

HERMENEUTISCHE BLÄTTER  
2 • 2003

# LASSEN

Institut für Hermeneutik  
& Religionsphilosophie  
Theologische Fakultät  
Universität Zürich



# Thematisches

Editorial <i>Philipp Stoellger</i>	5
Let it be <i>Pierre Bühler</i>	6
›Lassen‹ lässt sich kaum fassen Kurzporträt eines Ausnahmeverbs <i>Ilja Karenovics</i>	12
Lässigkeit Bemerkungen zu einem Zustand <i>Florian Gelzer</i>	18
»Ich lasse dich nicht, du segnest mich denn« Die Erzählung von Jakobs Kampf am Jabbok und deren Rezeption im Werk von Schütz und Bach <i>Annette Schellenberg</i>	24
Leben und lehren lassen Ein Kommentar zum »Kopftuch-Urteil« des deutschen Bundesverfassungsgerichts <i>Stefan Grotefeld</i>	35
Zur Gelassenheit Meister Eckharts heute <i>Joachim Valentin</i>	43
Gott um Gott willen lassen? <i>Simon Peng-Keller</i>	52
Was man nicht lassen kann Grammatische Bemerkungen zum ›Lassen‹ <i>Philipp Stoellger</i>	59

## Tagungsberichte

Perspektiven gegenwärtiger Hermeneutik der Religion II: ›Phänomenologische Perspektiven‹ <i>Andreas Hunziker / Andreas Mauz</i>	68
Kultur Nicht Verstehen Wo Verstehen zum Problem wird – in theologischer Perspektive <i>Philipp Stoellger</i>	80

## Aus dem IHR

Tagungsreihe ›Perspektiven gegenwärtiger Hermeneutik der Religion‹	87
Ankündigungen	87
Nachrichten aus dem ZKH	90
Impressum	91

## Editorial

*Philipp Stoellger*

Lassen ist allgegenwärtig, als meist übergangene Rückseite des Tuns. Ein seltsames Phänomen, das sich im Schatten verbirgt, eher eine ›Entzugserscheinung‹ als ein ›Phänomen‹. Aber so zwielichtig es ist, näherem Nachdenken ist es unvermeidlich. In der Theologie zeigt sich das Lassen immer wieder zwischen den Zeilen, wenn auch an ganz verschiedenen Orten. Der Aufruf »Lasst euch versöhnen...« ist ein locus classicus, der den Leser so bestrickt wie er sein Nachdenken in Schwierigkeiten verstrickt. Wie sollen sich die ›Feinde Gottes‹ versöhnen lassen? Wie von sich lassen, wenn wir von uns nie lassen können?

Darauf versuchte die Mystik eine Antwort zu geben, nicht zuletzt Heidegger mit seinem Lob der Gelassenheit. In seinem gleichnamigen Büchlein heisst es gesprächsweise:

Gelehrter: Zwar weiss ich noch nicht, was das Wort Gelassenheit meint; aber ich ahne doch ungefähr, dass sie erwacht, wenn unser Wesen zugelassen ist, sich auf das einzulassen, was nicht ein Wollen ist.

Forscher: Sie reden unablässig von einem Lassen, so dass der Eindruck entsteht, es sei eine Art von Passivität gemeint. Gleichwohl glaube ich zu wissen, dass es sich keineswegs um ein kraftloses Gleiten- und Treibenlassen der Dinge handelt.

Gelehrter: Vielleicht verbirgt sich in der Gelassenheit ein höheres Tun als in allen Taten der Welt und in den Machenschaften der Menschentümer ...

Lehrer: welches höhere Tun gleichwohl keine Aktivität ist.

Forscher: Demnach liegt die Gelassenheit, falls man hier von einem Liegen sprechen darf, ausserhalb der Unterscheidung von Aktivität und Passivität ...

Wenn dem so wäre, könnte das Lassen eine Antwort sein auf das Paradox des ›mere passive iustificari‹. Aber das ist nur ein locus, an dem die religiöse Rede es mit dem Lassen zu tun bekommt. Sich auf etwas einzulassen, von sich zu lassen oder etwas zuzulassen, gar die Übel dieser Welt, sind Problemhorizonte, von denen man nicht lassen kann, wenn man einmal über das Lassen nachzudenken begonnen hat. Dem näher nachzugehen, mögen diese Hermeneutischen Blätter anregen – in der Hoffnung, dass man es nicht lassen kann, in ihnen zu blättern.

— Dr. Philipp Stoellger ist geschäftsführender Oberassistent des Instituts für Hermeneutik und Religionsphilosophie.

## Let it be

Pierre Bühler

Für Udo

Als uns das Thema dieses Heftes mitgeteilt wurde, kam der Einfall ganz plötzlich, unerwartet: »Let it be«, das Lied der Beatles aus den sechziger Jahren! Und schon verfolgte mich für einen Augenblick die bekannte Melodie.<sup>1</sup>

Doch zunächst leistete ich aktiv Widerstand: »Nein, für diese Nummer wirst Du nichts schreiben; Du bist ja überall bereits im Rückstand! Lass diesen Einfall!« – »Let it be« zunächst in einem ganz negativen Sinn: »Lass es doch lieber sein, belaste Dich nicht noch mit dieser zusätzlichen Aufgabe!«

Doch der Einfall wirkte weiter, setzte sich immer mehr gegen meinen Widerstand durch. Eines Tages nahm ich, wie zufällig, die alte Schallplatte aus den sechziger Jahren wieder hervor; später suchte ich nach den Worten ... und fand sie natürlich! Die Beatles krabbelten mir mit ihrem Lied im Geist herum, und ich ahnte immer mehr, dass ich es nicht los werden konnte. Oder besser: dass ich es nur schreibend los werden konnte. »Let it be« nun im Sinne der Ergebung, des Einwilligens: »Lass es sein, lass es geschehen, was da gereift ist.«

Schreiben als schreiben lassen?

### Warum fand der Einfall Anklang?

Ein Einfall fällt nicht einfach auf unvorbereiteten Boden. Was hat ihm Resonanz, Anklang, verschafft? Autobiographisch wäre da wohl auf die sechziger Jahre einzugehen: Jugend, Mittelschule, erste grosse Liebe, erste wichtige Lebensverzweigungen, Hoffnung auf wichtige Antworten: »there will be an answer« (und, wie es in einem anderen bekannten Lied hiess, »the answer, my friend, is blowing in the wind«). Als Jugendjahre waren es aber auch »times of trouble«, »hours of darkness«. Zeiten, Stunden, in denen die Antwort nicht gleich kam, in denen sich Ungewissheit und Zweifel breitmachten. »And when the night is cloudy, there is still a light that shines on me, shine until tomorrow...«. Und dass es auch für die »broken

---

<sup>1</sup> Die Worte des Liedes finden sich am Ende des Artikels.

hearted people« eine Antwort, eine Chance, gibt, daran wurde heftig geglaubt, darüber wurde eifrig gestritten!

All das schwingt mit beim »Let it be« der Beatles, und dadurch konnte es vielleicht Resonanz in mir finden, in mir einen Schreibprozess auslösen. Aber gibt es noch andere Gründe, die enger mit dem Thema selbst verknüpft sind?

### Seinlassen: aktiv oder passiv?

Das Lied stellt auf neue Weise eine alte Frage. Die Aufforderung »Let it be« erklingt in ihm 26 mal. Zeugt diese fast zwanghafte Wiederholung nicht von einer Art Unmöglichkeit? Kann Seinlassen überhaupt Gegenstand eines Imperativs sein? Muss man das Seinlassen nicht vielmehr einfach geschehen lassen? Das »muss« zeigt jedoch an, dass es sich nicht automatisch einstellt, ohne das Beteiligtsein des Menschen. Dieser muss das Seinlassen in seinem Lebensvollzug wirken lassen. Dass aber »Beteiligtsein« steht, und nicht »Beteiligung«, weist darauf hin, dass das Wirkenlassen nicht reine Aktivität ist: Das Seinlassen schafft selbst sein Wirken im Menschen, jedoch so, dass er auch daran beteiligt ist. Deshalb stellt sich die Frage: Aktiv oder passiv? Indikativ oder Imperativ?

Auch im Lied der Beatles ist diese Spannung zu spüren, die Spannung zwischen der Verheissung und der Aufforderung. »There will be an answer, let it be«, heisst es mehrmals. Und wenn »Mother Mary« kommt, spricht sie »Worte der Weisheit« in Gestalt eines Zuspruchs, einer Zusage, aus der das Seinlassen entspringen kann: »Speaking words of wisdom, let it be.«

Aus dieser Spannung ist nicht herauszukommen. Indikativ und Imperativ sind nur in diesem Ineinander zu haben, wie sich das biblisch etwa in Philipper 2,12 zeigt: »Mühet euch um euer Heil mit Furcht und Zittern, denn Gott ist es, der in euch sowohl das Wollen als auch das Vollbringen wirkt um seines Wohlgefallens willen.« Diese Paulusstelle spielt eine Schlüsselrolle in einem Buch, das demnächst bei Mohr Siebeck herauskommen wird und der Hermeneutik Gadamer gewidmet ist. Der Autor, Philippe Eberhard, unternimmt es, Gadamer's Werk von der »Middle Voice«, vom Medium her zu interpretieren (*The Middle Voice in Gadamer's Hermeneutics*; Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie, 45). Das mediale Verben-genus erscheint ihm als eine sprachliche Möglichkeit, die falsche Alternative zwischen aktiv und passiv, zwischen Indikativ und Im-

perativ, schöpferisch zu überwinden: Das Entscheidende geschieht in einem Prozess, in dem sich etwas passiv erschliesst, an dem der Mensch sich aber zugleich aktiv beteiligt.

Das Seinlassen, wie es bei den Beatles gesungen wird, hat genau diesen medialen Charakter. Es vollzieht sich als ein Prozess zwischen Verheissung und Aufforderung, zwischen einer auffordernden Verheissung und einer verheissungsvollen Aufforderung. Das macht wohl auch seinen weisheitlichen Gehalt aus.

### »Words of wisdom«

Welche Weisheit ist hier gemeint? Wohl nicht ein intellektuelles Wissen oder eine höhere mystische Erkenntnis. Was uns »Mother Mary« hier zuflüstert, ist eher eine Lebensweisheit. Das Seinlassen, zu dem wir eingeladen werden, hat damit zu tun, wie wir mit uns selbst, unserem Leben, unserer Welt umgehen. Wir dürfen all das sein lassen, so wie es ist, mit all seinen Stärken und Schwächen, mit all seinen Schönheiten und Widerlichkeiten. Im Kontrast dazu etwa: Wir müssen nicht aufgehen in einer unendlichen Revolte à la Camus, uns in einer tragischen Auflehnung erschöpfen. Wir müssen uns aber auch nicht mit einer leidenschaftlichen Rechtfertigung des Bestehenden abmühen. »Let it be« heisst die weisheitliche Gelassenheit im Umgang mit all dem, was zu uns und zu unserer Welt gehört. Oft geschieht es mir, seit Jahren, dass ich mir »in times of trouble«, »when the night is cloudy«, zuflüstere: »Let it be«, darin befreiende Distanz findend. Aber einem grossen oder kleinen Glück darf dasselbe »Let it be« gelten!

Im klassischen Französisch des 17. Jahrhunderts, bei Leibniz etwa, gab es noch den Begriff der »acquiescence«, vom lateinischen Verb »acquiescere«. Er bezeichnet die Einstellung des Zustimmens, des Annehmens, des Gutheissens und deshalb auch des Einwilligens (im Französischen als Verb weiterhin »acquiescer«). Etymologisch ist darin die Wurzel »quies«, »Ruhe«, zu finden: »Acquiescere« meint deshalb ursprünglich »zur Ruhe kommen«, im Schlaf etwa, und metaphorisch auch im Tod. So kann es auf Grabsteinen heissen »Hic acquiescit N. N.«, letztes, schlechthinniges Einwilligen zum Ausdruck bringend. Für unsere Thematik ist interessant, dass die »acquiescence« betont, dass ich im Zustimmen, im Gutheissen, Ruhe finde, mich beruhige, mich befriedigt fühle.



Dass es sich hier auch um eine mediale Lebenserfahrung handelt, kommt am besten beim deutschen Verb »Einwilligen« zum Ausdruck, das von der Wurzel »Wille« her konzipiert ist, aber zugleich, gerade als aktives Verb, das passive Sichergeben dieses Willens meint. Zu einem solchen medialen Einwilligen lädt uns »Mother Mary« ein, und es ist wohl nicht weit von dem entfernt, was man theologisch als Glaube bezeichnet.

### Wer ist »Mother Mary«?

»Mother Mary comes to me, [...] she is standing right in front of me, speaking words of wisdom, let it be.« – Wer ist diese »Mutter Maria«, auf die hier verwiesen wird, als Quelle der Weisheit, als Lehrerin des »Let it be«? Die Frage muss wohl offen bleiben, denn das Lied verweigert dem Hörer eine klare Auskunft. Die Phantasie des Theologen gerät jedoch in Bewegung, beeinflusst durch die Nähe adventlicher Stimmung: Könnte es womöglich die zukünftige »Mother Mary« sein, das bescheidene Mädchen, das bei der Ankündigung ihrer künftigen Schwangerschaft dem Engel antwortet: »Es geschehe mir«, »fiat mihi« (Lk 1,38)? Auf jeden Fall ist das auch wie ein mediales »Let it be«. Es bringt in einem schlichten Sinn Empfänglichkeit als Einwilligung zum Ausdruck. »Fiat mihi« als ein »acquiescere«, das in der Zustimmung zur Ruhe kommen lässt.

### Die Gefahr des Quietismus

Bei all dem bleibt jedoch ein Unbehagen: Könnte die Gelassenheit der »acquiescence« uns nicht in die Gefahr des Quietismus bringen? Die »quies« könnte sich ethisch tödlich auswirken. Oder um es mit dem »Lassen« auszudrücken: »Let it be« könnte zu einem »Laissez-faire« werden. Im Einwilligen zeigt sich zwar, wie das aktive Wollen sich ergibt. Aus der so gewonnenen Gelassenheit müsste jedoch auch wieder ein aktiver Widerstand hervorgehen.

Mit diesem Problem ringend, betrachte ich erneut das Lied. Dabei zeigt sich plötzlich etwas, das mir bis jetzt entgangen war: Die erste und die dritte Strophe sind in der ersten Person singular geschrieben, das einzelne »Ich« zum Adressaten der »Let it be«-Weisheit machend; die zweite Strophe hingegen ist in der dritten Person plural geschrieben, die Aufmerksamkeit auf die »broken hearted people« richtend, für die weiterhin eine Chance bestehe, »though they may be parted«. Damit entsteht plötzlich ein neuer

Bezug zu »Mother Mary«: Ich hole mir eine andere alte Schallplatte hervor, die ich mir in den sechziger Jahren gekauft habe, meine erste Schallplatte mit klassischer Musik, und spiele sie ab:

»... dispersit superbos ... deposuit potentes ... exaltavit humiles ... esurientes implevit bonis et divites dimisit inanes ...« – Könnten die »words of wisdom« aus Marias Magnificat kommen, als Verheissung für die »broken hearted people«? Wenn dem so ist, wäre im »Let it be« von »Mother Mary« die Kraft eines nüchternen Widerstandes, eines aktiven Einstehens gegeben, das die Gefahr des Quietismus hinter sich lässt, zugleich aber fern von einem unnützen Aktivismus bleibt. Beim Hören des Magnificat stellt sich ein aktives Einstimmen ein, ausgedrückt in einem »Fiat eis!«, »So geschehe es ihnen!«.

### »I wake up to the sound of music«

Von den Beatles war ich also überraschend zu Bach gekommen. Soeben habe ich die »acquiescence« musikalisch als Einstimmen charakterisiert. Einstimmen in das »Seinlassen« wäre damit der musikalisch-mediale Prozess, in dem aus Empfänglichkeit neue, schöpferische Tätigkeit wach werden darf. Arbeit, Einsatz, Mühe, aber in der Zuversicht, dass Gott es ist, »der in euch sowohl das Wollen als das Vollbringen wirkt«.

In diesem Sinne kann ich nun endlich zu meinen Geschäften zurück!

## Die Worte des Liedes

When I find myself in times of trouble  
Mother Mary comes to me,  
Speaking words of wisdom, let it be.  
And in my hour of darkness  
She is standing right in front of me  
Speaking words of wisdom, let it be.  
Let it be, let it be,  
Let it be, let it be,  
Whisper words of wisdom, let it be.

And when the broken hearted people  
Living in the world agree,  
There will be an answer, let it be.  
For though they may be parted  
There is still a chance that they will see  
There will be an answer, let it be.  
Let it be, let it be,  
Let it be, let it be.  
There will be an answer, let it be.

And when the night is cloudy  
There is still a light that shines on me,  
Shine until tomorrow, let it be.  
I wake up to the sound of music –  
Mother Mary comes to me,  
Speaking words of wisdom, let it be.  
Let it be, let it be,  
Let it be, let it be.  
There will be an answer, let it be.  
Let it be, let it be,  
Let it be, let it be.  
Whisper words of wisdom, let it be.

— Dr. Pierre Bühler ist Professor für Systematische Theologie und Dekan der Theologischen Fakultät.

## ›Lassen‹ lässt sich kaum fassen

### Kurzporträt eines Ausnahmeverbs

Ilija Karenovics

Was heisst eigentlich *lassen*? – Sicherlich die erste Frage, die sich nicht nur die von der Redaktion zur Mitarbeit an diesem Heft eingeladenen Autor/innen, sondern auch die Leser/innen angesichts dieses Titels unwillkürlich gestellt haben werden. Grund genug, der Frage ein wenig nachzugehen – denn sie wird durch diese Benennung des Hefts ja ganz offensichtlich provoziert. Um als titelwürdig erachtet zu werden, so lässt sich vermuten, musste das Wort nämlich vor allem eines sein: viel- oder doch zumindest mehrdeutig – nicht nur, um unterschiedlichste Beiträge unter sich zu vereinen, sondern eben auch, um nebenbei die Frage nach seiner Bedeutung hervorzurufen. Ein besseres Wort als *lassen* hätte sich unter diesem Gesichtspunkt wohl kaum finden... lassen – doch der Reihe nach.

Dass letztlich jedes Wort – nicht nur, aber insbesondere im literarischen Kontext – mehrdeutig ist, ist eine philologische Binsenweisheit. Versucht man aber, die eingangs gestellte Frage auch nur im rein lexikalischen Sinne zu beantworten, so zeigt sich, dass die Bedeutung, der »Sinn« von *lassen* erstaunlich schillernd und schwer fassbar ist: Anders als etwa für *lieben*, *stehen* oder auch *meinen*, kann für *lassen* ausserhalb eines klärenden Kontexts kaum eine feste Bedeutung angegeben werden – zu vieldeutig scheint das Verb zu sein, oder auch: zu abstrakt. Und in der Tat: Dieses überaus häufige Verb kann so gut wie alles und meist auch das Gegenteil bedeuten: *dulden*, *erlauben*, *bitten*, *veranlassen*, *unterlassen*, *aufhören*, *überlassen*, *geben*, *aufgeben*... Nicht weniger als siebenundzwanzigeinhalb Spalten widmet das berühmte *Deutsche Wörterbuch* der Brüder Grimm dem Eintrag *lassen* – die zahlreichen davon abgeleiteten Formen, von *ablassen* bis *zulässig*, nicht mitgerechnet. Daraus lassen sich der Bedeutungsumfang dieses Verbs, aber auch seine – rein quantitative – Bedeutung in der deutschen Sprache ermessen.

Mindestens drei bis neun Grundbedeutungen hat *lassen* (etymologisch ist es auf die indoeuropäische Wurzel *\*l\_(i)*, *nachlassen*, rückführbar) heute noch – je nachdem, wie man sie gruppiert und weiter untergliedert. Hermann Pauls *Deutsches Wörterbuch* nennt folgende: 1.) (mit Akkusativ) »etwas nicht weiter tun«: *lass das Rauchen*; »etwas

nicht unternehmen«: *es ist besser, wenn du das lässt*; »etwas in seinem Zustand lassen«: *wir haben den Untergrund so gelassen*. – 2.) (mit Akkusativ und Dativ): »nicht nehmen«: *ich liess ihr das Geld; jemandem Zeit / Raum / Freiheit / Ruhe lassen*; »in den Besitz eines anderen gelangen lassen« bzw. »verkaufen«: *ich liess ihr das Auto*. – 3.) (mit Akkusativ und prädikativer Bestimmung desselben durch ein Adjektiv oder Adverb): *allein lassen; übrig lassen; die Tür offen lassen; lass es, wie es ist; in Ruhe lassen; jemanden herein lassen*. – 4.) (mit Infinitiv als Objekt): *lass sehen; leben und leben lassen; lass ihn reden* (»zulassen«); *er liess zum Aufbruch blasen* (»veranlassen«); *seinlassen; bleibenlassen; lass gut sein*. – 5.) *von jemandem, von etwas lassen* (»ablassen«).

Im Laufe der Zeit hat die Zahl der gebräuchlichen Bedeutungen bzw. Verwendungen nämlich bereits abgenommen – *lassen* hat im Deutschen eine lange Geschichte. Früher sagte man noch etwa: *einen Seufzer / Tränen lassen* (für abstrakt: »nicht verhindern, dass sich etwas von einem entfernt«, heute noch in: »einen« *lassen*...); *ich muss dich lassen* (für »zurücklassen«; vgl. frz. *je te laisse*); *der Kaufmann lässt seine Ware um 2 Mark* (für »überlassen« / »verkaufen«); *jemandem Blut lassen* (für »Blut abnehmen« / »zur Ader lassen«); *wo lässt du dein Holz?* (für »aufbewahren«); ja sogar (6.): »nun lässt der Hut erst schön« (Gellert, für »aussehen«). Einige Konstruktionen erfuhren im Laufe der Sprachgeschichte Veränderungen; so vollzog sich häufig der Übergang von »zulassen« (*lass ihn reden*) zu »veranlassen«, »bewirken«: *Er liess zum Angriff blasen*. Dazwischen liegen Fälle, wo das im Infinitiv stehende Verb eine nicht mit einem Willensakt verbundene Tätigkeit bezeichnet: *Er liess das Heft fallen* kann ja noch heute sowohl einen absichtlichen wie auch einen unabsichtlichen Vorgang bezeichnen. Interessant sind auch Verbindungen wie *sein, wissen, merken, bleiben, sich gehen lassen*, die als feste Fügungen mittlerweile den Charakter von einfachen Wörtern angenommen haben. Wo heute zwei Akkusative nebeneinander stehen: *Lass ihn seine Minderwertigkeit nicht spüren*, vermied man dies im 18. und noch bis ins 19. Jahrhundert, indem man einen Dativ setzte: »Er möchte dem Junker wissen lassen« (Kleist); »Lassen Sie mir wissen« (Goethe).

*Lassen* kann, ähnlich wie *ziehen*, mit nahezu jedem Präfix, mit fast jeder Präposition verbunden werden (was für Fremdsprachige eine erhebliche Schwierigkeit beim Erlernen des Deutschen darstellt): *ab-, an-, auf-, aus-, be-, durch-, ein-, ent-, er-, herab-, heran-, heraus-, herbei-, herein-, hinter-, nieder-, über-, unter-, ver-, vor-, vorbei-, zer-*,

*zu-*, *zurück-*lassen. Einige der dadurch entstehenden Verben haben ihrerseits wiederum mehrere Bedeutungen; nimmt man abgeleitete Adverbien und Adjektive wie *ausgelassen*, *lässlich*, *gelassen*, *lässig*, *zulässig*, *unablässig*, *unerlässlich* etc. hinzu sowie Substantive wie *Erblasser*, *Hinterlassenschaft*, *Gelassenheit*, *Lässigkeit*, *Erlass*, *Einlassung*, *Auslassung*, *Ablass*, *Unterlass*, *Unterlassung*, *Verlass*, *Verlassenheit*, *Anlasser*, so wächst die Zahl der Ausdrücke, die in der einen oder anderen Form den Stamm *lassen* enthalten oder davon abgeleitet sind, inschier Unermessliche.

Die erstaunliche Vieldeutigkeit, man könnte fast sagen: Beweglichkeit, von *lassen* (ohne jeden Zusatz) hat unter anderem damit zu tun, dass dieses Verb in grammatikalischer Hinsicht eine merkwürdige Sonderstellung einnimmt. Es ist zunächst kein sogenanntes Vollverb – genauer gesagt: Es hat diese Funktion nur in einigen seiner zahlreichen Bedeutungen und damit nicht »als solches«. Ein Vollverb hat immer eine klar umschriebene lexikalische Bedeutung und kann ganz allein das Prädikat eines Satzes bilden: *Er singt. Ich öffne das Fenster.* – *Lassen* ist aber auch weder ein Hilfsverb (wie *haben* und *sein*) noch ein Modalverb (wie *dürfen*, *können*, *mögen*, *müssen*, *sollen* und *wollen*) – aber es kann sehr wohl modale Funktionen übernehmen. In Verbindung mit einem weiteren Modalverb können in einem deutschen Satz sogar drei Infinitive nebeneinander stehen: *ich habe ihn laufen lassen müssen*, was dem Deutschen als Fremdsprache, nicht nur bei Mark Twain, einen zweifelhaften Ruf einbrachte. Eine weitere Besonderheit ist die Form *Wir haben ihn liegen lassen*: Hier steht in den meisten Fällen der Infinitiv von *lassen* (in den Bedeutungen »nicht hindern, zulassen, veranlassen«) statt des Partizips, wenn ihm der reine Infinitiv vorangeht. Diese Konstruktion geht auf das Mittelhochdeutsche zurück, wo das Partizip allgemein *l\_zen*, ohne *ge-*, lautete – was sich bis heute in einigen (auch schweizerdeutschen) Dialekten erhalten hat. Bei zusammengeschriebenen Verbindungen kann heute hingegen auch das zweite Partizip stehen: *Er hat ihn fallengelassen.* – Eine grammatikalische Besonderheit ist schliesslich die Reflexivkonstruktion »*sich lassen* + Infinitiv«: Sie gilt als eine Konkurrenzform des Modalverbs *können*: »dieses Brot lässt sich schlecht schneiden« (= *kann* schlecht geschnitten werden), des modalen Infinitivs mit *sein* und *haben* (»durch das Fenster ist nichts zu sehen«; »jeder hat seinen Beitrag zu leisten«): »diese

Schrift *lässt sich schlecht lesen*« (= *kann schlecht gelesen werden / ist schlecht zu lesen*) – und damit auch des Passivs.

Bezeichnend für den schillernden Charakter von *lassen* ist, dass die zuletzt genannten Beispiele verschiedenen grammatikalischen Formen gleichzeitig zugeordnet werden können – und dass die Konstruktionen mit *lassen* verlustfrei durch sie ersetzt werden können. Kommt bei »*sich lassen* + Infinitiv« noch ein qualifizierendes Adverb wie *gut*, *schlecht*, *schön* hinzu, lässt sich *lassen* sogar einfach wegekürzen: *die Schrift lässt sich leicht lesen* = *die Schrift liest sich leicht*; *das Buch lässt sich schlecht verkaufen* = *das Buch verkauft sich schlecht*. Damit ist eine weitere Merkwürdigkeit benannt: So schwer sich eine klar definierte lexikalische Bedeutung für *lassen* angeben lässt, so leicht scheint das Verb in einigen seiner Bedeutungen durch andere Konstruktionen ersetzbar oder doch umschreibbar zu sein. Berücksichtigt man dies, ist seine Häufigkeit im deutschen Sprachgebrauch geradezu erstaunlich hoch – wovon auch sprichwörtliche Redensarten zeugen: von *leben und leben lassen* über *das eine tun und das andere nicht lassen* bis hin zu unzähligen idiomatischen Wendungen wie *das lässt tief blicken*; *etwas über sich ergehen lassen*; *Federn lassen*; *fünfe gerade sein lassen*; *sich nicht unterkriegen lassen*; *etwas auf sich beruhen lassen* etc. pp.

