

Der „ganze Mensch“



Arbeiten zur Praktischen Theologie

Herausgegeben von
Karl-Heinrich Bieritz, Wilfried Engemann
und Christian Grethlein

Band 10

Walter de Gruyter · Berlin · New York

1997

Der ‚ganze Mensch‘

Perspektiven
lebensgeschichtlicher Individualität

Festschrift für Dietrich Rössler
zum siebzigsten Geburtstag

Herausgegeben von
Volker Drehsen
und Dieter Henke, Reinhard Schmidt-Rost, Wolfgang Steck

Walter de Gruyter · Berlin · New York

1997

⊗ Gedruckt auf säurefreiem Papier,
das die US-ANSI-Norm über Haltbarkeit erfüllt.

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Der ‚**ganze Mensch**‘ : Perspektiven lebensgeschichtlicher Individualität ; Festschrift für Dietrich Rössler zum siebenzigsten Geburtstag / hrsg. von Volker Drehsen ... – Berlin ; New York : de Gruyter, 1997
(Arbeiten zur Praktischen Theologie ; Bd. 10)
ISBN 3-11-015494-3
NE: Drehsen, Volker [Hrsg.]; Rössler, Dietrich: Festschrift; GT

© Copyright 1997 by Walter de Gruyter & Co., D-10785 Berlin

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany
Druck: Werner Hildebrand, Berlin
Buchbinderische Verarbeitung: Lüderitz & Bauer-GmbH, Berlin



John V.

Vorwort

Die Idee des „ganzen Menschen“ stellt in der neuzeitlichen Geistesgeschichte eine Formel dar, für die sich recht eigentlich keine Erfinder, wohl aber zahlreiche Befürworter namhaft machen lassen. Die Funktion der Formel ist denn auch leichter zu beschreiben als ihre Genese: Sie ist „ein Instrument kritischer Argumentation in integrativer Absicht“¹ und „reklamiert den ganzen Menschen gegen seine Aufteilung durch Einzelwissenschaften oder durch trichotomische und dichotomische Menschenbilder“². Kritische Virulenz wie konstruktive Valenz kommt ihr somit gleichermaßen auf dem Terrain der Theorie wie auf dem der Praxis zu.

Auf allgemeinwissenschaftlicher Theorieebene werden mit der Formel vom „ganzen Menschen“ die Intentionen ganzheitlicher Sichtweise gegen jede Form wissenschaftlicher Reduktion aufgeboten. Der „ganze Mensch“ wird dabei als eine prägnante Formel verstanden, in der sich die verschiedenen Aspekte und unterschiedlichen Perspektiven einer Einzelwissenschaft derart bündeln, daß dadurch die fächerübergreifende anthropologische Leitthematik aller Wissenschaften zum Ausdruck kommt.

Auf dem Feld der Praktischen Theologie hat Dietrich Rössler wie kaum ein anderer diese Perspektive für unterschiedliche Bereiche seiner Wissenschaftstätigkeit jeweils exemplarisch bestimmt: Für den Bereich der Seelsorgelehre beispielsweise ist darauf zu bestehen, daß sich die Aufgabe der praktisch-theologischen Einzeldisziplin nicht in der bloßen Weitergabe effizienter Gesprächsmethoden und -modelle erschöpft, sondern diese ihrerseits nur als pragmatische Mittel zum Zweck einer umfassenden, sinnzentrierten Rekonstruktion des Menschen anzusehen sind. Auf dem Hintergrund einer sich ebenfalls am Leitbild des „ganzen Menschen“ neuorientierenden Medizin bildet sich hier eine „strukturelle Identität mit der allgemeinen Bewegung der Anthropologie“ überhaupt heraus.³ Die Seelsorgelehre ist dabei nur der exem-

¹ Dietrich Rössler: Art. „Mensch, ganzer“, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 5, Sp. 1106.

² Ebd.

³ Dietrich Rössler: Der „ganze“ Mensch. Das Menschenbild der neueren Seelsorgelehre und des modernen medizinischen Denkens im Zusammenhang der allgemeinen Anthropologie, Göttingen 1962, 93.

plarische Anwendungsfall eines Verständnisses von Praktischer Theologie, ja von Theologie überhaupt, das sich nicht mit seiner wissenschaftsdisziplinären Beschränktheit begnügt, sondern im Horizont der anthropologischen Zentralthematik fach- und disziplinübergreifend auf jene verallgemeinerungsfähigen Perspektiven hinweist, die der *universitas litterarum* ihren Zusammenhang verleihen, mithin Wissenschaft zur Bildung heranreifen lassen.

Hier wie dort wird die Formel vom „ganzen Menschen“ also zum zentralen *Movens* wissenschaftlich-theoretischer Rekonstruktionsleistungen, weil sich andernfalls die Lebenszusammenhänge nicht mehr von selbst verstehen, vielmehr erst in der Anstrengung des Begriffs zum Vorschein kommen: „Der Anspruch auf das Ganze wird formuliert in Hinsicht auf Methoden, Ergebnisse und Material einzelwissenschaftlicher Forschung und richtet sich auf die Relativierung oder Zuordnung dieses Bestandes und auf seine Rezeption im überbietenden Zusammenhang“⁴.

„Rekonstruktion“ stellt die Aufgabe und Leistung dar, in wissenschaftlicher Theoriebildung deren Mehrwert über bloße Erfahrungsunmittelbarkeit und Betroffenheit hinaus zur Geltung zu bringen und auf solche Weise erst eigentlich zum Verstehen nicht schon empirisch für sich evidenten Sach-, Sinn- und Handlungszusammenhänge der lebensweltlichen und lebensgeschichtlichen Praxis beizutragen. Für den religiösen wie überhaupt gesellschaftskulturellen Bereich der menschlichen Lebenspraxis steht Rekonstruktion im Dienst der Aufgabe, „die Verstehens- und Deutungsmöglichkeiten für die komplexe Wirklichkeit des gegenwärtigen Glaubens und Lebens zu erschließen“⁵.

So wenig sich die Formel vom „ganzen Menschen“ mit bloßer einzelwissenschaftlicher Fachspezialisierung verträgt, sowenig ist sie andererseits mit abstrakt-akademischer Praxisvergessenheit vereinbar. Auf der Praxisebene tritt die Formel in Opposition zu all denjenigen Mustern menschlicher Handlungsorientierung, die sich in irgendeiner Weise von „gespaltenen“ Menschenbildern leiten lassen. Die emphatische Pointe der Formel besteht denn auch in der Verpflichtung des Handelns auf seinen Vermittlungsmodus, als dessen Inbegriff die Religion erscheint: Sie ist der sinnhaft-praktische Lebenszusammenhang, der sich allein durch Vermittlung herstellt. „Vermittlung“ steht hier für die Erschließung der vielfältigen Möglichkeiten an zuhandenen Lebenschancen, für den Transzendierungsgestus gegenüber jeder partikularen Äußerungsgestalt menschlicher Selbstgenügsamkeit. Seit

⁴ Dietrich Rössler: Art. „Mensch, ganzer“ (s.o. Anm. 1), 1106.

⁵ Dietrich Rössler: Theologiestudenten auf dem Weg zur volksgemeinschaftlichen Gemeinde, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 72 (1975), 480.

jeder wurde und wird der Anspruch auf das Ganze von der christlichen Religion geltend gemacht, nicht um Menschen protektionistisch zu vereinnahmen, sondern um ihnen eben dadurch die Möglichkeiten ihrer Freiheit zu vermitteln. Insofern gilt – wenn auch bei gebotener Skepsis gegen alle fortschrittsoptimistische Harmonie-Illusion – grundsätzlich die These des liberalen Theologen Richard Rothe: „Die Religion als solche umfaßt und durchdringt den ganzen Menschen, sie kann sich in der subjektiven Frömmigkeit mit allen Seiten des sittlichen und geistigen Lebens harmonisch verbinden, ja sie ist der einzige Untergrund, aus dem heraus sich Leben und Persönlichkeit einheitlich gestalten läßt, weil nur in ihr die harmonische Einheit des Daseins überhaupt erlebt wird“⁶. Man muß nicht erst gebannt auf die vielfältigen Phänomene neuer Religiosität in der Gegenwartskultur schielen, um den wahren Kern einer solchen religionstheoretisch interpretierbaren Aussage bestätigt zu sehen. Insbesondere in der theologisch weitgehend nur stiefmütterlich behandelten Persistenz volkscirchlicher „Kasualfrömmigkeit“ – ein von Rössler wesentlich geprägter Begriff – drückt sich denn auch die religiöse Bedürftigkeit des „ganzen Menschen“ aus.⁷

Die Beiträge des vorliegenden Bandes suchen sich dem Vorstellungsgehalt der Formel vom „ganzen Menschen“ von mannigfaltigen individuellen wie sozialen Erfahrungsfeldern und verschiedenen Reflexionsebenen her zu nähern, fokussieren ihre Sichtweise jedoch auf diejenige Manifestationsgestalt, in der sich die Vorstellung vom „ganzen Menschen“ immer wieder aufs neue zu entfalten und zu bewähren hat: in die jeweilige Erstreckung lebensweltlicher und lebensgeschichtlicher Individualität. Die fächerübergreifende anthropologische Leitthematik in Erinnerung zu bringen, bedeutet zugleich immer auch, jene Möglichkeitsbedingungen auszumitteln, unter denen lebensgeschichtliche Erfahrung, Vergewisserung und Orientierung des Menschen in seinen unterschiedlichen Lebensbezügen gelingen können; bedeutet nicht zuletzt, die Frage nach der Unvertretbarkeit wie Unversehrtheit individuellen menschlichen Lebens in Wissenschaft und Gesellschaft stets präsent zu halten.

Die Beiträge der Festschrift zum siebzigsten Geburtstag Dietrich Rösslers verbinden sich zum Gruß an einen Mann, der sich zeit seines Lebens in beruflicher Doppelsexistenz als Praktischer Theologe und medizinischer Psychiater, als Seelsorger und Arzt, als protestantischer Prediger und akademischer Lehrer mit dem Thema des „ganzen Menschen“ in kritischer wie

⁶ Richard Rothe: Predigten, hg. von Daniel Schenkel, Bd. 2, Elberfeld 1869, 149.

⁷ Dietrich Rössler: Die Institutionalisierung der Religion, in: Volkskirche – Kirche der Zukunft?, hg. v. Wenzel Lohff und Lutz Mohaupt, Hamburg 1977, 68.

konstruktiver Weise als Frage nach einer Lebenspraxis auseinandergesetzt hat: einer solchen Lebenspraxis, in der für den Einzelnen unter dem verschärften Druck seiner Identitätsproblematik der Blick auf die Zusammenhänge des „ganzen Menschen“ zunehmend verloren zu gehen droht. Auf diesem Hintergrund ist die ebenso „gebildete“ wie „professionelle“ Fähigkeit gefragt, Glaubens- und Lebenshilfe miteinander zu verbinden: Es geht die Fama, Rössler habe seinerzeit als Pastor in seiner Gemeinde Reiffenhausen bei Göttingen Seelsorgebesuche nie ohne Rezeptblock in der Tasche unternommen. Sollte die Anekdote nicht zutreffen, so ist sie doch trefflich erfunden. Wer den Jubilar kennt, weiß aber auch, daß er sich als akademischer Theologe, als Praktischer Theologe zumal, wie auch als praktizierender Seelsorger mit der Verabreichung von Rezepten allein nicht begnügt hat: Im Interesse des „ganzen Menschen“ gilt ihm Sinnvergewisserung allemal mehr als bloße „Verarztung“.

Am Schluß bleibt die angenehme Pflicht der Danksagung: an die Württembergische Landeskirche und die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands für großzügig gewährte Druckkostenzuschüsse; an die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter des Lehrstuhls für Praktische Theologie der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen für die redaktionelle Arbeit an den Typoskripten; an den Verlag Walter de Gruyter, der sich bereitwillig diesem Geburtstagsgruß anschloß; nicht zuletzt an die Freunde, Kollegen und Schüler Dietrich Rösslers, die mit ihrem Beitrag am Zustandekommen der Festschrift beteiligt waren.

Tübingen, am 20. Januar 1997

Für die Herausgeber:
Volker Drehsen

Inhalt

Vorwort	V
---------------	---

I. Beispiel und Erfahrung. Die Individualität des ganzen Menschen

HERBERT DONNER Die religiöse Wüstenromantik. Über eine fehlgeleitete Metapher	1
WOLFGANG RÖLLIG Altorientalische Schiffsmetaphorik	13
ALBRECHT BEUTEL Halb Affe und halb Engel. Der „ganze Mensch“ als konstitutive Utopie der Anthropologie Georg Christoph Lichtenbergs	19
VOLKER DREHSEN Pfarrersfiguren als Gesinnungsfigurationen. Zur Bedeutung des Pfarrers in Theodor Fontanes Romanen	37
MARTIN WEEBER Religion und Selbstdeutung. Bemerkungen zum Werk John Updikes ..	57
ANTON PH. KNITTEL Befangene Zeugen. Ruth Rehmanns „Der Mann auf der Kanzel – Fragen an einen Vater“ ..	77
HANS MARTIN MÜLLER Der alte Luther	87
REINER PREUL Der Tod des ganzen Menschen. Luthers Sermon von der Bereitung zum Sterben	III

CHRISTIAN ALBRECHT

Paradigmatische Rekonstruktion des ganzen Menschen. Autobiographische Integrität als Theoriebildungsmotiv bei Schleiermacher und Freud 131

REINHARD SCHMIDT-ROST

Spuren christlicher Existenz in der Medienwelt 175

II. Anerkennung und Vergewisserung. Die Sozialität des ganzen Menschen

WERNER JETTER

Die Theologie und die Lebensgeschichte 191

WILHELM GRÄB

Lebensgeschichtliche Sinnarbeit. Die Kasualpraxis als Indikator für die Öffentlichkeit der kirchlichen Religionskultur 219

FRIEDRICH WINTZER

Die Taufe als Lebensdeutung und ihr Bezug zum Abendmahl 241

DIETRICH KORSCH

Buße. Zur theologischen Rekonstruktion einer religiösen Lebensform . 249

WOLFGANG STECK

Die biographische Grabrede.
Eine phänomenologische Rekonstruktion ihrer Genese 263

ULRICH WILCKENS

Offenbarung und Lebensgeschichte.
Eine theologische Nacherzählung von Johannes 4 305

NORBERT GREINACHER

Sinn oder Nichtsinn –Das ist die Frage. Die Stimme klagenden Rechtsens mit Gott in jüdisch-christlicher Kontinuität 315

III. Orientierung und Verantwortung. Die Reflexivität des ganzen Menschen

TRUTZ RENDTORFF

Perspektiven zum Verhältnis von Theologie und Frömmigkeit.

Randnotizen zur Problemstellung des „ganzen“ Menschen 325

HERMANN LÜBBE

Selbstbestimmung und über Fälligkeiten der Moralisierung und der

Entmoralisierung moderner Lebensverbringung 339

EBERHARD JÜNGEL

Ganzheitsbegriffe – in theologischer Perspektive 353

EILERT HERMS

Ganzheit als Geschick. Dogmatik als Begriff menschlicher Ganzheits-

erfahrung und Anleitung zu ihrer Wahrnehmung 369

KARL ERNST NIPKOW

„Ganzheitliche Bildung“ zwischen dem Ich und den anderen.

