

Das „Epische“ als Aufgabe der Praktischen Theologie

Albrecht Grözinger

„Man kann nicht ewig im Drama leben.“¹

0

Erich Auerbach unterscheidet im ersten Kapitel seiner epochalen Studie „Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur“ zwei grundlegend verschiedene Zugangsweisen, Welt-Wirklichkeit literarisch darzustellen und anzueignen. Er kontrastiert dabei eine Episode aus dem 19. Gesang der Odyssee mit der elohistischen Erzählung von Isaaks Opferung in Genesis 22, repräsentieren doch für Auerbach beide Texte pointiert die Alternative, um die es ihm geht.

Im 19. Gesang der Odyssee steuert die Dramaturgie der Rückkehr des Odysseus nach Ithaka ihrem Höhepunkt zu. Odysseus ist als Bettler verkleidet in seinen Palast zurückgekehrt, jedoch von Penelope und den sie bedrängenden Freiern noch nicht erkannt. Die alte Dienerin Eurykleia wäscht Odysseus die Füße, erblickt eine Narbe, die ihm einst ein Eber auf der Jagd beigebracht hatte, stutzt und – erkennt Odysseus. In diesen dramatischen Augenblick schiebt nun Homer eine längere Episode ein, in der er ausführlich schildert, wie es zu dieser Narbe gekommen ist. Ebenso unvermittelt schließt sich an diese Erzählung der erstaunte Erkennensruf der Eurykleia an. Homer unterbricht also einen dramatischen Handlungsablauf scheinbar unvermittelt, um eine im Grunde nebensächliche Geschichte mit der gleichen Sorgfalt zu erzählen wie den dramatischen Hauptstrang. Auerbach stellt nun die These auf, daß es sich dabei nicht um eine erzählerische Ungeschicklichkeit, sondern um ein sehr bewußtes episches Verfahren des Homer handelt. Exemplarisch begegne uns an dieser Stelle das „Bedürfnis des homerischen Stils, nichts von dem was überhaupt erwähnt wird, halb im Dunkel und unausgeformt zu lassen“.² Die homerische Epik kennt nur eine epische Präsenz, alles ist ihr Gegenwart. Was geschildert wird, „füllt Schauplatz und Bewußtsein ganz aus“.³

„... alles wird genau ausgeformt und mit Muße erzählt ... kein Umriß verschwimmt. Auch für wohlgeordnete, jedes Gelenk zeigende, gleichmäßig beleuchtende Beschreibung der Geräte, Handreichungen und Gesten ist Raum und Zeit reichlich vorhanden; selbst in dem dramatischen Augenblick des Wiedererkennens wird nicht versäumt, dem Leser mitzuteilen, daß es die rechte Hand ist, mit der Odysseus die Alte an der Kehle faßt, um sie am Sprechen zu verhindern, indes er sie mit der anderen näher an sich heranzieht. Klar umschrieben, hell und gleichmäßig belichtet, stehen oder bewegen sich Menschen und Dinge innerhalb eines überschaubaren Raumes; und nicht minder klar, restlos ausgedrückt, auch im Affekt wohlgeordnet, sind die Gefühle und Gedanken.“⁴

¹ G. Simenon, Stammbaum, Zürich 1984, 330.

² E. Auerbach, Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur, Bern/München 1982⁷, 7.

³ A.a.O.

⁴ A.a.O. 5.

Evang. Theol. 48. Jg., Heft 3, S. 199–217

ISSN 0014–3502

© Chr. Kaiser, 1988

199

Ganz anders in der elohistischen Erzählung von Isaaks Opferung. Hier ist jedes Wort konzentriert auf die unerhörte Dramatik des erzählten Geschehens. Bereits der Beginn der Erzählung hebt unvermittelt an. Alles ist ausgerichtet auf den Ruf Gottes an Abraham und dessen Antwort-Ruf „Hier bin ich“. In einer ‚reinen‘ Dramatik steht dieses Geschehen vor uns und bekommt damit ein unendlich schweres, archetypisches Gewicht: „unvermutet und rätselhaft fährt er (sc. Gott) aus unbekanntem Höhen oder Tiefen in die Szene hinein und ruft: Abraham!“⁵ Der weitere Gang der Erzählung treibt ohne Abschweifungen auf die Krise zu. Ein Danach, Davor oder Dahinter, das bei Homer so wichtig ist, bleibt im Dunkeln. Abrahams Weg an die Opferstätte ist „wie ein schweigendes Schreiten durchs Unbestimmte und Vorläufige, ein Atemanhalten, ein Vorgang, der keine Gegenwart hat und zwischen dem Vergangenen und dem Bevorstehenden eingelagert ist wie eine unausgefüllte Dauer“.⁶ Über dem Ganzen liegt eine „drückende Spannung“⁷, der der klare und lichte Stil der homerischen Epik nicht angemessen wäre.

Homerische Epik und elohistische Dramatik stellen für Auerbach einen Gegensatz dar, wie er schärfer kaum auszudenken ist:

„Auf der einen Seite ausgeformte, gleichmäßig belichtete, ort- und zeitbestimmte, lückenlos im Vordergrund miteinander verbundene Erscheinungen; ausgesprochene Gedanken und Gefühle; mußevoll und spannungsarm sich vollziehende Ereignisse. Auf der anderen Seite wird nur dasjenige an den Erscheinungen herausgearbeitet, was für das Ziel der Handlung wichtig ist, der Rest bleibt im Dunkel; die entscheidenden Höhepunkte der Handlung werden allein betont, das Dazwischenliegende ist weselos; Ort und Zeit sind unbestimmt und deutungsbedürftig; die Gedanken und Gefühle bleiben unausgesprochen, sie werden nur aus dem Schweigen und fragmentarischen Reden suggeriert; das Ganze, in höchster und ununterbrochener Spannung auf ein Ziel gerichtet, und insofern viel einheitlicher, bleibt rätselvoll und hintergründig.“⁸

Auerbach läßt nun keinen Zweifel daran – und dies macht die aktuelle Brisanz seiner Studie aus –, daß er der elohistischen Version literarischen Weltzuganges eindeutig den Vorzug vor der homerischen gibt. Beim Elohisten begegnet ihm eine ungleich ernsthaftere, gewichtigere, angemessenere, wohl auch zeitgemäßere⁹ Weltsicht als bei Homer.

Die homerischen Verse „bezaubern ... uns und schmeicheln sich bei uns ein, so daß wir in der Wirklichkeit ihres Lebens mitleben – es ist, solange wir diese Gedichte hören oder lesen, ganz gleichgültig, ob wir wissen, daß alles nur Sage, daß alles ‚erlogen‘ ist. Der Vorwurf, den man oft erhoben hat, Homer sei ein Lügner, nimmt seiner Wirkung nichts; er hat es nicht nötig, auf die geschichtliche Wahrheit seiner Erzählung zu pochen, seine Wirklichkeit ist stark genug; er umgarnt uns, er spinnt uns ein in sie, und das ist ihm genug. In dieser ‚wirklichen‘, für sich selbst bestehenden

⁵ A. a. O. 10.

⁶ A. a. O. 12.

⁷ A. a. O. 13.

⁸ A. a. O. 13f.

⁹ Auerbach schrieb seine Studie im amerikanischen Exil in der Zeit vom Mai 1942 bis zum April 1945. Seinen Sätzen ist auf jeder Seite abzuspüren, daß es ihm in seiner literaturwissenschaftlichen Untersuchung auch um eine aktuelle Auseinandersetzung mit dem Faschismus in Deutschland ging.

Welt, in die wir hineingezaubert werden, ist auch nichts weiter enthalten als sie selbst; die homerischen Gedichte verbergen nichts, in ihnen ist keine Lehre und kein geheimer zweiter Sinn. Man kann Homer analysieren, wie wir es hier versucht haben, aber man kann ihn nicht deuten.“¹⁰

Ganz anders beim Elohisten. Sein „Verhältnis zur Wahrheit seiner Geschichte ist ein weit leidenschaftlicheres“¹¹ als bei Homer. Wirklichkeit ist bei ihm in all ihrer dunklen Tiefe und Abgründigkeit präsent.

Auerbach geht nun jedoch noch einen Schritt weiter mit der These: „Der Wahrheitsanspruch der Bibel ist nicht nur weit dringender als der Homers, er ist auch tyrannisch; er schließt alle anderen Ansprüche aus.“¹²

Auerbach wendet damit den Blick von den Texten und ihren Autoren hin zu den Hörern und Lesern. Die Welt-Sicht der Texte erzeugt eine bestimmte Welt-Sicht der Hörer und Leser. Insofern ist in der – allerdings unausgesprochenen – Logik Auerbachs *kein* Text eine Privatsache. Er hat öffentliche Geltung, weil er stets öffentliche Wirkung hat. Der Streit um den Stil ist also auch ein philosophischer und politischer Streit.

