgrenzung zu Kierkegaard, „besteht darin, sich auf diesem schwindelnden Grat zu halten; alles andere ist Ausflucht“ (2022: 103). Camus entwickelt verschiedene Idealtypen dieses absurden Menschen, u.a. den Eroberer, gekennzeichnet durch die Einstellung: „Ich werde den Menschen niemals neu erschaffen. Aber man muss so tun, als ob“; oder den Schauspieler, der beweist, „wie weit der Schein das Sein trägt“ (2022: 96). Auch bei allem Vorbehalt gegenüber dem Christentum schließt Camus (vgl. 2022: 132) nicht grundsätzlich aus, als Christ:in absurd leben zu können, wenn man beispielsweise dem Vorbild des Landvermessers in Franz Kafkas *Schloss* folgt, der versucht, „Gott vermittels dessen zu finden, das ihn leugnet [...]“ (2022: 158).

Inwiefern lassen sich anhand dieser kurzen Skizze Liturgie bzw. liturgisch Handelnde als absurd umschreiben?

3. Liturgie als (Schau)Spiel mit dem Absurden

Zunächst gibt es ganz klare Abgrenzungen. Liturgie als absurdes Werk kann kein Sprung in eine heile religiöse Hinter- oder Parallelwelt sein. Im Gegenteil, sie ist (religiöse) Wirklichkeitserschließung. Liturgie versteht sich als Zwischen- und Erlebnisraum zur „vorauskostende[n] Teilnahme an der himmlischen Liturgie“ (SC 8; vgl. Jeggle-Merz 2013: 157). Insofern kann Liturgie als Gratwanderung verstanden werden, als offener Raum, durch den das befreiende Handeln Gottes in der Welt ankommen kann, ohne dabei aber die Welt und ihre Strukturen aufzulösen (vgl. Schaeffler 1977). Liturgie ist Unterbrechung und Kontrastierung des alltäglichen Lebens, ein befreiendes Fest, wie Jürgen Moltmann (1974) es einmal formulierte. In diesem Liturgieverständnis findet auch keine „Vergöttlichung des Absurden“ statt, vielmehr ein Protest dagegen, der durchaus zum Handeln in der Welt aufruft – im vollen Bewusstsein, dass das Reich Gottes nicht durch eigene Werke gewonnen werden kann. Insofern könnte man den liturgisch handelnden Menschen durchaus als absurden Menschen im Sinne Camus verstehen, wie auch John Loose (1962: 212) feststellt: „However, the Christian can share the absurd man’s courage to say that ‚All is well‘“. Dies ist keine Wirklichkeitsverdrängung, sondern Wirklichkeitsrevolte. Ist es nicht so, dass liturgisch gesehen der Schein (gr. δόξα, Herrlichkeit) der Liturgie das Sein trägt? Sind Liturg:innen in diesem Sinne wie Camus’ Schauspieler:innen? Vielleicht ließe sich auch mit Camus’ Bild des Eroberers Liturgie als eine „Kunst des als ob“ verstehen: Handeln, als ob das Reich Gottes bereits unter uns ist.

Im Folgenden wollen wir dieser Spur eines „absurden“ Liturgieverständnisses folgen. Hierfür soll geklärt werden, wie anschlussfähig dieses soeben skizzierte Verständnis der „Liturgie am schwindelnden Grat“ an den liturgietheologischen Diskurs ist.

4. Liturgietheologische Annäherungen an das Absurde: Liturgische Dekonstruktion von (Gottes) Anwesenheit und Wirklichkeit

Gottesdienst steht immer im Spannungsverhältnis zum Götzendienst. So bekräftigt Psalm 115: „[u]nser Gott ist im Himmel“ (Ps 115,3) und warnt eindringlich: „Die sie [=Götzen] gemacht haben, sollen ihrem Machwerk gleichen [...]“ (Ps 115,8). Nach dem Psalmisten ist das Anbeten falscher, weil selbst geschaffener Gottheiten eine Form der (womöglich unbewussten)

Selbstverehrung. Diese Tendenz schwingt dabei im Untergrund jedes Gottesdienstes mit, weil dieser immer auch mit einem individuellen wie kollektiven Identitätsstiftungsprozess verbunden ist. Der französische Liturgiewissenschaftler Louis-Marie Chauvet (2017: 177) spricht in diesem Zusammenhang von der „nekrotischen Versuchung“. Neben der „eines geschlossenen Systems des religiösen Wissens, die konkret als psychische Negierung der Andersheit [frz. *altérité*] Gottes, der Abwesenheit des Auferstandenen und der Nicht-Beherrschbarkeit des Heiligen Geistes funktioniert“ und dem „Moralismus, verstanden als das Pharisäertum eines Verhaltens, durch das man begehrt, auf Gott Einfluss auszuüben“, legt Chauvet besonderen Nachdruck auf

diejenige der sakramentalen ‚Magie‘ [...]. Man nimmt also zum Ritus Zuflucht, sei es, um einen wesentlich natürlichen Vorteil zu erhalten, sei es, um eine geistliche Wirkung wie die Vergebung der Sünden oder eine andere göttliche Gnade zu erhalten, ‚ohne dass die innere Disposition in Einklang gebracht wurde mit der erwarteten Wirkung‘ (Chauvet 2017)²

Demgegenüber ist es nach Chauvet (2017: 177) „erforderlich, dass man jegliches Einfangen Christi in die Netze unserer Ideologie oder die List unseres Begehrens aufgibt“. Daher wird von jeher in den unterschiedlichen Theologien für eine heilsame Dezentrierung und Ausrichtung auf Gott argumentiert, der „im Himmel“ und damit jenseits menschlichen Zugriffs ist. Und es ist dieser Modus, den man lose als Dekonstruktion göttlicher Anwesenheit – verstanden als Spiel zwischen An- und Abwesenheit in der Liturgie – bezeichnen könnte, der eine strukturelle Parallele zum absurden (Kunst)Werk aufweist. Liturgie und insbesondere Sakramente als Konzentrationspunkte göttlichen Wirkens müssen sich auf dem schwindelnden Grat göttlicher An- und Abwesenheit halten und zudem zugleich zum Handeln in der Welt bewegen. Bei Chauvet klingt dies beinahe wie ein „Warten auf Gott“ anstatt auf Godot:

Das Sakrament ist Träger der Freude des ‚bereits‘ und der Trauer des ‚noch nicht‘. *Es ist Zeuge eines Gottes, der nicht aufgehört hat zu kommen*: [...] geduldiger Zeuge, bisweilen bis zur Ermüdung, eines Gottes, der nicht anders da ‚ist‘ als im Modus des Übergangs. Sakrament – Spur... (Chauvet 2017: 522)³

2 Chauvet zitiert hier Vergote 1983: 302-303.

3 Hervorhebung im Original.

Und wie das absurde Werk soll die Liturgie auch dazu motivieren, den Stein stets bergauf zu rollen:

Die Liturgie ist die große Pädagogin, die uns lehrt, dieser Gegenwart des Fehlens Gottes [...] zuzustimmen, welche uns dazu auffordert, ihm in dieser Welt Gestalt zu geben, und [...] somit das Sakrament in der ‚Liturgie des Nächsten‘ und das rituelle Gedächtnis Jesu Christi im existenziellen Gedächtnis zu erfüllen. (Chauvet 2017: 260)⁴

Dieses Übersetzen in die „Liturgie des Nächsten“ ist dabei aber auch ein nie endender Prozess. Auch hier gilt: „Ein Gläubiger werden, genauso wie Subjekt werden, ist eine nie beendete Aufgabe“ (Chauvet 2017: 181).

Damit rührt Liturgie nach religiösem Verständnis an etwas Existentielles; ihr Schein bringt etwas vom Sein zum *Vorschein*. Insofern kann Liturgie „die Wirklichkeitsfrage provozier[en]“, wie Jonas Maria Hoff (2022: 238) es prägnant formuliert. Sie tut dies, indem Sie einen „künstlichen“ Rahmen schafft. Oder, wie Andreas Odenthal (2019: 76) es ausdrückt, indem sie einen „vermittelnden Raum“, einen „Third Space“ inszeniert: „Die Liturgie kann als Konstruktion eines ‚thirdspace‘ verstanden werden, als ein Raum ganz eigener Erfahrung, der den fehlenden ‚Körper‘ Jesu ‚ersetzt‘ und im ‚Dazwischen‘ seiner Abwesenheit wie Anwesenheit angesiedelt ist [...]“. Liturgie ist absurdes Anbeten gegen Gottes Nicht-Erscheinen in der Welt, ein Werk, das die Betenden in das Werk Gottes einschreibt und auf diese Weise zugleich Ihre Interpretation von Welt und Wirklichkeit transformiert. Um nochmals Camus (2022: 118) anzuführen: „Wenn die Welt klar wäre, gäbe es keine Kunst“.

Wie steht es aber um Camus zweitem Kriterium, wonach Kunst eine Haltung der Revolte gegenüber dem Absurden bestärken soll? Welche Haltung gegenüber einer am Abgrund stehenden Welt kann die Liturgie vermitteln?

5. Liturgie als Spiel: Ein kindlicher Umgang mit dem Absurden

Auch in diesem letzten Abschnitt erfolgt eine liturgietheologische Einkreisung des Absurden, die sich dessen bewusst ist, nicht vollkommen deckungsgleich mit Camus Ansinnen zu sein. Für Camus (vgl. 2022: 115) hört ein Kunstwerk auf absurd zu sein, wenn es eine Antwort gibt. Religion und damit auch Liturgie wollen durchaus Antwort geben. Zugleich aber sollte

4 Hervorhebung im Original.

inzwischen deutlich geworden sein, dass eine Liturgie, die allzu stark auf eine klare Antwort drängt, mit Chauvet gesprochen einer nekrotischen Versuchung erliegt und als Götzendienst den Menschen letztlich zum Sklaven seines eigenen Werkes macht. Was kann demgegenüber eine Liturgie, die ihren Bezug zum un-fassbaren Gott in einer heilsamen Schweben erträgt, austragen für die Suche nach einem erträglichen Umgang mit dem Absurden unserer Welt?

Auch hier soll nur eine von vielen möglichen Spuren verfolgt werden. Die folgende Darstellung beschränkt sich daher auf die These, dass Liturgie als Spiel verstanden eine kindliche Haltung einüben kann.⁵ Dieser Gedanke dürfte auch für Camus nicht fremd sein, fußt er doch auch auf Nietzsche, von dem Camus (2022: 78) sagt, er weise „den Weg des absurden Menschen“. Nietzsche selbst predigt mit Zarathustra drei Verwandlungen:

Drei Verwandlungen nenne ich euch des Geistes: wie der Geist zum Kamele wird, und zum Löwen das Kamel, und zum Kinde zuletzt der Löwe. [...] Was genügt nicht das lastbare Tier, das entsagt und ehrfürchtig ist? [...] Freiheit sich schaffen zu neuem Schaffen – das vermag die Macht des Löwen. [...] Aber sagt, meine Brüder, was vermag noch das Kind, das auch der Löwe nicht vermochte? Was muß der raubende Löwe auch noch zum Kinde werden? Unschuld ist das Kind und Vergessen, ein Neubeginnen, ein Spiel, ein aus sich rollendes Rad, eine erste Bewegung, ein heiliges Ja-sagen. Ja, zum Spiele des Schaffens, meine Brüder, bedarf es eines heiligen Ja-sagens [...]. (Nietzsche 2002: 29-30ff.)

Kann man sich Sisypheos als erwachsenes Kind vorstellen, das unten am Berg stehend vergaß, wie der Stein bergab rollte und mit einem heiligen Ja von Neuem beginnt?

Liturgietheologisch sind die Motive des Spielens und des Kindes spätestens seit Hugo Rahners bahnbrechendem Büchlein *Der spielende Mensch* (1948) anschlussfähig. Für Rahner ist das liturgische Spiel Jesusnachfolge:

Er [= der Mensch] ist vorgebildet im Logos, Gegenstand einer göttlichen Künstlerfreude, und darum eben [...] ist [...] das Beste an ihm, ein Spielender zu sein: ein Mensch, der [...] leicht, weise, schön und ernst die schöpferische Kraft Gottes nachahmt [...]. (Rahner 1952: 28)

5 Der folgende Abschnitt folgt grundsätzlich in Argumentationsgang und Darstellung (und teilweise Zitation) zentraler Positionen Heidig 2019.

Daher ist für Rahner Kirche eine spielende Kirche⁶:

Immer wird die Kirche des menschengewordenen Logos ihr tiefstes Geheimnis einhüllen in die Fülle der schönen Gesten, der gemessenen Schritte und der edlen Gewänder. Immer wird sie die ‚spielende Kirche‘ sein. Denn sie nimmt das Fleisch, den Menschen, göttlich ernst. (Rahner 1952: 50)

Damit führt auch bei Rahner (1952: 59) die Liturgie zur Revolte gegenüber einer als absurd empfundenen Welt: „Spiel ist Verzauberung, Darstellung des ganz Anderen, Vorwegnahme des Kommenden, Leugnung des lastend Tatsächlichen.“

Letztlich gleicht die treue sonntägliche Kirchengängerin, die egal in welcher Laune stoisch in den Gottesdienst geht, dem Sisyphos. In Ihrer „Ausdauer in einer für unfruchtbar erachteten Anstrengung“ (Camus 2022: 135) „spielt“ sie die Gläubige und verweist damit darauf, dass dem Absurden nur im Handeln zu begegnen ist, egal wie absurd dieses erscheinen mag. „Darum ist Spiel eine Tätigkeit um des Tätigseins willen, sinnvoll, aber zweckfrei“ (Rahner 1952: 12).

Literaturverzeichnis

- Camus, Albert: Der Mythos des Sisyphos, übers. v. Vincent von Wroblewsky. 29. Auflage, Hamburg 2022.
- Chauvet, Louis-Marie: Symbol und Sakrament: Eine sakramentale Relecture der christlichen Existenz, übers. v. Thomas Fries (=Theologie der Liturgie 8). 2. Auflage, Regensburg 2017.
- Guardini, Romano: Vom Geist der Liturgie. Freiburg im Breisgau 1922.
- Heiding, Frederik: Ist Spiel ernst zu nehmen?, in: Zeitschrift für Katholische Theologie 141/2-3 (2019), 313-333.
- Heinze, Sascha: Die Leere Mitte: Gedanken und Anregungen zur aktuellen Umgestaltung der Franziskuskapelle zum Nachspüren, Weiterdenken ..., Eintrag vom 26.11.2022: [<https://www.haus-der-stille.at/aktuell/die-leere-mitte/>] (Letzter Zugriff: 25.10.2024).
- Hoff, Jonas Maria: Liturgische Wirklichkeit? Systematisch-theologische Anregungen zu einer liturgiewissenschaftlichen Realismus-Debatte, in: Liturgisches Jahrbuch 72/3 (2022), 233-246.
- Huizinga, Johan: Homo ludens: Vom Ursprung der Kultur im Spiel, übers. v. H. Nachod, mit einem Nachwort v. Andreas Flitner. 21. Auflage, Hamburg 2009.

6 Dass sich Rahner hierbei auf Romano Guardini (1922: 56-70) bezieht, der in seiner Studie *Vom Geist der Liturgie* die Liturgie als Spiel charakterisiert, kann hier nur erwähnt, aber nicht weiter vertieft werden.

- Jeggle-Merz, Birgit: Tätige Teilnahme in Sacrosanctum Concilium: Stolperstein oder Impulsgeber für gottesdienstliches Feiern heute?, in: *Liturgisches Jahrbuch* 63/3 (2013), 153-166.
- Loose, John: The Christian as Camus's Absurd Man, in: *The Journal of Religion* 42/3 (1962), 203-214.
- Moltmann, Jürgen: Das befreiende Fest, in: *Concilium* 10/2 (1974), 118-123.
- Nietzsche, Friedrich: Also sprach Zarathustra. 8. Auflage, München 2002 (=Kritische Studienausgabe 4).
- Odenthal, Andreas: Rituelle Erfahrung: Praktisch-theologische Konturen des christlichen Gottesdienstes. Stuttgart 2019 (= Praktische Theologie heute 161).
- Pölzler, Thomas: Absurdism as self-help: Resolving an essential inconsistency in Camus' early philosophy, in: *Journal of Camus Studies* 2014, 91-102.
- Pölzler, Thomas: Camus on the Value of Art, in: *Philosophia: A Global Journal of Philosophy* 48/3 (2020), 365-376.
- Pölzler, Thomas: Wie schlüssig ist Albert Camus' frühe Logik des Absurden?, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 41/1 (2016), 59-76.
- Rahner, Hugo: *Der spielende Mensch*. 5. Auflage, Einsiedeln 1952.
- Schaeffler, Richard: Kultisches Handeln: Die Frage nach Proben seiner Bewährung und nach Kriterien seiner Legitimation, in: Richard Schaeffler, Peter Hühnermann (Hg.): *Ankunft Gottes und Handeln des Menschen: Thesen über Kult und Sakrament*. Freiburg im Breisgau 1977 (*Quaestiones Disputatae* 77), 9-50.
- Vergote, Antoine: *Religion, foi, incroyance*. Brüssel 1983.

