

INHALT

DER HORIZONT

Horizontabschreitung	7
Der eine Autor der einen Geschichte	21
Der Weisheit Anfang	28
Erleichterung – oder noch mehr?	33
Die theologische Großzügigkeit der Matthäuspassion	38
Die Rettung des ›impliziten Hörers‹ vor der historischen Vernunft	46
Der metaphorische Horizont	51
Das Lösegeld	51
Das Lamm	60
Das Hören hört nimmer auf	67
Eine Apostrophe, die Goethe nicht verstehen konnte	67
Nietzsche als Hörer der Matthäuspassion gedacht	68
Rilke als Hörer der Matthäuspassion angehört	70
Wittgensteins Mutter	75
›Nie wird dies Kind gekreuzigt werden . . .‹	77

EINES GOTTES ESKALATIONEN

Wenn es dieser war, kann es kein anderer sein	83
Eine Ästhetik der Schöpfung: wie sie die Existenz der Welt rechtfertigt	88
Gott weigert sich, durchschaut zu werden	92
Immer wieder: Was geschah im Paradies?	95
Gottesvergrößerung	100
Die Arbeit der Patriarchen und die der Musik	105
Abrahams Gottesfurcht, zu Ende gedacht: das Lamm, nicht der Widder	111

LEIBHAFTIGKEIT

Die Menschwerdung des Wortes als Ärgernis der Engel	119
Im Gegenzug: der Engel der Verkündigung	122
Die Weltverstrickung Gottes	123

Seit wann bin ich? Seit wann war dieser?	130
Warum so spät?	148
Eine erfüllte Verheißung	153

ABTRÜNNIGE

Die Komik des Simon Petrus	159
Die Verleugnung wird Verleumdung	162
Der Getriebene der großen Erwartungen	166
Wenn einer zu alt wird, um noch nach der Herrschaft zu greifen	175
Besichtigung eines Steins, der fast geschrien hätte	179
Der Realismus des Blutackers	183
Die Silberlinge	186

ZWISCHEN ZWEEN MÖRDERN

Jesu Versuchlichkeit	195
Barabbas und die authentischen Jesusworte	199
Die ›zween Mörder‹ auf Golgatha	204
›Der ruft dem Elias!‹	208
Der Urschrei	217
Theologische Abwehr und humaner Rückgewinn	221
Kein Martyrium	223
Das letzte Wort in der Johannespassion	225
Der Zeuge des vierten Evangelisten	231

DIE TRÄNEN

›Wir setzen uns mit Tränen nieder . . .‹	239
Bis ans versiegelte Grab	241
Vatertränen, nur zu denkende	249
Paulus weint	252
Die Macht der Tränen über die Allmacht	255

DIE UNMERKLICHKEIT DES MESSIAS

Caravaggios »Emmaus«	259
Spuren	261
Aus dem Ungeschriebenen	263
Ein mißdeutetes Agraphon	264
Das Messianische: Prophet und Sibylle	267
Das Risiko, auf den Messias noch zu warten	270
Messianischer Minimalismus	273
Der heillose Messianismus des zweiten Rom	278
Die Sünde, die unvergebbar blieb	283
Erinnerung an Origenes	291

DIE EXZESSE DES PHILOSOPHENGOTTS 295

DER HORIZONT

HORIZONTABSCHREITUNG

Es gibt, das sei vorausgeschickt, so etwas nicht: ›Horizontabschreitung‹ ist ein Paradox, ein metaphorisches Ansinnen des Unvollziehbaren. Wer sich seinem Horizont zu nähern versuchte, um ihn schließlich abzuschreiten, würde nur die enttäuschende Erfahrung des Kindes machen, daß sich ihm mit jeder Anstrengung ein neuer, nicht minder unerreichbarer Gesichtskreis aufspannte. Nur mit dem Auge kann man den Horizont ›abgehen‹, ihm in einer von zwei möglichen Richtungen folgend.

Der paradoxe Wunsch, den Horizont abzuschreiten, entspringt seiner optischen Doppeldeutigkeit: er *öffnet* das Feld, das er umschließt, als die ›Nähe‹ des für uns Deutlichen und Erreichbaren, der Orientierung in Richtungen und Distanzen; aber er *beschränkt* uns auch auf die ›Enge‹ des Nahen, enthält uns vor, was auf jedem seiner Punkte durch einen neuen Horizont umschrieben wäre, mit dem Und-so-weiter dieser Vervielfältigungen in eine zugleich lockende und verwirrende ›Ferne‹, die mit dem Pathoswort vom ›Unendlichen‹ bezeichnet wird. Man vermeidet es, indem man im ›Horizont aller Horizonte‹ eine *Welt* definiert findet.

Erst die Beziehung des Horizontbegriffs auf die Zeit – die Übernahme metaphorischer Nähe und Ferne in beiden Richtungen, Vergangenheit und Zukunft, von einer Gegenwart her – hat die Leistungsfähigkeit des räumlich-optischen Schemas für die Erfassung der in Erfahrung und Erlebnis gegebenen ›Wirklichkeit‹ vollendet. Wer sich also zumutet oder zumuten läßt, den Horizont ›abzuschreiten‹, will und muß dabei alles ›umgehen‹, was innerhalb des Umkreises der Position liegt, die er faktisch innehat oder auf die er sich verstehend ›versetzen‹ will. Der Horizont wird zum Hintergrund, vor dem sich alles ›Vordergründige‹ abhebt und ›abspielt‹.

Alle Ereignisse und Gestalten stehen, wenn sie wirklich werden, geworden sind oder werden können, *vor* ihrem Horizont.

Hintergründigkeit ist kein Wertprädikat, sowenig wie Vordergründigkeit eine Disqualifikation. Die Isolierung des Vordergrunds der Geschichte, wie sie wirklich gewesen ist, entzieht genauso Wesentliches wie die Fixierung auf den vermeintlichen Vorrang des Hintergründigen, das darin nur den Rivalen des Untergründigen bekommen zu haben scheint. Auch der Primat des ›Erwartungshorizonts‹ vor dem der Erinnerung ist momentaner Effekt einer Korrekturbewegung: Einseitigkeit ist das Schicksal aller Wahrnehmung. Jede Präsenz ist auf den Leitfaden der ›Abschattungen‹ angewiesen, der das im Gegebenen Entzogene – nach dem Muster der Horizontmetapher – als das ›Mitspielende‹ anmahnt: Offenheit zum Abwesenden hin zu wahren, weil und insofern es das nie ganz Abwesende ist.

Auf diesem begrifflichen Grundriß läßt sich an den Hörer der Passion nach Matthäus denken: an den, der Bach gegenwärtig sein mußte, um ihn nicht zu verfehlen, und an den Hörer der unaufholbaren Verspätung, unter dessen Horizont die Bilder und Gleichnisse, die heiligen Geschichten und Reden, die Sprüche und Choräle der Bachgemeinde entschwunden sind – nicht einmal, um anderem Vergleichbaren Platz zu machen. Zwei Jahrhunderte der historischen ›Kritik‹ ließen zwar alles ganz genau wissen, was *nicht* so gewesen sein kann, wie es ›geschrieben steht‹; aber sie ließen nicht anderes sehen, was dem Anspruch nach wirklich so gewesen war. In der Konsequenz war der Zweifel, ob es diesen Jesus von Nazareth je gegeben habe, unvermeidbar. Und es läßt sich sogar fragen, ob die historische Geringschätzung des schon wieder fast vergessenen Zweifels nicht die Einigungen auf ein Minimum der Bild- und Gestalthaftigkeit begünstigt hat – etwa auf das nach philosophischem Rezept reduzierte und destruierte ›Kerygma‹ oder auf den Lehrer des Vatersagens zu Gott –, das dem Spätzeithörer der Matthäuspassion keine Chance läßt, den zu identifizieren, von dem da gesungen und mit dem da getröstet wird.

Wem auch immer der Theologenhochmut zu freimachender

Wahrheit verholphen haben mag – die vielen, denen die musikalische Neubelebung der Passion *und* das ubiquitäre Angebot ihrer Sendungen und Aufnahmen an die Schwelle dieser Erfahrung Zugänge verschaffen, rücken dem Werk in der Furcht vor ›Naivität‹ eher ferner, als daß ihnen zur Verfeinerung der Aufmerksamkeit verholphen würde. Bezogen auf diese Hörersituation ist ›Horizontabschreitung‹ keine theoretische Bestandsaufnahme, nicht einmal die ›Umbesetzung‹ des Horizonts der ›impliziten‹ Bachgemeinde, sondern die Konstitution des *noch möglichen* Hörers als des von seiner Tradition verlassenen und doch ihrer punktuell noch erinnerungsfähigen Zeitgenossen.

Woran er sich erinnern lassen will und mag, das ist freilich hier wie in anderem weder Sache der Methode noch des Systems – es ist Sache seiner Affinität, seiner Wahl und – ich scheue mich nicht zu sagen: – seines Geschmacks. Streuung und Verdichtung der noch annehmbaren Horizontbesetzungen, auf die hin der Passion ihre ›Bedeutsamkeit‹ gegeben und gesteigert werden kann, die Positionen des Erlebens, Nachsinnens und Nachbedenkens zu beziehen sind, lassen sich nicht anders als im ›Versuch‹ des Vorgestellten und Angebotenen bestimmen. Es wäre sinnlos, dabei auf den ›ästhetischen Reiz‹ zu verzichten. Bachs Passionswerk ist – was immer sonst noch es sein mag – *auch* ein ›ästhetischer Reiz‹, sich seinen Inhalt nicht gleichgültig sein zu lassen und sich für die Stunden seiner Dauer *seinem* Horizont einzufügen. Das eben geht aus der leeren Hand nicht.

Der nachchristliche Hörer der Matthäuspassion wird von der obsoleten Frage, was denn an dieser Geschichte wahr *ist*, wohl weniger bewegt werden als von der, was denn an ihr wahr sein *darf*. War ein Gott im Spiel des blutigen Ernstes – kann er es geblieben sein? Was bedeutet, ihn so zu nennen, wenn er in dieser Geschichte vorkam, sie verfügte, sie sich zur Versöhnung und anderen zum Heil dienen ließ?

Der Evangelist Matthäus hat nicht das Wort überliefert, das

den Schmerz der Antwort auf solche Fragen enthält; es steht im so beliebten und fast noch immer allbekannten Anfang des Evangeliums des Lukas und schließt eine der Bildbestimmungen der christlichen Kunst ein, die der *Annunziata*: Der Engel gibt der Jungfrau, die gebären soll, den Bescheid auf ihre Rückfrage *Wie soll das zugehen, sintemal ich von keinem Manne weiß?* Es ist das große Wort der Theologie, mit dem der Engel seine Mitteilungen beschließt: *Denn bei Gott ist kein Ding unmöglich.* Es ist das Schlüsselwort zu allem weiteren, auch zur Passion, obwohl Matthäus es nicht hat, weil in dem von ihm bevorzugten Traum des Joseph – der die Schwangere heimlich zu verlassen gedenkt, deren Kindes Vater nicht zu sein er gewiß ist – Rückfragen an den ihn aufklärenden »Engel des Herrn« nicht zu stellen waren. Diese Version hat den gläubigen Jahrhunderten nie gefallen: Geträumt werden mochte anderswo, nicht im engsten Nexus mit der reellsten Realität, der Menschwerdung des Gottessohnes – da war schon ein leibhafter Engel mit genanntem Namen nötig, wie er in die Bilder eingegangen ist. So versagt Matthäus seinem Leser und Hörer das Wort, das wie unmittelbar von Gottes Thron mit dem unfehlbaren Gehör des diesem zunächststehenden Erzengels abgehört zu sein scheint, wie eine Übermittlung göttlichen Selbstbewußtseins.

Ungesprochen, unwiederholt, jedem »impliziten Hörer« Bachs gegenwärtig, steht es auch über der Passion, bedrohlich für jeden, der sich empören will, wie der Jesus in Gethsemane sich empört: Das hätte ihm und uns erspart bleiben sollen. Da klänge es ganz anders: Bei Gott ist kein Ding unmöglich, nicht einmal dieses.

Daß der Engelsbescheid an die zögernde *Annunziata* uns eher ärgerlich als hilfreich, eher zurückweisend als tröstlich erscheint, ist schon das Resultat einer geschichtlichen Einübung – und ihrer philosophischen Systematisierung. Daß bei Gott alles möglich war, wird als mühsame Errungenschaft der biblisch vereinigten Geschichten Voraussetzung dafür, daß sei-

nen Verheißungen und seiner Bündnistreue auch alles zuzutrauen sei.

Angefangen damit, daß bei ihm – bei diesem Einem, nicht bei allen anderen ringsum – so etwas wie eine Welt, bestehend aus *Himmel und Erde*, möglich war, der dann nur noch befohlen zu werden brauchte, was in ihr und auf ihr Wirklichkeit werden sollte. Das erste und schwerste Stück bei der ›Horizontabschreitung‹ ist, dieses nicht mit dem Gleichmut dessen zu sehen, der weiß, das liege eben *im Begriff* Gottes – und anzusetzen sei doch nur dabei, ob es das durch diesen Begriff Bestimmte auch gebe. Unbeweisbar, wie der Kenner seit Kant weiß. Die Allmacht, sofern man sie besäße, müßte der Längeweile so nahe kommen wie das Phantastische. Wenn alles möglich ist, sind nur die kürzesten Wege plausibel, jede Umständlichkeit überflüssig, jede Schwierigkeit übertrieben. Die Mächtigen werden, je näher sie dem Superlativ kommen, von der Neigung zum Abenteuer gepackt. Und es ist keine Lästerung, wenn man von der Allmacht vermutet, ihr sei die Welt zum Abenteuer geworden. Was hätte sie sonst auch tun können? Alles wäre ihr zur Welt geworden, denn ›Welt‹ heißt eben, daß nicht Alles-Mögliche möglich *bleibt*. Sonst wäre alles immer schon vorbei, ehe es noch angefangen hätte. Zeit und Raum sind die wesentlichen Merkmale einer Welt, insofern in ihr *nicht mehr* alles ineins und auf einmal möglich ist. Die Erschaffung einer Welt aus dem Nichts endete Das-Ganze-auf-einmal, das *totum simul*, einer leeren Ewigkeit.

Mit der Welt spielt die Allmacht gegen sich selbst. Sie gibt es preis, alles auf sich beruhen zu lassen, um es aufzunehmen mit dem, *was der Fall ist*. Es ist nicht so, daß die Allmacht nichts riskiert, indem sie alles riskieren läßt. Ihre Unversehrtheit bei einer bloßen *actio per distans* ist nicht nur der philosophische Mythos vom Sich-selbst-denkenden-Denken des Aristoteles, das unerschaffene Sphären ewig kreisen läßt, ohne von ihnen Notiz zu nehmen. Auch als Hoheitsattitüde ist dies versucht im biblischen Schöpfungsanfang, alles durch das Befehlswort sein

zu lassen. Doch kann der Hervorruf aufs Wort ganz fraglos nicht gewesen sein, sonst hätte es der ausdrücklichen Bestätigung, es sei ›sehr gut‹ geworden, nicht bedurft. *War* es das? Alles hängt daran, daß es das jedenfalls nicht sein *mußte*. Mit den Kurzschlüssen der Allmacht war es vorbei. Sie gönnte sich das Endliche.

Das am wenigsten Selbstverständliche von allem: Daß überhaupt etwas ist und nicht nichts – dieses war es nicht, was als ›sehr gut‹ befunden werden konnte. Durch Augustin hat die christliche Theologie eine metaphysische Erbschaft unbesehen aus der Antike angenommen, das Seiende sei als solches schon das Gute, und nur der Mensch hatte es fertigbringen können, durch seine Urschuld die Welt sich zur Strafe zu machen. Diese Überschätzung – nicht so sehr des Menschen als vielmehr der harmlosesten seiner Verfehlungen – konnte und sollte vergessen lassen, daß des Schöpfers Urteil über die ›Güte‹ seines Werkes zu früh gefällt worden war: vor dessen Beendigung. Eine ›Welt‹ ist eben, was in keinem seiner Augenblicke *abschließend* qualifiziert werden kann. Sonst wäre es nicht das, woran und worin die Allmacht sich aufs Spiel setzen konnte. Es ist nichts dadurch schon gut, daß es ist.

Wenn das ›Spekulation‹ ist, dann ist es ›Gegenspekulation‹ gegen den Überhang der platonischen Metaphysik, die alles Seiende kraft des Guten sein und damit unverfehlbar ›gut‹ sein ließ. Aber der biblische Gott hatte etwas ›nachzuholen‹, und der Prolog zum Johannesevangelium spricht von nichts anderem als davon. Das *Wort* des Schöpfungsbefehls, durch das alles geworden war, was geworden ist, mußte dieses ›Nachholen‹ besorgen, als hätte die Allmacht, da sie sich auf das Endliche einer Welt einließ, nicht genug von sich hergegeben. Das Vorenthaltene kam als jenes Wort selber, durch das die Welt ins Sein befohlen war, und es kam als ein ›Stück Welt‹: wurde Fleisch. Es wohnte als Mensch unter den Menschen, denen die Last des Weltabenteuers der Gottheit auferlegt worden war. Die Allmacht übernahm endlich die Konsequenz

dafür, daß sie es nicht hatte bleiben wollen. Sie nahm ihren Einsatz nicht zurück, sondern setzte darauf nach: mit dem Wort auf das Wort.

Da bedurfte es keiner zu tilgenden Schuld als der eigenen: nicht alles gegeben zu haben. Nur wenn es diese war, worum es ging, ist konsistent, daß es nun nicht weniger sein durfte als der göttliche *Logos* selber – und daß ihm nicht geringere Last auferlegt werden konnte als dem Leidtragenden des Universums, dem Menschen: Versuchung, Einsamkeit, Schmerz und Tod. In der Passion des ›Menschensohnes‹ scheiterte das Weltabenteuer der Allmacht endgültig.

Der Todernst der Schöpfung holte das Schöpfungswort ein. Und was der Evangelist Johannes auf der Höhenlage seiner späten Theologisierung nicht mehr zu sagen wagte, gab sein Vorgänger Matthäus schonungslos mit dem letzten Vorwurfswort des Gekreuzigten gegen seinen Gott preis. Auf diesen Augenblick und diesen Aufschrei gravitiert eine Welt, die ihrem Urheber ›keine Ruhe ließ‹. Inmitten des Weltabenteuers kommt der *Logos* um, verwandelt sich in das Gegenwort zum einstigen *Es werde* des Seins: zum *Eli, Eli* der Vernichtung.

War vorgesehen gewesen, über die Welt Gericht zu halten und sie wieder vergehen zu lassen, als sie am letzten Schöpfungstag für ›sehr gut‹ befunden worden war? Oder war nicht gerade dies der Ausschluß von Gerichtsbedarf und Vernichtungswürdigkeit? Zwar war ›Jahwes Tag‹ zum Gericht über die Völker schon prophetische Drohung; doch nun ist es Matthäus, der mehrfach seinen Jesus sich als den Weltrichter ankündigen läßt. Es wird dem Evangelisten der ›härtesten‹ Passion nicht als gleichgültig erschienen sein, *wer* als Richter kommen sollte. Für ihn war es der, der das Desaster der Schöpfung ›am eigenen Leib‹ erlitten hatte. Er würde nicht nur und zuerst den Menschen für den Mißstand der Welt verantwortlich machen, wie Augustin es im Dienst des Freiheitsbeweises tun wird.

Schopenhauer erst hat die alles andere als wortklauberische Korrektur an Schillers Diktum, die Weltgeschichte sei das

Weltgericht, vorgenommen: *Die Welt selbst ist das Weltgericht.* Das ist zwar nicht der biblische Vorgedanke, aber näher an dessen verschwiegener Voraussetzung, das Schöpfungswort werde vor allem *sich selber* im Gerichtswort Recht sprechen.

Davon weiß Matthäus nichts, weil ihm die *Logosidentität* Jesu noch fern liegt. Mit ihr wird Johannes einen Abgrund aufreißen, den er nicht schließen kann, weil er Matthäus nicht gelesen hat – für ihn *ist schon gerichtet* nach Leben und Tod. Für Matthäus kommt erst »jener Tag«, an dem viele schreien werden *Herr, Herr (kyrie, kyrie)*, als sei für sie das *Eli, Eli* der Passion nicht vorweggenommen worden.

In der Passion scheitert die Schöpfung, und in der Passion wird der Gerichtete zum Richter prädestiniert. Alles, was »Gnade« heißen wird, hat seinen »zureichenden Grund« im Mißlingen der Welt. Es wird deshalb durch die Passion nicht »verdient« als die mystische »Substanz« eines unendlichen Vorrats, sondern als Restitutionsanspruch gegenüber einer Welt eingeklagt, in deren Unheilszentrum schließlich *dieses* möglich geworden war. Nun schrie es wirklich und leibhaftig zum Himmel, was die Welt anzurichten eingerichtet war. Satan wird überwunden, gilt von der Passion; und er wird es, aber in anderem Sinne als in dem des Verführers: in dem des Anklägers, als der er im Buche Hiob vor Gott *gegen* den Menschen aufgetreten war, als *diabolo*s. Nun tritt ein anderer Ankläger vor Gott *für* die Menschen, indem er das Äußerste ihres Leidens und Todes an sich selber »demonstriert«. Es ist wie die Parodie auf den einen Satz im ersten Hiob-Kapitel: *Da ging Satan aus von dem Herrn.*

Nichts ist für den glaubensarmen Zeitgenossen an den Voraussetzungen der Matthäuspassion widerständiger und unzugänglicher als der Gott, der zu beleidigen ist: von seinem debilen Geschöpf und bis zur erbitterten Forderung nach einer ebenso unfaßlichen Sühne. Es ist unbestreitbar, daß diese Figur aus den Prämissen des Werkes – weniger noch als aus denen des Evangelisten – nicht extirpiert werden kann. An

dieser Schwierigkeit das Eingehen auf die Passion nicht scheitern zu lassen, muß die Intention jedes Versuchs sein, ihren *noch möglichen* Hörer in seinem Rezeptionshorizont zu justieren.

Ob er einen Gott *hat* oder nicht, ist dabei sekundär gegenüber dem *Begriff*, mit dem er noch erfassen kann, was es bedeutete, einen zu haben. Denn das hieße: Niemals hätte der Mensch durch einen Ungehorsam seinen Gott so erbittern können, daß dieser sich hätte entschließen dürfen oder gar müssen, nur durch Leiden und Sterben – wessen auch immer – sich versöhnen zu lassen. Es muß um mehr gegangen sein.

Dieses Mehr macht in Bachs Passion die Differenz zwischen dem Wort *und* der Musik aus. Läßt man den »kanonischen« Rang des Textes auf sich beruhen, transzendiert der Ton alles, was ihm »unterlegt« wird. Das Mehr selbst tönt in der Passion. Es zu *erfassen* wird immer vergeblich sein; ihm *eine* Fassung zu geben, mag schon ein Äußerstes erfordern, an das nur Annäherungen zu versuchen sind.

Der *beleidigte* Gott, das ist die Ausgangsthese, wird der *gescheiterte* Gott sein. Daß die Allmacht mit der Welt die gotteswürdige Intention verfehlt – nicht schon *an* ihr, sondern erst *in* ihr zerbricht –, ist Thema der Passion. Wer auch immer dieser Leidende und Sterbende, der »Menschensohn« und »Gottesknecht« – von keinem dieser Attribute weiß irgendwer genauer, was sie bedeuten – gewesen sein mag: In ihm ist Gott von sich selbst verlassen. Und man kann auch sagen weshalb.

Im Horizont der biblischen Vorgaben: weil er zugelassen hatte, daß der Tod in die Welt kam, nach Paulus als Folge der Sünde. Passender zum Urtext: weil der Schöpfer von seinem »Bild und Gleichnis« verlangte, nicht sein zu wollen wie er selber. Da waren Verführung und Beschränkung zum Widerspruch *einer* Existenz zusammengezwungen. Es bedurfte keines Versuchers, keiner Schlange unter dem Fruchtbaum – der Urheber dieser Kreatur hatte sie auf Selbstüberhebung angelegt. Luther hatte recht mit der siebzehnten seiner Thesen »Gegen die

scholastische Theologie« von 1517: Der Mensch kann kraft seiner Natur nicht wollen, daß Gott Gott sei (*Non potest homo naturaliter velle deum esse deum*). Im Gegenteil wüßte er sich selber zum Gott und Gott zum Nicht-Gott-sein (*Immo vellet se esse deum et deum non esse deum*). Es geht um keinen Atheismus, sondern um die ›Umbesetzung‹ der Stelle des einzigen Gottes, für die es die bloße Anmeldung des Anspruches *Ich auch!* nicht geben kann. Die Rivalität kann nur absolut sein.

Nun ist der Gott des Gan Eden am Anfang der Bibel nicht für eine Weltzeit beleidigt. Er bedient sich des einfachsten Mittels, desselben, das er für sich bei Erschaffung der Welt schon ›in größerem Stik angewendet hatte: Endlichkeit. Indem er den Menschen aus Gan Eden verweist, schneidet er ihn ab von dem wichtigsten Subsistenzmittel seiner Rivalität. In der Illusion der Ebenbildlichkeit, des *Eritis sicut dii!* aus Schlangemund wie aus Eigensinn, verliert er die Nahrung vom Baum des Lebens, wird seiner Sterblichkeit überliefert. Der Tod wird nicht erfunden, er wird nur aus dem Griff seines Antidots freigelassen.

Der Mensch wird nicht aufgeben, was in ihn gelegt ist: Sein zu wollen wie Gott. Aber er wird dies nur um den Preis der Ungeheuerlichkeiten seiner Geschichte betreiben können. Die Koppelung von Gottebenbildlichkeit und Todesfälligkeit in einer Welt endlicher Mittel der Selbsterhaltung und des Selbstgenusses involviert das Scheitern der Schöpfung.

Der *Logos* wird dem Menschen nachjagen bis in den Tod.

Wird es offenbar werden? Der theologische Terminus ›Offenbarung‹ unterstellt, daß dem so ist. Aber die Geschichte weckt den Verdacht, daß es der Unmerklichkeit anheimgefallen ist. Die Matthäuspassion Bachs läßt sich hören als apotropäische Beschwörung jenes Verdachts: Sie tritt der Unmerklichkeit des Ereignissinnes entgegen. Auch in der Vergeblichkeit dessen wäre sie nicht zu überhören.

Es ist erstaunlich, wie wenig die Theologen von ihrer Offenbarungsquelle halten, wenn sie gegen die Standards verstößt,

die eine ältere Philosophie ihnen vorgeschrieben hat. Von einem ›höchsten Wesen‹ und einem ›reinen Geist‹ weiß die Bibel nichts, vergißt im Gegenteil solche Superlative, wenn es um die Furchtbarkeit oder Empfindlichkeit ihres Gottes geht. Er bestraft und belohnt, wie eine gewöhnliche Orientmajestät im Herodot oder in Tausendundein Nächten es auch täte, vor allem, wenn sie noch ein bißchen mehr von dieser ›Macht‹ hätte, mit der in sechs Tagen eine Welt hatte gemacht werden können. Darf man von einem Gott, der zornig wird über Verstöße gegen sein hochkompliziertes Ritualgesetz, etwa nicht vermuten, die Ewigkeit vor der Welt sei ihm zum Verdruß geworden? Er habe sich die Welt, nichts Geringeres, einfallen lassen, weil er sonst doch niemals etwas von seiner Macht gehabt hätte, niemals die Probe auf seine Weisheit und Güte hätte ablegen können? Was nützte ihm Allwissenheit, wenn es nichts zu wissen gab? Sollte er nach dem Wunsch einiger theoretischer Mathematiker immer nur zählen? Zählen, um zur Ruhe zu kommen: wovon? Da war es sinnvoller, zur Ruhe zu kommen am siebenten Tag nach dem großen Welterschöpfungswerk und nach der Feststellung, daß es ›sehr gut‹ geworden sei.

Nun ist auch dies eine Geschichte. Und wie bei jeder anderen kann man fragen, wie gut sie denn sei. Da sie etwas demonstriert, muß sie sich daran messen lassen, was sie darin leistet, verständlicher zu machen, was uns unverständlich ist: die Welt etwa – oder den Hörer der Matthäuspasion am Ende des zweiten Jahrtausends. Oder beides. Denn dieser wird Zeuge, wie jener mit der Welt durch den Tod scheitert. Daß dies eine Peripetie sein soll, davon brauchte der Hörer Bachs nach der Passion Ausklang niemals etwas zu erfahren.

Aber gerade dann muß dieser Hörer eine Art ›Hypothese‹ dafür haben, wie es zu einer Welt, die scheitern konnte – wenn nicht gar mußte – überhaupt gekommen war. Für eine solche ›Hypothese‹ gilt, was auch sonst Kriterium für gute Theorien ist: Sie müssen bei einer einfachen und stabilen Ausgangslage

ansetzen und diese durch einen minimalen Störfaktor in Bewegung versetzen. Man denke an Epikurs ›Abweichung‹ (*clinamen*) eines einzigen Atoms von seiner Fallgeraden; oder an Kants homogene Verteilung der Materie im Raum am Anfang der Kosmogonie von 1755.

So ist auch die Allmacht einfach und stabil in ihrer Ewigkeit – würde es ihr nicht selber zum Verdruß, die erhabensten Attribute zu besitzen, ohne jemals aus ihnen ›etwas zu machen‹. Ich nenne das Langeweile – aber es ist, wie sich versteht, eine auf höchstem Niveau: eine der Unverträglichkeit mit sich selber. Obwohl nichts geschehen müßte, muß doch etwas geschehen; die Disposition ist übergewaltig. Eine Freiheit, von der keinen Gebrauch gemacht zu haben nur dann plausibel wäre, wenn man unter dem Zwang metaphysischer Diktate anzunehmen hätte, Allwissenheit hätte der Selbsterprobung nicht bedurft, um den Ausgang zu kennen. Eine Biedermeierwunscheisheit.

Das Verwunderlichste an der Geschichte der christlichen Theologien ist ihr sprachlicher Kleinmut, das Leiden an der Spracharmut. Sie sprechen immer die Sprache der anderen, zumal der Philosophien: von der unbiblischen ›Vorsehung‹ der Stoa bei den frühen Kirchenvätern bis zum ›Kerygma‹ Rudolf Bultmanns mit seiner Sprachanpassung an Heideggers Daseinsanalyse. Tatsächlich haben die jeweils dominierenden Philosopheme weniger die theologische Sprache angereichert als vielmehr durch Aussageverbote eingeengt. So war der Aristotelismus der Hochscholastik der Inbegriff der Verdikte über alle ›Außenbeziehungen‹ Gottes, der als ›unbewegter Beweger‹ auch nicht durch die Welt ›bewegt‹ werden durfte, die er geschaffen hatte; er mußte sie erkennen an sich selber, insofern in der Ursache alles liegen sollte, was die Wirkung ausmacht.

Einzig die großen Mystiker schufen sich ihre Sprache auf der *via negationis* gegen die Philosophien; aber es war auch nicht die Sprache der Gründungsurkunden dieser Religion, die doch kraft des fleischgewordenen *Logos* sich als eine der Sprach-

mächtigkeit hätte erweisen müssen und anfangs erwiesen hatte, wovon die »Matthäuspassion« getragen wird. Am Ende war es immer eine Metaphysik, die es für unwürdig befand, dies und jenes vom *ens perfectissimum* zu sagen. Was aber war und ist Vollkommenheit? Noch in diesem Jahrhundert in Marburg: die verhüllte Majestät des Welteigentümers, der auf bedingungsloser Kapitulation vor einer auf ihren »Inhalt« unbefragbaren Botschaft besteht, damit der Gehorsam zur philosophemgemäßen »Entschlossenheit« werden kann.

Der Gott der Philosophen ist unempfindlich, der der Bibel überempfindlich. Deshalb sprechen die Theologen das Idiom der Philosophie, um *ihren* Gott zu schonen: Könnte er die Sprache der Bibel ertragen? Nicht nur in dem Sinne ihre »Sprache«, daß darin Wörter vorkommen, die die Philosophen schon dem antiken Mythos übelnahmen und untersagten, vielmehr in dem Sinne, daß das Besprochene und Berichtete die Würde des Begriffs von einem Wesen verletzt, über das hinaus nichts Höheres gedacht werden kann (*quo maius cogitari nequit*).

Was nicht gesagt und dennoch erzählt wird, ist doch dieses, daß Gott mit der Welt scheitert – immer wieder am Rande des zornigen Entschlusses steht, alles zurückzunehmen und mal so, mal so zugrundegehen zu lassen, woran sich durch die Welteinkehr des *Logos* so wenig ändert, daß nun erst recht der Widerruf der Schöpfung zum Inbegriff des Gotteswillens wird. Wer dies zu sagen sich verbietet oder verbieten läßt, muß damit rechnen, daß genau das eintritt, was das Christentum der ersten Jahrhunderte an den Rand des Ruins brachte: die »Erklärung« des Weltzustands durch einen degenerativen Prozeß der Weltentstehung bis hin zur Trennung der »Götter« der Welt- und der Heilzuständigkeit, eingeschlossen die Scheinhaftigkeit der Heilstaten des einen vor den Augen des anderen im »Doketismus« der *Gnosis*. Sie wollte eher den Realismus der Passion zerstören und den »ersten Artikel« preisgeben als die »Reinheit« des fremden Gottes aufs Spiel setzen. Dieser durfte

nicht selber mit der Welt gescheitert sein, wenn er für sie und in ihr das Heil der Menschen sollte stiften können.

Der ›Realismus‹ der Passion, ihre Sprache wie ihr Tonwerk, ist zuerst und vor allem ein Triumph über das gnostische Verbot, vom Heilsgott in einem Atemzug mit dem Weltgott zu sprechen, den einen im anderen bis zur bitteren Neige des Todes das Los der Kreatur ausschöpfen zu lassen, das unter dem Namen ihrer ›Sünde‹ doch nur das Mäntelchen der Dezenz trug, den Überempfindlichen nicht mit der Wahrheit *seiner* Verstrickung in den Weltverfall zu konfrontieren. Das schließlich mußte er mit sich selber ausmachen können: die in diesem Kontext offene Frage, ob die Allmacht eine Welt ›probieren‹ durfte, aufs Risiko des Scheiterns wie auf die Chance des Gelingens hin.

Es gibt keine theologisch-immanente Antwort auf diese Frage. Doch wird der Hörer der Matthäuspassion vielleicht an Mut gewonnen haben, sie für sich zu beantworten – auch wenn es ein *Nein* sein sollte. Es ändert nichts am ›Realismus‹ ihres Doch-daseins und der in ihr geschehenen Passion.

Die Erklärungsmacht des Dualismus gnostischer Prägung hat ihre Wirkung nie ganz verloren. Weshalb darf es nicht der Kampf von Licht und Finsternis sein, der sich in der Passion seinen Ausdruck verschafft? Die Antwort der Abwehr, einer vielleicht hoffnungslosen, ist: weil im absoluten Dualismus von Gut und Böse alles *erlaubt* – nicht nur wie unter dem monistischen Allmachtsprinzip *kein Ding unmöglich* – wäre.

DER EINE AUTOR DER EINEN GESCHICHTE

Der junge Werther, der mit seinem Homer in der Hand um Wetzlar herum eine neue Natur erlernte (noch ehe er den Homer durch den Ossian ersetzte), kannte Friedrich August Wolf noch nicht und konnte ihn umständehalber auch nicht mehr kennenlernen – wie seinem Erfinder es zustoßen sollte. Ihm wäre nicht weniger abhanden gekommen, hätte er hinnehmen müssen, daß es mehr der Sänger beider Epen gab als den einen, dem er die Natur nachzufühlen glaubte, als ihm abhanden gekommen wäre, noch zu erfahren, der eine Ossian sei zwar einer, aber ein gefälschter bzw. fälschender gewesen, der den Werther weitaus überlebende Macpherson, ein Meister der Einfühlung ins zeitgemäße Sentiment. Die philologische Kritik hat die Werther-Erlebnisse alsbald zerstört – und doch auch wieder wenig an ihnen verändert, da wir es trotzdem Werther noch abnehmen, wie er sich ins mittelbare Welterleben ›versetzen‹ ließ, obwohl dies nach allem Späteren nicht hätte möglich sein dürfen.

So wenig hat sich auch unter dem subtilen Handwerk der historisch-philologischen Bibelkritik daran geändert, daß wir – obwohl selbst Erben und Schuldner dieser Zerlegungen weniger Verfasser in viele – den Bibelleser durch zwei Jahrtausende hindurch als den Konsumenten eines einzigen Autors wahrnehmen, der alles verbürgt und erschließt, was da an unübersehbar Heterogenem vor ihm liegt. Noch den modernen Theologen überrascht man immer wieder bei einem Bibelumgang, der wie der frühe Kirchenvater Zitat an Zitat, Bild an Bild fügt, als sei ›das Gotteswort‹ eben doch das eines einzigen Urhebers, der sich nur aus zweckmäßigen Gründen so vieler Sprecher, so sich vermehrender Quellen, Urquellen und Bearbeiter bedient hätte – ein Autor, der nur um das Spiel der Geschichte nicht zu verderben sich zurückhielt, indem er sich verstellte, als sei er viele.

Da mag theologisches Nachspiel hereinspielen – noch dem

ungläubigsten Leser kann nichts Besseres geraten werden als dem, der seinen Homer lesen möchte und nicht von störender Vielverfasserschaft Notiz nehmen sollte: das Ganze so zu lesen, *als ob* es nur den einen Autor hätte und der sich an jeder Stelle durch alle anderen Stellen erläutern und sinnbereichern ließe. Und das ist der Effekt des ›künstlichen‹ Horizonts dieser Art von ›Hermeneutik‹, daß sie nicht auf den Ursprungshorizont so vieler zurückgehen kann – weil es für sie den gemeinsamen nicht gegeben hat –, wohl aber auf den der langen Tradition gläubiger Leser, der uns nicht fremder sein muß als der der Hörer frühgriechischer Sänger, die wohl manches so Altehrwürdige über sich ergehen ließen, daß es sie nur deshalb nicht befremdete, weil sie es immer wieder gehört hatten. Vertrautheit ersetzt bei Texten dieser Dignität die Art von Verständlichkeit, die der historische Sinn beansprucht – und doch nur so selten herstellen kann, wenn es auf mehr als Details und Realien ankommt. Die aufklärerische Bibelkritik hat den Fehler begangen, einen jeden sich dumm vorkommen zu lassen, der nicht in den Umgang mit den Texten einbezog, was er doch wissen konnte und mußte. Sie hat dem *Erlebnis* die Legitimität genommen. Dabei braucht es nicht zu bleiben. Der Leser, auch der unfromm gesonnene, ist das Opfer der Zerfällung in immer neue Autorschaften, weil ihm die Grundleistung jeder Leserschaft, die Diskontinuität des faktischen Substrats mit den subjektiven Eigenmitteln zu überwinden und sich ein Gegenüber von ›Subjekt‹ zu schaffen, streitig gemacht wird. Warum sollte nicht der blinde Homer mit den vielen Geburtsorten – ach, ich weiß, man wird mich im »Gnomon« sezieren! – über ein langes Leben hin ohne Lesetext zu allerlei Unstimmigkeiten gekommen sein? Verleitet zur Großzügigkeit mit sich selbst durch den wachsenden Ruhm und zu immer neuen Umschichtungen und Unterschiebungen auch gegen fremdes Urheberrecht, um dem Verlangen seines spendablen Publikums nach mehr Einzelheiten, mehr Farbe, mehr Extravaganzen nachzukommen?

Und nun: Hatte nicht auch der Autorgott der Bibel eine unersättliche Klientel, eine überbordende Nachfrage zu befriedigen? Davon kann sich leicht ein Bild machen, wer die apokryphe Bedarfsdeckung aus Jesuskindheiten und Apostelwundern wie -todesarten mit ihrer zumeist geschwätzigem Imitationsphantasie zum Vergleich heranzieht. Im ganzen ist der Kanon auch durch Entscheidungen, wenn nicht des guten, so doch des besseren Geschmacks zustande gekommen. Darf das Resultat dieser Selektion nicht nachverstanden werden als das Zutagetreten singulärer Autorschaft?

Wäre es nicht ganz unerträglich für den Leser, sollte der im Paradies mit wissend-lächelnder Hinterlist den Erkenntnisbaum sperrende Gartenherr nicht mehr identisch sein dürfen mit dem vom Sinai das erste Gebot seiner Eifersucht auf alle fremden Götter herabdonnernden Vulkanisten? Nein, das ist ein Gott, der mit seiner Kreatur schon zuviel erlebt hat, um mit den milden Mitteln noch etwas ausrichten zu können, der gerade die ägyptischen Generationen an sich hat vorbeiziehen lassen mit ihrer Servilität gegen die tierköpfigen Idole, gegen die Versprechungen fleischtöpfiger Genüsse für kultische Dienste.

Alles ist für den Hörer und Leser auf immer verloren, wenn er aus den Geschichten nicht mehr die eine Geschichte zusammenbringt, in der er mit dem Einen sich als einen vorkommen lassen kann. Er muß den Gott, der dem Abraham das Sohnesopfer erließ, noch wiedererkennen können in dem, der, um sein Wort zu halten, nicht aus noch ein und nichts anderes wußte, denn den eigenen Sohn ohne Widderersatz als Opferlamm sich darbringen zu lassen und, empörend genug, anzunehmen. Und der dennoch auch dies so unmerklich vorübergehen ließ, als sei nichts gewesen. Aus gutem Grund: um sich nicht selbst allzu offenkundig mit seiner alten Schöpfung zu diskreditieren. So wird die Unmerklichkeit des Messias zur ›Schonung‹ des Gottesruhmes, weil jede Änderung an der Welt nur ein Schöpfungstadel hätte sein können. So wird die quä-

lende Verborgenheit und Folgenlosigkeit der Heilstaten zu der der Einheit des Einzigen geschuldeten Diskretion – mehr als ein ästhetischer Kunstgriff für den Leser: Provokation der Hermeneutik durch die Textkritik.

Fragen von theologischem Rang können aus der Beschäftigung mit der Bibel nur hervortreten, wenn deren ›Subjekt‹ – als ›Autor‹, da sonst von ihm nichts zu wissen wäre – auf seine Identität festgelegt wird. Dabei ist nicht erst der gnostische Schöpfer-Erlöser-Dualismus Markions das ärgerliche Desiderat – schon der Schöpfer selbst und im engeren Rahmen seines Handelns gibt Identitätsrätsel auf, die nicht solche eines etwa ohnehin abstrusen Textes sind.

Am wenigsten ist in der exegetischen Tradition gefragt worden nach der Vielheit der menschlichen Individuen. Offenbar haben die beiden ersten Menschen im Paradies noch keine Nachkommenschaft gezeugt. Und es wäre ganz plausibel, wenn dies außerhalb des Schöpfungsplans gelegen hätte, da die mit dem Zugang zum Baum des Lebens verbundene Unsterblichkeit *in Weltzeit* die Erhaltung der Gattung durch Fortpflanzung überflüssig gemacht hätte: Wozu mehr Menschen als die von Gott eigenhändig geschaffenen? Alles weitere außerhalb des Urzustandes steht schon unter der Voraussetzung des Todes, der durch die Sünde in die Welt gekommen sein soll – genuin: durch die zur Wache mit dem Schwert eingesetzten Cheruben, die *den Weg zum Baum des Lebens zu hüten* hatten. Daß das Weib unter Schmerzen gebären sollte, weil sie der Schlange gefolgt war, schien seinen Akzent auf dem *in Beschwer* zu tragen – wie aber, wenn er auf dem *Gebären* überhaupt gelegen hätte? Für jene beiden Ersten war der Garten offenbar gerade ergiebig genug, um sie keine Bedürfnisse empfinden zu lassen. Proliferation paßt nicht in das Konzept des Paradieses auf dem Raum eines lieblichen Gartens.

Aber so zu fragen genügt noch nicht. Gott, als *Elohim* ein Wir-Subjekt, erschuf den Menschen nach seinem Bild und

Gleichnis. Da ist ein Pluralhintergrund der *Elohim*, angestrengt vergessen erst über dem Einzigkeitsanspruch. Aber es ist ein vager Rest an der Ebenbildlichkeit vom Plural her. Dazu steht das Wort, das die Wurzel der Vervielfachung entblößt: *Es ist nicht gut, daß der Mensch allein sei*, läßt der ›Jahwist‹ die *Elohim* sprechen. Weshalb nicht gut, wenn doch das Urbild des Ebenbilds keine erhabenere Wesenseigenschaft besaß und zelosig verteidigte als die der Singularität?

Warum konnte der handgeformte Mensch nicht ebenso einzig bleiben? Konfliktfrei, verführungsenthoben, zumal wenn die Gebärpartnerin nicht benötigt war? Der eine Gott, der eine Mensch – gäbe es da eine Heilskrise? Denkt man dann an den Sinai und die Proklamation der Ausschließlichkeit des Göttlichen, stellt sich der konkludente Gedanke ein, daß der Mensch – immer noch als Einer gedacht – der ideale Erfüllungsgehilfe dieses Anspruchs gewesen wäre: *ein Gott, ein Mensch*. Wozu das Gewimmel auf der anderen Seite, die Quelle aller Rivalität, Bosheit, die Veranlassung für den ganzen Dekalog, der sonst so herrlich überflüssig gewesen wäre? Nein, *Elohim* hat sich nicht an seinen Vorsatz gehalten, ein striktes Ebenbild seiner selbst zu verfertigen. Das hätte der Eine und Einzige sein müssen, der so gut allein hätte sein können, wie er selbst allein zu sein seinem Wesen zuerkannt hatte. Der Mensch verdarb, weil er ein Vieles war – also gerade nicht das Ebenbild und Gleichnis im Zentrum aller Auszeichnungen. Denn Vielheit nach dem einen Urbild bedeutete doch nicht nur, daß einer dem anderen Vorzug und Habe neidete oder das noch unangeeignete Naturgut statt des anderen an sich bringen wollte. Sie bedeutete auch und vor allem die Unausweichlichkeit der unbeantwortbaren Selbstanfrage: Warum ich und nicht er? Warum er und nicht ich? Die Abel-Kain-Geschichte mit ihrem mörderischen Ausgang war doch – bei aller Einkleidung in die Nomaden-Bauern-Rivalität – vor allem Austragung des in der Vielheit und durch sie geschaffenen Sachverhalts der Indifferenz: Was der eine hat, kann deswegen der andere nicht haben – es sei

denn, er setzt sich durch Gewalt oder Trug an die Stelle des anderen, wie Jakob an die des Esau.

Nur für die Doppelung Mann und Weib schien es dieses Dilemma nicht zu geben – daß es dennoch darin schlummerte, sollte sich erst am Ende erweisen, als der Fruchtbarkeitsauftrag seine Verständlichkeit und Zumutbarkeit verloren hatte. Als beide nur noch ›Mensch‹ zu sein zum Programm erhoben, wurden sie Rivalen und nahmen das Gehabe von Feinden an. Was im biblischen Sprachgewand vermieden zu sein schien, reduzierte sich damit auf die immanente Paradoxie jedes Platonismus: Das Eine ist das Gute und darin die Evidenz dessen, daß es davon mehr als eines geben muß; die Welt der Erscheinungen ist die Vollstreckung der Welt der Ideen durch Befolgung ihres Wertbefehls, zugleich damit aber die Entwertung des Idealen als des Vollkommenen, weil Vielheit nur im Reibungs- und Störungsfeld möglich wird.

Das Substrat der Welt schließt die Folge ein, daß die Abbilder den Urbildern nicht genügen *können*. Daß dies sogar im Maße der Vervielfachung eskaliert, ist eine erst durch die Bevölkerungsexplosion spürbar gewordene, die Grenze philosophischer Explikationen überschreitende Erfahrung geworden. Inzwischen weiß jeder, was es heißt, daß er einer von vielen – und dazu noch von zu vielen – ist.

Im Rückblick auf die Bibel, auf das vergebliche Festhalten des Lesers an der Identität des göttlichen Autors mit dem Subjekt der ›heiligen‹ Geschichte, kommt zutage, daß Gott geirrt hatte. Er gestand es sich, als er von seinem allen anderen Schöpfungswerken gegebenen Plazet abwich: *Und Elohim sah an alles, was er gemacht hatte, und siehe, es war sehr gut*. Denn der ›Jahwist‹ kam im Gegensatz zum Autor der ›Priesterschrift‹ das eine und einzige Mal zu dem Resultat, es sei trotz Nachbildung der eigenen Gestalt doch *nicht gut*, wie der Mensch geraten war, nämlich allein als dieser einzige. Woraufhin er zur ›Korrektur‹ des im Gotteswesen liegenden Fehlers in einem als irregulär gekennzeichneten Verfahren – wohlweislich in tiefer

Narkose – die vielgeschmähte Rippe entnahm und *zu einem Weibe ausbaute*. Er kommt bei diesem Nachholwerk nicht zu dem Eigenprädikat, es gut zu befinden. Der Verfasser der ›Laienschrift‹ (Jahwist¹) zögert denn auch nicht, sogleich die Schlange auf diesen schwachen Punkt anzusetzen.

Es war eben nicht der *eine* Mensch nach Bild und Gleichnis des *einen* Autors zustande gekommen. Doch kann die Geschichte so nur ›gelesen‹ werden, wenn auf der anderen Seite die Einheit und Einzigkeit des Gottsubjekts nicht ›kritisch‹ zerstört wird, wie es meine Zuschreibungen an die Urheberfiguren der Bibelkritik veranschaulichen sollten.

DER WEISHEIT ANFANG

In der Aula der altherwürdigen Schule, der schon Thomas Mann die Ehre vorenthalten hat, sie bis zum Abschluß zu besuchen, stand an der Stirnseite über der Orgel und den Bildnissen der Reformatoren Luther und Bugenhagen – dessen als des Verweltlichers der einstigen Klosterschule – in gotischen Lettern der Bibelspruch: *Die Furcht des Herrn ist der Weisheit Anfang*. Da offenbar die Kosten für eine andere Wandbeschriftung nicht aufzubringen waren oder die Herkunft des Spruches den neuen Herrschern unbekannt war, hielt noch der braune Direktor nach 1933 seine als »Reden« überbewerteten Ersatzleistungen für die vormaligen Montagsandachten unter jenem Weisheitsspruch ab.

Ein halbes Jahrhundert später veröffentlicht der »Ärzteverein zu Lübeck« eine Festschrift zu seinem 175jährigen Bestehen 1984. Zu den menschlich anrührendsten Beiträgen gehören die »Kindheitserinnerungen eines Lübecker Arztes« von Ulrich Thoemmes. Seinem Gymnasium, das er 1930 bezog, wie seinen Lehrern dort kann er kein gutes Andenken attestieren. Er fand den rüden Ton einer preußischen Kadettenanstalt – statt den einer freien Stadtrepublik angemessenen – und den übertriebenen Gehorsamsanspruch eines durch das Kriegserlebnis gezeichneten, von Ablehnung des Weimarer Staates erfüllten Kollegiums vor. All das schon dem Knaben Anstößige kulminierte für ihn bei jenen Montagsandachten angesichts des Aulaspruches von der Furcht des Herrn, *womit stellvertretend natürlich nur die Furcht vor den Lehrern gemeint sein konnte, die mit Drohgebärde seitwärts der Schülerbankreihen aufgereiht saßen und diesem Fürchtgott-Ritual beistanden*. Überdies erschienen ihm noch die Lehrer als *willige Erfüllungsgehilfen* der beiden düsteren Talarträger auf den Reformatorenbildnissen, die im Rückblick den Mönchsfrohsinn aus dem Backsteingemäuer neben Sankt Katharinen vertrieben zu haben schienen.

Der Erinnerungsraum des Arztes samt Inventar war auch der

meinige, das Personal auch das meines Rückblicks, die Daten auch die meiner Schulgeschichte, deren Düsternis die des Freundes noch um einiges übertroffen haben mochte. Nur war mir das Zentrum seiner Schulwelt eigentümlich fremd. Mir war in den vielen Montagsandachten nie eine Beziehung aufgegangen zwischen dem Spruch Alten Testaments und den mehr oder minder autoritären, überwiegend wohlwollenden Lehrergestalten auf den Seitenbänken, die sich so redlich langweilten und durch die zahllosen Strophen des Chorals hindurchquälten wie wir. Wer hatte schon am Montagmorgen so viel Lust und Grund, Gott auf herrliche, aber langhingezogene Weise zu loben?

Mich hat überrascht – zu meiner Schande muß ich es gestehen –, wie Ulrich Thoemmes den Wandspruch verstanden hatte. Grammatisch gesprochen mit dem Genetivus obiectivus: mit der *Furcht des Herrn* als der vor dem Herrn. Auf diese Lesart war ich in all den Jahren nie gekommen. Für mich war selbstverständlich, daß es ein Genetivus subiectivus war: die *Furcht des Herrn* als die seine vor etwas anderem, was zu fürchten eben der Anfang seiner Weisheit gewesen war. Und es stand damit auch schon fest, daß jene Herrenfurcht sich auf den Menschen gerichtet hatte, als er ihn nicht teilnehmen ließ an seinem Paradies, nachdem er sich zum gefährlichen Mitwisser der Erkenntnis von Gut und Böse gemacht hatte.

Diesen Menschen zu fürchten und seine Gottgleichheitsambition hart zu verfolgen durch eine ganze Geschichte hindurch, das erschien mir ganz zwanglos als der Inbegriff des in dieser Aula gepflegten Glaubens an jenen Anfang einer Weisheit, die viele Formen annehmen sollte – auch die der an dieser Schule beheimateten humanistischen Ausprägung, ihres grammatischen Drills und der asketischen Vorbehalte vor dem Genießenwollen der Früchte solcher Exerzitien.

Das Schlimmste, was zu gestehen mich die Erinnerungen meines Freundes nun veranlassen und ausdrücklich mir klarzumachen sie mir allererst verholfen haben, ist in kurzer *Con-*

fessio: Trotz seither erlangten besseren Wissens ist meine kindliche Lesart des Aulaspruches der Tenor meiner ›Theologie‹ geblieben, sofern sie diesen Namen verdient. Die Heilsveranstaltungen Gottes kamen zwar dem Menschen zugute, waren aber Vorkehrungen zur Sänftigung seiner Eigenmacht und Aufsässigkeit, Einladungen zu einer befriedeten Gemeinschaft unter Ausschluß derer, die sie durchaus nicht wollten. Sie waren der Restbestand dessen, was der Herr am Anfang seiner Weisheit zu fürchten gehabt hatte.

Erst viel später wurde mir klar, daß die ›Furcht des Herrn‹ sehr weit gehen mußte, wenn der ›Tod Gottes‹ die letzte Drohung des Menschen in seiner Selbsterhebung zum ›Übermenschen‹ war. Es erschien mir als eine zu ›billige‹ Vorstellung zu meinen, daß ein allmächtiger Gott von einem so elenden Wesen nichts zu fürchten hätte – immerhin sollte dieses sein Ebenbild und Gleichnis sein. Wozu er es ausdrücklich gemacht hatte und sich folglich der Machtmittel begab, ihm den metaphysischen Ehrgeiz mit Gewalt auszutreiben. Wer so etwas wie den Menschen gemacht hatte, mußte auch als ›Herr‹ auf Furcht vor seiner Kreatur gefaßt sein und das Instrument der Weisheit zu gebrauchen sich abfinden.

In welcher guten Gesellschaft von Häretikern ich mich mit solcher Lebensauswertung des Aulaspruches befand, wurde mir erst als altem Mann klar: als ich bei der zum Hobby betriebenen Erarbeitung der 1945 bei Nag Hammadi in Oberägypten gefundenen gnostischen Texte auf die »Hypostasis der Archonten« stieß. Hier ist, wie in vielen Spekulationen der Gnosis, die *Sophia* höchste oder eine der höchsten Instanzen des Universums, und ›der Herr‹ der Weltschöpfer, der *Demiurgos*. Der Gott Alten Testaments also mit wechselnden Namen – hier: Samael – eine Figur verblendeter Überheblichkeit, von der sich sagen läßt, sie mußte erst das Fürchten gelehrt werden, um sie weise zu machen – und dies im strikten Sinne: durch die *Sophia*, die Weisheit.

Gnosis ist ein System der Zurechtweisungen und Überwälti-

gungen des Welt-Herrn durch die Überwelt-Weisheit. Der Wege zu solcher Belehrung in ›Furcht des Herrn‹ sind spekulativ viele und durch viele Instanzen gehende. Der gnostische Lehrer Justinus beschreibt das Entsetzen, das den Weltherrn packt, als er erkennen muß, daß er nicht *der* Gott *des* Alls war, nicht einmal nur einen Gott *neben* sich, sondern eine Übergottheit *über* sich hatte, die *als* Weisheit ihm genügend Weisheit induzierte, um seine Furcht in jene Bewunderung umschlagen zu lassen, die die Griechen – die hier immer auch im Spiele sind – die Weisheit entdeckt haben ließ. Der Gnostiker Justinus im Apokryphon von Nag Hammadi zitiert wörtlich: *Dies ist die Bedeutung des Ausspruchs »Die Furcht des Herrn ist der Weisheit Anfang«.*

Gelegentlich beglückt uns das Leben durch Fälle von Koinzidenz. Daß sie uns beglücken, hängt mit ihrer mythischen Natur als ›Bedeutsamkeiten‹ zusammen. So stieß ich, zeitlich nahe benachbart dem Fund in der »Archontenhypostasis«, auf eine Marginalie von Schopenhauer, die er in der Kantbiographie von J. Ch. Mortzfeld »Fragmente aus Kants Leben« (Königsberg 1802) zu einer Stelle angebracht hatte, wo von Kants Offenherzigkeit und Zutrauen zu anderen die Rede ist. Schopenhauer hat dazu notiert: *Salomon dit que le commencement de la sagesse est la crainte de Dieu: mais je crois que c'est la crainte des hommes.* Das ist die anthropologische ›Umbesetzung‹ der Stelle, an der den gnostischen Weltherrn das Entsetzen gepackt hatte; nur wird nicht mehr in der Vertikalen gefürchtet, sondern in der Horizontalen – es sei denn, man denkt hier an den ›Willen‹ statt an die *Sophia* als den letzten Grund aller Furcht, von der ein Weltwesen befallen werden kann, wenn des Willens alleiniger Platzhalter seither des Daseins Angst geworden ist.

Noch einmal zurück von der Häresie und der schwarzen Metaphysik zum Ausgangsort des rechten oder unrechten Glaubens: zur Lübecker Reformation und zu ihrem derzeitigen Hüter, dem Landesbischof Ulrich Wilckens. Er war, noch als

Professor fürs Neue Testament, einer der schärfsten und scharfsinnigen Kritiker meiner »Legitimität der Neuzeit«, nicht ohne mir als erster zu bescheinigen, das Buch bezeichne *eine sehr fruchtbare gemeinsame Basis für das von ihm* (sc. mir) *gesuchte und provozierte Gespräch mit Theologen*. Ich hoffe, ich habe ihn nicht enttäuscht oder bin nicht gerade dabei, es zu tun.

Doch wäre diese Hoffnung zu äußern wohl kein zureichender Grund, den alten Bekannten als Prediger im Lübecker Dom hier einzuführen, hätte er nicht zu den schon erwähnten Diskordanzen und Koinzidenzen so etwas wie die *coincidentia oppositorum* bereitgestellt. Gerade im Jahr 1966, als mein erwähntes Buch erschien, stand sein hochgelehrter, zu einer ganzen Monographie etablierter Artikel »Weisheit« (*sophia*) im siebten Band des »Theologischen Wörterbuchs zum Neuen Testament«. Im Zentrum dieses Artikels wiederum gab es den Satz, der Licht auf die so lange unausgesprochene, nur zufällig bemerkte Jugenddifferenz in der Aula der alten Schule warf – um nicht zu sagen: sie in »humanistischer« Weise *erklärte*. Kein Grieche hätte je begreifen können, ist der Tenor, daß und wie die beiden Begriffe *Furcht* und *Weisheit* einen Zusammenhang eingehen sollten: *Wie fremd klingt griechischen Ohren zB das unmittelbare Nebeneinander von phobos kyriou und sophia*. Woher denn auch bestimmte Übersetzerneigungen *bei der griechischen Wiedergabe weisheitlicher Grundbegriffe* sich ebenso erklären wie Umprägungen der Texte *unter der Hand* in griechische Denktraditionen.

Auch was sich in den beiden Schülerhirnen unter dem Weisheitsspruch des Königs Salomo abspielte, war im Grunde nur Fortsetzung jenes alexandrinischen Unverstands für einen fremden Gott, dem die Sprache der »Siebzig« nicht passen konnte. Was der »Septuaginta« nicht gelingen wollte, mißlang zwei Jahrtausende später durch grammatisch ganz unverfeinerte Verwechslung der Genetive.

Wer sich von der Matthäuspassion bewegen zu lassen bereit sein will, muß in eine Konzession einwilligen, ohne sie noch begreifen zu können: Er muß zugestehen, daß der Gott des Johann Sebastian Bach, der Gott des Paulus, des Augustin und des Martin Luther im Übermaß beleidigt werden konnte. Nur so nimmt das Übermaß dessen, was ihm zur Genugtuung und Versöhnung vom Leidenden und Sterbenden dargebracht wird, eine die Sinnlosigkeit ausschließende Sinnfälligkeit an. Das Ungeheuerliche der ›Rechtfertigung‹, zu der im Passionsweg der Weg aller vorgegangen sein soll, steht vor dem Hintergrund des in seiner Ehre oder Liebe oder Majestät bis zur absoluten Unverzeihlichkeit gekränkten Weltschöpfers.

Vergessen ist, daß einem Anderen ein Lösegeld für eine ihm verfallene oder verpfändete Kreatur zu zahlen war – einem, der zu den Beleidigern seines Herrn zuallererst gehört hatte und auf Ungekränktheit keinen anderen Anspruch hatte als den seiner blanken Macht über die Welt. Das also ist aus der ursprünglichen Geschichte ausgelöscht, vergessen gemacht. Weshalb? Um für *diesen* Leidenden die größere, die allein übergroße, die absolute Mission zu definieren? Für die Beleidigung des Unendlichen – wenn auch nur durch das endlichste seiner Geschöpfe, so doch durch das ihm ähnlichste – die unendliche Genugtuung anzubieten, in der alle weiteren Beleidigungen durch ›Sünder‹ wie den, der da gerade die Passion Bachs hört, vorweg wesenlos gemacht sind: Luthers *peccator e t iustus* sanktioniert ist.

Die ganze Erschwerung, mit der nacheinem Vierteljahrtausend in altehrwürdigen Gewölben wie in modernen Akustikkonstrukten diese Passion noch und sogar in wachsender Anteilnahme gehört wird, besteht in dieser Unfaßbarkeit für alle, die sich ihr öffnen wollen: die *Beleidigung eines Gottes* zu denken.

Der Atheist befindet sich in keiner besseren oder schlechteren Lage als der an seinen Glauben noch Glaubende. Jener kann

nur denken: Sollte es den Gott geben, den ich leugne und den manche um mich herum für den ihren halten, so wäre ihm und durch ihn wie mit ihm vieles möglich, nur nicht, daß er sich beleidigen ließe. Zu Tode beleidigen ließe – zum Tode dessen, der sich dazu am Anfang hatte hinreißen lassen; zum Tode aller, die seine Nachkommen geworden sein sollten; und zum Tode schließlich dessen, der damit die Ohnmacht des Todes erzwingen und erweisen wollte.

Dieses Erschwernis ist nicht aus der Welt zu schaffen. Dazu müßte etwas in die Welt zurückgebracht werden, was unter ihren geschichtlich gewordenen Bedingungen ein Erraticum, ein Fremdkörper ohne jede Bezüglichkeit zum uns Bekannten wäre. Noch die gläubigsten Gläubigen verstehen in dieser theologischen Dimension nicht mehr, was eine ›Sünde‹ ist. Bevor an Erlösung und Rechtfertigung und Gnade gedacht werden kann, müssen daher die Surrogate der Sünde und des Sünders ›gesucht‹ werden. Und es ist keine Zufälligkeit, daß darin die Theologen verzweifelt emsig sind und Fernverschuldungen am ehesten die Ähnlichkeit mit einer transzendenten ›Sündenlast‹ annehmen. Doch ist unter all dem, was dem Bedürfnis nach einer dem Heil angemessenen Schuldigkeit abhelfen soll, nichts von dem Grad, der das ›Passionsgeschehen‹ (im Theologenjargon) hinnehmbar machen könnte. Es ist ein Zugeständnis des Unbegreiflichen und Fremdgewordenen, das da zu machen ist, und es wird von einer Zeitgenossenschaft eingefordert, die nicht ungeübt ist, bis in den Alltag hinein mit dem ihr Unbegreiflichen umzugehen – unter dem Als-ob, es müsse damit seine Richtigkeit, seine befremdlichste, sogar ängstigende ›Wahrheit‹ haben.

Unsere Wirklichkeit ruht auf dem Ungrund solcher Konzessionen. Diese: einen unendlichen und in seiner Glorie ertrinkenden Gott als den tödlich Gekränkten anzunehmen, ist die abgelegenste. In ihr ›erfüllt‹ sich etwas, was uns in den kleinen Portionen, in denen wir es ständig zu erbringen haben, nicht mehr auffällt. Anders gesagt, empfinden wir es nicht

mehr als etwas, was uns selber eine heimliche Größe gewährt: nicht zu glauben und doch, für Stunden wenigstens, zuzugestehen, einzuräumen, gelten zu lassen. Ein Akt am ehesten einer Toleranz höheren Grades, der nichts mehr mit der ›Nachsicht‹ gegenüber dem Allzumenschlichen zu tun hat.

Ist das eine Lage, in die wir durch den allgegenwärtigen ›Historismus‹ gekommen sind? Ist es das Alte, das uns als Entrée und Zoll der Grenzüberschreitung dies abverlangt, um uns selber nicht auszuschließen von einem Gutteil des Menschenmöglichen? Doch wohl nicht nur. Als der greise Thomas Mann seinen ›kleinen Roman‹ von Sünde und Gnade schrieb, den »Erwählten« nach dem Gregorius-Stoff des Hartmann von Aue, repetierte er zum letzten Mal das Thema seines Lebenswerks: das Aufgehen der Kunst aus dem Abgrund des Defekts, der Krankheit, der Dekadenz, der Devianz, des Wahns. Nun war es die Allegorie des aus der größten Sünde zur größten Sünde kommenden Aspiranten auf höchste Heiligkeit.

Hier gab es Vorkehrungen und Kautelen, Kunstgriffe und Stilmittel gar nicht genug, um den Leser in die Bereitwilligkeit zur Konzession zu versetzen; und es ist im Grunde alles andere ein Nichts mehr, wenn diese ›Versetzung‹ – die keine historische ›Einfühlung‹ mehr sein kann – geleistet ist. Deshalb ist die dem Stoff kongeniale Hauptfigur keine der Handlung, sondern der ›Geist der Erzählung‹, eingegangen in den Benediktiner Clemens im Kloster St. Gallen. Der ist in Wirklichkeit vom ›Geist der Ironie‹ ergriffen, um dem Hiatus der Übergrößen von Sünde und Gnade das abzugewinnen oder zu geben, was ohnehin sein Wesen im Mißverhältnis von Größen hat: den ›Geist des Humors‹.

Aus dem Gott, der durch den Sünder nur beleidigt werden konnte, ist der geworden, der nach des Autors Wort *Spaß versteht*. Woher er das weiß? Weil jener sonst *die Künstler-Kreatur überhaupt nicht ins Leben gerufen* hätte. Deshalb darf der Autor im selben Atemzuge mit der Vollendung dieses Werkes sagen, er *kenne die Gnade*.

Beim Wort genommen, dem Wort des 20. Jahrhunderts, hilft das keinen Schritt näher heran an das Hörer-Werden für Bachs Matthäuspassion. Und doch ist es, wenn nicht das Rezept, das Schema dieser Disponierung. Jene Tränen, mit denen Bach seine gläubige Gemeinde sich über Jesu Grabesruh niedersetzen läßt, sind zwar nicht die des Humors, doch die einer ›Erleichterung‹, wie sie nur aus dem Mißverhältnis der Reaktion und Resonanz auf das eben Durchschrittene kommt. Vor diesem Gott kann zwar kein ›Recht erworben‹ werden, erleichtert zu sein – kein Recht, das ist aber das Bedeutungsäquivalent von ›Gnade‹. Daß ›aufgeatmet‹ werden darf nach allem oder gar durch alles, das ist nicht anders als bei jedem anderen großen Finale, wie vergleichsweise klein die Leiden der Unaufgelöstheiten und Verzögerungen gewesen sein mögen, die dem vorausgegangen sind.

Und immer sind sie vorausgegangen. Noch wo es keine Auflösungen, weil keine Erlösungen mehr gibt, ist das offene Ende, der Abbruch des Unvollendbaren, wenigstens eine Entlassung aus dem, was frei macht, indem es freiläßt. Aus der Passion werden Gläubige wie Ungläubige entlassen, mögen ihre Tränen metaphorisch gewesen sein, wie es sich gerade noch oder schon nicht mehr gehört.

Daß ich von ›Humor‹ angesichts des Bachwerkes nur beim Fall des Simon Petrus zu sprechen wage, ist eine Sache meines beschränkten Mutes. Ich scheue davor zurück. Doch wenn ›Humor‹ dem Wortsinn nach eine Sache der Säfte, des Fließenden und Strömend-Bewegten ist, dann sind auch Tränen ihm zugehörig. Daß sie Erleichterung gewähren – gegen jeden ihnen zustehenden Anschein der Untröstlichkeit –, haben sie gemein mit dem Lachen, das ihrer nicht so würdig zu sein scheint, wie es die geläufige Wortverbindung von ›Lachen und Weinen‹ suggeriert.

Was uns das Lachen der Erleichterung verbietet, ist immer wieder der Verdacht des Docketismus: Dieses alles darf nicht nur zum Schein passiert sein. Dann würde es zur Verhöhnung

sogar des Zuhörers, der mitzuleiden sich durchgehen ließ. Im Gegensatz zum Gregoriusstoff, dem jede Flunkerei freisteht und Lichter aufsetzt, beruht der Ernst der Passion auf der Sanktion des Textes – sogar für den, dem ›Bibelkritik‹ nichts an historischer ›Substanz‹ übrigließ. Die Kritik hat etwas Absurdes getan: Sie hat gerade das aufgelöst und auseinandergenommen, was durch die Rezeption hindurch die Bestätigung einer ›Konsistenz‹ höheren Grades als etwa die der bloßen Widerspruchsfreiheit oder Wahrscheinlichkeit gewonnen hatte. Diese ›Auflösung‹ war gewiß des Amtes der Wissenschaft, die sich nichts entgehen läßt, was sie ›bearbeiten‹ kann. Aber sie hat die Mittäterschaft der Zeit an dem Aggregatzustand dieses Textes ignoriert, wie sie es an dem des Homer getan hat. Sie hat in der Gegenrichtung zum Sinnzuwachs gearbeitet, der sich gerade im Gefüge des Heterogenen vollzogen hatte.

Diese Beobachtung der Gegenläufigkeit von Sinnbildung und kritischer Destruktion ist der unmittelbare Verweis auf das, was fern von allem Ausgang der Textkonstitution und -deutung überhaupt noch hatte ›gewonnen‹ werden können: durch die Musik.

DIE THEOLOGISCHE GROSSZÜGIGKEIT DER MATTHÄUSPASSION

Wenn die ›Begeisteten‹ der ersten Stunde – selber vielleicht restaurierte Enttäuschte der vorersten Stunde, wie die Jünger Jesu nach ihrer Passionszerstreuung –, wenn die *Charismatiker* der ›Urgemeinde‹ in die Jahre gekommen sind, bricht notgedrungen die Stunde der *Apologeten* an. Denn inzwischen haben die Nüchternen, allzu Unbewegten ringsum vom ›Kerygma‹ nicht nur das Erhebende, sondern auch und erst recht das Widersprüchliche und Zumutende gehört. Dies umso mehr sogar, je esoterischer der geistige Besitz der Erwählten von diesen gewahrt werden sollte. Man läßt es sich nicht gefallen, daß einige von der Misere aller sich ausgenommen wissen wollen, und sieht ihnen auf die Finger. *Apostaten* befördern den Informationsfluß. Jedenfalls wird der Primärbestand an Überlieferung durch die bis dahin ungeübte Schärfe der Aufmerksamkeit reparatur- und verteidigungsbedürftig, auch wenn die Chance der *Systematiker* noch in der Ferne liegt.

Nun darf man noch nicht erwarten, was in der Klassifikation von Nachfolgeliteraturen die ›Apologetik‹ im engeren und strengeren Sinne heißt: eine Spezialrhetorik zur Züchtigung der Uneinsichtigen. Zunächst geht es darum, die zwar uneingestanden, aber doch nicht unbemerkten Konsistenzschwächen der Urüberlieferung verschwinden zu lassen. Der Eifer dabei hat seine eigenen Schwächen: er werkelt sporadisch, punktuell, behebt die auffällig gewordenen Details und reintegriert das Herausfallend-Obstinate wie Deviante. Für spätere Betrachter der Resultate ist in dieser Phase mehr Schaden als Nutzen gestiftet worden. Die Tradition hat ihre erste ›Redaktion‹ bekommen, und das heißt: die Bruchstellen, an denen man sie einst der historischen ›Kritik‹ vorführen wird.

Die Folge ist: Die Apologetik muß immer apologetischer werden. Sie verselbständigt sich, breitet ihre Funktionszwänge auf alles aus, was immer mühsamer noch als genuine

›Substanz‹ erkennbar bleibt – oder auch nicht. Der fatale Begriff des ›Kerygma‹ – diese vorletzte Form des *asylum ignorantiae* – beruht auf dem Verdacht, es sei vor lauter ›Redaktion‹ und zudeckender Erzählfreudigkeit nichts mehr übriggeblieben als ein trotziges *Daß-überhaupt*. Aus diesem holt man heraus, was man (an Heidegger) hineingetan hat.

Apologeten müssen, was sie zu verteidigen haben, irgendwann in den Aggregatzustand des ›Systems‹ bringen. Das aber heißt, es muß jedes Teilstück des Aussagenkomplexes mit jedem anderen in einem Zusammenhang der Abhängigkeit stehen, sodaß die Änderung an einem Element, aus welchen Gründen immer, nicht ohne Abstriche oder Zutaten an anderen abgehen kann. Mit dem Erreichen der Systemgrenze bewegt sich die Geschichte ›wie von selbst‹, indem sie die Verschärfung der Aufmerksamkeit und die daraus entstehenden Folgen der Nachbesserungen mit ihren sekundären Verwerfungen oder ›Ausstrahlungen‹ solange hervorbringt, bis der Spannungszustand des von Versteifungen und Abschwächungen zur Pathologie verurteilten Ganzen dessen Auswechslung mit einem anderen, woher immer angebotenen, vorzuziehen zwingt.

Dabei ist es bewährt, das Neue als das Uralte, ja als das Ursprüngliche auszugeben, dem man endlich sein Recht verschaffen wolle. So wird der Beginn der neuzeitlichen Wissenschaft als Platonismus ausgegeben – endlich dem hinfälligen Aristotelismus den Garaus zu machen –, und das wird als freundliche Drapierung noch dazu dienen, in später Phase die ästhetischen Vorzüge ihrer Theorien ins Licht zu setzen.

In der Religionswissenschaft wie in Ethnologie und Kulturanthropologie gab es die heuristische Annahme, Mythen seien ›Erläuterungen‹ zu Ritualen, deren anschauliche Verständlichkeit verlorengegangen war. Diese Hypothese hat sich durch Resultate bewährt, ist aber der ›Unerträglichkeit‹ des Zweitrangs der Sprache wie dem Vorwurf der Vernachlässigung des Sozialen zum Opfer gefallen.

Verzichtet man auf die Erfolgsbilanz, ist immer noch ein-

drucksvoll die Annahme einer Priorität der ›Begehung‹ vor der ›Erzählung‹, der Ritualität vor der Narrativität, als Muster von lebensweltlicher Selbstverständlichkeit, die hier den Wortsinn hat, daß anfänglich ›von selbst‹ verstanden wurde, worum es ging. So hatte es einmal genügt, mit dem Finger auf den Ölberg, auf Golgatha, auf das leere Grab des Joseph von Arimathia zu zeigen, die Stätten der Passion zu ›begehen‹, da alle kannten, was zu berichten gewesen wäre und die Begehung womöglich mit kultischer Anschaulichkeit ausgestattet war wie das Herrenmahl mit dem Brotbrechen. Solche Vertrautheit mit Lokal, Stunde und Gebärde hat ihre eigene Konsistenz im Kontinuum der Wege und Zeiten. Aber sie wäre der Trägheitsfaktor gegen den Missionsbefehl geworden, die drastische Verordnung des Lokalkults und der Provinzialität etwa in demselben Einzugsbereich, wie der Tempel in Jerusalem das kultische Zentrum seiner Periöken gewesen und geblieben war. Noch Mark Twain ist bei seiner ›Pilgerreise‹ durch das Heilige Land erstaunt, wie eng alle biblischen Stätten beieinander lagen, so eng, daß man von jeder auf jede andere mit einer Kanone hätte schießen können. Und die hier entstandene Religion, das war die Pointe der Wahrnehmung gewesen, sollte für einen Kontinent wie den der Herkunft des Berichterstatters die geeignete sein? Sie wäre es nie geworden ohne den Übergang von der Ritualität zur Narrativität. Sie erst war die Herstellung jener Leichtgängigkeit, mit der in einem eigens dazu eingeführten Stück der Apostelgeschichte der erstmals die ›Welt‹ seiner Zeit durchmessende Paulus auf dem Tempelberg von Athen verblüffte. Er freilich war längst ›Systematiker‹ dieser Religion geworden und kommt mit einem Minimum an narrativen Versatzstücken aus. Deren Transportfähigkeit brachte dann fast jede der neuen Gemeinden mit der dogmatischen Disziplin des ›Systematikers‹ in Schwierigkeiten, deren Beilegung zu einem weiteren Stück Theologie gerieselt.