Auf *dieser* Ebene ist für Auerbach der Streit um die Alternative von homerischem und elohistischem Stil auszutragen. Er stellt dazu fest: „Die Geschichten der Heiligen Schrift werben nicht, wie die Homers, um unsere Gunst, sie schmeicheln uns nicht, um uns zu gefallen und zu bezaubern – sie wollen uns unterwerfen, und wenn wir es verweigern, so sind wir Rebellen.“¹³ Auerbach sieht also in den biblischen Texten einen Anspruch an den Menschen gerichtet, dessen drängender Präsenz er sich nicht entziehen kann. Auch dort, wo der Mensch sich verweigert, wird er durch diesen Anspruch verändert: er fällt aus seiner Unschuld heraus und wird zum Rebellen. Mit den biblischen Texten verhält es sich offensichtlich wie mit dem Genuß der Frucht vom Baum der Erkenntnis in Genesis 3: Es gibt kein Zurück, kein Dahinter-Treten mehr. Ganz anders die Texte Homers. So eindrucksvoll ihre Welt ist, so wenig ernsthaft folgt für Auerbach ein bleibender Anspruch aus ihnen. Man kann sie hören und genießen, doch ändert sich dadurch nichts im Danach.

Erratisch und provokativ gleichermaßen formt sich also die Alternative, die aus der literarischen Analyse Auerbachs erwächst: Im *Dramatischen* der biblischen Texte begegnet uns der Ernst, die Schwere und die Abgründigkeit einer Welt, die unser ganzes Leben beansprucht; im *Epischen* des homerischen Stils erwartet uns ein zwar großartiges ästhetisches Vergnügen, das aber die Stunde des Genusses kaum überdauert und für das Danach folgenlos bleibt.

Diese von Auerbach so rekonstruierte und zugespitzte Alternative soll den Ausgangspunkt und den Kristallisationskern bilden für den weiteren Fortgang der hier vorgetragenen Überlegungen, wobei jedoch der durch Auerbach skizzierte Horizont überschritten werden wird. Zum einen soll die literaturwissenschaftliche Perspektive Auerbachs erweitert werden

¹⁰ A.a.O. 15f.

¹¹ A.a.O. 16.

¹² A.a.O. 17.

¹³ A.a.O.

durch den Versuch, das Epische als eine Grundhaltung zu bestimmen, die den Weltzugang des Menschen nicht allein in literarischen Texten, sondern bis in den kleinsten Winkel alltäglichen Verhaltens hinein prägt (I). Diese Erweiterung zieht die Konsequenz aus der von Auerbach selbst betonten Feststellung, daß sich in literarischen Texten stets eine allgemeine Weltsicht und ein umfassendes Bild vom Menschen Ausdruck verschafft. Sodann soll die These Auerbachs kritisch befragt werden, die das Dramatische pointiert der biblischen Tradition zuordnet bzw. diese durch die Abwesenheit des Epischen im homerischen Sinne charakterisiert sieht (II). In einem dritten Schritt schließen sich Überlegungen zur Aktualität des Epischen an (III), die ihre Zuspitzung finden in der These vom Epischen als bleibender Aufgabe der Praktischen Theologie (IV).

I

Unter dem Datum vom 23.12.1797 schickt Goethe an Schiller den ersten Entwurf einer kurzen Abhandlung „Über Epische und Dramatische Dichtung“ mit der Bitte, diese Skizze einer kritischen Durchsicht zu unterziehen.¹⁴ Dies gibt beiden die Gelegenheit, sich in dem sich daran anschließenden Briefwechsel über diese Thematik auszutauschen. Dabei ist zu beobachten, daß sich Goethe, anders als Auerbach, eher um das Epische denn um das Dramatische bemüht. Bereits in seinem ersten Brief an Schiller zu diesem Problem spricht er kritisch eine Zeittendenz an, für die ganz offensichtlich gelte: es „soll alles sinnlich wahr, vollkommen gegenwärtig, dramatisch sein, und das Dramatische selbst soll sich dem wirklich Wahren völlig an die Seite stellen“.¹⁵ Und im darauf folgenden Brief fragt er nachdenklich: „Warum gelingt uns das Epische so selten?“¹⁶ Schiller teilt diese Sorge Goethes um das Epische ganz offensichtlich, denn er läßt sich bereitwillig auf dessen Bitte ein, das Epische im Gegensatz zum Dramatischen näher zu bestimmen.

Nun ist es für unseren Zusammenhang von kaum zu überschätzender Bedeutung, auf welche Weise Goethe und Schiller sich dem Problem einer Unterscheidung des Epischen vom Dramatischen annehmen. Denn sie gehen dabei weniger von der Analyse der Kunst-Objekte selbst aus als vielmehr von der Frage nach der *Wirkung* dieser Kunst-Objekte auf Leser, Hörer oder Zuschauer. Beide argumentieren dort, wo es um das Epische und Dramatische geht, pointiert *rezeptionsästhetisch*. In ihrer Abhandlung haben sie denn auch die Vermutung geäußert, daß das Epische eher nach einem „ruhig horchenden“ und das Dramatische mehr nach einem „ungeduldig schauenden und hörenden“¹⁷ Publikum verlange. Schiller

¹⁴ Die Abhandlung erschien erst im Jahre 1827 und nennt Goethe und Schiller als gemeinsame Verfasser.

¹⁵ P. Stapf (Hg.), Der Briefwechsel zwischen Schiller und Goethe, Berlin/Darmstadt 1960, 401.

¹⁶ A.a.O. 406.

¹⁷ Vgl. dazu a.a.O. 969.

hat diesen Gesichtspunkt bereits in seiner Antwort auf Goethes ersten Brief zum Zentrum seiner Überlegungen gemacht, indem er die in Rede stehende Unterscheidung auf folgende These hin zuspitzt: „Die dramatische Handlung bewegt sich vor mir, um die epische bewege ich mich selbst, und sie scheint gleichsam stille zu stehen.“¹⁸ Schiller führt diese These näher so aus:

„Bewegt sich die Begebenheit vor mir, so bin ich streng an die sinnliche Gegenwart gefesselt, meine Phantasie verliert alle Freiheit, es entsteht und erhält sich eine fortwährende Unruhe in mir, ich muß immer beim Objekte bleiben, alles Zurücksehen, alles Nachdenken ist mir versagt, weil ich einer fremden Gewalt folge. Bewege ich mich um die Begebenheit, die mir nicht entlaufen kann, so kann ich einen ungleichen Schritt halten, ich kann nach meinem subjektiven Bedürfnis mich länger oder kürzer verweilen, kann Rückschritte machen oder Vorgriffe tun u. s. f.“¹⁹

Schiller schreibt hier dem Epischen und Dramatischen jeweils eine bestimmte Leistung im Rezeptionsverhalten zu. Es ist also nicht so, daß das Dramatische allein den Rezipienten in Bewegung setzt, während das Epische ihn eher zum Stillehalten anregt (wie dies bei Auerbach immer wieder anklingt), sondern das Epische *und* das Dramatische bewirken gleichermaßen ein jeweils genau qualifiziertes und genau zu qualifizierendes Verhalten. In der Unterscheidung des Epischen vom Dramatischen geht es also nicht um die Unterscheidung von *Passivität und Aktivität*, sondern allein um die *Qualität* der jeweils provozierten *Aktivität*.

Dabei ist nicht zu übersehen, daß Schiller – wiederum im Gegensatz zu Auerbach – eher dem Epischen als dem Dramatischen zutraut, ein wirklichkeitsadäquates Verhalten hervorzurufen und anzuleiten. Das Verhalten, das durch das Dramatische provoziert wird, erscheint bei Schiller merkwürdig kurzatmig: es fesselt an die jeweils aktuelle Gegenwart und knebelt die Phantasie. Der Intensität des Erlebens entspricht seine Nützlichkeit nur umgekehrt reziprok. Ganz anders verhält es sich bei dem durch das Epische provozierte Verhalten. Die durch das ruhige Abschreiten des Geschehenshorizontes ermöglichte Vielperspektivität verleiht diesem Verhalten eine ungleich stärkere historische und sachanalytische Tiefenschärfe, als dies in der Dimension des Dramatischen möglich ist. Bereits in einem Brief an Goethe vom 21.4.1797 hat denn auch Schiller die These vertreten, daß sich uns in der Erfahrungsdimension des Epischen „die höchste Freiheit des Gemüts“²⁰ enthülle. Die Praxis der Freiheit – so ließe sich Schillers Sicht pointieren – ist der Dimension des Epischen verwandter als der des Dramatischen.