Systematik

Aberwitzige Versöhnungstheologie: Versuch einer soteriologischen Irritation mit John D. Caputo

Knut V.M. Wormstädt

Abstract

This paper critically examines the theological concept of reconciliation. It reveals an inherent absurdity within traditional notions of reconciliation, which depend on the expectation of divine intervention—a premise that may seem irrational to those who do not share this worldview. The author argues that while reconciliation is framed as both a divine act and an ethical process, it often fails to address the complexities of human experience and conflict. Drawing from John D. Caputo’s radical theology, the paper suggests that hope for reconciliation should not rely on guaranteed divine action but rather emerge from engaging with existential unrest. This perspective reframes reconciliation as a continuous process rather than a definitive outcome, highlighting the challenges and uncertainties inherent in striving for understanding and connection amidst perceived absurdities.

Key-Words

Reconciliation, Soteriology, Divine Agency, Weak Power, John D. Caputo, Deconstruction

1. Versöhnung

1.1. Versöhnung als theologisches Konzept

„Versöhnung“ ist in der Theologie ein schillernder Begriff, der sowohl dogmatisch als auch ethisch entfaltet wurde. Seine Wurzel lässt sich bis ins Neue Testament zurückverfolgen: Bei Paulus wird Versöhnung vor allem mit dem Tod Christi am Kreuz zusammengebracht, bezeichnenderweise aber nicht mit dem Begriff der Shne (Breytenbach 1989: 220). Paulus’ Idee ist, dass Gott durch das Leiden und Sterben Christi am Kreuz, vor allem aber durch seine Auferweckung offenkundig werden lässt, dass die Macht der Sünde prinzipiell überwunden ist. Diese Macht der Sünde zeigt sich in der biblischen Vorstellung vor allem im Sterben-Müssen des Menschen und verweist dabei zurück auf Gen 3. In der exemplarischen Überwindung der Sünde in Christi Auferstehung kommt eine (neu-)schöpferische Qualität des göttlichen Handelns zum Ausdruck, welches unheilvolle Zusammenhänge nicht bestehen lässt, sondern neu arrangiert, oder zumindest durch das Leben im Geist Gottes neu perspektiviert (Sauter 1997: 15). Diese Perspektive ermöglicht es den Menschen, ihre Schuld oder zumindest ihren

Anteil am Misslingen der verschiedenen Beziehungsvollzüge zu erkennen und sich durch Glauben und Hoffnung dazu zu verhalten.¹

In der Dogmatik hat sich als klassische Strukturierung des Feldes die Typologie des schwedischen lutherischen Theologen Gustaf Aulén (1931: 503) nach wie vor nicht überholt. Aulén unterscheidet drei Typen von Versöhnungslehren:²

- (1) Ein klassischer Typus, der sich in der paulinischen Theologie gründet und seine (inhaltliche) Fortsetzung in der soteriologischen Diskussion der alten Kirche findet; dieser stellt insbesondere den souveränen Herrschaftsakt Gottes im Versöhnungsgeschehen scharf. In dieser Versöhnung hebt Gott den Unheilszusammenhang von Sünde und Tod auf, sodass der Mensch aus seinen ichbezogenen Verstrickungen heraus zurück zu Gott finden kann.
- (2) Ein lateinischer Typus, der sich insbesondere mit der Satisfaktions-theorie bei und im Gefolge von Anselm von Canterbury verknüpft; hier wird im Unterschied zum klassischen Typus stärker die Rechtsförmigkeit des sowie die Sühneleistung im Versöhnungsgeschehen(s) betont. In dieser Versöhnung eröffnet Gott eine Möglichkeit, die Ehrverletzung und Schuld des Menschen gegenüber Gott, die der Mensch, ob der Schwere der Verfehlung und der Majestät des Ehrverletzten, nie aus eigener Kraft richten könnte, doch geradezurücken.
- (3) Ein humanisierender bzw. idealistischer Typus, der seinen Anhalt in der Theologie der Aufklärung und der liberalen Theologie des 18. und 19. Jahrhunderts nimmt und von Aulén vor allem mit Albrecht Ritschl assoziiert wird; hier liegt der Schwerpunkt auf der (Vater-)Lie-

1 Der Schuldbegriff beginnt in den verschiedenen theologischen Traditionen durchaus zu schillern. So kann etwa Ulrike Link-Wieczorek (2017: 259) sagen, dass der Begriff der Sünde weniger eine moralische Beschuldigung des Menschen im Sinn hat, als ein realistisches Bild von den nicht-gelingenden, ja geradezu verfehlten Lebensvollzügen, in die sich Menschen gestellt vorfinden und an denen sie partizipieren, auch ohne es zu wollen.

2 Diese dreigliedrige Typologie Auléns wird von Bernhard Seiger (1996: 165) unter Rückgriff auf den baptistischen Prozesstheologen David L. Wheeler (1989: 165-184) um einen weiteren Typus ergänzt: Ein geschichtlich-prozessualer Typus, den Wheeler mit der Prozessphilosophie Alfred N. Whiteheads und den Theologien in deren Gefolge verknüpft; hier wird vor allem eine starke Wechselwirkung von Gott und Mensch im Versöhnungsgeschehen betont, die auf ein kontinuierliches Fortschreiten (inklusive der Möglichkeit von Seitwärtsschritten) und auf eine Ermächtigung der Menschen zu versöhnendem Handeln abstellt. Zur weiteren Diskussion siehe auch Wormstädt (2023).

be Gottes, die das Versöhnungshandeln motiviert, wie auch auf dem Vertrauen der Menschen auf diese Liebe als Grundlage ihres Handelns. In dieser Versöhnung ist es Gottes Liebe zur Schöpfung, in die der Mensch einstimmt, sodass sich beide einander annähern.

Auléns Typologie ist nicht ohne Schwierigkeiten und vor allem mit starken Wertungen versehen, sie sei hier deswegen vor allem als ein Platzhalter für die Vielfältigkeit des dogmatischen Feldes hinsichtlich versöhnungstheologischer Ansätze verstanden. Relevant ist aber zu sehen, dass Gott das Handlungssubjekt im dogmatischen Versöhnungsgeschehen ist und der Mensch darauf – mal mehr, mal weniger umfangreich – reagiert.

Im Gegenüber zur Dogmatik hat sich insbesondere in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts der Versöhnungsbegriff in der Ethik etabliert. Hier wurde er vor allem im Bereich der Friedensethik, der politischen Ethik und der Rechtsethik fruchtbar gemacht. Versöhnung dient dabei, wie der reformierte Theologe Sándor Fazakas (2015: 220) schreibt, „der Bearbeitung und Verarbeitung von individuellen und kollektiven Erfahrungen von Unrecht und erlittener Gewalt, von Konfliktsituationen sowie von Sünde und Schuld.“ Einen ähnlichen Schwerpunkt wählt Hans-Richard Reuter (2002: 17). Für ihn ist Versöhnung „[der] Vorgang der Wiederherstellung einer durch Schuld, Feindschaft oder Hass zerstörten Sozialbeziehung.“ Es wird deutlich, dass Versöhnung ethisch eine prozessbezogene Größe ist: In den Beziehungen kommt es zu einer sich nicht von selbst wieder glättenden Störung, indem Menschen einander Gewalt antun und aneinander schuldig werden. Sie befinden sich nun in einem Zustand der Feindschaft miteinander. Versöhnung kommt als derjenige Prozess in den Blick, an dessen Ende diese von Schuld, Gewalt und Feindschaft geprägte Beziehung wieder ent-stört ist, oder anders: an dessen Ende die Beziehung zwischen den Konfliktparteien wieder hergestellt ist. Versöhnung betont, so Reuter (2002: 18), „das Ziel des neuen, intakten Gemeinschaftsverhältnisses“.

Dies trifft auch auf solche Ansätze zu, die sich in besonderer, bspw. praxis-orientierter Weise dem Versöhnungsprozess widmen. Ein gutes Beispiel ist der mediatorisch geprägte Ansatz Stephanie van de Loos (2009), über „Versöhnungsarbeit“ zu sprechen und damit sowohl auf Einzelpersonen als auch auf Gruppen und Kollektive bezogen die Prozesse und Schritte in den Fokus zu rücken, die in der Überwindung von Feindschaft existieren. Van de Loo (2009: 16) verkompliziert zunächst das Reden über Versöhnung, wenn sie schreibt:

Als Ausgangsbasis soll Versöhnung zunächst definiert werden als ein *wechselseitiger Prozess zwischen mindestens zwei Parteien, die in unmittelbarem oder mittelbarem Kontakt ihre Beziehung zueinander reflektieren und positiv, in gegenseitiger Anerkennung neu gestalten, wie auch als Ergebnis dieses Prozesses.*

Versöhnung soll also zwar auch, aber eben nicht nur als das Ergebnis von positiven Prozessen gedeutet werden, es ist zugleich auch der Prozess selbst. Allerdings macht sie aber an gleicher Stelle (Van de Loo 2009: 16) auch deutlich, dass „das Verbum ‚sich versöhnen‘ nur selten im Präsens verwendet wird, sondern meist im Perfekt das abgeschlossene Versöhnungsgeschehen beschreibt“.

Zugleich wird vor allem die systematische Theologie nicht müde, den Zusammenhang von dogmatischem und ethischem Versöhnungsdenken zu betonen:³ Versöhnung mit dem Mitmenschen gibt es nur durch die Versöhnung mit Gott und Versöhnung mit Gott realisiert sich in Versöhnung mit und durch den Mitmenschen. Mit Ulrich Körtner (1999: 135) gesprochen: „Die Möglichkeit zwischenmenschlicher Versöhnung hängt von der vorgängigen Wirklichkeit der von Gott gewirkten Versöhnung ab, die Wirklichkeit dieser Versöhnung aber ist abhängig von der Präsenz des Wortes von der Versöhnung.“ Dabei ist zu bemerken, dass dieser enge Zusammenhang vor allem von der dogmatischen Seite im Sinne einer inneren Kohärenzbedingung eingeklagt wird, während von theologisch-ethischer Seite häufig eher auf die Gottesperspektive als Begründung für eine Gelingenshoffnung in Versöhnungsprozessen verwiesen wird.

Zwei Punkte lassen sich am Ende dieses Abschnittes also über die theologische, vor allem auch über die dogmatische Konzeptionierung von Versöhnung sagen: Erstens ist Gott das primäre Handlungssubjekt der Versöhnung, die Menschen kommen maximal als Co-Akteure in den Blick. Zweitens hat das theologische Verständnis von Versöhnung eine klar teleologische Struktur und einen Gelingens-Bias. Versöhnung kommt als ‚Verarbeitung‘ oder als ‚Gottestat‘ in den Blick. Durch die Versöhnung sind die Beziehungen am Ende geheilt und die Menschen haben sich Gott wieder zugewandt.

3 Im Modus des Bedauerns über die Trennung beider Perspektiven spricht davon Gerhard Sauter (1997: 9).

1.2. Der Zweifel des Absurden

Nun ist es die These dieses Beitrags, dass diesem systematisch-theologischen Verständnis von Versöhnung etwas Absurdes innewohnt. Mit dem Absurden ist die Abwesenheit von Bedeutung in einem Phänomen, einem Ereignis oder einer Situation gemeint. Diese Abwesenheit tritt, so lässt sich mit Albert Camus (1956: 30f.) konstatieren, durch einen Vergleich von Bedeutungserwartung an eine Situation und deren realer Entfaltung in Erscheinung. Interessanterweise impliziert die Bindung an die Erwartung von Bedeutung zugleich auch, dass das Absurde vom Weltbild der erwartenden Person abhängt und deshalb keine objektive Größe ist. Dieser Gedanke lässt sich nun fruchtbringend auf das bisher entfaltete theologische Konzept der Versöhnung anwenden.

Versöhnung ist theologisch mehr als reine Konfliktbefriedung – sie hängt vom beziehungsaufrichtenden Handeln Gottes ab. Dies ist aber eine Annahme, die eines bestimmten Weltbildes bedarf, nämlich eines, in dem Gott eine Entität mit Agency und der Möglichkeit zu beziehungsaufrichtendem Handeln ist. Aus der Perspektive derjenigen, die diese Vorannahme nicht teilen, muss dieses Vertrauen auf das direkte Eingreifen eines Gottes absurd erscheinen. Und auch aus der Binnenperspektive des Glaubens ist das Zutrauen auf Gottes versöhnendes Handeln zu einem gewissen Grad aberwitzig, da es außer dem Vertrauen auf die gute Nachricht keinen Anhalt in der Wirklichkeit gibt, auf den sich die Annahme einer Einflussnahme Gottes stützen könnte. Versöhnung wird somit zu einem Testfall für die durchscheinende Absurdität der Gotteslehre, die als Schattenriss alle Beteuerungen begleitet, dass der Gottesglaube vernünftig begründbar sei.

Auch den Gelingens-Bias der Versöhnungsidee kann man der Anfrage des Absurden aussetzen: Während sich vom Ende her durchaus von erfolgreich versöhnten Gemeinschaften reden lässt, ist dieser Erfolgsfall aus der Binnenperspektive des Prozesses überhaupt nicht anzunehmen. Im Gegenteil wäre es wiederum aberwitzig, davon auszugehen, dass Gelingen, aber auch endgültiges Scheitern die einzigen möglichen Ausgänge eines Versöhnungsprozesses wären. Dies kann man sich klarmachen, wenn man sich vor Augen führt, dass mögliche Beteiligte an einem Versöhnungsprozess potenziell zu einer zweiten oder dritten Generation nach den Ereignissen gehören, vor allem durch denominationelle Bande mit dem Ereignis verknüpft wurden oder tot sind. Prozesse wie die Wahrheits- und Versöhnungskommissionen in Südafrika sind in der Perspektive von heute nicht gelungen, sie sind aber auch nicht rundheraus gescheitert (Du Toit 2014;

Baron 2015). Stattdessen sind sie sehr viel komplexer und fordern deswegen auch die Theologie, die sich zu Versöhnung produktiv verhalten will, heraus, die Hoffnung auf Versöhnung komplexer zu denken. Es stellen sich also zwei Fragen: Worauf hoffen wir, wenn wir auf Versöhnung (mit Gott und den Nächsten) hoffen? Und warum hoffen wir, wenn wir auf Versöhnung hoffen, diese Hoffnung aber im letzten nicht gut begründen können? Als Lotse für diese zwei Fragen soll im Folgenden John D. Caputo verpflichtet werden, dessen radikale Theologie eine Hoffnung ohne Grund auf einen nicht-existenten Gott darstellt.

2. Nicht-existente Versöhnungsgarantien

2.1. Der Gott von John D. Caputo

John Caputo ist ein katholischer Religionsphilosoph und Theologe aus den Vereinigten Staaten. Zu seinen Forschungsschwerpunkten zählt eine intensive Beschäftigung mit der dekonstruktiven Idee von Religion, wie sie von Jacques Derrida entwickelt wurde. Von hier aus entfaltet Caputo eine Kritik am überkommenen Gottesbild, die vor allem an zwei miteinander verbundenen Gesichtspunkten ansetzt: Der Idee, dass Gott ein Wesen sei, und der Idee, dass die Macht Gottes sinnvoll als Allmacht im Sinne der *via eminentiae*-Gottesrede zu fassen sei.