Die Linie von der Narration zur Apologetik und zur Dogma-

tik legt es nahe, sie retrograd zu verlängern: Was, wenn es so weitergegangen war, konnte der Anfang gewesen sein? Die analytische Philologie des Neuen Testaments hat die ›Ur-gemeinde‹ zum kreativen Erzählverein gemacht, in dem man zusammenfügte und nachschob und überformte, was stückchenweise in Perikopen aus der ›Nachösterlichkeit‹ schon gängig war. Aber in einem kultischen Verband ist viel ›Freiheit‹ kaum annehmbar: Texte werden schnell ›heilig‹ und damit endgültig. Will man ihre Elastizität noch voraussetzen, muß man sie zur schon ›sekundären‹ Form von Vergegenwärtigung machen: der Text erläutert, was die Begehung zelebriert, und er muß es im Maße ausgiebiger tun, in dem zur Gemeinde ›Bekehrte‹ stoßen, die nichts mehr gesehen haben, die nichts vom Zeremoniell verstehen, es würde ihnen denn erklärt. Und da müssen sogar die Erklärer schon nach wenigen Jahren nachsinnen und sich zur Erinnerung zwingen, wie es denn ›eigentlich gewesen‹ war.

Was dabei herauskommt und im Bewährungsfall seinerseits ›kanonisiert‹ wird, muß stimmig sein. Gegen Begehung und Gestus sind Einlassungen schwerlich möglich; sobald aber die erläuternde Erinnerung ausgebildet ist, wird das Gebilde instabil. Es muß gearbeitet werden. Vor allem dann, wenn es schon mehr als ein Erläuterungsformular gibt und die Erläuterer miteinander um ihre Authentizität, ums Gesehenhaben, um ihre Gewährung rivalisieren: Markus hat Petrus, Lukas hat Maria, Johannes – obwohl der Späteste – hat mit dem üblichen Privileg des Jüngsten noch sehr lange selbst gesehen zu haben behaupten können. Es war keiner mehr da, der ihm widersprechen konnte. Und Paulus hat es wunderbarlich verstanden, trotz Nichtgesehenhabens und sich verweigernder Gewährsleute eine ›höhere‹ Stufe der Bezeugung für sich zu beanspruchen als alle die bloßen Gaffer auf die Wunder des Rabbi, den Paulus nie gekannt hatte.

Weshalb ist dies von Belang für den um mindestens anderthalb Jahrtausende verspäteten Hörer der Matthäuspassion? Weil sie

die einzige noch mögliche Art der Rückführung auf die Stufe der Ritualität ist, die dabei den Zugewinn der Narrativität weder aufgeben konnte noch *darán* Hand anzulegen wagte. Was mit Erfolg beim Übergang von der Narrativität zur Fiktionalität keinem nachhaltig gelungen ist; nicht einmal den Modernisierern der Erbaulichkeit, die bei ihren ›selbsterlebten‹ Geschichten die Beziehung auf ›den Text‹ für reine Überflüssigkeit halten – jeder Superintendent mit *seinem* Passionsvorrat für den Rundfunk.

Die kultgeschichtliche Analyse des Textes hat dazu beigetragen, die ›Rhetorik‹ des Bachwerks in der Nachfolge der Urgeschichte zu sehen: als etwas, was ›begangen‹ und nicht nur zur ›Information‹ ausgestrahlt wird. Vergleichbar ist, wie der Taufritus der Auferstehung zugeordnet wurde und dazu im paulinischen Römerbrief seine ›systematische‹ Sanktion für die Rechtfertigung erhielt. Dies mag auch durch den erstaunlichen Sachverhalt erhellt werden, daß Jesus – obwohl selbst getauft – niemals getauft hat. Von Paulus her verständlich: Der mystische Identitätswechsel durch die Taufe war erst *nach* Tod und Auferstehung ›begründet‹.

Der Ritus des Gemeindemahls hingegen ist von Jesus im engsten Zusammenhang mit der Passion gestiftet, als ›Verfahren‹ demonstriert und zur Wiederholung verordnet: ein der Begleitworte im Grunde unbedürftiger Komplex von Gebärden. Zum Ritus des Brotbrechens mußte es einen Mythos geben, der vergegenwärtigte, wie es dazu kam und daß er nicht bloße Zusätzlichkeit hatte, sondern selbst die Erfüllung der Erinnerungspflicht war, von deren Auferlegung er berichtete. Das hat erst eine Liturgie zur vollendeten Konvergenz gebracht, deren Teilnehmer schon das eine als Bedingung des anderen, die Einsetzungsworte als ›Wandlungsworte‹ verstanden. Aber das Gewicht dieser kultischen Erinnerungspflicht war hergestellt worden durch die Verbindung des Gemeindemahls mit der Passion, die in den Einsetzungsworten so zwingend gegeben war.

War nun der Weg der Texte über die Kultformen gegangen, so ist ihre Kleinteilung ebenso plausibel wie die Tendenz, das Hören oder Lesen des Textes mit derselben Dignität auszustatten wie den Kult. Verkündigung und Anhörung des Evangeliums waren selbst Instrumentarien des Heils. Sie waren es dadurch, daß sich in ihnen die Rechtfertigung durch den Glauben ohne das Gesetz vollzog – einen Glauben, von dem viel unbestimmter blieb, welche Art von Handlung und von Inhalt er darstellte, als es Späteren vorstellbar war, die so sicher mit dem Begriff des Glaubens hantierten, als gäbe es keine Nachfragen.

Solche Sicherheit ist ›Leistung‹ der Geschichte: Man zweifelt nicht zu wissen, was gemeint sei, weil man die Fragen nicht mehr zu stellen weiß, die einen Anflug von Unsicherheit bringen könnten, was denn verlangt sei. Ganz zu schweigen davon, was denn verlangt werden *könne*, ohne seinerseits die ›Nachfolge‹ des Gesetzes anzutreten. Dieses Dilemma des Verlangtwerdens der Rechtfertigungsbedingung hat Paulus und lange nach ihm Augustin wie Luther und Calvin in die Sackgasse der Vorherbestimmung getrieben.

Die Reduktion der Passionserzählung auf den Kult der Anamnese schließt einen hohen Anreicherungsbedarf ein, zumal wenn der Kern der Kulthandlung so knapp gewesen ist, daß Danken und Brotbrechen schon zur Identifizierung genügten. Die Gemeinde wollte wissen, daß dies nicht fromme Willkür im Ansatz zu einer neuen Priesterschaft war, also im Auftrag und Namen dessen geschah, der auch den Taufbefehl gegeben haben sollte. Die Wiederholung der Stiftungsworte war sowohl Befriedigung jenes Bedarfs als auch Erweckung eines weiteren. Denn Jesus hatte nicht nur dieses Mahl gestiftet, sondern es in Beziehung zur Passion, zum Vergießen seines Blutes *für viele zur Vergebung der Sünden* gesetzt.

Doch war diese Vergebung nicht ein für allemal durch die Taufe angeeignet? Hier liegt das Problem, dem Auferstehungsritus die Passionsbegehung konsistent zuzuordnen. Man wird das

Verlangen nach einer über die Taufe hinausreichenden Heilsinstitution wohl mit den Übergangsnöten der Urgemeinde in Verbindung sehen müssen: Die einmalige Sündenvergebung hätte neues Versagen nur ausgeschlossen, wenn die apokalyptische Alarmsituation aufrechtzuerhalten war – also auf kürzeste Frist. Erfahrung wurde, daß das nicht ging. blieb das Drängen der Urgemeinde auf Wiederkehr des entschwundenen Herrn vergeblich, mußte sich ihr Kult verlagern auf das Wiederholbare am Heilsereignis, mit dem die nachlassende Resistenz gegen Neuverschuldung kompensiert werden konnte: die im Blick auf die Passion perpetuierte Vergebung. Der Tendenz nach, nicht entfernt in Ausdrücklichkeit, war die durch Leiden und Tod errungene ›Gnade‹ das im Kult zu vergegenwärtigende Heilsgut. In Bachs Passionsprache: *Sein Fleisch und Blut, o Kostbarkeit, / Vermacht er mir in meine Hände.*

Wie auch immer in der Ablösung des Evangelientextes vom Kult die oft beanstandete ›Doppelmahlzeit‹ von Passalamm und Gedächtnisstiftung zustande gekommen sein mag, für den Hörer der Passion verbindet sich das Ritual des Exodus aus Ägypten mit dem der Vergebung noch diesseits der Taufreinigung. Die Stellung der Passion im gläubigen Bewußtsein ist, wenn Bach sie in Töne setzt, seit langem vor die genuine Mächtigkeit der Taufe getreten. Diese ist mehr zum Ritual der Initiation als der Entschuldung geworden, obwohl sich eine der Urgemeinde noch unbekannte ›Sünde‹ herausgestellt hatte: die Erbschuld Adams in ihrer Fortzeugung mit der Gattung. Die Taufe hatte damit ihren Bezug auf die Lebensschuld des einzelnen verloren, war ganz absorbiert von ihrem Korrelat und seiner Singularität. Lebensschuld war, nach dem Verblassen der eschatologischen Erwartungen, die Bedrängnis des seiner *Vielfältigkeit* wieder preisgegebenen Einzellebens geworden, im Gegensatz zur *Einfältigkeit* jener Urschuld. Nur auf das, was das Bewußtsein erfüllte, ließ sich das Unmaß der Passionsvergebung beziehen, die bei Brot und Wein des Abschiedsmahls verheißen worden war.

In einer geradezu ökumenischen Vernachlässigung von Besonderheiten der reformatorischen ›Rechtfertigung‹ ist Bachs Passion vom Begriff des stellvertretenden Leidens des Lammes für die Seele durchzogen und belebt. Der Rang des Werkes beruht auch auf seiner theologischen ›Großzügigkeit‹. Sie bestimmt den Schnitt des Gesamttextes von der Bethanienszene bis zur Steinversiegelung. Da ist eine Art von ›Ursprünglichkeit‹ erreicht, die zwar nicht unmittelbar aus dem kultischen Ursprung des Evangeliums herkommt, aber aus neuen Faktoren diese zu restituieren vermag.

Die Reichweite solcher theologischen Großzügigkeit ist offen, bleibt vielleicht für immer unbestimmbar, was nur heißen könnte: bleibt immer wieder zu erproben. Auf sie kann es jede ›Rezeption‹ für sich ankommen lassen.

Darin ist die Passionsmusik Erbin des Ritus: Das Symbol kann großzügig sein. Niemand fragt in das Rezitativ des Evangelisten hinein, was denn genauer gemeint sei mit dem Dank zum Brotbrechen und den Jesusworten *Nehmet, esset, das ist mein Leib*. Es ist kein Angebot zu Zweifeln am Text, dem die Musik die sakrale Qualität der Unbefragbarkeit verleiht. Das ist die Lebensbedingung jener ›Großzügigkeit‹.

DIE RETTUNG DES ›IMPLIZITEN HÖRERS‹
VOR DER HISTORISCHEN VERNUNFT

Die historische Kritik am biblischen Text hat manches überdeutlich an Stückelungen und Einschüben herausgeschält, was der sich von der Forschung zum Text zurückwendende Leser nicht wieder abzuschütteln vermag und wovon er nicht annehmen kann, daß es nicht schon und gerade dem frommen Hörer und Leser aufgefallen sein müßte. Und das im Maße seiner Einlassung auf den heiligen Text. Sollte es kein Unbehagen an den greifbaren Inkonsistenzen gegeben haben?

Die Passionsmusik Bachs läßt noch den späten Nachfahren der Jahrhunderte aufklärender Zerlegung der Evangelien die Unfügsamkeit der Überlieferung bei Matthäus gleichsam überhören. Er beginnt nachzuempfinden, weshalb jene vermutete Wachsamkeit der Frommen das Unbehagen schuldig geblieben ist. Es gibt die Widersprüche in dem Drama nicht mehr, das nur auf den Ebenen einer gottmenschlichen Existenz – was immer eine solche Doppelnatur sein mag – stattfindet und im Hinblick auf das nah Bevorstehende so unvereinbar sein muß: Leiden und Glorie, Tod und Wiederkunft zum Weltgericht. Was der Text, wie es scheint, nicht beieinander halten kann, homogenisiert die Musik, die keine Logik wider sich haben kann. Auch nicht die Frage nach der ›Identität‹ dieses hin und her gerissenen Subjekts kennt, das kreatürliche Angst und königlichen Stolz auf kürzester Spanne auszustehen vermag. Eben noch beim Abschiedsmahl mit den Jüngern hat Jesus über dem Kelch des Dankgebet gesprochen, den Wein mit seinem Blut gleichgesetzt und die Tischgenossen alle zum Trinken aufgefordert: vom Vergießen seines Blutes komme das Neue Testament, werde das Bündnis (*diathēkē*) besiegelt für viele zur Vergebung ihrer Sünden. Unmittelbar dieser Voraussicht auf Blutvergießung und Vergebung folgt die messianische Verheißung als das Endziel von all diesem: *Ich werde von nun an nicht mehr von diesem Gewächs des Weinstocks trinken bis*

an den Tag, da ich's neu trinken werde mit euch in meines Vaters Reich. Tod, Vergebung und Heilszeit sind auf eine kaum einsichtige Weise ineinander geschoben und aneinander geknüpft.

Weshalb muß dieser sterben, damit Sünden vergeben werden und im Reich des Vaters wieder getrunken werden kann? So viel für so wenig? Aber dies ist das Vermächtnis, das der Sopran im Rezitativ *erfreut* entgegennimmt: *Wiewohl mein Herz in Tränen schwimmt, / Daß Jesus von mir Abschied nimmt.* Da reflektiert sich die Ambivalenz des Ereignisses, und in der Arie sieht es aus, als sei die Seele schon ganz der Reinigung durch dieses Blut teilhaftig und würdig, den aus der Welt scheidenden Jesus zu entschädigen: *Ist dir gleich die Welt zu klein, / Ei, so sollst du mir allein / Mehr als Welt und Himmel sein.*

Im Evangelistenbericht stimmen noch alle einen Lobgesang an (*hymnēsantes*), bevor sie hinausgehen an den Ölberg. Da muß Jesus ganz anderes ankündigen: *In dieser Nacht werdet ihr euch alle ärgern an mir.* Da ist er nicht das Opferlamm, das der Eingangschor der Passion als Leitfigur beschworen hatte, das Lamm, das sein Blut vergießt für eine neue Gottesgunst, sondern der Hirte, der geschlagen wird, *und die Schafe der Herde werden sich zerstreuen.* Sie sind verloren, wie Schafe einer Herde verloren sind, wenn der Hirt ungetreu wäre. Keine Textkritik kann zugelassen haben, daß der folgende Satz jemals von Jesus gesagt worden sei: *Wenn ich aber auferstehe, will ich vor euch hingehen in Galiläam.* Aber vor den Augen des Evangelisten muß Jesus über dem alttestamentlichen Wort vom geschlagenen Hirten und seiner verlorenen Herde selbst erschrocken sein; denn er sagt ihnen, wie und wohin der Hirt die Herde wieder vereinigen wird.

Der nachfolgend bramarbasierende Petrus hat denn auch das Wort von der Auferstehung und der Erneuerung der Herde überhört und bleibt beim *skandalizesthai*, beim Ärgernisnehmen an dem, was nun geschehen wird. Überhören ist eine psychologische Vokabel. Der Hörer der Passion benötigt sie nicht. Ihm nimmt der Chor vertrauensselig jeden mißtrau-

ischen Gedanken ab, indem er das Hirtenmotiv aufgreift, als sei es nicht gerade im Sinne der Verlassenheit der Herde gefallen: *Erkenne mich, mein Hüter, / Mein Hirte, nimm mich an!* Danach ist Petrus einer, der den falschen Ton anschlägt, den Faden wie ein Starrsinniger dort aufnimmt, wo er schon um das Passionsereignis herum neu geknüpft worden ist.

Die Musik allein stiftet eine Identität, die im Text auch dann nicht dasein könnte, wenn der eine Evangelist mit aller Intensität des Scharfsinns auf sie geachtet hätte und nicht stattdessen so viel Heterogenes zueinander gekommen wäre. Kurze Zeit bevor die einsetzende Bibelkritik das Ärgernis am Leidenden auf den Text von ihm übertrug, hatte Bach, als hätte er geahnt, was noch zu retten sei, eine andere Tragfähigkeit des Evangeliums gefunden.

Es müßte einer fromm genug sein können, diesen Akt der Rettung nur des Bildes vor der kommenden Katastrophe als ein Heilsereignis zu verstehen oder gar zu ›glauben‹. Für den außerhalb dieses Horizonts von Heilstrauen Stehenden geschieht da eher etwas Unheimliches: die Prävention aus dem Geiste der Musik gegen die heranrückende historische Vernunft. Man wird bei jedem Hören der Passion Zeuge der Stiftung einer Institution, die mit jener beim Abschiedsmahl Jesu gestifteten keine zeitliche Kontinuität haben kann und doch deren Erbe aufnimmt, als sei es das des geschlagenen Hirten für seine verlorene Herde.

Daß die Stiftung von Identität hier nur eine Sache der ›Kunst‹ sein kann, wird an dem klar, wovon die Jünger als ›Ärgernis‹ gar nichts zu wissen bekommen, weil sie von der Gnade des Schlafes ereilt werden: vom mit dem Vater hadernden Menschensohn. Der eben noch den Kelch als Sinnbild der Heilsbedingung anbietende spricht jetzt von einem Kelch – demselben? –, der an ihm vorübergehen möge. Nur vor den Ohren seiner gläubigen Nachwelt verfällt Jesus in Zweifel und Verzweiflung, ob denn er die Höhe des Preises erbringen könne und müsse. Es ist die ohne jeden Versucher aufkommende

Versuchung, nicht der sein zu wollen, als den er sich gerade ausgegeben hatte. Oder, was dem Text kaum je abgelesen worden ist: mit dem Vater die Bedingungen der Vergebung und des Reichsbesitzes neu auszuhandeln, von deren Notwendigkeit er in diesem Augenblick nicht mehr erfüllt zu sein scheint – so wenig wie sie der ungläubige Hörer der Passion als das Notwendige zu begreifen vermag.

Ärgernis und Anstoß sind dort wie hier das, was unter dem Titel des väterlichen ›Willens‹ steht. Durch ihn wird dieser Jesus zum Werkzeug einer Verfügung, die die Bedingung gesetzt haben muß, nach der er jetzt verfährt. Das Unerläßliche – weshalb? Jesus fragt nicht danach und muß doch Sinn darin gesehen haben, die Aufgabe ohne das Selbstopfer zu lösen. Mit der Unterwerfung unter den nun *fremden* Willen wird er vom Hirten zum Opferlamm, von dem zu sagen, es bringe sich selbst dar, doch ein unsinniges Bild ergibt. Er ist das Lamm, weil er von diesem Augenblick an geopfert *wird*, nachdem er unhörbar für die Schlafenden eingestanden hat, daß es nicht *sein* Wille ist, der nun an ihm vollstreckt wird, um das Heil der anderen zu werden.

Hier ist das letzte Wort am Kreuz *lingua aramaica* vorbereitet: die Klage, daß der den Willen eines anderen Erfüllende dabei von diesem im Stich gelassen worden ist, als sei es die hinterlistigste der unbekanntten Bedingungen eines nie eingesehenen Heilsvertrages – etwa jener *diathēkē*, von der Jesus mit dem Kelch in der Hand gesprochen hatte, auf den er sich wohl bezieht, wenn er ihn sich abgenommen sehen möchte, um einer ihm fremd gewordenen Absicht enthoben zu sein.

Was dem Hörer des Evangeliums als die Menschlichkeit des Menschensohnes zugemutet worden war, sollte dogmatisch in einer fast doketistischen Erleichterung und Enternstung bestehen: Wie sollte der Gottessohn denn wirklich mit dem Vater uneins werden können? Mußte da nicht in einer Sprache gesprochen werden, die nicht die des innergöttlichen Verkehrs sein konnte? Nur die Erscheinung eines Seins-an-sich, zu dem

sich alle anderen am ehesten verhalten wie die nun mit Recht auf ihrem Schlafbedürfnis bestehenden Jünger? Es gab keinen Zeugen für jene Szene – und es konnte keinen geben. Sie war, als wäre sie nicht gewesen – weshalb hätten sie mit ihm wachen sollen?

Noch einmal vertieft sich der Sinn der Musik: Sie läßt das Unerträgliche ertragen und setzt an die Stelle der Gnade des Schlafes die jenen Schläfern unerreichbare Gunst ihrer Schönheit.

DER METAPHORISCHE HORIZONT

DAS LÖSEGELD

›Erlösung‹ ist in zwei christlichen Jahrtausenden zu einem Allerweltswort geworden. Da Menschen immer von irgend etwas ›erlöst‹ werden zu wollen Anlaß haben, war die werbende und bestärkende Wirkung dieses Titels gerade deshalb so stetig, weil nicht allzu genau festgestellt war, wovon Erlösung zu bringen dieser Geschichtsteil begonnen hatte. Aber auch, wenn bestimmter erschienen sein sollte, *wovon* die Erlösung verheißen und verbürgt sein sollte und ob das Bewußtsein von *Bedürftigkeit* nach Erlösung dieser Vorgabe entsprach, war doch der Bedingungs-zusammenhang der biblischen Ereignisse und ihrer Zentralfigur mit dem Erlösungserfolg zwar anerkannt, aber nicht bekannt nach Verfahren und Erfolg.

Geht man zurück auf den authentischen Befund der sprachlichen und imaginativen ›Bedeutungen‹ bei der zum Begriff tendierenden Formierung, wird man verblüfft, befremdet, vielleicht brüskiert durch die Unvermeidlichkeit des Komplexes ›Lösegeld‹. Schließlich haben Philosophie und Theologie an ihrer Wurzel die *Chrematophobie*, das Zurückweichen vor dem Geldsyndrom, gemeinsam: Sokrates wie Jesus und beider ›Jünger‹ bis hin zu Luthers Rebellion gegen die Verbindung von Heil und Geld. Es hört sich daher nicht gut an, daß Erlösung genuin ›Auslösung‹ aus Fremdgewalt durch Erlegung eines geforderten oder ausgehandelten Preises gewesen sei.

Ihren Ansatz hat diese Bedeutung in einer Welt, zu deren Alltäglichkeiten Sklaverei, Kriegsgefangenschaft und Strafverhängungen aller Art gehörten, von denen losgekauft und abgelöst werden konnte. Manche dieser Institute gab es nur zwecks Pressuren auf Lösegeld, auf das als Wechselform der Beute es überhaupt abgesehen war. Der Gott des Alten Testaments ist der Loskäufer seiner Erwählten aus ihren Abhängig-

keiten, und wenn er kein Lösegeld zu zahlen scheint, so entsteht dieser Anschein nur daraus, daß die Vermeidung und der Erlaß schlimmerer Verhängnisse nicht als ›Prämie‹ auf Freigabe erkannt werden. Schließlich war der Vorrat der Plagen für Pharao doch nicht erschöpft, als er es genug sein lassen wollte und das Volk des fremden Gottes aus Gosen ziehen ließ. Lösegeld ist auch der Verzicht auf den Rest.

Doch ist bei all diesem auch die Frage im Hinterhalt, weshalb dieser Mächtige, der mit seinem ›ausgestreckten Arm‹ und seiner Wortmacht die Entstehung der Welt hatte bewirken können, sich auf die Umständlichkeit von Verfahren einließ, die seine Größe zu verleugnen schienen. Der Grundgedanke, es habe *alles seinen Preis*, konnte doch nicht der des Mächtigsten sein, mochte es ihm zur Allmacht auch noch fehlen, die erst ein spätes Produkt der Gottesattributionen werden sollte.

Wenn sich das Prinzip der ›Auslösung‹ schon durch die Geschichte Israels zieht, kulminiert es erst recht in der Darbietung eines ›Lösegelds‹ (*lytrón*) als dem harten Kern der Heilstiftung durch die Passion, wie bei Markus: *Der Menschensohn ist gekommen, um sein Leben als Lösegeld für viele zu geben*. Unabhängig davon, ob dies quellenkritisch Aussicht hat, jemals ein *Logion* Jesu zu werden: Nach dem metaphorischen Hintergrund der Sprache, in der von diesem Leiden und Tod gesprochen wird, liegt darin eine ›Ablösung‹ für viele oder gar die meisten (*hoi polloi*) Menschen aus einer Knechtschaft, die immer vorsichtiger die der Sünde heißt, zunächst aber wohl die des Verwirrers und Anklägers (*diabolo*) gewesen war, dem sein Recht nicht einfach streitig gemacht werden konnte – man stand in ›Beziehungen‹, man war zugelassen zum ›Prozeß! –, vielmehr abgekauft oder listig überspielt werden mußte.

Jeder Dokerismus bevorzugt die List – aber die künftige Kirche wäre nie die ›römische‹ geworden, hätte sie nicht ein in Rechtssprache verfaßbares Verfahren vorweisen können. Deshalb war das nächstliegende Mittel für einen barmherzigen Himmelsvater, eine Amnestie für seine Kreaturen zu gewäh-

ren, unsolide in der Substanz und erschöpfbar durch Unanwendbarkeit aufs weitere Sündigen. Es ging um Unanfechtbarkeit, also um ›Realismus‹ der Äquivalente für die Denkweisen einer juridifizierten Kulturwelt. Daß der Kaufpreis dem Kontrahenten nicht ›in aller Form‹ übergeben wurde, war bedingt durch die Unmöglichkeit, dies in der *theologischen* Umwelt der neutestamentlichen Autoren vorstellbar zu machen. Man kann sich leicht eine Milderung gegenüber dem *juridischen* Anspruch vorstellen: Das Lösegeld werde an höchster Stelle ›hinterlegt‹, bis zum Gerichtstag, wenn alle Forderungen gegeneinander aufgewogen würden – alsbald also. Paulus war denn auch ganz konsequent, den Schuldverlaß auf den Gerichtstag als Vorwegnahme des Urteils zu beziehen.

Im Rückblick nimmt sich alles so aus, als sei es eigens für den kruden ›Realismus‹ der lateinischen Afrikaner ausgedacht oder zumindest offengehalten worden – für die Tertullian, Arnobius und vor allem Augustin, denen das Heilsanrecht gar nicht rechtsförmig genug abgesichert sein konnte. Es wird zwar erst im dritten und vierten Jahrhundert des Heils systematisiert, aber doch nicht aus der Luft gegriffen. Viel weniger spekulative Distanz wird geschaffen als etwa bei den griechischen Alexandrinern, die mit der Entschuldung so wenig, mit dem Heilstitel einer Vergottung so viel anzufangen wußten.

Da wird der Gnadenschatz *unendlich*, was er für die Lösegeldformalität doch nicht zu sein brauchte und nur werden durfte, weil für *dieses* Opfer ein wirklicher Heilszugewinn definiert werden *mußte*: Der Mensch wurde mehr, als er jemals gewesen war, und die Schlangenverheißung im Paradies zur Prophezeiung des rechten Ziels bei bedauerlich falschen Mitteln.

Die Unendlichkeit des Gnadenschatzes forderte es geradezu, die dagegen immer noch lächerlich endliche Schuld des gefallenen Engelfürsten als erlaßbar anzusehen. Worin Origenes das Konsequente so weitgehend tat, daß die Wiederholbarkeit des Weltlaufs und der Heilschancen zum Wesen des Heilerfolges selbst wurde. *Anathema sit*, war der Schuldspruch über den

größten Ketzler der Theologie, der sich doch im voraus begnadigt wissen durfte wie der Höllenfürst.

Ein Lösegeld vertritt etwas anderes, was fällig, einen Wert, der verfallen ist und für den eingestanden werden muß, im Grenzfall ein Leben mit dem Gegenwert seiner Dienstbarkeit. So auch und erst recht beim kultischen Opfer, wo alles auf den ankommt, der sich genug sein läßt mit dem einen für das andere, wie Abrahams El Schaddai mit dem Widder anstelle des geforderten Isaak. Da ist die Differenz der *symbolischen* zur *naturalen* Forderung vorgezeichnet, in der alles auf Anerkennung des Anspruchs *und* auf seine geregelte Herabsetzung ankommt.

Das Symbol ist genausogut das Gegenteil des bloßen Scheins, wie es die Sache selbst wäre, weil der Kontrahent es zu dieser »aufgewertet« hat. Wert ist, *wofür* etwas akzeptiert wird. Die Rettung des Symbols vor dem *Doketismus* geht der vor dem *Nominalismus* in den großen Abendmahlsstreitigkeiten weit voraus: Jesus ist nicht, wie Abrahams Widder, der bloße Repräsentant, er ist als der Sündlos-Unschuldige der höchste Wert der Gottesbeziehung selbst. Im ersten Petrusbrief muß Anlaß schon bestanden haben zu versichern, daß dieser Christus, der an unser Statt litt (*epathen hyper hymōn*), bei keiner List in seinem Munde betroffen worden war, sodaß er nichts als unsere Sünden mit in den Tod am Holze nehmen konnte. Als habe ein Austausch stattgefunden: Übertragung der Verschuldung von denen, die allzu viel davon hatten, auf den, der noch frei war, alles zu tragen und zum Verschwinden zu bringen.

Man achte nicht auf die Gezwungenheit des Tauschbildes, sondern auf die offenkundige Belastung mit Rückfragen, die dem Evangelisten der Matthäuspasion noch ganz fremd sind. Die Qualität der Lösungen mag bedenklich sein, erst recht das Verwirrende ihrer Vielzahl – sichtbar zu machen ist, wie früh die erst »scholastisch« voll aufgeblühten wie -geblühten Probleme zwischen Realität und Symbol da stehen, bei vereinter Richtung auf Vermeidung des Scheins, der seinerseits so not-

wendig zu sein schien, um die Reinheit des Gottesbegriffs zu ›retten‹.

Daß diese Reinheit zu retten gar nicht der ›Sinn‹ einer Geschichte war, die den ›Ertrag‹ des Alten Testaments an Gottessteigerung wieder abtragen mußte bis in den Gottestod hinein, hält Bachs Matthäuspasion ihrem späten Hörer gegenwärtig, der durch neue Reinheiten von Abstraktion *nach* der Theologie hindurchgegangen oder erst *mitten in* ihnen ›am Werk‹ ist. Denkt man an die Hintergrundmetaphorik des ›Lösegelds‹, so ist an Georg Simmels Erörterung der ›Substanz‹ im Wertbegriff der »Philosophie des Geldes« von 1900 zu erinnern, daß dem Symbolischen immer ein Rest der Werts substanz selbst bleiben müsse, solle sich das berechtigt Nominelle im *Wertzeichen* nicht ins Nichts der Vertrauensunwürdigkeit auflösen. So hat das *animal symbolicum* Cassirers noch auf der Höhe seiner die Daseinswürdigkeit gewährenden Errungenschaft als deren ›anthropogenetischen Rest‹ die Unentschiedenheit zwischen ›Sein‹ und ›Schein‹ zu tragen. Es ist nicht seine ›Sünde‹, nur bei deren Gelegenheit zutage getreten.

Die Welt, in der Erlösung als Erbringung von ›Lösegeld‹ aufgefaßt werden kann, ist durchzogen von Eigentumsverhältnissen an Menschen: Väter an Kindern, Männer an Frauen, Herrscher an Untertanen, Götter an Menschen. Als Sklavereien werden solche Verhältnisse immer erst dann befunden, wenn das Eigentum von einer Hand in die andere übergeht. Daß Gott als Schöpfer Eigentum an der Welt und am Menschen habe, ist in seinem Gehorsamsanspruch als Gesetzgeber und Vertragspartner aufgegangen, lebt aber als Korollar zum Ersten Artikel bis in die Gegenwart der christlichen Theologien fort: Der Mensch dürfe sich nicht rühmen, sich selbst zu gehören, ist ein zentraler Satz der »Theologie des Neuen Testaments« von Rudolf Bultmann.

Wenn von der Macht (*exousia*) Satans über die Menschen biblisch die Rede ist, geht es um die Ausübung eines Eigentumsrechts, das aus dem des Schöpfers abgeleitet erscheint.

Wie genau, ist eine Rätselfrage. Dem Schöpfer gehören die Erstlinge der Geburten und der Ernten seit Kain und Abel – darin beide gleich bedacht – als Vorzugsgabe. Aber auch als symbolisches Substitut für den Verzicht auf das Ganze. Die menschliche Erstgeburt gehört Gott, und da hat sich das Gesetz vom Sinai einfallen lassen, einen der zwölf Stämme ganz für die Erstlinge der anderen anzunehmen: die Nachkommen des Jakobsohnes Levi. Die Welt kann nur kraft des Teilverzichts auf das volle Eigentum bestehen, und die Zuverlässigkeit dieses Zugeständnisses ist rechtsförmig abgedeckt. Das Sakralrecht hat den Sinn für ›Substitution‹ herangebildet, wie die christliche Dogmengeschichte die Züchtung der realistisch-symbolistischen Zwischensphäre weiterreiben sollte.

Die Bindung des Erlösungsbegriffs an den des Eigentums macht die ›Sünde‹ zu einer heterogenen Zutat. Der Gedanke, daß die Gattung in Adam gesündigt hätte, ist eine seltsam verspätete ›Übersetzung‹ der Überlassung von Eigentum am Menschen aus der einen Hand in die andere: aus der des Gartenherrn in die des Weltbeherrschers. Gott hatte nicht auf seinem Eigentum bestanden, es nicht können, weil der Feind in seine Region eingedrungen war – durch die List der Metamorphose der Schlange, wie es sich für einen falschen Gott gehört. Es würde ein Arrangement der Umkehrung geben. Die Dokerismen waren so konsequent, das Mittel dazu wiederum als Metamorphose und Einschleichung zu beschreiben – ohne zu bedenken, daß die Zeit für ›unmoralische‹ Götter unter Einfluß der Philosophie vorbei war, die den Göttern kraft Begriffs nicht mehr alles erlauben wollte.

Genau betrachtet, ist die Umständlichkeit und Schmerzhaftigkeit der Passion die Konsequenz aus dem Respekt vor Eigentumsrechten als vor dem, was die Welt Bestand haben ließ. Die späte Prophetie wie die Apokalyptik hätten Gott gern in der Größe dessen gesehen, der nur sein universales Recht über alles ausübte, wenn er ›sein Volk‹ aus Knechtschaften herausriß und ihm Vertragslasten erließ. Im Messianismus steckt viel

von diesem Endzeiteratz des Rechts durch Gewalt, sofern diese nichts anderes als Durchsetzung eines »ursprünglichen« Universaleigentums wäre. Auch Ausübung des Gerichts über die Welt ist Konsequenz des Eigentums an ihr, nicht des Abscheus Gottes gegen die Sünde als Beleidigung seiner Majestät. Und nicht umsonst sind die ersten Jahrhunderte der christlichen Geschichte, sofern sie die Naherwartung des Gerichts vergessen lassen müssen (und es nur zu gern tun!), von der Figur des Märtyrers geprägt, der ganz unerwartet noch einmal den Rechtsanspruch Gottes auf die Treue der Seinigen mit Blut bestätigt – »Lösegeld« in kleiner Münze für die unplanmäßige Wiederkehr des Paktierens mit dem Satan. Das Blut der Märtyrer ließ die Zweifel verstummen, ob die wegen Verlängerung des Weltbestandes wieder aufgekommene Fehlsamkeit etwa nur durch Wiederholung der Taufe behoben werden könne. Auf den Gräbern *der* Heiligen sollte fortan das Gedächtnismahl für *den* Heiligen begangen werden.

War die Taufe Vereinigung mit dem österlich Auferstehenden, so war die Eucharistie auf den Sterbenden am Kreuz gerichtet. Und es ließe sich weitergehen mit der Verschärfung: auf dessen schwersten Augenblick der Gottverlassenheit, durch die er eins geworden war mit den Verlorenen in fremder Hand. In diesem Augenblick hatte er sich dem Todesengel, dem Hadesfürsten mehr als symbolisch zum Eigentum angeboten. Dann ist der Hadesabstieg während der Grabesruhezeit nichts anderes als die Konsequenz jener Übereignung: Die Passion war die Voraussetzung dafür, den Paradiesvorgang umzukehren, in der Region des Anderen zu sein und ihm sein Eigentum abzufordern für die bloße Gewähr, das fremde Reich wieder zu verlassen. Auch ohne List und Tücke, ohne Docketismuszutaten, kann der *descensus ad inferos* seinen Rechtsbedingungen nach rekonstruiert werden, wobei die messianische Annäherung an die bloße Machttat und den Triumph – der doch so unmerklich bleiben sollte – vermieden werden kann. Jede solche Annäherung nämlich wirft die bohrende Frage auf, warum denn nicht

alles durch Macht und starken Arm sogleich vollzogen und vollendet wurde, was der Heilstat gleichgekommen wäre. Stattdessen war alles Annäherung an Rechtsverhältnisse innerhalb fortbestehender Eigentumsvorgaben.

Der Zusammenhang von Eigentum und Gehorsam konstituiert den Begriff der Sünde wie den ihrer Sühnung. Der Akzent mag bei diesem Komplex auf die Negation gerückt sein: Wer nicht Eigentum ist, braucht nicht aus Gehorsam zu handeln. Für die biblische Sprache ist wichtiger: Wer nicht gehorcht, negiert das Recht des Eigentümers an sich wie dessen Schutzpflicht, er wird herrenlose *res nullius* und fällt als Ausgestoßener dem Anderen zu Recht in die Hände. Gehorsam ist deshalb der Inbegriff der Restitution: der absolute Gehorsam, der sich auf keine ›Morak‹ berufen kann. Die Passion ist vor allem *Unrecht*, ein Hohn auf jede Gerechtigkeit. Als verkörperter Gehorsam ist das Kreuz Wiederherstellung des Eigentums als Verfügung wie als Verpflichtung. Nur in diesem Sinne wird eine Sünde gesühnt, als sie die Bestreitung des Eigentums gewesen war. Weil die Inhalte göttlicher Verfügungen über sein Eigentum so aussehen, als seien sie Bestandteile einer ›Morak‹ und damit Kriterien für eine Qualität, sind sie doch ihrer Verbindlichkeit nach etwas ganz anderes: etwas wie ständige Fortsetzung der Schöpfungsworte *Es werde!* mit ihrer Fortsetzung *Und es wurde!* Sünde ist, als wäre die Schöpfung nicht ausgeführt worden. Und zwar durch Weigerung des Nichts, sich aufzugeben und etwas zu werden. War nicht der Engelsturz im Kern Widerspruch und Widerstand gegen die Schöpfung gewesen?

Die Passion ist nicht so etwas wie die Darbietung eines Ideals von gottwohlgefälligem Verhalten, das in seinem Anblick die Evidenz des Sollens hätte wie die platonischen Ideen für den Tugendkatalog. Die Passion ist der Gattungsakt der Erneuerung des Eigentums *durch* Gehorsam; darin die rechtsverbindliche Verbürgung *für* den Gehorsam.

Deshalb ist die Entscheidung über die Passion schon am Ölberg gefallen: kein hochgesinntes Ergreifen des Angebots

einer Weltmission mit der Richterrolle am Ende, vielmehr die erschrockene Konfrontation mit dem Gehorsam als Zumutung, die nicht eigener Wille, nur Unterwerfung werden kann. Nicht nur, daß die ›Autonomie‹ unbekannt bleibt, sie ist ohne ihren Begriff ausgeschlossen als der Vorbehalt gegen jeden Gehorsam.

In der exegetischen Literatur wird ein rabbinisches Gleichnis zur Loskaufspflicht für jüdische Sklaven in heidnischer Gewalt angeführt, das den Vorstellungshorizont für ›Lösegeld‹ stark veranschaulicht, weil es darauf zielt zu sagen, es sei nicht die Freiheit das Ziel des Freikaufs, sondern der Übergang aus einer Unfreiheit in eine andere. Es gibt die *res nullius* nicht: Der Sohn des Freundes eines Königs ist in Gefangenschaft geraten und wird von dem König losgekauft, der sogleich für die Klärung sorgt, er habe ihm damit nicht die Freiheit verschafft, nur die Sklaverei in *seinem* Eigentum; er könne sich also bei seinen Befehlen darauf berufen *Mein Sklave bist du!* So sei es gewesen, als Gott den Samen seines Freundes Abraham aus der Knechtschaft in Ägypten loskaufte; da habe er sie nicht als seine Kinder, sondern als seine Sklaven zueigen erworben, um ihnen für den Fall der Verweigerung seiner Anordnungen sagen zu können: *Meine Sklaven seid ihr!* Das ›Lösegeld‹ erweist sich, unter dem noch erschließbaren Aspekt der Jesuszeitgenossen, als das Mittel einer ›mäßigen‹ Veränderbarkeit. Es kann nicht die Freigabe bewirken, nur den Übergang aus einem Eigentum in ein anderes. Es ist fast absehbar, daß die Freispruchsmystik des paulinischen Römerbriefs, als Anwartschaft auf das Bestehen vor dem Weltrichter, die dauerhaft stärkere, weil vom Weltverständnis unabhängigere Auslegung von Erlösung (*apolytrōsis*) darstellen würde.

DAS LAMM

Das Lamm ist ein geschlechtsunreifes Schaf. Es ist das Opfertier, zumal unter den gottwohlgefälligsten Erstlingsopfern, und es ist als Opfer durch seine Unschuld das erbarmungswürdigste. In der Fabel mit dem Lamm konfrontiert, muß der Wolf den schlechtesten Eindruck machen, mit aller Gier, für die er steht.

Im Eingangschor der Matthäuspasion macht das Lamm eine eher peinliche Figur. Zwar ist es als ›Lamm Gottes‹, unschuldig am Kreuz geschlachtet, von biblisch-liturgischer Ehrwürdigkeit. Doch daß es sich auf ›Bräutigam‹ reimt, ist sein Verhängnis. Die Töchter Sions, die der Chor mit dem ersten Wort zur Klage herbeiruft, sollen den Bräutigam sehen – und nur um diesen einzuführen, sind es die Töchter, denen das Klageamt zufällt –, aber gegen alle Logik sollen sie ihn sehen *als wie ein Lamm*. Dazu noch im Übergang zur Figur dessen, der *Holz zum Kreuze selber tragen* muß – in dieser Wendung wohl herausgeholt aus der Vorstellung, das Lamm habe für das Feuerritual, dessen Brandopfer es sein wird, das Brennholz heranzutragen.

Dieses Ineinander des mystischen Bräutigams der gläubigen Seele mit dem Opfertier des ans Ende gekommenen Tempelkults schafft eine Verlegenheit, deren musikalische Uninspiriertheit durch das Evangelistenwort kräftig abgebrochen wird, das auf die Weissagung Jesu von der Überantwortung des Menschensohns zur Kreuzigung überleitet. Der Kontrast zur weichlichen Ungenauigkeit des Eingangsdoppelchores reißt den Hörer aus der Peinlichkeit, der Interferenz der Metaphern genauer nachzusinnen.

Die Vertrautheit des Lammes als Unschulds- und Opfertier, die es mit dem Bräutigam zum Oxymoron werden läßt, hatte es zum ikonischen Begleiter beider Johannesse gemacht: des Täufers beim ersten Herankommen Jesu an seine Jordanufermission, das ihn ausrufen ließ: *Siehe das Gotteslamm* – wie des Apokalyptikers, der eine seiner Visionen beginnen läßt: *Und*

ich sah das Lamm stehen auf dem Berg Zion . . . Noch zuvor schon war das Lamm, unter den Ältesten stehend *wie es erwürget wäre*, einzig unter allen apokalyptischen Figuren für würdig befunden worden, das versiegelte Gerichtsbuch entgegenzunehmen und seine sieben Siegel aufzubrechen. Es ist eine Offenbarungsgestalt ersten Ranges.

Kommt ein Erdichter in die Enge mit dem Problem, eine ›Offenbarung‹ für den Fortgang seiner Handlung zu benötigen, einen göttlichen Sukkurs, weil sonst alles zuende wäre, so mag ihm auch das Lamm zur Wahl gestellt sein. Thomas Mann hat es mit Delikatesse im »Erwählten« gleich zweimal gewählt, um das römische Papsttum aus einer untergangsnahen Krise hervorgehen zu lassen durch die Heiligkeit seines übergroßen Sünders Gregorius. Wie anders hätte er von seinem Bűberstein mitten im See herunter und auf den Thron Petri geholt werden können als durch die Erscheinung des blutenden Lammes? Thomas Mann mißt sich mit Johann Sebastian Bach – und jenem ist es mißlungen wie diesem. Denn noch der zur Legende und zum überhöhten Mittelalter bereiteste Leser wird bei dieser ›Lösung‹ der Ausweglosigkeit mit dem Autor hadern, zumindest sich die Frage mehr als einmal stellen: Mußte das sein? Das Opferlamm war geduldig, weil stumm; dieses blutende Lamm redet, und zwar gebieterisch, wenn auch mit der Bestimmtheit, zu der das Sanfte fähig ist.

Die Kunstfertigkeit, mit der die Lammesvision arrangiert ist, hängt am Reiz des Unmöglichen der Szene in einem verfallenden, schon verwildernden Rom, als käme es vor dem Ende der Welt auf nichts mehr recht an, an einer mit Pansköpfen verzierten Marmorbank und mit dem Ausblick auf einen gestürzten steinernen Amor ohne Kopf, doch mit Bogen und Pfeil. Im Dämmer eines lauen Aprilabends sollte es sein, daß vor dem Patrizier Anicius das Lamm stand: *Es blutete aus der Seite, tat sein ergreifendes Lammesmaul auf und sprach mit zitternder, aber überaus süß zu Gemüte gebender Stimme, es habe dem Probus Großes zu verkünden.* Der überhörte das von der Größe und sah nur die

Erbarmungswürdigkeit des Lammes, so daß ihm die Tränen kamen und sein Herz sich *mit Liebe zum Überströmen* füllte. Das ist der wichtigste Kunstgriff, mit dem das Unerträgliche gebannt wird: die Sentimentalität des alten Römers für das ›Lamm Gottes‹, seine karitative Einstimmung auf das Pflegenwollen der Wunde, dagegen die unerwartete Härte des Lammes, sich jedem Liebesdienst zu entziehen, wie es sich im Dienst einer alles ausstechenden Mission versteht: *Laß das gut sein . . . Es ist sehr notwendig, daß ich blute.*

Diese Vertauschung der ›Rollen‹, dieser Widerspruch der Gemütslagen zu allem Äußeren und Gestalthaften des Vorgangs, zerbricht die ästhetische Unzulässigkeit: Gewalt gegen den Unwillen des Lesers, sich solches gefallen zu lassen, bis es ihm zu gefallen beginnt. Dann ist es zu spät. Denn das Lamm ist ganz vom imperativen Mandat erfüllt, seinem herrischen *Habetis Papam* die Gebrauchsanweisung zur Herbeischaffung des Büßers aus unwirtlicher Ferne ohne Duldung von Widerspruch und Einwand folgen zu lassen. Nach solcher Herrengebärde des Lammes bei der Befehlsausgabe fürs Geschichtemachen darf das Ganze mit der kitschnahen Verwandlung der Blutstropfen in Rosenknospen enden.

Der Leser hält das für überflüssige Konkurrenz des Autors mit dem doch schon toten Franz Werfel, wird aber eines besseren überführt durch ein Lehrstück in Objektivierung: Der andere, der Kirchenfürst, dem auch das Lamm erschienen war, mußte des Rosenwunders ermangeln – und diese Differenz beim Abgleichen beider Visionen ergibt genau die nötige Absicherung von Zuverlässigkeit durch den vermeinten Makel der peripheren Ungenauigkeit. Es darf in der Welt, was gelten soll, nicht zu genau den Wünschen entsprechen. Thomas Mann hatte das Realitätsprinzip aus erster Hand.

Erst als die beiden Legaten der Sedisvakanz beim jämmerlich geschrumpften Büßer auf dem Stein im See angekommen sind, ohne Ahnung noch vor dem hier waltenden Verhältnis von Sündigkeit und Tilgungsleid, voll Mißtrauen gegen ein dämo-

nisches Phantom im Unwesenhaften zwischen Tier und Mensch, zwischen Igel und Murmeltier – da wird Platz für die Erinnerung an jenes Tier der Weisung zur Rettung des Papstthrones, an das *Doppelgesicht von einem rührendsten Lamm*, das wie von selbst zum *Gotteslamm* der häufigsten liturgischen Anrufung seit dem Täufer geworden war.

Dieser vertiert-entstellten Kreatur auf dem Stein entfließen nicht Blutstropfen, ihm quillt aus jedem Auge eine Träne – und nichts könnte größer erdacht sein an diesem Moment des Erkennens im Unkenntlichen als der Ausschluß von Teufelstrug beim Anblick der Tränen. Das Lamm der beiden römischen Visionen war beglaubigt durch sein Blut, selbstverständlich für eine Religion des blutigsten Opfers und der die Altäre Weihenden Blutzeugen: *Du weinst, liebes Geschöpf*, sagt Sextus Anicius Probus auf dem Büsserstein, und wie in zwingender Assoziation fährt er fort mit der Frage, die an die Wahrheit binden soll: *Beim Blute des Lammes, warst du ein Mensch, ehe dir deine gegenwärtige Beschaffenheit zuteil wurde?!*

Die Peinlichkeit des blutend-redenden Lammes im »Erwählten« ist nicht so sehr eine ästhetische. Das Lamm der Passion ist stumm. Darin war es »Erfüllung« prophetischer Prägung. In der »Apostelgeschichte« liest auf der Rückkehr von der Pilgerfahrt nach Jerusalem der Schatzkammerer der Mohrenlandkönigin Kandace mitten in der Wüste vor Gaza im Propheten Jesaja, was da rätselvoll geschrieben stand: *Er ist wie ein Schaf zur Schlachtung geführt und still wie ein Lamm vor seinem Scherer, also hat er nicht aufgetan seinen Mund*. Da muß eigens »vom Geist« der Apostel Philippus herangeführt werden, um den Schatzverwalter der fernen Herrscherin in die missionarisch fruchtbare Verlegenheit zu versetzen, ob er denn auch verstehe, was er lese. Natürlich nicht, denn dazu brauchen Buchreligionen von jeher Fachleute. Der Apostel deutet alles auf Leiden und Tod Jesu, und beim nächsten Wasser läßt der mächtige Mann den Wagen anhalten und sich taufen. Das Lamm wird »redend« nur durch seine Deutung.

Sogar beim Evangelisten Johannes ist vom fleischgewordenen ›Wort‹ noch kein Laut gekommen, wenn der Täufer in der Wüste auf den Herannahenden hinweist: *Siehe, das ist Gottes Lamm, welches der Welt Sünde trägt*. Am Tag darauf – Jesus hat immer noch nichts gesprochen – die verkürzte Formel: *Siehe, das ist Gottes Lamm*. Nur dem Visionär der Apokalypse des Johannes erscheint eine der aus Meer oder Erde aufsteigenden Chimären *gleich wie ein Lamm, und redete wie ein Drache*. Es ist nicht die Offenbarungsfigur des versiegelten Buches; die Drachenstimme ist eher eine der Gewalt als der Sanftmut – jedenfalls nicht das ›Vorbild‹ des blutend-redenden Lammes im »Erwählten«.

Das Lamm ist das Tier des rituellen Gedenkmahls an den Auszug aus Ägypten. Um die Verbindung zwischen dem Täuferwort am Anfang seines Evangeliums und dem Passahlamm sinnfällig herzustellen, hat der Evangelist Johannes die Kreuzigung Jesu auf den Nachmittag des Rüsttages verlegt, auf den Zeitpunkt der Schlachtung der Lämmer für den folgenden 15. Nisan. Er gewinnt dadurch die Beglaubigung der Vorschrift aus dem zweiten Mosesbuch, es dürfe dem Passahlamm kein Bein gebrochen werden, für die Auslassung des gekreuzigten Jesus von der Praxis des *Crucifragium*, von der todversichernden Knochenbrechung an den Gehängten.

Diese Rückkopplung des Endes auf den Anfang seines Evangeliums unter der Metaphorik des Lammes erschwert Johannes seine Beweislast für den Tod Jesu. Darüber später. Hier dient es nur der Kennzeichnung des Evangelisten, was ihm die ›Bedeutungsträchtigkeit‹ der Lammesgestalt und das ›Recht-behalten‹ des Täufers wert sind. Sogar den Verzicht darauf, daß das Abschiedsmahl Jesu am Vorabend ein Passahmahl sein konnte, denn am 13. Nisan gab es die makellosen Lämmer, die nur im Tempelbezirk geschlachtet werden konnten, noch nicht. Bachs Johannespassion beginnt daher ganz der Absicht des Evangelisten gemäß mit der Überschreitung des Baches Kidron: in den Garten, wo die Gefangennahme noch durch

eine kurze Machtdemonstration gegen die Priesterknechte theologisch ›entschärft‹ wird.

Der Hörer der Matthäuspassion steht unter dem Eindruck, Jesus werde das Passahlamm mit seinen Jüngern essen und lasse dazu alles herrichten. Was auch immer geschehen sein mag, da sie zu Tische sitzen und der Verräter von Jesus stigmatisiert wird, vom Essen des Lammes ist keine Rede mehr. Nur Brot und Wein scheinen die Mahlzeit auszumachen, mit deren Segnung und Austeilung durch den Hausvater nach dem Ritus das Mahl eröffnet wurde, ehe man sich ans Lamm machte. Es geht hier nicht um eine ›historische‹ Erörterung, ob dies überhaupt ein Passahritus war und als solcher vollzogen wurde; worum es geht, ist der vom Passionsbericht nicht aus Nachlässigkeit, sondern mit aller Absicht erweckte Eindruck, nach der Begründung des ›neuen‹ Rituals sei das ›alte‹ wie vergessen gewesen.

Das Schweigen des Evangeliums vom Verzehr des Lammes hat Bach die Möglichkeit gegeben, die Passion mit dem Doppelchor *Kommt ihr Töchter, helft mir klagen* und dem intermittierenden Choral *O Lamm Gottes unschuldig* zu eröffnen. Das Lamm wird nicht gegessen, es wird geopfert. Darin hat es sein Gleichnis nicht im Passahlamm, sondern in den beiden Lämmern, die alltäglich im Kult des Tempels als Brandopfer dargebracht wurden. Aus der Sicht der ›Urgemeinde‹ und ihrer Jesustradition haben solche Opfer ein Ende genommen. Alle Lammesrituale – die des Tempels wie die des Exodusgedenkens – sind aufgegangen in dem einen Lamm, *am Stamm des Kreuzes geschlachtet* . . . Die absichtsvolle Übergehung des Hauptteils der Passahmahlzeit ist darauf angelegt, in Jesus das *letzte* Lamm sehen zu lassen, die Einlösung aller Vordeutungen wie die Auflösung der kultischen Verbindlichkeit.

Lämmer sind künftig nur noch die, die *nicht* geopfert werden: die der Herde des ›guten Hirten‹ als der ikonographisch zentralen Figur frühchristlicher Bildlichkeit, mit dem Höhepunkt des Mosaiks im Mausoleum der Galla Placidia in Ravenna.

Auch diesen Rollentausch hat Johannes eingeleitet, indem er Jesus von sich sagen läßt: *Ich bin ein guter Hirte. Ein guter Hirte läset sein Leben für die Schafe.* Als wäre Jesus doch nicht ganz auf den Täuferspruch eingegangen, er sei das Lamm. Im 1. Petrusbrief ist dieser Bildwechsel derart abgeschlossen, daß es weder dem Hirten noch den Schafen ans Leben geht, als sei der ›blutige‹ Teil der Geschichte schon in die Ferne gerückt: *Denn ihr waret wie die irrenden Schafe; aber ihr seid nun umgekehrt zu dem Hirten und Hüter eurer Seelen.*

Bachs Vorliebe für die Gleichnisfigur des ›getreuen Hirten‹ ist in seinem Kantatenuniversum mehrfach belegt. Auffällig mag dem späten Hörer das Fehlen jeder äsopischen Apostrophe sein. Die gute Weide, *das wohlschmeckend Gras / Seines heilsamen Wortes*, wie in »Der Herr ist mein getreuer Hirt«, ist thematisch dringlicher als jede Wolfsdrohung. Was Furcht erregen könnte, wäre Abwesenheit des Hirten bei Nahrungsmangel: *Verbirgt mein Hirte sich zu lange, / Macht mir die Wüste allzu bange.* So in »Du Israel höre«. Doch ist Trost immer in der Treue des Hirten und im Vertrauen auf sie: *Der höchste Hirte sorgt vor mich, / Was nützen meine Sorgen? / Es wird ja alle Morgen / Des Hirten Güte neu.*

Vor diesem fast pastoral-idyllischen Hintergrund muß wieder die ›theologische Summe‹ gesehen werden, die in der Matthäuspassion mit denselben Bildmitteln, doch ohne Scheu vor härtester Zumutung nach dem grausigen Massenschrei *Barrabam!* und dem *Laß ihn kreuzigen!* als Kurzform des Choral eingelegt ist: *Wie wunderbarlich ist doch diese Strafe! / Der gute Hirte leidet für die Schafe, / Die Schuld bezahlt der Herre, der Gerechte, / Für seine Knechte.*

DAS HÖREN HÖRET NIMMER AUF

EINE APOSTROPHE, DIE GOETHE NICHT
VERSTEHEN KONNTE

In der Altersfreundschaft Goethes mit Zelter ist der Berliner Tonmeister mit seinem Part unterbelichtet geblieben. Dabei sind seine Briefe unvergleichlich, an Frische und Wahrheit der Empfindung denen Goethes im letzten Jahrzehnt überlegen. Und wäre dies alles nur zu lesen, um das einzige Rätsel lösbarer zu finden, wie er Goethes innigstes Gedicht »Um Mitternacht« vertonen konnte, dürfte keine Mühe verdrießen, Zelters Part auszuleuchten.

Auch in der Auswahl des Anekdotischen hat er dem Weimarer Freund die Treffsicherheit voraus. So berichtet er am 21. Februar 1829 vom Tod des alten Marcus Levin, des Vaters der Rahel Varnhagen, eines Mannes von Humor. Wie das geschrieben ist! *Dieser durchtriebene Geselle läßt sich am Tage seines Todes vom Diener Waschwasser bringen und schilt, daß es kalt ist wie Eis; darauf bringt der Diener kochendheiües Wasser. »Du Ochs! bin ich denn ein Schwein, das du brüben willst?« Darauf kommt der Diener wieder und spricht: »Es ist im ganzen Hause kein Tropfen laues Wasser zu bekommen!« Und Levin Marcus lachte laut und verschied.*

Kaum drei Wochen später, am 11. März, läßt Zelter unter der Leitung seines Schülers Felix Mendelssohn die Matthäuspasion zum ersten Mal aufführen. Hat man sich vergegenwärtigt, wie lange die Proben zu diesem Höhepunkt von Zelters Wirken mit seiner Singakademie schon im Gang gewesen sein mußten, so kann man nicht mehr übersehen, daß er den alten Juden mit einer Variante der ergreifenden Worte sterben läßt, die in der Passion Bachs der Evangelist zu singen hat: *Aber Jesus schrie abermal laut und verschied.* Nichts Blasphemisches ist daran, daß Zelter diese Worte im Ohr hatte und das Schreien des einen in das Lachen des anderen übertrug. Dieses war eben

ein kleinerer Tod, einer nach dem Wunsch von jedermann, nicht einer für die Menschheit.

Goethe ist kein guter Leser der Briefe seines Freundes, wie überhaupt kein guter Leser. Er hört nichts heraus. Es ist fast ärgerlich, wie er am 4. März auf Zelters Anekdote eingeht; aber nicht nur ärgerlich, sondern auch aufschließend für Goethes schlechthinnige Unfähigkeit, den Tod sein zu lassen, was er ist. Da hat er den blinden Fleck seiner Lebensansicht. So kann er schreiben, ohne der Hauptperson – denn was wäre die ganze Geschichte ohne die Gegenwart eines Sterbenden? – auch nur zu erwähnen: *Das höchst artige Geschichtchen von dem Diener, der im Kopfe nicht zusammenfinden konnte, daß heißes und kaltes Wasser laues hervorbringe, kommt mir gerade zu rechter Zeit.* Und dann gibt er seinerseits ein Entgelt fürs Zugebrachte: einen Irländer im brennenden Haus, der aller Aufregung mit den Worten begegnet, er wohne doch nur zur Miete darin. Goethe erwidert ostentativ nicht mit Gleichwertigem. Nicht nur, daß er den Tod nicht erwähnt; die benannte Person des Marcus Levin wird durch eine Figur nationaler Typik ersetzt. Nun könnte der Leser lachen, nicht mehr ein Sterbender, wie zum Ausdruck dessen, daß ihn die Kuriositäten von Randvölkern nichts angehen.

Wäre Zelter des Hohnes in dieser Beziehung überhaupt fähig gewesen, so läge er in dem Satz seiner Antwort: *Dein Irish bull ist soviel wert als meine Geschichte . . .*

Der späte Leser sieht es anders.

NIETZSCHE ALS HÖRER DER MATTHÄUSPASSION GEDACHT

Louis Kelterborn, Student in Basel und Hörer Nietzsches während der wenigen Jahre seiner akademischen Lehrtätigkeit, hat 1901 »Erinnerungen« niedergeschrieben, die zuerst

1940/42 in der historisch-kritischen Ausgabe der Werke und Briefe Nietzsches von Wilhelm Hoppe herausgegeben wurden. Diesen über ein Vierteljahrhundert zurückgehenden Vergewärtigungen einer persönlich durch die Musik angenäherten Beziehung verdankt sich die kostbare Nachricht, daß Nietzsche zusammen mit dem Berichterstatter außer Mozarts Requiem in Basels Münster auch Bachs Matthäuspassion gehört habe. An beiden Erfahrungen ist dem Erinnernden geblieben, daß Nietzsche die sonst allfällige *direkte oder indirekte Bezugnahme auf Wagner* unterließ. Für die Passionsmusik stellte er fest, ihm sei kaum eine Stadt bekannt, *wo man einen richtigeren Eindruck davon erhalten könne*, denn das Werk werde in Basel *gleichsam als religiöser Gottesdienst vorgetragen und auch vom Publikum in der Stimmung eines solchen angehört und aufgenommen* . . . Allerdings muß dann, folgt man dem Fortgang des Berichts, doch vom Einfluß Bachs auf Wagner, zumal in den »Meistersingern«, die Rede gewesen sein, als sei erst dies die Beurkundung einer höheren und letzten Bestimmung.

Wir können das Erlebnis nicht rekonstruieren, das hinter den überlieferten Äußerungen steht. Es war kein Christ mehr, der den *Pietismus in Bach's Musik* als dem *Geist der Gegenreformation* zugehörig und darin mit dem *Geist der modernen Musik* einhellig erkannte und zu dieser Radikalgemeinschaft in einem einzigen Satz von »Menschliches Allzumenschliches« aussprach: *So tief sind wir dem religiösen Leben verschuldet*. In dieser Konstruktion steckt der ganze Kult des einen musikalischen Idols.

Die Frage muß wohl hypothetisch gestellt werden: Wenn Nietzsche im Alten Münster von Basel beim Hören der Matthäuspassion ein »Erlebnis« gehabt hätte, das tiefer ging als jene Konvergenzkonstruktion es zu vermuten erlaubt – worin konnte es bestanden haben? Sollte ich etwas von Nietzsche begreifen, hatten die Erlebnisse, die in seiner Philosophie aufgegangen sind, überwiegend – wenn nicht ausschließlich – die Konstitution von »Ärgernissen«. Dann gibt es zum Philosophem des »Übermenschen« einen Erlebensbezug von der

Matthäuspassion her, der wenig mit ihrer ›Theologie‹ des leidenden Gottesknechts zu tun hat.

Wenn Jesu letztes Wort am Kreuz *Eli, Eli, lama asabthani* war, so ließ es sich hören als der Inbegriff dessen, was dem Menschen nicht mehr widerfahren darf und kann, sobald es ihm gelingt, die Niederungen seiner vor-übermenschlichen Misere zu verlassen. Das Paradox dieses ursprachlichen Herrenwortes besteht doch darin, daß einer Gott als den seinen anruft und zugleich ihn als den Nicht-Seinen der Verlassenheit anklagt. Dieser Gott des Gekreuzigten ist es, den es nicht geben darf, wenn sich dem Menschen die Verlassenheit einer Passion nicht soll wiederholen können.

Die Antinomie jenes Wortes verlangt ihre Lösung. Nietzsches Lösung ist der Übermensch.

RILKE ALS HÖRER DER MATTHÄUSPASSION ANGEHÖRT

Ein halbes Jahrhundert nach Nietzsche hört am selben Ort Rilke die Matthäuspassion – zweigeteilt, wie es Tradition war und inzwischen der ›Induktion‹ des Gesamtkunstwerks gewichen ist – am 20. und 21. März 1920. Der Brieffreundin seiner Schweizer Jahre, in deren Obhut er im Dezember 1926 seine letzten Tage verbringen sollte, Nanny Wunderly-Volkart, berichtet er am 22. März und legt das Textheft bei, in dem er ihr die Rezitative *Er hat uns Allen wohl getan . . .* und *Am Abend, da es küble war . . .* angestrichen hatte. Die Adressatin hört zehn Tage später eine ebenfalls zweigeteilte Aufführung in Zürich. Rilke wird bei ihr anfragen, ob auch dort Karl Erb der Evangelist war, der auf ihn inmitten dieses *Zu-viel für mich im jetzigen Augenblick* den Eindruck der – durch Erb für viele Nachfolgende wiedergewonnenen – Zurückhaltung gemacht hatte: *. . . und doch unabweislich deutend, wie eben ein Zeigender . . .*

Diese Charakteristik verrät noch die Furcht vor der Bedräng-

nis durch das Werk. Der ›zeigende‹ Evangelist hält sich außerhalb des Spielraums zwischen Rhetorik und Beschwörung; seine ›Beherrschung‹ ist nicht die des Hörers, es ist die der Übermacht dessen, wovon er zu zeugen hat. *Betrachtung und Abstand*, nicht *aus dem Erlebnis* hervorgehend, ist Rilkes Definition des Verzichtes, gegenüber dem *heutigen Hörer* etwas voll auszuspielen, das diesen dann überspielen müßte. Da spricht er von einem, dem *der Bach'sche Evangelist noch einfältiger sein dürfte in dem durchaus protestantischen Geiste dieses enormen Werkes, nebenstehender, überraschter . . .*

Auf eine subtile Art spricht Rilke weniger von Bach als von sich, oder auch: anhand Bachs von Rilke. Das starke Wort, in seiner Ohnmacht mitleidswürdig, wird nicht ›gesprochen‹, es wird ›gezeigt‹. Von Gott und Engeln zu reden, als gäbe es sie zuverlässig *nicht*, dieses Kunstmittel der lyrischen Inkompatibilität, das den Dichter vor dem Schmerz bewahrt, es *sein* zu müssen, was er doch nur *bedeuten* mag, ist auf den Evangelisten projiziert – weil der, in der Person Karl Erbs, ein Sich-zurücknehmen aus der ganz anderen Rücksicht praktiziert, den ›ästhetischen‹ Weg zum Werk auch ohne das ›Erlebnis‹ gläubiger Einbezogenheit offenzulassen.

Das ist so unselbstverständlich wie möglich, denn die Matthäuspassion ist ein Werk frommer Rhetorik an ihrem Ursprung, Predigt mit anderen Mitteln, weniger zufälligen als denen der Unkunst von Kanzelrednern, nämlich ›gesetzlichen‹. Sogar Rilkes Reserve – seine Rücksicht auf sich selbst – durchbricht das Werk *in den größten Stellen*, an denen Bach *seine schlichtesten und strengsten Erfahrungen in Gebrauch nahm: ein unermüdlich gekonntes Handwerk und einen ununterbrochen geübten Glauben*. Rilke setzt den Punkt, wo er fortfahren könnte – weil er doppeldeutig angesetzt hatte mit dem ununterbrochen Geübten – als dem Glauben an dieses ›unermüdlich gekonnte‹ Handwerk. Da ist etwas von der Überlebenskraft dieses Kunstwerks gesagt, wie sie auf seinem wesentlichen ›Anachronismus‹ beruht – genauso beruht wie Rilkes »Duineser Ele-

gien«, denen ungeglaubte Engel nichts anhaben können, weil sie doch für den Schreienden taub sind: *Wer, wenn ich schrie, hörte mich denn aus der Engel Ordnungen?* Wer hätte dieser Konjunktivverschachtelung nicht angesehen, daß sie zweierlei Antwort zulassen und sich aufheben lassen soll: Warum dann *noch* schreien? Und: Warum dann *nicht* schreien?

Das *ist* nun Bach geworden, aber das *war* er nicht und *wollte* erst recht es nicht sein. Aber was kommt darauf an, wenn wir für diesen kurzen Augenblick einmal auf die Rezeptionsästhetik hören wollten? Der ›implizite Hörer‹ als der substituierte Autor des Werkes ist es, der an die Freundin schreibt: *Wie rein, wie ohne nach Wirkung zu drängen, sind die Anwendungen seiner Empfindung.* Hat der Ausdruck ›Anwendung‹ hier nicht eine therapeutische Konnotation? Als würde ein Pharmakon von besonders feiner Dosierungsbedürftigkeit ›angewendet‹. Ist man noch weit von ›Katharsis‹ in Bernays' Aristotelesverstande entfernt?

Bis dahin ist der Brief erst zur Hälfte geschrieben bzw. gelesen. Doch ist ›das Ästhetische‹ noch Distanz zur Zumutung, als wäre Entschiedenheit dem Hörer aufgeschoben, solange die Entscheidung zur Kreuzigung nicht gefallen ist. Denn *unvergleichlich* zeigt sich noch einmal jene ›Anwendung von Empfindung‹, wenn Pilatus die Ankläger fragt: *Was hat er denn Übels gethan?* und bevor diese ›noch mehr schreien‹ können, der Evangelist von Rezitativ und Arie des Soprans gleichsam aufgehalten wird, um die ›wahre Antwort‹ auf des Landpflegers Frage kraft Delegation zu geben: *Er hat uns allen wohlgetan . . . Sonst hat mein Jesus nichts getan.*

Von diesem Aufenthalt schreibt Rilke, als sei es die Gnadenfrist seiner Empfindung, da sei man in *einem Musik-Thal von solcher Milde des Klima's, daß, drin noch verweilen zu müssen, fast über die Kraft geht, wo man doch nichts als Härten und Schrecknisse vor sich sieht, bis zu jenem steilen Gipfel im ewigen Schnee des Opfers.* Man sieht, wie das Dilemma des Hörers darin besteht, daß er zu genau weiß, was auf ihn zukommt, und doch im Als-ob seiner Be-

reitschaft akzeptieren muß, bis zum Kreuzigungsgeschrei der Turba sei ihm mehr als eine Frist gewährt: die Unentschiedenheit des Urteils angesichts der Unschuld des Opfers. Es ist diese Diskrepanz, die *fast über die Kraft geht*, aus der Kenntnis der Passion nicht ihre Zwangsläufigkeit werden zu lassen: Es ist keine Geschichte, in der man sich ›auskennen‹ kann.

Die Metapher von ›jenem steilen Gipfel im ewigen Schnee des Opfers‹ ist nicht so sehr die des Passionsweges als die seiner Unzugänglichkeit für *diesen* Hörer – und womöglich nicht nur für diesen. Rilke beschreibt die in ihm *zunehmende Schwierigkeit, am christlichen Erlebnis unmittelbar beteiligt zu sein*. Die Distanz, die Bachs Passion *auch* erlaubt, wie alles ›Ästhetische‹, betrübt ihn nicht; er ist dafür dankbar. *Hingerissenheit* ist seine Sache nicht, und alles hält ihn von jenem eisigen Gipfel fern, macht ihm fühlbar – ›wiederum recht fühlbar‹ –, *wie sehr diese Verabredung, zu der Gott und Mensch in der Leidensgestalt Christi zusammenkommen*, ihm das Geheimnis dieses Verhältnisses *ein-zuschränken verdächtig ist*. Die Passion zeigt Gott des Menschen wegen in die Enge getrieben – um diesem eine *wesentliche Erleichterung* zu schaffen. Obwohl er doch für sie *immer neue Mittel der Rettung* hätte, ist er nun dennoch unaufhebbar *an diesen anerkannten Ausweg gebunden*. Die göttliche Einlassung auf Endlichkeit verstört den, der in den Unendlichkeiten eines Gottes schwelgen kann. Dafür braucht dieser nicht zu existieren, darf unanschaulich sein – und so unbestimmt, daß er alles, auch alles andere als ›Fleisch‹ oder menschlicher Leib, *werden* kann. Rilke verliert die Metamorphosen des Wortgottes angesichts der Passion und ihrer Abweisung des ›schöneren‹ DOKETISMUS nicht aus dem Sinn: Seine Idiosynkrasie gegen die Passion will alle Wege zu Welt und Gestalt – wie von diesen zurück ins Unergreifliche – offengelassen wissen. Sein christlich verbalisierter Paganismus nimmt das ›höhere‹ Interesse Gottes wahr, als sei es nicht das am Menschen. Das nennt er ›Unmittelbarkeit‹. Sie wird ihm durch die anthropomorphe Lösung der Heilsaufgabe verstellt.

Es ist nicht einer der schönsten Sätze Rilkes, der die Gipfelschwierigkeit zusammenfaßt und auf den Komparativ der doch nicht zu steigernden Unmittelbarkeit bringt: *Mein unmittelbarer gläubiges, mein unbedingteres Herz, kann keinen Gott fassen, der nicht durch das Bestehenbleiben eines Mittlers schließlich verarmen müßte, denn was sollte diese Kanalisierung seiner Kraft, die doch von je gewohnt war, alles zu überfluten und uns die drängendsten Überschwemmungen zu bereiten?* Die Antithetik der Metaphern ist unübersehbar: der steil-eisige Passionsgipfel *und* die flachste Fläche einer Überflutung, die alle vorgegebenen Gestalten verschwinden und verschwimmen läßt. Rilke: die amorphe Unendlichkeit, aus der noch alles auftauchen kann, gegen die ›kanonische‹ Erstarrtheit der Gestalt. Wie es ein für allemal zugehen muß, wieder und wieder in jeder Tonzelebration der Heilstat des ›Menschensohns‹.

Was für ein Brief inmitten dieser so häufig betulichen Korrespondenz. Er ist noch nicht erschöpft und ausgeschöpft. Er kulminiert in der Herstellung der Wesensbindung zwischen dem ›Zu-viel Gottes‹ und der ›Natur der Musik‹. Denn diese ist der Widersinn gegen die Metapher der Überflutung, gegen das Offenlassen jener ›Unendlichkeit‹, die die Griechen noch ohne positives Vorzeichen das *apeiron* genannt und ihrem *eidos* gegenüber abgewertet hatten. So endet der Brief über die Matthäuspassion mit dem Ausdruck der Befremdung wie mit dem der Nachsicht: *Und gerade dieses elementarische Zu-viel Gottes hat so große Verwandtschaft mit der Natur der Musik, daß ich dieser größten protestantischen immerhin das programmatisch eingeschränkte Gemüth vorwerfen möchte, aus dem sie hervorgegangen ist, wenn man auch fortwährend zugeben muß, daß sie in ihr Métier so rein und redlich eingesetzt war, daß sie, über alle Vorsätze hinaus, ans Gewaltigste hinreichen konnte.*

Dieselbe Musik, die dem Hörer Rilke die ›ästhetische Distanz‹ zu dem für ihn Unerträglichen verschafft, erweist sich ihrerseits als die adäquate Einengung auf eine Geformtheit, wie sie die Passion für die ›Unendlichkeit‹ Gottes darstellte. Was Rilke so

in vornehm gebeugter Abwehr entdeckt, ist die Unzufälligkeit der Passion Bachs als Musikwerk seines einsamen Ranges – gemäß jenem *steilen Gipfel im ewigen Schnee des Opfers*.

WITTGENSTEINS MUTTER

Was läßt sich über einen Menschen sagen? Die Frage mag allzu naiv erscheinen. Denn: Was ist schon alles über Menschen gesagt worden! Und doch erscheinen mir die Mittel als begrenzt, mit denen etwas über einen Menschen gesagt werden kann – zu wenig drastisch das, was über seine Bosheit, zu farblos, was über seine Güte gesagt werden kann. Keine Häufungen von Adjektiven, keine Metaphern helfen dem Versagen ab, der spürbaren Verlegenheit, die sich der Phrase entziehen möchte. Wann wird schon einmal getroffen mit dem Wort, das ein Nachruf für den findet, an dem es doch erkennbar Anteil nimmt – gerade da, wo noch einmal ein Ganzes getroffen werden soll, herrscht das Nivellement der Routine.

Selten läßt sich erfahren, wie es anders sein könnte. Hermine Wittgenstein, die Schwester des Philosophen, hat in ihren privaten »Familienerinnerungen« der Mutter gedacht: der zum Mitleiden begabten und zur Einfühlung so unfähigen Frau, die keine Wünsche zu haben schien und ganz im Bewußtsein von Pflichten aufging, in denen ihre acht Kinder wie abstrakte Größen vorkamen, die sie weder zu beeinflussen noch zu begreifen vermochte, aber hinnahm, wie sie waren.

Hermine bringt ihre Empfindung für die Fähigkeit des Mitleidens an der Mutter auf den einzigen Satz, daß sie sich erinnert, wie ihr einmal bei der Matthäuspasion, als Jesus den Aposteln am Ölberg vorwirft, daß sie nicht mit ihm wachen konnten, *der Gedanke durch den Kopf flog: meine Mutter wäre nicht eingeschlafen*.