Interessant und aufschlussreich ist diesbezüglich ein Blick auf andere europäische Sprachen. Das Englische (*let it be*), Französische (*laissez-faire*) und Italienische (*lasciate ogni speranza*) kennen das Verb *lassen* in wörtlich übersetzbaren Varianten, deren Bedeutung und Verwendung mehr oder weniger denen im Deutschen entsprechen (teilweise wortwörtlich: *live and let live*; *laisse moi! lascia stare!*). Mehr oder weniger: Denn viele Ausdrücke, die im Deutschen mit *lassen* gebildet werden, kommen etwa im Englischen – wo mit *to let* (*let him go*) und *to leave* (*leave me alone*) ohnehin schon zwei Verben mit *lassen* übersetzbar sind, sieht man von *to permit* einmal ab – ohne es aus: *have the journals sold* (*lassen Sie die Zeitschriften verkaufen*); *get the letter signed* (*lassen Sie den Brief unterschreiben*); *these books sell well* (*diese Bücher lassen sich leicht verkaufen*); *to have something done* (*etwas erledigen lassen*). Ja, es zeigt sich – ein weiteres Indiz für die schwere »Fassbarkeit« dieses Verbs –, dass *lassen* im Deutschen häufig sozusagen als »Hilfkonstruktion« erhalten muss, wo das Englische über eigene Ausdrücke verfügt: *to derail* (*entgleisen lassen*); *to abandon / to drop* (*fallen lassen*) etc. Ähnlich verhält es sich mit dem Französischen und dem Italienischen.

Weitere Beispiele lassen sich im Vergleich mit dem Russischen anführen, einer slavischen (und damit ebenfalls indoeuropäischen) Sprache, die der deutschen in vielem sehr viel näher und verwandter ist, als oftmals angenommen wird – oft sogar ähnlicher als etwa das Französische. Auch hier gibt es zwei Wörterbuch-Übersetzungen von *lassen*: 1.) *ostavit' / ostavljat'*; dieses Verb kann je nach Kontext *lassen*, *belassen*, *liegenlassen*, *zurücklassen*, *stehenlassen*, *hängenlassen*, *steckenlassen*, *sitzenlassen*, *hinterlassen*, *verlassen*, *seinlassen* bedeuten. 2.) *Pustit' / otpustit'* kann unter anderem *fortlassen*, *weglassen*, *loslassen*, *freilassen*, *hereinlassen* bedeuten. Diese Liste wirkt ziemlich umfangreich. Indes: Wichtige Wendungen, die im Deutschen *lassen* enthalten – ja: notwendig zu enthalten scheinen –, werden auch im Russischen (und hier wohl noch mehr als in den oben erwähnten Sprachen) gänzlich ohne dieses Verb übersetzt bzw. gebildet. Sie zeigen einmal mehr, dass *lassen* nicht in jedem Fall semantisch konstitutiv für die beabsichtigte Aussage des Sprechers ist: *Lassen Sie mich ausreden!* – *Dajte mne dogovorit'* (wörtlich: »geben Sie mir [die Möglichkeit] aus[zu]reden!«); *Lass mich dir helfen!* – *Pozvol' mne pomoch' tebe!* (»erlaube mir, [zu] helfen dir!«); *lass dir das Buch geben!* – *skazhi, chtoby tebe dali etu knigu!* (»sag, dass man dir gebe das Buch!«); *das muss man ihm lassen* – *etogo nel'zja u nego otnjat'* (»das kann man ihm nicht [weg]nehmen«); *lassen Sie mich nicht warten!* – *ne zastavljajte menja zhdat'!* (»zwingen Sie mich nicht, [zu] warten«); *ich lasse mich dorthin fahren* – *ja velju vesti menja tuda* (»ich befehle [heisse] mich dorthin [zu] fahren«); *er lässt das Trinken nicht* – *on ne perestaet pit'* (»er hört nicht auf [zu] trinken«); *ich muss mir die Haare schneiden lassen* – *mne nuzhno postrich'sja* (»mir ist es nötig, sich [= mir] die Haare schneiden« – ab »sich« ist hier alles ein einziges reflexives Verb mit der Bedeutung »sich die Haare schneiden lassen«!).

Fassen wir zusammen: *Lassen* und seine Ableitungen kommen im Deutschen so häufig vor, dass das Verb schlechterdings unverzichtbar wirkt. Das ist es zweifelsohne auch. Unser kurzer Überblick hat aber gezeigt, dass es sowohl hinsichtlich seiner grammatikalischen Funktion als auch seiner Bedeutung(en) schwer einzuordnen, schwer fassbar und in vielen Fällen – konzentriert man sich nur auf den »Sinn« einer Aussage – sogar ohne weiteres ersetzbar ist, zum Beispiel durch Formen, wie sie in anderen europäischen Sprachen ohnehin für dieselbe Aussageintention verwendet werden. So liesse



sich vermuten, dass die Erfolgsgeschichte des Verbs *lassen* in der deutschen Sprache nicht zuletzt gerade darauf beruht, dass es in vielen Zusammenhängen und Bedeutungen eben *nicht unerlässlich* ist. Dadurch ist es freier, beweglicher, produktiver – und schöpferischer einsetzbar. Falls dem denn tatsächlich so ist, bliebe zu ergründen, warum. Aber lassen wir das!

— Ilja Karenovics ist Literaturwissenschaftler und Übersetzer in Basel.

## Lässigkeit

### Bemerkungen zu einem Zustand

Florian Gelzer

In dem Gedicht »Corrida« (1907), dem Torero Francisco Montez gewidmet, beschreibt Rainer Maria Rilke einen Stierkampf – zunächst ist der Fokus auf den rasenden Stier gerichtet, bevor in der Schlusstrophe auf den Torero geblendet wird, der den Stier mit überlegener Eleganz zur Strecke bringt: »[...] ehe er gleichmütig, ungehässig, / an sich selbst gelehnt, gelassen, lässig / in die wiederhergerollte grosse / Woge über dem verlorren Stosse / seinen Degen beinahe sanft versenkt.« »Ungehässig« – »gelassen« – »lässig«: Die Adjektive bezeichnen das Vermögen des Stierkämpfers, sein Können beiläufig und unangestrengt erscheinen zu lassen. Das Wort »lässig«, das diese nonchalante Ungezwungenheit zum Ausdruck bringt, kommt in dem zweiten Teil der *Neuen Gedichte*, der Sammlung, der »Corrida« entstammt, auffallend häufig an prominenten Stellen vor. In dem Sonett »Venezianischer Morgen« (1908) etwa, in dem die ewige Stadt mit einer Geliebten des Zeus verglichen wird, heisst es im Schlussquartett: »[...] wie eine Nymphe die den Zeus empfing. / Das Ohrgehäng erklingt an ihrem Ohre; / sie aber hebt San Giorgio Maggiore / und lächelt lässig in das schöne Ding.« Eine südländische Sphäre von Geheimnis und Abenteuer wird auch im Gedicht »Der Abenteurer« (1907/8) evoziert, das meist als Hommage an Casanova beziehungsweise Don Juan gelesen wird. Hier ist die Lässigkeit eines der Attribute des Frauenhelden: »Und wenn keiner / mit ihm eintrat in die Fensternische / (wo die Parke gleich ins Träumerische / stiegen, wenn er nur nach ihnen wies), / ging er lässig an den Kartentische / und gewann.«

Die Rilkeschen Verwendungen von »lässig« entsprechen schon beinahe den heute üblichen Bedeutungen des Wortes: entweder im Sinne von »leger, ungezwungen« – man kann etwa lässig im Sessel sitzen, lässig rauchen oder lässig Tennis spielen – oder aber in der Bedeutung von »leicht« – so kann man eine Strecke lässig unter zwei Minuten laufen. Nun ist dieser Sinngehalt jedoch eher neu. Das Grimmsche Wörterbuch etwa kennt noch eine ganze Reihe von Bedeutungen von »lässig«, die unterdessen allesamt ausgestorben sind (man spricht heute weder von einem lässigen, das heisst sich in Betrieb befindenden Zapfhahn, oder einem lässigen, also wertlosen

Blatt beim Kartenspiel). Die weitaus verbreitetste Bedeutung ist in der älteren Literatur jedoch eine andere, sozusagen wörtlichere. Dazu im folgenden einige Beobachtungen, die in ihrer lässigen Form keinen wissenschaftlichen Anspruch erheben.<sup>1</sup> Diese ursprüngliche Bedeutung von ›lässig‹ findet sich zum Beispiel an einer einprägsamen Stelle in Schillers 1800 fertiggestellter *Macbeth*-Übersetzung. Als Macbeth nach der Ermordung Banquos die Mörder und weitere Gäste an einer Tafel versammelt (III,8), wendet er sich mit einer Ansprache an die Anwesenden. In Schillers Version lautet der Beginn der Szene nun folgendermassen:

»MACBETH. Wir selber wollen uns bald hier bald dort / In die Gesellschaft mischen und das Amt / des aufwärtsamen Hauswirts übernehmen, / Denn unsre Wirtin, seh ich, ist zu lässig / In ihrer Pflicht. Wir wollen sie ersuchen, / Geschäftiger zu sein um ihre Gäste.«

Lady Macbeth, die sich zu wenig um ihre Gäste kümmert, ist also ihrem Mann zufolge »lässig in ihrer Pflicht« – sie *vernachlässigt* sie, würde man wohl heute sagen. Der verblasste Ausdruck »in seiner Pflicht lässig sein« ist jedoch, wie ein erneuter Blick in das Grimmsche Wörterbuch lehrt, im 18. Jahrhundert eine der geläufigsten, wenn nicht überhaupt die wichtigste Verwendung von ›lässig‹. Unmissverständlich heisst es etwa in Jer 48,10, wo vom Volk der Moabiter die Rede ist, in Luthers markiger Übersetzung: »Verflucht sei, der des Herrn Werk lessig thut; verflucht sei, wer sein Schwert aufhält, dass es nicht Blut vergiesst!«

In der Literatur an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert taucht der Ausdruck gewöhnlich in Verbindung mit (geselligen) Pflichten auf. So schreibt etwa Goethe im zweiten Teil von *Dichtung und Wahrheit* (1812) von seiner Leipziger Studienzeit:

»Da ich aber empfinden musste, dass die Gesellschaft gar manches an mir aussetzen hatte, und ich, nachdem ich mich ihrem Sinne gemäss gekleidet, ihr nun auch nach dem Munde reden sollte, und dabei doch deutlich sehen konnte, dass mir dagegen von alledem wenig geleistet wurde, was ich mir von Unterricht und Sinnesförderung bei meinem akademischen Aufenthalt versprochen hatte, so fing ich an lässig zu werden und die geselligen Pflichten der Besuche und sonstigen Attentionen zu versäumen [...].«

<sup>1</sup> Da sämtliche Zitate in gängigen Ausgaben leicht greifbar sind, verzichte ich auf genaue Literaturhinweise.

Hatte ›lässig‹ bei Rilke die *sprezzatura* des *galant homme* bezeichnet, die Fähigkeit also, grosse Kunstfertigkeit wie beiläufig und unangestrengt wirken zu lassen, wird der Ausdruck hier in einem wörtlicheren Sinn verwendet: Jemand ist lässig in seinen Pflichten, vernachlässigt die gesellschaftlichen Konventionen der – guten alten – Sitte. Daneben kommt ›lässig‹ aber auch in einer leicht unterschiedlichen Bedeutung vor, bei der die etymologische Verwandtschaft mit dem lateinischen *lassus* (›träge, untätig‹) beziehungsweise der *lassitudo* (›Trägheit, Müdigkeit‹) noch deutlicher zu erkennen ist. In einer ebenso lapidaren wie prägnanten Formel heisst es zum Beispiel in Gotthelfs *Geld und Geist* (1843/44):

»Krieg macht flätig, der Friede lässig. Anne Mareili war getrüllet und hatte daher etwas von einem Soldaten an sich, der auch zweig sein musste und nichts vergessen darf, wenn die Trommel geht oder es heisst, der Feind sei da.«

Lässigkeit: Bei Gotthelf offenbar ein Zustand satter Zufriedenheit, eine Lage, in der man sich auf dem Erreichten ausruht und nicht mehr für neue Ziele anstrengt, im Gegensatz zum »flätigen«, das heisst Unruhe verbreitenden Kriegszustand. Eine ganz ähnliche Idee wird in einer Streitschrift Goethes ausgedrückt, mit der er 1795 in den *Horen* auf einen Beitrag von Daniel Jenisch reagierte. Der Schluss dieser Replik des Titels *Literarischer Sanscülottismus* lautet:

»Man entferne ihn [den Krittler] aus der Gesellschaft, aus der man jeden ausschliessen sollte, dessen vernichtende Bemühungen nur die Handelnden missmutig, die Teilnehmenden lässig und die Zuschauer misstrauisch und gleichgültig machen könnten.«

Diese – allesamt negativen – Konnotation von ›lässig‹ gilt es mitzuhören, wenn das Adjektiv zur Beschreibung eines Zustands lähmender Untätigkeit verwendet wird, der nicht aus selbstgefälliger Satttheit, sondern einem Gefühl der melancholischen Niedergeschlagenheit hervorgeht. Als der Major von Tellheim in der zweiten Szene des Schlussakts von Lessings *Minna von Barnhelm* (1767) seiner Verwirrung über seine unerwartete Rehabilitierung und die glücklichen Aussichten mit seiner Verlobten Minna Ausdruck verleiht, erscheint ›lässig‹ in eben diesem Kontext:

»Wie ist mir? – Mein ganze Seele hat neue Triebfedern bekommen. Mein eigenes Unglück schlug mich nieder; machte mich ärgerlich, kurzsichtig, schüchtern, lässig; ihr Unglück hebt mich empor, ich sehe wieder frey um mich, und fühle mich willig und stark, alles für sie zu unternehmen. – Was verweile ich?«

In der kunstvoll gebauten Periode erscheint ›lässig‹ genau in der Mitte, am Angelpunkt des Gefühlumschwungs von träger Melancholie zu tatkräftiger Zuversicht. Mit ›lässig‹ gipfelt die Antiklimax von Ausdrücken (›ärgerlich, kurzsichtig, schüchtern, lässig‹), mit denen der ehemalige Zustand der Resignation und Selbstmitleids umschrieben wird, der nun überwunden zu sein scheint. Eine Verwendung des Adjektivs, die der heutigen entgegengesetzt ist: gleichgültige Mattigkeit statt entspannter Ungezwungenheit.

Doch nicht nur unglückselige Zustände wie die unrechtmässige Behandlung des Majors in der *Minna* können diesen Zustand herbeiführen: Er kann auch die Folge nachlässiger Überheblichkeit sein. Als etwa Goethes Wilhelm Meister in den *Lehrjahren* (1795/96) im siebten Buch, auf dem Weg zu Lothario, mit einer Zufallsbekanntschaft ins Gespräch gerät, heisst es: »Darin irren sie sich; alles, was uns begegnet, lässt Spuren zurück, alles trägt unmerklich zu unserer Bildung bei; doch es ist gefährlich, sich davon Rechenschaft geben zu wollen.« Und dann: »Wir werden dabei entweder stolz und lässig oder niedergeschlagen und kleinmütig, und eins ist in der Folge so hinderlich wie das andere.« Die Lässigkeit gerät hier zu einer Untugend – ja in der Gefolgschaft der *superbia* geradezu in den Verdacht der Sündhaftigkeit. Alle diese Bedeutungsfelder von ›lässig‹ – von der Untätigkeit über die vernachlässigte Pflicht zu der niedergeschlagenen Trägheit – werden schliesslich in den *Leiden des jungen Werther* (1774) gebündelt. Mit dem eigentlich oxymoronischen Ausdruck »unruhige Lässigkeit« beschreibt Werther dem Freund am 22. August seinen Zustand innerer Zerrissenheit:

»Es ist ein Unglück, Wilhelm, meine tätigen Kräfte sind zu einer unruhigen Lässigkeit verstimmt, ich kann nicht müssig sein und kann doch auch nichts tun. Ich habe keine Vorstellungskraft, kein Gefühl an der Natur, und die Bücher ekeln mich an.«

Die Lässigkeit, die – besonders in der Schweizer Variante »lessig« oder »läss« – so unbeschwert daher kommt, ist also ursprünglich ein Zustand der Trägheit und Untätigkeit, der schnell einmal den Beigeschmack einer Unterlassungssünde beziehungsweise der Nachlässigkeit erhält: Man ist lässig in seinen Aufgaben, entzieht sich seiner Verantwortung oder erfüllt seine Pflichten nicht. Es ist bezeichnend, dass die Lässigkeit in der älteren Literatur auffallend häufig im Verbund mit oder besser: als Gegensatz zu der deutschen Redlichkeit oder der guten alten Sitten vorkommt. Es ziemt sich nicht, in

seinen Pflichten lässig zu werden, und der Lässigkeit haftet nicht selten ein Geruch von französisierendem Galanteriewesen an. Nicht immer hat die Lässigkeit jedoch diesen ›moralphilosophischen‹ Beigeschmack. Bei dem – nicht zufällig als »Franzose« verschrieenen – Christoph Martin Wieland etwa, um im 18. Jahrhundert zu bleiben, kommt das Wort vielfach in einem Sinn vor, der den Aspekt der *Nachgiebigkeit* stärker gewichtet, und dies meist in Kombination mit oder unmittelbarer Nähe zum »Herz«. Im dritten Buch der *Musarion* (1768), einer der bekanntesten Verserzählungen Wielands, wird der Ausdruck etwa verwendet, um die Weichherzigkeit der Heldin, Musarions, zu beschreiben. Musarion will den gescheiterten Philosophen Phantias durch ihre »Reizungen« wieder zur Vernunft bringen – dabei findet sie selber wieder Gefallen an dem früheren Geliebten: »Die Nacht, die Einsamkeit, der Mondschein, die Magie / Verliebter Schwärmerey, ihr eignes Herz, dem sie / Nur lässig widersteht, wie vieles kommt zusammen, / Das leichte Blut der Schönen zu entflammen!« Hier scheint also eine andere Bedeutung auf: Es ist nicht mehr die nur negativ verstandene Trägheit und Passivität im Sinne von *tepidus*, *lentus*, *piger* und *negligens*, sondern lässliche Nachgiebigkeit.

Dass aber diese Weichherzigkeit nicht nur zu einem unbeschwerten Stelldichein führen, sondern auch fatale Konsequenzen nach sich ziehen kann, zeigt Wielands *Oberon* (1780), wo die Entscheidung zwischen Keuschheit oder Nachgiebigkeit über das Leben der Protagonisten entscheidet. So verspricht Hüon von Bordeaux, der Held des Versepos, seiner Geliebten, der Sultanstochter Rezia, im siebten Gesang in einer pathetischen Stanze ewige Treue.

»Wenn je dies Herz, worin dein Name brennt, / Der Tugend untreu wird, und deinen Wert verkennt, / Dich je, so lang dies Prüfungsfeuer währet, / Durch Kleinmut quält, durch Zagheit sich entehret, / Je lässig wird, geliebtes Weib, für dich / Das Äusserste zu leiden und zu wagen: / Dann, Sonne, waffne dich mit Blitzen gegen mich, / Und möge Meer und Land die Zuflucht mir versagen!«

Das Herz des Helden war bereits einmal lässig geworden – Hüon und Rezia hatten sich entgegen ihres Gelöbnisses auf einer Schiffsreise geliebt –, was das Protagonistenpaar beinahe das Leben gekostet hätte. Die beiden Beispiele aus der *Musarion* und dem *Oberon* zeigen also gleichsam die zwei Seiten eines lässigen Herzens: Einmal meint ›lässig‹ verständliche, ›menschliche‹ Weichherzigkeit, zum anderen

bezeichnet das ›lässige Herz‹ die Übertretung eines Treueversprechens. – Aber auch Wieland kennt durchaus die ›alte‹ Bedeutung von ›lässig‹. So liest man in dem *Sendschreiben des Verfassers an Herrn P. X. Y. Z.*, einem kleinen im *Teutschen Merkur* 1788 erschienenen Beitrag: »Euch Sterblichen gebührt es, euch in die Nothwendigkeit zu fügen, und ohne Ungeduld oder Lässigkeit zu thun, wozu ihr euch berufen fühlt.« Lässigkeit ist hier wieder als Gegenbegriff zur Ungeduld eingesetzt, und die beiden Ausdrücke bezeichnen – als zwei Untugenden – die Extreme, zwischen denen der goldene Mittelweg verlaufen soll. Wieland plädiert also hier für eine gelassene Schicksalsergebenheit, die sowohl Ungeduld als Lässigkeit meidet.

Es klingt wie ein fernes Echo auf diesen Aufruf Wielands, wenn Kafka am 20. Oktober 1920 folgende Notiz formuliert:

»20. Okt. im Bett / Es gibt zwei menschliche Hauptsünden aus welchen sich alle andern ableiten, Ungeduld und Lässigkeit. Wegen der Ungeduld sind sie aus dem Paradiese ausgewiesen worden, wegen der Lässigkeit kehren sie nicht zurück. Vielleicht gibt es nur eine Hauptsünde: die Ungeduld. Wegen der Ungeduld sind sie ausgewiesen worden und wegen der Ungeduld kehren sie nicht zurück.«

– »Krieg macht flätig, der Friede lässig«, hiess es bei Gotthelf, dem Warner vor der Lässigkeit; Kafka zufolge ist es genau umgekehrt: Die Ungeduld ist die eigentliche – und kapitale – Sünde. Eine erstaunliche Entwicklung also, die die Lässigkeit durchgemacht hat: Ursprünglich eine Untugend, in der Literatur gerne mit den flatterhaften Franzosen in Verbindung gebracht und der deutschen Tugendhaftigkeit und Redlichkeit entgegengesetzt, wird sie zu einer – lässlichen – Nachlässigkeit, die schliesslich von Kafka, aus dem Bett heraus, ihren Segen erhält.

## »Ich lasse dich nicht, du segnest mich denn«

### Die Erzählung von Jakobs Kampf am Jabbok (Gen 32,23–33) und deren Rezeption im Werk von Schütz und Bach

Annette Schellenberg

- 23 Noch in der Nacht stand er dann auf, nahm seine beiden Frauen und seine beiden Mägde und seine elf Söhne und ging über die Furt des Jabbok.  
24 Er nahm sie und führte sie über den Fluss; auch all seine Habe brachte er hinüber.  
25 Jakob aber blieb allein zurück. Da rang ein Mann mit ihm, bis die Morgenröte anbrach.  
26 Als der sah, dass er ihn nicht zu überwältigen vermochte, schlug er ihn auf das Hüftgelenk. Und Jakobs Hüftgelenk wurde verrenkt, als er mit ihm rang.  
27 Und er sprach: Lass mich los; die Morgenröte bricht an. Aber er antwortete: Ich lasse dich nicht, du segnest mich denn.  
28 Er sprach zu ihm: Wie heissest du? Er antwortete: Jakob.  
29 Da sprach er: Du sollst nicht mehr Jakob heißen, sondern Israel [d. i. Gottesstreiter]. Denn du hast mit Gott und mit Menschen gestritten und hast obgesiegt.  
30 Und Jakob fragte ihn: Sag an, wie heissest du? Er aber sprach: Warum fragst du, wie ich heisse? Und er segnete ihn daselbst.  
31 Und Jakob nannte die Stätte Pniel [d. i. Angesicht Gottes]; denn [sagte er] ich habe Gott von Angesicht zu Angesicht geschaut und bin am Leben geblieben.  
32 Und als er an Pniel vorüber war, ging die Sonne auf; er hinkte aber an der Hüfte.  
33 Daher essen die Israeliten bis auf den heutigen Tag den Muskelstrang nicht, der auf dem Hüftgelenk liegt, weil er Jakob auf das Hüftgelenk schlug, auf den Muskelstrang.<sup>1</sup>

#### I.

Gen 32,23–33 gehört zu den faszinierendsten und gleichzeitig dunkelsten Erzählungen des Alten Testaments.<sup>2</sup> Von einem erbitterten Kampf ist hier die Rede, einem Kampf, den Jakob in dunkler Nacht zu bestehen hat. Doch wer ist dieser andere, dieser »Mann«, der bis zum Anbruch der Morgenröte mit ihm ringt? Ganz plötzlich ist er

<sup>1</sup> Übersetzung nach Zürcher Bibel, Verszählung nach Biblia Hebraica (= Lutherbibel).

<sup>2</sup> Dementsprechend umfangreich ist die Literatur zu dieser Erzählung. Exemplarisch seien die folgenden vier Beiträge genannt: Erhard Blum, *Die Komplexität der Überlieferung. Zur synchronen und diachronen Analyse von Gen 32,23–33*, DBAT 15 (1980), 2–55; Johannes P. Floss, *Wer schlägt wen? Textanalytische Interpretation von Gen 32,23–33*, BN 20 (1983), 92–132; Hermann Spieckermann, *Der Gotteskampf. Jakob und der Engel in Bibel und Kunst*, Zürich 1997; Helmut Utzschneider, *Das hermeneutische Problem der Uneindeutigkeit biblischer Texte. Dargestellt an Text und Rezeption der Erzählung von Jakob am Jabbok (Gen 32,23–33)*, EvTh 48 (1988), 182–198.



da, ohne zu reden oder sich vorzustellen, mit Jakob in einem Kampf verwickelt. Auch dieser selbst scheint seinen Gegner nicht zu kennen, fragt er in V.30 doch nach seinem Namen. Doch dann, in den Erklärungen der beiden neuen Namen, die Jakob und der Ort des Geschehens erhalten, wird die Identität des Fremden enthüllt: Es ist Gott selbst, er ist derjenige, der Jakob in der Nacht überfällt und ihm einen unerbittlichen Kampf liefert. Ein Gott, der hinterrücks einen Menschen attackiert und leibhaftig mit ihm ringt?

Die Einzelheiten des Kampfes zwischen Gott und Jakob bleiben im Dunkeln der Nacht, in denen sie sich ereignen; der Text berichtet allein über die Ereignisse am frühen Morgen: Da merkt einer der beiden Kämpfenden, dass er den anderen nicht überwinden kann, und bittet diesen, er möge ihn loslassen. Doch dieser andere knüpft das Loslassen an eine Bedingung: »Ich lasse dich nicht, du segnest mich denn.« Genauso wie diese Paraphrase nennt auch der Text selbst die handelnden Subjekte nicht beim Namen, eine Verbform der 3.Sg.m. folgt auf die andere, ohne dass die offenkundig vorliegenden Subjektswechsel eigens kenntlich gemacht würden. Wer schlägt hier eigentlich wen? Wer ist der Überlegene und wer der Besiegte? Jakob auf jeden Fall hat den nächtlichen Kampf offenbar nicht unversehrt überstanden, sowohl in V.26 als auch in V.33 ist von seinem verletzten Hüftgelenk die Rede. Und dennoch scheint er nicht einfach der Unterlegene zu sein – so ungenannt die handelnden Subjekte in dieser Erzählung auch bleiben, lässt der Text in der Abfolge seiner Sätze wenig Zweifel daran, dass Jakob derjenige ist, der in diesem Kampf obsiegt. So zeichnet V.26 die Verletzung seiner Hüfte als letzte Massnahme des unterlegenen Gegners: »Als der sah, dass er ihn nicht zu überwältigen vermochte, schlug er ihn auf das Hüftgelenk.« Deutlich wird sodann v. a. V.29: »Da sprach er: Du sollst nicht mehr Jakob heissen, sondern Israel. Denn du hast mit Gott und mit Menschen gestritten und hast obsiegt.« Dieser »Er«, der hier spricht, muss Gott selbst sein, ist Jakob doch bereits im »Du« (ausnahmsweise explizit) identifiziert. Gott selbst also bescheinigt Jakob, dass er im nächtlichen Kampf den Sieg davongetragen hat. Demnach ist er in dieser Erzählung derjenige, der darum bittet, losgelassen zu werden, weil er merkt, dass er seinen Gegner nicht überwinden kann. Ein Gott, der schwächer ist als ein Mensch und im Kampf mit diesem unterliegt?

