



universität
wien

DIPLOMARBEIT / DIPLOMA THESIS

Titel der Diplomarbeit / Title of the Diploma Thesis

Ist das Unvergebbare vergebbar?

Hartmut Langes Novellen als Anstoß für eine
christliche Eschatologie

verfasst von / submitted by

Joachim Michael Stephen Losehand

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Magister der Theologie (Mag. theol.)

Wien, 2022 / Vienna, 2022

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

UA 011

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Diplomstudium Katholische Fachtheologie

Betreut von / Supervisor:

Univ.-Prof. Dr. Jan-Heiner Tück

INHALTSVERZEICHNIS

0. Einleitung	Seite 1
 A. Christliche Eschatologie in Geschichte und Gegenwart	 Seite 4
1. Verortung und Systematik	Seite 4
1.1 Einführung	Seite 4
1.2 Begriffliches	Seite 5
1.3 Systematische Einführung	Seite 7
1.4 ‚Eschatologie nach Auschwitz‘	Seite 9
 2. Christliche Eschatologie – Spannungsfelder	 Seite 12
2.1 Bereits jetzt ... und noch nicht ...	Seite 12
2.2 Modus der Gewissheit	Seite 17
2.2.1 Dualer Ausgang	Seite 17
2.2.2 Singulärer Ausgang	Seite 23
2.2.2.1 ἀποκατάστασις πάντων (Origenes von Alexandrien)	Seite 23
2.2.2.2 Deutscher Idealismus	Seite 26
2.2.2.3 Soteriologische Ohnmacht (Hartmut Rosenau)	Seite 28
2.2.2.4 Nova creatio‘ (Jürgen Moltmann)	Seite 29
2.3 Modus der Hoffnung	Seite 34
2.3.1 Karl Barth	Seite 34
2.3.2 Hans Urs von Balthasar	Seite 34
2.3.3 Karl Rahner	Seite 37
 3. Vergeben, Verzeihen, Versöhnen – Heilen	 Seite 40
 B. Versöhnung im Tod? Hartmut Langes Beitrag zu einem aktuellen theologischen Diskurs	 Seite 48
1. Verortung und Systematik	Seite 48
1.1 Hartmut Lange – Leben, Werk und Philosophie	Seite 48
1.1.1 Biographie und Werk	Seite 48
1.1.2 Positiver Nihilismus	Seite 50
1.2 Kunst als Ziehkind der Vorstellungswelt	Seite 52
1.2.1 Erkenntniswelt und Vorstellungswelt	Seite 52
1.2.2 Zum Begriff der ‚Transzendenz‘ bei Hartmut Lange	Seite 54
1.2.3 Der „schöne Schein“	Seite 57
1.2.4 Ethik	Seite 58
1.2.5 Das Böse, oder: „Was spricht eigentlich gegen Auschwitz ...“	Seite 61
1.3 Religion als Ziehkind der Vorstellungswelt	Seite 63

2. Drei Perspektiven zu Kunst, Tod und die Unwiderruflichkeit des Lebens	Seite 68
2.1 In den literarischen Kulissen oder: „Jenseits der Schattenlinie“	Seite 68
2.2 Diskussion dreier ausgewählter Novellen Hartmut Langes	Seite 71
2.2.1 Salus Per Artem? – Die Waldsteinsonate (1984)	Seite 71
2.2.1.1 Synopse	Seite 71
2.2.1.2 Diskussion	Seite 72
2.2.2 „Das ist doch keine Versöhnung!“ – Die Heiterkeit des Todes (1984)	Seite 75
2.2.2.1 Synopse	Seite 75
2.2.2.2 Diskussion	Seite 76
2.2.3 Kann das Schicksal im Tode widerrufen werden? – Das Konzert (1986)	Seite 84
2.2.3.1 Synopse	Seite 84
2.2.3.2 Diskussion	Seite 88
 C. Erträge	 Seite 102
 Anhang: Exkurs zum Begriff der Tranzendenz und zur Transzendenz aus christlicher Perspektive	 Seite 112
 Bibliographie	 Seite 118
 Zusammenfassung (dt./engl.)	 Seite 141

0. EINLEITUNG

Der folgende Text untersucht die Frage, welchen Anstoß drei ausgewählte Novellen¹ des deutschen Dramatikers und Schriftstellers Hartmut Lange für eine zeitgenössische, das heißt: zeitgemäße christliche Eschatologie geben können, die vielleicht auch Nichtchristen etwas zu sagen hat. Der Urheber der drei Novellen ist selbst vom Marxismus-Leninismus ostdeutscher Prägung konvertierter Nihilist, der der christlichen Religion nicht ablehnend, aber doch kritisch und reserviert gegenübersteht. Die Chancen, etwas über für den christlichen Binnendiskurs hinaus Gewinnendes schöpfen zu können, lassen sich darum optimistisch einschätzen.

Die theologische Perspektive auf die Novellen Langes, hier insbesondere ‚Die Heiterkeit des Todes‘ (1984) und ‚Das Konzert‘ (1986), ist verortet in der Frage nach den Letzten Dingen, den ‚τὰ ἔσχατα‘, der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Gottes, der Versöhnung und dem Verzeihen angesichts der nicht abreißenden Reihe von kleinen und großen Grausamkeiten, die wir Menschen einander antun. Angesichts der institutionalisierten Gräueltaten des 20. Jhs. überzeugen traditionelle Höllendarstellungen, wie zB. der biblischen Parabel vom Reichen Mann und dem Armen Lazarus (‚Dives et Lazarus‘; Lk 16:19-31) ebenso wenig wie die Idee einer umfassenden Vergebung allen Bösen in einer göttlich induzierten und alles Leid überschreibenden Allversöhnung. Ist in einem traditionellen dualistischen Gerichtsszenario, das voraussetzt, dass² alle Menschen Sünder sind (Röm 3:23), kein Platz für das Verhältnis von Opfern und Tätern zueinander, steht ‚Theologie nach Auschwitz‘ insbesondere für ‚Theodizee-empfindliche‘ Konzeptionen der Einbeziehung der Opfer menschlicher Leidensgeschichte in das Endgericht.³ Aber auch in den Tätern wird von der zeitgenössischen Theologie wenigstens ein Potential für die Öffnung zur Heilung hin gesehen, ohne die Möglichkeit einer dauerhaften Verweigerung des göttlichen Zuspruchs gänzlich zu verneinen. Das ausgeprägte Interesse Hartmut Langes an religiösen – weniger theologischen – Fragen, manifest geworden besonders in seinem Roman ‚Die Selbstverbrennung‘ (1984), macht es möglich das Werk des Dramatikers und Novellisten auch für den christlichen Diskurs über

1 Die Waldsteinsonate (1984), Die Heiterkeit des Todes (1984) und Das Konzert (1986).

2 Diese Arbeit ist gemäß den aktuell gültigen Rechtschreibregeln des Regelwerks von 2006 in der Fassung von 2018 abgefasst. Diese Regeln werden jedoch nicht (nachträglich) auf Zitate aus Drittwerken angewendet, sondern diese geben die jeweilige Rechtschreibung der verwendeten Druckfassung wieder. Wörtliche Zitate werden mit „...“ markiert, indirekte Zitate, Begriffe und Werktitel in ‚...‘. Wörtliche Rede (zB. von Figuren in den Novellen) wird *kursiv* dargestellt.

3 Vgl. a. Tück, Leerstelle.

eschatologische Themen zu erschließen. So geschehen durch Jan-Heiner Tück bei den drei Novellen ‚Die Waldsteinsonate‘ (1984),⁴ ‚Die Heiterkeit des Todes‘ (1984) und ‚Das Konzert‘ (1986).⁵ Hartmut Lange war 2018 Dozent der Poetikdozentur ‚Religion und Literatur‘ an der Universität Wien und stellte in diesem Rahmen seine Novelle ‚Die Heiterkeit des Todes‘ und einen Vortrag mit dem Titel ‚Kunst und Religion – Ziehkinder der Vorstellungswelt‘⁶ zur Diskussion.

Trotzdem muss, mit einem Seitenblick auf die theoretischen Schriften Langes zur Genese seines biographisch gegossenen, dann im Feuer existentieller Erfahrung geschmolzenen und schließlich neu auf dem Amboss des Nihilismus geschmiedeten Wirklichkeits- und Kunstverständnisses zur Vorsicht gemahnt werden: Langes Novellen – und besonders die hier behandelten – sind nicht nur stilistisch strenge Übungen aus dem Geist des von ihm selbst so genannten ‚positiven Nihilismus‘, sondern zugleich auch poetische Texte, die seine eigene Weltanschauung verhandeln und zum Thema machen.⁷

Hartmut Lange hat diese drei Texte, die alle aus seiner Frühphase als Novellist stammen, in gewisser Weise ‚verkodet‘, dh. es finden sich in ihnen charakteristische Schlüsselbegriffe Langescher Theoriebildung, die ohne die Kenntnis dieses gedanklichen Fundaments leicht überlesen oder in einen anderen Kontext hineinassoziiert werden können. Das betrifft unmittelbar auch die Gesamtaussage(n) der Novellen und ihren Aussageanspruch.

Das im Hinterkopf, muss vorab gesagt werden, dass die weit grundsätzlichere Frage als jene Leitfrage, welchen Anstoß die Novellen für eine christliche Eschatologie geben könnten, also die Frage, ob sich der Leser in den behandelten Texten Langes überhaupt an einem locus theologicus (alienus), einem Theologie-generativen Ort befindet, nur mit einem entschiedenen ‚Es kommt darauf an‘ beantwortet werden können.

Und es sei ebenfalls vorausgeschickt, dass dieser Text eine Alternative liefert zu den Deutungsvorschlägen von Jan-Heiner Tück,⁸ der die Novellen im Theodizee-sensiblen Licht einer Opfer-zentrierten Hoffnungstheologie ausdeutet⁹. Es wird im Folgenden zum einen die These vertreten, dass, obgleich alle drei Novellen von Versöhnung handeln, sie primär nicht von einer Versöhnung von Opfer(n) und Täter(n) handeln, sondern von der Versöhnung des Menschen mit seinem allgemeinen Schicksal, das heißt mit dem unwiderruflichen Widerruf

4 Tück, Arm in Arm.

5 Tück, Gottes Augapfel, 219-248.

6 Lange, Ziehkinder (Manuskript).

7 Vgl. Hertling, Hölle unter Berlin, 78.

8 Tück, Gottes Augapfel, 219-248; Lange/Tück, Gespräch.

9 Tück, Gottes Augapfel, 220f.

des Lebens im Tod. Daraus, dass diese Versöhnung aus der Perspektive von Hartmut Lange jedoch an der Wirklichkeit, dem ‚Realis‘, notwendig scheitern muss, lässt sich andererseits und jedenfalls implizit ein für eine Theodizee-sensible Theologie wichtiges Moment erschließen. Und schließlich müssen Zweifel daran angemeldet werden, ob Hartmut Lange seine Novellen überhaupt als ‚Theologie-generative Orte‘ genutzt sehen möchte, und nicht vielmehr als Gelegenheiten der Ungewissheit und Irritation, die in der einfachen Anschauung entstehen können.

In einem ersten Schritt (Hauptteil A) wird zunächst ein Überblick über die wichtigsten Positionen und Entwicklungen und Beiträge zur christlichen Eschatologie, der ‚Lehre von den Letzten Dingen‘ gegeben. Damit geschieht eine theologiegeschichtliche Verortung des existentiellen Problems von Gut und Böse, Schuld und Sühne, Vergebung und Versöhnung, die als Themen der ausgewählten Novellen Hartmut Langes angesprochen werden.

Der zweite Hauptteil (B) präsentiert dann die philosophischen und kunsttheoretischen Positionen des Dramatikers und Novellisten Hartmut Lange und in einem weiteren Schritt die interpretatorische Erschließung der drei ausgewählten Novellen auf Basis dieser Grundlagen.

Abschließend (C) werden die Erträge auf ihre innere Anschlussfähigkeit an den theologischen Diskurs überprüft.

Da ‚Transzendenz‘ ein Schlüsselbegriff für das Verständnis von Hartmut Langes Denken und Werk ist und Lange diesen Begriff in durchaus eigentümlicher Art und Weise verwendet (vgl. Teil B, Kapitel 1.2.2), wird im Anhang zu diesem Text ein kurzer überblicksartiger Exkurs zum Begriff der Transzendenz im allgemeinen und im spezifisch christlichen Verständnis gegeben. Die Position am Schluss der Arbeit wurde bewusst gewählt, um den Gedankenfluss im gesamten Kapitel 1.2 (Teil B) nicht zu unterbrechen.

A. Christliche Eschatologie in Geschichte und Gegenwart

1. Verortung und Systematik

1.1 Einführung

Zentraler Inhalt der Verkündigung Jesu Christi ist der Anbruch des Reiches Gottes (βασιλεία τοῦ θεοῦ).¹⁰ Das Reich Gottes hat, das ist die Frohbotschaft, das euangelion, mit dem Auftreten Christi bereits begonnen und wird sich schon bald vollenden. ‚Komm und folge mir nach‘ (Mk 2:14) – die Berufung zur Nachfolge Christi ist immer eine Berufung zum Reich Gottes. Christliche Existenz ist also wesentlich eschatologische Existenz.¹¹ Christsein im Horizont des in Jesus Christus gegenwärtigen Reiches Gottes ist ganz Umkehr und Nachfolge, ganz Praxis. Auch die unmittelbar nachösterlichen Erfahrungen sind ganz davon geprägt, man lebt, metaphorisch gesprochen, zwar schon zwischen gepackten Koffern, aber die letzte Posaune kann jeden Moment erschallen und zum Aufbruch rufen.

Mit der immer größeren Verzögerung der Wiederkunft Christi und dem immer längeren Ausbleiben des Endes der Welt – schon sterben ältere Gemeindemitglieder und, wieder metaphorisch gesprochen, schon packen manche wieder ihre Koffer aus – wächst der Druck, die im Hier und Jetzt unerfüllte Erwartung reflexiv zu verarbeiten. Ein Echo dieser Entwicklung kann man in den Paulusbriefen hören, wie Paulus selbst die Ankunft des Reiches Gottes zeitlich immer weiter nach hinten verschiebt und andererseits, weil er Antworten finden muss auf die Frage, welches Schicksal die bereits Verstorbenen erwartet – und auch die Lebenden. Die Evangelien sind, wenn man so will, Zeugnisse der Krise, der Enttäuschung und deren Verarbeitung, in den Pastoralbriefen werden schon erste Amts- und Ordnungsstrukturen der jungen Kirche sichtbar. In der sich ausdiversifizierenden Theologie werden die – noch nicht so genannten – eschatologischen Fragen zunehmend separat und in der Folge sinnfälligerweise auch am Schluss einer theologischen Gesamtdarstellung verhandelt, Augustinus‘ *de civitate Dei* ist ein erstes prominentes Beispiel.

¹⁰ Vgl. Wetz, Art. Eschatologie (NT).

¹¹ Vgl. a. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, 11f.

1.2 Begriffliches

Unter dem Oberbegriff der ‚Eschatologie‘ werden – abgeleitet vom griechischen Begriff für ‚das Letzte‘ oder ‚das Ende‘: ‚τὸ ἔσχατον‘ (Sg.) bzw. ‚τὰ ἔσχατα‘ (Pl.)¹² heute alle theologischen Konzepte und Lehren bzw. religiösen Vorstellungen bezeichnet, die das Ende des biologischen Lebens des Menschen oder der Welt bzw. eine im weitesten Sinn verstandene Existenz nach diesem für den Menschen hier greifbaren Ende zum Inhalt haben. In der christlichen Theologie ist die Eschatologie ein Traktat der dogmatischen Theologie und handelt iW.S. davon, was zuletzt kommt, also von den ‚Letzten Dingen‘.¹³

Der Begriff ‚Eschatologie‘ ist eine Neuschöpfung der Lutherischen Theologie im europäischen Christentum und erstmals in einem 1644 erschienenen Werk Philipp Heinrich Friedliebs (1603-1663) aus Stralsund nachweisbar.¹⁴ Der nächste gesicherte Beleg findet sich bei Abraham Calov (1612-1686), der wie Friedlieb Lutheraner ist. Er ist der erste, der den Begriff in griechischen Lettern („... ΕΣΧΑΤΟΛΟΓΙΑ [sacra] ...“) verwendet, im Titel des letzten Abschnitts seiner 1677 erschienenen systematischen Theologie,¹⁵ also über dreißig Jahre später. Beide Autoren geben keine nähere Erklärung für die Wahl des Begriffs und auch keine Erläuterung des Begriffsinhalts.¹⁶ Es ist plausibel zu vermuten, dass – „entsprechend der Vorliebe der späteren altprotestantischen Dogmatiker für griechische Bezeichnungen“¹⁷ – das neogriechische Kunstwort sich an den lateinischen Titel des Traktats der katholischen Dogmatik ‚De novissimis‘ anlehnt.¹⁸

Es gibt eine lange Tradition, wenigstens seit der mittelalterlichen Scholastik, den idR. auch sinnfällig an letzter Stelle in einer Dogmatik platzierten Traktat über den Tod, das Ende und die kommende Welt mit ‚de novissimis‘ zu überschreiben.¹⁹

Ein Blick auf die von Johann Gerhard in seinen ‚Loci Theologici‘ (1610-1622) angeführten

12 Zum Vorkommen und zu den Bedeutungen des Begriffs in der außerbiblischen Literatur vgl. übersichtsartig Schnabel, Art. ἔσχατος, 28.

13 Auch „Lehre von den letzten Dingen, vom Ende des Weltlaufes und vom Anbrechen einer neuen, andersartigen Welt“, vgl. Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament (NT), Band A-H, Erläuterung der Fachausdrücke: Eschatologie, XL.

14 Der fünfte Abschnitt seiner Dogmatik ist überschrieben mit ‚Eschatologia seu Florilegium theologicum exhibens locorum de morte, resurrectionem mortuorum, extremo iudicio, consummatio seculi, inferno seu morte aeterna et denique vita aeterna‘, vgl. Sauter, Begriff und Aufgabe der Eschatologie 1988 (Z), 191-192.

15 Sauter, Begriff und Aufgabe der Eschatologie 1988 (Z), 191-192.

16 Sauter, Begriff und Aufgabe der Eschatologie 1988 (Z), 192.

17 Pannenberg, Systematische Theologie III, 572, Anm. 20.

18 Vgl. Pannenberg, Systematische Theologie III, 572, Anm. 20.

19 Vgl. (Pseudo-)Bonaventura, Quaestiones disputatae de caritate, de novissimis (vgl. die Edition von Palémon Glorieux, Paris 1950); vgl. Stancati, Julian of Toledo, 256 mit weiteren Beispielen. Die lateinischsprachige röm.-kath. Neuscholastik hat diese Begrifflichkeit bis weit ins 20. Jahrhundert hinein fortgeführt, vgl. zB. Heinrich Lennerz, De novissimis 1950 in mehreren Auflagen.

Belegstellen aus dem Buch Jesus Sirach²⁰ und der Vergleich des griechischen Textes der LXX mit der lateinischen Vulgata-Übersetzung bestätigen diese Vermutung: Beide Begriffe, ,τὰ ἔσχατα‘ und ,novissima‘, korrespondieren miteinander und bezeichnen dort jeweils dasselbe:²¹ den Tod des Menschen als sein unausweichliches Schicksal. Die „Kurzformel der Eschatologiekatechese“²² in Jesus Sirach, als Quintessenz hellenistischer Weisheitsliteratur mahnt ein, bei allem die eigene Endlichkeit vor Augen zu haben und doch beim Gedanken an den Tod keine Trauer zu empfinden. „Die Eschata sind also [für Jesus Sirach; Anm. JL], aufs Letzte gesehen, die absolute Grenze des menschlichen Daseins, für das Worte und Taten zählen.“²³

Ein weitaus größerer Bogen wird aufgespannt in Jes 41:22, wo die ,τὰ ἔσχατα‘ (LXX) bzw. die ,novissima‘ (Vulgata) den Ausgang von Ereignissen bezeichnen, die ,τὰ πρότερα‘ bzw. ,priora‘ deren Anfang.²⁴ ,Letzte Dinge‘ (Eschatologie) und ,Erste Dinge‘ (Protologie, dh. Schöpfung) sind hier also klar aufeinander bezogen.

In die (deutschsprachigen) Religionswissenschaften Eingang gefunden hat der Begriff ,Eschatologie‘ wohl Ende des 19. Jhs.,²⁵ und dort wird er neben bzw. synonym mit dem deutschen Begriff ,Jenseitsvorstellung(en)‘ verwendet.²⁶

20 Sauter, Eschatologie, 192.

21 Sir 7,36 (LXX): ἐν πᾶσι τοῖς λόγοις σου μνησκού τὰ ἔσχατά σου, καὶ εἰς τὸν αἰῶνα οὐχ ἁμαρτήσεις = (Vulgata quinta) in omnibus operibus tuis memorare novissima tua et in aeternum non peccabis (EÜ 2016: „Bei all deinen Worten bedenke dein Ende / und du wirst in Ewigkeit nicht sündigen!“); Sir 28,6 (LXX): μνήσθητι τὰ ἔσχατα καὶ παῦσαι ἐχθραίνων, καταφθορὰν καὶ θάνατον, καὶ ἔμμενε ἐντολαῖς = (Vulgata quinta) memento novissimorum et desine inimicari (EÜ 2016: „Denk an das Ende, lass ab von der Feindschaft, / denk an Untergang und Tod und bleib den Geboten treu!“); Sir 38,20 (LXX): μὴ δῶς εἰς λύπην τὴν καρδίαν σου, ἀπόστησον αὐτὴν μνησθεὶς τὰ ἔσχατα = (Vulgata quinta 38,21) non dederis in tristitia cor tuum sed repelle eam a te et memento novissimorum (EÜ 2016: „Gib dein Herz nicht der Trauer hin, stell sie beiseite, wenn du an die letzten Dinge denkst!“).

22 Langer, Faszination, 40.

23 Sauter, Eschatologie, 191-192.

24 Jes 41:22: (LXX) „ἐγγισάτωσαν καὶ ἀναγγελάτωσαν ὑμῖν ἃ συμβήσεται, ἢ τὰ πρότερα τίνα ἦν εἶπατε, καὶ ἐπιστήσομεν τὸν νοῦν καὶ γνωσόμεθα τί τὰ ἔσχατα, καὶ τὰ ἐπερχόμενα εἶπατε ἡμῖν“; ebd. (Biblia Sacra Vulgata 2007): „accedant et nuntient nobis quaecumque ventura sunt, priora quae fuerint nuntiate, et ponemus cor nostrum et sciemus novissima eorum et quae ventura sunt indicate nobis“; vgl. Origenes, Origenes, De princ.4,3,14; Jes 41:22: „Priora quae fuerint dicite, et sciemus quia dii estis; vel novissima quae sunt adnuntiate, et tunc videbimus quia dii estis“

25 Blischke, Eschatologie, 7.

26 Während im deutschsprachigen Raum implizit auch Endzeitvorstellungen (bzw. ,Apokalyptik‘) subsumiert werden, ist im Anglo-Amerikanischen Kulturraum der Begriff ,eschatology‘ wesentlich auf Endzeitvorstellungen fokussiert, nicht nur, aber insbesondere in den sog. ,Abrahamitischen Religionen‘.

