Hans Blumenberg

Matthäuspassion

Bibliothek Suhrkamp

SV

Band 998 der Bibliothek Suhrkamp

Hans Blumenberg

Matthäuspassion

Suhrkamp Verlag

© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1988
Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.
Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert
oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.
Druck: Druckhaus Nomos, Sinzheim.
Printed in Germany
Erste Auflage 1988
ISBN 3-518-01998-8

6 7 8 9 – 11 10 09 08 07 06

DER HORIZONT

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

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

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

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

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

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

Wem auch immer der Theologenhochmut zu freimachender

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

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

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

Der Evangelist Matthäus hat nicht das Wort überliefert, das

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

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

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

nen Verheißungen und seiner Bündnistreue auch alles zuzutrauen sei.
Angefangen damit, daß bei ihm – bei diesem Einen, nicht bei allen anderen ringsum – so etwas wie eine Welt, bestehend aus *Himmel und Erde*, möglich war, der dann nur noch befohlen zu werden brauchte, was in ihr und auf ihr Wirklichkeit werden sollte. Das erste und schwerste Stück bei der ›Horizontabschreitung‹ ist, dieses nicht mit dem Gleichmut dessen zu sehen, der weiß, das liege eben *im Begriff* Gottes – und anzusetzen sei doch nur dabei, ob es das durch diesen Begriff Bestimmte auch gebe. Unbeweisbar, wie der Kenner seit Kant weiß. Die Allmacht, sofern man sie besäße, müßte der Langeweile so nahe kommen wie das Phantastische. Wenn alles möglich ist, sind nur die kürzesten Wege plausibel, jede Umständlichkeit überflüssig, jede Schwierigkeit übertrieben. Die Mächtigen werden, je näher sie dem Superlativ kommen, von der Neigung zum Abenteuer gepackt. Und es ist keine Lästerung, wenn man von der Allmacht vermutet, ihr sei die Welt zum Abenteuer geworden. Was hätte sie sonst auch tun können? Alles wäre ihr zur Welt geworden, denn ›Welt‹ heißt eben, daß nicht Alles-Mögliche möglich *bleibt*. Sonst wäre alles immer schon vorbei, ehe es noch angefangen hätte. Zeit und Raum sind die wesentlichen Merkmale einer Welt, insofern in ihr *nicht mehr* alles ineins und auf einmal möglich ist. Die Erschaffung einer Welt aus dem Nichts endete Das-Ganze-auf-einmal, das *totum simul*, einer leeren Ewigkeit.
Mit der Welt spielt die Allmacht gegen sich selbst. Sie gibt es preis, alles auf sich beruhen zu lassen, um es aufzunehmen mit dem, *was der Fall ist*. Es ist nicht so, daß die Allmacht nichts riskiert, indem sie alles riskieren läßt. Ihre Unversehrtheit bei einer bloßen *actio per distans* ist nicht nur der philosophische Mythos vom Sich-selbst-denkenden-Denken des Aristoteles, das unerschaffene Sphären ewig kreisen läßt, ohne von ihnen Notiz zu nehmen. Auch als Hoheitsattitüde ist dies versucht im biblischen Schöpfungsanfang, alles durch das Befehlswort sein