Und genau von diesem unterliegenden Angreifer, der sich aus eigener Kraft scheinbar nicht losreißen kann, erbittet Jakob einen Segen. Anstatt froh zu sein, dass dieser endlich von ihm abzulassen gedenkt, hält er ihn fest, will ihn nicht loslassen, bis dieser ihn gesegnet hat. Was erwartet er sich von einem Segen, gesprochen von dem, den er im Kampf doch besiegt hat? Merkt Jakob vielleicht doch, mit wem er es zu tun hat? Auf der Ebene der Erzählung allerdings wird die Identität Gottes erst nach dieser Segensforderung gelüftet, in der Umbenennung Jakobs in Israel und deren Begründung. Und erst danach fragt Jakob nach dem Namen seines Gegenübers. Fast hat man den Eindruck, er erlange erst im Laufe der frühmorgendlichen Ereignisse volle Gewissheit über die Identität seines Gegenübers. Auf jeden Fall kann Jakob das, was ihm widerfahren ist, erst ganz am Schluss in Worte fassen, nachdem Gott selbst gar nicht mehr da zu sein scheint – so unvermittelt, wie er zu Beginn aufgetreten ist, verschwindet er am Ende auch wieder: »Ich habe Gott von Angesicht zu Angesicht geschaut und bin am Leben geblieben.« Und dennoch traut Jakob seinem Gegner schon vorher zu, mächtig zu sein; obwohl er ihn doch besiegt hat, merkt er, dass sein Sieg kein Gewinn wäre ohne den bleibenden Segen dieses Gegenübers. Ein zweites Mal in seinem Leben erkämpft er sich so einen Segen, der ihm freiwillig nicht gegeben würde: Während es damals eine List war, mit der er seinen Bruder Esau und seinen Vater Isaak austrickste (vgl. Gen 27), ist es hier eine Erpressung, mit der er sich den Segen Gottes erringt: »Ich lasse dich nicht, du segnest mich denn.« Und Gott geht auf Jakobs Forderung ein – lapidar hält die Erzählung in V.30 fest, dass er Jakob dort gesegnet habe. Ein Segen nicht freiwillig gesprochen, sondern mit Brachialgewalt von Gott erpresst?

## II.

Fast mannigfacher noch als die Fragen, die durch die Erzählung von Jakobs Kampf am Jabbok aufgeworfen werden, sind die Ansätze, mit denen sie im Laufe der Auslegungsgeschichte von Gen 32,23–33 zu beantworten gesucht wurden.<sup>3</sup> Bei aller Verschiedenheit zeichnet sich allerdings bei vielen von diesen eine gemeinsame Grundtendenz ab: Das Unbehagen, Gott mit dem Angreifer Jakobs zu identifizieren, spiegelt sich sowohl auf jüdischer wie auch auf christlicher Seite

<sup>3</sup> Zur Auslegungsgeschichte vgl. auch die Aufsätze von Utzschneider, Floss und Blum (siehe Anm. 2).

in Versuchen, ihn durch die Auslegung aus dieser Geschichte – zumindest aus ihrer Kampfszene – rauszuhalten bzw. hinaus zu interpretieren. Den spätantiken jüdischen Auslegungen etwa gelingt das, indem sie den Angreifer mit einem Engel identifizieren, wobei dieser entweder als ein Gesandter oder auch als ein Widersacher Gottes verstanden werden kann. Eine solche Interpretation nutzt die äussere Gestalt des Textes, indem sie dessen »Leerstellen« füllt und ihn so in eine ganz bestimmte Richtung interpretieren kann.

Auch die klassisch historisch-kritische Forschung setzt bei der äusseren Textgestalt an und nutzt sie für ihre Interpretation. Anders als bei den genannten spätantiken Auslegungen werden die »Leerstellen« des Textes hier (zunächst) allerdings nicht interpretiert, sondern erklärt: Verstanden als Ergebnis einer längeren Wachstumsgeschichte dienen sie als Basis, um unterschiedliche Phasen der Textentstehung voneinander zu unterscheiden. Auf der Ebene des schriftlichen Textes versuchte das zunächst die Literarkritik, die auf »Doppelungen« im Text aufmerksam machte, um diesen im Rahmen der klassischen Urkundenhypothese auf zwei ursprünglich voneinander unabhängige Quellen aufzuteilen. Bald aber wurde deutlich, dass dieses Verfahren im Fall der Jabbok-Erzählung zu keinen befriedigenden Lösungen führt, da eigentlich nur die zweifache Erwähnung der Flussüberquerung (vgl. V.23 und 24) eine echte Doublette darstellt, der ganze Rest des Textes aber keine weiteren Doppelungen im eigentlichen Sinn enthält.

Da einer überzeugenden Rekonstruktion von schriftlichen Vorstufen des Textes damit die Grundlage fehlt, verlagerte sich das Interesse in der Folge von der Literaturgeschichte des Textes auf seine Überlieferungsgeschichte. In diesen Bemühungen um eine Rekonstruktion allfälliger mündlicher Vorstufen von Gen 32,23–33 waren es insbesondere religionsgeschichtliche Erwägungen, die eine zentrale Rolle spielten. Verschiedenste Stellen der Erzählung wurden dabei als Kernzellen der Überlieferung genannt: Einige sahen in der Umbenennung des Ortes in Pniel (V.31) den entscheidenden Hinweis und postulierten eine alte Heiligtumslegende im Hintergrund. Die im Namen Pniel enthaltene Gottesbezeichnung »El« wurde dabei als Hinweis auf das hohe Alter dieses Überlieferungsstückes gedeutet, und in der Erwähnung über das Hinken Jakobs vermutete man eine Erinnerung an einen am Heiligtum von Pniel geübten Kultbrauch eines Hinketanzes. Ein anderer Vorschlag sah in der

Umbenennung Jakobs in Israel den ältesten Kern der Erzählung, wogegen allerdings nochmals andere einwandten, die Ausweitung des Blicks auf ganz Israel erweise diese doch vielmehr gerade als eines der jüngsten Elemente in der Wachstumsgeschichte der Jabbok-Erzählung.

Besondere Aufmerksamkeit wurde bei all diesen Versuchen der Frage nach der Identität des Gegners Jakobs (oder falls der Name nicht ursprünglich sein sollte: des hier kämpfenden menschlichen Helden) gewidmet. War dieser Gegner in der ursprünglichen Erzählung eine Erscheinungsform des kanaanäischen Hochgottes El? Oder ein Vätergott der Jakob-Leute aus deren nomadischer Vorzeit? Oder war er vielleicht ein Flussdämon, der des Nachts den Übergang über die Furt bewachte und den menschlichen Helden am Übergang hindern wollte? So unterschiedlich diese Vorschläge auch sind, herrscht zwischen ihnen doch zumindest soweit Einigkeit, dass es ursprünglich nicht JHWH gewesen sein kann, der hier einen Menschen attackiert und am Schluss von diesem besiegt wird. Sie alle gehen davon, dass der numinose Gegner erst in einer späteren Phase der Religionsgeschichte, als Israel zum JHWH-Glauben gekommen war, mit dem Gott Israels identifiziert wurde – eine Identifikation, die zu manchen »Korrekturen« nötigte, da ein menschlicher Sieg über Gott in diesem Rahmen theologisch nicht mehr vorstellbar war. Ausgehend von der Annahme einer längeren Entstehungsgeschichte der Erzählung korrelieren diese Erklärungen also einzelne Stufen deren Überlieferungsgeschichte mit verschiedenen Phasen der Religionsgeschichte Israels und können so sowohl die Spannungen bzw. »Leerstellen« im Text als auch dessen theologische Anstößigkeiten als Resultat dieses Transformationsprozesses erklären.

Sicherlich sind auch diese überlieferungsgeschichtlichen Erklärungsversuche nicht über jeden Zweifel erhaben: Sie alle bewegen sich auf höchst unsicherem Boden, da eine Rückfrage nach mündlichen Vorstufen eines Textes stets schwierig und ganz besonders dort ein hypothetisches Unterfangen ist, wo sich die Rekonstruktion nicht auf verschiedene Quellen, sondern allein auf einen einzigen – im Fall von Gen 32,23–33 offenbar erst noch literarisch (mehr oder weniger)<sup>4</sup> einheitlichen – Text stützen kann. Zu Recht üben daher jüngere historisch-kritische Beiträge Kritik an solchen Rekonstruk-

<sup>4</sup> Die meisten Exegeten gehen davon aus, dass V.24 und V.33 spätere Zusätze sind.

tionen mündlicher »Keimzellen« der Jabbok-Erzählung und konzentrieren sich in ihren Interpretationen auf den Text als Ganzen und seine Einbindung in den grösseren Kontext.

Doch um Kritik soll es hier nicht gehen, vielmehr soll das Spiel mit der Identität des Angreifers Jakobs, das die spätantiken Auslegungen wohl aus Gründen der Ehrenrettung Gottes zu spielen begonnen haben und das nach (älteren) historisch-kritischen Untersuchungen bereits bei der Entstehung des Textes eine zentrale Rolle spielte, noch ein bisschen weiter verfolgt werden. Dieses Spiel setzt sich nämlich in der Rezeptionsgeschichte der Erzählung fort und nimmt hier eine unerwartete Wende.

### III.

Bei einem so faszinierenden Text wie Gen 32,23–33 verwundert es nicht, dass er nicht nur in Predigten und wissenschaftlichen Erklärungen, sondern auch in Gedichten,<sup>5</sup> in der bildenden Kunst<sup>6</sup> und der Musik einen breiten Widerhall fand und findet. Den Genres entsprechend werden dabei unterschiedliche Elemente der Erzählung zum Kristallisationspunkt der Rezeption: Während etwa in der bildenden Kunst meist das Ringen Jakobs mit seinem Gegner im Vordergrund steht, ist es in der Musik Jakobs Satz »Ich lasse dich nicht, du segnest mich denn« (Gen 32,27b). Mehrfach wurde er in der Musikgeschichte vertont – offenbar spricht er nicht nur vom Nicht-Loslassen, sondern lässt selbst nicht mehr los. Am Beispiel von Schütz und Bach, den wohl bedeutendsten Komponisten, die Gen 32,27b in ihrem Werk aufgegriffen haben, soll im folgenden exemplarisch verfolgt werden, wie sich die Identität des Angreifers Jakobs auch in der weiteren Rezeptionsgeschichte nochmals verwandeln kann und welche Konsequenzen sich daraus für die Interpretation der Jabbok-Erzählung ergeben.

Zunächst zu Heinrich Schütz bzw. zu Schütz und Heinrich Posthumus Reuss, Herr von Gera, Greiz und Lobenstein. Zweiterem nämlich verdankte Schütz nicht nur den Auftrag zu seinen *Musikalischen Exequien*, sondern auch die textliche Grundlage dieses Werkes und damit eben auch den Satz aus der Jabbok-Erzählung: »Ich lasse

<sup>5</sup> Vgl. etwa die »Rhapsodie« von Friederike Mayröcker.

<sup>6</sup> Für solche »Spiegelungen in der Kunst« vgl. Spieckermann, Gotteskampf, 53–102, der sich auf eindruckliche Weise mit je einer berühmten Jakobskampf-Darstellung von Chagall, Epstein, Gauguin, Delacroix und Rembrandt auseinandersetzt.

dich nicht, du segnest mich denn«. <sup>7</sup> Diesen halben Vers nur hatte der Verstorbene aus Gen 32,23–33 herausgegriffen, und diesen halben Vers nur hat Schütz dementsprechend auch vertont. Nicht mehr als eine Minute dauert die musikalische Umsetzung, und doch gehört sie zu den eindrücklichsten Passagen des ganzen Werkes. Was macht Schütz aus diesem Satz? In einer kaum mehr zu überbietenden Intensität hebt er mit seiner Musiksprache zunächst hervor, dass hier einer nicht loslassen will: Jeweils dicht aufeinander folgend drängen die einzelnen Solostimmen in Sekund-Intervallen voran, wobei sie alle das Wort »lasse« betonen. Die Auf- und Abbewegungen sowie das Anschwellen und Nachlassen der Kraft (Lautstärke) erinnern dabei an den Kampf, wobei dieser hier offenbar nicht mehr als äusseres, sondern als inneres Ringen verstanden ist. Der Spannung, die sich durch dieses Nicht-Loslassen-Wollen aufbaut, ist der Frieden des Segens gegenübergestellt: Bei »du segnest mich denn« finden die einzelnen Stimmen zusammen und kommen zur Ruhe.

Doch wer ist es eigentlich, der hier nicht loslassen will, und wer ist das »Du«, um dessen Segen gerungen wird? Die Musik allein kann diese Frage nicht beantworten, wohl aber der neue Textzusammenhang, in den Reuss und Schütz den Vers stellen: Reuss wählte bei seiner Textauswahl ausschliesslich Verse, die um das Thema von Tod und Auferstehung kreisen; offenbar gehörte für ihn auch Gen 32,27b in diesen Zusammenhang. Und Schütz gibt dem Vers ein besonderes Gewicht, indem er ihn, eingebettet zwischen zwei Liedstrophen aus Kirchenliedern, als letztes Bibelwort ganz ans Ende seiner Komposition stellt:

Capella (Nr. 25):

Weil du vom Tod erstanden bist,  
werd ich im Grab nicht bleiben,  
mein höchster Trost dein Auffahrt ist,  
Todsforcht kannst du vertreiben,  
denn wo du bist, da komm ich hin,  
dass ich stets bei dir leb und bin,  
drum fahr ich hin mit Freuden.

Soli (Nr. 26):

Herr, ich lasse dich nicht, du segnest mich denn.

---

<sup>7</sup> 1634/35 stellte Heinrich Posthumus Reuss eine Auswahl von 25 Bibelversen und Kirchenliedzeilen zusammen, die auf dem Deckel und den Seiten seines Sarkophages stehen sollten. Als er kurze Zeit darauf starb, erteilte seine Witwe Schütz den Auftrag, diese Texte für die Totenfeier zu vertonen. So entstanden die *Musikalischen Exequien* (op. 7 Nr. 1, SWV 279).

Capella (Nr: 27):  
Er sprach zu mir: halt dich an mich,  
es soll dir itzt gelingen,  
ich geb mich selber ganz für dich,  
da will ich für dich ringen,  
den Tod verschlingt das Leben mein,  
mein Unschuld trägt die Sünden dein,  
da bist du selig worden.

Die christologischen Anspielungen sind nicht zu überhören und lassen keinen Zweifel daran, dass aus dem Angreifer von Gen 32,23–33 ein weiteres Mal ein anderer geworden ist: Es ist Jesus Christus selbst, dem hier der Segen abgerungen wird – nicht mehr von Jakob allerdings, sondern vom Menschen in seiner Sterblichkeit, der darauf hofft, dass der Tod nicht das letzte Wort behalte.

Was bei Schütz implizit durch den neuen Textzusammenhang angedeutet ist, wird bei Bach explizit:

Ich lasse dich nicht, du segnest mich denn!  
Mein Jesu, ich lasse dich nicht,  
Herr, du segnest mich denn!

Gleich zwei Werke Johann Sebastian Bachs tragen den Titel *Ich lasse dich nicht, du segnest mich denn*, und in beiden (der Kantate BWV 157 und der Motette BWV Anh. III 159) ist die Frage der Identität des »Du« unmissverständlich geklärt, indem Jesus namentlich angesprochen wird.<sup>8</sup> In der Motette, der das obige Zitat entstammt und um die es im folgenden gehen soll, herrscht zu Beginn eine dunkle, aber gefasste Grundstimmung vor. In unerschütterlicher Ruhe (»un poco lento«) wiederholen die beiden Chöre ihre Forderung: »Ich lasse dich nicht, du segnest mich denn.« Und dennoch besteht kein Zweifel, dass diese Forderung eine existentielle ist: Hörbar wird dies sowohl in der Anrede »mein Jesu«, in der die Stimmen ihre Fassung verlieren und »durchtönen« lassen, dass alles, aber auch alles von diesem Segen abhängt, als v. a. auch in den wiederholten Verdopplungen (und sonstigen Betonungen) der Wörter »ich« und »mich«, die deutlicher nicht zum Ausdruck bringen könnten, dass für dieses »Ich« hier alles auf dem Spiel steht. Im zweiten Teil verlieren die

---

<sup>8</sup> Bei der Motette ergeben sich dafür allerdings an anderer Stelle »Identitätsprobleme«: Nachdem sie ursprünglich als Werk J. S. Bachs gegolten hatte, wurde sie lange Zeit einem seiner Grosscousins, Johann Christoph Bach, zugeschrieben, während neuere Forschungen sie erneut als Werk J. S. Bachs ausweisen.

Stimmen denn auch ihre Ruhe, fallen in ein aufgeregteres Tempo («Andante») und singen plötzlich nicht mehr miteinander, sondern (fugisch) durcheinander. Doch nur zweieinhalb Takte lang bleiben sie in dieser Aufregung allein, dann setzt über ihnen im Sopran der Cantus Firmus ein, der nun endgültig die Gewissheit zum Ausdruck bringt, dass Gott den Menschen nicht verlassen wird:

Weil Du mein Gott und Vater bist,  
Dein Kind wirst Du verlassen nicht,  
Du väterliches Herz.  
Ich bin ein armer Erdenkloss,  
auf Erden weiss ich keinen Trost.

So kommen ganz am Schluss denn auch die drei unteren Stimmen zur Ruhe: Die Spannung löst sich auf, der Segen steht im Raum.

Auch wenn im Cantus Firmus der Bachschen Motette das »Du« plötzlich als »mein Gott und Vater« und nicht mehr als »mein Jesu« angesprochen wird – was damit zusammenhängen dürfte, dass Bach hier auf einen Vers aus einem bekannten Lied zurückgreift –, bleibt es bei beiden der hier besprochenen musikalischen Beispiele auffällig, dass sie die Erzählung von Jakobs Kampf am Jabbok unverblümt in einen christlichen Kontext stellen. Auffällig dabei ist nicht der Vorgang der »Verchristlichung« an sich – alttestamentliche Texte wurden im Christentum zu allen Zeiten so gelesen –, wohl aber die »Verchristlichung« ausgerechnet *dieser* Erzählung, in der Gott sich doch von seinen dunkelsten Seiten zu zeigen scheint. Anders aber als die antiken jüdischen – und auf ihre Weise auch viele historisch-kritische – Exegeten haben Schütz und Bach offenbar keine Scheu davor, das »Du«, um dessen Segen hier gerungen wird, mit Gott bzw. sogar mit Jesus Christus zu identifizieren.<sup>9</sup> Möglich wird das darum, weil sie die Geschichte unter einer ganz bestimmten Perspektive lesen: Entscheidend dabei ist v. a., dass sie beide das Moment des Angreifens völlig ausblenden – von einer Attacke Gottes ist hier keine Rede mehr. Dennoch ist die Begegnung zwischen »Ich« und »Du« auch hier alles andere als harmlos: Zunächst nur schon darum nicht, weil bei beiden das Motiv des Kampfes durchaus noch durchscheint, bei Schütz spätestens im Stichwort »ringen«, bei Bach im (rhythmisch nachvollzogenen) »Hinken« (Jakobs). Vor al-

---

<sup>9</sup> Darin erweisen sie sich beide als gute Lutheraner, sah doch bereits Luther im Gegner Jakobs »dominum nostrum Jesum Christum«, vgl. Hans-Joachim Stoebe, *Der heilsgeschichtliche Bezug der Jabbok-Perikope*, EvTh 14 (1954), 466–474.



lem aber bleibt diese Begegnung bei beiden Komponisten aufs Engste mit der Frage nach Leben und Sterben des Menschen verbunden, wobei gegenüber der alttestamentlichen Erzählung allerdings eine signifikante Verschiebung zu beobachten ist: Während es dort das Ringen bzw. Zusammentreffen mit Gott ist, das Jakob in Lebensgefahr bringt (vgl. V.31), ist es hier das Wissen um die Sterblichkeit, das zu diesem Ringen erst führt. Gerungen wird nicht um das Leben, sondern um den Segen Gottes, seine Zusage, den Menschen auch im Tod nicht zu verlassen.

#### IV.

Blickt man zum Schluss nochmals zurück und fragt, was Schütz und Bach aus Gen 32,23–33 gemacht haben, dann verdienen drei Punkte besondere Beachtung, die sie als sehr sorgfältige Interpreten der alttestamentlichen Erzählung erweisen: (1) Beide lesen die Jabbok-Erzählung nicht als Aussage über Gott und kümmern sich dementsprechend auch nicht um die Frage, ob bzw. warum dieser hier einen Menschen attackiert. Auch in Gen 32,23–33 steht diese Frage nicht im Vordergrund, die Identität des Angreifers bleibt so weit als möglich verhüllt. Einzig in den beiden direkten Reden findet sich ein Hinweis auf Gott, während die »objektive« Stimme des Erzählers lediglich von einem »Mann« spricht und Jakobs Frage nach dem Namen seines Gegenübers von diesem sogar explizit zurückgewiesen wird. (2) Beide lesen den Text auch nicht als Erzählung (nur) über das Individuum Jakob, sondern als Erzählung über ein Geschehen, das jeden Menschen etwas angehen könnte. Damit führen sie fort, was ansatzweise bereits in der alttestamentlichen Erzählung selbst angelegt ist, in der die Geschichte Jakobs durch seine Umbenennung in Israel auf die Volksgeschichte hin transparent wird. (3) Schliesslich lesen beide Gen 32,23–33 nicht als Erzählung über einen Kampf um das Leben, sondern als eine über ein Ringen um den Segen Gottes, der stärker noch als Leben und Tod ist. Präzise beobachten sie damit die Stellung der Segensforderung Jakobs im Gesamt Ablauf der Erzählung, die ja ausgesprochen wird, nachdem die Frage von Leben und Tod bereits geklärt ist.

Schütz und Bach mögen Gen 32,23–33 zwar selektiv und unhistorisch rezipieren, und doch scheinen sie die Jabbok-Erzählung sehr sorgfältig gelesen zu haben. Offenbar lohnt es sich, ihnen auch als Exegeten Gehör zu schenken, machen sie mit ihren Interpretationen

doch auf Momente aufmerksam, die bereits in der alttestamentlichen Erzählung selbst eine wesentliche Rolle spielen und von denen her sich manche der Schwierigkeiten lösen lassen, die sich bei einer ersten Lektüre dieses Textes ergeben.

— Dr. Annette Schellenberg habilitiert sich im Alten Testament und lebt in Zürich.

## Leben und lehren lassen

Ein Kommentar zum »Kopftuch-Urteil« des deutschen Bundesverfassungsgerichts

*Stefan Grotefeld*

Am 24. September 2003 hat der seit fünf Jahren in Baden-Württemberg schwelende Kopftuch-Streit ein vorläufiges Ende gefunden. An diesem Tag verkündete der zweite Senat des Bundesverfassungsgerichts sein Urteil zum »Fall Ludin«: Das Land, so die Karlsruher Richter, habe der muslimischen Lehrerin zu Unrecht verboten, in Schule und Unterricht ein Kopftuch zu tragen, da es hierfür in Baden-Württemberg keine hinreichende gesetzliche Grundlage gebe.

Fereshta Ludin, eine Deutsche afghanischer Abstammung, war 1998 nach dem Ende ihres Referendariats vom Oberschulamt Stuttgart nicht in den Schuldienst übernommen worden, weil sie auch während des Unterrichts ein Kopftuch tragen wollte. Als Symbol kultureller Abgrenzung, erklärte die Schulbehörde, sei das Kopftuch unvereinbar mit dem Gebot der staatlichen Neutralität. Frau Ludins Widerspruch gegen diese Entscheidung blieb ohne Erfolg. Auch in den folgenden Instanzen unterlag sie. Der Verwaltungsgerichtshof Baden-Württemberg wies ihren Berufungsantrag ebenso zurück wie das Bundesverwaltungsgericht ihren Revisionsantrag. Nun hat das Bundesverfassungsgericht das Urteil des Bundesverwaltungsgerichts aufgehoben und die Sache dorthin zurückverwiesen.

Endgültig entschieden hat Karlsruhe den Streit über das Kopftuch in der Schule also nicht. Denn nach Ansicht der Richter stehen sowohl ein Verbot des Kopftuchs als auch seine Zulassung im Einklang mit dem Grundgesetz. Sie haben lediglich festgestellt, dass es in Baden-Württemberg an der für ein Verbot erforderlichen gesetzlichen Grundlage fehlt, und damit den Ball an den Gesetzgeber zurückgespielt. Nun müssen also die Länderparlamente darüber entscheiden, wie sie es mit dem Kopftuch in der Schule halten wollen, und schon jetzt ist abzusehen, dass es nicht zu einer einheitlichen Regelung kommen wird. Sieben Bundesländer, unter ihnen Baden-Württemberg, kündigten bei der Herbsttagung der Kultusministerkonferenz an, sie würden Musliminnen das Unterrichten mit dem Kopftuch per Gesetz untersagen, Bremen ist noch unentschieden,

und die acht übrigen Länder sehen keinen Handlungsbedarf und wollen das Kopftuch zumindest im Einzelfall zulassen.

### Erste Reaktionen

Angesichts dieser Lage verwundert es nicht, dass das Urteil aus Karlsruhe vielerorts auf Skepsis gestossen ist.<sup>1</sup> Zwar zeigt sich Fereshta Ludin erleichtert über den Entscheid der Richter, doch sowohl Befürwortern wie Gegnern des Kopftuchs geht das Urteil nicht weit genug. Während z. B. »Der Spiegel« darin einen Sieg für den islamischen Fundamentalismus sieht und Alice Schwarzer beklagt, der Unterdrückung von Frauen werde unter dem Deckmantel der »Pseudotoleranz« der höchstrichterliche Segen erteilt, wirft Martin Klingst den Karlsruher Richtern in der Wochenzeitung »Die Zeit« Feigheit vor, weil sie es versäumt hätten, ein zeitgemässes, der religiösen Pluralität der Gesellschaft angemessenes Urteil zu fällen.

Uneinheitlich fallen auch die Reaktionen seitens der deutschen Kirchen aus. Begrüsst wird das Urteil von Kardinal Lehmann, dem Vorsitzenden der deutschen Bischofskonferenz, der darin eine Stärkung des Rechts auf Religionsfreiheit sieht. Demgegenüber kritisieren verschiedene evangelische Bischöfinnen und Bischöfe den Karlsruher Richterspruch, weil er der grundgesetzlich garantierten Gleichberechtigung von Frauen nicht genügend Rechnung trage. Unzufrieden ist auch der Zentralrat der Muslime in Deutschland, der sich aus Karlsruhe »ein letztes Wort« in dieser Angelegenheit erhoffte, und Bundesinnenminister Otto Schily fürchtet, dass eine uneinheitliche Regelung in den verschiedenen Ländern zu einem »Chaos« führen könnte.

### Rechtliche Erwägungen

Dabei wird man dem Bundesverfassungsgericht nicht vorwerfen können, es habe sich seine Entscheidung allzuleicht gemacht. Wer die Urteilsbegründung studiert, stellt fest, dass die Richter sich der Tragweite des Problems und der Schwierigkeit, zwischen den dabei tangierten Rechtsgütern eine Abwägung zu treffen, durchaus bewusst waren.

