

Jakob Hessing

Verlorene Gleichnisse

Heine | Kafka | Celan

תולדות toldot 10

Vandenhoeck & Ruprecht

Jakob Hessing, Verlorene Gleichnisse

V&R

Jakob Hessing, Verlorene Gleichnisse

תולדות toldot

Essays zur jüdischen Geschichte und Kultur

Herausgegeben von Dan Diner

Band 10

Jakob Hessing, Verlorene Gleichnisse

Jakob Hessing

Verlorene Gleichnisse

Heine Kafka Celan

Vandenhoeck & Ruprecht

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-525-35086-7

ISBN 978-3-647-35086-8 (E-Book)

Lektorat: Monika Heinker

© 2011 Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen/
Vandenhoeck & Ruprecht LLC, Oakville, CT, U.S.A.
www.v-r.de

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages. Hinweis zu § 52a UrhG: Weder das Werk noch seine Teile dürfen ohne vorherige schriftliche Einwilligung des Verlages öffentlich zugänglich gemacht werden. Dies gilt auch bei einer entsprechenden Nutzung für Lehr- und Unterrichtszwecke. Printed in Germany.

Druck und Bindung: ⊕ Hubert & Co, Göttingen

Inhalt

Vorwort	7
Vom Verlust der Gleichnisse	9
Ein besseres Lied Heinrich Heine	30
Vater und Sohn Franz Kafka	63
Nicht wissen, was gilt Paul Celan	101
Quellen und Literatur	137
Zum Autor	147

Jakob Hessing, Verlorene Gleichnisse

Für Ilana Shmueli

Vorwort

Das Gleichnis ist ein Motiv biblischen Ursprungs. Es steht am Anfang aller Literarisierung. Später dringt es in abgeschwächter und verwandelter Form in die säkularisierten Bilderwelten ein. Das Imprägnieren jüdischer Sprech- und Schreibweisen mit Figuren biblischer Gleichnisse war dabei grundlegender als in christlichen Kulturen, obschon auch dort – vornehmlich im protestantischen Milieu – das Lesen, Deklamieren und Analogisieren in den Zeichen des biblischen Vorbilds kanonische Geltung erlangte. Dieser Unterschied mag dem Umstand geschuldet gewesen sein, dass die Juden später und in Reaktion auf die wesentlich von Nichtjuden getragene Aufklärung begannen, ihre heiligen Texte zu profanieren.

Jakob Hessing erläutert die mit dem Übertritt in die Wertewelt der Aufklärung verbundene Verwandlung und den hieraus resultierten Verlust des biblischen Gleichnisses anhand von Lessings Parabel *Nathan der Weise*, die für die Juden im Hinblick auf ihren Eintritt in die Moderne den Charakter eines Urtextes annahm. Als dem Vater die traditionsgemäß vorgeschriebene Wahl eines seiner Söhne erlassen worden war, so schreibt der deutsche Pfarrerssohn, fand sich auch das für das Judentum konstitutive metaphysische Merkmal des Gottesbundes – die Erwählung – annulliert. Der von Lessing durch die Figur des Nathan propagierte Toleranzgedanke erweist sich so besehen als zweischneidig. Denn am Schluss des Dramas bleibt gerade Nathan außerhalb des Kreises der Versöhnung aller mit allen. Im Angesicht

der Lösung, die er selbst herbeigeführt hatte, steht er kinderlos und ohne Zukunft auf der Bühne. Die Menschheit findet ohne die Juden statt.

Die Parabel, die Lessing dem jüdischen Weisen in den Mund legt, war Ausdruck eines ehrenvollen Abschieds – der Ausgangspunkt des Eintritts der Juden in die deutsche Literatur. Um den Preis dieses Eintritts, genauer: um den mit ihm verbundenen Verlust geht es in den drei Kapiteln des vorliegenden Toldot-Bandes. Der Autor zeigt das Schwinden der Gleichnisse am Beispiel von drei Ikonen der deutsch-jüdischen Literatur – Heinrich Heine, Franz Kafka und Paul Celan – und deckt dabei zugleich das durch den Verlust sichtbar gewordene Mal des Schwundes auf. Die Autoren repräsentieren zudem drei verschiedene Zeiten einer universellen jüdischen Existenz-erfahrung in sowohl offener als auch in verborgener Form: Bei Heine ist es die Emanzipations- und Revolutionserfahrung; Kafka steht für die bürgerliche Entfremdung vom Ursprung; und Celan zeigt aus dem besonderen »Neigungswinkel« der Vernichtung den endgültigen Verlust der Gottesgewissheit.