Eine anthropologisch-ethische und bildungsphilosophische Skizze . . . 407

FRIEDRICH SCHWEITZER

Lebensgeschichte – Bildung – Religion: Rekonstruktionsfähigkeit

als Bildungsziel 431

URBAN WIESING

Anmerkungen zu einer ärztlichen Ethik 449

DIETER HENKE

Religio medici 461

I.

Beispiel und Erfahrung.
Die Individualität des ganzen Menschen

HERBERT DONNER (Kiel)

Die religiöse Wüstenromantik. Über eine fehlgeleitete Metapher

„Religion ist überall“¹. Überall? Auch in der Wüste, d. h. in jenen Regionen, deren jährliche Niederschlagsmenge weniger als 200 mm beträgt und in denen weniger als die Hälfte des Bodens mit Pflanzenwuchs bedeckt ist?² Also, um den Gesichtskreis eines durchschnittlichen Mitteleuropäers vorzusetzen, in den Steinwüsten der arabischen Halbinsel und in den Sandwüsten Nordafrikas? Wer solche Fragen aufwirft, muß gewärtig sein, daß man ihm nicht nur Torheit, sondern geradezu Ungehörigkeit vorwirft. Nicht so der Jubilar, den diese Zeilen in Freundschaft und Dankbarkeit grüßen sollen und dem die Wüste keineswegs fremd ist – obwohl er natürlich darauf hinweisen könnte, daß sein eingangs zitierter Satz nicht gerade geographisch oder topographisch gemeint war. Er wird nichts dergleichen tun. Aber sonst käme der Vorwurf von aller Welt! Denn es gilt heute als ausgemacht, nicht nur daß Religion auch in der Wüste ist, sondern daß die Wüsten, vor allem die des Nahen Ostens und Nordafrikas, besondere, bevorzugte, exemplarische Religionsgebiete sind. Die Wüste, so versichert man uns, ist religionsfreundlich, wenn nicht gar religionsproduktiv. Ihre grandiose Weite und Eintönigkeit, ihre Menschenarmut, ihre strenge und klare Landschaftsgestalt, die Abwesenheit aller zivilisatorischen Errungenschaften, die Unmöglichkeit, sich in der Wüste zu „zerstreuen“: das alles und mehr wirft den Menschen auf sich selbst zurück, zwingt ihn oder hilft ihm doch zur Einkehr, zur Versenkung, zur Erkenntnis, zur Buße, zum Gespräch mit Gott. Der Mensch, tagsüber die unbarmherzige Sonne, des Nachts den glanzvollen gestirnten Himmel über sich, den harten Stein- oder den weichen Sandboden unter sich und das moralische Gesetz in sich, wird zu Ehrfurcht und Anbetung gelehrt, zu Sinn und Geschmack für das Unend-

¹ Dietrich Rössler: Die Vernunft der Religion, München 1976 (= Serie Piper 135), 7.

² Herbert Donner: Einführung in die biblische Landes- und Altertumskunde, Darmstadt 1976, 39.

liche. Die verschütteten Quellen seines Inneren öffnen sich und sprudeln, er ist allein mit Gott, ihm wird Religion geschenkt, und zwar viel mehr, tiefer und radikaler als in freundlichen bewohnten Weltgegenden. Eine mittlere Kenntnis der Phänomenologie und Geschichte der Religionen verstärkt und bekräftigt solche Eindrücke und Urteile. Offenbarte sich Gott dem Mose und den Stämmen des alten Israel nicht gerade in der Wüste? Wurde nicht Jesus „vom Geist in die Wüste geführt“, um dort vom Satan versucht zu werden (Mt 4, 1ff), und empfing nicht Muhammad die ältesten Suren des *Qurʾān* in einer Höhle am Wüstenberge *al-Ḥirāʾ*, dem heutigen *Gabal an-Nūr* „Berg des Lichtes“? Sind nicht die frommen *Muslimīn* zu einem großen Teile Wüstensöhne? Gingen nicht fromme christliche Anachoreten seit dem 4. Jahrhundert in öde Wüsteneien, um dort Gott nahe zu sein? Die Wüste ist religiös positiv.

Äußerungen dieser Art sind Legion; wir haben nicht den Hauch einer Chance, sie auch nur annähernd vollständig zu belegen. Man begegnet ihnen auf nahezu jedem Niveau, wovon denn immerhin eine kleine Auswahl Zeugnis ablegen soll. Im Berichte keines Geringeren als des Vicomte F.R. de Chateaubriand über seine 1806 unternommene Reise in den Nahen Osten, erschienen 1811 zu Paris, steht geschrieben: „Wenn man in Judäa reist, wird man anfänglich von einer tiefen Schwermuth ergriffen; wenn man aber immer aus einer Einöde in die andere kömmt, und der Blick sich in einer grenzenlosen Wüste verliert, dann verschwindet nach und nach diese traurige Stimmung; man fühlt einen geheimen Schauer, der, statt die Seele niederzudrücken, dieselbe vielmehr stärkt, und den Geist emporzieht. Ausserordentliche Erscheinungen verkündigen von allen Seiten das Land der Wunder: die brennende Sonne, der majestätische Adler, der unfruchtbare Feigenbaum, alle Dichtungen, alle Gemälde und alle Bilder der heiligen Schrift, scheinen über diese furchtbare Wildniß gleichsam ein neues Leben zu verbreiten. Jeder Name verschließt ein Geheimniß; aus jeder Grotte redet die Zukunft; auf jeder Berghöhe erschallt die Stimme eines Propheten. Gott selbst sprach hier; die vertrockneten Ströme, die gespalteten Felsen, die halbgeöffneten Gräber bezeugen das Wunder. Noch stumm vor Schrecken, seitdem sie die Stimme des Ewigen hörte, erkühnte sich, sozusagen, diese Wüste nie, ihr ödes Schweigen zu unterbrechen.“³ Das ist ein schöner und respektgebietender Text, aus dem wir lernen können, wie Gott vorzeiten die Wüste geadelt hat. Er enthält zwar keineswegs alle, aber doch wesentliche

³ Zitiert nach der deutschen Übersetzung von Johann Heinrich Eichholz: Tagebuch einer Reise von Paris nach Jerusalem durch Griechenland, und von Jerusalem durch Egypten, durch die Staaten der Barbarei und durch Spanien zurück nach Paris, von F.A. (!) v. Chateaubriand, Leipzig 1812, 2. Abtheilung, 132.

Motive des Wüstenrepertoires, von dem die Rede war. Er fordert und erhält mühelos die Zustimmung des Lesers, vor allem dessen, der die Wüste kennengelernt hat. Dabei kommt der Sachverhalt kaum zu Bewußtsein und tritt jedenfalls ganz in den Hintergrund, daß Chateaubriand nicht die Wüste, sondern das palästinische Kulturland beschreibt: Signale wie der majestätische Adler und der unfruchtbare Feigenbaum der hl. Schrift weisen deutlich darauf hin, von den halbgeöffneten Gräbern ganz zu schweigen. Der prominente französische Reisende ist in aller Unschuld das Opfer eines Irrtums geworden, dem Touristen aus den begrünten Auen des mittleren Europa bis zum heutigen Tage erliegen: er verwechselte das karge, steinige, gelb und braun gebrannte sommerliche Palästina mit der Wüste.⁴ Täuschungen dieser Art unterlag natürlich nicht der „große Marabut“, der in den Trappistenorden eingetretene Charles de Foucauld (1858-1916), der die nordafrikanischen Sandwüsten wirklich kannte und dem wir übrigens ein erstes Wörterbuch der Berbersprache verdanken. Bei ihm ist zu lesen: „In die Wüste muß man gehen und darin verweilen, um die Gnade Gottes zu empfangen. Dort wird man leer, weist alles aus sich heraus, was nicht Gott ist, und leert das kleine Haus der Seele völlig, um allen Platz Gott allein zu überlassen“⁵. Auch wenn diese Sätze, wegen der Kompetenz ihres Verfassers, vielleicht nicht ganz so unschuldig sind wie die Chateaubriands, darf man doch gewiß sein, daß sie subjektiv ganz ernst und aufrichtig gemeint sind. Foucauld hat diese Ausprägung dessen, was wir versuchsweise Wüstenideologie nennen wollen, aus dem Begriff der „Leere“ auf dem Boden seiner sympathischen Frömmigkeit entwickelt. Das Verfahren kann auch zu quasi „historischen“ Urteilen führen. Clemens Kopp, der Autor eines guten Buches über die heiligen Stätten der Evangelien, weiß von Johannes dem Täufer zu sagen: „Er sollte in der Einsamkeit sich ganz Gott erschließen, um ‚im Geiste und der Kraft des Elias‘ dem Messias den Weg bahnen zu können.“⁶ Ähnlich verhielt es sich mit den Essenern von Qumran am Toten Meer⁷ – obwohl sich doch weder der Täufer noch die Texte über ihn noch

⁴ Chateaubriand reiste im Oktober, vor Beginn der winterlichen Regenzeit. Die Redlichkeit gebietet hinzuzufügen, daß er die oben zitierten Erwägungen anlässlich eines Rittes durch die Wüste Juda hinab zum Toten Meer anstellte, in einer Gegend also, die den Namen Wüste durchaus verdient. Man sieht aber deutlich, daß er diese Region von anderen nicht genau unterschieden hat: „Wenn man in Judäa reist ...“.

⁵ Zitiert nach Schalom Ben-Chorin und Michael Langer: Sinai. Verheißung aus der Stille, Innsbruck-Wien 1991, 37.

⁶ Clemens Kopp: Die heiligen Stätten der Evangelien, Regensburg² 1964, 137.

⁷ Vgl. Ferdinand Staudinger und Ferdinand Dexinger: Gelobtes Land. Begegnung mit Israel, Innsbruck-Wien-München o.J., 31-33.

die Essener auch nur mit einem Worte über die Motive ihres Rückzuges in die Wüste geäußert haben. Die Wüstenideologie wirkt ganz von allein, manchmal bis an die Grenze unbeabsichtigter Komik, wie in dem eruptiven Bekenntnis des ehemals Tübinger Alttestamentlers Fridolin Stier: „Ich habe mein Ägypten verlassen, Pharao schwingt nicht mehr die Peitsche, sein Land ist auch Heimat, aber ich habe sie verlassen. Ich gehöre zum wandernden Volk, mein Land ist die Wüste, die Schakale der Wissenschaft heulen in der Nacht um mein Lager, heulen von Aas und Verwesen, die Eulen der Absurdität huschen über mich hin und künden den Tod und das Nichts in die Nacht. Ich hör' sie, ich horche ... Ich warte sehnsüchtig auf den Morgen. ‚Ich bin da!‘ – wo ist diese Stimme? ‚Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben!‘ – die große Stimme stummt.“⁸ Hier soll nichts und niemand abgewertet werden. Die zitierten, illustrativen Äußerungen sind seriös, Wüstenideologie ist immer seriös. Allenfalls dann kann sich ein leiser Unwille regen, wenn sie auf die Ebene religiöser Traktatliteratur herabsteigt, wie etwa in den folgenden Sätzen: „In der Wüste ist man verloren. Wer durch die Wüste geht, muß mit Durst, Trockenheit und Bedrohungen aller Art rechnen. So denken viele, wenn sie das Wort ‚Wüste‘ lesen. Jene, die der Wüste begegnet sind, berichten allerdings nicht selten von einem tief beglückenden und befreienden Naturerlebnis ... In der (scheinbaren!) Eintönigkeit dieser Landschaftsform kommt der Mensch zu Besinnung und Sammlung.“⁹ Er kommt dazu in vollklimatisierten Pullman-Bussen, bei Fahrten zwischen Jerusalem und Jericho oder zwischen Amman und Petra, mit Kurzaufenthalt zum Betreten des Wüstenbodens neben der stark befahrenen Straße und in der gewissen Zuversicht, am Abend im Hotel ein hoffentlich schmackhaftes Abendessen genießen und sich von den preislich gestaffelten Errungenschaften westlicher Zivilisation wieder aufbauen lassen zu können. Davon soll hinfort keine Rede mehr sein, und überhaupt ist die Illustration der Wüstenideologie hier abzubrechen, mit der man stundenlang fortfahren könnte.

Die Wüste ist religionsfreundlich, wenn nicht religionsproduktiv. Woher kommt diese Vorstellung eigentlich? Ganz gewiß nicht aus dem Altertum, schon gar nicht aus dem orientalischen Altertum. Dort hat man die Wüste niemals anders als schreckenvoll, trostlos, öde, bevölkert von bösen Geistern und Dämonen empfunden: ein Strafaufenthalt oder ein Durchgangsgebiet, aus dem der Mensch mit Gottes Hilfe nach den freundlichen Gefilden des

⁸ Zitiert nach Schalom Ben-Chorin und Michael Langer (s. o. Anm. 5), 61.

⁹ Bruno Dörig: Schenk dir einen Wüstentag! Selbsterfahrung ohne Kurs und Honorar, Eschbach/Markgräflerland 1984 (= Edition Noah), 1. Ich verdanke die Kenntnis dieses Büchleins meinem Kollegen Reinhard Schmidt-Rost.

Kulturlandes strebt, wo er zu Hause ist und wo auch die Religionen entstehen und gedeihen. Keine der uns bekannten und weltgeschichtlich wirksam gewordenen Religionen ist in der Wüste entstanden: wie denn auch anders, wo doch Religion selbst Kultur ist und ohne das Bett der Kultur zum Verkümmern verurteilt. Keiner der uns bekannten großen Religionsstifter war ein Wüstensohn oder unterhielt ein intimes Verhältnis zur Wüste. Jesus war nach Mk 6,3 und Mt 13,55 der Sohn eines Lehmziegelbauhandwerkers aus dem untergaliläischen Dorfe Nazareth; er hat diesen Beruf vor seinem kurzen öffentlichen Auftreten vielleicht auch selber ausgeübt.¹⁰ Paulus, nicht eigentlich ein Religionsstifter, aber doch für die Geschichte des frühesten Christentums von herausragender Bedeutung, war ein Zeltmacher (Apg 18,3) aus dem kilikischen Tarsos, einer kulturell überaus lebendigen hellenistischen Handelsstadt, später in Jerusalem pharisäischer Rabbinenschüler (Apg 22,3 und 26,5). Muḥammad entstammte der angesehenen städtischen Großfamilie *Hāšim* in Mekka und war seit seiner Vermählung mit der Kaufmannswitwe *Hadiġa* ein wohlhabender Herrscher, der auch nach seiner Emigration nach Medina im Jahre 622 städtisch zu leben fortfuhr und die Wüste nur betrat, wenn es sich nicht vermeiden ließ. Über Zarathustra ist so gut wie nichts Zuverlässiges bekannt; doch scheint auch er einer vornehmen Sippe aus fürstlicher Umgebung im Osten des späteren Perserreiches angehört zu haben. Der Buddha Gautama war gar ein Prinz aus der Stadt Kapilavastu am Himalaja. Mose schließlich, dessen Qualifikation als Religionsstifter historisch zumindest zweifelhaft ist, steht im Dunkel der Vorgeschichte Israels. Aber selbst nach der sagenhaften Überlieferung des Alten Testaments kam er nicht aus der Wüste, sondern aus Ägypten und lebte dort als Pflegesohn einer pharaonischen Prinzessin in höfischem Milieu. Sollte die neueste Mose-Theorie das Richtige treffen, dann war er unter Pharao Siptah und seiner Gemahlin Tawosret „Großer Schatzmeister des ganzen Landes“, d. h. faktisch Regierungschef Ägyptens.¹¹ Man sieht, das führt zu

¹⁰ Ganz sicher ist diese etwas kühne Wiedergabe des griechischen *tektōn* von Mk 6,3 und Mt 13,55 freilich nicht. In der Gräzität bezeichnet das Wort mit seinen Derivaten den mit harten Stoffen arbeitenden Handwerker, besonders, wenn auch nicht ausschließlich, in Holz: also vor allem Zimmermann, Tischler, Wagner u. dgl. Dabei ist eine gewisse Präferenz des Bauwesens zu beobachten. Berücksichtigt man sie, dann kommt der Zimmermann jedenfalls nicht in Frage, da beim Bau nichtrepräsentativer Häuser in Palästina kein Holz verwendet wurde. Beruht auf dieser Einsicht die Angabe des Märtyrers Justin: Dial. c. Tryph. 88,8, Joseph und Jesus hätten hölzerne Ackergeräte wie Pflüge und Joche hergestellt? Ähnlich auch das Kindheitsevangelium des Thomas 13,1.