Im Epischen geht es also – weit über die Ebene eines literarischen Genres hinaus, in diesem gleichwohl am dichtesten präsent – um eine *Haltung* gegenüber Welt-Wirklichkeit, die menschliches Tun *und* Unterlassen entscheidend bestimmt. Worin besteht nun ein solches *episches Verhalten*? Bei der Beantwortung dieser Frage kann wiederum ein Blick auf das Epische in literarischen Texten hilfreich sein. Dort ist es anfänglich bevorzugt

¹⁸ A.a.O. 404.

¹⁹ A.a.O.

²⁰ A.a.O. 284.

das Meer, das den epischen Klang im Menschen hervorlockt. Nicht von ungefähr spielt in dem ersten großen Epos des Abendlandes, in Homers Ilias und Odyssee, das Meer eine dominierende Rolle. Zu Recht bezeichnet Adorno die Odyssee als den „Versuch, dem stets erneuten Anschlagen des Meeres auf die Felsenküste nachzuhorchen, geduldig nachzuzeichnen, wie das Wasser die Klippen überflutet, um rauschend von ihnen zurückzuströmen und in tieferer Farbe das Feste leuchten zu lassen. Solches Rauschen ist der Laut der epischen Rede . . .“²¹ Die *Wirklichkeit* des Meeres wird zum *Medium* umfassender Welt-Erfahrung. In der epischen Erfahrung und im epischen Verhalten wird die Erfahrung des Meeres zur tragenden Grunderfahrung: „Das Dasein im Sinne der Epik ist ein Meer.“²² Allerdings kann sich diese Erfahrung von der empirischen Realität des Meeres lösen, ohne dabei an Intensität zu verlieren. So ist es Heidegger ohne weiteres gelungen, *diese* Erfahrung des Meeres aufs Land zu transponieren. Für ihn ist es die Erfahrung der „Gegnet“, die die epische Wahrnehmung auslöst, denn die „Gegnet“ ist „die verweilende Weile, die, alles versammelnd, sich öffnet, so daß in ihr das Offene gehalten und angehalten ist“.²³ Der epische Weltzugang hält also gleichsam die Welt an, um sich ihr in ruhiger Betrachtung nähern zu können. Das Epische entreißt die Welt ihrem gewohnten Gang, um ihrer ansichtig zu werden. Die Dramatik dieses Ganges wird sistiert, um Ein-Blicke zu eröffnen.

Dabei wendet sich der Blick des Epischen dem einzelnen und Besonderen zu, das in der Dramatik des Ganzen stets verloren zu gehen droht. Das Epische entreißt dem strömenden Fluß der Ereignisse das Einmalige und Unverwechselbare. Das unterscheidet bereits das antike Epos vom Mythos: „Die gestaltlose Flut des Mythos ist das Immergleiche, das Telos der Erzählung jedoch das Verschiedene, und die mitleidlos strenge Identität, in der der epische Gegenstand festgehalten wird, dient gerade dazu, dessen Nichtidentität mit dem schlecht Identischen, dem unartikulierten Einerlei, seine Verschiedenheit selber, zu vollziehen. Die Epopöe will berichten von etwas Berichtenswertem, von einem, das nicht allem anderen gleicht, nicht vertauschbar ist und um seines Namens willen verdient, überliefert zu werden.“²⁴

Das Besondere ‚um seines Namens willen‘ zu retten, macht das Pathos und die Emphase des Epischen aus. Es steht ein für das Vereinzelte, das Geringe (man erinnere sich an die eingangs erwähnte Vorliebe des homerischen Stils für das Nebensächliche), für das Namenlose, dem vordem kein Name gewährt wurde. Das Epische weist das Universelle in seine Grenzen und gebietet einer alles verschlingenden Hermeneutik der Aneignung Einhalt. Das Epische hält an – um des Besonderen willen. Nichts ist ihm zu gering, als daß es nicht ein Wort wert wäre; nichts ist ihm zu unscheinbar, als daß es nicht einen Blick lohnte; nichts ist ihm so stumm, als daß es nicht

²¹ Th. W. Adorno, *Noten zur Literatur I*, Frankfurt 1958, 50.

²² W. Benjamin, *Gesammelte Schriften III*, Frankfurt 1980, 230.

²³ M. Heidegger, *Gelassenheit*. Aus einem Feldweggespräch über das Denken, Pfullingen 1977⁵, 40.

²⁴ Th. W. Adorno, *Noten*, 50f.

mit einer Sprache belehnt werden könnte. Das Dramatische reißt fort, das Epische verweilt – bei dem einzelnen. Es erinnert daran, daß eine (gleichwohl notwendige) Universalisierung „nur dann menschlich (ist), wenn sie zur Bedingung für Buntheit wird“²⁵, und insofern „das angstlose Anders-seindürfen für alle“²⁶ eine reale Möglichkeit ist. Auf diese Weise ist im epischen Weltzugang die *Allgemeinheit des Besonderen* sinnlich-real gegeben.

Daß sich in der Dimension des Epischen ein derartiger Weltzugang eröffnet, liegt in der Erfahrung der *Distanz zur Welt* begründet, die im Epischen gemacht wird. Indem das Epische die Welt *erzählt*, rückt es diese in eine Distanz und läßt sie uns gerade in der Distanz ganz eigentümlich nahe kommen. Erzählte Welt ist fern und nah zugleich. Daraus resultiert eine Freiheit im Handeln, die für jegliche verantwortliche Welt-Gestaltung unerläßliche Voraussetzung ist. Das dramatische Handeln kennt zwar eine Dynamik, jedoch keine ruhige Besonnenheit, während das epische Handeln eben durch eine solche ruhige Besonnenheit ausgezeichnet ist. Während das dramatische Handeln nur seine eigene Dynamik kennt, weiß das epische Handeln stets um das von ihm Unterschiedene. Das dramatische Handeln kennt nur seinen eigenen Horizont, das epische Handeln weiß darüber hinaus um ein Dahinter seines Horizontes. Das dramatische Handeln setzt sich deshalb selbst stets absolut, während das epische Handeln eine „Entlastung vom Absoluten“²⁷ bedeutet und frei ist von jeglicher „heilssensationalen Attitüde“.²⁸ Besonnenheit *im* Engagement – so ließe sich das Besondere des epischen Handelns charakterisieren. Eine Besonnenheit also, die nicht aus dem Engagement flüchtet, sondern verantwortliches Engagement erst begründet. Hannah Arendt hat – ohne diesen Begriff zu verwenden – der Sache nach das epische Handeln als einen *praktischen Einspruch* gegen jegliches totalitäre Politikverständnis begriffen: „Die Tyrannei des zwangsläufigen Schlußfolgerns, die unser Verstand jederzeit über uns selbst loslassen kann, ist der innere Zwang, mit dem wir uns selbst in den äußeren Zwang des Terrors einschalten und uns an ihn gleichschalten. Das einzige Gegenprinzip gegen die Angst, sich selbst im Widersprechen zu verlieren, liegt in der menschlichen Spontaneität, in unserer Fähigkeit, ‚eine Reihe von vorne anfangen‘ zu können. Alle Freiheit liegt in diesem Anfangenkönnen beschlossen.“²⁹ Es ist das epische Handeln, das jederzeit – in den Worten Hannah Arendts –, ‚von vorne anzufangen‘ weiß (ein solches ‚von vorne anfangen‘ ist dem dramatischen Handeln fremd; das dramatische Handeln will immer weiter!). Insofern ist das epische Handeln – und diese Aussage ist nun wahrlich dramatisch! – das

²⁵ O. Marquard, Die Erziehung des Menschengeschlechts – Eine Bilanz, in: Der Traum der Vernunft. Vom Elend der Aufklärung, Darmstadt/Neuwied 1985, 125–133, 128.

²⁶ A. a. O.

²⁷ A. a. O. 129.

²⁸ A. a. O. 131.

²⁹ H. Arendt, Elemente und Ursprünge totalitärer Herrschaft, Band 3: Totale Herrschaft, Frankfurt/Berlin/Wien 1975, 257.

Schicksal des Menschen, will er nicht weiterhin von einer Katastrophe in die andere taumeln.

