

MORAL ALS GIFT ODER GABE?

ZUR AMBIVALENZ VON MORAL UND RELIGION

HERAUSGEGEBEN VON

BRIGITTE BOOTHE UND PHILIPP STOELLGER

VORWORT

‚Religion und Moral‘ in einem Atemzug zu nennen klingt beinahe abwegig zu Zeiten, da Religion vielmehr mit Gewalt und Sendungsbewußtsein einher zu gehen scheint als mit einer Moral, die diesen Namen in kritischem Sinne verdient. Religion und Amoral, Terror und Intoleranz bestimmen das Bild in den Medien, sei es im Blick auf die Geschichte des Christentums oder sei es im Blick auf ihre monotheistischen Verwandten. Dementsprechend sind die Beiträge des vorliegenden Bandes der Religion gegenüber vor allem im Duktus des Hinterfragens gehalten, gerade auch in Auseinandersetzung mit einer Moral, die sich auf Religion gründet. Und das nicht von ungefähr. Denn in sozialwissenschaftlichen, psychologischen, psychoanalytischen, wissenssoziologischen und philosophischen Perspektiven zeigen sich nur zu oft die prekären, wenn nicht krankhaften Folgen einer ‚religiös begründeten‘ Moral. Sie kann traumatisieren, Gewalt freisetzen, ganze Staaten in die Irre führen – und imponiert dabei nicht selten mit dem Gestus des Mythischen oder Metaphysischen.

Nur bliebe man unkritisch plakativ, wollte man für diese Konsequenzen leichthin die Religion verantwortlich zu machen. Denn Religion gibt es nur im Plural der Kulturen wie der pragmatischen Kontexte und damit nur in pluralen Perspektiven und Horizonten, die nicht einfach unter *einen* polemischen Begriff zu bringen sind. Religion kann auch zur Humanisierung, Kultivierung und gelegentlich sogar zur Befriedung beitragen. Die Frage ist nur: welche Religion in welcher Kultur und in welcher Lebensform. Auch das gilt wie für das Christentum auch für seine Verwandten.

Da es bei der Kritik der entstellten Verhältnisse nicht bleiben soll, geht es im folgenden auch um Gegenlektüren, die nach den Potentialen vor allem der christlichen Religion für eine Moral fragen, die nicht fundamentalistisch, essentialistisch oder gar gewalttätig ist. Religions- wie Moralkritik ist dann nicht auf eine generelle Zurückweisung von Religion und religiös ‚begründeter‘ Moral zu verkürzen, sondern sie wird zur Unterscheidungskunst: Religion von Religion zu unterscheiden, die eine religiöse Lebensform von einer anderen und die Religion von ihrer Moral. Und das nicht allein, um die Moral aus religiösen Engführungen zu befreien, sondern auch, um die Religion auf ihre lebensdienlichen Potentiale hin zu untersuchen. Sie bietet in Geschichte und Gegenwart auch Möglichkeiten zu einer pluralismusfähigen Kultur und einer interkulturell wirkungsvollen – eben nicht selbstgerechten – (hilfreichen) Moral, Möglichkeiten, von denen manche noch der Verwirklichung harren.

Die Beiträge dieses Bandes sind vor dem jüngsten ‚Krieg der Kulturen‘ entstanden, diesseits von dessen Zuspitzung und noch in aller Unbefangtheit und Vitalität des akademischen Diskurses. Wenn der lebendige Streit des Gründe Gebens und Gründe Verlangens abbricht, kommt das Destruktive in

Gang. Das zeigt die aktuelle Lage in unverlangter Deutlichkeit. Demgegenüber sind die folgenden pluralen, gelegentlich auch heterogenen Beiträge ein trans- und interdisziplinäres Beispiel für die Arbeit an den Grenzen der Verständigung. Wer diese Grenzlagen des Diskurses im Namen der Homogenität oder strikter Konsistenz gering schätzte, hätte die Aufgabe akademischer Verständigung vermutlich verkannt. Daß diese offenen Konstellationen riskiert wurden, ist den Autoren der vorliegenden Beiträge zu verdanken.

Diese Grenzgänge wären nicht möglich gewesen ohne gewichtige Unterstützung: Zu danken ist der Werner-Reimers-Stiftung, Bad Homburg, Deutschland, für die Unterstützung der interdisziplinären wissenschaftlichen Tagung, aus der die meisten dieser Beiträge hervorgegangen sind. Zu danken ist ausdrücklich auch der Emil Brunner-Stiftung, Zürich, und dem Zürcher Universitätsverein für die Finanzierung der Drucklegung. Zu danken ist dem Verlag Königshausen und Neumann für die Aufnahme des Bandes in sein Programm – und für die Einrichtung der damit eröffneten Reihe ‚Interpretation Interdisziplinär‘. Zu danken ist ferner der Otto Fischbacher Giovanni Segantini Stiftung, insbesondere Christian Fischbacher sen. und Dr. Beat Stutzer vom Segantini Museum St. Moritz, für die Ermöglichung des Abdrucks von Segantinis ‚Frühmesse‘ und deren Vorfassung, sowie PD Dr. Kornelia Imesch vom Schweizer Institut für Kunstwissenschaft für ihre hilfreichen Hinweise zum Verständnis beider Werke. Zu danken ist Frau Renata Estermann, Abteilung Klinische Psychologie, Psychotherapie und Psychoanalyse und zuletzt nicht am wenigsten Cécile Rupp und Andreas Mauz vom Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich für die professionelle Erstellung der Druckvorlage.

Zürich, den 21.3.2004

Brigitte Boote
Philipp Stoellger

INHALT

Vorwort	V
BRIGITTE BOOTHE	
Einleitung	1
PHILIPP STOELLGER	
Postskript	16
 <i>I Moral, Empathie und soziale Beziehungen</i>	
JÖRG BERGMANN	
Das Gift der moralischen Kommunikation	25
BRIGITTE BOOTHE & ULRICH STREECK	
Selbstgerechtes Wohlwollen in der Psychoanalyse	45
JÜRGEN KÖRNER	
Mitleid. Das Ende der Empathie	59
 <i>II Moral und das Böse</i>	
PHILIPP STOELLGER	
Lesarten des Bösen	72
RÜDIGER BITTNER	
Verwüstung durch Moral?	98
 <i>III Moral als Gewalt?</i>	
ULRICH STEINVORTH	
Moral als Gewalt gegen sich selbst?	104
HEINZ RÜDDEL	
Das Trauma	127

IV Moral und die Ambivalenz religiöser Begründung

ADOLF GRÜNBAUM	
Das Elend der theistischen Moral	143
PHILIPP STOELLGER	
Theismuskritik und protestantische Ethik	176
INGOLF U. DALFERTH	
Für oder Wider den Theismus? Eine obsoletere Kontroverse	197
HUBERT SPEIDEL	
Das Elend des säkularen Humanismus	203

V Das menschliche Handeln aus religiöser Sicht

KLAUS PETER RIPPE	
Ist eine Ethik ohne Metaphysik zum Scheitern bestimmt?	213
JOHANNES FISCHER	
Jenseits der Moral. Das menschliche Handeln in religiöser Sicht	239

Hinweise zu den Autoren	273
-------------------------------	-----

MORAL ALS GIFT ODER GABE?
ZUR AMBIVALENZ VON MORAL UND RELIGION

VON
BRIGITTE BOOTHE UND PHILIPP STOELLGER

Einleitung

*„Die Moral ist des Lebens wegen da,
nicht umgekehrt.“*
Nietzsche¹

*„Und er sprach zu ihnen:
Der Sabbat ist um des Menschen willen gemacht
und nicht der Mensch um des Sabbats willen.“*
Mk 2,27

Das Moralische und das Religiöse
im Kontext des Verstehens, des Destruktiven
und der Handlungsbegründung

Die prominente Religionskritik Sigmund Freuds, niedergelegt in seiner Schrift „Die Zukunft der Illusion“ aus dem Jahr 1927, formulierte seinerzeit eine jener skeptischen Positionen,² die in der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts erwartungsgemäß auf fruchtbaren Boden fiel, einer wissenschaftlich-rationalistischen Strömung entgegenkam und Einfluss auf die öffentliche Meinungsbildung bis in die Gegenwart besitzt. Die Auffassung, theologische Lehrsätze und religiöse Glaubensinhalte seien Illusion und Lähmung des kritischen Denkens, war Ausdruck einer verbreiteten wissenschaftlichen und sozialen Entwicklung innerhalb der westlichen europäischen Industrienationen dieser Zeit. Dementsprechend gerieten Lehrsätze und Dogmen ins Abseits, während der Dienstleistungsbetrieb Kirche versuchte, den Marktsektor Trost, soziale Unterstützung und feierliche Arrangements im Konkurrenzkampf der sog. ‚Weltanschauungen‘ erfolgreich zu besetzen.

Die Religion – und damit bezog Freud sich durchgängig auf Inhalte der christlichen Semantik wie Vorsehung, Vatergott, Wunderglauben und Erlösung – habe nicht zuletzt in ihrer Werte schaffenden und erhaltenden Funk-

¹ Fr. Nietzsche, KGW IV 1, 248 KSA 8, 172.

² Übersicht und eingehende philosophische Analyse bei John Leslie Mackie, Das Wunder des Theismus. Argumente für und gegen die Existenz Gottes. Stuttgart 1985. Mehr zur Thematik der Entfaltung religiösen Erlebens in: Brigitte Boothe, Das Dasein als Wunder. Die Entfaltung religiösen Erlebens. In: W. Ruff (Hg.), Religiöses Erleben verstehen. Göttingen 2002, S. 91-112.

tion versagt. An ihre Stelle sei siegreich eine funktionale Theorie des unbewussten Seelenlebens getreten, die auf der Grundlage wissenschaftlicher Beobachtung und Analyse individuelle und kollektive Bedingungen psychischer und sozialer Existenz aufklären und im Geist säkularisierter Humanität verbessern könne – wie es im vorliegenden Band besonders in Grünbaums kritischen Beitrag zu religiös fundamentalistischen Ausdrucksformen in der amerikanischen Gesellschaft und Politik thematisiert wird.

Um den Hintergrund dieser kritischen Auseinandersetzung in Erinnerung zu rufen, sei die Religionskritik Freuds aus psychoanalytischer Sicht kurz in Erinnerung gerufen mit den für das folgende einschlägigen Akzenten:

Religion sei illusionär und eskapistisch. Sie lenke ab von den Aufgaben, die das Leben im Diesseits stelle und suggeriere wertlose Ersatzbefriedigungen für die notorische Dürftigkeit und Bedrohtheit menschlicher Existenz. Die religiöse Orientierung binde in schädlicher Weise Energien, derer der Einzelne bedürfe, um sein intellektuelles Potential optimal im Dienst der denkenden und handelnden Konfrontation mit der Realität einzusetzen. Die religiöse Orientierung stehe dem Fortschritt der Kultur im Wege. Die religiöse Orientierung halte das Individuum in psychischer Abhängigkeit, moralischer Unterdrückung und frommen Wünschen gefangen. Damit argumentiert Freud ganz im Sinne Frazers,³ dessen grosse ethnologische Studie fünf Jahre vor Freuds Religionskritik erschienen war und weite Verbreitung und Anerkennung gefunden hatte.