Ist jemals von einer Tochter über die Mutter – die sie doch

auch hart beurteilt – etwas Vergleichbares gesagt worden? Kein psychologisches Rätsel, keine Umständlichkeit über die Abgründe eines Charakters, in den es keine Einfühlung gab – stattdessen ein Hinblick auf eine durch die Musik erhöhte, ins Absolute gehobene Szene des bittersten Vorwurfs, der Menschen je gemacht wurde, und der Gewißheit, daß er der Mutter nicht hätte gemacht werden können.

Die Feste des Kirchenjahres hat Bach musikalisch gefeiert: die Kantate »Lobet Gott in seinen Reichen« hat er als »Himmelfahrts-Oratorium« zubenannt; außer den Osterkantaten »Der Himmel lacht, die Erde jubiliert« und »Christ lag in Todesbanden« gibt es sein Osteroratorium »Kommt, eilet und lauft«; und es gibt, wohl an der Spitze der Beliebtheit, das Weihnachtsoratorium. In keinem dieser Werke hat Bach die musikalische Passung zum theologischen Gehalt gefunden wie in den beiden Passionen, mit dem evidenten Vorrang der Matthäuspassion. Am auffälligsten ist der Mangel an Spezifität bei den Auferstehungsmusiken, und die Himmelfahrtsjubelchöre sind auf andere Hochstimmungsanlässe verallgemeinerungsfähig, wie denn auch der Eingangschor für die Weihe des Hauses, für die Eröffnung des Umbaus der Thomasschule 1732 geschrieben war. Gerade weil und wenn daran nichts zu beanstanden ist, heben sich die Passionen als das dem Musikgeist Bachs Adäquate und Unübertragbare heraus.

Das ist kein Stück persönlicher Psychologie. Es ist ganz in der Selektionsgeschichte der theologischen Gehalte in mehr als anderthalb Jahrtausenden verwurzelt, ja legitimiert. Die Himmelfahrt ist immer ein blasses Ereignis geblieben, nicht zu feiern für solche, die alles Heil von der raschesten Wiederkunft ihres Herrn erhofften. Der österliche Triumph war verschattet vom Mangel an Öffentlichkeit, von den Widersprüchen der Zeugnisse, im ganzen von der Notwendigkeit, den ungläubigen Zwilling Thomas für eine Probe gegen den Dokerismus hinzuzufinden. Weihnachten traf auf Grundelemente der hellenistischen Religionswelt und auf Stimmungsbereitschaften, die es zum überragenden Fest des Jahres werden ließen.

Mit großer Verspätung, wie man daraus sehen kann, daß nur einer der vier Evangelisten die Weihnachtsgeschichte vorbrachte und sich dafür eigens auf seinen Zugang zur besonderen Quelle, dem bewahrenden Mutterherzen der Maria, beru-

fen mußte. Das Gemütsbedürfnis stand im Konflikt mit den Schwierigkeiten von Herkunft und Ursprung des Menschensohnes, seiner Abstammung wie Vaterbeziehung, des Zeitpunkts wie des rechten davididischen Geburtsortes. Für den theologischen Geist war in dieser Hinsicht befreiend der hochspekulative Anfang des letzten Evangeliums, der den *Logos* auf eine souveräne Weise ewig und zeitlich wie fleischlich zugleich sein ließ, ihn aber sofort durch die Initiation des Täufers am Jordan auftreten läßt, als hätte es der Geburt und Kindheit nicht bedurft. Nur Leiden und Tod sind allen Evangelisten gemeinsam, sind durch die Kreuzesaffinität des ersten Theologen Paulus wie seiner Gefolgsleute Augustin und Luther zum Zentrum der christlichen Gedankenwelt geworden. Bach ist groß, weil er diese Zentrierung an sich genommen und zum Tönen gebracht hat.

Tut man bei solcher Gewichtsverteilung nicht dem Lukas Unrecht? War sein zweites Evangelienkapitel nicht die ›erfolgreichste‹ aller Geschichten, die je auf der Welt erzählt worden sind? Man täte ihm eher Unrecht, wenn man nicht Bedenken hätte gegen diese Prädilektion. Sie ist bis auf den heutigen Tag eine ›Gemütsache‹ geblieben und war eines der anstößigsten Hindernisse für den historisch-kritischen Geist des vorigen Jahrhunderts, überhaupt an der reellen Existenz des Jesus von Nazareth – sogar ohne alle apotheotischen ›Zutaten‹ – festzuhalten. Lukas hatte sich zu sehr als Gefälligkeitstheologe exponiert, zumal durch das fingierte Privileg der Marienquelle – und er stand einer Welt von Literatur darin zu nahe, für die seit Abschluß des Kanons keine Glaubwürdigkeitsansprüche erhoben worden waren: der Welt der Apokryphen mit ihren Kindheitsnachholgeschichten. Die Zuwendung nach Bethlehem und Nazareth war so etwas wie das Indiz für Vergeßlichkeit gegenüber den apokalyptischen Verheißungen, die sogar als Drohungen verklungen waren und von Zeit zu Zeit durch depressive Sektierer ›rechnerisch‹ belebt werden mußten. So enttäuschend es sich ausnehmen mag, gesagt werden muß

es, daß Weihnachten gerade deshalb das einschmelzende und erwärmende Fest der Christenheit wurde – mit Einschränkungen für den Osten mit seiner Betonung der eher gloriosen als anschaulichen ›Epiphanie‹ des *Kosmokrator* –, weil es am wenigsten ›christologisch‹ bestimmbar war. Es war der Faden, an dem jeder jederzeit ein wenig fortspinnen konnte und bei dessen Fortspinnung auch zu vergessen war, was dogmatischen Verdacht auf sich gezogen hatte, wie die Bedeutung der Jordantaufe Jesu als der Initiation für eine Sendung, die dann nicht für Hirten und Magier, die Mutter und die Schriftgelehrten im Tempel mit dem Zwölfjährigen begonnen haben konnte.

Frömmigkeit ist dezent, Ungläubigkeit desinteressiert. Daran mag es liegen, daß wir so wenige Zeugnisse der Distanz zu jener übergewichtigen Gemütsdezsision für das Krippenfes besitzen, so wenig Andeutungen auch nur, daß dies doch der Beglaubigung der Heilssorge bedürftig blieb: ein Heiland, der sich noch wenigstens drei Jahrzehnte Zeit ließ, ans Werk der Heilsausteilung zu gehen. Der so weltenfern zu sein scheint in seiner ›Epiphanie‹ vor den Sendlingen der Welt von dem, was ihm bevorstand, was ihm auferlegt werden sollte, weil er das Leibesinstrument seiner Leidens- und Todesfähigkeit gerade angenommen hatte.

Als der Frontarzt Hans Carossa aus dem Ersten Weltkrieg ins Niederbayrische heimgekehrt war, führte er den in Lebensgefahr gefaßten Entschluß aus, die eigene Kindheit zu beschreiben: mit dem unbestimmten Artikel 1922 bei der Insel als ›Eine Kindheit‹ zuerst erschienen. Von der hilflosen Bastelei und Bildnerie des Neunjährigen an einer herrlich vorgeträumten Krippe wird erzählt, deren Unerreichbarkeit sich im Nachfiebern einer schweren Krankheit wie wahnhaft realisiert. Was die Nüchternheit des bildabgewandten Vaters gerade nur zuließ, hatte die heimliche Nachhilfe der Mutter besorgt: eine allem späteren Bildnertum vorausgehende Ermutigung zur Imagination. Aber da ist auch schon leise Furcht vor der

Unzulässigkeit, *diesem* Heilsbild solchen Vorzug zu geben, mochte auch gerade das Unwirkliche daran als beglückend erinnerlich sein. Im Kindheitsglück liegt alle Verletzbarkeit durch das, was nicht mehr Schein sein wird: *Nie wird dies Kind gekreuzigt werden, nie dieser Engel fortfliegen, nie sinkt dieser Stern.* Die Gewißheit des Kindes macht die Passion unerdenklich.

EINES GOTTES ESKALATIONEN

WENN ES DIESER WAR, KANN ES KEIN ANDERER SEIN

Im Anfang schuf Gott den Himmel und die Erde. So beginnt die Bibel, und so glaubt es jeder zu glauben, dem die Bibel seinen Glauben bestimmt.

Glauben ist nicht Wissen, doch auch nicht das blanke Nichtwissen. Zumindest scheint es für den Glauben und das Wissen an diesem Punkt um dieselbe Frage zu gehen: Was war am Anfang? Wie war der Anfang? Hat es Sinn, sich den Anfang auf die eine oder andere Weise zu ›denken‹ und daraus etwas zu folgern?

Wer am ersten Satz der Bibel ›festhält‹, meint damit etwas anderes zu besitzen als eine Aussage, wie die Welt ›entstanden‹ sei. Sie ist nicht entstanden, sie wurde geschaffen, und ›Gott‹ heißt, der sie schuf. Nichts scheint tiefer einzuschneiden in die Verfassung von Geist und Gemüt als dieser Hiatus von ›Schöpfung‹ und ›Entstehung‹. Aber worin besteht er? Haben wir uns angesichts dieser Alternative – die man die eines ›absoluten Fundamentalismus‹ nennen könnte – überhaupt versichert, wovon die Rede ist, bevor wir uns zumuten oder zumuten lassen, uns zu entscheiden für diese oder jene ›Antwort‹ auf die Frage nach dem Anfang?

Was ist gemeint mit dem Ausdruck ›Gott schuf? Auffällig ist dem, der schon ein wenig zurückblicken kann, daß dieses Stück des ersten Bibelsatzes zunehmende Verständnisschwierigkeiten bekommen hat, während das Zeitbestimmungsstück ›Im Anfang‹, das noch vor einem Jahrhundert alle Vernunftwiderstände auf sich zu ziehen schien, geminderte und gemilderte Widerstände bietet, nachdem auch kosmologische Modelle der Welt›entstehung‹ retrokonvergierend geworden sind: nach rückwärts auf einen Nullpunkt in Raum und Zeit, auf ein Quasinull der Weltmaterie ›verweisen‹. Ein Anfang also schon, seit es die Flucht der Galaxien und die kosmische Hintergrundstrahlung von 3°-Kelvin gibt – aber kein Anfang, an dem etwas ›geschaffen‹ worden wäre. Was allerdings solches ›Schaf-

fen« überhaupt heißt, das glaubte man noch vor kurzem besser zu wissen aus der menschlichen Selbsterfahrung und Selbstauffassung. Auch Menschen »schufen«, waren schöpferisch tätig: als Erfinder, als Künstler.

Man tat sich viel darauf zugute, daß es unter den Menschen diese Besonderheit »des Schöpferischen« gebe, zumal die, denen es zugefallen zu sein schien. Die anderen hatten ihren Teil daran, das derart geheimnisvoll »Geschaffene« zu genießen und zu nutzen. Der Rückschlag, der Umschlag kam von denen, die mit der kreativen Qualität ausgestattet zu sein beanspruchten oder im Rufe standen – sie wollten das »Besondere« nicht mehr. Jeder sollte können, was sie konnten, und nur im fatalen Zug der Arbeitsteilung war das Los eben auf die gefallen, die diesem Metier nachgingen wie andere anderen. Die Ungleichen wollten nicht mehr ungleich sein und erledigten das durch Entledigung vom Ruch des Schöpferischen auf nominalem Wege: Sie nannten sich »Macher«, wie alle irgend etwas »machten«, sogar noch als es odioso wurde, sich auf einem Gebiet, wo etwas zu »machen« war, nur als »Macher« genannt vorzufinden. Die Disqualifikation eines Politikers als »Macher« wurde zur Vorbereitung von neuen, noch vagen Attributen für eben diese Tätigkeit mit der Aura des Schicksalhaften, vielleicht des Sakralen, bestimmter des Moralischen, wenn nicht des Ästhetischen. Wie immer sich hier die Prädikate verschoben und umgewertet hatten – die Verständlichkeit des »Schöpferischen« als des mit dem »Ursprung« Umgehenden war auf der Strecke geblieben. Der Anhaltspunkt auf der Menschenseite für das, was Gott für den Anfang nachgesagt und nachgedacht werden sollte, war verloren. Worauf sollte man mit dem Finger zeigen, wenn noch vor jedem Glauben oder Wissen verlangt wurde, erst einmal zu verstehen, was die Benennungen der Alternative »bedeuteten«? Sollte auch Gott zum »Macher« umbenannt werden, um ihn weiterhin von Liedermachern und Filmemachern, Textemachern und Dingemachern her am Zügel der Verständlichkeit zu behalten?

Die Tradition der Bibelauslegung schien gerade das strikt zu verbieten. Sie hatte alles aufgeboten, um das ›Schaffen‹ aus dem Bann des ›Machens‹ herauszulösen, den Welterschöpfer vom Weltдемиурgen abzuheben, der nach vorgegebenem Muster in vorgegebenem Material seinen Kosmos ›bewerkstelligt‹ haben sollte als ein Produkt von handwerklicher Meisterschaft. So sollte der Ursprung der Welt nicht gewesen sein. Sie hatte kein Muster, und sie hatte keinen rohen Werkstoff, in dem und aus dem sie gebildet wurde; wenn es dies gab, so gehörte es zu dem, was im Anfang seinen Ursprung genommen hatte. Das war es, was dem bloßen ›Machen‹ widerstand; und dieser Widerstand war im Bibeltext schon mit dem zweiten Wort des ersten Satzes befestigt: *bara'* war im Hebräischen ein nur auf diesen Kontext bezogenes und beziehbares Verbum, das in jeder Übersetzung Anspruch auf ein nicht minder herausgehoben-singuläres Äquivalent hatte, mochte man es eigens hierfür erfinden müssen.

Bei einem solchen Unikum ist es immer schwierig, die Übersetzung zu kontrollieren; der lexikalische Befund wird eben nur durch den identischen Kontext gegeben. Die alexandrinischen »Septuaginta« haben das griechische Wort *κτίζειν* zu Hilfe geholt und einen guten Griff getan, weil es einen Aspekt des biblischen Ausdrucks sichert: das Unhandwerklich-Hoheitliche des Erwirkens durch Befehl. Das zeigte sich dort, wo vorher ›nichts‹ stand, wie es etwa in der ›Gründung‹ von Städten und Tempeln durch ein Herrscherwort vorgebildet war; ein der hellenistischen Welt so vertrauter Vorgang, wie er es der ›Gründerzeit‹ nach der Reichsgründung für Industrien und Gesellschaften werden sollte. Vielleicht wäre der biblische Gott zur Jahrhundertwende ›Erfinder‹ geworden, wenn die ästhetische Würde des Gesamtkunstwerkschöpfers nicht die noch höhere Weihe fast gleichzeitig und sogar dagegen erlangt hätte, um dem Unverstandenen den historisch-kritischen und evolutionären Abschied zu geben.

Bei all diesem ist, als wäre es eine Nebensache, das ›Subjekt‹

des ersten Bibelsatzes als Repräsentant aller Selbstverständlichkeiten übergegangen worden, wie es einmal der ›Anfang‹ und das ›Schaffen‹ auch gewesen waren. Ist es nicht die pure Tautologie, darauf zu bestehen, wer dieser *elohim* war, der da am Anfang Himmel und Erde schuf, nämlich einer, der dies und vorerst nur dies konnte? Aber diese ganze Geschichte ist nicht erzählt worden, um über den Ursprung der Welt zu belehren, die Fragen später Metaphysiker nach Sein und Nichts aufzürühren oder zu beantworten. Der Anfang mit ›dem‹ Anfang ist so beiläufig wie ein Irgendwann oder Es-war-einmal, und das ›Schaffen‹ ein Sakralwort von hohem Pathos, aber geringem Gehalt. Worauf alles hinausläuft, ist die ›Ausstattung‹ des Satzsubjekts mit der Macht, solches zu tun, und von dorthier mit der Legitimation, innerhalb seines gesetzten Geschichtsrahmens weiteres zu tun.

Der Akzent liegt darauf, daß es *kein anderer als dieser* gewesen sei, der die Bedingungen setzte, unter denen alles stehen sollte, und der daher fortan die Regeln bestimmen konnte, nach denen sich alles zu richten hatte. Kurz gesagt: Die Implikation des Gesetzgebers im Existenzgeber ist die Intention des Textes. Sie liegt nicht zuletzt in seiner Spezifität, alles durch das Befehlswort geschehen zu lassen und durch das Wort der Bestätigung zur Weltlaufbahn zu verabschieden. Alles war ›gut‹ bis ›sehr gut‹, und daß es dies zu bleiben hatte, mochte schon deshalb nicht ganz selbstverständlich sein, weil es ihm für den ›Anfang‹ hatte beschieden werden müssen.

Dies war kein Gott des ›automatischen Erfolgs‹. Er mußte hinschauen und feststellen, ob alles so geworden war wie befohlen – nach dem Beispiel jener Städtegründer, die wiederkamen zur ›Besichtigung‹. Da liegt es nicht weitab zu vermuten oder zu befürchten, es würden sich noch Ereignisse einstellen, die dem ersten Gutbefund nicht recht gaben. Auch dafür mußte das Subjekt des ersten Bibelsatzes qualifiziert sein, und das besorgte dieser Satz zumindest dahingehend, daß kein anderer darin mit ihm rivalisieren konnte, mochte es gehen wie es wollte.

Ich möchte dieses Resultat der Analyse des ersten Satzes der Bibel mit einem ›Analogiefall‹ erläutern. Als es zu dem Satz kam, der Mensch mache die Geschichte, also bei Giambattista Vico und in dessen Rezeption, enthielt er wenig an Sachgehalt über das Geschichtemachen, auch wenig über den Menschen als dessen ›Subjekt‹. Alles lag bei der Akzentuierung, die auszuschließen hatte, irgendwer oder irgendwas sonst sei ›Macher‹ der Geschichte. Vor allem nicht der ›Macher‹ von etwas anderem, nämlich der der Natur. Zwischen dem Menschen und der Geschichte wurde ein bloßes Verhältnis der Exklusivität behauptet, keine spezifische Kausalität festgestellt. Diese war, für den ›Anfang‹, fast gar nicht interessant, unerheblich im Verhältnis zum Ausschluß der Unsicherheiten, die in der Kompetenz eines anderen Faktors lagen. Denn nur, wenn der Mensch *allein* dieses Eine machte – wie Gott das Andere *allein* gemacht hatte –, konnte er wie dieser *wissen*, was und wie es war und zu sein hatte. Er qualifizierte sich zum Gesetzgeber seiner Geschichtswerke.

Alles war jener Bibelgott, wie er ›am Anfang‹ hervortrat. Nur daß er auch ein ›Vater‹ sein könnte oder wäre, das war jenem Satz durch keine Kunst zu entnehmen. Für einen Gesetzgeber wie für einen Bundesgenossen wäre das auch keine plausible Qualifikation gewesen.

EINE ÄSTHETIK DER SCHÖPFUNG:
WIE SIE DIE EXISTENZ DER WELT RECHTFERTIGT

Ein Vorwurf für einen großen Dichter wäre die Langeweile Gottes am siebenten Tage der Schöpfung. Nietzsche schreibt das in einem kurzen, nur fünfzeiligen und dreisätzigen Text über »Geist und Langeweile«. Es ist kein blasphemischer Satz. Sonst wäre es auch Luthers Vorstellung, daß Gott der Weltgeschichte wie einem Theaterspiel oder Mummenschanz zusieht. Er ist gespannt, wie es ausgeht. Um dieser Spannung willen durfte er nicht festlegen, wie es ausgehen müsse. Die Freiheit des Menschen ist die Voraussetzung dafür, daß Gott sich nicht langweilt.

Aber weshalb ist das auf den siebenten Tag der Schöpfung beschränkt? Natürlich, weil damit die Schöpfung zu Ende war und Gott nichts mehr zu tun hatte als zuzuschauen. Dazu hatte er doch das Ganze veranstaltet. Wenn aber dies, dann war die Schöpfung die Folge dessen, daß Gott sich zuvor gelangweilt hatte. Ist das eine Aussage von minderer Qualität als die, er habe die ganze Schöpfung nur veranstaltet, um die Lücken in den himmlischen Chören der ihm zujauchzenden Engel, die durch Luzifers und der Seinen Sturz entstanden waren, wieder aufzufüllen? Doch nur so lange, wie Chorgesang dem ewigen Gotteshof angemessener zu sein schien als jedes Schauspiel, solange das Hören das Sehen überbot. Es gehört zum Wesen des Geistes, daß die Drohung der Langeweile über ihm steht oder in ihm bohrt. Das ist nichts Minderes, kein Unwert. Vielmehr ist es der Motor, der die Kreativität des Geistes antreibt. Die meisten Dinge in der Welt geschehen zur Vermeidung der Langeweile, bis hin zu jenen Extravaganzen, die man als die komplizierten Kulte einer unbekannteren Gottheit ansehen würde, traute man ihren Tätern, Trägern oder Betreibern den Glauben an eine solche zu. Nur gilt es eben aus schwer einsichtigen Gründen nicht als fein, zur Begründung einer im übrigen überflüssigen Handlung anzugeben: Ich

wollte mich nicht langweilen. Dem Nonkonformisten ist dadurch vorgezeichnet, daß er sich hervortun kann mit der Begründung, er täte etwas nur, um sich nicht zu langweilen. Er ist dann zuweilen der Täter ohne Motiv.

Nietzsches gedachter Vorwurf für einen großen Dichter, die Langeweile Gottes am siebenten Tage seiner Schöpfung darzustellen, hat also den Hauptfehler, nicht die Langeweile Gottes vor der Schöpfung darzustellen als das, was ihn dazu bestimmte, sie nicht weniger spannend zu machen, als sie ist. Die vollkommenste der möglichen Welten wäre für ihren Gesamtzuschauer langweilig. Statt sie zu erschaffen, brauchte er sie nur zu deduzieren. Es wäre eine Welt, die gar nicht zu existieren brauchte, allein im Gedanken konstruiert werden könnte. *Existenz ist kein reales Prädikat*, dieser schärfste Einwand Kants gegen den ontologischen Gottesbeweis gilt hier für die Welt ebenso: Sie *darf*, soll sie ihrer Bestimmung genügen, nicht die vollkommenste sein. Ihre Kontingenz nur rechtfertigt ihre Existenz als ›Novität‹ gegenüber dem Nichts, dem sie entrissen wäre. Wegen der Überflüssigkeit, zum Gedachtwerden hinzu auch noch dasein zu sollen, entbehrte gerade die ›vollkommenste der möglichen Welten‹ des zureichenden Grundes, geschaffen zu sein. Diese Feststellung erklärt nichts; sie verhindert nur die Leichtfertigkeit einer Erklärung.

Nun kann man sagen, die Rolle des Menschen als ›Novität‹ in einem solchen Welttheater vor den Augen der Gottheit wäre gar zu dürftig und trostlos; ein Pulcinell, das wär's gewesen. Aber gerade in der Banalität hat diese Figur ihren Reiz, macht etwas von sich her bei Vertreibung der Langeweilen eines anderen. Wiederum nach Nietzsche sind schon die *kleinen abgespielten Tragikomödien* des Menschenlebens, da sie *immer wieder von neuen Schauspielern dargestellt* werden, langeweilewiderig, wie sich daran zeige, daß sie stets *interessierte Zuschauer* fänden. Und das, obwohl man doch *glauben sollte, daß die gesamte Zuschauerschaft des Erdtheaters sich längst aus Überdruß daran an allen Bäumen aufgehängt hätte*. Wenn also schon das wenige, das

der einzelne zu bieten hat und das ihm geboten wird, dem Zuschauer zum Zeitvertreib genügt, wie sehr muß dann erst das Ganze in der Auflösungsstärke seines einen Zuschauers jedem Anspruch genügen. Sucht man ein wenig an diesem Anblick zu partizipieren, sieht man die Gattung in Anreicherung ihrer Selbsterhaltung um eine ihr eigentümliche Selbstdarstellung bemüht, als lebte sie auch ohne Nietzsches Hinweis immer im Bewußtsein, vor jenem Zuschauer zu agieren.

Zu allen Zeiten und an allen Orten haben die Menschen zur bloßen Besänftigung ihrer Götter und zur Erlangung von deren Begünstigungen unglaubliche Anstrengungen auf sich genommen – viel größere als die, die bloße Selbsterhaltung ohnehin schon von ihnen verlangte. Es kann vor dem Hintergrund der Geschichte von Menschheit und Religionen nicht als Zumutung angesehen werden, den Menschen zur Kurzweil eines erhabensten Wesens bestimmt zu denken, wenn er sich doch schon selbst als dessen Ernährer, als Bittenden und Dankenden ihm gegenüber, ständig in Tätigkeit sah.

Der gedachte Grundmythos von der Theatralik der Weltgeschichte reduziert die vom Menschen geforderten Aufwendigkeiten auf das bloße Leben seines Lebens: auf die Realisierung dessen, was er ohnehin zu tun entschlossen wäre. Er spielt sich selbst, indem er er selbst ist. Die Ausschöpfung seiner Freiheit ist der Spannungswert, den er in die Tragödie oder Komödie einbringt. Die immanente Dimension seiner Freiheit, seiner Moralität, seiner Verantwortung würde dadurch nicht berührt. Denn er dürfte sein Glück besorgen, sich um sein Unglück sorgen – und vor allem: seiner eigenen Langeweile aus dem Wege gehen, als Bild und Gleichnis seines Schöpfers. Er würde zum Künstler in einem Kunstwerk, wie Künstler Lieblingssubjekte von epischen und lyrischen Dichtungen wurden.

Die ästhetische Konzeption ist keine Minderung des Ernstes. Es bleibt unvermindert schwer, in diesem Stück eine gute Figur zu machen, ohne sogleich der tragische oder der komi-

sche Held zu sein. Niemand brauchte zu denken, er im besonderen habe die Aufgabe, dem Weltzuschauer gefällig zu sein, obwohl auch dieser Irrtum zu dessen Kurzweil im besten Sinn beitrüge. Wie die Irrtümer von Asketen und Propheten, von Heiligen und Fanatikern, die alle in der Welt bleiben, was sie sind, ohne daß irgend jemand wüßte, welche Gestalt im besonderen den Reiz des Ganzen verstärkt oder vermindert. Am Ende käme nicht das Gericht, sondern die Kritik.

GOTT WEIGERT SICH, DURCHSCHAUT ZU WERDEN

Dieser Gott der Gebote und Gesetze beginnt damit, daß er dem Menschen im Paradies verbietet, vom Baum der Erkenntnis zu essen. Dafür darf er es vom Baum des Lebens. Er braucht nicht zu sterben, solange er auf Erkenntnis verzichtet. Sobald er erkennt, muß er sterben.

Man hat gerne glauben wollen, das paradiesische Verbot des Erkenntnisgenusses sei zum Wohl des Menschen erlassen worden. Es wäre besser für ihn gewesen, ohne Erkenntnis und ohne Todesfurcht zu leben. Die Verführung der Schlange, er werde sein wie die Götter, wenn er vom verbotenen Baum äße, war nicht nur deshalb zum Schaden des Menschen, weil er das Paradies und den Zugang zum Baum des Lebens verlor, sondern weil jene Erkenntnis und die darin mitgegebene Gottgleichheit ihm nicht bekommen konnte. Gott hätte das Wohl des Menschen besorgt, indem er ihn aussperrte von der Erkenntnis, die er selbst besaß, deren Last er trug und tragen konnte, aber dem Menschen zu tragen nicht zutraute.

Was die Versuchung der Schlange wirklich bedeutete, vom Baum der Erkenntnis zu essen würde ihn gottgleich machen, ist im biblischen Kontext unklar geblieben. Was heißt es, wie Götter zu sein? Alles zu können? Dann wäre das ein Baum der Macht und nicht der Erkenntnis gewesen.

Ein eher hinterhältiger, mißtrauischer, aber darum im Mythos doch auch zulässiger und unumgänglicher Gedanke liegt in der Frage, ob Gott nicht ein Verbot erließ, um sich selbst zu schützen: das Urgebot jeder Vernunft, das der Selbsterhaltung, hier der Selbsterhaltung eines Gottes. Dann hätte auch dieser Gott seine ›Sorge‹ gehabt. Auch er den Mangel an Selbstverständlichkeit der Selbsterhaltung. Ein Risiko sogar, ein Gott zu sein. Wußte er, daß er getötet werden könnte? Und sein Mörder der ›tolle Mensch‹ sein sollte? Das ist ein dem Mythos unvollziehbarer Gedanke Nietzsches.

Vom Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen zu essen hieß,

einen Gedanken zu ›durchschauen‹, den Gott selbst unablässig dachte, indem er entschied, was gut und was böse war. Zu jedem seiner Schöpfungsbefehle hatte er sein Plazet gegeben, wenn er ausgeführt war. Aber wie kam er zu dem Entscheid, daß etwas gut und sehr gut geworden war, was er ins Dasein befohlen hatte?

Das würde der Mensch nie wissen. Deshalb mußte er gehorchen und glauben. Bis die »Theodizee« sein letzter Versuch wurde, Gott auf den Hintergedanken zu kommen, weshalb er eher etwas als nichts hatte sein lassen – letztlich weniger, um ihn zu verteidigen, wie es der Name der ›Rechtfertigung‹ vorgab, als ihn zu durchschauen.

Damit wollte der Mensch als Erkennender von Gott etwas, was er selbst seinesgleichen verweigerte: sich durchschauen zu lassen. Die Schlange hatte nur ein wenig übertrieben. Denn jemanden zu durchschauen heißt im strikten Sinne, zu sein oder sein zu können wie er. Darin liegt die Zudringlichkeit, die jedermann abwehrt, der sich nicht gefallen läßt, durchschaut zu werden. Darin ist der Mensch am meisten Gottes Bild und Gleichnis, daß er seinem ganzen Verhalten nach Abwehr gegen das Durchschautwerden ist. Er gleicht seinem Gott als ein *ens absconditum*, das absolut verfügen will über sein *esse revelatum*. Der Mensch will sich mitteilen, aber dies setzt voraus, daß er verborgen und undurchsichtig ist, insoweit er es will und sich der Offenheit entzieht. Das eine ist Korrelat des anderen.

Der Gott des paradiesischen Fruchtverbotes ist der, der sich nicht der Erkenntnis preisgeben will. Er hat erkennende Wesen geschaffen für die Erkenntnis allein dessen, was er selbst nicht ist, sondern nur gemacht hat. Vielleicht, um sich darin ein wenig zu zeigen und im wesentlichen zu verbergen. Die Welt war die Ablenkung des erkennenden Wesens von seinem Anspruch, sein Urbild und Urgleichnis zu begreifen. Aber ein Gott ist dies womöglich nur, wenn er sich dieses Ansinnen nicht gefallen läßt. So verbietet er das Mittel, das den

Zugang zur ›Psychoanalyse‹ seiner selbst geöffnet hätte. Er macht sich dem Menschen an einer Grenze streitig.

Der Mensch hat sich nie damit begnügt, an dieser Grenze innezuhalten und keinen Fuß über sie zu setzen. Und Gott hat ihn abgelenkt mit einem Schwall von Geboten und Anordnungen, deren Einhaltung ein Wesen bis zur Verzweiflung beschäftigen mußte, das sonst nach nichts anderem als nach dem Durchschauen der Gottheit gestrebt hätte. So wie es nie ruhen mochte, ohne den anderen zu durchschauen, der das so wenig wollte wie der Gott, dem er glich.

Man begreift besser, was an Ungeheuerlichkeit überall dort geschieht, wo ›Priester‹ aller Provenienzen Menschen vor sich entblößt haben wollen, unter immer neuen und anderen Namen die Gottesmacht der Durchsichtigmachung auszuüben und ›auszukosten‹, in jedem Wortsinne als Seelsorger.

1922 wurde ein Drama von Anton Wildgans uraufgeführt mit dem Titel »Kain«. Alfred Polgar schrieb in seiner Kritik einen abgründigen Satz über den Gott der menschheitlichen Urtragödie: *Es scheint fast, als hätte Gott seinen Kreaturen die Frucht vom Baume der Erkenntnis verwehrt, um nicht durchschaut zu werden. Kaum hatten sie gegessen, da sahen sie ihn, wie er ist. Das kann er nicht verzeihen.*

Was den biblischen Gott zur Figur der Tragödie machen kann, wäre nicht sein Zuschauen beim Verhängnis des Menschen; es muß um ihn selbst gehen bei dieser Geschichte. Dazu muß etwas auf dem Spiel stehen, was seiner ›Sorge‹ Wesentlichkeit gibt. Er muß etwas zu verlieren haben. Was er verlieren kann, ist die Exklusivität seines Sinnens, der hoheitliche Vorbehalt, nur für sich selber er selbst zu sein. Deshalb durfte der Mensch an der Erkenntnis des Guten und Bösen nicht teilhaben. Dieses war mehr als ›etwas‹ an ihm oder in ihm. Es war alles. Deshalb hatte er die Schöpfung gemacht, um für sich selber dieses Wissen auszuspielen und auszuüben: im Urteil über seine Werke – wie dereinst im Gericht über den Menschen, der auch ›Richter‹ hatte sein wollen und daran zerschellen mußte: einer, der zu richten war, aber nicht richten sollte.

Im dritten der »Oktavhefte« notierte Kafka eine als Spitzfindigkeit anmutende Quisquillie zur biblischen Urgeschichte: *Warum klagen wir wegen des Sündenfalles? Nicht seinetwegen sind wir aus dem Paradiese vertrieben worden, sondern wegen des Baumes des Lebens, damit wir nicht von ihm essen.* Da ist sie, die Substanz, die das Geheimnis des »Prozeß« ausmacht. Es gab nicht die Urschuld im Paradies, jenes Essen vom verbotenen Baum der Erkenntnis. Es gab den erlaubten Baum des Lebens, die Früchte der Unsterblichkeit. Der Mensch, der keinen Grund gegeben hatte, ihm diesen Baum zu verbieten, der schon nach ihm griff, wurde in eine Affäre verstrickt, die den Vorwand gab, ihm die Göttergleichheit zu entziehen, nach der zu begehren es gar keiner Versuchung bedurfte, denn dort stand er, der Baum des Lebens. So kam es zur Fiktion einer Schuld, die der Vertreibung den Schein des Rechts gab. Die Vertreibung überlieferte das Leben dem Tod, mangels der Ambrosia vom Baum im Hintergrund; der Tod kam so in die Welt, wie der Apostel sagen wird. Der Tod war es, der aus der fiktiven Schuld die reelle werden ließ: Das sterbliche Wesen kann nicht leben ohne die Schuld, wegen *seiner* endlichen Lebenszeit den Nächsten als den Rivalen um jedes Lebensgut nicht lieben zu *können*.

Der Schuldlose wurde schuldig, *weil* er aus dem Griffbereich, aus dem Garten der Nutzbarkeit des Lebensbaumes vertrieben worden war. Gott hatte Furcht vor dem, was ein anderer Unsterblicher mit seiner Unendlichkeit anfangen würde. Um keinen Rivalen zu haben, machte er seine Ebenbilder zu Rivalen *untereinander*, die der Schuld nicht entgehen konnten. Das Gericht macht den Verklagten schuldig.

Kafka hat in vier Zeilen die Umkehrung aufgedeckt, die im Paradiesesmythos versteckt war. Es ging nur um den Baum des Lebens, der der Erkenntnis war vorgeschoben. Vielleicht sogar aß der Mensch von ihm erst, als er wußte, daß ihm

unsterblich zu werden verwehrt war. Ein letzter Akt paradie-sischer Hellsicht: Wenn man sterblich sein mußte, war ›Erkenntnis‹ das einzige Mittel, das Verbliebene an Leben zu nutzen.

Weshalb sonst waren schon die Söhne Kain und Abel dabei – jeder auf seine Art, die nomadische oder die agrarische – mit aller Fertigkeit der Erde abzugewinnen, was sie nur hergeben wollte – und mehr noch als das. Es war der trügerische Schein, daraus könne anderes hervorgehen als der Tod, zumal der erste ein gewaltsamer war. Der erste Mord, der aussieht wie Neid auf den Erfolg um die Gottesgunst, ist ein Akt der Rivalität um die ›Technik‹ der Naturherrschaft als Ersatz für den Lebensbaumbesitz.

In einer benachbarten Notiz dieses Heftes hat Kafka in *einem* Satz ausgesprochen, welche Illusion aus der Verstoßung in die Endlichkeit entstand: *Daß unsere Aufgabe genau so groß ist wie unser Leben, gibt ihr einen Schein von Unendlichkeit.* Am Schein haben wir das Leben, als käme es noch von jenem Baum, der die Götter nährt und dessen Frucht sie mit uns nicht teilen wollten.

II

Adam muß sterben, wenn er vom Baum der Erkenntnis ißt. Aber er stirbt nicht, jedenfalls zunächst nicht, sondern wird nur aus dem Garten vertrieben, wo der Baum des Lebens steht, dessen Früchte Unsterblichkeit geboten hätten, wäre er noch an sie herangekommen. Es ist eine unbestimmt verzögerte Todesstrafe. Genauer: die Aussperrung von einem Vorbeugungsmittel gegen den Tod, wie Ambrosia bei den olympischen Göttern.

Diese ›kleine Differenz‹ ist deshalb nicht von pedantischer Belanglosigkeit, weil im Rückblick der christlichen Theologie

jener ›Sündenfall‹ als ein so schreckliches Verbrechen gegen Gottes Majestät erscheint, daß die an Ort und Stelle verhängte, aber nicht vollstreckte Strafe der Theologeninsinuation gar nicht nahekommmt. Der Gartenherr widerruft ein schönes Nutzungsrecht an seinen Gartenfrüchten, aber hält sich mit dem Angedrohten zurück: Adam überlebt das Vergehen, erliegt nicht dem Vagustod des Tabubrechers, wird steinalt.

Hatte Gott sich mit der Todesdrohung geirrt, wenn er voraussah, sich gegen ihn zu stellen werde keines seiner Geschöpfe überleben? Dann hätte die Schlange recht behalten: Adam wäre durchs Essen der Frucht so etwas wie ein Gleichrangiger geworden, der den Unwillen des Anderen ertragen und überleben konnte. Dann wäre dies der erste Akt der großen menschheitslangen ›Aufklärung‹ gewesen. Durch die bloße Erfahrung, so schuldhaft könne von der Sache her nicht sein, was es von Gebot und Drohung her doch sein sollte: sich mit diesem Gott zu messen. Die Differenz von Gebot und Autonomie zeigt sich ein erstes Mal – als überlebbarer Konflikt.

Immerhin hatte die ›Aufklärung‹ das Paradies gekostet. Das war und blieb zu beachten für alle Verheißungen, diese oder jene Aufklärung werde das Paradies wiederbringen. Adams Triumph, nicht am Fruchtgenuß gestorben zu sein, war ein vorläufiger. Es mochte sein, daß er das in der Erleichterung der unmittelbaren Verschonung nicht bedachte oder nicht wußte. Der erste Tod, der überhaupt gestorben wurde, war ein irregulärer, ein Verbrechen: Kain ermordete Abel. Nicht unbeteiligt daran war der Gott des verlorenen Paradieses, der keine ›Früchte‹ als Opfergaben annehmen wollte, weil in ihnen das trotziges Beharren auf dem Paradiesesleben ausgedrückt zu sein schien – er akzeptierte Abels Lämmer. Der mußte für dieses Wohlwollen sterben.

Weshalb war Kain erbost auf Abels Begünstigung? Weil ihr Gott ein Wettergott war und der Bauer Kain auf dessen Gunst mehr angewiesen war als der Nomade Abel? So mochte es gewesen sein.

Kains Untat zeigt noch vor Adams Hinsterben an, daß das Böse in die Welt gekommen war. Paradoxerweise, weil die Menschen nun sterben mußten. Die Kürze ihrer Lebenszeit setzte sie unter den Druck oder Antrieb, nichts von dem zu entbehren, was man genießen konnte und was ein anderer hatte, man selbst umso lieber auch gehabt hätte. Es kostete Lebenszeit, vom Leben alles zu bekommen, was alle von ihm haben konnten. Sonst hätte Kain wohl auf besseres Wetter warten können.

III

Der Mensch ist nicht Gott, so gern er es geworden wäre. Er ist nicht Herr über Leben und Tod. Er muß selber sterben, statt sterben zu lassen, und selber leben, statt leben zu lassen. Das eine ist so schwer wie das andere.

Es war eine der größten Selbstzähmungen, die dem Menschen gelungen sind – und das gegen die Mehrheiten möglicher Plebiszite –, daß er das Instrument der Todesstrafe aus der Hand legte. Sogar die großen Autokratien dieses Jahrhunderts taten es zähneknirschend. Zähneknirschend? Ja, denn der Boden über diesem Abgrund ist dünn. Der Mensch ist aber auch nicht Herr über das Leben. Er darf es nicht verhängen. Da liegt ein immer dringenderes Problem seiner Macht durch Wissen. Immer mehr Menschen leben, weil es ihnen verhängt worden ist durch Kunstfertigkeit.

Da wird eine Moral auf die Probe gestellt, die wir nicht haben. Der Mythos vom Verbot, die Frucht des Baumes der Unterscheidung zwischen Gut und Böse zu essen, bekommt einen neuen Sinn. Die Menschheit könnte zerbrechen nicht erst an ihrem Vermögen, sich selbst auszulöschen, sondern an dem, sich unbegrenzt zu erhalten. Denn diese Fähigkeit hätte die Legitimation zur Notwendigkeit werden lassen, sie nicht auszuüben.

Dieser Notwendigkeit wird der Mensch nie genügen können. Niemand kann die Vollmacht erteilen, nicht zu retten, was zu retten ist. Weil wir wissen, was das Böse ist, werden wir das Gute nicht tun können.

Mythisch gesprochen: Die Geschichte zerbricht an dem Dilemma, mit dem sie begann.

GOTTESVERGRÖSSERUNG

Was wäre dieser Gott ohne den Menschen, der ihn groß gemacht hatte? Der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs – mit diesem zweideutigen Genetiv, wie ihn Pascal in der Absicht benutzt, ihn gegen den Gott der Philosophen auszuspielen. Doch ohne zu bemerken, daß die Parallele der beiden Genetive den Urvätergott genauso zum Geschöpf der Patriarchen machte, wie er ihn als das der Philosophen beiseite getan wissen wollte. Moses ist nicht genannt, der doch mit einem neuen und gesetzlich geschützten Gottesnamen das Werk vollendet hatte, indem er zum Gesetz dieses Gottes machte, was die Früheren bis zum Abstieg nach Ägypten in mühseliger Arbeit nach Art der Theologen ohne Drohung und Norm geschaffen hatten.

Erst die Sprache des Evangelisten Lukas legt der die Täufermutter Elisabeth heimsuchenden Maria das singuläre Wort in den Mund, das so vielen vertonenden Bemühungen widerstanden hat, weil es das Genauigkeitswort für die Arbeit der Frommen an ihrem Gott ist: *megalynēi hē psychē moy ton kyrion – magnificat anima mea Dominum*. Gott hat sich den Menschen geschaffen, daß dieser ihn »großmache«.

Es wird im Grundmythos des Anselm von Canterbury nur eine Zeitverschiebung, wenn Engelsturz und Menschenschaffung in komplementäre Beziehung gesetzt werden. Die ewige Aufgabe der Bewährten soll darin bestehen, die ausgedünnten Engelchöre wieder zu ihrer Sollstärke aufzufüllen. Wie schön dieser Weltmotivierungsmythos wirklich war, macht die Schlichtheit jenes *Magnificat* erkennbar. In ihm ist präventiv der Zeitvorbehalt wie die Funktionsreserve aufgehoben: Schon hier und jetzt, in jenem Augenblick zwischen Maria und Elisabeth – genauso wie im Suchen der Erzväter nach der einsamen Unerreichbarkeit ihres Gottes hinter jedem erreichten – findet die Erfüllung des Auftrags statt, der Welt und Mensch dasein läßt: Theologie zu betreiben. Also zu deutsch:

Gott hochzutreiben, ihn zu übertreiben im Sinne des Sprungs zwischen den beiden Definitionen, die derselbe Anselm von Canterbury gefunden hatte: Gott sei, worüber hinaus nichts gedacht werden könne – *und* er sei größer als alles, was je gedacht werden könne. In diesem Zwischenraum – um ihn nicht ›Spielraum‹ zu nennen – findet das Großmachen Gottes statt, das wie alles andere in Religionen sonst auch zur gedankenlosen Phrase verfallen kann.

Julien Green, puritanisch aufgewachsen und katholisch entlastet, erzählt in seinen Kindheitserinnerungen, wie es ihn verwirrt habe, in der anglikanischen Kirche die Formel von Gott zu hören: *we magnify him*. Er habe sich darunter nur vorstellen können, was ein *magnifying glass* zu leisten vermag. Wie mir Martin Meyer einmal schrieb, war er im Herbst 1986 zu einem Essen des deutschen Verlags für dessen neugewonnenen Autor Green eingeladen und habe sich auf der Bahnfahrt von Zürich nach München in der Pléiade-Ausgabe aufs Tischgespräch wohl vorbereitet. *Ich merkte mir die Stelle, aber absichtslos. Beim Essen dann zog der alte Herr das erwähnte Vergrößerungsglas hervor – um die Speisekarte zu studieren. Suchte er eine Götterspeise? Jedenfalls erinnerte ich ihn an die semantische Konfusion.* Der Berichterstatter, der mir diese Anekdote großzügig geschenkt hat, fügte hinzu, er kenne nicht allzu viel von Green, habe offenkundig den Zufallstreffer gemacht, denn *er sah mich an, als wäre ich von dem Büro gekommen, das die Bilanzen beim Großen Übergang verwaltet.*

Ich antwortete darauf, daß ich nur einen Autor kenne, der ohne Hilfe der spätesten Optik beschrieben habe, wie es mit dem ›Großmachen‹ Gottes zugegangen war – das sei Thomas Mann in der mythisierenden Zeittiefeneinführung in seine Joseph-Tetralogie. Da sei der Gott Abrahams, Isaaks und Jaakobs wirklich nicht der der Philosophen, wie Pascal es verlangt; er sei reines Handwerk des Menschen, den er sich zu seinem Gleichnis erschaffen hatte, damit er aus sich diesen Gott erfinden könne, ohne auf dessen Vorsagen und Zuflüstern angewiesen zu sein.

Das Ebenbild Gottes schafft sich als wiederum *sein* Ebenbild in einer ambivalenten »Katharsis« diesen Gott, dem er sich unterwirft, weil er seinesgleichen ist. Daß er keinen Gott neben sich duldet, nach dem ersten seiner Sinaigesetze, ist die Eifersucht des Menschen darauf, sich das Unüberbietbare, die Singularität schlechthin, abgefordert zu haben. Ein Schritt weiter nur wäre es gewesen, über die Eifersucht zur Großzügigkeit emporzusteigen und es diesem Gott gleichgültig sein zu lassen, daß es von Göttern der Menschen in allen Vorstadien und Verfallsformen nur so wimmelte – so sehr, daß es der Proto-philosoph nicht mehr ertrug, *alles voll von Göttern* zu finden, und er dagegen die Philosophie erfand. Sie allerdings wurde dann und unter diesem Aspekt auch nichts anderes als eines der Steigerungs- und Vergrößerungsmittel des Einen, das Pascal ärgerliche.

War es der lübische Protestant in Thomas Mann, der es beim Vergrößerungswerk der Patriarchen im Vorlauf auf seinen Joseph nicht bewenden lassen konnte und wollte? Der so etwas wie eine nachchristliche Fortsetzung, sogar eine augustini- nisch-lutherische Amplifikation dazu schreiben mußte, als sein letztes Werk, als Vollendung des Gottesmythos? Denn »Der Erwählte« gibt der Legende vom Papst Gregorius erst im Licht der Patriarchengeschichten, das sich der Leser bereitzuhalten hat, die Strenge der Gegenseitigkeit: das Aufschaukeln von Sünde und Gnade, von Tiefe des Menschen und Höhe Gottes, von Unglaublichkeit des Abgrundes und von Sicherheit der Brücke über ihn. Darin so weit gehend, daß der Sünder durch seine Buße diesen Gott beschämt, ihn herausfordert zur Größe der Einfälle seiner sogenannten Unerforschlichkeit. Am schönsten vielleicht, wenn die Inzestdoppelsünderin Sibylla sich nachsichtslos diesem Gott entzieht in Kasteiung und Dürftigkeit, *dies aber alles nicht Gott zu Liebe, sondern ihm zum Trotz, daß es ihm durch und durch gebe und er erschrecke*. Die ihre Schönheit ihrem Gott nicht mehr gönnen möchte, nach deren Willen war es, *daß Gott sich gräme, den die*

Zurückweisung der Freier betrüben sollte, obwohl sie doch als Buße von ihm nicht mißbilligt werden konnte: Den Zwiespalt gönnte sie ihm. Ein theologisches Duell, mehr: Theologie als Duell.

Heißt dies nun, auf den Büberübermut sei Deuterübermut gesetzt worden? Wiegt gegen diesen Verdacht das Joseph-Vorspiel noch nicht genug, nicht der kleine Hinweis auf den nie ausgeführten Plan der »Hochzeit Luthers«, so mag ein letzter Fingerzeig aus dem »Erwählten« dem über das Buch und durch dasselbe Gebeugten hilfreich werden, den ich mit der These verstärke: Dieses, auch dieses, hat der späteste Thomas Mann von Goethe.

Das verliert seine *Prima-vista*-Unwahrscheinlichkeit erst, wenn es durch den unwidersprechlichsten aller denkbaren Belege abgestützt wird: durch den Nachweis, der sich womöglich allzu oft schon hat übersehen lassen, daß Goethes »ungeheurer Spruch« vom mönchischen Erzähler Clemens bei der Reflexion eingeführt wird, die dem Kapitel über die Rettung des ausgesetzten Sündenkindes in seinem Fäßchen aus dem Ärmelkanal voransteht. Unmittelbar auf den gewollten Gottesgram folgt des Clemens Lob der Weisheit Gottes, dargestellt durch den Kanalärmel zwischen Karolingern und Engelland, auf dem das winzige Gefährt des Säuglings die Rettungschance der Inselfischer und ihres Abtes erhalten kann. Dem frommen Erzähler, der dieses Wasser kennt, schaudert vor der *Knappheit der Hoffnung*, der zum Gegenspiel wiederum eine der selten so benannten doppeldeutigen göttlichen Eigenschaften dient; die *Geschicklichkeit Gottes*. Mit ihr bewältigt er die Bedrängnisse, die er selbst dem Kinde und seinem Schifflin im Amt der Vorsehung aufgetürmt hat. Dieses Widereinander der Verfügungen Gottes ist es, was den Erzähler schließen läßt mit dem Ausspruch: *es drängt sich einem aus diesem Anlaß das Wort auf die Lippen: »Nemo contra Deum nisi Deus ipse«.*

Welcher Meistergriff der Ironie, dem Frommen eines imaginären Mittelalters den Goethespruch der schlechthinnigen Unfrömmigkeit in den Mund zu legen. Wie die Vieldeutigkeit des

Spruches Goethes mythische Disposition im unvollendeten Vierten Teil von »Dichtung und Wahrheit« markiert hatte, so ist sie nun hier das Muster für das vielfache Ineinander der Widersprüche der mythischen Ironie, mit der Thomas Mann sein Lebenswerk beschließt und reflektiert. Da es der Mönch ist, den Meister Thomas von der Trave dies niederschreiben läßt, bleibt ihm nicht einmal die Ausflucht ins Ungenaue, die Goethe hatte und wahrnahm, den Gott des Spruches mit dem unbestimmten Artikel denken zu lassen, den die Kleinschreibung impliziert. Der Mönch meint den Namen des Einen, den er nur großschreiben kann, weil er dabei ist, ihn großzumachen: durch das göttliche Selbstduell seiner Legende, Gott gegen Gott, aus dem Absolutismus der Tiefe wie aus dem der Höhe sich selber in den Arm fallend.

Lob – wem also? Dem Gott, der sich in diesem unerbittlichen Widerstreit mit sich zu ertragen vermag?

DIE ARBEIT DER PATRIARCHEN UND DIE DER MUSIK

Wie aus dem Götterbrodem der Baalim der Weiden und Wüsten zwischen Euphrat und Nil das Destillat eines erhabeneren, aber eifersüchtigen Gottes, heiße er El oder Jahu, herausgesonnen wird, ist das Generalthema der »Geschichten Jaakobs«, des ersten Teils der Tetralogie »Joseph und seine Brüder« von Thomas Mann. Dieses Vorspiel zu dem riesigen Epos wurde 1925 nach dem »Zauberberg« planend begonnen und erscheint im Oktober 1933 *noch in Berlin*. Am Ende des letzten Bandes »Joseph der Ernährer«, dessen letzte Zeilen im Januar 1943 niedergeschrieben werden, sind die Jaakobssöhne mit dem Vätergott in Ägypten etabliert. Der Autor braucht zu seinem und der Leser Glück nichts Deutliches mehr zu sagen über das Schicksal des mühsam aufgezogenen Gottes in den folgenden drei bis vier Jahrhunderten im Lande Gosen.

Über diese lange Zeit schweigt die Bibel mit Diskretion. Denn des Gottes Hochstand und Einsamkeit werden verspielt, verschenkt, vergessen: wohl ein allzu anstrengendes und die Umwelt durch exklusive »Besonderheit« befremdendes Erbe. Vierzig Jahre Wüste wird es nochmals kosten, die Mesalliance mit dem Apisstier und der Hathorkuh, den Garanten von Fruchtbarkeit für verbäuerlichte Gebete, wieder abzuwerfen. Doch mit der Fruchtbarkeit muß es seine Richtigkeit gehabt haben. Sonst hätte aus dem kleinen Jaakobsclan nicht das zahlreiche Volk werden können, dem Moses Ägypten auszutreiben hatte. Es hat viel für sich anzunehmen, daß Moses – selbst wenn er ein Ägypter gewesen sein sollte, wie Sigmund Freud herausfand – auf die alte Gottheit der patriarchischen Wanderjahre zurückgriff und sie in der Purifizierung weiter vorantrieb, als es das Gottessinnen Jaakobs, folgen wir dem Romancier, gebracht hatte.

Ägypten wäre im Zuge der Gottesverfeinerung die fällige Ruhepause gewesen, im Konformismus zu den dort dominierenden Rindsgöttern das Atemholen für Jahwe nach Jahu, die

Inkubationsfrist für den Gesetzesgott vom Sinai. Die in Gosen verschmolzenen El Schaddai und Horus-Sapdu mußten wieder getrennt werden: an der Bundeslade Jahwes war kein Stieremblem mehr. Die Lade war das Kultsymbol für die Transportfähigkeit eines Gottes, der im Land Gosen an die Selbsthaftigkeit derer gefesselt gewesen war, die auf ihn gesetzt hatten; und fruchtbar im Sinne des dort ihm Abzuringenden konnte er nur sein in Paarung, wie Horus und Hathor – sie als Baalat Mana in den Inschriften der Sinaibergwerke (Serabit). Dafür war, wenn man das so sagen kann, auf dem Wüstenzug der aus Ägypten Ausgeführten kein Bedarf mehr.

Es würde noch weit mehr als ein Jahrtausend brauchen, bis es unerfindlicher Weise als weitere Steigerung Gottes empfunden werden konnte, daß er sich aus sich allein einen Eingeborenen ›zeugte‹ (*genitum non factum*), der – als hätte er diesen ›Mangel‹ doch zu überwinden – als fleischwerdender *Logos* der Jungfrau als Mutter und des Engels zu seiner Erklärung bedurfte. Die gottersinnenden Patriarchen hätten, folgt man wieder den »Geschichten Jaakobs«, das Menschengesicht nicht ertragen – und wären zu Mittätern an der Passion des ›Menschensohnes‹ geworden. Mit dem Recht der Erfinder und Verfeinerer auf ihrer Seite. Zugleich mit der Unfähigkeit zu begreifen, daß Steigerung auch ›Verflüchtigung‹ und das an ihr Unzulässige zwar ›Entfeinerung‹, doch damit auch Rückkehr in die Anschaulichkeit ist, die allein dem Verbund des Abstrakten mit den anfaßbaren Idolen widersteht. Der Pharisäer Paulus würde sehen, was die Verzweiflung an der Gesetzestreue als Drohung in einer Welt auf Wanderschaft gegangener Götter bedeutete. War der ›Gottessohn‹ ein Verstoß gegen das erste Gebot vom Sinai, war er es als der Sterbende nicht mehr, weil dies in sich die Negation der Herrlichkeit (*kabōd*) war, die Gott Zustand.

In der Kreuzigung vollzog sich noch einmal etwas von der Steigerung, auf die Abraham beim Auszug aus Charran zu sinnen begonnen hatte. Léon Bloy, einer der großen Schimpfer der neueren französischen Literatur zumal des *Renouveau Catholique*,

hat in »La Femme Pauvre« (1897) rigoros geurteilt: *Gott wäre nicht würdig gewesen, die Welt zu erschaffen, wenn er im Nichts jenen ungeheuren Auswurf vergessen hätte, der ihn eines Tages kreuzigen sollte.* Diese monströse Koppelung des zweiten an den ersten Artikel im Credo läßt die Gotteswürde von der Ausschöpfung der Möglichkeiten in der Schöpfung aus dem Nichts derart abhängig sein, daß er die Linie zu den Passionstätern nicht vermeiden *durfte*, wollte er sich nicht *vor* seiner Erniedrigung demütigen. Es ist ein seltsamer Gedanke, aber doch auch einer der Gottessteigerung und der Furchtlosigkeit vor dem, was seit der Schöpfung auf ihren vermeintlichen Herrn zukam: mehr als dieser ›Herr‹ sein zu müssen.

Nichts an Thomas Manns Herkunft, Lebensgang, Bildungshorizont und faßbaren Erfahrungen wies auf die theologische Intimität hin, die er im ersten Teil des »Joseph« ins Spiel brachte; und nichts an seinen Materialien und Aufzeichnungen, nichts in seinen Essays und Briefen läßt erschließen, wie er dieses Organ zu seiner Sensibilität entwickelt hatte. Bei diesem eher Ungläubigen gibt es nur die Lösung, die er selbst in vielen Varianten – dabei auch in der Gestalt des Joseph – gegeben hat: In aller Kunst steckt etwas von Hochstapelei, wenn nicht sogar etwas mehr.

Und die Theologie? Ist sie darin nicht die nächste Verwandte, der Sache und dem Anspruch nach die Überhebung am Unsagbaren und Unzugänglichen, das Stolzieren vor der verborgenen Majestät, der Widerspruch gegen den Selbstentzug der Gottheit? Joseph wird der ägyptische Felix Krull, ein heiterer Komödiant; aber er setzt nur im großen Stil fort, was die Väter im ernsteren Tiefsinnen auch getrieben hatten, als sie sich ›zu gut‹ vorkamen und wurden für die Greuel der Götterkulte ringsum. Jaakob hatte sich im erschlichenen Segen des Vaters gespreizt und war erst zur Ordnung gerufen worden, als er den höheren Entscheid über die Reihenfolge der ihm zufallenden Labanstöchter korrigieren wollte. Sein Gott ist eifersüchtig auf den, der ihn so groß und damit auch seinen Wünschen

fremd gemacht hatte: *Denn was wäre das zügellose Gefühl des Menschen für den Menschen, wie Jaakob es sich für Rabel gönnte und dann, in womöglich verstärkter Übertragung, für ihren Erstgeborenen, anderes als Abgötterei?* Es bleibe kein Zweifel, daß *es sich um Eifersucht reinsten Wassers und eigentlichsten Sinnes handelt.*

Dieser Gott rivalisiert mit dem Menschen gerade durch die Eigenschaften, die ihm erst von dessen Hochsinnigkeit ineins mit Tiefsinn verliehen worden waren: ein Gott der Leidenschaft für Eminenz. *Nenne man das einen Wüstenrest*, schließt der Erzähler an, so bleibe doch wahr, daß *gerade erst in der Leidenschaft das tosende Wort vom ›lebendigen Gott‹ sich recht erfüllt und bewährt.* Erst Joseph wird es sein, der versteht, was den Vater noch verstört hatte, und den Gott beim Befund seiner Eskalationen zu nehmen weiß, indem er *für diese Lebendigkeit Gottes sogar mehr Sinn besaß und gewandter Rücksicht darauf zu nehmen mußte als sein Erzeuger.* Joseph war in seiner Wohlgefälligkeit vor allem und allen den Überforderungen des Vätergottes gewachsen. Er war wie von ihm für ihn geschaffen. Aber mit jenem Zug von Hochstapelei, der das genaue Korrelat der angestiegenen Ansprüche war, deren Imperativ der erzählende ›Theologe‹ in die Formel faßt: *Laß mich heilig werden in dir, und sei es dann auch!* Es war befremdlich, aber es war das Resultat der ›Geschichten Jaakobs‹: *Die Läuterung Gottes aus trüber Tücke zur Heiligkeit schließt, rückwirkend, diejenige des Menschen ein, in welchem sie sich nach Gottes dringlichem Wunsche vollzieht.* Es ist ein Zirkel, doch soll es kein vitioser sein.

Nur indem der Mensch zur Gotteswürde hinaufspekuliert, was dann als Rigorismus von Verfügung und Gesetz auf ihn herunterkommt und auf ihm lastet, entsteht *ebendiese hochebelerche Verquickung und Wechselseitigkeit der Bezüge, geschlossen im Fleische, verbürgt durch den Ring der Beschneidung.* Es ist ein Bündnis oder Bund, in dem der Mensch das *Vorrecht der Gefühlsüppigkeit* eingebüßt hat – ein Verzicht wie im Kleingedruckten, dessen er sich nicht versah. Der ›werdende Gott‹ war nicht aus sich, sondern aus dem Menschen geworden, und unversehens des-

sen *Sorgengott* statt dessen Wunschgott. Und darin, so meine ich, wird erst die Passion des Jesus von Nazareth das Äußerste darstellen: das Äußerste an Erfüllung und Zumutung, *plērōma* und *kenōsis*.

Die Gottesarbeit, die Arbeit am Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, dem Gott Jesu Christi, hatte vielleicht doch ihr Nachspiel im Gott des Anselm von Canterbury, wenn auch dessen Formeln eher Anweisungen als Ausführungen solcher Arbeit waren: das, worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, *und* das, was größer ist als es gedacht werden könnte. Ein junger rumänischer Gottesverächter ließ 1937 in Bukarest »Lacrimi si Sfinti« erscheinen, das er ein halbes Jahrhundert später – zum französischen Meister harter Gedanken avanciert – als »Des larmes et des saints« erneuert ans Licht gab, deutsch mit seinen ›Veränderungen‹ »Von Tränen und von Heiligen« 1988 in dieser Bibliothek. Emile Michel Cioran hat in den frühen Aphorismen den Tränen und Johann Sebastian Bach gehuldigt und seinen metaphysischen Trotz zu dem Satz komprimiert: *Die Musik hat mich Gott gegenüber zu verwegen werden lassen.* Er hat unter diesem Doppelaspekt des Schlußchorals der »Matthäuspassion« kaum vergessen können und den ›Gottesbeweis‹ gewagt, Gott müsse existieren, damit der Thomaskantor nicht vergeblich gesungen habe: *Wenn wir Bach hören, sehen wir Gott aufkeimen, sein Werk ist gottheitgebärend. Nach einem Oratorium, einer Kantate oder einer Passion muß er existieren. Sonst wäre das gesamte Werk des Kantors eine zerreißen Illusion . . . Wenn man bedenkt, daß so viele Theologen und Philosophen Tage und Nächte damit verloren haben, nach Gottesbeweisen zu suchen, und den eigentlichen vergessen haben . . .*

Also doch nicht der Gott des *Mémorial* Pascal? Oder soll man dies eine raffinierte Weise nennen, den Gott der Philosophen nur als den verfehlten Decknamen des von den Urvätern ausgearbeiteten Gottes über die Passion und ihren ›Gottesbeweis‹ zu ›retten‹? Zu fürchten ist, daß auch dieser Umweg zum Gottesbeweis der ruinösen Kritik Kants an *allen* nur ausdenk-

baren Gottesbeweisen zum Opfer fielen: Was auch immer erwiesen werden könnte, es ließe sich nicht beweisen, daß es ein Letztes und Unüberbietbares, Anselms *ens quo maius cogitari nequit*, wäre.

Aber ist es das, worauf Bachs Passionshörer bestehen muß, damit ihm die Tränen des Schlusses nicht durch eine *zerreißende Illusion* verhöhnt werden? Nein, der Sterbende am Kreuz muß nicht am Standard des ›Gottes der Philosophen‹ gemessen werden. ›Muß nicht‹ ist zu schwach, wäre der Ausflucht noch zu verdächtig. Er *kann* gar nicht. Aus dem einfachsten Grunde der Welt: Wir wissen nicht, was die biblischen Namen für diesen bedeuten: was der ›Menschensohn‹, was der ›Gottesknecht‹, nicht einmal – wenn er sich denn dessen jemals bedient haben sollte – der Name des ›Messias‹.

Weiter noch im Konjunktiv: Wir wüßten nicht einmal, was es bedeutete, wenn er sich jemals einen ›Gott‹ genannt hätte. Paulus auf dem Areopag wollte, daß die Athener es mit dem ›unbekannten Gott‹ endlich zu tun bekämen, dem sie vorsorglich einen Altar errichtet hatten. Er setzte voraus, daß sie genau genug wüßten, was ein Gott ist, da sie so viele schon hatten. Für uns liegt der Fall anders: Mit einem ›unbekannten Gott‹ wüßten wir nichts anzufangen, weil uns kein Gott ›bekannt‹ ist. Deshalb blicken wir befreit auf den ›Gottesknecht‹, weil er uns dies gesagt hat: sein ›Herr‹ dürfe mit *Abba*, das ist *Vater*, angerufen werden. Es ist nur eine Suggestion der Philosophen, mit dem Namen ›Gott‹ hätten wir den schärfsten unserer Begriffe belegt. Nichts davon. Es ist ein Grenzfall zwischen markierter Klarheit und gnädigster Unbestimmtheit.

Dem Hörer der Passion darf es genügen, daß sie nicht zum bloßen Schein durchlitten wird und daß der Leidende und Sterbende für ihn der Ungleichgültigste ist, an dem er etwas so Berührendes, ja über ihn Entscheidendes zu erfahren hat, daß es *diese* Musik nötig hatte, um ihn, den Hörer, endlich zu erreichen.

ABRAHAM'S GOTTESFURCHT, ZU ENDE GEDACHT:
DAS LAMM, NICHT DER WIDDER

Am 23. November 1654, einem Montag, etwa zehneinhalb Uhr abends, beginnt Blaise Pascal sein »Mémorial«, das »letzte Wort« seines religiösen Lebens, mit dem unergründlichen Signalwort *Feu*, bevor er seinen Gott anruft als den *Gott Abrahams, Gott Isaaks, Gott Jakobs, nicht der Philosophen und Gelehrten*. Diese feurige Antithese ist eine andere als die der Fragmente zu einer geplanten Apologie des Christentums, der »Pensées«. Denn der Gott Abrahams konnte mit den Mitteln der Philosophie nicht verteidigt werden, wie vielleicht noch der Gott Jesu Christi, den Pascal sogleich anruft. Die Nennung des Abrahamgottes war, auch wenn es nicht ausdrücklich gesagt würde, eine Herausforderung an einen philosophisch noch »trächtlichen« Gott, mochte es auch kein beweisbarer mehr sein können.

Was die Philosophen an diesem Gott nicht ertragen konnten, war der Gehorsam wider alle Natur, den er von Abraham forderte, als er ihm das Opfer des einzigen Sohnes auferlegte und erst im letzten Augenblick durch eine Botenstimme vom Himmel verhinderte: *Schicke nimmer deine Hand nach dem Knaben aus, tu ihm nimmer irgendwas! Denn jetzt habe ich erkannt, daß du Gottes fürchtig bist, – nicht vorenthalten hast du mir deinen Sohn deinen Einzigem*. Abraham erhält daraufhin die Bekräftigung des Eides, den ihm sein Gott schon geschworen hatte und den dieser hätte brechen müssen, wenn er das Opfer des einzigen Spätgeborenen angenommen hätte: ihn zum Vater eines großen Volkes zu machen, wie es seinem Namen abzulesen sein sollte.

Nichts erfahren wir über den Zustand des Vaters nach der Entpflichtung vom Sohnesopfer, nach der Bestätigung des Eides. Er nimmt den Sohn und zieht mit ihm ab vom Berge nach Ber-Scheba, und dort bleibt er. War er lebenslang erbot auf den Gott, der ihm dies zugemutet hatte? War er dankbar für die Entlastung vom Sohnesmord? Hatte Gott ihn belogen, nur

um ihn einmal mehr zu prüfen? Oder hatte er des Eides vergessen, der mit der überfälligen Zeugung dieses Kindes verbunden gewesen war, und sich erst im letzten Moment daran erinnert? War er nicht ein Gott, der immer erinnert werden mußte oder sich erinnerte, ein vergeßlicher Eidgenosse? Wir kennen keine der Fragen, die sich Abraham gestellt haben mußte, und keine der Antworten darauf. Nur die Versuche der Exegeten kennen wir, die Unmoral der Geschichte zu sanieren, den Gott zu retten, der sich in sie verstrickt hatte. Einzigartig ist der Ausspruch, der dem Rabbi Jehuda ben Simon zu Anfang des vierten Jahrhunderts zugeschrieben wird: *Abraham machte sich Gedanken in seinem Herzen und sprach: Vielleicht ist etwas Untaugliches an meinem Sohne gewesen, so daß er nicht angenommen worden ist.* Bis eine Stimme vom Himmel (*Bath-Qol*) ihm versichert, Gott habe das Sohnesopfer nicht aus Ungefallen ausgeschlagen. Das erst hätte den Philosophen gänzlich den Atem verschlagen müssen. Aber sie kannten es nicht.

Die späte rabbinische Bedenklichkeit an der Abrahamgeschichte ist nicht nur spitzfindig. Sie läßt dem opferbereiten, aber am Opfer verhinderten Vater nicht die *subjektive* Gesinnung, in der er befriedigt und der Verheißung sicher den Erlaß zur Kenntnis nehmen darf, sondern läßt ihn auch und eindringend überlegen, wie Gott überhaupt auf die wertvollste aller Gaben, das für ihn als Vater Teuerste, Verzicht leisten *konnte*: ein Gott, dem gerade dies hier wie überall im Opferkultwesen zustand. War die Opfergabe vielleicht *objektiv* doch nicht von der Qualität, die sie aus Vatersicht besaß? War unter den vielen Vatersöhnen, die mit diesem rivalisieren konnten, eben dieser doch nicht der angemessenste gewesen und deshalb für ihn Unterschub des Widders angenommen worden? Man sieht: Abraham könnte gezweifelt haben, ob seine Unterwerfungsgesinnung wirklich das war, worauf es dem fordernden Gott ankommen mußte.

In die christliche Tradition ist Abraham eingegangen als das

Urbild des Glaubens in seiner Extremform: des *credo quia absurdum*. Wider alle Natur war ihm dieser Sohn verheißen worden, und er hatte nicht gezweifelt. Wider alle Natur sollte er ihm genommen werden, und er hatte nicht gezögert zu vertrauen, daß dies dann wohl gut sein müsse. Das ist der Glaube, der die Rechtfertigung des Paulus gewährt, ein absoluter Gesinnungszustand, der »psychologisch« so unerreichbar ist, daß wiederum nur der Empfänger des Gehorsams ihn als Gnade verschenken kann. Aber worin kann für Gott die Tauglichkeit der *subjektiven* Hingabe des Selbstbewußtseins liegen? So gedacht, gehört die Anstrengung des Rabbi Jehuda ben Simon, die Zurückweisung des Isaak als Opfergabe zu objektivieren, in die leise Kritik am »Vater des Glaubens«, am neutestamentlich-christlichen Abrahambild.

Denn der Abraham der alttestamentlichen und rabbinischen Tradition ist vor allem der Empfänger der Verheißung, Stifter der ersten Identität des Volkes dieser Geschichte mit Gott. Er hatte die Entnomadisierung vollendet, die ersten festen Kultstätten gegründet, war mit Isaak nach Ber-Scheba gezogen und in Hebron begraben worden. An ihn war der Gotteseid des Samens und des Landes *unbedingt* geleistet worden – wenn auch immer erst nach Erfüllung dessen, was hinterdrein als »Bedingung« des Heils herauskam –, während das Bündnis vom Sinai-Horeb ein *bedingtes* war und blieb, gebunden an die Erfüllung eines nach aller Erfahrung – und für den Gesetzestreuen Paulus endgültig – unerfüllbaren Gesetzes. Wegen dieser Differenz von Unbedingtheit des Abraham-Eides und Bedingtheit des Moses-Bundes hat die Gestalt des Patriarchen immer wieder die des Volksführers aus Ägypten überstrahlt, wenn die Last des Gesetzes und die Strafe für seine Nichterfüllung den juridischen Sinn verwirrten, mit dem schließlich Paulus im Blick auf Abraham und Jesus das Problem aus der Welt schaffen wollte und für Jahrtausende *konnte*: der Gesinnungsurvater gegen den Urstifter der Geschichtseinheit aus der Gotteszusage durchzusetzen.

Theologisch ist das Bedenken des Rabbi Jehuda ben Simon mit dieser Antithese zum ›Vater des Glaubens‹ noch nicht ausgeschöpft. Im Gegenteil: Es hat als Zweifel an der christlichen Sicht noch eine unerwartete Wendung im Vorrat, die dem Rabbi nicht erreichbar gewesen sein kann. Er läßt Abraham zweifeln, ob sein Sohn des Opfers nicht wert gewesen sein könnte, der Widder ihm vor Gottes Angesicht vorzuziehen war, was auch immer seine Entschiedenheit, sein Teuerstes zu geben, über seine Gesinnung bewiesen haben mochte. Diese Opfergabe hätte die absolut vollkommene sein müssen, wenn es auf die Ursprungsart dieses Spätgeborenen und seinen Verheißungswert für die Menschheit angekommen wäre. Dann aber ergab die Zurückweisung doch etwas für die unsichere Qualität dessen, worauf es hier womöglich mehr ankam als auf den blanken Gehorsam eines am Herzen getroffenen Vaters. Dieser dem Abraham so einzig und so spät unterstellte Gedanke ließ sich, als er gefaßt wurde, von denen zuende denken, gegen die er vielleicht gerichtet war.

Wäre der Gott Abrahams mit dem Opfer Isaak unzufrieden gewesen und dies der geheime langhin verborgene Grund seiner Zurückweisung, so ergibt sich sogleich die Frage: Was denn hätte Gott genügen können, wenn nicht der eingeborene Sohn *dieses* Vaters? Dieser EL oder JHWH war unersättlich an Opfern und bestand seit der Verwerfung der Gabe Kains auf höchster Qualität. Höchste Qualität – das schließt immer theologisch ein: Tendenz auf das Unüberbietbare, Unerhörte, Unendliche, Absolute. War der Sohn der Verheißung des Patriarchen von solcher ›Tauglichkeit‹ nicht, so konnte es im Weiterstreiten auf der eingeschlagenen Linie der ›Einziggeborenen‹ nur *ein* anderer Sohn sein, der den Opferdurst der Gottheit zu stillen vermochte: der *eigene* einzige Sohn.

Er war, sofern es ihn geben *durfte*, die Auflösung des Dilemmas der *objektiven* Qualität. Bei ihm lag die Behebung des Abrahamzweifels nach dessen Vertiefung: die unwünschbare Auflösung. Deshalb *mußte* es ihn geben. *Gefragt ist gefragt!*

heißt es seit Urzeiten in allen Theologien. So auch hier: War einmal JHWHs Unzufriedenheit mit allen Opfern und ihren gesetzlichen Erlesenheiten ablesbar geworden am Mißerfolg der Volksgeschichte, am Versagen der Verheißungsprämien, so blieb nur das Idealkonstrukt eines *sacrificium perfectissimum* und der aus ihm resultierenden endgültig-unendlichen Befriedigung des allerhöchsten Opferdurstes.

Dieses Konstrukt war nicht anfänglich mit der Passion des Jesus von Nazareth verbunden. Er selbst verstand seinen Tod nach dem schon späten Gemeindezeugnis der Synoptiker – am ehesten als Gehorsam des »Gottesknechts«, also nach dem Urbild der *subjektiven* Qualität des Abrahamopfers. Die Objektivierung kam aus der theologischen Spekulation des Menschheitsfreikaufs. Der zufrühest wohl dem Widersacher angebotene Preis des Menschensohnes für die Freigabe der durch Verführung ihm Verfallenen wurde aus diesem mythischen »Tauschgeschäft« herausgelöst und zur »unendlichen Genugung« des Gottessohnes gegenüber der beleidigten Majestät des Schöpfervaters zugunsten der seinem Zorn verfallenen Menschheit. Endlich das einzig taugliche Opfer: das Lamm, nicht der Widder.

LEIBHAFTIGKEIT

DIE MENSCHWERDUNG DES WORTES ALS ÄRGERNIS DER ENGEL

Wenn man beinahe auf jeder Seite triumphierend verkündet, daß man ohne Gott und Engel auskommt, so ist das für Gesinnungsgenossen höchst langweilig, auf den Gegner wirkt es dogmatisch, auf beide lächerlich.