Dan Diner

Frühjahr 2011

Vom Verlust der Gleichnisse

Während des Zweiten Weltkriegs schreibt der Romanist Erich Auerbach – ein Jude aus Berlin, den die Nazis seiner Marburger Professur beraubt haben – im türkischen Exil das Werk *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*. In den Jahren ihres Untergangs lässt er die europäische Kultur noch einmal Revue passieren und beginnt seine Studie mit zwei Urtexten: Dem vordergründigen Realismus Homers, der die Menschen seiner Odyssee ins helle Licht rückt, stellt er die Hintergründigkeit des Alten Testaments entgegen und lässt uns das Schweigen hören, in dem Abraham seinen Sohn Isaak zur Höhe des Berges Morija führt. Aus diesem Schweigen erwächst ein Großteil der abendländischen Literatur. »Ist so der biblische Erzählungstext aus seinem eigenen Inhalt heraus deutungsbedürftig«, schreibt Auerbach über das Rätsel der dem Vater aufgelegten und schließlich erlassenen Opferung des Sohnes, so treibt ihn sein Herrschaftsanspruch noch viel weiter auf diesem Weg. Er will uns ja nicht nur für einige Stunden unsere eigene Wirklichkeit vergessen lassen wie Homer, sondern er will sie sich unterwerfen; wir sollen unser eigenes Leben in seine Welt einfügen, uns als Glieder seines weltgeschichtlichen Aufbaus fühlen. Dies wird immer schwerer, je weiter unsere Lebenswelt sich von der der biblischen Schriften entfernt, und wenn diese trotzdem ihren Herrschaftsanspruch aufrecht erhält, so ist es unabweislich, daß sie selbst sich, durch ausdeutende Umformung, anpassen muß [...].

Der monotheistische Text und sein totaler Machtanspruch geben sich kund, zugleich verweisen sie aber auch auf die Schwierigkeit, diesem Anspruch Dauer zu verleihen. Überraschend lange ist es ihm gelungen, denn im

Neuen Testament vollzog er die von Auerbach postulierte »ausdeutende Umformung«, passte sich der Welt des Hellenismus an und wurde später, beginnend in der Krisenzeit des Römischen Reiches, zur Religion des Abendlandes. »Ist Gott für uns, wer mag wider uns sein?« schreibt Paulus an die Römer, »welcher auch seines eigenen Sohnes nicht hat verschonet, sondern hat ihn für uns alle dahingegeben; wie sollte er uns mit ihm nicht alles schenken?« (Röm 8,31–32) Gott selbst übertrumpft hier seinen alttestamentlichen Knecht, er opfert den eigenen Sohn und reicht das Heilsmonopol an die Christen weiter.

Für die Juden jedoch bleibt das Morija-Ereignis der Ursprung ihrer Identität, und eine lange Geschichte der Exegese, von den Rabbinen bis in die Jahre der Shoah und darüber hinaus, belegt seinen tiefen Einfluss auf ihr Selbstverständnis. Die Deutungen mögen sich verändert haben – ihr Schwergewicht lag abwechselnd auf Abraham, auf Isaak, auf Sarah –, gemeinsam aber war ihnen der Glaube, dass sich im Rätsel des verhinderten Opfers ihre Heilsgeschichte verbarg: Sie nahmen es als Vor-Bild für ihre eigene, oft gequälte Existenz, die sie »vertikal mit der göttlichen Vorsehung« verbanden.

So drückt es Auerbach aus, doch es blieb nicht dabei. Mit der beginnenden Neuzeit erfasst der Prozess der Säkularisierung auch diesen Glauben, und nach dem Ersten Weltkrieg steht Franz Kafka der Bindung Isaaks skeptisch gegenüber. In einem Brief vom Juni 1921, er ist schwerkrank und hat nur noch wenige Jahre zu leben, beschreibt er Gottes Ruf an Abraham als groteske Szene:

Ein Abraham, der ungerufen kommt! Es ist so wie wenn der beste Schüler feierlich am Schluß des Jahres eine Prämie bekommen soll und in der erwartungsvollen Stille der schlechteste Schüler infolge eines Hörfehlers aus seiner schmutzigen letzten

Bank hervorkommt und die ganze Klasse losplatzt. Und es ist vielleicht gar kein Hörfehler, sein Name wurde wirklich genannt, die Belohnung des Besten soll nach der Absicht des Lehrers gleichzeitig eine Bestrafung des Schlechtesten sein.

Ein Hörfehler, und vielleicht auch nicht: Schwarz tritt Kafkas Humor hervor, wenn man bedenkt, dass das Schema Israel, das »Höre Israel«, ein zentrales Gebot des Judentums ist. Traditioneller Exegese steht Verzweiflung entgegen; später – eingebettet zwischen Heinrich Heine, der die Reihe der bedeutenden deutsch-jüdischen Dichter eröffnet, und Paul Celan, der nach eigenem Empfinden zu ihren letzten gehört – wird Kafkas Verzweiflung näher zu betrachten sein.