Kulturwerdung ist in Freuds Sicht auf ein Verhältnis sozialer Asymmetrie angewiesen,⁴ in dem moralische Macht die ehemals Opponierenden zu Arbeit und Triebverzicht erfolgreich nötige.⁵

Moral funktioniere als Verinnerlichungsprozess, auf kollektiver wie individueller Ebene: Das ist die seelische Entwicklung zum Über-Ich als Instrument innerer Kontrolle, Sanktion und Idealbildung. Kulturgegner können zu Kulturträgern werden, indem sie Herrschaft, Kontrolle, Sanktion und Idealbildung bejahen und bereit sind, sich mit den Leistungen und Herausforderungen ihrer Kultur zu identifizieren. Wenn es gelingt, die Entbehrung in Grenzen zu halten, so verdanke sich das den partiell sublimierten oder wenigstens reglementierten Triebbefriedigungen, die Kunst, Spiel, Sport und Medienproduktion ermöglichen. Auf eine kurze Formel gebracht: Das Ideal schaffe Erhebung, die Ersatzbefriedigung schaffe den Kunstgenuss, das Religiöse schaffe Bedeutung, und nicht zuletzt: die moralische Sanktion schaffe die Wonnen der Erniedrigung.

Was leistet in dieser Perspektive die Religion im moralischen Prozess, genauer betrachtet? Sie schafft die fühllose Natur um nach dem Vorbild des Eltern-Kind-Verhältnisses, gewendet freilich ins Ideale und Ehrfurcht Gebietende. Die Bereitschaft, dem Kosmos die Gestalt des Göttlichen zu verleihen

³ James Frazer, *The golden bough: a history of myth and religion*. London 1922.

⁴ Sigmund Freud, *Die Zukunft einer Illusion*. Gesammelte Werke XIV 1927, S. 328.

⁵ A.a.O., S. 332. Vgl. Foucault und Girard.

hen, verheißt Verwandlung und Erlösung, freilich um den Preis, die Psyche in kindlicher Gläubigkeit zu halten. Eine solche Verfassung des Geistes ist in Freuds Perspektive nur möglich auf der Basis der Stilllegung kritischer Intelligenz und affirmationswilliger Borniertheit. Der religiöse und moralische Infantilismus ist überwindbar nur durch einen säkularen Humanismus mit ethischen, ökonomischen, sozialen und psychohygienischen Standards und Handlungsstrategien zur effizienten Linderung allgemeiner Lebensnot und zur Förderung einer Kultur achtungsvoller und aufrichtiger Beziehungen im Ethos wechselseitiger Unterstützungsbereitschaft. Die religiös geprägten Züge im gesellschaftlichen Leben westlicher Industrienationen des 21. Jahrhunderts können freilich kaum angemessen mit den Schlagworten Eskapismus, Infantilismus, Illusionismus angemessen beschreiben werden.⁶ Daß achtungsvolle, unterstützende und aufrichtige Beziehungen in der ethischen Reflexion höchst voraussetzungsvoll sind, daß Unterstützung und Aufrichtigkeit in einem komplexen Spannungsverhältnis stehen, zeigt der Beitrag von Ulrich Steinvoth in diesem Band.

Das menschliche Zusammenleben profitiert nicht von Gläubigkeit und Trost, so Freud, sondern von der Haltung kritischen Prüfens, auch auf der Ebene der moralischen Herausforderungen. Die Religion gibt sich mit dem Trösten zufrieden und verzichtet auf die Wahrheit zuungunsten der Vernunft, meint Mackie,⁷ ein zugespitztes Diktum des atheistischen Religionskritikers Robinson aufgreifend.

Ähnlich wie Freud würde Kant⁸ die Inanspruchnahme religiöser Inhalte zur billigen Regulierung psychischen Wohlbefindens als selbstverschuldete Infantilisierung und Einschränkung des Urteilsvermögens brandmarken. Aber im Unterschied zu Freud gibt es für Kant eine von Dogma und Kirche unabhängige Religiosität, die Sittlichkeit und Urteilsvermögen herausfordert und kirchliche Glaubenssätze, Vorschriften und Kulthandlungen kritisch in den Blick nimmt. Kant wie Freud sehen die Inanspruchnahme kirchlicher Glaubenssätze und Gebräuche im Dienst psychischen Komforts kritisch. Beide setzen dem „Afterdienst“ - man beachte die saftige, triebfreundliche Formulierung! - die Orientierung am kritischen Denkvermögen und der moralischen Kompetenz entgegen. Während aber Freud im Religiösen nichts anderes sehen kann als „Afterdienst“, formuliert Kant eine Haltung der Religiosität, die gerade keinen funktionalen oder instrumentellen Charakter hat hinsichtlich psychischer Bedürftigkeit und den Lasten der Lebensnot.

Die Frage drängt sich auf, ob man so summarisch, wie Freud es tut, religiöse Vorstellungsinhalte – im gegebenen Fall aus den Schriften des Alten

⁶ Vgl. dazu beispielsweise: Psychotherapie und Sozialwissenschaft. Zeitschrift für Qualitative Forschung. Themenheft: Religiöse Orientierungen im Wandel: Konversion und Vision. 3/3, 2001.

⁷ John Leslie Mackie, Das Wunder des Theismus, s. Anm. 2, S. 415.

⁸ nach Rudolf Eisler, Kant-Lexikon. Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften, Briefen und handschriftlichem Nachlass. Hildesheim Ludwig 1964, S. 467.

und des Neuen Testaments und der christlichen Heilslehre – als gefällige Tröstung abtun kann. Die Gleichnisse und Geschichten, Bilder, Riten und Mysterien sind ja nicht einfach religiöser Kitsch (zur Verkennung der religiösen Sprache als Jargon der Sentimentalität vgl. den Beitrag von Johannes Fischer in diesem Band). Die Dramaturgie von Leid und Verzweiflung, Zerstörung und Vernichtung, Unrecht und Katastrophe ist im Zentrum des religiösen Sprechens zuhause. So hat das biblische Buch Hiob in Kultur und Weltliteratur breite Tradierung erfahren und wird bis heute nach- und neu gestaltet, häufig unter Verzicht auf Gedankenfiguren, die auf Versöhnung, Ergebung und Duldung zielen. So wurde und wird die Verfolgung und Ermordung Jesu nicht nur dargestellt im Blick auf Menschheitserlösung und himmlisches Königreich; es kann auch jene Gottes- und Vaterverlassenheit zum düsteren Zentrum werden, die der Gepeinigte am Kreuz zum Ausdruck bringt. Überhaupt versteht es bereits die mittelalterliche Malerei und Skulpturenkunst in höchstem Maße, Qual und Leiden, Schmerz und Verzweiflung, die Tortur des Leibes so zur Darstellung zu bringen, daß der Beschauer, ähnlich wie angesichts vergleichbarer Werke des säkularisierten Expressionismus im beginnenden 20. Jahrhundert, den triumphierenden König, den heilbringenden Christus, den strahlenden Heiland ganz aus dem Auge verliert. Ist unter diesen Umständen die sogenannte religiöse Illusion als bannende, rettende und schützende Kraft wirklich funktional?

Sie mutet doch vielmehr dem Trostsuchenden, statt Erleichterung zu spenden, den Blick auf Leid, Not und Verzweiflung zu. Ihr Versprechen von Schutz und Rettung kommt daher im Zeichen des Kreuzes, der Peinigung und der Lebensfinsternis. Die christlichen Bilder des menschlichen Lebens inmitten eines undurchdringlichen Kosmos sind nicht illusionär im Sinne einer Verfremdlichung und Verharmlosung und Verfriedlichung, sie sind es so wenig, sie erfüllen *diese* Aufgabe so offensichtlich schlecht, daß man daran zweifeln muss, ob das Religiöse überhaupt im Dienst jener Entlastungs- und wunscherfüllenden Funktionen stehen kann, die ihr von Freud und Frazer und vielen Gleichgesinnten zugeschrieben wurden. Das Strahlen des Gesetzes evoziert das Böse (dazu Philipp Stoellgers Beitrag zum „Bösen“ in diesem Band). Es ist ein Wesenszug der religiösen Darstellung menschlichen Lebens, daß es nicht als begriffliche Erörterung, sondern als Erzählung gestaltet wird (dazu Johannes Fischer in diesem Band); es ist aber keineswegs ein Markenzeichen solcher Erzählungen, daß der Glaubende am Schluss ein Heilsversprechen parat hat und daß er in kindlichen Wunderglauben verfällt.

Ein signifikanter Index könnte vielmehr sein, daß die Thematisierung des Lebens im Zeichen des Religiösen nie harmlos ist, nie „*kühl*“ oder „*lau*“, mit Wittgenstein⁹ gesprochen; sondern sie ergreift die Grundfesten der menschlichen Existenz, sie ist „*heiss*“ oder „*kalt*“. Das Wunderbare kann sich offenbaren als schrecklich oder als herrlich, als Widerfahrnis des Zermalmenden,

⁹ Ludwig Wittgenstein, Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften. Frankfurt a.M. 1989, S. 34.

um einen Ausdruck aus einem Roman von Ernst Weiss¹⁰ aufzugreifen, als todeslustige „Urkomödie“ und „Urlächerlichkeit“, mit Dürrenmatt¹¹ gesprochen oder als Widerfahrnis des Erlösenden, wie man beides ja in der Tradition der Darstellung des Jüngsten Gerichtes findet. Es würde hier als kritische Vorhaltung im Geist der klassischen psychoanalytischen Religionskritik nicht genügen, darauf hinzuweisen, daß doch die Not und der Abgrund, das Entsetzen und der Tod im Spektrum des Religiösen nur darum erscheinen, weil und indem am Ende allen Leidens die Entschädigungsprämie winkt, daß Erlösung und Heil suggeriert werden. Denn dem ist entgegenzuhalten, daß dieser Erfüllungshorizont in keiner Weise beliebig am Ende beliebigen Leidens steht. Der Konflikt, der ihm vorausgeht, muss diesen Erfüllungshorizont tragen können, er muss ihn sinnfällig machen, und er muss ein Leben im Horizont des Religiösen – um eine Redewendung Wittgensteins aufzugreifen – *zeigen*.

Hiob und der Verrat des Judas, Abrahams Prüfung und das Verhör des Pilatus, die Schlange im Paradies und die Einsamkeit Jesu im Garten Gethsemane sind Darstellungen von Konflikten, die seit immer weider neu erzählt, gestaltet und kritisch ausgelotet werden. Sie werden unermüdlich neu erzählt und gestaltet ganz ähnlich wie säkulare Schlüsseldramaturgien etwa der sexuellen Liebe, der Freundschaft oder der Konkurrenz. Ihr Besonderes ist, daß in der Entwicklung der jeweiligen Konflikte die Erfahrung des Religiösen sich als wesentlich vermittelt. Das Religiöse wird dort sinnfällig als Lebensatsache.