¹¹ Ernst Axel Knauf. Einzelheiten bei Herbert Donner: Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen, Göttingen ²1995 (= Das Alte Testament Deutsch, Ergänzungsreihe 4/1), 128; 131-133.

nichts. Aber wenn doch die Wüste religionsfreundlich ist, sollte man dann nicht wenigstens erwarten dürfen, daß die wirklichen Wüstensöhne (und -töchter), die Beduinen, besonders religionsempfänglich wären und daß sie z. B. den großartigen Monotheismus des Islam williger, eher und gründlicher angenommen hätten als die störrischen, durch den Götzendienst entnervten Städter? Der arabische Prophet hat die Sache nicht so angesehen: „Die Beduinen sagen: ‚Wir sind gläubig‘. Sag: Ihr seid nicht gläubig. Sagt vielmehr: ‚Wir haben den Islam angenommen!‘ Der Glaube ist euch noch nicht ins Herz eingegangen.“ (*Qurʾān* 49,14).¹² Aber wurde nicht Jesus „vom Geist in die Wüste geführt“ (Mk 1,12f. und par.)? Gewiß, doch nicht um dort mit Gott allein zu sein, sondern um die Versuchungen des Teufels zu bestehen. Übrigens kann das griechische Wort *erēmos* (*topos*) gelegentlich auch die Einsamkeit, eine einsame Stelle innerhalb des Kulturlandes bezeichnen.¹³ Nach den Evangelien begab sich Jesus, wenn er allein sein und beten wollte, keineswegs in die Wüste, sondern an das andere Ufer des Sees Genesareth (Mt 8,18), in irgend eine einsame Gegend (Mt 14,13) oder auf einen Berg (Mt 14,23; vgl. auch 17,1). Man erkennt deutlich: die Wüste spielt religiös keine nennenswerte Rolle, wie sie denn überhaupt in der Heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments durchgängig negativ besetzt ist. Aber die christlichen Eremiten seit dem 4. Jahrhundert, gingen sie nicht in die Wüste, um in Versenkung und beständigem Gebet Gott nahe zu sein, sich selbst zu finden, Buße zu tun? Das ist nicht auszuschließen, nur daß die altchristliche Hagiographie und Mönchsliteratur solche Motive nicht nennt, sondern andere Gründe in den Vordergrund stellt: die Flucht vor Christenverfolgungen, den Willen zu besonders schwerer und deshalb besonders verdienstvoller Askese, den Protest gegen die zunehmende Verweltlichung der Kirche im Zeitalter Konstantins, die Gelegenheit zum Kampf gegen Teufel und Dämonen als die klassischen Wüstenbewohner u.a.m.¹⁴

Wenn aber die Wüstenideologie nicht aus dem Altertum und nicht aus dem Orient stammt, woher kommt sie dann? Aufrichtig gesprochen, ich weiß es nicht. Vielleicht wissen es andere. Hier ist nicht mehr zu leisten, als daß einige Beobachtungen mitgeteilt und Vermutungen an sie angeschlossen

¹² Übersetzung nach *Der Koran*, übersetzt von Rudi Paret, Stuttgart 1979, 365. Vgl. auch Sure 9,97: „Die Beduinen sind mehr (als die seßhaften Araber) dem Unglauben und der Heuchelei ergeben und eher geneigt, die Gebote, die Gott auf seinen Gesandten (als Offenbarung) herabgesandt hat, zu übersehen (ebenda 142). Zum Problem s. auch Rudi Paret, *Mohammed und der Koran*. Urban-Taschenbücher 32 (⁶1985), 143-147.

¹³ Z. B. Mk 1,35.45. 6,31f.35. Lk 5,16. 9,12. Act 8,26 u. ö.; so auch *erēmia* Mt 15,33. Mk 8,4.

¹⁴ So in der *Vita S. Antoni* des Athanasius, den Hagiographien (Paulus, Hilarion, Malchus) des Hieronymus, überall *passim*, und in zahllosen weiteren einschlägigen Texten.

werden. Will man sich einen Überblick über die Verwendung des Wortes Wüste und seiner Derivate im deutschen Sprachgebiet verschaffen, dann wird man das Grimm'sche Wörterbuch zu Rate ziehen.¹⁵ Da steht man zunächst staunend vor der Vielfalt der Gebrauchsmöglichkeiten des Wortes, die keineswegs auf den eingangs gegebenen und hier immer gemeinten geographischen Begriff eingeschränkt sind. Sodann fällt auf, daß das Wort ganz überwiegend negativ und abwertend gebraucht wird, von geringen Ausnahmen abgesehen, bei denen – zumeist biblisch motiviert – die Wüste „der bevorzugte schauplatz religiösen erlebens, innerer versenkung und körperlicher zuchtübung“ ist.¹⁶ In bildlicher und übertragener Verwendung erscheint das Wort nach wenigen älteren Ansätzen erst seit der Mitte des 18. Jahrhunderts.¹⁷ Von besonderem Interesse aber ist der Umstand, daß Wüste, Wüstenung und Wüstung im Sprachgebrauch der deutschen Mystik eine religiöse Dimension haben, auf die Wertungen wie „positiv“ oder „negativ“ nicht anwendbar sind: als „umschreibung des weder durch eigenschaften, noch durch handlungen sich offenbarenden göttlichen urgrundes.“¹⁸ Das kann hier natürlich nicht ausführlich belegt werden; wenige Proben müssen genügen.

„wo ist mein auffenthalt? wo ich und du nicht stehen:
wo ist mein letztes end in welches ich sol gehen?
da wo man keines findt. wo sol ich dann nun hin?
ich musz noch über Gott in eine wüste ziehn.“

So Angelus Silesius im Cherubinischen Wandersmann 14.¹⁹ Häufig ist der Begriff der „göttlichen wüstenunge oder wüstunge“, z. B. bei Meister Eckhart: „gotes wüestunge ist gotes einvaltigiū nâtûre. der créatûren wüestunge ist ir einveltigiū nâtûre. in ir selbes wüestunge sol si beroubet werden ir selbes bilde unde diu gotlich wüestunge sol sî verleiten ûzer ir selben in sich.“²⁰ Ähnlich, doch kürzer, in Johannes Taulers *Sermones*: „wie got ain lauter weszen ist vnd auch ain wüstunge der stillen ainsamkait.“²¹ Es ist anzumer-

¹⁵ Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm, Nachdruck München 1991, Bd. 30 = 14. Band, II. Abt., bearbeitet von L. Sütterlin (1960). Hier kommen vor allem in Betracht: Wüste Sp. 2440-2454, Wüstenei Sp. 2457-2462, Wüstenung Sp. 2463-2465 und Wüstung Sp. 2471-2474.

¹⁶ A.a.O., Art. „Wüste“ A 4 c; Sp. 2446.

¹⁷ A.a.O. B 1-3; Sp. 2448-2450.

¹⁸ A.a.O. B 4; Sp. 2450.

¹⁹ Vgl. a.a.O. Sp. 2450.

²⁰ Vgl. a.a.O. Sp. 2473.

²¹ Vgl. a.a.O. Sp. 2473.

ken, daß dieser mystische Wüstenbegriff mit der geographischen Wüste nicht das Geringste zu tun hat, wie denn wohl kaum einer der alten Mystiker je die wirkliche Wüste sah. Überdies bewegen sich die mystischen Expektorationen auf einsamer Höhe; etwas weiter unten werden sie trotz der Wertneutralität der mystischen Wüste religiös dann doch positiv zu Buche schlagen. Wir wollen das nicht weiter verfolgen; es geht auch über den Horizont eines einfachen Alttestamentlers.

Dann aber kommt noch etwas Zweites hinzu. Angesichts des reichen Belegmaterials, das das Grimm'sche Wörterbuch aus der deutschen Literaturgeschichte beibringt, fällt auf, daß die nahezu einzigen positiven Wertungen der Wüste – in welchem Sinne immer – aus dem Zeitalter der deutschen Romantik stammen. Auch das kann hier nur angedeutet werden. Jean Paul z. B. spricht im Titan vom „Angelstern seines Lebens“, den er „als eine Sternschnuppe in seine todenstille Wüste hatte fallen sehen“²², oder: „Als ein stilles, weites Land der Seelen, stand das leere Meer unter dem leeren Himmel ... erhabene Wüstenei! Über dir schlägt das Herz größer!“²³ Und bei E.T.A. Hoffmann ist zu lesen: „Du weißt, daß er, um sich von allem Irdischen zu entfernen, um seine Seele ganz dem Göttlichen zuzuwenden, in die Wüste zog.“²⁴ Demgegenüber scheint die Wüste in der deutschen Klassik negativ: als Metapher für Einsamkeit und Trostlosigkeit, für Zerrüttung und Chaos, allenfalls als Durchgangsgebiet, das der Mensch hinter sich bringen muß –

„Jeden Pfad will ich betreten
Von der Wüste zu den Städten“

(Goethe, West-östlicher Divan: Hegire)²⁵.

Ob Zusammenhänge zwischen Mystik und Romantik bestehen, vermag ich nicht zu sagen; es würde mich nicht wundern. Jedenfalls werden wir nicht zögern, statt Wüstenideologie den Begriff Wüstenromantik einzuführen, und diese kann eben auch als religiöse Wüstenromantik auftreten. Hier fügt sich der oben zitierte Chateaubriand, prominenter Repräsentant der französischen Frühromantik, aufs glücklichste ein.

Die religiöse Wüstenromantik ist ein abendländisch-christliches Phänomen; es hat nicht den Anschein, als hätten andere große Religionen und

²² Vgl. a.a.O. Sp. 2449.

²³ Vgl. a.a.O. Sp. 2461.

²⁴ Vgl. a.a.O. Sp. 2443.

²⁵ Vgl. a.a.O. Sp. 2445.

Weltgegenden Vergleichbares aufzuweisen. Der Versuch einer Erklärung dieses Phänomens könnte folgendermaßen aussehen: Im Anfang war die Metapher – gleichviel, ob deren Wurzeln in die oberen Ränge religiösen Denkens und der Literatur hinaufreichen und wie sich das im einzelnen verhalten mag. Die Metapher „Wüste“ hatte und hat mit der wirklichen Wüste so gut wie nichts zu tun; sie bezeichnet vielmehr innere und äußere Befindlichkeiten des Menschen, seine Lebensverhältnisse, intrapsychische Zustände und geistige Tatbestände, und zwar in aller Regel in abwertendem Sinn, sozusagen mit negativem Vorzeichen. Wird die Metapher religiös gebraucht, dann kann das Vorzeichen wechseln: wüstenhafte Einsamkeit und Verlorenheit des Menschen als innerer „Ort“ der Begegnung mit Gott, der Versenkung in Gott, der Erlösung durch Gott. Dieser Metapher ist das Schicksal widerfahren, daß sie auf die sprachlich gleichlautende geographische Wüste stieß, seitdem man diese kennenzulernen begann: noch zögerlich seit dem Anfang des 19. Jahrhunderts, langsam anwachsend und mit voller Wucht im Zeitalter des globalen Tourismus. Der Zusammenstoß aber erzeugte keineswegs einen Konflikt²⁶, er erzeugte vielmehr das Phänomen der religiösen Wüstenromantik, und zwar dadurch, daß die metaphorische Wüste mit der wirklichen gleichgesetzt wurde. Die Metapher behielt den Sieg, formte die geographische Wüste nach ihrem Bilde, gestaltete sie neu: das alles um den Preis ihrer Fehlleitung. Die Metapher geriet auf Abwege. Denn Metaphern, die sich identifikatorisch mit etwas Faktischem verbinden, sind immer fehlgeleitet. Der Wüstenmetapher ist durch diese Fehlleitung kein dauernder Schaden zugefügt worden: gute Metaphern erheben sich immer wieder wie der Phönix aus der Asche. So entstand die religiöse Wüstenromantik. Will jemand von ihr geheilt werden – aber es gibt eigentlich keinen Grund, sie als Krankheit zu betrachten –, dann ist ihm zu empfehlen: eine Woche Aufenthalt in der Wüste ohne Kraftwagen, ohne Kommunikation mit dem Kulturland, mit bescheidenem Lebensmittelvorrat und

²⁶ Gelegentlich erzeugte er freilich kleinere Kollisionen. Chateaubriand z. B. besuchte von Bethlehem aus das griechisch-orthodoxe Kloster *Mār Sāba* in der jüdischen Wüste und reagierte irritiert auf manches, was er dort sah und hörte. Er schrieb: „Man zeigt noch heutzutage in diesem Kloster drei bis vier tausend Totenköpfe von Geistlichen, welche von den Ungläubigen ermordet wurden. Eine Viertelstunde lang ließ man mich ganz allein mit diesen Reliquien; vermuthlich hatten die Mönche errathen, daß ich Willens sey, etwas über den Gemüthszustand der Einsiedler der thebaischen Wüste zu schreiben. Ohne eine widrige Empfindung kann ich indessen nicht an jenen alten Mönch denken, welcher mich von der Politik und den Geheimnissen des russischen Kabinetts unterhalten wollte. „Ach, mein Vater, sagte ich ihm, wo wollen Sie denn den Frieden suchen, wenn Sie ihn hier nicht finden?“ (A. a. O. [s. o. Anm. 3] 128f.).

genügend Wasser, beides nach drei Tagen in einer Oase zu ergänzen, die zu Fuß erreicht werden kann. In leichteren Fällen genügen drei Tage im Zelt gastfreundlicher Kamelnomaden.