Den Begriff „Gott“ beschreibt Caputo (2022: 39) als naheliegenden Gegenstand, wenn man aufgerufen sei, das Unbedingte zu denken. Mit Derridas Idee der Dekonstruktion arbeitet er jedoch heraus, dass der Gottesbegriff selbst nicht identisch mit diesem Unbedingten sei, sondern vielmehr etwas Bedeutungstragendes, dessen Semantik zudem über die Zeit hinweg Verschiebungen ausgesetzt ist (Caputo 2019: 175; Caputo 2022: 46). Der Begriff „Gott“ erweist sich also als etwas Konstruiertes, das sich innerhalb des Konstruierten der Religion auffinden lässt. Dabei ist zu betonen, dass Caputo im Grunde von einem doppelten Religionsbegriff ausgeht, der bei ihm inhaltlich erkennbar zu trennen ist, aber begrifflich nicht scharf geschieden wird. Neben das oben schon genannte Verständnis von Religion als etwas, in dem Bedeutungsordnungen (etwa in Form von dogmatischen Systemen oder denominationellen Überzeugungslogiken) hinterlegt sind (im Folgenden: *Religion eins*), tritt ein zweites, das Religion als existenziale Tiefenstruktur des Glaubens noch vor versprachlichten Glaubensvorstellungen versteht (im Folgenden: *Religion zwei*, Caputo 2019: 92). Kon-

struiert ist in Caputos Denken lediglich das erste Religions-Verständnis, während das zweite eher als Widerfahrnis zu charakterisieren wäre, über dessen Erfahrung gegebenenfalls Sprache gelegt werden kann, um dadurch aber zugleich *Religion zwei* in *Religion eins* zu überführen (Caputo 2019: 98).

Alles Konstruierte ist aber – so eben die Logik Derridas – wiederum dekonstruierbar, sodass der Inhalt des Begriffs „Gott“ – zumindest als Verweisungszusammenhang von Vorstellungen und Bildern – nicht auf einen irreduziblen Kern zurückzuführen ist. Stattdessen setzt Caputo eine Art vorreflexive Idee des Unbedingten ein:

Das Unbedingte ist demgegenüber das, wovon wir träumen, worum wir beten, was wir mit einer Sehnsucht jenseits aller Sehnsucht ersehnen:

Das Unbedingte ist das, was an *uns* (im Akkusativ) unbedingte Forderungen stellt. Das Unbedingte ist das, was uns provoziert, was uns anruft und worauf wir antworten.

Das Unbedingte ist das, was *wir* (jetzt im Nominativ) bedingungslos bestätigen, dem wir treu sind, ohne in der Position zu sein, vorher Bedingungen oder Forderungen stellen zu können. (2022: 50)

Für Caputo gibt es also ein Kommunikationsgeschehen zwischen dem rufenden Unbedingten und dem darauf antwortenden „wir“. „Gott“ kann hier als vorläufiger Begriff, besser aber noch als vorläufiger Name für das Unbedingte eingesetzt werden, eingedenk dessen, dass es in anderen Kontexten andere Namen tragen mag. An anderer Stelle geht er sogar noch einen Schritt weiter und identifiziert das Unbedingte mit dem Ruf und rahmt diesen Ruf als Ereignis:

About God I confess to two heterodox hypotheses: First, the name of God is the name of an event rather than of an entity, of a call rather than of a cause, of a provocation or a promise rather than of a presence. Secondly, and this follows from the first, we will do better to think of God in terms of weakness rather than of outright strength. (Caputo 2006: 12)

Caputo zufolge hat es die Theologie⁴ in ihrer Theoriebildung also statt mit einem Gott, der *ist* und *handelt* und auch sonst sehr anthropomorph

4 Zu bedenken ist hierbei, dass Caputo vor allem vor dem Hintergrund der anglophonen Sprachtradition schreibt, bei der die historischen und die systematischen Disziplinen der Theologie stärker auseinanderfallen. „Theologie“ als Wort hat hier also ein stärker-

verfasst ist, mit einem nicht greifbaren Widerfahrnis zu tun. Dieses Widerfahrnis wird bei Caputo an verschiedener Stelle über mehrere Linien der theologischen Theorie eingespult. Neben der bereits eingeführten Idee des widerfahrenen Glaubens-Grund, dass Caputos *Religion* zwei konstituiert, kommt es nun erneut über den Gottes-Gedanken in den Blick, wodurch die Differenz von Gott und *Religion* zwei gleichsam kollabiert. Die Einfluss-sphäre dieser Gotteswiderfahrnis reicht dabei in Caputos Denken nicht weiter als in die Reaktion auf einen Ruf, den man als solchen zuerst identifizieren muss. Die „schwache Macht“ Gottes⁵ äußert sich allererst in der Antwort des „wir“ auf den Ruf und reicht nicht weiter als die Möglichkeiten, die „uns“ zu Gebote stehen (Caputo 2006: 95). Caputo (2006: 272) selbst schreibt:

God is God only if I am welcoming the stranger, only when I *do* the name of God, *facere veritatem* [...]. That means that the name of God must be *translated into hospitality*, but this translation takes place in an entirely *pragmatic* order, not a *semantic* one.

Es gibt also bei Caputo eine seltsame Zirkelbewegung: Während „wir“ nur auf das vorgängige Unbedingte antworten können, sind es zugleich wir, die durch unsere antwortende Handlung den Ruf als sinnstiftenden, theologisch gesprochen: als Gott-stiftenden *und* Gott-gestifteten interpretieren.

2.2. Versöhnung als Interpretation des Rufs

Noch einmal also die beiden Leitfragen: Worauf hoffen wir, wenn wir auf Versöhnung (mit Gott und den Nächsten) hoffen? Und warum hoffen wir, wenn wir auf Versöhnung hoffen, diese Hoffnung aber im letzten nicht gut begründen können? Caputo macht deutlich, dass die Hoffnung auf Gottes direktes und vorgängiges Handeln grundlos ist, wenn wir es im Sinne eines personalen Handelns verstehen. Damit lehnt er sich gewissermaßen in die Aberwitzigkeit der theologischen Vorstellung hinein, mit der *agency* Gottes zu rechnen und bietet gerade an dem Ort, wo diese Absurdität am größten wird, eine Alternative an: Worauf wir hoffen können, ist nämlich vielmehr das kontinuierliche Bewegt-Sein der Welt. Caputos Ruf des Unbedingten ist einer, der das, was da ist, anstiftet und durcheinanderbringt und die

res Gepräge in Richtung der epistemischen (Voraus-)Setzungen systematischer Theologie.

5 Vgl. zum Kontext dieser Begriffsbildung vor allem auch Klein/Rass (2017).

Welt daran hindert, an einem Ort zu verharren (Caputo 2006: 35). Aber es ist ein Ruf ohne Quelle, ohne Rufer*in. Was bleibt sind Menschen, die in Unruhe sind, und die infolgedessen aufeinander zugehen oder etwas bewegen wollen oder auch einfach nur nicht einverstanden mit dem *Status quo* sind und dann erfahren, dass Begegnungszusammenhänge wie Versöhnungsprozesse eine sinnvolle Reaktion auf ihre Unruhe sind. „That means that the name of God must be *translated into hospitality*, but this translation takes place in an entirely *pragmatic* order [...]“ (Caputo 2006: 272).

Das Wort von der vorauslaufenden Versöhnungstat Gottes wird im Bann von Caputos dekonstruierendem Kreisen zu einem nachträglichen: Am Anfang war die Unruhe, die dazu führt, dass die Welt nicht so bleibt wie sie ist, sondern sich weiterbewegt – hoffentlich zu einer größeren Fülle, aber vielleicht auch nicht. Erst im Anschluss an die immer schon der Vorprägung ausgesetzte Erfahrung des Bewegtwordenseins wird von Gott und Christus und dem Wort von der Versöhnung erzählt, um Bedeutung herzustellen, aber auch, um Ordnungen zu stabilisieren. Die Narrativierung der nachträglichen Sinnbildung ist dabei jedoch immer gefährdet, ihre Nachträglichkeit zu vergessen, insbesondere, weil die Sinnbildung darüber funktioniert, das eigene Deutungsangebot zeitlich nach vorne zu verlagern, damit es als Begründungsstruktur funktionieren kann (Warum habe ich mich auf Versöhnung eingelassen? – ‚Gott hat dies bewirkt.‘). Wenn das bedeutungstiftende Narrativ allerdings nur in seiner begründenden Vorzeitigkeit rezipiert wird, läuft das in ihm angelegte Argument (‚Gott hat dies bewirkt.‘ wird schnell zu ‚Gott wirkt [in der Welt].‘) mit Caputo aber in eine Absurdität im schlechten Sinne hinein. Die in der Begründungsstruktur angelegte Narration lässt sich nicht als direkte Erfahrung situativ festmachen, bzw. dies kann wiederum nur durch Interpretation geschehen. Die durch einen dogmatisch überformten Satz geweckte, unmittelbare Situationserwartung wird also immer enttäuscht.

Dies hat auch Auswirkungen auf das Verhältnis von dogmatischem und ethischem Zugriff auf Versöhnung. Auch bei Caputo gibt es zu guter Letzt eine Erzählung von Gott – die innere Unruhe, die den Menschen erfasst, kann nur im Modus der Sprache anderen zugänglich gemacht werden –, doch sie nimmt keine normative Präzedenz vor der ethischen Situation ein, in der Menschen um die Überwindung von Trennung ringen; an die Stelle einer Logik der zwischenmenschlichen Versöhnung ermöglichenden Gottesmacht tritt die mit der zwischenmenschlichen Beziehungsstörung selbst einhergehende Unruhe.

In der theologischen Rede von der Versöhnung wird also nachträglich ein Bedeutungsangebot gemacht, das die Unverfügbarkeiten und Kontingenzen von Wirklichkeitserfahrungen strukturiert. Dieses wird wiederum wirkmächtig und kann als Interpretationsfolie dienen, um den unbedingten Ruf als (vorauslaufendes) Handeln Gottes zu hören. Caputos Gott als Name für das Unbedingte, das keine Existenz hat, kann letztlich keine Hoffnung stützen, weil es nicht verlässlich ist und keine Handlungsmacht hat. Dieses deutlich sandige Fundament liefert keine guten Gründe für Gottvertrauen, aber es restrukturiert die Vorstellungsräume für Versöhnung: Anstelle eines Gelingens-Bias, der aus der Rede von versöhnten Beziehungen erwächst, könnte eine Vorstellung von *reconcilatio continua* treten. Versöhnungsprozesse (auch mit Gott!) erscheinen dann immer als „auf dem Weg befindlich“ und es ist durchaus nicht immer klar, in welche Richtung die Beteiligten laufen. Dieses miteinander arbeiten im Ungewissen bedarf aber einer Haltung der Hoffnung, um weder Defätismus noch Indifferenz zu erliegen.

Literaturverzeichnis

- Aulén, Gustaf: Die drei Haupttypen des christlichen Versöhnungsgedankens, in: Zeitschrift für systematische Theologie 8 (1931), 501-538.
- Baron, Eugene: Remorse and Repentance Stripped of Its Validity: Amnesty Granted by the Truth and Reconciliation Commission of South Africa, in: Studia Historiae Ecclesiasticae 41/1 (2015), 169-184.
- Breytenbach, Cilliers: Versöhnung: Eine Studie zur paulinischen Soteriologie (= Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 60). Neukirchen-Vluyn 1989.
- Camus, Albert: Der Mythos von Sisyphos: Ein Versuch über das Absurde. Düsseldorf 1956.
- Caputo, John D.: On Religion, 2. Auflage, London, New York 2019.
- Caputo, John D.: The Weakness of God: A Theology of the Event. Indianapolis 2006.
- Caputo, John D.: Die Torheit Gottes: Eine radikale Theologie des Unbedingten. 2. Auflage, Ostfildern 2022.
- Du Toit, André: A Need for ‚Truth‘: Amnesty and the Origins and Consequences of the TRC Process, in: International Journal of Public Theology 8 (2014), 393-419.
- Fazakas, Sándor: Versöhnung, Vergebung, Verzeihen, in: Reiner Anselm, Ulrich H.J. Körtner (Hg.): Evangelische Ethik kompakt: Basiswissen in Grundbegriffen. Gütersloh 2015, 219-227.
- Klein, Rebekka A./Rass, Friederike (Hg.): Gottes schwache Macht: Alternativen zur Rede von Gottes Allmacht und Ohnmacht. Leipzig 2017.
- Körtner, Ulrich H. J.: Evangelische Sozialethik: Grundlagen und Themenfelder. Göttingen 1999.

- Link-Wieczorek, Ulrike: Sünde und Schuld, in: Christine Büchner, Gerrit Spallek (Hg.): Auf den Punkt gebracht: Grundbegriffe der Theologie. Ostfildern 2017, 247-260.
- Reuter, Hans-Richard: Ethik und Politik der Versöhnung: Prinzipielles zu einem aktuellen Thema, in: Gerhard Beestermöller, Hans-Richard Reuter (Hrsg.): Politik der Versöhnung (= Theologie und Frieden 23). Stuttgart 2002, 15-36.
- Sauter, Gerhard: Zur Einführung, in: Ders. (Hg.): „Versöhnung“ als Thema der Theologie (= Theologische Bücherei 92). Gütersloh 1997, 7-47.
- Seiger, Bernhard: Versöhnung – Gabe und Aufgabe (= Europäische Hochschulschriften, Reihe 23, Theologie 563). Frankfurt am Main 1996.
- Van de Loo, Stephanie: Versöhnungsarbeit: Kriterien – theologischer Rahmen – Praxisperspektiven (= Theologie und Frieden 38). Stuttgart 2009.
- Wheeler, David L.: A Relational View of the Atonement: Prolegomenon to a Reconstruction of the Doctrine (= American university studies, Theology and religion 54). New York 1989.
- Wormstädt, Knut V.M.: Beziehungsarbeit mit Gott: Notizen zur prozesstheologischen Soteriologie David L. Wheelers, in: Dominik Gautier, Knut V.M. Wormstädt (Hg.): Lernerfahrungen: Theologie als Beziehungsort im interkonfessionellen und interreligiösen Gespräch (= Beihefte zur ökumenischen Rundschau 136). Leipzig 2023, 59-71.

Sakramentalität – Taufname der Absurdität

Johannes Elberskirch

Abstract

Sacramentality expresses the relationship between divine and human reality. The materiality of this relationship must be erased in order not to become idolatrous. As a sacrament, therefore, the Church cannot be fixed in a historical form, but must always be in search of a contemporary expression in order to remain a functioning sign and instrument. The actuality of sacramentality can be seen in its personal and at the same time ritualised form of divine commitment to salvation, which corresponds to the affective singularisation and formal rationalisation of late modern societies.

Key-Words

Church, Functionality, Sacrament, Sacramentality, Singularisation, Social science, Society, Rationalisation

1. Hinführung

In seinem Roman *Die Abenteuer des Joel Spazierer* lässt der Autor Michael Köhlmeier den Pater Präfekt eines kapuzinischen Studienseminars über den Glaubensbegriff reflektieren und über den Vorrang der *fides implicita* vor der *fides acquisita* spekulieren. Seine theoretischen Überlegungen enden in der Dichotomie von Natur und Gnade, die er mit einem besonders manierten Aperçu zu lösen beansprucht, nicht zuletzt um seinen Lieblingsschüler zu beeindrucken:

„Die Gnade ist der *Taufname* des Zufalls“, fuhr er mit Singsang in der Stimme fort, „und ich weiß, dass du weißt, was ich damit meine.“ [...] Am nächsten Tag winkte er mich nach dem Mittagessen zu sich, legte den Zeigefinger dorthin, wo in seinem orangefarbenen Bart der Mund vermutet werden durfte, und raunte mir zu: „Nein, Andreas, umgekehrt! Der Zufall ist der *Spitzname* der Gnade! So ist es! Genau so. Ist das gut?“ (Köhlmeier 2019: 198f.).

„Genau so. Ist das gut?“ Die Ambivalenz der Weltsicht und Wirklichkeitsdeutung hält den Kapuzinerpater in einer unlösbaren Unentschiedenheit, die seine Selbstkorrektur wieder in eine Frage auflöst, so dass letztlich offen bleiben muss: Ist das natürliche Weltverhältnis primär und wird vom Glauben getauft oder wird ein grundlegender fiduzialer Weltbezug säku-

larisiert? Diese unentschiedene Ambivalenz illustriert eine grundlegende Problematik: Weder findet der Mensch über ein natürliches Verhältnis zu Gott, noch kann der Glaube als Gottesbeziehung unnatürlich, ohne Bezug zu Wirklichkeit und Geschichte, gelebt werden. Seinen Ursprung hat dieses Dilemma, so Søren Kierkegaard, in der Verborgenheit Gottes in der Zeit, die ein unmittelbares und natürliches Verhältnis zwischen Gott und Mensch unmöglich macht. Jedoch kann genauso wenig die gläubige Gottesbeziehung an endlich-welthaften Möglichkeiten vorbeigehen, da sie gerade in der menschlichen bzw. natürlichen Existenz ihren Haftpunkt findet und im Glauben transformiert wird. Die zentrale christliche Botschaft, dass Jesus der Christus ist, hebt diese Verborgenheit Gottes im Menschen Jesus nicht auf, sondern führt den Gottesglauben auf die Spitze der Absurdität (vgl. Deuser 2011: 63), wie Kierkegaard ausführt: „Der Widerspruch tritt erst dann hervor, wenn das Subjekt in dem Äußersten seiner subjektiven Leidenschaft (in der Sorge um eine ewige Seligkeit) diese auf eine historische Kenntnis gründen soll, deren Maximum eine Approximation bleibt“ (Kierkegaard 1958: 287).