Weil das Epische bei den Menschen und Dingen *verweilt*, kann es auch deren *Ambivalenzen* aushalten. Das Dramatische will alles in eine Eindeutigkeit bringen, auf deren Fluchtlinie weitergeschritten werden kann. Im Verweilen jedoch können verschiedene Perspektiven eingenommen werden. Das Epische umkreist seinen Gegenstand, es bleibt ihm treu auch in seiner Widerspenstigkeit und Widersprüchlichkeit. Das Dramatische will das Fremde aneignen, das Epische will es als Fremdes bewahren. Nie geht dem Epischen ein Mensch oder ein Ding in einer wie auch immer gearteten Eindeutigkeit auf. Dies ist kein Verzicht auf Erkenntnis, im Gegenteil: es stellt die äußerste Intensivierung von Erkenntnis dar. Manès Sperber erzählt in seiner Autobiographie eine Erfahrung, die er im Bethaus der jüdischen Städtl-Kultur Ostgaliziens gemacht hat:

„Als ich ein Kind war, lauschte ich im Bethaus zwischen den Gottesdiensten dem Singsang, mit dem die Talmudstudenten den Text, seine Übersetzung und den Kommentar halblaut vor sich hinsprachen. In den dunklen Winkeln der Betstube saßen sie vor den Pulten, auf denen Folianten lagen, die das Licht einer Kerze schwach erhellte. Obwohl die Melodien des Rezitativs sich voneinander nicht sehr unterschieden, erweckten sie in mir die Stimmung einer seltsam entspannten, geduldigen Erwartung. Häufig wurden aramäische Sätze wiederholt, dazwischen kehrte eine Frage in jiddisch wieder: ‚Und vielleicht umgekehrt?‘ fragte der Lernende, nachdem er aus vielen Erwägungen eine Schlußfolgerung gezogen hatte, die ihn jedoch nur einen Augenblick lang befriedigte, und ohne Übergang begann er zu erörtern, ob eine ganz andere, ja diametral entgegengesetzte Folgerung nicht ebenso, ja allein gültig sein könnte.“³⁰

Jene Melodie des „Und vielleicht umgekehrt?“ ist es, die den epischen Zugang zur Welt kennzeichnet. Dies ist – wie aus Manès Sperbers Beschreibung hinreichend deutlich wird – nicht allein Ausdruck eines pädagogischen oder erkenntnistheoretischen Willens, sondern vielmehr Ausdruck einer Kultur, die ‚Welt‘ insgesamt prägt. Das Epische ist jener Habitus, der dem Besonderen sein Recht läßt, es aushält, es nicht um jeden Preis aneignet, sondern sich an seinem Anders-Sein, an seiner Widerständigkeit erfreut.

Die wenigen Ausführungen mögen an dieser Stelle genügen, um zu kennzeichnen, was hier unter dem epischen im Gegensatz zum dramatischen Weltzugang verstanden werden soll. Es wäre der Ausdruck des „Mutes zur unaufgeregten Nüchternheit“³¹ im Habitus der „grübelnden Zärtlichkeit“³², einer Zärtlichkeit, die Welt – nun eben Welt sein läßt, nicht aus Desinteresse, sondern aus gesteigertem Interesse, und die jeder „neoeschatologischen Wut auf die Heiterkeit“³³ (für jene Wut mag es ja durchaus respektable Gründe geben!) mit sanftem Widerspruch ihre Spitze nimmt.

³⁰ M. Sperber, *Bis man mir Scherben auf die Augen legt*, München 1983², 185f.

³¹ O. Marquard, *Erziehung*, 125.

³² S. Lenz, *So zärtlich war Suleyken*, Frankfurt 1971, 118.

³³ O. Marquard, *Exile der Heiterkeit*, in: *Poetik und Hermeneutik VII: Das Komische*, München 1976, 135.

Die These Auerbachs, daß in der biblischen Überlieferung die Dimension des Dramatischen bestimmend sei, die dem theologischen Welt- und Menschenverständnis erst Tiefe und Ernst verleihe, kann sich in der Tat auf einen breiten Strom in dieser Überlieferung berufen. Die Geschichte von der Opferung Isaaks durch Abraham, auf die Auerbach nicht von ungefähr rekurriert, ist ja – wie dies bereits Kierkegaard bemerkt hat – getragen von einer dramatischen Wucht ohnegleichen. Und noch der rettende Eingriff Gottes unterstreicht diese Dramatik eher, als daß er davon entlastete. Bereits dieser Text allein würde es erlauben, von einer „Theodramatik“³⁴ zu sprechen, die sich nicht nur im Alten Testament belegen läßt, sondern in den Passionsgeschichten der Evangelien ihre unüberbietbare Zuspitzung erfahren hat. War es doch die innere Dramatik der Passionsgeschichte, die im Mittelalter das Genus der Passionsspiele provozierte, deren ästhetischer Reiz sich bis in unsere Tage hinein erhalten hat. Und noch die eschatologische Vorstellungswelt des Neuen Testaments (etwa in Mt 24 oder Offb 18) stellt einen Handlungsablauf vor Augen, dessen dramatische Urbilder sich bis in ein gegenwärtiges apokalyptisches Bewußtsein hinein erhalten haben.³⁵

So richtig also die These vom dramatischen Gehalt der biblischen Überlieferung ist, so falsch wird sie in dem Augenblick, in dem sie – wie dies bei Auerbach zweifelsohne der Fall ist – verabsolutiert wird. Denn dieser dramatische Gehalt der biblischen Überlieferung ist durchgängig gebrochen durch Elemente des Epischen, die keineswegs nur Begleiterscheinungen des Dramatischen sind, sondern eine eigene, gegenläufige Dynamik entfalten.

Bereits die Tatsache, daß der dramatische Ablauf des 6-Tage-Schöpfungswerks in Gen 1 durch das *Einhalten* im Schabbat in Gen 2,2–3 gekrönt wird, muß hellhörig machen. Wenn es stimmt, daß die ganze Dramatik des Schöpfungswerkes in Gen 1 zielbewußt auf die Einsetzung des Schabbat hinausläuft³⁶, dann läßt sich für unseren Zusammenhang pointiert formulieren, daß bereits in den ersten Sätzen der Bibel das Dramatische nur um des Epischen willen seine Dynamik entfalten darf.

In ganz anderem Zusammenhang begegnet uns dasselbe Ineinander von Dramatischem und Epischem in der Episode um die Flucht des Elia vor Isebel in 1 Kön 19. Die Dramatik der Flucht – gesteigert durch das zweimalige Erscheinen des Engels und die 40-Tage-Frist des Ganges zum Horeb – wird dabei durch das Erscheinen Jahwes *nicht dramatisch überboten*, wie dies die Erwartung nahelegen würde, sondern *episch unterbrochen*, wobei diese epische Unterbrechung ihrerseits durchaus wiederum von einer dramatischen Steigerung begleitet wird: Jahwe wird erwartet

³⁴ Vgl. dazu auch H. U. v. Balthasar, *Theodramatik*, Einsiedeln 1973ff.

³⁵ Vgl. dazu G. M. Martin, *Weltuntergang. Gefahr und Sinn apokalyptischer Visionen*, Stuttgart 1984.

³⁶ Vgl. zu dieser These O. H. Steck, *Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift*, Göttingen 1981².

im großen, starken Wind, der die Berge zerreißt und die Felsen zerbricht – aber Jahwe war nicht im Wind; Jahwe wird erwartet im Erdbeben – aber Jahwe war nicht im Erdbeben; Jahwe wird erwartet im Feuer – aber Jahwe war nicht im Feuer. Demgegenüber kommt Jahwe als stilles, sanftes Suseln, das die aufgebaute Erwartung des Dramatischen zwar nicht negiert, wohl aber durch die unerwartete Wendung hin zum Stillen und Sanften im Epischen stillsetzt.