Diese Zeilen sind weit davon entfernt, etwas anderes sein zu wollen als Hinweise auf eine Erscheinung, die genauer zu untersuchen sich lohnen würde, umrankt von freundlicher Plauderei. Muß ich nach alledem noch ausdrücklich versichern, daß ich die Wüste grandios und überwältigend empfinde? Wenn ich in ihr bin – und das gilt natürlich ebenso für andere Menschen –, dann ist Religion auch in der Wüste; denn Religion ist überall.

WOLFGANG RÖLLIG (Tübingen)

Altorientalische Schiffsmetaphorik

In Hirbet Bêt Layy, etwa 8 km östlich von Lachisch gelegen, wurde 1961 eine Grabhöhle entdeckt, die neben einer Anzahl althebräischer Inschriften¹ des 7. Jh.v.Chr. auch grob eingeritzte Zeichnungen von Menschen, einem Militärcamp(?) und von Schiffen an den Wänden des Vorraums des doppelten Kammergrabes erkennen läßt². Die Texte enthalten eine zweizeilige Prädikation Jahwes, mehrere knappe Fluchformeln und – ganz in der Nähe der Schiffsdarstellungen – zwei Anrufungen mit Bittformeln: „Schreite ein, Jah, gnädiger Gott! / Erkläre straffrei, Jah, Jahwe!“ und „Errette, [J]ahwe!“ Es ist zwar keinesfalls sicher, daß zwischen den Darstellungen und den Inschriften ein Zusammenhang besteht, denn die Texte sind nicht so angebracht, daß man den Eindruck hat, sie würden durch die Zeichnungen illustriert. Dennoch wird man kaum ein zufälliges Ensemble vermuten und nach Deutungen der möglichen Zusammenhänge suchen. Dies auch deshalb, weil man sich fragen muß, was Schiffsdarstellungen im südlichen Palästina, am inneren Rande der Schefela, rund 40 km vom Ufer des Mittelmeeres entfernt, eigentlich besagen sollen³. Daß man gerade dort und noch dazu in einem Grab eventuell die Rettung aus Seenot erflachte, ist nicht

¹ Zuletzt behandelt in Johannes Renz / Wolfgang Röllig: Handbuch der althebräischen Epigraphik, Darmstadt 1995, Bd. I, 242-251: B Lay 7,1-7. Dort auch die frühere Literatur zu den Fundumständen.

² Zu den Darstellungen s. vor allem Joseph Naveh: Israel Exploration Journal 13, Jerusalem 1963, 74-92; Siegfried Mittmann: Acta Academica. Journal for Human Sciences Research, Bloemfontein, 21 (1989), 15-38.

³ Siegfried Mittmann, der die Texte und Darstellungen in den historischen Zusammenhang der Belagerung Jerusalems durch Sanherib im Jahr 701 v.Chr. stellen möchte, versucht die Erklärung: „The depiction of ships may indicate that the Assyrians forced some Phoenician cities under their control to assist them with their fleet in the Assyrian campaign.“ In dem Feldzugsbericht Sanheribs (Daniel D. Luckenbill: Annals of Sennacherib, Chicago 1924, 168ff. II 37- III 49, deutsche Übersetzung z.B. bei Kurt Gallig: Textbuch zur Geschichte Israels, Tübingen ²1968, 67-69) wird davon allerdings nichts erwähnt.

überaus wahrscheinlich. Deshalb ist es wohl erlaubt, auch über die Grenzen Palästinas herauszuschauen nach Darstellungen oder Texten, in denen Schiffsmetaphorik und Errettungswunsch miteinander verknüpft sind, und nach deren Bedeutung zu fragen.

Einer der nicht sehr zahlreichen Texte assyrischer Provenienz, der eine individuelle Klage enthält, ist ein ergreifendes Gedicht⁴, das in der Form eines Dialoges beginnt:

„«Warum bist du wie ein Schiff inmitten des Stromes festgehalten,
sind deine Rahen zerbrochen, abgeschnitten deine Taue?
Bedeckt ist dein Antlitz, den Fluß der ‚Inneren Stadt‘⁵ überschreitest du.»
«Wie sollte ich nicht festgehalten sein, sollten meine Taue nicht gekappt
sein?
Am Tage, an dem ich Frucht trug – wie freute ich mich!
Froh war ich, froh war mein Gatte.
(Aber) am Tage meiner Niederkunft wurde mein Antlitz umwölkt,
am Tage, als ich gebären sollte, wurden meine Augen verschleiert.
Mit geöffnet (erhobenen) Händen betete ich zu Bēlet-ilī:
„Du bist auch eine Mutter, die gebar, rette mein Leben!“»“

Die Göttin jedoch, die die Schöpfergöttin selbst ist, verschleiert ihr Antlitz vor der Kreißenden und „der Tod schlich sich in mein Schlafgemach, trieb mich aus meinem Haus, riß mich von der Seite meines Gatten“. Die Geburt, so freudig erwartet, endet tragisch; die Wöchnerin stirbt im Kindbett, überschreitet den Fluß, – wahrscheinlich indirekt eine Anspielung auf den akkadischen Unterweltsfluß *Hubur*⁶. Das war im Mesopotamien der baby-

⁴ K. 890 (Tafelsignatur der Kouyunjik Collection des British Museum, London), publiziert von S.A. Strong: Beiträge zur Assyriologie 2, 1894, 634, zuletzt behandelt von Erica Reiner, in: Wolfgang Röllig (Hg.): Altorientalische Literaturen. Neues Handbuch der Literaturwissenschaft 1, Wiesbaden 1978, 186f.; dies.: *Your Thwarts in Pieces – Your Mooring Rope Cut. Poetry from Babylonia and Assyria*, Michigan 1985, 85-93 (Photo auf dem cover); Rainer Albertz: Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion. Religionsinterner Pluralismus in Israel und Babylon, Stuttgart 1978, 54; Karl Hecker in: Otto Kaiser (Hg.): *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*, Band 2, Gütersloh 1986/91, 780f.; Benjamin Read Foster: *Before the Muses II*, Ann Arbor 1993, 905.

⁵ Mit *libbi āli* „Inneres der Stadt“ wird die assyrische Hauptstadt Assur häufig bezeichnet, die am „Fluß“, dem Tigris, gelegen ist. Hier ist offenbar gemeint, daß die Klagende sich aus der menschlichen Gemeinschaft in der Stadt entfernt, hinaus in die Steppe, in das Reich der Dämonen und des Todes geht.

⁶ Vgl. Wolfgang Röllig: *Reallexikon der Assyriologie* Band 4, 1972/75, 478f. – Zum auch ikonographischen Motiv des Bootes bei der Fahrt in die Unterwelt s. schon J.J.A. van Dijk: Fremdsprachige Beschwörungstexte in der südmesopotamischen literarischen Überlieferung, in: Hans-Jörg Nissen – Johannes Renger (Hg.): *Mesopotamien und seine Nachbarn. Berliner Beiträge zum Vorderen Orient* 1/1, Berlin 1982, 104.

lonisch-assyrischen Zeit ein sicher häufiges Ereignis⁷. Deshalb überrascht es nicht, daß man versuchte, sich so gut wie möglich dagegen zu schützen. Das war u.a. dadurch möglich, daß man während der Schwangerschaft Amulette gegen Lamaštu, die Dämonin des Kindbettfiebers, trug, daß man bei der Geburt Beschwörungen rezitierte wie z.B. diejenige, in der der Mythos vom Mondgott⁸ und der Kuh erzählt wird⁹. Er handelt ja von den höchst schmerzhaften Geburtswehen der Geliebten des Gottes, die schließlich – mit Lebenswasser besprengt und mit Öl gesalbt – leicht wie eine Gazelle niederkommt. Eine solche Geburt war es dann, die man der Wöchnerin wünschte – keine, „in der die Gebärende mit Todesstaub bedeckt“ ist¹⁰.

Das Bild vom Schiff, beladen mit der teuren Last des Kindes während der Schwangerschaft, findet sich aber noch an anderer Stelle. Auf einer großen Tafel mit Rezepten und Beschwörungen zur Erleichterung der Geburt, die in Assur gefunden wurde, heißt es u.a.:

„Auf dem ... Weg möge das Schiff heil ankommen –
auf dem Weg seines ... möge das Lastschiff recht vorankommen.
Möge ihr festes Tau gelöst werden
und ihr verschlossenes Tor¹¹ geöffnet werden.“

⁷ Es wurde – in Anspielung auf altorientalische Sitten – in höchst eindrucksvoller Weise auch in der Szene von Rahels Tod geschildert von Thomas Mann in „Joseph und seine Brüder“ „Die Geschichten Jakobs. Siebentes Hauptstück: Benoni“. In einer späteren Tagebucheintragung bekennt der Dichter, daß er beim Wiederlesen der Szene in Tränen ausgebrochen sei.

⁸ Es ist natürlich kein Zufall, daß hier gerade der Mondgott herangezogen wird. Die Leibesfrucht (*inbu*), von der auch in der Elegie die Rede ist, ist assoziativ mit dem Mond zu verbinden, von dem es u.a. heißt: „Frucht (*inbu*), die aus sich selbst wächst, die an Umfang zunimmt, die lieblich anzusehen ist, an deren Fülle man sich nicht sättigen kann“ IV R (= H. Rawlinson u.a., *The Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, London) 9,22f., vgl. auch den Namen der hemerologischen Serie „Frucht (*inbu*), Herr des Neumondes“ in IV R 33 IV 13 und R.F. Harper: *Assyrian and Babylonian Letters*, London / Chicago, 362 = : Simo Parpola u.a., *State Archives of Assyria*, Helsinki, 10,221 Rs. 7 usw. und s. *The Assyrian Dictionary of the University of Chicago*, Glückstadt, I/J 1960, 146.

⁹ Dazu zuletzt W. Faber: „«Die Kuh des Sin»: Ritual für schwierige Geburt“, in: Otto Kaiser (Hg.): *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments Bd.2*, Gütersloh 1986/91, 274-277; N. Veldhuis: *The Cow of Sin*, Groningen 1991.

¹⁰ So nach einer mittellassyrischen Beschwörung veröffentlicht von Wilfred G. Lambert: *Iraq 31*, 1969, 31f., Z.37.

¹¹ Benjamin Read Foster (vgl. die folgende Fußnote) nimmt auch hier eine Fortsetzung der Schiffsmetaphorik an und übersetzt „her battened amidships be opened“. Aber das Bild vom verschlossenen Tor für die schwere Geburt findet sich auch in der eben zitierten Beschwörung: *Iraq 31*, 31 f., Z.35f: *māḥis sikkūru – saniq bābu* „vorgelegt ist der Riegel, verschlossen die Tür!“.

Das Tau des Schiffes am Kai des Heils,
 Das Tau des Lastschiffes am Kai des Lebens!
 Mögen die Glieder gelöst werden, die Sehnen erschlaffen,
 möge der versiegelte (Mutterleib) gelöst werden, das Kind herauskommen!
 Möge das fremde Gebilde, das menschliche Geschöpf
 schleunigst herauskommen und das Licht der Sonne erblicken!¹²

Der Text ist weitgehend aus sich heraus verständlich: Die Schwangere befindet sich in Geburtswehen, aber die Leibesfrucht will nicht abgehen, der Gebärvorgang stoppt. Wie ein Schiff am Kai vertäut ist, sich nicht vorwärts bewegen kann, so ist das Kind im Inneren der Mutter festgebunden – oder, wie eine andere Stelle im gleichen Text besagt:

„Am Kai des Todes ist das Schiff zurückgehalten,
 am Kai der Not ist das Lastschiff zurückgehalten.
 [Deshalb flehe ich] zu Ea, dem Herrn der Beschwörung:
 [Vom Kai des Todes] möge er das Schiff lösen,
 [vom Kai der Not möge] er das Lastschiff los machen!¹³

Nur durch eine Beschwörung ist es also möglich, das „Schiff“ vom Kai ablegen zu lassen, die Geburt zu befördern. Dann wird aus dem Kai des

¹² Franz Köcher: Die babylonisch-assyrische Medizin in Texten und Untersuchungen, Berlin, 248 II 46-54, s. dazu schon E. Ebeling: Archiv für die Geschichte der Medizin 14 (1923) 68f.; Benjamin Read Foster: Before the Muses II, Ann Arbor 1993, 893.

(47) *i-na ur[-hi² ...] liš-li-ma* ⁶¹³MÁ

(48) *i-na ur[-hi² ...]u liš-te-še-ra* ⁶¹³MÁ.GUR₈

(49) *dan-nu lip-pa-tir mar-kas-sa*

(50) *ù ed-lu lip-pe-ti KÁ-šá*

(51) *DUR ša* ⁶¹³MÁ *a-na kar šul-me*

(52) *DUR ša* ⁶¹³MÁ.GUR₈ *a-na kar TI.LA*

(53) *meš-re-e-tu lip-te-ti-ra li-ir-mu-ú* SA^{mc3}

(54) *ka-an-ga-tu₄ lip-taš-ši-ra li-ša-a nab-ni-tu*

(55) *GİR.PAD.DU a-hi-tu₄ bi-nu-ut a-me-l[u-]ti*

(56) *ár-hiš li-ta-sa-am-ma li-ta-mar ZALAG* ^dUTU-ši.

¹³ F. Köcher: Die babylonisch-assyrische Medizin in Texten und Untersuchungen, Berlin, 248 III 58-62:

(58) *ina kar mu-ti ka-lat* ⁶¹³MÁ

(59) *i[na k]ar dan-na-ti ka-lat* ⁶¹³MÁ.GUR₈

(60) [] *ana* ^d40 EN ÉN

(61) *[ina kar mu-]ti lip-tu-ru* ⁶¹³MÁ

(62) *[ina kar dan-na-ti li-]ram-ma-a* ⁶¹³MÁ.GUR₈.

Todes ein solcher des Heils, des Lebens, denn Mutter und Kind können am Leben bleiben. Die Glieder müssen dafür gelockert werden, die Sehnen entspannt, so daß das „Tor“ von seinem gesiegelten Torverschluß befreit wird, das Kind den Muttermund verläßt. Geschieht das nicht, bleibt das Schiff inmitten des Stromes stecken, folgt der Tod.

Das Todesschicksal ist es wohl auch, das die Aussage einer zweisprachigen Tammuzklage bestimmt, die in dieser Form erst aus recht junger Zeit stammt, d.h. in neuassyrischer Zeit niedergeschrieben wurde. In ihrem ersten Teil ist von dem Verfallensein des jugendlichen Gottes an die „Brust der Erde“, d.h. die Unterwelt die Rede. Im zweiten, litaneiarig wiederholten Teil ist die Aussage dahingehend modifiziert, daß es heißt:

„Seine Kleinen liegen in einem gesunkenen Boot,
seine Großen liegen in der überschwemmten Ernte“¹⁴.

Auch hier kann das Bild vom versunkenen Schiff schwerlich etwas anderes meinen, als den Mutterleib mit dem in ihm gestorbenen Kind, das nun ebenso wie Dumuzi in der Unterwelt weilt. Die Erwachsenen aber sind dahingerafft wie die von einer Flut oder vom Gewittersturm niedergewalzte Getreideernte.