1.3 Systematische Einordnung

Die verschiedenen christlichen Vorstellungen und Entwürfe zu den ‚Letzten Dingen‘ lassen sich auf verschiedenen Ebenen systematisieren. Zunächst ist christliche Eschatologie, wie ja auch das Christentum an sich,²⁷ wesentlich universal. Das heißt, christliche Eschatologie erhebt immer und ausdrücklich den Anspruch, Aussagen über die ganze Menschheit und alle Menschen zu machen. Im Gegensatz dazu sind zB. altorientalische und antike Jenseitsvorstellungen insofern partikular, als sie ganz auf die jeweilige Kultur bzw. das eigene Volk zugeschnitten und fokussiert sind und keine Absichten erkennen lassen, darüber hinausgehende Aussagen zu machen. Im optimistischen Fall sind die anderen Völker und Kulturen „mitgemeint“. Darüberhinaus spricht die christliche Eschatologie immer sowohl den individuellen Menschen als auch die Menschheit als Ganzes an.

Die christliche Anthropologie versteht den Menschen als Wesen, das aus Leib/Körper und Seele besteht. Dieser Dualismus ist in der historischen Auseinandersetzung mit den antiken gnostischen Strömungen, die grundsätzlich leibfeindlich eingestellt waren, zugunsten eines ganzheitlichen Bildes vom Menschen geschärft worden und hat so auch zu einem durchgängig Leib-positiven Verständnis geführt, das sich in der christlichen Eschatologie ausdrückt. Genauso, wie die leibliche Auferstehung Christi die endültige Überwindung des Todes ist, genauso wird nach christlicher Vorstellung der Mensch als Wesen aus Seele und Leib auferstehen. Auferstehung („resurrectio“) ist allgemein nicht als Wiederbelebung („resuscitatio“, Revitalisierung) eines biologischen Körpers zu verstehen, sondern der Leib des bzw. der Auferstandenen ist ein anderer, ein ‚verwandelter‘ Leib.²⁸ Es ist aber auch nicht irgendein anderer neuer Leib, in den die Seele des Menschen sich quasi ‚einpflanzt‘, eine Vorstellung, die an asiatische Seelenwanderungskonzepte erinnert. Die von Gott bei der Empfängnis eines neuen Menschen erschaffene Seele ist Trägerin der Persönlichkeit des Menschen, in ihr ist die Totalität des individuellen Menschen dauerhaft präsent. Im Tod (der „Grenze des Bios“)²⁹ trennt sich die Seele vom Leib, der biologische Körper vergeht. Damit der Auferstehungsleib eines jeden Menschen auch der je eigene Leib ist, geht in ihn die Seele des Menschen ein. Als Garant der Persönlichkeit eines jeden Auferstandenen ist die Seele darum unsterblich.

Nachdem sie sich vom Körper getrennt hat, tritt sie in eine Zwischenphase ein, in der sie

27 Vgl. Badiou, Paulus

28 Vgl. zB. die Unterscheidung zwischen ‚Bios‘ und ‚Zoë‘ bei Ratzinger, Einführung, 289.

29 Ratzinger, Einführung, 318.

jedenfalls verbleibt bis zur leiblichen Auferstehung aller Menschen. Nur wenige eschatologische Konzepte kennen in Abgrenzung dazu die Vorstellung des sog. ‚Ganztodes‘, dh. der Tod von Leib und Seele. Sie wird in manchen im 19. Jh. entstandenen Gemeinschaften gelehrt, aber auch von einzelnen protestantischen und katholischen Theologen vertreten,³⁰ die dann von ‚Auferstehung im Tod‘³¹ sprechen.

Christlichen Eschatologien ist wesentlich ein individuelles und allgemeines Gerichtsszenario,³² das jedenfalls am Ende der Zeiten in ein von Jesus Christus abgehaltenes Weltgericht mündet. In der Regel wird aber ein erstes individuelles Gericht unmittelbar nach dem Tod vorgestellt, in dem schon eine endgültige Entscheidung getroffen wird. In der ‚Zwischenphase‘ wird die katholische Konzeption eines ‚Feg(e)feuers‘ verortet, einer ggf. notwendigen Reinigung der freigesprochenen Seele³³ vor ihrer endgültigen Erlösung. In dieser Konzeption des ‚Zwischenzustands‘ sind bereits der ‚Himmel‘ als der Bestimmungsort der Freigesprochenen (‚Erlösten‘) und die ‚Hölle‘ als der der Verurteilten (‚Verdammten‘) vorgesehen. Der eschatologische Verheißungshorizont des Christentums besteht hingegen vor allem in der Schaffung eines ‚Neuen Himmels‘ und einer ‚Neuen Erde‘, eines ‚himmlischen Jerusalem‘ (Off 21:1f.), in der die Menschen erneut leibhaft und in ewiger Gemeinschaft mit Gott existieren. Der entgegengesetzte Zustand der Gottferne oder Verdammnis in der ‚Hölle‘ wird je nach Beurteilung des Verhältnisses von göttlicher Gnade und menschlicher Freiheit, bzw. Vorsehung und (auch: doppelter) Prädestination entweder (ganz) ausgeschlossen (‚leere Hölle‘),³⁴ jedenfalls für möglich oder für sicher gehalten. In diesem Zusammenhang kann nicht ausdrücklich genug betont werden, dass christliche Eschatologie, insofern sie ja den ganzen Menschen im Blick hat (dh. den Menschen als Geschöpf in der Schöpfung), immer auch rückgebunden ist an die christliche Schöpfungstheologie (Protologie) – und damit nicht nur ein Anhang oder Anhängsel der Geschichtszeit ist, sondern das Ende der Zeiten ihrem Wesen nach im Anfang eingeschrieben ist.³⁵

30 Vgl. zB. Hossfeld, Leiblichkeit der Auferstehung; Swarat, Jenseits des Todes; Teifke, Offenbarung und Gericht, 210ff.; Wenz, Vollendung, bes. 240f. et al. loc.

31 Vgl. Kehl, Auferstehung im Tod; kritisch Ratzinger, Eschatologie, 193ff. 194 (Nachwort zur 6. Auflage): „Im Fortgang der Debatte wird immer deutlicher, daß die eigentliche Funktion des Gedankens der Unsterblichkeit der Seele das Festhalten wirklicher Auferstehung des Fleisches ist.“; vgl. a. Tück, Gottes Augapfel, 294 Anm. 17 mit Hinweis auf Greshake, Auferstehung im Tod als Antwort auf Kritik.

32 Zum Überblick zB. Engelhard, Angesicht, 30ff.

33 Vgl. a. Laetentur Caeli (Ferrara-Florenz 1439, DS 1304-1036); vgl. Koch, Art. Fegfeuer, 73. Laetentur Caeli (Ferrara-Florenz 1439, DS 1304-1036); vgl. Koch, Art. Fegfeuer, 73.

34 Vgl. zB. Ambaum, Hoffnung; Wawrzonek, Hoffnung für alle.

35 Vgl. Koslowski, Vollendung, 218ff.

1.4 ‚Eschatologie nach Auschwitz‘

Seit der ersten Hälfte des 20. Jhs. kommt es, jedenfalls in Europa, zu einer Neubewertung der traditionellen dualistischen Eschatologie. Hatte sich in der protestantischen Theologie im 19. Jh. durch ihre Verbindung zur Philosophie³⁶ sowie durch die biblische historisch-kritische Textforschung eine Basis oder ‚Atmosphäre‘ für eine Ausweitung der Perspektiven auf die Eschatologie auf verschiedenen Ebenen vorbereitet, befand sich die katholische Theologie in einer noch weit bis in die 1950er Jahre währenden und gegenüber dem ‚Modernismus‘ der Neuzeit defensiven Selbstisolation, die von neuscholastischem Denken geprägt war.³⁷

Zu den geistesgeschichtlichen Einflussfaktoren dieser als Wende verstehbaren Entwicklung tritt auch der Eindruck existentieller Leiderfahrungen in den sich als Drama in zwei Akten entfaltenden und einander in ihren Abgründen überbietenden Weltkriegen 1914-1918 und 1939-1945 hinzu, und besonders in der Shoa, in der das Böse im Menschen ‚sich zur Kenntlichkeit entstellt‘ hat, ohne dadurch Begreiflichkeit erlangt zu haben. Das sind ereignisgeschichtliche Detonationen existenziellen Ausmaßes,³⁸ die, wie aus der Ferne,³⁹ in der Theologie erst verhältnismäßig spät allgemein spürbar wurden⁴⁰, dann aber umso nachhaltiger. Wie kann es gelingen, angesichts dieses vom Menschen verschuldeten Leides, dieses „unheilbaren Bruch[s], den Auschwitz in der Geschichte der Menschheit bedeutet“⁴¹, von Gott zu sprechen? Kann das überhaupt noch gelingen?⁴² Christliche Theologie ‚nach Auschwitz‘⁴³ blickt zu Christus am Kreuz, blickt zu Christus dem Auferstandenen, der den Jüngern seine Wundmale zeigt (Joh 20:19ff.). Unter dem Eindruck der Katastrophen des 20. Jhs. wird das „Wort vom Kreuz“⁴⁴ in seinen Dimensionen der Solidarität des Gekreuzigten mit allen Leidenden⁴⁵ und der Hoffnung auf Heilung und Erlösung zu einem Paradigma der Theologie.⁴⁶ ‚Theologie nach Auschwitz‘,⁴⁷ das heißt Christologie ‚nach Auschwitz‘ und auch Eschatologie ‚nach Auschwitz‘⁴⁸ sieht sich in besonderem Maß mit der Frage konfrontiert,

36 Die führenden Köpfe des Deutschen Idealismus waren ja allesamt studierte Theologen, vgl. Höhle, Geschichte, 106f.

37 Vgl. zB. Tück, Christologie, 24f.

38 Vgl. Finkelde, Politische Eschatologie, 61.

39 Vgl. Metz, Gottesrede, 81f.

40 Vgl. Tück, Christologie, 158.

41 Braun, Probebohrungen im Himmel. Zum religiösen Trend in der Gegenwartsliteratur 2018, 113.

42 Beißer, Hoffnung und Vollendung, 343.

43 Vgl. Tück, Christologie, 156ff. mit Literaturüberblick in ebd. Anm. 1.

44 1. Korinther 1:18-31.

45 Jüngel, Tod 1971, 133, „Auf jeden Fall ist Jesus schreiend gestorben. Es ist nicht auszuschließen, daß er voll Verzweiflung den Tod erlitt“.

46 Vgl. Bühler, Kreuz und Eschatologie.

47 Pröpper, Wegmarken; Jonas, Gottesbegriff. Vgl. Schiwy, Abschied; Fuchs, Subjektorientierung.

48 Wohlmuth, Mysterium, 47.

welche Haltung Gott zum Leiden der Menschen und besonders zum Leiden seines Volkes, der Juden einnimmt. Warum lässt Gott das alles zu?

Das Erdbeben von Lissabon 1755 war der Auslöser für die Wiederbelebung des Problems des (hier: ‚natürlichen‘) Übels in der Welt angesichts eines allmächtigen, allwissenden und allguten Gottes. Welche Rechtfertigung hat ein solcher Gott für das Leid in der Welt? Kann Gott nicht oder will Gott nicht – oder ist da nicht vielmehr nichts? Die unter dem ‚Modus der Gewissheit‘ von Gottfried Wilhelm Leibniz formulierte Lösung des von ihm selbst so genannten ‚Theodizee‘-Problems, es handele sich bei dieser Welt um ‚die beste aller möglichen Welten‘, hat schon seine Zeitgenossen nicht überzeugt.⁴⁹ Aber auch bei der kritischen Anfrage nach der Verantwortung für die ‚moralischen Übel‘ in der Welt überzeugt die ‚klassische‘ Entgegnung der augustinisch geprägten Anthropologie nicht mehr, welche die Ursache für das Leid in der Welt gänzlich der sündhaften Natur des Menschen und der ihm von Gott gegebenen Willensfreiheit zuordnet.⁵⁰ Die andauernde Abweisung jeglicher (Mit-)Verantwortung Gottes sei, so Johann Baptist Metz, der Nachhall eines historisch begründeten zutiefst anti-markionitischen Reflexes,⁵¹ der zu einem Fokus auf die Sündengeschichte anstelle auf die Leidensgeschichte des Menschen geführt habe.⁵²

Die Verkündigung von Christus als dem mit allen Leidenden mitleidenden gekreuzigten Sohnes Gottes, durch den „das menschliche Leid in Gott selbst, in der innertrinitarischen Gottesgeschichte ‚aufgehoben‘“⁵³ wird, dürfe, so Metz, nicht dazu verleiten, die Leidensgeschichte der Menschen erneut Theodizee-freundlich zu interpretieren und so quasi ‚stillzulegen‘.⁵⁴ Das geht auch christliche Eschatologien an, deren implizite Motivation nicht durch eine ‚Ende gut, alles gut‘-Haltung geprägt sein darf.⁵⁵ Christliche Theologie müsse also ‚Theodizee-empfindlich‘ sein, in ihrer Sprache, ihrer Gotteserfahrung und ihrer Praxis.⁵⁶

Die Erschütterung durch die Shoa legte die besondere Natur des moralischen Übels offen, die bei der Betrachtung von natürlichen Übeln unberücksichtigt bleiben konnte. Natürliche Übel

49 ‚Wenn dies die beste aller Welten ist, wie sind dann bloß die anderen?‘, war die lapidare Rückfrage Voltaires in ‚Candide ou l'optimisme‘ (1759).

50 Metz, Gottesrede, 87ff.

51 Metz, Gottesrede, 88f.

52 Metz, Gottesrede, 91f.

53 Metz, Gottesrede, 94.

54 Metz, Gottesrede, 93ff.; vgl. Tück, Christologie, 176; 167: „Um den hohen Apathiegehalt christlicher Theologie zu überwinden, hält Metz daher eine erneute Anknüpfung an die biblischen Gebetstraditionen der Klage, eine Reaktivierung der Gottesrede in Form der Theodizeefrage, und zwar in ihrer politischen Fassung als Schrei nach der Rettung der Anderen, der ungerecht Leidenden, für vordringlich.“

55 Vgl. Remenyi, Ende gut. Zur Apokatastasis des Origenes als Antwort auf die Theodizeefrage vgl. Ramelli, Apokatastasis, 819f.

56 Metz, Gottesrede, 97ff., Tück, Christologie, 156ff.

haben keinen menschlichen Auslöser, alle Leidtragenden sind gleichermaßen passiv Betroffene. Moralische Übel hingegen machen die Menschen zu Tätern und Opfern. In einer Betrachtung von moralischen Übeln oder des Bösen in der Welt im Verhältnis zu einem allmächtigen, allwissenden und allguten Gott ‚nach Auschwitz‘ muss zu der rein vertikalen Beziehung zwischen Gott und Mensch⁵⁷ die horizontale Beziehung zwischen Opfern und Tätern treten.

Eschatologie, die sich selbst ernst nimmt, dürfe, sagt Karl Rahner, nicht in einem „spießbürgerlichen Optimismus“⁵⁸ über die Schicksale der Opfer hinweggehen,⁵⁹ ihre Leidengeschichte geschichtsnihilistisch überschreiben⁶⁰ oder, wie Jan-Heiner Tück meinte: ‚harmonisch überkleistern‘.⁶¹ Vergeben, Verzeihen, Versöhnen und auch Vergelten könne nicht als rein bilaterales Geschehen zwischen Gott und dem Täter (Sünder) gedacht werden, sondern müsse notwendig die Opfer einbinden, auch auf die ‚Gefahr‘ hin, dass ein Opfer dem Täter nicht vergeben und sich Täter und Opfer nicht versöhnen (lassen) können. Es müsse zusätzlich, auf die Täter blickend, die reale Möglichkeit des endgültigen Scheiterns eines Lebens und die unbedingte Verweigerung eines Menschen gegenüber der Liebe Gottes gedacht werden.⁶²

57 Müller-Fahrenholz, in: Moltmann (Hg.), Das Geheimnis der Vergangenheit 2012, 9ff.

58 Rahner, Auferstehung, 671.

59 Tück, Christologie, 5.

60 Vgl. a. Remenyi, Ende gut, 496.

61 Lange, Ziehkinder (Diskussion).

62 Vgl. Rahner, Grundkurs, 417f.

2. Christliche Eschatologie – Spannungsfelder

2.1 Bereits jetzt ... und noch nicht ...⁶³

Die aus dem auf Jesus Christus selbst zurückgehende Kerygma des bereits angebrochenen und doch noch der Vollendung harrenden Reiches Gottes erwachsende Spannung aus Gegenwärtigkeit und Zukünftigkeit ist ein weiterer prägender Zug, der nicht nur unter dezidiert eschatologischer Perspektive für das Christentum von entscheidender Relevanz ist. Das in Christus angebrochene Reich Gottes⁶⁴ ist mit seiner Himmelfahrt nicht einfach wieder verschwunden, sondern ist in je eigener Weise in und durch das Mysterium der Kirche gegenwärtig (LG 3), ohne natürlich mit ihr identisch zu sein.

Die Reich-Gottes-Idee hat bekanntermaßen ihren Sitz bereits im Alten Testament, zB. verlegt der Prophet Micha (Mi 4:1-3) eine bereits für die Gegenwart erhoffte Friedens- und Heilszeit unter den Völkern eschatologisch in die Zukunft.⁶⁵

Die aus den Synoptischen Evangelien rekonstruierte Spruchsammlung Q⁶⁶ gibt ein erstes urchristliches Zeugnis der Rezeption einer vor allem apokalyptisch bestimmten Eschatologie. Ihre Bilder sind genrekonform von Gewalt geprägt, die die Dringlichkeit und die Entschlossenheit der existentiellen Entscheidung für das im endzeitlichen Chaos noch fragile Reich Gottes eindrücklich verdeutlichen.⁶⁷ Durch Q ist die Gerichtsankündigung des Täufers überliefert,⁶⁸ die Wehrufe gegen die Galiläischen Städte, denen es im Gericht schlechter ergehen wird als Tyrus und Sidon,⁶⁹ gegen Jerusalem⁷⁰ und gegen ‚diese Generation‘ im Allgemeinen,⁷¹ ohne aber einen Ausgang dieses Gerichts zu prophezeien. Wenn die Aufforderung „Kehrt um und glaubt an das Evangelium (Mk 1:15) glaubhaft sein und die Umkehr in ihrer ganzen existentiellen Dringlichkeit begriffen werden soll, muss der Ausgang für die Hörer offenbleiben.⁷²

63 Valentin, Eschatologie 2013, 133; Kritik daran übt zB. Moltmann, Gerechtigkeit, 153.

64 Vgl. Limbeck, Reich Gottes; Becker, Jesus von Nazareth, 100ff.

65 Vgl. Bauks, Theologie des Alten Testaments, 230.

66 Vgl. zB. Fleddermann, Q; Heil, Q-Rekonstruktion; Heil, Spruchevangelium Q; Hoffmann/Heil, Spruchquelle Q; Kloppenborg, Excavating; etc.

67 Labahn, Logienquelle; Tiwald, Kommentar; Tiwald, Logienquelle; Zeller, Kommentar etc.

68 Q 3:7-9 = Lk 3:7-9 par. in: Critical Edition of Q, 8f.

69 Q 10:13-15 = Mt 11:22 par. in: Critical Edition of Q, 184f.

70 Q 13:34-35 = Lk 13:34-35 par. in: Critical Edition of Q, 420ff.

71 Q 11:31-32 = Lk 11:31-32 par. in: Critical Edition of Q, 252ff.

72 Das Auftreten der auferstandenen Bevölkerung von Ninive gegen ‚diese Generation‘ zur Zeit Jesu beim Gericht (Q 11:32 = Lk 11:32 par.) kann wohl nicht als Hinweis auf einen singulären Ausgang des Gerichts verstanden werden, auch wenn die Prophezeiung über die Stadt und ihr Schicksal einen Ausgang haben.

In den Synoptischen Evangelien und dem Lukanischen Geschichtswerk⁷³ sowie dem sog. Johanneischen Corpus⁷⁴ werden nun die Themen der Jesuanischen Verkündigung ausgefaltet und in die Situation der Menschen in der ihnen eigenen Art hineingesprochen. Eines der drängendsten Themen ist die historisch-faktisch ausgebliebene Erfüllung der Verheißung der unmittelbaren Wiederkunft Christi noch zu Lebzeiten seines engsten Jüngerkreises (Parusie).⁷⁵ Besonders, aber nicht nur das Lukanische Doppelwerk setzt sich damit auseinander,⁷⁶ durch das als „Verzögerung“ verstandene Ausbleiben der Endzeit werden einerseits zunehmend futurisch eschatologische Vorstellungen, die einem zeitlich unbestimmten und unbestimmbaren Ende entsprechend wichtiger. Das Johannes-Evangelium⁷⁷ auf der anderen Seite entfaltet eine vor allem präsentische (und dualistische) Eschatologie – „Wer an den Sohn glaubt, der hat das ewige Leben. Wer aber dem Sohn nicht gehorsam ist, der wird das Leben nicht sehen, sondern der Zorn Gottes bleibt über ihm“.⁷⁸ Individual-eschatologische Themen gewinnen damit gegenüber universal-eschatologischen Themen an Bedeutung, als durch den Tod einzelner Jünger nun Fragen nach dem gemeinsamen Schicksal am Ende der Zeiten wenigstens subkutan gegenüber denen des individuellen Schicksals nach dem Tod zurücktreten. Bei Matthäus folgt auf die – unversehene – Wiederkunft Christi am Ende der Zeiten (Mt 24) das universale Weltgericht (Mt 25:31ff.) mit Jesus Christus als Richter über die vom Tod Auferstandenen. Der Richter spricht sein Urteil über jeden Einzelnen individuell und orientiert sich vor allem an den sozialetischen Explikationen des Gebotes der Nächstenliebe und verschränkt so zukünftiges Weltgericht mit der Gegenwart jedes Einzelnen.⁷⁹ Lk bietet mit der Erzählung vom Reichen Mann und dem Armen Lazarus („Dives et Lazarus“, Lk 16:19–16:31) eine individualeschatologische Perspektive mit einem sicheren dualen Ausgang, die das Urteil über den Einzelnen und sein daraus folgendes Schicksal auf unmittelbar nach dem individuellen Tod legt. Universale Eschatologie „am Ende der Zeiten“ und individuelle Eschatologie „während der Zeiten“ stehen bei den Synoptikern bereits nebeneinander und damit in einer gewissen Spannung. Eine andere Spannungsebene im Johanneischen Schriftwerk öffnet sich mit der Aussage ‚Gott ist die Liebe‘ (Joh 4:8.16), die

73 EvMk, EvMt, EvLk und Apg.

74 EvJoh und 1-3 Joh; dass Off ebenfalls zum Schriftenbestand des „Johannes“ des JohEv und Joh 1-3 zu zählen ist, ist mE. eine Minderheitenansicht (vgl. Taeger, Johannesapokalypse).