Religiöse und intuitiv moralische Elementargegebenheiten unseres lebendigen Daseins vermitteln sich in Erzählungen, in Wie-es-ist-Konfigurationen praktizierter Alltagsmoral auf der Basis empathischer Kompetenz.¹² Wir sagen zum Beispiel: „Ich ziehe den Vorhang zu, die Sonne blendet dich“, weil wir selbstverständlich davon ausgehen, daß es unangenehm ist, geblendet zu werden. „Lass die Oma schlafen“, sagt die Mutter zur kleinen Tochter, „Sie ist noch müde von der langen Reise“. „Ich versuche, dem Patienten über seine Verlegenheit hinwegzuhelfen“, berichtet der Therapeut. Der Therapeut, die Mutter, der Sprecher des ersten Beispiels rechnen voraussetzungslos und sicher mit der Befindlichkeit des anderen und stellen sich darauf ein. Ausdrücke wie „quälen“, „schonen“, „hinhalten“, „schmeicheln“, „beruhigen“ ergäben keinen Sinn, wenn wir nicht vom Erfolg unserer empathischen Einstellung auf den Nebenmenschen ausgingen. Umgekehrt rechnen wir mit der Wirkung des Nebenmenschen und seiner empathischen Einstellung auf unser Befinden und unser Lebensgefühl. Der befangene Neuling, der auf der Cocktailparty beiseite steht, atmet auf und wird lebhaft, sobald eine lächelnde

¹⁰ Ernst Weiss, *Der Augenzeuge*. Frankfurt 1999.

¹¹ Friedrich Dürrenmatt, *Turmbau. Stoffe IV-IX*. Zürich 1998, S.115-116.

¹² Thomas Nagel, *Wie ist es, eine Fledermaus zu sein?* (ins Deutsche übersetzter Titel aus dem Jahre 1973). In: P. Bieri, (Hg.), *Analytische Philosophie des Geistes* (2.Aufl.). Bodenheim 1973 (Engl. Original erschienen 1973), S. 261-275; der Beitrag von Jürgen Körner in diesem Band.

Person interessiert auf ihn zutritt. Der Bekümmerte sagt: „Gottseidank, daß du da bist; jetzt geht es mir schon etwas besser“.

Wir gehen von unserem prozeduralen Wissen, unserer „Lebensform“,¹³ unserem „knowing how“¹⁴ aus und gewinnen die Sicherheit unserer Orientierung in den jeweiligen Beziehungs- und Situationskontexten nicht aufgrund wissenschaftlicher Beobachtung, sondern als teilnehmende Sozialpartner des Alltagslebens. Der Königsweg – so es denn einen gäbe – moralischen und religiösen Lebens führt offenbar gerade nicht über das Beobachten und Registrieren. Er führt nicht über die Herstellung von Distanz zwischen dem unbeteiligten wissenschaftlichen Datensammler und dem Probanden in Forschungsfeld oder Labor. Er verläuft gerade nicht als systematische Trennung, sondern umgekehrt: als systematische Herstellung oder als Suche von Gemeinschaft. Wie es ist, Angst zu haben, das bildet eine Figur in unserem Leben. Wir wissen, wie es ist, Angst zu haben, weil andere sich mit uns und weil wir uns mit anderen ängstigten. Wir können uns darüber verständigen, wie es ist, Angst zu haben, indem wir davon erzählen, indem wir Figuren der Angst in Geschichten betten. Denn Erzählen stellt Gemeinschaft her. Erzählen stellt, so kann es programmatisch heißen, eine Wie-es-ist-Gemeinschaft her.

Als Mitglieder von Erzählgemeinschaften kennen wir die Dramaturgie des Ekels, der Bierlust, der Klatscherregung. Wir bringen sie erzählend zur Anschauung. Man könnte sagen: Wie-es-ist-Geschichten sind Bauformen der Empathie. Körner (in diesem Band) legt eine Reihe von Argumenten vor, die zum Schluss nötigen, daß Empathie als Form einer Verständigung und damit als Leistung der Wechselseitigkeit gelten muss. Empathie als Leistung der Wechselseitigkeit ist eine Arbeit gemeinsamer Konstruktion, an der mindestens zwei Personen beteiligt sind, die unterschiedliche Rollen im Verständigungsprozess ausfüllen. Empathie ist eine Leistung der Wechselseitigkeit mit spezifischer Rollenverteilung der Interaktionspartner bei der Herstellung von Verständnis. In dieser Sicht bleibt das Seelenleben der Fledermaus unzugänglich, weil wir mit ihr nicht in einen Verständigungsprozess eintreten können, der eine Rollenverteilung erlaubte, auf deren Basis Verständnis für etwas wie die Innenwelt der Fledermaus entworfen und akzeptiert werden könnte.¹⁵ Empathie bedarf der Sprache nicht notwendig. Sie erfüllt sich im verständigen situationsadäquaten Handeln. Wenn indessen Empathie sich sprachlich zum Ausdruck bringt, dann dient das Sprechen dazu, jenes Teilnehmen, Mitgehen, Mitvollziehen und verständig Dabeisein zu artikulieren, das Empathie ausmacht. Und da empathisches Verstehen sich im Erzählen zum Ausdruck bringt, stellt man das eigene empathische Verständnis, das man von einer Person gewonnen hat, als narrative Inszenierung dar. Die Erzäh-

¹³ Mit Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt 1967, gesprochen.

¹⁴ Nach G. Ryle, *Der Begriff des Geistes*. Stuttgart 1949 (Engl. Original erschienen 1949).

¹⁵ Jürgen Körner, *Bruder Hund und Schwester Katze. Tierliebe – die Sehnsucht des Menschen nach der Natur*. Köln 1996.

lung erlaubt das beteiligte, involvierte, partizipative Sprechen, die Herstellung einer Gemeinschaft von Sprecher, Hörer und dem personalen Gegenstand der Rede.

Der Spielcharakter des Erzählens verschafft sich häufig die Freiheit, einem Spielplan zu folgen, der dem moralischen Gefühl Geltung verschafft: dem Gesetz der „naiven Moral“ in der Formulierung von Jolles.¹⁶ Die „naive Moral“ entspringt einem Gefühlsurteil darüber, wie es in der Welt zugehen sollte, wenn es Gerechtigkeit gäbe für das Anliegen oder die Person, das oder die mir gerade am Herzen liegt. So schreit Zurücksetzung nach Entschädigung, Verlachtwerden nach Genugtuung, verhindertes Liebesglück nach triumphaler Vereinigung. In diesem Sinne engagieren wir uns als Leser naiv-moralisch, aber keineswegs moralisch gerechtfertigt.

Menschen, die religiöse Geschichten erzählten, regelten andererseits sozialen Verkehr, bauten Häuser, erforschten Himmel und Erde, erfanden Geräte und trieben Handel. Die religiöse Kultur ersetzte die irdische Praxis niemals, das Beten um Gesundheit ersetzte nicht die Krankenpflege, das Segnen des Ackers ersparte nicht seine Bewirtschaftung.¹⁷ Die grossen wissenschaftlichen Leistungen wurden in Kulturen und gesellschaftlichen Kontexten erbracht, in denen zugleich das Religiöse lebendig war, und es scheint keine glückliche Spekulation, diesen Leistungen Größeres zuzutrauen, hätten sie in einer nicht-religiösen Umgebung gedeihen dürfen. Die Rede ist von Formen des Erlebens, die zwar für Menschen, die einem kirchlichen Bekenntnis und einer kirchlichen Gemeinde angehören, eine Ausdrucksform finden mögen in Gebet und Lied und Ritus, für die aber kein verbindliches Alltagsvokabular existiert.

Was gehört im gewöhnlichen zivilisierten Leben zur religiösen Orientierung einer Person oder einer Gruppe von Personen? Solche Leute kennen im Alltag etwas, das Andacht heisst und Gebet, Gewissenserforschung und Lektüre heiliger Schriften. Da kann es Kirchengang geben und Beichte, Rituale und geistliche Feste, das Einhalten von Geboten, eine Haltung der Glaubenszuversicht, eine Einstellung zum Heiligen, zum Gegebenen als Schöpfung. Es sieht so aus, als ließe sich all dies geläufig problematisieren, aber eine unvoreingenommenen Beschreibung dieser Phänomene fällt schwer. „*Nichts ist so schwierig, wie Gerechtigkeit gegen die Tatsachen*“, vermerkt Wittgenstein etwa 1930¹⁸ in einem kritischen Kommentar zu Frazers prominenter Studie der Riten und religiösen Gebräuche der sogenannten primitiven Völker, die 1922 erstmals erschien und bald zum ethnologischen Klassiker wurde. Frazers Studie war im Geist wissenschaftlicher Überlegenheit gegenüber der scheinbaren religiösen Unaufgeklärtheit und Borniertheit jener Völker verfasst, so

¹⁶ A. Jolles, *Einfache Formen. Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen*, Witz. Tübingen 1930.

¹⁷ Ludwig Wittgenstein, *Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften*, s. Anm. 9, z.B. S.49.

¹⁸ A.a.O., S. 35.

„daß all diese Gebräuche letztlich sozusagen als Dummheiten dargestellt werden“,¹⁹ in verblüffender Ungerechtigkeit den Tatsachen gegenüber.

Wenn aber ‚den Tatsachen Gerechtigkeit‘ widerfahren soll, dann dürfen die Ausdrucksformen des Religiösen nicht grundsätzlich und notorisch reduktiv analysiert werden als kompensatorische illusionistische Konstruktion zu Abwehr infantiler Hilflosigkeit. Dann muss sich dieses Erleben artikulieren können und unverstellt in der psychoanalytischen wie in der hermeneutischen Verständigung Platz finden.

Das Religiöse *schafft* Bedeutung, im Religiösen werden Erscheinungen des Lebens bedeutend, so formuliert Freud²⁰ wie beispielsweise später auch Wittgenstein²¹ oder im Anschluß an Rothacker und Cassirer Hans Blumenberg mit der kulturtheoretischen Interpretationsfigur der ‚Prägnanztendenz‘.²² Dieser Prozess des Bedeutend-Werdens erfährt im kulturellen Leben der Gegenwart nur zu oft keine ‚gerechte‘ Aufmerksamkeit.²³ Es geht darum zu fragen, wie die Erfahrung des Bedeutend-Werdens in gewissen basalen Zügen überhaupt strukturiert sein könnte. Hermeneutisch gewendet geht es damit um das Woher von Bedeuten und Begehren, von Logos und Ethos – und eine hermeneutische wie psychoanalytische Antwort auf diese Frage könnte das ‚*Pathos*‘ sein.

Religion würde so gesehen ihre Wurzel im Affekt und der Beziehungsfigur der Überraschung haben, ähnlich wie Vico schon meinte.²⁴ Überraschung, wie das Erstaunen und Wundern, zählt nach den empirischen Befunden der differentiellen Emotionsforschung zu den sogenannten Basisemotionen.²⁵ Das heisst, sie drückt sich kulturübergreifend in einer charakteristischen mimischen Konfiguration aus (weit geöffnete runde Augen, hochgezogene Brauen mit Stirnrunzeln, ovale Öffnung des Mundes) und wird als solche etwa ab dem fünften Lebensmonat beobachtet.²⁶ Bower²⁷ berichtet von Aus-

¹⁹ Ludwig Wittgenstein, a.a.O., S. 29.

²⁰ Sigmund Freud, Die Zukunft einer Illusion. Gesammelte Werke XIV. 1927.

²¹ Ludwig Wittgenstein. Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften, s. Anm. 9.

²² Vgl. E. Cassirer, E. Rothacker und H. Blumenberg, näherhin Philipp Stoellger, Die Metapher als Modell symbolischer Prägnanz. Zur Bearbeitung eines Problems von Ernst Cassirers Prägnanzthese, in: D. Korsch/E. Rudolph (Hg.), Die Prägnanz der Religion in der Kultur. Ernst Cassirer und die Theologie, Tübingen 2000, S. 100-138; ders., Von Cassirer zu Blumenberg. Zur Fortschreibung der Philosophie symbolischer Formen als Kulturphänomenologie geschichtlicher Lebenswelten, in: W. Voegele (Hg.), „Die Gegensätze schließen einander nicht aus, sondern verweisen aufeinander“. Ernst Cassirers Symboltheorie und die Frage nach Pluralismus und Differenz, Loccumer-Protokolle 30/98, 108-149.