Kehren wir zu unserem Ausgangspunkt zurück, so halte ich es für möglich, wenn auch nicht im strengen Sinne für bewiesen, daß die beiden Schiffsdarstellungen in dem Grab von Hirbet Bêt Layy nebst den beiden Anrufungen Jahwes zur Errettung aus der Not sich auch auf eine Situation beziehen, in der eine Frau in tödlichen Geburtswehen ihren Gott anrief. Die Figur eines Beters oder einer Beterin mit erhobenen Händen, die sich unweit der Schiffsdarstellungen ebenfalls an der Südwand des Grabes eingeritzt fand, könnte diesen Zusammenhang noch unterstreichen. Damit wären diese Darstellungen aber aus jedem historischen Kontext herausgenommen und die flehenden Bitten um Errettung hätten einen ganz individuellen Charakter.

Die Schiffsmetaphorik erlischt natürlich nicht mit den Kulturen des Alten Orients. Ein Zeugnis, das auch noch den Zusammenhang mit der Geburt bewahrt hat, aber doch wohl von der altorientalischen Tradition

¹⁴ IV R 30 Nr.2 Rs.10f. und Dupl. SBH 67: Nr.37,21f.

ši-ih-hi-ru-tu-šu ina eleppi ʔebītim nīlu

rab-bu-tu-šu ina ebūri ʔal-lu-ma nīlu

sum.: TUR.TUR.bi giš.má sù.sù i/in.ná

gal.gal.bi EBUR sù.sù/su.su i/in.ná. – Zu *ʔallu* „überschwemmt“ s. The Assyrian Dictionary of the University of Chicago, Glückstadt, Š₁ 253b.

völlig unabhängig ist, findet sich noch bei dem spätantiken Schriftsteller Fabius Planciades Fulgentius (5.Jh.n.Chr.)¹⁵, der im ersten Buch seiner „Expositio Virgilianae“, einer allegorischen und etymologischen Deutung der Aeneis, den Schiffbruch des Aeneas als die Geburt des Menschen deutet¹⁶. Hier ist es der Sturm und die daraus resultierende Turbulenz, was den Vergleich mit der gefährlichen Geburt anregt.

Schwangerschaft und Schiffssymbolik verbindet aber auch in einer sehr tief gefühlten Weise der Text des Adventsliedes von Johannes Tauler, in dem es heißt:

„Es kommt ein Schiff geladen, bis an sein höchsten Bord,
trägt Gottes Sohn voll Gnaden, des Vaters ewigs Wort“ usw.

Das Lebensschiff, der Mutterleib, der in der altorientalischen Metaphorik des vertäuten und gelösten Schiffes, des beim Scheitern an Tauen und Rahen gebrochenen Bootes als Bild vorweggenommen ist, erhält hier seinen letzten Sinn: Es ist das Gefäß, das das göttliche Wort, den Gottessohn selbst aufgenommen hat und zur Welt bringen wird.

¹⁵ Ich verdanke den Hinweis auf diese Stelle Herrn Kollegen Günter Wille, Tübingen.

¹⁶ Nach Martin Schanz / Carl Hosius / Gustav Krüger: Geschichte der römischen Literatur, in: Walter Otto, Handbuch der Altertumswissenschaft, 8.Abt., Hd.4/2, München 1922, 198f., § 1096.

ALBRECHT BEUTEL (Tübingen)

Halb Affe und halb Engel.
Der „ganze Mensch“ als konstitutive Utopie
der Anthropologie Georg Christoph Lichtenbergs

I.

Am 2. Juni 1786 schrieb Lichtenberg an Samuel Thomas Soemmerring, den bedeutenden Anatomen und Medizinschriftsteller, dem er in enger Freundschaft verbunden war:

Bürger sagte mir, Sie wären, wie er glaube verliebt. Recht so. Mich freut es immer, wenn ich von einem verliebten Anatomiker und Physiologen höre; da schneiden sie und zerlegen, und betrachten die Partes und raisonniren, und am Ende müssen sie doch die unzerstückelte Maschine nehmen um vergnügt zu seyn.¹

Kaum einmal hat sich für Lichtenberg das Problem des „ganzen Menschen“² so natürlich gelöst wie im Falle dieses „verliebten Anatomiker[s]“. Und sieht man näherhin zu, hat es sich auch hier nicht gelöst. Denn „die unzerstückelte Maschine“ weiß er allein dem Vergnügen, nicht jedoch dem Wahrnehmen und Verstehen erschwinglich. In erkenntnistheoretischer Hinsicht kommt für Lichtenberg der Mensch über die Dualität von „Kopf“ und „Herz“ niemals hinaus. Durch welchen der beiden Teile wir mit der uns umgebenden Welt stärker verbunden sind, war ihm durchaus eine Frage³. Umso mehr suchte er in den Erkenntnisakt stets beide Teile einzubeziehen:

¹ Georg Christoph Lichtenberg: Briefwechsel. Im Auftrag der Akad. d. Wiss. zu Göttingen hg.v. Ulrich Joost und Albrecht Schöne, 4 Bde., München 1983-1992 [im folgenden: Bw 1-4], Bd.3, 220.

² Dietrich Rössler: Der „ganze“ Mensch, Göttingen 1962. – Ders., Art. Mensch, ganzer (Historisches Wörterbuch der Philosophie 5, 1106-1111).

³ Georg Christoph Lichtenberg: Schriften und Briefe, hg.v. Wolfgang Promies [im folgenden: SB], Bd.2, 516 (L 878).

Alles, notierte er gegen Ende seines Lebens, sei „mit der doppelten Rücksicht zu behandeln: 1. mit dem Herzen (nach Gefühlen) 2. mit Vernunft“⁴.

Gleichwohl hob Lichtenberg, um „die Monarchie der sogenannten gesunden Vernunft“⁵ zu relativieren, oft genug die andere Seite hervor: Gegenüber der menschlichen Rationalität hat sie den Vorzug der Ursprünglichkeit⁶ und Instinksicherheit⁷. Entsprechend hält er in seinem Nachtschränk-büchlein fest: „Primo vivere deinde philosophari“⁸. Auf diesem Hintergrund kann er sogar seiner außerordentlich geringen Körpergröße – sie betrug „äußerstenfalls 146 cm“⁹ – eine positive Seite abgewinnen: „Bei mir liegt das Herz dem Kopf wenigstens um einen ganzen Schuh näher als bei den übrigen Menschen, daher meine große Billigkeit. Die Entschlüsse können noch ganz warm ratifiziert werden“¹⁰.

Natürlich gesteht Lichtenberg der Vernunft gegenüber der Welt der Gefühle und zumal dem daraus geborenen Aberglauben eine wesentliche Korrektivfunktion zu¹¹. Nur liegt ihm daran, daß die Dualität von Gefühl

⁴ SB 1,906 (L 379).

⁵ SB 3,113. – SB 1,910 (L 403): „[...] die Monarchie der reinen Vernunft [...]“.

⁶ Bw 3,143 (an Soemmerring, 26.12.1785): „Wir Menschen sind und bleiben immer Menschen von unten herauf, und da liegt manch harter Posten, ehe es zum Kopf kömmt“.

⁷ SB 1,663 (J 78): „Ich glaube, daß der Instinkt im Menschen dem geschlossenen Rasonnement vorgreift, und daß daher manches von minder gelehrten, aber dabei gnauen Empfindern offenbart sein mag, was das geschlossene Rasonnement noch bis jetzt nicht erreichen und verfolgen kann“.

⁸ Georg Christoph Lichtenberg: *Noctes*. Ein Notizbuch. Faksimile mit einem Nachwort u. Erläuterungen hg.v. Ulrich Joost, Göttingen 1992, 58. – Entsprechend Bw 4, 581 (an Eschenburg, 8.5.1796).

⁹ Bernd Achenbach und Ulrich Joost: *Lichtenbergs äußere Erscheinung. Eine kritische Ikonographie* (Lichtenberg-Studien 1), Göttingen 1991, 6. – Vgl. Horst Gravenkamp, *Geschichte eines elenden Körpers. Lichtenberg als Patient* (Lichtenberg-Studien 2), Göttingen 1989, 129. – Vgl. ferner Eugen Skasa-Weiß, *Lichtenberg, das bucklige Sonntagskind* (in: Ders. [Hg.]: *Gott hat mich benachteiligt. Genie und Mißgestalt in elf historischen Portraits*, Bergisch-Gladbach 1967, 185-228).

¹⁰ SB 1, 159 (C 20). – SB 1, 323 (D 610): „Ich weiß nicht, ob ich lebhafter empfinde als andere Menschen, oder ob ich weniger Unrecht leiden kann, oder ob ich meiner kurzen Statur wegen, da das Blut noch ganz heiß ist, wenn es vom Herzen nach dem Kopf kommt, geschwinder Schlüsse ziehe“. – SB 3,674: „Kopf und Herz kommen hier einander um eine ganze Spanne näher. Was das arme und warme Herz brütet, gelangt hier noch arm und warm, wie es ist, zum Kopf, und eine geometrische Spanne wird zu einer moralischen Meile. O! Wohl allen den aufgeschossenen Hageren, bei denen die warmen Machinationen des Herzens Zeit haben, sich auf dem meilenlangen Wege zum Kopf abzukühlen!“

¹¹ SB 1, 690 (J 249).

und Vernunft nicht zur Antithese verfälscht wird. Die Vernunft erweist sich eben darin als vernünftig, daß sie die komplementäre Dualität, in der sie steht, wahrnimmt und anerkennt¹².

Die Tragik dieser Dualität liegt für Lichtenberg darin, daß sie auf Überwindung hin angelegt ist, ohne sie jemals erreichen zu können. Insofern formuliert seine Einsicht in die dichotomische Struktur des Menschen zugleich die für ihn konstitutive anthropologische Utopie.

II.

Unter allen Geschöpfen ist einzig der Mensch immer beides zugleich: Kopf und Herz, Verstand und Gefühl, Seele und Leib, frei und determiniert¹³. Diese Zwittergestalt macht ihn für Lichtenberg erst eigentlich interessant: „Der Mensch ist vielleicht halb Geist und halb Materie, so wie der Polype halb Pflanze und halb Tier. Auf der Grenze liegen immer die seltsamsten Geschöpfe“¹⁴.

Für diese Grenzstellung des Menschen gibt es bei Lichtenberg eine besondere bildliche Wendung: „halb Affe und halb Engel“¹⁵. Sie ist zwar nicht originell, sondern reproduziert eine in der Anthropologie des 18. Jahrhunderts durchaus geläufige evolutionäre Metapher¹⁶. Lichtenberg hat sie aber doch auf besondere Weise verwendet und expliziert. Für ihn gab es, um die dichotomische Struktur des Menschen anschaulich werden zu lassen, kein besseres Bild: „Die menschliche Natur (ist) ein Ding das seinen Kopf im Paradies und seinen Schwanz am andern Ende der Ewigkeit hat und dessen Glieder Homöomeren des Ganzen sind“¹⁷. Da sich der Mensch, die wirkliche Sachlage vorsätzlich ignorierend, allein auf die erste Vetternschaft zu

¹² SB I, 353 (E 52).

¹³ SB I, 519 (F 433): „Der Mensch kann sich Fertigkeiten erwerben und kann ein Tier werden, wo er will. Gott macht die Tiere, der Mensch macht sich selber“.

¹⁴ SB I, 254 (D 161).

¹⁵ SB I, 361 (E 96).

¹⁶ Vgl. dazu Rainer Baasner: Georg Christoph Lichtenberg (Erträge der Forschung 278), Darmstadt 1992, 137.

¹⁷ SB I, 135 (B 343). – SB I, 296 (D 436): „So wird uns der Vetter Engel und der Vetter Affe auslachen“.

kaprizieren pflege¹⁸, drängt Lichtenberg auf Wahrung der anthropologischen Balance: „O hört, ich rate euch, laßt den Vetter Engel wo er ist, und denkt auch zuweilen einmal an den ehrlichen, guten Vetter Affen“¹⁹. „So lange wir so nahe mit dem Sündenbalg Leib [...] verwandt bleiben“²⁰, wird sich an der Zwischenstellung des Menschen nichts ändern, die sich durch die nicht zu überspringenden animalischen Bedürfnisse²¹, aber auch durch animalische Entgleisungen²² täglich in Erinnerung bringt. „Halb Affe und halb Engel“, dabei muß es bleiben. Um der Verlegenheit, die sich darüber einstellen mag²³, entgegenzuwirken, benennt Lichtenberg die Alternativen: Wer sich aus der dem Menschen auferlegten Dichotomie verabschieden will, wird entweder zu einem Betbruder aufschießen²⁴ oder aber im Tollhaus enden, wo die Körper der dort eingestellten „civiliter Seeligen“ doch eigentlich nur noch die „Leichensteine über dem Grabe ihrer Vernunft“ abgeben können²⁵. Zwischen diesen beiden Polen zu leben, ist die Bestimmung des Menschen²⁶.

¹⁸ SB 3, 788: „Seit einem gewissen Vorfall im Paradies, wovon man in einem alten klassischen Buche, das nicht mehr viel gelesen wird, umständliche Nachricht findet, ist der Mensch so sehr auf die *linke* Seite seiner Natur geworfen worden, daß es jetzt ein eigenes Studium ist, die *rechte* wieder zu gewinnen“.

¹⁹ SB 1, 381 (E 162).

²⁰ Bw 1, 457f (an Baldinger, 8.5.1774): „Der Mensch kommt unter allen Tieren in der Welt dem Affen am nächsten“. – SB 1, 533 (F 535): „Es ist schwer das Affenmäßige in den menschlichen Füßen zu fühlen, aber zuweilen kann man es, man kommt leicht auf das Menschliche und Konventionelle“.

²¹ SB 1, 581 (F 851): „Warum gibt es kein einziges Geschöpf das denkt und so independent von Essen und Trinken ist, als ein Stein?“

²² SB 3, 689: „Was dieser Vorstellung [sc. der Hogarth'schen *Punschgesellschaft*] so vielen Eingang verschafft, ist wohl die große Verständlichkeit derselben, im Ganzen wenigstens. Es ist nämlich allgemeine Natur des Menschen, in dem Zeitpunkte gezeichnet, da es dem Meisterstück der Schöpfung gefällt, seinen Rang etwas zu vergessen, und durch Trunkenheit ein Paar Staffeln gegen die Bestien herab zu steigen, oder gar den Bestien zu verstaten ein Paar über es hinauf zu treten“.

²³ SB 3, 527: „Es steht dem Menschen eben so wenig zu Gesicht sich wie [ein] Engel als wie ein Affe zu stellen, daß wir uns des erstern nicht so sehr schämen als des letzteren, das ist der verzwickte Adel der uns im Kopf steckt“.

²⁴ SB 3, 850: „Wie erzieht uns denn der Himmel? Beständen wir bloß aus Seele, so würden wir alle zu Bet-Brüdern und Schwestern aufschießen, die am Ende weder für den Himmel noch für die Erde taugten“.

²⁵ SB 3, 901.