75 Die auch eng mit atl. und frühjüdischen apokalyptischen Vorstellungen verknüpft ist: vgl. Böttrich, Art. Apokalyptik (NT).

76 Vgl. Kim, Parusie.

77 Vgl. Frey, Johanneische Eschatologie I-III; Kammler, Christologie und Eschatologie.

78 Johannes 3:36.

79 Vgl. a. Balthasar, Theodramatik (Endspiel), 251.

im Kontrast zum Heilsdualismus in Johannes 3:36 einen inhärent heiluniversalistischen Anspruch⁸⁰ in sich birgt (vgl. Joh 3:16; 1. Joh 2:2). Dieser gipfelt später im ps.-paulinischen 1 Tim 2:4 in der Schlussfolgerung, dass Gott „will, dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen“. Damit ist ein nachhaltiger Kontrapunkt gesetzt zu einer streng dualistischen Eschatologie, die am Ende der individuellen bzw. universellen Zeit den Dual von Verdammung für die einen und Rettung für die anderen, dh. einen doppelten Ausgang ankündigt.

Die Schriften des Paulus von Tarsus sind die chronologisch zuerst entstandenen Texte des Neuen Testaments. In ihnen entwickelt der Apostel einerseits eine den geänderten Vorzeichen von bereits, dh. vor der Parusie Christi Verstorbenen angepasste Eschatologie, aber die feste Erwartung an eine Wiederkunft noch zu seinen eigenen Lebzeiten scheint zugleich sich zunehmend zu verflüssigen. In 1 Kor 16:22 überliefert Paulus den Maranata-Gebetsruf, dessen eigene Mehrdeutigkeit wohl beabsichtigt ist („maranâ' thâ'“ oder „maran 'athâ'“?) und die „freudige Ankündigung dessen [ist], daß der Herr da ist und zugleich Ruf an den gegenwärtigen Herrn, daß er komme, weil er als der Gegenwärtige dennoch der Kommende bleibt.“⁸¹ Wenn Christus wiederkommt und der Schall der Posaune das Endgericht ankündigt (1 Kor 15:51), ein Topos, der auch in Off 8:7 zu finden ist, dann stehen alle bereits Toten auf und die noch Lebenden werden entrückt.⁸² „Das Wort vom Kreuz“ kann als Dreh- und Angelpunkt, als Anfang und Endpunkt paulinischer Theologie verstanden werden, die damit im wesentlichen Christologie ist.⁸³ Das aus dem Schrifttum des Paulus⁸⁴ erspürbare existentielle Zerrissensein verwandelt der Apostel in eine fast schon genuin dialektische Theologie: Kreuz und Auferstehung, Gesetz und Geist,⁸⁵ Zorngericht und Rettung im Gericht,⁸⁶ präsentische und futurische Eschatologie⁸⁷ sind es, die sein Nachdenken über das Christusereignis konstituieren.⁸⁸ Die Gegenwart eines jeden Christen steht unter den historischen Ereignissen der Vergangenheit von Kreuz und Auferstehung, der Sühnetod Christi⁸⁹ hat ihn schon jetzt von der Herrschaft des Todes zur Freiheit befreit. Diese

80 Vgl. Beutler, Heilsuniversalismus im Johannesevangelium, 263-274.

81 Ratzinger, Eschatologie, 21.

82 1 Thess 4, hier 4:17.

83 Vgl. Merklein, Eschatologie, 93.

84 Vgl. die literarische Verarbeitung von Christian Lehnert in Korinthische Brocken 2013.

85 Vgl. Stettler, Endgericht, 257.

86 Vgl. Stettler, Endgericht, 68.

87 Vgl. Schäfer, Gegenwart in Relation.

88 Vgl. Merklein, Eschatologie, 92.

89 Vgl. Merklein, Sühnetod, 181ff.

stellvertretende Gerechtmachung aller⁹⁰ erweist und erfüllt sich in der Zukunft, im kommenden Gericht, durch das Ungläubige wie Gläubige als Sünder gehen werden.⁹¹ Von der Jesuanischen Verkündigung vom Reich Gottes bzw. der Gottesherrschaft sind bei Paulus hingegen nur Spuren vorhanden. In den deutero- und paulinischen Briefen tritt die präsentische Eschatologie stärker in den Vordergrund, das Bild der Auferstehung in der Taufe im Kolosserbrief (Kol 2:12; 3:1) ist ein Beispiel dafür.⁹²

In den Schriften des Neuen Testaments sind bereits alle Themen(paare) der christlichen Eschatologie wenigstens in ersten Ansätzen oder Anklängen vorhanden: individuelle und universelle Eschatologie, präsentische und futurische Eschatologie,⁹³ Heilsuniversalismus und Heilsdualismus. Das Nebeneinander von verschiedenen direkten oder bildhaften Aussagen bietet nicht nur Reibeflächen und führt letztlich zu Überhangproblemen, die in der Theologiegeschichte bis in die Gegenwart immer wieder zu Diskussionen führen. Wird christliche Eschatologie in ihrer Mehrdimensionalität anerkannt und in einer dialektischen Schwebe⁹⁴ des ‚eschatologischen Vorbehalts‘⁹⁵ verstanden, eröffnet sich darüber hinaus auch eine Erkenntnis über den Menschen im Horizont von Anfang und Ende, die immer allein in Gottes Hand ist.

An der Wende vom 19. zum 20. Jh. weist der evangelische Theologe Johannes Weiß vor dem Hintergrund religionshistorischer und textkritischer Untersuchungen – und vor Beginn des ‚second quest‘ der Leben-Jesus-Forschung⁹⁶ – mit seinem Werk ‚Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes‘, Göttingen 1892⁹⁷ gegen das „damalige Verständnis“, dass ein „(futurisch-) eschatologischer Glaube an den Wurzeln des Christentums nur die Weltfremdheit und den unzeitgemäßen Charakter der christlichen Religion“ auf,⁹⁸ dass Jesu Predigt im Kern gerade eine solche futurisch ausgerichteten Eschatologie zugrundeliege.

Weiß leitet damit – unbeabsichtigt und erst einen in der Zukunft wirksamen – gleichsam stillen Paradigmenwechsel in der Theologie ein, der den Traktat der Eschatologie, sowohl

90 Zum Heilsuniversalismus bei Paulus vgl. Adam, Paulus, 404f.

91 Adam, Paulus, 406.

92 Vgl. Theobald, Kolosserbrief, 434f.; vgl. allg. Hüneburg, Art. Deuteropaulinen.

93 Vgl. Kümmel, Eschatologie.

94 Vgl. zB. Remenyi, Auferstehung denken, 266.

95 Anglet, Eschatologischer Vorbehalt.

96 Vgl. Hattrup, Eschatologie 1992, 40: „Mit dem Ende der Neuzeit kehren die Themen der Eschatologie verwandelt zurück, in existentialistischer Form als Rede vom Ende der Geschichte oder distanziert als gelehrte Forschung. Die historische Kritik der Bibel kann die konsequente Eschatologie Jesu wiederentdecken, weil sie sich nicht gebunden fühlt, daran zu glauben“.

97 Vgl. Asendorf, Art. Eschatologie VII, 328; Frey, Die johanneische Eschatologie I 1997, 43ff.

98 Frey, Johanneische Eschatologie I, 43.

präsentisch als auch futurisch verstanden, aus der Peripherie in das Zentrum rücken wird. Zunächst aber betreiben Johannes Weiß und Albert Schweitzer⁹⁹ jedoch das genaue Gegenteil mit der „konsequenten Eschatologie“¹⁰⁰, deren „konsequente“ Haltung darin besteht, „ausnahmslos alle Gedanken und Worte Jesu, die vom Reiche Gottes handeln“ als (futurisch) „eschatologisch ausgerichtet“ zu interpretieren: „[E]s darf also neben den Worten, die das Reich Gottes als eine zukünftige Größe betrachten, keine anderen geben, die es irgendwie schon gegenwärtig sehen.“¹⁰¹ Das Handeln Jesu, so die Prämisse, müsse man „so betrachten, daß [Jesus] nicht nur mit der Naherwartung des Reiches Gottes rechnet, sondern es auch durch eigenes Handeln und Leiden gewaltsam herbeizwingen will.“¹⁰² Aus dem historischen Nichteintreffen der Parusie erwächst so die Notwendigkeit, eine „systematische Neutralisierung der Eschatologie“¹⁰³ einzuläuten und damit, nach der „Entjenseitigung der Eschatologie des Erlösers“¹⁰⁴ durch Schleiermacher, eine radikale Enteschatologisierung der christlichen Theologie selbst¹⁰⁵ zu vollziehen und so zu einer „rein immanente[n] Ethik der tätigen Liebe“ und zu einer Kirche als „zeitlos-jederzeitige Willensgemeinschaft“¹⁰⁶ zu gelangen. Der „konsequenten Eschatologie“ ist viel Kritik entgegengebracht worden,¹⁰⁷ und sie wurde in der weiteren Theologiegeschichte zugunsten einer differenzierten Betrachtung aufgegeben, die die präsentischen und die futurischen eschatologischen gemeinsam mit den apokalyptischen Elementen in der Verkündigung Jesu nebeneinander gelten lassen kann.

99 Albert Schweitzer, *Das Geheimnis des Reiches Gottes: Das Geheimnis des Messias und der Passion Jesu* (1914).

100 Frey, *Johanneische Eschatologie I*, 45ff.

101 Schuster, *Konsequente Eschatologie*, 2.

102 Schuster, *Konsequente Eschatologie*, 3.

103 Frey, *Johanneische Eschatologie I*, 45.

104 Weeber, *Schleiermacher*, 585.

105 Frey, *Johanneische Eschatologie I*, 47.

106 Frey, *Johanneische Eschatologie I*, 46.

107 Vgl. Richter, *Feuer der Kritik*.

2.2 Modus der Gewissheit

2.2.1 Dualer Ausgang¹⁰⁸

Im ‚Modus der Gewissheit‘ stehen jene eschatologischen Konzepte, deren Ausgang aufgrund ihnen eingeschriebener Prämissen sicher, dh. gewiss ist. Damit ist also zunächst und vor allem jene Gewissheit angesprochen, die sich aus dem logischen Schluss ergibt. Davon zu unterscheiden ist die intuitive oder auch die existentielle Gewissheit.

Mit der Annahme der einmaligen und unabänderlichen Vorherbestimmung des Weltgeschehens und damit des Einzelschicksals durch Gott, der ‚providentia Dei‘ bzw. Prädestination ist eine solche Prämisse gegeben.¹⁰⁹ Eine Verstärkung ergibt sich in der in der Neuzeit von Jean Calvin gelehrten und auf Augustinus zurückgehenden und wohl schon bei Paulus (Römer 8-11) angelegten¹¹⁰ sog. doppelten Prädestination (‚praedestinatio gemina‘), dh. das von Anfang an durch den unabänderlichen Ratschluss Gottes vorbestimmte (‚prädestinierte‘) protologische Schicksal des einzelnen Menschen zu ihrer eschatologischen Erlösung bzw. zu ihrer Verdammung.¹¹¹

Eine andere Prämisse ergibt sich aus Vorbedingungen, deren Erfüllung bzw. Nichterfüllung über das Schicksal des Menschen endgültig entscheiden. Wenn zB. die christliche Taufe die von Gott bestimmte notwendige, dh. unabdingbare Voraussetzung für die Rettung des Menschen ist, muss man, wie Augustinus es tut, zwingend zu der Gewissheit kommen, dass alle Ungetauften, das heißt, auch Säuglinge und bereits im Mutterleib Verstorbene verdammt und für die Hölle bestimmt sind.¹¹² Die mit der augustinischen Gnaden- und Prädestinationslehre verbundene und mittels Deduktion erzielte Schlussfolgerung wird zwar aus der historischen Abwehr der von Pelagius vertretenen Auffassung, der Mensch könne in Freiheit die Erlösung sich selbst verdienen, verständlich, wird dadurch aber nicht aufgehoben.

Eine noch grundsätzlichere Prämisse dualer Eschatologie ist auf der existentiellen Ebene verortet, den dualen Extremen von Leben und Tod, Sein und Nichtsein, Licht und Dunkel, Glück und Unglück, Freude und Leid, Hitze und Kälte und natürlich: ‚Religion und Kunst‘ usw. Auf die Interpretation der Welt als binär kodierte folgt die bewusst vollzogene binäre

108 Ausführlich dazu Janowski, Allererlösung.

109 Vgl. Moltmann, Kommen Gottes, 274ff.

110 Schnelle, Theologie, 200f.; Rosenau, Allversöhnung, 24f.

111 Vgl. Hägglund, Geschichte der Theologie, 108f. (Augustinus), 203f. (Calvin), et al. loc.; Stinglhammer, Schöpfungstheologie, 70-75; Valentin, Eschatologie 2013, 41.

112 Vgl. Internationale Theologische Kommission, 21 Anm. 24 (Augustinus, peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum).

Verkodung.¹¹³ Dualistische Weltbilder und Philosophien und damit auch dualistische Eschatologien ordnen sich in die Ästhetik des Paarweisen und hier des paarweise Gegensätzlichen ein, die Symmetrie, Ausgewogenheit und damit Ordnung verspricht.

Augustinus rekurriert in *de civitate Dei* (11:18 und 23) ausdrücklich darauf, dass die „Schönheit der Welt gefügt [ist] durch Gegenüberstellungen von Gegensätzen“.¹¹⁴ Damit löst er sowohl die Annahme des gnostischen Manichäismus, die Schlechtigkeit der Welt sei der Schlechtigkeit ihres demiurgischen Schöpfergotts (des Alten Testaments) geschuldet und würde durch die Gutheit des höheren Gottes Jesu Christi überwunden, als auch implizit das Leid und die Schlechtigkeit der Welt in der Ästhetik auf.

„Wenn die Ästhetik der Juxtaposition das innere Motiv für die Lehre von der doppelten Prädestination ist“, wie Jürgen Moltmann vermutet,¹¹⁵ dann wäre es mit der „Stillegung der Theodizeefrage“ durch Augustinus im Grunde ja auch schon wieder vorbei.¹¹⁶

Augustinus hat für das – westliche – Christentum „die Eschatologie abschließend durchdacht und dargestellt“. Seine streng dualistisch durchkomponierte Konzeption wird „grundlegend für die Eschatologie des Mittelalters“.¹¹⁷ Auf Augustinus' theologische Arbeit berufen sich in der Folge alle Varianten und Weiterungen dieser „klassischen“ Gerichtsvorstellung: der endgültigen – und im Rahmen seiner Prädestinationslehre als vorausbestimmt zu geltenden – Verurteilung zu ewiger Strafe in der Hölle¹¹⁸ steht ein ewiges Leben in der seligen Schau Gottes gegenüber.¹¹⁹ Die Möglichkeit von dem Gericht vorausgehenden zeitlichen Strafen mit reinigender Wirkung,¹²⁰ die sich später zum *purgatorium* (Reinigungsort, „Fegfeuer“¹²¹) verdichten,¹²² ist ebenfalls bereits augustinischen Ursprungs.

Das Mittelalter steht ua. im Zeichen von Ankündigungen des unmittelbar bevorstehenden

113 Vgl. Janowski, *Apokatastasis panton*, 256.

114 Janowski, *Allerlösung*, 443ff., nicht nur Ästhetik, sd. a. Nützlichkeit: vgl. Thomas Aquin, s. th. q.99 a.1 ad quartum.

115 „Der tiefere Grund für diese so erschreckende Prädestinationslehre liegt gar nicht in der Theologie, sondern in der Ästhetik: Gegensätze machen die Symmetrie in der Kunst. Durch Antithesen werden Klarheit und Schönheit bei Gott und Menschen erhöht“, vgl. Moltmann, *Kommen Gottes*, 275 (mit Bezug auf Janowskis Habilitationsschrift [Janowski, *Allerlösung*], ebd. Anm. 217).

116 Damit gemeint ist der „Versuch Augustins, Gott von der Verantwortung für das Übel in der Welt durch den Verweis auf die menschliche Freiheit zu entlasten und dadurch eine Theologie der Klage im Ansatz zu ersticken“ (Tück, *Christologie*, 176; zur „klassische[n] Stillegung der Theodizeefrage durch Augustinus“ ebd., 168ff.

117 Vgl. May, *Art. Eschatologie V*, 303.

118 Vgl. Augustinus, *De civ. Dei* 21,9; 21,11; 21,12: 22,3; vgl. Seymour, *Theodicy of Hell*, 164f.

119 Zum in der Theologie als notwendig erkannten Dualismus vgl. Janowski, *Allerlösung*, 448f.

120 Vgl. Augustinus, *De civ. Dei*, 21,13.

121 Vgl. Koch, *Art. Fegfeuer*, 69ff.

122 Vgl. May, *Art. Eschatologie V*, 304.

Endes der Zeiten¹²³ und erlebt damit auch immer wieder (teilweise begleitend) vorwiegend politischen sog. Milleniarismus.¹²⁴ Die in Offenbarung 20 eingeflochtene Vorstellung eines tausendjährigen messianischen Zwischenreichs inspirierte¹²⁵ schon im 2. Jh. Bewegungen, die als Chiliasmus oder Milleniarismus¹²⁶ bekannt werden. Zu ihren antiken Vordenkern zählen zB. Papias, Justin der Märtyrer, Irenäus von Lyon, Tertullian, ebenso Hippolyt und Laktanz und sogar Augustinus, der sich aber zugunsten seiner futurischen Eschatologiekonzeption in *de civitate Dei* davon abwendet.¹²⁷ Irenäus von Lyon entwirft im 5. Buch seiner Schrift *adversus haereses* ein Bild der Welt, wie sie sich nach der Wiederkunft Christi und der leiblichen Auferstehung der Auserwählten noch vor dem Gericht zeigt. In dieser Zwischenphase zeigt sich die in der Menschwerdung Christi erfolgte ‚Rekapitulation‘¹²⁸ oder ἀνακεφαλαίωσις¹²⁹. Es findet eine ‚Wiederrufung‘ (revocare),¹³⁰ Wiederherstellung (reintegrare ad pristinum)¹³¹ bzw. ‚Erneuerung‘ in (renovare)¹³² eben dieser Welt statt, in der die Märtyrer „sich gemüht und gelitten haben, auf jegliche Weise in der Geduld erprobt“ wurden und jetzt „werden sie [in dieser Welt] in gerechter Weise auch die Früchte ihrer Geduld empfangen. In der Welt, in der sie getötet wurden wegen ihrer Liebe zu Gott, in der werden sie auch lebendig gemacht werden. Wo sie Knechtschaft erduldeten, da werden sie herrschen.“¹³³ Den Beginn des verheißenen eschatologischen Friedensreiches, das die atl.

123 Vgl. Lerner, Art. Eschatologie VI, 306f.

124 Vgl. Lerner, Art. Eschatologie VI, 307ff.

125 May, Art. Eschatologie V, 300; Böcher, Art. Chiliasmus I, 724.

126 Vom griech. χίλιοι bzw. lat. mille für Tausend.

127 Blum, Art. Chiliasmus II, 732.

128 Jaschke, Art. Irenäus von Lyon, 263f.; vgl. zur Rekapitulationsvorstellung bei Irenäus: Richter, *Oikonomia* 2005, 126ff.; 127: „Hatte nach [dem Zeugnis des Epheserbriefs, JL] Gott in dem Christus das All zusammengefaßt, so spricht Irenaeus zunächst von der eigenen Rolle Christi. Er kam und hat das All in sich zusammengefaßt. Folgerichtig ist auch für ihn die Inkarnation das entscheidende Datum für die *Anakephalaiosis*.“

129 Vgl. Ramelli, *Apokatastasis*, 89ff.

130 Irenäus von Lyon, *adv. haer.* 5,33,4: „Und wenn nun die Schöpfung wiederhergestellt ist“ = lat. „*conditione revocata*“.

131 Irenäus von Lyon, *adv. haer.* 5,32,1: Deshalb muss diese Schöpfung, in den alten Zustand wiedereingesetzt werden = „*conditio reintegrata ad pristinum*“.

132 Irenäus von Lyon, *adv. haer.* 5,32,1: „Erneuerung dieser Welt“ = lat. „*in conditione haec quae renovatur*“.

133 Irenäus von Lyon, *adv. haer.* 5,32,1: „Es muß aber von den Gerechten gesagt werden, daß sie zuerst bei der Erneuerung dieser Welt und der Wiederkunft Gottes auferstehen werden, um die verheißene Erbschaft zu empfangen, die Gott den Vätern versprochen hat, und um in ihr zu herrschen. Dann aber kommt das Gericht. In der Welt, in der sie sich gemüht und gelitten haben, auf jegliche Weise in der Geduld erprobt, in der werden sie gerechter Weise auch die Früchte ihrer Geduld empfangen. In der Welt, in der sie getötet wurden wegen ihrer Liebe zu Gott, in der werden sie auch lebendig gemacht werden. Wo sie Knechtschaft erduldeten, da werden sie herrschen. Denn reich in allem ist Gott, und alles gehört ihm. Deshalb muß diese Schöpfung, in den alten Zustand wiedereingesetzt [lat. „*conditio reintegrata ad pristinum*“], unbehindert den Gerechten dienen. Das verkündet der Apostel, indem er im Briefe an die Römer [= 8:19ff.] schreibt: „Denn das Harren der Kreatur erwartet die Offenbarung der Söhne Gottes. Der Eitelkeit nämlich ist die Kreatur unterworfen, nicht wollend, sondern um dessentwillen, der sie unterworfen hat in der Hoffnung, daß auch

Propheten in Aussicht stellten, verlegt Irenäus also gleich in die Zeit nach der Wiederkunft Christi und bestimmt es nur für die Auserwählten, damit diese darin dem Sohn weiter gleich werden und sich in die Anwesenheit Gottes eingewöhnen können.¹³⁴ Ist das geschehen, kommt es zur Auferstehung der anderen Toten und zum allgemeinen Weltgericht, in dem die Menschen zu Heil oder Verdammnis verurteilt werden.