---

<sup>1</sup> Zu den im folgenden erwähnten Stellungnahmen vgl. Der Spiegel 40, 2003, 82-97; Die Zeit 40, 2003, 7; epd-Dokumentation 40, 2003 sowie Reformierte Presse 40, 2003, 6-9 und 41, 2003, 7.

Auf der einen Seite steht das durch Art. 4 GG gewährleistete Grundrecht der Glaubensfreiheit, das die positive Freiheit zur Bekundung und Verbreitung des eigenen Glaubens einschliesst, sowie das in Art. 33 GG formulierte Recht auf gleichen Zugang zu öffentlichen Ämtern nach Massgabe von Eignung, Befähigung und fachlicher Leistung. Nach Art. 33 Abs. 3 GG muss die Entscheidung über die Zulassung zu einem öffentlichen Amt unabhängig von dem religiösen Bekenntnis der Bewerberin oder des Bewerbers erfolgen, und keiner Person darf aus ihrer Zugehörigkeit oder Nichtzugehörigkeit zu einer bestimmten Religionsgemeinschaft ein Nachteil erwachsen. Dem stehen auf der anderen Seite als Verfassungsgüter der unter Wahrung der weltanschaulich-religiösen Neutralität zu erfüllende staatliche Erziehungsauftrag (Art. 7 Abs. 1 GG), das elterliche Erziehungsrecht (Art. 6 Abs. 2 GG) sowie die negative Religionsfreiheit der Schülerinnen und Schüler (Art. 4 Abs. 1 GG) gegenüber.

Wer gedacht hatte, das Bundesverfassungsgericht würde nach seinem Kruzifix-Urteil nun auch das Kopftuch in der Schule verbieten, sah sich getäuscht. Die Mehrheit der Karlsruher Richter machte vielmehr deutlich, dass zwischen dem Kreuz an der Wand und dem Tuch auf dem Kopf einer Muslimin ein gravierender Unterschied besteht: Im einen Fall wird das betreffende Symbol auf Veranlassung der Schulbehörde angebracht, im anderen Fall geht es um die Entscheidung einer einzelnen Lehrerin, mit der sich der Staat nicht schon deshalb identifiziert, weil er sie hinnimmt (vgl. BVerfG, 2 BvR 1436/02, Abs. 54). Was die mögliche Wirkung des Kopftuches auf die Schülerinnen und Schüler angeht, so stuft die Mehrheit des zweiten Senats diese lediglich als eine abstrakte Gefahr ein, da bislang keine gesicherten Erkenntnisse hierüber vorlägen. Auch dürfe das Kopftuch nicht ohne weiteres als politisches Symbol des islamischen Fundamentalismus und der gesellschaftlichen Unterdrückung von Frauen gedeutet werden, sondern könne durchaus Ausdruck einer selbstbestimmten religiösen Identität sein. Zwar seien künftige Konflikte mit der Elternschaft nicht auszuschliessen, doch rechtfertigten diese, ohne eine entsprechende gesetzliche Grundlage, keinen Eingriff in die positive Religionsfreiheit von Frau Ludin und ihr gleiches Recht auf Zugang zu einem öffentlichen Amt.

Grundsätzlich, so die Senatsmehrheit, bestehe ein »unvermeidliche[s] Spannungsverhältnis zwischen positiver Glaubensfreiheit eines Lehrers einerseits und der staatlichen Pflicht zu weltanschaulich-

religiöser Neutralität, dem Erziehungsrecht der Eltern sowie der negativen Glaubensfreiheit der Schüler andererseits«. Dieses »unter Berücksichtigung des Toleranzgebotes zu lösen«, sei nicht Aufgabe der Judikative oder der Exekutive, sondern die der Legislative, die »im öffentlichen Willensbildungsprozess einen für alle zumutbaren Kompromiss zu suchen« (ebd., Abs. 47) habe. Für vereinbar mit dem Grundgesetz und der Europäischen Menschenrechtskonvention (Art. 9) erachten die Richter sowohl eine Zulassung als auch ein Verbot des Kopftuches. Denn für beide Wege gebe es angesichts der gewandelten religiösen Verhältnisse gute Argumente. Einerseits könne man versuchen,

»die zunehmende religiöse Vielfalt in der Schule aufzunehmen und als Mittel für die Einübung von gegenseitiger Toleranz zu nutzen, um so einen Beitrag in dem Bemühen um Integration zu leisten. Andererseits ist die beschriebene Entwicklung auch mit einem grösseren Potenzial möglicher Konflikte in der Schule verbunden. Es mag deshalb auch gute Gründe dafür geben, der staatlichen Neutralitätspflicht im schulischen Bereich eine striktere und mehr als bisher distanzierende Bedeutung beizumessen und demgemäss auch durch das äussere Erscheinungsbild einer Lehrkraft vermittelte religiöse Bezüge von den Schülern grundsätzlich fern zu halten, um Konflikte mit Schülern, Eltern oder anderen Lehrkräften von vornherein zu vermeiden.« (ebd., Abs. 65)

Dass die verschiedenen Länderparlamente dabei zu unterschiedlichen Regelungen kämen, sei durchaus denkbar,

»weil bei dem zu findenden Mittelweg auch Schultraditionen, die konfessionelle Zusammensetzung der Bevölkerung und ihre mehr oder weniger starke religiöse Verwurzelung berücksichtigt werden dürfen« (ebd., Abs. 47).

Mit dem Grundgesetz vereinbar seien allerdings nur solche Regelungen, die die Angehörigen unterschiedlicher Religionsgemeinschaften gleich behandeln. Wer also das Kopftuch aus der Schule fernhalten will, wird kaum umhin können, damit zugleich Ordens-trachten, das Kreuz an Hals oder Revers und die Kippa auf dem Kopf zu verbieten.

**»Nun sag, wie hast du's mit der Religion?«**

Mit seinem Urteil hat der zweite Senat des Bundesverfassungsgerichts den Ball an den Gesetzgeber zurückgespielt. Einerseits mag man dies bedauern, weil divergierende Regelungen in den verschiedenen Ländern die Folge sein werden. Ob eine muslimische Lehre-

rin künftig im Unterricht ein Kopftuch tragen darf, wird davon abhängen, in welchem Bundesland sie sich für den Schuldienst bewirbt. Andererseits eröffnet das Urteil die Möglichkeit zu einer grundsätzlichen Debatte über das zulässige Ausmass religiöser Bezüge in der Schule. Eine solche Debatte in Politik und Gesellschaft anzustossen, ist denn auch die erklärte Absicht der Richter, die sich damit für einmal der in Deutschland zunehmenden Tendenz, politische Konflikte in Karlsruhe entscheiden zu lassen, widersetzt haben.

Im Grunde geht es bei dieser Debatte um die Frage, welchen Staat wir wollen bzw. wie wir die weltanschaulich-religiöse Neutralität des Staates verstehen. Diese Frage stellt sich nicht nur in Deutschland, sondern auch in anderen europäischen Ländern, die von der zunehmenden religiösen Pluralität gleichermassen betroffen sind. Die Schweiz stellt in dieser Hinsicht keine Ausnahme dar, auch wenn der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte das von der Genfer Schulbehörde ausgesprochene und vom Bundesgericht in Lausanne als verfassungsgemäss gebilligte Verbot des Kopftuchs in der Schule als einen mit der Europäischen Menschenrechtskonvention vereinbaren Eingriff in die individuelle Religionsfreiheit bezeichnet hat.<sup>2</sup> Denn erledigt ist das Problem damit keineswegs.

Dass ein liberaler Staat weltanschaulich-religiös neutral zu sein hat, steht ausser Frage. Immer unklarer scheint jedoch, was das heisst – und das gilt auch im Hinblick auf religiöse Symbole in der Schule. Das laizistische Frankreich deutet das Neutralitätsgebot so, dass es alle religiösen Symbole aus der Schule verbannt und selbst für Schülerinnen ein Kopftuchverbot in Erwägung zieht. Demgegenüber hat der deutsche Staat das Neutralitätsgebot bislang nicht negativ, d. h. im Sinne einer strikten Trennung von Staat und Religionsgemeinschaften, sondern positiv interpretiert, indem er eine eher »offene und übergreifende, die Glaubensfreiheit für alle Bekenntnisse gleichermassen fördernde Haltung« (ebd., Abs. 43) eingenommen hat. Daran festzuhalten gibt es gerade vor dem Hintergrund des Gleichbehandlungsgebotes guten Grund.

Gemäss dem Urteil des Bundesverfassungsgerichts muss beim Streit um das Kopftuch »das Gebot strikter Gleichbehandlung der verschiedenen Religionsgemeinschaften sowohl in der Begründung als auch in der Praxis« (ebd., Abs. 39) beachtet werden. Doch auch

---

<sup>2</sup> Abgedruckt ist dieses Urteil vom 15. Februar 2001 im Schweizerischen Jahrbuch für Kirchenrecht 6, 2001, 111-119.

das Gleichbehandlungsgebot lässt sich unterschiedlich deuten, und eine undifferenzierte Interpretation des Gleichbehandlungsgrundsatzes führt angesichts faktischer Unterschiede in der Praxis häufig zu Ungleichheiten.<sup>3</sup> Wenn der Staat von allen Motorradfahrern das Tragen eines Helms verlangt, dann trifft dies einen Sikh offenkundig in anderer Weise als eine Christin oder einen säkularen Schweizer.<sup>4</sup> Nun mag es für eine solche (Un-) Gleichbehandlung durchaus Gründe geben, nur sollten sie auch überzeugend sein. Ähnliches gilt für das Verbot religiöser Symbole in der Schule. Ein Staat behandelt manche Lehrerinnen nicht erst dann »gleicher« als andere, wenn er das Tragen eines Kopftuches in der Schule verbietet, sondern bereits dadurch, dass er von allen Lehrpersonen den Verzicht auf religiöse Symbole verlangt. Denn auch ein solches Verbot trifft eine strenge Muslimin oder einen orthodoxen Juden in anderer Weise als einen sich zum reformierten Glauben bekennenden Christen, der in der Regel nicht dazu neigt, stets an geeigneter Stelle eine Bibel zu tragen. Für die einen bilden jene religiösen Symbole einen konstitutiven Teil ihrer religiösen Identität, während dies bei dem anderen nicht der Fall ist. Nun ist es gewiss nicht so, dass sich für eine solche undifferenzierte Deutung des Gleichbehandlungsgebotes oder auch für ein gezieltes Verbot des Kopftuches keine Gründe angeben ließen. Fraglich ist jedoch, ob sie eine dementsprechende Einschränkung der positiven Religionsfreiheit zu rechtfertigen vermögen.

Das wichtigste Argument, das für ein gezieltes Verbot des Kopftuches in der Schule ins Feld geführt wird, lautet, dass es sich hierbei um das Symbol eines intoleranten, islamischen Fundamentalismus handelt, der sich zwar, solange es ihm nützt, auf die vom liberalen Staat garantierten Freiheitsrechte beruft, in Wahrheit aber dessen Zerstörung betreibt und nicht zuletzt Frauen systematisch diskriminiert. Auch gemässigte oder säkulare Musliminnen oder Muslime argumentieren nicht selten so, und wer sich für eine Zulassung des Kopftuches in der Schule ausspricht, sieht sich daher schnell mit dem Vorwurf konfrontiert, er oder sie sei naiv. Doch ebensowenig wie das Kreuz als solches ein Symbol für christliche Kreuz- und Eroberungszüge oder religiöse Intoleranz darstellt, ist das Kopftuch per se ein Symbol des islamischen Fundamentalismus. Dass es häufig

<sup>3</sup> Vgl. hierzu Susanne Boshammer, *Gruppen, Recht, Gerechtigkeit. Die moralische Begründung der Rechte von Minderheiten*, Berlin/New York 2003.

<sup>4</sup> Das Schweizer Bundesgericht sieht hierin allerdings keine Beeinträchtigung der Glaubens- und Gewissensfreiheit der Sikhs. Vgl. BGE 119 IV 260.



so gedeutet wird, ist nicht zu bestreiten. Es kann, muss aber nicht so gedeutet werden, und insofern besteht beispielsweise zwischen dem Hakenkreuz und dem Kopftuch ein gravierender Unterschied. Entscheidend im Hinblick auf das Kopftuch in der Schule dürfte deshalb sein, wie die betreffende Lehrerin dieses Symbol deutet, und sobald es klare Indizien dafür gibt, dass sie mit ihrem Kopftuch eine politische Botschaft vermitteln oder Schülerinnen und Schüler religiös beeinflussen will, wird man ihr, wie in anderen Fällen, auch die Aufnahme in den Schuldienst verweigern müssen. Eben dies in jedem Einzelfall sorgfältig zu prüfen, ist schon heute Aufgabe der jeweiligen Schulbehörde.

Damit ist bereits ein zweites Argument angesprochen, das sowohl für ein spezifisches Kopftuch-Verbot als auch für ein generelles Verbot religiöser Symbole in der Schule sprechen könnte. Gemeint ist die negative Religionsfreiheit der Schülerinnen und Schüler, die durch die tägliche Begegnung mit einer Lehrperson, die ein Kopftuch (oder ein anderes religiöses Symbol) trägt, verletzt werden könnte, auch ohne dass diese religiöse oder politische Propaganda betreibt. Damit werde, so liesse sich weiter argumentieren, zugleich das Erziehungsrecht der Eltern verletzt. Die Mehrheit des Bundesverfassungsgerichts sieht in dem Kopftuch, wie erwähnt, lediglich eine abstrakte Gefahr, da es bislang keine gesicherten Erkenntnisse darüber gebe, ob und in welcher Weise Kinder hierdurch beeinflusst würden. Tatsächlich dürfte die Gefahr einer solchen Beeinflussung gering sein, da die hier und da ja durchaus in der Schule vorhandenen christlichen Symbole offenbar nicht dazu angetan waren, die Säkularisierung der Gesellschaft in den vergangenen Jahrzehnten aufzuhalten.

Zu bedenken ist schliesslich, ob vom Kopftuch (oder anderen religiösen Symbolen) eine Gefährdung des Schulfriedens ausgeht. Auch hierfür gibt es keine deutlichen Indizien. Ob dies der Fall sein wird, dürfte einerseits von dem Verhalten der betreffenden Lehrperson abhängen, andererseits aber auch von den diesbezüglichen Reaktionen, die den Schülerinnen und Schülern innerhalb ihres schulischen und häuslichen Umfeldes begegnen. Weder im Fall von Frau Ludin in Stuttgart noch im Fall von Frau Dahalb in Genf ist es jedenfalls zu Konflikten gekommen, die den Schulfrieden gefährdet hätten, und auch in Nordrhein-Westfalen oder Hamburg, wo mus-

limische Lehrerinnen ein Kopftuch tragen dürfen, haben diese bislang offenbar keinen Unfrieden gestiftet.

Demnach spricht in der Tat viel dafür, »die zunehmende religiöse Vielfalt in der Schule aufzunehmen und als Mittel für die Einübung von gegenseitiger Toleranz zu nutzen, um so einen Beitrag in dem Bemühen um Integration zu leisten« (s. o.) – nach dem Motto »Leben und lehren lassen«<sup>5</sup>. Das würde bedeuten, dass man die positive Religionsfreiheit nicht durch spezifische oder vermeintlich neutrale Kleidungs Vorschriften einschränkt, sondern in jedem Einzelfall die Eignung der betreffenden Bewerberin bzw. des betreffenden Bewerbers sorgfältig überprüft – was bereits heute geschieht. Wer hofft, alle deutschen Bundesländer würden eine solche Regelung treffen, dürfte allerdings enttäuscht werden.

— Dr. Stefan Grotefeld ist Oberassistent am Institut für Sozialethik der Universität Zürich.

---

<sup>5</sup> Die bekannte Formel »Leben und leben lassen«, auf die die Formulierung anspielt, geht Johannes John zufolge (*Reclams-Zitaten-Lexikon*, Stuttgart 2000, 267) auf Christoph Martin Wieland zurück. Jedenfalls wird sie diesem in einem von Karl Friedrich Zelter in einem Brief vom 7. November 1827 an Johann Wolfgang Goethe zugeschrieben. Darin heisst es: »Der alte Wieland mag recht haben: es ist nicht genug zu leben, man soll auch leben lassen!«

## Zur Gelassenheit Meister Eckharts heute

Joachim Valentin

Martin Heidegger wird gerne eine folgenreiche Lektüre Meister Eckharts nachgesagt. Gleichwohl ist von Gelassenheit in seinem Werk selten und noch seltener mit ausdrücklichem Bezug auf Meister Eckhart die Rede. Dennoch wird an Heideggers Zugang zum Thema der Gelassenheit vielleicht in besonderer Weise die Relevanz dieses Themas heute deutlich: 1955 fasste er in einer Gedenkrede für seinen ›Landsmann‹, den Komponisten Conradin Kreutzer, die angesichts einer von kalkulierendem Denken beherrschten Welt im »Atomzeitalter« anzustrebende »Gelassenheit zu den Dingen« als gleichzeitiges »ja« und »nein« sagen<sup>1</sup> zu den technischen Gegenständen. Eine Gelassenheit ist gemeint, die weder als Aktivität oder Passivität angemessen verstanden werden kann, sondern die als »höheres Tun« erwächst aus einer »Offenheit für das Geheimnis«, für einen »in der technischen Welt verborgenen Sinn« (24). Als Gelassenheit gilt Heidegger das *Wollen des Nicht Wollens*, ein Zustand des *Wartens* zwischen Ja und Nein (vgl. 51) auf das Wesen eines Denkens, welches allerdings nun nicht mehr (wie bei Kant) als *Vorstellen* (»*Sich etwas vormachen*«) gedacht werden könne, sondern als unvorstellbares »Ruhem der Dinge« (40f). Kurz: Gelassenheit ist für Heidegger »Entschlossenheit zur wesenden Wahrheit« (59).

Sofern sich diese ebenso faszinierenden wie eigentümlichen *Dicta* in der hier notwendigen Kürze nicht selbst als poetische Philosophie erschlossen haben, mögen sie als Anregung zur Lektüre des Heidegger-Textes dienen. Gerade weil Heidegger sich aber auch ausdrücklich von einem »Abwerfen der sündigen Eigensucht« und dem »Fahrenlassen des Eigenwillens zugunsten des göttlichen Willens« als christlich-theologischem Rahmen der Gelassenheit Meister Eckharts *distanziert* hat,<sup>2</sup> könnte es nun gerade für ein christliches Denken, das an der Zeit ist, lohnend sein, dessen *Denken selbst* aufzusuchen, wenn Gelassenheit im Nachvollzug der Ausgangsbewegung des Heideggerschen Denkweges als in einer Zeit der Technik und Ökonomie *angemessene* Haltung bedacht werden soll.

---

<sup>1</sup> Martin Heidegger, *Gelassenheit* (1959), Pfullingen <sup>10</sup>1992, 23. – Die folgenden Zitate aus *Gelassenheit* werden unter Angabe der Seitenzahl direkt im Text nachgewiesen.

<sup>2</sup> So Heidegger in einem 1944/45 entstandenen »Feldweggespräch«, *Zur Erörterung der Gelassenheit*, das im gleichen Band (27–71) publiziert wurde (ebd. 34).

## Theologie jenseits des ›Jubilus‹

Der Dominikanertheologe am Ende der Hochscholastik<sup>3</sup> gehört zu den von der Grundstruktur apophatischer (vulgo: negativer) Theologie am nachhaltigsten beeinflussten Denkern des Abendlandes. Bei ihm findet sich gleichzeitig mit der Lehre des *Seelenfünkleins* oder *Seelengrundes*, die ihn schliesslich dem Häresieverdacht aussetzte, eine die Frömmigkeit der *Devotio Moderna* vorwegnehmende Hochschätzung des *individuellen* Gotterlebens. Gleichzeitig ist es eine der wesentlichen Intentionen von Eckharts deutschem (Spät-) Werk, jene Erlebnismystik gerade *einzuschränken*, die in den oberrheinischen Dominikanerinnenklöstern und Beginengemeinschaften des frühen 14. Jahrhunderts zu entstehen begann, in denen er predigte. So wendet er sich beispielsweise ausdrücklich gegen den in diesem Milieu üblichen Rückschluss von religiöser Erfahrung auf die Präsenz Gottes und zieht das gute Werk allemal dem ›Jubilus‹, der geistlichen Verzückung, vor:

»Wäre der Mensch so in Verzückung, wie es Sankt Paulus war, und wüsste einen kranken Menschen, der eines Süppleins von ihm bedürfte, ich erachtete es für weit besser, du liessst aus Liebe von der Verzückung ab und dientest dem Bedürftigen in grösserer Liebe.«<sup>4</sup>

Trotzdem ist Meister Eckhart von diesen das neuzeitliche Subjekt ankündigenden Strömungen insofern beeinflusst, als er externe Instrumente der *Regulation* individueller mystischer Erfahrungen, wie etwa eine irdische und himmlische Hierarchie im Sinne des Dionysios Areopagita, nicht mehr gelten lassen kann.

Der *Gottesbegriff* Meister Eckharts stellt sich äusserst zwiespältig oder ›paradox‹ dar: Einerseits Scholastiker in aristotelischer Tradition verlässt er andererseits im Bemühen, das Sprechen über individuelle Gotteserfahrung zu ermöglichen, die »Gegend der Metaphysik«, nicht ohne in gewisser Weise weiterhin metaphysisch zu argumentieren.<sup>5</sup> So findet sich beispielsweise in der Predigt Nr. 10 (DPT

<sup>3</sup> \*Hochheim bei Gotha um 1260, † wahrscheinlich Avignon vor dem 30. April 1328.

<sup>4</sup> Reden der Unterweisung 10, in: Meister Eckhart, *Deutsche Predigten und Traktate* (DPT), hg. u. übers. von Josef Quint, München 1963ff., 67. – Nachweise aus den DPT erfolgen unter Angabe der Seitenzahl jeweils direkt im Text.

<sup>5</sup> Vgl. Bernhard Welte, *Meister Eckhart: Gedanken zu seinen Gedanken*, Freiburg i. Br. 1979. Die Intention Weltes, Meister Eckhart als Platonisten zu lesen, ist in diesem Werk unübersehbar. Doch auch Welte muss in seiner sensiblen Studie konstatieren, »dass der Meister Eckhart [...] die alten metaphysischen Bestimmungen bisweilen mit Heftigkeit von sich tut« (88f). Anstatt jedoch den Dualismus von Sein und Nichts hinter sich zu lassen, wendet Welte sich dem *Nichts* als neuer ontologischer Kategorie zu.

195–200) folgender Gedankengang: Zunächst wird betont, Gott müsse über dem Sein sein, denn was in vielen Dingen Eins sei,<sup>6</sup> das müsse notwendig über den Dingen sein:

»Gott ist weder Sein noch Gutheit. Gutheit haftet am Sein und reicht nicht weiter als das Sein [...]. Gott ist nicht gut noch besser noch allerbest. Wer das sagte, Gott sei gut, der täte ihm ebenso unrecht, wie wenn er die Sonne schwarz nennen würde.« (DPT 197)

Es gelingt Meister Eckhart hier also, die verbreitete Identifikation von christlichem Gott mit neuplatonischem Seinsbegriff zu verlassen, weil er ihn – mit Aristoteles – radikal als Vernunft, als *intelligere*, denkt.<sup>7</sup> Ihn »im Sein zu nehmen« wie die platonistische Theologie, erfasst Gott zwar in einer gewissen Vorläufigkeit, wird ihm jedoch letztlich genausowenig gerecht wie eine Belegung mit Eigenschaften wie Gutheit, Schönheit usw. Bei dieser Reduktion sprachlicher Möglichkeiten handelt es sich nicht um die spekulative Zuspitzung eines Vollkommenheitsideals, das dem unendlich inferior gedachten Menschen den sprachlichen Gottesbezug verweigert. Sie geschieht zuerst um der Absage an eine *Ökonomie* willen, die »aus Gott eine Ziege machen, ihn mit Wortblättern füttern« (Expositio Libri Sapientiae, 61) will und ihn damit auf höchst subtile Weise zum Mittel der *eigenen* allzumenschlichen Heils- und Vollkommenheitssehnsüchte degradiert und ihn deshalb – aus Eigensucht – in den Grenzen eines von Dualismen beherrschten Feldes gefangen hält.

### Vom Lassen Gottes und des Menschen

Die so sich entwickelnde Rede von der *Nacktheit Gottes*, seine Entkleidung von sämtlichen Anthropomorphismen, die sich hier der Vernunft darbietet, kann rekonstruiert werden als ein Sich-bewusst-Werden über die Konstitutionsbedingungen des eigenen Gottesdiskurses und damit als Akt der Aufklärung. Mit Berufung auf die Vernunft, »die edler sei als der Wille« (DPT 198), benennt Eckhart den Willen zu bedeuten, etwas sagen zu wollen, als Urheber jener Bekleidung, die zugleich eine Verdeckung, ein Vergessen darstellt und entkleidet gleichzeitig seine Sprache solcher Dualismen, die Gott

<sup>6</sup> Eine Einsicht, die sich mit der Rezeption des neuplatonischen Denkers Proklos im 13. Jahrhundert erneut durchgesetzt hatte.

<sup>7</sup> »Die Vernunft nimmt Gott bloss, wie er entkleidet ist von Gutheit und von Sein. Gutheit ist ein Kleid, darunter Gott verborgen ist, und der Wille nimmt Gott unter diesem Kleide der Gutheit.« (Predigt 10, DPT 198; Hervorh. v. Verf.)

verbergen. Indem er Gott nicht mehr mit dem Sein identifiziert, führt er den Gottesbegriff aus dem Dualismus von Sein und Nichts heraus. Gott ist nicht mehr Funktion des Seinsbegriffs, sondern das Sein wird zur Funktion eines Gottesbegriffs, den selbst wiederum inhaltlich zu füllen sich Meister Eckhart konsequent weigert. Ausgerechnet der streng monistische Gottesbegriff Meister Eckharts scheint die Kühnheit solcher Gottesrede zu erlauben:

»Wenn ich aber gesagt habe, Gott sei kein Sein und sei über dem Sein, so habe ich ihm damit nicht das Sein abgesprochen, vielmehr habe ich es in ihm erhöht. Nehme ich Kupfer im Golde, so ist es dort (vorhanden) und ist da in einer höheren Weise, als es in sich selbst ist. Sankt Augustin sagt: Gott ist weise ohne Weisheit, gut ohne Gutheit, gewaltig ohne Gewalt.« (DPT 196)

Freilich ist es Meister Eckhart, den manche mit mehr oder weniger guten Gründen einen Mystiker nennen, auch nicht um einen »bloss gedachten Gott« zu tun,

»denn wenn der Gedanke vergeht, so vergeht auch der Gott. Man soll vielmehr einen wesenhaften Gott haben, der weit erhaben ist über die Gedanken der Menschen und alle Kreatur. Der Gott vergeht nicht, der Mensch wende sich denn mit Willen von ihm ab.« (Reden der Unterweisung 6, DPT 60)

Bezeichnenderweise findet dann auch einer der ›loci classici‹ dieser Eckhartschen ›Negativen Theologie‹ nicht die Form einer Predigt oder einer theoretischen Abhandlung, sondern die des *Gebets*:

»Darum bitten wir Gott, dass wir Gottes ledig werden und dass wir die Wahrheit dort erfassen und ewiglich geniessen, wo die obersten Engel und die Fliege und die Seele gleich sind, dort, wo ich stand und wollte, was ich war, und war, was ich wollte. Denn so sagen wir: Soll der Mensch arm sein an Willen, so muss er so wenig wollen und begehren, wie er wollte und begehrte, als er (noch) nicht war. Und in dieser Weise ist der Mensch arm, der nichts will.« (Pr. 32, DPT 305)

Die Fähigkeit Gott zu lassen, hat also die Form eines bestimmten Nicht-Wollens (dessen, was der Mensch wollte, als er noch nicht gelassen war). Sie tritt uns entgegen als Armut im Geiste, die ausdrücklich nicht buchstäblich verstanden werden will, sie kann ›genossen‹ werden: »Der Mensch hätte ein rechtes Himmelreich, der um Gottes willen auf alle Dinge verzichten könnte, was immer Gott gäbe oder nicht gäbe.« (Reden der Unterweisung 23, DPT 99) Damit sind wir bei dem angelangt, was Meister Eckhart als Erster *Gelassenheit* genannt hat:

Sie besteht nicht, wie man heute meint, in einer Haltung der stoischen Ruhe angesichts der Hektik und Versuchungen der Welt, und erst recht nicht in der Gleichgültigkeit derer, die sich stolz ›cool‹ nennen, oder der Fühllosigkeit derer, die mit unwiderleglichen Sachargumenten menschenverachtende Entscheidungen treffen, sondern sie ist in ihrem Kern eine Form des herzhaften Gottdenkens, aus der dann allerdings eine bestimmte Haltung zu den Dingen resultieren kann, auf die uns Martin Heidegger aufmerksam gemacht hat.