Dieses Gefälle weg vom Dramatischen und hin zum Epischen setzt sich im Neuen Testament ungebrochen fort. So steht in der Bergpredigt neben den dramatischen Antithesen eben auch die Aufforderung, den Blick auf die epische Seite der Natur zu richten:

„Seht die Vögel unter dem Himmel an: sie säen nicht, sie ernten nicht, sie sammeln nicht in die Scheunen: und euer himmlischer Vater ernährt sie doch. Seid ihr denn nicht viel mehr als sie? Wer ist unter euch, der seines Lebens Länge eine Spanne zusetzen könnte, wie sehr er sich auch darum sorgt? Und warum sorgt ihr euch um die Kleidung? Schaut die Lilien auf dem Feld an, wie sie wachsen: sie arbeiten nicht, auch spinnen sie nicht. Ich sage euch, daß auch Salomo in aller seiner Herrlichkeit nicht gekleidet gewesen ist wie eine von ihnen.“ (Mt 6,26–29)

Und noch der wahrlich dramatische Ablauf der Passionsgeschichte ist unterbrochen durch den Einschub der Geschichte von der Salbung in Betanien. Dies zeigt exemplarisch Mk 14. Die Verse 1–2 berichten von der nunmehr endgültigen Absicht der Tempelhierarchie, Jesus zu töten. Der Entschluß des Judas zum Verrat (V. 10–11) kommt diesen Plänen entgegen. Und zwischen diese beiden Abschnitte ist die Geschichte von der Salbung in Betanien eingefügt (V. 3–9), in der die Dramatik des Weges Jesu ans Kreuz unterbrochen wird durch die epische Schilderung der liebevollen Geste einer Frau, die Jesu Haupt mit Nardenl salbt. Der dramatische Gang zum Ort des Todes wird konterkariert durch den epischen Gestus am Ort der Liebe.³⁷

Paulus hat nun dieses merkwürdige Ineinander von Dramatischem und Epischem im biblischen Gottes- und Weltverständnis auch auf die Ebene des menschlichen Verhaltens übertragen. Beide, das Dramatische und das Epische, sind ihm tragende Kategorien der *Ethik*. Der paulinische Schlsselftext dazu findet sich in 1 Kor 7,29–31:

„Fortan sollen auch die, die Frauen haben, sein, als hätten sie keine; und die weinen, als weinten sie nicht; und die sich freuen, als freuten sie sich nicht; und die kaufen, als behielten sie es nicht; und die diese Welt gebrauchen, als brauchten sie sie nicht.“

Paulus sieht hier das geläufige Verhalten der Menschen in der Welt als ein dramatisches mit seiner eigenen Dynamik, von dem er das Verhalten der Christen unterscheidet, es *in* dieser Unterscheidung jedoch zugleich dieser Dynamik wieder zuordnet: auch die Christen weinen, sind froh und traurig, heiraten und treiben Handel etc. Zugleich sind sie aber der dramatischen Eigengesetzlichkeit dieser Handlungsvollzge entrissen und betei-

³⁷ Vgl. dazu meine ausführlichere Analyse: A. Grözinger, Die Stimme des Lebens inmitten des Todes, in: FAB 36, 1982, 92–96.

ligen sich daran in einer epischen Distanz. Paulus redet mit all dem jedoch keiner chiliastischen Ethik das Wort. Im dramatischen Wesen der Welt ist die Dimension des Epischen die große Unterbrechung, die von der Welt distanziert, *ohne* die so Distanzierten von der Welt zu trennen.

Die Dialektik des Dramatischen und Epischen ist der spannungsreiche Raum, in dem sich für Paulus die Existenz der Christen ansiedelt. Bertolt Brecht hat *diese* Argumentationslogik des Paulus offensichtlich präzise erkannt, wenn er in seinen Notizen „Über eine nichtaristotelische Dramatik“ dem dramatischen Theater den Satz zuordnet: „Ich weine mit dem Weinenden, ich lache mit dem Lachenden“ (dort wird also der Zuschauer von der jeweiligen Handlungsdynamik mitgerissen), während für das epische Theater der Satz gilt „Ich lache über den Weinenden, ich weine über den Lachenden“ (dort setzt also die Dynamik des Theatergeschehens eine eigenständige, oft gegenläufige Dynamik beim Zuschauer frei).³⁸ Noch bis in die Wortwahl hinein – und Brecht kannte bekanntlich seine Bibel genau – ist in allem Unterschied zu Paulus die paulinische Logik der Argumentation, auf die sich Brecht stützt, erkennbar.

Dabei handelt es sich bei der Argumentation des Paulus in 1 Kor 7 nicht um eine moralische, sondern um eine ethische Argumentation.³⁹ Paulus klagt nicht ein solches Verhalten der Christen als eine frei zu erbringende Leistung ein, sondern er beschreibt es als die Konsequenz des Glaubens oder besser noch als die *Lebensform des Glaubens*. In der Ausrichtung auf das Wort vom Kreuz existiert der Christ zwar *in* der Welt, aber eben: in der *epischen Distanz zur Dramatik der Welt*. Weil Gott selbst sich im Tod des Jesus von Nazareth am Kreuz der Dramatik der Welt leidend unterzogen hat, ist der Christ von der *Allmacht* dieser Dramatik befreit – er kann in der epischen Distanz zu dieser Dramatik leben.

Von hier aus ist also die These Auerbachs vom primär dramatischen Gehalt der biblischen Überlieferung entscheidend zu relativieren. Zwar kommt in der Bibel diese Dramatik unverstellt in den Blick (insofern hat Auerbach durchaus etwas Richtiges gesehen), sie ist jedoch weder Ziel der biblischen Kosmologie noch Ziel der biblischen Anthropologie. Deren Intention geht vielmehr gerade dahin, die Dramatik des Weltablaufs zu unterbrechen, um in der epischen Distanz dem Menschen Raum zum Leben zu gewähren.

III

Nun hat es heute eine Position, die sich um das Epische bemüht, sicher nicht leicht. Der Frage, ob es – so wie einst Theodor Lessing das „Recht auf Stille“ einklagte – ein *Recht auf das Epische* gibt, stellen sich zunächst einmal viele und durchaus respektable Einwände entgegen, die gegen ein

³⁸ Vgl. dazu B. Brecht, Gesammelte Werke, Band 15, Frankfurt 1967, 265.

³⁹ Vgl. zu dieser Unterscheidung J. Fischer, Handeln als Grundbegriff christlicher Ethik. Zur Differenz von Ethik und Moral (ThSt [B] 127), Zürich 1983.

⁴⁰ G. W. F. Hegel, Ästhetik, Band 2, Berlin/Weimar 1976³, 468.

solches Recht sprechen. Bereits Hegel hat in seinen Vorlesungen zur Ästhetik dazu gesagt: „Denn der ganze heutige Weltzustand hat eine Gestalt angenommen, welche in ihrer prosaischen Ordnung sich schnurstracks den Anforderungen entgegenstellt, welche wir für das echte Epos unerlässlich fanden, während die Umwälzungen, denen die wirklichen Verhältnisse der Staaten und Völker unterworfen gewesen sind, noch zu sehr als wirkliche Erlebnisse in der Erinnerung festhaften, um schon die epische Kunstform vertragen zu können.“⁴⁰ Wenn schon Hegel in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts (also angesichts der Nachwirkungen der Französischen Revolution) so reden zu müssen glaubte, um wieviel mehr spricht dann heute angesichts der Katastrophen unseres Jahrhunderts, angesichts von Auschwitz und des Archipel Gulag, angesichts der ökologischen Krise und der drohenden atomaren Selbstvernichtung der Menschheit, gegen einen epischen Weltzugang. Fordert nicht die Dramatik der Stunde ein dieser entsprechendes dramatisches Verhalten? Viele Opfer und Zeugen dieser Katastrophen der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts waren und sind getragen von solch einem dramatischen Bewußtsein. Und wer wollte ihnen das Recht dazu absprechen? Peter Weiss hat in seinem Romanzyklus „Die Ästhetik des Widerstands“ diesem dramatischen Bewußtsein und seiner Verankerung in der historischen Erfahrung durch einen inneren Monolog eines freiwilligen Brigadiers im Spanischen Bürgerkrieg auf eine eindrückliche Weise sprachlichen Ausdruck verliehen:

„Für uns lag alles Feindliche im Faschismus. Was auch immer wir erfuhren in der täglichen Arbeit, im sozialen Leben, beim Erforschen von Malerei, Dichtung und Wissenschaft, es wurde einbezogen in die Hauptaufgabe, zuerst die Feindlichkeit zu überwinden. Jedes Thema, das wir uns stellten, jedes Vorhaben aktualisierte den Zusammenprall zwischen Raubtum, monströser Destruktivität und der Werteskala, die unserm Leben einen Sinn gab. Manchmal war der Haß in seinem Überdruck erstickend, wollte sich selbst verbrennen, so gigantisch schien die Macht derer, die plündernd und mordend die Welt mit sich ins Verderben reißen wollten. Es gab Perioden, in denen jede Vernunft mich verließ, in denen es nur in den Schläfen hämmerte, in denen das Gehirn aus Blei war, und nur noch Raserei, blindes Wüten mobilisiert werden konnte gegen die Kräfte, die uns durch und durch verstörten. Doch dann brach wieder ein Auftrieb durch, es ging um unsre Integrität, unsre Selbstbehauptung. Verbunden mit dem Wunsch nach grundlegender Veränderung, nach dem Aufbau eines neuen Daseins, war die Empfindung der Zusammengehörigkeit mit dem Land, in dem die Kapitalherrschaft gestürzt und die Arbeitermacht errichtet worden war. Unsre Empörung und Auflehnung wäre ohne Hoffnung gewesen, hätte dieses Land für uns nicht etwas Unzerstörbares dargestellt, etwas, das allen Kränkungen, aller Mißgunst, allen Besorgnissen standhalten mußte. Aus unserer eignen Verzweiflung heraus verstanden wir, daß es auch dort zu Anfällen von Umnachtung, von Raserei kommen konnte. Wir stimmten der Unduldsamkeit zu, mit der dort vorgegangen wurde. Es durfte kein Abwarten geben. Eine Versöhnung, ein Ausgleich war nicht denkbar.“⁴¹

Noch einmal: Wer würde angesichts solcher Erfahrung leichtfertig sein Verdikt sprechen wollen? Dieser innere Monolog ist die Stimme des Verzweifelten, der an der Wand steht. Und dieses An-der-Wand-Stehen war ja keine bloße Einbildung. Allein: Dieser innere Monolog spiegelt auch die

⁴¹ P. Weiss, *Die Ästhetik des Widerstands*, Band I, Frankfurt 1983, 170.