Mit seiner Bibelübersetzung hat Martin Luther die Sprache geschaffen, in der seither die deutsche Literatur geschrieben wird. Ihre ursprüngliche Verbindung zu den heiligen Texten hatte Folgen, und nicht zufällig entstammt ein bedeutender Teil ihrer Autoren dem protestantischen Pfarrhaus. Die Reformation hatte den Zölibat aufgehoben, der Pastor konnte die Tradition nun auch an seine eigenen Kinder weitergeben.

Zu Beginn des 16. Jahrhunderts hatte es schon mehrere deutsche Übersetzungen gegeben, aber erst Luthers Bibel wurde zum historischen Ereignis. Sie formte nicht nur die Schriftsprache, sondern auch das Umgangdeutsch; doch ist man sich dessen kaum mehr bewusst. Worte wie »Abrahams Schoß« oder »Hiobsbotschaft« lassen ihren biblischen Ursprung noch leicht erkennen, aber wer heute »aus seinem Herzen keine Mördergrube machen« oder »sein Licht nicht unter den Scheffel stellen« will, weiß selten, dass er Luthers Sprachschöpfungen verwendet. Die frohe Botschaft, die er den Deutschen bringen wollte, ist vielen fremd geworden.

Das war nicht immer so. Albrecht Schöne hat die Säkularisierung des biblischen Textes als sprachbildende Kraft beschrieben, hat seine typologischen Aneignungen – postfigurale Gestaltung, didaktische Verweisung, weltliche Kontrafaktur – in Werken der deutschen Literatur vom 17. bis zum 20. Jahrhundert beobachtet. Solche Transformierungen wären nicht denkbar gewesen ohne die Reformation, die eine hohe Vertrautheit weiter Kreise mit der Heiligen Schrift schuf. Vielfach belegt ist diese unter anderem in den Strömungen des Pietismus, und ihre Voraussetzung hatte sie schon in Luthers Verdeutschung der Bibel.

Im vierten Hauptstück seines *Kleinen Katechismus* spricht Luther über das Sakrament der heiligen Taufe. Sie ist »nicht allein schlicht Wasser, sondern sie ist das Wasser in Gottes Gebot gefasst und mit Gottes Wort verbunden«. Dann zitiert er dieses Gotteswort: »Unser Herr Christus spricht bei Matthäus im letzten Kapitel: ›Gehet hin und machet zu Jüngern alle Völker: Taufet sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes und lehret sie halten alles, was ich euch befohlen habe‹ (Mt 28,19–20)«. Und schließlich erklärt Luther, wie die Taufe die Vergebung der Sünden bewirkt: Ohne »Gottes Wort ist das Wasser schlicht Wasser und keine Taufe; aber mit dem Worte Gottes ist es eine Taufe, das heißt, ein gnadenreiches Wasser des Lebens und ein Bad der neuen Geburt im Heiligen Geist.«

Nahtlos gehen biblischer Text und Erklärung hier noch ineinander über. Der Mensch wird aus dem Fruchtwasser des Fleisches geboren, doch damit ist es nicht genug; in Gottes Reich gelangt er erst nach seiner Taufe, erst nach dem »Bad der neuen Geburt« aus dem Wasser des Geistes. Dann darf er auch am Abendmahl teil-

nehmen, in dem sich seine Heiligung ein Leben lang wiederholen wird – am »wahre[n] Leib und Blut unseres Herrn Jesus Christus«, wie es im sechsten Hauptstück über das Sakrament des Altars heißt.

Die heilige Handlung verwandelt den Menschen, das ist der Grundsatz aller Religion. Im Sakrament und seinen Segnungen wird ihm der Schutz zuteil, der sich aus einem ursprünglichen Ereignis herleitet – dem letzten Abendmahl vor der Kreuzigung, dem Taufbefehl des wiederauferstandenen Christus –, und das Ritual, periodisch nachvollzogen, wird zum Gleichnis. Aus dem ursprünglichen Geschehen schreibt sich ein Muster fort, das im Leben der Gläubigen ständige Wiederholung findet und zum Heilsgeschehen wird.

Es ist das Weltbild der abendländischen Kultur, das spätestens mit dem Beginn der Neuzeit in die Krise gerät. Seit der Französischen Revolution spitzt sie sich zu, doch seine formende Kraft bleibt lange erhalten, und noch am Ende des 19. Jahrhunderts leitet Thomas Mann seine Tragödie der Buddenbrooks mit Worten des Katechismus ein. »Was ist das. – Was – ist das ...«, fragt die achtjährige Tony und kommt nicht weiter, weil sie im Glaubensbekenntnis stecken geblieben ist. Ihre Mutter gibt das Stichwort, und dann fährt sie fort: »Ich glaube, daß mich Gott [...] geschaffen hat samt allen Kreaturen [...] Dazu Kleider und Schuhe [...] Essen und Trinken, Haus und Hof, Weib und Kind, Acker und Vieh ...« Es ist ein mehrfach unterbrochener, unvollständiger Vortrag, und er bricht vor dem trostreichen Schluss ab: »mit allem, was not tut für Leib und Leben, mich reichlich und täglich versorgt, in allen Gefahren beschirmt und vor allem Übel behütet und bewahrt.« Noch darf der Erzähler Thomas Mann damit rechnen, dass seine pro-

testantischen Leser den Text kennen und die Ironie empfinden werden, die über dem Gottesvertrauen im Haus der Buddenbrooks liegt.