Wie hängen aber das ›Lassen Gottes‹ und ›Gelassenheit als Nicht-Wollen‹ zusammen? Meister Eckhart nimmt eine Einheit und Gleichheit zwischen Gott und Mensch an. Diese Gleichheit ist jedoch nicht (häretisch) im Sinne einer *aequitas*, sondern, nach Gen 1,27, als *similitudo* gedacht. Was weiterhin den Menschen und den menschengewordenen Gott verbindet, ist nicht die Gemeinsamkeit des Personseins, sondern die menschliche *Natur*. Gelassenheit heisst folglich im Prozess einer Verähnlichung auf Gott hin alles Personhafte abzulegen und damit seinen gemeinsamen Grund mit Gott in der menschlichen Natur zu finden, die Eckhart auch den »innersten Grund« nennt. Dies stellt das oberste Ziel seiner Lebenslehre dar:

»Wer unmittelbar in der Blossheit dieser Natur [des menschengewordenen Gottes] stehen will, der muss allem Personhaften entgangen sein, so dass er dem Menschen, der jenseits des Meeres ist, den er mit Augen nie gesehn hat, ebensowohl Gutes gönnen, wie dem Menschen, der bei ihm ist und sein vertrauter Freund ist.« (Pr. 6, DPT 179)

Selbstverständlich wird hier weder der menschlichen Hybris noch gar dem Konzept eines gottähnlichen Übermenschen das Wort geredet, sondern dem Aufgeben eitler Selbstentwürfe, die ebensowenig die Natur des Menschen in ihrem Kern beschreiben können, wie kategoriale Aussagen das Wesen Gottes angemessen abbilden. Das eigentlich für Gott geltende Bilderverbot wird auf den Menschen und seine Erfahrungen, seinen Willen ausgedehnt, es zielt also auf nichts weniger als auf die Kultivierung einer ichzentrierten Erlebnismystik. Zur Gleichheit mit Gott gehört vielmehr in einer grundstürzenden Erkenntnis mit dem Lassen Gottes das Ablegen aller Eigenschaften, das Sich-Selbst-Lassen. Aus dem mystischen *Aufstieg* eines Dionysios Areopagita wird der *Abstieg* zum frühneuzeitlichen Mann oder zur Frau ›ohne Eigenschaften‹ im Namen Gottes. Erst das solchermassen ›irritierte Subjekt‹, das nicht mehr um seinen ei-

genen Personkern kreist, ist fähig, sich ohne Hindernis der Welt und dem Anderen zu öffnen, »sich in allen Dingen Gott zu finden und zu erfassen« (Reden der Unterweisung 21, DPT 89). Im Aufgeben aller Eigenschaften wird das Ich auf Jesus Christus hin »enteignet« und überreich beschenkt.<sup>8</sup> So zeichnen sich Ansätze für eine universale Ethik ab, die sich aus der konsequent nichtdualistischen Grundoption Eckharts ergeben.

Schlug sich in den kosmologischen und ekklesiologischen Reflexionen der Negativen Theologie des frühen Mittelalters (Dionysios Areopagita) noch die unumstrittene Stabilität und Autorität der kirchlichen Hierarchie nieder, insofern sie die spontane Bewegung des Mysthen auf Gott hin regulieren sollte, musste mit den sich zur Zeit Eckharts bereits abzeichnenden Krisen des Spätmittelalters, die bei Dionysios bereits angelegte *Verneinung* als theologischer Weg neu gedacht werden. Im Werk Meister Eckharts spiegelt sich diese Neuorientierung überall dort, wo die *Unmittelbarkeit* des »guten und gerechten Menschen« zu Gott hervorgehoben wird.

Der ausdrücklich nicht durch seine *Gotteserfahrung*, sondern durch sein ethisches *Handeln* charakterisierte Mystiker, bedarf damit im Grunde nicht mehr notwendig der Vermittlung durch die hierarchisch gegliederte Kirche. Seine Seele, in der Gott geboren werden soll und *kann*, seine unvermittelte Gotteskindschaft verbindet den wahrhaft gelassenen Beter unmittelbar mit Jesus Christus selbst. Jede Charakterisierung, die über die Aussage hinausgeht, Gott sei das schlechthin Eine, das alle Vielheit bereits in sich enthalte, muss Eckhart dabei ablehnen. Die Frucht der Gelassenheit, eine gerade *nicht* der Erfahrung entsprungene Einheit, die er zu umschreiben nicht müde wird, ist also eine unvermittelte Einheit von Gott und Mensch. Die als Potenz gedachte *Gotteskindschaft*, wie er den Grund dieser Einheit häufig nennt, wird bei Eckhart dort konkret, wo der Mensch fähig ist, das Singuläre einer jeden Situation wahr- und anzunehmen, die Bindung an vorgefasste Meinungen und Lebenskonzepte auf das Ereignis des »Nu« hin fahren zu lassen:

»Wer sich gänzlich einen Augenblick liesse, dem würde alles gegeben. Wäre dagegen ein Mensch zwanzig Jahre lang gelassen und nähme sich selbst auch nur einen Augenblick zurück, so ward er noch nie gelassen. Der Mensch, der ge-

<sup>8</sup> Vgl. zur »mystischen »vernichtigkeit und verworffenheit sein selbs« im Geiste Meister Eckharts« ...*Das Persönliche und Eigene verleugnen* von Alois M. Haas, in: Manfred Frank/Anselm Haverkamp (Hg.), *Individualität (= Poetik und Hermeneutik, Bd. 13)*, München 1988, 106-122.



lassen hat und gelassen ist und der niemals mehr nur einen Augenblick auf das sieht, was er gelassen hat, und beständig bleibt, unbewegt in sich selbst und unwandelbar, – der Mensch allein ist gelassen.« (Pr. 13, DPT 217)

Es sei hier nur am Rande erwähnt, dass Michel Foucault, in einer zur Zeit noch zu wenig gesehenen aufklärerischen und befreienden Intention gerade in der Mystik wirksame Alternativen zur von ihm zu Recht kritisierten Pastoralmacht erblicken zu können meinte. Verstanden als eine konkrete Reaktion der frühen Neuzeit auf deren bekanntes instrumentelles Verhältnis zwischen Diesseits und Jenseits stellt Foucault die Mystik und die für sie typische Beziehung zwischen Myste und Gott, die im Prinzip auf eine Vermittlung durch den Pastor zu verzichten in der Lage wäre, als ein Sich-Losreißen aus dem pastoralen Zusammenhang dar und bezeichnet sie als »eine der ersten grossen Revolten im Abendland«:

»Alle Auseinandersetzungen um die Pastore in der zweiten Hälfte des Mittelalters haben die Reformation vorbereitet und waren sozusagen die Schwelle, auf der sich jene kritische Haltung entwickelt hat. [...] Was mich überrascht, [...] ist dies: wenn man die Matrix der kritischen Haltung in der mittelalterlichen Welt in religiösen Einstellungen im Umfeld der pastoralen Machtausübung suchen muss, so ist es sehr erstaunlich zu sehen, dass die Mystik als individuelle Erfahrung und die institutionelle politische Auseinandersetzung ganz eng zusammengehören. Eine der ersten grossen Revolten im Abendland war die Mystik, und alle Widerstandsnester [...] gegen die Vermittlung durch den Pastor haben sich entweder in den Klöstern oder ausserhalb der Klöster bei den Laien entwickelt. [...] Eine fundamentale Sache.«<sup>9</sup>

### Wächst das Rettende auch?

Nach unserem zugegebenermassen immer noch flüchtigen Blick auf die ›Gelassenheit Meister Eckharts‹ erscheint Martin Heideggers Distanzierung von dessen angeblichem »Abwerfen der sündigen Eigensucht« und einem »Fahrenlassen des Eigenwillens zugunsten des göttlichen Willens« an Eckharts Intention entschieden vorbeizugehen, wenn er auch Vieles von dem, was sich aus dessen ›Lassen Gottes‹ für eine ›Gelassenheit zu den Dingen‹ in der Mitte des 20. Jahrhunderts hätte ergeben können, elegant extrapoliert. Heidegger trägt nicht nur eine Sündenfixierung von aussen in das Eckhartsche Denken ein, die man dort beim besten Willen nicht finden kann – im Gegenteil ist Eckharts Inquisitoren ein Satz wie »in jedem Werk, auch im bösen, im Übel der Strafe ebenso sehr wie im Übel der

<sup>9</sup> Michel Foucault, *Was ist Kritik?*, übers. von Walter Seitter, Berlin 1992, 44, 53f.

Schuld, offenbart sich und erstrahlt gleichermassen Gottes Herrlichkeit« (Bulle Johannes' XXII., DPT 450) übel aufgestossen – darüber hinaus ist Heidegger in seiner Lektüre vor allem verborgen geblieben, dass Eckhart Gott (und den ihm genau hier ähnlichen Menschen) gerade *nicht* zuerst vom Willen her versteht, sondern als *intelligere*. Mit diesem Übersehen der Wahrheits- und Vernunftorientierung im Werk des ›Mystikers‹ Eckhart vollzieht Heidegger in gewisser Weise eine alte Tendenz von dessen Rezeption nach: Bereits Eckharts spätscholastische Schüler Johannes Tauler (um 1300–1361) und Heinrich Seuse (1295–1366) schätzten den Willen höher als die Vernunft.<sup>10</sup> *Letzterer* öffnet sich aber der gelassene Mensch bei Eckhart in einem Akt der ent-eignenden Aufklärung. Vernunft charakterisiert Gott wie den gelassenen Menschen, die Heidegger allerdings ebenso suspekt geworden sein muss, wie die Rede von Gott selbst, verweist doch sein vielzitiertes Diktum »Nur ein Gott kann uns retten«<sup>11</sup> weit weniger auf einen von Religionsphilosophen hier eisegetisierten ›Gott des nachmetaphysischen Philosophen‹ als auf Heideggers eigene Hoffnungslosigkeit. In *Gelassenheit* schreibt er jedenfalls: »bei den Göttern« würde ich sagen, wenn sie uns nicht entflohen wären«<sup>12</sup>. Meister Eckharts Gelassenheit mag auch in einem »Ruhelassen der Dinge« ihren Ausdruck finden können, ohne Vernunft und ohne Gott ist sie nicht rekonstruierbar. Vielleicht erschliesst sie sich aber auch nicht zuerst dem Denken, sondern im Gebet.

Adeltrud Bundschuh verweist auf einen anderen Reibungspunkt zwischen Eckhartscher und Heideggersche Gelassenheit,<sup>13</sup> der zudem nicht ohne politische Relevanz ist, und deshalb bewusst am Ende unserer Überlegungen steht: Heideggers Vortrag von 1955 hebt mehrfach darauf ab, dass Landsmannschaft, Heimatverbundenheit und Bodenständigkeit von der »Nachlässigkeit und oberflächlichen Lebensart der Menschen«<sup>14</sup> bedroht sei. Heidegger erhofft sich von der Gelassenheit neuen Grund und Boden, auf dem ein Weg »in das Atomzeitalter und durch es hindurch«<sup>15</sup> führen könnte. Der Weg Meister Eckharts hingegen führt rückhaltlos in die »Hauslosigkeit«.

<sup>10</sup> Vgl. Adeltrud Bundschuh, *Die Bedeutung von ›gelassen‹ und die Bedeutung der Gelassenheit in den deutschen Werken Meister Eckharts unter Berücksichtigung seiner lateinischen Schriften*, Frankfurt a/M 1990, 19.

<sup>11</sup> ›Spiegel-Interview vom 23. September 1966, in: Der Spiegel, 31. Mai 1976, 193–219.

<sup>12</sup> Heidegger, *Gelassenheit*, 31.

<sup>13</sup> Vgl. Bundschuh, *Gelassenheit*, 122.

<sup>14</sup> Heidegger, *Gelassenheit*, 16.

<sup>15</sup> Ebd., 26.

Was Jacques Derrida Heidegger ins Stammbuch geschrieben hat, eine grundsätzliche Skepsis gegen dessen Wortprägungen aus dem Wortfeld des Eigentums, vor allem die Eigentlichkeit,<sup>16</sup> hätte auch aus der Feder des als ›ersten deutschen Christen‹ nicht nur von Heidegger missverstandenen Meister Eckhart stammen können. Er soll in diesem Sinne am Ende zu Wort kommen:

»Es gibt manche armen Leute, die kehren wieder heim und sagen: ›Ich will an einem Ort sitzen und mein Brot verzehren und Gott dienen!‹ Ich sage bei der ewigen Wahrheit, diese Leute müssen verirrt bleiben und können niemals erlangen noch erringen, was die anderen erlangen, die Gott nachfolgen in Armut und in Fremde. Amen.« (Pr. 26, DPT 273)

— Dr. Joachim Valentin ist Assistent im Arbeitsbereich Religionsgeschichte der Universität Freiburg i.B.

---

<sup>16</sup> Vgl. Jacques Derrida, *Randgänge der Philosophie*, Wien 1988, 81–84.

## Gott um Gottes willen lassen?

*Simon Peng-Keller*

»Ich selber wünschte, verflucht [anathema]  
und von Christus getrennt zu sein für meine Brüder,  
die meine Stammverwandten sind nach dem Fleisch.«

Röm 9,3

Die höchste Form der Gottesliebe, so predigten einige der kühnsten christlichen Mystagogen, sei die Bereitschaft, um Gottes willen in die eigene Verwerfung einzuwilligen, die »resignatio ad infernum«. Wer Gott allein um Gottes willen liebt und dient, allen eigenen Interessen in einer unendlichen Resignation abschwört, der ist der wahre Ritter des Glaubens, der ist mit Abraham unterwegs zum Berg Moria. Nur der, der weder zum Himmel schielt noch die Hölle fürchtet, ist zu solcher Ritterschaft fähig. Es ist diesem Gedanken eigentümlich, dass er zu keiner Zeit plausibel war. Er lebt vom Widerspruch, den er erweckt.

»Was für ein dummer Wicht du bist, Sancho!« versetzte Don Quixote; »weiss du nicht, dass es nach Ritterbrauch einer Dame grosse Ehre bringt, wenn ihr viele fahrende Ritter dienen, die sonst keinen Wunsch haben, als ihr um ihrer selbst willen zu dienen und keinen anderen Lohn für ihr ausdauerndes Streben fordern, als die Erlaubnis, ihr Ritter zu sein?« »Das ist ja genau so, wie ich es habe predigen hören«, sprach Sancho Pansa; »unser Herrgott soll man auch um seiner selbst willen lieb haben, ohne an Himmel und Hölle zu denken; und dabei möchte ich ihn doch viel lieber um dessen willen lieben und ihm dienen, was er zu tun vermag.«

Wo es nicht nur keine Ritter mehr gibt, sondern auch Himmel und Hölle ihre motivierende Kraft eingebüsst haben, scheint es endgültig zum Anachronismus geworden sein, jemandem eine resignatio ad infernum zu empfehlen. Wenige dürften es auch sein, die dies noch wie Sancho Pansa haben predigen hören. Das Ideal einer radikal selbstlosen Liebe beunruhigt allerdings nach wie vor.

### Gott sein lassen

Nüchterne Zeitgenossen meinen schon seit geraumer Zeit, man müsse doch endlich erwachsen werden und es (»um Gottes willen«!) mit Gott auf sich beruhen lassen, Gott sein zu lassen. Der mystische Heroismus der reinen Gottesliebe und aufklärerischer Humanismus

stehen sich geschichtlich näher, als man gemeinhin ahnt. Zum Systemgedanken wird die ›resignatio ad infernum‹ erst nach der bereits schon ritterarmen Zeit des Don Quixote bei dem cartesianisch und humanistisch geprägten Bischof Fénelon (1651–1715). Was bisher als Zielpunkt eines schmalen und wenig begangenen mystischen Pfades galt, wird bei Fénelon zum Ideal christlichen Lebens überhaupt: Gott auch dann noch zu lieben, wenn er mir seine Gaben und seine Gegenwart entzieht und mich auf ewig aus seiner Nähe verbannen würde. Dieses mystagogische Ideal wird getragen von Fénelons ›nouvelle hypothèse‹, Gott könnte, wenn er es wollte, auch einen gerechten Menschen auf ewig in die Hölle schicken – eine Annahme, die allerdings im Blick auf die Heilsgeschichte nur eine theoretische, keine wahrscheinliche Möglichkeit darstelle. Die Seelenruhe des Stoikers, einer beliebten Figur in Fénelons Zeit, wird hier von einer Gelassenheit überboten, die darum weiss, wovon sie verlassen und wen sie gelassen hat, ohne traurigen Blick zurück und sehnsüchtige Ausschau nach vorn. Um Gottes willen leben ›etsi Deus non daretur‹. Wie Kierkegaards Glaubensritter ist deshalb auch Fénelons Mystiker in seiner Lebensführung kaum zu unterscheiden von einem gewissenhaften Weltmenschen: Er hat, als hätte er nicht, und lebt wie Fénelon selber in seiner hocharistokratischen Umgebung in kindlicher Einfalt vor Gott: »ludere coram Deo«. Auf diese Weise findet Fénelons Hermeneutik des Verdachts, die hinter dem, was in den Augen der Vielen als fromm und heilig gilt, heimliches Eigeninteresse aufspürt, im Durchgang durch das Feuer der ›resignatio ad infernum‹ zu einer zweiten Naivität, zu einer Spontaneität des religiösen Vollzugs, welche die Frage nach dem Warum, dem Woher und dem Wohin hinter sich gelassen hat. – Doch hebt sich diese Religiosität des ›Gott-um-Gottes-willen-Lassen‹ in letzter Konsequenz nicht selber auf, indem sie die Züge des Gottes, um dessen willen alles zu lassen wäre, im Unbestimmten lässt? Zudem lässt sich Fénelons Hermeneutik des Verdachts gegen ihn selber wenden, indem man fragt, welches Interesse sich hinter (dem Ideal) der desinteressierten Liebe verbergen könnte. Macht sich hier nicht eine ›nostalgie d'unité‹ bemerkbar? Ein Identitätsverlangen, das die Einheit mit Gott auf dem Wege der Selbstvernichtung zu verwirklichen sucht? Die dem ›pur amour‹ innewohnende Überbietungsdynamik bleibt nicht bei Fénelons Gestalt der resignatio stehen, die noch von einem heilsgeschichtlichen Restvertrauen zehrt, Gott also nicht

wirklich losgelassen hat und deshalb gut lassen lässt. Denn verwirklicht sich die *resignatio ad infernum* nicht erst dort in letzter Konsequenz, wo auch dieser letzte Halt losgelassen wird, in einer Welt, aus welcher derjenige endgültig verschwunden ist, der einen vom Himmel her belohnen und bestrafen, dem man sich auf immer hingeben könnte? Führt die desinteressierte Liebe zu Gott letztlich nicht zum Desinteresse an einem Gott, dessen Wege so unerforschlich sind, dass nur ein dunkler Glaube ihm zu entsprechen vermag, der jede Suche nach Einsicht losgelassen hat?

### Um Gottes willen – nein!?

Es fällt nicht schwer, Fénelons ›*resignatio ad infernum*‹ in Gestalt der reinen Liebe als Chimäre abzutun, wie es etwa in seltener Einstimmigkeit Louis XIV. und Voltaire taten. Bossuet hatte leichtes Spiel, das Denken seines Gegners als outriert und dem quietistischen ›Fanatismus‹ nahestehend darzustellen. Nach der durch den französischen König erwirkten Verurteilung einiger seiner Sätze durch den Papst war Fénelon denn auch bereit, als Bischof von Cambrai das eigene Buch zu verbieten und einzuräumen, dass er manches missverständlich formuliert hätte. In der Sache aber rückte er nicht ab, stand für ihn doch eine Wahrheit auf dem Spiel, deren Gültigkeit er lebensgeschichtlich erfahren hatte. Eher skrupulös veranlagt und Schüler der auf gewissenhafte Selbstreflexion bedachten Sulpizianer kämpfte der hyperreflexive Abbé Fénelon über Jahre mit geistlicher Trockenheit und Trostlosigkeit. Der Gedanke einer ›*resignatio ad infernum*‹ bewirkte einen entscheidenden Durchbruch auf Fénelons Glaubensweg. Sie befreite ihn aus dem Zirkel der frommen Selbstbezogenheit, indem er mit dieser paradoxen Intention das Scheitern seines Gewissheitsverlangens verarbeiten konnte. Das, wovor man sich verkrampft zu schützen versucht, verliert seine bannende Kraft, wenn man in einem Gedankenexperiment den schlimmsten Ausgang bejahend vorwegnimmt.

Zudem steckt in Fénelons Lehre von der interessenlosen Liebe eine implizite Kritik an einer merkantilen Frömmigkeit (›*intérêts*‹ = Zinsen), die im Hinblick auf den erhofften grossen Gewinn viel zu wetten und zu geben bereit ist, nicht jedoch, sich selber vorbehaltlos zu verschenken. Schliesslich setzte sich Fénelon ab vom Aszetismus des Jansenismus, indem er die Macht der Konkupiszenz nicht durch moralischen Rigorismus, sondern durch demütige Gottergebenheit

zu überwinden suchte und die Sichtbarkeit von Tugend und Heiligkeit in guten Werken und heroischen Taten in Zweifel zog. Dass er sich mit der Betonung des dunklen und nackten Glaubens und seiner *theologia crucis* eigener Art dem Vorwurf aussetzen musste, dem Glauben seine Vernunft zu rauben, war dem cartesianisch geschulten Fénelon bewusst und bewog ihn nicht zuletzt zur systematisierenden Reflexion, die sein Verhängnis wurde.

### Gottesverlassenheit um der andern willen

Jansenisten wie Nicole war Fénelons System suspekt, weil es der Freude an Gott und seiner Offenbarung nur wenig Raum lässt: »Man mehrt nicht das Licht, indem man auf alles Licht verzichtet. Man glaubt nicht an die Liebe Gottes, wenn man sich Gott unter keiner Idee vorstellt, die bewegen könnte, ihn zu lieben.« Die Jansenisten haben den Völkerapostel auf ihrer Seite, der den unmöglichen Wunsch, um seiner Stammesverwandten willen verflucht und von Christus getrennt zu sein (Röm 9,3), auf dem Hintergrund der heilsgeschichtlichen Zuversicht formuliert, dass ihn nichts mehr zu scheiden vermag »von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist, unserem Herrn« (Röm 8,39). Die Bereitschaft, auf diese geschenkte Gottesnähe zu verzichten, speist sich bei Paulus nicht aus einer ›reinen Liebe‹ um Gottes willen, sondern zunächst aus der solidarischen Liebe zu seinem Volk. Dabei kommt dem Stellvertretungsgedanken, der bei Fénelon weitgehend fehlt, eine zentrale Stellung zu. Paulus wäre bereit, die Gottesferne seiner Stammesgenossen stellvertretend auf sich zu nehmen, wenn dies zur Folge hätte, dass diesen Gottes Nähe neu erschlossen würde. Der Irrealis steht für die Einsicht, dass die Stellvertretung Christi nicht durch eine weitere Stellvertretung überboten werden kann: Ein ›descensus ad inferos‹ wäre das anachronistische Unternehmen, »Christus aus den Toten heraufholen zu wollen« (Röm 10,7). Zudem weiss sich Paulus dem ›Rest‹ Israels zugehörig, der *stellvertretend* für das ganze Volk den Zugang zum Heil offenhält (Röm 11). Ist damit für Paulus eine ›resignatio ad infernum‹ als Einwilligung in die eine stellvertretende Verdammung ebenso unmöglich wie unnötig, so gehört andererseits das Ausharren in der Bedrängnis um der andern willen zu seinem apostolischen Selbstverständnis (Phil 1,19ff.). Doch ist der Verzicht, statt schon ganz bei Christus noch ganz in apostolischer Bedrängnis zu leben, nicht mehr als ein Aufschub. Was ihn zieht, wonach er sich aus-

streckt, ist der »Siegpreis der himmlischen Berufung Gottes in Christus Jesus« (Phil 3,14). Wer wagte es, diese Vorfreude auf den himmlischen Lohn, die den Völkerapostel die schlimmsten Prüfungen bestehen lässt, als etwas zu betrachten, das in einer ›reinen‹ Form von Gottesliebe überstiegen wird?

### Gott Gott sein lassen

Das Gott-um-Gottes-willen-Lassen führt dort nicht in eine glaubensarme Gottverlassenheit, wo man nicht nur Gott lässt, sondern Gott Gott sein lässt, und das in doppelter Hinsicht. Zum einen *Gott* Gott sein lässt, es also nicht selber zu werden versucht. Zum anderen *Gott* *Gott* sein lässt und nicht nur loslässt, was man selber für ›Gott‹ hält und als solchen verehrt, sondern auch zulässt, dass Gott sich einem als der Gott offenbart, der er ist. Als derjenige nämlich, dessen Wesen es ist, uns nicht unserer Gottesverlassenheit auszuliefern, sondern alles Mögliche zu tun, um uns den Weg in den Lebensraum seiner Liebe offenzulassen. Dass er uns in diesen Raum hineinlassen möchte, aber nicht hineinzuzwingen versucht, zeichnet sein göttliches Laisser-faire aus, das sich dadurch von einem selbstgenügsamen Desinteresse an seinen Geschöpfen unterscheidet, dass er nicht nur mit der Geduld der Liebe an der Türe wartet, sondern uns mit allen Kräften hineinruft. Er weckt unser Interesse, nicht nur selber einzutreten, sondern auch andere mitzunehmen und eintreten zu lassen. Deshalb ist die Liebe, die uns zum Eintreten bewegt, immer eine auch am anderen und den anderen interessierte Liebe. Als menschliche Antwort auf Gottes Liebe ist sie allerdings keine reine, sondern eine gemischte Liebe, die sich durch keine noch so radikale asketische Selbstentäußerung oder mystische Hingabe entmischen lässt. Doch sind die gemischten Motive des Menschen ihm nicht nur Verhängnis, sondern mögliche Anknüpfungspunkte für Gottes Gnade. So meint Malebranche, gegen den sich eine frühe Streitschrift Fénelons richtete:

»Mais je croi que le principal motif qui a porté Adam à manger du fruit deffendu, a été un excés d'amour & de complaisance pour sa chère épouse: figure en cela du second Adam, qui par un excés de charité pour son Eglise, s'est fait péché comme dit l'Apôtre, victime pour nous laver dans son sang.«

Einmal abgesehen davon, dass auch Malebranche die menschliche Liebe versuchsweise entmischt, indem er durch die Rechtfertigung



der Motivationen Adams diejenigen der Eva umso fraglicher macht, hat doch sein Modell gegenüber dem ›pur amour‹ den Vorzug, die erlösende Liebe Christi nicht im Kontrast zu einer unheilbar interessierten Liebe, sondern als Exzess des Exzesses zu verstehen, der auch menschlicher Liebe innewohnt und sie über sich hinausführt.