Abgründigkeit des dramatischen Bewußtseins. Wenn die Distanz zu der eigenen Situation fehlt (und sie fehlte ja oft nicht leichtfertig, sondern erzwungenermaßen), wird auch der Blick des Humanen inhuman. Da wird dann sehr schnell alles gerechtfertigt, was der eigenen (subjektiv gesehen ja ohnehin gerechten) Sache dient. Es gibt eben – wie es im Monolog prägnant heißt – „kein Abwarten“. Die Dynamik des Kampfes reißt alles mit sich fort, spült alles Widerständige hinweg – und sei es die Widerständigkeit eines geheimen Zweifels, der die Dimension des Epischen hereinholen möchte. Das Dramatische kennt nur sich selbst. Der zitierte innere Monolog ist beredter Ausdruck dieser These.

Bedeutet nun auf der anderen Seite ein episches Verhalten Gleichgültigkeit, mangelnde Empathie, Besserwisserei derer, die sich die Hände nicht schmutzig machen wollen? Oder gibt es eine Dimension des Epischen, die ebenso engagiert, wenn auch auf eine andere Weise als das Dramatische, an ‚Welt‘ teilnimmt? Auch hierfür gibt es einen eindrucklichen literarischen Text, nämlich das Gedicht „Die Welt“ des Christian Hofmann von Hofmannswaldau:

„Was ist die Welt und ihr berühmtes Glänzen?
Was ist die Welt und ihre ganze Pracht?
Ein schöner Schein in kurzgefaßten Grenzen,
Ein schneller Blitz bei schwarzgewölkter Nacht,
Ein buntes Feld, da Kummerdisteln grünen,
Ein schön Spital, so voller Krankheit steckt,
Ein Sklavenhaus, da alle Menschen dienen,
Ein faules Grab, so Alabaster deckt.
Das ist der Grund, darauf wir Menschen bauen
Und was das Fleisch für einen Abgott hält.
Komm, Seele, komm und lerne weiter schauen,
Als sich erstreckt der Zirkel dieser Welt!
Streich ab von dir derselben kurzes Prangen,
Halt ihre Lust für eine schwere Last:
So wirst du leicht in diesen Port gelangen,
Da Ewigkeit und Schönheit sich umfaßt.“

Man wird dieses Gedicht nun weder einfach als Ausdruck von Weltflucht interpretieren können noch als die literarische Haltung dessen, der in einer glücklicheren Welt lebte als jener Brigadier des Spanischen Bürgerkriegs. Die Hälfte der Lebenszeit des Christian Hofmann von Hofmannswaldau (1617–1679) fällt in die Zeit des Dreißigjährigen Krieges, dessen apokalyptische Schrecken für die Zeitgenossen damals sicher nicht geringer waren als die der Katastrophen unseres Jahrhunderts. Von einer glücklicheren Zeit zu sprechen, in der der Verfasser dieses Gedichts lebte, verbietet sich also. Zu konkret sind darüber hinaus in diesen Versen die Schrecken der Zeit benannt. Das Panorama des Leidens an der Welt steht dem des Spanienkämpfers in nichts nach, ja es ist in seiner archetypischen Kraft noch eindringlicher als bei jenem. Allerdings – und das unterscheidet das Gedicht von dem inneren Monolog – richtet sich der Blick über dieses Panorama *hinaus*: „Komm, Seele, komm und lerne weiter schauen, / Als sich erstreckt der Zirkel dieser Welt!“ Dies ist nun alles andere als naive Welt-Flucht, denn in den ersten Zeilen des Gedichts kommt die

‚Welt‘ präzise in den Blick, noch liegt hier eine Aufforderung dazu vor, *weg*-zusehen, vielmehr geht es darum, *weiter* zu sehen. Das Panorama des Vorfindlichen ist dem Gedicht nicht der letzte Horizont, die Dramatik des Weltgeschehens bestimmt nicht ausschließlich die Dynamik des Gedichts. Die Erinnerung an einen anderen „Port“, an „Ewigkeit und Schönheit“, setzt dieser Dramatik ihre *Grenze*, nicht um sie zu verleugnen, sondern um sie zu qualifizieren. Der Schritt in die epische Distanz zur Welt leistet erst *Weltqualifikation*. Wir haben es also in dem Gedicht des Christian Hofmann von Hofmannswaldau mit einem eindrücklichen Beispiel jenes epischen Weltzuganges zu tun, der die Dramatik der Welt zwar nicht verleugnet, jedoch auch nicht dazu bereit ist, sich dieser Dramatik ohne Einspruch auszuliefern.

Gleichwohl bleibt die Tatsache, daß sich das Bewußtsein vieler Zeitgenossen heute der Weltsicht des Brigadiers des Spanischen Bürgerkrieges näher weiß als der des Christian Hofmann von Hofmannswaldau. Angesichts der ökologischen Krise und der keineswegs gebannten Gefahr einer atomaren Vernichtung der Menschheit erscheint der dramatische Weltzugang angemessener – subjektiv und objektiv. Angesichts von Tschernobyl wird das Drama zur angemessenen Lebensform. Allerdings haftet auch heute dem dramatischen Weltzugang jene Abgründigkeit an, die bereits der innere Monolog des Spanienkämpfers aufweist. Die Dramatik des Weltzustandes reißt jene, die gegen ihn antreten, exakt in die Dynamik hinein, die sie eigentlich bekämpfen wollen. Die Szenen an der Startbahn West in Frankfurt und am Bauzaun von Wackersdorf ähneln ja manchmal genau den Szenarien, die man fürchtet und verhindern will. Dieser Zusammenhang kann auf keinen Fall *naiv gegen* diejenigen ins Feld geführt werden, die sich dort engagieren. Wohl aber erfordert ein Ernstnehmen dieses Engagements, es mit jener epischen Distanz zu konfrontieren, die die Dramatik der Abläufe sistiert, ohne sie zu verleugnen.

Ein eindrucksvolles Beispiel eines solchen epischen Weltzuganges sind die Reflexionen von Norbert Elias aus Anlaß des 40. Jahrestages des Endes des Zweiten Weltkrieges zur „*Humana conditio*“.⁴² Elias leugnet nicht die Dramatik der gegenwärtigen Entwicklung und er verhehlt auch nicht seine Skepsis gegenüber der Haltung eines „Es wird schon gut gehen“. Aber er rückt die gegenwärtige Dramatik in einen weiteren Horizont. Dies gelingt ihm dadurch, daß er der Gegenwart zunächst einmal – gegenübertritt. Elias redet nämlich nicht nur von Moskau und Washington, von der Pax Sovietica und vom American Dream, sondern auch von Prometheus und Noah, von Alexander und Rom, Napoleon und Bismarck, Hitler und Stalin, aber auch von unseren Ängsten und unserer Ungeduld, von Mäßigung und Toleranz. Der Dramatik der scheinbar unerbittlichen Weltläufe stellt er den epischen Einspruch des Raisonnements entgegen, beharrlich und zugleich zart, nicht triumphierend und doch nicht ohne Hoffnung auf Wirkung. Ist das nun eine Illusion oder ist es ein Realismus, der sich seine

⁴² N. Elias, *Humana conditio*. Beobachtungen zur Entwicklung der Menschheit am 40. Jahrestag eines Kriegsendes (8. Mai 1985), Frankfurt 1985.

Bedingungen nicht vom Dramatischen allein diktieren läßt? An der Beantwortung dieser Frage wird es sich entscheiden, was es mit der Kraft des Epischen auf sich hat.