Moritz Schlick an Rudolf Carnap,
20. Januar 1935

Der Mensch ist das Ärgernis der Schöpfung. Es ist ein alter Gedanke der Theologie, daß es eine Rivalität der Himmelsfürsten gegen den Menschen schon vor der Schöpfung gegeben und der Sturz des Luzifer samt seinem Anhang etwas mit der Ablehnung des Menschen *a limine* zu tun hatte. Weitergehend: daß der Sohn des Vaters ›Menschensohn‹ sein werde, um diese ärgerliche Kreatur aus ihrem selbstverschuldeten Unheil zu retten. Noch weitergehend: daß der Sohn schon ewig zur Menschwerdung vorbestimmt gewesen sei, unabhängig von allem Heilsverwirken der Menschen. Deren ›Natur‹ habe damit eine Auszeichnung erfahren, die dem Hoheitssinn der Engel zuwider sein mußte, wenn Gott sich *ihrer* ›Natur‹ nicht vergleichbar genähert hatte. Der Engelsturz ein Eifersuchtdrama durch Fernsicht aufs Kommende, auf die Schöpfung und ihr Zentralgeschöpf?

Dann wäre der Grundmythos des Anselm von Canterbury nicht möglich, daß der Mensch nur geschaffen worden sei, um die durch Engelverderbnis vakanten Sitze im Himmelschor wieder aufzufüllen. Das Theologumenon von der ewigen Prädestination des Sohnes zur Vermenschlichung zieht die Menschengattung hinein in die Notwendigkeiten der Gottheit selbst: Die real existente Menschengattung mußte es geben zur Vorbereitung des johanneischen *Verbum caro factum est*.

Dieser Gedanke des Duns Scotus war der letzte Versuch des Mittelalters, die Steigerungen am Gottesbegriff nicht gegen

die menschliche Selbstwertung durchzusetzen: Der Mensch war die Vision der Ewigkeit, weil er dem Schöpfungsrat der Gottheit seine endgültige Bedeutung geben sollte.

Wenn die Begünstigung des Menschen das Ärgernis der Engel war, die sich widersetzten und als Rebellen gegen die Majestät gestürzt wurden, dann wird ein Rätsel der biblischen Urgeschichte ein wenig erhellt, das als Frage kaum je aufgeworfen worden ist: Was trieb die Schlange als Figuration des *diabolo*s an, den Menschen gegen Gott aufzureizen? Nicht die ›Natur‹ des Bösen, alles zu sich herunterzuziehen, wie gemeint worden ist. Vielmehr die nachträgliche ›Verifikation‹ der Mißbilligung des Menschen durch jene Engel, die ihren Gott und mit ihm sich selbst erniedrigt sahen durch so etwas wie ein Heilskomplot der einander Fremden, das seinen Anfang darin nehmen sollte, daß der Welt schöpfer sein Urbild hergab für die Nachbildung dieser fatalen Kreatur. Es war zu beweisen, daß der Mensch die Vision der Vorwelt nicht erfüllte, daß er verderbenswert und verderbensfähig war.

Insofern hat es Plausibilität, im Hintergrund des Ungesagten die Wette zu sehen, zwischen Gott und dem Satan auf die ›Qualität‹ des Menschen abgeschlossen. Bei einem Risiko wie diesem bestand sie in jedem Fall. War es unfragliche Konsequenz, daß der Mensch dem zufiel, der rechtbehalten würde? Und war es dann ebenso schiere Konsequenz, daß der von Luzifer verworfene ›Menschensohn‹ den Gegenbeweis antreten, die angenommene Natur zu ihrer Bestimmung führen und im absoluten Gehorsam seiner Todesstunde der Gattung ihr Daseinsrecht zurückgewinnen konnte? Die anstößige Vision der Urzeit angesichts der ewigen Prädestination des Wortes wäre dann mit der ›Rechtfertigung‹ des Menschen zugleich die Rechtfertigung der Inkarnation gegen ihre Verächter geworden. Der Mensch hätte aufgehört, das Ärgernis der Schöpfung zu sein, indem er das Instrument des absoluten Kultus geworden wäre.

Der Gehorsam ist das Ärgernis der Erlösung. Das ist nicht in

der Rebellion der Engel angelegt, das ist der Rückblick des Menschen auf seine ihm als ›Heilsgeschichte‹ angebotene Vergangenheit. Erinnerung sei wieder daran, daß *der* Anstoß an der Bibel im Jahrhundert der Aufklärung die Geschichte von Abraham und seinem absoluten Gehorsam gewesen war, der in der Zumutung des Menschenopfers – und gar des Opfers des einzigen Sohnes – schon biblisch das kaum abgeschwächte Vorbild des ›Glaubens‹ *als* Akt des Gehorsams abgegeben hatte. Die Aufklärung, die sich das *sacrificium intellectus* nicht gefallen lassen wollte, ließ es dessen Prototyp entgelten, machte ihn zum Gegenbild der autonomen Vernunft, zum Inbegriff der Unsittlichkeit.

Es war, wie so oft, das indirekte Verfahren: Nicht erst der Gläubige war das Objekt der Kritik, sondern sein Gott, der doch selbst getan haben sollte, wovor er Abraham im letzten Augenblick durch den Ersatzwidder zurückriß, seinen Sohn aber im Angstschweiß von Gethsemane nicht bewahrte. Dann war der Mensch, zu dessen Rettung dieses getan sein sollte, nochmals angesichts der Vernunft das Ärgernis. Unausgesprochen mußte da stehen: Es durfte kein Wesen geben, zu dessen Heil das sittenwidrige Sohnesopfer allein hinreichend sein sollte. Der gefallene Engelfürst hätte recht bekommen: Der Mensch war die Schöpfung nicht wert; ihr Urheber hätte sich seine göttliche Unschuld, verharrend in der Ewigkeit, erhalten müssen.

Kein Passionstext und keine Passionsmusik könnten das Ausmaß an Voraussetzungen reflektieren, das sich in der biblischen und christlichen Welt um den Tod auf Golgatha gebildet hatte wie ein Kristall um einen Kern. Es ist der Horizont des Hörers, nicht der ›Gehalt‹ des Werkes, aus dem dieses evoziert, was es ›bedeutet‹. Eindeutigkeit kann das nicht sein.

IM GEGENZUG: DER ENGEL DER VERKÜNDIGUNG

Gott ist zu erhaben, um die Welt auch nur zu denken. Nach aristotelischer Tradition denkt er nur sich selbst. Wäre der Kosmos für den Philosophen nicht gleichewig mit seinem Gott gewesen, hätte dieser nie ans Hervorbringen der Welt gedacht – nicht denken können, ohne sich selber zu zerstören. Wenn nun aber doch geschaffen werden muß? Dann gibt es die Hilfskonstruktion, daß Gott zwar immer noch die Welt nicht denkt, wohl aber sie denken *läßt*. Dazu hat er die Engel: In ihnen wird die Welt »erfunden«, aus ihnen wird sie »hervorgeholt« und so geschaffen, ohne von der höchsten Instanz bedacht zu sein, und im menschlichen Geist wird sie schließlich nachgezeichnet. Dieses Konstrukt findet sich bei dem Platoniker Carolus Bovillus in der 1510 in Paris gedruckten Schrift »Über den Geist« in einem einzigen Satz: *Deus antequam fierent omnia, ea concepit in angelico intellectu, deinde omnia protulit et fecit. postremo ea in humano intellectu descripsit*. Es ist zu schön, um es nicht im Original Revue passieren zu lassen.

Der Gedanke ist ganz neuplatonisch, verkennbar nur wegen der »Umbesetzung« der Stellen des Einen und des *Nūs*, des Geistes. Das Eine war der reine Überfluß, aufgefangen und gleichsam reguliert durch den *Nūs*, von dem her die erste Vielfalt der »Wesen« abgestrahlt wird auf die zweite Vielfalt der Welt, der Realitäten. Das Eine ist in seiner »Überflüssigkeit« ganz unfähig zu einer Welt, in der es auch so etwas wie den Menschen gäbe. Im neuplatonischen Schema ist es schwierig, den biblischen Gedanken nachzuvollziehen, Gott könnte etwas nach seinem Bild und Gleichnis schaffen, was dann des Ausgedachtwerdens durch den *Nūs* nicht bedürfte. In der christlich eingemeindeten Fassung des Humanisten Bovillus hieße das, der Mensch wäre eine Erfindung der Engel, nur durch das göttliche Plazet zum Dasein gebracht.

Das wäre so etwas wie die Vermeidung der Welträtsel, die der Lösung nicht mehr bedürften. Die Anstößigkeit des Menschen

für die Engel wäre an der Wurzel behoben. Nur ein Dissens auf der englischen Stufe des Weltprozesses könnte noch begreiflich machen, daß es ehemalige Mitdenker waren, die dem Menschen im Paradiese nachgestellt hätten. Es wäre dann aber eine Sache der Engel, die Folgen *ihres* Mangels an Einhelligkeit nicht zu Lasten des Menschen gehen zu lassen.

Von dieser Überlegung her lenke ich den Blick auf die Szene bei Lukas, in der der Erzengel Gabriel bei der Jungfrau eintritt und ihr den nur bei Gott möglichen Sohn verheißt. So hätten die Engel *ihre* Welt in Ordnung gebracht.

Aber es ist zweifelhaft, ob es nicht im Docketismus enden mußte. Oder doch nur, wenn die Welt nicht selbst nach ihrem Gedankenursprung ein doketistisches Stückchen wäre. Wie könnte sonst, was in ihr geschieht, von soliderer Konsistenz sein? Der Engel der Verkündigung am Anfang begünstigt den Verdacht des bloßen Scheins der Passion am Ende. Der Sohn der Jungfrau, von Gabriel der mißlungenen Engelerfindung verkündigt, hätte denselben Seinsmangel wie die Welt, in die er geboren werden sollte. Bethlehem und Golgatha hätten die Auszeichnung der stärksten ›Ontologie‹ nicht. Das ist es, was mitgesehen werden muß, um zu begreifen, worauf die Matthäuspassion sich nicht einläßt.

DIE WELTVERSTRICKUNG GOTTES

Was war beabsichtigt? War das Paradies, der Garten Eden, von vornherein nur der Zwischenaufenthalt für die Kreatur, die Gott nach seinem Bild und Gleichnis geschaffen hatte? War ›Austreibung‹, Überschreitung der Schwelle vom einfachen Leben zum besorgten, von vornherein der Vorsatz, dessen Ausführung – wie bis in den »Faust« hinein – vom Verführer nur ministeriell, unter Abschirmung des ›Herrn‹ vor allen Zumutungen der ›Theodizee‹, zu übernehmen war? Mit dem

Zugeständnis, im Erfolgsfall Eigentumsanteil an dem seltsamen Produkt der Herstellung zu gewinnen? Und in welchem Verhältnis stände dann das ganze Schöpfungsunternehmen zur beschränkten Einrichtung eines Vorzugsgartens namens Paradies? Doch wohl das Ganze nur als die Endstation des Gartenteilchens? Und wenn dies, dann war die Fortpflanzung der Menschen nicht im Eden-Programm enthalten, weil dort der Baum des Lebens stand. Sobald sie aber, abgeschnitten vom Baum des Lebens, sterblich geworden waren, wurde Vermehrung ihre immer wieder beschworene Hauptaufgabe, um die einmal hingesezte Welt nicht brachliegen zu lassen.

Wie deren Nutzung zu geschehen hatte, das wurde sogleich Sache auf Leben und Tod zwischen dem ersten Brüderpaar – auf Tod zugunsten der radikaleren Nutzungsform des seßhaften Ackerbaus, obwohl Gott die sanftere Form der nomadischen Oberflächenabweidung sichtbar begünstigt hatte. Dieses Privileg wurde von der Gattung überspielt. Sie bestand auf Seßhaftmachung durch Bodenbesitz, der deshalb ein Land zu dem der Verheißung machen konnte, die der Vertragsgott zu erfüllen hatte.

Als Zeichen dagegen stand aber, daß der Heilbringer, der das ganze Verhältnis zu sanieren geschickt sein sollte, unter dem Bild des guten Hirten vorgestellt wurde, der seine Erdenlaufbahn beschloß mit dem Amtsbefehl: *Weide meine Lämmer, weide meine Schafe!* Geboren schon war er mit der allerersten Zustimmung von Hirten, die bei ihren Herden wachten und zufällig wandernd in der Gegend waren.

Was war beabsichtigt? Nicht in der Bibel konnte stehen, was sich allzu leicht denken läßt: Gott wußte nicht, was er tat, als er die Welt erschuf. Erst recht nicht, als er ein Geschöpf sich gleichend modelte, im Paradies an das Leben gewöhnte und dann in die nackte Selbsterhaltung hinausstieß. Wenn Jesus bei Lukas vom Kreuz bittet: *Vater vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun!*, weiß er von einem anderen Fall dieses Nichtwissens als von dem der jämmerlichen Folterknechte.

Gott trennte die Menschen von der Lebensquelle, weil sie dort seine Rivalen werden mußten. Durch den Tod machte er sie zu ihren Rivalen auf Leben und Tod. Denn wenn den zweien der Garten gereicht hatte, reichte die ganze Erde den vielen niemals, weil jeder nur *ein* Leben hatte, um alles an allem zu haben. So kam mit dem Tod die ›Sünde‹ in die Welt, nicht umgekehrt. War das beabsichtigt? Wie konnte es unbeabsichtigt sein, wenn Gottes Allwissenheit wissen mußte, was bevorstand? Mit der Paradiesaustreibung beginnt das Bohren der Theodizee. Es gibt nur eine plausible Lösung: Gott wußte nicht, was bevorstand, weil er es nicht wissen *konnte*. Wie sollte er wissen können, was der Tod auf das Leben zurückbewirkt, da er doch selbst keines Todes gewärtig sein konnte? Es ist nur vergleichbar damit, daß *keiner* wissen kann, was ›Schmerz‹ ist, der nicht einen *gehabt* hat; und selbst dann kennt er nur mit Vorbehalten, was es anderen bedeutet, einen zu haben. Nicht anders konnte es sein mit allem, was der Lebensbaumausschluß für den Menschen zur Folge hatte: das Leben war zur ›Sorge‹ geworden, extrem sogleich zum Motiv des ersten Mordes.

Es kann kein Vorwissen von etwas geben, für das man keinen ›Begriff‹, beruhend auf anschaulicher Selbstgegebenheit, besitzt. Wie sollte ein solches Vorwissen zustande kommen und beschaffen sein? Also hatte sich Gott in etwas verstrickt, was ihn erschrecken mußte, so fremdartig und unerwartet kam es an seinem Geschöpf zum Vorschein: an einer Gattung von potentiellen Mördern, die doch nichts anderes wollten, als zurechtzukommen mit der veränderten Besorgnislage ihrer Verstoßenheit.

Das konnte nicht beabsichtigt sein. Das mußte das ›Unvorhersehbare‹ sogar für eine ›Vorsehung‹ sein, die nur von *ihrer* Selbstgegebenheit herkam und *mit* ihr des Weltamtes walten mußte. Das Ganze war eine Sackgasse der göttlichen Unwissenheit, einer wesentlichen Gottesstupidität. Und *das* war auch das Zwingende für das Verfahren, mit dem Gott ›die Sache‹ wieder in Ordnung zu bringen unternahm: Er mußte die

›Anschauung‹ des Menschen genuin und authentisch gewinnen, ein des Schmerzes wie des Todes allererst Föhiger werden – alles dessen föhig also, was mit dem ›Wissen‹ über den Weltlauf und die Beschaffenheit der Natur durch Urhebereinsicht nichts zu tun hat. Es war nicht das ›Wesen‹ eines Gottesebensbildes, zu sorgen, zu leiden und zu sterben.

Die Menschwerdung war nicht die Hyperbel einer göttlichen Liebe, sondern die Kompensation eines göttlichen Evidenzmangels.

Gott war das reine Gegenteil eines ›Mängelwesens‹ gewesen. Das brachte ihn in eine schuldhafte Lage gegenüber einer Kreatur, die er durch einen Privilegentzug ihrer Mängelnatur ausgeliefert hatte. Die ›Welt‹ als Natur war eine Sache des Wissens; von ihr konnte der Urheber alles erkennen, im Griff und Begriff haben, und so gab es keinen Theodizeebedarf für sein Weltverhältnis.

Daß es dieses überhaupt gab, ist weniger schwer einzusehen als die ganze Verstrickung mit dem Ungewußten und Unwißbaren, wie es am Menschen sich exponierte. Denn sollte Gott das absolute Subjekt sein, als das allein ihn die Philosophie zu denken vermag, so war das ihm von Aristoteles zuge dachte Sich-selbst-denkende-Denken die pure Unbefriedigung einer sinnvoll so zu nennenden Subjektivität: Sie fordert sich ein Anderes ihrer selbst zum Objekt. Weniger abstrakt ausgedrückt: Das absolute Subjekt kann seine Sorglosigkeit nicht ertragen; es belädt sich mit der Last der Welt und den Menschen, sein Bild und Gleichnis, mit der Sorge um sein Dasein. Was aber Sorge ist, kann auch ein Allwissender nicht *a priori* wissen, nur und erst als Todgeweihter, Schmerzgezeichneter, von Untreue der Seinen Betrogener. Ob der Schöpfer sein Geschöpf lieben muß, um dem gleich zu werden, was er sich gleich machen wollte, bleibt offen; jeden Falls muß er aus Selbstliebe seine intentionale Erfüllung suchen. Er muß den Konjunktiv seiner Vorweltlichkeit und seines Paradiesselbstschutzes, der im *Was wäre, wenn . . .* steckenbliebe, aufgeben

und die Schwelle zum Indikativ überschreiten: *So also ist es, was ich getan habe!*

Das bedeutet es, der *Logos* sei Fleisch geworden und habe unter uns gewohnt – wie anders hätte er sich ›retten‹ können in dem, was er gewesen war? Ohne Einlassung auf das todbegrenzte Lebensschicksal wäre nicht erfüllbar, was die Intention der nachholend-reziproken Herstellung von Ebenbildlichkeit sein konnte. Diese ›Integration‹ der göttlichen Subjektivität, noch außer und vor jedem Heilsaspekt, ist nur im Johannesevangelium umfaßt, wenn es mit dem *kai ho logos sarx egeneto kai eskēnōsen en hēmin* beginnt und die Passion mit dem *tetelestai* des Sterbenden enden läßt: Leibhaftigkeit als Selbstvollendung.

Was ist gewonnen? Zunächst etwas von der christlichen Heils-tradition ganz Abweichendes, von ihr her Abseitiges: Der Sünder ist nicht der Bezugspol dieser Geschichte. Vielleicht wird viel zu wenig daran gedacht, daß die zeitgenössischen Hörer der Matthäusp passion Bachs nicht nur mehr oder weniger ›Ungläubige‹ sind, die Zugang zur ›Dogmatik‹ des Leidenden und Sterbenden verloren haben, vielmehr darüber hinaus ›Unverständige‹, die nichts von dem Eingeständnis verstehen können und wissen wollen, daß sie ›Sünder‹ sind und einer Erlösung bedürfen, sei es diese oder eine andere. Sie mögen eher begreifen, daß da einer *für sich* gelitten habe als *für sie*, weil *er* es nicht ertragen konnte, nicht zu verstehen, was es hieß, daß die ihm Ebenbildlichen im Zugehen auf den Tod und im Erleiden ihrer Endlichkeit als ihres Ausschlusses vom Vollbesitz der Welt leben müssen und sich damit nicht abfinden. Gott hätte das Defizit seiner Einlassung auf die Schöpfung aufgehoben. Er hätte gewonnen. Sogar dann, wenn man ihn als den Inbegriff seiner ›klassischen‹ Attribute, wie der Allwissenheit, weiterhin ›retten‹ wollte.

Was für den Menschen gewonnen ist, muß verständlich sein auch für den, der nicht versteht, daß er Sünder sein soll in einer Welt, die ihm nichts anderes übrig gelassen hat als sich zu erhalten. Dann mag er dennoch verstehen, daß er nach der

Passion einen anderen Gott als zuvor haben *könnte*, sofern er es wollte: einen Gott, der ihn endlich begriffen hätte und ihn die ›Folgen‹ der göttlichen Weltverstrickung nicht nach Art der Paradiesaustreibung allein tragen lassen will. Anders ausgedrückt: Nun wüßten sie beide, der Schöpfer und sein Geschöpf, welche Sorge der Tod in das Leben hineingebracht hatte.

Daß es darum gegangen sein könnte, belegt zumal die neutestamentliche Szene der Versuchungen Jesu durch den *diabolos*, in denen es in kritischer Zuspitzung darum geht, den Versuchten herauszunehmen aus der Einbeschlossenheit in die menschliche Daseinsorge. Der Vergleich dieser ›Versuchungen‹ mit dem Pakt Faustens ist, wohl aus Scheu vor Blasphemie, kaum zuende gedacht worden. Denn obgleich auch Faust unter dem Pakt sterben muß wie alle anderen, akzeptiert er es nur unter der Bedingung des erfüllten Lebens – einer unmöglich erfüllbaren Bedingung, selbst durch Dämonsmacht. Weshalb denn auch nur durch den Betrug am Blinden der ›höchste Augenblick‹ vorgegaukelt werden kann. Im Fall der reellen Erfüllung der Paktbedingung wären Apotheose und Tod bei Faust zu einer *coincidentia oppositorum* geworden: als ein Gott zu sterben. Der versuchte Jesus widersteht dem Ansinnen, aus der Menschwerdung des *Logos* in die Seinsleichtigkeit des Dokerismus, der bloßen Metamorphosen zurückzufallen. Er erhält sich den Gottgleichenden als Menschengleichender.

Von dieser theologisch minimalisierten Position kann leichter begriffen werden, was in Komparativen angeboten wird. Was geschähe, wenn die Verheißung der alten *visio beatifica*, des beseligenden Ewigkeitsumganges mit Gott, sich erfüllte? Sie haben das Gemeinsame der Erinnerung an ein Dasein angesichts des Schmerzes und des Todes, und was Wirklichkeit gewesen war, wird zur Möglichkeit einer unendlichen ›freien Variation‹, des Ausgleichs der faktischen Schicksale durch den Konjunktiv der möglichen.

Es ist nichts Verächtliches, die Ausstattung solcher Verhei-

Bung eine Sache des ›Geschmacks‹ zu nennen – Glück bliebe, was es seinem *Wesen* nach ist und nicht anders sein kann, ein subjektiver Inbegriff von Erfüllungen. Man mag lächeln, wenn der Dichter und seine Freunde an eine *basileia*, ein Königreich der *Poiesis* denken, unter der endgültigen Herrschaft des Konjunktivs. Aber in dieser Distanz vom Leben zu *erzählen* und sich erzählen zu *lassen*, setzt voraus, es *reell* und ohne Distanz *gehabt* zu haben. Wie es voraussetzt, es nicht mehr als todgeweihte Daseinsverfassung zu *haben* – nicht mehr zu *sein*, was man *gewesen* war.

Gott und seine Geschöpfe wären Konsorten des Konjunktivs geworden, der trotz seiner Abhebung vom Indikativ ›Anschauung‹ voraussetzt, ohne die *niemand* wissen kann, wovon die Rede ist. Daß von etwas ›die Rede sein‹ muß, ist das Korrelat des christlichen Dogmas von der leiblichen Auferstehung der Toten – wozu sonst sollte sie gut sein, wenn sie gut wäre? Daß sie einen *ästhetischen* Aspekt der theologischen Eschatologie bedingt, ist schon in der mittelalterlichen Scholastik bemerkt worden. Seither ist ›Aspekt‹ ein bißchen zu wenig geworden: Wer dies noch wollen könnte, wollte mehr.

SEIT WANN BIN ICH? SEIT WANN WAR DIESER?

Aufgefordert durch den delphischen Apollo und durch Sokrates, sich selbst zu erkennen, hat man nie recht gewußt, welche Frage damit denn gestellt sei. Was bin ich? Man weiß inzwischen, wie man sich zu helfen hat: eine Konfession, eine Nation, eine Profession, eine Faktion oder deren Fraktion – alles Ausfluchten, um die sokratische Unbestimmtheit zu umgehen. Demgegenüber ist die Frage *Seit wann bin ich?* eine eher selten gestellte. Ist es nicht allzu simpel, in seine »Dokumente« zu sehen, wo das Datum steht? Dennoch beginnen Lebensläufe so, obwohl sie doch immer die Frage der anderen zu beantworten haben, seit wann einer sei und wann man ihn gegebenenfalls zu feiern habe. Wer fragt, seit wann er selbst sei, will gerade diese Auskunft nicht. Ein wenig enttäuscht es, wenn der »über sich selbst« Schreibende mit der unergiebigsten aller Nachrichten beginnt, da die allemal wichtigere, wann er nicht mehr gewesen sei, in einer Autobiographie nicht stehen kann.

So weiß man, daß es am wenigsten Ergebnis der Lebensrückschau sein kann, wenn Goethe »Dichtung und Wahrheit« mit dem Satz beginnt: *Am 28. August 1749, Mittags mit dem Glockenschlage zwölf, kam ich in Frankfurt am Main auf die Welt.* Das konnte er aus sich nicht wissen, es ist kein Stück Selbsterkenntnis, keine Antwort auf die Frage *Seit wann bin ich?* Ein Exempel für den Zweifel, ob nicht unsere Erinnerung Verwechslungen unterliegt, das von anderen Gehörte für das zu halten, *was wir wirklich aus eigener anschauender Erfahrung besitzen.*

Goethe hat die Verlegenheit der Erinnerung verheimlicht, indem er auf den nüchternen Befund von Zeit und Ort den weitesten aller möglichen Umwege folgen läßt: den über das Universum. Mit einem bei Girolamo Cardano erlernten Kunstgriff zieht er schon im zweiten Satz die Himmelszeichen herein: *Die Constellation war glücklich; die Sonne stand im Zeichen der Jungfrau . . .* Cardano war auf die *Nativitas nostra* erst im zweiten Kapitel seiner Autobiographie gekommen, das erste

hatte *Patria et Maiores* zugestanden. Goethe kehrt das bewußt um und spricht vom Großvater Johann Wolfgang Textor, seinem Vornamengeber, zuallererst als dem Wohltäter der Stadt, der als deren Schultheiß einen Geburtshelfer anstellt und den Hebammenunterricht einführt, weil der Enkel trotz guter Aspekte bei mangelhafter Geburtshilfe beinahe zu Tode geboren wäre. So verhalf dieser unter der Himmelsgunst durch erste Lebensgefahr den Nachgeborenen zu besseren Aussichten aufs Leben. Auch bei minderer Konstellation.

Dies alles ist ›Außenansicht‹ des Beginns. Nicht das, was die bohrende Frage wissen zu wollen scheint: *Seit wann bin ich?* Sie gehört einer Epoche an, die bis dahin ungekannte Anforderungen an die Erinnerung stellt. Vergeßlichkeit gegenüber dem eigenen Leben und Erleben ist in den neuartigen Verdacht geraten, sie sei Entledigung vom Gesollten. Der Suspekt der ›Verdrängung‹ ist aufgekomen und zumindest rhetorisch so eindringlich und zudringlich wie kaum ein anderer Vorhalt, als ginge es dabei um bedachte Sperre, um Ungutwilligkeit zu Eingeständnissen von Verantwortung. Aber die Entdeckung der ›Verdrängung‹ als eines Abwehrverfahrens gegen früheste Verletzungen hatte es nicht mit Barrikaden verfügbarer Erinnerungen an schuldhafte Verfehlung und Zeitgenossenschaft zu tun; sie hatte das Unerinnerbar-Versunkene an die psychische Lebensgeschichte herangeholt und dessen ›Umschriften‹ lesbar zu machen beansprucht. Der Frage *Seit wann bin ich?* schien ein Vorspann von Prähistorie zugewachsen zu sein, dem unter den Titeln ›Geburtstrauma‹ und ›präinatale Wahrnehmung‹ Ausdehnungen zugesprochen wurden, für die es Erinnerung nicht mehr geben konnte. So kam es auch nicht zu *literarischen* Überbietungen des noch Beschreibbaren.

Seit wann bin ich? Die gewagteste Antwort auf diese Frage ist fast zeitgleich mit dem Beginn der Niederschrift an »Dichtung und Wahrheit« gegeben worden; sie stammt von Schopenhauer. Die Prähistorie der Kindheit hat ihren Anfang mit dem ersten Blicktausch der Liebenden, die Eltern eines neuen Le-

bendigen zu werden damit bestimmt sind: Es ist der Lebenswille dieses Neuen, das sie in ihren Blicken sich zusammenfinden läßt, noch bevor ihre Leiber den physischen Grund legen. Vor aller Psychologie des Vorbewußten setzt die Metaphysik des Willens ein. Er ist unbefragbar, als sei er der *deus absconditus*. Dieser Gedanke überlistet, wenn dies zu sagen erlaubt wäre, alle Zweifel literarischer Selbsterforschung nach dem wichtigsten Befund für jede Existenz: Ob sie denn gewollt sei. Deshalb sucht Telemach den verschollenen Vater Odysseus, deshalb suchen Literaturkinder ihre Väter. Wann und mit welcher Dringlichkeit sich ihnen diese Frage stellt, welche Ausdrücklichkeit sie ihr zu geben wagen, hängt von der Situation ab, in der sie aufkommt.

Wann ist die Frage *Seit wann bin ich?* gestellt worden? Der sie zu dieser Schlichtheit formuliert an den Anfang seines Buches »Führung und Geleit« – erschienen 1933, nicht zu seiner Unehre – gesetzt hat, Hans Carossa, gab darüber Aufschluß: *Mitten im ersten Kriegstumult waren mir die frühesten Erlebnisse meiner Kindheit wieder eingefallen, und im Felde schrieb ich einiges davon auf. Die Unruhe der Kampfzeiten störte mich dabei nicht . . .* Es ist fast zu sinnfällig: Der Arzt wird aus seiner Gegenwart beim Tod anderer vor die Nähe des eigenen geführt. Das Ende ist es, was an den Anfang denken läßt: *Die Stunde, da die Welt uns übernimmt, und die andere, da sie uns wieder weitergibt, sie werden aufgeschrieben und nach einer Weile vergessen. Das Herz aber erinnert sich nicht, wann es zu schlagen begonnen; es fühlt sich anfang- und endelos . . .* Das hört sich nach metaphysischem Pathos an, ist es aber nicht. Es ist eine Beschreibung eines Sachverhalts, den jeder kennen könnte, sofern er nur wollte.

Die Erinnerung macht Sprünge über Dunkelphasen hinweg, wird sporadischer, punktuell, kaum noch datierbar, dennoch nicht ungenauer im Bild. Noch vor der letzterreichbaren ihrer Aufblendungen liegt eine unbegrenzbar Vor-Zeit – keiner weiß etwas von irgendeinem Anfang, sowenig einer etwas je von einem Ende wissen wird. Alle, die gesagt haben *Jetzt sterbe*

ich, lebten noch, als sie es sagen konnten. Es ist eine Mythe, daß das Bewußtsein sich je ein ganzes wird. Dennoch ist es eine Wahrheit, daß es diese Ganzheit zu gewinnen begehrt: *Seit wann bin ich?*

Nur, was tut der, der sich jene ins Dunkel zurückdrängende Frage gestellt hatte? Als der Erste Weltkrieg vorbei und der Tod vorübergegangen war, ließ Hans Carossa 1922 »Eine Kindheit« im Insel Verlag erscheinen – und begann beinahe wie Goethe: *An einem Wintersonntag des Jahres 1878 wurde ich zu Toelz in Oberbayern geboren.* Keine Konstellation, keine Nativität. Dennoch ein Himmelszeichen. Eines Nachts weckt ihn die Mutter und trägt ihn auf die Straße hinab, wo Leute beisammen standen und zum Himmel sahen: *Siehst du den Kometen?* Das Kind sah ihn wie jene Späteren, die bei genügender Lebensausdauer den Halleyschen Kometen in *einer* Daseinsspanne zwei Mal sehen durften. So viel »Bedeutsamkeit« bereitet sich bei Carossa nicht vor. Es ist bezeichnend für den künftigen Arztblick, daß das ängstlich-flüsternde Verhalten der Zeugen des Himmelsereignisses tieferen Eindruck machte als der langbogige Schweif über dem Dorf. Zwar habe ihn dies alles später in der Erinnerung *viel stärker als in jener Nacht* ergriffen. Doch daß der Dreijährige kein Liebhaber von Weltuntergängen und deren Vorzeichen werden sollte, wurde vorhersehbar schon damals am Arm der Mutter, denn er *spürte durch sie hindurch den sichern Gang der Welt.*

Es bedarf keines weiteren Wortes, daß in jenem Kometen Augenblick eine Lebensentscheidung nicht mehr zu fallen brauchte, weil sie schon als Weltgefühl da war, unbefragbar daraufhin, *wie* und *wann* sie gefällt worden war. Die Erinnerung des Arztes sucht und findet die Symptome für das, was tiefer und noch ferner liegt. Es gibt keine platonische Präexistenz und keine *Anamnesis* an sie; das Leben selbst ist sich urzeitlich schon voraus gewesen, wenn *die Welt uns übernimmt.* Anfangslosigkeit ist das ursprünglich Vorgefundene, wie Endlosigkeit das ungefragt Erwartete – das Gegenteil, Endlich-

keit, ist Erlerntes, Erzählung, Wissen von der Zeugung bis zum Exitus. Die Präzision jener ersten Sätze, bei Goethe wie bei Carossa, ist nur eine ironische Ersetzung der nie eintreffenden Nachricht, seit wann einer denn sei.

Die Erinnerung hat keine Kongruenz mit dem dokumentierten, mit dem nach Zeugen und Quellen zu berichtenden Leben. Ihr theoretisches Pendant ist die positivistische Grundvorstellung, aus dem Weltstoff der Empfindungen bildeten sich Verdichtungen zu flüchtigen Verbänden, die für sich die ephemere Illusion von Identitäten erzeugten. Im Rückwärtsgang der *memoria* würden aus den Kondensationen dann Verflüchtigungen, niemals das Nichts vor dem Moment der Zeugung. Die Trennung von Ich und Welt reicht unter dieser Annahme bis ins erlebte Leben hinein, wird sogar zum Erstgesuchten der Erinnerung. Ein Jahrzehnt nach der »Kindheit«, ein Jahrfüntf nach den »Verwandlungen einer Jugend« weiß der rückforschende Arzt Carossa, was es mit jenen Anfängen auf sich hatte: *So wissen wir uns ursprünglich auch Eins mit allem rings Gegebenen. Das Kind, das aus der Säuglingsdämmerung hervorst, weiß nicht, daß der allgemeinsame Weltstoff, dem es entnommen ist, sich längst gefährlich von ihm fortgewandelt hat; es lächelt jedem Wesen zu, es kennt weder Mitleid noch Furcht, es langt nach den strahlenden Augen von Menschen und Tieren, es würde den Tiger streicheln, die Flamme umarmen.* Noch in einem seiner knappsten und kräftigsten Gedichte ist die Weltgunst für das Kind im Bild der Mitbewegung beschrieben: *Im Uferwald verborgen / Lag die Morgensonne. / Wir stießen vom Strand. / Sie sprang ins Wasser, / Gab über den Strom uns / Ein funkelnd Geleite.*

Aber hat denn, so fragt sich nach einem weiteren Weltkrieg der Leser, dieser Landarzt niemals etwas von Psychologie gehört? Ist ihm die Dämonisierung der Kindheit entgangen, die schon erste Augenblicke in die Fatalität langhin reichender psychischer Determination einspannt – schließlich alle Biographie zur bloßen »Nachgeschichte« von Urszenen degradiert hat? Als Carossa 1956 starb, gab es für die »Idyllik« solcher Kindheiten

keine Leser mehr, war der Geschmack an Weltgunst verdorben. Freud hatte 1897 an Freund Fließ geschrieben: *Interessant, daß die Literatur sich jetzt so sehr der Psychologie des Kindes zuwendet.* Doch hatte der unermüdlich Mißtrauische unter demselben Stichwort hinzugefügt: *So bleibt man immer ein Kind seiner Zeit, auch mit dem, was man für sein Eigenstes hält.* Das gilt auch für ›verdorbenen Geschmack‹: Ein knappes Jahrhundert später greift der Leser nur noch mit Überdruß zu den ›Selbstanalysen‹ der Kindheitstriebgeschichten und erinnert sich an desselben Erstanalytikers skeptisches Wort inmitten seiner Selbstanalyse: *Eigentliche Selbstanalyse ist unmöglich, sonst gäbe es keine Krankheit.* Die Erinnerung ist als ›Aufklärung‹ gescheitert. Was aber ist sie geblieben? Was kann sie werden?

Eine kinderärmer werdende Welt, hervorgehend aus der entscheidbar gewordenen Option für Lebensgenuß oder Proliferationsverzicht, ist unmerklich zur Idealisierung der Kindheit als einer exotischen Eigenwelt übergegangen, die sich zum ›Reservat‹ hin verdichten könnte. Das aber ist der Außenaspekt, der Blick der anderen auf eine ›Lebenswelt‹. Welche Erinnerung sie produziert, welche Fragen in das rückwärtige Dunkel gerichtet sein werden, können wir nur aus dem abschätzen, was diese Weltartefakte als ›Geschichte‹ umgibt und infiltriert, sobald die Membranen durchlässig werden – und das ist ihr Schicksal gerade im Maße vorheriger Abschirmung. Aus jener ›Geschichte‹ kommen die Angebote, sich zu verstehen und sich zu verständigen. Nur sie kennen wir, nicht die Amalgame, die sie eingehen könnten.

Scharen von Theoretikern bemühen sich ums Kind, das unbekannte Wesen – vorgeblich und paradoxerweise, um es sein zu lassen, was es ist. Seine hochgradige Störanfälligkeit wird vorausgesetzt, Entstörung zum ganzen Produkt seiner Protektoren. Was es anders macht als die Kinder anderer Zeitalter, ist der schlichte Sachverhalt, daß es überhaupt da ist: Es muß zumindest nicht ungewollt geworden sein. Keinem unerforschlichen Ratschluß braucht anheimgegeben zu bleiben,

warum es wurde, wie es ist. In den Kindheiten erwächst nicht mehr die Frage: *Seit wann bin ich?*, die jeder nur an seine Erinnerung zu stellen versuchen kann, sondern die andere, an konkrete Personen und deren Wahlverhalten zu stellende: *Warum bin ich?* Die Zeugungspartnerwahl wird, als bekäme Schopenhauer recht, zum Akt einer Bestimmung, die in immer höherem Grade befragbar wird: *Warum gerade ich?* Da zeichnet sich eine Autobiographik ab, die andere ›Vorgeschichten‹ erforschen muß, um dem einen ›Phänomen‹ auf die Spur zu kommen, das sich in der Philosophie dieses Jahrhunderts vor alle infantilen Determinanten geschoben hat und weiter im Maße gewollter Existenz schieben wird: die ›Kontingenz‹, ihre Verwindung, ihre Überwindung. Warum bin ich, da ich doch trotz aller auf das Und-so-weiter drängenden Naturgewalt so leicht und billig auch hätte nicht sein können?

Eine Welt der Gewollten war freilich die der christlichen Schöpfung gewesen, zumal in der Konkludenz des Kreationismus, der zwar der elterlichen Zeugung alle Bedingtheiten des Organismus überließ, die individuelle Seele aber in jedem elterlich ›veranlaßten‹ Einzelfall dem schöpferischen Eingriff Gottes zuzuschreiben verbindlich machte. Das wurde ›herrschende Meinung‹ der Dogmatik. Nur fragt man sich, was daraus folgte. Vielleicht wurde der Pegel eines pauschalen Vertrauens angehoben, es müsse dann jedes Individuum ein Maß an göttlicher Bürgschaft für seinen Daseinssinn besitzen und Teilnahme am Heilsverfahren beanspruchen können, wie die Schöpfung im ganzen nicht verlorengelassen werden konnte, wenn sie diesen Ursprung hatte und ihm zu genügen sich nicht verschloß – oder entziehen ließ.

In herausgehobenen Fällen konnte versucht werden, nicht nur die Nativität als innerweltliche Determination zu befragen und ihr zu vertrauen (sofern sie dies verdiente), sondern auch nach der höheren Absicht zu fragen, weshalb gerade dieser gerade jetzt unter dieser Konstellation in die Welt hatte gesetzt werden können. Bestimmung war mehr als Schicksal. Giorgio

Vasari läßt in seinen Lebensbeschreibungen »Le Vite de' piu eccellenti pittori, scultori, e architettori« (Florenz 1568) dem Lodovico di Lionardo Buonarroto Simoni von seiner »ehrsamen und edeln Frau« *unter einem vom Schicksal bestimmten und günstigen Stern* am 6. März 1474 um die achte nächtliche Stunde – Merkur und Venus im zweiten Haus des Jupiter unter günstigem Aspekt – den Sohn Michelangelo geboren werden. Dabei sieht er den *Lenker der Welten gnädig seine Augen zur Erde wenden* und sich der Vergeblichkeit so vieler fleißiger und begabter Künstler seit Giotto, *mit der Herrlichkeit der Kunst die Größe der Natur darzustellen*, erbarmen, indem er *einen Geist zur Erde sendet, der allvermögend in jeder Kunst sein* und den Irrungen ein Ende setzen sollte.

Die Güte der Konstellation war die Maßregel zur Verwirklichung der allerhöchsten Absicht. Das konnte der Biograph allerdings nur *post festum* erschließen. Doch bedeutete es, daß alles mit rechten Dingen und unter göttlicher Billigung stand, was als »Leben« und »Werk« herausgekommen war. Was aufschlußreich an dieser Methode ist, ergibt sich aus der Überlegung, ob hier nicht jede Autobiographie weniger »leistungsfähig« sein mußte als die Tiefendimensionen des befreundeten Biographen, der überlebte.

Die Natur derart im Dienst des vorsehenden Ratschlusses zu finden, wird im Zeitalter der wissenschaftlichen Kausalität ausgeschlossen. Die Welt der Gewollten schien untergegangen. Daran konnte Schopenhauers Geniestreich, das noch zu Zeugende an dem Zustandekommen seiner Zeugung zu beteiligen, nur noch ein metaphysischer Erinnerungsposten sein. Bis zum Jahr 1951, in dem Gregory Pincus den Grund für eine neue Welt der Gewollten legte und das Verhalten der Menschen mehr änderte als irgend ein Religionsstifter oder Heilbringer vor ihm. Hier kommt es nur darauf an, daß Neues und Unerhörtes erfragbar wurde. Frühinfantiles aus der Deckung zu holen ist nichts mehr im Vergleich zum Anrecht auf Wissen, warum man da sei und nicht eher nicht. Aus dem primärbio-

graphischen Humor des »Tristram Shandy« war virtuell eine *terra incognita* der Insistenz geworden.

Lawrence Sterne hat sich auf humoristische Weise um das von Biographen kaum je gelöste Problem herumgedrückt, wann denn – und woran erkennbar – die Kindheit ihres Helden geendet habe, um ihn erwachsen sich selbst zu überantworten. Sternes Shandy erreicht diesen »Problembereich« vor lauter Digressionen erst gar nicht. Biographen und Autobiographen gehen darin am entschiedensten auseinander, daß jene am meisten von dem der Welt schuldig bleiben müssen, was diese am wenigsten dürfen: die zumeist unbelegbare Schwelle zwischen Kindheit und »Jugend« – oder wie immer stilgebunden die Nachkindheit benannt werden mag – flüchtig zu überschreiten. Der Autobiograph muß als »Erlebnis« beschreiben können, was der Biograph allenfalls als Abreise oder Flucht aus Gewahrsam oder Nest registrieren kann, um das »eigentliche Leben« als dokumentierten Niederschlag von Handlungen oder »Werken« beginnen zu lassen.

Doch sind der Hypothesenfreudigkeit von Biographen Freiheiten zugestanden worden, seit Freud sein frühes Zutrauen zum Realismus der Erinnerung zurückzog und Wilhelm Fließ gestand: *Auf die Frage, was ist in der ersten Kindheit vorgefallen, lautet die Antwort: Nichts . . .* Ich habe, des resignativen Effektes halber – immerhin ging es auch um die Verlässlichkeit der »Selbstanalyse« – den *Keim sexueller Regung* nach dem *Nichts* kürzen zu dürfen gemeint. Die Einschränkung ändert nichts daran, daß die vermeintliche Erinnerung mit der Rückprojektion von Phantasien einsetzt – und vielleicht dabei bleibt. Dies war so etwas wie die Investitur der Phantasie mit dem Privileg der »letzten Instanz«: die Selbstzweifel des Autobiographen angesichts der eigenen Kindheit waren bestätigt und damit gleichgültig. Kindheit war Sache der »ästhetischen Erfahrung« geworden, und diese ließ sich das nicht zweimal sagen. »Dichtung und Wahrheit« würde sich in diesem Jahrhundert anhören wie »Dichtung *als* Wahrheit«. 1899, im Jahr des zitierten

Freudbriefes, schrieb Rilke in einer Selbstanzeige seiner »Zwei Prager Geschichten« in Maximilian Hardens »Zukunft«, er habe *der eigenen Kindheit irgendwie näher zu kommen* gesucht: *Denn alle Kunst sehnt sich, um diesen vergangenen Garten, um seine Düfte und Dunkelheiten reicher, um sein Rauschen beredter zu werden.*

Wenn die Wissenschaft keinen Einspruch mehr hat gegen die ›historische‹ Bedenklichkeit der Erinnerung, wächst dieser die Freiheit zu, sich selbst zu erschaffen und den, der dadurch geworden ist, daß er diese Erinnerung schließlich besitzt, das sein zu lassen, was zu sein er sich entschieden hat. Das ist die Sprache des ›Existentialismus‹, bewußt gewählt, um die Freigabe der *memoria* als ›Verschärfung‹ der Frage nach dem Anfang erscheinen zu lassen. Im Jahrzehnt des Gregory Pincus, da die Welt der Gewollten möglich wird, kulminiert die Philosophie des Sich-selbst-Wollens, des *esse sequitur agere*. Diese Umkehrung wurde dem Nachkriegsleser von »L'être et le néant« (1943) erst zwei Jahrzehnte später in Sartres ›Selbstanalyse‹ von »Les mots« (1963) so transparent wie dubios: Da darf man staunen, wie eine Kindheit, die vor lauter Retrojektionen keine ist, kraft dessen sich selbst beendet. Als *causa sui ipsius* ist sie die bloße Weigerung, dem Noch-bevorstehen der Reifschwelle irgendein Zugeständnis zu machen. Nur die Bücher sind Gattungseigentum; wer Zugang zu ihnen gewinnt, wird mit allen gleich-alt. Kindheit ist bloße Erscheinung; ein Weltkrieg, ein Stiefvater scheinen nur die Zäsur zu bewirken, die es nie gegeben haben durfte, sollte jemals einer frei zu seiner ›Konstitution‹ gewesen sein. Das Bedürfnis des Philosophen kann durch seine Erinnerung genauso befriedigt werden wie durch seine Reflexion – das war vom Schulmeister Descartes her nicht zu erwarten.

Wenn von einem Irrtum zu sprechen erlaubt wäre, läge er in der Fehlbestimmung der Gattungshaftigkeit des Kindes. Alle Erinnerung konvergiert auf das Gattungsgemeine des biologisch ›jugendlichen‹ Menschenwesens in der Annahme oder Ahnung, es könne als ein solches durch Altern nur verlieren,

durch Handeln sein ›Wesen‹ nur im Wortsinn ›verwirken‹. Die Kindheit wäre dann ›Prä-Existenz‹, wenn auch nicht die platonische, und Erinnerung der Zugang zum Ungetrübten der Gattungseinheit, von der herzukommen alle Individuation erst begreiflich macht: auch als Absonderung, Besonderheit wie Sonderlichkeit. Die wohl mit dem Alter kommende Sehnsucht nach Erklärung wie Verklärung der eigenen Kindheit – woran kaum ein Autobiograph vorbeikommt, weil er nur dazu begonnen hatte – gerät mit sich selbst in Zwist durch das alsbaldige Sich-Vordrängen der Schuldfrage, wie man denn solchen ›Besitz‹ preiszugeben hatte einwilligen oder gar einfordern können.

Eine der bestürzendsten Antworten ist die Figur des ›Sünders von Anfang an‹; wohl unvermeidlich schon dadurch, der Eine geworden zu sein und nicht der Andere. Julien Green hat dieser zur Individuation mitgeborenen Sündigkeit nachgeforscht wie keiner sonst, vom Gefühl der Existenz als einem ›Verdacht‹ bis zum Wunsch, eben nicht dieser sein zu müssen: *Ich entsinne mich ganz genau, daß ich noch kaum Striche auf einem Papier ziehen konnte, als ich mich schon fragte, warum ich ich selbst und nicht ein anderer sei.* Daß der Roman »Si j'étais vous«, der aus dieser Art von Kontingenzidee entstand, mißglückt genannt werden muß, zieht nur in Zweifel, ob es überhaupt etwas gibt, was aus jener ›Idee‹ herausgebildet werden kann. Sie enthält nichts, darin dem Freudschen ›Nichts‹ gleichend, von dem schon die Rede war.

Bei Julien Green ist der dieser Erinnerung Fähige auch beinahe der Visionär des Satans. Als kaum Siebenjähriger hatte er in der dunklen Tiefe des elterlichen Kleiderschranks den Teufel beschworen, dem sich Zeigenden aber nicht standgehalten und war weinend in die Arme der nichts begreifenden Mutter gestürzt. Noch der Sechzigjährige, der dies in »Partir avant le jour« erinnert, zweifelt nicht, daß *da etwas war*, und nimmt es als ein Lebensversäumnis, nicht den Mut gehabt zu haben, dem beschworenen Grauen sich zu stellen. Soll man glauben ge-

macht werden, ein anderes Leben, das Leben eines Anderen, wäre der ausgehaltenen Vision des Bösen gefolgt?

Das Paradox der erinnerten Kindheit läßt sich auf zwei Sätze bringen: Die Kindheit war nie und nichts in ihr; die Kindheit ist immer und alles kommt von ihr her. Keine Aussage hat sich gegen die andere durchsetzen lassen.

Die Antinomie der Kindheit hat ihren Ausdruck im Trivialbeginn der Autobiographie von Cardano bis Carossa: die Erinnerung, die doch am wenigsten dabei gewesen sein kann, simuliert den Zeugen, den Urkundsbeamten, das Dokument selbst. Die Kindheit ist zeitlos, aber die Erinnerung muß sich ihrer Zeitgenossenschaft versichern, schon weil sie als literarische ohne ihre ›Welt‹ allzu ärmlich wäre. Vom Sternenhimmel war denn auch Goethe in wenigen Zeilen herabgestiegen zu der Vaterstadt, der seine Geburtsnot zur Geburtshilfe verhalf. Die Leser als Teilhaber einer Lebenserinnerung interessiert die Welt, in der auch andere gelebt haben und zu der zahllose Erinnerungen, ausgesprochene und verschwiegene, gedruckte und erzählte, zurückreichen. Die Berufung auf Chronik und Datum ist eine ironische Hilfe für Zuordnungen – der sich Erinnernde wird eher gleichgültig, sofern er nicht auch die Sterne für sich verantwortlich machen will. Ich – um hierauf mich einzulassen – weiß nicht, ob es Tag oder Nacht war, als ich geboren wurde.

Die hinterhältige Ambivalenz, die hier möglich ist, hat Robert Musil in einer Notiz des 28. Heftes seiner Tagebücher (1928/1930) unter dem Stichwort »Zeitgenosse« auf die vielleicht kürzeste jemals erreichte Formel gebracht: *Ich bin am . . . geboren, was nicht jeder von sich behaupten kann. Auch der Ort war ungewöhnlich: Kl in K.; verhältnismäßig wenig Menschen kommen dort zur Welt. In gewissem Sinn deutet sich in beidem schon meine Zukunft an.*

Das Mißverhältnis von Erinnerbarkeit und Datierbarkeit hat den Gipfel seiner Ironie längst erreicht in der jedermann vertrauten Tatsache, daß unsere Zeitrechnung zwar *post Christum*

natum zählt, die zwingende Voraussetzung aber nicht erfüllt, das Datum der Geburt in der Stallhöhle von Bethlehem stehe so fest, als sei denen nichts gewisser, die noch diesseits aller Nachchristlichkeit das anschaulichste der Ereignisse zu Heil oder Unheil der Menschen festlicher begehen als jedes andere. Dabei geht der Streit um den historischen Geburtstermin des Jesus von Nazareth um Jahre, nicht um Tage oder Stunden. Dennoch hat das Datum im Maße seiner Umstrittenheit die seltsamste Gleichgültigkeit angenommen, weil die tief in die Gemüter eingesenkte Mythe den Status der Zeitlosigkeit erreicht hat.

Der einzige der vier Evangelisten, der die Geburtsgeschichte überliefert, hat für seine Glaubwürdigkeit die allein zureichende Vorkehrung getroffen, sich auf die Erinnerung der Hauptzeugin von Anfang an zu berufen. Wo keines Menschen Erinnerung hinreichen kann, der Frage nach dem Ursprung und Beginn zu dienen, kommt der anthropologische Sachverhalt zu Hilfe, daß der Nesthocker Mensch von der Nesthegung seiner Eltern beschirmt bleibt und sie die Hüter der *memoria* sind. Goethe läßt, nicht lange vor deren Tod, seine Mutter durch Bettine für seine Lebensbeschreibung ausfragen. Für den Anfang seines Evangeliums hat sich Lukas der Mutter Jesu versichert – versichern müssen, da er doch allein stand mit seiner Erzählung, für die es sonst keine Zeugen gab, nicht einmal den Markus und den Matthäus, die ihm mit ihren Evangelien vorausgegangen waren.

Die Legende hat den Maler Lukas seinerseits zum einzig authentischen Porträtisten der Mutter Jesu, zum Urheber des ikonischen Urmusters aller frommen Malerei gemacht. Als hätte der späte Evangelist, der sich nicht mehr als Augenzeugen der Taten und Worte Jesu präsentieren konnte, ein prägnanteres Mittel der Herstellung von Authentizität gehabt, indem er das Bild zu der nachhaltigsten Imagination hinzugab, die er nur hatte begründen können, weil die ihm zum Porträt Aushaltende seine singuläre ›Quelle‹ war. Auf deren Getreu-

lichkeit ist es abgesehen, wenn Lukas mit dem letzten Satz der liturgischen Weihnachtssperikope in ihrem altwürdigsten Zuschnitt verkündet: *Maria aber behielt alle diese Worte (panta synetērei) und hielt sie in ihrem Herzen beieinander (symbolloysa)*. Deshalb konnte er als einziger Evangelist mit frommer Unverschämtheit die Frage beantworten: *Seit wann war dieser?*

Lukas allein kann radikalen Ernst machen mit der Anfangsfrage, indem er noch hinter die Geburtsgeschichte zurückgeht und ein Geheimnis preisgibt, das Mütter nicht nur aus Gründen der Dezenz ihren Kindern vorenthalten, sondern zumeist wohl deshalb, weil es ihnen selbst entgangen ist. Für Maria aber und den Lukas, der sie sich zur ›Quelle‹ erfunden hat (denn sie lebte wohl kaum noch, als er nach dem Untergang des Tempels ans Werk ging), war der Augenblick ihrer Einwilligung in die Verleiblichung des Gottes, ihres Vertrages also mit dem Urheber ihres Kindes, aufs genaueste erzählbar geworden. Sogar der Name des Engels ist ihr bekannt, der den Zeugungspakt anbietet. Das Datum ist indirekt fixiert auf die ein wenig weniger wunderbare Schwangerschaft der Frau des Tempelpriesters Zacharia, die den Täufer Johannes gebären sollte, den Erfinder der Gotteslammanrufung, durch dessen Taufe Jesus nach allen Synoptikern in seine öffentliche Wirksamkeit eingeweiht werden wird.

Der Zeugungsabstand zwischen dem Vorläufer, dem Priestersohn, und dem, auf den er zeigen wird, ist genau die halbe Jahresbahn der Sonne, über Jahrtausende dargestellt durch die Kalenderpolarität der Geburtsfeste beider im Kirchenjahr. Nur Matthäus hat erzählt, was wohl Maria dem Lukas verschwie, wie der ihr angelobte Mann Joseph durch einen Engelstraum dazu gebracht werden konnte, die fremde Herkunft der Leibesfrucht seiner Braut als Gottessohnschaft zu erdulden und den Scheidebrief nicht auszustellen. Immerhin – ein nur *geträumter* Engel bei solcher Zumutung!

Worauf alles ankommt, ist die *Zeugenschaft* der Maria für Lukas. Sie erlaubt ihm, so spät noch in Wettbewerb zu treten

mit anderen, die Berichte der Augenzeugen von Anfang an (*hoi ap' archēs autoptai*) nachgeschrieben hatten, doch als einer, der allem von Anfang an genau (*anōthen pāsīn akribōs*) nachgegangen sei, wie es in der singulären Widmung des Evangeliums heißt und worauf sich die Qualifikation der Herrenmutter allein beziehen konnte. Dieser eine unter allen Evangelisten wußte vom Anfang der Anfänge. Oder doch nicht er allein? Jedenfalls bekam er, wohl ohne es noch zu erfahren, den allzu späten Rivalen des letzten Evangelisten, der nichts wissen zu müssen glaubt von der Botschaft des Engels und der aushäusigen Stallgeburt, also allem den Gläubigen so Vertrauten, obwohl er sich als den darstellt, dem der Gekreuzigte mit einem seiner letzten Worte die Zeugin anvertraut hatte: *Siehe, deine Mutter!* Der Jünger, der so angesprochen war, habe sie fortan zu sich genommen – aber *ihm* muß sie vieles verschwiegen haben.

So vieles, daß er nur mit einer ganz anderen und hochabstrakten Ursprungsgeschichte des Menschensohnes anheben kann, die unmittelbar einmündet in Zeugnis und Taufe des Johannes am Jordan. Ein Evangelium, dessen Thema sein könnte, wie schwierig es für einen Gott ist, Mensch zu werden. Und: unter den Menschen als einer von diesen zu leben, ohne ständig auf seine höhere Herkunft zurückzugreifen. Die Messiasgestalt des Johannesevangeliums ist von der Höhe ihrer Abstraktion als *der Logos* nie ganz heruntergekommen.

Johannes beantwortet die Frage *Seit wann war dieser?* mit der Maximierung eines vorbehaltlosen und keiner Erklärung bedürftigen *Im Anfang war der Logos*. Vor allem anderen, denn alles andere ist durch ihn geworden: das Leben, das Licht in der Finsternis, die es nicht zu überwältigen vermochte. Und kaum ist dies gesagt, tritt ein Mensch auf, der eben *nicht* der menschgewordene Logos ist: der Täufer Johannes, der Minderer der Abstraktion, der Zeuge, durch den die anderen bestätigt bekommen sollten, wo sie Licht und Leben finden könnten. Auch Johannes kommt wie aus dem Nichts, hat keine Geschichte, sowenig wie Jesus eine hat – nur *beide* haben

eine, wenn sie zusammentreffen, so wie der Prophet die Wahrheit beglaubigt und sie ihn.

Von der Verwandtschaft des Priestersohnes Johannes mit dem Jungfrauensohn Jesus weiß der vierte Evangelist nichts – darf er nichts wissen lassen, denn der Täufer begegnet dem der Welt Fremden, das in die Welt gekommen ist und *Logos* heißt, weil im *Wort* die einzige den heiligen Schriften bekannte ›Tätigkeit‹ Gottes besteht. Zumal die Äußerung seiner Macht in der Erschaffung der Welt durch das Wort *Es werde!* Daß der *Logos* in die Welt kommt, hat zur Voraussetzung, daß sie schon durch ihn geworden ist: Er kommt in das Seinige.

Alles, was der biblische Gott tut, ist ›Wort‹: er schafft, offenbart und richtet. Deshalb ist der *Logos* ewig präexistent. Seine Beziehung zur Welt ist im letzten Grund ganz unabhängig davon, daß die Menschen wegen ihrer Sünden seiner bedürfen. Johanneische Präexistenz ist die Vorform der viel späteren theologischen Spekulation über die ewige Prädestination des Gottessohnes zur Menschwerdung. Sie behauptet erst vollends die Unabhängigkeit dieser Gottestat von jedem Menschenhandeln. Daher ist das letzte Wort des Gekreuzigten bei Johannes ganz konsequent die Bestätigung einer Handlung: *tetélestai* – es ist vollendet. Als hätte der Weltschöpfer noch einmal sein *Es war sehr gut* gesprochen. Die Gleichrangigkeit von Schöpfung und Heilstat ist der Kern der *Logos*-Nominierung.

Aber sie ist schon ›Theologie‹ des auf Erhöhung der Jesusgeschichte drängenden, weil von ihrer ›Niedrigkeit‹ (*kenōsis*) nachfühlbar bedrängten Evangelisten. Denn was er im Prolog zur Frage *Seit wann ist dieser?* alles Vorherige übertrumpfend und ausstechend dichtet, kehrt an keiner Stelle seiner Jesusgeschichte auch nur als Andeutung der Frage *Seit wann bin ich?* wieder. Jesus hat sich selbst nirgendwo als den *Logos* bezeichnet, auch wenn die Sohnschaft, von der er erfüllt ist, und die Gottnähe, die sie begründet, bei Johannes eine andere Deutlichkeit haben als bei Lukas. Dieser läßt die Sohnschaft seiner

Heilsfigur im strikten Ernst beginnen mit der Einwilligung der Maria in das Engelsangebot: sich von heiligem Geist (*pneuma hagion*) überkommen und von der Potenz des Höchsten (*dynamis hypsistou*) überschatten zu lassen, nichts als die Sklavin des Herrn (*hē doule kyriou*) zu sein und es mit sich nach des Botschaftsengels Rede (*kata to rhēma sou*) geschehen zu lassen. Da war der ›Platz‹ frei für einen Zipfel vom *Logos* als dem zugleich Eröffnenden und Bewirkenden – aber nichts anderes als das banale *to rhēma* steht bei Lukas für das Wort.

Natürlich dürfen wir daraus nicht schließen, die Gewährsfrau habe ihrem Zuhörer das richtige Heilsstichwort nicht gegeben. Denn Griechisch hatte sie nicht gesprochen, so sehr uns einige versichern, es sei dortzulande schon recht gängig gewesen. Es war, wovon Maria sprach, nur ein Engelswort, kein Gottes*logos* gewesen, und der marianische Evangelist hatte keine ewige Präexistenz des von Gabriel *Gottessohn* Genannten im Sinn, wenn er ihn mit jener bestimmtesten Stunde in Nazareth und aus keiner abstrakten Ewigkeit heraus beginnen ließ. Der Erstgeborene (*prōtotokos*) der Verlobten des Mannes Joseph war der noch nicht, den der zweite Artikel *filium Dei unigenitum* und *ex Patre natum ante omnia saecula* und schließlich *genitum, non factum* nennen wird, wenn man lange alles viel penibler weiß, als einer der Evangelisten es gewußt hatte.

So ist auch, was Maria für Lukas von der Geburts- und Hirtennacht in ihrem Herzen bewegt und zusammenhält, nichts von der Höhenlage des *logos* oder auch nur der *logia*, sondern eher so etwas wie ›das Gerede‹ (*ta rhēmata*), geriete man mit diesem Ausdruck nicht in die falsche Nachbarschaft. Und was den Täufer in der Wüste erreicht und ihn zur Taufstelle Jesu an den Jordan ziehen heißt, ist zwar ›Gotteswort‹ (*rhēma theou*), aber wie in trotziger Verweigerung nichts von der Art des *Logos*.

Der Johannesprolog bleibt damit einsam in seinem Rivalisieren mit der Mariengewährleistung für Lukas bei Beurkundung des wirklichen Anfangs wie bei der Steigerung *seines* Gottes-

sohnes auf einen anderen Anfang hin und durch dessen Unerdenklichkeit. Denn mit größerem Eifer noch stellt sich Johannes wörtlich wie formal mit *seiner* Schrift neben *die* Schrift, indem er mit seinem *Im Anfang (en archē)* beginnt, wie Moses, nach den Septuaginta, den Anfang aller Anfänge gesetzt hatte: *Am Anfang (b' reschit)*.

Nichts sollte Gottes Wesen angemessener gewesen sein als Mensch zu werden. Zwar hat es zum Dogma im strengen Sinne nie gereicht, aber der Lehrgedanke des mittelalterlichen Franziskanermönchs Duns Scotus von der ewigen Vorherbestimmung (Prädestination) des Gottessohnes zur Menschwerdung (Inkarnation) hat eine große und tiefgehende Zustimmung gefunden. Dieses Theologumenon bedeutet, daß es der Sünde des Menschen und seiner Heilskatastrophe nicht bedurfte, um den Vatergott seinen einzigen Sohn Menschennatur annehmen und in die Welt entsenden zu lassen. Er wäre auch ohne die *felix culpa* gekommen, weil er dazu im Innersten der Gottheit von Ewigkeit her ausersehen war. Die Folgerung liegt nahe und ist auch zaghaft ausgesprochen worden, daß die bei der Erschaffung des Menschen ausgeformte Ebenbildlichkeit mit seinem Schöpfer schon im Dienst jener höheren Absicht gestanden hat, das Fleischesgehäuse für den Sohn vorzubereiten. Dann wäre in Umkehrung aller »klassischen« Verhältnisse die Wertschöpfung und die Menschenbilderei gar nichts anderes als das Präludium zu dem großen Heilsakt der Vermenschlichung Gottes als der Vergöttlichung des dadurch ausgezeichneten, in die ewige Erwählung einbezogenen Menschen. Der Sündenfall im Paradiese wäre unter diesem Aspekt nur ein unerheblicher Unfall, müßte man nicht insgeheim oder offen die verzweiflungsvolle Frage aufwerfen, ob denn der Menschgewordene auch hätte leiden und sterben müssen, wenn nicht aus seiner Weltmission eine Rettungsaktion für die Verlorenen geworden wäre, die sie nach allem nicht hätte sein *müssen*.

Es gehört zum Wesen einer Theologie, daß in ihr nicht alle Fragen gestellt werden können. Sie hat immanente Vorrichtungen, dem zu wehren. Darin unterscheidet sie sich von theoretischen Systemen nicht allzu sehr, nur daß diese sich des Instruments der »Paratheorie« bedienen, die immanent unzu-

lässigen Fragen entweder zu diskreditieren oder für ungewichtig zu erklären. Nun gibt es immer eine Art Topographie der Abwehrbarkeit von Fragen. Nicht alle kann man zu Symptomen des »Widerstands« gegen die Wahrheit erklären, wie Sigmund Freud es so meisterlich und einschüchternd verstand. Aus der christlichen Dogmengeschichte läßt sich eine *Analysis situs* jener Unabwehrbarkeiten ableiten. Nachdem der Erwartungsrausch der nahen Weltvernichtung abgeklungen war, der alles Rückfragen überdeckt hatte, erwies sich als die wohl bedrängendste Nachfrage die nach der Zeitwahl Gottes für seinen aufwendigen Heilsakt: *Warum erschien Gott so spät?* Und man sieht nun leicht, daß der schöne mittelalterliche Gedanke von der ewigen Vorherbestimmung des Gottessohnes zur Menschwerdung gerade dieser Frage neuen Nachdruck geben mußte: Wenn das ewig beschlossen war, warum ließ er die Menschheit so lange mit sich und dazu noch mit ihrem Unheil allein?

In dieser Hinsicht war die christliche Frühzeit im Vorteil. Sie hatte den Heilsgedanken noch nicht zur spekulativen Kulmination gebracht, brauchte dafür aber auch nur schlichtere Mittel, um mit dem Problem der Verspätung fertig zu werden. Am erfolgreichsten war der spätere Artikel des Credo vom *Descensus ad inferos*, vom Höllenabstieg Jesu während der Tage seiner Grabesruhe, die dadurch das Odium der Todesschwäche verloren hatte. Es geschah eine Heilstat, während der Stein vor dem Felsengrab lag und nichts auf Hoffnung deutete. Der Abstieg in die Unterwelt machte den Zeitverlust der Erlösung wett: Wer durch diese zum Heil gekommen *wäre*, wurde ihrer auch nachträglich teilhaftig durch Öffnung der Höllentpforten für die Gerechten der Vorzeit. Nicht die Menschwerdung wurde dabei gleichgültig, nur ihr faktisches Datum in der Chronologie der Weltgeschichte. Die Frage *Warum so spät?* fiel nicht in den Komplex von Tatbeständen, die viel später den Verhandlungstitel »Theodizee« erhielten.

Dennoch blieb die Frage gerade in der Heidenmission akut,

und sie durfte nicht verharmlost werden, wollte man nicht dem nach Raum und Zeit eng begrenzten ›Heilsgeschehen‹ der Evangelien seine ›Singularität‹ nehmen. Es mußte bitter nötig bleiben, daß dies tatsächlich so geschehen war – und nicht Sache eines Handstreichs wurde, den ein allmächtiger Gott auch auf bequemere Weise hätte ausführen können. Vor allem frühzeitiger: Warum war der Gartenherr nicht dazwischenge-treten, als der Versucher an sein Geschöpf herantrat? Warum war *das* nicht der Augenblick, das aufkommende oder eben aufgekommene Unheil stracks abzuwenden? Und dies durch den *Logos*, das fleischwerdende Wort, von dem das Evange-lium des Johannes am Anfang spricht?

Der Kirchenvater Gregor von Nyssa, ein herausragender Theologe des griechischen Ostens im vierten Jahrhundert, hat in seiner »Großen Katechese« jene Frage gestellt, erkennbar im Bewußtsein der Unvermeidlichkeit, nachdem lange nicht mehr gesagt werden konnte, es sei der Zeitpunkt der Reife für die Welt gewesen, daß der Sohn kam und ihr ein Ende machte. Nun war es aber nicht das Ende der Geschichte gewesen, eher eine Zäsur vor einer unabsehbaren Ausweitung. Aus dem Ende war eine Wende geworden, und selbst die war nur mühsam und wohlwollend wahrzunehmen. Es war das Di-lemma der Unmerklichkeit des Messias, für das die jüdische Heilserwartung – vielleicht im heimlichen Seitenblick auf die christlichen Mißerfahrungen – so subtile Formeln finden sollte.

Gregor von Nyssa behilft sich mit medizinischer Metaphorik: Heilkunst ist die der richtigen Zeitwahl für den Eingriff. Die Übel der Krankheit, so galt die Lehre, müssen alle zutage getreten, das ›Krankheitsbild‹ vollständig sein. Der Praxis muß die Theorie vorausgehen, der Therapie die gesicherte Erkenntnis. Dann durfte kein Rest *neuer* Möglichkeiten des Bösen geblieben sein, als der Heilbringer auftrat, *um die Rettung auf den ganzen Umfang des Elends auszudehnen*. Wenn Gregor nun aufzählt, was zwischen dem Brudermord Kains und dem Kin-

dermord des Herodes an Bosheit aufgekommen war, um die Erlösungsbedürftigkeit zu vollenden, müßte er leugnen – was er ausdrücklich zu tun verweigert –, daß in den drei Jahrhunderten seither an Bosheit nichts Neues, zumal nichts Größeres, merkbar geworden sei. Das hätte bedeutet, gerade die an den Christen von den Kaisern verübten Greuel in ihrer ›Singularität‹ zu nivellieren. Das Martyrium als Wahrheitszeugnis war ein Spezifikum der nachchristlichen Geschichte, und was es an Heiligkeit und Glaubwürdigkeit auf der einen Seite aufhäufte, mußte es an Bosheit und Wahrheitsabscheu, an Heilsverweigerung und Verdammniswürdigkeit der anderen Seite symmetrisch zuschreiben. Gregors Antworten waren offenkundig schon apologetisch standardisiert, hilflos aber vor allem dadurch, daß es ihnen an Unterstützung aus den heiligen Schriften gebrach, die mit einer solchen Beweislastlage am wenigsten gerechnet hatten. Auf die größte Verlegenheit, die sie als ›frohe Botschaft‹ hinterlassen hatte, gab die Glaubensurkunde keine Antwort.

Vor allem jedoch die Auffassung von Erlösung, die Gregor dem Evangelium entnimmt, verträgt sich mit seiner medizinischen Metapher für die Heilungsverspätung wenig. Die Erlösung war Freikauf der dem Satan durch die Sünde verfallenen Menschheit. Für die Metaphorik des ›Freikaufs‹ ist die Erklärung zum Zeiterfordernis der Heilshandlung geradezu tödlich. Mußte nicht jeder Tag, der der Ära des Unheils noch zugelegt oder zugebilligt worden war, den Preis für die wachsende Masse der Auszulösenden hochtreiben? Erst Anselm von Canterbury wird sich der ein wenig plausibleren Lösung nähern, für die feststehende Anzahl der aufzubringenden Heilswürdigen zur Wiederauffüllung der ausgedünnten himmlischen Chöre sei eben eine so lange Zeit nötig geworden, wie es der Seltenheit an Gerechten und Heiligen entsprach. Da wurde nach einem Jahrtausend endlich eine unbekannte, obwohl bestimmte Bedarfsgröße eingeführt, von deren niemandem einsehbarer Erbringung die Weltzeit abhängig war.

Dieses Konzept ermangelte allerdings jeden Trostes. Je länger die Geschichte insgesamt und zumal nach der Heilswende fort dauerte, umso aufdringlicher wurde der Verdacht, daß bei konstanter Soll-Größe die in Zeiteinheiten erreichte und erreichbare Ist-Größe nur sehr klein sein konnte. Im Maße der Geschichtsdauer mußte der Anteil an Heilsunwerten, an jener augustinischen *massa damnata*, anwachsen. Offenbar konnte Gott nur allzu wenige gebrauchen: er hatte die Hölle ausgekehrt nach Gerechten – aber wieviele konnten es gewesen sein, wenn es mit dem Auswahlprozeß weiter und weiter ging? Wäre man noch heute vor diese Version des geschichtsphilosophischen Problems gestellt, müßte man sagen: Fast gar keine hatten die Gesangsprobe für die Ewigkeit bestanden. Oder sollte jene Lücke wegen des Sturzes der Luziferhorde doch viel größer gewesen sein als es fromme Erwägungen über die höchste Qualität der Engel sich eingestehen mochten? Wie durfte man dann erst am Menschen zweifeln, wenn schon die Engel so wenig getaugt hatten, die doch von Glaubenszweifeln wie von Sinnenlust ungeplagt sein mußten?

Warum kam das Heil so spät? Die Frage weitet sich unter der Hand aus: Warum *alles* zu spät? Und alles so miserabel, wie es ist? Wer kauft Gott frei von der verfallenen Schuld an den Menschen? War etwa *dafür* auch oder gar vor allem der Menschensohn gestorben? Die Fragen sind frei, wenn die ›Bibelkritik‹ mit der Feststellung recht hat, es sei kein Ausspruch Jesu zuverlässig überliefert, in dem er seinem Tod Heilsbedeutung zuschreibt. Das wäre dann erst auf der *via kerygmatica* nachgekommen, und auf dieser Straße gibt es keine Instanz, die *Genug!* gebieten könnte – schon gar nicht für den Hörer der Matthäuspasion.

EINE ERFÜLLTE VERHEISSUNG

Wozu dienet dieser Unrat? singt der Chor der Jünger vierstimmig im Anfang von Bachs Matthäus-Passion. Es ist die Szene im Hause Simons des Aussätzigen zu Bethanien. Eine namenlose Frau begießt Jesus mit einem kostbaren Duftwasser und verprellt damit den karitativen Eifer seiner Anhänger, die in Luthers Deutsch jene derbdrastische Frage stellen. Hätte man doch dieses Wasser verkaufen, den Erlös den Armen geben können. Jesus läßt den Luxus gelten; die Frist ist kurz, den derart duftend gemachten Leib würde man alsbald begraben. Da fällt, im Kontrast zur letzten Frist des Rabbi, das Wort von den Armen, die man allezeit (*pantote*) bei sich haben werde. Alle Zeit? Wieviel Zeit sollte das denn noch sein, wenn die Verheißung im Recht wäre, über ein wenig es zu Ende gehen mit der Welt und der Menschensohn auf den Wolken des Himmels zum Gericht wiederkehren?

Der Widerspruch steigert sich noch, wenn Jesus, anhebend mit seinem prophetischen *amēn* Luthers ›Wahrlich‹, dem wohl-tätigen Weib verheißt, von ihr werde gesagt werden, was sie ihm getan habe, wo immer das Evangelium verkündet sein werde in der ganzen Welt. Und zwar nicht zu *seinem* Ruhm, sondern zu *ibrer* Erinnerung (*eis mnēmosynon autēs*).

Sieht man in die Kommentare zur Stelle, so vermißt man jede Verwunderung über dieses Wort aus dem Munde des eschatologischen Heilbringers. Diese Welt soll alsbald zugrunde gehen; noch die Lebenden werden es erleben. Nichts hat mehr Zweck nach Klugheit und Berechnung einer beständigen Welt. Da wird, für diesen Fall des dem Leib huldigenden Weibes, dennoch die Dimension eröffnet, in der es langhin den Ruhm der denkwürdigen Handlung gibt, die *doxa* und die *gloria* der Heiden. Kein unweltliches Heilsgut wird ihr zugesprochen, sondern der schnöde Glanz unvergänglicher Erinnerung unter den Menschen, die in der ganzen Welt diese Geschichte noch hören sollen. Die Weite der Welt und die

Länge der Zeit – wie kommen sie in diese Umgebung, da alles andere als Weltfortbestand ganz nah erwartet, erhofft, erlebt wird? Eine weltliche Belohnung in einer hinfalligen Welt?

1729 bringt Bach zum ersten Mal seine Matthäuspasion zu Gehör. Und da ist, mit der ganzen Glorie der Hörbarkeit, beides zur Evidenz gekommen: die Verheißung und ihre Erfüllung. Eine Welt, größer als sie damals hatte ermessen werden können, wird in einem Vierteljahrtausend Zeugin dessen, was der Ruhm einer Unbekannten und wegen mangelnder ›Relevanz‹ ihres Tuns Gescholtenen geworden ist.