### Gott wirken lassen

Eine Liebe, die nicht im Zirkel der Selbstbezüglichkeit aufgeht, sondern bei aller Eigenliebe auch exzessiv und ausserordentlich ist wie die des Paulus zu seinen Stammesverwandten, wird am ehestem dem zuteil, der Gott wie Sancho Pansa um dessen willen liebt und dient, was er zu tun vermag. Nicht nur deshalb, weil nur durch neue Präferenzen eine Indifferenz gegenüber alten Vorlieben entsteht und Loslassen-Können ein Sich-etwas-anderem-Überlassen bedingt. Gott um dessen willen lieben und dienen, was er zu tun vermag, bleibt darum nicht im ›amour propre‹ stecken, weil ich die Bedeutung des göttlichen Wirkvermögens *für mich* erst einsehe, wenn ich erkenne, was er bereits an anderen gewirkt hat, mich also auf die Vorgängigkeit von Gottes Liebe und sein Wirken an anderen einlasse. So sehr ich dann auch das, was Gott zu tun vermag, für meine eigenen Interessen ersehne, so sehr muss ich es mir gefallen lassen, dass Gottes vorgängiges Heilswirken die Beschränktheit solcher Heilssorge aufdeckt und mich auf diese Weise daraufhin unterwegs sein lässt, seiner zuvorkommenden Liebe besser zu entsprechen.

### Gott frei lassen – an Gott festhalten

Zu lernen, dass Gott für uns kein grosses Brötchen und keine Milchkuh (Eckhart) ist, keine Instanz also, die all unsere unmittelbaren religiösen und weltlichen Bedürfnisse stillt, bedeutet Trauerarbeit, durch die sich Bedürfnisse in Wünsche verwandeln können. Solche Verwandlung lässt sich nicht willentlich erstreben, sondern ist wiederum Geschenk eines Lassens: Nur zugelassene Bedürfnisse können sich in Wünsche verwandeln, die sich loslassen lassen. Wo »dieser Umschlag vom Bedürfnis zum Wunsch geschehen ist, kann der freie Gott – allein aus Liebe – unseren Wunschüberschuss in seine Unendlichkeit aufnehmen und uns als Sohn und als Tochter (ewig) anerkennen, weil es *ihm* so gefallen hat.« (J. B. Brantschen)

Der Milch des unmittelbaren Bedürfnisses entwöhnt zu werden heisst zugleich an festen Speisen (1. Kor 3,2) und hartem Roggen-

brot (J. Tauler) Geschmack zu finden und sich an dem zu freuen, was der freie Gott zu wirken vermag. Bedürfnisverzicht darf nicht in radikalem Wunschverzicht enden, will man in der Spur von Jesu Seligpreisungen bleiben. Keine ›resignatio ad infernum‹ ohne Hunger und Durst nach Gottes Gerechtigkeit und Sehnsucht nach seinem Reich. Keine Hiobsqualen ohne heiligen Protest. Gott um Gottes willen lassen heisst, an Gottes frei gegebenem Wort festzuhalten – mit der am anderen interessierten Gelassenheit des Glaubens.

— Dr. Simon Peng-Keller ist Assistent am Lehrstuhl für Fundamentaltheologie und Ökumene der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg i.Ü.

# Was man nicht lassen kann

## Grammatische Bemerkungen zum ›Lassen‹

*Philipp Stoellger*

»Das Denken ist kein Diskurs, sondern die Tätigkeit,  
sich auf das Ereignis des Sinns einzustellen, mit ihm zu rechnen:  
es lässt dieses Ereignis sich ereignen [...].  
Dieses ›Lassen‹ ist also ein ›Tun‹.«

J.-L. Nancy

## Tun und Lassen

Jedem Tun wohnt ein Lassen inne. Denn eines tun, heisst vieles lassen. Ohne Lassen kein Tun und ohne Tun kein Lassen. So gesehen gehört das Lassen zum Tun, es ist seine Rückseite. Die beiden begleiten einander wie das Subjekt und sein Schatten.

Nur wer keinen Schatten wirft, könnte etwas tun, ohne zugleich etwas zu lassen. Er wäre ein seltsames Gespenst, ein reiner Geist etwa, der keine Wahl hätte, der ohne das Andere des Tuns existierte. Ein Engel vielleicht, der im Lobpreis lebt? Könnte man von dem sagen, er ›lässt‹ dabei etwas? Er ist, indem er lobt und preist, aber was könnte er derweil anderes tun? Wenn für ihn gälte, non posse peccare, könnte er gar nicht anders.

Diesseits solcher Spekulation wäre ein Tun ohne Lassen allenfalls im Determinismus denkbar. In eherner Alternativlosigkeit würde prozessiert, nicht eigentlich gehandelt. Ein gut funktionierender Computer sollte so ›laufen‹: ohne Ermessensspielraum, ohne Vagheit und Interpretationsbedürftigkeit. Sonst wäre er nahe am Absturz, oder man bekäme es mit einem ›eigenwilligen‹ Computer zu tun. Solche Betriebssysteme soll's ja geben, aber Fehler im Prozess sind kein Indiz für Handlungsspielräume, sondern eben nicht mehr als Fehler.

Was wäre ein Tun, ohne ein begleitendes Lassen? Es wäre nicht eigentlich Tun zu nennen. Wo man nichts lässt, tut man nichts. Und nur wer gar nichts tun kann, lässt auch nichts: Ein Stein etwa tut wenig und lässt noch weniger. Eine Pflanze tut nicht wirklich etwas, sie wächst oder ›blühet, weil sie blühet‹, aber lässt sie etwas? Sie ist anscheinend durch Gene und Umwelt determiniert. Wenn die Efeuranke links oder rechts an einem Stein vorbeirankt, steht sie nicht vor einer Handlungsalternative, sondern vor einem Hindernis,

an dem sie vorbeiwächst. Ein Tier allerdings kennt die Alternative von Flucht oder Angriff, von Tun oder Lassen. Auch wenn dies nicht reflektiert werden mag, ist das Lassen ein Indiz von Freiheit. Umgekehrt gibt es keinen Gebrauch dieser Freiheit ohne Lassen.

### Das Gelassene: eine Welt von Welten

Die übliche Antwort auf die Unvermeidlichkeit des Lassens ist die Steigerung des Tuns, durch Technik etwa oder Reflexion. Damit wird aber im Grundsätzlichen nichts geändert: Der Entzug des Gelassenen mag minimiert werden, bleibt aber unausdenkbar. Wenn dem so ist, legt sich eine andere Antwort nahe: dem Gelassenen nachzudenken, insofern es sedimentiert und eine Welt von Welten bildet. All das Gelassene sammelt sich an, teils im Orkus des Vergessenen, teils im weiten Gestade des Erinnerbaren, in das wir eintauchen, wenn wir zurückschauen. Teils ist es schlicht vorbei und vergessen, teils nicht ganz vorbei und immer noch gegenwärtig unter der Oberfläche des Augenblicks.

Wir tun dies und lassen jenes. Was immer wir tun, wollen, machen und verwirklichen, wir lassen dabei anderes. Bei noch so grossem Tun ein immer noch grösseres Lassen, so könnte man die Regel einer negativen Handlungstheorie formulieren. Das heisst auch, das Lassen ist grösser, als was getan werden kann, und nicht nur grösser, als *getan* werden kann. Auch vom Lassen gilt ›*maius quam cogitari possit*‹. Denn was wir alles lassen, wenn wir etwas tun, ist unabsehbar.

So zumindest, wenn man sich in einem nacharistotelischen Horizont bewegt, in dem nicht mehr final alles Mögliche ins Wirkliche übergeht, sondern bei noch so grosser Wirklichkeit ein immer noch grösseres Lassen bleibt, und zwar quer durch die Zeiten. Im Rückblick wie im Ausblick, retrospektiv und prospektiv, liegt eine Pyramide des Gelassenen, der nie wirklich gewordenen Geschichte und der nie wirklich werdenden. Meinte Aristoteles wohl noch, die Möglichkeit verhalte sich zur Wirklichkeit wie die Körner einer Sanduhr, die vom einen im Strom der Zeit ins andere übergehen, so sieht das spätestens seit Leibniz etwas anders aus. Vielleicht wie ein Nadelöhr in der Wüste, durch das einige Körner gehen mögen, wenn es durch den Sand gezogen wird – aber wie viele bleiben davon unberührt?

Nicht nur im Rückblick, sondern in jedem Augenblick und Ausblick umgibt ein weites Feld an Möglichkeiten all unser Tun. Genau genommen ist das nicht *ein* Feld, sondern zwei, das der vergangenen und das der künftigen Möglichkeiten – die im Augenblick des Tuns ineinander übergehen, wie zwei Pyramiden, deren Spitzen sich berühren. Und auf dieser doppelten Spitze finden unendlich viele mögliche Welten Platz. Daher ist jedes augenblickliche Handeln gleichzeitig mit unendlich vielen anderen Welten, zumindest wenn man sich an den Kontingenztheorien im Gefolge von Scotus und Leibniz orientiert.

Diese Welt von Welten umgibt uns wie ein Horizont, der jedes Tun begleitet, und ist stets präsent, ohne ›gesetzt‹ zu sein. Er wird nie vom Tun ›ergriffen‹, ist nie ›anzueignen‹ oder in Eigentlichkeit zu überführen. Jedes Claim, das man absteckt in diesem weiten Feld, lässt den Rest der Welt ›draussen‹. Er wird mir nie zu eigen, soviel ich auch tun und begreifen mag. Man kann nicht sehen, wo dieser Horizont endet, wo das Gelassene Grenzen hätte.

Unabsehbar in einem doppelten Sinn. Von ›Gelassenem‹ kann man nur in bezug auf das sprechen, was möglich war. Die Bedingung dieser Möglichkeit ist es, dass man es hätte tun können. Wäre das nicht möglich gewesen, war es eine Unmöglichkeit, für mich zumindest. Diese Unmöglichkeiten können nie ›gelassen‹ werden, sondern sie waren ausgeschlossen aus dem Feld der vergangenen Möglichkeiten. Unmöglichkeiten sind das, was man nicht einmal lassen konnte. Das gilt schon in ganz trivialem Sinn, etwa dass man nicht durch die Tür gehen kann, bevor man sie geöffnet hat. Interessant wird es dort, wo die Bedingungen der Unmöglichkeit selber Gegenstand des Tuns sein könnten.

Die abgründigen Weiten des Möglichen entschwinden dem Blick der Voraussicht und der Rücksicht. Sie sind nicht überschaubar und werden es nie sein. Denn das Mögliche ist, wenngleich begrenzt (durch das Unmögliche), so doch unendlich (unerschöpflich und un abzählbar). Seine Präsenz für unser Tun ist schwer zu fassen. Es steht zur Verfügung des Tuns, entzieht sich darin aber zugleich, weil es nur zum geringsten Teil verwirklicht wird. Ob einen diese unendlichen Räume des Gelassenen ängstigen oder nicht, ob sie einen zum Pathos des Machbaren verführen oder zur Resignation angesichts der Enge des Wirklichen, das bleibt offen. ›Zwischen‹ diesen Einstellungen der ungeheuren Lust und der unheimlichen Unlust

liegt vermutlich die Gelassenheit angesichts des Gelassenen wie des zu Lassenden.

### Wiederkehr

Näherem Nachdenken wird die Gelassenheit angesichts des Gelassenen erst einmal entschwinden. Denn das Gelassene beunruhigt. Die Welt des Gelassenen ist so beharrlich und so flüchtig wie ein Schatten. Aber wie ein Schatten im Zwielflicht. So kann es einen auch das Fürchten lehren. Wenn man ausdenken könnte, was man alles gelassen hat, wie viele ungelebte Möglichkeiten auf der Strecke des Lebens blieben, wäre das vermutlich beklemmend. Und wenn in diesem Zwielflicht das Gelassene Gestalt annimmt, kann das gespenstisch werden. Solche Gespenster können Geschichten möglichen Scheiterns sein, Abwege in Abgründe. Dann wird es einen aufatmen lassen, dass sie nur möglich waren und nicht wirklich wurden. Aber die Katharsis ist nur ein Ausgang des Rückblicks. Der kann auch anders ausgehen.

Was man gelassen hat, kann zurückkehren als Wiedergänger, anklagend etwa oder zumindest verunsichernd. Als wäre man von den möglichen Anderen seiner selbst umgeben, vor denen man sich zu rechtfertigen hätte, warum man selbst und nicht sie wirklich geworden sind. Das wäre schon unheimlich genug. Aber diese Anderen sind nicht nur Versionen des Selbst, sondern auch andere Andere. Die zum Beispiel, denen man etwas schuldig geblieben ist, die man behindert oder vergessen hat. Da meldet sich die Unmöglichkeit einer ›Wiedergutmachung‹: Was einmal gelassen wurde, kann meist nicht mehr nachgeholt werden, und ein Versprechen, das nicht gehalten wurde, wird immer gebrochen bleiben.

### Lassen ist Tun

Nun mag man diese Regungen des Gewissens in der Erinnerung für Ausgeburten der Phantasie halten, die zu Gestalten macht, was doch bloss ›gelassen‹ wurde – auch wenn man damit manche Phänomene verfehlen würde. Ist das Lassen dann nur das alter ego des Tuns, sein negatives Anderes, das Ausgeschlossene des Tuns, ein Nichts bei Licht besehen? Die dunklen Gestalten des Gelassenen, die Figuren des Nichttuns, zeigen jedenfalls, dass die Wirkungen des ›Nichttuns‹ zu einem Anderen des Tuns werden können. Das Gelassene kann einem jede Gelassenheit rauben. Es ist mehr als das bloss Vergange-

ne, es bleibt irgendwie gewesene Möglichkeit, die einen zeitlebens begleitet. Als Gelassenes sedimentiert es zu einer Geschichte des Ungelebten, zu unendlich vielen Geschichten davon. Die imaginative Erinnerung kann sich denen zuwenden, und kraft ihrer kann das Ungelebte Gestalt gewinnen. Und dann jedenfalls ist es *mehr* als nur das alter ego des Tuns. Es wird zu vielen Anderen, die ich hätte sein können, die mir zur Erleichterung oder zur Last im Rückblick entgegengetreten.

Nicht das Lassen selber ist ein Anderes des Tuns, wohl aber seine Wirkungen, das Gelassene. Etwas zu lassen ist die intentionale oder die *nichtintentionale* Kehrseite des Tuns. Das intentionale Lassen, ›etwas zu lassen‹, ist eine Bestimmung des Tuns, die etwas ausschliesst. Es ist und bleibt ein transitives Aktiv, das im Lassen steckt – wohl oder übel. Daher gilt Jean-Luc Nancys Einsicht *Dieses ›Lassen‹ ist also ein ›Tun‹* nicht nur für das Denken, sondern für alles ›Aussein auf etwas‹, das sich auch im Lassen manifestieren kann.

Nur das nichtintentionale Lassen, das Versehen und Übersehen, ist ›mehr als Tun‹. Die Grenze von intentional und nichtintentional ist hier entscheidend für die Andersheit. Das intentionale Lassen bleibt noch im Horizont des selbstbewussten Subjekts. Es steht in der Macht des Tuns. Das Jenseits dieser Macht zeigt die Ohnmacht des Subjekts an: was es nicht sehen kann, übersieht und nie in den Blick bekommt – es sei denn vielleicht ex post. Dieses jenseitige – manch einem sicher abseitig erscheinende – Lassen ›ohne Intentionalität‹, ist mehr als eine Funktion des Tuns. Und entsprechendes gilt für das Tun selber: Das nichtintentionale Tun, was man versehentlich tut oder bewirkt, – ist eigentlich kein Tun.

## Tun ohne Lassen

Die Fraglosigkeit des Tuns, wie sie den Tieren vertraut ist, begegnet dem Menschen auch: Wir atmen, ohne dabei etwas zu lassen. Wir blinzeln, weil wir es gar nicht lassen können. Nur wenn uns die Augen zufallen oder wenn wir sie mit aller Macht offenhalten wollen, lassen wir etwas, allerdings meist vergeblich. Alle Unwillkürlichkeiten unseres Lebens – wo und wann immer wir keine Wahl haben, und sie auch gar nicht vermissen – sind in bestimmtem Sinn alternativlos. ›Aktion ohne Selektion‹ könnte man das technisch nennen.

Was man nicht *tut*, kann man nicht lassen: schlafen, aufwachen, essen, trinken. Die *animalischen, körperlichen Selbstverständlichkeiten*

sind kein Tun, weil wir sie nicht lassen können. Sie ›automatisch‹ zu nennen, trifft aber genausowenig, wie Descartes' These, Tiere seien Automaten. ›Selbstverständlichkeiten‹ sind sie auch nicht eigentlich, denn von *Verstehen* kann hier für gewöhnlich keine Rede sein. Wir atmen ohn' Warum. Nicht ohne Wozu, denn sonst bliebe uns die Luft weg. Und ein Metaphysiker wird auch ein Warum nennen können. Aber wir atmen, so leben wir eben. Und wir können's nicht lassen. Von Lassen zu sprechen, wäre sinnlos.

Wir können die Luft anhalten, etwa aus kindlichem Trotz und Protest. Uns kann die Luft wegbleiben, wenn etwas Hinreissendes geschieht, schrecklich oder schön. Wir riechen, was uns umgibt. Und Gerüche können so penetrant sein, dass wir es gerne lassen würden zu riechen. Aber auch die Nase zuzuhalten hilft wenig. Genausowenig, wie sich die Ohren zuhalten. Geräusche können wir nicht – oder nur schwer – ausblenden. Viel weniger noch, wenn es Sprache ist, vor allem, wenn wir angesprochen werden. Sowenig wir die Ohren schliessen können, sowenig können wir es lassen zu hören.

Nur bei den privilegierten Nahsinnen des Schmeckens und Tastens können wir uns zurückhalten. Zwar schmeckt man oft auch, was man riecht. Und was man sieht, fühlt sich auch an, ein zerrissenes Autoblech etwa oder ein Blütenblatt. Aber wir brauchen weder zuzugreifen noch es in den Mund zu nehmen, zumindest wenn wir etwas älter sind. Die Sinnlichkeit ist der Täterschaft in weitem Umfang unverdächtig – zumindest in ihren alltäglichen Geschäften. Erst wenn wir lauschen, schnüffeln oder zischeln ist das ein Gebrauch der Sinne, den man auch lassen kann.

### Was man nicht tut – lässt man nicht

Was man nicht lassen kann, ist zwiefältig: was man nicht *tut*, wie eben angedeutet, und was man *nicht* tut, entweder weil es sich nicht ›gehört‹ oder weil es undenkbar ist; zu töten beispielsweise. Der Indikativ ›Du wirst nicht töten‹ zielt nicht auf die Unterlassung des Tötens, sondern auf dessen Unmöglichkeit. Wie könnte man? Und wie könnte man da von Lassen, gar Unterlassen sprechen? Täte man das, wäre es schon als Möglichkeit in Betracht gezogen – und das geht nicht, wenn es so undenkbar wie unsäglich ist, eine wirkliche Unmöglichkeit. Das mag hyperbolisch klingen, trifft in seiner Zuspitzung aber einen Punkt: das man dort nicht von Tun oder Lassen



sprechen kann, wo es bei Licht oder im Spiegel besehen gar nicht die Möglichkeit des Tuns gibt. Erst wenn man ›den Finger am Abzug‹ die Augen schliesst, könnte das wirklich werden – und doch unmöglich bleiben.

Wenn man so weit geht, gerät man in Paradoxe. In etwas lebensweltnäherer Hinblicknahme zeigt sich aber auch, was man *nicht* tut, zum Beispiel weil es sich nicht gehört. Was man lassen soll und möglichst noch nicht einmal mehr zu lassen braucht. Schlechte Angewohnheiten etwa, über Dritte in deren Abwesenheit reden, jedenfalls schlecht reden, ›tut man nicht‹, soll man lassen – und kann es oft nicht lassen, auch und gerade wenn man darum weiss. ›Laster‹ ist die traditionelle Metapher für solche Unarten, die einen und andere belasten. Tugenden sind ihre lichten Schwestern, die man lassen kann, aber tun soll. Und nicht nur tun, sondern sie sollen möglichst so selbstverständlich werden, dass man nicht mehr daran denken muss, wie das Atmen. Aufmerksam zu sein, rücksichtsvoll und möglichst diskret – das wären Selbstverständlichkeiten wie die körperlichen Vollzüge, die in Fleisch und Blut übergehen sollen. Soweit, dass man sie nicht mehr lassen kann, wie das Zähneputzen.

Die moralische Dimension dessen, was man nicht lassen kann, hat einen vormoralischen Hintergrund. Manches lernt man und kann es nicht mehr vergessen. So heisst es in der Bildungsdefinition des französischen Ministerpräsidenten Edouard Herriot: »*Bildung ist, was übrigbleibt, wenn man alles vergessen hat*«, wie fahrradfahren und schwimmen. Deswegen wollten Seemänner einst nicht schwimmen lernen, weil sie es in Seenot nicht lassen könnten und damit ihre Not nur verlängern würden. Was einem derart in Fleisch und Blut übergegangen ist, kann man nicht lassen, wenn man es braucht, auch wenn es die Qual nur verlängert. Oder lesen zum Beispiel. Wenn wir Schrift (Gedrucktes) sehen, können wir zwar wegschauen, aber ein intendiertes Nichtlesen ist kaum möglich, zumindest wenn es um Werbeslogans geht, prägnant, einprägsam, wenn nicht penetrant.

## Was man nicht lassen kann

Diesseits der Moral liegen nicht nur die lebensweltlichen Selbstverständlichkeiten, sondern auch das Gottes- und Selbstverhältnis. Was man nicht lassen kann, ist kein Tun: Sünde zum Beispiel. Könnte man die Sünde lassen, wäre sie nur Tat, malefactum, mehr nicht.

Auch wenn für die Sünde sicher gilt ›definiri nequit‹, ist eine nominale Bestimmungen derselben: ›was man nicht lassen kann‹.

Vielleicht hat man deswegen, weil sie vor und nach der Tat ihren Sitz im Leben hat, auch die strukturellen Verwandten als schlechte Metaphern für Sünde gewählt: Laster, Lust und Affekte. All dies lässt sich schwerlich lassen, denn es ist nicht eigentlich ein Tun. Sowenig man die animalischen Züge menschlichen Lebens lassen kann, so wenig sind sie passende Figuren für die Sünde. Die Laster beispielsweise, die man sich angewöhnt oder zugezogen hat, liessen sich schon lassen, durch entsprechende Enkratie, Beharrlichkeit und Übungen. Aber – die Sünde ist kein Laster, und Laster sind sicher nicht einfach Sünde. Das eine würde theologisch übertrieben, das andere untertrieben mit dieser Gleichsetzung oder Analogie.

Wie die Sünde, so der Tod: Man kann's nicht lassen, genausowenig wie das Geborenwerden. Wenn wir aber Sünde nicht lassen können, können wir uns dann versöhnen lassen? Nimmt man diese paulinische Wendung beim Wort, kann sie leicht in die Verzweiflung führen: Weil wir nicht von uns lassen können, was wir müssten, sollten wir uns versöhnen lassen. Dieses nicht von sich lassen können erscheint wie das andere der Exzentrizität: eine *Zentrizität*, ein unbedingt Selbst-sein-wollen. Zentrizität ist nicht moralisch zu verurteilen. Dieses Selbst-sein-wollen ist diesseits von gut und böse. Aber seine Wirkungen nicht: Mit ihnen entsteht Ambiges, Kultur wie Barbarei. Das unendliche Individuum sein wollen, das wir nie sind, aber nicht davon lassen können, es werden zu wollen. Kann man von sich lassen? Könnte man das, wäre man nichts als Tat, die man lassen könnte – und noch in der Sehnsucht, von sich zu lassen, um nicht nur Tat zu sein, wiederholte man diese Tat in unglücklichem Bewusstsein.

Erst wenn man die paulinische Wendung in ihrer Rhetorik wahrnimmt, als Aufruf, Adhortativ und als Wort, das eine Antwort provoziert, wird seine wirksame Wahrheit merklich: als ein Wort, das wir nicht überhören können, weil es uns anspricht, bevor wir tun oder lassen. Nun kann man zweifelsohne in der Antwort verspielen, was das Wort zuspiziert. Aber das ist nicht zwangsläufig, man kann es lassen, das Verspielen, und statt dessen mitspielen.

## Was quer steht zu Tun und Lassen

Es hat den Anschein, als wäre mit Tun und Lassen der Horizont des Lebens aufgespannt. Aber damit bliebe man, wie unser Rechtssystem, auf die Handlungslogik beschränkt – etwas eng. Quer dazu steht, was man nicht lassen kann, weil es kein Tun ist. Lassen ist das eine, kleine, Leiden das andere, grosse Andere des Tuns. Dasjenige Andere, das quer zu Tun und Lassen steht, quer zur Intentionalität. Was man nicht lassen kann, erleidet man wohl oder übel. Dementsprechend werden wir ›leidentlich‹ gerechtfertigt – ohne dass das mit Unlust einhergeht.

— Dr. Philipp Stoellger ist geschäftsführender Oberassistent des Instituts für Hermeneutik und Religionsphilosophie.

## Tagungsberichte

### Perspektiven gegenwärtiger Hermeneutik der Religion II:

#### ›Phänomenologische Perspektiven‹

Andreas Hunziker / Andreas Mauz

Nachdem im Mai letzten Jahres die Leistung *pragmatistischer und semiotischer Ansätze* in der Hermeneutik der Religion erwogen wurden, galt Teil II der Tagungsreihe des IHR (28.-29. November 2003) der *Hermeneutik der Religion in phänomenologischen Perspektiven*. Der Plural findet seine Berechtigung durch die Ausdifferenzierung der ›phänomenologischen Schule‹ in Schulen, durch die mehr oder minder radikalen Überschreitungen der Phänomenologie und durch die Erweiterungen der Phänomenologie durch Anthropologie, Sozialwissenschaften, Kulturtheorie und Psychologie. Darin zeichnen sich Horizonte ab, die über den der klassischen Hermeneutik hinausgehen und dieser neue Möglichkeiten erschliessen. Während die Hermeneutik der letzten 50 Jahre sich meist im direkten Anschluss an Heidegger und Gadamer orientiert hat, interessierte im Rahmen der Tagung vor allem, wie jenseits dieser – gelegentlich recht engen – Tradition die neuere oder die sogenannte ›radikale Phänomenologie‹ und ihre ›Verwandten‹ sich zu den entsprechenden Fragen verhalten oder wie sich neue Fragen und Probleme ergeben, auf die zu antworten wäre. Dass gerade die Religionsthematik hier neue Anstösse geben kann, belegen ja nicht zuletzt die ›Capri-Gespräche‹ von Derrida und Vattimo.