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

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

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

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

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

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

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

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

Weltgericht, vorgenommen: *Die Welt selbst ist das Weltgericht.* Das ist zwar nicht der biblische Vorgedanke, aber näher an dessen verschwiegener Voraussetzung, das Schöpfungswort werde vor allem *sich selber* im Gerichtswort Recht sprechen.
Davon weiß Matthäus nichts, weil ihm die *Logos*identität Jesu noch fern liegt. Mit ihr wird Johannes einen Abgrund aufreißen, den er nicht schließen kann, weil er Matthäus nicht gelesen hat – für ihn *ist schon gerichtet* nach Leben und Tod. Für Matthäus kommt erst ›jener Tag‹, an dem viele schreien werden *Herr, Herr* (*kyrie, kyrie*), als sei für sie das *Eli, Eli* der Passion nicht vorweggenommen worden.
In der Passion scheitert die Schöpfung, und in der Passion wird der Gerichtete zum Richter prädestiniert. Alles, was ›Gnade‹ heißen wird, hat seinen ›zureichenden Grund‹ im Mißlingen der Welt. Es wird deshalb durch die Passion nicht ›verdient‹ als die mystische ›Substanz‹ eines unendlichen Vorrats, sondern als Restitutionsanspruch gegenüber einer Welt eingeklagt, in deren Unheilszentrum schließlich *dieses* möglich geworden war. Nun schrie es wirklich und leibhaftig zum Himmel, was die Welt anzurichten eingerichtet war. Satan wird überwunden, gilt von der Passion; und er wird es, aber in anderem Sinne als in dem des Verführers: in dem des Anklägers, als der er im Buche Hiob vor Gott *gegen* den Menschen aufgetreten war, als *diabolos*. Nun tritt ein anderer Ankläger vor Gott *für* die Menschen, indem er das Äußerste ihres Leidens und Todes an sich selber ›demonstriert‹. Es ist wie die Parodie auf den einen Satz im ersten Hiob-Kapitel: *Da ging Satan aus von dem Herrn.*
Nichts ist für den glaubensarmen Zeitgenossen an den Voraussetzungen der Matthäuspassion widerständiger und unzugänglicher als der Gott, der zu beleidigen ist: von seinem debilen Geschöpf und bis zur erbitterten Forderung nach einer ebenso unfaßlichen Sühne. Es ist unbestreitbar, daß diese Figur aus den Prämissen des Werkes – weniger noch als aus denen des Evangelisten – nicht exstirpiert werden kann. An

dieser Schwierigkeit das Eingehen auf die Passion nicht scheitern zu lassen, muß die Intention jedes Versuchs sein, ihren *noch möglichen* Hörer in seinem Rezeptionshorizont zu justieren.
Ob er einen Gott *hat* oder nicht, ist dabei sekundär gegenüber dem *Begriff*, mit dem er noch erfassen kann, was es bedeutete, einen zu haben. Denn das hieße: Niemals hätte der Mensch durch einen Ungehorsam seinen Gott so erbittern können, daß dieser sich hätte entschließen dürfen oder gar müssen, nur durch Leiden und Sterben – wessen auch immer – sich versöhnen zu lassen. Es muß um mehr gegangen sein.
Dieses Mehr macht in Bachs Passion die Differenz zwischen dem Wort *und* der Musik aus. Läßt man den ›kanonischen‹ Rang des Textes auf sich beruhen, transzendiert der Ton alles, was ihm ›unterlegt‹ wird. Das Mehr selbst tönt in der Passion. Es zu *erfassen* wird immer vergeblich sein; ihm *eine* Fassung zu geben, mag schon ein Äußerstes erfordern, an das nur Annäherungen zu versuchen sind.
Der *beleidigte* Gott, das ist die Ausgangsthese, wird der *gescheiterte* Gott sein. Daß die Allmacht mit der Welt die gotteswürdige Intention verfehlt – nicht schon *an* ihr, sondern erst *in* ihr zerbricht –, ist Thema der Passion. Wer auch immer dieser Leidende und Sterbende, der ›Menschensohn‹ und ›Gottesknecht‹ – von keinem dieser Attribute weiß irgendwer genauer, was sie bedeuten – gewesen sein mag: In ihm ist Gott von sich selbst verlassen. Und man kann auch sagen weshalb.
Im Horizont der biblischen Vorgaben: weil er zugelassen hatte, daß der Tod in die Welt kam, nach Paulus als Folge der Sünde. Passender zum Urtext: weil der Schöpfer von seinem ›Bild und Gleichnis‹ verlangte, nicht sein zu wollen wie er selber. Da waren Verführung und Beschränkung zum Widerspruch *einer* Existenz zusammengezwungen. Es bedurfte keines Versuchers, keiner Schlange unter dem Fruchtbaum – der Urheber dieser Kreatur hatte sie auf Selbstüberhebung angelegt. Luther hatte recht mit der siebzehnten seiner Thesen »Gegen die

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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