Die Scholastik beschäftigt sich einerseits mit Fragen der Schau Gottes („visio beatifica“)¹³⁵ und andererseits – damit zusammenhängend – mit dem Verhältnis von unsterblicher Seele und irdischem Leib (bzw. Körper), und auch mit der Frage nach der Gestalt des künftigen Auferstehungsleibes. Die Erkenntnisse aus den philosophisch-theologischen Diskussionen wurden zusammen mit der augustinischen dualistischen Eschatologiekonzeption am 29. Januar 1336 durch Papst Benedikt XII. in der Konstitution *Benedictus Deus*¹³⁶ lehrmäßig zusammengefasst und definiert. Damit wurde für das katholische Christentum festgeschrieben, dass den Menschen unmittelbar nach seinem Tod – nachdem sich seine unsterbliche Seele vom Körper getrennt hat – ein erstes Gericht erwartet, durch dessen sofortiges Urteil er entweder direkt oder nach einer zeitlich begrenzten Reinigung (im „purgatorium“, „Fegfeuer“)¹³⁷ aufgenommen wird in die Schar derer, die der seeligen Schau Gottes („visio beata“) in Ewigkeit teilhaftig sind, oder sofort verdammt wird zur ewigen Höllenstrafe („damnatio aeterna“). Erst am Ende der Zeiten, werden in einer „zweiten Phase“ Auferstehungsleib und Seele zusammengeführt und dann dem allgemeinen Weltgericht unterworfen.¹³⁸ Der dogmatische Traktat über die Letzten Dinge, und insbesondere zur ewigen

die Kreatur selbst befreit wird von der Knechtschaft der Vergänglichkeit zur Freiheit der Herrlichkeit der Söhne Gottes“. Ebenso Irenäus von Lyon, *adv. haer.* 5,33,4: „Und wenn nun die Schöpfung wiederhergestellt ist [= lat. „*conditione revocata*“], dann müssen alle Tiere dem Menschen sich unterwerfen und gehorsamen und zur ersten von Gott ihnen gegebenen Speise zurückkehren, zur Frucht der Erde, wie sie auch dem Adam in Gehorsam unterworfen waren.“

134 Jaschke, Art. Irenäus von Lyon, 264.

135 Vgl. Lerner, Art. Eschatologie VI, 305f.; vgl. zB. Thomas Aquin, *contra Gentiles*, c. 61-63, vgl. Balthasar, *Theodramatik* (Endspiel), 279.

136 Vgl. DH 1000-1002.

137 Vgl. a. *Laetentur Caeli* (Ferrara-Florenz 1439, DS 1304-1036); vgl. Koch, Art. Fegfeuer; 73.

138 Vgl. Tück, *Skriptum*, No 5, 4: „Überhangprobleme: 1. Ist die Konzeption einer *anima separata* nicht aporetisch? Nach Thomas Aquin gilt: *anima unica forma corporis* (vgl. *S.th.* I, q. 76 a. 4): Ohne formgebende Geistseele verliert der Leib sein Prinzip und wird zu gestaltloser Materie (*forma dat esse*), aber eine Geistseele ohne Leib verliert umgekehrt auch ihr soziales Ausdrucks- und Kommunikationsmedium – wie soll eine *anima separata* als Identitäts- und Kontinuitätsträgerin über den Tod hinaus dann aber näher gedacht werden? 2. Haftet dem Modell einer Restitution der Leiber im Kontext der allgemeinen Totenerweckung nicht ein physizistischer Beigeschmack an? Wäre nicht darauf zu verweisen, dass schon die biochemische Verfasstheit unseres Leibes im permanenten Fluss ist – und daher die erklärte Leiblichkeit freizuhalten ist von jedweder Bezugnahme auf eine materiell-physizistische Komponente? 3. Wenn die Heiligen bereits unmittelbar nach dem Tod zur seligen Gottesschau gelangen, wie *Benedictus Deus* lehrt, welche Rolle spielt dann die *resumptio corporum*? Wird die Seligkeit der Seligen durch die Wiederbringung der Leiber noch einmal gesteigert, und wenn ja, extensiv oder auch intensiv? Oder bleibt

Strafe der Verdammten in der Hölle gehen katholischerseits bis ins beginnende 20. Jahrhundert nicht hinter die systematischen Ausführungen des Thomas Aquin hinaus.¹³⁹ Insbesondere der Begründung von ewiger Verdammnis bei gleichzeitig zeitlich begrenzter Sünde wird besonderes Augenmerk geschenkt. Schon Augustinus hatte in *de civitate Dei*¹⁴⁰ Einwände gegen die Ewigkeit der Hölle aufgegriffen und widerlegt.¹⁴¹ Er weist zum einen darauf hin, dass es auch im menschlichen Strafsystem keine direkte Proportionalität zwischen der zeitlichen Dauer eines Verbrechens und der Dauer der Strafe gebe, und auch die Kapitalstrafe insofern ewig dauere, als man sie nicht wieder beenden könne. Andererseits, indem sich Adam und Eva von Gott abgewendet haben, hätten sie ein Gut in sich, „das ewig hätte sein können“: „[J]e mehr der Mensch im Genusse Gottes stand, um so größer die Ruchlosigkeit, womit er Gott verließ und für ein ewiges Übel reif wurde“. Die Größe bzw. Dauer der Strafe ist also direkt proportional zu der Größe bzw. Dauer dessen begründet, was die Menschen in der Ursünde zurückgewiesen hätten.¹⁴² Die Strafe richte sich – wie auch im zeitlichen Leben „nach der Größe des Unrechts und der Ruchlosigkeit.“¹⁴³ Thomas Aquin greift diese Argumentationsfigur auf und erweitert sie, nämlich in Hinblick auf die Proportionalität zwischen dem Maß der Strafe und der Person, an der man ein Verbrechen begangen habe: die Straftat gegen einen Soldaten wiege schwerer als eine Straftat gegen einen Bauern, gegen einen König schwerer als gegen einen Fürsten. Straftaten gegen Gott wiegen am schwersten und weil Gott ewig sei, sei auch die Strafe für eine Sünde gegen Gott ewig.¹⁴⁴ Biblisch gesprochen ist Sünde gegen Gott vor allem eine Beleidigung Gottes (Psalm 51:6), Thomas spricht aber auch vom Band der Liebe, das die Heiligen Gottes miteinander verbinde und das durch ein Vergehen gegen einen der Heiligen zerstört werde¹⁴⁵. Eine anders gelagerte Argumentation besagt, dass der Mensch, der Zeit seines Lebens im Stand der Süde verharre, in dieser auch in Ewigkeit zu bleiben gedenke (sonst würde er ja so schnell wie möglich diesen Zustand verlassen wollen).¹⁴⁶ Der unbußfertige Sünder höre nur deshalb auf zu sündigen, weil ihm der Tod ja nur „dazwischenkomme“, weshalb er dafür auch in Ewigkeit zu

die *resumptio corporum* letztlich doch akzidentiell?“

139 Thomas Aquin, s. th., suppl., q. 99; *contra gentiles*, 3, 143f.; *compendium*, c. 183.

140 Vgl. Augustinus, *De civ. Dei*, 21,9; 21,11; 21,12: 22,3.

141 Seymour, *Theodicy of Hell*, 24: „Aquinas' discussion of hell is heavily influenced by Augustine; many of the arguments from *The City of God* find a place in his *Summa Theologiae*.“

142 Augustinus, *De civ. Dei*, 21,12.

143 Augustinus, *De civ. Dei*, 21,11.

144 Vgl. Thomas Aquin, *compendium*, c. 183, s. th., suppl., q. 99 a.1 respondeo.

145 Vgl. Thomas Aquin, s. th., suppl., q. 99 respondeo.

146 Gregor der Große, *dial.* 4.

bestrafen sei.¹⁴⁷

Angesichts der ewigen Bestrafung der Verdammten in der Hölle, ist es nur verständlich und nach Thomas Aquin auch gerechtfertigt,¹⁴⁸ dass sich die Sünder wünschen, insgesamt vernichtet zu werden. Auch wenn Thomas dieser Vorstellung keinen Realitätsbezug zugesteht, wird die These der Vernichtung (‚annihilatio‘) aller Verdammten bzw. aller Sünder¹⁴⁹ verschiedentlich vertreten. In der Gegenwart wird diese Vernichtung idR. als Selbstvernichtung¹⁵⁰ verstanden.¹⁵¹ Beide Variationen der ‚annihilatio‘ sind jedoch mit Problemen behaftet, die aus Sicht ihrer Kritiker in grundsätzlichem Gegensatz zum christlichen Gottesbild stehen.¹⁵²

147 Gregor der Große, dial. 34; vgl. Thomas Aquin, s. th., suppl., q. 99 respondeo.

148 Thomas Aquin, s. th., suppl., q. 98 art. 3 respondeo Seymour, Theodicy of Hell, 24: „Q. 98, Art. 3, Thomas agrees with Augustine that the damned wish to escape hell, even to the extent of wishing for their own annihilation. Although Aquinas is committed to the view that being is good, and death as a privation of good is undesirable, he argues here that death is also a privation of evils and so can ‚take on the aspect of good“.

149 ZB. bei den Zeugen Jehovas, vgl. Valentin, Eschatologie 2013, 173.

150 Diskussion zB. bei Rosenau, Allversöhnung, 7ff. et al. loc. (Rosenau nennt die „Vorstellung von der ‚annihilatio‘ einen vermittelnden Kompromiß“, ebd. 8); Seymour, Theodicy of Hell, 182ff.; Janowski, Allerlösung, 514ff.

151 Diese „Denkfigur hebt darauf ab, dass die Täter durch ihre Verbrechen und ihre anhaltende Unbußfertigkeit sich selbst aus dem lebendigen Gedächtnis Gottes ausschließen. Durch diese Selbst-Exkommunikation fallen sie ins Nichts“ (Tück, Gottes Augapfel, 297); vgl. a. Petzel, Christodizee.

152 ZB. Tück, Inkarnierte Feindesliebe, 245 und Moltmann, Kommen Gottes, 130: „Auch die Vorstellung der ‚Annihilationisten‘, daß die Ungläubigen nicht in eine Hölle ohne Ende kommen, sondern einfach ‚vernichtet‘ (annihilated) werden und in das ewige Nichts fallen, scheint mir nicht mit der kommenden Allgegenwart Gottes und seiner Treue zu seinen Geschöpfen vereinbar zu sein. Daß die Verlorenen ‚verschwinden‘, paßt zu den schrecklichen Erfahrungen mit den Mörderbanden in Militärdiktaturen, aber nicht zu Gott. Der Gott der Bibel ist der Schöpfer, nicht zugleich der Vernichter, wie der indische Gott Shiva“.

2.2.2 Singulärer Ausgang

Lässt man die – wenigstens logische – Möglichkeit unberücksichtigt, dass das Ende der Welt und damit der Geschichtszeit den alternativen Modellen der Naturwissenschaften zum Ende des Universums folgt und in einen ‚big rip‘, ‚big freeze‘ oder ‚big crunch‘ mündet, besteht zumindest ebenso logisch die Möglichkeit, eine ‚annihilatio‘ der Welt zu denken, einen Untergang der Schöpfung, wie er bereits in der Sintfluterzählung in Gen 6ff. angekündigt wurde, aber dann letztlich unvollendet blieb. Dieser Alternative eines singulären Ausgangs in der absolut endgültigen Allvernichtung (‚annihilatio‘) der ganzen Schöpfung widerspricht Gott in der Sintfluterzählung selbst (Gen 8:21) und sie wird darum in keiner christlichen Eschatologie vertreten.¹⁵³

Ist eine Allvernichtung der Schöpfung aus christlicher Perspektive ausgeschlossen, ist eine Allversöhnung der Schöpfung (fast durchgehend)¹⁵⁴ als Denkmöglichkeit Gegenstand theologischer Betrachtung. Im 21. Jh. hat zudem insbesondere die systematische Erforschung dieser eschatologischen Alternative zugenommen, nicht zuletzt durch eine im 20. Jh. vor allem mit Karl Barth und später mit Hans Urs von Balthasar prominent vertretene und einflussreiche Wiederaufnahme in einen dogmatischen Gesamtkontext. Inzwischen kann als gesichert gelten, dass die Vorstellung eines singulären iwS. heilsuniversalistischen Ausgangs nicht nur nicht ‚unbiblisch‘ ist, sondern als Alternative zum dualen Gerichtsende gleichberechtigt in den biblischen Schriften zu finden ist.¹⁵⁵

2.2.2.1 ἀποκατάστασις πάντων (Origenes von Alexandrien)

Der ‚Elefant im Diskursraum‘ jeglicher Überlegungen zu einem christlichen Heilsuniversalismus ist die ἀποκατάστασις πάντων des Origenes von Alexandrien (185-253/4). Seine in der dogmatischen Übersichtsdarstellung Περὶ Ἀρχῶν (de principiis) systematisch entwickelten Überlegungen zu einer ‚Wiederherstellung von allem‘ bzw. einer ‚Zurückversetzung in den Ur-/Anfangszustand‘ wurden im 6. Jh. zweimal als Häresie verurteilt (543 und 553 durch Kaiser Justinian)¹⁵⁶ und damit aus der offiziellen Theologie insgesamt ausgeschieden.¹⁵⁷ Seither sind Konzepte, die Alternativen zum eschatologischen

¹⁵³ Zum Zwischenschritt der Weltvernichtung als Reinigungsmechanismus vor der Erschaffung der Neuen Welt vgl. zB. Stock, *Annihilatio mundi*; Moltmann, *Gerechtigkeit*, 123; Mühling, *Liebesgeschichte*, 491f.; Beißer, *Hoffnung und Vollendung*, 293f.; Wenz, *Vollendung* 2015, 99; Pannenberg, *Systematische Theologie* III, 571 Anm. 13.

¹⁵⁴ Vgl. Ramil 1 und Ramil 2; vgl. a. Müller, *Apokatastasis*.

¹⁵⁵ Vgl. Adam, Paulus, 398ff., zuvor mit einer Sammlung von bibl. Textzeugnissen Schumacher, *Zeugnis*.

¹⁵⁶ Vgl. DH 411 (543 Synode von Konstantinopel); DH 433; DH 519; Fürst/Karmann, *Verurteilung*.

¹⁵⁷ Vgl. Remenyi, *Ende gut*, 495.

Dual betrachten allgemein wenigstens mit dem Ruch des Suspekten behaftet.¹⁵⁸ Eine solche pauschale Haltung lässt aber unberücksichtigt, dass mit den (hier: deutschen) Begriffen der ‚Allversöhnung‘ oder ‚Versöhnung aller‘, ‚Allerlösung‘ oder auch ‚Apokatastasis‘ iS. einer ‚Wiederherstellung‘ usw. in Summe Konzepte etikettiert sind,¹⁵⁹ die sich durchaus grundlegend vom originalen Ansatz und der Anlage der Konzeption des Origenes unterscheiden. Weder ist der Begriff der ἀποκατάστασις eine Neuschöpfung des griechischen Theologen noch sind seine Überlegungen die ersten ihrer Art.¹⁶⁰

Origenes‘ Überlegung in Περὶ Ἀρχῶν ist dabei folgende: Sobald es am Ende der Welt zum Gericht kommt, wird die ganze Schöpfung ihrem Richter, Jesus Christus, unterworfen und bestraft werden.¹⁶¹ Ende und Weltgericht und Bestrafung werden also die ganze Schöpfung, das ist die sichtbare und die unsichtbare Welt,¹⁶² umfassen. Zum Zweiten versteht Origenes, der sich in seinen Überlegungen auf Paulus, 1 Kor 15:26f. stützt, die Unterwerfung der Schöpfung unter Christus, notwendig als Unterwerfung zum Heil,¹⁶³ durch die dann am Ende auch der Tod vernichtet wird.

Der Zustand der Unterwerfung, in dem sich nun die ganze Schöpfung befinde, sei derselbe Zustand, in dem „auch wir [Christus] unterworfen zu sein wünschen; in der auch die Apostel und alle Heiligen ihm unterworfen sind, die Christus gefolgt sind“. ¹⁶⁴ Dieser Zustand sei aber, so Origenes, auch jenem Zustand ähnlich, der am Anfang der Schöpfung geherrscht habe.¹⁶⁵ In der Weise, in der sich vom Anfang des Urzustands im Laufe der Zeit die verschiedenen Ordnungen entwickeln und ausdiversifizieren, durch Nachlässigkeit eine Anteilhabe an der Gutheit Gottes sukzessive verloren wird, so würden am Ende – unter der Herrschaft Christi – diese Entwicklungen wieder in derselben Weise rückgängig gemacht werden. Dies soll

158 Vgl. Janowski, Allerlösung, 28ff.

159 ZB. ‚Allversöhnung‘, ‚Allerlösung‘, ἀποκατάστασις (πάντων), ‚Wiederherstellung‘ bzw. ‚Wiedererneuerung‘, ‚Wiederbringung (aller Dinge)‘ und ‚Allbeseeligung‘ [für beide vgl. Michaelis, Versöhnung des Alls 1950, 7, 16 („Apokatastasis oder Allversöhnung?“)], ‚Neuordnung‘ usw. [vgl. ua. Eisler, Art. Apokatastasis; Janowski, Allerlösung, 98 Anm. 26: „Wiedererneuerung der Körper“ bei Tertullian; Löhr, Hebräerbrief, 207: „Wiedererneuerung der Abgefallenen“ ...]

160 Zur Begrifflichkeit vgl. ua. Laak, Allversöhnung, 20ff.; Rosenau, Allversöhnung, 26ff.; Adam, Paulus, 84ff.; Ramelli, Apokatastasis, 1ff. Ausführlich zu den Wurzeln der ἀποκατάστασις in den biblischen und apokryphen Schriften und bei den griech. Apostolischen Vätern, Apologeten und anderen Theologen vor Origenes in Ramelli, Apokatastasis, 10ff., 25ff., 62ff.; vgl. a. Ramelli, Debate.

161 Origenes, De princ.1,6,1.

162 Origenes, De princ.1,6,2 mit Zitat aus Philemon 2:9f.

163 Origenes, De princ.1,6,1.

164 Origenes, De princ.1,6,1: „Ego arbitror quia haec ipsa, qua nos quoque optamus ei esse subiecti, qua subiecti ei sunt et apostoli et omnes sancti, qui secuti sunt Christu.“: dt. Görgemanns-Karpp (Hg.), Origenes. Vier Bücher von den Prinzipien 1985, 217.

165 Origenes, De princ.1,6,2: „Semper enim similis est finis initiis“ und „[omnes?] rursum per bonitatem dei, per subiectionem Christi atque unitatem spiritus sancti in unum finem, qui sit initio similis“.

möglich sein sogar für den „Teufel und seine Engel“ (,diabolus et angeli eius‘).¹⁶⁶ Origenes stellt sich diese Rückführung in einer hierarchischen Ordnung vor, in der die weiter oben Stehenden den weiter unten Stehenden Hilfestellung leisten. Dass sich nun Origenes diese Entwicklung einer fortschreitenden Pädagogik bzw. Besserung im Laufe einer zyklischen Abfolge von gleichen Welten vorstellte,¹⁶⁷ erscheint gegenüber der Vorstellung am Ende der Zeiten dieser Welt weniger plausibel, muss aber dahingestellt bleiben.

Origenes äußert sich später in Origenes, De princ. 2,10,6 über die Art und den Zweck der Bestrafung, die aufgrund des Weltgerichts vollzogen werde. Seiner Auffassung nach und mit Verweis auf Jer 32 gehe es um die ‚Reinigung der Seelen‘ und – gemäß Jes 4:4 – um die ‚Abwaschung der Schuld‘.¹⁶⁸ In seiner Streitschrift gegen Kelsos und in seinem Kommentar zu Römer 25:46¹⁶⁹ betont er einerseits noch einmal den medizinischen Charakter der Strafe des Endgerichts,¹⁷⁰ andererseits argumentiert er, dass der Tod, der ja die Folge der Sünde sei, nicht in derselben Weise ewig (αἰώνιος) genannt werden könne, wie das Leben in Christus (ohne Sünde).¹⁷¹ Origenes – und ihm folgend übrigens Gregor von Nyssa – zieht die von der christlichen Gnostik beeinflusste Vorstellung eines völlig leiblos gedachten Lebens einer „völlig verwandelten Leiblichkeit im Endheil“ vor.¹⁷² Die in der Alten Kirche vermutete Nähe des Origenes zur Gnostik,¹⁷³ und paradoxerweise die Vermutung einer hinter der Apokatastasis stehende ‚ewige Wiederkehr des Gleichen‘,¹⁷⁴ ließ sein Werk in der Zeit der Anti-Manichäischen Auseinandersetzungen ua. in das Visier des Augustinus geraten,¹⁷⁵ der polemisch Kritik daran übte und ihm seinen eigenen Entwurf eines streng dualistischen Ausgangs entgegensetzte.

166 Origenes, De princ.1,6,2.

167 Görgemanns-Karpp (Hg.), Origenes. Vier Bücher von den Prinzipien 1985, 219 (Forts. von 217 Anm. 7) „[Origenes] hat in diesem Paragraphen, wie aus Hier. und Just. [= Justinian Ep. ad Menam, vgl. Behr (Hg.), Origen. On First Principles Volume 1 2017, 109 Anm. 55] hervorgeht, von einer Abfolge von Welten gesprochen, wobei ein neuer Anfang jeweils an das Ende anknüpft; Ruf[inus] dagegen erweckt den Eindruck, es sei nur von einem absoluten Ende, der Rückkehr in die Einheit die Rede. Offenbar hat er den Gedanken einer Abfolge eliminiert.“

168 Origenes, De princ.2,10,6.

169 Römer 25:46: „Und diese werden weggehen zur ewigen Strafe, die Gerechten aber zum ewigen Leben.“ (καὶ ἀπελεύσονται οὗτοι εἰς κόλασιν αἰώνιον, οἱ δὲ δίκαιοι εἰς ζωὴν αἰώνιον); Comm. in Rom 5,7: „Aeternum namque aeterno contrarium non erit, sed idem. Nunc autem certum est mortem vitae esse contrarium certum est ergo quod si vita aeterna est, mors esse non possit aeterna“; vgl. Laak, Allversöhnung, 89f.

170 Origenes, C. Cels. 3,78; 4,13; 5,15.

171 Origenes, C. Cels. 3,78; 4,13; 5,15; zur Diskussion um den Begriff αἰώνιος vgl. Adam, Paulus, 67 Anm. 390; Ramelli, Apokatastasis, 26ff.