²³ Thematisiert im Beitrag von Johannes Fischer in diesem Band.

²⁴ Zu Vicos These vgl. Hans Blumenberg, Arbeit am Mythos, Frankfurt a.M. 1979, 412ff.

²⁵ Caroll E. Izard, The Psychology of Emotions. New York 1991, S. 177-183; Rainer Krause, Allgemeine psychoanalytische Krankheitslehre. Stuttgart 1997.

²⁶ Charlesworth 1969; zitiert nach Izard, a.a.O., S. 182.

²⁷ Bower 1974; zitiert nach Izard, a.a.O., S. 182.

drucksignalen der Überraschung bereits am ersten Lebenstag nach der Geburt. Im Augenblick der Überraschung erfährt sich das Individuum, was sein mentales Leben angeht, als quasi leer, der kognitiv-emotionale Fluss kommt für einen Augenblick – kennzeichnend für das Überraschungserleben sind Plötzlichkeit und Kürze – zum Stillstand und wird in konkreter Anschauung verdichtet.

Im Unterschied zur alten These der Genese von Religion aus ‚Furcht und Schrecken‘ lehrt die Alltagserfahrung, ähnlich wie der Befund einer empirischen Studie von Bartlett und Izard, daß Überraschungssituationen tendenziell eher mit erfreulichen Ereignissen assoziiert werden.²⁸ Versteht man das Überraschtwerden als religionsgenetische Situation, die genuin kontingent ist, läßt sich Religion *nicht* eindimensional als Reduktion ‚unlustvoller‘ Kontingenz rekonstruieren – sondern mindestens gleichermaßen gültig im Ausgang des Widerfahrnisses offener und lebenseröffnender Kontingenz. Allerdings haben Überraschung und Furcht überlappende Eigenschaften auf neurophysiologischer Ebene.²⁹ Tomkins³⁰ bezeichnet Überraschung als „channel-clearing emotion“. Die Verbindung zur Basis des religiösen Erlebens ergibt sich dadurch, daß Überraschung und ähnliche basale Affekte eine Verfassung darstellen, in der ein Selbst einem Objekt oder einem Gegenüber exponiert ist, das sich der Verfügung *entzieht*, die eigene Fassungskraft aktuell übersteigt, das zugleich hohe Aufmerksamkeit in Anspruch nimmt, involvierend ist und eine mentale Situation des Leer- und Offenseins herstellt.

Geht man in der hypothetischen ‚Genealogie der Religion‘ von dieser bedeutungsoffenen und bedeutungs*provozierenden* Grundsituation aus, ergibt sich eine ambige Konstellation von erfüllter Gegenwart und Entzug. Das überraschte Erstaunen befindet sich in der mächtigen Gegenwart des Widerfahrenden, das sich zugleich entzieht, also nicht in erfüllter Anschauung aufgeht. Das kann man auf die christentumsgeschichtlichen Grundsituationen der ‚Auferstehungserfahrungen‘ ebenso beziehen wie auf die daraus entstandene Lehre vom heiligen Geist: er erinnert an den abwesend Anwesenden, erfüllt die Gegenwart im Sakrament, ohne in diesen Erfahrungen aufzugehen. Was dort ursprünglich überraschend oder mit der Zeit ritualisiert widerfährt, bleibt ‚Außen‘, ‚anders‘ und bei aller Vertrautheit stets auch unvertraut. Die beiden reduktiven Grenzwerte, die reine Vertrautheit wie die völlige Fremdheit, machen den Zerfall der Grunderfahrung vorstellig. Die Zwiefältigkeit oder negativ die Zwiespältigkeit gehört elementar zu dieser Grundfigur, die deswegen auch in zweierlei Richtung gedeutet werden kann – und wird, wie die Beiträge dieses Bandes belegen. Es läßt sich als Dynamik des Entzugs verstehen, wie darauf geantwortet wird, was zur Tragik, Befremdung oder neurotisierenden Verzweiflung bis hin zur affektgeladenen Auflehnung dagegen führen kann – oder aber als gelingende Gestaltung bis in die Stabilisie-

²⁸ A.a.O., S.177.

²⁹ Tomkins 1962; zitiert nach Izard, *The Psychology of Emotions*, s. Anm. 25, S.179.

³⁰ A.a.O.

rungen in der Religion, die zur eindeutigen Erstarrung führen können. Beide Deutungsdynamiken widerstreiten einander – und bezeugen darin die Zwielfältigkeit ihres Woher.

Unsere Anregung geht dahin, das basale vorsprachliche – und auch nie in der Sprache restlos aufgehende – Erfasstwerden von der widerfahrenden Erscheinung, wie es exemplarisch im Erleben der Überraschung charakteristisch ist, zum Ausgangspunkt zu nehmen: das Sich-Wundern als eine offene Haltung zum Objekt oder Gegenüber als nicht-begriffene Widerfahrung und das Staunen als kontemplativ offene Orientierung am Objekt oder Gegenüber. Von dort aus lassen sich ‚die ersten Schritte‘ der religiösen Erfahrung entfalten.

Basal für die vorgeschlagene Sicht der Problemkonstellation ist der Ausgang von einem *Riß*, dem Riß in der immer schon vorgängigen und begleitenden Synthesis von Sinnlichkeit und Sinn. Erst wo das gewohnte Miteinander von ‚Anschauung und Begriff‘, von Widerfahrungen und deren Deutung, oder von Ereignis und Antwort unterbrochen wird, *zeigt sich* etwas, das uns irritiert, im Grenzwert sogar den Atem nimmt oder die Fassung raubt, in der wir es immer schon ‚begreifen‘. Diese widerfahrende Öffnung provoziert nolens volens eine Offenheit, in der uns die üblichen Worte fehlen, um zu sagen, was sich zeigt.

Diese Öffnung zeigt eine Sensibilität oder ‚Passibilität‘ des Menschen, die er zwar verdecken und verstellen kann, deren wie auch immer gearteter Schutz allerdings zerreißt, wenn ihm etwas Gravierendes widerfährt. Nur ist solch ein Ereignis mitnichten ungefährlich. Es kann ebenso verletzen wie beglücken, das zeigt sich erst *ex post*. Die affektive Besetzung ist schon später als das initiale Getroffenwerden in aller Offenheit, diesseits von Lust und Unlust. Denn was einen trifft, ist nicht Gegenstand der Wahl oder wohlbe-gründeter Intention. Es geht der Aufmerksamkeit voraus und provoziert sie allererst.

Will man diese Hypothese über die Herkunft von Ethos und Logos – exemplarisch also von religiöser Lebensform und ihrer theologischen Interpretation – aus dem vorgängigen Ereignis nicht metaphysisch übertreiben, als rührte sie von einem ‚totaliter aliter‘ eines kruden, letztlich unzugänglichen Außen, muß man die Gegebenheitsweise, unser Verhältnis dazu benennen können. Hier auf Erfahrung (als Gegenstandskonstitution) oder Erleben (als gemachtes) zu rekurrieren, würde noch ein erfahrendes und erlebendes Subjekt unterstellen, eine fungierende Intentionalität, in der schon verortet wäre, was uns trifft. Das Modelle eines initialen Risses geht zwar von dieser Struktur aus, aber gewissermaße *ex negativo*: von der Grenze der fungierenden Subjektivität, wenn es aus der Fassung gerät. Darin tritt zutage, was das Andere der Erfahrung genannt werden könne, die erwähnte Widerfahrung, in der uns ein ‚je ne sais quoi‘ begegnet, ohne daß wir es gewählt, gesucht oder schon begriffen hätten.

Die prekäre Unbestimmtheit dieses vorgängigen ‚je ne sais quoi‘ ergibt sich einerseits in der Beobachterperspektive, die eine hermeneutische Struktur entwirft. In concreto andererseits zeigt es sich als durchaus bestimmt und bestimmbar, beispielsweise als das Widerfahren eines bestimmten Anderen. Nur ist diese Bestimmung verspätet gegenüber dem Widerfahren selber. Und sie nimmt ihren Anfang aus dem affektiven Getroffensein durch ihn. ‚Mir widerfährt etwas‘, und erst die affektive Tönung dieses Ereignisses, die damit einhergehende Atmosphäre und die situative Gestimmtheit provoziert die Poiesis mit der auf das Pathos geantwortet wird. Zu antworten ist verspätet, geht von einer merklichen Unterbrechung aus und kann durch ein Zögern verzögert werden, im Unterschied etwa zum ‚Reagieren‘, das instinktiv, unvermittelt direkt wenn nicht sogar unbesonnen geschieht.

Eine übliche Reaktion wäre, sich vor der Alternative von ‚Freund oder Feind‘ zu sehen, also mit Flucht oder Angriff einerseits oder mit Gruß und Gastfreundschaft andererseits zu reagieren. Das mag die Regel sein, dergemäß mit Abwendung oder Zuwendung reagiert wird. Und die Zuwendung kann freundschaftlich oder feindlich sein. Terror wird so nur zu schnell mit Terror beantwortet. Dabei scheint auf Selbstgefährdung gleichsam instinktiv mit Selbstbehauptung und Selbststeigerung reagiert zu werden. Der Grenzwert dessen sind Selbstbehauptung und Fremdvernichtung, wenn das Fremde stets als das Gefährdende wahrgenommen wird.

Genau diese Logik rigoroser Selbstbehauptung wird unterbrochen, wenn die zuhandenen Reaktionsschemata reißen. Ob und wann das passiert, ist eine Frage von Situation und Beteiligten. Daß es passiert, ist bei der Genese der Religion kaum von der Hand zu weisen. Der Anfang des Christentums wurde erst provoziert, weil die zuhandenen Deutungen nicht ausreichten, um das ‚Urstiftungsgeschehen‘ zu begreifen. Was aus deren Reihe fiel, wurde zum Anfang einer neuen Reihe.

Nur blieb es nicht bei *einer* Reihe, als wäre die Orientierung am Anfang homogen und fraglos. Die ersten Antworten fielen bereits plural aus, wie die urchristliche Überlieferung und deren Manifestation in der Bibel belegen. Kein Widerfahrnis, ohne eigene, selbst zu verantwortende Antwort. Und die ist bei aller Einigkeit über das *Worauf* der Antwort ihrerseits nicht homogen.