Ist der Niedergang der Familie nur symptomatisch für die tragische Geschichte des deutschen Bürgertums im 19. Jahrhundert? Reflektiert der Roman nur seine Zeit, nur die Jahre zwischen 1835 und 1877, in denen er spielt? Die religiösen Motive in diesem und anderen Werken Thomas Manns weisen auf einen größeren Zusammenhang hin, in dem nicht nur die bürgerliche, sondern auch die protestantische Tradition einem Ende entgegengeht – ihre Krise hat tiefe Wurzeln.

Sie sind bereits an ihrem Ursprung angelegt, im Zeitalter Martin Luthers. Die Reformation ist das Rückzugsgefecht eines Glaubens, der in der Kirche der Renaissance längst erschüttert ist. Die mörderischen Zustände unter Papst Alexander VI. (1492–1503) aus dem Hause Borgia bilden groteske Auswüchse eines Verfalls, der den Vatikan auch unter seinen Nachfolgern Julius II. (1503–1513) und Leo X. (1513–1521) zu einer Stätte rein weltlicher, dem christlichen Glauben entfremdeter Politik macht. Luther reagiert indessen nicht allein auf diese politischen, sondern auch auf die geistigen Entwicklungen innerhalb der katholischen Kirche.

Als das Christentum einst seinen europäischen Siegeszug antrat, deutete es die entstehende Feudalordnung zunächst im Gleichnis der himmlischen Hierarchie, das Karolingerreich und seine späteren Wandlungen als Weltstaat, als *Civitas Dei*. Diesem platonisch gefärbten Augustinismus stand in der Philosophiegeschichte des Abendlandes bald eine an Aristoteles geschulte empirische Weltbetrachtung gegenüber, die in der thomistischen Doktrin der Hochscholastik die Oberhand ge-

wann. Schon hier galten Glaube und Vernunft als gesonderte Wege der Erkenntnis, vollends aber wurden sie im Nominalismus der Spätscholastik voneinander getrennt. Und Nicolaus Cusanus (1401–1464), Kirchenphilosoph in der letzten Generation vor Luther, sprach schließlich von der *docta ignorantia*, der gelehrten Unfähigkeit, Gott in seiner Unendlichkeit zu erkennen. Die Angst eines Gottesverlustes ist spürbar, und wenige Jahrzehnte später wird Luther versuchen, sie in seiner Re-Formation des christlichen Glaubens noch einmal zu bannen, die Welt noch einmal in das Licht Gottes zu rücken.

Die längst vollzogene Trennung von Gott und der Welt kann aber auch als eine große Chance der Neuzeit verstanden werden. Die Nominalisten der Spätscholastik ließen keine allgemeinen Oberbegriffe mehr gelten, sondern nur noch die konkreten Einzeldinge, und für ihre Deutung der göttlichen Schöpfung hatte das entscheidende Folgen. »Der Realismus von Begriffen, die sich auf eine vor den Dingen bestehende exemplarische Verbindlichkeit beziehen, erweist sich als unvereinbar mit dem strikten Begriff der *creatio ex nihilo*« – so fasst es der deutsch-jüdische Philosoph Hans Blumenberg zusammen. »Das *universale ante rem* als das im Konkreten beliebig Wiederholbare und Wiederholte hat nur einen Sinn, solange das Universum einen endlichen Inbegriff von Möglichkeiten darstellt. Im Begriff der *potentia absoluta* ist aber die Unendlichkeit des Möglichen impliziert, und das macht die Deutung des Individuellen als Wiederholung eines Universellen sinnlos.«

Schon die nominalistische Position entzieht aller traditionellen Gleichnisrede somit ihren Boden. Das Problem, das hier zutage tritt, lässt sich jedoch auch radikaler formulieren. Denn worum geht es im so-

nannten Universalienstreit, in dem Blumenberg den Nominalisten sekundiert, sich der historischen Semantik der Philosophie bedienend?

Der Sündenfall, Grundbegriff der christlichen Doktrin, ist der Augenblick, in dem alles seinen Anfang nahm; das erste Menschenpaar war ungehorsam, Gott vertrieb es aus dem Paradies, und der Rest ist Geschichte – die Geschichte der Menschheit auf ihrer Suche nach dem Rückweg ins Paradies. Die monotheistischen Religionen bieten Alternativen an, hinter dem Konzept des absoluten Schöpfergottes aber verbirgt sich ein Geheimnis, an das man lange nicht zu rühren wagte.