172 Kiel, Ps-Athenagoras, 328 mit Anm. 437 und 329ff.

173 Vgl. Fürst, Origenesbilder, 32; 54.

174 Vgl. Remenyi, Ende gut, 495.

175 Ramelli, Reception, weist auf eine Nähe des frühen Augustinus zum Gedankengut des Origenes hin.

Die jüngsten Forschungen von Ilaira L. E. Ramelli lassen den Schluss zu, dass weder die allgemeine Überbetonung der Wurzeln griechischer Philosophie und besonders Platons gerechtfertigt ist, noch der Vorwurf gnostischer Einflüsse auf Origenes' ἀποκατάστασις.¹⁷⁶ Der Entwurf sei vielmehr ausdrücklich auf den biblischen und besonders auf den ntl. Schriften begründet und streng christozentrisch ausgerichtet, ein Grundzug seiner gesamten Theologie in Abgrenzung gegen Manichäismus und Marcionismus.¹⁷⁷ Auch seien von Origenes und anderen, insbesondere von Gregor von Nyssa, der in Anlehnung an Origenes ebenfalls eine ἀποκατάστασις vertrat, auch noch in der Gegenwart wichtige Fragen wie die des Problems der freien Entscheidung zum Bösen und zum Guten, sowie Fragen rund um die Theodizee Gottes von Relevanz.¹⁷⁸ Konzepte einer ἀποκατάστασις (dh. nicht nur in der origenistischen Form) seien zuerst christlichen bzw. jüdisch-christlichen Ursprungs,¹⁷⁹ auch die universalistischen Entwürfe im persischen Zoroastrismus von der Allererlösung und Wiederherstellung (avest. Frashokereti¹⁸⁰ bzw. mittelpers. Frashgird¹⁸¹) seien zeitlich erst nach Origenes anzusetzen und wahrscheinlich auf ihn zurückzuführen.¹⁸²

2.2.2.2 Deutscher Idealismus

Einen präparatorischen Einfluss auf die theologischen Diskurse zu einem singulären eschatologischen Ausgang hat der Deutsche Idealismus im 19. Jh. Er holt das Jenseits ins Diesseits, entweder, indem wie bei Hegel¹⁸³ und Marx das Eschaton der Geschichte nicht außerhalb von ihr liegt, sondern in ihr selbst. Oder, dass das Eschaton, das Absolute durch innergeschichtliche Prozesse erreicht wird, die diese Welt ins Absolute transzendieren,¹⁸⁴ sie zu vergeistigen, im Absoluten aufgehen zu lassen und damit aufzulösen,¹⁸⁵ damit der Mensch in den Zustand übergeht, der ihm, wie Friedrich Wilhelm Schelling meint, sein „wahres Wesen“ zeigt, ihm zeigt, „wie er wirklich ist“.¹⁸⁶ „In diesem Gedanken einer Rückkehr zu Gott liegt auch das eschatologische Moment des religiösen Bewusstseins, das zugleich die Perspektive auf Wiederherstellung einer ursprünglich verloren gegangenen Einheit und eine

176 Ramelli, Apokatastasis, 817ff. und 823ff.

177 Ramelli, Apokatastasis, 823ff.

178 Ramelli, Apokatastasis, 819ff.; vgl. a. Rizzi, Revival, 275ff.

179 Ramelli, Apokatastasis, 819.

180 Ramelli, Apokatastasis and Frashgird.

181 Johnson, End of Days, 139ff.

182 Ramelli, Apokatastasis and Frashgird.

183 Rentsch, Baader, Hegel und Meister Eckhart, 176.

184 Ciancio, Schelling, 221.

185 Schmidt-Biggemann, Baader, 156; Ciancio, Schelling, 222.

186 Ciancio, Schelling, 228.

Rückkehr zum eigenen Wesen beinhalte“.¹⁸⁷ Friedrich Schleiermacher geht es wiederum um eine „Entjenseitigung der Eschatologie des Erlösers“,¹⁸⁸ eine Abwendung von jeder „bibelstellen-kombinatorischen Konstruktion der Eschatologie“.¹⁸⁹ Schleiermacher entwirft eine radikal präsentische Eschatologie, in der das Reich Gottes bereits als wirksam und präsent erfahren werden kann: „Mit dem Blick auf Christus, den in der vollkommenen Einheit von Gottes- und Selbstbewusstsein manifesten Erlöser, können Christen eine eschatologische Gewissheit vom Erfolg ihres Handelns in all seinen praktischen und theoretischen Bezügen mobilisieren. Jesus hat gezeigt, dass ein alle Lebensvollzüge begleitendes und tragendes Bewusstsein der Gottespräsenz nicht nur prinzipiell möglich, sondern in der geschichtlichen Weltwirklichkeit realisierbar ist.“¹⁹⁰ Das Weltgericht ist für Schleiermacher im Tod des je einzelnen Menschen erfahrbar.¹⁹¹ Nicht übersehen werden darf dabei der nicht nur implizite, sondern notwendig heilsuniversalistische Ansatz Schleiermachers,¹⁹² auch wenn er sich jeder biblisch begründeten Bildmetaphorik enthält.¹⁹³ Im Sinne des transzendentalen Idealismus kann der Vorstellung von der „Allversöhnung“ oder „Wiederherstellung“ als „Ideal“ nicht nur die Stellung einer rein gefühlsorientierten Phantasie zugesprochen werden, sondern sie erweist sich als eine Wirklichkeit,¹⁹⁴ die im transzendentalen Überstieg oder als eine „ursprüngliche Selbsterschließung“¹⁹⁵ ihren Grund findet. Die (transzendente) Erfahrung der „schlecht-hinnigen Abhängigkeit“ (Schleiermacher) des Menschen in seiner Bezogenheit auf Gott (Transzendenz)¹⁹⁶ lasse den Menschen in sich selbst das Ideal des universalen Heils, der Allversöhnung finden.

Im 20. Jh. kommt es vor allem im Bereich der protestantischen Theologie und deren weiteren Umfeld zu einer neuerlichen, vor allem theologischen Renaissance der Apokatastasis- oder Allversöhnungs-Lehre¹⁹⁷ und einem damit einhergehenden wissenschaftlichen Interesse.¹⁹⁸

187 Gerlach, in: Hermanni; Nonnenmacher; Schick, Religion und Religionen im Deutschen Idealismus 2015, 375.

188 Weeber, Schleiermacher, 585.

189 Weeber, Schleiermacher, 586.

190 Gräb, Schleiermacher, 80.

191 Weeber, Schleiermacher, 595.

192 Vgl. Müller, Apokatastasis.

193 Vgl. Rosenau, Allversöhnung, 151ff.

194 Vgl. Rosenau, Allversöhnung, 153.

195 Rosenau, Allversöhnung, 157.

196 Vgl. Rosenau, Allversöhnung, 161.

197 Vgl. Müller, Apokatastasis; Beispiele sind zB. Michaelis, Versöhnung des Alls; Schumacher, Zeugnis; Stephens, Annihilation or Renewal; Rosenau, Allversöhnung; Moltmann, Kommen Gottes.

198 Kretzenbacher, Versöhnung im Jenseits; Balthasar, Theodramatik (Endspiel), 171; Scheffczyk, Apokatastasis; Baxter, A historical study of the doctrine of 'apokatastasis' 1988; Balthasar, Kleiner Diskurs; Balthasar, Apokatastasis; Laak, Allversöhnung; Harmon, Apokatastasis and exegesis; Janowski, Allerlösung; Ramelli, Debate; Adam, Paulus; Hegger, Sperare contra spem; Neuhoﬀ, Gott alles in allem;

Besonders die Arbeiten der evangelischen Theologin J. Christine Janowski¹⁹⁹ und der Altphilologin und Historikerin Ilaria L. E. Ramelli²⁰⁰ bieten aus je unterschiedlicher Perspektive einen Breite und Tiefe umfassenden Einblick in die gesamte Thematik.

2.2.2.3 Soteriologische Ohnmacht (Hartmut Rosenau)

Der evangelische Theologe Hartmut Rosenau legt 1993 mit seiner Habilitationsschrift über die ‚Allversöhnung‘ (‚apokatallaxai ta panta‘, vgl. Kol 1:20)²⁰¹ einen „transzendental-theologisch[n] Grundlegungsversuch“ vor, in der er zum Ergebnis kommt, dass „Allversöhnung [...] das für uns einzig denkmögliche universale Heil als Gnade“ sei.²⁰² ‚Allversöhnung‘ versteht Rosenau umfassend, mehrdimensional und universal als „befriedete Identität des Menschen mit sich selbst zu seinem Heil“.²⁰³ Rosenaus Gedankengang geht dabei vom „anthropologischen Grundsatz von der soteriologischen Ohnmacht“²⁰⁴ aus, das bedeutet, dass einerseits „die eschatologische Allversöhnung nicht vom Menschen selbst ins Werk gesetzt werden“ und andererseits „weder positiv noch negativ vom Menschen abhängig gemacht werden“ könne, in dem Sinne, dass der Mensch selbst weder Heil erwirken noch selbst verwirken könne.²⁰⁵ Ausführlich diskutiert Hartmut Rosenau den Einwand, eine Allversöhnung würde die Freiheit des Menschen missachten.²⁰⁶ „Wie [...] können Menschen als endliche, d.h. geschöpfliche Freiheitswesen (vgl. Ps 8,5f.) absolute und unbedingte, d.h.

Malcom, Will All be Saved; Wawrzzonek, Hoffnung; Nemes, Christian apokatastasis; Ramelli, Apokatastasis and Frasegird; Sivasubramanian, Twin Mission.

199 Janowski, Allertösung (2000 in zwei Bänden).

200 Ramelli, Soteriology and Platonism; Ramelli; Ramelli, Debate; besonders: Ramelli, Apokatastasis; Ramelli, Reception.

201 Rosenau, Allversöhnung, 36.

202 Rosenau, Allversöhnung, 45; vgl. Adam, Paulus, 45; vgl. a. Adam, Paulus, 30f.; Rosenau, Allversöhnung, 507: „Bei der nun exegetisch exponierten, theologiegeschichtlich erläuterten, transzendental begründeten und anhand einer Konfrontation mit wesentlichen Einwänden bewährten Allversöhnungskonzeption geht es nicht um ein Wissen um das, was das zukünftige Ende der Welt mit sich bringen wird, oder das, was passiert, wenn wir tot zu Boden stürzen (Hallesby). Vielmehr geht es um ein im Rahmen einer theologia ektypa zu erstellendes Fundament, von dem aus eine begründete Option für eine bestimmte eschatologische Vorstellung verantwortet werden kann, wenn man "letzte Dinge" thematisieren will.“

203 Rosenau, Allversöhnung, 41.

204 Rosenau, Allversöhnung, 36ff.; 226ff.; 507.

205 Rosenau, Allversöhnung, 41: „[Der Mensch ist] auch nicht in der Lage, eschatologisches Heil zu verwirken, denn das würde voraussetzen, daß er es zumindest der Möglichkeit nach erwirken könnte“ und Rosenau, Allversöhnung, 42: „In beiden Fällen würde man so das Heil von einem bestimmten Verhalten des Menschen abhängig machen - etwa von seiner Zustimmung oder Ablehnung des Heils -, als ob es entgegen der Annahme der Ohnmacht von soteriologischer Kraft sein könnte. Denn das eschatologische, also letztgültige Heil erwirken oder verwirken zu können, setzt letztgültige Verantwortlichkeit, diese aber setzt letztgültige Freiheit, und dieses wiederum letztgültige soteriologische Macht des Menschen voraus. Diese Voraussetzung soll aber gerade zugunsten der These von der soteriologischen Ohnmacht des Menschen bestritten werden.“

206 Rosenau, Allversöhnung, 443ff.

eschatologische Folgen bewirken?“²⁰⁷ Gegen „das ‚katholische‘ Modell einer eschatologisch bedeutsamen Entscheidungsfreiheit als Korrelat zur Vorstellung vom ‚doppelten Ausgang‘“ wendet Rosenau ein, dass das zugrundeliegende Modell der Freiheit als Wahlfreiheit (‚freedom of choice‘) „philosophisch unterentwickelt“ sei,²⁰⁸ insofern es unberücksichtigt lasse, dass bloße Wahlfreiheit keine echte Freiheit sei, sondern ja nur die Möglichkeit umfasse, zwischen vorgegebenen Alternativen auszuwählen. „Philosophisch relevant“ sei hingegen „erst diejenige ursprüngliche Wahl, die das Wählen selber allererst wählt, um so Freiheit als Verantwortlichkeit zu konstituieren“.²⁰⁹ Auch könne nicht plausibel angenommen werden, dass der Mensch sich überhaupt in echter Freiheit zwischen eschatologischen Alternativen entscheiden könne, da ihm die epistemische Gewissheit fehle, dh. unangefochtene und unzweideutige Erkenntnis.²¹⁰

2.2.2.3 ‚Nova creatio‘ (Jürgen Moltmann)²¹¹

Jürgen Moltmanns Schlüsselwerk von 1967 spricht von der Hoffnung. „Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der von euch Rechenschaft fordert über die Hoffnung, die euch erfüllt“, ²¹² schärft der Autor des 1. Petrusbriefes seinen Lesern ein und verweist auf das ‚specificum christianum‘ der christlichen Existenz: Hoffnung.²¹³ „Die Hoffnung ist“, so Moltmann, „nichts anderes als die Erwartung der Dinge, die nach der Überzeugung des Glaubens von Gott wahrhaftig verheißen sind.“²¹⁴

In seiner Auseinandersetzung mit Ernst Blochs Werk ‚Das Prinzip Hoffnung‘ (ab 1954) nimmt Moltmann Blochs kritische Unterscheidung zwischen ‚Hoffnung‘ und ‚Zuversicht‘ auf: Ernst Bloch kritisiert ‚Zuversicht, als abergläubische, dh. falsche ‚Hoffnung‘, die sich an eine „ausgemalte, ausgemachte, [...] unsinnig irreal, aber als real hypostasierte Mythologie ihrer Erfüllung“²¹⁵ klammere. In diesem Sinne versteht Bloch christliche ‚Hoffnung‘, wie sie sich ihm darbietet, als eigentliche ‚Zuversicht‘, „weil sie Gott und das Heil für ausgemacht

207 Rosenau, Allversöhnung, 447.

208 Rosenau, Allversöhnung, 461.

209 Rosenau, Allversöhnung, 462.

210 Rosenau, Allversöhnung, 450; „im Rahmen einer konsequenten Offenbarungstheologie weiß man um die Überforderung des Menschen hinsichtlich einer Erkenntnis des göttlichen Heils, wenn Gott nicht nur sich selbst als ‚Inhalt‘ des Heils, sondern auch die Bedingung für die Erkenntnis seiner selbst als die einzig diesem "Inhalt" angemessene "Form" dem an sich blinden Menschen vermitteln muß“, vgl. a. Rosenau, Ich glaube - hilf meinem Unglauben 2005, 11.

211 Moltmann, Theologie der Hoffnung; vgl. Valentin, Eschatologie 2013, 131.

212 1 Petrus 3:15.

213 Vgl. Moltmann, Theologie der Hoffnung, 17, 279.

214 Moltmann, Theologie der Hoffnung, 16.

215 Vgl. Ernst Bloch, zit. nach Moltmann, Theologie der Hoffnung, 331.

hält und weil sie die Zukunft für ausgemacht, für datiert und fixiert in ihren Inhalten hält, so daß weder Neues noch im Grunde Böses passieren kann.“²¹⁶ Dem hält Moltmann mit seinem Entwurf einer christlichen ‚Theologie der Hoffnung‘ entgegen und betont die Offenheit des zentralen Moments des Auferstehungsglaubens des Christentums. Die ‚Zukunft Christi‘ ist ein Zentralbegriff der ‚Theologie der Hoffnung‘ und meint die Parusie, die Wiederkunft Christi.²¹⁷ Christlicher Glaube lebe „von der Auferweckung des gekreuzigten Christus“ sowie der Erinnerung daran²¹⁸ und strecke sich „aus nach den Verheißungen der universalen Zukunft Christi“, ²¹⁹ die noch nicht erschienen ist.²²⁰ Im Auferstandenen aber könne „die Zukunft Gottes zur Welt und die Zukunft des Menschen, die er an diesem Gott und seinem Handeln findet“ erkannt werden.²²¹

Die Zukunft Christi und das Reich Gottes seien, so Moltmann ‚nova creatio‘ (‚ex nihilo‘)²²² Neuschöpfung aller Dinge,²²³ da auch die Auferstehung Christi schon ‚nova creatio‘ sei.²²⁴ Die „Vorstellungen und Bilder“, wie sie in den ntl. Schriften über die kommende Welt verwendet werden,²²⁵ seien auf die Zukunft gerichtete Gegenentwürfe zu einer in der Gegenwart erfahrenen Leidensgeschichte.²²⁶ „Sie machen aber dieses beschädigte Leben hier hoffnungsvoll und zur erfahrbaren Verheißung des verklärten, ewigen Lebens.“²²⁷ Aus diesen ‚Analogien‘ spreche das ‚novum ultimum‘, und darauf richte sich die christliche Hoffnung.²²⁸ In ‚Das Kommen Gottes‘²²⁹ (1995) entfaltet Jürgen Moltmann den Gedanken der ‚nova creatio‘ weiter. Die „Wiederbringung aller Dinge“ sei „die einzig realistische Konsequenz aus der Kreuzestheologie.“²³⁰ Das Weltgericht sei keineswegs eine „große Endabrechnung Gottes“²³¹ mit dualen Ausgang, sondern „die universale Offenbarung Jesu Christi und die Vollendung seines Rettungswerkes“.²³² Damit sei das Gericht „kein Schrecken“, sondern „in

216 Moltmann, Theologie der Hoffnung, 331.

217 Moltmann, Theologie der Hoffnung, 207.

218 Moltmann, Theologie der Hoffnung, 150.

219 Moltmann, Theologie der Hoffnung, 12.

220 Moltmann, Theologie der Hoffnung, 80.

221 Moltmann, Theologie der Hoffnung, 176, 182.

222 Moltmann, Theologie der Hoffnung, 162, 195, 202, 278.

223 Moltmann, Theologie der Hoffnung, 18, 28.

224 Moltmann, Theologie der Hoffnung, 162.

225 ZB. 1 Kor 15:35f.; 2 Petrus 3:13; Off 21:3f., aus Moltmann, Theologie der Hoffnung, 196.

226 Vgl. Moltmann, Theologie der Hoffnung, 196.

227 Moltmann, Kommen Gottes, 46.

228 Moltmann, Theologie der Hoffnung, 28; Moltmann, Kommen Gottes, 46.

229 Moltmann, Kommen Gottes, 262ff.

230 Moltmann, Kommen Gottes, 279.

231 Moltmann, Kommen Gottes, 264.

232 Moltmann, Kommen Gottes, 279.

der Wahrheit Christi das Wunderbarste, was Menschen verkündet werden kann“.²³³

Moltmann knüpft in seiner theologischen Begründung an die Überlegungen Luthers zur ‚Höllenfahrt Christi‘ an, die Hans Urs von Balthasar die ‚Karsamstagserfahrung Christi‘ nennt.²³⁴ Sie „begründet die Zuversicht, daß nichts verloren geht, sondern alles wiedergebracht und ins ewige Reich Gottes versammelt wird“.²³⁵

Hier geht es nicht mehr um eine allgemeine Möglichkeit, sondern um christliche Zuversicht, die auf der Gewissheit des Glaubens beruht: „der Glaube ist das Fundament, auf dem die Hoffnung ruht, die Hoffnung nährt und stützt den Glauben [...] So macht der Glaube an Christus die Hoffnung zur Zuversicht“.²³⁶ Die „Lehre von der Allversöhnung“ bringe „ein grenzenloses Gottvertrauen zum Ausdruck: Was Gott will, das kann er auch und das wird er auch tun. Will er, daß allen Menschen geholfen werde, dann wird er zuletzt auch allen Menschen helfen [sic!].“²³⁷

Die Vorstellung, dass Menschen ins Angesicht Gottes gegen Sein Heilsangebot widerstehen könnten, dass also Gottes Freiheit und die Freiheit des Menschen auch gegen Gott am Ende ultimativ und zugleich denkbar seien, sei dann nur eine Variation eines Gerichts mit dualen Ausgang. Während in der ‚klassischen‘ Konzeption Gott den Sünder aufgrund seiner Taten endgültig verdamme, verdamme sich der Mensch nun selbst. In beiden Szenarien sei die Letztentscheidung für oder gegen die Erlösung letztlich also nicht Gott, sondern dem Menschen anheimgestellt.²³⁸ Moltmann betont, dass die Gnade, die die Erlösung wirkt, jedoch nicht von einer Entscheidung des Menschen abhängt, sondern „Gott entscheidet sich für den Menschen und sein Heil, denn anders gibt es keine Heilsgewißheit.“²³⁹

Um nicht mit einer heilsuniversalistischen Zuversicht die individualbiographische Leidensgeschichte jedes einzelnen Menschen zu überschreiben, zieht Jürgen Moltmann eine Art ‚Zwischenraum‘ ein, der ein ‚Lebensraum‘ ist für alle Menschen, „in welchem sich abgebrochenes, behindertes und zerstörtes Leben frei wird entfalten können“.²⁴⁰ Dabei geht es Moltmann nicht darum, eine Gelegenheit zu denken, in der Abgebrochenes wieder

233 Moltmann, Kommen Gottes, 284, „Im Gericht Gottes werden alle Sünder, die Bösen und die Gewalttäter, die Mörder und Satanskinder, die Teufel und die gefallenen Engel befreit und aus ihrem tödlichen Verderben durch Verwandlung zu ihrem wahren, geschaffenen Wesen gerettet, weil Gott sich selbst treu bleibt und nicht aufgibt und verloren gehen läßt, was er einmal geschaffen und bejaht hat.“

234 Moltmann, Kommen Gottes, 282.

235 Moltmann, Kommen Gottes, 279, vgl. 283.

236 Vgl. Moltmann, Theologie der Hoffnung, 16, 332.

237 Moltmann, Kommen Gottes, 272.

238 Moltmann, Kommen Gottes, 272.

239 Moltmann, Kommen Gottes, 273.

240 Moltmann, Kommen Gottes, 139.

aufgenommen oder Unvollendetes schließlich vollendet werden könnte, sondern es geht um das „Leben derer, die nicht leben durften und nicht leben konnten“.²⁴¹ „Kann ihr Leben nach ihrem Tod irgendwo geheilt, ergänzt, ausgelebt und vollendet werden?“²⁴² Wie kann eine solche Vorstellung eingeordnet werden? Das Bild des ‚Lebensraums‘ erinnert²⁴³ an das in der Offenbarung (Off 21) mit der Wiederkunft Christi errichtete chiliastische Zwischenreich, wie es Irenäus von Lyon näher beschreibt.²⁴⁴ Da Moltmann die Existenz einer körperlosen Seele für „anthropologisch unmöglich“ hält,²⁴⁵ wäre dieser ‚Lebensraum‘ eine Fortführung biblischer Bildsprache.