IV

Dem Epischen sind also weder die Zeitumstände hold (doch waren sie das je?), noch ist das Bewußtsein vieler Zeitgenossen dafür empfänglich. Wenn das Epische nicht selbstverständlich ist, zugleich aber – wie zu zeigen versucht wurde – dringend notwendig ist, so wird es zur *Aufgabe*. Dabei ist dieses epische Element nicht einfach theoretisch in seiner Notwendigkeit (auch nicht in seiner theologischen Notwendigkeit) einzuklagen, sondern die Notwendigkeit des Epischen wird dann am ehesten einleuchten, wenn es in seiner Leistung konkret einsehbar und erfahrbar wird. Dieser Zusammenhang zielt auf die Dimension von Praxis, und damit ist im theologischen Diskurs die *Praktische Theologie* angesprochen. Das Epische wird somit zur Aufgabe (wenn auch nicht allein) der Praktischen Theologie. Und dies in zweifacher Hinsicht: zum einen als Element der religiösen und kirchlichen Praxis, die sie zu reflektieren hat, zum anderen aber nicht weniger als Element des praktischen Selbstvollzugs der Praktischen Theologie als Theorie. Auch in der praktisch-theologischen Theorie selbst muß die Dimension des Epischen präsent sein. Dies macht eine genau qualifizierte Konzeption praktisch-theologischer Theoriebildung notwendig, deren Grundlinien im Folgenden in einer kurzen Skizze gezeichnet werden sollen.

1. Wenn die oben formulierte These zutrifft, daß das Epische, weil es bei Menschen und Dingen verweile, auch deren *Ambivalenzen* aushalten könne, dann gerät eine Praktische Theologie, die die Dimension des Epischen in sich aufnehmen möchte, zunächst einmal in eine innere Spannung zu der jeder Wissenschaft innewohnenden Tendenz, Sachverhalte einer *eindeutigen* Interpretation zuzuführen. Darin liegt ja der gar nicht zu bestreitende Gewinn einer wissenschaftlichen Bemühung, daß ein zuvor unklarer Sachverhalt in klarerem Licht erstrahlt. Hinter diesen Gewinn wissenschaftlicher Erkenntnis kann auch die Praktische Theologie nicht zurückfallen, will sie nicht ihren – im Laufe ihrer Genese mühsam erworbenen und zugleich stets auch bestrittenen⁴³ – wissenschaftlichen Status verlieren. Sie sollte denn auch in dieser Hinsicht nicht *weniger* wollen, wohl aber *mehr*. Denn es gibt auch eine Erkenntnis, die *nicht* aus einer Eindeutigkeit (die nicht diffamiert oder gering geschätzt werden sollte) erwächst, vielmehr gerade aus der Mehrdeutigkeit. In den Tagebüchern von Albert Camus findet sich dazu unter dem Datum vom 8.9.1937 eine in- struktive Notiz:

„Marseille, Hotelzimmer. Große gelbe Blumen auf der grau getönten Tapete. Geographie des Schmutzes. Schmierige, schmutzige Ecken hinter dem gewaltigen

⁴³ Vgl. dazu W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt 1977, 426–442.

Heizkörper. Lamellenbett, zerbrochener Lichtschalter ... Diese Art Freiheit, die aus dem Fragwürdigen und Zweideutigen entsteht.“⁴⁴

Camus formuliert hier die Erfahrung, daß Welt-Erkenntnis sich nicht ausschließlich im Akt der wissenschaftlichen Feststellung vollzieht, sondern daß Erkenntnis auch durch eine empathische Anverwandlung an die Dinge möglich ist, die sie dann auch in ihrer Unbestimmtheit und Zweideutigkeit stehen lassen kann. Noch einmal: Beide Formen von Erkenntnis können und dürfen auf keinen Fall gegeneinander ausgespielt werden. Eine Praktische Theologie, die die Dimension des Epischen ernst nimmt, wird aber auf jeden Fall *beide* Formen der Erkenntnis in ihr Repertoire der Welt-Betrachtung aufnehmen müssen.

Damit ist zugleich ein kleines (oder großes?) Fragezeichen hinter die vielgepriesene „empirische Wendung“⁴⁵ innerhalb der Praktischen Theologie gesetzt. Auch hier gilt es zunächst einmal einen Gewinn zu wahren. Gegenüber der – vorsichtig ausgedrückt – Methodenabstinenz der Praktischen Theologie im Schatten der dialektischen Theologie war die Öffnung hin zur empirisch-methodischen Problematik ein Fortschritt, der nicht hoch genug veranschlagt werden kann. Jedoch ist die sich danach abzeichnende Methodeneuphorie – meist sicher ungewollt – teuer erkaufte worden. Die empirisch-methodische Forschung vollzog sich nämlich, nicht zuletzt als Konsequenz eines rasanten Forschungs,tempos‘, weitgehend ohne ein sie leitendes Gesamtverständnis.⁴⁶ Doch erst von einem solchen Gesamtverständnis her läßt sich empirisch-methodische Forschung praktisch-theologisch überhaupt verantworten. Empirisch-methodische Forschung geschieht erst dort verantwortlich, wo sie auch um die *Grenze* ihres Ansatzes weiß. Und es wäre eine nicht zu überschätzende praktisch-theologische Tugend, wenn jeder, der sich eines bestimmten methodischen Zuganges bedient, *gleich sorgfältig* beschreiben würde, nicht allein das, was seine gewählte Methode leistet, sondern auch das, was sie *nicht* leisten kann, nicht allein das, was sie erklärt, sondern auch das, was sie *nicht* erklären kann. Ein Blick auf die praktisch-theologischen Veröffentlichungen der letzten Jahre zeigt, daß dies keineswegs selbstverständlich ist. Jedenfalls wäre ein solches ‚Abkommen‘ ein wichtiger Schritt auf dem Weg zu einer Praktischen Theologie, in der die Dimension des Epischen *real* präsent ist. Viele unfruchtbare Kontroversen wären dadurch zu vermeiden, und der Streit könnte auf die Ebenen verlagert werden, wo es sich zu streiten lohnt.

2. Wenn der epische Welt-Zugang Menschen und Dinge in ihrer Ambivalenz stehen lassen kann, so bedeutet dies zugleich, daß damit Menschen und Dinge unüberbietbar in ihrer *Besonderheit* gewürdigt werden. Damit wird der *Blick auf das Besondere* zu einer praktisch-theologischen Auf-

⁴⁴ A. Camus, Tagebücher 1935–1951, Reinbek 1972, 35.

⁴⁵ Vgl. zu diesem Begriff vor allem K. Wegenast, Die empirische Wendung in der Religionspädagogik, in: EvErz 1968, 111–124.

⁴⁶ Dies beklagt auch G. Otto, Grundlegung der Praktischen Theologie, München 1986, 11.

gaibe. Karl Barths Erinnerung, daß Gott mehr Interesse an einem kleinen menschlichen Seufzer als an großen Ideen habe⁴⁷, rückt diese Aufgabe in die Perspektive von Gotteslehre und Anthropologie gleichermaßen. Daraus erwächst unmittelbar ein ‚Forschungsauftrag‘ an die Praktische Theologie: nämlich sich um das zu bemühen, was ansonsten übersehen oder vergessen zu werden droht. Wolfgang Hildesheimer hat dieses Interesse am Unscheinbaren so formuliert:

„Ich will ein Element einbringen, das ich in den meisten Biographien, und nicht nur in ihnen, sondern auch in Journalen und Reiseaufzeichnungen vermisste: die Beschreibung des Alltäglichen, des der großen Rede Unwürdigen oder des als bekannt Vorausgesetzten und zu seiner Zeit nicht Mitteilenswerten . . .“⁴⁸

Hildesheimer erinnert hier daran, daß das einzelne sein Recht und seine Würde nicht erst von einem Ganzen her bekommt, sondern in diesem seinem eigenen Licht von Anfang an bei und in sich steht. Darauf hat sich der praktisch-theologische Blick zu richten. So empfängt die Religionspädagogik ihre Impulse nicht primär aus den Lehrplänen und Verordnungen eines Kultusministeriums (daraus zweifelsohne auch!), sondern aus dem unsicheren Blick eines Kindes im Klassenzimmer. So empfängt die Homiletik ihre Impulse nicht primär aus oberkirchenrätlichen Gottesdienstabkündigungen (daraus zweifelsohne auch!), sondern aus der zögernden Erwartung eines Predigthörers auf ein hilfreiches Wort. Und so empfängt das seelsorgerliche Gespräch seine Impulse primär nicht aus einem ‚höheren‘ Wissen des Seelsorgers (daraus zweifelsohne auch!), sondern aus den tastenden Sätzen des Gesprächspartners.