Die unendliche Hoffnung auf Erlösung auf ein einzelnes geschichtliches Schicksal zu gründen, also inmitten der Relativität und Zufälligkeit des Geschichtlichen die ewige entscheidende Macht zu sehen, kann vernünftig betrachtet nur absurd sein. Gerade in dieser Absurdität konkretisiert sich für Kierkegaard die Grammatik des Glaubens, der durch seinen Bezug zu Jesus Christus existentiell ernst wird, so dass die christliche Hoffnung ihren Ort und ihre Bewährung inmitten der Wirklichkeit findet (vgl. Welte 2023: 132-139). Diese Struktur, der Einmaligkeit eines vergänglichen menschlichen Schicksals universale Bedeutung zuzuschreiben, charakterisiert Jesus Christus als das Ursakrament und prägt somit die gesamte Sakramententheologie.

Ausgehend von der Gefahr der sakramentalen Verabsolutierung (2) soll im Folgenden die Sakramentalität gegen den Strich gebürstet werden, indem das Verhältnis des sakramentalen Zeichens und seiner Tilgung zur Sprache kommt (3). Daran schließt sich ein Plädoyer an für einen Sakramentsbegriff, der für die Besonderheiten einer spätmodernen Gesellschaft sensibel ist (4) und in einem kurzen Ausblick plausibilisiert werden soll (5).

2. Sakramentalität – Wesen des Katholizismus

Sakramentalität markiert für Karl-Heinz Menke nicht nur das, was er für die „Grunddifferenz zwischen protestantischem und katholischem Christentum“ (Menke 2012: 8) hält, sondern bringt das Wesen des Katholizismus auf eine stark vereinfachte Formel. Ohne weitere Manifestationsmomente der Gnade zu thematisieren und ausgehend vom sakramentalen Charakter aller Wirklichkeit kommt er zu der Definition:

Sakramentalität bedeutet [...], dass zwei verschiedene Wirklichkeiten so miteinander verbunden sind, dass die zweite die erste in dem Maße zum Ausdruck bringt, in dem sie ‚sie selbst‘ ist. Jedes Geschöpf ist in dem Maße Offenbarung des Schöpfers, als es ‚bei sich‘ (Subjekt) ist (Menke 2012: 53).

Die hier implizierte Sakramentalität der gesamten Schöpfung macht Menke anhand der sakramentalen Bedeutung der Geschlechterdifferenz explizit. In dem Maße, in dem zwei Menschen ihre eheliche Treue leben, stellen sie in ihrer geschöpflichen Geschlechtlichkeit die Treue JHWHs zu seinem Volk sowie die Liebe Christi zu seiner Kirche dar, wie Menke im Rekurs auf die Theologie der Ehe bei Joseph Ratzinger entfaltet (vgl. Ratzinger 1969: 57). Dazu ist der Bund JHWHs vom Bund Christi her zu verstehen, was einer dezidiert christlichen Bibelinterpretation folgt. Entsprechend zeige sich dadurch, was Genesis 2,23 – „Frau soll sie heißen, denn vom Mann ist sie genommen“ – durch das Mysterium der Geschlechterdifferenz anzeige: Die „Berufung der Schöpfung zur Sakramentalität“ (Menke 2012: 91).

Die als Beispiel ausgeführte Problematik resultiert nicht nur aus einer exegetisch gewagten, dogmatischen Schriftlektüre, sondern beruht auch auf einer direkt-proportionalen Verhältnisbestimmung von göttlichem und menschlichem Handeln. Die direkte Proportionalität hält Menke für das Zentrum der sakramentalen Denk- und Lebensform des Katholizismus. Bereits das Zweite Vatikanische Konzil entfaltet aber einen differenzierteren Sakramentsbegriff. So wird in *Lumen gentium* die Kirche als komplexe Wirklichkeit, als *realitas complexa*, bestimmt, „die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst“ (LG 8), wobei deren Verhältnis sich durch eine Ähnlichkeit bei gleichzeitiger größerer Unähnlichkeit auszeichnet. Aufgrund des Moments der Unähnlichkeit kann nicht von einer direkten Proportionalität zwischen Menschlichem und Göttlichem gesprochen werden, sondern es besteht eine Disproportionalität, die in das sakramentale Verhältnis unaufhebbar miteingetragen ist. Mit der Bestimmung der

Kirche als *realitas complexa* verbindet das Konzil konstitutiv das christologische mit dem pneumatologischen Moment, was ihre Sakramentalität entscheidend prägt. Menke vertritt dagegen den „Primat der Inkarnation vor der Inspiration“, so dass „alle Erkenntnis der Wahrheit Christi und der Kirche geschichtlich bzw. inkarnatorisch vermittelt ist“ (Menke 2012: 187). Die Idee der Sakramentalität bewahre also das inkarnatorische Handeln Gottes in der Geschichte. Dazu müsse jegliche funktionale Bestimmung in Bezug auf das sakramentale Amts- und Kirchenverständnis ausgeschlossen werden, da sakramentales Denken das Gegenteil von funktionalem Denken sei. Das führt in amtstheologischer Konsequenz dazu, dass Menke den Priester zu einer lebendigen Christusikone stilisiert und selbst alltäglichen Lebensvollzügen eine quasi-sakramentale Würde verleiht:

Nicht die Funktionen ergeben den Priester, sondern umgekehrt: Der Priester transformiert alle Funktionen in die Gestalt seiner Christusrepräsentation. Nicht nur wenn ein Priester predigt oder Sakramente spendet, sondern auch da, wo er einen Haus- oder Krankenbesuch macht, wo er mit Ministranten Fußball spielt, wo er Mitarbeiter ausbildet oder ermutigt, wo er mit Menschen feiert und fröhlich ist, ist das Eigentliche des Priesterseins: anderen Menschen ‚in persona Christi‘ (!) direkt oder indirekt, explizit oder implizit zu sagen: Du kannst und du sollst ein Segen sein (Menke 2012: 305).

Im Lichte dessen, was die kirchlichen Missbrauchsstudien in den vergangenen Jahren enthüllt haben, bleibt eine solche Argumentation mehr als fragwürdig.

3. Sakramentalität gegen den Strich

Sakramentalität als direkt proportionale Verhältnisbestimmung von Transzendenz und Immanenz bzw. von göttlicher und menschlicher Wirklichkeit zu verstehen, birgt letztlich die Gefahr, das natürliche bzw. materielle Verhältnis zu verabsolutieren. Das geschichtlich Kontingente wird für sakrosankt erklärt, nicht selten, um es der Diskussion zu entziehen (vgl. Quisinsky 2024: 36-40). In diesem Sinn soll Sakramentalität, theologisch, besonders aber ekklesiologisch, eine stabilisierende bzw. sogar fixierende Wirkung entfalten. Gegen diese Tendenz lässt sich provokant fragen: Was aber bedeutet es, wenn die Tilgung des sakramentalen Zeichens zum Sakra-

ment selbst dazugehört? Warum ist also die Aufhebung der Zeichenebene ein integraler Bestandteil des sakramentalen Vollzugs?

Der Ausgangspunkt liegt in der trivialen Einsicht, dass das sakramentale Zeichen vergänglich ist. Es ergibt sich aus dem Bezug einer sprachlich-rituellen *forma* auf eine bestimmte *materia*. Das sakramentale Zeichen wird aber nicht nur durch menschliches Handeln realisiert, sondern kommt durch menschliche Wirkung wieder zu einem Ende. Ist die Materie eines Sakramentes ein Gestus – also Salbung, Übergießen, Handauflegung –, muss dieser Gestus auch einen Abschluss finden, damit das Sakrament gültig vollzogen wird. Ist die Materie eines Sakraments ein Gegenstand, muss diesem Gegenstand die zeitliche Persistenz bzw. Dauer genommen werden, damit die Materie „sakramental wirksam werden kann“ (Seewald 2021: 38). Die Eucharistie als Sakrament, so der Germanist Jochen Hörisch, basiere auf der Differenz zwischen dem geschöpflich Materiellen in den Gaben von Brot und Wein und dem schöpferisch Geistigen der göttlichen Gegenwart:

[K]ultisch gefeiert wird diese Formation [sc. das Sakrament; J.E.] in einem Ritual, das die Differenz, auf der sie ruht, tilgt, indem die zeitlichen Zeichen, die auf ‚anderes‘ verweisen, verzehrt werden. Mit diesem Verzehr aber wird auch die Defizienz dieser sachlichen Zeichen getilgt. Mußte Gott doch seinen ‚Stoff‘ gleichsam auf diesem Umweg der Leiblichkeit den Menschen beibringen (Hörisch 2015: 88).

Gottes Gegenwart wird im Glauben materialisiert, um dem Menschen als körperlichem Wesen leibhaft und heilsam zu begegnen. In diesem Sinne überbrückt der Vollzug des Sakraments die Differenz zwischen Schöpfung und Schöpfer. Gerade die Funktion der Überbrückung erfordert, dass zugleich die gegenständliche Dimension des sakramentalen Zeichens im Vollzug des Sakramentes getilgt wird, um die Ungegenständlichkeit Gottes zu wahren. Die Materialisierung hat sich im sakramentalen Vollzug notwendigerweise wieder aufzuheben, damit das Materielle nicht zu einem Götzenbild wird. Das materielle Element der Sakramente vermittelt also einerseits Gottes Gegenwart leiblich, sinnhaft und dadurch heilsam, da sich Gottes gnädiges Handeln nicht in abstrakte Idealität bzw. in reine Geistigkeit aufhebt. Andererseits „bleibt das Materielle das Kreatürliche“ und kann aufgrund seiner Kreatürlichkeit Gott seinen Schöpfer „nicht dauerhaft und statisch“ vergegenwärtigen, „sondern nur in der Feier des *mysterium paschale* (SC 6)“ (Seewald 2021: 39), des Geheimnisses des Vorübergangs.

Diese sakramententheologischen Überlegungen führen aufgrund der katholischen Sakramentsarchitektur auch zu ekklesiologischen Konsequenzen, da die Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils explizit definiert: „Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug [*signum et instrumentum*] für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit.“ (LG 1) Diese Bestimmung der Kirche als *signum et instrumentum*, als Zeichen und Werkzeug, deutet Michael Seewald in Bezug auf das Motiv der Tilgung. Die Kirche ist ein Zeichen, indem sie auf etwas verweist, das über ihre sichtbare Sozialgestalt hinausgeht, und zwar auf die Einheit der Menschen sowohl mit Gott als auch untereinander. Die Kirche besteht als Instrument, wenn sie die Einheit mit Gott und den Menschen wenigstens im Ansatz realisieren kann, und dient so als Hilfsmittel, um die Vollendung dieser Einheit im Reich Gottes zu erreichen. *Signum* und *instrumentum* sind demnach rezipientenbezogene und somit funktionale Größen (vgl. Seewald 2021: 43f.). Ein Zeichen muss verstanden werden können, sonst ist es kein Zeichen. Ein Instrument muss wirksam sein können, sonst ist es kein Instrument. Sakramentalität setzt also Funktionalität voraus und geht zugleich über sie hinaus, das heißt in philosophischer Diktion: Die Funktionalität ist ein notwendiges, aber kein hinreichendes Kriterium für Sakramentalität. Die Kirche hat also um ihrer Sakramentalität willen um diese Funktionalität zu ringen.

In diesem Kontext wird das Motiv der Tilgung im Sinne des Transitiven relevant und führt in eine ekklesiologische Dynamisierung. Denn die Kirche ist dann Sakrament, wenn sie mit ihrer konkreten Gestalt auf Gott zeichenhaft verweist und seinen Heilswillen instrumentell vermittelt. Gott kann aber „nicht mit einer geschichtlich konkreten Gestalt der Kirche schlechthin“ identifiziert werden, um „diese Gestalt legitimatorisch auf Dauer zu stellen, [das] würde zur Ekklesiolatrie führen“ (Seewald 2021: 51).

Dieses Ringen um eine zeitgemäße ekklesiale Funktionalität hat seinen Ursprung im Christusgeschehen. Während die Sakramentalität Jesu Christi darin besteht, dass die Einmaligkeit des menschlichen Schicksals Jesu universale Bedeutung hat, wird die Kirche dann zum Sakrament, wenn sie die Heilsbotschaft des einmaligen Christusereignisses für jede Zeit und jeden Ort erschließt, und damit nach einer für die jeweilige geschichtliche Situation entsprechenden Realisierung sucht:

Gott hat die Versammlung derer, die zu Christus als dem Urheber des Heils und dem Ursprung der Einheit und des Friedens glaubend aufschauen, als seine Kirche zusammengerufen und gestiftet, damit sie allen und jedem [*universis et singulis*] das sichtbare Sakrament dieser heilbringenden Einheit sei. (LG 9)

Die Formel *universis et singulis* charakterisiert die Sakramentalität der Kirche, da sie gerade dann zum universalen Sakrament des Heiles wird, wenn sie sich nicht in einem allgemeingültigen Zustand fixieren lässt, sondern zeitgenössisch bleibt. Als Zeichen und Werkzeug des Heils bewährt sie sich, wenn sie mit ihren Sakramenten auf die persönlichen bzw. biographischen Prägungen und Grenzen der Einzelnen so eingehen kann, dass Gott in diese Grenzen hineindekliniert bzw. hineingebeugt wird, und zwar als Hoffnung auf Rettung und Heil.

4. Sakramentalität – ein (spät)modernes Prinzip

Wer für einen so verstandenen Begriff von Sakramentalität plädiert, besonders in Bezug auf die Glaubengemeinschaft, der muss zeigen, dass Sakramentalität einen soteriologisch belastbaren Haftpunkt in der heutigen Gesellschaft hat. Denn angesichts ihrer Funktionalität und ihres Bezugs auf Rezipierende muss die Sakramentalität der Kirche und ihrer Sakramente anschlussfähig sein an die Strukturen moderner Gesellschaften, was nach den Charakteristika heutiger Sozialformen fragen lässt. Der Soziologe Andreas Reckwitz verortet die gegenwärtige Gesellschaft in der Spätmoderne, deren entscheidende Dynamik er in der Singularisierung identifiziert.¹ Diese Singularisierung zeichne sich durch eine starke Kulturalisierung, also Wertzuschreibung, sowie eine hohe Relevanz der Affekte aus:

Wenn jedoch Menschen, Dinge, Ereignisse, Orte oder Kollektive singularisiert und kulturalisiert werden, dann wirken sie anziehend [...]. Ja, nur wenn sie affizieren, gelten sie als singulär. Die Gesellschaft der Spätmoderne ist in einer Weise eine Affektgesellschaft (Reckwitz 2017: 17).

Das Besondere ist demnach nicht innerlich oder äußerlich vorhanden, sondern wird sozial hergestellt, indem etwas als intrinsisch wertvoll anerkannt wird und dadurch affizierend wirkt. Indem es Emotionen weckt, erscheint

1 Zum Begriff Spätmoderne und ihrer Klassifizierung bei Andreas Reckwitz vgl. Reckwitz 2020: 17-24.

es wiederum als etwas Besonderes und prägt somit das soziale Leben. Die Singularisierung, die im Vordergrund abläuft, wird begleitet durch eine Hintergrundstruktur, die Reckwitz als *formale Rationalisierung* und *Logik des Allgemeinen* bezeichnet (vgl. Reckwitz 2017: 102-110). Die formale Rationalisierung zielt darauf, die Elemente der sozialen Welt in Schemata des Allgemeinen einzufügen und Gesellschaften mittels eines generalisierenden Rasters zu ordnen. Die soziale Logik des Allgemeinen reduziert dadurch die Intensität der Affekte, die ins Soziale eingebaut sind, was Reckwitz in das Bild von heiß und kalt bringt: „Im Unterschied zum abgeklärten, *kalten* Komplex der formalen Rationalisierung ist die Kultursphäre *heiß*.“ (Reckwitz 2017: 84). Reckwitz bezieht dieses Zusammen von Singularisierung und Rationalisierung unter anderem auch auf religiöse Kollektive. Zweifellos hat auch der Katholizismus heiße und kalte Strömungen, die in seiner Sakramentalität konkret werden, da dort Spezielles und Allgemeines zusammenkommen:

Heiß sind die Sakramente als *principia individuationis*. In ihnen wird das Heil individuell zugeeignet. Wo Sakramente vollzogen werden, wird Gott durch menschliches Handeln in eine konkrete Situation hineingebeugt bzw. hineindekliniert. Gott soll dort heilstiftend wirksam werden, wo Menschen Gott hineinwirken mittels der Sakramente. Aufgrund ihrer Gestalt sind Sakramente persönliche und geradezu sinnliche bzw. leibhaftige Zuwendungen Gottes, die in existentiellen Lebenssituationen Gottes Gegenwart erfahrbar machen. Im Sakrament ist der Mensch persönlich vor Gottes Verheißung gestellt und erfährt, dass diese Verheißung ihm höchstselbst gilt.