²⁶ SB 1, 131f (B 323): „Hätte die Natur nicht gewollt daß der Kopf den Forderungen des Unterleibes Gehör geben sollte, was hätte sie nötig gehabt den Kopf an einen Unterleib anzuschließen. Dieser hätte sich ohne eigentlich dasjenige zu tun was man Sünde nennt satt essen und sich satt paaren und jener ohne diese Systeme schmieden, abstrahieren und ohne Wein und Liebe von platonischen Räuschen und platonischen Entzückungen

Lichtenberg mahnt denn auch an, die anthropologische Reflexion solle immer beide Seiten umfassen. Die physiologische Konstitution des Menschen, auch übrigens die Kontingenz der Bedingungen, aus denen sie jeweils entsteht²⁷, gilt ihm als ein Forschungsgegenstand, der zu einer aufgeklärten Anthropologie, die den Namen verdiente, zwingend gehört²⁸. Nicht geringer ist der Bedarf an Aufklärung jedoch seitens der Psychologie: „Wie wird der Psycholog heißen, der uns sagen wird woraus die Ursachen unserer Handlungen zusammengesetzt sind?“²⁹ Für seine eigenen psychologischen Beobachtungen gab ihm das Träumen³⁰ ein bevorzugtes, wenn auch nicht singuläres Erfahrungsfeld ab. Welche Folgen sich aus einer psychologischen Betrachtungsweise für die Beurteilung des menschlichen Handelns ergeben, hat er am Beispiel des Verbrechens exemplifiziert. Denn nicht der Gegenstand eines Verbrechens, sondern diejenige ihm kausal vorgeordnete Handlung, die der Verbrecher am ehesten hätte unterlassen können, mußte eigentlich, psychologisch geurteilt, als strafwürdig gelten³¹. Darum:

Wenn du die Geschichte eines großen Verbrechers liesest, so danke immer, ehe du ihn verdammst, dem gütigen Himmel, der dich mit deinem ehrlichen Gesicht nicht an den Anfang einer solchen Reihe von Umständen gestellt hat.³²

reden und singen und schwatzen können. Küsse vergiften ist noch ärger von der Natur gehandelt, als das Vergiften der Pfeile im Krieg“.

²⁷ SB I, 18 (A 39).

²⁸ SB I, 24 (A 66): „Es ist in der Tat ein sehr blindes und unsern aufgeklärten Zeiten sehr unanständiges Vorurteil, daß wir die Geographie und die Römische Historie eher lernen, als die Physiologie und Anatomie, ja die heidnische Fabellehre eher, als diese für die Menschen beinahe so unentbehrliche Wissenschaft daß sie nächst der Religion sollte getrieben werden. Ich glaube daß einem höheren Geschöpfe als wir Menschen sind, dieses das reizendste Schauspiel sein muß, wenn er einen großen Teil des menschlichen Geschlechts starr ein paar tausend Jahre hinter sich gehen sähe und aufs Ungewisse und unter dem Freibrief Regeln für die Welt aufzusuchen sich und der Welt unnütz sterben, [die] ihren Körper der doch ihr vornehmster Teil war nicht kannten, da ein Blick auf ihn sie, ihre Kinder, ihren Nächsten, ihre Nachkommen, hätte glücklich machen können“.

²⁹ SB I, 213 (C 303).

³⁰ Für Lichtenbergs Einsicht in die erkenntnistheoretische, anthropologische, näherhin psychologische sowie autobiographische Relevanz des Träumens vgl. Albrecht Beutel: Lichtenberg und die Religion. Aspekte einer vielschichtigen Konstellation (Beiträge zur historischen Theologie 93), Tübingen 1996, v.a. 44-46 u. 115f.

³¹ SB I, 28 (A 84): „Bei einem Verbrechen ist das was die Welt das Verbrechen nennt selten das was die Strafe verdient, sondern da ist es, wo unter der langen Reihe von Handlung womit es sich gleichsam als mit Wurzeln in unser Leben hinein erstreckt diejenige ist, die am meisten von unserm Willen dependierte, und die wir am allerleichtesten hätten nicht tun können“.

³² SB I, 635 (F 1205).

Es wäre verfehlt, die psychologischen Auffassungen Lichtenbergs schlechtweg als mechanistisch oder materialistisch deuten zu wollen. Natürlich hat er das damit bezeichnete Spannungsfeld reflektiert. Doch schien ihm gewiß, daß selbst eine beständig sich fortsetzende Annäherung nie zur Identität führen wird. Das Bild, das er dafür geprägt hat, trifft es mathematisch genau: „Materialismus ist die Asymptote der Psychologie“³³.

Jedenfalls hielt er die Wechselwirkungen zwischen Geist und Materie, zwischen Seele und Leib für komplizierter³⁴, als es etwa den „physiognomische[n] Apostel[n]“³⁵ erscheinen mochte. Der von diesen betriebenen „Semiotik für den Moralisten“ hat er jeden wissenschaftlichen Charakter bestritten und sie als eine bloße „Prophezeiungs-Kunst“ verachtet³⁶. Gefährlich schien ihm die Physiognomik gleichwohl:

Wenn die Physiognomik das wird, was Lavater von ihr erwartet, so wird man die Kinder aufhängen ehe sie die Taten getan haben, die den Galgen verdienen, es wird also eine neue Art von Firmelung jedes Jahr vorgenommen werden. Ein physiognomisches Auto da Fe.³⁷

Doch auch wenn man die Wechselwirkung von Seele und Leib einstweilen nicht wissenschaftlich zu ergründen, erst recht nicht prophetisch zu instrumentalisieren vermag, ist selbstverständlich mit ihr zu rechnen. Am Beispiel des Gewissens hat es Lichtenberg mitunter verdeutlicht: „Die Gewissen der Menschen sind so wie ihre Leiber, nicht allein nicht gleich zart, sondern auch bei einem Menschen zart wo sie beim andern schweinsleder-mäßige Dicke haben“³⁸. Bei manchen sei das böse Gewissen geradezu

³³ SB 1, 526 (F 489).

³⁴ Nicht zu überhören ist die sarkastische Tönung des folgenden Textes (SB 1, 361 [E 96]): „Wenn man bedenkt, daß der Mensch aus Leib und Seele besteht, daß sich die letztere im ersteren auf tausenderlei Weise verkriechen und verstecken kann, hingegen der erstere sich vergeblich in die letztere zu verkriechen sucht, so ist meines Erachtens die Art, wie Karl der 5te das Interim einzuschärfen suchte immer die beste Art Meinungen auszubreiten. Mit einer Handvoll Soldaten läßt sich in einer Campagne mehr Wahrheit ausbreiten, als mit einer Handvoll Büchern. [...] Und da der Mensch halb Affe und halb Engel ist, und der Affe immer hingehet wo der Engel hin will und vice versa, so ist es gleich viel welcher von beiden den Stoß kriegt. Trabant und Haupt-Planet. Eine Handvoll Soldaten ist immer besser als ein Maulvoll Argumente“.

³⁵ SB 1, 552 (F 666).

³⁶ SB 1, 494 (F 219).

³⁷ SB 1, 532 (F 521).

³⁸ SB 1, 475 (F 101).

habituell³⁹. Von solcher Interdependenz sieht er auch die menschliche Rezeptionsfähigkeit determiniert: „Ein Buch ist ein Spiegel, wenn ein Affe hineinguckt, so kann freilich kein Apostel heraus sehen“⁴⁰.

Wenn Lichtenberg die psychologische Reflexion mit Eifer betrieben und gleiches auch von der zeitgenössischen Anthropologie eingefordert hat, so ist ihm die Seele des Menschen doch im Grunde fremd und fraglich geblieben. Sollte das Wort Seele am Ende nur ein algebraischer Platzhalter sein?⁴¹ Würde es also lediglich eine anthropologische Hypothese bezeichnen, die der Fortschritt der Wissenschaften hinfällig gemacht hat?⁴² Auch wenn er diese Auffassung ein paarmal artikuliert, hat er sich bei einer materialistischen Psychologie doch niemals beruhigt. Wie sehr ihn die Frage nach der Seele des Menschen fortwährend umtrieb, bezeugt nicht zuletzt das seltsame „System von Seelenwanderung“⁴³, an dem er zeitlebens, wenn auch zumeist auf undeutliche, ja kryptische Weise, fortgestrickt hat.

III.

Die Einsicht, der Mensch sei, unbeschadet aller einzelnen anthropologischen Erkenntnisse, im Grunde nicht zu begreifen, fundamtiert bei Lichtenberg die Lehre vom Menschen. Sie führt ihn zu einer balancierten, die Extreme meidenden bzw. ausgleichenden und immer wieder auch die Grenzen des Wissens akzentuierenden Schau⁴⁴. Zuweilen hat er sie in eine auf tiefe, melancholische Skepsis gestimmte Tonlage moduliert:

Unser Leben kann man mit einem Wintertag vergleichen, wir werden zwischen 12 und 1 des Nachts geboren, es wird 8 Uhr ehe es Tag wird, und vor 4 des Nachmittages wird es wieder dunkel, und um 12 sterben.⁴⁵

³⁹ SB I, 506 (F 328): „Es gibt Leute, die werden mit einem bösen Gewissen geboren. Mit einem roten Strick um den Hals“.

⁴⁰ SB I, 394 (E 215). – Entsprechend SB I, 477 (F 112); SB I, 583 (F 860).

⁴¹ SB I, 444 (E 472): „Wir gebrauchen das Wort Seele wie die Algebraisten ihr x, y, z [...], es ist vielleicht nur ein bloßes Wort“.

⁴² SB I, 539 (F 575): „Man sagt noch Seele wie man sagt Taler, nachdem die geprägten Taler lange aufgehört haben“. – Ebd (F 576): „Damals als die Seele noch unsterblich war“.

⁴³ SB I, 29 (A 91).

⁴⁴ SB I, 433 (E 412): „Habe keine zu künstliche Idee vom Menschen, sondern urteile natürlich von ihm, halte ihn weder für zu gut noch zu böse“.

⁴⁵ SB I, 393 (E 212).

Aber Lichtenberg hat nicht allein die traditionelle anthropologische Metaphorik paraphrasiert, sondern auch die den Menschen definierende *differentia specifica* zu bestimmen gesucht. Er findet sie in der das Menschsein des Menschen organisierenden und ihn vor allem anderen Leben auszeichnenden Reflexivität seines Geistes: „Der Mensch ist kein künstlicheres Geschöpf, als die andern, er weiß es nur daß er ist und daraus läßt sich alles erklären“⁴⁶. Das Selbstbewußtsein, dieser spezifische Vorzug des Menschen, reicht sogar über die Grenzen der eigenen Wachheit hinaus: „Wir leben und empfinden so gut im Traum als im Wachen und sind jenes so gut als dieses, es gehört mit unter die Vorzüge des Menschen, daß er träumt und es weiß“⁴⁷. Der Glaube, zu freiem Handeln bemächtigt zu sein, verbindet sich mit der Reflexivität des menschlichen Geistes und setzt sie zugleich voraus⁴⁸.

Die für aufklärerische Anthropologie konstitutive Überzeugung, der Mensch sei prinzipiell verbesserungsfähig⁴⁹, hat Lichtenberg durchaus geteilt. Die „Wilden“, von denen er, darin ein typisches Kind seiner Zeit⁵⁰, begierig las oder hörte, bestärkten in ihm durch ihr Beispiel die Meinung, der Mensch sei mit mehr Fähigkeiten begabt, als ihm zumeist bewußt werde⁵¹. Auch sonst finden sich bei ihm für die Meinung, der Mensch sei einer – durchaus nicht nur moralischen – Besserung fähig, mancherlei Spuren⁵². Zugleich aber sieht sich ein naiver Perfektibilitätsglaube bei Lichten-

⁴⁶ SB 1, 261 (D 200). – Vgl. jedoch SB 1, 518 (F 424): „Wir tun alle Augenblicke etwas, das wir nicht wissen, [die] Fertigkeit wird immer größer, endlich würde der Mensch alles ohne es zu wissen tun und im eigentlichen Verstand ein denkendes Tier werden. Vernunft nähert sich der Tierheit“.

⁴⁷ SB 1, 565 (F 743).

⁴⁸ SB 2, 276 (J 1491): „Ein Meisterstück der Schöpfung ist der Mensch auch schon deswegen, daß er bei allem Determinismus glaubt er agiere als freies Wesen“. – Vgl. SB 1, 33f (A 116); SB 3, 213.

⁴⁹ Gottfried Hornig: Perfektibilität. Eine Untersuchung zu Geschichte und Bedeutung dieses Begriffs in der deutsch[s]prachigen Literatur (Archiv für Begriffsgeschichte 24, 1980, 221-257).

⁵⁰ Urs Bitterli: Der Eingeborene im Weltbild der Aufklärungszeit (Archiv für Kulturgeschichte 53, 1971, 249-263). – Hans R. Jauß, Mythen des Anfangs. Eine geheime Sehnsucht der Aufklärung (in: Ders., Studien zum Epochenwandel der ästhetischen Moderne, Frankfurt/M. 1990, 24-66).

⁵¹ SB 1, 250 (D 131): „Eben diese Einwohner [sc. von Otaheite] schwimmen in den stärksten Brandungen, sie wissen unten durch zu tauchen und kommen hinten wieder hervor ehe die Welle sie an das Ufer werfen kann. Der beste europäische Schwimmer würde hier unvermeidlich verloren sein [...]. Wie weit es Übung bei dem Menschen nicht bringen kann [...]. Der Mensch ist mit Fähigkeiten begabt, die sich nur bei zufälligen Gelegenheiten äussern“.

⁵² SB 3, 449: „Der Mensch ist das Tier, das für sich selbst eigentlich nichts ist, aber alles werden kann“. – Vgl. SB 1, 9 (A 2); SB 1, 519 (F 433); SB 1, 573 (F 803).

berg ironisch konterkariert. Den trivial-aufklärerischen Optimismus, ob nun in religiösem oder popularphilosophischem Zuschnitt, kann er ebenso gut parodistisch verspotten – „Die Welt muß noch nicht sehr alt sein, weil die Menschen noch nicht fliegen können“⁵³ – wie durch skurrile Spekulation persiflieren⁵⁴.

Auch in Gestalt einer solchen Karikatur formuliert sich bei Lichtenberg die Kritik an der transzendentalphilosophischen Blindheit des naiven anthropologischen Perfektibilitäts- und Superioritätsglaubens: „Daß der Mensch das edelste Geschöpf sei läßt sich auch schon daraus abnehmen, daß es ihm noch kein anderes Geschöpf widersprochen hat“⁵⁵. Wenn die Affen, Hunde und Elefanten gegen den Anspruch des Menschen, er bekröne die Schöpfung, wenig einzuwenden haben⁵⁶, so zeigt dies doch nur, daß der Mensch unkritisch sich selbst zum Maß aller Dinge gesetzt hat⁵⁷. Mit diesem Einwand vollzieht Lichtenberg die anthropologische Konkretion der ihm zumal durch Kant⁵⁸ erschlossenen Einsicht in die transzendente Bestimmtheit jeder Erkenntnis:

Die Stufenleiter in der Reihe der Geschöpfe [...] ist nicht in den Dingen, sondern in uns. Überhaupt kann man nicht genug bedenken, daß wir nur immer uns beobachten, wenn wir die Natur und zumal unsere Ordnungen beobachten.⁵⁹

⁵³ SB I, 292 (D 407). – SB I, 810 (J 1121): „Das ist auch einer von denen, die glauben der Mensch wäre schon fertig und der jüngste Tag könnte nun anfangen“.