So eindeutig das eine Widerfahrnis der Passion Jesu zum Riß aller Deutungen führte, so mehrdeutbar war dasselbe. Dementsprechend gingen die Apostel, die Urchristen und die Kirche in ihrer Geschichte ebenso verschiedene Wege wie Paulus oder Petrus. Diese Pluralisierungstendenz kann man – aus der Beobachterposition – als Indiz für die bloße Unbestimmtheit des Ursprungsereignisses nehmen, als wäre Pluralisierung Beleg gegen die Wahrheit. Nur wäre das ein Fehlschluß, als könnte Wahres nicht sehr verschieden deutbar sein. Dem distanzierten Beobachter kann es an nötiger Phänomenwahrnehmung mangeln, zumindest wenn er von vornherein Kritik im Sinn hätte. ‚Den Tatsachen Gerechtigkeit‘ widerfahren zu lassen, ist jedenfalls aus der Distanz nicht einfacher als aus der Beteiligung. Als Beteiligter hingegen wird

man in dieser Pluralisierung eine legitime Entfaltung und Ausweitung der Antworten wahrnehmen können. Newton hätte vermutlich die bunte Entfaltung des weißen Lichtes durch ein Prisma als Analogie bemüht. Aber bei aller Beteiligung kann es ebenso verfehlt werden, ‚den Tatsachen Gerechtigkeit‘ widerfahren zu lassen. Vor Wahrnehmungsschwächen sind selbstredend auch religiöse Praktikanten nicht gefeit. Es ist jedenfalls kein dritter Ort absehbar, von dem her hier ein neutraler Vergleich möglich wäre. Das ist sicher auch jedem selbstkritischen Analytiker klar. Daher bleibt der Streit offen, allerdings nur, wenn man auch das Recht der Religion wahrt. Im Blick auf aktuelle Probleme – wie ein ‚europäisches Religionsrecht‘ – dürfte das weniger trivial sein, als es scheint.

Prekär wird das religiöse Engagement Beteiligten gerade dann, wenn es in bestem Glauben eine Homogenisierung pluraler Lebensformen anstrengt, sei es mit Mitteln des Terrors oder mit denen einer bestimmten Version von Autonomie. Denn beide würden die Pluralisierung final zu homogenisieren suchen, auch wenn die eine extremistisch und damit offensichtlich unerträglich wäre, die andere hingegen alle Pluralität offenhalten will – um deretwillen aber eine bestimmte Version neopuritanischer Moral verkündet mit entsprechendem Sendungsbewußtsein. Pluralisierung kann man nur riskieren, nicht verordnen. Wenn man aus ihr aussteigt, um sie für alle Welt zu begründen, gar vorzuschreiben, widerlegt man im Vollzug, was man semantisch vertritt. Man zeigt etwas anderes, als man sagt.

Es gehört gewissermaßen zur List des Übels, sich in bestem Wissen und Gewissen durchzusetzen. Denn das dramatisch Üble wird gerade in Namen des Guten getan. Auch wenn für Andere oder Spätere der Widerspruch offensichtlich ist, bleibt es den Hütern der Moral, gleich welcher Provenienz, anscheinend konstitutiv verborgen, daß Ziele und Mittel in pragmatischen Selbstwiderspruch geraten. Wenn das Christentum mit Mitteln der Gewalt operiert, gerät es in die Mühlen der Macht, in denen es immer wieder zermahlen wird. Oder vice versa: diese Mühlen mahlen vorgeblich im Namen des Christentums – der eben nicht ‚geschützt‘ ist wie ein ‚trade mark‘. Daß er das nicht ist, entspricht dem Risiko des internen Pluralismus dieser Religion. Daher kann ein Mißbrauch des Namens nicht ex cathedra reguliert werden. Ja, es ist weder angemessen noch wünschenswert, das Risiko solchen Mißbrauchs ‚auszuschalten‘. Denn das liefe auf eine Diskurspolizei und die Gleichschaltung der Religion hinaus. Die Folgen für die Moral haben oft genug gezeigt, wie unerträglich das würde.

Aber welche Folgen die Religion für die Moral hat, genauer also welches Ethos dem christlichen Bekenntnis entspricht, ist nicht durch eine einfache ‚Konsequenz‘ zu entscheiden: etwa derart, weil Jesus litt, hätten wir alle Leiden zu erdulden. Die berechtigte Kritik an der religiösen Moral als ‚Gift‘ richtet sich nicht selten zu recht gegen kurzschlüssige ‚Konsequenzen‘, die nur kulturelle Eigenheiten religiös fundieren – statt umgekehrt nach den kritischen Folgen der Religion für die kulturellen Selbstverständlichkeiten zu

fragen. Die Ideologisierung einer Gruppenmoral mit den Mitteln der Religion, spricht gegen diese Moral und auch gegen diesen strategischen Gebrauch der Religion – aber mitnichten bereits gegen diese Religion. Sonst würde man invertiert die gleiche Kurzschlüssigkeit betreiben wie die Vertreter solch einer Gruppenmoral.

Im Christentum kompliziert sich die Frage nach dem Ethos der Religion durch eine signifikante Kritik am Gesetz, direkt gegenüber der Thora, systematisch gegen jedes Gesetz, das gegenüber dem Evangelium inferior bleibt, vorläufig und überholt. Erzählt wird diese Relation in den Szenen der Souveränität Jesu gegenüber der Thora, wie gegenüber dem Sabbatgebot, und ausgeführt wird sie in der entsprechenden Kritik des Paulus an der Thora als Heilsweg (Röm 7). Beide allerdings plädieren nicht für eine ‚Gesetzlosigkeit‘, sondern für ein Ethos *aus dem Pathos*: paradigmatisch dafür steht die Passion Jesu. Von ihr ausgehend wird die christliche Lebensform nicht systematisch oder kasuistisch von einem Gesetz geregelt. Das kommt zwar als vorläufige Orientierung in den Blick, wird aber überholt von seinem Woher und Wohin.

Der Geber des Gesetzes bleibt Souverän dessen und hat es in der Geschichte Jesu überschritten mit dem Kriterium der Lebensdienlichkeit: um des Lebens willen gibt es das Gesetz, und wo es dem nicht dient, ist es zu überholen – nach Maßgabe des Lebens Jesu als Grundfigur der christlichen Lebensform. Es ist also ein bestimmtes Leben, um dessentwillen das Gesetz relativiert wird. Nur ist die Bestimmtheit dieser Lebensgeschichte nicht als ‚neues Gesetz‘ die generell übertragbare Regel für die Lebensgestaltung der Christen. Die Pluralität der Antworten auf die Geschichte Jesu bis in Tod und Auferstehung ist auch für die Gestaltung der Lebensform nicht zu vermeiden: daher gibt es ‚das‘ christliche Ethos nur im Plural, wie die Konfessionen und die kulturellen Ausprägungen des Christentums.

Allerdings lassen sich Strukturmomente benennen, die als Kriterien kritisch wie konstruktiv für das Verhältnis von Pathos und Ethos im Christentum dienen können. Für die Ethik gelten seit der Antike das subjektive Streben und Begehren als Ausgangspunkt, etwa das Streben nach dem Glück oder dem Guten. Damit folgt man der Struktur von Mangel (an Glück) und dessen Beseitigung oder Befriedigung, sei es eines körperlichen, seelischen oder geistigen Mangels. Eben dieses Schema kann für ein christliches Ethos schwerlich zugrunde gelegt werden. Dementsprechend greifen auch alle Kompensationstheorien nicht an die Wurzel des christlichen Ethos, weil sie es als Funktion subjektiver Bedürfnisse interpretieren und damit verkürzen. Das wäre theologisch gesprochen nur ein ‚Heilsegoismus‘, der um willen des persönlichen Seelenheils allerlei Unbill auf sich nimmt, und in der Logik des Tauschs auf Entlohnung setzt.

Stattdessen geht das christliche Ethos von einem paradigmatischen Anderen aus, dessen Geschichte die Lebensform des Christen als eine Urszene orientiert. Das wurde einst als ‚imitatio‘ oder ‚mimesis‘ verstanden, als ginge

es um eine möglichst getreue Nachahmung oder Ähnlichkeit zu einem Urbild. Jenseits dieses platonischen Schemas liegt die Pointe nicht in der Urbild-Abbild Relation, sondern in einem transsubjektiven Begehren, das nicht von subjektiven Bedürfnissen, sondern von der Affektion durch den Anderen ausgeht.

Deren Dynamik ist bestimmt durch die dialektische Abwesenheit dieses einen Anderen, die nicht in erfüllte Gegenwart überführbar ist – auch nicht in Sakrament und Verkündigung. Denn in diesen Grundformen christlichen Lebens ist der Abwesende in bestimmter Weise anwesend. Im Logos wird nicht ‚repräsentiert‘, sondern – so die Hoffnung – derjenige präsent, von dem die Rede ist. Diese Präsenz ist keine ‚metaphysische‘ Präsenz, sondern eine indirekte Präsenz kraft gemeinschaftlicher Vollzüge der Erinnerung und Erwartung, des Eingedenkens wie der Hoffnung. Dem entspräche ein Ethos, das aus der Erinnerung an die Passion lebt in der Erwartung der indirekten Gegenwart des Erinnerten. Jedenfalls kann diese Ethos nicht auf fraglos erfüllte Gegenwart setzen, sondern bleibt aufgespannt durch die immer mitgesetzte Entzogenheit desjenigen Anderen, von dem es ausgeht. Damit geht es nicht vom subjektiven Bedürfnis aus, sondern von der gemeinschaftlichen Erwartung und Erinnerung des Anderen, von dem her sie sich versteht und in jeder Gegenwart herausgefordert, in Frage gestellt sieht. Wer meinte, diesen Anderen repräsentieren zu können und im Selbstbewußtsein realer Gegenwart dessen sich gegen andere behaupten zu können, um dem Anderen zur Geltung zu verhelfen – hätte sich an dessen stelle gesetzt, und damit dessen Entzogenheit vergessen. Statt frommer Selbstbehauptung gegen andere, wäre wohl eher treffend, von einer Selbstzurücknahme zugunsten der anderen auszugehen. Nicht gegen, auch nicht nur mit, sondern wesentlich *für* andere zu leben, wäre ein Kriterium christlicher Lebensform. Aber dieses ‚Für‘ bleibt einigermaßen unausdenkbar.

Diese Struktur des selbstkritischen Ethos aus dem Pathos des Anderen kann man exemplarisch verdeutlichen an der Differenz von *Gabe und Tausch*. Während eine Logik des Tauschs auf ein Ethos der Vertragstreue setzt, bei der (wie vermittelt auch immer) Anwesende reziprok quid pro quo tauschen, ist die Logik der Gabe von einem Ethos der Hingabe wenn nicht gar der Verausgabung bestimmt, bei Geber und Empfänger nicht anwesend zu sein brauchen. Der Abwesende kann geben, der Empfänger nehmen ohne das der Andere jeweils anwesend zu sein brauchte. Die Gabe wird weggegeben, ohne auf Vergeltung und Rückgabe zu setzen. Damit wird sie wenn nicht ‚übermenschlich‘, so doch einigermaßen schwer: denn etwas als Gabe zu intendieren, ließe die Gabe in der Macht des Gebers bleiben, in der Macht seiner subjektiven Intention. Wie auch immer gemeint, bliebe sie damit im Horizont der Handlungsmacht des Gebers – und könnte zum Mantel von dessen Selbstdurchsetzung werden. Die *Wirkung* als Gabe, wirklich weggeben zu sein und ein Eigenleben zu entfalten, liegt nicht mehr in der Macht des Gebers, allenfalls in der des Empfängers, der darin aber *von* der Gabe zehrt. „In

dem Augenblick, in dem die Ökonomie der Gabe das Feld der Praxis betrifft, entwickelt sie eine *Logik der Überfülle*, die zumindest zunächst der *Entsprechungslogik* der Alltagsethik völlig entgegengesetzt ist.³¹

Aber es wäre offensichtlich absurd, diese beiden Orientierungen gegeneinander auszuspielen. Denn in weiten Bereichen unseres Lebens würde Chaos herrschen, würden wir nur in der Hingabe leben. Aber die Logik des Tauschs kann ‚in verschiedenem Geiste‘ praktiziert werden. Der Tausch als Mantel des Betrugs, gerecht scheinen und egoistisch sein, ist sicher eine Regel, die schon in der Ökonomie des Tauschs kritisierbar ist. Aber auch der reine Tausch, das stets äquivalente *quid pro quo*, kann gnadenlos praktiziert werden. Vielleicht wäre das die Hoffnung eines unkritischen Neoliberalismus. Letztlich wird der gewinnen, der kontingenterweise privilegiert ist. Demgegenüber kann der Tausch von seiner ehernen Äquivalenz entlastet werden, wenn man in ihm nicht ganz davon absieht, daß er um des Lebens willen ist, nicht umgekehrt. Die Ökonomie des Tauschs kann im Lichte der ‚Ökonomie‘ der Gabe zumindest *gerecht* konzipiert werden, um nicht nur ‚den Tatsachen‘ gerecht zu werden, sondern den Menschen. Wenn der Tausch, wie eine Marktwirtschaft, sozial moderiert wird, kommt sie in den Horizont einer anderen Ökonomie und gerät ansatzweise über sich hinaus.