Ist dieses utopisch anmutende Bild eines vorbereitenden Zwischenzustands vor der Ewigkeit des Reiches Gottes, nicht einfach Phantasie und „erträumte Wirklichkeit“, ²⁴⁶ ein tröstlicher Überstieg der leidvollen Wirklichkeit? Ja und Nein. Es brauche einen solchen „Bildersturm der utopischen Hoffnungsbilder“ als Kontrapunkt, betont Moltmann.²⁴⁷ Gleichzeitig hält er daran fest, dass durch den christlichen Glauben an die Auferstehung, die ‚Zukunft Christi‘, diese Vorstellungen nicht einfach Utopie sind, „denn sie strecken sich nicht nach dem aus, was ‚keinen Ort‘ hat, sondern nach dem, was ‚noch keinen Ort‘ hat, aber einen solchen gewinnen kann“.²⁴⁸ Moltmann sagt, dass die reale Erfahrung des ‚Lebensraumes‘, ²⁴⁹ diesen ‚Zwischenzustand um der Gerechtigkeit willen‘²⁵⁰ zu etwas ‚Realmöglichem‘²⁵¹ mache.

Von welcher Art Gerechtigkeit (Gottes) spricht Jürgen Moltmann hier? Gottes Gerechtigkeit hat nicht einfach feststellenden bzw. sanktionierenden Charakter, sondern Gottes Gerechtigkeit ist „schöpferische Gerechtigkeit, die den Opfern Recht schafft und die Täter zurechtbringt.“²⁵² ‚Zurechtbringende Gerechtigkeit‘ ist damit immer ‚schaffende Gerechtigkeit‘, die einen rechtlosen oder un-rechten Zustand aktiv ‚zurück ins Recht bringt‘.²⁵³ Es wäre jedoch falsch, hier nur die individuelle Perspektive zu sehen. Denn das Endgericht ist ein allgemeines Gericht. Alle Menschen versammeln sich vor Christus, der als Gekreuzigter der Richter der Geschichte ist. Das Letzte Weltgericht ist darum notwendigerweise ein soziales

241 Moltmann, Theologie der Hoffnung, 138.

242 Moltmann, Theologie der Hoffnung, 139.

243 Vgl. a. Haudel, Selbsterschließung, 293 („chiliastische Anklänge“).

244 Irenäus von Lyon, adv. haer. 5,32,1 und 5,33,4; Jaschke, Art. Irenäus von Lyon, 264.

245 Moltmann, Kommen Gottes, 139.

246 Moltmann, Theologie der Hoffnung, 15.

247 Moltmann, Theologie der Hoffnung, 334.

248 Moltmann, Theologie der Hoffnung, 20.

249 Moltmann, Kommen Gottes, 325; Moltmann, Kommen Gottes, 139. 329f.

250 Moltmann, Theologie der Hoffnung, 284.

251 Moltmann, Kommen Gottes, 318.

252 Moltmann, Gerechtigkeit, 126.

253 Moltmann, Gerechtigkeit, 116.

Richten,²⁵⁴ ein „Zurechtbringen der gestörten Gemeinschaftsverhältnisse in der Schöpfung“.²⁵⁵ Die Geschichte der Menschheit ist sowohl eine Leidens- als auch eine Schuldgeschichte. „Unrecht schreit zum Himmel, die Opfer verstummen nicht, die Mörder finden keine Ruhe. Der Hunger nach Gerechtigkeit bleibt als Qual in einer Welt der lautlosen Schreie bestehen. Die Opfer können nicht vergessen werden, die Mörder sollen nicht endgültig über sie triumphieren“, schreibt Moltmann.²⁵⁶ Das Gericht ist die ureigenste und ursprünglichste Erwartung der Opfer auf ihr eigenes rettendes Zurechtbringen; Gott „schafft Gerechtigkeit und Recht allen, die Unrecht leiden“.²⁵⁷ Auch die vielfältigen sozialen Schuldverstrickungen der Menschen lassen ein einseitig sanktionierendes Gericht wenig plausibel erscheinen, Täter sind oftmals auch Opfer, die ihre eigenen Erfahrungen an andere weitergeben und so perpetuieren. Und wenn der Ausgleich zwischen Opfern und Tätern sich als separate ewige Bestrafung der Täter und Belohnung der Opfer zeigt, bleiben Täter immer Täter und Opfer immer Opfer. Doch sollen „Mörder nicht nur nicht endgültig über ihre Opfer triumphieren“, sie sollen „nicht einmal in Ewigkeit die Mörder ihrer Opfer bleiben können.“²⁵⁸ Opfer und Täter stehen am „Jüngsten Tag“ gemeinsam vor Christus.²⁵⁹ Das Ziel des Gerichts ist die Versöhnung,²⁶⁰ der Gerichtstag ist der „große[] Versöhnungstag Gottes. An dem Tag des Gerichts werden ‚alle Tränen von ihren Augen abgewischt‘, die Tränen des Leids ebenso wie die Tränen der Reue, denn es werden ‚weder Leid noch Schmerz noch Geschrei mehr sein‘ (Offb 21:4)“.²⁶¹ Jürgen Moltmann fragt nicht danach, wie das Zurechtbringen der Menschheit ablaufen wird oder gar, ob es gelingen kann. Denn Christus der Machtlose, Gott der Ohnmächtige hat den Tod in der Auferstehung bezwungen,²⁶² und darum gebe es keinen Grund, die ‚Zukunft Christi‘ unter dem Vorzeichen der Ohnmacht zu betrachten.

254 Moltmann, Gerechtigkeit, 128.

255 Moltmann, Gerechtigkeit, 129.

256 Moltmann, Gerechtigkeit, 124f.

257 Psalm 103:6 (Lutherübersetzung 2017); Moltmann, Gerechtigkeit, 125.

258 Moltmann, Kommen Gottes, 284.

259 Moltmann, Gerechtigkeit, 128f.

260 Moltmann, Gerechtigkeit, 60; vgl. Kolosser 1:20 „Denn Gott wollte mit seiner ganzen Fülle in ihm wohnen, durch ihn alles auf ihn hin zu versöhnen. Alles im Himmel und auf Erden wollte er zu Christus führen, der Frieden gestiftet hat am Kreuz durch sein Blut.“

261 Moltmann, Gerechtigkeit, 127.

262 Vgl. Moltmann, Kirche in der Kraft des Geistes. Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie 1975, 100, 121 et al. loc.

2.3 Modus der Hoffnung²⁶³

2.3.1 Karl Barth²⁶⁴

Wegweisend verankert Karl Barth Eschatologie ganz in der Person Jesu Christi,²⁶⁵ der der „Garant“ für Gottes unwiderruflichen Gnaden- bzw. Erwählungszuspruch an den Menschen ist.²⁶⁶ In ihm offenbart Gott sich selbst und im Kreuz manifestiert sich Gottes Entscheidung für die unhintergehbare Versöhnung, die Erlösung²⁶⁷ der Menschen.²⁶⁸ Daran kann kein Zweifel bestehen, denn „es ist kein Dunkel hinter und außerhalb der Botschaft von der freien Gnadenwahl Gottes“.²⁶⁹ Für Barth bedeutet das jedoch auch, dass die Freiheit des Menschen nicht gegen die freie Entscheidung Gottes stehen kann, denn „mit einer letzten Gültigkeit und Kraft dieses Widerspruchs, mit dem Gelingen dieses Versuchs kann [man] nicht rechnen“.²⁷⁰ Die Erwählungslehre Karl Barths, mit der die von Calvin zur doppelten Prädestination noch verschärfte augustinische Prädestination überwunden wurde,²⁷¹ verbleibt einerseits noch ganz dem vertikal ablaufenden Gerichtsgeschehen verhaftet. Andererseits bietet sie auch eine radikale, in Gottes unhintergehbarem Entscheid verwurzelte echte universale Hoffnungsbotschaft (zumal Barth keinen Unterschied zwischen den Gliedern des Leibes Christi und „den anderen“ macht, jenen, die nicht an Christus glauben)²⁷² und den Einstieg dafür, dass heilsuniversalistische Konzepte (wieder) denkbar geworden sind und diskutiert werden.²⁷³

2.3.2 Hans Urs von Balthasar²⁷⁴

Im Gegensatz zu Karl Barth – und im wiederholten Verweis auf die Worte der ihm eng verbundenen Mystikerin Adrienne von Speyer (1902-1967)²⁷⁵ – rechnet Hans Urs von

263 Vgl. Härle, Spurensuche, 477.

264 Vgl. Valentin, Eschatologie 2013, 127ff.

265 Barth, Römerbrief, 300: „Ein Christentum, das nicht ganz und gar und restlos Eschatologie ist, hat mit Christus ganz und gar und restlos nichts zu tun“.

266 Vgl. Winkler, Erwählungslehre, 234, Anm. 31: „Eigentlich Erwählter ist Jesus Christus. Die Erwählung des je einzelnen Menschen ist im Kontext der Gemeinde zu verstehen.“

267 „Unter dem Stichwort ‚Versöhnung‘ behandelt der Basler Theologe das, was die katholische Theologie mit Erlösung meint, während er mit diesem Begriff das Geschehen der Vollendung (Eschatologie) bezeichnet;“ Schwäger, Versöhnungslehre, 102.

268 Vgl. Balthasar, Theodramatik (Endspiel), 213ff.

269 Winkler, Erwählungslehre, 233.

270 Barth, KD II/2, 1-563, 503; vgl. Winkler, Erwählungslehre, 234.

271 Schwäger, Versöhnungslehre, 119.

272 Barth, KD II/2, 1-563, 503; vgl. Winkler, Erwählungslehre, 235: „Fehlender Glaube wirft nicht in die Hölle, sondern wirkt sich in der Last der Gottlosigkeit im Leben selbst aus“; vgl. a. ebd., Anm. 65 mit Gegenposition von Brunner, Lehre, 338.

273 Vgl. Balthasar, Theodramatik (Endspiel), 244.

274 Vgl. Valentin, Eschatologie 2013, 138ff.

275 Vgl. zu Von Speyer ua.: Hegger, Sperare contra spem, 87ff.; zur Frage der „Aufnahme der Visionen von

Balthasar mit der Möglichkeit, eines „Ins-Angesicht-Widerstehens“²⁷⁶ des Menschen. Er spannt für seine, die Frage nach der „Konvergenz zwischen den beiden sich scheinbar ausschließenden Polen“ einer dualistischen und einer universalistischen Eschatologie einen Bogen der „Dialektik“ zwischen Gnade und Gericht²⁷⁷ auf, von der „Äonenwende vom Alten zum Neuen Bund“²⁷⁸ hin zum „Gericht Gottes, das neutestamentlich ein Gericht Jesu Christi geworden ist“.²⁷⁹ Die Gnade des Neuen Bundes ist keine ‚zwingende Gnade‘, der Mensch müsse auch bereit sein, sich retten zu lassen.²⁸⁰ Das Schicksal des Menschen bleibe, so Balthasar, „in der Schwebe.“²⁸¹

Das Gericht des Menschen sei zunächst, dh. unmittelbar nach dessen Tod, als Selbstgericht zu verstehen, als ein unüberbietbares In-die-Wahrheit-Kommen des Menschen im Angesicht des Lichts der göttlichen Wahrheit.²⁸² „Wohlgemerkt“, schreibt Balthasar, „es geht hier noch gar nicht um einen dieses Selbstgericht überholenden, mild-verzeihenden göttlichen Urteilsspruch, sondern mit präziser Genauigkeit um die Erfahrung des Menschen in der entscheidenden Konfrontation.“²⁸³ Der vergebende Urteilsspruch Christi müsse wiederum vom Menschen erst angenommen werden,²⁸⁴ es sei nicht denkbar, dass dem Menschen sein Urteil quasi aufgezwungen werde, denn sonst wäre dies „ein nicht zu überwindender Widerspruch, eine ständige Demütigung“.²⁸⁵ Trotzdem aber sei bei jedem „Versuch eines Menschen, sich selbst aus dem in Christus die Welt in sich einholenden trinitarischen Leben auszuschließen, um in sich Hölle zu sein“ immer notwendig einzuholen, dass der Mensch zu

Adrienne als Quelle der Theologie“ (Hauke: Auf den Spuren des Origenes, 560) ebenso Hegger, *Sperare contra spem*, 118ff.

276 Balthasar, *Theodramatik* (Endspiel), 261.

277 Vgl. Balthasar, *Theodramatik* (Endspiel), 246.

278 Balthasar, *Theodramatik* (Endspiel), 245 und 246-253, 253: „Nicht umsonst nimmt Jesus gerade den Samariter als Beispiel für die Sprengung aller nationalen Grenzen in seiner Antwort auf die für den Gesetzeslehrer bezeichnende Frage: ‚Wer ist denn mein Nächster?‘ (Lk 10,29). Denn daß der letzte verlorene Sohn durch Jesu Kreuz sein und Gottes Nächster geworden ist, besagt, daß er es auch für den, der Christus nachfolgt, werden muß. Und dies nicht nur aufgrund einer vagen hellenistischen Philanthropie, sondern weil er durch das leiblich erlittene Kreuz und die leiblich verteilte Eucharistie Christi dessen ‚leiblicher Verwandter‘, vielmehr ein Glied seines Leibes geworden ist. Das ist die Äonenwende, die alle formale Kontinuität zwischen den Gerichtsvorstellungen des Alten von denen des Neuen Bundes zunächst durch einen Abgrund aufhebt.“

279 Balthasar, *Theodramatik* (Endspiel), 246.

280 Balthasar, *Theodramatik* (Endspiel), 261-264.

281 Balthasar, *Theodramatik* (Endspiel), 264.

282 Vgl. Balthasar, *Theodramatik* (Endspiel), 266.

283 Balthasar, *Theodramatik* (Endspiel), 266; vgl. a. Balthasar, *Theodramatik* (Endspiel), 272, Anm. 13; vgl. Kreck, *Zukunft des Gekommenen*, 147.

284 Balthasar, *Theodramatik* (Endspiel), 272 zitiert C. S. Lewis (Über den Schmerz (Hegner, Köln 1954) 143): „Vergebung muß, wenn sie vollständig sein soll, nicht allein gewährt, sondern auch empfangen werden“ (C.S.Lewis).“

285 Balthasar, *Theodramatik* (Endspiel), 272; vgl. a. Balthasar, *Theodramatik* (Endspiel), 258ff. zum „Ernst der Selbstverweigerung“.

jeder Zeit „umfassen [sei] von der Kurve Christi, und insofern durch ihr Wesen und ihren Sinn bestimmt, der da ist, die Freiheit des absolut Guten der Welt mitzuteilen.“²⁸⁶

Diese „Kurve Christi“²⁸⁷ nimmt am Karsamstag²⁸⁸ ihren Weg in absolutem Gehorsam und in vollkommener Einsamkeit durch die Hölle: „Allein der bis ins Äußerste gehende Selbsteinsatz Gottes, der im Sterben Jesu Christi am Kreuz, aber auch in dessen gehorsamer Übernahme der Gottverlassenheit im *Descensus ad inferos* [kursiv im Orig., JL] manifest geworden ist, gibt der Hoffnung Grund, dass auch der Verlorenste noch gerettet werden kann.“²⁸⁹ In ihrer Begegnung mit der Barmherzigkeit Christi wird den Eingeschlossenen „‘an den Ort der Trostlosigkeit [der] Trost, an den Ort der Kälte das Feuer, an den Ort der Gerechtigkeit die Barmherzigkeit‘, an den Ort der Hölle das ‚Fegfeuer‘ gebracht“.²⁹⁰ Balthasar begründet die Kraft der Barmherzigkeit Christi auch in dessen totaler Verlassenheit am Kreuz, und mit dieser Erfahrung komme er nun an den Ort der totalen Verlassenheit²⁹¹ und richte in der Hölle das Kreuz auf.²⁹² Die durch die Barmherzigkeit Christi aus der Hölle Geläuterten und damit Geretteten – und Balthasar scheint unter diese mehr zu zählen, als allein die ‚Frommen des Alten Bundes‘²⁹³ – lassen so ihre Sünden hinter sich zurück²⁹⁴ in der Hölle. Diese wiederum auf Adrienne von Speyer zurückgehenden und von Balthasar ‚bloße Annäherungen‘²⁹⁵ genannten Spekulationen lassen damit die Hölle zu einer dauernden Abraumhalde für alle Sünden werden, sie „ist das bleibende Zeugnis für den Nachlaß der Sünde“ und „[i]n diesem Sinn ist die Hölle geradezu ein Geschenk der göttlichen Gnade“.²⁹⁶ – Wie auch Christus der Erlöser nicht gegen Christus den Richter ausgespielt werden kann, können auch Gericht und Erlösung nicht gegeneinander ausgespielt werden, sondern gehören unverwechselbar zusammen. Das bedeutet, dass die Erlösung des Menschen, die durch das historische Datum

286 Balthasar, *Theodramatik* (Endspiel), 276f.; vgl. Först, *Hoffnung*, 181f.: „An diesem Punkt der Radikalisierung der Dialektik von menschlicher Hartnäckigkeit und dem Richter Christus kann dann auf den ‚deus semper major‘ gehofft werden, der selbst die Hölle durchschritten hat und dem Täter so Motivation sein wird, freiwillig seine Verslossenheit aufzubrechen, um den Prozess der Versöhnung in Gang zu bringen. Dies hoffentlich gerade dann, wenn er erfährt, dass er als Täter von Christus dem Retter unbedingt angenommen ist.“

287 Vgl. a. Balthasar, *Theodramatik* (Endspiel), 94.

288 Vgl. Laak, *Allversöhnung*, 142ff.; Hegger, *Sperare contra spem*, 18ff., Balthasar, *Theodramatik* (Endspiel), 223ff., 242f., 331f., 335; Balthasar, *Eschatologie in unserer Zeit*, 41, 58; Tück, *Nachbetrachtung*, 125ff.; Fuchs, *Jüngste Gericht*, 128f.

289 Tück, *Nachbetrachtung*, 127.

290 Balthasar, *Theodramatik* (Endspiel), 286 mit Hinweis auf Speyer, 4 Jo 173 in Anm. 13; Balthasar, *Theodramatik* (Endspiel), 331.

291 Moltmann, *Kommen Gottes*, 282.

292 Wohlmuth, *Mysterium*, 211.

293 Balthasar, *Eschatologie in unserer Zeit*, 60.

294 Balthasar, *Theodramatik* (Endspiel), 287.

295 Balthasar, *Theodramatik* (Endspiel), 287.

296 Balthasar, *Theodramatik* (Endspiel), 287, vgl. die Untersuchung von Hegger, *Sperare contra spem*.

des Kreuzestodes Christi markiert ist, damit das Gegenwärtige dieser ja bereits geschehenen Erlösung und das noch für die Zukunft ausstehende Gericht das Kommende ist.²⁹⁷

2.3.3 Karl Rahner²⁹⁸

Karl Rahner findet in der an Immanuel Kant anschließenden und über Martin Heidegger hinausführenden Transzendentaltheologie ein entscheidendes und anschlussfähiges Moment für die christliche Rede von Gott und vom Menschen im Horizont Gottes. In ihr ist auch der Entwurf einer zeitgemäßen Hermeneutik der Eschatologie möglich geworden, die eine Bild-sensible Theologie im Blick hat.

Eschatologische Aussagen kommen, so Rahner, nicht zu anderen Aussagen über den Menschen „additiv“ hinzu, wie auch die ‚Letzten Dinge‘ nicht als eine Art Anhang zur Geschichte der Menschheit zu verstehen sind.²⁹⁹ Christliche Anthropologie muss darum „– in eine ‚Futurologie‘ gewendet – notwendigerweise etwas über das Heil des einen und ganzen Menschen aussagen.“³⁰⁰ Wenn eschatologische Aussagen also immer Aussagen über die Ganzheit des Menschen sind,³⁰¹ dann ist die Geschichte des Menschen als Ganzes (immer auch) Heilsgeschichte.³⁰² Damit ist alles die innergeschichtlichen Ereignisse Nivellierende und Auslöschende ausgeschlossen, denn unsere individuelle Lebensgeschichte und kollektive Leidensgeschichte wird ja gerade nicht einfach zurückgelassen.³⁰³ Der hermeneutische Schlüssel für Christliche Anthropologie ist Jesus Christus selbst.³⁰⁴ Die Botschaft Christi und die Erlösungstat Christi betreffen den „ganzen Menschen“,³⁰⁵ die „Totalität“³⁰⁶ der menschlichen Existenz. Darum können die eschatologischen oder apokalyptischen Reden und Aussprüche Jesu nicht etwas sein, das aus dem Wirken und Lehren Jesu als Einzelaussagen herauszuscheiden sei.

Der Verstehenshorizont eschatologischer Aussagen liegt nicht nur auf der Oberfläche ihrer

297 Vgl. Teifke, Offenbarung und Gericht, 255.

298 Vgl. Valentin, Eschatologie 2013, 135ff.

299 Rahner, Prinzipien, 497f.

300 Rahner, Grundkurs, 409.

301 Rahner, Prinzipien, 505f.

302 Rahner, Profangeschichte, 11; 18.

303 Rahner, Profangeschichte, 11f. Es ist aus dieser holistischen Perspektive für eine recht verstandene christliche Eschatologie ebenfalls unmöglich „das Heil des Menschen“ – von allem anderen abgetrennt – „als bloße Unsterblichkeit der Seele [zu] konzipieren“, vgl. Rahner, Grundkurs, 409 und 410f.

304 Rahner, Prinzipien, 507f.

305 Rahner, Erlösung, 238.

306 Vgl. zB. Rahner, Naturwissenschaft, 31 und Rahner, Erlösung, 243; Rahner, Zur Theologie des Todes 1959, 58, 96 et al. loc.