Sie hat gegen die apokalyptischen Visionen des Rabbi, dessen Leib sie auf den Tod vorbereitete, recht behalten. Die Welt, die Jesus als Bedingung ihrer *memoria*, sich widersprechend, beim Namen genannt hatte, stand durchaus noch und hörte in nie geahnten Tönen vom Weib im Haus des Aussätzigen zu Bethanien. Die Geschichte war durch den Größten seiner Kunst endgültig zur Huldigung an sie in der ganzen Welt geworden. Sie war zur archaischen Figur des christlichen Herzens geworden, dem Bach im folgenden Rezitativ zu sagen gibt, es wolle gegen die streitenden Jünger die Partei des Weibes ergreifen: *So lasse mir inzwischen zu, / Von meiner Augen Tränenflüssen / Ein Wasser auf dein Haupt zu gießen!*

Die Inkonsequenz der Matthäuspasion ist die ihres Evangelisten: Sie gibt Ruhm und Recht nach der Verheißung an das Weib mit der Salbung im Hause des Simon in Bethanien, erfüllt aber die Bedingungen allen Rühmens nicht, den Namen des Weibes zu nennen. Sie bleibt *dieses fromme Weib* auch, weil alle Aufmerksamkeit des Hörers auf den Leib gerichtet werden soll, dessen ungesalbte Bestattung im versiegelten Grab die Passion beschließen wird. Mit seinem Tod rechtfertigt Jesus die Verschwendung des Salböls gegen die Murrenden, die an die Armenspende zu denken vorgeben, weil sie im strengen Sinne an die Bedürftigkeit dieses einen Leibes nicht glauben. Sie sind insgeheim Docketisten. Jesus selbst muß auf dem ›Realismus‹ seiner Leiblichkeit bestehen; deshalb spricht er

ohne Rücksicht auf das Ärgernis von dem Bedürfnis seines Leichnams, dem die Unbekannte ohne Wissen vorgreift: *Was bekümmert ihr das Weib? Sie hat ein gut Werk an mir getan.* Denn nur ein Leib im brutal-reellen Sinne kann für die Tadler empfangen, was ein ›gutes Werk‹ genannt wird. Mit den Bedürftigen setzt sich der keiner Bedürftigkeit für fähig Gehaltene gleich. *Ihr habet allezeit Armen bei euch, mich aber habet ihr nicht allezeit. Daß sie dies Wasser hat auf meinen Leib gegossen, hat sie getan, daß man mich begraben wird.* Die Katastrophe des Meisters, die Judas von dieser Szene zum Verrat treibt, ist die kommende Stunde dieser wie der anderen Frauen unter dem Kreuz und beim Grabe, wenn die Jünger von der Szene verschwunden sein werden. Es ist naheliegend, daß die fromme Spekulation sich nicht mit der Anonymität der Salbenden begnügt hat. Sie wurde mit der *Maddalena Penitente*, der Büsserin von Magdala, gleichgesetzt, über deren Darstellung durch Paolo Veronese im Palazzo Durazzo in Genua Heine schreibt: *Diese ist so schön, daß man fürchten sollte, sie werde gewiß noch einmal verführt werden.*

In Rilkes Gedicht »Pietà« ist offenkundig die Maria, die den Leichnam Jesu auf dem Schoß hält, nicht wie sonst Jesu Mutter, sondern die Magdalenerin, die ihm den Leib gesalbt hatte und am Tage nach dem Sabbat (so nur bei Markus) einbalsamieren wollte. Rilke hat die Pietà-Konfiguration als die Beweinung einer durch den Tod vorzeitig geendeten Liebe aufgefaßt: *So sah ich deine niegeliebten Glieder / zum erstmal in dieser Liebesnacht.* Diese Wunden seien nicht die ihrer Liebesraserei, diese Herzwunde nicht der ihr geöffnete Zugang: *O Jesus, Jesus, wann war unsre Stunde?*

Was weder Heine noch Rilke wissen konnten, war die erst im 1945 bei Nag Hammadi gefundenen Philippusevangelium enthaltene apokryphe Tradition, daß Maria Magdalena die ›Lebensgefährtin‹ Jesu gewesen sei, die er auf den Mund zu küssen pflegte. In diesem gnostischen Text ist in ganz anderem Sinn von der Eifersucht der Jünger auf die Bevorzugte der

Gunst Jesu die Rede: *Warum liebst du sie mehr als uns alle?* Worauf Jesus geantwortet habe: *Warum liebe ich euch nicht wie ich sie liebe?* War die bei Johannes schon kenntliche Benennung der Salbenden von Bethanien als Maria ein durchgeschlüpftes Stück älterer Tradition, so ist das Murren der Jünger in der Matthäuspassion das Zeugnis eines Konfliktes, der sich noch ›realistischer‹ auf Jesu Leibhaftigkeit bezogen hatte, als es die von Jesus zur Vorwegnahme der Totensalbung umgedeutete und so verweigerte messianische Salbung – erkennbar als eine des *Hauptes*, nicht des *Leibes*, wie Matthäus ausdrücklich das Objekt wechselt – erfassen läßt. Was die Szene von Bethanien auf weitere Sicht ankündigt, ist die Herstellung des Verbundes von Dokerismus und Asketismus: Die halbherzige Leibhaftigkeit des Menschgewordenen ist das Korrelat der zurückzunehmenden Leibhaftigkeit derer, die ihm zu seiner Seinshöhe folgen wollen. Und es sind in den Apokryphen wieder zumeist Frauen, denen diese Art der ›Nachfolge‹ als Heilsweg ein- oder gar aufleuchtet.

Die Sorge, Leib, Leid und Tod könnten nur zum Schein den Mächten und Menschen der Welt dargeboten worden sein, ist nicht mehr die der Passion Bachs. Seine Verstärkung des ›Realismus‹ ist für die Heilsgewißheit der Seele bestimmt. Das Weib der Verheißung von Bethanien, der die Passionsmusik letzte Bestätigung verschafft, hätte das gläubige Gemüt nicht mehr als Zeugin für eine andere als die leidens- und sterbensfähige Leibhaftigkeit Jesu angegangen. Aber auf das Rätsel des Anstoßes, den Judas in Bethanien an Jesus nimmt, könnte ein wenig mehr Licht gefallen sein. Judas wußte – wie immer viele gegenüber ihren ›Heilanden‹ – zu genau, was sich für einen von selbst verstand, dem er seine Erwartung und seinen Anspruch bewahren können sollte. Was Jesus an Aura verloren haben mochte, indem seine Leibhaftigkeit ›sich zeigte‹, büßte er auch an heilsversichernder Statur ein: Wie konnte der vom Weib gesalbte Todesahnungsvolle der Messias, der davididische ›Gesalbte‹, der Träger des Charisma sein? *Da ging hin der Zwölfen einer . . .*

ABTRÜNNIGE

DIE KOMIK DES SIMON PETRUS

In der Geschichte, die »Passion« heißt, gibt es kein Aufatmen vor dem Ende. Denn alles, was geschieht, muß den Ernst haben, der die Wirklichkeit des Leidens und Sterbens eines Erlösers verbürgt – der leiseste Anschein, es brauche doch dieser Eine nicht so wörtlich zu erdulden, was berichtet wird, ließe ohne Rückhalt den Verdacht des Dokerismus durchschlagen: der Gott hielte sich abseits, während der Mensch statt seiner stirbt. Bis dieser Tod gestorben ist, setzt sich niemand nieder, und sei es in Tränen. Das Ende nur kann es sein, was das Vorherige gnädig auflöst, zuvor nichts. Deshalb gibt es keinen Anflug von Humor, kein Lächeln der vorausblickenden Mitwisserschaft der gläubigen Seele.

Denn sie hat es mit einem Gott zu tun, der von höchster Empfindlichkeit ist. Der Treue, die er seinen Geschöpfen von Anbeginn gehalten haben wollte, entspricht sein Bestehen auf deren Treue. Nichts anderes ist, was der Seele als Glauben abverlangt und zugemutet wird. Angesichts der Passionsgeschichte heißt das in jedem Augenblick: Dies ist wahrhaftig wahr. Bei Bach ist es die musikalisch ritualisierte Treue, die erprobt und die gefeiert wird. Und ihr Kern ist der Ernst des Wahrnehmens der Hinfälligkeit, aus der das Heil kommt.

Weshalb bedarf das der Erwähnung? Weil es zu selbstverständlich geworden ist – auch durch diese »Passion« selbst –, als daß es noch bewußt würde. Denn an »Zutaten« fehlt es doch gar nicht in dieser Erzählung, um die jeder Tragödie inhärente Komödie wenigstens durchscheinen zu lassen. Schließlich hat sich Jesus bei der Erwählung seiner Jünger ein »Personal« zusammengestellt, dem es an Eignung für seine Rollen durchaus fehlte: Leute, die bis zum Schluß nicht recht wußten, worum sonst als ein lockendes Königreich Gottes (*basileia theou*) es denn ginge. Die sich in alle Winde zerstreuten, als es mit den Folgen des Einzugs in Jerusalem nicht voranwollte. Deren Kenntnisse der Schrift allem Anschein nach nicht so gefestigt waren, daß sie

hätten erkennen können, wie dies alles doch vorhergesagt war. Folglich so kommen mußte, wie es kam, und sogar allein dadurch, daß es so genau »eintraf«, den beglaubigte, an dem zu zweifeln sie nie ganz aufhören konnten.

Die Jünger mit ihrem Ineinander von Erwartung und Enttäuschung sind der Disposition nach gerade so »komisch«, wie es aus der Mächtigkeit dieser Unstimmigkeit des Wirklichen mit dem Imaginären herauspringen müßte: lächerlich geworden an der drastischen Vergeblichkeit ihrer vermeintlichen Tugend, der Hoffnung.

Und ist dieser Petrus, der als erster das Thema des bitterlichen Weinens anschlägt, nicht ausgestattet mit dem Zeug zu einer komischen Figur? Doch er gehört ja zu den unerläßlichen »Erfüllungen« der Schrift: *Ich werde den Hirten schlagen und die Herde zerstreuen*, nach dem Zachaja. Lukas läßt Jesus hinzufügen, weil es doch keiner eingesehen hatte: *Ja, alles erfüllt sich, was von mir geschrieben steht*. Darin liegt das Heilsfunktionärstum noch der Lächerlichen in dieser Nacht der Treulosigkeiten.

Ein Bramarbaseur ist dieser Petrus, bevor er versagt, ein *miles gloriosus*, wenn er zum Schwert greift, um dem Knecht des Hohenpriesters ein Ohr abzuschlagen. Lukas weiß, daß es das rechte Ohr war; und nur Johannes weiß, daß es Petrus war, der dies tat, Matthäus verschweigt den Namen, wie auch nur Johannes weiß, daß der beschädigte Knecht Malchus hieß.

Für die verhaltene Komik am Schwerteifrigen hat Bach keinen Sinn. Er wartet geradezu auf den die Szene beschließenden Satz des Evangelisten: *Da verließen ihn alle Jünger und flohen*. Denn das ist wieder der Augenblick, um die Hörerseele heranzuziehen zu ihrem Deputat und Tribut: *O Mensch, beweine deine Sünde groß* . . . Denn nichts beleidigt diesen Jesus so wie der Wankelmut derer, denen er selbst in Jahren der Lehre und der Wunder Festigkeit nicht zu geben vermocht hatte. Immer ist die Schwäche des Glaubens doch zuvor die des Gottes, der sich durch sie gekränkt findet. Man würde in jedem anderen Fall sagen: ein wenig überzeugender Gott. Wie kann dann die

Sünde des Versagens der leichtfertig Erwählten so groß sein? Warum muß dieser Petrus den Mägden beim Palast des Hohenpriesters die Wahrheit einbekennen, daß auch er einer von denen des Galiläers gewesen sei? Warum erschüttert uns sein falscher Schwur *Ich kenne des Menschen nicht*, wenn wir doch wissen, wie wenig er für seine großen Worte einstehen *konnte*, da auch er nicht wußte, worum es ging. Für ihn wie für den Gläubigen hat Bach den Trost des Chorals: *Bin ich gleich von dir gewichen, / Stell ich mich doch wieder ein . . .* Warum sollte zu solcher Treuherzigkeit der verspätete Hörer nicht lächeln dürfen?

In der Folge der Tränen, die in der »Passion« geweint werden, sind die des Petrus so etwas wie voreilige. Nicht die »rechtmäßigen« des Schlußchors, sondern die falsch-sentimentalen: *Und ging heraus und weinete bitterlich*. Denn was tut Petrus dann? Steht er etwa unter dem Kreuz? Er taucht nicht mehr auf, bevor nicht alles vorbei ist und man klug zu beraten hat, was aus der messianischen Katastrophe zu machen ist. Erst seine Nachfolger im Felsenamt werden das Schwert wieder ziehen (lassen). Denn über allem Glauben wird *der* Glaube bleiben, dieser Gott werde durch die leiseste Abweichung von seinem Text aufs schmachlichste beleidigt und müsse davor geschützt werden.

Die Komik, die ihren Platz hier nicht und sonst auch nicht in der Glaubensgeschichte finden konnte, hat ihren letzten Grund im absoluten Mißverhältnis zwischen der Unendlichkeit des Gottes, der es sein *soll*, und der Minimalität der Beleidigungen, die ihm zugefügt werden *können*. Nie darf der hörende Passionszeuge daran denken, wie alles angefangen hatte: mit dem Verstoß gegen ein paradiesisches Speisegesetz, das erste von vielen folgenden, die alle ihre Komik wieder im Mißverhältnis zwischen dem Gesetzgeber und seinem Gesetz sowie seiner Verletzung durch Verstoß gegen dieses hatten. Die Passion ist fern von solchem Kleinkram; und doch nicht fern genug, weil sie nur um die »Distanz« der Menschheitsgeschichte entfernt ist von der Vaterkränkung, für die der Menschensohn zu sterben hat.

DIE VERLEUGNUNG WIRD VERLEUMDUNG

Die biblische Welt ist eine, in der alles an alles erinnert. Das hat die Eigenart des Umgangs mit ihren Texten bestimmt: Alles durfte auf alles bezogen werden. Die traditionelle Form der Exegese sieht nach ungebändigter Assoziationslust aus. Etwas leichtfertiger gesagt: Gott hatte sich in seiner Offenbarung so wenig aufs Wesentliche konzentriert, daß es ihren Empfängern alle Mühe machte, sie beieinander zu halten und das ›Durchgehende‹ herauszuerkennen.

Manches ist zuzeiten nicht aufgefallen. Voraussetzungen, die hereinspielten, erschienen als unwichtig, wenn nicht gar ihre Beachtung bedenklich machte.

In der Verleugnungsepisode der Matthäuspension tritt ein Nebenzug fast überdeutlich zutage: die Betonung der Landesherkunft Jesu und des Petrus. Im Palasthof sagt die Magd zu Petrus: *Und du warest auch mit dem Jesu aus Galiläa*. Ein bißchen mit dem Nebenton der Haupt- und Tempelstädterin: Dieser Prophet aus der Provinz, um den hier soviel Aufhebens gemacht wird – denn es ist Jesus, nicht Petrus, auf den sich ihre Herkunftszuweisung als *Galilaios* bezieht. Die zweite Magd geht nicht von der Hauptperson ab, spezifiziert aber Jesus nun als *Nazōraios*. Petrus hatte schon bei der ersten den Mund aufgemacht und gesagt, er wisse nicht, wovon sie rede. Bei der zweiten geht er in der Unvorsicht zu weit und schwört, er *kenne des Menschen nicht*. Dieser Wortschwall hat ihn verraten. Denn nun kommen alle, die herumstanden und zugehört hatten, auf ihn zu (drohend?): *Wahrlich, du bist auch einer von denen; denn deine Sprache (lalia sou) verrät dich*.

Die Steigerung der Dramatik liegt nicht erst darin, daß Petrus jetzt zum äußersten Mittel der Selbstverfluchung beim Schwur greift – wie in schönen alten Zeiten: Ich will verflucht sein, wenn das wahr ist! –, sondern alles sich nun auf ihn konzentriert als den, der durch sein Leugnen im Idiom der Galiläer (der südlichen vom Tiberiasee dazu, ein Fischer obendrein)

sich der Lüge überführt hat. Ohne Not, denn es passiert ihm nichts. Das Odium des ›Fremden‹ genügt allemal, obwohl die Stadt zum Hochfest von solchen wimmelt.

War diese ganze Aufregung nicht eine Sache der Leute aus der Provinz mit ihrer obskuren Leichtgläubigkeit? Eingeschlepptes von Galiläa nach Judäa, wo man genauer wußte, was man sich nicht herausnehmen konnte?

Von diesem anekdotisch anmutenden Zug ist wenig hergemacht worden. Dabei mußte doch jeder Bibelkundige augenblicklich daran denken, daß am Anfang der Geschichte Jesu viel Umstand gekostet hatte, ihn *nicht* in Galiläa geboren werden zu lassen. Die Volkszählung des Quirinius, die der Chronologie soviel Kummer bereiten sollte, spielt doch nur herein, um den Geburtsort nach Bethlehem in Judäa zu verlegen, woher allein ein Thronprätendent aus dem Hause Davids kommen konnte. Vom Ende her – oder von der ingeniosen Verlegung der Kindheitsgeschichte durch Lukas mittels der Berufung auf die Mutter – war alles mißlungen. Noch bevor Pilatus am Kreuz die Inschrift anbringen läßt, die Jesus als Nazarener *und* als König der Juden kennzeichnet (Matthäus hat den Widerspruch erkannt und behoben), wissen die Mägde, daß Jesus ein Nazarener und seine Leute Galiläer waren.

Lag der nun auf Petrus gerichtete und von ihm als Blamage gefürchtete Hohn dann nicht gerade darin, daß der beim messianischen Einzug auf Eselsrücken nach Prophetenwort in Jerusalem kürzlich noch als *Sohn Davids* Gefeierte gar kein Davidide sein konnte, weil er Galiläer war, nicht aus dem Stamme Juda hervorgegangen wie das Königsgeschlecht? War deswegen etwa der ganze Aufruhr und Jubel zusammengebrochen, weil herausgekommen war, was dieser zu sein nicht beanspruchen konnte? Dann wäre es der entscheidende Fehler gewesen, das Heil in Jerusalem anbrechen zu lassen, wo man mit den Leuten aus Galiläa nichts im Sinn hatte und dem Einzugshosianna mit dem Verdacht begegnen mochte, es sei

die Pilgerschaft aus Galiläa, die *ihren* Messias durchsetzen wollte.

Niemand also hat damals an Bethlehem in Judäa gedacht, an den für das christliche Gemüt für immer so wichtig wie Jerusalem werdenden Ort. Und Petrus? Er hatte seinen Meister nicht nur *verleugnet*. Er hatte ihm den Bären dienst geleistet, mitten im Palasthof der Tempelherrschaft und bei deren Dienstleuten mit seiner abschwörenden *laliá* seinen Herrn auch zu *verleumden* als den Galiläer, der er selber war und in dessen Verächtlichkeit er den, der König der Juden zu sein im Verhör noch einmal bekräftigte, mit hineinzog. Im Eifer, es nicht zu sein, gab er den Laut werdenden Beweis für sich und jenen, der das Davididentum derart verlöschen ließ, daß Pilatus die Kreuzesinschrift leichthin riskieren konnte, deren Pointe die Matthäuspassion uns verschweigt.

Der weihnachtlich auch durch Bach ganz mit Lukas vertraute Bibelleser wird sich bei der Petrusepisode kaum an den Anfang des Matthäusevangeliums erinnern, der immer sehr unbeliebt war, weil er den Stammbaum des Joseph enthält und durch diesen Jesus zum Davididen macht: *Geschichte Jesu Christi, des Sohnes Davids, des Sohnes Abrahams*.

Aus der Tiefe der Zeit wird in dreimal vierzehn Generationen der Mann der Maria herangeführt, der im Traum den Engel und seine Botschaft empfängt, angedet nochmals als Sohn Davids. Für den Geburtsort Bethlehem bedarf es hier keiner Vorgeschichte: *dort* lebt Joseph, *dorthin* nimmt er die Schwangere als sein Weib zu sich, *dort* gebiert sie, *dorthin* kommen die huldigenden Magier aus dem Osten nach Prophetenwort und Sterndeutung.

Daß Jesus Nazarener wird, entscheidet Matthäus erst bei der Rückkehr von der Flucht nach Ägypten. Wieder ist es äußerer Zwang, Furcht vor dem Nachfolger des Herodes in Judäa, was Joseph zögern läßt, seinen Sohn endgültig zum Bethlehemiten werden zu lassen. Nun erst wendet er sich nach Galiläa, ungerne offenbar, denn es bedarf des nochmaligen Traumbefehls, damit

sich auch noch andere Prophetie erfülle, der Kommende werde *Nazōraios* genannt werden. Er *ist* es bei Matthäus also nicht einmal kraft Wohnsitzes seines Vaters, von dem ausdrücklich gesagt wird, er habe sich erst jetzt in Nazareth »niedergelassen« (*katōkēsen*).

Erkennbar also legt Matthäus den größten Wert darauf, daß sein Jesus in jedem Sinn – und nicht nur beiläufig – aus Judäa *stammt* und nur als Galiläer *galt*, was er zu seinen Erniedrigungen rechnete. Um bei Bachs Verleugnungsepisode aufmerksam der Selbstverstrickung des Petrus von der Verleugnung zur Verleumdung zu folgen, muß also die Aufmerksamkeit des »impliziten Hörers« auf das Stichwort *Galiläer* vorgeschärft sein.

DER GETRIEBENE DER GROSSEN ERWARTUNGEN

Vielleicht ist die wichtigste Funktion des mythischen Musters der Wiederholung nach der Dialyse der Angst die des Hasses. Nicht nur die Zentralgestalt des ›Gottesknechtes‹, auch die Nebenfiguren vom Schlage des Pontius Pilatus, sogar die vom Typus des Judas, sind in einer eigentümlichen Schwebelage gehalten zwischen Heilsanteil und Schuld.

Sowenig die christliche Dogmatik jemals zugelassen hat, den gefallenen Engel in Satansrolle zum Prinzip des Bösen und damit vorbehaltlos hassenswert zu machen, weil der Fundus der Geschöpflichkeit unerschöpflich und das Motiv des Anstoßnehmens an der Vermenschlichung Gottes noch als Rest des Gotteseifers im Übereiferer unverkennbar ist – so wenig ist am Fall Judas die Mitschuld dessen auszublenden, der doch auch ihn in die engste Nähe und Vertrautheit berufen hatte. Da war Ärgernis zu nehmen unausbleiblich für einen Übereiferer der messianischen Reinheit, der in der Bethanienszene mit der Salbenden an seine Toleranzgrenze stoßen mußte. Darüber ist viel gesagt und zu wenig nachgedacht worden.

Doch gehört zu solchem Nach-Denken auch, daß Bach die Matthäuspasion mit dieser Szene beginnt, die als Voraussalbung des Leichnams Jesu auf die Leidensgeschichte bezogen ist, nicht minder aber die Judasdigression vorbereitet und einleitet. Ist es doch nicht Judas allein, es sind *seine Jünger*, die unwillig werden (*ēganaktēsan*) und das abfällige Wort von der Vergeudung (*apōleia*) sprechen, das bei Bach wie aus dem Untergrund der aufziehenden Krise kommt: *Wozu dienet dieser Unrat?* Wenn Jesus darauf mit der provokanten Verheißung antwortet, dieses Weib werde ins Evangelium einziehen, nicht weniger als sie, die Murrenden, ist Judas nur der Verstärker. Er ist der Konsequente, der ohne Verzug *seine* Antwort auf diese Herausforderung gibt: *Da ging der Zwölfe einer, mit Namen Judas Ischarioth, zu den Hohenpriestern . . .*

Es ist nicht nur die Reaktion des messianischen Männerbundes

auf die Erhebung des Salbendienstes der Namenlosen ins Evangelium, nicht nur die Pedanterie der Almosenverwalter, die zu allen Zeiten wissen, wie das Geld besser angelegt werden kann – es ist die Verbindung von Salbung und Begräbnis mit der Hindeutung auf eine lange Zeit der Werbung und damit des Wartens, was diesen Augenblick so verhängnisvoll wirken läßt im Blick auf die Passion als die messianische Katastrophe, die sie werden sollte.

Begraben werden würde dieser derart Vorgesalbte – das hieß: Nicht als König würde der Davidide triumphieren und zu Großen seines Reiches bestellen, die darauf Anwartschaft erworben hatten. Zwischen den anderen Jüngern und Judas besteht nur eine graduelle Differenz, und wenn er bei Johannes der ›Sohn des Verderbens‹ (*ho hyios tēs apōleias*) heißt, ist er selbst die ›Vergeudung‹ in Gestalt. Eben das, was sie alle in Bethanien am Akt der Salbung mißbilligt hatten: das Fürnichts eines Aufwandes.

Judas ist nur ein Exponent der messianischen Ungeduld. Er tut auf seine Weise, was die anderen auf ihre tun werden. Dazu gehört nicht nur ihr Schlaf des Verdrusses in Gethsemane, ihre Flucht nach der Gefangennahme, die dreifache Verleugnung des Petrus. Wie Judas das Blatt wenden will, indem er die Demonstration der Macht zu erzwingen sucht, werden es die anderen unter Vermeidung des Selbstmords tun: Sie werden retten, was zu retten ist.

Aus den Verlorenen, auch ›Söhnen des Verderbens‹ auf ihre Art, werden sie hinter verschlossenen Türen die Vereinigung gründen, die in der theologischen Literatur unter Vermeidung von allzu viel Bestimmtheit die ›nachösterliche Gemeinde‹ heißt und deren Produkt ›das Kerygma‹ ist: der Verzicht auf das *Was* zur Kräftigung des *Daß*. Denn *daß* alles so hatte kommen müssen zur Erfüllung der Schrift, wiegt dann alle Enttäuschung an dem auf, *was* faktisch geschehen war und wie Vernichtung einer ganz anderen Erwartung aussah.

Der Hörer der Matthäuspassion braucht an die ›nachösterliche

Gemeinde« nicht zu denken, weil er mit der Bethanienszene hereingeholt wird in die Geschichte und damit schon kommen sieht, wie diese »Gemeinde« jedenfalls der Passion nicht gewachsen ist.

Wo hatte der seinen Menschenverstand – von Höherem nicht zu reden – gehabt, der sich diese Ansammlung von Jämmerlichkeit und Anfälligkeit im Anruf zur Nachfolge auserwählt und nachgezogen hatte? Um sie nun im Augenblick des vollen Anspruchs auch noch mit salbenden Weibern und Grabesunken über ihr Maß zu fordern? *Vae victimis* – der Unschuldige ist schuldig an dem, was kommt. Versagt hatte der, dem zugetraut werden mußte, es darauf nicht ankommen zu lassen. Konnte er wissen, daß eben dies der Weg war, auf dem er seinen Untergang zu einer alle Maße sprengenden theologischen Christologie revitalisieren würde?

Judas wird mit seinem voreiligen Tod eine Lösung versäumt haben, die für das Gottesreichsproblem nach dem Absturz zu finden war. Deren Trost hätte ihm womöglich genügt, an dem großen Traum nicht zu verzweifeln. Das ist nicht der Aspekt der Passionsgemeinde auf die Judasperikope. Sie gehört den »Nachösterlichen«. Sie haben keinen Grund, in Judas den Gegenspieler ihres Heils zu sehen, nur weil er vor ihren Augen nicht warten kann. Er ist doch nicht der, der etwas zustande bringt, was sonst ausgeblieben wäre und bei dessen Ausbleiben die »Sünder« der Passionsgemeinde hätten beruhigt schlafengehen können. Seine Schuld als Heilsanteil ist sowenig ausschlaggebend wie das Verführungsangebot der Schlange im Paradies. Auf sie wird Augustin mit dem fast lachenden Wort von der *felix culpa* blicken, weil er bei Paulus einen ganz anderen Grundgedanken gefunden hat: den der Gottesschuld an Heil wie Unheil im Akt der Prädestination. Deren Entscheid hat mit jener Sünde oder dieser Erlösung gar nichts mehr zu tun, weil er die Unmerklichkeit des Messias voraussetzt und einschließt. Es ist der Tribut an einen Gottesbegriff der Unerreichbarkeit durch Taten oder Untaten in der Welt.

Bei Johannes ist Judas in der Sprache Luthers *das verlorne Kind*. Es sei sonst keiner ein Verlorener als dieser, doch mit dem Zusatz *daß die Schrift erfüllet würde*. Wer hätte es sonst sein können als der, der schon bei Matthäus die Rede von Tod und Grab für seinen Herrn nicht hatte ertragen können: der Beschleuniger der Entscheidung, nicht ihr Urheber.

Denn was hatte er schon hinzugetan? Nicht einmal zur Anklage etwas, weil gerade deren Wahrheit die seine war und deren Verfehlung seit Bethanien der Anstoß zum Verrat. Bei Johannes verheißt Jesus anders: die Vereinsamung von allen, doch nicht die Verlassenheit durch den Vater. Sie ist in der johanneischen ›Theologie‹ das Unmögliche geworden: *Siehe es kommt die Stunde und ist schon kommen, daß ihr zerstreuet werdet, ein jeglicher in das Seine (bekastos eis ta idia), und mich allein lasset. Aber ich bin nicht allein; denn der Vater ist bei mir*. Das ist der reine Widerspruch zu Matthäus' und Bachs Augenblick des *Eli, Eli* . . . Johannes, der als einziger der Jünger nach seinem Zeugnis unter dem Kreuz steht, erfüllt die Prophetie der Abwendung zum Eigenen nicht – er will der Augen- und Ohrenzeuge gewesen sein und weiß vom letzten Aufschrei nichts, nur vom letzten Wort der Vollendung und Erfüllung. Er steht am Gegenpol zum *verlorenen Kind*.

Der ausdrückliche Schrifterfüllungszusatz ist der Nachweis der ›Rolle‹ des Judas im Heildrama bei Johannes, mehr die Reduktion aufs Minimum des ›theologisch‹ noch Erwähnenswerten. Während Matthäus beim Abschiedsmahl noch das Rätsel des letzten Wortwechsels zwischen Jesus und Judas hat, nach dem *Wehe* über den Verräter am Menschensohn, für den es *gut wäre, nicht geboren zu sein*. Judas fragt *Bin etwa iches, Rabbi?*, und Jesus erwidert ihm nur, als hätte er nicht gefragt: *Du sagest's*. Bach geht darüber wie ratlos hinweg: zum Brotbrechen, zu seinem ›Testament‹ in Fleisch und Blut. Und als dann Judas zum Verräterkuß kommt, sagt Jesus wie in Unwissenheit und wie in Verleugnung des Heilsdeterminismus des Wortes beim Mahl: *Mein Freund, warum bist du kommen?*

Was zwischen diesen beiden vorgeht, ist das Rätselhafteste der Passion diesseits der Gottverlassenheit des Gottesknechts selber – ein Rätsel, das Johannes dämonisiert, indem er beim Eintauchen des Bissens ›erklärend‹ sagt: *Und nach dem Bissen fuhr der Satan in ihn*. Doch Jesus treibt ihn noch an, bald zu tun, was er tue – eine Ungeheuerlichkeit, die nur der Lieblingsjünger berichtet, weil nur er es aus der nächsten Nähe hören konnte. Beschleunigung des Heils? Teilnahme oder gar Übernahme der Schuld des anderen, wenn es denn eine sein konnte?

Johannes, man darf es nicht verschweigen, spielt den Eingeweiheten, der an des Meisters Brust ruhen durfte beim Mahl und dabei hörte und sah, was den anderen entging. Das ist sein Kunstgriff, als der Spätling der Evangelisten noch Ungesagtes zu bringen und eine Authentizität gegen die anderen zu beanspruchen, die gar nicht oder nur in Distanz dabei waren. Dieser weiß anderes und mehr; aber er weiß noch nichts von der ›Inspiration‹, auf die er sich berufen könnte für das, was er hinzutut. Nein, er hatte den Vorzugsplatz des Zeugen, der sogar erfuhr, was doch wohl nicht zu sehen war: wie der Satan einfährt in Judas. Die rituelle Vereinigung des vom Herrn des Mahles eingetunkten und gereichten Bissens ist pervertiert zur Entzweiung.

Was bei Matthäus als vermeintlicher Abfall Jesu von seinem Beruf zum Herrscher in Jerusalem den Verräter auf den Abweg treibt – plausibel genug angesichts der unmessianischen Salbung des ›Gesalbten‹ – wird bei Johannes zum mystischen Akt der Abstoßung, der verfälschten ›Sendung‹ eines Satansbesessenen, bei dem der große Dämonenaustreiber sein Werk *umgekehrt* verrichtet. In all diesem war aus der Schrift nichts zu ›erfüllen‹. Da schaltet der spekulative Evangelist mit furchtbarer Freiheit über das, was bei Lukas ganz abstrakt in der von allem Umgebenden isolierten Formel steht: *Es fuhr aber Satan in Judas . . . Und er ging hin . . .*

Soll nun das, was nicht mehr ›Erfüllung der Schrift‹ ist: Satans Einfahren in Judas unter der den getunkten Bissen reichenden

Hand Jesu – soll es, indem es jeden Schriftbezug übersteigt, die Entzweiung absolut machen: Gründungsakt künftiger Dualismen? Wenn das zutreffen sollte, wäre es die von Johannes betriebene Ablehnung der Zugehörigkeit des Judasverhaltens zur Toleranzbreite des Jüngerverhaltens nach Bethanien, nach dem Abschiedsmahl, nach Gethsemane. In die anderen ist der Satan nicht gefahren, nicht durch den Unheilsbissen eingetrieben worden. Sie sind, im Negativ, Heilsgezeichnete. Judas wäre nicht der Exponent einer Apostasie, die auf unerklärliche Weise ihre »nachösterliche« Konversion erfährt. Er wäre, im Sinne des radikalen Heilsverlustes, das Opfer, an dem die anderen sich messen und entlastet finden. Die ganze Konstruktion eines Verrats, der so überflüssig war, müßte dann gesehen werden als die Fiktion des Sündenbocks, der etwas »getan« hatte, während die anderen »nur« untätig geblieben waren.

Dann wäre Johannes so etwas wie der Indikator der vorangehenden Tendenz, den einen zum »Sohn des Verderbens« zu machen und den anderen Ausflucht und Rückzug der Nachösterlichkeit zu erhalten. Der »Exponent« wäre zum »Alleintäter« geworden, zum Instrument Satans und nicht nur zum Verzweifelten der enttäuschten messianischen Erwartung, die sich durch keine Apokalyptik verträsten und hinhalten ließ. Was bedeutete eine Naherwartung noch, wenn der Einzug des Davididen nach Jerusalem schon *gewesen* war? Diese Zuflucht hatte endlich Johannes nach den Halbherzigkeiten der Synoptiker dem Judas abgeschnitten, legitimiert durch einen Jesus, der ihn noch angetrieben hatte, ans Werk zu gehen. Was er augenblicklich tat.

Die Dämonologie des Johannes ist nicht klar genug, um das Einfahren des Satans in Judas – als die Ausstoßung des »Exponenten« der Jüngerdebität – ausreichend zu bewerten und ins Verhältnis zum Jesuswort bei Matthäus zu setzen, diesem Menschen wäre es besser, nicht geboren zu sein. Denn: durfte dieses Urteil, diese Bestreitung des Schöpfungsrechts, etwa auf Satan angewendet werden? Da droht Gnostisches. Für den

gestürzten Engelfürsten durfte keineswegs gelten, er wäre besser nicht geschaffen worden – das hätte den Schöpfer schärfer getroffen als das Geschöpf. Noch für diesen mußte es Gnade sein, zu existieren, auch wenn er sich sonst aller Gnaden entäußert hatte. Konnte die Dämonisierung des Judas über diesen Punkt hinausgetrieben werden, indem das Geborensein gleichgesetzt wurde mit dem Geschaffen-sein?

Der »implizite Hörer« der Matthäuspasion, wie er im Choral- und Arienumfeld der Leidensgeschichte gemeint und »angesprochen« wird, ist der Sünder, der seiner Erlösung durch die »Stärke« dieser Gottesknechtschaft versichert wird, aber auch ständig in den gegen Jesus zusammenwirkenden Figuren seine Komplizenschaft des Leidenmachens und -lassens vorgehalten bekommt. Die dreifach schlafenden Jünger, das ist noch die dickhäutige Verweigerung des Mitleidens und der Zugehörigkeit; der dreimal verleugnende Petrus, das ist noch die Versuchung der Bekenntnisunlust vor einer Mitwelt, die sogar ohne Drohung die Anmaßung der Besonderheit eines Heilsbesitzes mißachtet und verlacht. Aber Judas – ist er der »Exponent« auch noch des Gläubigen oder ist er der exotische Untäter, zu dem der Ausschluß jeder Identifikation am klarsten bewirkt wird durch die Aussage des Besser-nicht-geboren-seins, eindeutiger noch der satanischen Besitzergreifung?

Die theologische Unglaublichkeit des Wortes, dieser wäre besser nicht geworden (*ei ouk egennēthe ho anthrōpos ekeīnos*), läßt der Autor der Passionsmusik hingehen, als fiele sie ihm nicht auf. Das gehört zur Ausblendung der Schöpfung aus dem ganzen Heilsverfahren. Wenn es vom tragischen Helden der griechischen Tragödie heißt, er wäre besser nicht geboren, so steht dahinter, daß die Götter, die ihn verblenden, um ihn zu verderben oder seinem Verderben zu überlassen, die Welt nicht gemacht haben, in der solches geschieht. Erst recht haben sie den nicht werden lassen, dem es geschieht oder durch den es geschieht; sie sind gegeneinander nur von begrenzter Macht und sind es erst recht gegenüber der Welt, die auch ihnen ihre

Bedingungen vorgibt. Dieses müßte – geht man von der ›Einheit‹ der Bekenntnisformeln aus, die für den Passionsmusiker und sein Publikum gemeinsam waren: der des ersten und zweiten Artikels – im Evangelium und seiner Leidensgeschichte radikal anders sein. Dann wäre das Wort vom Bessernicht-geboren nicht möglich, denn der Gott der Erlösung soll doch in Identität zusammengehalten werden mit dem der Schöpfung: der Verräter bliebe die Kreatur des Verratenen.

Johannes gibt sich als den exklusiven Zeugen großer Dinge, die seinen Vorgängern im Evangelismus entgangen wären. Er hat die meisten letzten Kreuzesworte, und er hat Satans Eindringen in Judas *zugleich mit dem Bissen (meta to psōmion)*, der ihm von Jesus gereicht wird. Aber, wie sich gezeigt hat, ist diese skandalöse Dämonisierung – an allen anderen Tischgenossen vorbei, die nicht einmal Jesu Antreiben zur Eile verstehen und auf die Almoseniertätigkeit des Säckelwalters Judas beziehen – an Heimlichkeit *nicht* dem Grenzwert zu vergleichen, den die Matthäuspassion mit dem Tragödienwort erreicht: *Es wäre ihm besser, daß derselbige Mensch noch nie geboren wäre*. Matthäus weiß doch wohl nicht, was er da den Tischherrsagen läßt: Auch er hat die Schöpfung und die Verantwortung des Schöpfers für jedes seiner Geschöpfe nicht im Sinn.

Es könnte gerade dieses Moment sein, was Johannes den anderen Weg, den der Besitzergreifung durch Satan, wählen läßt. Denn Johannes ist doch als der Meister des *Logos*prologs der erste ›Theologe‹ der bewußten Einheitsstiftung von Schöpfung und Erlösung. Indem er in Jesus den *Logos* Fleisch werden ließ, hat er Jesus mit dem *Schöpfungswort* identifiziert, von dem er sagt: *Alle Dinge sind durch dasselbige gemacht, und ohne dasselbige ist nichts gemacht, was gemacht ist*. Das galt auch für Judas. Deshalb mußte ihn der Verderber in Besitz nehmen und die Bethanienmotivation, wie sie Matthäus zur Katastrophe führt, überspielen.

Konnte Johannes Satan zum Mitbewesenden beim Ab-

schiedsmahl machen, wenn er etwas wußte von dem, was Matthäus über die drei Versuchungen Jesu in der Wüste niedergeschrieben hatte, wozu bei Lukas hinzugefügt war, es sei Satans Ablassen *bis zur nächsten Gelegenheit* (*achri kairōn*) gewesen? Setzte dann Johannes jene Satansepisode nur fort, indem er Judas zum Instrument der letzten und größten ›Versuchung‹ machte, die darin bestand, den Leidensgehorsam zu verweigern und die Engelslegionen heranzubefehlen? Jesus triebe dann Judas an, weil er gerade *diese* Entscheidung (*krisis*) sucht. Sollte alle Rechtfertigung der Einführung Satans in die Judasdigression darin bestehen, daß Jesus als das handelnde, weil auslösende Subjekt erwiesen wurde, indem er seinem Versucher und Widersacher die ›Krise‹ oktroyierte, als er ihm das magische Symbol des für Judas eingetunkten Bissens vorwies?

Das würde Konsistenz in die Szene bringen: Es war also noch immer der *Logos*, durch den alles geschah, sogar die Erzwingung des Passionsbeginns auf die gesetzte Stunde, und wie zum Hohn auf die Versuchungen in der Wüste nach der Jordantaufe auf die letzte und angesichts des Todes absolut gültige Kraftprobe hin. Was Johannes' Intimität mit dem Herrn fast sichtbar macht, ist eine Art Konspiration mit Satan. Es wiederholt sich etwas Auffälliges aus der Wüstenepisode nach der Initiation am Jordan: Jesus wurde zwar *vom Geist in die Einöde getrieben*, um vom Verwirrer *auf die Probe gestellt zu werden* (*peirasthēnai*). Wie aber hatte es sein können, daß ihn der Versucher (*ho peirazōn*) nicht nur mit Worten anging, sondern zweimal mit sich abführte (*paralambanei*) – hätte das der Evangelist ihn tun lassen ohne Einverständnis bis zum *hypage satana*? Da steht eine Konvention im Hintergrund, als sei dies das Stück eines größeren Handels.

WENN EINER ZU ALT WIRD, UM NOCH NACH DER
HERRSCHAFT ZU GREIFEN

Judas, mit einem Kusse verrätst du den Menschensohn? Das hat nur Lukas bei der Gefangennahme Jesu. Es drückt Empörung aus, daß der Verrat mit dem Begrüßungszeichen der Liebe (*philemati*) vollzogen wird. Offenbar konnte Lukas bei seinen »impliziten Hörern« voraussetzen, daß sie dem Verhalten des Judas noch größeren Abscheu entgegenbrachten.

Matthäus registriert nur knapp die Verabredung des Judas mit der Rotte der Bewaffneten und läßt ihn mit der Grußanrede »Rabbi« das Zeichen geben: *Und küssete ihn*. Mit derselben Anrede hatte er Jesus kurz zuvor beim Mahl gefragt *Bin ich es, Rabbi?*, als Jesus den Verrat ankündigte. Doch nun, da das Vorhergesehene eintritt, fragt Jesus den Judas: *Mein Freund, warum bist du kommen?* Will er etwa nun eine Erklärung für den Verrat, auf die er bei Tisch verzichtet hatte, als wüßte er sie? Zur Antwort, wenn es um sie ging, kommt es nicht. Die Priesterknechte greifen zu.

Man tut exegetisch so, als sei mit diesem Verrat alles klar, der Kuß die Hyperbel eines verworfenen Zynikers. Aber warum sollte Jesus nicht auf das Begrüßungsritual eingegangen sein, weil er Judas nicht als den bloßstellen wollte, der ihn gerade noch auf das Wissen herausgefordert hatte, ob sein Spiel durchschaut sei? Als sei Judas gerade nur an diesen Ort gekommen, um den Rabbi zu begrüßen, und die Tempelknechte hätten dabei und dadurch zufällig den erkannt, den sie gesucht hatten?

Der Judasgeschichte ist nicht auf den Grund zu kommen, weil die Figur wohl schnell negativ stigmatisiert worden ist. Bestätigt der Begrüßungskuß im Ölberggarten nur, daß dieser Verrat ganz überflüssig war? Alles auch ohne den Verräter gekommen wäre, wie es nach den Schriften kommen sollte? Denn eben das hatte Jesus dem Verräter beim Mahle, noch bevor er ihn benannt hatte, wie als Vorhalt einer zwecklosen Handlung

doch gesagt: *Des Menschen Sohn gebet zwar dahin, wie von ihm geschrieben stehet; doch wehe . . .* Jesus und Judas, sie begegnen einander bei der Gefangennahme, als habe Judas nichts ausrichten können: Er ist nicht böse, er ist überflüssig.

Aber das ist nur die verborgene Implikation des Vorgangs. Für die Tempelfunktionäre muß Judas etwas ausgerichtet haben. Es wird das Triviale gewesen sein: Keiner kannte Jesus. Er selbst sagt: *Ich habe täglich bei euch gesessen und habe gelehret im Tempel, und ihr habt mich nicht gegriffen.* Es gilt als ausgemacht, daß seine Feinde das Volk fürchteten und deshalb den Tag scheuten. Aber war dieses mit Pilgern angereicherte Volk zu fürchten, das schon am nächsten Tag schrie, was von ihm erwartet wurde? Nein, mochte er auch im weitläufigen Tempel gelehrt haben wie viele andere Lehrmeister – er sah aus wie diese, und sie kannten ihn nicht. Jesus der Nazarener war in Jerusalem nicht wie in Galiläa die auffällige Gestalt, die ihm seine Nachwelt zuschreiben möchte. Es erforderte einen, der ihn genau kannte, wollte man keinen ärgerlichen Fehlgriff machen. Weil Jesus ein hoher Bekanntheitsgrad unter seinen Zeitgenossen beigelegt werden soll, kann der Judasverrat schon zur Zeit der Evangelientstehung nicht so dargestellt werden, als sei es nicht nur um die nächtlich-abseitige Gelegenheit gegangen, unauffällig zuzufassen.

Der Anfang der Matthäuspasion bietet eine ganz unwahrscheinliche Folge der Vorgänge an: Jesus eröffnet den Jüngern, daß *nach zweien Tagen Ostern wird, und des Menschen Sohn wird überantwortet werden, daß er gekreuzigt werde*; dann erst läßt der Evangelist die Versammlung im Palast des Hohenpriesters Kaiphas stattfinden, wo man beriet, *wie sie Jesum mit Listen griffen und töteten*, ohne zum Fest Aufruhr des Volks zu riskieren; und drittens geht Judas zu den Hohenpriestern, um ihnen seine Dienste anzubieten, als habe er Kenntnis von jener Ratsversammlung gehabt.

Viel wahrscheinlicher ist das Umgekehrte: Judas wendet sich an die Kurie und bezichtigt seinen Rabbi der Irrlehren, die im

›Prozeß‹ der Passion Jesus dann vorgehalten werden. Da man von diesem aus Galiläa Herangekommenen nichts weiß, muß er ihnen auch die Auskennung der richtigen Person anbieten. Jesus hat im Rat, wie wir wissen, mindestens einen heimlichen Anhänger und erfährt, was ihm bevorsteht und wer ihn schon ›verraten‹ *hat*, nicht erst verraten *wird*. Die Arretierung am Ölberg ist am ›Verrat‹ nur dann das Krisenmoment, wenn man die von Matthäus so sorgfältig umgestellte Prozedur voraussetzt.

Es ist kein trügerischer Kunstgriff, es sei denn, man legt Maßstäbe der ›historischen Vernunft‹ an. Die Gemeinde als Adressat des Evangeliums hätte nie hingegenommen, daß ihr bald wiederkehrender ›Herr‹ so unauffällig und nach Jedermann aussehend in der Tempelstadt gewesen sei. Er mußte die Aura des Singulären heben, wie fürs behördliche Signalement gemacht.

Die Passion läßt uns bemerkbar werden, daß wir nach einer Bilderflut von Jahrtausenden uns einbilden, wie Jesus ausgesehen haben könnte. Tatsächlich wissen wir nichts. Noch weniger als nur sein Aussehen nicht. Nicht einmal, wie alt er war, als sich diese Furchtbarkeit von Leiden und Tod an ihm vollzog. Ist es wichtig, ob er dreißig oder fünfzig Jahre alt war? Die Überlieferung vom Tod des Dreiunddreißigjährigen ist ehrwürdig – aber der Einwand des Bischofs Irenäus von Lyon in der Schrift »Gegen die Häresien« auch, daß Jesus am vollen Maß der Menschwerdung etwas gefehlt hätte, wäre er nicht Teilhaber am Los des Alters und der Reife geworden.

Irenäus hat allerdings zu diesem schönen Gedanken einen weniger schönen Hintergedanken: Er will die dreißig Äonen im gnostischen System der Valentinianer aus der Anlehnung an die Lebenszeit Jesu vertreiben. Dafür läßt er Lukas mit der Angabe, Jesus sei bei der Jordantaufer *ungefähr ins dreißigste Jahr gehend* gewesen, auf sich beruhen und greift die bei Johannes stehende Einrede zu einem Ausspruch Jesu auf: *Du bist noch nicht fünfzig Jahr alt und hast Abraham gesehen?* Obwohl eine

Spitzfindigkeit – sage man das zu einem, der gerade dreißig sei? Nein, so Irenäus, der, zu dem man es sage, dürfe nicht mehr allzu weit von den Fünfzig entfernt sein. Der Gekreuzigte war kein Jüngling, dafür gebe es noch eine gute Tradition: *Vom vierzigsten bis zum fünfzigsten Jahr reicht das Alter der Vollendung, welches unser Herr hatte, als er lehrte. Das bezeugen das Evangelium und die Priester in Kleinasien, die es so von Johannes, dem Schüler des Herrn, empfangen haben.* Manche hätten es auch noch von anderen Aposteln *und sind dafür Zeugen.* Glaubwürdig seien sie, die ihm bestreiten wollten, Abraham habe *froblocket, meinen Tag zu sehen.* Sie hätten nicht riskiert, sich in der Polemik die Blöße zu geben, sein Alter so falsch einzuschätzen. Nein, sie hatten im Register nachgesehen oder waren sich des Augenscheins sicher genug: *Wie sie ihn sahen, so sprachen sie auch. Wie er aber aussah, so war er auch der Wahrheit nach.* Ein nachdrücklicher, obwohl hier beiläufiger Seitenhieb auf den Docketismus der Gnostiker.

Gegen sie die ›Vollmenschlichkeit‹ des Heilbringers zu verteidigen erforderte, ihm die Eilfertigkeit des bloßen Durchgangs durch den Menschenleib abzusprechen. Er hatte es ausgehalten, Mensch zu sein. Es ist ein Vorscheinen der Passion, bevor sie als erscheinende beginnt. Die Alten dürfen für sich beanspruchen, daß sie mitgemeint waren in jener Menschwerdung.

Sollten die Gnostiker eine der als solche noch nicht klassifizierten ›Jugendbewegungen‹ gewesen sein? Man könnte es im umgekehrten Sachverhalt bestätigt finden, daß sich Jugendbewegungen, im typologisch weitesten Sinn, gnostische Züge und Zutaten geben. Muß man sich gar Judas als einen der Jugendgläubigen vorstellen, dem sein Rabbi für das messianische Amt allmählich zu alt zu werden drohte und dabei so zögerlich, daß man ihm den Zwang zur Machtausübung verschaffen mußte? Vielleicht ist es gut, daß wir von den Daten der Geburt und des Todes Jesu nichts wissen, trotz so vielen daran verwendeten Scharfsinns.

BESICHTIGUNG EINES STEINS DER FAST GESCHRIEEN HÄTTE

Der Evangelist Matthäus hat dem Komponisten seiner Passion zwischen der Eingangsszene der Salbung in Bethanien und dem Abschiedsmahl der ungesäuerten Brote in Jerusalem die große Turba-Möglichkeit des messianischen Einzugs in die Tempelstadt auf dem Füllen der Eselin unter dem *Hosanna*-geschrei der Massen verweigert. Diese episodische Anerkennung des Davididen als letzter Anstoß zum Beschluß zu seiner Tötung ist bei Matthäus weit vorgezogen, um noch viel Platz zu lassen für Lehren und Wundertaten, für die Reinigung des Tempels und die Prophezeiung der Untergänge von Stadt und Welt. Die Beteiligung des Judas – als Verselbständigung seiner Geschichte – wird im Maße bedeutender, in dem der spektakuläre Skandal des messianischen Triumphzuges aus dem Zusammenhang herausgenommen ist. Die Passion wird aus der Handlung des Verrats eines in den messianischen Erwartungen Enttäuschten hervorgetrieben. Die Einzelgeschichten von Petrus und Judas treten neben die Geschichte des Nazareners.

Damit ist auch eine kleine Episode dem Zugriff der Vertonung entzogen: das Rufen der Kinder im Tempel. Sie ahmen offenbar noch länger nach, was sie von der frenetischen Menge beim Einzug gehört hatten, das *Hosanna*. Aber unverstellter, als die Volksscharen es gewagt hatten, beziehen sie auf den Gegenwärtigen, nicht erst auf einen Kommenden, die Herrschaftsvollmacht des Davidssohnes: *Hosanna dem Sohne Davids!* Darauf wollen die Theokraten und Schriftkundigen nun Jesus festlegen. Ob er höre, was die Kinder riefen? Die Entgegnung ist der Hinweis auf den Psalmisten, auf die Erfüllung seines Verses: Ob sie nicht gelesen hätten, daß Gott sich aus dem Munde der Kinder und Säuglinge sein Lob bereite? Damit läßt er sie stehen und geht zurück nach Bethanien.

So bei Matthäus, wo die Pointe ganz auf der indirekten Selbstbestätigung durch die Hellsicht der Kinder liegt. Bei Lukas

fehlt dieser Anschluß an den Psalmisten. Dort wird Jesus von den Pharisäern nach dem Einzug in Jerusalem auf die messianischen Blasphemien seiner Jünger hingewiesen. Er solle sie zum Schweigen bringen. Da antwortet Jesus, was noch genauer auf die ihm angesonnene Zurechtweisung der jubelnden Kinder gepaßt hätte: *Wenn diese schweigen, werden die Steine schreien*. Das Bild von schreienden Steinen ist aus dem Propheten Habakuk, an dieser Stelle aber die unmittelbare Überleitung zum Weinen Jesu über den Untergang Jerusalems in seiner Vision. Nicht die erfüllte Weissagung über die messianische Wahrheit aus Kindermund, wie bei Matthäus, sondern die noch ausstehende Erfüllung der apokalyptischen Drohung aus dem Munde des Weinenden – das Geschrei der zerberstenden Mauern von Tempel und Stadt – wird bei Lukas zur Bestätigung dessen, der es seinen Jüngern verbieten soll, ihn beim Namen zu nennen. Aber erst nachdem Jesus das Schreien der Steine unter die Bedingung gestellt hat, daß er seinen Anhängern das Reden verbieten würde – was zu tun er nicht willens ist, was also noch im Irrealis stehen müßte –, hat er die Schreckensvision des untergehenden Jerusalem und damit das durch keine Bedingung mehr eingeschränkte Futur. Wie verträgt sich das, da doch der Königsausruf durch seine Anhänger ebenso unverhindert erschollen ist wie das *Hosanna* auf den Davidsohn aus dem Mund der Kinder im Tempel bei Matthäus?

Die Passion ist auch die Geschichte vom Verstummen der Anhängerschaft *ohne* jedes Schweigegebot des Meisters. Verrat, Verleugnung, Flucht und Selbsttötung sind nur Stichworte für die große Verstörung, die die Ohnmacht des endlich zum Triumph Gebrachten derart über seine Anhänger kommen läßt, als sei ihnen das laute Auskosten ihrer Anwartschaften in der Königsherrschaft wirklich verboten worden. Die Passion bedeutet, daß die Bedingung für das Geschrei der Steine eintritt, wenn auch auf andere Weise, als es Jesus vom hierarchischen Personal zugemutet worden war. Das reicht bis

weit in die Nachgeschichte hinein, die sich unöffentlich abspielt, als stehe es um ihre Wahrheit so schlecht, wie die Bibelkritik es annehmen sollte. Was ›Auferstehung‹ heißen und die Hoffnung der Gläubigen ausmachen sollte, ist eine Geheimgeschichte bei verschlossenen Türen. Kein *Hosanna* dringt nach draußen, wie man es bei einem als gewiß erfahrenen Sieg über den Tod erwarten darf. Das Verstummen erfüllt die Bedingung: Diese da schweigen, also werden die Steine schreien.

Achtzehn Jahrhunderte nachdem die Steine Jerusalems geschrien hatten, ist es die Stadt der Mönche und der Pilger – sowie deren weltlicher Imitate: der Touristen – geworden. Einer der nicht mehr frommen, aber doch noch bibelfesten Neugierigen in einer Quakerschiffsladung aus Amerika ist 1867 Mark Twain. Er berichtet für eine Zeitung in San Francisco und macht zwei Jahre später ein anmutiges Reisebuch daraus. Er hat nicht die Geduld der Pilger, denen Schaulust und Reiseleid zu einem heilbringenden Erlebnis verschmelzen. Doch vermag er noch ihren ›Wirklichkeitsbegriff‹ nachzuvollziehen: Wirklich ist nur, was Spuren hinterläßt.

Auf der *Via dolorosa* des kreuztragenden Herrn sieht er mit ihren Augen – doch mit der Sprache der ungläubigen Distanz hantierend – die alten Steine und die Spuren des Passionsweges nach Golgatha an ihnen. Eingebaut in eine Hauswand war da auch ein zernarbter und verschrammter, von Pilgerküssen wieder abgeflachter Stein, der *eine Art grotesker Ähnlichkeit mit einem Menschengesicht* zu haben schien. Der befragte Dragoman erklärte die Verehrungswürdigkeit des Steines. Dies sei einer der *echten Steine von Jerusalem*, von denen Jesus als schreienden gesprochen habe, als er seine Jünger zum Schweigen bringen sollte. Einer der bibelfesten Pilger macht den Einwand, Jesus habe das doch nur für den Fall angekündigt, daß sie *nicht Hosanna rufen würden*. Das brachte den Pilgerführer nicht aus der Fassung: *Dies ist einer der Steine, die gerufen hätten*.

Mancher mag sagen, man könne aus solcher dragomanischen

Schlitzohrigkeit nichts Vernünftiges lernen. Nun gut, aber erinnert wird man an etwas, woran zu denken sich immer wieder lohnt. Die Sprache, die Jesus von Nazareth und seine Jünger sprachen und die seine Gegner wie Anhänger in Jerusalem verstanden, hatte gerade die Ausdrucksmöglichkeit nicht, deren sich der Fremdenführer bedient: Sie hatte keinen Konjunktiv. Die Sprache des Neuen Testaments, in der wir jene Lukasstelle besitzen, mag diesen Sachverhalt widerspiegeln, indem sie sich des Futurs bedient, noch bevor die Vision des untergehenden Tempels den Indikativ rechtfertigt. Zuvor müßte Jesus – was auch immer er ›gedacht‹ hätte – für das Verständnis seiner Gegner als rhetorische Zuspitzung gesagt haben: *Wenn diese es nicht riefen – wie sie es doch tun –, würden die Steine es schreien.* Konnte er es denken, wenn er es doch nicht zu sprechen vermochte? Da wird jene Grenze der Sprache berührt, an die das Denken stößt, wie man seit Wittgenstein spätestens weiß, und an der es sich (vielleicht) stößt, wie die Spätgeschichte der Rezeption jener Lukasstelle mit dem Habakuk-Zitat vor den Ohren eines noch nicht rasenden Reporters erschließen, vermuten, argwöhnen oder hoffen läßt.

DER REALISMUS DES BLUTACKERS

Bis auf den heutigen Tag heiße der zum Pilgerfriedhof bestimmte Acker des Tpfers »Blutacker« (*agros heimatós*), weil er von dem »Blutpreis« (*timē heimatós*) gekauft worden war, den Judas reuig zurückgebracht und in den Tempel geworfen hatte.

Bach geht nicht tiefer auf den Ausgang der Verratsepisode ein. Anders als bei der Verleugnung durch Petrus läßt er den Sünder sich nicht in der Figur des Verräters wiederfinden. Nach dem dreimaligen Leugnen des Petrus und dem Hahnkrhen geht die »Aria« ein auf das Weinen des Apostels, das bitterliche, und läßt nun auch den Sünder mit Petrus für diese Tränen um Erbarmen flehen: *Schauhier / Herz und Auge weint vor dir / Bitterlich*. Der »Choral« vollendet die Identifikation mit einem, der nur »abgewichen« ist und zurückkehrt. *Bin ich gleich von dir gewichen, / Stell' ich mich doch wieder ein . . .*

Des Judas Ende wird eigentümlich zurückgenommen, trotz des Reuerituals, das doch sonst für den Sünder genügt. Der Blick ist nicht auf den Verräter, sondern auf den Verratenen gerichtet. Die »Aria« fordert, ohne jede Identifikation mit dem reuig Selbsterhngten, vom Rat der Hohenpriester den Ausgelieferten zurück, als sei der Pakt durch Rückgabe des Blutgeldes hinfällig und Wiederherstellung des vorigen Zustandes zu verlangen: *Gebt mir meinen Jesum wieder! / Seht das Geld, den Mörderlohn, / Wirft euch der verlorne Sohn / Zu den Fen nieder. / Gebt mir meinen Jesum wieder!* Was Judas nicht gefordert hatte, der nur sein Unrecht beteuerte, das klagt der Sänger ein. Der Hörer der Passion soll auf seinen Heiland gerichtet bleiben, auch wenn der Evangelist den weiten und unverhältnismäßig detaillierten Exkurs auf Judas macht, für den er doch nichts Endgltigeres als das *und erhngete sich selbst* hat – knapper im Griechischen: *kai apelhōn apēxato*. Nur das eine scheint wichtig: die Opposition zur Petrusepisode als einer mit dem Gang des Sünders vergleichbaren, die Unvergleichbarkeit der Judasepisode mit irgend etwas dem Tonsetzer oder seinem Hörer noch Zuzutrauenden.

Über die Frage, weshalb der Evangelist das Judasende so digressiv ausgeführt und dadurch den Passionisten in die Verlegenheit um seine Proportionen gebracht hat, ist von der Exegese – natürlich ohne die letztere Rücksicht auf die größte aller ›Nebenfolgen‹ dieses Textes – vielfach verhandelt worden. Mir scheint der Schlüssel zum unverhältnismäßigen Interesse in dem kurzen Teilsatz zu liegen, den ich an den Anfang gestellt habe: *beōs tēs sēmeron* – bis auf den heutigen Tag. Es könnte, ohne jede Rücksicht auf faktische Kenntnisse in Datierungsfragen, ein sehr später Tag sein. Die Bestimmung des Ackers vom Blutgeld zum Blutfeld als Pilgerruhstätte bedeutete, daß es keine Auflassung der Gräber bis zum Auferstehungstag geben durfte.

So konnten Ort, Name und Funktion – am Gerichtstag im nahen Tale Josaphat die Auferstehenden selbst – die Authentizität jenes Ursprungs bezeugen. Viel später wollte man alle Requisiten der Passion Jesu als *corpora delicti* wieder aufgefunden haben: Kreuz und Nägel, Dornenkrone und Grabtuch, bis hin zu obskursten Reliquien. Das gehört einer ganz anderen, legendenseligen Zeit an. Aber in den Evangelien des Kanons selbst ist dies ein Sonderfall: die eindeutige Lokalisierbarkeit einer aus dieser Passion nebenher hervorgegangenen begehren und besitzbaren Tatsache, eines mit dem Vorbesitzer, benannt als Töpfer, eingegangenen Besitzwechselvertrages über das Reellste, was es zu jeder Zeit gegeben hatte: über ein Stück Grund und Boden.

Jesus hat keine Fußspur hinterlassen, wie das Roß des Propheten, der fast von derselben Stelle mit ihm zum Himmel aufgesprungen und verschwunden war. Der Blutacker ist nur eine mittelbare Spur, ein Reflex des Zusammenbruchs messianischer Hoffnungen im Verräter und durch den Verräter, den Auslöser der Passion. Aber der ›Umweg‹, dem die Digression des Evangelisten nachgeht, von der Mentalität zum Verrat, vom Verratssold zum Pilgerfriedhof, ist ein Monument des ›Realismus‹: das schlechthin Dauernde, die Totenverwahrsstätte, bis auf *jeden* heutigen Tag.

Nun ist diese Berufung auf Dauer bis zu jeder Gegenwart eine zweischneidige Sache, mit deren unbedachtem Gebrauch Matthäus verrät, wie wenig es ihn stört, daß die Welt noch besteht und der Dahingegangene noch nicht von der *Rechten der Kraft* auf den Wolken des Himmels wiedergekommen ist, wie er es doch vor dem Hohenpriester furchtlos verkündet hatte, sich eben dadurch den Tod für Gotteslästerung nach allem heiligen Recht zuziehend. Die messianische Selbsterklärung als der, der wiederkommt, und die Berufung auf das, was noch an ihn erinnert *bis auf den heutigen Tag*, stehen dicht nebeneinander – zur Versicherung dauerhafter Nachprüfbarkeit der Wahrheit des Passionsberichts *und* zur Proklamation apokalyptischer Flüchtigkeit alles dessen, was da mit dem gemacht wurde, der auf die Frage des Hohenpriesters, ob er der Christus, der Gottessohn sei, ohne theologische Umschweife und Distinktionen geantwortet hatte: *sy eipas – Du sagst's*. Die furchtbare Entsprechung im nahen Kontext ist die Antwort an den reuig Umgekehrten: *ti pros hēmās; sy opsē – Was schert das uns? Sieh du zu*.

Diese Art der Pointierung auch längerer Episoden ist eine stilistische Eigenart des Evangelisten, die viel zum Potential der Vertonung, zumal für die Szenen mit Turba, beigetragen hat. Allem voran das ans Mark gehende *Barrabbam!* Zu diesem Typus des Phrasierungsfalls auf ein bestürzendes Ende hin gehört das nur Luthersche, für Bach so wichtige . . . *und verschied*, wo ausnahmsweise der Urtext so umständlich ist und wohl die Härte des letzten Realismus scheute – mit einem metaphysischen Versatzstück: *apbēken to pneûma – und gab den Geist auf*.

Da hatte Luther mit seiner Abneigung gegen Metaphysische besser vorgesorgt für Bach.

DIE SILBERLINGE

Zwei an Personen aus nächster Jüngernähe gebundene Episoden haben hervorragende Plätze in der Matthäuspassion: der Verrat durch Judas und die Verleugnung durch Petrus. Der Rang dieser beiden Digressionen kann nicht nur darin liegen, das Maß der Leiden erst recht voll zu machen, indem aus der von Jesus eigens berufenen Schar alle ihn verlassen, zwei aber in besonderer Treulosigkeit mehr als das tun. Es geht noch um etwas mehr: Gerade das Treueverhältnis, das Maß der Auszeichnung und der an sie geknüpften Erwartung produzieren den Verrat und die ausdrückliche Gemeinheit der Distanz. Dieser Jesus hat nicht gehalten, was man sich von ihm versprach.

Eröffnet nicht aus diesem tieferen Recht Bach die Passion mit der Salbung zu Bethanien im Hause Simons des Aussätzigen, deren Bestimmung Jesus auf seinen Tod und die (dann ausbleibende) Balsamierung des Leichnams deutet? Er verwahrt sich gegen die lautwerdende Kritik an solcher Verschwendung – ursprünglich, bei Markus, das Murren *einiger*, bei Matthäus das *seiner Jünger*, bei Johannes schließlich die einzige Namhaftmachung des Judas, dem Untreue schon an dem Almosenschatz der Schar zum Motiv gemacht wird. Die Überlagerungen sind deutlich: Jesus wehrt die Mißdeutung der Salbung als einer messianischen Huldigung ab, indem er nicht von seiner Herrschaft, sondern von seinem Tod spricht.

Dieser Widerspruch ist umkleidet von dem Tadel: *Wozu dienet dieser Unrat?* Vom *Preis* des Salböls ist die Rede, und wie im Musterfall einer Assoziation wird der Mann aus Kerijjôt darauf hingelenkt, den *Preis* des Gesalbten zu bedenken *und* alsbald zu erfragen: *Was wollt ihr mir geben?* So kommen die dreißig Silberlinge ins Evangelium. Eine denkwürdige Summe vom ›Schnöden‹, von der kaum je gefragt worden ist, ob es eigentlich viel oder wenig war, ob Judas sich hätte ›bereichert‹ gefunden *oder* ob er nur die Symbolik des niedersten Verkaufs

für fast nichts gewollt hatte: ein Enttäuschter die nachrechenbare Geringschätzung des messianischen Versagers, der den Tod zu suchen schien. So viel muß von diesem Judas gesagt und gesungen werden, damit bedeckt bleibt, was ihm an Erwartungen geweckt und an Enttäuschungen bereitet worden war.

Mühsam vollendet erst der Spätevangelist Johannes die Konsistenz der Geschichte, indem er das Geld dem Veruntreuer entgehen und im Verrat sich gleichsam erstatten läßt. Von solcher Motivverdichtung weiß glücklicherweise Matthäus noch nichts. Bei ihm sieht alles aus, als ginge der Iskariote aus höherer Verblendung wie eine Figur der Tragödie an den Strick.

Im Vergleich zu der Redseligkeit der apokryphen Evangelien und Apostelakten ist die Disziplin erstaunlich, mit der sich die kanonischen Evangelisten dem Ergänzungsdrang der Phantasie widersetzen, zwischen Markus und Johannes nur so wenig an ›Motivation‹ nachgeschoben haben, um einen ›Verrat‹ an die Verräterfigur zu heften, von dem gar nicht recht deutlich ist, worin er bestanden hatte. Weshalb ist die Verwendung der reumütig zurückgebrachten Silberlinge so wichtig, daß die Passion bei ihr verweilen muß, wenn die Tragödie des Judas schon zuende ist? Die Antwort könnte sein: Es ist so unglaublich, daß Geld in der Nähe dieses Gottverwandten eine Rolle spielt – dazu eine seiner Heilsbestimmung nach ganz überflüssige –, daß es des genauen Nachweises bedarf, es habe dieses Geld wirklich gegeben. Es sei sein Gegenwert als dinglicher Wert nachweisbar gewesen.

Waren die Silberlinge damit aus der Welt? Doch nicht. Die Phantasie konnte sie nicht zu beliebiger Verausgabung nach dem Kaufakt des Töpfersacker sich selbst überlassen. Bach widmet dem Geld einen Arieneinschub des Bassisten mitten zwischen der Zurückweisung des ›Blutgeldes‹ aus dem Tempelschatz und dem Entschluß zum Ankauf des ›Blutackers‹:
Seht das Geld, den Mörderlohn, / Wirft euch der verlorne Sohn / Zu

den Füßen nieder! Die fromme Doppeldeutigkeit dieser reuigen Rückerstattung ist die Teilnahme der Sünderseele an dem niemals gesprochenen, dennoch als notwendig insinuierten Judaswort: *Gebt mir meinen Jesum wieder!* Aber die Priester und Ältesten hatten den Judas, noch bevor er das hätte auch nur denken können, zurückgewiesen mit dem Wort der Unumkehrbarkeit, die nicht die des Sünders werden darf: *Was gebet uns das an? Da siehe du zu!*

Neben der Judas-Identität bildet sich eine eigene Silberlingsidentität aus, indem die Summe nicht dorthin zurückkehren kann, woher sie genommen ist, aus dem Opferstock (*korbanās*). Als Blutgeld ist sie unrein. Die zählbare ›Summe‹ von Münzeinheiten wird zu *einer* Substanz, homogenisiert durch die Unreinheit des Verrätersolds. Soweit bringt es – noch ohne die Vorgeschichte des sich (wohl um gerade diesen Betrag) betrogen sehenden ungetreuen Verwalters – die Matthäuspasion. Die Phantasie hat sich mit diesem ›Auftritt‹ der Silberlinge nicht zufrieden gegeben. In der »Legenda aurea« des Genueser Bischofs Jakob de Voragine aus dem endenden 13. Jahrhundert hat sich bereits eine ganze Lebensgeschichte des Judas angefundenes, ausdrücklich einer älteren *historia apocrypha* entnommen: im ganzen eine Vita von der Kreisform der Ödipustragödie, doch ohne die Aporie des Tragischen, wie Friedrich Ohly in seiner tiefgründigen Darstellung der Figuren des ›Verfluchten‹ und des ›Erwählten‹ gezeigt hat. Und hier ist sie, die genaue Verrechnung des Wertes jenes Salböls der Maria Magdalene in Bethanien mit dem Blutpreis: Wenn Judas seinem Lebenskreis von Vatemord und Mutterinzest entflohen ist, wird er der Komplize des Pilatus als ›Schaffner‹ Jesu, berechnet das Salböl mit dreihundert Silberlingen und seinen entgangenen Anteil mit zehn Prozent, sofern er nicht den Sonder- oder Sammlerwert der Tempelmünze umrechnete in den vollen Betrag, also auf das Zehnfache. Es soll alles exakt zugehen. Genaue Rechnung steht schon für ein wenig Zuverlässigkeit der ganzen Geschichte, *ob es gleich scheinen will, als sei*

es eher zu verwerfen denn zu glauben, wie der Legendensammler seinen Leser zur Distanz anhält. Ohne offenbar zu ahnen, in welcher mythischen Grundfigur er sich bewegt.

Daß Judas es besonders ›billig‹ gemacht haben könnte, weil er den messianischen Versager oder Thronverzichtler symbolisch verkaufen wollte, ist als Zugang zur Geschichte durch den johanneischen Motivzusatz verbaut. Wollte er aber aus Geldgier den vollen Gegenwert, mußte der Preis sehr hoch sein. Das konnte er nur, wenn die Münze, in der gezahlt wurde, von uralt-mythischer Herkunft war.

So in einer lateinischen Dichtung aus dem 12. Jahrhundert, in der jener verruchte Assyrerkönig Ninus dem Vater Abrahams dreißig Münzen aus reinem Gold zu schlagen in Auftrag gab, genug an Wert, um damit den Bau seiner Residenz Ninive zu bezahlen. Jedenfalls befanden sich die Goldstücke in der Tasche des Abraham, als dieser das Zweistromland verließ und nach Kanaan zog, wo er mit ebendem Geld Boden bei Jericho erwarb, um zu ackern und zu bestatten. Mit derselben Münze wurde der Kaufpreis für Joseph dessen Brüdern ausbezahlt. Von diesen wanderte er gelegentlich ihres Getreideeinkaufs zu Joseph zurück nach Ägypten. Joseph wiederum kaufte für den Preis erstmals Zutaten zum Balsamieren, nämlich der Leiche seines Vaters Jakob. Die dreißig Münzen blieben weiter beieinander und kamen als Opfergabe einer Sibylle und Königin in den Tempelschatz von Jerusalem, wurden nach Babylon abgeführt und gingen durch die Hände der Königin von Saba, bis sie als Gabe der drei Könige an die Krippe in Bethlehem gebracht wurden, während der Flucht nach Ägypten gut verwahrt in der Geburtshöhle, später auf Jesu Geheiß in den Tempelschatz von Jerusalem geopfert – wo die fälschlich so genannten ›Silberlinge‹ (*argyria*) auf den warteten, der ihrer wert sein sollte.

Man sieht, daß es nicht mehr der Austausch der Metalle ist, was hier den ›Wert‹ ausmacht, sondern die ›heilsgeschichtliche Funktion, das ständige Mitspielen bei den Wendepunkten der

›Vorgeschichte‹ Jesu. Bei dieser Aufwertung ist Judas ganz zum Funktionär geworden. Soweit der Ertrag langen Atems der Phantasie, gesammelt bei Gottfried von Viterbo, der Friedrich Barbarossa als Geschichtsaufbereiter auch mit diesem »Pantheon« zur Hand ging. Wohl vor allem mit der Lehre daraus, daß alle an dieser *translatio* Mittätigen nicht wußten, was sie und womit sie es taten, zumal unter höherem und höchstem Gesichtspunkt.

Das nur bei Lukas überlieferte Kreuzeswort *Vater, vergib ihnen; sie wissen nicht, was sie tun!* ist nicht nur ein Vergebungswort für Untaten und Untäter, sondern das Mysterium der ganzen zu diesem Wendepunkt führenden Geschichte, die nur von solchen ›gemacht‹ wird, die nicht ›verstehen‹, was sie tun, wenn sie die überwertigen Silberlinge einnehmen und ausgeben, wofür immer.

Die Phrase des Evangelisten, es sei der ›Blutacker‹ vom Verräterlohn so vorhanden *bis auf den heutigen Tag*, ist eine ebenso ›realistische‹ wie wehmütige Feststellung. Nicht einmal der Tempel steht noch, in den Judas den ›Mörderlohn‹ zurückwarf, wenn das Evangelium nach Matthäus niedergeschrieben wird. Es ist als sei nichts gewesen: nicht die Erwartungen, nicht die Enttäuschungen. Ohne den fern umtriebigen Apostel, der den leibhaftigen Jesus nie gesehen hatte, wäre nicht einmal so etwas wie eine ›Christologie‹ zustande gekommen, an der Johannes die seine rivalisierend messen konnte.

Aber *ein* Stück Realität war noch da: der Grundstücksgegenwert der dreißig Münzen. Für jeden, der es jemals mit einer ›Philosophie des Geldes‹ zu tun bekommt, ist diese Geschichte der Silberlinge, ihrer Aufwertung und ihrer Umsetzung in das Unvernichtbare des Bodenstücks für Fremdengräber, ein einzigartiger Leitfaden zum paradoxen ›Realismus‹ des Nominalen, wie gemacht für den Typus der Traktate »De moneta«.