Mit der *potentia absoluta* verlieh man dem Schöpfer des Universums eine bisher unerhörte Allmacht, man machte ihn zum konkurrenzlosen Eingott, entgrenzte seine Möglichkeiten wie noch niemals zuvor. Und man tat ein Übriges: Man stellte den Menschen als sein Ebenbild dar. »Gott schuf den Menschen zu seinem Bilde«, heißt es, und der Schöpfer spricht zu ihm: »Seid fruchtbar und mehret euch und füllet die Erde und machet sie euch untertan.« So heißt es in Genesis 1,27–28, und erst danach, im zweiten und dritten Kapitel der Genesis, wird von Paradies und Sündenfall erzählt.

Diese Reihenfolge des doppelten Schöpfungsberichtes ist nicht zufällig. Im menschlichen Ebenbild Gottes, dem ersten Gleichnis der monotheistischen Kultur, ist eine Usurpation eingetragen, die sich lange nicht hervorwagen wird und hinter den Gesten des Schuldgefühls verborgen bleibt – hinter der Vertreibung aus dem Paradies, der Anbetung des Gekreuzigten, der Unterwerfung vor der Größe Allahs. Aber Homo sapiens hat sich auf den Weg gemacht, und einmal ist es so weit: Hinter der Maske des Ebenbildes tritt er als Erbe der Allmacht hervor.

Die im Paradies verbotene Erkenntnis ist in Wirklichkeit sein tiefstes Anliegen, und an der Schwelle zur Neuzeit nimmt er die Maske ab. In der Epoche des Humanismus rückt der Mensch ins Zentrum der Dinge – bei Jacob Burckhardt lässt sich das Ideal des *uomo universale* studieren, das in der italienischen Renaissance entsteht. Mannigfach sind die Symptome dieser nicht mehr aufzuhaltenden Wende, zu ihnen gehören auch der Universalienstreit, der Nominalismus und der Unendlichkeitsgedanke bei Nicolaus Cusanus. Mit Kolumbus und anderen Entdeckern verdoppelt sich die Größe der bislang bekannten Erde, mit Kopernikus und Bruno, Kepler und Galilei verändert sich ihre Stellung im Universum, und zur gleichen Zeit lebt ein Mann, dessen Legende die Ambivalenz des neuen Weltbildes einfängt: Johann Georg Faust (vermutlich 1480–1540), Zeitgenosse Martin Luthers. Immer noch, wie einst in der Genesis, wird sein Wissensdrang mit dem Teufel verknüpft.

Der Grund für diese Dämonisierung liegt in einer tiefen Angst. Die verbotene Frucht des Sündenfalls verschlüsselt die Sonderstellung des Menschen: Unter allen Lebewesen ist nur er in der Lage, die Gesetze zu durchbrechen, die die Natur ihm auferlegt, und er fürchtet ihre Rache. Noch fühlt er sich zu schwach, um sie ungestraft herauszufordern, noch zahlt er die Strafe des Schuldgefühls und lässt sich aus ihrem Paradies vertreiben. Aber heimlich weiß er, dass unter allen Geschöpfen nur er allein einen freien Willen hat.

Den kann er auf die Dauer nicht unterdrücken, doch am Ende des Mittelalters – als er sich seiner in wachsendem Maße bewusst wird und Anstalten macht, die drohende Natur in einem Maß zu beherrschen wie niemals zuvor – bricht auch die Angst wieder auf. Längst

hat man in Rom die Regeln der Kirche gelockert, längst gilt dort eine neue Weltlichkeit, aber gerade jetzt ruft Martin Luther die Gläubigen zur Ordnung. Die Seele, so heißt es in seiner Schrift *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, habe »kein ander Ding, weder im Himmel noch auf Erden, darinnen sie lebe, fromm, frei und Christ sei, denn das heilige Evangelium, das Wort Gottes, von Christo gepredigt [...] Wo sie aber das Wort hat, bedarf sie auch keines andern Dinges mehr, sondern sie hat in dem Wort genug Speise, Freude, Friede, Licht, Kunst, Gerechtigkeit, Wahrheit, Weisheit, Freiheit und alles Gut überschwenglich.«

Die Freiheit droht zur Signatur der neuen Zeit zu werden, und Luther trifft seine Vorkehrungen. Er bietet das Gotteswort gegen sie auf und mit ihm eine Flut von Segnungen, um sie sorgsam einzuhegen.

Für den Theologen musste die Rede vom freien Willen immer apologetisch sein, und in der Neuzeit, als dieser Wille nicht mehr abzuweisen war, hatte das Folgen. Die moderne Literatur ist von Schuldgefühlen geprägt, und symptomatisch dafür ist unser Begriff von der Natur. Alles »Natürliche« gilt uns als positiv, alles »Unnatürliche« als negativ – die Welt jedoch, die seit der Reformation im Entstehen war und im 19. Jahrhundert ihre moderne Gestalt anzunehmen begann, war unnatürlich. Mit neuen Hilfsmitteln wie Teleskop und chemischem Labor deckte sie bisher Unsichtbares auf, neben dem Triumphgefühl aber schuf sie auch ein Unbehagen in der Kultur. So wird Freud es später nennen, und einer der Gründe dafür soll hier ein Stück weit verfolgt werden.