⁵⁴ SB 2, 151 (G 104): „Dr Forster sagt, die Vielweiberei bringe mehr Mädchen als Knaben hervor. Diese Behauptung [...] bestätigt eine alte Meinung von mir, daß es sich mit dem menschlichen Geschlecht verhalte, wie mit dem einzelnen Menschen. Es bequemt sich zu allem. Dies ist wiederum eine Folge seiner Perfektibilität. Vielleicht würde Vielmännerei mehrere Knaben zeugen, weil da die Reihe an einen desto seltener käme. Es versteht sich von selbst, wenn der Mann eine Untreue beginge, so wäre dieses nicht mehr Vielmännerei. Wozu ließe sich nicht das menschliche Geschlecht bringen!“

⁵⁵ SB I, 282 (D 331).

⁵⁶ SB 3, 1055: „[...] der Mensch, das Meisterstück der Schöpfung, wie er sich nennt, und wogegen freilich die Affen, die Pudelhunde und die Elefanten wenig einzuwenden haben [...]“.

⁵⁷ SB I, 33 (A 110): „Das Maß des Wunderbaren sind wir, wenn wir ein allgemeines Maß suchten, so würde das Wunderbare wegfallen und würden alle Dinge gleich groß sein“.

⁵⁸ Vgl. Arno Neumann: Lichtenberg als Philosoph und seine Beziehungen zu Kant (Kantstudien 4, 1900, 68-93). – J.Dostal-Winckler: Lichtenberg und Kant. Problemgeschichtliche Studie (Bausteine zu einer Philosophie des „Als-ob“ 10), München 1924. – Ralf Kauther: Lichtenberg und Kant (Lichtenberg-Jahrbuch 1992, 56-77). – Günter Zoeller: Lichtenberg and Kant on the subject of thinking (Journal of the History of Philosophy 30, 1992, 417-441).

⁵⁹ SB I, 710 (J 392).

Darin gründet seine auf die Möglichkeit einer (Selbst-)Erkenntnis des Menschen gerichtete Skepsis. Sie hat ihn lebenslang gegen die Verführungskraft eines naiven Fortschrittsglaubens spröde gemacht. Die Erfahrung des eigenen Lebens und der mit den Jahren sich steigernden Schwermut und Hin-fälligkeit mag ihn in solcher Skepsis lebenspraktisch bestärkt haben. Das Problem des Alterns durchzieht, teils humoristisch verschlüsselt⁶⁰, die Reflexion der späteren Jahre⁶¹.

So bleibt für Lichtenberg „dieses [...] Wesen, das wir selbst sind“, unbegreiflich⁶². Über die Feststellung, im Grunde sei der Mensch eine *qualitas occulta*, kommt es nicht mehr hinaus. Damit mag die auffallend häufige Zitation von Ps 8,5a in Zusammenhang stehen⁶³. Doch die staunende Zuversicht des Psalmisten, der im Lob des Schöpfers sich selbst als den Gott am nächsten stehenden Teil der Schöpfung erkennt (vgl. Ps 8,5-9), hat sich bei Lichtenberg zu der resignativen Einsicht gewandelt, daß durch die Unzulänglichkeit des körperlich gebundenen Geistes auch die Möglichkeit anthropologischer Erkenntnis, und sei es selbst in ihrer vorzüglichsten Gestalt: als menschliche Selbsterkenntnis, notwendig korrumpiert worden ist:

O Gott [...] was ist doch der Mensch. Heute gesund und morgen tod, und noch trauriger, von 1 bis 2 bei Kästnern Philosoph, und von 8 bis 9 bei Wackern⁶⁴ ein Narr.⁶⁵

IV.

Das anthropologische Prinzip, demgemäß der Mensch durch die auf unerreichbare Überwindung hin angelegte Dualität von Kopf und Herz, „Affe“

⁶⁰ SB 1, 825 (J 1215): „A. Sie sind sehr alt geworden. B. Ja, das ist gewöhnlich der Fall wenn man lange lebt“.

⁶¹ Vgl. etwa SB 1, 560 (F 723); SB 1, 659 (J 48); SB 1, 704 (J 341); SB 1, 727 (J 495); SB 1, 814 (J 1149); SB 1, 907f (L 390); SB 1, 920 (L 483); SB 2, 401 (K 24); SB 2, 523 (L 910).

⁶² SB 1, 576 (F 816): „Dieses unbegreifliche Wesen, das wir selbst sind, und das uns noch weit unbegreiflicher vorkommen würde, wenn wir ihm noch näher kommen könnten als wir selbst sind, muß man nicht auf einer Stirne suchen wollen“.

⁶³ Vgl. dazu das für Lichtenberg erstmals erstellte Bibelstellenregister (Beutel [s.Anm.30], 266-271), demzufolge Ps 8,5a in Lichtenbergs Schriften und Briefen mindestens sechsmal zitiert wird (aaO 267).

⁶⁴ Johann Ludwig Wacker war Gastwirt und privilegierter Weinhändler in Göttingen; vgl. zu ihm Wilhelm Ebel, *Memorabilia Göttingensia*, Göttingen 1969, 183.

⁶⁵ SB 1, 62 (B 56).

und „Engel“ nicht nur geprägt, sondern die darin liegende, unauflösbare Spannung von Vernunft und Gefühl ihrerseits vernünftig wahrzunehmen und zu reflektieren gefordert ist, grundiert zugleich seine durchaus eigentümliche Auffassung von der Vernunft der Religion. Auf dem Feld der Religion findet die Dualität von Kopf und Herz in der unaufhebbaren Spannung von Herzensglaube und Vernunftreligion eine strukturelle Analogie.

Wenn Lichtenbergs Auffassung der Religion gemeinhin als eine wenig originelle Spielart spinozistischer und, in späteren Jahren, kantischer Denkmuster interpretiert wird, scheint dies aus seinen einschlägigen Notizen hinreichend belegbar zu sein. In der Tat hat er sich oft genug und in unmißverständlicher Klarheit entsprechend geäußert. Die deistische Annahme eines *constructor mundi*, die eine unbedingte Geltung der Naturgesetze schöpfungstheologisch verbürgt, ist dem naturwissenschaftlich denkenden Lichtenberg eine geradezu zwangsläufige Konsequenz seiner wissenschaftstheoretischen Reflexion⁶⁶. Zugleich stellt sich ihm der Gottesgedanke aber auch als die anthropomorphe Vergegenständlichung des Sittengesetzes dar:

Es ist ein Gott kann meiner Meinung nach nichts anderes sagen, als ich fühle mich bei aller meiner Freiheit des Willens genötigt Recht zu tun. Was haben wir weiter einen Gott nötig? das ist er.⁶⁷

Gemäß der von Kant erarbeiteten transzendentalphilosophischen Sicht gelten ihm die Existenz Gottes und die Unsterblichkeit der Seele als zwar denkbare, jedoch nicht erkennbare Größen: „Es sind Gedankenverbindungen, Gedankenspiele, denen nicht etwas Objektives zu korrespondieren braucht“⁶⁸.

Indem er die Religion als eine Symbolisierung des Sittengesetzes interpretiert, bliebe selbst ihr ersatzloses Verschwinden für das System der Sittlich-

⁶⁶ SB 2, 179 (H 14): „Was, wie ich glaube, die meisten Deisten schafft, zumal unter Leuten von Geist und Nachdenken, sind die unveränderlichen Gesetze in der Natur. Je mehr man sich mit denselben bekannt macht, desto wahrscheinlicher wird es, daß es nie anders in der Welt hergegangen, als es jetzt darin hergeht, und daß nie Wunder in der Welt geschehen sind, so wenig als jetzt. Daß ganze Zeitalter hintergangen werden, und noch leichter einzelne Menschen, daß man aus tausendfachem Interesse etwas glaubt, daß es sogar ein Vergnügen sein kann, etwas zu glauben, was man nicht untersucht hat, das ist gar kein Wunder, das sehen wir täglich; daß aber die Sonne beim Vollmond verfinstert, Wasser in Wein verwandelt wird, und dergleichen ist ungreiflich“.

⁶⁷ SB 1, 892 (L 275).

⁶⁸ SB 2, 198f (H 149). – Vgl. Bw 4, 933 (an Kant, 9.12. 1798).

keit ohne praktische Folgen⁶⁹. Daß er dabei nicht an die biblisch-kirchliche Gestalt des Christentums oder andere positive Religionen denken kann, sondern an die ihnen allen zugrundeliegende natürliche Religion⁷⁰, ist offenkundig. Diese Religion findet in der Vernunft des Menschen ihr Maß und ihre Grenze⁷¹, da doch der Mensch allein durch sie am Göttlichen partizipiert: Die menschliche Vernunft preist Lichtenberg, darin selbstverständlich weder originell noch überraschend, als die Tochter⁷² und Statthalterin des Himmels⁷³ und als einen „Funke[n] aus dem Lichtmeer der Gottheit“⁷⁴. Streng genommen, meint er, dürfte man das Wort Religion gar nicht gebrauchen, da es sein Denotat, nämlich das vorläufig nicht überbotene System einer Glückseligkeitslehre, nur metaphysisch verschleiert⁷⁵.

Unbestreitbar ist also die aus deistischen, spinozistischen und kantischen Quellen eigentümlich gespeiste Vorstellung einer natürlichen Religion, deren man in solchen und ähnlichen Texten ansichtig wird. Unbestreitbar ist jedoch auch, daß damit nur ein Teil seiner religionstheoretischen Auffassungen abgedeckt wird. Solchem Vernunftglauben scheinbar widerstreitend, hat Lichtenberg zuweilen auch eine Verbindung von natürlicher Religion und religiöser Metaphysik – oder, wie er es nannte, von „gesunder Vernunft“ und „feinerem Aberglauben“⁷⁶ – für sinnvoll erachtet, ja sie aus volkspäda-

⁶⁹ Bw 1, 783 (an Schernhagen, 5.2.1778): „Auch lehrt mich mein Gefühl, daß, wenn mir heute jemand demonstrierte, alle Christliche Religion wäre falsch, ich gewiß ebenso forhandeln würde, wie bisher, und mich immer bemühen mich nicht von Leidenschafften hinreisen [sic] zu lassen“.

⁷⁰ Vgl. SB 3, 492.

⁷¹ Vgl. SB 2, 426 (K 148). – SB 2, 443 (K 260).

⁷² SB 1, 568 (F 765).

⁷³ Goettinger Taschen Calender. Taschenbuch zum Nutzen und Vergnügen, hg.v. Georg Christoph Lichtenberg [im folgenden: GTC], 1794, 84.

⁷⁴ SB 3, 274: „Wo aber der Funke aus dem Lichtmeer der Gottheit, Vernunft einmal glimmt, da kann auch eine Flamme entstehen, wenn man sie anzufachen weiß“. – SB 1, 575 (F 809): „[...] dieser Funke aus dem Licht des Allmächtigen [...]“. – SB 2, 198 (H 148): „Daß aber unsere Vernunft von Gott sei, ist gewiß“.

⁷⁵ SB 1, 671f (J 125): „Man sollte das Wort Religion gar nicht haben. Wann und wie ist es entstanden? Eine eigentliche Glückseligkeits-Lehre daraus zu machen, alles muß dahin abzweken. Nach dem was ich mir von Religion gedenke, so ist es eine Sammlung von Vorschriften zur Glückseligkeit, die der untersuchende Teil des Menschen-Geschlechts [...] so lange dem ununtersuchenden einzuschärfen sucht, bis sie selbst etwas Besseres ausspioniert haben“.

⁷⁶ SB 1, 178f (C 125): „Es ist fast zu vermuten, daß, wenn sich protestantische Religion und kalte gesunde Vernunft mehr ausbreiten, und wenn gesunde brauchbare Philosophie gäng und gebe wird, die schönen Künste merklich verfallen werden. Ja es ist eine Frage ob nicht die schädlichen Folgen sich noch weiter erstrecken werden. Die gesundeste

gogischen Gründen ausdrücklich nahegelegt⁷⁷: „Wenn Religion der Menge schmecken soll, so muß sie notwendig etwas vom haut goût des Aberglaubens haben“⁷⁸. Doch darf man sich von der Distanz nicht täuschen lassen, die in solcher professoralen Empfehlung, wie der „Pöbel“ listig gelenkt werden könnte, mitschwingt. Denn die scheinbar zwischen Volk und Denker verlaufende Grenze – Aberglaube dort, Vernunftfeinsicht hier – zerteilt doch in Wahrheit auch die Person des aufgeklärt reflektierenden Philosophen. Indem alle Menschen der nicht aufzuhebenden anthropologischen Dualität unterliegen und nur das unterschiedliche Mischungsverhältnis zwischen Vernunft und Gefühl differenzbildend wirkt, ist der Notwendigkeit, der Vernunftfeinsicht zuweilen einen „feineren Aberglauben“ beizumischen, selbst der Denker nicht gänzlich enthoben:

Jeder Mensch hat seinen individuellen Aberglauben, der ihn bald im Scherz, bald im Ernst leitet. Ich bin auf eine lächerliche Weise öfters sein Spiel, oder vielmehr ich spiele mit ihm. Die positiven Religionen sind feine Benutzungen jenes Hanges im Menschen. Die Menschen haben alle etwas davon.⁷⁹

Der Gedanke, daß wegen des jedem Menschen einwohnenden Hanges zu einem – sei es gröberen, sei's feineren – Aberglauben eine konsequente Vernunftreligion selbst bei aufgeklärtestem Kopfe nicht uneingeschränkt möglich sei, ist für die Religionstheorie Lichtenbergs von elementarer Bedeutung. Er führt ihn dazu, den verschiedentlich in Anspruch genommenen Atheismus letztlich für ein Selbstmißverständnis zu halten: „Unter dem Volk gibt es keine redlichen Atheisten“⁸⁰. Die trivialeren Erscheinungsformen einer Gottesleugnung hat Lichtenberg als „Atheisterei“⁸¹ belächelt und entsprechend verächtlich persifliert⁸²; er deutet sie, zumal in Deutschland⁸³, nur

Philosophie ist geneigt sich in Vorschläge zu verlieren. Den Schwärmern, die feineren Aberglauben mit gesunder Vernunft in der gehörigen Proportion zu mischen gelernt haben, ist es aufbehalten den bei der kalten Betrachtung gerinnenden Säften des Völkerkörpers wieder Flüssigkeit Wärme und Geschwindigkeit zu erteilen, und die Glieder dahin zu vermögen nicht alle ihre Entschlüsse erst durch den Kopf passieren zu lassen“.

⁷⁷ SB 1, 755 (J 713): „Um den Menschen nützliche Wahrheiten zu predigen ist alles erlaubt, was niemanden schadet oder kränkt, also auch Feenmärchen“; vgl. den Fortgang des Textes.