Die Kälte der formalen Rationalisierung bringt vor allem die ritualisierte bzw. verrechtlichte Form der Sakramente zum Ausdruck. Während zum Beispiel in einem Verfahren lediglich die Regeln feststehen, der Ausgang dagegen offen bleibt, sind im Ritus nicht nur die Regeln, sondern auch das Ergebnis festgelegt. So fügt der Ritus die persönliche Heilerfahrung in ein soziales kirchliches Geschehen ein, da das Sakrament nicht allein realisiert werden kann, sondern einen *minister sacramenti*, einen Diener am Sakrament (vgl. Buchinger 2022: 150), voraussetzt. Zudem bindet die liturgische Feier die sakramentale Selbstvergewisserung an die kirchliche Verkündigung und den diakonischen Dienst. Die Rationalisierung steht aber auch im Zusammenhang mit einer Problematisierung der Verwirklichungsformen religiöser Überzeugungen, die genuin Aufgabe der wissenschaftlichen Theologie darstellt.

5. Ausblick

Inspiziert und gewarnt von Kierkegaards Absurdität plädieren diese Überlegungen für ein Verständnis von Sakramentalität, das sich nicht als Universalprinzip und revelatorischer Generalschlüssel anbietet, sondern sich ausgehend von einem restriktiven Sakramentsbegriff entfaltet, wie er sich etwa aus *Lumen Gentium* explorieren lässt. Aus den strukturellen Ähnlichkeiten zwischen den sieben Einzelsakramenten, dem Ursakrament Jesus Christus und der Kirche als Grundsakrament ergibt sich die Sakramentalität als ein Prinzip der Vergegenwärtigung göttlicher Heilszusage, das in der Verbindung zwischen dem sinnhaften persönlichen Moment des Besonderen und der formalen Rationalisierung des Allgemeinen besteht. Die Verbindung dieser beiden Momente – zwischen dem Persönlichen und dem Rationalen – ist nicht statisch, sondern zeitbedingt und muss in der jeweiligen Situation neu austariert werden. Dazu braucht es eine theologisch breite Sakramententheologie, die bildlich gesprochen wie eine Mischbatterie von heiß und kalt funktioniert. Sie hat zu intervenieren, wenn kirchliche Bewegungen in einem geistbewegten Heilssubjektivismus überkochen und radikal werden. Sie muss aber auch Einspruch erheben, wenn die Kirche in einem starren Ritualismus zu erfrieren droht und eine Veränderung des Ritus oder der sakramentalen Form an der Zeit ist. Zuletzt hat die Theologie skeptisch zu sein, wo kühle strukturkonservative Vorschriften über eine subjektive Erlebens- und Eventkultur aufgeheizt werden und dadurch Aktualität suggerieren, wie es manche charismatische Bewegung in der Kirche praktiziert. In dieser Spannung zwischen heiß und kalt, zwischen Subjektivierung und Rationalisierung könnte Sakramentalität von einem absurden Begriff zu einer spekulativ ergiebigen Idee der Theologie werden.

Literaturverzeichnis

- Buchinger, Harald: Sakramente: Zeichen und Werkzeuge des Heils: Fragen der Geschichtlichkeit, in: Theologische Quartalschrift 202 (2022), 139-151.
- Deuser, Hermann: ‚In kraft des Absurden‘: Die Verborgenheit des Glaubens bei Søren Kierkegaard, in: ders.: ‚Was ist Wahrheit anderes als ein Leben für eine Idee?‘. Kierkegaards Existenzdenken und die Inspiration des Pragmatismus. Gesammelte Aufsätze zur Theologie und Religionsphilosophie, hg. von Niels Jørgen Cappelørn und Markus Kleinert. Berlin 2011, 61-72.
- Hörisch, Jochen: Brot und Wein: Die Poesie des Abendmahls. (= Edition Suhrkamp, Band 1692. N.F. 692). 5. Auflage, Frankfurt am Main 2015.

- Kierkegaard, Søren: Abschließende Unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken, Zweiter Teil (Gesammelte Werke 16/2), übersetzt von Hans Martin Junghans. Düsseldorf, Köln 1958.
- Köhlmeier, Michael: Die Abenteuer des Joel Spazierers: Roman (= dtv 14323). 4. Auflage, München 2019.
- Menke, Karl-Heinz: Sakramentalität: Wesen und Wunde des Katholizismus. Regensburg 2012.
- Quisinsky, Michael: Synodality and Sacramentality beyond Sacrality: Listening und Discerning in the Light of the Mission of the Church, in: Margit Eckholt (Hg.): Synodality in Europe: Theological reflections on the church on synodal paths in Europe. Zürich usw. 2024, 27-51.
- Ratzinger, Joseph: Zur Theologie der Ehe, in: Theologische Quartalschrift 149 (1969), 53-74.
- Reckwitz, Andreas: Das Ende der Illusionen: Politik, Ökonomie und Kultur in der Spätmoderne (= Edition Suhrkamp 2735). 6. Auflage, Berlin 2020.
- Reckwitz, Andreas: Die Gesellschaft der Singularitäten: Zum Strukturwandel der Moderne. Berlin 2017.
- Seewald, Michael: Allen und jedem: Versuche über die Kirche als Sakrament, in: George Augustin (Hg.): Eucharistie und Erneuerung. Wege zum missionarischen Aufbruch. München 2021, 36-54.
- Welte, Bernhard: Theologische Auseinandersetzung mit den Hauptproblemen der nachkantischen Philosophie: Hegel–Kierkegaard–Nietzsche (Sommersemester 1947), in: ders.: Einspruch der Existenz: Vorlesungen zu Søren Kierkegaard, hg., eingeführt und bearbeitet von Johannes Elberskirch. Freiburg im Breisgau usw. 2023, 61-156.

Absurdität und Heilsgeschichte: Erkundungen in unübersichtlichem Terrain am Beispiel der Christologie

Michael Quisinsky

Abstract

There is a reason why the history of humankind can appear absurd. Philosophical constructions of history often fail due to real or perceived absurdities of human existence. This is in tension with the Judeo-Christian idea of a "salvation history," as the relationship between God and creation or God and man is conceived, believed and lived. Using the example of three "absurd" figures of thought generated by Christian theology, the capability of the motif of "salvation history" is to be analysed. Beyond all absurdity, this offers a reasonable and credible possibility to conceive of humanity in a theoretical and practical way.

Key-Words

Salvation history, Incarnation, Recapitulation, Redemption, Universality, Christology

1. Einleitung

Der britische Historiker John Pocock (1924-2023) berichtet davon, wie er einmal mit seinem italienischen Kollegen Rosario Romeo (1924-1987) einen Sonnenuntergang im Golf von Neapel beobachtet habe. Bei dieser Gelegenheit kam das Gespräch darauf, wie viele Dynastien und Reiche es bereits in der Gegend des Vesuvs gegeben habe. Nach diesem Gespräch sei er von der Absurdität der Geschichte überzeugt gewesen. Eine Geschichtsphilosophie, so Pocock, sei nicht möglich.¹ Diese Überzeugung ist eine besonders intensive Ausprägung einer Grundstimmung, die in unterschiedlichster Weise das Denken insbesondere nach dem Zweiten Weltkrieg bestimmt. Im postulierten Ende der großen Erzählungen (Jean-François Lyotard [1924-1998]) ist eine breitenwirksame Bündelung dieser Grundstimmung formuliert. Für den christlichen Glauben ist dies eine epochale Herausforderung. Zwischen Schöpfung und Erlösung bekennt er das Paschaereignis als alle Geschichte verwandelnde Gegenwart Gottes inmitten der Geschichte und Jesus Christus als deren Alpha und Omega. Denn in Gemeinschaft mit den Jüdinnen und Juden als älteren Geschwistern leben Christinnen und Christen aus der Erinnerung an Exodus und Exil und erhoffen eine

1 So Vogt 2023: 11. Die hier geschilderte Reminiszenz findet sich in Pocock 1999: 40 Anm. 24.

Vollendung in Lebensfülle. Eine größere Erzählung als diese große Erzählung einer Schöpfung, die für das Heil bestimmt ist, kann man sich eigentlich kaum vorstellen.

Das Kommen und Gehen der Dynastien und Reiche, das Pocock absurd vorkam, ist demgegenüber gleichsam eine Ebene niedriger angesiedelt. Dieses Kommen und Gehen handelt nicht vom „Gesamt“ der Schöpfung und damit der Wirklichkeit, sondern „nur“ von der menschlich gestalteten und reflektierten Geschichte. Im Horizont der unermesslichen „kosmischen“ Geschichte der Schöpfung ist dies zwar nur ein Wimpernschlag, aber dennoch die nicht weniger „unermessliche Welt“ (Striet 2024: 148) der Geschichte menschlichen Bewusstseins. Beschränkt man sich zunächst einmal auf die von Pocock angesprochene Ebene, so ist auch in der Bibel die menschlich-allzumenschliche Geschichte der Reiche und Herrschaften eine Hintergrundfolie dessen, was man traditionell als Heilsgeschichte bezeichnet hat.

In der Geschichte der Kirche hat man sich diese Heilsgeschichte als Rahmen vorgestellt, innerhalb dessen sich die Ausbreitung des Glaubens vollzogen hat. Das hat nicht selten zu unheilvollen geschichtlichen Allianzen im angeblichen Dienste des Heils geführt. Bei alledem ist das Kommen und Gehen der Dynastien und Reiche, das Pocock zum Anlass des Urteils nimmt, die Geschichte sei absurd, zutiefst kontingent. Entscheidende Wendungen in der biblischen Offenbarungsgeschichte sind beispielsweise eng mit der gedeuteten Lebensgeschichte einzelner Personen verknüpft. Die Hoffnungen auf König David und seine Nachkommen, oder die Feldzüge Nebukadnezars II., oder schließlich die Pläne der Makkabäer sind nur einige wenige Beispiele. Ähnlich ist es mit der Geschichte des christlichen Glaubens in Gestalt seiner verbindlichen dogmatischen Gestalt. Die Intentionen Kaiser Konstantins I. (270/280-337) beim Konzil von Nikaia, die durch den Untergang des weströmischen Reiches möglich gewordene dominante Rolle von Papst Gregor dem Großen (590-604) oder die spezielle Konstellation, aufgrund derer Pius IX. (1846-1878) im 19. Jahrhundert die Unfehlbarkeit proklamieren konnte, mögen hier als Beispiele genügen.

Wollte Gott das? Wurde die Geschichte deshalb eine „Heilsgeschichte“? Wirkte hier der Heilige Geist auf die Menschen ein, die Geschichte schrieben? Die Implikationen der Fragen werden in ihrer Brisanz deutlicher, wenn man sie jenseits des religiösen Bereichs stellt: Hatte Gott seine Hand im Spiel, wie dies Diego Maradona (1960-2020) bei der Fußball-WM 1986 behauptet hat? Oder als Donald Trump im Wahlkampf 2024 von einer Kugel nur am Ohr getroffen wurde und er dies ebenfalls auf göttliche

Intervention zurückführte? Die Frage nach einer solchermaßen gedachten Bindung Gottes an geschichtliche Ereignisse ist ernster, als es scheint. Sie begegnet in Gestalt der neuscholastischen Zwei-Stockwerk-Theorie mit ihrer Annahme, Gott beglaubige sich durch Wunder bis hinein in Ausprägungen marianischer Frömmigkeit, der zufolge die Gottesmutter beim Attentat auf Papst Johannes Paul II. (1978-2005) im Jahre 1981 die tödliche Kugel abgelenkt habe.

Nun kann man nicht nur einzelne Ereignisse als kontingent betrachten, sondern die aus unzähligen Ereignissen bestehende Geschichte insgesamt und von daher den Versuch einer Geschichtsphilosophie als sinnlos betrachten. Die Kontingenz der Geschichte ist dann eine Tatsache, der als solcher keine tiefere Bedeutung beizumessen ist außer derjenigen, dass sie eben den faktischen Lauf der Dinge darstellt. Eine solche Prämisse bestimmt grundsätzlich auch die Skepsis von Historiker:innen gegenüber einer kontrafaktischen Geschichtsschreibung, die sich der Frage „was wäre geschehen, wenn“ widmet (dazu auch Schiel 2010). Von 2022 bis 2026 läuft im Deutschen Historischen Museum die Ausstellung „Roads not Taken“. Programmatisch heißt es auf der Homepage:

Diese für ein historisches Museum ungewohnte Perspektive soll es ermöglichen, den Blick für bekannte Fakten und für die grundsätzliche Offenheit von Geschichte als Ergebnis von Konstellationen und Entscheidungen, von Handlungen und Unterlassungen zu schärfen. (Deutsches Historisches Museum).

Theologisch führt dies zur Frage, was daraus folgt, dass dem christlichen Glauben gemäß der sich offenbarende Gott und der ihm antwortende Mensch durch geschichtliche Ereignisse und Entwicklungen verbunden sind und von daher der Glaube Ansprüche der Verbindlichkeit erhebt. Diese Frage wird nicht weniger komplex, wenn man sie im Horizont der Freiheit Gottes und der Menschen formuliert.

Wer wie Pocock die faktisch geschehene Geschichte aufgrund ihrer Zufälligkeiten und Kontingenzen als absurd empfindet, kann jedenfalls den christlichen Glauben erst recht nur als absurd empfinden, da er sich – bei allen bewussten Entscheidungen von Menschen im Umgang mit ihren Gottes- und Glaubenserfahrungen – inmitten der Kontingenzen der Geschichte herausgebildet hat. Umgekehrt aber kann man fragen: bietet der christliche Glaube die Möglichkeit, die Kontingenzen der Geschichte anders denn als absurd zu betrachten?

Eine Antwort auf diese Frage kann unterschiedlich einsetzen, etwa schöpfungstheologisch oder soteriologisch. Aber auch dort, wo der Einstieg in die Antwort nicht christologisch ist, stellt direkt oder indirekt die Inkarnation die Ermöglichung und Herausforderung einer „absurditätsmindernden“ christlichen Perspektive dar (vgl. Quisinsky 2021). Allerdings scheint just der Glaube an Jesus Christus in besonderer Weise die Frage der Absurdität des Christlichen zu evozieren. Prägnant lässt sich dies beispielsweise an einer Beobachtung von Richard Dawkins veranschaulichen: „Hakt man genauer nach“, so schreibt der prominente Vertreter des New Atheism, „so sind viele Christen auch heute noch so loyal, dass sie Jungfrauengeburt und Auferstehung nicht leugnen wollen. Andererseits ist es ihnen aber peinlich, denn mit ihrem rationalen Verstand wissen sie, dass es absurd ist.“ (Dawkins 2007: 221) Nun kann man fragen, was Dawkins hier mit Jungfrauengeburt und Auferstehung meint, wie sich der gelebte Glaube daran zu seiner rationalen Durchdringung und Entfaltung verhält und worauf Dawkins mit seiner Beobachtung zielt. Einen wahren Kern dürfte seine Beobachtung allerdings dennoch dahingehend beinhalten, nämlich dass auch Christ:innen den geäußerten Absurditätsverdacht oft nicht entkräften können.

In der Tat ist im Glauben, dass Gott selbst als Mensch Teil seiner Schöpfung geworden ist und deren inhärente Dimension des Todes in der Auferstehung überwunden hat, ein Spezifikum christlichen Gottes-, Menschen- und Weltbildes grundgelegt. Dieses erschwert und verunmöglicht eine geschichtstheologische und in der Folge auch geschichtsphilosophische Abstinenz. Ebenso erschwert und verunmöglicht ist allerdings auch ein geschichtsphilosophischer Zugriff auf die Wirklichkeit, der dieser habhaft zu werden meint.