*Hendrik J. Adriaanse* (Den Haag) richtete den Blick noch einmal rückwärts und fragte nach dem ›Religionsthema in Husserls Phänomenologie‹. Und gleich zu Beginn legte er offen, dass das Ergebnis bescheiden, ja negativ ausfallen werde, denn Husserl hat sich zur Religionsthematik kaum geäußert. Wer nach seiner »Phänomenologie der Religion« fragt – eine Formulierung, die sich bei ihm nicht findet –, muss weitgehend rekonstruktiv und hypothetisch verfahren. Adriaanse unternahm dies zunächst durch eine Entfaltung von Husserls Verständnis von Phänomenologie bzw. durch den Verweis auf deren frühe Konzeption als »deskriptive Psychologie«. Als »Wesenswissenschaft« (und nicht »Tatsachenwissenschaft«) verstanden soll sie sich ausschliesslich auf eidetischer Ebene bewegen, d. h. »nicht

das mindeste von Setzung individuellen Daseins« implizieren und »nicht die mindeste Behauptung über Tatsachen« enthalten (Husserl). Da Erkenntnis von Religion aber vorwiegend empirische Erkenntnis ist, stellt sich die grundsätzliche Frage, ob es eine Phänomenologie der Religion dann überhaupt geben kann. Adriaanse beantwortete die Frage mit einem zögernden Ja. Denn auch wenn die eidetische Wissenschaft jede Einbeziehung von Erkenntnissen empirischer Wissenschaft ausschliesst, ist das Umgekehrte nicht der Fall. Die Tatsachenwissenschaft ist nicht nur in formaler Hinsicht (Logik), sondern auch in materialer auf erstere sogar angewiesen. Nach Husserl schliesst jede Tatsache einen materialen Wesensbestand ein; jede Einzelheit ist einer obersten materialen Gattung zugeordnet, einer »Region« von empirischen Gegenständen, der auf eidetischer Ebene eine regionale Ontologie entspricht. Was wäre vor diesem Hintergrund der Ort der Religion? Ist auch sie einer regionalen Ontologie zuzuordnen – oder ist sie eine eigenständige Region? Die Frage wird von Husserl nicht berührt. Adriaanse kam aber aus verschiedenen Gründen zum Schluss, dass es, falls eine Phänomenologie der Religion geben sollte, diese nur so geben könne, dass sie als unselbständiges Moment, als charakteristischer Aspekt einer anders gearteten obersten Gattung in den Blick genommen werden könne. Und diese oberste Gattung könnte, als *genus proximum*, die Kultur sein. Diesen Befund bezog Adriaanse nun auf die zwei Texte Husserls, in denen die Religionsthematik wenigstens en passant Erwähnung findet (im Artikel *Philosophie als strenge Wissenschaft* von 1911 und, etwas ausführlicher, im unvollendeten Aufsatz *Formale Typen der Kultur in der Menschheitsentwicklung* von 1922/3). Das Fazit seiner Auslegungen, das wohl auch Husserls eigene Position zum Ausdruck bringt, lautete: »Offenbar [...] ist Religion kein sehr ergiebiges Thema, bzw. eignet sich die phänomenologische Forschung schlecht für eine Anwendung auf das Gebiet der Religion.«

Diesem – wie angekündigt – ernüchternden Befund stellte Adriaanse abschliessend vier Bemerkungen an die Seite: (1.) Wenn Husserl von einer Religionsphänomenologie vermutlich wenig gehalten hat, ist daraus nicht abzuleiten, dass er auch wenig von der Religion hielt. (2.) Wenn das Religionsthema in Husserls Phänomenologie profillos bleibt, so gilt dies nicht für das Gottesproblem. Der philosophische Gottesbegriff spielt eine Rolle, und zwar ebenso im Sinne

einer Art »teleologischen Gottesbeweises« als auch als eine der Figuren, die nicht ohne »transzendente Reduktion« phänomenologisch verwertbar sind. (3.) Wenn bei Husserl selbst die Religionsphänomenologie nicht zum Zuge kommt, dann doch bei anderen, sei es schon bei Hegel, sei es, Husserl in unterschiedlicher und durchgängig kritischer Weise aufnehmend, bei van der Leeuw, Scheler und Heidegger. (4.) Die kritischen Weiterführungen der Phänomenologie haben diese – und das war Adriaanses im Anschluss an Ricœur vorgetragenes Fazit – fast unumgänglich auf die Spur der Hermeneutik gebracht. Aber *zugleich* habe auch zu gelten:

»Die Hermeneutik kommt nicht um die Phänomenologie herum. Das dürfte auch für das Religionsthema zutreffen. Wenn dieses Thema erst recht in Angriff genommen wurde als die klassische Phänomenologie Husserls einer hermeneutischen Wendung unterzogen wurde – Ricœur selbst ist hier das grosse Beispiel –, so zehrt doch diese Hermeneutik immer wieder von der Lebenskraft der klassischen Phänomenologie.«

In *Dieter Merschs* (Kiel) Beitrag »Die Frage der Alterität. Chiasmus, Differenz und Wendung des Bezugs« blieb der Religionsbezug implizit. Sein Interesse galt der Beziehung zum Anderen, welche die Philosophie in doppeltem Sinn immer wieder beunruhigt hat: als Frage nach dem Anderen an sich und als Frage nach der Relation zum Anderen. Mersch skizzierte zunächst einige nach seiner Ansicht problematische Analysen der Erfahrung des Anderen, um dann seine eigene Wahrnehmung des Problems zu entwickeln. – Hegel, der das Verhältnis zwischen Ich und Anderem in eine Dialektik von Herr und Knecht einzeichnet, und Habermas, der, Hegel auf dem Kopf stellend, das Ideal gleichberechtigter und auf wechselseitiger Akzeptanz basierender Verständigung verfolgt, stimmen darin überein, dass sie fraglos vom Subjekt und vom Primat der Identität ausgehen. Das Ideale ist das Identische, das, um den Faden bei Habermas weiterzuverfolgen, in der Versöhnung, im Ausgleich von Interessen oder glückender Reziprozität zur Erfüllung kommt. Doch Versöhnung und Integration können – das zeigt die Alltagserfahrung – auch Differenzen verhüllen. Sie unterwerfen sich auch das, was Mersch »den Riss der Fremdheit« oder »die Wunde der Alterität« nennt, etwas, das, wie die Figur des Paradox oder des Double bind, keine Identität zulässt, aber produktiv wirkt. Die Neigung, alle Unterschiede glätten zu wollen, eignet nicht nur dem Modell des rationalen Diskurses, sondern auch der Hermeneutik. Auch wenn das Verstehen sich in

der Zirkelbewegung stets vom Anderen anleiten und verunsichern lässt und insofern auch ein Ethos verkörpert, bleibt diese Ethik, wie die Ethik des Dialogs, an Identität, Identifizierung und Einverständnis gebunden. Verstehen und Verständigung setzen Souveränität, Beherrschung des eigenen Ich, voraus, eine Intentionalität, die fähig ist, sich selbst im Sinne eines Sittengesetzes zu begrenzen.

Mit der Psychoanalyse sind die Möglichkeiten einer Moral der Selbstverpflichtung aber ein für allemal erschüttert worden. Als Dekonstruktion sämtlicher subjektphilosophisch orientierter Kategorien (Intentionalität, Identität des Selbstbewusstseins, Einheit des Gedächtnisses sowie Rationalität und Wahrheit des Verstehens) bedeutet sie das Ende einer Naivität und leitet an zu einem Blickwechsel. Natürlich kennt auch die Psychoanalyse eine Hermeneutik – die Hermeneutik des Unbewussten. Doch Verstehen ist hier derart mit Verstehenshemmnissen verquickt, dass ihr methodisches Format selbst zum Problem wird. Sie will verstehen, *was sich nicht artikuliert*, sondern bestenfalls *zeigt*, und dies in einer Symbolik oder Symptomatik, die einem Zeigen im Verhüllen bzw. Verhüllen im Zeigen folgt. Problematisch daran ist aber, dass die besagte Dekonstruktion nur zum Preis impliziter Gewalt möglich wird. Wenn das Rätsel des Unbewussten darin liegt, per definitionem keine Sprache zu haben, wird jedes Verstehen, welches das Symptom als Krankheitsbild und das Krankheitsbild als Ausdruck eines verdrängten Triebes (einer gescheiterten Ödipus-Konstellation etwa) begreift, zur Zuschreibung, die eo ipso diktatorisch verfährt. Aber Mersch ging es nicht um eine Kritik der Psychoanalyse. Vielmehr lässt sich, so seine These, an ihrem Exempel ein grundsätzliches Dilemma entdecken, der Preis nämlich, den die theoretische Arbeit für das entrichtet, was sie umgekehrt zu entdecken weiss.

»Denn wenn das Verstehen und die Verständigung der privilegierte Zugang zum Anderen ist, wenn diese aber von sich her schon eine Gewalt einschliesst, dann ist der Zutritt zum Anderem im selben Masse verwehrt, wie versucht wird, ihm Gerechtigkeit widerfahren zu lassen – ein Prozess, der die Ethik des Verstehens im Augenblick ihrer Anwendung gleichsam von innen her aushöhlt.«

Was die Psychoanalyse am eigenen Leib erfährt, ist eine »wesentliche Unentscheidbarkeit [...]: die Unmöglichkeit nämlich, zureichend zwischen einem gelingenden und misslingenden Verstehen bzw. einer Verständigung im Sinne einer Annäherung und einer Verständi-

gung als Riss, als Abbruch oder Distanzierung unterscheiden zu können«. Da jeder Zugang Gefahr läuft, in eine Zurichtung umzuschlagen, geht es über die bloße Indifferenz von Verstehen und Missverstehen hinaus um eine fundamentale Ununterscheidbarkeit zwischen Zugang, Zuschreibung und Zurichtung.

Mit dieser These war aber die Problematik des Sinns überhaupt erreicht, die Mersch nun als Problem des Zeichens und seiner Bedeutung weiter verfolgte. Trotz ihrer latenten Gewaltsamkeit ist von der Psychoanalyse zu lernen, dass Zeichen als Symbole zu lesen sind, in deren Mitte sich »eine Kluft, eine Undarstellbarkeit oder Unerfüllbarkeit« findet – der »genuine Chiasmus«, dass »die Zeichen zeigen, was sie nicht sagen, und sagen, was sie nicht zeigen«. An diesem »Chiasmus der Alterität« bricht das einfache Verstehen. Nimmt man nun hinzu, dass dem Verstehen nicht nur die ursprüngliche Trennung vom Anderen inhärent ist, sondern auch ein Trennung von sich, eine Selbstspaltung, so wird die wesentliche Negativität des Verstehens deutlich. Das Verstehen ist gezeichnet von einem Entgehen und Verfehlen; »[d]ie Bezugsweise jedes Verstehens wurzelt in Entzogenheit. [...] Nicht Vermittlung, Identität oder Ausgleich und Versöhnung regieren sein Geschäft, sondern *Differenz*.«

Nachdem Mersch die Begegnung mit dem Anderen in kritischer Abgrenzung gegen die genannten Konzeptionen als »unaufhebbare Differenzerfahrung« bestimmt hatte, konturierte er sie ein zweites Mal in positiver Weise. In grosser Nähe zu Lévinas schlug er vor, die Struktur der Begegnung als gleichzeitige *Aussetzung* und *Respondierung* zu entschlüsseln. Jenseits der Logik des Intentionalen ist die Begegnung mit dem Anderen so als *Bruch* oder *Ereignis* zu denken, das dem Begriff und der Erkenntnis zuvorkommt und bleibend entgeht. Der (oder auch das) Andere erscheint dort, wo das Verstehen nicht ist. Er ist eine »Heimsuchung« (Lévinas), also etwas, auf das nicht aktiv zugegangen wird, sondern etwas, dem man sich als »Ereignis einer Präsenz« passiv ausgeliefert sieht. Das Denken des Anderen – grammatisch sowohl im Übergang vom genitivus subjectivus zum genitivus objectivus als auch vom Aktiv zum Passiv kenntlich – bedeutet, sich *responsiv* »unter seinen An-Spruch, seine ›Gabe‹ zu stellen«. Wesentlich ist aber, dass damit keine frei entscheidbare Alternative formuliert ist: hier die egologische Intentionalität, dort die der Gabe verpflichtete Responsivität. Die Erfahrung der Alterität verbindet sich mit Unentscheidbarkeit, mit einer »In-



In-Differenz« (Lévinas), in dem Sinne, *dass keine Alternative besteht*. Der Erfahrung der Alterität haftet als Erfahrung eines Entzugs unausweichlich ein Sog, eine Wirksamkeit an: »Der Entzug stellt unter einen Zug [...]. [W]eil der/das Andere unter Zugzwang stellt, sind wir unausweichlich in die Notwendigkeit der Responsivität gestellt.« Wenn der Mensch ein »genuin antwortendes Wesens« ist, wird dadurch die Möglichkeit von Spontaneität, Inspiration oder Originalität nicht geleugnet, sie erweist sich aber als »immer schon in eine Struktur der Passivität hineingewoben«. Da man also antworten *muss*, jedoch nie weiss, *worauf* man antwortet, kann kein Antworten gelingen – »es lässt sich bestenfalls ver-antworten«.

Philipp Stoellgers (Zürich) Beitrag ›Religion als Deutungskultur? Bedingungen einer Hermeneutik der Religion‹ zielte – der Titel macht es deutlich – ins Grundsätzliche. In kritischer Abgrenzung gegen Ulrich Barths Verständnis der »Religion als Deutungskultur«, entfaltete Stoellger, wie Hermeneutik, insbesondere eine Hermeneutik der Religion, heute zu denken wäre. Auf der Linie der neueren Phänomenologie fasste er das, was es traditionellerweise zu »verstehen« gilt, als ein Ereignis, das Aktivität und Passivität vorausliegt, als etwas, das uns widerfährt und auf das geantwortet wird. So verstandene Hermeneutik kann keine universale mehr sein, sondern vielmehr eine »Hermeneutik der Differenz« – der Differenz nämlich von Ordnung und Ausserordentlichem und von Verstehen und Nichtverstehen. Was Hermeneutik ist, muss, hermeneutisch gedacht, im Blick auf das zur Debatte stehende Thema jeweils erst geklärt werden. Hermeneutik *der Religion* verstand Stoellger daher auch im Sinne des genitivus subjectivus, also nicht nur im Sinne einer – fragwürdigen gewordenen – allgemeinen Hermeneutik, die sich auf den Gegenstand Religion (als Teil des »Horizonts der Horizonte« der Kultur) richtet, sondern auch, der Differenz von Religion und Kultur Rechnung tragend, als eine Hermeneutik, die die hermeneutische Potenz der Religion (d. h. die Arten und Weisen des Verstehens, die der Religion eigen sind) aufnimmt. Trotz der massiven Anfragen, denen sich die klassische Hermeneutik Heideggers und Gadammers gegenüber sieht, möchte Stoellger sie aber, wie manchmal gefordert und praktiziert, keineswegs restlos entsorgen. Die Umstellung vom ›Verstehen‹ auf blosses ›Funktionieren‹ kann jedenfalls nicht befriedigen. Gefragt ist also eine Antwort der Her-

meneutik auf ihre Kritik, konkret: eine Fortschreibung der Hermeneutik *im Zeichen der Differenz*. Dazu muss sie zunächst massiv auf Diät gesetzt werden; sie hat neu ohne ihre klassischen Grundfiguren auszukommen:

»ohne eidetische Reduktion, ohne transzendentes Subjekt, ohne das Schema von Teil und Ganzen (Wirkungsgeschichte, Dasein) und ohne das Immer-schon-verstehen kraft des hermeneutische ›als‹. In Erinnerung an Ricoeur gesagt, geht es nicht mehr nur darum, auf Hegel zu verzichten, sondern auch auf Kantische Gewohnheiten, auf Heideggersche Eigenheiten, auf Gadammersche Generalisierungen und auf pragmasemiotische Üblichkeiten.«

Akzeptiert man die genannten Herausforderungen als die Bedingungen einer Hermeneutik, so scheinen sie eher Bedingungen ihrer Unmöglichkeit zu sein. Doch gerade sie zeigen die Unselbstverständlichkeit des Verstehens an. Sicher verstehen wir uns auf manches, bevor wir es nicht mehr verstehen und daraufhin (wieder) zu verstehen suchen. Dass wir uns aber »immer schon« auf etwas verstehen, ist, wie Stoellger vor allem durch eine Problematisierung der ›als-Struktur‹ des Verstehens zeigte, eine trügerische Vorstellung. Es gibt Praktiken, denen die ›als-Struktur‹ des Verstehens weder notwendig noch wünschenswert eigen ist. Die Metapher des ›sich-verstehens-auf‹ ist keine absolute. »Man kann dieses Fungieren basaler Vollzüge durchaus ohne die Verstehensmetapher beschreiben, etwa als ›sich auskennen‹ in den Vollzügen, als ›mitmachen‹ oder als ›teilnehmen‹ an etwas.« In ähnlicher Weise galt Stoellgers Kritik auch der Vorstellung eines ›unmittelbaren Verstehens‹, welche die »ursprüngliche Verspätung des Verstehens« verkennt.

Aus diesen und ähnlichen Überlegungen optierte Stoellger dann dafür, das *Nichtverstehen* als prekären Anfang der Hermeneutik anzusehen. »Nichtverstehen (von etwas, zumal seiner selbst, oder der Welt) ist der terminus a quo des Verstehens und der Hermeneutik (– nicht aber wie vielleicht bei Derrida ihr terminus ad quem).« Die Hermeneutik der Differenz geht von der Grundunterscheidung von Nichtverstehen und Verstehen aus, wobei das Nichtverstehen dem Verstehen immer schon zuvorkommt und dieses permanent begleitet. Was Nichtverstehen ist, muss allerdings genauer gefasst werden. Das vorgängige Nichtverstehen*müssen* ist zu unterscheiden vom Nichtverstehen*können* ausserordentlicher Ereignisse, die die Ordnung stören und ein ›Verstehen‹ provozieren, das über diese hinaus gehen muss. Das Nichtverstehen wird dadurch in einem mindestens

zweifachen Sinn als Provokation des Verstehens kenntlich: als punktuelle Irritation des ›Normalverstehens‹ und als dessen generelle Überschreitung.

Nimmt das Verstehen seinen Ausgang bei Nichtverstehen, bedeutet ›verstehen‹ nicht länger, ein bereits identifiziertes ›etwas‹ mit einem zu findenden ›als etwas‹ zu verbinden. »Vielmehr geht es um das vorgängige ›je ne sais quoi‹, von dem wir ausgehen, wenn wir demgegenüber stets verspätet fragen ›was ist das?‹. Um das Ereignis, das erst im Verstehen zu einem sprachlich identifizierten ›etwas‹ werden kann« – zum Beispiel ein Schnabeltier. Während man bestimmte Ereignisse, einen Unfall etwa, durch statistische Normalisierung um ihren Ereignischarakter bringen kann, gilt für die Hermeneutik der Religion das Gegenteil: Die Beteiligtenperspektive ist massgeblich, da es vor Gott keine Zuschauer, sondern nur Beteiligte gibt. Hier gilt ganz besonders:

»*Wir sind mehr unsere Widerfahrnisse als unsere Wahl.* Das gilt verschärft für den Gekreuzigten: *er ist, der er ist*, durch das Ereignis der Kreuzigung, und er ist geworden, der er ist durch die Auferweckung: der auferweckte Gekreuzigte. Diese Widerfahrnisse sind von der Art, das sie ihm nicht als schon verstanden wiederfuhren [...], sondern wenn, dann war das Verstehen seinerseits und unsererseits allenfalls eine Antwort auf die Ereignisse von Kreuz und Auferstehung.«

Der Einwand liegt nahe, dass mit dem Nichtverstehen die mutmassliche Ausnahme zur Regel erklärt werde. Das Ausserordentliche mag als Urstiftungsereignis des Christentums passend sein, nicht aber als Grundfigur ›der‹ Hermeneutik. Im Sinne einer Hermeneutik der Religion im genitivus subjectivus wäre allerdings auch das nicht unpassend. »Wenn sich die zum Geflecht verstrickten Reihen des Christentums auf den Anfang all dieser Reihen im Ereignis von Passion und Kreuzigung zurückbeziehen als ihrer Urstiftung, würde nur eine vom Ausserordentlichen herrührende Hermeneutik dem gerecht werden können.«

Wird die kritische Differenz von Nichtverstehen und Verstehen zum Zentrum der Hermeneutik, ist ihr Verstehensanspruch permanent limitiert; ihr traditionell höchster Punkt, das ›hermeneutische als‹, entfällt. So mag es gelingen, die Phänomene zu wahren, welche von den hermeneutikkritischen Differenztheorien eingeklagt werden: das Fremde, das Zeichen in seiner Differenz zum dynamischen

Objekt ebenso wie zu seiner Materialität, der Anspruch des Anderen – aber auch das Woher des Glaubens.

*Gabriel Motzkins* (Jerusalem) Gedankenexperiment trug den Titel ›What is God's Point of view (if He has one) on the world?‹. Er untersuchte dabei die ›Gottesperspektive‹ anhand der Leitunterscheidung Endlichkeit-Unendlichkeit. Kann man eine unendliche Perspektive haben? Und was würde dies (in Blick auf Gott) bedeuten?

Der Vortrag begann mit Überlegungen zum modernen Perspektivismus. Für Kant sei menschliches Wissen (d. h. Wissen in der Zeit) der äusseren Welt notwendig perspektivisch. Gott dagegen braucht keine Perspektive, um Gegenstände zu erfassen, da sein Gesichtspunkt (point of view) nicht begrenzt ist. Entweder kennt Gott also einen Gegenstand, weil er alle möglichen Perspektiven auf ihn kennt, oder er hat ein völlig anderes Wissen von ihm. – Wichtig ist dabei die Frage nach den Relationen zwischen dem Endlichen (das wir erfassen) und dem Unendlichen: Für Kant ist das Unendliche so etwas wie ein Fluchtpunkt, der eine Welt jenseits dieses Fluchtpunktes unterstellt, zugleich aber abgrenzt, was gesehen werden kann. Kant stimmt zudem (anders als z. B. Heidegger) darin mit der traditionellen Theologie überein, dass die Seinskontinuität zwischen uns und der äusseren Welt ein diskontinuierliches Sein in der äusseren Welt voraussetzt, dass mit dieser äusseren Welt nicht in einem Kontinuum steht. Eine längere Zwischenüberlegung widmete sich dann dem Problem, ob etwas, das in  $n$ -Dimensionen unendlich sei in  $n+x$ -Dimensionen endlich sein könnte. Ein Ergebnis dieser Überlegungen war, dass in jeder Art von dimensionaler Welt etwas der Perspektive bzw. dem Gesichtspunkt Ähnliches vorkommen würde. Nur ein Seiendes, das ganz ohne Dimensionen wäre, hätte keinen Gesichtspunkt. Ein solches wäre unfähig, Seiendes, das in Dimensionen existiert, zu erfassen. – Ist ein unendliches Seiendes eines, das ein dimensioniertes Sein haben kann oder muss?

Schliesslich stiess Motzkin dann zum eigentlichen Zentrum seiner Überlegungen vor. Im Blick auf die Leitfrage seines Vortrages formulierte er folgende Möglichkeiten: Es gibt überhaupt keine Beziehung zwischen dem Gesichtspunkt eines unendlichen Wesens und dem Gesichtspunkt eines endlichen Wesens, oder die zwei sind analog, oder es gibt eine Art »inverser Relation« zwischen den beiden. Letzte Möglichkeit sei vielleicht die Interessanteste, weswegen

Motzkin sich dieser – anhand des Zeitbegriffs – im weiteren widmete. In Auseinandersetzung mit Kant, Husserl und Heidegger schlug er selber vor, dass für uns die Zukunft normalerweise als unbeschriebenes Blatt erscheine, also ohne Dimensionen. Wenn uns darum Gott entgegengesetzt ist (inverse), dann hat er keine Gegenstände in seiner Vergangenheit, sondern nur in seiner Zukunft. Und in diesem Sinne erschafft er zugleich die Zukunft, da er Seiendes nur denken kann, indem er es erschafft. Entsprechend ist auch Ex 3,14 zu verstehen: »Was ich bin, ist, was ich sein werde, und ich werde ad infinitum durch zukünftige Seiende sein, weil jedes Seiende, das in Zukunft ist, von mir erschaffen wird.« Für einen solchen Gott ist die Vergangenheit leer, gerade so wie für uns die Zukunft. (Ganz im Gegensatz zu Hegels Lösung, derzufolge die Bestimmungen der Vergangenheit dem Geist innewohnen, so wie der Sohn Gottes inkarniert ist.) Gott muss sich an nichts erinnern, er braucht die Sprache der Erinnerung nur, wenn er zu uns spricht. Die Schöpfung ist eine unendliche Funktion, die Erinnerung eine endliche – salopp formuliert: Vielleicht braucht Gott geschaffene Wesen, um sich an die Vergangenheit erinnern zu können. Er lebt durch seine zukünftigen Schöpfungen, die er sich vorstellend zugleich erschafft – als solche, die Erinnerungen an ihn haben: »Ich erschaffe, darum bin ich.« Und als einer, der mit Wesen koexistiert, die nicht Gott sind, für den gilt: Er muss eine Perspektive auf die Welt haben, wenn er in Beziehung zu ihr steht. Und wenn seine Eigenschaften unseren entgegengesetzt sind, dann ist seine Perspektive vermutlich auch die der unsrigen Entgegengesetzte. – Motzkin schloss seinen Vortrag mit ein paar knappen Folgerungen, welche die Unterschiede zwischen dem jüdischen und dem christlichen Gottesverständnis hervorhoben.

*Ingolf U. Dalferth* (Zürich) Beitrag lautete ›Leben angesichts des Unverfügbaren. Zur phänomenologischen Struktur religiöser Lebensorientierung‹.

In einem ersten Schritt erörterte Dalferth den Begriff ›Lebensorientierung‹. Menschliches Leben und Handeln gibt es nicht ohne Orientierung, d. h. ohne die Welt in sinnvoller Weise (perspektivisch-kontingent) zu ordnen und sich (perspektivisch-kontingent und emotional) individuell und gemeinsam in ihr zu orten. Dabei ist diese Welt nicht nur das, was der Fall ist, sondern auch das, was der Fall sein könnte.

Dies alles gelte auch für *religiöse* Lebensorientierungen. Was aber zeichnet religiöse Lebensorientierungen gegenüber anderen aus? In Anschluss an Luhmann gilt: Die Leitunterscheidung religiöser Kommunikation ist die Differenz von vertraut/unvertraut in ihrer religiösen Variante, nämlich dem Wiedereintritt der Differenz von vertraut/unvertraut ins Vertraute und Umgängliche (Differenz von Immanenz und Transzendenz). Phänomenologisch gesagt: In Religionen wird symbolisch thematisiert, was sich im Sichzeigen der Sache nicht zeigt, jedes Sichzeigen von etwas aber unabweisbar als Hintergrund begleitet und bestimmt. Religionen sind insofern soziale Dauerprojekte, gemeinsam auf kontrollierbare Weise mit dem Einbruch von Unkontrollierbarem, Unbestimmbarem und Chaotischem zu leben, ohne dieses verfügbar zu machen.

In einem nächsten Schritt unterschied Dalferth zuerst kritisch zwischen *transzendenzrealistischen* und *immanenzkritischen* Religionsformen, um dann aber wieder zu dem zu kommen, was Religionen immer auszeichne: die *duale Struktur religiöser Orientierung*. Denn Religionen erstrecken sich zwischen zwei Polen, dem (irrationalen) Pol des Chaotischen, Unfassbaren, Unbestimmten, Unverfügbaren und Unkontrollierbaren und dem (rationalen) Pol des Bestimmten, vernünftig Fassbaren, sinnvoll Geordneten und handelnd Verfügbaren.