Bildmetaphorik, sondern der Geschichtlichkeit des Menschen und seiner Erfahrungen.³⁰⁷ Ist es wirklich der ganze Mensch, der Thema des christlichen Glauben ist, dann müssen auch seine Erfahrungen in der Geschichte, die er „mit Leib und Seele“ erlebt, ernst genommen werden. Eschatologische Aussagen sind, so Rahner, „die vom Wesen des Menschen her notwendigen Folgerungen aus der Erfahrung der christlichen Gegenwart“, ³⁰⁸ es sind „[Ausblicke], wie die Zukunft sein muß, wenn die Gegenwart als das Anheben der Zukunft so ist, wie der Mensch sie eben in seiner christlichen Anthropologie weiß.“³⁰⁹ Die Gegenwart des Menschen besteht immer in „Freiheit, Wagnis, Hoffnung, Ausgreifen auf Zukunft und Möglichkeit des Scheiterns“, ³¹⁰ und diese „Freiheitsmöglichkeit“ gilt es, „gleichsam in die Zukunft [zu] verlängern“. ³¹¹ Vor dem Horizont der Endlichkeit des menschlichen Lebens in der Zeit bedeutet das, dass die Möglichkeit des endgültigen Scheiterns im Leben jedenfalls nicht ausgeschlossen werden kann. ³¹² Eine Apokatastasis-Lehre nehme diese „Freiheitsmöglichkeit“ des Menschen und damit den Menschen als Ganzes im Grunde nicht ernst, wenn sie von „einem Gerettetwerden schlechthin aller“³¹³ im Sinne einer einseitigen Setzung spricht, die die Biographie des Menschen einfach überschreibt. ³¹⁴ Ein einseitig verordneter Heilsuniversalismus würde – und gleiches gelte für die Lehre von der doppelte Prädestination³¹⁵ – zudem den Glauben zu einer bloßen ‚Kenntnisnahme‘ von bereits längst Entschiedenem herabwürdigen³¹⁶ und entziehe sich so selbst das Moment des Zukünftigen, und mache das Unverfügbare verfügbar. ³¹⁷

Was für die Apokatastasis-Lehre gelte, betreffe auch jede andere vorgestellte falsche Gewissheit über das individuelle Schicksal des Einzelnen und über den tatsächlichen Ausgang des Gerichts. Immer steht die Erlösungstat Christi, die mit „eschatologische[r] Unwiderruflichkeit eingetretene Selbstzusage Gottes an die Menschheit“³¹⁸ über jeder Rede von einem doppelten Ausgang. Über die Verdammnis könne darum nicht mit derselben Gewissheit gesprochen werden wie über die Erlösung. Genauso, wie die Hoffnung darauf,

307 Rahner, Grundkurs, 406f.

308 Rahner, Grundkurs, 407.

309 Rahner, Grundkurs, 408; vgl. a. Rahner, Grundkurs, 412.

310 Rahner, Grundkurs, 152.

311 Rahner, Grundkurs, 410.

312 Rahner, Grundkurs, 410f.; Rahner, Profangeschichte, 13f.

313 Rahner, Grundkurs, 410; vgl. a. Rahner, Anstöße, 139f.; Rahner, Rechtfertigung, 259; Rahner, Prinzipien, 503ff.

314 Rahner, Grundkurs, 410.

315 Rahner, Prinzipien, 505.

316 Rahner, Rechtfertigung, 259.

317 Rahner, Prinzipien, 498.

318 Rahner, Philosophie, 222.

dass Menschen im Leben nicht scheitern, berechtigt und in gewisser Weise auch eine Pflicht³¹⁹ sei – trotz der realen Möglichkeit des Scheiterns – auch die Hoffnung auf Erlösung, also auf einen nicht von Gott abgewendeten und nicht ganz in sich verschlossenen Ausgang, berechtigt und richtig.³²⁰

Karl Rahner wendet sich in seinen Schriften immer wieder gegen eine im weitesten Sinne ‚Vulgärdogmatik‘,³²¹ die auf einer ‚unter-komplexen Reflexionsstufe‘ eigentlich unverfügbare Sicherheiten für sich reklamieren. Das treffe sowohl auf jene Theologien zu, die nicht zwischen Aussageweise und Aussageinhalt zu unterscheiden wissen,³²² Prophetien als bloße Sachaussagen über Zukünftiges werten und damit ebenso eine ‚Enteschatologisierung‘ betreiben,³²³ wie auch auf jene, die eine entgegengesetzte Richtung beschreiten und mittels ‚Entmythologisierung‘ allen eschatologischen Aussagegehalt gleich miteliminieren.³²⁴

319 Rahner, Profangeschichte, 14.

320 Rahner, Prinzipien, 503ff.; Rahner, Profangeschichte, 15.

321 Bzw. eine ‚Vulgäreschatologie‘ eine ‚Vulgärtheologie‘, ein ‚Vulgärchristenum‘, ein ‚Vulgärkatholizismus‘ usw., vgl. Rahner, Grundkurs, 66, 85 100, 143, 341; Rahner, Prinzipien, 500f, 502 et al. loc.

322 Rahner, Prinzipien, 508f.

323 Rahner, Prinzipien, 509f.

324 Rahner, Prinzipien, 492; vgl. a. 494f, 502.

3. Vergeben, Verzeihen, Versöhnen – Heilen

Die ‚Reaktivierung‘ der durch Augustinus ‚stillgelegten‘ Theodizee führte in weiterer Folge zu einer rein bilateral verstandenen,³²⁵ dh. sich allein im Verhältnis von Gott und dem Menschen äußernden Schuldgeschichte der Menschheit. Die Frage von Schuld, Reue, Vergebung, Verzeihung und Versöhnung ist nun nicht mehr einzig auf die Beziehung zwischen dem sündhaften Menschen und dem richtenden Gott enggeführt, sondern umfasst in der ‚Theologie nach Auschwitz‘ neben dem Gedächtnis des Leidens immer zentral auch das Schuldverhältnis der Menschen untereinander, also zwischen Täter und Opfer.

Das Desiderat in der Realgeschichte³²⁶ einer notwendig horizontalen, dh. von Opfern gegenüber den Tätern geübten Versöhnung, Vergebung und Verzeihung anstelle einer von Dritten vertikal vollzogenen Bestrafung oder Anestie, wird quasi ‚verjenseitigt‘ oder ‚eschatologisiert‘ und als Modus in den Prozess des Weltgerichts eingeführt. Einer der gängigen Einwände gegen die (generische) ‚Apokatastasis‘-Lehre ist, dass sie ein vertikales Geschehen sei, das von Gott auch gegen die Freiheitsmöglichkeit des Menschen angestoßen und durchgeführt werde. In realgeschichtlichen Kategorien gedacht, werde so vor allem den Opfern (und implizit auch den Tätern) die Versöhnung damit nicht mehr nur angeboten, sondern oktroyiert. Die „Kluft zwischen der Schuld der einen und dem Leid der anderen“³²⁷ werde damit gerade nicht nur nicht überbrückt, sondern einfach ausgelöscht.

Ist diese, wie Johann Baptist Metz sie nennen würde, „durchschaute Versöhnung“³²⁸ (für alle) damit nicht mehr nur nicht einfach „unverdiente Gnade“ (Römer 3:30; 4:5) gegenüber allen, sondern schlichtweg nur „billige Allversöhnung“ (Jan-Heiner Tück)?³²⁹ Und hintergeht eine so bereitwillig nachgegebene Sehnsucht nach Tröstung nicht auch ihre heilsgeschichtliche Verwurzelungen, wenn sie sich anders als das Volk Israel nicht den nüchternen „Verzicht auf idealisierende oder kompensierende Verarbeitung von Enttäuschungen und Ängsten“ auferlegt, sondern sich stattdessen dem betäubenden Gesang „vorschneller Vertröstungen“

325 Vgl. Tück, Gottes Augapfel, 286: „hamartiologische Engführung der klassischen Soteriologie“.

326 Karger, Verzeihung, 12.

327 Tück, Versöhnung.

328 Vgl. Metz, Gottesrede, 17.

329 Vgl. Tück, Christologie, 255: „Andernfalls könnte Gott ist die Liebe zur Erlösungsmetapher für alles und jedes werden, zum Dogma für durchschaute Versöhnung - eine durchschaute Versöhnung für alle, für die Opfer und die Mörder [...] Wer dem Verdacht billiger Allversöhnung entgehen will, ohne die Hoffnung auf Rettung für alle fahren zu lassen, darf die Frage nach dem Gericht über die Täter nicht ausklammern. Er muß zugleich die Verweigerung der Liebe Gottes durch eine im Bösen verhärtete menschliche Freiheit als reale Möglichkeit anerkennen.“

aussetzt?³³⁰ Versöhnung kann nicht erzwungen werden, auch Verzeihung ist „unvertretbar“,³³¹ soll sie nicht allein als rein formal-ritueller und damit im Grunde bedeutungsloser Akt verstanden sein.³³² Sie müssen, nimmt man die Freiheit des Menschen ernst, aktiv vom Menschen angestrebt und angenommen werden, eine mögliche fehlende Bereitschaft (aufseiten von Tätern wie Opfern) kann darum nicht einfach überschrieben werden.³³³

In eschatologischer Perspektive bedeute das, dass genauso, wie beim freien Individuum die ja reale Möglichkeit des endgültigen Scheiterns und der Absage an Gott bestehe, auch immer denkbar sein müsse, dass eine Versöhnung zwischen Opfern und Tätern nicht zustande kommen könne.³³⁴ Angesichts der realgeschichtlichen zerstörerischen und hochtraumatischen individuellen und kollektiven Gewalterfahrungen aller Art ist aber nicht nur eine in die eschatologische Ferne gerückte universale ‚Allversöhnung‘ für die Opfer verstörend und oftmals unverständlich.

Aus biblischer Perspektive stehen Rechtschaffenheit und Bereitschaft zur Versöhnung in einem Beziehungszusammenhang: So erzählt das Buch der Richter in der Vorgeschichte zur sog. „Schandtät von Gibeon“, dass in der königslosen Zeit Israels eine Nebenfrau ihrem Ehemann untreu wurde und zurückging in ihr Elternhaus. Anstelle die untreue Ehefrau zu verstoßen, zieht der Ehemann ihr nach und bietet ihr (erfolgreich) Versöhnung an,³³⁵ worin sich dessen Rechtschaffenheit zeigt.

In den Unheilsworten des Propheten Amos gegen Edom werden als Sünden der Stadt fehlendes Mitleid und eine unversöhnliche Haltung genannt, die neben anderen Sünden den Untergang der Stadt herbeiführen.³³⁶ Die eschatologische Urgenz (reziproker) Vergebungs-

330 Vgl. Tück, Christologie, 166.

331 Tück, Todtnauberg, 712, Tück, Gottes Augapfel, 263.

332 Vgl. Menke, Rechtfertigung, 60: „Aus jüdischer Sicht ist die in der Tora von JHWH geschenkte Gerechtigkeit ein Bundesgeschehen. Das Geschenk der Gerechtigkeit kommt von JHWH allein, aber so, dass der Empfänger das ihm dargereichte Geschenk nur im Modus der Inkarnation des göttlichen Willens annehmen kann. Ein Glaube, der rein innerliches, unsichtbares, bloß empfangendes Annehmen ist, pervertiert aus jüdischer Sicht die Untrennbarkeit der Nächstenliebe von der Gottesliebe in deren Gegenteil. Das Judentum stellt dem Christentum unerbittlich und immer wieder die Frage: Ist der Glaube an die Rechtfertigung durch Christus ein reines Empfangen? Oder ist der Glaube nur unter der Voraussetzung wahr und echt, dass er sichtbar wird in der Verähnlichung des Empfängers mit Christus?“

333 Balthasar, Theodramatik (Endspiel), 272 zitiert C. S. Lewis (Über den Schmerz (Hegner, Köln 1954) 143): „Vergebung muß, wenn sie vollständig sein soll, nicht allein gewährt, sondern auch empfangen werden“ (C.S.Lewis).“

334 Marschler, Eschatologie, 543ff.

335 Richter 19:1ff., hier V.3: „καὶ ἀνέστη ὁ ἀνὴρ αὐτῆς καὶ ἐπορεύθη κατόπισθεν αὐτῆς τοῦ λαλῆσαι ἐπὶ τὴν καρδίαν αὐτῆς τοῦ διαλλάξαι αὐτὴν ἑαυτῷ καὶ ἀπαγαγεῖν αὐτὴν πάλιν πρὸς αὐτόν“ = „Da machte sich ihr Mann auf den Weg und zog ihr mit seinem Knecht und zwei Eseln nach, um ihr zu Herzen zu reden und sie zurückzuholen.“ Das Verb διαλλάσσω wird in der LXX hier und in Sirach 22:22 für die Aussöhnung zwischen zwei Menschen verwendet, vgl. Link, Art. Versöhnung, 1777.

336 Amos 1:11f. „So spricht der HERR: Wegen der drei Verbrechen von Edom und wegen der vier nehme ich

und Versöhnungsbereitschaft wird schließlich besonders zum Ausdruck gebracht bei Matthäus in der Bergpredigt Jesu, wenn er zur Versöhnung vor der Darbringung eines Opfers auffordert,³³⁷ oder im Gleichnis vom unbarmherzigen Gläubiger,³³⁸ das von Nachlassen einer Schuld handelt und mit dem Jesus antwortet auf die Frage von Petrus „wie oft muss ich meinem Bruder vergeben, wenn er sich gegen mich versündigt?“ Die menschliche Bereitschaft zur Versöhnung, Vergebung und Verzeihung geht nicht der Bereitschaft Gottes voraus, sondern ist bei Matthäus die Bedingung für das Erbarmen Gottes im Gericht über einen selbst.³³⁹ Auch im Herrengebet wird in beiden Fassungen (Mt 6:9-13 und Lk 11:2-4) die Bitte um Vergebung der Schuld mit dem Hinweis auf die vorgängige eigene Vergebungsbereitschaft ausgesprochen.³⁴⁰ Heißt das nicht zugespitzt, dass Gott einem Gewaltopfer erst dann Vergebung zusprechen wird, wenn dieses Opfer den Tätern vergeben und sich mit ihnen versöhnt hat?

Gleichwohl bei Paulus an der begrifflichen Oberfläche vorrangig von horizontaler Versöhnung Gottes mit den Menschen die Rede ist,³⁴¹ die ausschließlich von Gott ausgeht und im Kreuzestod und in der Auferstehung Jesu Christi geschieht,³⁴² verweist Hartmut Rosenau jedoch auf eine weitere, implizite, ‚Baustelle‘ der Versöhnung:³⁴³ Im Römerbrief spricht der Apostel von einem existentiellen inneren Zwiespalt, den er bei sich beobachtet: „Das Wollen ist bei mir vorhanden, aber ich vermag das Gute nicht zu verwirklichen.“³⁴⁴ Versöhnung kann also nicht nur auf einer interpersonalen Ebene (zwischen Gott und den Menschen, zwischen

es nicht zurück: Weil Edom seinen Bruder mit dem Schwert verfolgte und jedes Mitleid unterdrückte, weil es unversöhnlich festhielt an seinem Zorn und nie abließ von seinem Groll, darum schicke ich Feuer gegen Teman; es frisst Bozras Paläste.“

337 Mt 5:21 „Wenn du deine Opfergabe zum Altar bringst und dir dabei einfällt, dass dein Bruder etwas gegen dich hat, so lass deine Gabe dort vor dem Altar liegen; geh und versöhne dich zuerst mit deinem Bruder („πρῶτον διαλλάγηθι τῷ ἀδελφῷ σου“), dann komm und opfere deine Gabe! Schließ ohne Zögern Frieden mit deinem Gegner, solange du mit ihm noch auf dem Weg zum Gericht bist!“

338 Mt 18:23–35, „21 Τότε προσελθὼν ὁ Πέτρος εἶπεν αὐτῷ· κύριε, ποσάκις ἀμαρτήσῃ εἰς ἐμὲ ὁ ἀδελφός μου καὶ ἁφήσω αὐτόν;“

339 Mt 18:23–35, vgl. Jak 2:13: „Denn das Gericht ist erbarmungslos gegen den, der nicht mit Erbarmen gehandelt hat. Erbarmen triumphiert über das Gericht.“

340 Vgl. Vorholt, Vaterunser; Balthasar, Kleiner Diskurs, 29: „Jesu unbedingte Forderung der Nächsten- und Feindesliebe als Bedingung dafür, Gottes Vergebung zu erhalten. Wenn ihr den Menschen nicht verzeiht, wird auch Gott euch nicht verzeihen (Mt 6,14). Oder: wenn ihr Vergebung erlangt habt und euren Nächsten mit harter Gerechtigkeit begegnet, wird Gott euch ebenso unbarmherzig behandeln müssen (Mt 18,33; Jak 2,13); ihr werdet ins Gefängnis geworfen, bis ihr die ganze Schuld bezahlt habt (Mt 5,26; 18,34): dieser Kerker ist streng, aber nicht ewig“, Arendt, Vita Activa, 340f.

341 Link, Art. Versöhnung, 1773ff., vgl. Adam, Paulus, 202ff., bes. 204.

342 Adam, Paulus, 204 mit Anm. 98 schließt für Paulus eine freie Annahme der Versöhnungstat Gottes durch den einzelnen Menschen aufgrund fehlender Einsicht aus, eine solche könne ihm lediglich „als bereits Versöhntem retrospektiv zugänglich“ werden.

343 Rosenau, Allversöhnung, 39.

344 Röm 7:14-24.

den Menschen), sondern auch auf einer innerpersonalen Ebene als notwendig erachtet und darum sinnvoll angestrebt werden. In diesem Sinne versteht Hartmut Rosenau Versöhnung „als in sich befriedete Identität des Menschen mit sich selbst zu seinem Heil“,³⁴⁵ die, wenn Versöhnung als ‚Allversöhnung‘ gedacht werde, schlechthin „alle und alles umfaßt“.³⁴⁶

In der Konfliktbewältigung und in der Psychotherapie sind Versöhnung, Vergeben und Verzeihen von unterschiedlicher Bedeutung. Im mikrosozialen Kontext zielt Versöhnung, so André Karger, „auf das interpersonelle Verhältnis zwischen Geschädigtem und Schädiger“³⁴⁷ und soll „Gewalt mindern, deren bedingte Schuld tilgen helfen und den Schuldigen und den Geschädigten gleichsam verwandeln, damit ein friedliches Zusammenleben wiederhergestellt und gesichert wird.“³⁴⁸ In einem makrosozialen Zusammenhang gehe es bei Versöhnung um „Wiederherstellung eines gemeinschaftlichen, gesellschaftlichen Zusammenhangs zwischen Opfern, Tätern und Mitläufern, der dann im idealen Fall Frieden genannt wird.“³⁴⁹

Auf der Subjektebene des Geschädigten, dh. in der „opferzentrierten Perspektive“, ist „häufiger die Rede von Heilung, Integration oder Überwindung des Traumas.“³⁵⁰ Psychotherapie helfe dabei, dass „der Geschädigte in sich und im Bezug zum Schädiger seine negativen Emotionen und Einstellungen, die als Folge der Schädigung entstanden sind, überwindet“,³⁵¹ es geht primär um Heilung des individuellen Opfers durch die Herausführung aus den traumatischen Erlebnissen „am ehesten [...] im Sinne eines sich Versöhnens mit seiner eigenen Geschichte [...], mit dem Ziel, den negativen Bezug zu dieser eigenen Geschichte aufzukündigen und die nachtragenden Affekte wie Grimm, Groll und Hass zu überwinden.“³⁵²

Versöhnung, also die ‚Wiederherstellung‘ des Verhältnisses zwischen Opfer (Geschädigtem) und Täter (Schädiger) seien in diesem Zusammenhang daher eher zweitrangig.³⁵³ Vergebung sei dann vor allem, bzw. immer, nur Geschenk.³⁵⁴

Um aber Vergebung und in Folge Versöhnung zu ermöglichen, seien zwei wichtige Voraussetzungen zu erfüllen: Schuldanerkennung aufseiten des Täters und damit eine

345 Rosenau, Allversöhnung, 39.

346 Rosenau, Allversöhnung, 39.

347 Karger, Verzeihung, 15.

348 Karger, Verzeihung, 12f.

349 Karger, Verzeihung, 13.

350 Karger, Verzeihung, 13.

351 Karger, Verzeihung, 15.

352 Karger, Verzeihung, 13.

353 Karger, Verzeihung, 13.

354 Karger, Verzeihung, 16.

Öffentlichmachung und Auseinandersetzung mit dem schuldhaften Geschehen,³⁵⁵ und als zweites die „wechselseitige Identifikation mit Täter- und Opferanteilen“.³⁵⁶ Damit ist bekannterweise gerade nicht gemeint, dass ein Opfer irgendeine ‚Mitschuld‘ an seiner eigenen Schädigung tragen würde. Sondern es soll aufgezeigt werden, dass Täter-Sein und Opfer-Sein keine trennscharf zuschreibbaren dichotomen Rollen sind, dass jeder Mensch in sich und seiner Biographie immer (potentiell) Täter- und Opferanteile vereinigt: „Eine wichtige Voraussetzung in der Überwindung negativer Emotionen liegt in der Anerkennung von etwas Gutem im Schädiger und der Anerkennung von etwas Schlechtem im Geschädigten. Auf der Grundlage der Anerkennung eines guten Anteils wird die Wiederaufnahme des Schädigers als Person in die Gemeinschaft im Sinne einer gegenseitigen Identifizierung möglich.“³⁵⁷

Ein Transfer dieser Überlegungen auf die Täter und Opfer der Shoa und des Zweiten Weltkriegs ist nach wie vor aufwühlend und problematisch. Denn die Gefahr der Nivellierung, ja, der Nihilierung der Verbrechen gegen die Menschlichkeit selbst und der individuellen Leidensgeschichte der Opfer ist und bleibt mit zunehmend größer werdenden zeitlichem Abstand zu den Ereignissen imminent. Künstlerische Auseinandersetzungen wie Jonathan Littles ‚Wohlmeinende‘ (2006, dt. 2008), mit der Täterperspektive auf die routinierten Veralltäglichen und Entpersonalisierung von Unmenschlichkeit,³⁵⁸ sehen sich dem Verdacht ausgesetzt, Rechtfertigung anbieten zu wollen, wo nichts zu rechtfertigen sei, Vergebung ermöglichen zu wollen, wo nichts zu vergeben sei.³⁵⁹

Hannah Arendt hat sich in ihrem Werk ‚Vita Activa‘³⁶⁰ mit der ‚Macht zu verzeihen‘ auseinandergesetzt und für hier wichtige Aspekte herausgearbeitet. Während der Mensch den Sinn seines Lebens (in Arbeiten und Herstellen) außerhalb von sich selbst in „sinnvollen Geschichten“ suchen müsse, und damit das „Heilmittel“ gegen die Sinnlosigkeit seiner Existenz (Arbeit), seines Tuns (Herstellen) und die Unwiderruflichkeit der Geschichte von außen komme, liegen im Handeln Fähigkeiten, die das Heil aus dem Menschen heraus ermöglichen. Mit dem ‚Versprechen‘ und dem ‚Verzeihen‘ sei dem Menschen die Möglichkeit der Selbstermächtigung im (interpersonalen) Handeln gegeben worden. Das erste sei das „Heilmittel gegen die Unabsehbarkeit“ der Zukunft und das zweite sei das „Heilmittel

355 Vgl. Hirsch, Schuldanerkennung, 32ff.

356 Karger, Einleitung, 8; Hirsch, Schuldanerkennung, 42ff.

357 Karger, Verzeihung, 17.

358 Vgl. Arendt, Banalität des Bösen.

359 Auch die deutsche Rockband ‚Die Toten Hosen‘ hat sich 1993 in einem Lied ironisch-ätzend an die Rechtsextremen gewandt: „Deine Gewalt ist nur ein stummer Schrei nach Liebe“ und so eine im Grunde disharmonische Verständnisduseligkeit kritisiert.