Die goldene Regel und das Liebesgebot wären zwei Konkretionen der Ökonomie des Tauschs (der symmetrischen Reziprozität) und der die Ökonomie überschreitenden Ordnung der Gabe (der asymmetrischen Hingabe für). Aber diese Überschreitung ist nicht den Tauschenden zuzumuten, als könnten sie von sich aus über den Schatten ihrer Ökonomie springen. Wenn, dann dürfte diese Überschreitung von einem Riß in der Ökonomie ihren Anfang nehmen.³²

³¹ Paul Ricœur, *Liebe und Gerechtigkeit/Amour et Justice*. Hg. v. O. Bayer, Tübingen 1990, 49.

³² Weitere Literatur: Brigitte Boothe, *Feste der Freuden – Feste am Abgrund. Liebesgeschichten im Märchen*. In: Kristin Wardetzky/Helga Zitzlsperger. (Hgg.), *Märchen in Erziehung und Unterricht heute*, Bd. 2. Im Auftrag der Märchenstiftung Walter Kahn. Baltmannsweiler 1997, S. 124-146; Sigmund Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*. Gesammelte Werke XIV, 1930.

POSTSKRIPT:
DAS GIFT DER MORAL UND DIE GABE DER RELIGION?
GIOVANNI SEGANTINIS FRÜHMESSE

VON
PHILIPP STOELLGER

*„Non cercai mai un Dio fuori di me stessa,
perché ero persuasa che Dio era in noi e che ciascuna di noi ne possedeva,
e ne poteva acquistare facendo delle opere buone, belle o generose;
che ciascuna di noi è parte di Dio, come ciascun atomo è parte dell'universo“*
G. Segantini¹

Die Freitreppe der Barockkirche von Veduggio (in der Nähe von Pusiano in der Brianza²) wählte Giovanni Segantini (15.1.1858 – 28.9.1899) als Bühne einer doppelt belichteten Szene, eines Bildes in zwei Versionen, von denen die eine nur noch als Fotografie überliefert ist, weil sie von der zweiten übermalt wurde. Unter der ‚Frühmesse‘³ liegt ‚die Beichtende‘, zwei Variationen von Segantinis Sicht auf das Verhältnis von Religion und Moral. Diese Übermalung zeugt von einem gründlichen Wandel seiner Einstellung zu deren Verhältnis: von einer radikalen Kritik der Kirchenmoral zu einer Öffnung und Weitung des Blicks auf eine ‚natürlichere‘ Frömmigkeit an der Kirche vorbei – ohne daß dabei die Religion verabschiedet würde. Die „opere buone, belle o generose“ sind Enthüllungen Gottes, und wo sie ausbleiben, die guten und großherzigen Werke, bleibt wohl auch dessen Enthüllung aus. Insofern werden sich beide Bilder als zu innerst verbunden erweisen.

1884/85 in der ersten Version steigt ‚Die Beichtende‘ die mächtige Treppe der Kirche hinab. Bei ihrem Abstieg wird sie von drei Mönchen beäugt und bspottet⁴, weil – so die Konjektur – ihr die Absolution verweigert worden sei, die sie für ihre (außereheliche) Schwangerschaft erbeten

¹ Annie-Paule Quinsac (Hg.), Segantini: trent'anni di vita artistica europea nei carteggi inediti dell'artista e dei suoi mecenati Oggiono. Cattaneo, 1985, S. 778.

² Wo Segantini zu der Zeit lebte; vgl. Beat Stutzer, Giovanni Segantini, mit Vorwort von Gioconda Leykauf-Segantini. St. Moritz 1999, S.12.

³ „Frühmesse“, 1885/86, Öl 108 x 211 cm, Otto Fischbacher Giovanni Segantini-Stiftung, deponiert im Segantini-Museum, St. Moritz, Abdruck mit freundlicher Genehmigung von O. Fischbacher und der Segantini-Stiftung.

⁴ So die communis opinio in der Literatur. Ob diese ‚Mönche‘ nicht auch alte Frauen seien könnten, ist mir nicht sicher.

haben mag.⁵ Dafür spricht, daß das Bild ursprünglich ‚Non assolta‘ (Ohne Absolution) oder ‚La penitente‘ (Die Sünderin/Büßende) hieß.⁶ Eine Szene der Vergeblichkeit, der vergeblichen Vergebungsbitte und der verweigerten Vergebung. Trostlos also, nur seltsamerweise nicht verzweifelt oder hoffnungslos, sondern in aller Stille scharf und spitz.

Die Kirche liegt wie eine ‚Stadt auf dem Berge‘, dem Himmel so nah, aber doch so fern. Die Welt scheint ihr zu Füßen zu liegen, ist aber nur treppab erreichbar. Die prächtige Barockfassade wirkt in ihrer überbordenden Präzision scharf und abweisend, wie ein Antipode des lichten Himmels. Die Kirchenmauern im linken Bildhintergrund stehen sprachlos und kalt. Fahnen klirren nicht im Winde, aber die gehässig wirkenden Spötter klingen sicher ähnlich abweisend. Noch von der Mauer umfaßt sind sie oben, und die Frau auf dem Weg hinab, auf dem Abstieg in die sozialen Nöte ihrer Lebenswelt. Es scheint ein Weg hinaus aus der klaren Linie mit scharfen Konturen zu sein, die die Kirchenfassade bietet, hin zu den naturalen Formen der Felsen am rechten Bildrand, als ginge es von einer alt gewordenen Kultur hinein in eine erneuernde Natur. Eine Natur, die die Kirchentreppe aufzuwerfen und aus der Fassung zu bringen scheint, wie die Verwerfungen am rechten Rand der Treppe zeigen. Eine Natur auch, in der der Hund die Treue zeigen mag, die der Kirche abhanden gekommen ist, wenn sie die Vergebung verweigert, und eine Natur, in der neues Leben geboren werden wird.

Nolens volens also eine Variation auf die ortlose Maria, die *intra muros ecclesiae* keine Heimstatt gefunden hat, sich von der Institution notgedrungen abwendet, weil sie sie nicht aufgenommen hat, und der nur der Weg hinab, der *descensus* bleibt. Um so bemerkenswerter ist, daß bei diesem Abstieg die Hände andächtig beieinander bleiben und das Brevier oder der Beichtspiegel noch vor Augen steht. Und soweit man erkennen kann, ist ihr Blick nicht verzweifelt, sondern erstaunlich gelassen und gefaßt. Statt über den Priester, sucht sie vielleicht Vergebung im Gebet, in ungebändigter Gottunmittelbarkeit. Ihr Abstieg ist kein Weg von der Religion zur religionslosen Moral also, sondern ein Weg aus der alt gewordenen Kirche⁷ in die Welt, in der die Regeln der christlichen Lebensform nicht aufgegeben, sondern mitgenommen werden. Als würde der Kirche ihr Eigenstes enteignet – das sie selber preisgegeben hat, indem sie die Beichtende nicht erhörte. Das

⁵ So Reto Bonifazi/Daniela Hardmeier/Medea Hoch/Rolf Saurenmann, Giovanni Segantini. *Ein Leben in Bildern*. Zürich 1999, S. 53f.

⁶ B. Stutzer/R. Wäspe (Hg.), Giovanni Segantini, *Ausstellung Armonia della Vita - Armonia della Morte*. Giovanni Segantini, *Eine Retrospektive <1999, Sankt Gallen>*. Ostfildern 1999, S. 19.

⁷ „Die Kirche als Ort amtlicher Autorität tritt in Segantinis Bildern ganz in den Hintergrund. Wichtig ist ihm vielmehr der persönliche Gottesbezug ... Segantinis ambivalente Haltung der offiziellen Kirche gegenüber spiegelt sich am deutlichsten im Bildwertungsprozeß des Gemäldes *A messa prima (Frühmesse ...)*“, B. Stutzer/R. Wäspe (Hg.), Giovanni Segantini, a.a.O., S. 19.

wäre ein Weg einer Reformation, wenn - wie im Ablaßstreit, mit dem die Reformation begann - die sakramentale Buße pervertiert ist und das Gottesverhältnis jenseits der Beichtstühle und Ablaßpraxis gesucht werden musste in einer neuen Gottunmittelbarkeit. Eine Variation also auf die Urstiftungsszene des Protestantismus⁸ in seiner damals unvermeidlichen Abkehr vom römischen Katholizismus, oder aber: eine Variation einer Naturfrömmigkeit, die nicht ‚deus sive natura‘ verkündet, sondern die anscheinend klar christlich gefaßte Frömmigkeit (vgl. die Breviere/Beichtspiegel) in den weiten Horizont eines nicht mehr institutionell vermittelten, natürlichen (oder ästhetisch vermittelten?) Gottesverhältnisses stellt.⁹

Nur, ist das alles? Eine ‚Moral von der Geschichte‘, die lediglich der damals üblichen Kirchenkritik à la mode entspricht? Es wirkt, als hätte Segantini sich bei aller gelungenen Komposition und Ausführung (soweit das Foto das zu beurteilen erlaubt) einer recht schlichten und unoriginellen Einstellung verschrieben und sie in gefälliger Kritik in Szene gesetzt. Vielleicht war das Unbehagen an dieser Gefälligkeit ein Grund für die spätere Übermalung. Eine Interpretation derselben bedarf jedenfalls der Vermutungen, warum er nicht eine neue Leinwand zur Hand nahm, sondern ‚Die Beichtende‘ hat verschwinden lassen.

In der ‚Frühmesse‘ von 1885/86 beginnt Segantini mit dem ‚Malen nach der Natur‘, so heißt es.¹⁰ „Thema des Bildes ist eigentlich die große geschwungene Barocktreppe, auf der ein Geistlicher zu seiner Kirche emporsteigt. Für den Betrachter jedoch führen die Stufen nicht zur Kirche, deren Portal am linken oberen Bildrand erscheint, sondern gleichsam in den Himmel“,¹¹ Daher könnte das Thema auch der Hintergrund und Horizont sein: der Himmel, zu dem die Treppe ‚nur‘ hinführt. So würde die Kirchentreppe zur Himmelsleiter.