2. „Absurde“ Fragen der Christologie?

Im Folgenden möchte ich vor diesem Hintergrund drei Fragen vorstellen, die man sich in der Theologiegeschichte gestellt hat. Es sind nicht zwingend die Fragen, die man in diesem Zusammenhang nennen muss, aber auch in der Willkürlichkeit, die man vielleicht gar nicht vermeiden kann, können sie dazu dienen, den Horizont aufzuzeigen, in den der christliche Glaube hineinführt und in dem er sich dann mit Geschichte und Geschichtlichkeit und damit auch mit geschichtsphilosophischen Herausforderungen auseinandersetzen kann.

2.1. Inkarnation – kosmisch: Erlöst Christus auch Aliens?

Die erste Frage betrifft die kosmische Reichweite dieser Fleischwerdung des Logos. Für die zweite Auflage des Lexikons für Theologie und Kirche verfasste Karl Rahner (1904-1984) mitten im Konzil 1964 den theologischen Teil des Artikels „Sternenbewohner“ (Rahner 1964/2002). Während der Münchener Astronom Karl Schütte (1898-1974) im naturwissenschaftlichen ersten Teil des Artikels die Auffassung vertrat, dass es sehr wahrscheinlich andere Planeten mit „Bedingungen für ein Leben, wie wir es uns vorstellen“ (ebd.: 1061) gibt, mahnte Rahner wenige Zeilen später zu „größter Zurückhaltung“. Es „sollte die existenzielle Bedeutungslosigkeit der Frage unterstrichen werden, die es uns verbietet, darüber allzusehr zu theoretisieren“ (ebd.). In der Folge verbindet er seine Warnung vor einer „naiven Kosmozentrik“ mit zwei Argumentationslinien. Die Lehre von den Engeln, so die erste Linie, „macht deutlich, daß die eine Heilsgeschichte der einen ganzen Schöpfung, auf die wohl nicht verzichtet werden kann, nicht notwendig nur von Menschen unserer Erde getragen zu sein braucht“. Die zweite Argumentationslinie mahnt an, die „Christozentrik der ganzen Schöpfung“ ernst zu nehmen. Anstelle mit der Vorstellung einer „natura pura“ das Gottesverhältnis von Sternenbewohnern zu denken, müsse vielmehr vom Gedanken eines „echten und ganzen Verhältnisses von Gott – Geist – Gnade“ her gedacht werden, „in dem die Gnade immer auch Gnade Christi ist“ (ebd., 1062).

Etwas vereinfacht gesagt versucht Rahner zu zeigen, dass sich die Frage nach Sternenbewohnern nicht stellt und wenn doch, dann müsse sie in die vom irdischen Jesus ausgehende Christologie integriert werden. Nochmals anders gesagt: Für Rahner besteht eine prinzipielle Bindung der Heilsgeschichte auch in ihrer kosmischen Dimension an das historische Christusereignis auf dem Planeten Erde. Das ist letztlich eine andere Form, die vom II. Vatikanum erneuerte Lehre auszusagen, der zufolge Christus „Alpha und Omega“ ist (GS 45). Näherhin handelt es sich um eine Ausweitung einer in der Tradition tief verwurzelten und insbesondere auch in der ostkirchlichen Theologie und Frömmigkeit tradierten kosmischen Christologie im Horizont der Erkenntnisse der Weltraumforschung. Im Hintergrund dürfte auch die Theologie von Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) stehen. Für unseren Zusammenhang kann als Zwischenergebnis festgehalten werden: das Motiv des kosmischen Christus bietet dem christlichen Glauben die Möglichkeit, die gesamte Wirklichkeit zwischen Schöpfung und Vollendung christlich zu deuten. Mit der Ausweitung dieser

Möglichkeit auf ein dem menschlichen Vorstellungsvermögen entzogenes Universum geht allerdings auch die Ausweitung der Herausforderungen dieser Denkfigur einher. Eine Bindung des universal wirkenden Gottes an eine konkrete Geschichte auf einem kleinen Planeten stellt den christlichen Glauben hinein in den weitestmöglichen Vorstellungsraum menschlichen Bewusstseins. Wie auch immer man zu Rahners Perspektive steht: sie verweist auf den Horizont, der jeder Rede von Heilsgeschichte eignet.

Die von Rahner aufgeworfene Frage hat noch eine weitere Ebene. Diese betrifft die Leistungsfähigkeit von theologischen Denkfiguren, die sich in der menschlichen Geschichte entwickelt haben. In seinem Buch *Jesus, UFOs, Aliens* referiert Armin Kreiner die Annahme von Theologen des 17. und 18. Jahrhunderts, der zufolge die Schöpfungslehre die Existenz außerirdischer Intelligenz nahelege. Allerdings widerspreche ihr die Christologie, wenn die Inkarnation im Anschluss an Anselm von Canterbury als notwendige satisfaktorische Folge der menschlichen Sünde gedacht werde. Nur, wenn die Inkarnation nicht in diesem „irdischen“ Sachverhalt ihre Begründung fände, sondern eben in der Selbstmanifestation Gottes, könne angenommen werden, dass das, was in der Inkarnation zur Welt kommt, „irgendwie die gesamte Schöpfung durchziehen“ (Kreiner 2011: 180) und andere Formen der Selbstmanifestation denkbar machen würde. Anders gesagt stellt sich die Frage, ob man faktisch ein Weltbild beziehungsweise Schöpfungsverständnis unter bewusster oder unbewusster Annahme von Anselms christologischen Prämissen her konstruiert – oder ob nicht umgekehrt ein Weltbild, das ganz anders gelagert ist als das des Anselm, nicht dazu führen muss, auch die Reichweite seiner Schlussfolgerungen neu zu justieren. Von Anselm her bleibt zwar als Herausforderung, den Zusammenhang von menschlicher Sünde und göttlichem Erlösungshandeln zu denken. Aber wenn der Sündenfall nicht nur kein „historisches“ Ereignis war, sondern darüber hinaus „nur“ eine „irdische“ Realität ins Wort zu bringen versucht, so verweist die (Erden-)„Mensch“-Werdung des Logos über die anselmsche Fluchtlinie hinaus und diese hinterfragend auf das Ineinander von ökonomischer und immanenter Trinität. In jedem Fall fordert dieses Ineinander nicht nur Gottesbilder heraus, sondern auch Weltbilder, insofern es sowohl Gottes- wie auch Weltbilder für Menschen nur in menschlicher Perspektive gibt.

2.2. Inkarnation – überhaupt: Konnte nur der Logos Fleisch werden?

Die zweite Frage betrifft die Fleischwerdung des Logos, also der zweiten göttlichen Person. Eine trinitarische Denksportaufgabe folgt aus der seit Augustinus üblichen These, wonach jede der drei göttlichen Personen hätte Mensch werden können, „wenn es von Gott nur frei gewollt werde“ (Rahner 1975/2013: 520; s. dazu auch Arnold 1991 und Miggelbrink 1989: 214). Thomas von Aquin bejahte die Frage (S.Th. III, q.3, a.5), ergänzte freilich das Argument, dass die Inkarnation des Logos „convenientissimus“ gewesen sei (S.Th. III, q.3, a. 8). M.a.W. bestand kein Anlass für eine andere als die tatsächlich erfolgte Menschwerdung. Karl Rahner hingegen verneinte deren Möglichkeit, weil die Appropriationen der Personen nicht austauschbar seien und deshalb „[der Logos] allein [Mensch] werden kann“ (Rahner 1976/1999: 214).

Die Frage selbst wie die beiden Antworten verweisen auf einen Problemhorizont, der auch dann die Theologie herausfordert, wenn man die Augustinus zugeschriebene These für eine absurde Frage hält. Es geht letztlich um das Ineinander von heilsökonomischer und immanenter Trinität. Das wiederum ist kein theologisches Glasperlenspiel, sondern eigentlich in komplizierter Sprache die einfache Frage, was Gott und die Welt miteinander zu tun haben. Denn entweder ist der Gott „in sich“ auch der Gott, von dem wir glauben, dass er „unter uns“ ist und wirkt, oder dem Gott „in sich“ entspricht keine Gottesgegenwart in der Welt. Wenn aber ersteres zutrifft, dann stellt sich einerseits die Frage, ob und wie sich Gott in seiner Selbstoffenbarung an geschichtliche Ereignisse und deren Deutung bindet, die ja immer auch von der Kontingenz des „Es hätte auch anders kommen können“ geprägt sind. Andererseits scheint diese Bindung des „sympathischen“ Gottes an seine Schöpfung und deren Leiden und spätestens die Überwindung der Leidensmacht Tod durch Kreuz und Auferstehung nicht zu denken sein ohne eine wie auch immer geartete Einwirkung auf Gott selbst: wenn Gott in der Geschichte wirkt, wirkt dann nicht auch die Geschichte auf ihn?

Die Diskussion um Rahners These, wonach die heilsökonomische Trinität die immanente sei „und umgekehrt“ (Rahner 1975/2013: 550) handelt genau von dieser Frage. In den gesamten hier nur skizzierten Reflexionen und Diskussionen dürfte klar sein, dass jedwedes Denken des Zusammenhangs von Gott und Geschichte beziehungsweise von Heil und Geschichte den Menschen an seine Grenzen bringt. Möglicherweise kann der Mensch gerade dann der über diese Grenzen hinaus wirkenden göttlichen Wirklich-

keit gewahr werden, wenn er diese Grenzen akzeptiert. Auch wenn man angesichts des kategorialen Unterschieds zwischen faktischer Geschichte und transzendtem Gott mit Otto Hermann Pesch (1931-2014) für eine „asketische“, „analoge“ und „negative“ Trinitätslehre plädiert (Pesch 2008: 726-728) und Geschichtstheologien und -philosophien von daher auch theologisch skeptisch gegenüberstehen kann, so bleibt nicht weniger die Frage zu bedenken, ob und wie das Heil, also Gott selbst, mit dieser Geschichte zu tun hat, und ob es von daher bei aller Fragwürdigkeit und auch Absurdität des Menschlichen nicht legitim und sogar notwendig ist, die Frage nach einer Heilsgeschichte zu stellen.

2.3. Inkarnation – verwandelnd: Was passiert mit dem Leib Christi im Körper?

Die dritte Frage betrifft die ganz individuelle Hineinnahme des Glaubenden in das Paschamysterium durch die Mitfeier der Eucharistie und näherhin des Empfangs des eucharistischen Brotes. In den eucharistischen Streitigkeiten des 9. Jahrhunderts wurden die Gefolgsleute des Berengar von Tours (gest. 1088) despektierlich „Sterkoranisten“ genannt. Ihnen wurde unterstellt, dass sie die Meinung vertreten, der sakramentale Leib des Herrn, der in der Kommunion empfangen wird, unterliege den natürlichen Vorgängen von Verdauung und Ausscheidung. Von hier auch der Name: „stercus“ bezeichnet im Lateinischen das Exkrement. Berengar freilich nutzte dieses Argument Hans Jorissen (1924-2011) zufolge nur als „reductio ad absurdum gg. ein grob sinnlich-materialist. Verständnis der eucharist. Gegenwart.“ (Jorissen 2000: 990) In dem über eine lange Zeit verschollenen und erst im Konfessionalisierungszeitalter wiederentdeckten Matthäuskommentar des Origenes (185-253/54) wurde die Debatte unter neuen Vorzeichen von Pierre-Daniel Huet (1630-1721) aufgegriffen. Die Interpretation dieses Kommentars stand dabei im Zentrum einer zeitgenössischen Auseinandersetzung über die Transsubstantiationslehre. In der etwas unübersichtlichen Diskussion geht es um das Verhältnis von Substanz und Akzidenz, Materie und Form.

Die Frage, was mit dem eucharistischen Leib Christi durch die Verdauung in den Körpern derer, die zum sozialen Leib Christi gehören, geschieht, ist Peter Walter (1950-2019) zufolge

keineswegs so absurd, wie es auf den ersten Blick scheint. Das zentrale philosophische Problem der klassischen Transsubstantiationslehre be-

steht in der Frage, wie im Augenblick der Verwandlung der Brotsubstanz in die Substanz des Leibes Christi ein Weiterbestehen der Akzidentien des Brotes denkbar sein kann, da diese zumindest in einer logischen Sekunde keine Trägersubstanz haben, was nach aristotelischer Lehre unmöglich ist. Details können wir an dieser Stelle übergehen. (Walter 2017: 240)

Als theologische Lösung wurde ein „nur im Glauben zu akzeptierendes Wunder“ (ebd.) ins Spiel gebracht. Damit sind zwei Pole aufgezeigt, zwischen denen sich eine doppelte Frage auftut. Auf der einen Seite steht die Ablehnung eines grob materialistischen Verständnisses, das die gewandelte Hostie sozusagen in univokem Realismus mit dem Fleisch Christi identifiziert. Auf der anderen Seite steht die philosophische Schwierigkeit und vielleicht sogar Unmöglichkeit, die materialen Konsequenzen der Transsubstantiation anders als in Form eines symbolischen Realismus zu denken.

Damit geht es letztlich um Aussagen zum Verständnis dessen, was mit Wirklichkeit gemeint ist. Genauer gesagt stellt sich die Frage, was die innergeschichtlichen Folgen der eucharistischen „Wandlung“ sind: geht es um ein spirituelles Geschehen? Aber selbst wenn es „nur“ spirituell wäre, wie würde dies ggf. die Geschichte beeinflussen durch die entsprechend spirituell handelnden Christ:innen? Geht es um eine wie auch immer geartete Veränderung, Dynamisierung, Finalisierung der Kreatürlichkeit, insofern mit Brot und Wein ja nicht weniger als die Lebenswelt der Menschen zum Altar getragen wird?

3. Christlicher Glaube zwischen persönlicher Geschichte, Weltgeschichte und Heilsgeschichte

Die drei eben geschilderten Fragestellungen der Christologie, die vom Kosmologischen über das Grundsätzliche ins ganz Persönliche reichen, mögen nicht zuletzt für Außenstehende absurd erscheinen. Es sind in der Tat Fragen, mit denen man nicht in einen Dialog darüber einsteigen würde, ob das Christentum bei der Frage nach Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Geschichtsphilosophie etwas Klärendes oder gar Inspirierendes beitragen kann. Allerdings sind es Fragen, die zumindest für die innere Konsistenz des Anspruchs des christlichen Glaubens auch nicht einfach ad acta gelegt werden können, selbst wenn sie für die meisten Menschen auf den ersten Blick existenziell bedeutungslos sein dürften. Bei näherem Hinsehen sind sie dies allerdings nicht ohne Weiteres. Denn sie zeigen, dass christlich-

theologische Denkfiguren, die eine Antwort auf die Fragen versprechen, die das absurditätsgenerierende Faktum der Kontingenz geschichtlicher Ereignisse auslöst, selbst keineswegs einer potenziellen Absurdität enthoben sind bzw. in eine solche führen kann.

Durchaus nicht existenziell bedeutungslos ist auch die Frage nach einer Geschichtsphilosophie. Denn sie läuft auf die Frage zu, ob es eine plausible Möglichkeit gibt, der Geschichte einen Sinn zu geben. Von der Antwort auf diese Frage hängt in der einen oder anderen Form die Gestaltung der eigenen Existenz wenigstens indirekt ab. Wenn der christliche Glaube angesichts einer vermeintlichen oder tatsächlichen Absurdität der Geschichte eine tragfähige Haltung im Umgang mit dieser Sinnfrage sein soll, so muss er eine Perspektive aufzeigen. Das heißt, dass zu überlegen ist, wie der existenzielle Umgang des einzelnen Menschen mit seinem Dasein in Horizonte hineinverweist, die der christliche Glaube als universal ausweist. Um einer solchen christlichen Perspektive auf die Spur zu kommen, sollen die genannten konzentrischen Kreise in umgekehrter Reihenfolge befragt werden, gleichsam vom Kommunionempfang über die Reflexion des Inkarnationsdogmas hin zur Frage nach der Geschichtlichkeit Gottes.

3.1. Christus-Nachfolge der Gläubigen und Christus-Beziehung in der Geschichte. Oder: Was hat „das Ganze“ mit mir zu tun?