Die christliche Ordnung des Mittelalters war mehr als ein System von Dogmen, sie verstand sich zugleich als

das allein gültige Erklärungsmodell eines sehr begrenzten Universums. In den Händen des Klerus lag das Erziehungsmonopol, und ständig suchten Scholastiker die Sätze des Glaubens mit der empirischen Wirklichkeit zu harmonisieren. Das wurde immer schwieriger; als Kopernikus das biblische Firmament aufbrach, um die Erde um die Sonne kreisen zu lassen, war die Autorität des Schöpfungsberichtes endgültig erschüttert.

Nicht zufällig begann die Zeit der großen naturwissenschaftlichen Entdeckungen mit der Reformation und dem Ende der christlichen Einheit Europas. Die Herrschaft dieser Religion musste erst gebrochen sein, bevor ihre als Sündenfall tabuisierte Erkenntnisgrenze überschritten werden durfte. Was dabei Ursache und was Wirkung war, wird vermutlich niemals ganz zu klären sein, hier aber sei ein merkwürdiger Aspekt der Wissenschaftsgeschichte hervorgehoben.

Es war Thomas S. Kuhn, der in seinem Essay *The Structure of Scientific Revolutions* auf ihn aufmerksam gemacht hat: Die Naturwissenschaften verschweigen ihre Vergangenheit. Ihre Lehrbücher geben nur den jeweils aktuellen Stand an, auf dem sie sich befinden, ihr gerade gültiges Paradigma, wie es bei Kuhn heißt; sie teilen indessen nicht mit, wie dieser Stand erreicht wurde. Einst hatte es andere Auffassungen gegeben, mit denen man sich den in den Lehrbüchern erörterten Fragen näherte, doch sie bleiben außerhalb des Horizontes, in dem der Wissenschaftler ausgebildet wird. Die jeweils gültige Lehre gibt ihre Vorgeschichte nicht preis, und diese Verschwiegenheit, so Kuhn, haben die Naturwissenschaften mit der Theologie gemein.

Die Ähnlichkeit ist auffallend, aber sie darf uns nicht dazu verleiten, für solches Ausblenden eines früheren

Zustandes auch identische Gründe anzunehmen. Die Theologie glaubt sich im Besitz der Wahrheit, die sie im Kampf gegen Andersgläubige gewonnen hat – gegen die Juden des Alten Testaments zum Beispiel, die die Wahrheit des Neuen Testaments nicht annehmen; gegen die Heiden, die Gott noch nicht erkannt haben; oder gegen ihre Widersacher innerhalb der eigenen Religion, die sie als Ketzler verdammt. Mit dem Ausblenden der Vergangenheit setzt sie das Zeichen ihres Sieges: Im Kampf um die *eine* Wahrheit, die es zu behaupten gilt, schlägt sie ihre Konkurrenten aus dem Feld.

Die Naturwissenschaften kennen diese *eine* Wahrheit nicht. Im Gegenteil: Ständig stehen ihre Forscher vor den noch ungelösten Fragen des herrschenden Paradigmas und jener pragmatischen, durch langjährige Übung verinnerlichten und keineswegs immer bewusst formulierten Prämissen, mit denen sie an die Arbeit gehen. Früher oder später gelangen sie dabei an die Grenzen des Paradigmas, an den Punkt, wo es nicht mehr fähig ist, entscheidende Aufgaben zu bewältigen, und dann tritt der Paradigmenwechsel ein, die von Kuhn beschriebene Revolution, ohne die es in den Naturwissenschaften keinen Fortschritt geben kann. Deren Lehrbücher sind kanonische Texte auf Abruf, gültig nur in den Grenzen einer vorgegebenen Perspektive, und der jeweils aktuelle Stand der Naturwissenschaften gewinnt seine Form nach der Alternative der elektronischen Datenverarbeitung: speichern oder löschen. Was auf dem im Paradigma vorgezeichneten Weg weiterführt, wird aufbewahrt, Irrelevantes wird dem Vergessen überantwortet.

Das Erbe der Allmacht war nur um den Preis des Verstummens zu haben. Die Naturwissenschaft kennt weder das Narrativ ihrer Geschichte noch ein teleolo-

gisches Ziel, das zu erreichen sei; zu lange waren Vergangenheit und Zukunft durch das Gotteswort besetzt, und der Usurpator der Schöpfung hat ihm keinen anderen Text entgegensetzen. Schon in der Bibel hatte er sich zum Herren der Schöpfung ernannt, aber als es in der Neuzeit dann so weit war, wurde ihm seine selbstgeschaffene Welt schrittweise fremd. Satelliten und Computer, Biotechnik und Atomreaktor mögen seinen Alltag bestimmen, aber das alles geht eigentümlich an ihm vorbei. Das Paradigma der Forscher bleibt dem Laien unverständlich, und unter der Wissenschaft verflüchtigt sich die Natur.