Aber wie ist dieser ‚Himmel auf Erden‘ in Szene gesetzt? Durch eine eigene Kunst, das Licht zu inszenieren. „Jener geheimnisvolle Divisionismus

⁸ Hingewiesen sei auf Segantinis Freundschaft mit dem protestantischen Pfarrer Hoffmann in Maloja; vgl. Annie-Paule Quinsac (Hg.), Giovanni Segantini. Luce e simbolo/Light and Symbol 1884-1899. Mailand 2000, S. 32.

⁹ „Daß er schließlich auf die drastische Bloßstellung kirchlicher Würdenträger wie auch auf die moralische Verurteilung [?] einer offenbar unverheirateten Schwangeren verzichtet und nur noch die Allgegenwart Gottes in der Natur thematisiert, ist für Segantinis Verfahren, seine Anliegen in eigenen symbolischen Bildern auszudrücken, bezeichnend“, B. Stutzer/R. Wäspe (Hg.), Giovanni Segantini, 20. Daß hier eine Verurteilung der Schwangeren im Spiel sei, ist schwer nachvollziehbar. Segantinis erster Sohn Gottardo wurde im Mai 1882 außerehelich geboren; vgl. Annie-Paule Quinsac (Hg.), Giovanni Segantini, a.a.O., S. 32.

¹⁰ Ebd., 55; Bianca Zehder-Segantini, Giovanni Segantini Schriften und Briefe, Zürich/Leipzig/ Stuttgart/Wien, 3. Aufl, 1934, 91.

¹¹ B. Stutzer/R. Wäspe (Hg.), Giovanni Segantini, s. Anm. 6, S. 19.

der Farben ... ist bloß die natürliche Erforschung des Lichts“.¹² Die Farbwerte werden zergliedert im sog. ‚Spätimpressionismus‘. Die Farben werden nicht geschlossen aufgebracht, sondern in Grundfarben und Komplementärkontraste zerlegt und ineinander verflochten, so daß der intendierte Farbeindruck nur in einer gewissen Distanz zum Bild wahrgenommen wird.¹³ Ziel der ganzen Technik ist bei Segantini die Lichtdarstellung – und die zeigt sich in der Tat exemplarisch in der Morgenhelle der ‚Frühmesse‘

Nicht die unselig verschattete und verlassene Kirche bildet den Horizont und Fluchtpunkt, sondern der morgendliche ‚Himmel über mir‘ am Ende der Treppe, der nach dem ‚moralischen Gesetz in mir‘ fragen läßt. Auf der letzten Stufe, der Schwelle, wird es hell: im Vorschein einer anderen ‚natürlicheren‘ Frömmigkeit. Wie das Malen ‚nach der Natur‘ scheint sich eine Religion der Morgendämmerung anzukündigen, unter dem Himmelszelt, wenn nicht auf einer Himmelsleiter, so doch an der frischen Luft mit merklicher Nachdenklichkeit. Als wäre die Nacht der Kirche im Schwinden geht in der Frühe der Mond unter, die Morgendämmerung zieht hinauf. Der Mönch steigt die Treppe hinauf, das Brevier oder den Beichtspiegel auf dem Rücken, mit nachdenklichem Blick vor die eigenen Füße.¹⁴

Er wirkt, als hätte er Buße zu tun, vielleicht die Buße, die von der Beichtenden nicht erhört wurde. Buße dafür, daß möglicherweise er *selber* deren Beichte nicht erhörte. Buße für eine Religion, deren Moral zu eng war, um einer unverheiratet Schwangeren die Absolution zu erteilen. Das wäre eine – zugestandenermaßen ‚nur‘ imaginierte – Inversion von der abgewiesenen Schwangeren, die hinabsteigt, zum zölibatären Geistlichen, der hinaufsteigt. Diese Inversion der zentralen Figur wäre eine prägnante Antwort Segantinis auf ‚Die Beichtende‘, und eine Antwort auch auf die Frage nach dem Warum und Wozu der Übermalung. Der Geistliche stellt den Antitypos dar, die alte Kirche, auf dem Weg aus der Welt in den Schatten der Barockkirche. Aber - er meditiert nicht im Kreuzgang, nicht im Kirchenschiff, auch nicht in den Schriften, sondern in Gedanken unter freiem Himmel. Die Frühmesse wäre dann nicht in der Kirche zu erwarten, sondern die Andacht des Einzelnen vor seinem Schöpfer unterm Himmelszelt. Bildet der

¹² Bianca Zehder-Segantini, Giovanni Segantini Schriften und Briefe, s. Anm. 10, S. 91.

¹³ Vgl. Segantinis eigene Erläuterung in: Bianca Zehder-Segantini, a.a.O., 128f: „ich beginne auf meiner Leinwand loszuarbeiten mit feinen dünnen und pastosen Pinselstrichen, indem ich stets zwischen jedem Pinselstrich einen Zwischenraum lasse, den ich mit den Komplementärfarben ausfülle, und zwar möglichst, wenn die Grundfarbe noch frisch ist, damit das Gemälde zerflossener wirkt. Das Mischen der Farben auf der Palette führt dem Dunkeln entgegen; je reiner die Farben sind, die wir auf die Leinwand bringen, um so besser führen wir unser Gemälde dem Licht, der Luft und der Wirklichkeit entgegen“ (129).

¹⁴ „His lonely, meditative posture becomes a metaphysical statement, the expression of a quest to which the church seemed to offer no answer“, Annie-Paule Quinsac (Hg.), Giovanni Segantini, s. Anm. 8, S. 32.

Geistliche vielleicht einen Übergang der alten Kirche in den neuen Horizont, ins weiße Licht der Frühe?

Oder handelt es sich lediglich um einen Aufbruch in die Naturfrömmigkeit? Mit Exerzitien in den Bergen statt in der Zelle, mit einem schöpferisch fromm verbrämten Sonnenkult der Morgenröte? Vermutlich ebensowenig, wie die Beichtende einfach in die Natur und von der Kirche fortging, wo sie doch den Beichtspiegel aufmerksam in den Händen behielt, ihr Schuldbewußtsein auf dem gekrümmten Rücken und die Zerknirschung noch auf der Zunge. Weniger natürliche Religion, als vielmehr eine Gottunmittelbarkeit an der Kirche vorbei, unter dem Himmelszelt statt hinter der Barockfassade.

Manche der Notizen Segantinis scheinen allerdings doch für eine emphatische Naturfrömmigkeit zu sprechen, beispielsweise wenn er sakramental singt: „Ich dürste, o Erde, und hingeneigt zu deinen reinsten und ewigen Quellen trinke ich, trinke von deinem Blute, o Erde, das Blut von meinem Blute ist“.¹⁵ Und wenn er prophezeit: „als mächtige und edele Herren werden Literatur, Musik und Malerei die Trinität des Geistes bilden. Sie werden das Weltgesetz zur Religion und Muse erheben, die Wissenschaft zur Führerin und das here und reine Naturgefühl zur Quelle der Inspiration“.¹⁶

Jenseits der Kirchenkritik à la mode, wie sie noch in der ‚Beichtenden‘ präsent war, klingt das weniger nach Pantheismus und Naturreligion, sondern nach einer *Kunstreligion*, die anstelle der institutionell vermittelten Frömmigkeit treten soll. Denn die Frage an eine rein negierende Kirchenkritik musste doch sein: Was danach? Was statt dessen? Und darauf antwortet Segantini nicht ohne Pathos des erfolgreichen Künstlers: „Die Kunst muß jene Leere ausfüllen, die in uns von den Religionen gelassen ist. Die Kunst der Zukunft wird als eine Wissenschaft des Geistes scheinen müssen, wobei das Kunstwerk die Offenbarung desselben ist“,¹⁷ Fast ist man an die apollinische Heiterkeit eines frühen Nietzsche erinnert. „Macht die Kunst zum Gottesdienst; ihr Kultus sei ein Ausströmen der schönen Tugenden des Geistes, er soll in der Natur, der Mutter des Lebens wurzeln, soll mit dem unsichtbaren Leben der Erde und des Weltalls in Verbindung stehen“.¹⁸ Die Kunst also zur Verherrlichung der Natur. Keine Philosophie des Lebens also, sondern eine Kunst des Lebens, des ‚Mehr als Lebens‘. Denn diese ästhetische ‚Aufhebung‘ der Natur (im Sinne der *elevatio*) zielt auf einen neuen Kultus und eine neue Moral, bis dahin, daß sie sakramentale Anklänge zeigt.

¹⁵ Bianca Zehder-Segantini, Giovanni Segantini Schriften und Briefe, s. Anm. 10, S. 55.

¹⁶ A.a.O., S. 31.

¹⁷ A.a.O., S. 33.

¹⁸ A.a.O., S. 43. Später fährt er fort: „Der Auserwählte, er, den die starke und reine Liebe zur Kunst innerlich bedrängt, soll Reichtümer und Verwandte verlassen und, aller materiellen Güter ledig, vor die Gemeinschaft jener Künstler treten, die seinem idealen Empfinden zu entsprechen scheinen ...“ (ebd. 44).

Nimmt man den Titel des Bildes ernst, geht der Priester doch zur Frühmesse; oder ist die ganze Szene unter lichtem Himmel bereits die Frühmesse selber? Das hämische Publikum der Beichtenden jedenfalls fehlt, schläft oder ist schon in der Kirche. Aber es ist auch nicht zur Szene des Empfangs umgestaltet worden, die den Geistlichen begrüßen. Als wären die Spötter von damals längst ‚über den Jordan‘, bleibt der Geistliche allein. Man könnte geneigt sein, ihn als verdichtete Gestalt einer weltlosen Kirche zu sehen, im Schatten und Vergehen begriffen – nicht zuletzt, weil er die absolutionsbegierige Schwangere im Namen katholischer Moral fortgeschickt hatte. Das klänge dann doch nach Nietzsche: „In der That, wir Philosophen und ‚freien Geister‘ fühlen uns bei der Nachricht, daß der ‚alte Gott todt‘ ist, wie von einer neuen Morgenröthe angestrahlt; unser Herz strömt dabei über von Dankbarkeit, Erstaunen, Ahnung, Erwartung, — endlich erscheint uns der Horizont wieder frei.“¹⁹

Angesichts dessen wird der zu Boden gewandte Blick ambig: ist es der skrupulöse Blick ins Innen des Gewissens, mit dem Morgenhauch des Zweifels an der Richtung des Weges – oder ist es der Blick der Erinnerung an die Beichtende, der er die Absolution verweigert hatte? Oder ist es doch nur der Blick auf den eigenen Schatten, weltabgewandt wie die Kirche im Schatten? Mit dem Brevier, Mess- oder Gesangbuch in seinen Händen, aber auf dem Rücken, nicht vor Augen. So versonnen, wie er in sich schaut, scheint er zwar zur Frühmesse zu gehen, allerdings nicht um in die Kirche, sondern um in sich zu gehen – als hätte er etwas zu beichten. Zu beichten, daß er vor ein, zwei Jahren der Schwangeren die Absolution verweigert hatte.