Das *Bis auf den heutigen Tag* blieb verbindliches Gotteswort für die Zeugen einer nicht endenwollenden Welt: für die Kreuzfahrer des Mittelalters, die sich den Zugang zu den Heilstätten

blutig erzwangen. Mit dem Strom der heiligen Handelsware der Reliquien kamen neue Lokalllegendenstoffe. Ritter und Pilger fanden, was sie suchten. Im Pilgerschaftsbericht des Ludolf von Suchem aus dem 14. Jahrhundert ist der ›Blutacker‹ samt dem Schnellverfahren der Beisetzungen auf ihm beschrieben. Denn der Friedhof ist zu klein für die unerwartete Anzahl der ›Fälle‹: In das Feld sind tiefe runde Löcher gegraben, in die die Leichen geworfen werden, von denen schon nach drei Tagen nur die Gebeine noch geblieben sind, sonst könne *ein so kleiner Platz nicht für so viele Leichen ausreichen*.

Daß der Ort so klein ist, hat seinen Grund in einem Sachverhalt, der erst neuerdings ›importiert‹ worden war: Von der Hälfte des Blutgeldes hatten die Hohenpriester die Wächter am versiegelten Grab entlohnt, soll heißen: zum Schweigen gebracht. Dafür mußte nun das kleine Wunder des schnellen Leichenschwunds eintreten. Es ›verdichtet‹, wenn dies gesagt werden dürfte, noch den ›Realismus‹ jenes damals schon mehr als ein Jahrtausend alten *Bis auf den heutigen Tag*.

Dagegen verblaßt die weitere Geschichte des Münzkapitals, da seine erste Aufspaltung für die Wächter und den Töpfer sich nach dem Muster der wundersamen Reliquienvermehrungen fortsetzt. Leopold Kretzenbacher hat einen ganzen Katalog der Dom-, Kloster- und Burgschätze aufgestellt, in denen sich jeweils ein ›Silberling‹ vorweisen ließ mit dem abgegriffenen Kaiserkopf, der nun gut der des Ninivegründers Ninus sein konnte. Noch 1480 hat Johannes Tucher aus Nürnberg, einer der Vorfahren der Frau Hegels, auf Rhodos den Münzanteil auf der Johanniterburg gesehen: *Es ist auch dó der pfenning einer, darumbe Christus der herr verkaufft ist worden*. Tucher hatte einen Bleiabguß mitgebracht und machte Silberausgüsse, die er vertrieb. Das war nun die Vermehrung der paradoxerweise ›echten‹ Silberlinge.

ZWISCHEN ZWEEN MÖRDERN

JESU VERSUCHLICHKEIT

Die Gethsemane-Szene ist die inhaltlich wie musikalisch schwächste der Matthäuspassion. *Der Heiland fällt vor seinem Vater nieder* . . ., setzt der Baß zum Rezitativ ein, nachdem der Evangelist die erste der drei Unterwerfungen unter den Vaterwillen berichtet hat. Da könnte die meditierend-auslegende Komposition das große Drama entwickeln, das sich unmittelbar vor dem Eintritt in die Passion abspielt und nicht weniger als die Einwilligung in die Gefangennehmung zum Ende hat. Daß Jesus sich aufbäumt, noch nicht dem Äußersten sich gebeugt hat, ist weder von der theologischen Exegese noch von der Frömmigkeit der beiden Jahrtausende vollends ernstgenommen worden. Das jedoch nicht nur, weil alles eine im Schoße der Gottheit ausgetragene und abgemachte Entschliebung des Heilswillens zu sein schien, etwas wie ein Gesetz, gegen das sich zu stellen auch für den Menschensohn Jesus Schuld und Abfall gewesen wäre, hätte es sich auch nur denken lassen. Dieser Jesus in Gethsemane hatte es gedacht! Er rechnet mit dem Vater, wie alsbald noch einmal am Kreuz in der Gottverlassenheitsklage, die nicht weniger als eine Anklage ist. Jesus denkt das Undenkbare, und indem er sich dem Willen des Vaters unterwirft, schließt er nicht aus, daß der Kelch von ihm gehen könnte. Ihm dies abzusprechen, weil er doch alles so sicher gewußt habe, hieße den ganzen Ansturm des Niederfalls vor dem Vater zur bloßen erbaulichen Phrase zu machen.

Bachs Schwäche ist die der ganzen theologischen Tradition. Nur daß er sein Pensum hat, nicht einfach schweigen lassen kann. So macht er aus dem Einsatz zum Baßrezitativ die flüchtigste Berührung der Sache und die schleunigste Allegorese: Dadurch, daß Jesus niederfällt, erhebt er uns alle *Von unserm Falle / Hinauf zu Gottes Gnade wieder*. Und sogleich: *Er ist bereit / Den Kelch, des Todes Bitterkeit / Zu trinken* . . .

Weshalb auch sollte Bach mehr gelungen sein als allen theologischen Meistern seit eh und je? Die implizite Anmaßung der

sofortigen Ablenkung auf den Heilswillen steckt in der Unterstellung, für die Menschen zu leiden und zu sterben sei der ganze Daseinssinn des Jesus von Nazareth gewesen. Sich dieser Aufgabe zu entziehen hätte dann so etwas wie den Englisturz noch einmal bedeutet. Das ist theologische Leichtfertigkeit schlechthin. Sie unterstellt eine innere Konsequenz von Bethlehem bis Golgatha, vom Jordanufer bis ins Haus Simons des Aussätzigen in Bethanien, von der Wüste als Ort der Fastenversuchung bis in den Garten am Ölberg. Vor allem diese Symmetrie zwischen der ›Versuchung‹ durch den Satan nach dem vierzigtägigen Fasten am Anfang der öffentlichen Wirksamkeit und der ›Versuchung‹ zur Passionsflucht am Ende dieser Laufbahn nach dem messianischen Einritt in Jerusalem – vor allem diese Einrahmung mit bestandenen ›Proben‹ hat suggestive Evidenz: Jesus verrät seine Sendung nicht.

Auch scheint allzu sinnfällig den drei Versuchungen in der Wüste die Dreiheit der Vateranrufungen am Ölberg zu entsprechen. Nur daß hier die Steigerung ins Ungeheuerliche der Zumutung bis zum Niederfall vor Satan fehlt. Andererseits entkräftet die dreifache Wiederholung, daß die Unterwerfung unter den Vaterwillen von vornherein die unter das Leidensverhängnis sei. Im Gegenteil nimmt es sich aus, als kehre Jesus an den Ort der einsamen Anrufe zweimal zurück, weil er im Unterwerfungsakt seine Bitte um Nachlaß im angenommenen Willen nicht untergehen lassen will.

Von der Bedeutung der dreifachen Nachlaßbitte ist in der Passion Bachs nichts zu spüren; er folgt darin dem Evangelisten, die Hauptaufmerksamkeit auf das Verhalten der Jünger zu lenken, die sich des Schlags nicht zu enthalten vermögen, während ihr Meister mit seinem Gott ringt.

Leichtfüßig wendet sich der Baß im Rezitativ mit Blick auf die Gefolgstreue des gläubigen Hörers, den er vertritt: *Gerne will ich mich bequemen, / Kreuz und Becher anzunehmen, / Trink ich doch dem Heiland nach.* So bläßlich ist kein anderer Topos der *imitatio Christi* in der ganzen Passion.

Alles kommt darauf an, dieses Versagen als eines der Theologie, ihrer Flucht vor den Zumutungen des heiligen Textes zu verstehen. Damit hängt eng zusammen die exegetische Trägheit vor der Sechsten Bitte des einzigen von Jesus selbst gelehrteten Gebetes, auch einer Vateranrufung. Schon der scharfsinnigste aller Ketzer, der Gnostiker Markion, ertrug nicht, was in allen Bibelhandschriften bei Matthäus 6,13 und Lukas 11,4 steht: Gott möge die Beter nicht in Versuchung (*eis peirasmon*) führen. Markion las, der Vater möge sie nicht in Versuchung geführt werden lassen (von wem auch immer). Doch ist es beste biblische Sprachtradition, daß Gott den Menschen in Versuchung führt; am ausgefallensten beim Opferverlangen an Abraham.

Im Herrengebet wird der Beter von Jesus dazu angehalten zu tun, was er im Garten Gethsemane auch tun wird: Gott um Entlassung aus der Erprobung des Gehorsams zu bitten. Dazu haben die Exegeten freilich hervorgehoben, für Jesus sei es mit der Erprobung insofern den anderen nicht vergleichbar gewesen, als er der Gefahr der Schuld nicht ausgesetzt gewesen war. Diese Verharmlosung ist die Wurzel aller nachfolgenden Abschwächungen. Der Schwächlichkeiten bis hin zur Matthäuspassion und ihrer impliziten Hörgemeinde, die die ›Gefahr‹ für den sich dem Heilswillen des Vaters versagenden Jesus nicht ernst nehmen *konnte*, ohne die blasphemische Prämisse zuzulassen, Jesus hätte Sünder werden können. Oder war es schon mit der Taufe durch Johannes im Jordan nicht so ernstlich zugegangen, erst recht hernach nicht mit Satan in der Wüste?

Hier hat ein kanonischer Text des Neuen Testaments seine Wirkung getan: der Hebräerbrief. Dort erscheint Jesus als der durch die Himmel hindurch ins Allerheiligste gedrungene Hohepriester, der die Schwäche der Menschen mit sich genommen hat; auch die Versuchung in allem, freilich ohne Sünde (*chōris hamartias*). Zunächst heißt das: Er ist versucht worden (*pepeirasmenon*), nicht der Versuchung erlegen; wie bei den Annäherungen Satans nach dem Wüstenfasten.

Damals hatte es nicht den Vorbehalt gegeben, es wäre keine Sünde gewesen. Im Gegenteil: jede dieser Zumutungen wäre, auch unabhängig von dem Zusammenhang mit der messianischen Sendung, ein Vergehen gegen das Gottesgesetz gewesen. Anders bei den drei Vateranrufungen am Ölberg: Es wäre kein Verstoß gegen irgend ein biblisches Gebot Gottes gewesen, wenn Jesus die Last der Passion auf sich zu nehmen verweigert hätte. Sonst hätte er nicht einmal um Erlaß des Kelches *bitten* dürfen. Jesus tritt nicht in die Passion ein, um der Unschuldige zu bleiben, als der er leidet: *als wie ein Lamm*, das *Lamm Gottes*, *unschuldig*, auf das der Chor mit großer Gebärde hinweisend die Matthäuspassion einleitet.

Hätte Jesus zur Erhaltung *seiner* Unschuld die Passion durchlitten, müßte es eine andere Theologie als die des Neuen Testaments geben. Dann wäre die Errettung der Menschen nur ein Nebenerfolg der Unschuldswahrung des Menschensohnes. Es gab für den Menschensohn nicht so etwas wie eine ›Heilspflicht‹ gegenüber der Menschheit. Der Ausgang des Dramas in Gethsemane war offen, ohne daß die Sündlosigkeit jenes Hohenpriesters aus dem Hebräerbrief davon hätte berührt werden können. Kein Theologe hat je ernstlich zu sagen gewagt, Gott hätte seinen Heilswillen nicht auch ohne das Opfer seines Menschensohnes vollziehen können. Darauf beruht die verschuldungsfreie Entscheidbarkeit der Passion in der Ölbergnacht, zu deren Zeugen die Hörerschaft der gewaltigsten Musik zu machen dieser obgelegen hätte – wäre sie nicht wie das weltalterlange Versagen der Ausleger in ihrer Furcht vor der ganzen Härte eines ungeschuldeten Heils an dieser Stelle in ihrer Mächtigkeit erlahmt. Die Passionsmusik bildet das vielleicht größte Versäumnis der christlichen Tradition ab, den Docketismus der Christologie an deren härtestem Kern zu überwinden: das Wort von der Versuchlichkeit Jesu in seinem ›Realismus‹ stehenzulassen.

Daß hier etwas von der schieren Unüberwindlichkeit der Gnosis geblieben ist, läßt sich an Bachs Werk, als Passion der Passion, erfahren.

Daß das Wort, das im Anfang bei Gott und das Gott selbst war, Fleisch geworden sei und unter den Menschen gewohnt habe, ist die Kernwahrheit des Christentums. Auf das Wort ist alles angekommen und zum Wort zurückzukehren war der Inbegriff aller Erneuerungen, aber auch aller Spaltungen. Philologie und Historie haben Höchstleistungen ihrer Kritik an den heiligen Texten geübt, die man als den gegenständlichen Ertrag jener Verweltlichung des Urwortes ansehen kann.

Alle diese Texte haben wir in einer einzigen Sprache, der griechischen, und sie ist – das muß in diesem theologischen Zusammenhang geradezu verstörend wirken – *nicht* die Sprache des menschengewordenen *Logos* gewesen. Mehr noch: Dieser Jesus von Nazareth, der da über die Jahrtausende zu uns spricht, hat die Sprache der Bewahrung seines Redens gar nicht gekannt. Die Amtssprache der Macht, die das Land beherrschte, in dem er lebte und den Tod erlitt, war ebenso wenig die Sprache der Texte in ihrer ältesten Überlieferung. Wohl war es die Bildungssprache der hellenistischen Welt, in die hinein diese neue Religion sich schließlich ausbreitete – und dies auch nur dank des Zufalls, daß in der Figur des Paulus ein mit dieser Bildungswelt Vertrauter die Urgemeinde herausforderte, sich auf die Bedingungen ihrer Rivalität mit anderen Geisteskräften, die um die Seelen rangen, einzustellen.

Diese Umstände haben das groteske Resultat gehabt, daß wir vom eigens dazu Fleisch gewordenen Gotteswort nur vier beiläufige Wendungen in der Sprache besitzen, die Jesus von Nazareth wirklich und ständig gesprochen hat. Mit ihr hätte er keinen Zeitgenossen außerhalb der Grenzen des westaramäischen Sprachgebiets – das noch nicht einmal die Sprache des alttestamentlichen Gottes umschloß – hinter dem Ofen der Heilsbesorgnis hervorholen können.

In das allgemeine christliche Bewußtsein eingegangen ist der erschütternde Verzweiflungsruf, mit dem sich der Gekreuzigte

an seinen Gott («El« mit dem Possessivsuffix »i«) wendet. In der Fassung der Matthäuspassion: *Eli, Eli, lama absabthani? Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?* Daß Gott mit diesem Anruf fast wie ein Fremder genannt wird, macht der Gebrauch des aramäischen *Abba* an der einzigen Stelle bei Markus 14,36 erahnbar. Da Jesus doch so viel öfter vom »Vater« spricht, ist es seltsam, daß nicht wenigstens dieses Wort als Name öfter auftritt. Den Zeitgenossen soll, Philologen zufolge, die Anrede *Abba* zu respektlos-vertraulich geklungen haben, als wenn heute einer übersetzte »Papa Gott«, oder das »Herrengebet« beginnen ließe mit »Papa unser«. Mit dem Ohr des Zeitgeistes wurde Anfang der siebziger Jahre der *Abba*-Anrede abgehört, sie trage Akzent und Affekt gegen die Hauptgegner Jesu, die Pharisäer, insofern deren Gesetzespedanterie das Judentum zur »Leistungsreligion« machte. Eben darin klinge die *ipsissima vox* des Nazareners entlastend, läßt sie aufatmen, lange bevor Paulus aus der Unerfüllbarkeit des Gesetzes die Theologie der »Rechtfertigung« machte. Jesu Lizenz zum *Abba*-Sagen ist zwar noch nicht das »Kerygma«, teilt aber dessen Punktualität.

Die Polarität zwischen dem *Eli* und dem *Abba* muß stark empfunden worden sein, bevor die Urgemeinde das von Jesus sakralisierte *Abba* in ihre Gebetsprache übernahm. Damit hing zusammen, daß in der aramäischen Form auch die Suffixe der Possessivpronomina der ersten Person des Singular wie des Plural aufgegangen sind: *Abba* ist also das authentische erste Wort des »Herrengebets« gewesen, ob Jesus es für sich gesprochen oder es seine Jünger als deren gemeinsame Anrede an den gemeinsamen Vater gelehrt hatte. Überliefert ist es in der Gethsemane-Szene gespannter Vertraulichkeit mit dem Vater, der das, was da heraufkam, doch noch am Sohn vorübergehen lassen konnte. Der Anfang der Passion bei Markus und deren Ende bei Matthäus bilden jene Polarität, zu der es jedem der beiden am »literarischen« Griff gefehlt haben mag. Markus überliefert auch ein weiteres Originalwort Jesu bei der

Heilung des Taubstummen im Gebiet der Dekapolis, dem er zwar magische Applikationen der Ohröffnung mit den Fingern und der Berührung der Zunge mit Speichel zuteil werden läßt, auch den bittenden Blick zum Himmel tut, am Ende aber alles in das Befehlswort legt: *Ephphathá*, dem der Evangelist die Übersetzung hinzufügt: *Tu dich auf!* Man erinnere sich: Die Befehlssprache ist in der biblischen Schöpfungsgeschichte die eigentliche Herrensprache Gottes. Hier agiert »sein Wort« in dieser Sprachform so adäquat, daß der Evangelist uns diesen ungewöhnlichen »Ausbruch« der Herrennatur des Gottesknechtes glaubt im Originalton der Verbwurzel *ptcb* konservieren zu sollen.

Nochmals ein Befehlswort ist das letzte sprachliche Authentikum aus Jesu Mund. Es ist wiederum der Schlußakt einer umständlicheren Wundergeschichte, die jedes Kind zwei Jahrtausende lang kannte: die Erweckung der Tochter des Synagogenvorstehers Jairus. Jesus mildert die wundertätige Gewalttätigkeit ab, indem er bei der Todesnachricht beruhigt, das Mädchen schlafe nur. Eben diese Zweideutigkeit läßt er bestehen, indem er die Totgelaubte anspricht, als schliefe sie: *Talithá kumi*, und das heiße übersetzt: *Mädchen, ich sage dir, wache auf!* Es ist eine Zwölfjährige, und *talithá* ist ein syrisches Diminutiv, verbunden mit dem hebräischen weiblichen Imperativ der Wurzel *kum*, die wie im Deutschen die Bedeutungen von Aufwachen und Aufstehen vereinigt.

Blickt man zurück auf die reiche Geschichte der Frage nach den authentischen Herrenworten im Neuen Testament ohne Rücksicht auf deren griechische Sprachgestalt, so ist die Ausbeute unter dem Kriterium letzter Strenge der Originalitätsnorm dürftig. Doch gibt es noch einen Nebenaspekt, der wiederum mit Johann Sebastian Bach zu tun hat. Als die Matthäuspasion dreißig Jahre nach der Staatsgründung zum erstenmal in Israel aufgeführt wurde und das alte Motiv des Gottesmordvorwurfs nochmals bitter zu werden drohte, stellte ein prominenter Mann die Frage, was denn nach christ-

licher Auffassung wohl geworden wäre, wenn die ›Turba‹ der Juden auf die Frage des Pilatus den Barabbas zur Kreuzigung bestimmt hätte. Eine der weisesten Fragen und zu selten gestellt. Eine der Antworten, die des Bachhörers, wäre: Dann gäbe es die Matthäuspassion nicht.

Hier liegt ein Mysterium, das mit dem *Abba*-Namen eng zusammenhängt. ›Barabbas‹ ist überhaupt kein Name, sondern die authentische Selbstbezeichnung Jesu als ›Sohn des Vaters‹, *lingua aramaica: Bar-abbas*. Das paßt zur Geschichte des Einzugs in Jerusalem und der Huldigung für den Sohn Davids als den König der Juden. Diesen ›Sohn des Vaters‹ hatte die erregte Volksmenge gegen den Willen des Hohen Rates freigegeben sehen wollen. Dafür hatte sie vor dem Vertreter der Besatzungsmacht demonstriert, der es nicht wagte, dem Druck des Volkes nachzugeben und sich die zu Feinden zu machen, die er zur Machtausübung brauchte. Das Volk, die ›Turba‹, war bei dem geblieben, was sie beim Einzug in Jerusalem gezeigt und was die Priesterschaft zum Handeln getrieben hatte.

Das Volk hatte in seiner Sprache geschrien. Die Evangelisten Matthäus und Johannes, die den vermeintlichen Namen überliefern, haben es nicht mehr verstanden oder wollten es anders verstanden wissen. So wurde der Raubmörder Barabbas als der Andere erfunden und das Gottesvolk zum mörderischen Mob gemacht, der seinen König verriet. Es paßt nicht in die Konsistenz der Geschichte, daß Pilatus der Menge diese Alternative stellte. Er war der Gefangene seiner politischen Raison, und er hätte es nie auf einen ›Volksentscheid‹ ankommen lassen. Das Volk schrie, wen es freigesetzt sehen wollte, *ohne* gefragt zu sein. Pilatus scherte sich darum nicht, daß sie eine so undurchsichtig benannte Person wie den ›Sohn des Vaters‹ für sich haben wollten, der seine Sicherheitsbeamten wenige Tage zuvor mit spektakulären Triumphritualen beunruhigt haben mußte. Nur die historische Kritik war ungehalten, daß der vermeintliche Name kein weiteres Mal nachweisbar sein sollte,

obwohl doch dieser ›Name‹ als solcher ganz unsinnig ist, da ›Sohn‹ und ›Vater‹ einander bedingen, es sei denn, in der Sprache dieses Einen sei es der Einzige, den mit *Abba* anrufen zu dürfen die Übertragung seines Privilegs auf seine Jünger war.

Des Pilatus Unverständnis und Indifferenz machen sich noch bei der Inschrift geltend, die er auf dem Kreuz anbringen ließ: Ein Toter durfte der König der Juden gewesen sein, ihr *Barabbas*.

Johann Sebastian Bach hat davon nichts wissen können. Aber der Hörer der Matthäuspasion, der daran denkt, daß sie nun auch in Israel erklingen konnte, und nicht unterschätzt, was das impliziert, wird die gewaltige Barabbas-Turba fürs Leben ein wenig anders hören als zuvor.

DIE ›ZWEEN MÖRDER‹ AUF GOLGATHA

Der ›implizite Hörer‹ der Matthäuspassion ist kaum zu denken ohne die Bildwelt, in der er lebt, und sei sie ihm nur von Museumsbesuchen oder touristischen Kirchendurchläufen vertraut. Hört er nach des Evangelisten Kreuzigungsstück die herzbrechende Wehmut des Altrezitativs *Ach Golgatha, unselges Golgatha!*, hat er die drei Kreuze auf der ›Schädelstätt‹ mit den drei Leibern vor Augen: Jesus, den des Königtums der Juden Beschuldigten, und zu seinen Seiten die *zween Mörder*, die *mit ihm gekreuziget* wurden.

Der mit der Passionsgeschichte – auch mit einem Typus ihrer musikalischen Darstellung – Vertraute stutzt wohl bei der Art, wie Matthäus die beiden Mitgekreuzigten behandelt: Sie sind gleichermaßen Untäter und bleiben es bis zum Ende, auch darin, daß sie mit den Vorbeigehenden ohne Unterschied Jesus schmähen. So muß in der Passion nach Matthäus eins der in den vier Evangelien insgesamt sieben letzten Worte Jesu fehlen, mit dem er nur bei Lukas dem einen der Mörder verspricht, er werde noch diesentags mit ihm im Paradiese sein; denn der hat ihn dort nicht verhöhnt. Bach, dem alles darauf ankommt, wie schimpflich der Herr hier verderben muß, ist beim Text des Matthäus besser aufgehoben; er braucht nicht mit der Paradieseszusage an den einen der Mörder den Stimmungsbogen zum *unselgen Golgatha* zu unterbrechen: *Die Unschuld muß hier schuldig sterben. | Das gehet meiner Seele nah; | Ach Golgatha, unselges Golgatha!* Da ist eine Diskrepanz zwischen der theologisch-heilsgeschichtlichen Subtilität bei Lukas, der die Wirkung des Kreuzes noch mit einem Gnadenakt am Kreuze zu Wort kommen lassen will, und dem Vorzug der inneren Einheit der Kreuzigungsszene bei Matthäus.

Von diesen *zween Mördern* erfahren wir weiter nichts. Den Namen des Barabbas, der an Jesu statt freigegeben wurde, der sich aber nie zu Jesus in irgend einer Beziehung zeigt, hat die Überlieferung festgehalten. Die zwei mit ihm in Gemeinschaft

des Todes Tretenden – beide ihn Höhnende oder in entgegengesetzter Weise zu ihm sich Verhaltende – bleiben namenlos. Das hat die Phantasie, die neben den kanonisch werdenden Evangelien so üppig wucherte und ein uns nur erahnbares apokryphes Material hervorbrachte, nicht ruhen lassen. Eusebius kennt die »Pilatusakten« noch mit antichristlicher Tendenz, die wohl alsbald umgepolt worden sind, um sie in den Dienst der Apologetik zu nehmen. In diesen werden die Namen der beiden Mitgekreuzigten Jesu als Dysmas und Gestas angegeben, wobei Dysmas der gegen die Schmähungen des Gestas Eingreifende ist und wortgetreu die lukanische Heilzusage dafür empfängt. Sonst erhalten die *zween Mörder* keine Kontur, keine Geschichte, keine Vorgeschichte.

Es versteht sich aber fast von selbst, daß irgendwo in der Emsigkeit der Ausfüllung und Ausnutzung von Lücken der kanonischen Texte auch zu diesen beiden etwas hinzuerfunden worden ist, was ihr Auftreten in der Passion zur Pointe einer Geschichte und damit zur Bebilderung eines Stücks Heilsgeschichte machen konnte. Dafür gab es immer eine dankbare Rezipientenschaft.

Die Geschichte der *zween Mörder*, die mit Jesus auf Golgatha *gekreuziget* wurden, der eine zur Rechten und der andere zur Linken, führt tief in die Kindheit Jesu zurück, bis zur Flucht nach Ägypten. So im »Arabischen Kindheitsevangelium«, dem vielleicht eine ältere syrische Version zugrunde liegt. Es gehört zu den christlichen Apokryphen, die auch Mohammed kannte und aus denen er Legendenstoffe in den Koran aufgenommen hat.

Da finden sich Maria und Joseph mit dem Kind in einer einsamen und von Räubern verunsicherten Gegend, die sie auf dem Weg nach Ägypten passieren müssen. Am Wege wird ihnen von zwei Räubern aufgelauert, während eine größere Gruppe von Wegelagerern im Schlaf liegt. Der eine der beiden ist bereit, die Familie weiterziehen und die übrigen nichts merken zu lassen; der andere hält das für Verstoß gegen die Gruppenloyalität. Um ihn umzustimmen, bietet ihm der Mild-

gesinnte seinen Gürtel mit vierzig Drachmen als Pfand, als Anwartschaft auf spätere Beute. Maria will ihm ein gutes Wort sagen und verspricht ihm Sündenvergebung. Das Jesuskind in seiner frühreifen – für gnostische Texte überhaupt nicht reifungsfähigen – Weisheit sieht das realistischer: Ein Räuber wie dieser wird Sündenvergebung erst brauchen können, wenn es mit der Räuberei vorbei ist. Also vertagt er die Vergebung um dreißig Jahre. Dann würde er, Jesus, in Jerusalem gekreuzigt und diese beiden Räuber zu seinen Seiten, der gute zu seiner Rechten und der hartherzige zu seiner Linken. Vom Aufschub der Sündenvergebung spricht aber Jesus nicht zu den Räubern, sondern zu seiner Mutter. Und es hat einen eigenen Ton, wenn er ansetzt: *In dreißig Jahren, Mutter . . .*, und Maria einfällt: *Davor bewahre dich Gott, mein Sohn.*

In dieser Legende kann es nicht abgehen, ohne daß die Namen der beiden Räuber genannt werden. Der für das Kreuz zur Rechten bestimmte heißt Titus, der mit den vierzig Drachmen abgefundene heißt Dumachus.

War es damit getan? Natürlich nicht, denn das religiöse Gemüt will nicht nur Begnadigung und Verheißung *hören*, es will Erfüllung und Triumph *sehen*. Diesem Begehren ist die *Descensus*-Literatur dienstbar, die in den kleinsten der Freiräume der kanonischen Evangelien eindringt: in den zwischen Tod und Auferstehung. Es war ein dringendes Erfordernis der heilsgeschichtlichen Billigkeit, den Hades auszuleeren von all denen zwischen Adam und Johannes dem Täufer, die es nicht verdient hätten, von dem Erlösersieg übergangen zu werden. So kommt es zur Hadesfahrt des seinen Tod überwindenden Menschensohnes, und dieses Stück der apokryphen Imagination ist wie Pilatus ins Credo eingegangen.

Und bei der triumphierenden Hadesfahrt Jesu finden wir den einen der *zween Mörder* vom *unselgen Golgatha* wieder. Pilatus, den die koptische Kirche als Heiligen verehrt, hatte in seinem Archiv zwei Papyrusrollen zu den Akten genommen, auf denen zwei von den Toten Auferstandene – in strikter Klausur von-

einander isoliert und dennoch in wörtlicher Übereinstimmung – ihre Befreiung aus der Unterwelt zu Protokoll gegeben hatten. Woraufhin sie zu ihren Gräbern zurückgekehrt waren. Karinus und Leucius hatten erlebt, wie eine gewaltige Donnerstimme die Öffnung der Höllenpforten von Satan und Hades verlangte und schließlich ein Mensch mit einem Kreuz auf der Schulter erschien, *der wie ein Räuber aussah*. Was er denn auch war und was Satan zum Leichtsinns verführt haben mochte, ihn durch einen Spalt des Höllentores einzulassen. Da aber stand er als Gestalt *in strahlendem Lichte* und blendete die Gerechten der Vorzeit mit seinem Glanz. Die fragten ihn denn auch nicht ohne Mißtrauen: *Du siehst wie ein Räuber aus. Erkläre uns, was für eine Last du auf deinem Rücken schleppst*. So erklärte er ihnen, daß er der zusammen mit Jesus gekreuzigte Räuber sei: *Ich komme auf diese Weise als sein Vorläufer, er selbst kommt gleich nach mir*.

So ist die Unterwelt – in der Tarnung des Räubers und damit in schlichter Analogie zur Tarnung des Gottgesandten gegenüber den Weltmächten – schon unterwandert, bevor der Triumphator selbst erscheint. Von ihm werden die Höllentore aufgebrochen, Satan gefesselt dem Hades in Verwahrung gegeben und das Kreuz als Siegeszeichen inmitten der Hölle aufgerichtet.

Die Räuber auf Golgatha sind durch die apokryphe Phantasie zu Funktionären der Heilsgeschichte »ausgebaut« worden: der eine mit seiner Dienstbarkeit von Ägypten bis zum Hades, der andere mit seinem Versagen als die immer notwendige Kontrastfigur, die zur Furcht anleitet, was geschehen oder verfehlt worden wäre, wenn es nur Verstockte in der Welt gegeben hätte – und noch gäbe.

Wieder war es Nacht gewesen, diesmal die des Schattenreiches, und wieder hatte der Anstand des Räubers den Weg freigemacht, der ohne doketische List, mit der blanken »Herrlichkeit des Herrn«, so wenig wie ohne die vierzig Drachmen Bestechung damals in Ägypten gangbar zu sein schien.

So sind die Geschichten, wenn sie nicht nur mit der Übermacht auftrumpfen lassen.

Wenn es einen Schimmer an Wahrscheinlichkeit gibt, daß dieser Jesus von Nazareth mehr als ein Menschensohn unter Menschen war, liegt der einzige Hinweis darauf – vergleichbar dem ausgestreckten Zeigefinger des Täufers auf der Kreuzigung des Mathias Grünewald – im letzten Wort, das der Gekreuzigte nach Matthäus zu sagen hatte und das der Evangelist der Überlieferung in der Ursprache für bedürftig hielt: das *ēli, ēli* . . .

Hier einmal sprach er nicht zu seinen Jüngern, nicht zu den Pharisäern, nicht in Gleichnissen, nicht in Drohungen. Die Abgewandtheit von jeder Hörschaft ist anders als die des Verschönungsgebets im Garten am Ölberg, von dem nicht zu erfahren ist, wie der Überlieferer zur Kenntnis solcher Intimität mit dem Vatergott kommen konnte. Am Kreuz sprach Jesus laut, denn auch unbeteiligt Vorübergehende konnten es hören und meinen, er rufe den Propheten Elias – was nicht gleichgültig ist, da der vom Tod verschonte Prophet zu den Anwärtern auf die Vorläuferschaft des Messias gehörte: *Der rufet dem Elias!* ließ Bach seinen vierstimmigen Chor singen. Obwohl also hörbar, doch nicht verständlich für bloß Zuschauende, wie nun der Hörer daran merkt, daß es ihm übersetzt werden muß. Das Mißverständnis nimmt dem Mysterium der Passion seine Zeugen. Es bestand und besteht darin, daß diesen Aufschrei der Verlassenheit nur einer tun konnte, für den sie nicht die daseinsgängige Ausgangslage war – auch nicht die der gesetzeseifrigen Frommen seiner Umgebung, die Gott zu dienen sicher waren und nicht erst von ihm verlassen zu werden brauchten, um es zu sein.

Wie selbst die Mystiker von ihr sprechen, ist Gottnähe ein Ausnahmezustand. Um den Philosophen zu zitieren, der sie ›verfahren‹ zu haben glaubte: Jene ›Berührung‹ (*baphē*) des Einen – als dessen einziger denkbarer Gegebenheitsweise – hatte Plotin nur ein Mal erlebt. Der positiven Singularität

kontrastiert beim letzten Jesuswort die negative. Wenn es zutrifft, daß er den absoluten Gehorsam leisten wollte, muß man es so sagen: Er hatte sich von seinem Gott verlassen lassen. Doch ist das schon Interpolation zwischen Gethsemane und dem leeren Grab. Die Passion weiß davon nichts; sie stellt den Gottverlassenen vor, in seiner ganzen Entleerung von Zuversicht.

Es ist keine Beiläufigkeit, daß Matthäus die Fehldeutung des doppelten *Mein Gott*-Anrufes berichtet. Es kommt ihm darauf an, die unbeteiligten Passanten durch ihr Mißverstehen als um so unverdächtigere Zeugen zu haben. Aber konnte der Evangelist seinerseits das Mißverständnis ausschließen, daß Jesus den Elias angerufen hatte? Schon die Umstehenden waren so indifferent nicht; sie waren zum höchsten Festtag des Passa in die Kultstadt gekommen und in der gesteigerten messianischen Erregung, die mit dem Gedenken an die Befreiung aus Ägypten einherging. Konnte nicht gerade so ein verzweifelter Vorbote der Endereignisse rufen, da doch beim Propheten Maleachi (Malachias) stand: *Siehe, ich sende euch den Propheten Elias, ehe der große und furchtbare Tag Jahwes kommt; er wird das Herz der Väter zu den Söhnen und das Herz der Söhne zu ihren Vätern zurückführen, damit ich nicht kommen und das Land mit dem Bannfluch schlagen muß.* War unter allen Prophetenworten, die sich erfüllt haben sollten, dieses unerfüllt geblieben?

Es ist argumentiert worden, die Todeszeugen hätten ihre Bibel viel zu gut im Kopf gehabt, um nicht das Zitat aus dem 22. Psalm zu erkennen. Zitiert ein Sterbender den Psalmisten? Natürlich nicht in einer Epoche kreativer Authentizität noch beim letzten Wort – aber gerade und erst recht, wenn das Leben von der ersten bis zur letzten Stunde so durchritualisiert ist, daß es der Anlässe zur Verlegenheit, jeweils das richtige Wort zu finden, ermangelt.

Bach jedenfalls ist nicht davon ausgegangen, daß die Herumstehenden den Psalm herausgehört hatten. Sonst hätte er sie nicht den *Eli*-Anruf verhöhnen lassen. Man kann nicht beides

haben: den psalmzitierenden Jesus und die Turba der Spötter, die das Gotteswort nicht erkannt haben durften. Es ist auch der Maßstab einer falschen Zeit, den *Eli*-Ausruf als erkennbares Zitat um seine elementare Größe gebracht zu sehen. Wem diese dadurch ungewiß geworden sein sollte, der mag sich ansehen, was als von Matthäus wie auch von Markus abweichendes Zugeständnis an fromme Empfindung bei Lukas steht, der die Verfremdung des *Eli* offenbar als unerträglich empfand und stattdessen noch einmal das intime *Abba* gesprochen wissen wollte. Auch dazu läßt er den Psalmisten – an anderer Stelle, im 31. Psalm – sprechen: *Vater, in deine Hände lege ich meinen Geist*. Wie abschwächend, gar verharmlosend der Austausch der Psalmworte ist, wird an der Wandlung der Anrede vom *Herr!* des Psalmisten zum *Vater!* des Gekreuzigten ablesbar.

An des Johannes Überhöhung mit dem *tetélestai*, dem *Es ist vollendet!*, braucht nicht erinnert zu werden – es hat am ehesten die Höhenlage des Schöpfungsnachworts *Und siehe, es war überaus gut!* (*kai idou kala lian*). Der Hörer der Matthäuspassion sollte wissen, was er am letzten Jesuswort hat, dem nur noch der wortlose Aufschrei folgt, den keiner vergißt, obwohl er doch nur den Evangelisten davon rezitieren hörte, aber im Moment dieser Verweisung auf das nicht Darstellbare auch weiß, wie falsch bei Lukas die Vater-Anrede steht. Und das, obwohl sie doch sonst nach aller Textkritik zum bleibend Authentischen der ›Urquelle‹ gehört.

Seit Beginn der *critique historique* sind Widersprüche für eine Quelle letal, kleine Abweichungen dagegen confirmierend. Markus hat eine Variante der Gott-Anrede mit *elōi*, behält trotzdem das Fehlhören der Umstehenden auf *Elija* bei. Beide haben das Verweilen derer, die das verhörten: Sie wollen sehen, ob Elias kommt und Jesus rettet (*sōsōn auton*), bei Markus noch weitergehend, ob er ihn vom Kreuz abnimmt (*katheleîn auton*). Haben die nun in Wirklichkeit richtig gehört und nur zum Hohn den Elias-Anruf unterlegt? Oder hat Jesus

doch nach Elias gerufen, und die es genau gehört haben schließen nicht ganz aus, es könne sich etwas wie Rettung ereignen? Dann hätte Lukas recht gehabt, den *Eli*-Anruf als blasphemisch auszuscheiden, während Markus und Matthäus nicht dulden konnten, daß Jesus den Elias vergeblich gerufen hätte – dann wäre er nicht der gewesen, als den sie ihn zeigen wollten. Es ändert nichts daran, aus welchem »Motiv« das Große, das Erhabene hervorgegangen ist, bei dem die Tiefe der Passion zu erreichen die Musik Bachs auch dann keinen Zweifel läßt, wenn sie der Abgrund einer nicht behebbaren und *daher* nicht mehr bemerkbaren Zweideutigkeit wäre.

Da die Unmerklichkeit nicht gegen den historischen Sinn wiederhergestellt werden kann, wird der das dritte Jahrhundert nach Bach durchschreitende Hörer sie wiederentdecken müssen – wie er die Wiederentdeckung der Passion zu mehr als einer Reprise gemacht hat. Damit ich nicht mißverstanden werde: Es geht nicht darum, an der Bedeutung des Ausrufs bei Bach und für Bach zu rütteln, damit auch nicht an der Spott-Turba der Umstehenden. Es geht darum, die Unselbstverständlichkeit dieser Entschiedenheit vor einem Hintergrund von Unentscheidbarkeit abzuheben.

Hätte denn Jesus überhaupt daran denken können, das Verzweiflungswort des Psalmisten an Elias zu richten? Ich möchte am liebsten sagen: Es war seine einzige Chance, das einzig Naheliegende. Dann aber auch für die Umstehenden, seine Weltgenossen, nicht so abwegig und sonderlich, daß sie nur im Übermut und in der Verachtung das Lächerliche statt des Ernstes herausgehört hätten. Elias wäre kein beliebiger Not-helfer für diese Stunde gewesen.

Der Prophet Elias war in der jüdischen Apokalyptik zu mehr als *der* Figur *in extremis* aufgewachsen. Daß an seine Wiederkehr, sogar an seine fortdauernde Weltanwesenheit gedacht werden konnte und nach dem Untergang des Tempels zunehmend gedacht wurde, hängt daran, daß er zu den wenigen Großen der Vorzeit gehörte, von denen sich kein Grab vorzei-

gen ließ: Er war ›entrückt‹, also nicht vorzeigbar tot. Kein Grab – wie auch bei Moses – nicht einmal das ›leere Grab‹, das waren in einer mit der ›Unsterblichkeit‹ noch nicht sehr vertrauten Religionswelt nicht allzu zweifelnsanfällige Indikationen auf fortbestehende Zuverlässigkeit für die Lebenden, vor denen er sich nur verborgen hielt.

Es ist erstaunlich, wie sich solche ›Mittler‹ in Religionen nach einer festen Typik ›anreichern‹. Elias teilt Adams Schicksal nicht, weil er nicht gesündigt hat: *Gott sprach: Lebt nicht Elias, weil er meine Gebote gehalten hat, fort in Ewigkeit?* Elias führt als Schreiber das große Buch der Menschentaten, notifiziert die Eheverträge, um bei Anbruch der messianischen Zeit das Volk von illegitimen Sprößlingen zu befreien. Er fällt Gott in den Arm, wenn dieser wieder einmal Israel schlagen will: *Elias sprach zu Mose: Du treuer Hirt, schon ist die Vernichtungsschrift über Israel geschrieben! Mose antwortete: Wenn sie mit Siegelerde untersiegelt ist, kann unser Gebet erhört werden; wenn sie aber mit Blut untersiegelt ist, dann gilt, was geschehen ist. Elias sprach zu ihm: Mit Siegelerde ist sie untersiegelt . . .* Das ist Ausgestaltung schon am Ende des dritten nachchristlichen Jahrhunderts.

Elias kommt in ›Gestalten‹: als Araber, als Römer, als Buhlerin, als Greis, zu Pferde, im Fluge. Er belehrt in Fragen des Rechts und ist den Rabbinen Bürge der Schriftauslegung, zumal bei unlösbaren Schwierigkeiten: *Wenn Elias kommt, wird er es sagen*, ist dann die tröstliche Wendung. Oder: *Diesen Abschnitt wird der-einst Elias erklären*. Bei Streit um Verwahrtes hieß es nach Verteilung des Unstrittigen: *Der Rest bleibt deponiert, bis Elias kommt*. So ist er für vieles gut, wofür der übergewaltige Eingott in seinem Eifer für und gegen sein Volk nicht taugt.

Wer dächte nicht an die von den Quellen her ganz unerwartete theologische Anhebung der Mutter Jesu zur *Immaculata*, der Sündlosigkeit an der Wurzel, zur *Assunta*, zur *mediatrix (omnium) gratiarum*? Nur als apokalyptische Figur hatte sie keinen vergleichbaren Zuwachs. Ihre ›weichen‹ Mittel mußten vorher geholfen haben.

Hätte Jesus also den Elias als den ›Nothelfer‹ angerufen haben können – was nicht in Widerspruch zur Gottverlassenheit stände –, wie es die Müßiggänger gehört haben wollten und woraufhin sie im Abwarten verweilten? Dies scheint nicht genug, um den vom Evangelisten unterstellten Mißverstand auszuschöpfen. Elias war die Endzeitfigur des Maleachi, deren Wiederkunft der messianischen Zeit unmittelbar vorausgehen sollte. Stand also Jesus unter der Gewißheit des nahen Weltuntergangs und Gerichts, so war der Augenblick seines letzten Wortes auch der letzte, in dem sich seine Naherwartung *für ihn* noch erfüllen konnte: Elias mußte kommen, damit das Ende kommen konnte. Dies wäre nicht Jesu ›Privatglaube‹ gewesen, es war der Glaube auch der Umstehenden, soweit sie nicht römische Soldaten waren; und die hatten ohnehin die Worte des Sterbenden nicht verstanden.

Jesus hatte zu seinen Jüngern von dieser Gewißheit gesprochen, wie derselbe Matthäus berichtet, als er zum ersten Mal sein Leiden ankündigte und Petrus ihn beiseite genommen hatte, um ihm das auszureden: Das darf dir nicht widerfahren (*ou mē estai soi toūto*)! Da hatte Jesus den Petrus von sich gewiesen, wie ein anderes Mal den Versucher in der Wüste, und ihn mit *Satan* angeredet. Darauf folgt die sogenannte Verklärung auf dem Berg, bei der ihnen Moses und Elias erscheinen, die Ungestorbenen, und die Hallstimme aus der Wolke dem Verklärten das Sohnesattribut zuspricht. Jesus gebietet den dreien, die er eingeweiht hat, Schweigen.

Die Erscheinung des Elias gibt ihnen zu denken, und sie fragen nach diesem und seinem Kommen, da er doch gerade ›gekommen‹ war: Warum sagten die Schriftgelehrten, zuerst müsse Elias kommen (ehe die großen Verheißungen sich erfüllen könnten)? Jesus bestätigt das: Elias kommt und stellt alles wieder her (*Elias men erchetai kai apokatastēsai panta*). Mehr noch: dieser Elias sei schon dagewesen, aber nicht erkannt worden. Das verstanden sie auf Johannes den Täufer. Wohl kaum zu Recht. Wie auch immer: Die Eliaserwartung lag

in der Luft, sie war kein ›Sondergut‹ Jesu oder seiner Anhänger.

Solange die Menschen nur *ein* Leben zu leben haben, werden sie zu dem Glauben geneigt sein, genau in dieser Spanne müsse sich das Bedeutende und Weltwendende ereignen. Das Erwartungspotential ist daher immer groß genug für das Angebot des Niedagewesenen: für Apokalypsen jeder Art also. Wenn Elias die Endzeitfigur des Glaubens der Zeitgenossen in Galiläa und Judäa war, paßt er zu den Naherwartungen des Nazareners. Von diesen anzunehmen, sie seien spätere Zutaten, ist ein ›kritischer‹ Mißgriff. Weshalb sollte die Gemeinde ihre Urkunde belastet haben mit der Hypothek ausgebliebener Verheißungen?

Worin die auf Elias gesetzte Hoffnung bestand, hat Jesus mit dem nachmals durch Origenes aufgenommenen Heilswort großen Stils bezeichnet: *Apokatastasis* – Wiederherstellung von allem. Es ist nicht die ›Welt‹, an die hier schon gedacht wäre – auf die sich zu richten erst die Kosmosmetaphysik der Griechen induzieren sollte –, vielmehr ist es die der Zwölfstämmentation, rechtzeitig zur Ankunft ihres Königs, des gesalbten Davididen aus dem Stamme Juda. Damit Elias diesem nicht nur vorausgehen, sondern zur Seite treten kann als der Hohepriester des zu erneuernden Tempelkults, muß er aus dem Priesterstamm Levi sein. Darin besteht die ›Aktualität‹ der rabbinischen Dissense über die Stammeszugehörigkeit des Elias. Für sie gab es drei Optionen: Gad, Benjamin und Levi. Jede Option trug einen anderen Akzent der Eliasiologie; aber es ist klar, daß die ›Wiederherstellung‹ erst nach der Zerstörung des Tempels durch Titus das Amt des Hohenpriesters einschließen oder sogar privilegieren konnte. Wie es auch für die Christologie des pseudopaulinischen Hebräerbriefes gilt, in dem Jesus das Amt des ewigen Hohenpriesters innehat. Daß Elias sogar der Messias selber sein könnte, ist erst für die Wende zum vierten Jahrhundert ein einziges Mal bei Rabbi Huna belegt – als eine unter sieben Möglichkeiten messiani-

scher Identifikation. Es ist inkonsistent zum Ternar der Stammesgesenen.

Der königliche Messias ben David und der hohepriesterliche Elias ben Levi, das erscheint als die stimmigste Kombination der vorgerichtlichen Endzeit. Dann aber wäre es wichtig, wie das Verhältnis beider ›Ämter‹ zueinander zu denken war. Das Institut der Vorläuferschaft, das im Neuen Testament die Rolle Johannes des Täufers nachträglich ›legitimiert‹ hat, ist für Elias nicht eine bloße Zuordnung der Reinigung und Kulterneruerung. Es reicht weiter, wie Justin der Märtyrer in seinem »Dialog mit dem Juden Tryphon« diesen bezeugen läßt: *Vorausgesetzt daß der Messias (Christus) irgendwo geboren ist und irgendwo lebt, ist er doch so lange nicht erkennbar, erkennt auch sich selbst so lange nicht und hat so lange keine Macht, wie nicht Elias erscheint, ihn salbt und vor aller Welt proklamiert.* Darin also besteht aufs kürzeste die Glaubensdifferenz zu denen, die *sich selbst einen Christus gemacht* haben.

Zweifellos ist die Rolle des Täufers auf dieses Vorläuferbild hin ausgestaltet, und darin liegt eine Art ›ikonologischer‹ Rechtfertigung dafür, daß die Jünger das Wort Jesu über die schon geschehene Erscheinung des Elias sofort auf Johannes beziehen können. Das mußte zumindest den Hörern der Perikope plausibel erscheinen, wann immer dieses rätselhafte Stück ins Matthäusevangelium gekommen sein mag.

Niemand wird jemals wissen, was Jesus im letzten seiner Worte gerufen hat. Der Hörer der Matthäuspasion wird keinen Sinn für die Betulichkeit mehr haben, mit der Lukas ihn das Letzte sagen läßt. Aber bei Matthäus gibt es ein ›Rezeptionsproblem‹: die Aufdeckung jenes Mangels an Eindeutigkeit. Er verweist von der persönlichen Intimität der Gottverlassenheit in die eschatologische Dimension. Da verlieren auf einmal die Müßiggänger ihre Blödigkeit. Indem sie zum Abwarten stehenbleiben, geben sie ihrem Mißverständnis die Chance, ein Recht zu behalten: War dies nicht ein Augenblick für Elias, wenn es mit diesem Jesus überhaupt etwas auf sich

gehabt hatte, was mit dem Triumphbild des Einzugs in Jerusalem in Zusammenhang stand? Diese vom Evangelisten zwar als Unverständige bloßgestellten, aber doch nicht zum Verschwinden in der Geschichte verurteilten Zeugen hatten auf ihre Art *verstanden*, was Jesus hätte gesagt haben *können*, sogar gesagt haben *müssen*, wenn er sich wirklich für den hielt, als den er sich gerade im Verhör vor dem amtierenden Hohenpriester und vor Pilatus zu erkennen gegeben haben sollte: bei Markus der *Christos*, der Gesalbte, der Messias; bei Lukas der *basileus*, der König der Juden, der Davidide.

Darf man dieses auf ›offizielles‹ Befragen, auf Vorhaltung und mit Todesrisiko eingestandene Selbstverständnis übergehen, wenn man dem Evangelisten nachverstehen will, was er damit beabsichtigt haben kann, daß er mit solcher Umständlichkeit den *Eli*-Ruf in der Ursprache mitteilt, in seiner Übersetzung vermittelt *und* im Mißverständnis der Zeugen an Bedeutsamkeit doch nicht ärmer macht? Es ist mehr und anderes als Spott. Aber Bach hat es nach diesem Mehr nicht wahrgenommen und wohl auch nicht wahrnehmen können.

Daß seine späten Hörer ihm hierin ›voraus‹ sind, gibt der Entscheidung für den nicht nach Elias, sondern nach *seinem* Gott Schreienden einen bis dahin ungehörten Ton. Es ist nicht die Wiederholung oder Steigerung dessen, was im Garten am Ölberg vergeblich ausgetragen worden war. Wäre es Elija gewesen, der gerufen wurde, wäre es der letzte Augenblick des in seinem Anspruch gescheiterten, des nicht proklamierten Messias gewesen. Die Umstehenden konnten weitergehen: Er war es nicht gewesen.

Erst das leere Grab würde ihm seine Aura retten, die Jahrtausendgeschichte der ›Christologie‹ eröffnen. Es wird ›nachösterlich‹ sein, als wäre Elias doch gekommen und hätte gesprochen wie im Midrasch Pirque Maschiach: *Richtet euch auf! denn ich bin Elias und dies ist der König, der Messias!*

DER URSCHREI

Wenn man die Geschichte der urchristlichen Gemeinde unter der Voraussetzung zu betrachten hat, daß die von ihr zunächst erhoffte oder befürchtete kurze Frist bis zur Wiederkehr ihres Heilbringers auf den Wolken des Himmels zum Gericht sich über Erwarten ausdehnte und schließlich kein Ende zu nehmen schien, stößt man auf das unausweichliche Bedürfnis, die gewonnene oder auferlegte Zeitspanne so »auszufüllen«, daß die neue und frohe Botschaft nicht in Vergessenheit geriet oder an Lebensdringlichkeit einbüßte. Wir haben nur die eine Möglichkeit, das »Einholen« der geschenkten Zeit zu beobachten.

Um die Gestalt des Jesus von Nazareth, die noch Paulus so knapp zu halten weiß, ranken sich Geschichten und Aussprüche, Zeichen und Weissagungserfüllungen. Für die historisch-kritische Forschung erwies sich der Bestand, den die kanonischen Texte des Neuen Testaments darstellen, als ein fast zufälliger Ausschnitt aus dem Prozeß zwischen den kargen *Logia* eines nicht mehr erahnbaren Anfangs zu der Legenden- und Redseligkeit apokrypher Evangelien, deren Üppigkeit den Verwaltern der reinen Lehre nur noch als Produktion von Widersprüchen und Unvereinbarkeiten erschien.

Vom Kanonischen läßt sich in beide Richtungen ins Unbestimmte Ausschau halten: rückwärts zum Konstrukt eines »Kerygma«, dessen entmythisierter Kernbestand so dürftig ist, daß er wie Alles und Nichts zugleich aussieht, und vorwärts zu dem unablässig um heilige Stätten und Reliquien sich gruppierenden Legendenschatz der fabulierenden Frömmigkeit, die nicht genug an Erzählbarem bekommen konnte, nachdem ihr einmal »die Zeit lang geworden« war. Kompression und Dilation der Zeit liegen beiderseits dessen, was eine nicht unweise, sogar bewunderungswürdige Ökonomie zum Bleibend-Verbindlichen erklärt hatte.

Nicht ohne Weisheit und Witz ist aber auch die Vorstellung

Rudolf Bultmanns vom ›Kerygma‹. Alle zeitgebundenen Rückfragen und Zweifel werden dem biblischen Text ferngehalten, wie es schon Markion versucht hatte. Die großzügige Reduktion läßt kaum anderes als das genuine *Ich bin es* übrig: Verheißung und Hoffnung sind erfüllt, heißt die Botschaft. Sie kann es dabei bewenden lassen, weil jeder aus seiner ›Existenz‹ weiß, was in einer Heilsbotschaft enthalten sein muß, um seiner Sorge und Schuld zu genügen. ›Inhalt‹ kommt nicht von dem, der verkündet, sondern von dem, der es hört. Die kritische Abschälung des Mythos von dieser ›Substanz‹ ist selbst ein historisches Faktum, das die neuzeitliche Geschichtlichkeit mit sich gebracht hat. Es genügt, daß es dieses eine Mal geschehen ist. Das ›Kerygma‹ ist jeder anstehenden Faktizität gewachsen: das historisch schwächste Element – das ›Osterereignis‹ – setzt den Standard.

Wie sieht das konkret am biblischen Text aus? Zumal an dem der Passion, wenn man darin einig ist, das Kreuz im christlichen Zentrum zu sehen? Bultmann hat die Schlußabrechnung der Kritik auch für diesen Textbestand vollzogen – unverkennbar im Bewußtsein, daß das ›Kerygma‹ nur im Maße gewinnt, wie der kontingente Text verliert.

Läßt man sich alles an kritischer Reduktion gefallen, wird um so erstaunlicher, wie die Tradition an der Homogenität des Disparaten mit Erfolg gearbeitet hat. Dazu gehört auch die späte Teilnahme der Musik. Nicht nur die Passionen, auch die Vereinigung der »Sieben letzten Worte« zu einem Text, der nirgendwo – im Unterschied zu den Passionen – als Kontext eine Basis in einem der Evangelien hat. Es ist eine Kompilation aller Aussprüche, die die vier Evangelisten Jesus am Kreuz zugeschrieben haben. Als ein spanischer Kleriker, Marquès de Valde-Inigo, nach dem Erdbeben von Lissabon in Cadix eine Höhlenkirche stiftete mit der abschließlichen Bestimmung, in ihr jene letzten Worte Jesu kultisch zu verkünden und zu verehren, wandte er sich an Joseph Haydn, um von ihm eine Musik für die zwischen den Verlesun-

gen der einzelnen letzten Worte gelegenen Andachtspausen zu bekommen.

Fast dreißig Jahre nach Einbau der Kirche »San Cuevo« in die Höhle bei Cadix entstand so 1785 die »Musica Instrumentale Sopra le sette ultime Parole del nostro Redemtoe in Croce o siena Sette Sonate con un Introduzione ed al Fine un Terremoto«. 1786 wurde das Orchesterwerk am Bestimmungsort uraufgeführt, 1787 gab ihm Haydn selbst die Fassung eines Streichquartetts, in der es seine große Nachwirkung bekam. Das Erdbeben-Finale erinnerte an den Stiftungsanlaß der im Erdboden versenkten, schwarz verkleideten Gedenkstätte als das eine Verbindende, daß auch bei Jesu Tod am Kreuz die Erde gebebt hatte. Als sei sie getroffen gewesen von der Furchtbarkeit dieser letzten Worte, von denen doch keines der menschlichen Singstimme gewürdigt wurde: der Priester verlas ein jedes, die Musik gab ihm den Horizont zum betrachtend-meditativen Nachvollzug.

Haydn hatte das musikalische Glück, daß ihm durch den Ritus in der Höhle der Wortlaut der letzten Jesusworte entzogen war. Trotz der Knappheit jedes einzelnen Spruchs – Bitte um Vergebung für die Peiniger, Verheißung an den reuigen Schächer, Zuwendung an die Mutter und den Lieblingsjünger, Verlassenheitsklage an Gott, Durstklage, Gehorsamerfüllung und Geistaufgabe – hätte diese Kompilation eigentümlich redselig werden müssen, vergleicht man sie mit dem, was Bach bei Matthäus vorfand. Dieser läßt alle anderen sprechen und höhnen, Jesus aber schweigen bis zur neunten Stunde, da er *mit mächtiger Stimme aufschrie* und die Klage der Gottverlassenheit als sein einziges Kreuzeswort aussprach. Für den nochmaligen Schrei, den wortlosen Todesschrei, wechselt der Evangelist das Verbum: von *anaboāō* (aufschreien) zu *kraxō* (schrecklich schreien), wieder verstärkt durch das *phōnē megalē*. Sprachlich ist es das Äußerste, das die Verzweiflung zur Verfügung hat: der kreischend-krächzende Mißlaut des Dämons. Keine Nähe also zu irgendeinem Wort wie noch beim ersten

Aufschrei: *Aber Jesus schrie abermal laut und verschied*. Bach hatte noch mehr musikalisches Glück als Haydn: den doppelten Schrei und das *eine* Wort in der Ursprache Jesu.

Blickt man auf das Ergebnis der Mühseligkeiten der Textkritik an diesem Schlußteil der Passion, so sieht man, wie nahe der Bach kongeniale Matthäustext am Entschwinden ins Nichts war. Denn das Schreien, selbst das doppelt differenzierte und gesteigerte, hätte kein Passionsevangelist singen, keine Musik darstellen können. Das *eine* Wort in der Ursprache, durch die Übersetzung schon des Evangelisten und so auch Luthers verdoppelt, ist das »Kerygma« der Passion, das nicht zertrümmert werden konnte. Nur die Textkritik hatte keine Mühe, eben das zu tun. Die Anrufung Gottes nach dem ersten Schrei sei, so Bultmann, *sekundäre Interpretation des wortlosen Schreis Jesu*. Nichts also hat er gesagt. Von den sieben letzten Worten nicht einmal das furchtbarste.

Der doppelte Schrei hätte denen nicht genügt, die nicht glauben konnten, der Wortverkündiger sei wortlos dahingegangen, da sie sich doch nicht einmal mit einem gekreuzigten und gestorbenen Heilbringer abfinden konnten. So wurde der Schrei »ausgelegt«, Bedeutung ihm »ingelegt« – das Wort des Psalmisten Prophetie.

Nicht etwa zur »Rettung« der Matthäuspassion hat man vorsichtig zu sein. Sie bedarf des Schutzes für ihren Text nicht. Mißtrauisch macht das Muster des Bibelkritikers. Der Kreuzeschrei als Residuum der ganzen Überlieferung ist dem »Kerygma« allzu ähnlich. Denn auch dessen *egō eimi* – *Ich bin es* ist ein Fragment, ein Residuum noch des *Logos* und der *Logia* der Evangelien zur bloßen Theolalie: Denen, die schon wissen, wer da kommen soll, und die schon an dem Mangel dessen leiden, was er ihnen bringen muß, brauchen nicht einmal jenes *Ich bin es*. So auch ist am Kreuz kein »letztes Wort« mehr nötig; alles mußte gesagt sein. Die Fürchterlichkeit des letzten Schreis ist nichts anderes als die Negation jeder Dogmatik, jedes Doketismus, jedes Inkarnationsrealismus – mit der blo-

Ben temporalen Umbildung des ›Kerygma: *Er war es und wird es sein*. Die Reduktion auf dessen harten unartikulierten Kern zerstört die Möglichkeit seiner Rezeption: Bach, nach der ›Entmythisierung‹ gedacht, wäre zur musikalischen Ohnmacht und zum Verstummen verurteilt gewesen. Bultmann nach Bach ist nur eine Marginalie zu einer Geschichte, die unabhängig von ihrer kritischen Stichhaltigkeit unzerstörbar geworden ist. Das *Eli, Eli, lama asabthani*, wie Luther es las, hat die Wahrheit eines Schreis, der noch an den ›toten Gott‹ gerichtet sein könnte. Wenn nicht sogar erst recht an diesen.

THEOLOGISCHE ABWEHR UND HUMANER RÜCKGEWINN

Das doppelte *Eli, Eli . . .* im einzigen Kreuzeswort Jesu erschüttert uns als verzweifelt Eindringen auf den Vater, denn der doppelten Anrede folgt das unbeantwortbare Warum. Die Theologen dulden keine emotionale Redundanz in einer als ›Offenbarung‹ ausgezeichneten Urkunde. Gott wiederholt sich nicht ohne Grund *für uns*, und er läßt nichts von sich beurkunden, was nicht eine Wahrheit enthält. Also, so das Nächstliegende, hatte er zweimal seinen Gott angerufen, weil es zwei Personen für ihn anzurufen gab, die erste und die dritte in der Trinität, deren mittlere er selber war. Das ist gute Exegetenmanier, und wir werden nichts gewinnen, daran etwas auszusetzen.

Damit zugleich wird klar, daß dieser doppelte Anruf auch der Orthodoxie des Monotheismus nicht gleichgültig sein konnte. Für sie konnte das Abweichen von der absoluten Einzigkeit des jüdischen Gottes nur sein zeitlich-geschichtlicher Aspekt sein. So hat in der Mitte des dritten nachchristlichen Jahrhunderts Rabbi Chijja ben Abba polemisch eingeschärft: *Wenn der Sohn der Hure* (die wenig wohlwollende Bezeichnung der Herkunft Jesu) *zu dir sagt: ›Es gibt zwei Götter‹, so antworte ihm: Ich*

bin der vom Schilfmeere, ich bin der vom Sinai – der also des Auszugs aus Ägypten wie der der Gesetzgebung, der beiden entscheidenden Gottesakte der Volksgeschichte.

Wie aber war der Rabbi Chijja darauf gekommen, dem so unfreundlich beigezogenen Jesus die Lehre von zwei Göttern zuzuschreiben? Kaum eine andere Antwort ist möglich als die, er habe mit jenem doppelten *Eli, Eli* etwas *gelehrt* und nicht ›nur‹ *gerufen*.

Das wird bestätigt durch einen Midrasch zum Psalm 22,2, wo dieses doppelte *Mein Gott, mein Gott* derart vorgebildet ist, daß Jesu Aufschrei als schriftefüllendes Zitat gehört werden konnte, wenn nicht sogar mußte. Und zu dieser Psalmformel heißt es nun im Midrasch: ›*Mein Gott*‹ *am Schilfmeer*, ›*mein Gott*‹ *am Sinai*.

Diese Polemik gegen den Hurensohn ist nicht nur ansehnlich für die Vorbehalte und Rückgewinnungen zwischen Judentum und Christentum; sie ist auch bezeichnend für die Differenz zwischen einem dogmatischen Typus der Exegese, wie sie durch die christlichen Jahrhunderte betrieben worden ist in der Erwartung, die Wahrheiten könnten noch nicht ausgeschöpft sein, *und* der Rückbeziehung des abstrakt gewordenen Solitäre Gottes auf die Geschichte. Nicht so sehr Attribute als vielmehr Großtaten an bestimmten Orten und zu bestimmten Zeiten waren für ihn zu reklamieren. Das Heil wie Unheil dieser Geschichte war nicht mit *einem* Datum verausgabt. Gott zeigte, wer er war, dort wie hier, beim Exodus wie bei den Gesetzestafeln.

So war auch das *Eli, Eli* der bloßen Offenbarungserwartung wieder abzugewinnen. Das tat Bach: Für diesen Augenblick der Passion war anderen – *uns* als anderen – nichts ›mitzuteilen‹.

KEIN MARTYRIUM

Die Passion ist kein Martyrium, mithin kein Beweisstück für eine Wahrheit. Bach ›missioniert‹ nicht. Er läßt Jesus nicht für eine ›Sache‹ leiden und sterben. Was Jesus von Nazareth gepredigt und verheißen hatte, wird nicht bewiesen durch das, was ihm widerfährt. Im Gegenteil: Die ihm geglaubt hatten, ihm gefolgt waren, als er sie berief, sind geflohen. Sie jedenfalls sehen die ›Sache‹ als verloren an. Nichts von dem späteren Kult der Märtyrer, als die Kirche aus den Katakomben ihrer Verfolgung hervorgekommen war, ist an der Passion wahrzunehmen. Die Sünder mögen ihr Heil, ihre Entlastung, ihre Versöhnung bewirkt und bleibend verbürgt finden; die mit der Vokabel ›Sünde‹ für sich nichts anzufangen wissen, werden nicht dazu überredet, härter mit sich umzugehen und etwas aufzustören, wovon sie bis dahin nichts gewußt hatten – das ist Sache neuerer Verteiler von Lasten, deren sich bewußt zu werden zum Lebensinhalt induziert werden kann. Jesu Zeitgenossen waren bereit, sich als solche zu fühlen, die etwas ›verfehlt‹ hatten, weil sie mit der Erfahrung einer gescheiterten Volksgeschichte, eines zerbrochenen Bündnisses mit dem Gott ihrer einstigen Begünstigung leben mußten. Sein Zorn, woher hätte er sonst kommen sollen, wenn nicht von der Untreue der Seinen zu seinem Gesetz?

Aber der nachchristliche Hörer der Passion Bachs steht nicht mehr unter jenem Gesetz, sowenig wie in jenem Bündnisvertrag. Wenn von ›Sünde‹ die Rede war und ist, muß er eher *glauben*, dieser erlösungsbedürftige Sünder zu sein, als daß er es von sich *wahrzuhaben* vermag. Es gibt sie, die mühselig und beladen sind, und es ist eine erhabene Geschichte, diese von dem, der für jene leidet und stirbt. Wie geheimnisvoll und uneinsichtig der Zusammenhang zwischen Schuld und Leiden auch sein mag – eine Sache der ›Theologie‹, die es noch lange nicht gibt, wenn das geschieht, wovon die Passionsmusik hören läßt.

Mit anderen Worten: Man muß es nicht sein, für den gelitten

und gestorben wird, um von der Gewalt dieses Leidens und Sterbens erschüttert zu werden. Das ist kein ›Umweg‹ zur Ästhetisierung der Passion, wenn sie für andere eine andere ›Bedeutsamkeit‹ hat als für den Hörer, dem sie doch nichts ›beweisen‹ kann, was er nicht mitbrächte.

Die Märtyrer der Kirche gehen in die Beweisführung der Apologeten und Missionierer ein, die einer neuen ›Wahrheit‹ zum Obsiegen verhelfen wollen: Kann man für etwas zu sterben bereit und sogar begierig sein, wenn es nicht wahr wäre? Das ist die große Rhetorik nicht nur der Jahrhunderte der Verfolgung, sondern erst recht der Zeit danach, die an der Fiktion festhält, ihren Kult über den Gräbern jener Wahrheitszeugen zu begehen.

Die Passion ist kein Wahrheitszeugnis. Es war nicht der Anblick des Gekreuzigten, sondern die zweifelhafte ›Verstärkungszutat‹ des Erdbebens, die den römischen Hauptmann und seine Kreuzeswache durch Bach in vierstimmiger Turba bekennen läßt: *Wahrlich, dieser ist Gottes Sohn gewesen!* Dieses Erdbebenangstwort verweigert geradezu den Wahrheitsbeweis für den eben Verschiedenen.

Lukas ist gerade hier zurückhaltender. Er verzichtet auf das Erdbeben und damit auf das Zerreißen der Felsen. Vor allem auf den ›Chor‹ der römischen Wache, indem er den Centurio für sich sagen läßt: *Wahrlich, dieser Mensch war ein Gerechter.* Dieser Evangelist weiß, wie wenig ein Wort über Gottessohnschaft aus dem Mund eines Römers ausmacht – jedenfalls nichts von dem, was vor dem Hohen Rat Jesus todeswürdig gemacht hatte.

DAS LETZTE WORT IN DER JOHANNESPASSION

Der Evangelist Johannes, weit schon von den Ereignissen um den Zimmermannssohn entfernt, zeigt einen metaphysisch hochstilisierten Lebensbringer: den fleischgewordenen ewigen *Logos*, der unter uns gewohnt hat. Zu dieser Hochgestimmtheit des Prologs gehört das Maß an Selbsterklärungen bis hinein in das allen anderen Evangelien unbekanntes Nachtgespräch mit Nikodemus; und dazu gehört, daß dieser Christus seine unweltlichen Handlungen selbst kommentiert.

In diesem Zuge liegt, daß der Gekreuzigte nicht wie bei Matthäus mit einem letzten Aufschrei des Schmerzes und der Verzweiflung stirbt. Bei Johannes erklärt er sein Werk in einem Akt des ungetrübten Bewußtseins für abgeschlossen. Die johanneische Kreuzigung unter dem dreisprachigen Schild des Statthalters Pilatus, dieses sei der ›König der Juden‹ – auch wenn er gemeint haben mochte: so gehe es einem, der es nicht lassen konnte, es sein zu wollen –, umschließt nicht den ganzen Jammer der Gottverlassenheit wie bei Matthäus, sondern den Vollzug eines geordneten Lebensabschieds. Dazu gehört auch der Bericht über die ›Verwertung‹ des Kleidernachlasses durch die vier Exekutoren. Ebenso, daß Jesus noch seine ›Familienverhältnisse‹ regelt, indem er seine Mutter dem Lieblingsjünger anvertraut. Auch Maria von Magdala wird vom Evangelisten kaum zufällig erwähnt; daß und wie sie ›zur Familie‹ gehörte, wird vom apokryphen Evangelium des Philippus enthüllt werden – und durch dieses erst ganz spät für die erstaunten Finder der gnostischen Bibliothek von Nag Hammadi, obwohl schon bei Max Weber über den chinesischen Sektengründer Hangsiu-tschuan zu lesen war, er habe in einer Vision die Ehefrau Jesu zu sehen bekommen.

Nun erst verwendet der Evangelist zweimal kurz hintereinander das Wort vom Abschluß. Einmal, daß Jesus nach Stillung seines Durstens verlangt (*dipsō*), als er weiß (*eidōs*), daß jetzt alles vollbracht sei (*panta tetelestai*). Das, wovon der Evangelist

weiß, daß Jesus es wußte, läßt er ihn nun auch noch sagen. Mit einem einzigen, uns nicht einmal in der Ursprache erahnbaren Wort: *tetélestai*. Das großspurige Wort *Alles*, das eben noch dazugehörte, ist in dramatischer Verkürzung weggelassen. Jeder hört heraus, daß vom ›Ende‹, vom *telos*, die Rede ist: Es ist ans Ende gekommen.

Womit? Das ist so einfach nicht zu entnehmen, denn Jesus verwendet das Impersonale, das auch die Vulgata nachbildet mit dem ganz andersartig konnotierenden: *consummatum est* – es ist ›ausgeschöpft‹. Keine deutsche Übersetzung dürfte sich, bei beliebter anbiedernder Neuerungssucht, entfernen von dem sogar die Konfessionen einigenden *Es ist vollbracht*. Darauf neigte Jesus nur noch still das Haupt und – was nur widerwillig so übersetzt wird, wie es dasteht – gab den Geist auf (*paredōken to pneuma*).

Mit Recht liegt auf dem letzten *tetélestai* die Sanktion höchster Würde und unantastbarer Tradition, sogar der Übersetzungen (denn das ›Original‹ ist hier doch auch nur Übersetzung von etwas Unbekanntem!) Dennoch, wie sonst bei heiligen Texten aller Religionen, herrscht gerade im Zentrum, im *Adyton*, das Dämmer der Unverständlichkeit. Warum sollte man nicht bedenken dürfen, daß der Evangelist zweimal im geringsten Abstand dasselbe Wort verwendet? Also vielleicht doch nicht in vollidentischer Bedeutung? Zuerst, daß Jesus wußte, nun *alles* ans Ende gebracht zu haben, wovon nur er *wissen* konnte, was denn dieses vom Ende her sei: ein in diesem Augenblick scheinbaren Scheiterns und Versagens den Umstehenden unerreichtbares ›Werk‹, von ihm getan, verkündet und erlitten. Dann die aus dem Munde eines so Sterbenden allen bis zum heutigen Tag ganz verständliche Kapitulation dessen, der ›es hinter sich hat‹. Nichts weiter zu erdulden braucht er und nichts zu tun, als den Kopf zu neigen und den Geist aufzugeben. Das laut Gesprochene also als das Menschlichste, dem sich kein Verständnis, kein Mitgefühl versagen kann. Auch dem Impersonale nicht: *Es ist ausgestanden*.

Johannes der Evangelist hätte dann beim ersten, dem unzugänglichen Bewußtsein des Gottesknechtes zugeschriebenen *tetelestai* gerade durch den hochgespannten Ausdruck *Alles* angezeigt, auf welcher Ebene er sich verstanden wissen oder auch unverstanden bleiben wollte. Beim zweiten Mal, bei der Lautwerdung eben dieses *tetelestai*, hätte er ›das Niveau gesenkt‹, die jeder messianisch-metaphysischen Aufladung entzogene Auslegung zugelassen, ja nahegelegt: Erleichterung des Scheidens aus solcher Passion. Dieser Wechsel des Berichts in den ›Außenaspekt‹ dessen, der der Erlöste eher denn der Erlöser – als der von seiner Passion ›Befreite‹ – ist, macht auch die Anstößigkeit der nackten Formel vom Aufgeben des Geistes verständlich; mehr als jenes Wort war nicht zu hören und mehr als das Neigen des Hauptes zum Zeichen der Geistaufgabe war nicht zu sehen. Johannes hatte offenbar keinen Geschmack gefunden an der intimen, doch wohl kaum für Mit-hörende gesprochenen Formel, die nur Lukas hat: *Vater, in deine Hände übergebe ich meinen Geist*. War es zulässig, Jesus dies in seiner Endgültigkeit sagen zu lassen, wenn es doch nur Stunden dauern sollte, bis er sein *pneuma* als Auferstehender zurückfordern mußte?

Gerade dieses Bedenken gilt doch auch für das Wort der Endgültigkeit. Es durfte gesagt werden, wenn es den beim Kreuz Ausharrenden das Ende der Qual mitteilte. Aber war es nur für diese und nur mit diesem Sinn gemeint? Ich habe gesagt, mit welcher Behutsamkeit dieses letzte Wort zu behandeln ist. Doch darf man auch den Vorwurf des härteren Zudringens ins *Adyton* nicht fürchten, wenn es um die Chance geht, einen genuin reicheren Inhalt aus der Hintergrundmetaphorik der Heilsmission Jesu zu gewinnen. Das Pathos der erfüllten Sendung wird nicht banalisiert, wenn man eine der Bedeutungen von *teleō* heranzieht und übersetzt: *Es ist bezahlt*. Denn es führt auf keine abgelegene Nebenausdeutung des ›Heils‹, von dem hier ständig zu reden ist, wenn man es als Auslösung aus einer Schuldhaftung, als Freikauf aus dem

Verfall an Gottes Gegenspieler vorstellt. Man erinnere sich: Als Ebenbild Gottes war der Mensch in der Einhegung des Paradiesgartens das durch Unsterblichkeit privilegierte Geschöpf; dennoch war es ›dem Anderen‹, dem Verwirrer, gelungen, die Austreibung des Menschen aus dem Vorzugshort zu bewirken. ›Austreibung‹ hieß nicht nur und zuerst Verlust eines sorglosen Lebens, sondern Auslieferung an den Tod, an die Selbstversorgung mit Lebensbedarf und wegen der zeitlichen wie materiellen Einengung: an die Sünde. Der Mensch verfiel nicht nur von Mal zu Mal der Verführung, er war konstitutiv als Verbannter vogelfrei und zu Recht ausgeliefert an das Prinzip seines heimlichsten Wunsches: nicht nur Ebenbild Gottes, sondern dieser selbst zu sein.

Daß der Bildner dieser Kreatur einen ›Preis‹ bezahlen mußte, um den Schuldverfallenen ›auszulösen‹, wird erst unter dem Einfluß der antiken Metaphysik auf den Gottesbegriff des Christentums befremdlich: Warum spielte der Allmächtige nicht seine Macht aus, statt den Menschensohn leiden und sterben, die Urschuldfolge ohne die Schuld auf sich nehmen zu lassen? Mit dieser Frage begibt man sich aus der Bildwelt des genuinen Erlösungsgedankens schon heraus. Denn dessen orientierende Hintergrundmetaphorik inhäriert einer Welt, in der Eigentum an Menschen, deren Kauf und Freikauf sowie die Rechtsordnung dieser Eigentumsverhältnisse selbstverständlich waren und tief in die Vorstellungen von Göttern hineinreichten.