Der Mensch trat an die Stelle Gottes und musste auf die Teleologie verzichten. Es fiel ihm freilich schwer, diesen hohen Preis zu zahlen – im Fortschrittsgedanken klang der Traum eines letzten Zieles lange nach. Sein Gleichnis, in einem zweifachen Sinn, ist das Paradies: Es ist der gleiche Gottesgarten, aus dem er einst vertrieben wurde; und es ist der Garten, in dem alles gleich bleibt – eine statische Ordnung, die erst durch den Sündenfall zerstört wurde. Noch zwei Jahrhunderte nach der Reformation glaubte die Aufklärung, über die Ratio, unsere von Gott gegebene Vernunft, einen glücklichen Zustand erreichen zu können, der eschatologische Züge trug. Aber diese Züge waren bereits prekär; bei Gotthold Ephraim Lessing, dem bedeutendsten Autor der Epoche, lässt es sich nachlesen.

Wenige Jahre vor der Französischen Revolution schreibt er den *Nathan* und seine Ringparabel. Die Geschichte hat er nicht erfunden, in ihrer traditionellen Gleichnisform wird sie um 1300 schon in den *Gesta Romanorum* erzählt, einer Exempelsammlung, die die drei monotheistischen Religionen in durchsichtiger Al-

legorie nebeneinanderstellt. Der sterbende Ritter, der seinen drei Söhnen dort die Ringe hinterlässt, steht für Jesus Christus, und nur einer der vererbten Ringe – natürlich der christliche – kann Wunder tun.

Berühmter ist die Form, die Boccaccio ihr ein halbes Jahrhundert später im *Decamerone* gegeben hat. Auf der Flucht vor der Pest, die 1349 in Florenz wütet, treffen sich zehn junge Leute außerhalb der Stadt; sie erzählen sich Geschichten, um die Zeit und die Angst zu vertreiben, und es verwundert nicht, dass Boccaccio angesichts des Schwarzen Todes im Universalienstreit auf der Seite der Nominalisten steht. Sultan Saladin stellt dem Juden Melchisedech die Fangfrage nach der wahren Religion, aber der kluge Mann geht ihm nicht in die Falle – in der Parabel von dem wunderbaren Ring und seinen täuschenden Nachahmungen gibt er keinem der Exemplare mehr einen Vorzug. Der sterbende Vater kann sich für keinen seiner Söhne entscheiden, und auch die Ringe, die er ihnen vermacht, sind gleichwertig. Auf die obsoleete Frage nach dem *universale ante rem* antwortet Melchisedech mit der Option für die Dinge der konkreten Wirklichkeit, er lässt sich ihr Existenzrecht von keinem ideellen Vor-Bild beschneiden. Was Boccaccio schon zur Zeit der Spätscholastik erzählt, bringt Lessing 1779 noch einmal als Text der Aufklärung zur Sprache. Der Jude Melchisedech wird zum weisen Nathan, die lebenskluge Abwandlung einer Überlieferung wird zum universalen Lehrstück, an dem nicht nur der Toleranzgedanke zu studieren ist, sondern auch der Preis, um den ein altes Gleichnis aufgegeben werden musste.

Lessing arbeitete nicht zum ersten Mal in einer traditionsreichen Gattung. Schon zwanzig Jahre zuvor hatte er sich bei Äsop den Stoff seiner Fabeln geliehen und

zugleich aus diesem Muster gelöst. Wegen ihrer »allgemein bekannten und unveränderlichen Charaktere« seien die Tiere für solche moralischen Erzählungen geeignet, sagt er dazu in seinen *Abhandlungen über die Fabel*, hält sich dann aber kaum an diese Regel. Stattdessen versetzt er die bisher statisch abgebildeten Tiere in eine unerwartete Dynamik und stellt sie in anderen Konstellationen auf – Versuchsanordnungen einer neuen, keineswegs mehr unveränderlichen Welt, wie die Antike sie nicht kannte.

Als er die Ringparabel schreibt, ist er im Aufbrechen alter Traditionen bereits geübt. Bei Boccaccio war Melchisedek noch der mittelalterliche Wucherjude, der in Shakespeares Shylock später seine klassische Gestalt erhalten hat, doch bei Lessing ist davon keine Spur mehr. Er kämpft gegen die protestantische Orthodoxie und ihre verkrusteten Anschauungen, der edle Jude ist ihm eine Waffe in der theologischen Polemik. Mit den Argumenten der Bibelkritik ist er längst vertraut, und anders als seine Gegner kann er den heiligen Text hinterfragen, kann im Zeichen der Aufklärung auch die didaktische Funktion des Gleichnisses revidieren.