Es scheint wie eine geläuterte Rückkehr hinauf, in einen ungemein erweiterten Horizont der Frühe. Der Geistliche geht nicht nur die Treppe hinauf, sondern ‚in sich‘, als hätte er zu bedenken, wenn nicht zu bereuen, was ihm in der Frühmesse entgehen wird: die ‚Morgenröthe‘. Und getreu einem anderen Engadiner schaut er nicht ins Buch, das er (nicht ganz zugeschlagen) hinter dem Rücken trägt: „Frühmorgens beim Anbruch des Tags, in aller Frische, in der Morgenröthe seiner Kraft, ein Buch lesen — das nenne ich lasterhaft! — —“. ²⁰ Eine Messe zu lesen wäre in Nietzsches Augen wohl nicht viel besser. Entspricht Segantini hier ‚lediglich‘ Nietzsches Christentumskritik? Ist es doch kein ‚beichtender‘ Priester, von seiner ‚contritio cordis‘ getrieben?²¹

¹⁹ Fr. Nietzsche, KGW V 2,256/KSA 3, 574; vgl. „Mit der ‚Morgenröthe‘ nahm ich zuerst den Kampf gegen die Entselbstungs-Moral auf“ (KGW VI 3, 330/KSA 6, 332).

²⁰ Fr. Nietzsche, KGW VI 3, 291/KSA 6, 293.

²¹ Wie anders man das sehen kann zeigt Gottardo Segantini, Giovanni Segantini. Die Kunst als Mittlerin zwischen Wissen und Glauben, Leipzig 1923, S. 20: „Das Bild ‚Frühmesse‘ ist die Darstellung eines Gefühls, geboren aus einer architektonischen Landschaft und in diese gebannt. Der Gegenstand: eine übermächtige Treppe, die zu einer barocken Kirche führt und der schwarze Priester, der hinaufsteigt zur ersten Messe. Es gibt nichts Einfacheres. Aber die Liebe, mit der das Gegenständliche erschaut und wiedergegeben ist, ist so groß, daß ein un-

Wie der Mond nur von der Sonne angeschienen wird und im Untergehen begriffen ist, entspricht ihm der alte Geistliche, von der Sonne gestreift, aber am Ende seines Lebens auf der Schattenseite: in der Kirche, ohne Morgenröte. Als wäre der schwarze Rock der Widerpart der aufgehenden Sonne. Er hat sie im Nacken und wirft seinen Schatten voraus. Das zeigt nicht weniger, als daß er sich der Sonne ab- und dem Mond zuwendet. Er geht in die Dunkelheit hinein, statt *umzukehren*, die Treppe hinab (auf dem Weg der Beichtenden, in die Welt also). Sein Ziel ist die Kirche, deren Stern nicht der von Bethlehem ist, sondern der blasse Mond, im Schatten der Szene, ein Vollmond immerhin, der eine Mondwende anzeigt. Der ‚Stern‘ über der Kirche kann nur noch abnehmen.

Aber wiederum: ist das alles, eine gelassene Zuversicht über das Ende der Kirche und den Anfang natürlicher Gottunmittelbarkeit? Segantini schließt „die Kirche nicht aus, die den Menschen das Beten gelehrt hat, aber das Beten wird zur selbständigen Begegnung mit Gott, die den Ort der Kirche nicht mehr braucht“.²² Dann kann schwerlich stimmen, wenn es heißt: „Mit der Übermalung und der endgültigen Fassung kehrte Segantini die kirchenfeindliche Bildaussage [der ersten Fassung] in ihr Gegenteil“.²³

Es geht – wie auch immer – um die eigentümlich neue Frömmigkeit Segantinis, und damit um die Frage nach dem Verhältnis von Religion und Moral, allerdings über den Horizont der institutionellen Religion hinaus, in der Konstellation von Natur und Kunst. Aber ob man im Geistlichen eine indirekte Selbstdarstellung des Künstlers wittern sollte, scheint fraglich: „Erst im Hochsteigen läßt sich solch klares Licht wahrnehmen. Der Geistliche kann somit auch für den Künstler Segantini stehen, der erst in den Bergen sein schöpferisches Streben zu verwirklichen vermag ...“²⁴

Segantini selber plädierte nicht einfach für eine emphatische Kunstreligion, sondern für ein ‚gutes Leben‘, zu dem (nur) ‚auch‘ die Welt des Schönen gehöre: „Suchet einen Gott nicht außerhalb Eures Bewußtseins und Eurer Taten, weil Gott in uns ist und sich in unsern schönen Werken in dem guten und edlen Tun enthüllt“²⁵. Oder ähnlich: „Niemals suchte ich einen Gott außerhalb von mir selbst, denn ich war überzeugt, daß Gott in uns sei, daß

endliches Gefühl sich davon löst. Auch hier steht die Stunde und ihre Andacht im Vordergrund. Sie ist im Himmel, in dem alten Gemäuer, in der Haltung des Priesters. Der Künstler hat sie geschaut und seine Kunst hat sie verewigt“.

²² Hans H. Hofstätter, Symbolismus und Religion. In: ‚Ich male für fromme Gemüter‘. Zur religiösen Schweizer Malerei im 19. Jahrhundert. Luzern 1985, S. 270.

²³ Beat Stutzer, Giovanni Segantini, mit Vorwort von Gioconda Leykauf-Segantini. St. Moritz 1999, S. 12.

²⁴ Bonifazi/Hardmeier/Hoch/Saurenmann, Giovanni Segantini. Ein Leben in Bildern, S. 55.

²⁵ Bianca Zehder-Segantini, Giovanni Segantini Schriften und Briefe, s. Anm. 10, S. 56. Vgl. Annie-Paule Quinsac (Hg.), Segantini: trent'anni di vita artistica europea nei carteggi inediti dell'artista e dei suoi mecenati Oggiono, s. Anm. 1, S. 778.

jeder von uns ein Teilchen davon besäße oder erringen könne durch schöne, gute und edelmütige Werke; daß jeder von uns ein Teil Gottes sei ebenso wie ein Atom und ein Teil des Weltalls“.²⁶ Diese Stellen lassen sich *schwerlich* als Beleg für einen Pantheismus Segantinis nutzen, sondern belegt eine signifikante *Ambivalenz* im Verhältnis von Gott und Natur wie von Kirche und Frömmigkeit. Er geht unmißverständlich von einer ‚religiös verfaßten Moral‘ aus, allerdings nicht von subjektiven Bedürfnissen, sondern in der ‚unmittelbaren Gegenwart des ganzen ungeteilten Daseins‘, wie Schleiermacher im Anschluß an den Naturphilosophen H. Steffens,²⁷ Religion setzt Moral frei und Segantinis ‚edle‘ Moral setzt Religion voraus. Nur ist es nicht die Religion des römisch-katholischen Kultus, auch wen der im Blick bleibt, sondern die ‚unio‘ liegt in einer Gottunmittelbarkeit, die besser (?), wenn nicht sogar allein (?) unter freiem Himmel gelebt wird, jedenfalls unter einem Himmel, der nicht von katholischer Lehre reglementiert ist.

Wäre das schlicht eine Naturfrömmigkeit,²⁸ hätte man nur eine Neuauflage des alten Naturrechts in paganer Version und religiöser Perspektive. Segantini meinte, daß sich Gott „in unseren schönen Werken ... enthüllt“,²⁹ also im Guten wie im Schönen, in guten Werken wie in großer Kunst. Darin scheint eine Gleich-Gültigkeit von Natur und Kultur zutage zu treten, auf dem mystisch klingenden Hintergrund, daß „unsere Seele ein Teil Gotte ist“,³⁰ Ob das ohne ‚Externität‘ denkbar ist? „Wenn Gott in uns wohnt, so haben wir das Paradies in uns“,³¹ meinte er. Die Natur aber ist und bleibt ein ‚Extra‘ der Kunst gegenüber, und die ästhetisch gefaßte Natur ein ‚Extra‘ gegenüber jedem Betrachter. Die Intensität des Lichtes, schon in der für diese neue Dimension in seinem Werk wegweisenden Frühmesse, zeigt das helle Licht des Innern im Außen, das jedem Betrachter ein neues Außen erschließt, das er im Innern dann suchen und finden mag.

Vielleicht reicht Segantinis Selbstausslegung doch nicht so weit wie seine Werke. Sie werden nicht erschöpft durch seine gelegentlich recht pathetischen Bekenntnisse, die einen auf die zu kurz greifende Fährte einer Kunstreligion führen: „Die Kunst ist die Mittlerin zwischen Gott und unserer Seele. Vielmehr, da unsere Seele ein Teil Gottes ist, muß das Kunstwerk ein

²⁶ Bianca Zehder-Segantini, Giovanni Segantini Schriften und Briefe, s. Anm. 10, S. 69f. (an Neera).

²⁷ F.D.E. Schleiermacher, Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, hg. v. M. Redecker, Berlin 1960, I, 17, mit H. Steffens (Falsche Theologie, S. 99f.).

²⁸ So Gottardo Segantini, Giovanni Segantini. Die Kunst als Mittlerin zwischen Wissen und Glauben. Rede gehalten auf dem 3. Bundestag des Internationalen Jugendbundes in Göttingen am 10. August 1921. Leipzig 1923, S. 26.

²⁹ Bianca Zehder-Segantini, a.a.O., S. 56.

³⁰ A.a.O., S. 57.

³¹ A.a.O.

Ausdruck der Gottheit sein“,³² oder: „Das Weib ist unsere Göttin, die Kunst unsere Gottheit“,³³ und: „Die Kunst ist die Liebe in Schönheit gehüllt“,³⁴ Es geht aber keineswegs nur um das schöne Bild und die schöne Frau, sondern der christliche Hintergrund bleibt präsent und bestimmend, aber doch auf kulturgeschichtlich recht eigentümliche Weise: „Ich glaube, daß Jesus Christus der größte Herrscher war und ist, weil er gesund war, schön und stark, demütig mit den Demütigen, stolz mit den Mächtigen, und weil sein Herz erfüllt war von dem Glauben seiner überlegenen Größe. Alles schenkte er den Menschen, um der Ewigkeit die Größe seines Geistes zu erhalten“.³⁵

Da reichen seine irritierenden Figuren religiösen Lebens doch in andere Erfahrungstiefe. Die Beichtende wie der Geistliche in ihrer Überblendung sind diesseits solcher heroischen Frömmigkeit. Sie sind die in Szene gesetzte Ambivalenz von Religion und Moral, im Horizont der wechselseitigen Intensivierung von Natur und Kunst. Dem Betrachter jedenfalls wird ‚ein neuer Himmel und eine neue Erde‘ verheißen und gezeigt, oder angedeutet zumindest mit dem Silberstreif am Horizont kurz hinter der Schwelle, die er mit dem Geistlichen zusammen hinaufgeht. Geht dessen Blick in den Schatten, so der des Betrachters nicht ‚ad astra‘, sondern er gerät in eine Bewegung der ungemainen Erhellung. Luft und Licht sind das Medium dieser erhebenden Natur, in der die Religion aus dem Schatten alter Gemäuer gerissen wird, um jenseits der Institution durchatmen zu können. Das läst auch auf eine neue, weltzugewandte Moral hoffen. Wie die indes auszusehen hätte, jenseits ästhetischer Praxis, das bleibt dann doch dem Betrachter überlassen – zum Glück. ‚Die Beichtende‘ und die ‚Frühmesse‘ lassen den Betrachter sicher nicht gleichgültig, nicht in Indifferenz des Zuschauers, sondern provozieren seine ‚Nicht-Indifferenz‘ in Sachen Moral und Religion. „Ein Kunstwerk, das gleichgültig läßt, hat keine Existenzberechtigung“.³⁶

³² Bianca Zehder-Segantini, Giovanni Segantini Schriften und Briefe, s. Anm. 10, S. 57.

³³ A.a.O., S. 56.

³⁴ A.a.O., S. 85.

³⁵ A.a.O., S. 56.

³⁶ A.a.O., S. 118.