Der Mensch also war aus einem Eigentum in ein anderes übergegangen, dem zugefallen, der ihn hatte seinem Urbild abspenstig machen können. Daß der Preis, der für ihn zu zahlen war, nur der allerhöchste sein konnte, ergibt sich aus der Konstruktion seiner anfänglichsten Geschichte. Jesu im Sterben gesprochenes Schlußwort *tetelestai* konnte dann nur heißen, dieser allerhöchste Preis sei nun entrichtet. Nur weil die Ablösung bezahlt, der Freikauf aus der Sklaverei des Todesdämons vollzogen war, konnte das Theologumenon

vom Abstieg zum Hades und der Öffnung der Hadesstore hier unmittelbar angeschlossen werden. Es ist keine Machttat, sondern ein Rechtshandel, bei dem der einstmals unterlegene Paradiesesherr den Höchstpries drauflegen mußte. Daß dies dann als eines von den philosophischen Kritikern der Göttermoral inspizierten Weltgottes nicht mehr würdig und angemessen erachtet wurde, versteht sich aus dem Übergang der ursprünglichen Konzeption von einer Welt in eine andere.

Wem der Gedanke an den Freikaufspreis, dem *diabolo*s zu zahlen, ein unerhörtes Ärgernis ist, der möge sich vergegenwärtigen, daß diese ganze Passion, wie sie sich theologisch der Urgemeinde darzustellen begann, ein einziges Ärgernis war. Für Juden wie Heiden: diesen der gekreuzigte Gottessohn der Widerspruch eines sterbenden Unsterblichen, jenen der Gedanke an einen gescheiterten Messias als einen Abkömmling JHWHs das Sakrileg schlechthin. In solcher Anstößigkeit ringsum lag *auch* etwas von der Freiheit zur theologischen ›Ausgestaltung‹ des Ereignisschemas begründet, in dem die Passion ihren Platz finden mußte. Bis hin zur Umkehrung der Richtung dieser Erlösungshandlung auf den Vater als den Adressaten einer *ihm* von der Menschheit geschuldeten und vom Menschensohn übernommenen, daher mit dem Überschuß der ›unendlichen Gnade‹ erwirkten Versöhnung. Wieviel schwerer das auszudenken war als das archaische Auslösungsschema, ging gleichsam ›im Erfolg‹ unter.

Wer die Todesszenen der beiden Passionen Bachs miteinander vergleicht – den mit einem Aufschrei sterbenden Jesus bei Matthäus und das mit dem Vollendungswort beladene Ende bei Johannes –, kann nicht übersehen, welche Schwierigkeit die Ambivalenz des *Es ist vollbracht* dem Thomaskantor bereitet. Als müsse das Schlußwort Jesu gründlich bedacht werden, leitet die Orgel mit unentschiedener Innigkeit der Zurückhaltung über zur Altarie, die das Jesuswort aufnimmt und von ihm zuerst auf das Seelenheil blickt, das in ihm verbürgt liegt: *O Trost vor die gekränkten Seelen!* Aber als riefte sich die Stimme

zur Ordnung, nicht zuerst an den Vollbringer gedacht zu haben, bricht sie in den Jubel über den Triumph aus, der das Vollbrachte zuerst sein muß, ehe es um die letzten Stunden der Glaubenden geht: *Der Held aus Juda siegt mit Macht / Und schließt den Kampf / Es ist vollbracht!* Man sieht, daß die Schwierigkeit, den rechten Ton des frommen Heilsbegünstigten für dieses Schlußwort zu finden, nichts mehr zu tun hat mit dem längst vergessenen Hintergrundmythos vom *Es ist bezahlt!*

Die Dramatik der Johannesszene liegt beim Komponisten, und das zwingt ihn zu den Steigerungen, die uns an dieser Stelle betroffen machen. Zugleich kommt so etwas wie Dank gegenüber dem schlichteren Gemüt des Synoptikers Matthäus auf – wenn man dies so ungeschützt sagen darf –, daß er Jesu letztes Wort ›überhört‹ hat. Er hat nur den Aufschrei des Sterbenden gehört. Wohl schon deshalb, weil er gar nicht bei den unter dem Kreuz Stehenden war, zu denen sich der vierte Evangelist als einziger ›Zeuge‹ dazuzählt, sondern mit den anderen Kleinmütigen die Flucht vor der Katastrophe ihres Herrn und seiner Königsherrschaft angetreten hatte. Sein Jesus kommentierte das Ende nicht und brachte keine Verlegenheit über die, die den Kommentar zu kommentieren haben würden. Darunter außer den Exegeten und Predigern die Passionstonsetzer.

DER ZEUGE DES VIERTEN EVANGELISTEN

Bachs Matthäuspassion endet mit dem versiegelten, nicht mit dem leeren Grab. Sie hinterläßt die Gemeinde in Trauer und Tränen, nicht in Hoffnung und Gewißheit. Was dem Leichnam Jesu bei der Grablegung vorenthalten worden ist, wird zum Motiv für den Gang der Frauen zum Grabe in der Frühe des Ostermorgens und macht sie zu den entsetzten ersten Zeugen der Grabesleere: sie sind aufgestanden und gekommen, um dem Toten die letzte Pflicht zu erfüllen, die der Salbung. Denn am Abend vor dem Sabbat war diese Balsamierung wegen der Eile der Grablegung vor dem Sonnenuntergang, mit dem solche Verrichtungen enden mußten, nicht mehr vorgenommen worden. Es war eine Sache der Frauen, und ihr Eifer für den Toten, der die Männer nur ratlos und enttäuscht gemacht hatte, führte sie als erste ›nachösterliche‹ Figuren in die Geschichte ein: Sie sind es, die von dem Engel im Grabe das erste ›Kerygma‹ vernehmen und sowenig wissen, was es bedeutet, wie alle nach ihnen – und alle, die nicht akzeptieren wollen, daß ein ›Kerygma‹ keine ›Mitteilung‹ zum Begreifen sein soll, wie man es sich nach der wissenschaftlichen Katastrophe des historisch-kritischen Glaubenstodes mit neuer Auferstehungslist ausgedacht hat.

Die Frauen des Ostermorgens sind noch ganz die trauernde Gemeinde, die Bach am Ende der Passion zum Niedersitzen entläßt. Sie sind nicht eingeweiht in die möglichen Erwartungen einer Wende, sofern es sie gegeben haben sollte. Deshalb sollen sie bessere Zeugen für das leere Grab sein als die hinter verschlossenen Türen das messianische Scheitern beratenden und vielleicht mit Verschwörungsgedanken umgehenden Männer. Also mußten sie ein geschlechtsspezifisches Motiv haben: die erzwungene Aufschiebung des Totendienstes.

Über dieser Motivlinie, die immer herausgehoben worden ist, kommt eine andere zu kurz, die eher den entgegengesetzten Effekt haben mußte: den des Mißtrauens gegenüber der Gra-

besleere. Denn was die Unterlassung der Frauen erklärt, das nahe Bevorstehen des Sabbats mit seiner Rigidität, läßt zugleich den Gedanken aufkommen, das Drängen der Zeit vor Sonnenuntergang hätte überhaupt die ganze Kreuzabnahme zu einer Voreiligkeit gemacht. Johannes muß von diesem Zweifelsmoment genau gewußt haben. Denn er allein berichtet eingehend, wie der Rüsttag zur Neige ging und die Leiber der Gerichteten von den Kreuzen mußten, die römischen Soldaten den beiden Mitgekreuzigten ›den Rest‹ gaben, bei Jesus aber die Zerschmetterung unterließen, *weil* er schon tot war.

Wie konnten sie das wissen, hatte man schon einzuwenden gelernt. Dazu erzählt Johannes die Sache von dem Lanzenstich ins Herz, bei dem sich Blut und Wasser dissoziiert zeigten. Und dann folgte so etwas wie eine Sicherung des Befundes durch den Zeugeneid: Der das gesehen hat, hat dafür Zeugnis abgelegt (*memartyröken*), und seine Bezeugung (*martyria*) ist wahr. Ihm kann geglaubt werden, schon deshalb, weil der bezeugte Sachverhalt in die Schrifteffüllung aufs genaueste paßt. Aber der Zeuge ist nicht der, der es *getan* hat, sondern der, der es *gesehen* hat – und das dürfte wieder die Art sein, wie Johannes selbst sich in Szene setzt. Wie wichtig mußte schon dieses Zeugnis geworden sein!

Es ging ums Ganze für die ›nachösterliche‹ Gemeinde, und es darf nicht ausgeschlossen werden, daß Johannes es auf die Verwechselbarkeit der ›Tatzeugen‹ – des ›Täters‹ und des ›Zuschauers‹ – geradezu abgesehen hat. Immerhin hatte er als ›impliziten Leser‹ doch noch nicht den einsamen Bibelgläubigen der Reformatoren über seinem gedruckten Eigenexemplar der heiligen Urkunde, sondern den ›impliziten Hörer‹ des liturgischen Vortrags der Perikopen. Wer wird sich nicht erinnern, daß er lange oder sogar immer den Soldaten mit der Lanze als den starken Wahrheitszeugen des vierten Evangelisten im Ohr und Sinn hatte? Aber der einzige der Apostel, der überhaupt für sich beanspruchte, unter dem Kreuz gestanden

zu haben und sogar angesprochen worden zu sein – die anderen konnten ihn nicht gesehen haben, denn sie waren zerstreut und geflohen nach der Nacht der Gefangennahme, wie Johannes zunächst auch – dieser einzige hatte wieder ausgeharrt über das letzte Wort hinaus bis ans Ende der Todesbefundssicherung durch den von Pilatus gestellten Römer. Der tat etwas, was im Widerspruch zu seiner gerade getroffenen Feststellung stand, es bedürfe der Gebeinzertrümmerung nicht, die befohlen war, denn dieser sei schon tot. Er unterließ etwas, denn der Zeuge brauchte etwas, was zu sehen war. Deshalb stach der Lanzenträger zu, und der Zeuge sah den Beweis von Blut und Wasser.

Die Priesterbetrugstheorie der Aufklärung war nur vordergründig zweckmäßig. Sie entlastete die Vernunft der Aufzuklärenden vom Verdacht der allzu großen Debität, konservierte sie also als Adressatin der neuen Durchleuchtung und verschob die ganze Last der Irreführung auf die Seite der Machinatoren, für die allein es das starke Motiv ihres Machtinteresses gab. Aber schon Plato hatte im Höhlenmythos gezeigt, daß die Sophisten im Hintergrund mit ihren Schattenwerfern niemals genügt hätten, die Gefangenen an ihren Zeitvertreib zu fesseln, wenn sie nicht nur zu bereit gewesen wären, sich mit der Wirklichkeit niedersten Ranges zu begnügen und zu vergnügen. Die Schattenspiele gaben ihnen nur die Gelegenheit, aus ihrer ›ontologischen‹ Genügsamkeit etwas zu machen. Und das war vom Typus der Theorie, durchaus *auch* eine Wahrheit.

Den Zynismus des Betrugs sieht nur der, der sich außerhalb des Bannes der Erscheinungen bewegen zu können glaubt. Das wird gemeint, wenn man der Aufklärung des 18. Jahrhunderts Mangel an ›Geschichtsbewußtsein‹ vorwirft; aber die historisch-kritische Reduktion der Bibel ein Jahrhundert später, bis hin zu ihrem Dennoch-Residuum des ›Kerygma‹, führt den Begriff der ›Geschichtlichkeit‹ nur im Munde. Sie beginnt erst ganz spät, sich auf die ›Rezeption‹ der Texte, auf die ›Disposition‹ der Gemeinde und ihre kultischen Zurüstungen zu besinnen: auf so et-

was wie die ›implizite Vernunft‹ der am Messianismus Scheiternden und ihrer Selbsterhaltungsanstrengungen.

Zeuge des vierten Evangelisten ist dieser sich selbst. Für ihn gilt, daß der Zeuge am besten weiß, ob er die Wahrheit sagt, und dieser erklärt, es zu wissen (*kai ekeīnos oīden hoti alēthē legei*). Die Gemeinde ist kein Tribunal, vor dem ein Zeuge zunächst ambivalent sein kann und es für seine Glaubwürdigkeit Konsistenzkriterien gibt. Diesem kann geglaubt werden, wie er sich selber glaubt (*hina kai hymeīs pisteusēte*). Die Glaubensbereiten sollen glauben können, wie der Zeuge sich glauben kann. Die Güte der Aussage hängt vom Horizont der Rezeption ab, nicht von der Rücksicht auf die Bedenklichkeiten ›dritter‹ Positionen oder gar auf den nachchristlichen Historiker. Die Eile der Kreuzabnahme nach dem Verdikt des Gesetzes, daß der Gehenkte niemals über Nacht bleiben darf und nun erst recht gar nicht über die Nacht zum Sabbat der gerichtete Gotteslästerer – diese gesetzestreue Hast wird kompensiert durch die Todesprobe des landfremden Heiden.

Daß dem Zeitgenossen des Nachhistorismus der sich selbst zum Zeugen anrufende Evangelist mit seinem rhetorischen Verwechslungsangebot nicht passen kann, macht die Größe des Gedankens nicht kleiner, es sei doch der Zeuge der beste Garant seiner Glaubwürdigkeit: Nur er kann, was er sagt, messen an dem, was er gesehen hat. Ist nicht erkennbar, daß er auf die rechnet, die es einem Zeitfremden oder kritischen Theoretiker übelnehmen würden zu sagen, einem solchen Zeugen für den Zeugen in ein und derselben Person trauten sie nicht? Daher ist es nicht ›Entmythisierung‹, wenn Rudolf Bultmann in seinem Johanneskommentar schreibt: *Der Augenzeuge selbst kann es ja nicht sein, sondern nur ein Anderer, der in der Lage ist, für die Wahrheit des Zeugnisses zu bürgen. Dann aber kann doch nur Jesus selbst gemeint sein . . .* Das aber ist schlichter Unsinn, der sich für ›kritisch‹ hält. Der Tote müßte für den Zeugen seines Todes eintreten. Auch wenn das eben mit dem Zauberwort ›Kerygma‹ belegbar wäre, würde die Intimität des

Zeugen mit sich selbst, mit seiner ihm offenliegenden Zuverlässigkeit zerstört, um einen offenbar nur zum Schein Sterbenden seinen Tod bekräftigen zu lassen. Dann lieber eine Verderbnis des Textes!

So war denn einer wirklich tot gewesen, damit sein leeres Grab zum Zentrum der Glaubensfreude werden konnte. Die letzte öffentliche und für jedermann erfahrbare ›Tatsache‹ war die Grablegung eines Toten – alles, was dann kam, ruhte in der Diskretion der Frauen und ihrer Furcht, man könne sie der Verbergung des Leichnams beschuldigen, den sie doch nicht mehr vorgefunden hatten. Ein Engel und ein Erdbeben (das noch starke aufklärerische Nachbeben haben sollte) mußten ihnen in dieser Überdosierung das Unglaubliche glaubhaft gemacht haben.

Die Problematik der Zeugenschaft des Johannes für den Tod Jesu hat ihre Bedeutsamkeit für den Teilnehmer der Matthäuspassion nicht mehr in der Bedenklichkeit eines Verfahrens, dessen Angesprochene und Ansprechbare er zu separieren weiß von der ›dritten‹ Position des Zuschauers. Was ihm auf dem Umweg unversehens bewußt wird, ist die Fraglichkeit dieses Todes angesichts der Irrealität der ›nachösterlichen‹ Ereignisse: Die Matthäuspassion selbst ist es, die ihren Hörer zum Zeugen der anfechtbaren Realität macht, obwohl er nichts ›sieht‹, alles nur ›hört‹. Nur?

Es ist wiederholt beschrieben worden, die Wirklichkeit der Griechen sei ganz die der Sichtbarkeit gewesen, die des Alten Testaments die der Hörbarkeit, und es habe in der Phase der engsten Berührung, zum Beispiel in Alexandria, die eine Sprache in die andere ›übersetzt‹ werden müssen. Die Evangelien liegen uns nur in griechischer Sprache vor, und ihre Betonung der Zeugenschaft des Gesehenhabens hat etwas Outriertes. Johannes hat diese kunstvoll-künstliche Annäherung ans Wirklichkeitsbewußtsein der griechischen Welt am weitesten getrieben, auch und gerade im Moment der eigenen Zeugenschaftsversicherung.

Wenn das so ist, kehrt die Passionsmusik mit der ihr eigenen und allein möglichen ›Zusicherung‹ der Heilstaten an den biblischen Ausgang zurück. Zeuge des Logos ist sein Hörer, und diesem das Hörenkönnen zurückzugeben ist die ›immanente‹ Funktion einer liturgisch bezogenen »Passion«. Der zum Weinen Entlassene zweifelt an diesem Tode nicht. Mehr braucht er nicht, um angesichts des seinen getröstet zu sein.

DIE TRÄNEN

»WIR SETZEN UNS MIT TRÄNEN NIEDER . . .«

Die apokalyptischen Stigmata während der Kreuzigung versetzen die Welt in den Wartestand. Sie besteht fort, *als ob* sie nicht mehr zu bestehen hätte. Ihr Sein wird zum Schein, ihre Existenz zum irrealen Prädikat.

Der christologische Dokerismus ist die wirkliche Gefahr der theologischen Frühgeschichte gewesen. Wahrscheinlich ist er es unter allen Formeln der dogmatischen Absicherung gegen ihn geblieben bis auf den heutigen Tag: Ganz glaubt es keiner, daß dieser Jesus mit Haut und Haar so gelitten haben könne, so gottverlassen gewesen sei wie ein gewöhnlicher Mensch. Mußte es ihm etwa nicht geholfen haben, der zu sein, der eben noch versichert hatte, der Vater würde ihm Legionen von Engeln schicken, um ihn herauszuhauen aus der drohenden Passion? Dies zwar gesagt zur Beruhigung des schwerteifrigen Jüngers am Ölberg (anonym bei Matthäus), aber doch daran erinnernd, daß eine Passion unter dem Hauch von Widerruflichkeit keine reelle Einlassung auf eine Welt ohne Widerruf wäre.

Dokerismus muß nicht bis zur Konsequenz getrieben werden, der wahrhaftige Christus habe sich während der Passion auf Golgatha in einer Höhle des Ölbergs versteckt und nur seinen Scheinleib drangsaliert und sterben lassen – etwa um den »Herrn dieser Welt« irrezuführen, er habe das verlorene Spiel doch noch gewonnen. Dokerismus ist *jeder* Nachlaß auf den Realismus.

Dieser allerdings – das läßt die Matthäuspassion hören – dreht den Spieß um: Der leidende Gerechte in seiner *Kenosis* entkernt die Welt. Sie *ist* schon nicht mehr, sie *scheint* nur noch zu sein. Die Erfüllung der apokalyptischen Drohungen beginnt in diesem Augenblick. Das Ende wird zum Anfang. Die Erde erbebt und die Sonne verfinstert sich, die Toten kommen aus den Gräbern zum Gerichtstag, und der Vorhang im Tempel zerreißt von oben bis unten, obwohl doch dieser Tempel noch

eine Weile fortbesteht, als wäre nichts gewesen, die Welt noch viel länger, als hätte keiner ihr den Untergang verheißen.

Es ist alles um eine Modalität versetzt: ins *Als-ob* seines bloßen Nochvorhandenseins.

Wird dieser Dokerismus der *Welt* vergessen – etwa, weil seine Stigmata keiner so recht bemerkt hatte? Obwohl die Leiber der auferstandenen Gerechten damals ›vielen‹ begegnet sein sollen – aber wo waren sie geblieben? Dann schlägt er zurück auf das *ens realissimum* auf Golgatha, auf den alsbald verschwundenen Toten vom Kreuz, der sich durch eine ›unsolide‹ Auferstehung sogar im Mißtrauen des Jüngers zum Gespenst verwandelt hat, kommend und gehend durch verschlossene Türen, deren massive Zuverlässigkeit die dessen überbietet, der ihrer zu spotten scheint.

Die Trennung von Auferstehung und Himmelfahrt – um eine in den frühen Quellen höchst unbestimmte und weit schwankende Frist – hat dem Realismus der Passion nicht gutgetan: für einen Gott nach allem ein zu billiger Triumph, für den am Kreuz Gestorbenen ein übereilter Widerruf des ernsthaft Erhaltenen. Welch frommer, ja weiser Verzicht, daß die Matthäuspassion mit der Versiegelung des Steines und den Tränen der Verlassenen schließt. Als sei es für immer, rufen beide Chöre dem im Grabe nach: *Rube sanfte, sanfte rub'!*

Wiederholung ist das Bauprinzip des Mythos. In ihr liegt die Versicherung, daß das ganz und gar Unerwartete und Unerwartbare ausgeschlossen, das Geschehende zu überstehen, das Zustoßende zu ertragen ist. Selbst wenn es die *Ekyrosis*, die Ausbrennung der Welt sein sollte, aus deren Asche sich der Phoenix einer neuen zu erheben vermag. Soll behauptet werden, es gebe das Unheil schlechthin, das Unerträgliches als Zustand, muß das mythische Prinzip außerkraft gesetzt werden. Deshalb wurde die *Apokatastasis* des Origenes verketzert, weil sie die Welt mit allen Entscheidungen über Heil und Unheil für wiederholbar erklären wollte. Was innerhalb der Heilsgeschichte noch Vertrauen schuf: Prototypik und Prophezeiung, das sollte für ihren Ausgang als Verneinung der Endgültigkeit von Gnadenbesitzständen ausgeschaltet sein.

Solange das Gesetz *in* der Geschichte nicht Gesetz *der* Geschichte ist, kann Wiederholung nur als Gehorsam zum Muster werden. Sie kann dann Ausführung eines ›Programms‹ sein, das am Anfang steht und das Ganze zusammenhält, verständlich macht. Oder sie kann die Evidenz der ›Lösung‹ einer Aufgabe haben, die sich immer wieder stellt und dabei auf das Vorgegebene zurückgreift, das sich in der ›Bedeutsamkeit‹ eines urzeitlichen Aktes anbietet: Entlastung von Entscheidungsnöten angesichts des vermeintlich Neuen. Bewährung ist schon durch Überlieferung verbürgt und wird durch sie zur Musterhaftigkeit auch im nur angedeuteten, nur rituellen Vollzug – im Gegensatz zur Prophetie, in der die symbolische Form der Realisierung vorausgeht.

In ihrer Erfüllung zeichnet die Weissagung das Ereignis als einmaliges aus, sie leistet das auch oder gerade, wenn in ihm Stränge des Prototypischen zu Einem zusammenlaufen. Der Weissagungsbeweis *de verbo*, wie ihn unter den Evangelisten ausgeprägt Matthäus betreibt, zeichnet insofern das Heilsereignis andersartig aus als der zu Unrecht als ›Weissagungs-

beweis« klassifizierte *de facto*-Indikator, wie ihn vor allem Markus für die Passion bevorzugt, für ein anderes »implizites Publikum« bevorzugen *muß*. Was in apologetischer Einengung als »Schriftbeweis« bezeichnet wird und die eine Gestalt als »Menschensohn« oder »Gottesknecht« oder »Messias« kenntlich machen sollte, arbeitet mit heterogenen Mitteln.

Gleichrangig mit der Identifizierung der Heilsfigur ist die Erkennung der Heilsgemäßheit und gottgefälligen Genauigkeit der Handlungen und Erleidungen, durch die sie hindurchgeht. Das gilt für die Passion als Vollzug des heilskräftigen Musters, das bei Deuterocesaja 53 entwickelt worden war. Derselbe Jesus, der beim Abschiedsmahl mit den Jüngern zur Erinnerung als Ritualisierung aufforderte, begann damit ein ihm vorgezeichnetes Ritual, dessen Elemente der Urgemeinde so vertraut waren, daß es des Verweises auf den Gottesknecht nicht bedurfte. Daher der Unterwerfungsakt des Knechtes unter den Herrenwillen. Diese Unterwerfung in Gethsemane wird, in Parallele zur *dreimaligen* Petrusverleugnung, zur *dreifach* gesteigerten Wiederholung von Knechtsangst und Jüngerschlaf. Nicht das auf die Prophetie verweisende Zitat, sondern die Deutlichkeit der Vorgänge für den Schriftvertrauten ist es, was der »Erfüllung« ihre Eindrucks macht gibt. Sprachlich kommt die Doppeldeutigkeit des griechischen *pais theou* als »Kind« und als »Knecht« hinzu, die nur durch die Betonung der Untertänigkeit oder des Schutzanspruchs gegen den Herrn und Vater entschieden werden muß und zumeist auch kann.

Als Knecht ist der Leidende der den Auftrag und Befehl Ausführende, sogar das »Mittel« des Eigentümerwillens. Man darf den Gethsemane-Text nicht von der späteren Dogmatik der trinitarischen Gleichwesentlichkeit her anhören; dann hätte die Gehorsamsunterwerfung des Geängsteten etwas Künstliches, der Psychologie Bedürftiges. Das Gottesknechtstum ist nicht ein Prädikat der Erniedrigung und Entäußerung (*kenōsis*), vielmehr der Treue zur Pflichtigkeit – keine Sozialmetapher, sondern eine des Ethos. Die Knechte der biblischen

Patriarchen waren nur zu oft deren Vertraute, die genauer wußten als irgend jemand sonst, was ›die Sache‹ ihres Herrn und das Geheimnis von Erbe und Herkunft waren – wie es Thomas Mann im ersten Teil des »Joseph« zur Figur des Elieser geführt hat: den Fortträger der Erinnerung und deren Vermittler über die Generationen hinweg.

Nicht daß er erniedrigt, sondern daß er für treu befunden werde, geht an den Kern der ›Knechtsgestalt‹. Alles andere ist nur das schmerzhaftes Beiwerk, um dieses Eine auszumachen – weshalb Goethe im Himmelsprolog des »Faust« bei der Art der anstehenden Konfrontation den ›Herrn‹ seine überfallartige Anfrage beim Weltankläger Mephistopheles *Kennst du den Faust?* präzisieren läßt: *Meinen Knecht!* Wollte man das konsistent biblisch lesen, wäre es mehr als die Einleitung zum Wettangebot moralischer Folgsamkeit und Strebsamkeit, wäre die Aggression mit dem Verhältnis unverbrüchlicher Treue *auch* des doch nicht zufällig so titulierten ›Herrn‹ zu *seinem* Knecht als dem, der sich zwar zu bewähren hat, den er aber jeden Falls herausreißen wird. Moralische Interpretamente helfen nichts gegen Goethes ›impliziten Leser‹, den bibelvertrauten, wie es der Dichter selbst ist, der diesen ›Herrn‹ als den *unbedenklichen* Helfer der Seinen kennt: der Patriarchen und des Zwölfstämmevolks, denen er die Treue mehrerer Bündnisse auch mit listig-unfriedlichen Sukkursen hält. Die Vertragstreue dieses Gottes ist das alles beherrschende Merkmal, dem-zuliebe allein auch von seiner Macht als Weltbildner und über alle anderen Götter gesprochen wird.

Er ist der ›Herr‹ auch des ›Gottesknechts‹, der in der Matthäuspassion mit dem letzten Wort der vertrauten wie enttäuschten Anrede im *Eli, Eli . . .* an die im Todesaugenblick *verletzte* Treuepflicht dessen appelliert, dem zu Diensten er noch ist und gerade zu sein aufhört. Hatte er für ihn nicht einmal eine List bereitet? Doch, der Gläubige weiß es schon: die des leeren Grabs.

Es ist nicht selbstverständlich, daß Jesus leiden muß und sterben. Was hätte sonst sein anfängliches Hadern mit dem

Vaterwillen und sein letzter Aufschrei gegen diesen an Überzeugungskraft, wenn doch der Passionshörer auf dem gemeinchristlichen Boden einer Dogmatisierung der Heilsnotwendigkeit dieses Vorgangs steht, alles auf ihn zu und von ihm herkommen sieht? Der Gedanke einer Genugtuung an den Vater hängt zu eng mit der geschichtsmäßigen Transformation der Grundidee zusammen, als daß er mit einem Akt *gegen* diese Geschichte hätte verbunden sein können.

Sogar die paulinische Idee der ›Rechtfertigung‹ ist eher die der Herstellung einer Identifikation mit Tod und Auferstehung durch den Glauben als die einer Restitution. Im Rechtfertigungsgedanken steckt auch – zumal er gegen Moralisierung resistent ist – die Implikation einer ›List‹ höheren Rechts: Bruch der schuldhaften Identität durch den Tod in der Taufe und Erlangung des Freispruchsrechts in einer neuen Identität mit dem Auferstandenen, der eben als dieser nicht mehr ›der selbe‹ war wie der Gekreuzigte. Der heilswillige Gott hätte, dies zuende gedacht, sich als dem Gerichtsherrn einen Einspruch gegen das fällige Schuldurteil machen lassen, ihn als ›Institut‹ gestiftet durch den Menschensohn. Das ist feiner gesponnen, geschulter ›theologisch‹ gedacht als die wohl authentischen Mythen von der Überlistung des Herrn der Welt und seiner Archonten durch die Knechtsgestalt des Heilbringers. Mit dem Schein seiner Ohnmacht würde er das verfallene Pfand des Heilsgeschäfts entweder gewaltsam freikämpfen oder durch die von Luzifer zum Abfallsanstoß genommene, weil für Gott ›unmöglich‹ befundene Inkarnation die Lösebedingung erfüllen.

Der Hörer der Passion ist, als das historische Rezeptionsorgan Bachs, gleichsam zu gläubig, um die ›Kontingenz‹ des Gottesknechtes mitzuvollziehen. Was er vollziehen muß und doch schwerlich kann, ist Einfühlung in den Standpunkt der Jünger, die das Gottesreich seit dem Handstreich auf Jerusalem anbrechen gesehen hatten und keineswegs die Stunde von Leid und Tod. Dabei stehen die Episoden des dreifachen Jünger-

schlafs, des Judasverrats, der dreimaligen Petrusverleugnung, der Abwesenheit der Jünger während der restlichen Passion ganz im Dienst der gestalthaften Evidenz, daß sie alles dies nicht als Sache des Heils, am wenigsten des ihrigen, erkannten und anerkannten.

Sie sind die Repräsentanten des Unglaubens. Darin machen sie es dem Ungläubigen ein Vierteljahrtausend nach Bach *möglich*, die Passion als ein provokantes Ereignis gegen Recht und Vernunft – durchdrungen von Abwehr und Widerstand – zu rezipieren. Es wäre dies eine Rezeptionsform, die mit der griechischen Tragödie und ihrer Sperrigkeit für ein spätes Publikum, das Verblendung und List durch Götter nicht in seinem Weltbegriff unterzubringen weiß, zu tun hätte. Es gibt eine *Via negationis* der Rezeption; es ist die *Via regia* des Hörers der Matthäuspassion. Er läßt sich nicht mehr sagen, so hätte es eben sein müssen, um einen Gott umzustimmen.

Bachs Passion endet mit dem versiegelten, nicht mit dem leeren Grab. Das Siegel ist das letzte Hoheitszeichen des Pilatus in dieser Sache; er hält sich nochmalige Scherereien vom Hals, indem er den Hohenpriestern und Pharisäern nachgibt, die ihn daran erinnern, daß *dieser Verführer* – eher: Betrüger (*planos*) im Urtext – angekündigt habe, er werde nach drei Tagen auferstehen. Da könnten seine Jünger kommen und den Leichnam aus dem privaten Felsgrab wegnehmen und dem Volk sagen, er sei auferstanden wie verheißen, und so *werde der letzte Betrug ärger denn der erste*. Pilatus scheint diese Befürchtung zu teilen und gibt Wache und Siegel. Im Kontext der Passion ist die Grundstimmung der Endgültigkeit des Todes wie mit dem Gewicht des gesiegelten Steins vor der Graböffnung hergestellt: *Num ist der Herr zur Ruh gebracht. Die Müß ist aus, die unsre Sünden ihm gemacht*. Und der Chor respondiert den Solisten viermal: *Mein Jesu, gute Nacht!* Der Schlußchor bekräftigt und perenniert die Stimmung mit dem *Ruhe sanft, sanfte ruh!* an den Begrabenen und der Aufforderung, sich mit Tränen niederzusetzen, an seine Trauergemeinde.

Doch hat die Baßarie *Mache dich, mein Herze, rein, / Ich will Jesum selbst begraben* diesen Schlußakt der Passion zur Allegorie einer anderen, mystischen Endgültigkeit gemacht: der ständigen *süßen Ruhe*, die dem Heiland in seinem Gläubigen *für und für* bereitet sein soll – nicht nur für die Frist bis zu einer Auferstehung. Der Gläubige scheint ganz auf der Seite der Besorgten zu stehen, die das leere Grab verhindern wollen, denn er selbst will dieses Behältnis sein: *Welt, geh aus, laß Jesum ein!* Bedenkt man, wie kurz die liturgische Trauerzeit sein wird, bis dieselbe Gemeinde in den Osterjubel ihres Kantors einstimmen wird, erscheint die *unio mystica* von Glaube und Grab als das Absurde, das dem Frommen zugemutet werden kann. Der ungläubige Hörer ist nochmals besser dran: Er verläßt den Rezeptionshorizont der Passion, als sei *alles* vorbei und gut verwahrt, keine Zumutung mehr bevorstehend. Diese ›Geschlossenheit‹ des Werkes angesichts des verschlossenen Felsgrabs macht seine ungeminderte Virulenz für späte und späteste Rezeptionen aus. Aber auch der gläubige Hörer ist mit seinem Bewußtsein der Entlastung von Schuld ganz an die Passion gebunden; sie ist auch ohne Auferstehung verdient.

Deren *Kerygma* ist auf etwas ganz anderes gerichtet: auf den endzeitlichen Triumph des Wiederkehrenden, der nicht zu denen gehören kann, die erst durch die Posaune zum Gericht aus den Gräbern gerufen werden. Er muß doch aus der entgegengesetzten Richtung, auf den Himmelswolken, kommen. Deshalb genügt es der älteren Fassung des Markus-Schlusses, daß das Grab leer gefunden, es keinen Leichnam geben wird. Hier – und nicht in der Passion – durfte der Dokerismus Platz greifen, der vollends erst die ›Erscheinungen‹ des Auferstandenen auf eine gespenstische Dimension verschiebt. Wie schwach sind diese alle im Vergleich zu dem blanken Entsetzen der frommen Frauen, die sich mit dem Rücken gegen den Verschußstein des Grabes gesetzt hatten und die so gar nichts zu wissen scheinen und zu hoffen wagen von dem, was zur Versiegelungsprozedur geführt hatte. Markus spricht nur von

ihrer Panik (*tromos*) und ihrem Außersichsein (*ekstasis*), dann von ihrem Stummbleiben. Matthäus hat die Furcht mit *großer Freude* angereichert (*meta phobou kai charās megalēs*) und sie zu ersten Trägern der Botschaft bestimmt.

Für den Hörer, der ungeduldig über die Grenze der Passion hinausdrängt, verfliegt die Eindrucks-macht ihres Realismus. Was die Theologie des *Kerygma* als das ›Nachösterliche‹ so hochstellt, ist der pure Verstoß gegen den Ernst der Aussage, daß der *Logos* Fleisch geworden sei und unter uns gewohnt habe. Denn dieser sporadisch und wie leiblos Erscheinende ›wohnt‹ nicht unter den Seinen, und es ist ganz deplaziert, daß er zum Himmel entrückt wird, da er doch schon zuvor keine irdische Dichtigkeit hat.

Deshalb zieht sich der Zweifel durch diese Nachgeschichte von Leiden und Tod bis hinauf auf jenen Berg in Galiläa, die Stätte seines Entschwindens, wo noch und erst recht entgegen aller ›Leibhaftigkeit‹ steht, daß einige dem nicht glaubten, was sie vor sich hatten: *hoi de edistasan* . . . Seit es Judas bei der Salbungsszene in Bethanien, mit der Bach seine Passion eröffnet, gepackt hatte, ist alles erfüllt von Abwendung, Zweifel, Verleugnung und Flucht – bis hin eben zu der eher visionären Bergszene in Galiläa, wo Jesus den Zweiflern nichts anbietet als ein Machtwort der Entsendung sowie der Beistandsversicherung.

Der spätzeitliche Hörer der Matthäuspassion, um den es hier geht, ist Zeitgenosse der ›Entmythisierung‹ wie der dagegen gestellten ›Neuen Frage‹ nach dem historischen Jesus, Zeitgenosse anderer Begriffe von ›Wirklichkeit‹ als der der Aufklärung und ihrer Bibelkritik mit dem Kern- und Prunkstück des Priesterbetrugsverdachtens, für den Hermann Samuel Reimarus das ›leere Grab‹ zum Paradigma erhoben hat. Dieser Hörer ist am ehesten ein Konsorte jenes Entsetzens, Außersichseins und Schweigens der Frauen. Sie können mit der Grabesleere nichts anfangen, weil nach so vielen Mühen, den Jesus der Passion als den ›Gottesknecht‹ des Propheten wiederzuerken-

nen, eben dieses Verfahren gänzlich versagte für alles, was über das Grab des ›reichen Mannes‹ hinausging. Der Ausdruck ›Verlegenheit‹ kennzeichnet noch besser als ›Zweifel‹ die Gemeinsamkeit der Gemütslage: jener beiden Marien dort, des Passionshörers hier, sofern er nur einen Blick über den Rand des musikalisch eingeholten Textes hinaus wirft.

Eben davor bewahrt ihn das beherrschende Prinzip der musikalischen Endlichkeit. Er wird entlassen. Reimarus wie die ›formgeschichtliche‹ Methode können auf sich beruhen bleiben – und damit das Dilemma der Wirklichkeitsbegriffe, die ich einmal ganz undiszipliniert als die von *Passion* und *Kerygma* bezeichnen will – oder: von Eindrucks-macht und Sendungs-befehl.

Der Hörer der *Passion*, der weder Reimarus noch Bultmann, weder der »*Instructio de historica evangeliorum veritate*« der päpstlichen Bibelkommission von 1964 noch der 1965 verabschiedeten Konstitution des zweiten Vaticanum über die göttliche Offenbarung ›nachfolgen‹ kann oder will, wird die Allegorie der Grablegung, wie sie Bach anbietet, nicht auf die *süße Ruh* Jesu im Inneren des entsühnten Sünders beziehen, sondern auf die Ruhelegung der ›Jesusfrage‹, die die *Passion* selbst an ihr vollzieht. Man wird es keinem zu Gefallen sagen können, aber er ist immun geworden gegen die geblähte Geschäftigkeit der immer neue ›schöpferische‹ Gemeinden konstruierenden Traditions- und Formgeschichtler wie gegen das herrisch aufgebaute *Kerygma* der Entmythisierung, dessen nacktes Daß die Unterwerfung unter den Verzicht auf jedes Was, Wie und Wann befiehlt.

Gelassen kehrt der Unfolgsame zu den Texten der Kindheit und Geistesfrühe zurück. Die Ahnung einer anderen ›Wirklichkeit‹ geht ihm nach, die nicht ohne weiteres eine ›höhere‹ zu sein beansprucht, aber für ihre Art von ›Realismus‹ Unantastbarkeit gewonnen hat.

VATERTRÄNEN, NUR ZU DENKENDE

Die menschheitsalten Vater-Sohn-Konflikte enden natürlicherweise mit dem Tod des Vaters. Jener eine Konflikt, der im Garten Gethsemane ausgetragen wurde, endete mit dem Tod des Sohnes.

Sein letzter, der denkbar größte aller Vorwürfe gegen einen Vater, ist der Schrei des *Eli, Eli* . . . Sonst verlassen die Söhne die Väter, überlassen sie ihrer Altersunseligkeit. Dieses eine Mal läßt der Vater den Sohn in dem Elend, das er ihm aus unerfindlich-unergründlichen Gründen auferlegt hat. Wo war weit und breit, was diese Vatergrausamkeit hätte rechtfertigen können? Es ist merkwürdig, daß niemals Anstoß daran genommen wurde, wie hier ein Vater von dem Sohn verlangt, sich ihm und vor ihm der Passion preiszugeben – nicht nur für eine Kreatur, von der so wenig erkennbar war und wurde, daß sie den Opfergang verdiente und je verdienen würde, vielmehr noch bei manifester Unverhältnismäßigkeit der Mittel, für eine Begnadigung dieses Lösegeld zu verlangen, die – um es kamekeralistisch auszudrücken – mit einem göttlichen Federstrich hätte vollzogen werden können: für jene Baumaffäre, mochte sie noch so symbolisch verstanden zu werden verlangen und rechtfertigen.

Wir blicken auf die Passion des Sohnes. Sein Gehorsam, seine Leidenswilligkeit, seine Todesgröße haben die Jahrtausende ergriffen. Wir genieren uns des Vaters, der diese überflüssige Proskynese fühllos entgegenzunehmen scheint, nachdem er bei der Jordantaufe dem Sohn zugesprochen hatte, er sei der *Vielgeliebte meines Wohlgefallens*. Das mochte der Sohn nicht vergessen haben, als er nach dem Vater schrie. Und die ganze Passion bekommt eine Dimension, an die wir zu denken nicht wagen, wenn wir in ihr das Elend des anderen ›verlorenen Sohnes‹, des Vaterverlassenen in seiner Einsamkeit, wahrnehmen.

Einer, der etwas davon wissen zu können den Anschein hinter-

ließ, hat gesagt, der Tod des Vaters sei *das bedeutsamste Ereignis*, weil der *einschneidendste Verlust im Leben eines Mannes*. Es steht im Vorwort zur zweiten Auflage der »Traumdeutung« Freuds von 1908. War in Umkehrung der Tod jenes Eingeborenen das einschneidende Ereignis im Leben des Vaters? Hat der Gott oben gelitten an dem, was er dem Sohn unten auferlegt hatte? Und war etwa alles erledigt mit dem zurückgegebenen Leben, der Rückkehr zur Rechten des Thrones, der Belehnung mit dem Weltrichteramt? Keine ›Trauerarbeit‹, wie jemand gerade mal sagen würde? Das kann es nicht gegeben haben. Es mußte ein anderer Gott sein: der Vater danach. Warum hat er es nicht wissen lassen, die er in Tränen niedersitzend sich selber überließ?

Die Vater-Sohn-Konflikte enden *nicht* mit dem Tod des Vaters. Sie beginnen damit. Nun muß der Sohn mit der Unveränderlichkeit leben, vom Vater nicht mehr zu erfahren, was zu wissen ihm erst wesentlich geworden ist mit eigener Vaterschaft, eigenem Konflikt, eigenem Eintreten in all die Phasen und Stadien auf dem Lebensweg, die er nur wie von Ferne und von außen erlebt hatte: ein Fremder – und jetzt ist er selbst dieser Fremde.

Auch für sich; denn es fehlt ihm zum Verständnis, verstanden zu haben, was der Vater war. Solange der Konflikt vital gewesen war – im Grunde zumeist eher symbolisch als real –, gab es keine Chance zur Anfrage, was einen Alten so störrisch, so unverstehend, so mißtrauisch, so widerstrebend gemacht hatte. Nach dem letalen Einschnitt ist es zu spät für alle Fragen. Das Rätsel bleibt, und es quält anschwellend, weil und indem es sich als das eigene erweist.

Es gehört zur Größe wie zur Miserabilität der Passion des Jesus von Nazareth, daß sie alle, die sie anhören und die sie nicht gleichgültig läßt, in dieselbe Situation versetzt: *Es gibt keine Fragen mehr*. Darf ein Gott sich nicht quälen mit dem, was er angerichtet hat? Es ist antike Metaphysik zu meinen, dies müsse ganz weitab von ihm liegen. Auch der Vater – oder darf

der gläubige Hörer der Matthäuspassion so nicht denken? – setzt sich *mit Tränen nieder*, als einer der Fassungslosen, zu denen die Gewalt der Passionsmusik die Gemeinde gemacht hat. Er muß leben mit dem ungelösten Rätsel seines eigenen unergründlichen Ratschlusses – nichts gebietet anzunehmen, die so vielbeschworenen ›unergründlichen Ratschlüsse‹ seien es für den Ratschließenden nicht *auch*. Die Vaterfigur dessen, was gern ›Heilsgeschichte‹ genannt wird und darin in seiner Härte verschwindet, gehört zur Hörerschaft.

Das Mittelalter hat sich manche Frage in seinen Bildern gestellt, zu der den Magistern der Mut in ihren Quästionen fehlen mochte. Auf der »Kreuzabnahme« von Simone Martini in Antwerpen (vor 1344) läßt ein gefaßter Vatergott zuoberst einer Leiter den vom Kreuz gelösten Leichnam in die ausgestreckten Jüngerarme gleiten, zumal die der Mutter für das Bild der *Pietà*. Fast zwei Jahrhunderte noch vergingen, bis Bernt Notke auf dem ›Gnadenstuhl‹ von Heiliggeist in Lübeck den Bildgedanken der *Pietà* umzudenken wagte: den entseelten Sohnesleib dem Vater in die Arme zu legen. Ein nun zum Muttergebaren versöhnter Himmelsvater? Oder ein reuiger Mittäter an der Passion? Wenn so noch nicht gefragt werden durfte, wird es nach zwei Jahrtausenden Zeit, sich dies durch Bachs Werk, nachdem es den Hörer ohne Fragen entlassen hat, erlauben zu lassen.

Mußten die Menschensöhne seit je danach gefragt werden oder sich fragen, wie sie mit der Vaterlast leben konnten und können, ist hier der Gottesvater zu fragen, wie er mit der Passionslast des Sohnes hat weiter ein ›Gott‹ sein können. Ist es möglich zu denken, daß dies es war, was ihn tötete? *Wir setzen uns mit Tränen nieder* . . . – über jenen Tod. Auch über diesen?

Je länger die Welt den überdauert, der für sie gestorben sein soll, desto mehr von seinen Attributen als Heilbringer wandert hinüber auf die Vollstrecker seiner Sendung, die doch zuvor solcher Nacharbeiter gar nicht bedurft haben sollte, weil alles schnell zum Ziel kommen würde. Nicht lange, und es tun die Wunder die Apostel, heilen Kranke, strafen Heile mit Krankheit, erwecken Tote, setzen Zeichen auf der Grenze zum Magischen. Schließlich erleiden sie selber, ihrerseits mit Vorsorge für Nachfolger, exquisite Passionen und Todesarten. Die apokryphen »Apostelakten« schwelgen in allem, was ihre Helden zu kleinen Heilanden macht.

Auch Paulus hat seine Literatur. Einer der Jesus doch nie gesehen hatte, ein höchst mittelbarer Apostel, bleibt nicht auf die Rolle des Prototheologen der Christenheit beschränkt, in der er für alle Spaltungen dieser Religion verantwortlich werden sollte. Er wird auch ein großer Akteur, schon in der »Apostelgeschichte«, erst recht in allem, was für Aufnahme in den Kanon zu phantastisch ausgefallen war. Zu den Funden von Nag Hammadi gehört eine koptische Paulusapokalypse, Augustin kannte eine lateinische, eine altrussische ist überliefert. Zu den Visionen im dritten Himmel kommt der *Descensus ad inferos*, die klassische *Nekyia*, die Hadesfahrt, die für Jesus ins Credo genommen werden sollte.

Paulus, geführt von seinem Engel, muß in den *Abyssos* der Verdammten hinabsehen, aus dem es seufzt und schreit um Erbarmen: *Aber niemand erbarmte sich ihrer*. So ist es mit der unerbittlichen Gerechtigkeit bestellt, trotz jenes Heilstodes am Kreuz. Paulus aber weint angesichts dessen, was er sieht, seufzt über das Menschengeschlecht. Der Engel an seiner Seite verweist ihm das: *Warum weinst du? Bist du barmherziger als Gott?* Paulus sagt in seiner Apokalypse nichts von einer Antwort, die er gegeben hätte. Erst viel später, nach vielfacher Umsicht unter den Qualen der Verdammten, stellt er die alles umfas-

sende Frage: *Weshalb sind sie geboren worden?* Wieder verweist es ihm der Engel: *Warum weinst du? Bist du barmherziger als der Herr Gott?* Und nochmals etwas später, diesmal sich selbst einbeziehend: *Besser wäre es für uns, wenn wir nicht geboren wären, wir alle, die wir Sünder sind.*

Es ist schon viel, daß dieser Paulus weint. Wann ist jemals in der Geschichte dieser großen Liebesreligion von den Heilsgewissen geweint worden über die Verworfenen und Verdammten, deren Überzahl, die *massa damnata*? Aber mußte Paulus nicht dem Engel widersprechen, mit Trotz und Empörung? Etwa so: Natürlich bin ich barmherziger als dieser Gott, der die erschuf und geboren werden ließ, von denen er wußte, daß sie das Heil nicht erlangen könnten; ich *bin* barmherziger, denn ich bin ihresgleichen und beinahe einer von ihnen dort unten; und ich weine aus Empörung über den Gott, in dessen Namen ich eine Theologie erfunden habe, die diese Schändlichkeit als den Ablauf einer ›Heilsgeschichte‹ enthält.

Es ist keine Überlegung von historischer Zulässigkeit, die dem Verfasser der Paulusapokalypse vorwirft, seinen Apostel so nicht gesprochen haben zu lassen. Es ist erstaunlich genug, wie weit er gegangen ist mit dem Schlüsselwort der griechischen Tragödie, bei solchem Geschick wäre es besser, nicht geboren zu sein. Dieser Paulus hat nichts mehr zu tun mit dem Verfasser des Römerbriefs, der seine vormaligen Schwierigkeiten als Pharisäer, das Gesetz dem Buchstaben nach zu erfüllen, übertragen hatte in ein Konzept der ›Rechtfertigung‹, die das Gesetz gleichgültig machte, weil man nicht *der* zu bleiben brauchte, der man als Gesetzesbrecher *gewesen* war. Wenn aber das angebotene Heil im Wechsel der Identität – im mystischen Durchgang durch Tod und Auferstehung Jesu – bestehen sollte, hatte die Formel vom Besser-Nichtgeborenssein ihr Recht verloren.

Der Paulus der Apokalypse kann den des Römerbriefs nicht gekannt haben. Ein Apostel darf nicht weinen. Er darf nicht die, die seinem Herrn nicht dienen wollen und dafür gestraft

werden, bedauern. Wäre sein Vorwurf berücksichtigt worden, die vom Heil Ausgeschlossenen hätten besser nie geboren werden sollen, müßte er in einen leeren *Abysso*s blicken. Wo bliebe da der Triumph des Guten über das Böse?

Also hätte der Paulus der Apokalypse doch den des Römerbriefs *verstehen* können und müssen? Den Theologen eines Gottes, der sich die Heilsberechtigten erwählt, aber zugleich die zur Verwerfung bestimmt, die ihn hinterdrein Gerechtigkeit im Gericht demonstrieren lassen? Nur weil dies so war, brauchte die Geschichte nicht sogleich aufzuhören, wie es der Mann mit dem Kreuz verheißen hatte. Die rasche Endzeitlösung – auch ein Weg zum leeren *Abysso*s?

DIE MACHT DER TRÄNEN ÜBER DIE ALLMACHT

In Portugal sollen vor Zeiten – etwa bis zum Erdbeben von Lissabon – die Leute besonders fromm und die Kanzelredner daraufhin besonders wirksam gewesen sein.

Tomé Pinheiro da Veiga war einer der Meister dieser Beredsamkeit. Alljährlich vermochte er die Hörer seiner Passionspredigten bis zum Weinen zu treiben. Diese Wirkung aber schlug auf ihn zurück. Ihn erfaßte nun nach dem Mitleid mit dem gemarterten und sterbenden Erlöser das Mitleid mit den Mitleidenden.

So entschloß er sich zu einem theologisch ebenso gewagten wie letztendlich zulässigen Mittel der Barmherzigkeit: *Ihr sollt nicht weinen, Brüder! Hört auf zu weinen! Der liebe Gott wird es gewiß so fügen, daß all dies nicht wahr ist.* Natürlich war er kein Anhänger des Dokerismus. Dafür gab es in Portugal Scheiterhaufen. Aber er war einer jener Puristen des göttlichen Attributs der Allmacht, wie sie seit Petrus Damiani Gott weder die Grenze des Widerspruchsprinzips noch die der Unveränderlichkeit des Vergangenen setzen mochten.

Dieser Gott, mit dem sich die Gemeinde aus ihrer Trostlosigkeit herausreißen ließ, hielt sogar die Vergangenheit noch in seiner Hand und unter seinem Machtwort, das der Geschichte einen anderen Gang geben konnte, als bisher von ihr berichtet worden war. Und war er nicht bereit, für seine Frommen dies auch zu tun? Insofern war der Gottesmann kein schwächlicher Verfechter der Sache eines Herrn, der nicht auszuhalten vermochte, was doch Gott als der Anblick einer von Verdammnis überwiegend angefüllten Ewigkeit ohne Rührung und Nachsicht nachgesagt werden mußte. Denn auch Origenist konnte dieser Prediger, wie sich von selbst versteht, nicht gewesen sein. Er wäre zu seiner jährlichen Überwältigung der Gemüter nicht mehr gekommen.

Aber war sein halber Widerruf, das Zur-Disposition-stellen der Passion, vereinbar mit ihrer Bedeutung für die Gnadenge-

schichte, von deren Wahrheiten zu dispensieren nicht die Tränen der Gottesmutter imstande gewesen waren? Auch Bach hat im Schlußchor der Matthäuspassion seine Gemeinde in Tränen gesehen – aber sie zum Niedersitzen aufgefordert und keinen Nachlaß gewährt. Oder doch? Den, daß gerade dies *gesungen* werden konnte? Da ist eine andere Macht als Allmacht ins Spiel gekommen. Sie ließ die Frage zur Ruhe kommen, ob denn eine Wahrheit die Tränen dieser guten Leute wert sein konnte, wie sie sich der portugiesische Kanzelredner gestellt haben mochte. War es nicht die Wahrheit seines Gottes, lieber selbst zu leiden als die anderen leiden zu lassen? Sein Erlöser, so mochte er glauben, habe mit dem unendlichen Schatz der Gnaden doch wohl auch das Stückchen Gnädigkeit erworben, wegen seines Leidens nicht auch noch leiden zu lassen. Gott machte es nichts aus, mit sich selbst in Widerspruch zu geraten und die eine Wahrheit kraft Macht durch eine andere, mildere zu ersetzen, wenn doch alle Wahrheit in seinem Willen gründete.

Schließlich und letztens sieht man an der Geschichte, daß die Gottebenbildlichkeit des Menschen am größten ist in der Ausübung der Rhetorik. Sie stürzt durch die Gewalt ihrer Vergewältigungen ihr Publikum ins Elend – und reißt es kraft ihrer imaginären Veränderungen aus ihm wieder heraus. Sie ist eine Heilsgeschichte *in nuce*. Und darin paßte auf sie, besser als jede klassische Theorie der Beredsamkeit, die Theorie des Aristoteles von der Wirkung der Tragödie, die in Mitleid und Furcht hineintrieb und in homöopathischer Wirksamkeit gereinigt aus ihnen wieder hervorgehen ließ. Dazu gab es als ihren Stoff den Mythos. Er leistete seinen Dienst, ohne daß die Frage nach seiner Wahrheit aufgeworfen werden mußte. Nur scheinbar ist alles dadurch etwas einfacher als für den christlichen Passionsprediger; denn die Allmacht in dessen Rücken leistete ohne die tragische Bühne dasselbe wie der Mythos mit seiner schlichten Ungegläubtheit.

DIE UNMERKLICHKEIT DES MESSIAS

CARAVAGGIOS »EMMAUS«

Realist möchte jeder sein; es zu werden setzt jeden in Verlegenheit.

Caravaggio, 1610 gestorben, ist ein Exempel, an dem man die unauflöslche Schwierigkeit studieren kann. Als »Realist« hatte er ohne Zweifel gelebt. Aber wie sollte das in sein Werk kommen?

In der Londoner Nationalgalerie hängt Caravaggios »Christus in Emmaus«, entstanden kurz vor 1600. Dem Jünger, der links von Jesus sitzt, namens Kleophas, hat der Maler das Stigma der Realität in den Ärmel seines Gewandes gemacht: einfach ein Loch. Dem Jünger zur Rechten des Unerkannten, vielleicht Petrus, hat er die Schwielen des Fischers von der Arbeit mit den Netzen gegeben. Der Wirt der Herberge ist ein wüster Geselle, der wie die beiden Jünger von nichts etwas merkt; im Gegensatz zu diesen auch von nichts etwas merken wird.

Gegen die Dramatik des Bildes, sein Pathos des Augenblicks kurz vor der Öffnung der Augen, hat das ganz im Vordergrund klaffende Loch im Ärmel des Rocks fast alles an Nüchternheit aufzubringen. Daß Realismus ein Stigma des Gehorsams gegenüber der Realität tragen müsse, ein Merkmal ihrer widerwilligen Anerkennung entgegen allem Wünschbaren, ist mehr als eine Konvention, mehr als ästhetische Ökonomie punktueller Zurückhaltung. Es reicht hin bis zu den Texten der Moderne, in denen verpönte Wörter vorzukommen beginnen, als hätte der Autor sich diese Konzession unter dem Druck der Wirklichkeit abringen müssen.

Andererseits: Die stigmatische Epiphany der Wirklichkeit setzt voraus und ist bedingt dadurch, daß die Wirklichkeitsbestimmung der immanenten Konsistenz durchgehalten werden muß, nicht abgebrochen werden darf durch die eingelassenen Appelle, doch für wirklich zu nehmen, was jederzeit auf der Kippe steht, sich als Legende, Mythos, Imagination, Konstruktion, Fiktion zu entblößen. Wie hätte ein Christus in

Emmaus anders gemalt werden können als mit dem klaffenden Loch im Ärmel des Jüngers Kleophas?

Wie paßt nun alles, was auch nur entfernt ›Realismus‹ zu heißen verdient, zum Bildthema der Wiedererkennung des Auferstandenen, der als solcher nur ein Gott sein konnte? Was der Maler nicht zeigen kann, ist das typische antike Kennzeichen der Erscheinung eines Gottes. Zwar kann er nicht erscheinen als der, der er ist, weil an ihm nichts Verwunderliches wäre, so menschlich sieht er aus; aber aus der Erscheinung herauszutreten, leise und unbemerkt zu verschwinden, wie Athene dem Odysseus entwand, das gibt *ex eventu* die eigentümlichste Evidenz, es könne nur ein Gott gewesen sein. Jede Epiphanie der Unerträglichkeit, wie die JHWHs für Moses auf dem Sinai, ist dem antiken Denken fremd; seine Erfahrungen mit Göttern sind der Verdacht hinterdrein, es könne kein Sterblicher gewesen sein, wer sich der Sichtbarkeit – dieser Last aller Wesen mit sich selber – so entziehen konnte.

In der Szene von Emmaus endet alles auf gut antike Art: ohne Verklärung und unerträglichen Glanz, nachdem die Jünger Jesus an der Art, wie er das Brot brach, den Dank sprach und es austeilte, erkannt hatten. Es war die Erinnerungshandlung, die er selbst mit seinem Tod und mit seiner Identität in Verbindung gebracht hatte. Der Blick der Jünger ist auf die Hände gerichtet, die alles besorgen, was zum Zeichen nötig ist. Im Augenblick, wo das Zeichen seinen Dienst getan hat, wird der Blick, der sich von den Händen abwendet und Gewißheit am Ganzen der Erscheinung holen will, enttäuscht, *weil* nicht geblendet. Es ist nichts mehr zu sehen da. Das Zeichen bestätigt sich durch die Absenz dessen, der es gegeben hatte.

Der Maler ist in der fatalen Situation, nicht einen Jesus malen zu dürfen, der schon so ätherisch ist, daß sein Verschwinden nur die Konsequenz seiner Erscheinung gewesen wäre. Caravaggio hat daher einen höchst leibhaftigen, sogar etwas unangenehm fleischigen Jesus gemalt, dem die doch erst eine Dekade zurückliegende Passion nicht schlecht bekommen zu sein

scheint. Das ist, für den Rückblick, ein Ärgernis; für den Vorausblick auf das Entschwinden, von dem doch nur der Betrachter des Bildes schon weiß, bevor es noch geschehen sein darf, ist es eine verstärkte Wirkung: So viel an Sichtbarkeit soll sogleich aufgehoben sein!

Auch das ist ein Stück Realismus, nicht in den Dienst der Szene, sondern nur des die Geschichte kennenden Beschauers gestellt. Realismus, angewendet auf eine Sache, die nichts Realistisches an sich haben kann: auf das Verhalten eines Gottes.

SPUREN

Die Fußspur als Beweismittel für die »Realität« religionsrelevanter Figuren und Ereignisse ist weltweit verbreitet. Es gibt vielfach die riesige Fußspur des Buddha: Hier war er gewesen, kein Zweifel. Und es gibt auf dem Tempelberg in Jerusalem die Hufspur vom Roß des Mohammed, der sich dort mitsamt diesem zum Himmel erhoben hatte: Die Tiefe des Abdrucks beweist die Gewalt des Aufschwungs, kein Zweifel.

Jesus hinterließ keine Fußspur bei seiner Himmelfahrt. Als Thomas an der Realität des Auferstandenen zweifelt, darf er die Hand in die Seitenwunde des Gekreuzigten legen: Er ist es, und es war wahr gewesen, wenn Johannes ihn sagen ließ: *egō eimi* – Ich bin es! Es ist ein Zug der äthiopischen »Epistula Apostolorum«, die erst 1913 herausgegeben wurde, daß der Auferstandene die hartnäckig zweifelnden Jünger mit Realitätsbeweisen überschüttet – und das heißt: abwehrt, nur ein Gespenst des Gekreuzigten zu sein. Petrus wird aufgefordert, die Nägelmale an den Händen zu betasten, Thomas die Seitenwunde, und Andreas angesprochen: *Sieh, ob mein Fuß auf die Erde tritt und (dabei) eine Spur hat.*

Wenn der Fuß auftritt und eine Spur hinterläßt, hat der Körper

sein Gewicht, das den Abdruck bewirkt – es ist ›Realität‹, was erscheint, und die Spur dient nicht der Erinnerung, sondern der unmittelbaren Gegenwart und ihrer Gewißheit. Das Gewißheitsproblem der Auferstehung hatte sich mit der ausbleibenden Parusie schärfer gestellt: War der Entschwundene real gewesen, wenn er doch nicht, wie verheißen, auf den Wolken des Himmels zurückgekehrt war? Am Anfang des 2. Jahrhunderts, als der Text wohl entstanden ist, mußte viel getan werden, weil noch keine ›Ersatzdogmatik‹ für den Eschatologiewand entstanden war, um wenigstens die Auferstehung als Heilsergebnis zu retten. Für diese Lage ist das Fußspurargument ein kostbarer Zug.

Nach der Katastrophe von Golgatha hielten die Jünger ein Gespenst für möglich. Der spätere Dokerismus, gegen den die »Epistula Apostolorum« sich zu wehren hat, denkt weder an Betrug noch Gespenst. Er ist besorgt um die Reinheit des Gottesbildes: Gott darf nur zum Schein für die Menschen erlitten haben, was Menschsein mit sich brachte. Da hilft schon ein wenig Platonismus: Die Schatten sind kein Betrug; wenn sie als das erscheinen, was sie nicht sind, so ist das der Mangel derer, die sie anschauen und verwechseln. Platonisch ist aber eben auch: *Vestigium umbra non facit*. Im Apokryphon soll das ein Prophetenwort sein: *Ein Gespenst, ein Dämon aber hat keine Spur auf der Erde.*

Von den *Agrapha* – den Jesusworten der außerkanonischen Tradition – haben nicht viele den Exklusivitätsanspruch der von der Kirche verbindlich gemachten Evangelien überdauert; und von diesen hat dann, mit der gewaltigen Verspätung von zwei Jahrtausenden, die historisch-kritische Strenge der vorletzten Theologie nicht einmal ein Dutzend übriggelassen. Sie sind je kaum länger als ein einziger Satz.

Der schönste dieser Sätze stammt aus den *Actus Vercellenses* und lautet: *Die mit mir sind, haben mich nicht verstanden.*

Vertraut ist dem Bibelleser, daß Jesus über den Unverstand seiner Apostel und Jünger unwillig war. Aber da er ihnen einen heiligen Geist versprach, der ihrem Unvermögen abhelfen würde, kann es ihn wiederum nicht so sehr verwundert haben, daß sie mit den bloßen Mitteln seiner Aussprüche und Gleichnisse noch nicht zur Vernunft zu bringen waren. Er hinterließ ihnen Rätsel und stellte deren Lösung für eine Zukunft nach vieler Verwirrung anheim. Weshalb nur war es so schwierig zu begreifen, was diesem Geschöpf Gottes nottat?

Das *Agraphon* bezeugt schon einen härteren Menschensohn. Es beschreibt nicht nur die desolate Lage einer Heilbringerschaft. Es kehrt um: Wer mir zustimmt und nachfolgt, bezeugt eben dadurch, daß er mich nicht verstanden haben kann. Und das muß auch so sein. Wo der Sendling des Vaters, der Bote aus einer anderen Welt gesprochen hat, muß jede Überzeugung, seine Botschaft verstanden zu haben, ein frommes Mißverständnis sein. War das jemals anders bei denen, die keine Gottesboten, aber auch Verkünder höherer, bis dahin unerhörter Wahrheiten gewesen waren – den Philosophen zum Beispiel? Wer hatte jemals verstanden und würde jemals verstehen, was jener Sokrates gemeint hatte, als er die Selbsterkenntnis zum Inbegriff aller Wahrheitsansprüche machte? Auch Sokrates hätte jenes *Agraphon* des Jesus von Nazareth zuerst

gesprochen haben können – aber dazu war er zu sehr von seiner Hebammenkunst überzeugt.

Das nicht in der ›Schrift‹ geschriebene *Logion* ist weder ein desperates Wort noch eine kaltschultrige Zurückweisung verächtlicher Mitläufer. Es sagt das Wesentliche. Kein heiliger Geist würde daran etwas ändern: Es genügt, mit ihm zu sein, auch wenn man dadurch zum Zeugen wird für das Unerfüllbare. Anders gesagt: Keiner hätte jemals mit diesem Jesus aushalten können, hätte er die Zumutungen *verstanden*, die in seinen Worten und Forderungen enthalten waren. Man hielt es nur aus mit ihm, wenn man ihn *nicht* verstand und indem man sich der schönen Täuschung überließ, man habe ihn verstanden und dem Verstandenen genügt.

Dies ist keine fromme Geschichte, kein Stückchen dialektischer Selbstverleugnung. Es ist ein ›Sachverhalt‹, der in einer Phänomenologie der Geschichte stehen könnte. Wir halten es nur aus, Geschichte zu haben und auf ihr zu insistieren, weil wir sie nicht verstehen. Mißverständnis – auch das ›fruchtbare‹, trostvoll so genannt – ist der Modus, in dem wir mit irgend etwas sind, was wir nicht selbst sein können.

EIN MISSDEUTETES AGRAPHON

Das knappe Dutzend der Urworte Jesu, die als *Agrapha* aus der Unmenge übriggeblieben sind, gesiebt und purgiert mit dem Scheidewasser der gnadenlosen historischen Kritik, enthält die an Lukas angelehnte Szene mit einem Mann, der Arbeit am Sabbat tat. Jesus sagt zu ihm: *Mensch! Wenn du weißt, was du tust, bist du selig! Wenn du es aber nicht weißt, bist du verflucht und ein Übertreter des Gesetzes.*

Aus dem Mund Jesu setzt es in Erstaunen, daß der, der nicht weiß, was er tut, die Vergebung nicht finden kann. Da doch der Gekreuzigte sagt: *Herr, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was*

sie tun! Wäre dies nicht die Begründung, die allein hätte fort-dauern dürfen?

Der Kommentator der »Apokryphen« faßt sich lakonisch zum *Agraphon* Nr. 11: *Der Akzent des antithetischen Parallelismus liegt auf der zweiten Hälfte. Eine Warnung vor leichtfertiger Übertretung des Sabbatgebots.* Natürlich: was nicht im kanonischen Text der vier Evangelien steht, hat für den nahezu liberalen Editor der Apokryphen kein Recht zur Korrektur am Jesusbild. Schon gar nicht zur Erhabenheit hin. Denn der lukanische Jesus der Sabbatrede von Kapitel 6 hat ein anderes Recht, sich über den Sabbat zu stellen und die Seinen zu sich heraufzuziehen. Und sei es zum Ährenraufen. Denn: *Dominus est sabbati Filius hominis.* Das hieße, der Sabbatbruch sei von messianischer Legitimation. Davon gibt das *Agraphon* keine Spur.

Aber weshalb liegt der Akzent des Paradoxes auf der zweiten Hälfte? Davon kann keine Rede sein. Auch dann nicht, wenn die erste Hälfte mit dem harmlosen Psychologismus davonkäme, nur der könne sein Tun als sündig erkennen und sich bessern, der überhaupt wisse, daß es unrecht sei. Verloren wäre, wer davon nicht einmal eine Ahnung habe und darin verharren werde.

Nein, dieser Jesus des Codex D mit der Sonderlesart zum 6. Lukaskapitel ist schon durch Gnostisches hindurchgegangen – und wohl auch deswegen nicht in den Strom der kanonischen Überlieferung eingegangen. Was ganz unerfindlich wäre, wenn der neutheologische Kommentator mit seiner Sabbatbehaglichkeit recht hätte. Die Verweisung des *Agraphon* aus der Tradition spricht jedenfalls eine deutliche Sprache dafür, daß man die Aufforderung Jesu zur Provokation des Judengottes, des Weltgottes, herausgehört hatte. Wer gegen das Gesetz dieses JHWH verstößt, ohne sich dadurch gegen ihn auflehnen zu *wollen*, hat die Chance verfehlt, die Botschaft des »fremden Gottes«, des Heilbringers, zu hören.

Dieser Mann, der den Sabbat so demonstrativ zu mißachten schien, könnte einer sein, der der alten Gesetzesära nicht mehr

angehört – denn deren Sabbat ist doch das Monument der vollendeten Schöpfung. Ist diese zum Demiurgenwerk degradiert, muß verflucht sein, wer nicht merkt, daß er die Demiurgenordnung schon hinter sich hat. Deshalb ist, was da am Evangelium des Lukas gemodelt worden war, selbst ein Stück der Rebellion gegen den Demiurgen – wie das Ährenraufen am Sabbat.

Sibyllen sind mythische Kunstfiguren einer orakelsüchtigen Zeit, die sich in der gefaßten Erwartung von Unheil und Untergang gefällt. Heraklit kennt nur eine, und deren Stimme durchdringt *mit rasendem Mund* Jahrtausende, kündend *Unge-lachtes und Ungeschminktes und Ungesalbtes*. Was der Name bedeutet und woher er kommt, ist ungeklärt, aber das hohe Alter bis ins 8. Jahrhundert zurück angenommen. Aus der einen, von der noch Heraklit spricht und die in die ionische Randwelt Kleinasiens gehört, wird eine Profession von schließlich zehn dämonischen Ekstatikerinnen, die im Gegensatz zu den Orakelpythien auf Mehrdeutigkeit zugunsten der blanken Ängstigung verzichteten. In Rom gingen die Bücher der Sibyllen beim Brand des Jupitertempels auf dem Kapitol im vorchristlichen Jahr 83 zugrunde. Aber im alles versammelnden Alexandria entstand eine jüdische Variante, Rivalin der Propheten, und von ihr stammt die christliche Sibyllinik ab, die noch in Byzanz und im lateinischen Mittelalter Zuwachs erhält.

Auch an dieser Art von apokrypher Literatur zeigt sich, daß die Untergangsversessenheit von Apokalyptik und Gnosis den Verdacht der Reichsgewalt auf sich zog, der Kern der Vorwürfe gegen die Christen als Verbündete und Nutznießer des Niedergangs war: Von Justin wissen wir, daß die Lektüre dieser Sibyllinen bei Todesstrafe verboten war. Mit Recht, würde man sagen, wäre man dazu nicht zu modern. Denn die Ausschweifungen der Untergangsschwelgerei dienten nur zum Vorspiel der Ankunft des messianischen Herrschers, und davon mochten die Kaiser des real existierenden Imperiums nichts wissen.

Wie so oft bei Untergangsprophetien ist schwer zu unterscheiden zwischen denen, die zugrundegehen, und denen, die das messianische Reich genießen können. Denn der Überschwang der Schreckensvisionen ist so, daß Überlebende keinen faßlichen Ort haben: *Denn mit solcher Gewalt wird rasen das Feuer auf*

Erden, / Wie sich das Wasser ergießt, und die ganze Erde vernichten. / Berge verbrennt's, entzündet die Flüsse und leeret die Quellen. / Nicht mehr Welt ist die Welt, wenn die Menschen gehen zugrunde. Dann wird lange Nacht sein auf Erden, und nur einer neuen Schöpfung würde man zutrauen, daß wieder Licht werde und alles andere samt anderen und neuen Menschen.

Aber Heilsverheißungen nur für andere haben noch nie einen rechten Reiz gehabt. Deshalb sind es, wenn der Messias kommt, unvermeidlich doch noch einige, die nach Noahs Methode oder einer eigenen durchgehalten haben: *Dann wird Er reine Gesinnung / Unter den Menschen erzeugen, erneuern das Menschengeschlecht.* Nun kannte die Sibylle die guten Gründe zur Ablehnung konkreter Utopien noch nicht. Sie begeht – fast möchte man sagen: – den Fehler, etwas von der Veränderung zu entschleiern, die eintreten wird durch die neue Gesinnung. Was tun die Gesinnungsreinen? Genauer wohl: Was tun sie nicht?

Auffällig ist, daß das neue Verhalten anzuknüpfen scheint an den Mythos von Kain und Abel. Wie man die Erde nutzt, wie man sich Nahrung von ihr verschafft, das wird zum Unterscheidungsmerkmal: *Nicht mehr wird man die Scholl' in der Tiefe auflockern mit Krumpflug; / Nicht mehr pflügen die Stiere mit gradegerichtetem Eisen.* Der erschlagene Nomade Abel erhebt sich auf, der Bauer Kain bekommt endgültig unrecht, weil er das Gesetz der *terra inviolata* gebrochen hatte, wie nach ihm die ganze Menschheit. Zwar war Abel, dessen Opfer JHWH angenommen hatte, der Gottwohlgefällige; aber nicht ganz nach konkludentem Verfahren, denn Kain war es, der Ernst gemacht hatte mit der Vertreibung aus dem Paradies und dem Gottesfluch zu schweißtreibender Arbeit um den Lebenserhalt.

Sollte von den neuen Nomaden vergessen werden, daß Abel getan hatte, als befände er sich noch im Paradies und die Natur habe ihm alles wohlfeil darzubieten, sei nur abzuweiden und abzusammeln? Kain war es, der den Paradiesesverlust akzep-

tiert hatte. Daher versteht es sich nun von selbst, den neuen Aeon mit der Prämie auszustatten, daß seine Bewohner *Tauiges Manna als Speise mit weißen Zähnen genießen*. Am Ende ist die Erde nach ihrer Rückversetzung ins *Tohuwabohu* schöpferfrisch unverletzt. Alle Reinheit der Gesinnung ist eben dadurch möglich und darin beständig, daß die Sorge als Antreiberin zur Selbsterhaltung wie zu deren bösen ›Nebenfolgen‹ über den Fluß gegangen ist, woher sie gekommen war.

So schön das messianische Bild ist, man wird sich doch verwundern müssen, was die Urfeministin Sibylle als Rivalin wie Nachfolgerin der Propheten vergessen konnte. Wie emphatisch werden ihre späten Schwestern, im Bewußtsein der Friedlichkeit ihres Geschlechts, die messianische Vision im zweiten Kapitel des Propheten Jesaja zitieren, in dieser *fernen Zukunft Zeit* würden die Heidenvölker herbeiströmen zum ›Berg des Herrn, zum Haus des Jakobsgottes‹ – nach Jerusalem also – und mit seinem Volk zuerst dieses tun: *Zu Pflügen schmieden sie die Schwerter, zu Winzermessern ihre Lanzen*. Das kann die Sibylle am Ende des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts nicht gekannt haben. Es ist ein anderer Messianismus, auf einem anderen Ausgangsniveau der Wandlung: vom Kriegerischen zum Agrarischen statt vom Pflügenden zum Sammelnden.

Was jeweils das Verheißungsvolle ist und sein kann, hängt also ab von dem Zustand, den zu verlassen nur dem großen Heilbringer zuzutrauen ist. Das Messianische ist so relativ wie alle Absolutismen, in denen Endgültigkeiten der Befriedung und Erfüllung gedacht werden sollen. Die vermeintlich positive Utopie des sibyllinischen Messianismus ist eine negative wie die des Jesaja – negativ in der bloßen Subtraktion der bellikosen Gewalt hier, der aratorischen dort. Das Paradies liegt immer nur um eine Etage versetzt.

Ist der Messias schon gekommen, gibt es falsche Apostel, falsche Evangelisten, falsche Päpste, nur keine falschen Messiasse. Ist der Messias noch zu erwarten, droht in jedem Jahrhundert ein falscher. Und nicht immer findet sich schnell genug eine Autorität, die ihm widerspricht.

Wie im 12. Jahrhundert der ägyptische Arzt und Philosoph Moses Maimonides, bei dem die jemenitischen Juden anfragten, als bei ihnen um 1172 einer auftrat mit dem Anspruch, der Messias zu sein. Maimonides, der in seinem »Führer der Irrenden« (More' Nebuchîm) eine bis in die lateinische Scholastik wirksame Religionsphilosophie verfassen sollte, beginnt mit dem »Brief an die Jemeniten« (arabisch »Iggeret Teman«) seine vernunftbefördernde Laufbahn. Allerdings mit einem kleinen irrationalen Schönheitsfehler: die Adressaten sollten diesem Betrüger nicht glauben, denn die Ankunft des Messias stehe nach einer guten Überlieferung erst für das Jahr 1211 bevor.