Aller Fortschritt, so weiß er, hängt davon ab, dass kein Gleichnis mehr gilt, kein zeitloses Muster, nach dem sich die Fragen der Zukunft lösen lassen wie einst die Fragen der Vergangenheit. Die Naturwissenschaften treten den Siegeszug an, und es geht nicht mehr um Gleiches, sondern um Ungleiches, um Anderes, um Veränderung. Wo dies geschehen soll, muss der Mensch an Gottes Stelle treten, und mit Erscheinen des Künstlers, der die beiden anderen Ringe herstellt, sind die Würfel gefallen. Zunächst von Gott geschaffen, wird der Ring nun vom Menschen nachgebildet, vom Homo faber, der am Ausgang des 18. Jahrhunderts schon Anstalten macht,

mit der industriellen Revolution eine völlig neue Welt zu errichten.

Es sind Menschen, denen Lessing jetzt die Erlösung zur Pflicht macht. »Wohl-an!«, sagt der Richter zu den Söhnen, als sie die Echtheit ihres Erbes einklagen. »Es strebe von euch jeder um die Wette, / Die Kraft des Steins in seinem Ring an Tag / Zu legen! komme dieser Kraft mit Sanftmut, / Mit herzlicher Verträglichkeit, mit Wohltun, / Mit innigster Ergebenheit in Gott / Zu Hülff! Und wenn sich dann der Steine Kräfte / Bei euern Kindes-Kindeskindern äußern, / So lad ich über tausend tausend Jahre / Sie wiederum vor diesen Stuhl. Da wird / Ein weiser Mann auf diesem Stuhle sitzen / Als ich und sprechen. Geht!«

Noch gilt bei Lessing die Teleologie, noch kann der Pfarrersohn diesen Grundpfeiler seiner Herkunft nicht aufgeben. Doch sein Jüngstes Gericht ist zweideutig geworden. In der überlieferten Erzählung handelt es sich um die Echtheit des Ringes; mit dem Rat aber, den Lessing seinem Richter in den Mund legt, hat sich die Frage geändert. Jetzt geht es nicht mehr um die Ringe, sondern um die Söhne; nicht mehr um die Wunderkraft der Steine, sondern um die Handlungen der Menschen, die diese Steine an den Fingern tragen: Nicht ein Ring, sondern die Taten der Söhne werden am Ende der Tage geprüft, und die Ringe, in Wahrheit, sind überflüssig geworden, gleich-gültig in mehr als einem Sinne. Der bessere Sohn wird seinen Ring legitimieren, ob er nun von Gott stammt oder aus der Werkstatt eines Künstlers.

Der Sultan hatte hören wollen, welche Religion die wahre ist, und zunächst war Nathan bestürzt. »Was will der Sultan? was?« fragt er in einem Monolog, bevor er von den Ringen erzählt. »Ich bin / Auf Geld gefaßt; und

er will – Wahrheit. Wahrheit! / Und will sie so, – so bar, so blank, – als ob / Die Wahrheit Münze wäre!« Es gehört zu den ironischen Implikationen der Aufklärung, dass Nathans Antwort dann eine fatale Ähnlichkeit mit der Logik der Geldwirtschaft annimmt. Die Ringe sind ungleich, an die Stelle des »echten« Steines und seiner göttlichen Wunderkraft aber tritt das menschliche Leistungsprinzip, wird ihm zur Deckung und macht die Ringe damit austauschbar, stellt wie das Geld die Äquivalenz von Ungleichem her. Lessings Parabel nimmt die Zukunft voraus – mit der industriellen Revolution wird das kapitalistische System bald alles käuflich machen, und das Geld, *Tertium Comparationis* aller modernen Gleichnisse, wird seine Leere enthüllen. *Time is money*, Zeit ist Geld, beide aber sind abstrakt und lassen sich nur an einem erst künstlich zu schaffenden Inhalt messen. Der Mensch in seiner Allmacht setzt sie gleich und macht sie so zur Hohlform einer Beliebigkeit.

Seit der Reformation tritt die Bibel in die Phase ihrer Säkularisierung, und es ist kein Zufall, dass das Gleichnis vom verlorenen Sohn zu den häufigsten Motiven gehört, die der neue Geist sich anverwandelt. Die Metapher »Familie« bildet eine Grundstruktur des heiligen Textes, und Gott tritt als ihr »Vater« auf. Das ist nicht nur in der patriarchalischen Gesellschaftsordnung begründet, der die Bibel ihre Entstehung verdankt, es erwächst auch aus dem Gedanken, dass der Mensch das Ebenbild Gottes sei: Am besten ließ dieser sich ins Bild des »Sohnes« fassen, und in Jesus gewann er seine konkrete Gestalt.

Die Güte des Vaters, der den schon verloren geglaubten Sohn wieder aufnimmt, ist die ursprüngliche Botschaft des bei Lukas in Kapitel 15,11–32 erzählten Gleichnisses; Autoren der Neuzeit haben sich in zahl-