Diese Differenzstruktur religiöser Symbolisierungen mache es dann auch nötig, zum einen zwischen dem ›Göttlichen‹ und ›Gott‹ zu unterscheiden: Die Semantik religiöser Gottesverständnisse bzw. was als Gott verehrt wird, ist irreduzibel plural; dagegen ist die pragmatische Funktion des Göttlichkeitsgedanken stets dieselbe, nämlich die semantisch je eigentümliche Symbolisierung der polaren Grundspannung zwischen Verfügbarem und Unverfügbarem, Kontrollierbarem und Unkontrollierbarem. Zum andern sind die beiden Aspekte des Göttlichen (Verfügbares und Unverfügbares usw.) in einer bestimmten Ordnung aufeinander zu beziehen, sonst wird der Gottesgedanke dunkel und Gott als Gott ambivalent. – In diesem Sinne sei gelebte Religion *gemeinschaftliche Lebensorientierung an unverfügbarer Andersheit*, in der Menschen sich an einer Andersheit ausrichten, von der sie sich positiv bestimmt wissen, ohne sie als solche begreifen oder kontrollieren zu können.

Der damit verbundene Pluralismus religiöser Orientierungen schliesse nun aber *absolute Orientierung* nicht aus. Absolute Lokali-

sierung ergibt sich dann, wenn ich nicht nur über ein Koordinatensystem verfüge, in dem ich Phänomene in Relation zueinander lokalisieren kann, sondern darüber hinaus auch meinen Ort in diesem oder relativ zu diesem Koordinatensystem kenne. Dies ist kein spezifisch religiöses Phänomen. Um darüber hinaus von einer Lokalisierung in Beziehung zum Absoluten reden zu können, müssten wir am Ort unserer absoluten Lokalisierung in Beziehung zu etwas stehen, zu dem jeder am Ort seiner absoluten Orientierung auch in Beziehung steht. Möglich könnte so etwas nur sein, wenn der Bezugspunkt dieser Orientierung nicht nur etwas Möglichen, sondern etwas Wirkliches wäre. Die Pointe der Orientierung an dieser »Wirklichkeit des Möglichen« (Kierkegaard) ist, dass man sich in Beziehung zu ihr lebensweltlich nicht lokalisieren kann, ohne sich und alles andere von ihr zu unterscheiden und sich zugleich in einer solchen Beziehung zu ihr zu lokalisieren, in der auch jeder andere sich und alles andere lokalisieren kann.

Mag Husserl auch Zweifel an der Möglichkeit einer Phänomenologie der Religion gehegt haben, so machte die dichte Tagung eines sehr deutlich: Unabhängig davon, wie die »phänomenologische Perspektive« im einzelnen ausbuchstabiert wird, erweist sie sich für die Hermeneutik der Religion als weiterführend. Und sie drängt dazu, scheint es, den Genetiv »der Religion« stärker als bisher als ein subjecticus zu lesen, ›die‹ Hermeneutik also von ihrem Gegenstand affiziert sein zu lassen. Die Beiträge boten reichlich Stoff, um darüber – auch kontrovers – miteinander ins Gespräch zu kommen. Reizvoll war zumal, dass sich die Referenten direkt auf einander beziehen konnten, um – etwa wie Mersch und Stoellger – die kleinen Differenzen innerhalb der gemeinsamen Stossrichtung des Denkens zu schärfen. – Man darf gespannt sein, welche Anregungen der dritte und letzte Teil der Reihe (6.-7. Februar 2004) bieten wird. Er gilt der ›Hermeneutik der Religion in rhetorischer und medientheoretischer Perspektive‹.

— Andreas Hunziker (VDM) ist Assistent an Ingolf U. Dalferths Lehrstuhl für Systematische Theologie. Andreas Mauz ist Assistent am Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie.

# Kultur Nicht Verstehen

## Wo Verstehen zum Problem wird – in theologischer Perspektive

Philipp Stoellger

Einleitendes Statement anlässlich der Kooperationstagung ›Kultur Nicht Verstehen‹ des Instituts für Hermeneutik und Religionsphilosophie (IHR) mit dem Institut für Theorie der Gestaltung und Kunst (ith) der Hochschule für Gestaltung und Kunst Zürich (HGKZ) und dem Schweizerischen Institut für Kunstwissenschaft (SIK) in Zürich vom 7.-8. November 2003.

Für gewöhnlich versteht man sich auf die Welt, in der man lebt. Man kommt zurecht und kann sich einigermaßen orientieren, auch wenn man im einzelnen manches nicht versteht. Das ist in der Regel kein Problem – aber gelegentlich wird es zum Problem: dass man etwas nicht versteht. Und das kann Folgen haben, bis dahin, dass man ›die Welt nicht mehr versteht‹, oder dass sich der Verdacht regt, unterhalb unseres Verstehens gähne der Abgrund des eigentlich gar nichts Verstehens. Ist ›zu verstehen‹ nur eine Gewohnheit, die uns lieb geworden ist? Und wenn wir dabei gestört werden? Was dann? An solch einer Störung kann das gewohnte Verstehen Schiffbruch erleiden.

Für diese Fragen ist elementar, dass nichtintegrierbare, starke Differenzen mit einem initialen *Nichtverstehen* einhergehen, das sie dauerhaft begleitet. Diese nachhaltige Irritation durch das Fremde sollte nicht allzusehr schnell mit Techniken der Vermittlung getilgt werden, sondern ist als lebensweltliches Phänomen wahrzunehmen. Dazu bedarf es einer Sensibilisierung und einer ›Wahrnehmungskunst‹, die in der Thematisierung nicht in der Distanz entschwinden lässt, was sich meist nur *indirekt zeigt*.

Verstehen und Nichtverstehen ist eine *Unterscheidung* einer *lebensweltnahen* Hermeneutik am Ort der *Vollzüge*. Mit ihr wird eine *Selbstverständlichkeit unterbrochen*, die noch weitverbreitet ist: dass wir in der Regel vom Verstehen *ausgehen* und, wenn wir dabei gestört werden, möglichst wieder auf es *zugehen*. Wir würden selbstredend das meiste schon verstehen und nur gelegentlich mit den Nichtverstehen zu tun bekommen, das stets gründlich zu beseitigen sei. Diese – angebliche – Selbstverständlichkeit hat manche *Hermeneuten* zu der These verführt, wir würden uns immer schon auf das Leben verstehen, seien also stets schon im hermeneutischen Zirkel.



Diese ungeheure Präention hat die Wut *auf* das Verstehen provoziert, zumindest die Wut auf die Hermeneutik. Denn wer die pluralistische Welt nicht mehr versteht, dem wäre mit dem ›universalen Horizont der Hermeneutik‹ wenig geholfen. Und dem Anderen auch nicht, wenn er sich nur als zu verstehender zeigen darf. Wenn man weder dieser Wut *des* Verstehens noch der (verständlichen) Wut *auf* das Verstehen folgen will, muss man unterscheiden, um sich einen *Spielraum des Verhaltens* zu eröffnen und die *Wahrnehmung* offen zu halten, für das, was sich *zeigt*, bevor wir immer schon verstehen.

a) *Verstehen versus Nichtverstehen*: Im Anfang steht die ›Urszene‹ vom Schiffbruch des Verstehens vor Augen. Daran sind die Unterscheidungen von ›Verstehen und Nichtverstehen‹ zu schärfen und die von ›uninteressantem und interessantem, irrelevantem und relevantem Nichtverstehen‹. Denn nur manches Nichtverstehen irritiert nachhaltig, anderes kommt kaum zu Bewusstsein oder wird schnell wieder vergessen. Um das relevante, interessante, folgenreiche Nichtverstehen geht es.

b) *Umgangsformen mit dem Nichtverstehen*: Wie sieht die erste Reaktion des Schiffbrüchigen aus? Ist es Angst und Schrecken, das Sich-Wundern, das Ende meiner gewohnten Welt – oder nur eine vorübergehende Irritation? Was kommt nach dieser ersten Reaktion? Flucht oder Angriff? Der Versuch, einen Ausweg aus dieser Not zu finden? Oder aus dieser Not eine Tugend zu machen? Meistens wird der Schiffbrüchige sich zu retten versuchen, entweder indem er sich an die Reste seines Verstehens klammert oder indem er weiter schwimmt. Jedenfalls wird er versuchen, über Wasser zu bleiben. Anders gefragt: Wie geht ›man‹ mit ›dem‹ merklichen und relevanten Nichtverstehen um? Flüchtet (oder rettet) man sich wieder ins Verstehen? Oder versucht man dem Nichtverstehen standzuhalten? Hier gabelt sich der Weg.

c) *Gestaltungen*: Nach der ersten Reaktion auf den Schiffbruch und nach der Entscheidung darüber, wie es weitergehen soll, wird der Schiffbrüchige nolens volens etwas ›gestalten‹: schwimmen, sich an die Planke klammern, zu Hilfe rufen oder aus dem, was das Meer ihm zuspielt, ein neues Boot basteln. Es geht also um die Frage nach der Gestaltung des Umgangs mit dem Nichtverstehen. Und diese sind entweder Gestaltung *des* Nichtverstehens (wie in Kunst und Religion), Gestaltung *des* Verstehens (wie in Wissenschaft oder

Technik) oder Gestaltung, die *ohne* das Verstehen auskommt (wie in Wirtschaft oder Recht). Links wie rechts vom Verstehen verlaufen anscheinend *die* Wege der Gestaltung, die auch *ohne* Verstehen *von etwas* auskommen – auch wenn man sich *auf* Kunst oder Wirtschaft versteht.

d) *Konsequenzen des Nichtverstehens*: Wenn der Schiffbrüchige überlebt hat und auf einer Insel gestrandet ist oder vom nächsten Schiff gerettet wurde, wüsste man doch gerne, was so ein Schiffbruch für Spuren hinterlässt, im Wasser, im Sand oder bei wem auch immer. Nach der Störung des Verstehens, seinen Grenzgängen zum Nichtverstehen und den Umwegen über die Gestaltungen des Verstehens etc., wüsste man gern, was dabei für das Verstehen und die Gestaltung herauskommt. Damit bekommt die Frage nach dem produktiven Nichtverstehen schliesslich eine epistemische Dimension. Gibt es eine (auszubildende) Kunst des Nichtverstehens, und falls nein – wie hätte sie auszusehen? Gibt es vielleicht sogar Maximen des kultivierten Umgangs damit (›Widerstehe dem Verstehen, zumindest dem Schnellverstehen‹)?

Paulus meinte einst: »Denn wir schreiben euch nichts anderes, als was ihr lest und auch versteht. Ich hoffe aber, ihr werdet es noch völlig verstehen.« (2. Kor 1,13) Aber schon seine ersten Leser erwiderten: »Davon redet er in allen Briefen, in denen einige Dinge schwer zu verstehen sind, welche die Unwissenden und Leichtfertigen verdrehen, wie auch die andern Schriften, zu ihrer eigenen Verdammnis.« (2. Pet 3,16). Ganz konsequent lautet daher das Fazit des verspäteten Lesers Niklas Luhmann: »Selbstverständlich überlässt man Fragen der Religion nie und nimmer einer ›vernünftigen Verständigung‹.« Was dem Verstehen zur Seite treten könnte – wenn nicht gar an seine Stelle – exponieren die folgenden Thesen in theologischer Perspektive:

I.

1. Was man nicht versteht, wird übersehen, übergangen oder vergessen. Dagegen hilft die phänomenologische Tugend des noch einmal oder genauer *Hinsehens*.
2. Was man dann immer noch nicht versteht, provoziert entweder Massnahmen der *Integration*, der Entstörung durch Nor-

- malisierung: als Ausnahme von der Regel oder als Ausreisser in einer Reihe (wie beispielsweise Metaphern zeigen), oder aber Massnahmen der *Exklusion* der abwegigen Abweichung oder der gefährlichen Fremdheit.
3. Gegen diese – gelegentlich doch vorschnellen – Integrations- oder Exklusionsstrategien hilft die phänomenologische Tugend der *Ambiguitätstoleranz*: »Ein Kriterium für intellektuelle Gesundheit ist die Spannweite von Unvereinbarkeiten im Hinblick auf ein und dieselbe Sache, die ausgehalten wird und dazu noch Anreiz bietet, Gewinn aus der Beirrung zu ziehen.« (Blumenberg)
  4. Damit wird für eine andere ›*Hermeneutik des Verdachts*‹ plädiert: für den etwas anderen Verdacht, der (prima vista) Nonsense könnte Sinn machen – im Unterschied zur These der üblichen Hermeneutik des Verdachts, alles jenseits des eigenen Sinns sei Unsinn; und im Unterschied zur üblichen Hermeneutik, alles mache Sinn.
  5. Anders gewendet, eine Hermeneutik der *Selbstzurücknahme* gegenüber einer der Selbstbehauptung. Diese Zurücknahme eröffnet dem Unverständlichen (wie dem Fremden) die Möglichkeit, seinen Eigensinn zu zeigen.
  6. Dieses Plädoyer für eine andere hermeneutische Einstellung ist provoziert einerseits durch die *Krise* des sinnsetzenden Subjekts, andererseits (und dem vorausgehend) durch die *Irritation* durch das Unverständliche und den Widerstreit in der eigenen Kultur (Dissens).
  7. Die Tugend der Ambiguitätstoleranz ist angebracht bei *ambigen* Phänomenen, nicht bei eindeutigen (Terrorismus). Allerdings ist fraglich, ob vorfindliche Eindeutigkeit nicht nur ein Resultat der eigenen Sinnsetzung ist.
  8. Mit diesem (selbstkritischen) Verdacht gerät das ganze Orientierungssystem, das mitgebrachte Traditionsgehäuse, ins Wanken. Denn jede Eindeutigkeit wird durch das Fremde und das Unverständliche herausgefordert.
  9. Darauf gilt es einerseits *selber zu antworten*, andererseits und dem zuvor das Fremde ›*selber zu Wort kommen zu lassen*‹ (›lassen‹?). Die Kontingenz des Fremden ist nicht zu reduzieren, sondern dessen potentieller Eigensinn zu suchen – *bevor selber das Wort ergriffen wird im Sagen und Antworten*.

10. Dabei begegnet man dem Paradox, dem Fremden die eigene Stimme zu geben. – Mit der Folge, dass die eigene Stimme einem selber fremd wird, weil sie nicht mehr die eigene bleibt, sondern übereignet wird.
12. Zu sprechen im Namen des Fremden ist ambig – und fordert entsprechende Toleranz. Denn so zu sprechen kann angemast sein, oder aber eine Form der Selbstzurücknahme zur Fremddarstellung.

## II.

1. Klassisches Beispiel dafür sind die Propheten und Apostel, die das ›Wort Gottes‹ zu sagen beanspruchen.
2. Diese Rede provoziert radikales Nichtverstehen (Paulus am Areopag, Auferstehungsverkündigung).
3. Hier kompliziert sich das Problem, weil das Nichtverständliche mittlerweile das nur zu Bekannte ist – das erst einmal in seiner Fremdheit gewärtigt werden muss, um seine Pointe zeigen zu können.
4. Selbstverständlich ist, dies Bekannte für unverständlich oder für selbstverständlich zu halten. Unselbstverständlich wäre, das für irritierend und möglicherweise für welterschliessend zu halten.
5. Dazu müsste man versuchsweise diese Pointe als Perspektive nehmen, in der die Welt anders aussieht als gewöhnlich. Im Lichte einer anderen ›Leitdifferenz‹ wird der Horizont ein anderer, das Orientierungssystem ein anderes – und man selber ein anderer.
6. Der hermeneutische ›Effekt‹ wäre, dass man auf einer anderen Erde und einem anderen Horizont lebt (oder ›dass wir in mehr als einer Welt leben‹).
7. Überleben kann man das nur, wenn man auf Ambiguitätstoleranz setzt: also darauf, dass die Anderen die eigene Fremdheit nicht integrieren und nicht austossen, sondern ›ertragen‹, also die Spannung als eine Intensivierung und Pluralisierung der Beziehungen schätzen.
8. Üblich ist hingegen Selbstbehauptung und Fremdvernichtung oder -integration. Unüblich und welterschliessend hingegen die eigene Antwort auf das Fremde.

9. In der Antwort wird die Unselbstverständlichkeit der eigenen Selbstverständlichkeiten zutage treten – auf beiden Seiten.
10. Dann wiederholt sich das Problem des Nichtverstehens im Selbstverhältnis: im Abgrund des sich selbst nicht (mehr) Verstehens und im Nichtverstehen der Nichtverstehenden.
11. Diese Differenz im Selbst kann man übersehen und zu schließen suchen, oder aber in einer amorphen Pluralität aufgehen (›Hopping‹, ›Switching‹).
12. Die unselbstverständliche Option wäre, nicht auf fugenlose Identität (oder Identifizierung) aus zu sein – aber gleichwohl Identität nicht für obsolet zu halten.

### III.

1. Thematisierung und Darstellung solch ambiger Phänomene sind: Metaphern, Paradoxe, Fragmente, offene Erzählungen und deren tropische Verwandte.
2. Mit diesen unbegrifflichen (die Logik des eindeutigen Begriffs und Urteils sprengenden) Sprachfiguren wird die phänomenale Ambiguität im Medium der Sprache gewahrt (das Problem also negativ gesagt verschoben, positiv gesagt das Phänomen ›gerettet‹, gezeigt oder zum Ausdruck gebracht).
3. Statt Begriff und finiter Beschreibung des Phänomens (die im Grunde auf die sprachliche Substitution desselben zielen), kann unbegriffliche Rede ihre Insuffizienz anzeigen, indem sie ihre phänomenale Rückbindung gegenwärtig hält (Lebensweltrückbezug).
4. Kriterien derartiger Darstellung sind: Erhaltung der Ambiguität, Wiederholung des Nichtverständlichen, als Wiederholung allerdings auch die (Aufgabe der) *abweichenden Gestaltung* desselben.
5. Damit werden Stil und Rhetorik von einer Nebensache zu einer Hauptsache.
6. Die Gestaltung der Thematisierung und Darstellung zeigt das *Wie* des Umgangs mit dem Nichtverstandenen.
7. Diese Umgangsform gehört nicht nur zum ›guten Ton‹, sondern ist das *Wie* der Wahrheit der Theorie (Kierkegaard) – oder auch das *Wie* ihrer Unwahrheit.
8. Möglicherweise geraten hier Phronesis und Sapientia in Konflikt mit der Scientia.

9. Oder in deren Licht ist die Scientia anders zu gestalten als üblich: Sie hat ihr initiales Nichtverstehen anzuzeigen, es zu wahren und weiterzugeben – ohne es mittels einer Theorie zu bewältigen.
10. Das hiesse, die Scientia auf Theoriediät zu setzen: Der Selbstzurücknahme entspräche eine Zurückhaltung der Machtmittel der Theorie.
11. Aber was dann? Wahrnehmung, Umschreibung, unbegriffliche Darstellung, Rede und Antwort – jedenfalls lebensweltliche Umgangs- und Kommunikationsformen, die den Stil der Thematisierung prägen.
12. Und das nicht als Ermässigung oder Entsorgung der Wissenschaft (und auch nicht als deren Anwendungsorientierung), sondern als Steigerung ihrer Phänomensensibilität.

— Dr. Philipp Stoellger ist geschäftsführender Oberassistent des Instituts für Hermeneutik und Religionsphilosophie.

## Aus dem IHR

### Tagungsreihe ›Perspektiven gegenwärtiger Hermeneutik der Religion‹

Nach den Tagungsreihen ›Vernunft, Kontingenz und Gott‹ (2000) und ›Horizonte der Wahrheit – Wahrheit in Horizonten‹ (2001) führt das Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie im Moment eine Reihe durch zu ›Perspektiven gegenwärtiger Hermeneutik der Religion‹. Es gilt nach verschiedenen, der Hermeneutik verwandten Verstehens- und Darstellungsmethoden in bezug auf das Verstehen von Religion fragen, um an einem konkreten Problemzusammenhang zu explorieren, was sich in diesen verschiedenen Perspektiven zeigt und wie sie zu einer Horizonterweiterung der Hermeneutik beitragen könnten – und wie dementsprechend eine Hermeneutik der Religion(en) sich neu und weiter als bisher zu orientieren vermöchte.

Teil I der Reihe widmete sich vom 30.-31. Mai 2003 der ›Hermeneutik der Religion in pragmatischen und semiotischen Perspektiven‹, Teil II vom 28.-29. November 2003 der ›Hermeneutik der Religion in phänomenologischen Perspektiven‹. Der dritte und letzte Teil (6.-7. Februar 2004) gilt der ›Hermeneutik der Religion in rhetorischer und medientheoretischer Perspektive‹.

Es tragen vor: Petra Bahr, Thomas Erne, Wilhelm Gräb, Klaas Huizing, Jochen Hörisch, Hubert Knoblauch, Günter Thomas. Das genaue Programm ist auf der Homepage des Instituts ([www.unizh.ch/hermes](http://www.unizh.ch/hermes)) zugänglich. Interessierte können sich per Mail anmelden unter [hermes@theol.unizh.ch](mailto:hermes@theol.unizh.ch).

## Ankündigungen

### Hermeneutisches Kolloquium: ›Disputationen‹

Unter der Leitung von Prof. Dr. K. Weimar und Dr. Ph. Stoellger findet im Sommersemester 2004 ein Kolloquium über Disputationen statt.

Disputationen waren in der alten Universität die festlichen Höhepunkte des akademischen Lebens, das für Studenten wie für Professoren einheitlich *studium* hiess. Sie waren eine Art Ritual, sehr ernsthafte Spiele nach festen Regeln mit festen Rollen. Es gab eine Ab-

handlung (*dissertatio*) und/oder Thesen, einen Opponenten, der sie auf jeden Fall und ohne Rücksicht auf seine persönlichen Überzeugungen zu bestreiten hatte, einen Respondenten, der sie in gleicher Weise zu verteidigen hatte, und einen Praeses, der Bestreitung und Verteidigung auf würdige Weise miteinander vermittelt hat, der Idee nach wenigstens. Im Anschluss daran gab es je nach Anlass und Funktion ein gemeinsames Festessen, z. B. nach einer Promotionsdisputation (*disputatio pro gradu*) den Doktorschmaus, zu bezahlen natürlich vom vormals respondierenden Promovendus und nunmehr Doctor, ganz unabhängig davon, ob er selbst die Dissertation verfasst hatte oder der Praeses, der heute Doktorvater heisst. Und das war ein teures Vergnügen. Dieser Aspekt muss nicht unbedingt wiederholt werden, zumal Promotionen heutzutage anders organisiert sind. Aber wir möchten gern die Übung der Disputation als solche wiederbeleben, selbst dann, wenn es nicht einmal *credit points* dafür geben sollte, geschweige denn akademische Titel. Es ist oder soll sein eine Übung im lustvollen Wortgefecht (d. h. in der kollektiven Erarbeitung von Erkenntnis), in der neben nüchternen und klaren (*vulgo* seriösen) Argumenten auch alle sophistischen Tricks nicht nur erlaubt, sondern dringend erwünscht sind, je frecher und schlauer, desto besser geeignet, noch bessere Widerlegungen zu provozieren, – von niemandem persönlich genommen, weil sie in einer Rolle vorgetragen werden, die ohne Ansehen der Person im Voraus verteilt wird. Die Einladung dazu ergeht an alle, denen das Denken *und* das Reden darüber ein anstrengendes Vergnügen ist, auf das sie nicht verzichten möchten.

Das Kolloquium findet jeweils Mittwochs von 16–18 Uhr im Theologischen Seminar, Kirchgasse 9, statt. Über die einladenden Mitdisputanten kann man dies und das erfahren unter <http://www.jhu.edu/~german/cvs/weimar.htm> und [http://www.unizh.ch/hermes/ihr\\_stoellger.html](http://www.unizh.ch/hermes/ihr_stoellger.html).

Wer sich (hochwillkommen, aber deswegen nicht schon obligatorisch) vertraut machen will mit der Tradition der Disputation, lese zuerst Hanspeter Marti, Art. Disputatio, Dissertatio, in: Historisches Wörterbuch der Rhetorik, hg. von Gerd Ueding, Bd. 2, Tübingen 1994, 866–884. Als Ergänzung ein paar neuere Titel: Manlio Bellomo (Hg.), Die Kunst der Disputation. Probleme der Rechtsauslegung und Rechtsanwendung im 13. und 14. Jahrhundert, München 1997; Georgiana Donavin u.a. (Hg.), Medieval forms of argument.



Disputation and debate, Eugene 2002; Richard Lim, Public disputation, power, and social order in late antiquity, Berkeley 1995; Olga Weijers, La ›disputatio‹ dans la faculté des arts au moyen âge, Turnhout 2002.

## Nachrichten aus dem ZKH

### Forschungsseminar: ›Genese und Grenzen der Lesbarkeit‹

Im Sommersemester 2004 führt das ZKH unter der Leitung von Prof. Dr. B. Boothe, Prof. Dr. P. Fröhlicher, Prof. Dr. P.-U. Merz-Benz und Dr. Philipp Stoellger ein interdisziplinäres Forschungsseminar zu ›Genese und Grenzen der Lesbarkeit‹ durch.

Dass die Welt lesbar sei, ist ein nach wie vor verbreiteter elementarer Topos (nicht nur) der europäischen Öffentlichkeit, der sich quer durch die Kultur- und Naturwissenschaften zieht. Aber wenn diese Lesbarkeit nicht mehr durch den einen Autor des einen Buches garantiert ist, wie die vormoderne Theologie noch meinte, bedarf es offenbar vieler Autoren, vieler Bücher und vieler Leser, wie es die Literatur der Moderne bis zu Mallarmé gezeigt hat.

Ob die kulturellen Lebenswelten allerdings stets ›lesbar‹ sind, ist ausgesprochen fraglich. Ob demgegenüber die Naturwissenschaften von Himmel über die Doppelhelix bis zu den Quarks und ihren Verwandten lesen, schreiben oder eher (de)codieren, ist jedoch nicht weniger fraglich. Zu erwarten steht, dass diese Grenzfälle in den einzelnen Disziplinen, zwischen ihnen und zumal im Horizont der modernen Gesellschaft nicht die Ausnahme, sondern die Regel sind. Denn so wünschenswert die ›Lesbarkeit der Welt‹ sein mag, hat das Lesbarkeitsmodell doch enge Grenzen. Die Konstitution von Lesbarkeit ist eine ›Codierung‹ des Eigenen und des Fremden, die mit sehr verschiedenen Leitunterscheidungen operieren kann: mit Freund und Feind, stark und schwach, ego und alter etc. *Woran man sich orientiert, bedingt die Grenzen der Lesbarkeit.* Aber diese Grenzen sind offensichtlich nicht die Grenzen unserer *Welt*, sondern treiben Wissenschaft, Kunst und Technik stets darüber hinaus. Diese Dialektik der Grenzen der Lesbarkeit ist zu explorieren und zu analysieren.

Das Thema wird den Arbeitssitzungen des ZKH zugrunde liegen und im Herbst 2004 in einer internationalen Tagung bearbeitet werden. Die Veranstaltung findet an der Kirchgasse 9 im Raum 21

statt; die Termine finden sich, sobald bekannt, unter [http://www.unizh.ch/hermes/zkh\\_willkommen.html](http://www.unizh.ch/hermes/zkh_willkommen.html). Die Veranstaltung richtet sich vor allem an Postgraduierte. Teilnahme nach Anmeldung bei einem der ZKH-Mitglieder.

---

## Impressum

Herausgeber:

Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie  
an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich

Kirchgasse 9 • 8001 Zürich

Tel: 01/634 47 53 oder 01/634 47 51 • Fax: 01/634 49 91

e-mail: [hermes@theol.unizh.ch](mailto:hermes@theol.unizh.ch)

url: [www.unizh.ch/hermes/](http://www.unizh.ch/hermes/)

ISSN 1660-5403

Redaktion und Gestaltung:

Philipp Stoellger / Andreas Mauz

---