Wenn Christsein Christusunachfolge ist, wird damit zweierlei angezeigt. Zum einen scheint eine geschichtliche Dimension auf, insofern die „Nachfolge“ ganz wörtlich genommen einen historischen und übrigens auch kulturellen Abstand zum Leben Jesu markiert. Mitunter wird dieser, etwa in einer unterkomplexen Rede von Christusbeziehung, spirituell unterschätzt. In jedem Fall aber beinhaltet und erfordert Christsein eine Auseinandersetzung mit Geschichte und Geschichtlichkeit. Zum anderen hat Christusunachfolge eine sehr existenzielle und in gewisser Weise auch intime Dimension. Letzteres zeigt sich im eben thematisierten „leiblichen“ Kommunionempfang, aber auch in der geistigen Kommunion und in vielfältigen spirituellen Formen von Christumystik, ob in traditioneller oder innovativer Gestalt.

Was zunächst die existenzielle beziehungsweise intime Verbindung des einzelnen Menschen mit Christus angeht, so kann exemplarisch ein Blick in das Werk des französischen Moralthologen Xavier Thévenot (1938-2004) dabei helfen, für unseren Zusammenhang zentrale Aspekte

herauszuarbeiten. Thévenot zufolge ist jeder Mensch mit drei Dimensionen seines Lebens konfrontiert, die ihn herausfordern. Erstens sind dies die Sünde und die Endlichkeit, zweitens die Erfahrung von Sinnlosigkeit und drittens das Leiden. Bei alledem besteht die „Reise des Seins“ (Thévenot 1992: 22) darin, Zeit in Geschichte zu verwandeln. Hinsichtlich der zweiten Dimension, also der Erfahrung von Sinnlosigkeit, folgt daraus als beständige Aufgabe des Menschen, der erlebten Zeit einen Sinn zu verleihen als Widerstand gegen „das Absurde, das die Welt durchwirkt“ (*l'absurde qui travaille le monde*) (ebd.: 24). Christliches Leben ist dabei ein Sich-Ausrichten an der Figur Christi als Gedächtnis der Passion und der Auferstehung – eine Feier „des Gedächtnisses des Absurden, das gegen das Absurde kämpft“ (*le mémorial de l'Absurde qui lutte contre l'absurde*) (ebd.: 25).

Thévenot dekliniert unter anderem in Auseinandersetzung mit der Psychoanalyse Jacques Lacans (1901-1981) das traditionelle Motiv der Sehnsucht nach Vereinigung mit Christus durch. Die Beziehung zu Christus könne aber nicht im Sinne einer Fusion gedacht werden, sondern beinhaltet zugleich eine je größere Unterschiedenheit zwischen Christ:in und Christus. Diese Unterschiedenheit erlaube es, die „wechselseitige Gastfreundschaft“ (Fino 2022: 81) zwischen Gott und Mensch zu denken. In diesem Horizont erlaube es die Sinnsuche, einen bloßen Individualismus zu übersteigen und sich in unterschiedliche Offenbarungsmedialitäten Christi in der Liturgie, in der Schrift, in der Kirche, in der Menschheit, im Kosmos einzuschreiben. Dies wiederum drängt zu konkreter Geschwisterlichkeit. In ihrer Präsentation der Christologie Thévenots schreibt dazu Catherine Fino:

Die Prüfung des Mangels, die sich in viele Facetten aufspaltet, wird nun in einer gemeinsamen Suche angenommen und wird zu einer Bresche, durch die sich der Lebensweg der Gläubigen für die Solidarität öffnet und sich allmählich auf die Dimension der Welt ausdehnt. Indem die universelle Dimension der trinitarischen Liebe verinnerlicht wird, werden das persönliche und solidarische Handeln dann neu dimensioniert, ‚trans-finalisiert‘, über die eigenen Fähigkeiten und Hoffnungen hinaus. (2022: 82)

Worauf es hier ankommt: wer in der Nach-Folge Jesu mit der Erfahrung von Absurdität konfrontiert wird und sich inmitten dieser Erfahrung vom Geist Jesu leiten lässt, dem begegnet einerseits in jedem Nächsten die Welt und der verhält sich in jeder Begegnung zur Welt als Ganzer. Die dabei aufscheinende, implizit oder explizit vorausgesetzte Hoffnung auf

Sinn erweist sich als „Trans-Finalisation“ (vgl. ebd.: 82-87). Mit anderen Worten hat der Gang der Geschichte, an der der und die Einzelne in, wenn auch unscheinbarer und global gesehen geradezu vernachlässigbarer Weise, teilhat, ein Ziel, das bereits hier und jetzt das Handeln derer prägt, die Christus nachfolgen. Anders gesagt: Jedes christliche Leben und Denken erfolgt in einem Horizont, von dem geglaubt wird, dass die Absurdität nicht das letzte Wort hat. Diese wenn man so will kosmische Christologie entfaltet Thévenot nicht in systematischer Weise, sondern dekliniert sie in vielfältiger Weise moraltheologisch – und damit sehr existenziell – durch. Seine Formel „durch ihn [Christus], für ihn und in ihm“ (Thévenot 2000: 93) ist aber gerade als nur konkret mögliche Weise des Lebens und Denkens Ausweis des Anspruchs des christlichen Glaubens, dass noch der intimste Aspekt des menschlichen Lebens dieses übersteigt („Transgression“ [vgl. Fino 2022: 82-87]) in den Horizont jener universalen „Transfiguration“ hinein, gegen die die Macht des Absurden letztlich nichts ausrichten kann. Damit ist in seinem Denken vom ganz „Intimen“ der Christus-Nachfolge her die Frage aufgeworfen nach dem „Kosmischen“ von Schöpfung, Erlösung und Inkarnation. Anders gesagt: wenn sich das Christsein nicht mit einer möglichen Absurdität der Geschichte abfindet, sondern auf diese mit einer Praxis der Sinngebung der Lebensgeschichte und damit aber auch dem „Ge-Schichte“ des menschlichen Zusammenlebens antwortet, stellt sich auch in der Theorie die Frage nach dem Sinn von Geschichte und damit theologisch gesprochen die Frage nach Heilsgeschichte.

3.2. Gottesgegenwart und Geschichtsverlauf. Oder: wenn Gott mit der Welt zu tun hat, was hat dann die Welt mit Gott zu tun?

Die weiter oben präsentierte Diskussion um die Verdauung des Leibes Christi beinhaltet eine zentrale Frage für das Verständnis von Geschichte und Heilsgeschichte. Was bedeutet es für die Geschöpflichkeit der Welt, wenn Gott in deren Materie wirksam ist? Was bedeutet es überdies, wenn der christliche Glaube davon ausgeht, dass dies nicht nur in der „Fleischwerdung“ des Sohnes der Fall war, sondern auch in der „Wandlung“ der irdischen Materie Brot und Wein in seinen „Leib“? Und was bedeutet es überdies, wenn dann auch die Christ:innen, die diesen Leib empfangen, selbst zum Leib Christi werden?

Wie bereits in den Auseinandersetzungen des Berengar von Tours verbieten sich einerseits grob materialistische Verhältnisbestimmungen. Ande-

rerseits bringt auch das Gegenstück einer materialen Folgelosigkeit Schwierigkeiten mit sich. Im ersten Fall würde eine aus heutiger Sicht magische Zuordnung von göttlicher und menschlicher Sphäre leitend werden. Im zweiten Fall würde jenseits eines extrinsezistischen Wunderglaubens keine Möglichkeit bestehen, Gottes Wirken in der Schöpfung zu denken.

Nun ist zu Recht immer wieder darauf verwiesen worden, dass „Inkarnation“ nicht nur ein irgendwie wundersames Ereignis sein kann, sondern aufgrund des ihr eigenen Anspruchs die Wirklichkeit insgesamt affiziert. Von Marie-Dominique Chenu (1895-1990) „Gesetz der Inkarnation“ (1964: 18) bis zu Gregor Maria Hoffs Charakterisierung von Chalkedon als „Grammatik des Glaubens“ (2004) gibt es verschiedenste theologische Ansätze, die Inkarnation als Strukturprinzip der Wirklichkeit und des Erkennens zu fassen (vgl. z. B. Quisinsky 2016). Am Beispiel des Kommunionempfangs wäre analog zu fragen, inwiefern auch im Leben der Christ:innen in seiner körperlich-geistigen beziehungsweise leib-seelischen Konkretheit göttliche und menschliche Dimensionen zusammenwirken. Für die Kirche insgesamt jedenfalls postuliert in diesem Sinn LG 8, dass sie eine „*realitas complexa*“ ist, die aus Göttlichem und Menschlichem zusammengesetzt ist. Lohnenswert wäre es, der Frage nach der Reichweite dieser Formulierung nachzugehen. So wäre etwa zu prüfen, inwiefern die Rede von der Wirklichkeit insgesamt als einer „*realitas complexa*“ denkbar ist, und dies unbeschadet der Freisetzung der Schöpfung durch den Schöpfer und unbeschadet der Autonomie der irdischen Wirklichkeiten. Denkfiguren jedenfalls, die etwa die Schöpfung als Ganze sakramental deuten, gehen in diese Richtung (Predel 2015: 99ff.).

Eine inkarnatorische Denkfigur ist allerdings ihrerseits noch einmal trinitarisch rück- und einzubinden. Um auch hier noch einmal von der Frage der Verdauung des Leibes Christi auszugehen: in diesem Zusammenhang wurde mit der Unterscheidung zwischen geistlich und materiell operiert. Dies verweist jenseits der Sachfrage auf ein zentrales Motiv christlichen Lebens und Denkens. Wenn von „geistlich“ die Rede ist, stellt sich die Frage nach dem Wirken des Heiligen Geistes. Sosehr christliches Leben und Denken auf dieses Wirken vertraut, so schwer ist es, dieses zu materialisieren. Wo der Geist Gottes „Herzen, Mund und Hände“ (Gotteslob 405) der Menschen bewegt, wirkt er aber auch auf die Wirklichkeit ein.

Letztlich führt die „Präsenz“ Christi ebenso wie die „dynamis“ des Heiligen Geistes in Gottes Schöpfung zur Frage, wie sich die Geschichte der Menschen zu Gottes Sein verhält. Karl Rahner hat dazu mit seiner berühmten These, wonach die immanente Trinität die heilsökonomische Trinität

ist „und umgekehrt“ eine bleibende Aufgabe benannt: wie auch immer man im Einzelnen die mit dieser These benannten Herausforderungen aufgreift und in welcher Akzentuierung auch immer man einzelne damit verbundene Fragen zu beantworten sucht, es bleibt die grundlegende Frage, wie ein Gott, der sich in der Geschichte der Menschen offenbart und sich damit an diese bindet, ein Gott, der in der Geschichte gegenwärtig ist und sie damit zugleich transzendiert, vom Verlauf dieser Geschichte affiziert ist.

Damit kommen wir zu einem dritten Fragenkreis, nämlich dem nach der kosmischen Reichweite eines Eintritts Gottes in die Geschichte der Menschheit auf dem Planeten Erde.

3.3. Rekapitulation und Relation. Oder: muss Gott mich erlösen?

Die Geschichte des jüdischen und dann des christlichen Glaubens spielte sich zum größten Teil zu einer Zeit ab, in der ein aus heutiger Sicht überholtes Weltbild galt. Die biblischen Vorstellungen von Geschichte und Heilsgeschichte tragen deutliche Spuren davon und erschweren heutigen Zeitgenoss:innen nicht selten den Zugang zum Glauben, setzt doch schon ein Verständnis der Schöpfungsberichte im Buch Genesis ein Minimum an Bibelhermeneutik voraus, das bei zurückgehender religiöser Sozialisation immer weniger vermittelt werden kann. Der Vorwurf von naturwissenschaftlich denkenden Menschen an die Bibel, unrealistisch zu sein auf der einen Seite und das angestrengte (in Freizeitparks wie dem Ark Encounter in Kentucky auch betont spaßorientierte) Bemühen evangelikaler Kreise, die naturwissenschaftliche Stimmigkeit der Bibel zu beweisen, sind zwei sich verstärkende Phänomene, zwischen denen eine theologisch verantwortete christliche Zeitgenossenschaft es nicht leicht hat. Ist es in diesem Sinn für die Theologie eine Binse, dass biblische Aussagen über das Universum einer Auslegung bedürfen, so hält die Geschichte der Theologie durchaus Anknüpfungspunkte für verantwortbare Auslegungen bereit. Diese können auch dann weiterführen, wenn sich das Weltbild, das zur Zeit ihrer Herausbildung herrschte, längst völlig gewandelt hat.

Ein solches Motiv ist die sog. Rekapitulationstheorie, abgeleitet vom lateinischen „recapitulatio“ beziehungsweise dem griechischen „anakephalaiosis“. Damit wird im Ausgang von Eph 1,22 die „erneute Zusammenfassung u. Ausrichtung des Alls unter dem einen Haupt Jesus Christus“ eine „geschichtstheol. Gesamtsicht“ (Greshake 1999: 1024) bezeichnet, die auf Irenäus von Lyon zurückgeht. Vereinfacht gesagt bringt sie den Glauben

zum Ausdruck, dass die Schöpfung mit ihrem Potential, das bereits jetzt den Horizont der Lebensfülle wirksam eröffnet, in Jesus Christus ganz in diese Lebensfülle eingeht und von ihr verwandelnd vollendet wird. Im II. Vaticanum fand dieses Motiv einen, allerdings bislang wenig beachteten, lehramtlichen Ausdruck in GS 38. Im vorliegenden Zusammenhang kann weder die konzilshermeneutische Frage nach Genese und Auslegung dieses Abschnittes aufgearbeitet werden, noch können die systematisch-theologischen Fragen diskutiert werden, die sich an eine solche Zusammenfassung des Alls in soteriologischer Hinsicht ergeben. Zu nennen sind hier etwa das Verhältnis von Freiheit und Sünde, Barmherzigkeit und Gerechtigkeit, Gewissen und Gericht, aber auch die Fragen nach Leid insbesondere auch von unschuldigen Opfern. Wohl aber kann die „Rekapitulation“ als eine Denkfigur ins Spiel gebracht werden, die den Horizont aufmacht, innerhalb dessen diese Fragen reflektiert werden können.

4. Heilsgeschichte als Geschichte jenseits der Absurdität

Die hier nur großflächig skizzierten Überlegungen und exemplarischen Assoziationen können nicht den Anspruch erheben, einzulösen, was eine „Geschichtsphilosophie“ im Sinne von Pocock leisten soll. Sie können auch nicht dessen Skepsis gegenüber jedweder Geschichtsphilosophie entkräften. Möglicherweise aber können sie eine Grundüberzeugung plausibilisieren, die letztlich aus der christlichen Botschaft folgt. Wenn Gott das Heil eines jeden Menschen und das Heil aller Menschen will, so sind einerseits die existenzielle Dimension (s. Thévenot) und die universale Dimension (s. Rekapitulation) zusammenzudenken. Keine der beiden Dimensionen kann auf Kosten der jeweils anderen gedacht werden. Weder kann also ein Geschichtsverlauf theologisiert werden, in dem das Schicksal Einzelner keine Rolle spielt oder gar einem höheren Ziel geopfert wird. Noch kann einem Heilsindividualismus das Wort geredet werden, der letztlich die Herauslösung einiger „happy few“ aus den Zusammenhängen der Geschichte bedeuten würde. Die christliche Botschaft lautet vielmehr: die kleinen Geschichten der Menschen werden von Gott und vor Gott große Geschichten, denn in ihnen will Gott selbst gegenwärtig sein und das Leben auf seine Fülle hin öffnen. Gott gibt den Menschen im „Diesseits“ seiner Schöpfung eine unhintergehbare Würde als geliebte Geschöpfe und er gibt ihnen im „Jenseits“ der Schöpfung Anteil an seiner lebensschaffenden und -vollendenden Göttlichkeit. Dies ist mit dem Wort „Heil“ bezeichnet. „Heilsgeschichte“

ist in diesem Sinn eine „große Erzählung“, die die unzähligen „kleinen Erzählungen“ groß macht (dazu Quisinsky 2024).