Maimonides hatte gut überlegt. Doch nur für sich, denn er starb 1204 und brauchte für das Datum nicht mehr aufzukommen. Auchentschieder mit seinem wichtigsten Argument nicht friedlich für die religiöse Umwelt. Er verwies die jemenitischen Juden auf die falschen Messiasse, die schon dagewesen seien und von denen er Jesus, Paulus und Mohammed nennt. Das war eine Jugendsünde des immerhin 37jährigen gegen die Toleranz. Doch mochte bei den Jemeniten Schwächeres nicht verfangen.

Der Autor dessen, was in der schon gedruckten lateinischen Version von 1520 dem Inhalt nahekommend als »Dux seu director dubitantium aut perplexorum« (schon bei Albertus Magnus »Dux neutrorum«) heißt, hat in seinem Mischna-Kommentar, in dessen letztem Buch, Jesus und Mohammed als Vorläufer des Messias anerkannt und dafür dessen Ankunftsstermin als unbestimmbar preisgegeben. Wenn man so wenig Sicheres anzugeben vermochte, war es für einen Führer der Unschlüssigen besser, zur Toleranz gegenüber dem anzu-

halten, was schon dagewesen war – mochte der Messias dann selbst für die ›Folgen‹ seiner Verspätung aufkommen.

Das Sendschreiben an die Jemeniten wurde, aus dem Arabischen ins Hebräische übersetzt, zu einem ›Klassiker‹ der Vorbereitung auf falsche Messiasse im Judentum. Der Marrane Salomon Ibn Verga nahm ausgangs des 15. Jahrhunderts den maimonideischen Katalog in seine »Geißel Jehudas« auf, eine Darstellung der Leidenswege der zerstreuten Juden, ließ aber von den insgesamt acht bei Maimonides genannten Usurpatoren der Messiasrolle gerade die drei wirklichen theologischen Rivalen weg, die Maimonides zu nennen nicht gezögert hatte. Was Ibn Verga stattdessen bietet, ist die große Parabel der Toleranz, die durch Boccaccio zu Lessing gelangen sollte: die Ringparabel mit einem Goldschmied als Erblasser und seinen zwei Söhnen als Erben. Nur zwei. Ibn Verga hat den Boccaccio nicht gekannt und wohl eine genuin jüdische Tradition der Geschichte aufgenommen.

Lessing beruft sich für die Ringparabel auf Boccaccio, dieser auf die »Sizilianischen Abenteuer« von 1311 des Busone de Rafaelli. Das wäre gerade ein genaues Jahrhundert nach dem Messiasjahr, das Maimonides den Jemeniten genannt hatte. Aber es gibt keinen nachweisbaren, kaum einen möglichen Zusammenhang zu Maimonides. Doch ist die Vernunftreligion, die Maimonides schließlich aus dem mosaischen Gesetz entwickelte, den Leistungen der lateinischen Hochscholastik für die neutestamentliche Religion geistesverwandt.

Moritz Steinschneider hat zuerst die Vermutung ausgesprochen, jener Zulieferer der Ringparabel an Boccaccio namens Busone könne sie von seinem Dichterfreund Manuello erfahren haben, den der Hebraist als den in Rom geborenen Immanuel ben Salomon entziffert hat. Der wiederum hatte dem Maimonides seine Hauptsätze der vernünftigen Religion in jenem »Jigdal« benannten Poem nachgedichtet, das von Lessings Freund Moses Mendelssohn, dem Urbild des »Nathan«, weiter ins Deutsche übertragen wurde. Der italianisierte Immanuel hat

auch Dantes »Commedia Divina« der Maimonidestradi-
on adaptiert – ohne das »Purgatorio« freilich – und in seinem »Pa-
radiso« der jüdischen Gerechten auch den »Gerechten der Hei-
den« einen ehrenvollen Platz eingeräumt. Es bleibt eine Vermu-
tung, daß ein derart Gesonnener die Ringparabel überliefert
oder gar geschaffen haben könnte, um sie in beiden Richtungen
– über Busone zu Boccaccio und über Salomon Ibn Verga in die
jüdische Überlieferung – auszusenden oder weiterzugeben.
Maimonides wäre zwar nicht die letzte Wurzel der Parabel,
wohl aber mit dem Wandel zur Toleranz gegenüber den zu-
nächst nur »falschen« Messiassen der Vater ihrer Gesinnung.

Die toleranztheoretische Belehrung, die aus dieser Überlegung
zu holen ist, wäre jedenfalls die, daß es mit den Enttäuschun-
gen des ausgebliebenen und ausbleibenden Messias leichter
sein mochte, für die wiederkehrenden Figuren der großen
Stifter Respekt aufzubringen, als wenn mit aller Glaubensge-
wißheit anzunehmen und zu halten ist, der Messias sei ein für
allemal schon dagewesen – nur ein wenig zu unbemerklich, um
die Widerstrebenden seiner Zeitgenossenschaft und Nachwelt
zu überzeugen. Wenn jene Zeugen schon ihm nicht hatten
glauben können, wie sollten es die tun, die davon nur das
Hörensagen empfangen?

Was den Zustand der Welt anbetraf, war es überzeugender, es sei
auf die große Stunde und ihren Gottgesandten noch zu warten;
was aber die Gefahr anging, sich auf einen Fälscher der Sendung
einzulassen, war sie so groß, weil es die beinahe schön zu nen-
nende Geheimlehre gab, die Ankunft des Messias werde sich mit
der seiner würdigen Leisigkeit und Unmerklichkeit vollziehen,
die, indem sie Alles änderte, Nichts zu verändern brauchte.

Dieser fromme Verdacht lag in der Konsequenz eines strikten
Monotheismus der Schöpfung: Wahr würde der Messianismus
sein, der am wenigsten das Werk des Welt- und Bibelbeginns
diskriminierte und die Messianität nicht zum impliziten
Schöpfungstadel aufschwellen ließ. Das wäre am ehesten als
die Sorge des Maimonides zu beschreiben.

MESSIANISCHER MINIMALISMUS

Was, wenn der Messias kommt? Würde alles anders, hätten die recht, die in der Idee der Großen Revolution das Säkularisat des Messianismus wahrnahmen. Würde nichts oder kaum etwas anders, behielten die recht, die dem noch kommenden Messias des Judentums auch nicht mehr zutrauten als dem schon dagewesenen des Christentums. Dabei darf nicht übersehen werden, daß beider Wirkungslosigkeit eine bei aller Heftigkeit des Dissenses gemeinsame theologische Legitimität hätte: Schonung des *Schöpfers* aller Dinge vor der Diskriminierung seines Werkes durch einen *Veränderer* aller Dinge. Wie könnte eine Welt dessen bedürftig sein, in allem anders zu werden, wenn ihr Gott nicht erniedrigt werden darf? Und er würde es durch jede spektakuläre Heilswende. So muß die *Erscheinung* gewahrt werden, wenn es um die *Entscheidung* geht. Der erst kommende Messias, der nicht leidender und sterbender ›Gottesknecht‹ sein soll, steht dem Konflikt mit dem Sechstagerwerk vom Anfang fern. Da er nicht leidet, nicht stirbt, braucht die Welt von ihm nicht im Maße eines solchen Einsatzes verändert zu werden.

Aber des Dagewesenen Passion? Was wäre ihr Äquivalent an Weltzustandsänderung? Die theologische Idee vom ›unendlichen Gnadenschatz‹ mag das Ausweichen vor dieser Frage enthalten, wirft aber die andere auf, welchen Grad die neue Bosheit und welche Ausdehnung die geschichtliche Menschheit annehmen müssen, um an die Tiefe des *thesaurus gratiae* heranzukommen. Anders ausgedrückt: Muß nicht, sofern jener Gekreuzigte der Messias gewesen wäre – was beansprucht zu haben ihm kein zweifelsfreies Zeugnis zuschreibt, aber die Theologie von ihm verlangte –, der fortdauernde Weltlauf geradezu verbergen und zweifelhaft machen, er sei wahrhaftig *dagewesen*? Der ›erste Artikel‹ gewinnt an jeder Blässe des ›zweiten‹.

Verruf der Schöpfung und Herruf des Messias stehen in einem

reziproken Verhältnis. Walter Benjamins früheste Notiz zu dem 1925 ersterschiedenen »Prozeß« Kafkas lag einem Brief an Gershom Scholem im November 1927 bei und beginnt mit dem jenes Verhältnis wie zur These erhebenden Satz: *Die Geschichte darzustellen als einen Prozeß in welchem der Mensch zugleich als Sachwalter der stummen Natur Klage führt über die Schöpfung und das Ausbleiben des verheißnen Messias.* Daß es bei diesem Ausgangspunkt Benjamins nicht geblieben ist, belegt dann der große Kafka-Essay, den er 1934 zu dessen zehntem Todestag geschrieben hatte. Da sind die von unbekannter Schuld Gebeugten Kafkas mit dem »bucklicht Männlein« des Volkslieds verglichen als dem *Insasse(n) des entstellten Lebens*, der verschwinden werde, *wenn der Messias kommt, von dem ein großer Rabbi gesagt hat, daß er nicht mit Gewalt die Welt verändern wolle, sondern nur um ein Geringes sie zurechtstellen werde.* An späterer Stelle des Essays ist immerhin von »Entstellungen« die Rede, die der Messias *zurechtzurücken einst erscheinen* wird und die nicht nur solche des Raumes sind, als werde in dessen Indifferenz die Welt im ganzen gerückt, was so folgenlos wäre wie nur irgend etwas – nein: *Sie sind gewiß auch solche unserer Zeit.* Das ist unbestimmt genug, nimmt aber der Metapher des Zurechtstellens und Zurechtrückens ihre räumliche Anbindung.

Was es mit dem »großen Rabbi« auf sich hat, der für diesen messianischen Minimalismus die Autorität hergeben soll, wird auch nicht klarer durch Benjamins am 27. Dezember 1932 in der »Kölnischen Zeitung« zuerst erschienene, auf Ibiza entstandene Skizze »In der Sonne«. Sie läßt einem fußmüden Wanderer unter der Mittagssonne der Insel seine Phantasie durchgehen, sie in die Landschaft enteilen, eigensinnig den Weg vorausnehmend, auf dem er verhält: *Verrückt sie Felsen und Kuppen? Oder berührt sie sie nur wie mit einem Anhauch? Läßt sie keinen Stein auf dem anderen oder alles beim alten?* Das Stichwort ist *verrücken*, verbunden mit Optionen der Gewaltsamkeit und der Sanftheit.

Sie leiten über zum Minimalismus der verheißenen Weltveränderung, hier im Judentum genauer als chassidisch lokalisiert: *Es gibt bei den Chassidim einen Spruch von der kommenden Welt, der besagt: es wird dort alles eingerichtet sein wie bei uns . . . Alles wird sein wie hier – nur ein klein wenig anders.* Nicht einmal die Intimität der Wohnung wird angetastet werden: *Wie unsere Stube jetzt ist, so wird sie auch in der kommenden Welt sein; wo unser Kind jetzt schläft, da wird es auch in der kommenden Welt schlafen.* Alles ist auf Beruhigung abgestellt, als stände im Hintergrund eine apokalyptische Drohung mehr als eine Verheißung. Vorerst habe man sich mit der chassidischen Autorität – kein ›großer Rabbi‹ noch – zu besänftigen.

In diesem ibizanischen Landschaftsdenkbild geht es um nicht mehr als um eine Metapher für die Phantasie, die doch an der Landschaft nichts stört oder zerstört: *So hält es die Phantasie. Es ist nur ein Schleier, den sie über die Ferne zieht. Alles mag da stehen wie es stand, aber der Schleier wallt, und unmerklich verschiebt sich's darunter.* Nicht diese sanfte Wirkungsmacht der Phantasie ist das Urbild der messianischen Unmerklichkeit, sondern diese die Metapher für jene. Die Relation ist nicht gleichgültig, weil Benjamin den messianischen Aspekt nur im Vorübergehen ›illustrativ‹ benutzt, ohne sich darauf weiter einzulassen als auf die Potemkin-Schuwalkin-Anekdote, mit der er den Kafka-Essay einleitet und den Leser einstimmt.

Die chassidischen Rabbinen haben Namen. Sie gehen mit diesen in ihre Geschichten und Aussprüche ein. Wer war der ›große Rabbi‹, der die Geringfügigkeit des ›Zurechtstellens‹ der Welt durch den Messias gelehrt hatte? Darüber gibt ein Brief Scholems an Benjamin Auskunft, mit dem er auf die Bitte um *eingreifende Kritik* des Kafka-Essays antwortet und am Schluß schreibt: *Und eine Frage: von wem stammen nun eigentlich diese vielen Erzählungen: hat Ernst Bloch sie von Dir oder Du von ihm? Der auch bei Bloch erscheinende große Rabbi mit dem tiefen Diktum über das messianische Reich bin ich selber; so kommt man noch zu Ehren! Es war eine meiner ersten Ideen über die Kabbala.* In seiner

Edition des Briefwechsels mit Benjamin von 1980 wird Scholem trocken kommentieren: *Ich habe daran gelernt, welche Ehren man mit einem apokryphen Satz einlegen kann.* Es ist keiner der akademischen Kriminalfälle, deren Sammlung sich Dmitrij Tschizewskij zur unerwartet uferlosen Lebensnebenaufgabe gemacht hatte. Doch auch nicht der Fall ideologischer Eigentumsfreiheit, denn der Spruch von der zurechtstellenden Gewaltlosigkeit des Messias hat die Konkludenz des ›Kenners‹: Die Unmerklichkeit der messianischen Ankunft löst nicht nur das vorwiegend christliche Dilemma der beiden ›Artikel‹ des *Credo*, sie hebt überhaupt die Zeitproblematik des Messianismus in einer Weise auf, die man bei anderem als ›elegantes‹ Verfahren bezeichnen würde. Keiner kann je wissen, ob schon geschehen ist, was geschehen soll; aber keiner kann auch jemals die Rolle usurpieren mit der Folge, sie zur Mercklichkeit zu entstellen. Es mag gut sein, nicht wissen zu dürfen, wieweit es schon gekommen ist, wenn an der Welt der Schöpfung (*zimzum*) nur so wenig zu tun ist, um sie in die messianische Verfassung (*tikkun*) zu transformieren. Gewalt verliert ihre Chance. Sie ist immer ein Zuviel, weil ihre Wurzel in einem Dualismus liegt, welche Namen er seiner Polarität auch geben mag.

Wenn hier vom bloßen Spiel nicht gesprochen werden darf, so ist doch die List des Erfinders unverkennbar: Er machte die Probe auf die Brauchbarkeit einer seinen Zeitgenossen unbekanntem Art von Denken und Literatur, deren Feld er fast als einziger Souverän beherrschte. Was würde herauskommen? Jedenfalls gerade das nicht, was seinen eigenen Abneigungen gegen Heilserwartung vom *großen* Weltumbau zuwider gewesen und dem revolutionären Illusionismus des Freundes Benjamin gemäß gewesen wäre. Der *neue Himmel und die neue Erde* der johanneischen Apokalypse lagen nicht hinter dem Horizont.

Man darf oder muß sogar an Leibniz denken, zu dem Scholems Beziehung verbürgt ist: die ›Monaden‹ schienen ihm gerade-

wegs von den *Zefiroth* der Kabbala herzukommen. Wichtiger, obwohl eher unterschwellig, ist die Zeitdimension der »besten der möglichen Welten«. Die Analyse des Begriffs verlangte nicht nur die statische Höchstqualität der Gleichzeitigkeit – dann wäre immer noch die bessere als beste Welt denkbar geblieben, die sich mit ihrer Dauer alles das an Vollkommenheit zulegte, was als gleichzeitiges inkompatibel gewesen wäre. Also mußte die Optimalwelt die Bestimmung haben, »mit der Zeit« (*cum tempore*) immer noch besser werden zu können, obwohl eben dies widerspruchsfrei nur sein konnte, wenn es die Kontinuität der unmerklichen Übergänge hätte. Die Unmerklichkeit ist Bedingung der Perfektion; nur sie schließt jede Wahrnehmung des Mangels zu *jedem* Zeitpunkt aus – wie es auch mit der »Realität« der Zeit bestellt sein mochte. Man sieht, daß der messianische Minimalismus des »großen Rabbis« solide in zwei Traditionen eingebettet und alles Spektakulären einer Apokalyptik unbedürftig war.

Pedantisch nimmt es sich aus, wenn Goethe zu Anfang von »Dichtung und Wahrheit« Zeitpunkt und Ort seiner Geburt, wie aus der Urkunde abgelesen, mitteilt. Doch schon im nächsten Satz scheint der Pedant über seinen Schatten zu springen, indem er die exakte Datierung nutzt, das Datum der kosmischen Dimension zuzuordnen, sich die Nativität zu stellen. Trotz Goethes Neigung zu den *Omina* braucht man diesen Kontrast nicht allzu ernst zu nehmen; an Fatalismus fehlte es zu sehr, um nicht Ironie durchhören zu lassen. Man läßt es sich gefallen, ein Günstling des Universums zu sein, aber man verläßt sich nicht darauf. Diese Balance wahrzunehmen und anzunehmen ist in der Goethe-Nachfolge nicht immer gelungen.

Offen als Anachronismus apostrophiert ist Goethes Einsatz, wenn Sigmund Freud im Brief an Wilhelm Fließ vom 14. November 1897 eine seiner sich drängenden Entdeckungen, die der ›Verdrängung‹, mitteilt: *›Es war also am 12. November 97; die Sonne stand eben im östlichen Winkel, Merkur und Venus in Konjunktion – Nein, so fängt heute keine Geburtsanzeige mehr an. Und dann folgt das eher ›heutige‹ Gegenstück, die Einbettung des gedacht Objektiven – wengleich zuhöchst subjektiv Spekulativen – in die persönliche und familiäre Alltäglichkeit: Es war am 12. November, einem von linksseitiger Migräne beherrschten Tag, an dessen Nachmittag Martin sich niedersetzte, um ein neues Gedicht zu schreiben, an dessen Abend Oli seinen zweiten Zahn verlor, daß mir nach den greulichen Wehen der letzten Wochen ein neues Stück Erkenntnis geboren wurde. Was sich schon zuvor wiederholt gezeigt hatte, blieb diesmal und erblickte das Licht.*

Wenn man das mit großzügiger Toleranz liest, darf man nicht den Adressaten vergessen, den Berliner Freund und Rhinologen Fließ, der ein ganzes Leben an den Nachweis organischer Rhythmen und Perioden verwendete und an der kosmischen Bezogenheit des menschlichen Gesamtlebens mit seinen ebenso

sexuell spezifischen Perioden wie deren Zwiegeschlechtlichkeit keinen Zweifel hatte, mehr noch: zuließ. Da wurde die Rechenrei ringsum bei Patienten wie Freunden tatsächlich pedantisch. Freuds Bewunderung für den ihm spekulativ bis dahin *noch* Überlegenen schwand unter dem Zuwachs eigener Geniestreiche dahin. Dieser erste Bruch vor den vielen der ›Schulgeschichte‹ ist zu bekannt, als daß man daran erinnern dürfte.

Schon in die Zeit der notleidenden Intimität der Freunde – wie konnte es anders sein, da sie allmählich sicher waren, voneinander fast alles zu wissen? – fällt die Erfüllung eines der Lebenswünsche Freuds, seine Romreise im Spätsommer 1901: *Wie solche Erfüllungen sind, etwas verkümmert, wenn man zu lange auf sie gewartet hat, aber doch: ein Höhepunkt des Lebens.* Glück, hatte Freud einmal geschrieben, sei immer die Erfüllung eines Kindheitswunsches. Dies war die eines Bildungswunsches, eines goetheanischen dazu.

Glück also, wenn auch zu fern den frühen Wünschen. Zu nah schon dem Realitätsprinzip? Erstaunlicherweise nicht, denn das ›moderne‹ Rom ernüchtert Freud keineswegs, er findet es *hoffnungsvoll und sympathisch*. Aus dem ihm verhaßten Wien kommend, mag das der Kontrast zur Morbidität der *Fin de siècle*-Stadt gewesen sein. Beim antiken Rom war er *ganz und ungestört*, wie er am 19. September an Fließ berichtet, hyperbolisch vor dem *Stückchen Minervatempel* neben dem Nervaforum, das er hätte *in seiner Erniedrigung und Verstümmelung anbeten können*.

Im Gegensatz zu Goethe kann er das ›zweite Rom‹, das christliche, nicht genießen. Dabei ist es nicht das Kreuz, das ihm zuwider wurde, wie Goethe erst 1790 im Venezianischen Epigramm 66. Nein, bei Freud ist es die Unfähigkeit, *mein Elend und alles andere, von dem ich weiß, in Gedanken loszuwerden*. Der im christlichen Rom als realisiert sich darstellende Messianismus stört ihn: nicht den gläubigen Juden, der er nicht war, vielmehr den schauernden Kenner der Seelentiefen, in die nichts von zwei Jahrtausenden des Heils gedrungen zu sein schien.

Schon diesseits der ungelungenen ›Selbstanalyse‹ und noch vor den großen Rätseln des dunklen Unbewußten ist er empfänglich für jede Art des leicht erscheinenden Überwindens. So habe er *die Lüge von der Erlösung der Menschheit, die so himmelragend ihr Haupt erhebt, nicht gut vertragen.*

Der Widerstand ist nicht der des Klassizisten, des Ästheten, des Lustentbehrenden – es ist der des Psychopathologen, der zum guten Teil schon zu wissen glaubt, wie jenem Elend abzuhelfen sei, das er auch als das eigene kennt. Das Verhältnis zum ›zweiten Rom‹ ist wie eine Probe auf die Überwindung von Illusionsbereitschaften und das darin treibende Lustprinzip – wäre da nicht der Verdacht, nur eine raffiniertere Illusion habe die in Rom ›himmelragend ihr Haupt erhebende‹ beiseite geschoben.

Freud war ein Ungläubiger, aber auch keiner, der für irgend einen Vorteil die Konversion zum Christentum gewählt hätte. Doch gibt es eine ›formale‹ Inkongruenz, die ihn dem Verständnis des Christentums fernhielt. Um es ohne säkulare Verfremdung auszudrücken: Alles, was überhaupt einschlägige Bedeutung haben konnte, deutete darauf hin, daß der Messias nicht gekommen war. Man kann den psychoanalytischen ›Aufwand‹, den theoretischen wie den therapeutischen, als Korrelat dieser Defizienz verstehen; keinesfalls als deren Säkularisierung. Es kam auf Mühsal wie auf Lebensverhältnisse nicht an, solange es ›Erlösung‹ nicht gab. Und es würde sie nie geben!

Dem stand das ›zweite Rom‹ entgegen wie nichts sonst, nicht einmal der Antisemitismus des Dr. Lueger in Wien oder die viel spätere Feindschaft des Ethnologen Wilhelm Schmidt gegen die Urhorde Freuds, gegen ihren Vatemord und ihren Totemismus. Das ›erste Rom‹ hatte diesen Konflikt nicht gekannt: weder die Erwartung eines Messias noch dessen zu jeder Gewalttat animierendes Dagesewensein. Hatte das ›dritte Rom‹, das des geeinigten Italien, jene Indifferenz und ›Unschuld‹ erneuert?

Man wird es mir verübeln, wenn ich sage, daß bei Freud Selbstanalyse und Selbstinszenierung nicht immer zu unterscheiden sind. Auch darin war er ja von Goethe nicht weltenfern; nur standen ihm die subtileren Mittel zu Gebote, die Ununterscheidbarkeit untergründig abzusichern. Sogar vor sich selber.

Um es vorgreifend zu illustrieren: 1907, bei einem weiteren Rombesuch, läßt Freud jenen berüchtigten wie bewunderten Erlaß an seine Wiener Mittwochabendanhängerrunde ergehen, mit dem er die Vereinigung auflöst und zugleich den bisherigen Mitgliedern den Eintritt in eine Neugründung freistellt, damit sie sich als freie Gesellschafter fühlen können. Dies auf Postkarte aus Rom! Keine Bannstrahlen, aber desselben Effektes, Ungläubige von den Mysterien fernzuhalten. Rom war das Zentrum seiner Selbstermächtigung geworden, die in nichts anderem als der durchbrochenen Hemmung bestand, es zu betreten: Wie einst Hannibal, der stammverwandte Phönizier aus Karthago, hatte er 1897 bei Trasimeno kehrte gemacht und auf Rom verzichtet. Er hatte eine unbegreifliche Sperre respektiert, die in der trivialen Scheu vor der Kostspieligkeit der Weltstadt bestanden haben mochte, aber zum Symptom für die noch nicht entmachtete Vaterfigur wurde: *Meine Romsehnsucht*, hatte er am 3. Dezember 1897 an Fließ geschrieben, *ist übrigens tief neurotisch. Sie knüpft an die Gymnasialschwärmerie für den semitischen Heros Hannibal an, und ich bin wirklich beuer sowenig wie er vom Trasimener See nach Rom gekommen. Seitdem ich das Unbewußte studiere, bin ich mir selbst so interessant geworden.* Aufschluß wird ein Fehler in der Ende 1899 erscheinenden »Traumdeutung« geben, wo er Hannibals Vater Hamilkar verwechselt mit seinem Bruder Hasdrubal: kein Gedächtnisfehler, vielmehr ein Symptom – doch würde die Kritik am Traumbuch *nichts Besseres zu tun finden, als diese Flüchtigkeiten hervorzuheben, die keine sind.* So an Fließ am 12. Dezember 1899.

Nun war Freud dorthin gekommen, wohin zu kommen Hannibal versagt geblieben war, und die anschauliche *Lüge von der*

Erlösung stand ihm vor Augen. Doch hat er auch hier seine eigenen Heilswege, die nicht im Licht der Vernunft liegen: Er vollzieht den Touristenritus an der Fontana del Trevi und legt noch etwas dazu, *was ich mir selbst erfunden, die Hand in die Bocca della verità bei S. Maria Cosmedin gesteckt, mit dem Schwur, daß ich wiederkomme*. Bevor sich das erfüllt, hat die Überwindung der Hannibal-Hemmung mit dem Einzug in Rom noch eine unmittelbare Wirkung: Freud will nicht mehr leiden. Er ist entschlossen, die Zurücksetzung der verzögerten Ernennung zum Professor nicht länger hinzunehmen. Und er spricht davon in der Sprache des ›zweiten Rom‹: *Von etwas muß man sein Heil erwarten können und wählte den Titel zum Heiland*, schreibt er an Fließ am 11. März 1902. Der Nexus mit dem römischen Hemmungssieg ist das Schlußstück der Selbstinszenierung vor dem Zuschauerfreund und sich selber: *Als ich von Rom zurückkam war die Lust am Leben und Wirken etwas gesteigert, die am Martyrium etwas verringert bei mir*. Nun ging er die Wege, die alle Welt zum ›Heil‹ ging: *Andere sind eben so klug, ohne erst nach Rom gehen zu müssen*.

DIE SÜNDE, DIE UNVERGEBBAR BLIEB

Es hat die Kritiker der Aufklärung am Christentum und sogar die Theologen zu wenig beunruhigt, daß eine Religion, die zur Erlösung der Menschheit von Schuld den unverhältnismäßigsten Aufwand – den von Menschwerdung und Tod ihres Gottes – zugelassen hatte, im selben Atemzug mit ihrer ersten Verkündigung eine neue und diesmal durch keine Erlösung sühnbare Sünde proklamierte: die Sünde wider den heiligen Geist.

Obwohl zwei Evangelisten, Markus und Matthäus, es wissen und Markus dem Ausspruch Jesu das verstärkende *amēn* vorausschickt, bleibt ungesagt und unbekannt, worin diese sühnungsresistente Verfehlung bestand, der keine andere gleichkommen sollte, da Jesus versichert, alle Sünden und Lästerungen – sogar die gegen ihn selbst – würden vergeben, nur die gegen den Heiligen Geist in Ewigkeit (*eis ton aiōna*) nicht. Also in der Sprache der dem Neuen Testament noch unbekanntem trinitarischen Dogmatik: Ein Majestätsvergehen gegen die dritte Gottheitsperson wäre durch Leiden und Tod der zweiten im Gehorsam gegen die erste nicht der Entschuldungsnade teilhaftig geworden. Oder nochmals in einer anderen Sprache der Dogmengeschichte: Die ›unendliche Genugtuung‹ der Erlösungstat vermochte nichts gegen die Handlung eines endlichen Wesens mit seinen dürftigen Mitteln, sich gegen die Majestät zu vergehen.

In Ermangelung der Anstrengungen von Autoritäten versuche ich mich anzustrengen. Da Majestäten rar geworden sind, fällt es nicht leicht, sich die rechte Schwere für ›Antastungen‹ vorzustellen. Die nur noch aus Romanen bekannte Zeit der großen Flüche und Verfluchungen ist vorbei. Unter allen Geboten des Gesetzes vom Sinai ist das zweite gegen den Mißbrauch des göttlichen Namens am meisten verblaßt, fast noch mehr als das sechste. Aber schon die Kenntnis des wahren göttlichen Namens war ein sanktionierter Besitz, weil er den

Schlüssel des Zugangs zum Ohr der höchsten Macht enthielt, die Kultmagie erst möglich machte und daher den umwohnenden Baalsdienern vorenthalten werden mußte. Der Name Gottes steht gleichsam auf dem Sprung, sich von seinem Träger abzulösen und sich zu ›hypostasieren‹ wie die Hoheitsaura (*kabod*) JHWHs und sogar sein ›Wohnen‹ (*schekhina*) als seine Gegenwart unter den Seinen.

In diesen Vorinstanzen kann Gott beleidigt und gelästert werden, sie vertreten ihn aktiv und passiv. Auch die ›Weisheit‹ und der ›Logos‹ sind solche Filiationen Gottes, und die Neigung zur Hypostasierung von Eigenschaften zu ›Gestalten‹ ist mehr als ein religionsgeschichtliches Phänomen, wie der Neuplatonismus belegt – auch mit seiner Induktion auf die Ausbildung der theologischen Trinität. Deshalb meine Vermutung, daß auch das *pneuma hagion* an den beiden Stellen, die von der unsühnbaren *blasphēmia* sprechen, genuin den ›Namen‹ Gottes gemeint hat oder eine der anderen ›Substitutionen‹ für diesen. Am ehesten eine, deren Übersetzung aus dem Urtext Schwierigkeiten machte – wie die schon erwähnten *kabod* und *schekhina* – und Späteren den Griff nach der Aushilfe des Heiligen Geistes nahelegte. Das indirekte Majestätsvergehen, zu dem die Auslegungen des zweiten Gebots im Dekalog geführt hatten, bezog sich auch auf ›Boten‹ Gottes, auf die Engel und Mächte, so weitgehend, daß nicht einmal Michael, der Sieger über den abtrünnigen Erzengel Luzifer, diesen zu ›lästern‹ gewagt haben soll, wie wir das dem neutestamentlichen Judasbrief glauben sollen. Anders gesagt: Der Engel verfluchte den Teufel nicht, weil an diesem noch ein ›Rest‹ der Immunität des gefallenen Engels sein konnte.

Fragt man sich, was gemeint gewesen sein könnte, wenn in der Matthäuspassion auf dem Höhepunkt des Gerichtsverfahrens der Hohepriester Kaiphas zu Jesus sagt: *Ich beschwöre dich bei dem lebendigen Gott, daß du uns sagest, ob du seiest Christus, der Sohn Gottes?* – so hat man die äußerste Sanktion für die Antwort vor sich, die ihren Eindruck durch keinen Gegenschwur, keinen bekräf-

tigenden Zusatz macht: *Du sagest's*. Darauf folgt eine Übersteigerung des messianischen Anspruchs: Jesus wird auch der Weltenrichter sein, der in den Wolken des Himmels wiederkommt. Da erst zerreißt der Hohepriester seine Kleider und stellt mit Todesfolge fest: *Er hat Gott gelästert (eblasphēmēsen)*. Es bedurfte keiner weiteren Untersuchung. Aber erkennbar ist es erst die apokalyptische Vision vom Gerichtstag: *Sitzen zur Rechten der Kraft* (wieder eine jener Substitutionen), was die Lästerung todeswürdig macht. Die Benennungen ›*Christos*‹ und ›*Sohn Gottes*‹ waren zu vage, um schon die Kleider zu zerreißen. Kaiphas wußte noch nichts von der Dogmatik der ›*zweiten Person*‹, und ›*der Gesalbte*‹ war nur ein messianisches Attribut unter anderen, das des davididischen Königs der Endzeit. Es besteht also eine enge Verbindung zwischen dem kaum nacherfundenen *Logion* von der unvergebbaren Sünde und dem Grund für das Todesurteil gegen Jesus; dort wie hier geht es um ein Äußerstes an Verwerflichkeit, die unüberbietbare Beleidigung der Gottheit.

Lukas hat das *Logion* von der unvergebbaren Sünde nicht übernommen. Läßt sich ahnen, weshalb nicht? Matthäus und Lukas haben, wenn auch in verschiedenen Formeln, die Aussage von der Urheberschaft des heiligen Geistes für die Schwangerschaft der Maria. Matthäus macht davon so wenig her, daß man meint, er habe mit diesem ›*Befund*‹ (*heurethē*) nicht recht etwas anfangen können: Sie war *schwanger aus dem heiligen Geist*. Dieselbe Formel gebraucht der Engel im Traum des Joseph, um diesen zu beruhigen und an der Verstoßung seiner Verlobten zu hindern. Dieser Traumengel ersetzt den Verkündigungsgabriel bei Lukas, der sogar das Verfahren des heiligen Geistes angibt, er werde sie ›*überkommen*‹, und eine weitere Instanz einführt, die im Verhör vor Kaiphas wiederkehrt: die *Kraft des Höchsten* werde Maria ›*überschatten*‹.

Bei Lukas wie im Verhör der Matthäuspassion ist die Sitzordnung *zur Rechten der Kraft* identisch; nur daß Lukas dieses Substitut für den Gottesnamen schon beim Ursprung der

Menschensohngeschichte eingeführt hatte. Aber Lukas hat die Folge der Steigerung nicht verstanden. Er kehrt die Befragung um: zuerst der ›Gesalbte‹, dann der ›Menschensohn zur Rechten der Kraft Gottes‹, dann abgetrennt der ›Sohn Gottes‹. Erst dieser ist hier, was jede weitere Ausforschung überflüssig macht. Nun könnte man sagen, aus der ›Kraft Gottes‹ sei dogmatisch nichts geworden, während der Geist seine theologischen Konturen bekommt. Eben damit mag zu erklären sein, daß Lukas auf seiner späten Position die ›Sünde wider den heiligen Geist‹ nicht übernimmt: Es hätte nur so verstanden werden können, daß Jesus den Urheber seiner Leibhaftigkeit unter den besonderen Schutz stellt, als Erlöser nichts mehr tun zu können, wenn einer sich lästernd am Mysterium seiner Herkunft vergeife.

Dieser Gefahr begegnet Lukas auf andere Weise als durch den unauflöselichen Bann: Er erzählt die Geschichte schon mit den abschirmenden Zutaten des benannten Engels – statt des nur anonymen im Traum bei Matthäus – und durch Hinzunahme der ›Kraft des Höchsten‹, die aus der Passion schon vertraut gewesen sein mag. Am Anfang und am Ende hat Lukas das sanftere Wort. Eine unvergebbare Sünde lag nicht auf dieser Linie.

Die Geschichte der Bibelauslegung zeigt, daß man mit der Sünde wider einen heiligen Geist nichts anzufangen wußte. Selbst der tief sinnige Augustin als Sündenspezialist nicht, der sie mit der Herzensverhärtung bis zum Lebensende (*duritia cordis usque ad finem huius vitae*) identifiziert, in welcher der Mensch sich weigert, die von Christus verdiente Sündenvergebung anzunehmen. Nur liegt das nach der Tradition in jeder Sünde, sofern der Sünder sich nicht von ihr trennt und sie sich vergeben läßt. Es wäre so die Sünde wider den heiligen Geist eine Art Meta-Sünde, die alle anderen endgültig machte. Tatsächlich ist weder hiermit noch sonst angegeben, worin die Untat bestehe.

Verständlich ist, daß bei aller Freudigkeit zu Bekenntnissen

eigener Verfehlungen niemand in zwei christlichen Jahrtausenden sich dieser endgültigen Schuld bezichtigt hat. Ausgenommen Kierkegaards Vater, der seinen knäbischen Gottesfluch beim Schafhüten auf der jütischen Heide für eben jene überschwere Sünde zu halten bereit war und dies darin bestätigt fand, daß ihm äußerer Lebenserfolg als Zeichen seiner irdischen ›Abfindung‹ und damit ewigen ›Verwerfung‹ zuteil wurde. Was den Sohn Sören nicht davon abhielt, mit dem ererbten Abfindungsertrag seine Existenz als Schriftsteller zu bestreiten.

Wir haben den Fall der Rechtfertigung aus dem Glauben im Paradox der Reindarstellung vor uns: Ein Mann von intensivem Schuldbewußtsein glaubt, die biblisch vorgesehene Stelle der einen größten Sünde könne von ihm nicht ausgelassen worden sein. Er kann diese Leere aber nur zu seiner Sache machen, indem er in der Übernahme der biblischen ›Ausnahme‹ die Probe auf die Intensität seines Glaubens ablegt. Er glaubt sogar, was ihn vernichten müßte. Sein Glaube verdeckt ihm das Paradox, das ihn leben läßt: Wer an die unvergebbare Sünde glaubt, kann sie nicht begangen haben, sonst wäre ›Rechtfertigung durch den Glauben‹ Trug. Aber darauf gibt es keine Berufung. So bleibt der Zweifel dem Glaubenden, ob er nicht doch jene unbekannte Sünde begangen hat. Als äußerstes Heilmittel für die äußerste Schuld ist sogar die Heilsgewißheit suspendiert.

Die Kindheitsgeschichte von Kierkegaards Vater scheint sich verselbständigt zu haben. Die Mutter erzählte aus der Bibel, der Vater, der Pfarrer war, von den Heiden – das sei die Rollenverteilung in der Eindruckswelt des Kindes gewesen, berichtet Friedrich Dürrenmatt aus dem Dorf seines Erwachsens. In den Geschichten, die der Vater bei nächtlicher Heimkehr von seelsorglicher Betreuung der einsamen Bauern dort oben im ›Holz‹ dem ihn begleitenden Kind erzählte, kamen die Namen vor, die die Sterne am Himmel hatten. Im Mythos war vom Fluch der Götter gegen Empörer und Frevler die

Rede, und der Sohn wußte weder, was ein Fluch sei, noch, weshalb es so viele Götter gebe, da doch nach der Version der Mutter alles darauf ankam, daß nur einer da war. Dieser eine schien dennoch auch mit dem Fluch zu tun zu haben, und das war, was inmitten der griechischen Mythen des Vaters als erratischer Fremdkörper auftauchte: . . . *einmal, als wir beide in einer verschneiten Nacht vom ›Holz‹ herunterkamen, erzählte mein Vater von einem Mann, der als armer Bursche Gott verflucht habe, und von da an sei es ihm immer besser gegangen, er sei reich geworden, doch immer trauriger; auch sagte er mir, es gebe eine Sünde, die Gott nicht vergeben könne, doch wisse niemand genau, worin diese Sünde bestehe – ein Geheimnis, das mich beschäftigte, weil es auch meinen Vater zu beschäftigen schien.*

Wie das erzählt wird, fällt seltsam auf, daß zwischen dem Fluch des armen Burschen, unbestimmten Alters, und der unvergeblichen Sünde kein eindeutiger Zusammenhang hergestellt wird; am ehesten könnte der seiner Natur nach unverstandene Fluch ein Exempel sein, in welcher Richtung die unbekanntes Sünde zu suchen wäre. Aber weshalb sollte man sie suchen, da man nichts mehr davon hätte, sie als die zu erkennen, die man schon begangen hatte? Die Antwort kann nur das Gesagte wiederholen: Weil an sie zu glauben schon alles ist, was es mit ihr auf sich hat und haben kann. Dürrenmatts Pointe liegt in der Begründung dafür, daß die Erzählung des Vaters das Kind überhaupt beschäftigt. Nicht das Wesen der mysteriösen Verfehlung ist es, was ihm zusetzt, sondern die Wahrnehmung, daß es dem Vater keine Ruhe zu lassen scheint.

Der Grund läßt sich aus dem Kontext nur erschließen. Der Vater erzählte am liebsten den Mythos von Theseus, wie er bei der Heimkehr von Kreta, von der Tötung des Minotaurus, die weißen Segel zum Zeichen des Sieges und Überlebens zu setzen vergaß. Was den Irrtum seines Vaters bewirkte, den Sohn verloren zu haben, und ihn sich verzweifelt ins Meer stürzen ließ. Was bedeutete es? Die Zerstreutheit der Söhne tötet die Väter, wenn diese zu sehr ihr Herz an jene hängen.

Für den der Erzählung des Vaters auf dem nächtlichen Weg zuhörenden Knaben bedeutet es, daß auch er dem Vater nicht gerecht wird: . . . *auch ich dachte wenig an ihn und noch weniger über ihn nach*. Dieser Zweifel, gar nicht genug tun zu können, gibt jener Winternacht der Heimkehr vom Berge die Art unbestimmter Bedeutsamkeit, die im größeren der unvergebaren Sünde anhaftet, von der der Vater beirrt erscheint, weil sein Gott ein bis zur Verfluchbarkeit zu beleidigender Gott ist, der mit dem Glanz des äußeren Erfolgs den Sünder darüber täuscht, daß er verloren ist. Daß noch dessen Sohn Erbe wie Erbschuld weitertrug und daraus eine der großen Gedankenwelten errichtete, wußte der Dorfpfarrer vielleicht nicht einmal. Sonst hätte die Erinnerung des Sohnes den Namen nicht verlorengehen lassen.

Durch Gott mit Wohltaten verfolgt zu werden, ist ein nur durch seine Selbstauflösung, seine reflexive Hinterhältigkeit zu ertragender Gedanke, der die Passion nicht ganz und gar vergeblich macht. Dennoch gehört es zu den Rätseln der Geschichte des Christentums, daß es diese ›Einschlüsse‹ in seiner Offenbarungsurkunde zu überleben vermochte. Oder war es im Gegenteil eine seiner Stärken, dieses Instrument griffbereit zu haben?

Unbestimmtheit ist vielleicht die letzte Chance einer Idee, Macht über die Geister zu behalten. Das Christentum hatte seine Unbestimmtheit preisgegeben, als es zum Kern seiner Gewißheit machte, er, der da kommen sollte, sei schon gekommen. Obwohl es nochmals ein Kommen desselben freudig oder bänglich in Aussicht stellte, auf den Wolken des Himmels zum Gerichtstag, sollte doch das Heilsereignis der Entscheidung für diese Wiederkunft durch Rechtfertigung oder Unglauben bereits vorweggenommen sein. Was auch immer noch bevorstehen mochte, das, worauf alles ankam, war geschehen.

Die Bewußtseinsbedingung des Judentums ist die Ungewißheit des Messias. Von ihm konnte niemand sagen, wann und wie er kommen würde, ja nicht einmal, wer es sei: ein Wieder-

kehrender oder ein noch Ungenannter – dieser Schwebezustand, in dem alles noch möglich ist und kein Ereignis jemals das Versagen des Bündnisgottes beweisen, jedes ihn vielmehr mit einer Steigerung der Erwartung entschuldigen konnte, stand mit dem messianischen Anspruch des Christentums auf dem Spiel. Da mochte es ein schwaches funktionales Äquivalent sein, daß der ein für allemal identifizierte Heilbringer seinen Gläubigen eine neue Ungewißheit hinterließ: welches die größte und absolute Sünde sein sollte.

Ihr allein verständlicher, exklusiv eschatologischer Sinn hätte sein können, jeder müsse sie in jedem Augenblick zu begehen fürchten. Dann erst hätte er den Untergang der Welt als Beendigung seines eigenen Risikos, dieser Untat zu verfallen, allem anderen vorzuziehen. Kein Augenblick an fortgewährter Weltzeit war kostbar genug, um die unbekannte Versuchung aufzuwiegen, deren Folgen nicht einmal die so teuer erkaufte Ablösung der Satansverfallenheit aufheben konnte.

Von Montesquieu stammt der Satz, daß jede Macht in dem Augenblick despotisch werde, wo sie im Unbestimmten lasse, was Verrat sei. Der Verrat ist nicht die Säkularisierung der Sünde wider den heiligen Geist; doch der Funktion nach nimmt er deren Stelle an. Mythisch sind Verrat wie Sünde, wenn man schuldig werden kann, ohne die Tat begangen zu haben, wie bei der Erbsünde, oder sie nicht zu vermeiden, weil man nicht weiß, worin sie besteht, wie bei der geistwidrigen Sünde und beim ideologischen Verrat. Da entgleitet das Bündnis des moralischen Bewußtseins mit dem dogmatischen System der rationalen Kontrolle. Zugleich steigert es seine Leistung ins Ungekannte, indem es die noch oder vermeintlich Unschuldigen zur verschworenen Gemeinschaft gegen die schon oder vermeintlich Schuldigen kompliziert.

Es ist eine der Errungenschaften des Rechtsstaats, daß er die Kennzeichnung seiner Geheimnisse verlangt. Wo Preisgabe Verrat heißen darf, muß es gewußt werden können. Der Preis dafür ist, daß sich die Stufen der Verschlusbedürftigkeit und

die Stempel zu ihrer Kennzeichnung unablässig vermehren. Damit zugleich die Risiken ihrer Bedienung. Nicht erst, wer das Geheimnis preisgibt, ist schuldig, sondern schon, wer den Stempel TOP SECRET zu sparsam verwendet. So wuchert die Arkandisziplin.

Der Grad des Verrats wird absolut, das Risiko, ihn zu begehen, unausweichlich, wenn der Verdacht, er könnte schon begangen worden sein, allgegenwärtig wird. Das ist mit der Sünde wider den Geist nicht gelungen, konnte nicht mehr gelingen, als die apokalyptische Alarmstufe zurückgenommen werden mußte. Beim Staatsverrat lassen sich die Feinde und der Ernst der Situationen erfinden, die von der Lebendigkeit des Verdachts begleitet werden.

Verschworene Gruppen anderer Art leben, da wirkliche Mysterien niemand ihnen mehr zutraut, von der Fiktion der Verwaltung geheimer Tiefenblicke. Noch vor Jahrzehnten konnten sie ästhetisch sein. Die ›Kosmiker‹ von Schwabing am Jahrhundertbeginn bedrohten mit Todesstrafe, wer ihre Geheimnisse verriet. Doch selbst die Mitglieder des engsten Kreises wußten nicht, worin diese Geheimnisse bestanden. Sie hätten so wenig mitgeteilt werden können wie der Unrechtsgehalt des Verstoßes wider den Geist.

Die Gräfin Reventlow, eine Insiderin, hat in ihrem Schwabing-Roman »Herrn Dames Aufzeichnungen« diesen Sachverhalt einer knappen Szene eingepaßt: *Konstantin wurde blaß: ›Habe ich denn kosmische Geheimnisse verraten?‹ sagte er und sah Maria fragend an. Die zuckte die Achseln: ›Das weiß man ja nie.‹*

ERINNERUNG AN ORIGENES

Die Rede von der Vergangenheitsbewältigung und der Trauerarbeit erinnert in ihrer beladenen Unbestimmtheit an das exegetische Schicksal der biblischen ›Sünde wider den heiligen

Geist. Wo ist der, der sie jemals begangen hätte? Wo der andere, der sich damit quält, daß er sie zu begehen fähig wäre? So bleibt sie eine Drohung mit einem unabtragbaren Schuldbewußtsein über jedem, er werde eines Tages ebenso überrascht wie verzweifelt feststellen müssen, er habe sie begangen.

Paßte es in eine theologische Landschaft, in der zumindest prinzipiell nicht bestritten – wenn auch nicht behauptet – werden kann, daß sogar dem Teufel aus dem unendlichen Schatz der vom Sühnetod Jesu verdienten Genugtuung Erlösung zuteil werden könnte? Denn ein unendliches Maß an Gnade darf nicht dadurch negiert oder in Zweifel gezogen werden, daß ein einziges Geschöpf von ihrer Wirksamkeit ausgenommen wäre. Ob dem gefallenen Engel diese Zuwendung zuteil wird, läßt sich aus keiner Offenbarungsquelle entnehmen, aber ebensowenig aus dem Theologumenon des Gnadenschatzes bestreiten. Sogar Origenes, tiefgründigster der frühen Theologen, hatte *nicht* behauptet, daß bei seiner *Apokatastasis* Gottes Widersacher vom untersten Pfuhl der Hölle heraufgezogen werde; er hatte nur bei der Wiederholung des Weltlaufs offenlassen wollen, daß jeder wieder alles, von oben bis unten, werden und sein *könne*.

Die Freiheit zwischen Gut und Böse würde wiederhergestellt, indem die Endgültigkeit, so oder so zu *sein*, aufgehoben wäre. Schließlich war der Anführer der Engelrebelln nicht nur böse *geworden*, er konnte wohl an seinem Höllenplatz auch nicht anders, als es zu *bleiben*. Origenes hatte das Prinzip der Unerschöpflichkeit des Heilsgutes so weit getrieben, weil er es als einer Unendlichkeit angemessen befand, aus ihr auch Unendliches möglich zu machen – und das ging unter den Voraussetzungen der überlieferten Metaphysik nur durch Wiederholung: des Gleichen zwar, aber nicht durch die Selben.

Wir wissen nicht, ob und wie Origenes mit der ›Sünde wider den heiligen Geist‹ fertig geworden ist. Auch in sein Konzept konnte sie nicht passen. Sie hat den unschätzbaren Vorteil mit Ihresgleichen gemeinsam, daß es niemals Unschuldssfrohe ge-

ben kann. Und solche erscheinen als unfrohe Drohung für alle Bediensteten an Schuldgefühlen.

Was bleibt auch übrig, wenn wir schon als kaum dem Mutter-schoß Entkrochene auf Mord am libidinös störenden Eltern-teil zu sinnen hatten? Mörder von Anbeginn, das ist nicht mehr eine dämonische Projektionsfigur, das sind wir virtuell nun alle, auch wenn es zum Wunscherfolg nur in der Traumlatenz kommt. Warum ist noch keiner der auf Schuldsuche nie zim-perlichen Theologen darauf gekommen, jene ›Sünde wider den heiligen Geist‹ als die von jedermann immer schon began-gene auszugeben?

War es nicht vielleicht diese Sünde, im Mutterleib das Sein *nicht* verweigert und die Mutter zur Verhinderung weiterer gleicher ›Untaten‹ getötet zu haben? Oder ist es der Grenzbegriff eines Lebenswillens, der sich nach der anderen Daseinsseite, der mortalen, weigert, in den Seinsausgang einzuwilligen, um stattdessen virtuell – in jedem biotropen Akt der Abwehr oder Vermehrung oder des erkaufte Aufschiebs – auf Unsterblich-keit zu insistieren? Nirgendwo in der Welt kann die Idee des Guten adäquat zur Erscheinung kommen – aber könnte es eine des Bösen? Eben wenn man die biblische Unterstellung teilt, es gebe unter aller Verfehlung eine, die durch den sich opfernden Gottessohn nicht gesühnt wäre, hätte sie einer begangen – aus Versehen, da doch keiner weiß, worin sie besteht.

Man muß sich diesen ›Sünder wider den heiligen Geist‹ vorzu-stellen versuchen, der auf irgend eine Weise darauf gekommen ist, es zu sein. Was bleibt ihm zu tun? Bereut er, wovon er nicht wußte, was er tat? Wird er als Büsser wie Gregor auf dem Stein der Bewerber um eine unerreichbare Begnadigung? Weiß die Welt, wessen er schuldig geworden, wird sie von ihm Verzicht auf den Ablauf der Zeit und den damit verbundenen Identitäts-nachlaß verlangen? Warum sagte Jesus zu den seine Salbung tadelnden Jüngern, sie würden Arme allezeit unter sich haben? Da er doch hätte sagen können und müssen, sie würden keinen Mangel an Schuldigen haben – sie würden leben von der

Schuld der anderen, die zu vergeben sie autorisiert sein sollten, ausgenommen die unvergebbare? Oder etwa nicht?

Verweigerung der Absolution für die *eine* Sünde, müßte sie nicht zu dem ungleich dringlicheren Bedarf führen, das Leben mit der Schuld zu erlernen? Sind die, die ›Trauerarbeit‹ auferlegen, nicht zugleich die Aufseher dabei? Wurde die unvergebbare Sünde erfunden als Instrument, die allzu leicht gewordene Vergebung mit der Last des Verdachts zu beschweren, es könne das Unvergebbare dabei ›übersehen‹ worden sein? Das Problem ist nicht aus der Luft gegriffen: Wer der Erwählung nicht sicher war, dem unterlief nur Unvergebbares.

Dann ginge einer umher als Wohltäter und wäre doch ein Verworfener. Nichts nützt hier die Annahme, der Katalog der Sünden werde so stetig erweitert, um das Angebot der Vergebung anzupassen; so wie die Umwelt im Todesfall den Tribut an Trauer der Hinterbliebenen sichtbar einforderte, um mit dem Dienst des Trostes zur Seite zu bleiben.

Trost ist, daß es jedem passieren könne. Das muß aber nicht jedem zugestanden werden; im Grenzfall ist es eben das, was einem nicht passieren darf und wofür der Zuspruch verweigert werden könnte. Immer gibt es Annäherungen an den Punkt, wo Vergeblichkeit des Trostes wie der Verzeihung aufkommt. Sollte es dafür keinen Namen, keine Drohung geben? Man spürt förmlich, wie alles darauf hindrängt, diesen Befund einzuführen: den Widerspruch zur Unerschöpflichkeit der Erlösungsgnade.

Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen. Ein Rat, der für die ›Sünde wider den heiligen Geist‹ befolgt wurde, zu befolgen bleibt.

DIE EXZESSE DES PHILOSOPHENGOTTS

Die Macht eines Gottes, wann immer sie betrachtet oder ›erlebt‹ oder auch nur behauptet wird, scheint gerade so groß zu sein, daß sie größer derzeit nicht gedacht werden kann.

Im Mythos stellt sich das in einer Geschichte dar und heraus, die gerade und ebenso ihr Ende gefunden hat, wie sie im Erzähltwerden aufhört. Dennoch gibt es die Bedrohung des zuletzt triumphierenden Gottes durch einen, der ihm über sein könnte, wie er selbst der letzte Größere in einer Reihe von jeweils Größeren gewesen war. Die Pointe der Rede von solchen Drohungen besteht darin, daß der letzte Triumphator rechtzeitig und rechtmäßig ihnen zu wehren weiß und sich darin erst als der Unübertreffliche zeigt.

Der philosophische Gott scheint dieser Prozeßform des Mythos näher zu stehen als der Geschichte des theologischen Dogmas, wie es sich im ersten nachchristlichen Jahrtausend formiert hat. Dessen deskriptive Differenz zum Mythos bestand vor allem darin, daß die Erweiterung der göttlichen Einzigkeit, als Resultat des Alten Testaments, durch Sohn und Geist nicht zu einer neuen Rivalität von Generationen geführt hatte. Seiner Definition nach garantierte der ›heilige‹ Geist das genaue Gegenteil: die Einheit von Vater und Sohn als Liebesverbund.

Deshalb ist der äußerlich kleinmütig aussehende Streit zwischen Osten und Westen um das *filioque* im Credo – also um die gemeinsame Urheberschaft von Vater *und* Sohn an der Spiration des *Sanctus Spiritus* nicht das *Quodlibet*, als das er erscheint. Die innergöttliche Folge von Zeugung und Hauchung ist zwar auch die Folge der geschichtlichen Offenbarung, aber doch nicht als die einander ablösender Übermachtverhältnisse. blieb der Geist der große Unbekannte, so lag das schon am Mangel seiner Anschaulichkeit: Er war nicht der *Logos*, der Fleisch geworden war, obwohl die schwängernde Potenz dieser Inkarnation.

Von all dem weiß der philosophische Gottesgedanke nach einem weiteren Halbjahrtausend nichts, als er seine reinste und knappste Begrifflichkeit erreicht in des Anselm von Canterbury Definition, Gott sei *quo maius cogitari nequit*, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden könne. Anselm hat diesen Begriff sogleich zum Muster einer philosophischen Grenzleistung genutzt: aus dem Begriff, und nur aus diesem einzigen, die Existenz unmittelbar herzuleiten. Über alle Ablehnungen und Widerlegungen hinweg ist dieses Muster den Träumen der Philosophie von ihren Gipfelersteigungen inhärent geblieben: den Begriff leisten zu lassen, was sonst nur die Wahrnehmung in ihren Zufälligkeiten erbringen könnte. Dem Größtgedachten durfte, um dieses zu sein, nichts mangeln; schon gar nicht die Existenz. Also könne diese dem derart Definierten nicht fehlen. Das unüberbietbare Wesen war dies auch logisch: als bewiesenes. Es war notwendig, weil sein Begriff gedacht werden konnte. Widerspruchsfrei? Diese Gegenfrage erhob erst Jahrhunderte später der fromme Duns Scotus, dem noch etwas mehr an der Gottesmutter als an ihrem ewig dazu bestimmten Sohn lag. Die Synthese von Anselm und Duns Scotus durch Leibniz bestätigt noch der Hegelwidersacher Kierkegaard: *Der Leibnizische Satz: wenn Gott möglich ist, ist er notwendig, ist ganz richtig.*

Die Ironie der Eskalation des Gottesbegriffs zum Inbegriff seiner beweisbaren Existenz ist bei Anselm von Canterbury, daß dieser nach Origenes größte Denker der christlichen Tradition des ersten Jahrtausends alsbald den Beweis dafür antrat, daß der Begriff, den er seinem »ontologischen« Argument zugrundegelegt hatte, dem strengen Anspruch nicht genüge, es dürfe von ihm her nicht weiter hinaus und hinauf gedacht werden, um Würde und Majestät Gottes zu bestimmen. Anselm selbst hat die Eskalation mit der Mühelosigkeit seines Scharfsinns fortgesetzt, Gott sei größer als alles, was gedacht werden könne: *quiddam maius quam cogitari possit*. Damit ist die Ableitbarkeit der Existenz aus dem Begriff auch unter An-

selms eigenen Bedingungen zerstört. Es ist nicht einmal mehr verständlich, in welchem Zusammenhang Begriff und Existenz stehen könnten. Doch unabhängig von dieser Folge kann der Sprung vom Denkmöglichen zum Denkjenseitigen nicht im philosophischen Horizont bleiben. Definiert ist vielmehr der Gottesbegriff der Mystik auf ihrer *via negationis*. Doch ist dies eine dem Jahrhundert Anselms unbekannt und unwesentliche Distinktion.

Sie wird hier nur als Hinweis angeführt, daß es ein Kriterium der Sicherheit gibt, das Denken sei in der Umkreisung der Gottesidee bereits an seiner Grenze – und das hieße zugleich: beim wahrhaft wahren Gottesbegriff – angekommen. Daß dies nicht einmal mit dem Begriff des Denkjenseitigen erreicht und erfüllt worden wäre, es vielmehr in oft verdeckter und virtuell explosiver Weise weitergegangen ist, zeigen die Vorgänge im 13. Jahrhundert um die Abwehr der aristotelischen Metaphysik des unbewegten Bewegers und der Existenz- wie Essenz-unabhängigkeit des *Kosmos* von ihm. Der Schöpfergott mußte fortan zur äußersten Distinktion vom Bewegergott ausgetrieben werden: Die Welt war nicht das Universum dessen, was er *konnte*, sondern der Ausdruck dessen, was er *wollte*. Die negativen Definitionen von 1277 produzieren zwei Jahrhunderte der Zentrierung des Gottesbegriffs auf das Attribut der Allmacht – indirekt dann auf die Kritik am Allmachtsübergewicht als Vorbereitung der Neuzeit. Das radikale Gegenmittel war der Pantheismus als Leugnung der Differenz zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit, Macht und Werk, Willen und Sein. Die Welt besetzte die ›Stelle‹ der Definition um, es müsse das geben, *quo maius cogitari nequit*. Sie konnte sein, was der Vernunft Genüge verschaffte.

Die Welt selbst sei der Gott, der Gott verausgabte sich in der Welt und als Welt – das hört sich an wie eine jener ›Pathosformeln‹, von denen für die bildende Kunst als dem Stigma ihrer Abkunft von der Rhetorik Aby Warburg unter neuerdings großer Nachfolge gesprochen hat. Doch kann man es auch

anders sehen: der offene oder geheime Spinozismus der Neuzeit als der Kunstgriff zur Reduktion eines Überschwangs, Gott in seiner unenträtselbaren Freiheit als *deus absconditus* zur Eskalation des Unbegreiflichen zu führen. Spinozas *deus sive natura* ist diesem Überschwang entzogen. Er hat sich auf die Nüchternheit dessen zurückgezogen, der nicht mehr oder anderes zu geben vermag, als er gegeben hat: *der Eine das Eine*. Das war die neue Maximierung, der Neuplatonismus ohne den Defekt des Vielen der Welt gegenüber dem Einen ihres absoluten Prinzips. Es war die zur Identität mit der Zeugung des Sohnes aufgewertete Schöpfung, der zur Weltkörperschaft über das Menschentum hinaus geweitete Eingeborene: seine *praedestinatio aeterna* in eins gefallen mit der *creatio ab aeterno*. Alle diese Begriffskunstwerke waren vorbereitet gewesen in des Nikolaus von Cues *coincidentia oppositorum* als der Ermöglichung des Unmöglichen.

Die Rechtfertigung des Faktischen, die keiner Theodizee bedarf, folgt aus seiner Identität mit dem Göttlichen. Wie so oft in der Geschichte von Theologien enthält auch diese – auch diese Stufe der Eskalation Gottes – vor allem ein Verbot weiterzufragen, das nichts mit einem Tabu zu tun hat. Es ist nichts als das Verbot des Sinnlosen.

Wenn nichts anderes sein kann als das, was ist, läßt es sich nicht an der Müßigkeit des Denkens von dem messen, was als das etwa Bessere sein könnte. Insofern hat die Aufklärung – trotz der Lessing-Legende Jacobis – nie vollen Herzens mit dem Spinozismus sympathisiert und diesen damit zum »Vorläufer« der Romantik überlassen. Daß die tiefste Beruhigung über die Götter, die jemals ausgesprochen worden ist, dem Menschen keinen anderen Trost gewährt als den, Göttliches unter Göttlichem zu sein – statt der Postulator seiner Vorzugsrechte wie in der »Theodizee« –, ist so etwas wie der Preis für den Gottesverzicht auf Transzendenz und Verborgenheit.

Der Pantheist wird die Welt nur anders *sehen* wollen, statt sie anders *haben* zu wollen. Er schwört dem Vulkanismus ab und

dem Neptunismus zu, solange ihm die Entscheidung geblieben ist, dem Ganzen nicht die Würdelosigkeit der Eruptivität als ›Ausdruck‹ zuzuschreiben. Solche Grundentscheidungen bleiben bis hin zu dem Gott, der *nicht würfelt*, der raffiniert ist, obwohl *nicht hinterhältig*.

Konnte es nach dem Scheitern der Theodizee durch das Erdbeben von Lissabon und nach dem verdeckten ›Erfolg‹ des Spinozismus eine weitere Eskalation Gottes geben? Die Antwort möchte ich in einen einzigen Satz pressen: Die Erhabenheit der Gottesidee zeigte sich erst am festgestellten, unbetrauerten und dennoch unverwundenen Gottestod. Sein Verschwinden aus der Transzendenz wie aus der Immanenz bestätigte die Endgültigkeit seiner ›Aura‹, dessen, was das Alte Testament den *kabōd JHWH*, die Septuaginta die *doxa theou* nannten. Der gern geäußerte Verdacht, es sei immer schon um den Nachfolger gegangen, trifft den Sachverhalt nicht. Es ging um die ›Todesursache‹, und es ging um die Art der ›Erinnerung‹.

Es ist kein Zufall, daß eine seit dem Platonismus niemals wieder erreichte Qualität der *Anamnesis* fast gleichzeitig im theologischen wie im ästhetischen Areal auftaucht: die unerwartete Vorstellung, erst durch ›Erinnerung‹ ans Verlorene werde die volle ›Realität‹ des Gewesenen erreicht, ›hergestellt‹ und verbürgt. Sogar zum platonischen Komparativ muß man zurückkehren, um diesen Phänomenkomplex auch nur beschreiben zu können: als Gewesener ist der Gott ›wirklicher‹ geworden denn als vermeintlich beweisbarer oder heilsnotwendig geglaubter. Solche Erinnerung braucht nicht die theologische Reverenz der Nostalgie, des Trennungs- und Entbehrungsschmerzes zu erweisen; aber die Menschheit hat ›Erfahrungen‹ mit ihren Göttern gemacht, die nicht dem schlichten Vergessensdekret unterliegen.

Während der triviale Atheismus – der des Astronauten, der weit und breit nichts von Gott gesehen zu haben berichtet – auf den Satz konvergiert, den ihn schon der Psalmist sprechen

läßt: *Es gibt keinen Gott*, und damit sagt, die Behauptung des Gegenteils sei von jeher ein Irrtum oder eine Irreführung – und zwar eine schändliche – gewesen, verweigert Nietzsche gerade diese Aussage. Sein ›toter Gott‹ ist der durch Tod endgültig Gewordene, an dessen Perfekt-Existenz keine Negation herankommt. Die *Anamnesis* des so erbittert bekämpften, doch nicht niedergerungenen Platonismus hat das neuartige Korrelat für ihre ›Präexistenz‹ bekommen: Wir erinnern uns unserer Geschichte mit diesem Toten wie Platos thessalischer Sklave sich angesichts der geometrischen Figuren des Sokrates an etwas erinnert, wobei gegenwärtig gewesen zu sein er nicht erinnern kann. Das ist die platonische Gemeinsamkeit dieser *Anamnesis*: Erinnerungen, die denen bleiben, die nicht dabeigewesen waren.

Das Erinnernte *ist* nicht das Unveränderliche wie die Ideen; aber seine letzte ›Veränderung‹ *macht* es unveränderlich. Es gewinnt die Qualität aller Wünsche der europäischen Metaphysik. Als das Unwiederbringliche ist es unveränderlich geworden. So paradox es sich ausnehmen mag: Der Gott der Erinnerung, der Gott des Nihilismus, der Gott der erratischen Suchbewegungen des sich als untröstlich wollenden Subjekts ist mächtiger als der des vertrauenden Glaubens an den Richter, der den Seinen den Freispruch schon im voraus zertifiziert haben sollte.

Durch den Gedanken vom Gottestod bekommt der Philosophengott so etwas wie eine Annäherung an den Geschichtsgott der Theologie. Dieser hatte seine *Anamnesis* selbst ›gestiftet‹ und ritualisiert. Welchen Sinn sollte der Wiederholungsbefehl der Abendmahlseinsetzung haben, wenn die Wiederkunft auf Himmelswolken so sicher bevorstand, daß es nur der *Erwartung*, nicht der *Erinnerung* bedurfte? In der Matthäuspasion dringt der Menschensohn auf sein ›Andenken‹, gibt diesem die Stetigkeit der ›symbolischen Form‹ seiner leiblichen Leidensfähigkeit.

Daß auch der Gott der Philosophen sollte sterben können, war

die ungewärtigte ›Umbesetzung‹, die sich im Hirn Nietzsches abspielen würde: die Gottespassion durch den Übermenschen oder den Aspiranten auf diese Übermäßigkeit. Nur sollte, wie es Nietzsche haben mußte, dieser tote Gott nicht sich *für* den Menschen geopfert haben, vielmehr *von* diesem seiner Zukunft und ihrer ewigen Wiederkunft geopfert werden. Dann wurde die Erinnerung an ihn zur Vergewisserung von der Selbststeigerung des Menschen: Geschichte als Evidenz eines neuen Selbstbewußtseins.

Im Zentrum der christlichen Reflexion hatte die Anschauung vom sterbenden Gott gestanden – allerdings eines Sterbenden, der noch einmal auferstehen sollte, *obwohl* er sich gerade der Erinnerung überliefert hatte. Der Widerspruch zwischen Gedenkritual und Auferstehung ist nie empfunden worden. Schon gar nicht als Mißtrauen, die Auslösung des messianischen Rückschlags der Passion könnte dem Stifter des Abendmahls noch ganz unbekannt, ja womöglich zuwider gewesen sein.

Die Differenz zwischen der Anschaulichkeit der Passion *und* der Unanschaulichkeit der Auferstehung ist selten als Ärgernis empfunden worden. So real der Leidende, fern allem Doketismus seiner Leiblichkeit, so unreal der Auferstandene, der nur diesen und jenen ›erscheint‹, durch verschlossene Türen kommt und durch sie entschwindet. Daher nichts vom Triumph der Todesüberwindung, den die Kirche ihm liturgisch anempfinden würde. Es ist ein ›Ereignis‹ ohne Öffentlichkeit, ohne alle die, die seine Wundertaten gesehen haben sollten und nun vom Wunder aller Wunder ausgeschlossen blieben, das ›im Saale‹ und ›im engsten Kreise‹ stattfand.

Im Gegensatz zum Gemeindegott ist für den einsamen Bibelleser, wie ihn die Reformation allererst entdecken sollte, die Auferstehung kein ›starker‹ Eindruck. Das ist wichtig, wenn man sich vergegenwärtigen soll, daß der Pastorensohn und Bibelvertraute Nietzsche für seinen Tod Gottes der Möglichkeit einer Auferstehung nichts entgegenzusetzen braucht –

diese Assoziation liegt nicht nahe. Die Passion, nicht die Vision, hatte den Standard des Realismus geschaffen, an dem fortan alles zu messen war, was Wirklichkeit zu sein beanspruchte. Die höchst überflüssige Himmelfahrt ist geradezu das Kontraststück zur Passion. Wozu ein Abschied von keiner Gegenwärtigkeit, da der Auferstandene doch nicht wieder mit seiner Schar lebte wie zuvor, sondern sie nur episodisch heim-suchte?

Diese Überlegungen führen zu einem bestimmten Aspekt der Kreuzigung zurück: zum Bild des sich selbst preisgebenden, ja aufgebenden Gottes. Was, wenn nicht dies, erfährt der Hörer der Matthäuspassion beim Verzweiflungsanruf des *Eli, Eli*? Ohne die Einwilligung des Sohnes in den Willen des Vaters in der Nacht von Gethsemane wäre dieses Äußerste an ›Entleerung‹, an *kenōsis*, nicht möglich gewesen, folgt man der dogmatisch-trinitarischen Auslegung: Gott konnte sich nicht selbst im Stich lassen, ohne sich im Willen dazu so einig zu sein wie im *filioque* der Geisteshauchung. Das ist gewiß nicht die Sprache des Evangelisten, aber es ist die theologische Implikation der dem Passionisten fraglosen Dogmatik. Die Freiheit des Kreuzestodes – eine Freiheit zur Unfreiheit – macht ihn zur Heilstat.

Hier – in der dogmatischen Explikation der Matthäuspassion – nähert man sich unversehens einer weiteren, womöglich letzten Eskalation des Gottesbegriffs, die sich negativ so ausdrücken läßt: Gott konnte nicht gemordet werden, und insofern ist der Gottestod bei Nietzsche nur vordergründig die Mordtat des Übermenschen oder des zu diesem wie allem Entschlossenen. War Gott tot, so war er es kraft seiner selbst, wie er nur kraft seiner selbst, als *causa sui ipsius*, existiert hatte.

Im Umkehrverhältnis führt die Passion dicht an diesen Gedanken heran: Niemand kann Gott morden, es sei denn, er ließe sich. Daß er sich läßt, ist das Allerheiligste der christlichen Heilsgeschichte. ›Heilsgeschichte‹, obgleich nicht mehr christliche, ist aber auch, daß Gott dem ›Übermenschen‹ weichen

muß, soll dieser es überhaupt werden können. Das sieht immer noch aus wie die Folge des ersten Geheißes vom Sinai, daß der eifersüchtige Gott keine fremden Götter neben sich duldet. Dessen Gehorsamsfolge, auf die Baalim und aufs Goldene Kalb zu verzichten, ist nur die eine Alternative; die andere ist immer noch die des Mythos, daß der alte Gott dem neuen weichen muß. In Exzeßform heißt das nun: Gott als ein toter dem Menschen als dem aufkommenden Weltwesen, dem Verantwortler der Ewigen Wiederkunft. Um diese Kompetenz für die Welt im ganzen und alle ihre Schicksale geht es – nur Einer kann sie haben. Aber der sie hat, definiert sich aus der *Anamnesis* an den, der sie gehabt hatte und dem sie nur durch Aus-dem-Wege-gehen entwunden werden konnte.

Weshalb mußte sie? Weil jener alte Weltgott in der Verantwortung versagt hatte. So erwiesen im Prozeß der Theodizee, dem 1755 oder mit Kants Feststellung »Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee« von 1791 verlorener. Ein Gott, für den es keinen Grund gab zu sein, wurde zu einem, der sich das Recht zum Faktum entzog. Darin kulminiert die Eskalation Gottes: Er will identisch sein mit seinem guten Recht aufs Sein. Und er gibt sich auf in einer Art metaphysischer Passion, indem er seinen Geist zurückgibt an den Abgrund, aus dem er kraft seiner Selbstursächlichkeit aufgestiegen war.

Eines Tages im Weltlauf wird ihm der Übermensch dahin folgen. Vielleicht ist er schon dabei, es zu tun. Mußte der Gott sterben, dem die Welt zur Schuld angelastet werden konnte, wird auch der Mensch sterben müssen, der diese Weltschuld nicht abzuwerfen oder zu vermeiden weiß.

Die Trennung von Weltgott und Heilsgott als Vater und Sohn war so etwas wie der Versuch gewesen, mit der ›Belastung‹ durch die Welt fertig zu werden, ohne in den gnostischen Dualismus zu geraten. Der leibliche Gott war gestorben, aber die Welt war geblieben, als sich die Apokalypse nicht erfüllte. Dies schon war der Punkt des Versagens, der nur das Urteil

und seine Vollstreckung noch ausstehen ließ: Es gab kein Vertrauen auf den, der sich für die Welt urheberrechtlich nicht hatte entlasten können. Schärfer: Es gab keine Gnade für ihn. Nietzsches ›Lösung‹ ist unerbittlich konsequent im Zuge der neuzeitlichen Antignosis, im Verfahren identisch mit dem Mythos: kein dualistisches Zugleich, sondern ein Nacheinander. Zuverlässigkeit, Treue, Glaubwürdigkeit waren die Eigenschaften des Bündnisgottes Alten Testaments gewesen. Aber seine Zuverlässigkeit war eine bedingte, und die Bedingungen setzte und erschwerte einzig er. Das blieb noch so beim mittelalterlichen *deus absconditus*: ein Gott, der sich gnadenwahlweise die Begünstigten seiner Heilzusage aussuchte. Der Mensch als Generationsnachfolger dieses Gottes fand sich zuverlässig genug, denn kein anderer war Adressat seines Handelns. Der Tod Gottes machte den Weg zum absoluten Selbstvertrauen des Menschen frei. Nur blieb der freigelegte Weg leer.

War es, weil an der Geschichte des Übermenschen der Makel eines Mordes hing? Dann wäre alles damit behoben, daß Nietzsche die Geschichte falsch erzählt hätte. Es gab diesen Mord nicht. Zumindest diesen einen nicht, dafür zahllose, die der Qualifikation des Menschen für die Gottesnachfolge ein Ende setzen. Die Vakanz blieb. Lag es etwa daran, daß Nietzsche die Folge der Eskalationen Gottes in Wirklichkeit nicht beendet hatte, die Konsequenz des Grundverlustes als Selbstaufgabe nicht erkannte? Die Passion nicht verstehen konnte?

Der Ausdruck ›Passion‹ hat, seiner lateinischen Herkunft nach, eine im Deutschen nicht nachbildbare Doppeldeutigkeit: die von Leiden und Leidenschaft. Nur als Mensch, durch Menschwerdung, sollte Gott gelitten haben können. Aber die Eskalation Gottes zu betreiben scheint – aufs Ganze der Geschichte von Mythos und Religion betrachtet – so etwas wie die ›Leidenschaft‹ des Menschen zu sein. Seinen Gott hochzutreiben ist ihm die Betreibung seiner eigenen Sache, der des Menschen, als bereite er sich die Stelle der ›Umbesetzung‹ für seine Selbstdefinition auf weiteste Sicht vor.

Bis es eine andere Nachfolgelösung gibt. Emile M. Cioran, der nachlebende Wortführer aller Misanthropien, beschrieb in einem einzigen Satz die Ambivalenz dieser zerstörerischen ›Passion‹: *La destin historique de l'homme est de mener l'idée de Dieu jusqu'à sa fin*. Das Vortreiben der Idee bis zu wessen Ende? Die Pointe Nietzsches ist der Automatismus, mit dem das Ende Gottes auch das des Menschen in seiner ganzen Vorgeschiedlichkeit als des bloßen Hominiden für den Übermenschen gewesen ist. Es gibt die Vakanz nicht; der geschichtliche *horror vacui* ist übermächtig. Ist es die präsumtive ›Passion‹ dieser Steigerungen Gottes zu seiner Übersteigerung auf der *via negationis* realer Prädikate hin zur Negation *des* Prädikats, das nach Kant kein reales ist? Aber dann auch des Menschen, der keiner mehr ist, weil er sich in jedem Sinne ›über‹ geworden ist?

Der alte *horror vacui* enthebt der Frage nach der Energie, die, unerkant über alle Stufen der Eskalation getrieben, dem vermeintlichen Gottsucher, dem unermüdlichen Gottfinder keine Ruhe gelassen hatte, bis zur Erschöpfung – dort wie hier.