⁷⁸ SB 2, 201 (H 159). – Entsprechend etwa SB 2, 421 (K 121).

⁷⁹ SB 2, 183 (H 42).

⁸⁰ SB 1, 687 (J 238); dieser von Lichtenberg beifällig zitierte Satz stammt von Jacques Necker.

⁸¹ SB 3, 402.

⁸² SB 1, 402 (E 252): „Ich dank es dem lieben Gott tausendmal, daß er mich zum Atheisten hat werden lassen“. – Entsprechend SB 3, 403.

als den Ausdruck einer modischen Koketterie. Abermals erstreckt sich jedoch solche Unfähigkeit zu konsequentem Religionsverzicht nicht allein auf das „Volk“, sondern auf den aus Kopf und Herz bestehenden Menschen schlechthin: „Es ist gewiß noch nie ein so vollkommener Deist gewesen, als er im Compendio steht, das ist unmöglich“⁸⁴. In diesem Sinne hatte er die einschlägigen Schreckbegriffe bereits in einem Erzählfragment der späten 1760er Jahre ausdrücklich entschärft⁸⁵.

Von dieser Einsicht machte Lichtenberg einen reflexiven Gebrauch. Ihm selbst erschien der Atheismus als ein intellektuelles Experiment, dem er sich, zumal wenn sich eine feine Gesellschaft dadurch schrecken ließ, mitunter gern unterzog: „In Gesellschaft spielte ich zu Zeiten den Atheisten bloß Exercitii gratia“⁸⁶. Was man darunter näherhin zu verstehen habe, verdeutlicht beispielsweise ein an Johann Daniel Ramberg gerichteter Brief, in dem Lichtenberg von einer Unterhaltung berichtet, die er mit Johann Caspar Lavater und dem Göttinger theologischen Ordinarius Gottfried Leß in seiner Wohnung geführt hat: Als man in dieser bemerkenswerten Gesprächskonstellation auf Spinoza gekommen sei, da habe er „zwischen diesen beyden Theologen“ sitzend sich veranlaßt gesehen, „mich seiner anzunehmen“⁸⁷.

V.

Das Nebeneinander von Vernunft und Glaube sowie von natürlicher und positiver Religion hat Lichtenberg auch bei sich selbst wahrgenommen und reflektiert. Aufgrund der von ihm konstatierten anthropologischen Dualität sah er sich veranlaßt, dem Gefühl des Menschen sein eigenes Recht und seine Würde zuzuerkennen. Für das Feld der Religion erwuchs ihm daraus

⁸³ SB 1, 421 (E 342): „Ich scherze fürwahr nicht, liebe Landsleute, wenn ich eingestehe die Deutschen hätten keinen Esprit, denn das bißgen Atheisterei unter uns kann man noch nicht Esprit nennen. Zu einem französischen Atheisten der Esprit hat wird [verlangt] daß er sich nur bloß bei schmerzlichen Krankheiten und auf dem Todbette bekehrt, unsere hingegen bekehren sich gemeiniglich bei jedem Donnerwetter“.

⁸⁴ SB 2, 183 (H 42).

⁸⁵ SB 3, 605 („Der Oberförster“): „Man heißt Naturalisten solche Leute, die glauben Gott könne nichts tun was vor uns unmöglich ist, Separatisten, die zuweilen lieber eine gesunde Predigt zu Hause lesen, als eine ebenfalls schon gedruckte in der Kirche hören, Indifferentisten oder gar Atheisten [...] die glauben, daß es auch dumme Geistliche gibt“.

⁸⁶ SB 2, 178 (H 9).

⁸⁷ Bw 3, 234 (3.7.1786).

die Einsicht, ihre positiven Gestalten erfüllten durchaus eine spezifische, von der Vernunft nicht gleichwertig zu ersetzende Funktion. Die positive Religion schätzte er nicht zuletzt wegen ihres Vermögens, den Menschen „ohne weiter andere Mittel Trost und Mut im Leiden zu verschaffen und Kraft demselben entgegen zu arbeiten“⁸⁸. Zugleich repräsentiert das religiöse Gefühl für Lichtenberg aber auch einen spezifischen Überschuss an Erfahrung⁸⁹ und ein durch nichts zu ersetzendes Korrektiv der Vernunft⁹⁰. In einer bei ihm in dieser Hinsicht seltenen Offenheit hat er 1788 in einem Brief an den Artillermajor Georg Friedrich Werner das menschliche Gefühl gegenüber der Vernunft als ein spezifisches Medium der Gottesoffenbarung⁹¹ zu rehabilitieren gesucht:

Vor dem Allmächtigen ist wahr, was nicht widerlegt werden kan; vor Menschen kan das nicht zu widerlegende oft noch sehr falsch seyn, dieses zu beweisen ist der einzige und dabey leichteste Weg; man erdichte contra etwas, was der Gegner auch nicht widerlegen kan. So müssen sich Menschen abwägen lernen, die keine andere infallibele Wege haben. Ew. Wohlgebohren lachen gewiß so gut wie ich, über den Idealisten, allein wahrhaftig ich mag es nicht über mich nehmen ihn zu widerlegen; er würde mich auslachen, so wie ich ihn, aber Unrecht hat doch sicherlich einer von uns. Leider Gottes! sieht es in weit wichtigeren Dingen nicht viel besser aus, und traurig ist es, daß dergleichen Dinge Menschen bekannt werden, denen die Gegenmittel verborgen bleiben. Ich rede hier von dem Beweiß für die Existenz Gottes, es ist der unvermischten (reinen sagt HE. Kant) Vernunft, das ist derjenigen,

⁸⁸ SB I, 771 (J 855): „Eine der schwersten Künste für den Menschen ist wohl die sich Mut zu geben. Diejenigen, denen er fehlt, finden ihn am ersten unter dem mächtigen Schutz eines der ihn besitzt, und der uns dann helfen kann, wenn alles fehlt. Da es nun so viele Leiden in der Welt gibt, denen mit Mut entgegen zu gehen kein menschliches Wesen einem schwachen Trost genug geben kann, so ist die Religion vortrefflich. Sie ist eigentlich die Kunst sich durch Gedanken an Gott ohne weiter andere Mittel Trost und Mut im Leiden zu verschaffen und Kraft demselben entgegen zu arbeiten. Ich habe Menschen gekannt, denen ihr Glück ihr Gott war. Sie glaubten an ein Glück und der Glaube gab ihnen Mut. Mut gab ihnen Glück und Glück Mut. Es ist ein großer Verlust für den Menschen, wenn er die Überzeugung von einem weisen die Welt lenkenden Wesen verloren hat“.

⁸⁹ Bw I, 13 (an Ljungberg, Febr. 1769): „Himmel gefühlt ist ausgedruckt Nonsense, Nonsense“.

⁹⁰ SB 3, 274f.

⁹¹ Es wäre eine reizvolle, jedoch in diesem Rahmen nicht zu leistende Aufgabe, die religionstheoretische Bestimmung des Gefühls, wie sie bei Lichtenberg begegnet, mit den prominenteren zeitgenössischen Theoriebildungen, etwa bei Spalding („Religion eine Angelegenheit des Menschen“, 1797), Herder („Von Religion, Lehrmeinungen und Gebräuchen“, 1798) und Schleiermacher („Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern“, 1799), eingehend zu vergleichen.

die nichts vom Nachbar Gefühl borgt, wohl unmöglich zu entscheiden, wer Recht hat. Allein muß denn alles durch das Sieb der Vernunft gehen, was dem Menschen nützlich und nöthig ist. hat sich denn etwa der Schöpfer blos unserer Vernunft in der Natur offenbart? [...] oder giebt es nicht andere Stimmen, mit denen er mit uns von sich redet?⁹²

In solchen Äußerungen formuliert sich bei Lichtenberg die Selbsterkenntnis der Vernunft. Insofern ist es durchaus vernünftig, dem menschlichen Gefühl und Glauben ein eigenes, von der Vernunft nicht aufzuwiegendes Recht zuzuerkennen. Wie töricht ein gegenläufiges Bemühen wäre, zeigt ihm das Beispiel der Französischen Revolution: Ihr alberner Versuch, „den lieben Gott ab[zu]schaffen“⁹³, sieht sich durch einen nicht minder albernen Rückfall in banales Heidentum desavouiert⁹⁴.

Gegenüber der Tendenz zu pseudovernünftiger Eliminierung der Religion pocht Lichtenberg auf das ureigene Recht des Glaubens. Damit ist zunächst nicht mehr als ein subjektives Fürwahrhalten gemeint, dessen Legitimität er ganz allgemein, also auch in profaner Hinsicht, vertritt⁹⁵. In religiöser Perspektive gilt ihm der Glaube als Ausdruck einer subjektiven und insofern von kirchlich-theologischer Lehre ganz unabhängigen Gottesgewißheit⁹⁶. Freilich hat er sich zu religiösem Glauben nur selten geäußert, und auch dies zumeist nur ganz allgemein. Doch verdient gerade die Formalität, in der er den religiös qualifizierten Glauben bestimmt hat, Beachtung.

Glücklich preist er die Menschen, die alles glauben können⁹⁷. Das könnte zynisch anmuten, ist aber bei Lichtenberg ein durchaus ernstgemeinter Ausdruck des Respekts vor der faktischen Linderungskraft, die er dem Glauben des Menschen zuerkennt. Wie es bei der Extraktion eines Zahns

⁹² Bw 3, 595 (29.II.1788). – SB 2, 412 (K 79): „In der Vernunft ist der Mensch, in den Leidenschaften Gott“.

⁹³ Noctes (s.Anm.8), 66: „Dupont, der in der Nationalversammlung den lieben Gott abschaffen wolte. Das hatte doch nicht viel mehr zu sagen, als daß ein altes Weib glaubt der liebe Gott sey zu ihren Diensten“.

⁹⁴ GTC 1798, 185. – Zu seiner im übrigen durchaus ambivalenten Einschätzung der Französischen Revolution vgl. Ralph-Rainer Wuthenow: *Experimental-Politik? Die Französische Revolution in Lichtenbergs „Sudelbüchern“* (in: *Aufklärung* 1/2, 1986, 43–56). – Vgl. auch Wolfgang Rödel: *Forster und Lichtenberg. Ein Beitrag zum Problem deutsche Intelligenz und Französische Revolution*, Berlin 1960.

⁹⁵ Vgl. etwa SB 1, 401 (E 248): „Daß es wahr ist, das hätte nichts zu bedeuten, allein die Leute glaubens, das ist den Teufel“.

⁹⁶ Zur Frage der Gottesgewißheit bei Lichtenberg vgl. Beutel (s.Anm.30), 182–184; zu Lichtenbergs eigenem Glauben a.a.O. 110–113 u. passim.

⁹⁷ SB 2, 147 (G 79).

gleichgültig ist, was dem Betroffenen Mut gibt, „wenns nur hilft“⁹⁸, so legitimiert auch in religiöser Hinsicht der therapeutische Effekt jedes Mittel: „Laßt die Menschen glauben was sie wollen, wenns nur hilft“⁹⁹.

Nun läßt sich nicht übersehen, daß in solcher Hochschätzung des religiösen Glaubens die Wahrheitsfrage faktisch suspendiert worden ist. Doch indem es dem Glauben anstatt um objektives Wissen um subjektive Gewißheit zu tun ist, wird die Wahrheit seiner Gegenstände gerade nicht agnostisch egalisiert, vielmehr glaubend schon immer vorausgesetzt. Da „der Glaube stärker werden kann als die Vernunft“¹⁰⁰, bleibt bei Lichtenberg die Frage, „welches von beiden mehr Recht auf die Leitung unserer Handlungen hat“¹⁰¹, in unentschiedener, ja unentscheidbarer Schwebel. Am Ende eines kurzen Kalenderartikels über „Lieutenant Greatraks“ hat er die Vernunft des Glaubens nicht allein auf bemerkenswerte Weise zusammengefaßt, sondern sie überdies noch durch das von ihm äußerst selten gebrauchte Mittel eines Jesuswortes bekräftigt:

Der Glaube, der Glaube an untrügliche Hülfe [...] O! der geht über alles! –
Christus selbst sagte einmahl: Gehe hin, dein Glaube hat dir geholfen [Mk
10,52].¹⁰²

VI.

Die Dualität von Kopf und Herz, von Vernunft und Gefühl, von Einsicht und Glaube, die den Menschen unaufhebbar „halb Affe und halb Engel“ sein läßt, formuliert einen Grundgedanken der Lichtenbergischen Anthropologie. Das darin liegende Denk- und Lebensproblem wie im Falle des „verliebten Anatomicker[s]“ Soemmerring mit einem Scherzwort kurzerhand sistieren zu können, war für Lichtenberg ein überaus seltenes Glück. Zumeist hat er die anthropologische Dualität sowie die mit ihr verbundene, konstitutive Utopie des „ganzen Menschen“ als schmerzlich und bedrängend erlebt, nicht selten am eigenen Leibe. Wie sehr er selbst darunter gelitten hat, daß „Kopf“

⁹⁸ SB 3, 131f.

⁹⁹ GTC 1793, 172. – Auf die Ambivalenz solchen Glaubens zielt eine Bemerkung des nächtlichen Notizbuchs (Noctes, 70): „Marriage I. vielleicht die Krücken als Sinnbild des Glaubens zu Stütze und Prügel auszuteilen“.

¹⁰⁰ SB 2, 412 (K 80).

¹⁰¹ Ebd. – Vgl. Noctes, 54.

¹⁰² GTC 1790, 163.

und „Herz“ auch hinsichtlich der Religion in fortdauerndem, unaufhebbaarem Streit miteinander stehen, bezeugen seine unmittelbaren Lebensäußerungen, die vor allem in Gestalt des Staatskalender-Tagebuchs auf uns gekommen sind¹⁰³. Für Lichtenberg war die Erfahrung, daß sich die Einheit von „Kopf“ und „Herz“ nicht in einem spekulativen System, sondern nur in einem konkreten Subjekt konstituiert, weniger eine – sozusagen – existenzphilosophische Lösung als vielmehr ein unentrinnbares existentielles Problem¹⁰⁴.

¹⁰³ Königlich-Gross-Britannischer und Churfürstlicher Braunschweig-Lüneburgscher Staatskalender 1789-1799 (Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen, Ms-Lichtenberg IV, 9). Eine vollständige, kritische Edition dieses Tagebuchs wäre dringend zu wünschen!

¹⁰⁴ Für die gegenwärtige fachwissenschaftliche Lichtenberg-Rezeption ist es überaus signifikant, daß in einem geradezu kompendiösen Symposiums-Berichtband, der das Verhältnis von Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert unter dem Leitmotiv des „ganzen Menschen“ zum Gegenstand hat, die einschlägige Bedeutung Lichtenbergs lediglich einigemal en passant erwähnt, jedoch nirgendwo als ein selbständiges Thema traktiert worden ist (Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert. DFG-Symposium 1992, Germanistische-Symposien-Berichtbände 15, hg. v. Hans-Jürgen Schings, Stuttgart/Weimar 1994).