Eine solche „Geschichtstheologie“ philosophisch einzuholen, stößt aus vielerlei Gründen an die Grenzen der menschlichen Möglichkeiten. Dies schon allein deshalb, weil sie in ihrer Komplexität und Vielstimmigkeit menschlich weder zu überblicken ist noch denkerisch eingeholt werden kann. Erst recht kann kein Mensch ihr gerecht werden. Zugleich aber fordert eine solche „Geschichtstheologie“ philosophisch heraus. Denn sie postuliert, dass ein Sinn der Geschichte zwar außerhalb der Geschichte liegt, aber bereits in der Geschichte Menschen aus der Vereinzelung herausruft in eine je größere Sinnhaftigkeit hinein, die der christliche Glaube „Heil“ nennt. Die Enzyklika *Fides et ratio* (Nr. 10, 11, 23 u. ö.) schreibt das Verhältnis von Glaube und Vernunft ausdrücklich in einen Horizont des Zueinanders von Heil und Geschichte ein, den es zugleich erhellt und postuliert damit eine „heilsame“ Herausforderung der Philosophie durch die Theologie, die allerdings von der umgekehrten Herausforderung der Theologie durch die Philosophie sekundiert sein muss.

Abschließend wären vor diesem Hintergrund zwei Wegmarkierungen und eine Richtungsanzeige zu benennen. Die erste Wegmarkierung wäre der Verzicht auf eine bestimmte Form christlicher Geschichtsphilosophie, die glaubt, eines Sinnes der Geschichte habhaft werden zu können. Theorien wie diejenigen des Augustinus (354-430) oder des Joachim von Fiore (1130-1202) etwa mögen tiefe Einsichten zum Ausdruck bringen. Insofern sie aber vom Heil und damit von Gott selbst handeln, von dem sich Menschen kein Bild machen sollen, müssen sie sich im Sinne dieses Bilderverbots in Demut üben und eine *via negativa* beschreiten. Die zweite Wegmarkierung wäre der Verzicht darauf, eine christliche Sicht der Geschichte im Stil einer „Gegen-Geschichte“ oder „Gegen-Erzählung“ zu konzipieren. Wo etwa versucht wird, dem Eindruck der Absurdität etwas entgegenzusetzen, ist noch die Entgegensetzung von dem affiziert, dem etwas entgegengesetzt werden soll. Das Christliche muss aber letztlich aus sich heraus überzeugen.

In diesem Sinn ist mit der eben genannten *via negativa* zugleich eine *via affirmativa* zu beschreiten. Damit kommt als Richtungsanzeige eine spezifische Form christlicher Wirklichkeitsdeutung zur Geltung. Sie verbindet *via negativa* und *via affirmativa* in einer spezifischen Weise, indem sie von Paradoxien ausgeht. Der unendliche und weltjenseitige Gott wird endlicher und weltdiesseitiger Mensch und weist damit „göttliche“ Möglichkeiten des Menschseins aus. In die Nachfolge dieser Perspektiveneröffnungen hinein

ruft Jesus von Nazareth. Im Tod als größtmöglicher Negation des Lebens erweist sich die größtmögliche Bejahung des Lebens in der Auferstehung. In diese Bejahung hinein ruft der auferstandene Christus. In der Diffusität der Lebensmächte erscheint das Heil als eine Perspektive, die inspiriert und Möglichkeiten eröffnet. Für diese Sicht stärkt der Heilige Geist.

Das kann man nicht beweisen, aber man muss es auch nicht einfach im Sinne eines Wunders glauben. Vielmehr fordern diese Glaubensparadoxe Leben und Denken postulatorisch und praktisch heraus: hier wird nicht das eine zugunsten des anderen aufgelöst, sondern in eine Beziehung überbietender Anerkennung gebracht. Die Menschwerdung macht Gott und Mensch menschlich, indem sie den Menschen über sich hinaus weist in das Andere seiner Geschöpflichkeit. Die Erlösung macht Mensch und Gott ähnlich, indem Gott liebend und erfüllend über sich hinaus weist auf das Andere seiner selbst in der Schöpfung.

Heilsgeschichte zu denken – und mehr noch sie im Wissen um die eigene Verdanktheit „trotz allem“ zu leben – könnte von daher ein konstruktiver Weg sein, mit Absurdität umzugehen, ohne deren Radikalität auszublenden, aber gerade von ihr her radikal auf den Grund des christlichen Glaubens verwiesen zu werden, der Nächstenliebe und Gottvertrauen begründet.

Literaturverzeichnis

- Arnold, Johannes: Begriff und heilsökonomische Bedeutung der göttlichen Sendungen in Augustinus' *De Trinitate*, in: *Recherches Augustiniennes* 25 (1991), 3-69.
- Chenu, Marie-Dominique: *L'unité de la foi : Réalisme et formalisme* [1937], in: ders.: *La parole de Dieu*, Band 1: *La foi dans l'intelligence* (= *Cogitatio fidei* 10). Paris 1964, 13-20.
- Dawkins, Richard: *Der Gotteswahn*. 8. Auflage, Berlin 2007.
- Deutsches Historisches Museum: *Roads not Taken. Oder: Es hätte auch anders kommen können* [www.dhm.de/ausstellungen/roads-not-taken-oder-es-haette-auch-anders-kommen-koennen] (Letzter Zugriff: 18.2.2025).
- Fino, Catherine: *La christologie de Xavier Thévenot : Une pédagogie de la configuration au Christ*, in: *Revue d'éthique et de théologie morale* 314 (2022), 75-87.
- Greshake, Gisbert: [Art.] *Rekapitulationstheorie*, in: *LThK*. Band 8. 3. Auflage, Freiburg im Breisgau usw. 1999, 1024.
- Hoff, Gregor Maria: *Wer ist Christus? Das Symbolon von Chalkedon als Grammatik des Glaubens*, in: *SaThZ* 8 (2004), 17-29.
- Jorissen, Hans: [Art.] *Sterkoranisten*, in: *LThK*. Band 9. 3. Auflage, Freiburg im Breisgau usw. 1999, 990.

- Kreiner, Armin: Jesus, UFOs, Aliens: Außerirdische Intelligenz als Herausforderung für den christlichen Glauben. Freiburg im Breisgau 2011.
- Miggelbrink, Ralf: Ekstatische Gottesliebe im tätigen Weltbezug: Der Beitrag Karl Rahners zur zeitgenössischen Gotteslehre. Altenberge 1989.
- Pesch, Otto Hermann: Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung, Band 1: Die Geschichte der Menschen mit Gott, Band 1/1. Ostfildern 2008.
- Pocock, John G. A.: Barbarism and Religion. Band 2: Narratives of Civil Government. Cambridge 1999.
- Predel, Gregor: Schöpfungslehre (= Gegenwärtig Glauben Denken 4). Paderborn 2015.
- Quisinsky, Michael: Inkarnation. Jesus Christus – Ermöglichung und Herausforderung christlichen Lebens und Denkens, in: ders.: Katholizität der Inkarnation – Catholicité de l'Incarnation: Christliches Leben und Denken zwischen Universalität und Konkretion „nach“ dem II. Vaticanum – Vie et pensée chrétiennes (d')après Vatican II (Studia Oecumenica Friburgensia 68). Münster 2016, 189-236.
- Quisinsky, Michael: Die Inkarnation – „nur ein Faktum“!? Christlicher Realismus jenseits des Faktischen und Postfaktischen, in: Karlheinz Ruhstorfer (Hg.): Zwischen Progression und Regression: Streit um den Weg der katholischen Kirche, Freiburg im Breisgau 2019, 184-205.
- Quisinsky, Michael: Universale Heilsgeschichte in und aus konkreten Heilsgeschichten. Leben und Denken differenzierter Einheit zwischen personaler Würde und relationaler Ontologie, in: Katharina Karl, Martin Kirschner, Joost von Loon (Hg.): Performing Christianities: Differenzfähigkeit des Christlichen in planetarem Kontext (= Transformation transdisziplinär 4). Baden-Baden 2024, 339-358.
- Rahner, Karl: Sternenbewohner, in: LThK. Band 9. 2. Auflage (= Karl Rahner: Sämtliche Werke 17/1). Freiburg im Breisgau 2002, 414.
- Rahner, Karl: Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte (1975), in: Karl Rahner Sämtliche Werke 22/1b. Freiburg im Breisgau 2013, 513-628.
- Rahner, Karl: Grundkurs des Glaubens: Studien zum Begriff des Christentums (1976) (= Karl Rahner Sämtliche Werke 26). Freiburg im Breisgau 1999.
- Schiel, Juliane: Was wäre gewesen, wenn...? Vom Nutzen kontrafaktischer Geschichtsschreibung, in: Viator Multilingual 41 (2010), 211-231.
- Striet, Magnus: Alte Formeln – lebendiger Glaube: Das Glaubensbekenntnis ausgelegt für die Gegenwart. Freiburg im Breisgau 2024.
- Thévenot, Xavier: À propos de la spécificité de la morale chrétienne, in: ders.: Compter sur Dieu: Études de théologie morale. Paris 1992, 15-34.
- Thévenot, Xavier: Penser la morale à partir de la Trinité : L'éthique catholique dans le concert des morales contemporaines, in: ders. : Les ailes et le souffle. Éthique et vie spirituelle, Paris 2000.
- Vogt, Peter: Der Machiavelli-Moment, in: Süddeutsche Zeitung vom 18.12.2023, 11.
- Walter, Peter: Eucharistie und Verdauung: Keinesfalls blasphemische Überlegungen zur Transsubstantiationslehre, in: Alfons Fürst (Hg.): Origenes in Frankreich: Die Origeniana Pierre-Daniel Huets. Münster 2017, 239-256.

Verzeichnis der Autorinnen und Autoren

Daniela Blum, Prof.in Dr.in theol., Studium der Katholischen Theologie, Psychologie und Politikwissenschaft in Tübingen und Rom, Promotion in Kirchengeschichte an der Universität Tübingen. 2022-2024 Professorin für Historische Theologie an der RWTH Aachen, seit 2024 Professorin für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte mit Kirchlicher Landesgeschichte an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg.

Aleksandra Brand, Dr.in theol., Studium der Katholischen Theologie, Germanistik, Erziehungswissenschaften und Mathematik an den Universitäten Wuppertal und Bochum, 2024 Promotion an der Ruhr-Universität Bochum. Seit 2024 Habilitandin an der Theologischen Fakultät, Universität Luzern, Schweiz und seit 2025 Studienrätin i.H. für das Fach Biblische Theologie am Fachbereich Katholische Theologie an der Universität des Saarlandes.

Ingolf U. Dalferth, Prof. em. Dr. Dr. h.c. Dr. h.c., emeritierter Professor für Systematische Theologie, Symbolismus und Religionsphilosophie an der Universität Zürich, emeritierter Danforth-Professor für Religionsphilosophie an der Claremont Graduate University in Kalifornien, Fellow am Stellenbosch Institute for Advanced Study in Südafrika.

Johannes Elberskirch, Dr. phil. Dr. theol., Studium der Katholischen Theologie und Philosophie in Regensburg, Rom, München und Münster. Seit 2024 Lehrstuhlvertreter für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Fakultät für Katholische Theologie der Universität Regensburg.

Alexander-Maximilian Gialousis, M.Ed. M.A., Studium der Kath. Religionslehre, Germanistik und des MA-Theologie und Globale Entwicklung an der RWTH Aachen. Seit 2022 Doktorand an der Universität Bonn, Stipendiat in der Promotionsförderung des Cusanuswerks und bis 08/2025 wissenschaftlicher Mitarbeiter an der RWTH Aachen.

Claudia Gialousis, M.Ed. M.A., Studium der Kath. Religionslehre, Germanistik und des MA-Theologie und Globale Entwicklung an der RWTH Aachen. Seit 2022 Doktorandin an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Erfurt, Stipendiatin in der Promotionsförderung des Cusanuswerks und von 2024 bis 2025 wissenschaftliche Mitarbeiterin an der RWTH Aachen.

Isabella Guanzini, Prof.in Dr.in phil. Dr.in theol., Studium der Philosophie und Theologie in Mailand, Promotion im Fach Fundamentaltheologie an der Universität Wien sowie im Fach Philosophie (Humanistische Studien) an der Università Cattolica del Sacro Cuore in Mailand, Habilitation für Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie an der Goethe-Universität Frankfurt am Main. Seit 2019 Professorin für Fundamentaltheologie an der KU Linz.

Pia Henning, Master of Arts International Management an der Hochschule Fulda, Master of Arts Philosophie an der Goethe-Universität Frankfurt am Main.

- Martin Kirschner, Prof. Dr. theol., M.A. rer. pol., Studium der Katholischen Theologie und Politikwissenschaft in Trier und Tübingen. Seit 2016 Inhaber des Lehrstuhls „Theologie in den Transformationsprozessen der Gegenwart“ an der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt; Gründungsdirektor des dortigen interfakultären KU Zentrums Religion, Kirche, Gesellschaft im Wandel.
- Christoph Koller, Dr. theol., Studium der Katholischen Theologie, Geschichte und Romanistik in Heidelberg, Freiburg und Paris. Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Kirchenrecht der Universität Freiburg, dort 2024 Promotion mit einer Arbeit zur Kirchenrechtstheorie.
- Annette Langner-Pitschmann, Prof.in Dr.in theol., Studium des Violoncellos und der Katholischen Theologie in Frankfurt, München und Oxford, Promotion in Religionsphilosophie. Seit 2020 Professorin für Theologie in globalisierter Gegenwart am Fachbereich Katholische Theologie der Goethe-Universität Frankfurt.
- Martin Nitsche, Dr. theol., Studium der Katholischen Theologie in Erfurt und Jerusalem, Promotion an der Katholisch-Theologischen Fakultät an der Universität Erfurt. Seit 2019 Dozentur für Altes Testament und christlich-jüdische Schriftthermeneutik am Fachbereich Katholische Theologie der Goethe-Universität Frankfurt.
- Luis María Sancho Pérez, Dr. phil., Studium der Rechtswissenschaften, Politikwissenschaft und Philosophie (Master) in Valencia, Promotion in Philosophie an der Universität Valencia mit Aufenthalt an der Martin-Buber-Professur der Goethe-Universität Frankfurt. Derzeit Professor für Ethik und Philosophische Anthropologie an der International University of Catalonia, in Barcelona.
- Michael Quisinsky, Prof. Dr. theol., Studium der Katholischen Theologie und Romanistik in Freiburg, Paris und Tübingen. 2018-2024 Professor für Systematische Theologie an der Katholischen Hochschule Freiburg, seit 2024 Professor für Systematische Theologie und ihre Didaktik an der Pädagogischen Hochschule Karlsruhe, seit 2025 Schriftleiter der ET-Studies.
- Sarah Rosenhauer, PD Dr.in theol., Studium der Katholischen Theologie, Philosophie und Psychoanalyse in Frankfurt und Paris, Promotion an der Hochschule Sankt Georgen, Habilitation an der Universität Frankfurt. Derzeit Vertretung der Professur für Systematische Theologie am Institut für Katholische Theologie der TU Dresden.
- Karlheinz Ruhstorfer, Prof. Dr. theol., Studium der Theologie und Philosophie, 2006-2013 Professor für Systematische Theologie an der Universität Koblenz-Landau, 2013-2017 Professor für Systematische Theologie an der TU Dresden, seit 2017 Professor für Dogmatik an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg, von 2015 bis 2023 Vorsitzender der Deutschen Sektion der Europäischen Gesellschaft für Katholische Theologie.
- Eva-Maria Spiegelhalter, Dr.in theol., Studium der Katholischen Theologie und Philosophie in Freiburg und Graz, Promotion in Fundamentaltheologie an der Universität Freiburg, Akademische Oberärztin an der Pädagogischen Hochschule Freiburg.
- Stephan Tautz, Dr. theol., Studium der Philosophie, Geschichte, Religionswissenschaft und Katholischen Theologie in Dresden und Leuven (Belgien), Promotion in Kath. Theologie (Dogmatik) an der Universität Freiburg. Akademischer Rat a. Z. am Lehrstuhl für Dogmatik der Julius-Maximilians-Universität Würzburg, seit 2024 Sprecher der Bundeskonferenz des Akad. Mittelbaus in Kath. Theologie (BAM).

Klaus Viertbauer, Dr. phil. Dr. theol., Akademischer Rat an der PH Weingarten, Deutschland.

Knut Wenzel, Prof. Dr. theol., Studium der Katholischen Theologie und der Germanistik an der Universität Regensburg, Promotion und Habilitation in Katholischer Theologie (Dogmatik) an der Universität Regensburg, seit 2007 Professor für Fundamentaltheologie und Dogmatik am Fachbereich Katholische Theologie der Goethe-Universität Frankfurt.

Knut V.M. Wormstädt, Dr. phil., Studium der Evangelischen Theologie, Physik und Erziehungswissenschaften in Hamburg und Oldenburg, Promotion in Evangelischer Theologie an der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg. Seit 2019 wissenschaftlicher Mitarbeiter im Bereich Systematische Theologie an der RWTH Aachen.