3. Aus dem bisher Gesagten ergibt sich, daß die Praktische Theologie weniger einer Hermeneutik der Aneignung bedarf als vielmehr einer *Hermeneutik der Distanz*. Auch hier gilt es, zuerst einmal einen Gewinn zu wahren. So ist es das große Verdienst des hermeneutischen Ansatzes in all seiner Vielfalt, daß er uns gelehrt hat, einen Text, eine Sache oder Person aus der Distanz heraus näher zu bringen. Insofern ist jedes hermeneutische Verstehen auch ein Stück weit Aneignung, und zwar legitime Aneignung. Doch hat die Hermeneutik dort ihre Aufgabe verraten, wo sie das Fremde seiner Fremdheit beraubt, um es einem Eigenen vorbehaltlos einzuverleiben. Gerade das Entmythologisierungsprogramm Rudolf Bultmanns muß sich ja – bei all seinen unbestreitbaren Verdiensten – die Frage gefallen lassen, ob es nicht doch die Widerständigkeit des Mythos dem bürgerlichen Verstehenshorizont zum Opfer darbringt.⁴⁹

Demgegenüber käme es darauf an, daß im Prozeß des Verstehens (auch des praktisch-theologischen Verstehens) das Bewußtsein von einer *bleibenden Differenz* nicht verlorengeht. Alain Finkielkraut hat dieses notwendige Bewußtsein der Distanz im Prozeß der Selbstreflexion seines eigenen Jude-Seins nach Auschwitz so formuliert:

⁴⁷ Vgl. dazu K. Barth, KD IV/3, 1, 507–531.

⁴⁸ W. Hildesheimer, Marbot. Eine Biographie, Frankfurt 1984, 23f.

⁴⁹ Vgl. dazu H. Timm, Remythologisierung? Der akkumulative Symbolismus im Christentum, in: K. H. Bohrer (Hg.), Mythos und Moderne, Frankfurt 1983, 432–456, bes. 433–435.

„Die jüngere Geschichte hat aus Leuten, die möglicherweise nicht besser und nicht schlechter als andere waren, Gerechte gemacht. Seither hat das Wort ‚Jude‘ nichts mehr zu suchen in der alltäglichen, nichtssagenden und profanen Sprache. Jude ist ein heiliges Wort. Heilig, das heißt transzendent, unzugänglich, jedem Zugriff entzogen. Der unnahbare Begriff entzieht sich der Vorstellungskraft, bleibt allen, die ihn verkörpern, äußerlich. Der Jude ist vielleicht der *Andere* unserer Kultur, doch diese Andersartigkeit hat keine Träger. Man kann das auch noch radikaler ausdrücken: der Völkermord hat keine Erben. Niemand, der nicht zu den Überlebenden gehört, kann sich mit dieser nicht vermittelbaren Erfahrung brüsten. Kein Angehöriger unserer Generation darf von sich behaupten: Ich bin ein Kind von Auschwitz.“⁵⁰

Dieses Wissen – das exemplarisch in den Sätzen Finkielkrauts zum Ausdruck kommt – um das andere, Fremde, und zwar *bleibend* andere und *bleibend* Fremde, muß auch die praktisch-theologische Reflexion ständig begleiten, gerade auch dort, wo sie religiöse und kirchliche Praxis verstehen will. Praktisch-theologische Reflexion soll nicht aneignen, sondern freisetzen. Sie soll ihren Gegenstand – wie das Epos seinen Gegenstand – umkreisen, beschreiben, wohl auch deuten – jedoch um des anderen willen. Sie ist geleitet von einer „Empathie, die im Willen zum Wissen nicht aufgeht“⁵¹.

4. Eine Praktische Theologie, die die Dimension des Epischen in sich aufgenommen hat, wird schließlich einem auf ‚Aktion‘ reduzierten Begriff von Praxis energisch widersprechen. Es ist ja – wie gezeigt wurde – das sich zum Epischen zentrifugal ins Verhältnis setzende Dramatische, das einen solchen alles mit- und fortreißen Handlungsaufbau in Szene setzt. Demgegenüber geht es um eine Erweiterung des Praxisbegriffes⁵², die neben dem Dramatischen auch dem Epischen sein Recht läßt. Nur in diesem erweiterten Sinne läßt sich die Praktische Theologie als *Handlungswissenschaft* verantworten.⁵³ Versteht man unter ‚Handeln‘ nicht allein einen „monologischen Leistungsakt“⁵⁴, also das, was im Verlauf unserer Argumentation als das Dramatische begriffen wurde, sondern einen „kommunikativen, intersubjektiven Verständigungsprozeß“⁵⁵, so ruft das ‚Handeln‘ geradezu nach jenem epischen Einhalten, aus dem heraus Verständigung erst erwachsen kann.

Das heißt: Aufgabe der Praktischen Theologie ist es nicht allein, ein Tun anzuleiten, sondern auch zu diesem Tun in Distanz zu setzen. Praktische Theologie muß so geradezu vom Praxis-Druck entlasten. Erst dort, wo eine solche Entlastung geschieht, wird innovatorische Praxis möglich. In-

⁵⁰ A. Finkielkraut, *Der eingebildete Jude*, München/Wien 1982, 37.

⁵¹ L. Baier, *Die große Ketzerei. Verfolgung und Ausrottung der Katharer durch Kirche und Wissenschaft*, Berlin 1984, 15.

⁵² Diese *Erweiterung* des Praxisbegriffes ist natürlich nichts anderes als die *historische Erinnerung* an die Definition des Aristoteles in der „Nikomachischen Ethik“: Dort ist *Praxis* als die Grundbewegung des Menschen in der Perspektive des richtigen Lebens eindeutig abgegrenzt von der *Poiesis* als einem aktiven Hervorbringen.

⁵³ Vgl. dazu auch H. Luther, *Religion, Subjekt, Erziehung*, München 1984, 286–289.

⁵⁴ A.a.O. 287.

⁵⁵ A.a.O. 55.

sofern ist die homiletische Forderung Christof Gestrichs, auch „das ‚Lassen‘ oder ‚Nicht-Tun‘ zu predigen, wo gegenwärtig viele durch Aktionen zum Ziel kommen wollen“⁵⁶, zugleich ein wissenschaftstheoretischer Grundsatz der Praktischen Theologie insgesamt. Dies bedeutet nun aber alles andere als einen resignativen Rückzug aus Praxis. Wenn nämlich deutlich geworden ist, daß erst aus der Freiheit von Praxis die Freiheit zur Praxis erwächst, dann zeigt sich auch die eminent *praxisbegründende* Funktion des epischen Einhaltens. Insofern jedoch ist das Epische nicht ein ästhetischer Überschuß der Praktischen Theologie, sondern ihr unveräußerlicher Bestandteil.

V

„Und vielleicht umgekehrt?“

⁵⁶ Chr. Gestrich, Gemeindeaufbau in Geschichte und Gegenwart, in: PTh 75, 1986, S. 15.

Hermeneutik der Entsprechung oder Hermeneutik der Nichtentsprechung

Eine Gegenüberstellung der theologischen Hermeneutiken von E. Jüngel und P. Ricoeur
Matthias J. Raden

Die große Zeit der Entmythologisierungsprogramme ist vorbei. Die in den exegetischen Fächern etablierte historisch-kritische Methode ist nicht mehr oberstes Kriterium für die Wissenschaftlichkeit exegetischer Arbeit.¹ Religiöse Verständigungsformen werden mehr und mehr funktional analysiert. Es geht dabei offensichtlich weniger um eine zu normierende Praxis des Glaubens als um sozial-psychologische Implikationen bestimmter religiöser Erscheinungsformen.² Im Kontext solcher Ansätze

¹ Vgl. die Diskussionen zur biblischen Exegese und die Legitimationsbedürftigkeit der historisch-kritischen Methode in: EvTh 45, 1985, 469ff.

² Dies läßt sich z. B. an der Behandlung der Jugendreligionen oder den aktuellen Debatten zur Mission aufzeigen. Für die Jugendreligionen vgl. K. E. Nipkow, Neue Religiosität, gesellschaftlicher Wandel und die Situation der Jugendlichen, in: ZP 27/1. 1981, 379–402. Zur Mission vgl. die Beiträge in VuF 30, 1985, H. 1. – Aufschlußreich ist unter diesem Blickwinkel das Gespräch zwischen Philosophen und Theologen. Vgl. W. Oelmüller (Hg.), Wiederkehr von Religion? Perspektiven, Argumente, Fragen. (Kolloquium Religion und Philosophie Bd. 1), Paderborn/München/Wien/Zürich 1984. Ricoeurs Positionen werden hier von der Philosophie ins Gespräch gebracht. Vgl. den Beitrag von C.-F. Geyer, „Neue Mythologie“ und „Wiederkehr von Religion“ a.a.O. 25–54, 38ff.