360 Arendt, Vita Activa, 335-353.

der Unwiderruflichkeit“ der Vergangenheit.³⁶¹ Indem man verzeiht bzw. vergibt, dh. sich „gegenseitig von den Folgen unserer Taten wieder entbinde[t]“, könne verhindert werden, dass „unsere Fähigkeit zu handeln gewissermaßen auf eine einzige Tat, deren Folgen uns bis an unser Lebensende im wahrsten Sinne des Wortes verfolgen würden, im Guten wie im Bösen“ beschränkt werde.³⁶² Das Verzeihen selbst sei ein interpersonaler Akt, bei dem es nicht so sehr um die Schuld, sondern um den Schuldigen selbst gehe.

Obwohl „zwar eine Schuld vergeben“ werde, stehe trotzdem „diese Schuld aber sozusagen nicht im Mittelpunkt der Handlung [...] in ihrem Mittelpunkt steht der Schuldige selbst, um dessentwillen der Verzeihende vergibt“.³⁶³ Im Gegensatz zur Rache, die immer an die ursprüngliche Tat gebunden sei und damit potentiell den Wechsel von Tat und Rache endlos wiederholen lasse, sei die Vergebung die freie geschenkte Setzung eines Neuanfangs. Die Vergebung sei ein freies Geschenk und darum nur dort möglich, wo es auch die zweite Möglichkeit, einen Neuanfang zu initiieren, die Bestrafung, gebe. Wo das Ausmaß einer Tat aber nicht auch mit einer Strafe angemessen beantwortet werden könne, dort sei auch Vergebung nicht möglich. Taten des „radikal Bösen“ („Un-Taten“ im eigentlichen Sinne) seien nicht mehr mit Taten beantwortbar. Das Böse – wie es sich in Verbrechen gegen die Menschlichkeit äußert³⁶⁴ – zerstöre „den zwischenmenschlichen Machtbereich [...], wo immer es in Erscheinung tritt.“³⁶⁵ Vergebung bzw. Verzeihung beziehe sich, auch in den jesuanischen Forderungen, daher weder auf den Verbrecher (dem eine Strafe zuzumessen sei) noch auf das Böse, „von dem der Mensch im vorhinein weiß“.³⁶⁶ Da klingt der Ausruf von Simon Wiesenthal mit: „Herr, vergib ihnen nicht, denn sie wußten, was sie tun!“³⁶⁷ Jaques Derrida³⁶⁸ wendet sich gegen diese, auch von Vladimir Jankelevitch vertretene Auffassung von der Unvergebarkeit von Verbrechen gegen die Menschlichkeit,³⁶⁹ insbesondere, weil die Täter eben keine Reue empfinden würden, sondern sich selbst in der Opferrolle sehen würden. Vergebung könne nicht einer reziproken ökonomisch fundierten Tauschlogik entspringen,

361 Arendt, *Vita Activa*, 336; vgl. Tück, *Gottes Augapfel*, 101f.

362 Arendt, *Vita Activa*, 337.

363 Arendt, *Vita Activa*, 344.

364 Karger, *Verzeihung*, 26.

365 Arendt, *Vita Activa*, 343.

366 Arendt, *Vita Activa*, 341: „Daß jemand das Böse direkt will, ist selten, es geschieht nicht siebenmal des Tages; Verbrechen sind nicht häufiger als tätige Güte.“

367 Wiesenthal, *KZ Mauthausen*, 5; Tück, *Gottes Augapfel*, 256f.; vgl. a. Karger, *Einleitung*, 6f.

368 Derrida, *Vergebung*, 10-18; vgl. Höfele, *Vergebung*, 255f.; Tück, *Gottes Augapfel*, 258.

369 Jankelevitch, *Pardonneur*, 243-282; vgl. Tück, *Gottes Augapfel*, 252ff.; vgl. a. Gerl-Falkovitz, *Verzeihung*, 11ff.; Höfele, *Vergebung*, 253ff.

sondern müsse „sich als gerade Unmögliches ankündigen“.³⁷⁰ Diese „reine Vergebung“³⁷¹ unterscheide sich darum von sog. „kalkulierten Formen des Verzeihens“,³⁷² wie sie zB. mit der Absicht der Wiederherstellung gesellschaftlichen Friedens verfolgt werden.³⁷³

Wenn von nachgerade ‚Unmöglichem‘ die Rede ist, ist der Verweis auf Gott, bei dem ja „kein Ding unmöglich“ ist (Lk 1:37), naheliegend.³⁷⁴ Wird – im eschatologischen Horizont – der Weltenrichter „den Tätern hinter dem Rücken der Opfer verzeihen [können] oder [wird] sein unbedingter Verggebungswille nicht an das Einverständnis der Opfer rückgebunden“ sein?³⁷⁵ Und kann das „Opfer in die Lage gebracht werden [...], im Täter den vergabungsbedürftigen Anderen zu sehen, so dass das Unmögliche möglich und die heillose Zerrüttung zwischen Tätern und Opfern rettend ins Lot gebracht wird?“³⁷⁶ Man kann eine Analogie herstellen zur bewusst durch „Gottes Vorsehung herbeigeführte[n] Begegnung“³⁷⁷ zwischen Joseph und seinen Brüdern (Gen 37.39-45.50), durch die die Möglichkeit (sic!) zur Versöhnung von Gott geschenkt wird.

Eine grundsätzlichere Perspektive darauf kann für den Christen wohl nur im Verständnis der Geschichte der Selbstoffenbarung und Selbstbindung Gottes an sein Volk und die Menschheit, die in der Inkarnation in Jesus Christus kulminiert, als Botschaft des *Heils* gefunden werden. Der unbedingte Verheißungshorizont dieser Geschichte ist das Heil des Volkes Israel und der Menschheit, ist die Heilung des Volkes Israel³⁷⁸ und der Menschheit als Ganzes und des einzelnen Menschen. In diesem Geist betet auch die Orthodoxe Kirche „um den Segen und die Heilung der ganzen Schöpfung und um alles, was mit dem Leben der Menschen zu tun hat“, denn „[w]enn der Mensch Frieden in sich hat, ist auch die Schöpfung friedlich und umgekehrt.“³⁷⁹

In dem konkreten Menschen heilenden Wirken Jesu³⁸⁰ (es sind siebenundzwanzig Episoden mit Heilungen in den Evangelien überliefert) zeigt sich die Heilsbotschaft vom Reich Gottes und offenbart sich das in und mit Jesus Christus angebrochene Reich Gottes sowie die ihm vom Vater verliehene Vollmacht, „Er heilt, die zerbrochenen Herzen sind, und verbindet ihre

370 Derrida, Vergebung, 10-18, 11.

371 Vgl. a. Gerl-Falkovitz, Verzeihung, 165ff.

372 Tück, Gottes Augapfel, 262.

373 Vgl. Karger, Verzeihung, 13.

374 Höfele, Vergebung, 257.

375 Tück, Gottes Augapfel, 263.

376 Tück, Gottes Augapfel, 263f.

377 Schenker, Art. Versöhnung I, 16.

378 Vgl. zB. 2 Chronik 7:14, 36:16; Jes 6:10, 53:3, 58:8; Jer 33,6; Mal 3:20.

379 Kardamakis, Initiativen, 148.

380 Vgl. Söding, Hoffnung, 278f.

Wunden.³⁸¹ Die in die Frühzeit zurückgehende Tradition des ‚Christus medicus‘³⁸² hat immer (auch) eine eschatologische Dimension,³⁸³ die Gegenwart Christi ist – auch im Sakrament von Wein und Brot³⁸⁴ – immer eine heilende Gegenwart.³⁸⁵

Nun kann es über die Heilungs- bzw. Heilsbedürftigkeit jedes Menschen keinen Zweifel geben. Die Erzählungen von den Heilungswundern Jesu machen aber deutlich: Eine „Heilung des Erkrankten kann nicht am Patienten vorbei erfolgen.“³⁸⁶ Auch Origenes schreibt, dass Christus nur bei jenen als Arzt wirke, „die sich ihrer Krankheit und Ermattung bewußt werden und zu seiner Barmherzigkeit ihre Zuflucht nehmen, um Gesundheit zu erlangen“.³⁸⁷ Heilungsbedürftigkeit muss erkannt und eingesehen sein, Heilung muss gewollt sein, damit Heilung erfolgen könne. Wer dies nicht erkennt, wer ganz in sich verschlossen und auf Abwehr eingestellt ist, kann in auf Augustinus zurückgehender (vor allem protestantischer) theologischer Tradition³⁸⁸ ein ‚homo in se curvatus‘ genannt werden: ein in sich hinein verkrümmter, ein ganz auf sich selbst bezogener, isolierter Mensch.³⁸⁹

Ist dieser Mensch in seiner extremen Ausbildung der exemplarische Ausweis für den eschatologischen Dual?³⁹⁰ Oder zeigen sich hier nicht eben die heils- bzw. „erlösungsbedürftigen Momente“ des ganzen Menschen im „Horizont der unbedingten Zuwendung Gottes“, in dessen Licht gerade diese Bedürftigkeit „durchsichtig wird“?³⁹¹ Jesus wendet sich jedenfalls in der von Lukas überlieferten ‚Heilung der gekrümmten Frau‘ (13:11-13) von sich aus der Kranken zu, ruft sie zu sich und sagt: „Frau, du bist erlöst von deiner Krankheit!“³⁹²

381 Psalm 147:3.

382 Vgl. ua. Knipp, Christus Medicus; Schipperges, Christus medicus.

383 Vgl. Hübner, Christus medicus; vgl. Ramelli, Apokatastasis zur Verbindung von Origenes‘ Apokatastasis-Lehre mit Verweis auf Origenes, De princ.1,44 und Hieronymus (comm. in Eph. 4,16): 18, 625; Acta Philippi: 81ff; 153 Anm. 48; 185 Anm. 497; 250; für Ephräm den Syrer ist die leere Hölle die Folge des Wirkens des ‚Christus medicus‘: 335ff.

384 Vgl. Tück, Gabe, 31; 175 mit Anm. 119.

385 Daß „[e]ine Theologie, die die biblisch bezeugte und weiterhin zu bezeugende Tatsache zur Geltung bringt, daß Gott sich nicht aus der menschlichen Freiheitsgeschichte herausgehalten hat, sondern im Selbsteinsatz Jesu seine rettende und heilende Antwort gegeben hat“ die Theodizeefrage nicht beantwortet, aber „entschärft“ (Tück, Christologie, 262), soll hier ganz unberücksichtigt bleiben.

386 Tück, Gabe, 60.

387 Origenes, de princ. 2,7,3.

388 Vgl. Klug, Versöhnter Blick, 202 mit Anm. 40; Augustinus, lib. arb. 2,53.

389 Vgl. zB. Nickl, Sieben Todsünden, 82ff.; Roth, Homo incurvatus 14ff.

390 Klug, Versöhnter Blick, 220.

391 Tück, Versöhnung, 379 = Tück, Christologie, 260; vgl. Ratschow, Art. Eschatologie VIII, 353f.

392 Briel, Grundkurs 137.

B. Versöhnung im Tod? Hartmut Langes Beitrag zu einem aktuellen theologischen Diskurs

1. Verortung und Systematik

1.1 Hartmut Lange – Leben, Werk und Philosophie³⁹³

1.1.1 Biographie und Werk

Hartmut Lange wurde am 31. März 1937 in Berlin als zweiter Sohn in eine Arbeiterfamilie geboren. 1939 kam der Vater zur Landgendarmarie nach Polen und nahm Frau und seine beiden Kinder dorthin mit. 1944 versuchte die Familie vor der Roten Armee zu flüchten, wurde aber gefasst, der Vater wurde erschossen, der Bruder flüchtete und Hartmut Lange kam mit seiner Mutter in ein Internierungslager. 1946 kam die Familie Langes aufgrund eines Abschiebebefehls nach Berlin in den Sowjetischen Sektor, nachdem sie Zeuge der Ermordung eines russischen Offiziers durch Partisanen wurden.³⁹⁴ Das Familienleben war von der Nachkriegszeit und durch die cholerische und gegen ihre Kinder gewalttätige Mutter geprägt, als Hartmut Lange etwa elf Jahre alt war, wurde der ältere Bruder ermordet in einem Waldstück aufgefunden. Das Nervenleiden und Unglück der Mutter verstärkte sich zusehends und sie unternahm im Laufe der kommenden Jahre Selbstmordversuche, bis sie 1960 an Leberkrebs verstarb. Hartmut Lange ging gegen den anfänglichen Widerstand der Mutter erst auf eine weiterführende Schule, um dann 1957 zum Studium an der Filmhochschule Babelsberg zugelassen zu werden.³⁹⁵

Lange inskribiert sich in Dramaturgie und strebt den Beruf des Drehbuchautors an. 1961, im Jahr des Mauerbaus, wird er aus disziplinarischen Gründen von der Hochschule relegiert³⁹⁶ und beginnt bald darauf, am Deutschen Theater als Dramaturg zu arbeiten. Bereits 1964 kommt es aufgrund von „kulturpolitischen Schwierigkeiten“ zur Entlassung Langes und anderer Mitarbeiter des Theaters. Er wird freier Schriftsteller, sieht sich in der zunehmend von Zensurrepression beeinträchtigten Kulturlandschaft der DDR, und insbesondere 1965 nach der Entmachtung Nikita Chruschtschows und Ausschreitungen von Jugendlichen in Leipzig

393 Vgl. für 1937-2011 Anhang in Hertling, Werk, 257ff.

394 Vgl. a. Lange, Realitätserfahrung, 11ff.

395 Lange, Erinnerungen, 339-342; Lange, Realitätserfahrung, 14f.

396 Lange, Realitätserfahrung, 25f.

vor die Unmöglichkeit gestellt, als Schriftsteller zu arbeiten. Im selben Jahr verlässt Hartmut Lange die DDR über Jugoslawien und kehrt nicht zurück. Seine von Kollegen als „Verrat“ wahrgenommene Flucht löst große und teilweise bleibende Irritationen aus.

Hartmut Lange übersiedelt nach Berlin (West) und ist bis Mitte der 1980er Jahre im bundesdeutschen Theater- und Kulturbetrieb tätig.³⁹⁷

1975 wird sein Theaterstück ‚Jenseits von Gut und Böse‘ am Thalia-Theater Hamburg uraufgeführt, das die dramaturgische Vorlage für die Novelle ‚Waldsteinsonate‘ (1984) bildet, 1979 folgt das Theaterstück ‚Pfarrer Koldehoff‘, welches wiederum Vorbild für den späteren, ebenfalls 1984 erscheinenden ersten Roman ‚Die Selbstverbrennung‘ ist.

Etwa Ende der 1970er Jahre bzw. Anfang der 1980er wendet sich Hartmut Lange nach einer persönlichen Krise vom Marxismus und seinem rein vernunftzentrierten, geschichtsoptimistischen Weltbild ab. Lange spricht an verschiedenen Stellen ausführlich über diese ‚Kehre‘ zum (wie er es nennt: ‚positiven‘) Nihilismus Heideggerscher Prägung und seine Kritik an der sozialistischen, Marxistisch-Leninistischen Ideologie. Ein erstes Zeugnis dieser intellektuellen Auseinandersetzung gibt sein 1987 veröffentlichtes ‚Tagebuch eines Melancholikers‘, das Aufzeichnungen aus dem Zeitraum Dezember 1981 bis November 1982 enthält. In diese Zeit fällt auch eine Episode „existentieller Angst“, die durch die einmalige Einnahme von LSD ausgelöst wurde.³⁹⁸ „Wir hatten einen Freund, der regelmäßig Drogen nahm, und er versicherte, man könne den LSD-Rausch mit einem starken Willen erträglich halten. Das traute ich mir zu. Wir nahmen jeder eine Tablette, und die Folgen waren fürchterlich.“³⁹⁹ Die während der Wirkung anhaltenden Angstzustände waren völlig unkontrollierbar und Lange konnte ihnen während des Rausches nicht entfliehen oder sich davon (er)lösen.

Seit 1984 veröffentlicht Hartmut Lange fast ausschließlich Prosa, vor allem Novellen.

397 Schmitz, Grenzerfahrungen; vgl. a. Durzak, Einleitung, 7ff.

398 Vgl. Lange/Schock, Gespräch, , 332f.

399 Lange, Realitätserfahrung, 38f.

1.1.2 Positiver Nihilismus

Hartmut Lange äußert sich immer wieder in seinen Vorträgen,⁴⁰⁰ Gesprächen⁴⁰¹ und insbesondere in seinen theoretischen Schriften reflektiert und ausführlich über die weltanschaulichen bzw. philosophischen Grundlagen und die Verortung seines Schreibens,⁴⁰² und spricht über den Einfluss von Kant, Hegel, Heidegger, Kierkegaard, Nietzsche, Pascal und Schopenhauer auf seine philosophische Entwicklung.⁴⁰³

Diese Grundlagen sind das Ergebnis einer radikalen Abkehr von der „Erkenntnis-eschatologie“ Hegels,⁴⁰⁴ die im Marxismus-Leninismus „vom Kopf auf die Füße gestellt“,⁴⁰⁵ „entidealisiert“ worden sei, hin zum Nihilismus. Lange hat das diesseitige, innerweltlich verwirklichte Heilsversprechen einer klassenlosen Gesellschaft,⁴⁰⁶ einer „Weltanschauung, die zuversichtlich und überlegen stimmte, weil sie wissenschaftlich begründet und damit unangreifbar war“,⁴⁰⁷ nicht gegen ein jenseitig orientiertes Versprechen (zB. im Religiösen) aufgegeben, sondern sich von allen „herbeigedachten“⁴⁰⁸ Versprechungen und Eschatologien abgewandt.

Allgemein tauscht Lange eine behauptete Sicherheit objektiver Erkenntnis und Vernunft gegen die sichere Unsicherheit unmittelbarer subjektiver Anschauung und Vorstellung des ins Sein geworfenen Individuums. Die eigene, biographisch verortbare Erfahrung der totalen Abwertung, ja Verneinung des Wahrheitswertes des Subjektiven zugunsten der (vermeintlichen) Objektivität der rationalen Erkenntnis und Wissenschaftlichkeit in der sozialistischen Gesellschaft und Weltanschauung lässt Lange sich gegen jede Form von ideologischer Prägung oder Vereinnahmung wehren. Die subjektive und in nichts anderem als dem existentiellen radikal vereinzelt „Ich-bin“ begründete Vorstellungswelt des Individuums hat einen eigenen und in sich selbst begründeten Stellenwert und muss sich darum jeglicher Einmischung und Vermischung enthalten, darf sich nicht „ins Begriffliche zwingen“ lassen.⁴⁰⁹ Die vehemente, ja existentielle Verteidigung der Subjektivität gegenüber

400 ZB. Lange, Anmerkungen; Lange, Der ambitionierte Roman; Lange, Realitätserfahrung; Lange, Zeichen der Kunst; Lange, Ziehkinder.

401 ZB. Lange/Feldmann, Gespräch; Lange/Schock, Gespräch, 329-342; Lange/Tück, Gespräch, 91-110.

402 Lange, Tagebuch; Lange, Irrtum; Lange, Positiver Nihilismus; Lange, Über das Poetische.

403 Diese sind auch ausführlich in der Sekundärliteratur reflektiert worden, zB. von Kleinschmidt, Gewißheit; Eke, Optima philosophia; Jurgensen, Metaphysik, alle in: Durzak, Dramatiker.

404 ZB. Lange, Realitätserfahrung, 22, 37; Lange, Reflexionen, 74; Lange, Zeichen der Kunst, 167; Lange, Über das Poetische, 10f., 25, 45, 59f.; Lange, Positiver Nihilismus, 86.

405 Lange, Realitätserfahrung, 22; Lange, Über das Poetische, 60f.; Eke, Optima philosophia, 91.

406 Lange, Zeichen der Kunst, 167.

407 Lange, Realitätserfahrung, 25.

408 Lange, Zeichen der Kunst, 167.

409 Lange, Realitätserfahrung, 24.

der Objektivität liegt in Langes – von ihm selbst so genanntem ‚positivem Nihilismus‘ begründet: vor dem Abgrund des Nichts im eigenen Tod, dem Umgebensein von Nichts (vor der Geburt und nach dem Tod) und der Flüchtigkeit und Beliebigkeit des eigenen Daseins gibt es kein intellektuelles Entrinnen für Lange, dem der Nihilismus eine unhintergehbare Wahrheit geworden ist.⁴¹⁰ Hartmut Lange besitzt jedoch eine „große Sehnsucht [...], diesen Nihilismus zu widerlegen“. Das heißt, Hartmut Lange – und darin folgt er Martin Heidegger⁴¹¹ – versteht den Nihilismus nicht negativ, sondern positiv, das heißt, als Aufforderung, das je eigene Leben vor dem Horizont der Endlichkeit und Unwiederbringlichkeit zu gestalten. Trotzdem leidet Hartmut Lange am Nihilismus, und hat Angst davor, dass „wir in einer Welt ohne Geheimnisse leben und dass es hinter der Schattenlinie wirklich nichts gibt. Darum treibt mich eine Sehnsucht, diesen Zustand aufzuheben. Das heißt, ich will der Welt das Geheimnis beimischen und ich will, dass hinter der Schattenlinie doch mehr ist als das sprichwörtliche Nichts.“⁴¹² Lange wählt also nicht den Weg der „Flucht“⁴¹³, sondern den des Überstiegs in der und durch die Literatur, in der er der Sinnlosigkeit des Daseins „eine Art positive Utopie, in der ‚Zeichen und Wunder‘ geschehen“⁴¹⁴ können, entgegenstellt. „Vor dem Nichts emanzipiert sich die existentielle Angst. Sie wird demütig und kommt zur Ruhe. Demut ist eben auch ein Erkenntnisproblem. Sie enthüllt uns einen positiven Nihilismus, in dem Verzweiflung und Trost einen Pakt eingehen.“⁴¹⁵

Die eigentlich angestrebte Widerlegung des Nihilismus gelinge Lange damit zwar nicht,⁴¹⁶ aber „[m]an muß die Vertikale aktivieren, um mehr zu sehen als nur die Flächigkeit des Daseins. Lange gibt das staunenswerte Beispiel eines Nihilisten, der ein positiver Phänomenologe ist. Denn wer die Fülle der Erscheinungen bereichert, und sei es um die Darstellung des Nichts, beschenkt die Welt.“⁴¹⁷

410 „Wenn man Rationalist ist, muß man die Dürre und die Kälte des Nihilismus aushalten“, Lange/Schock, Gespräch, 329-342, 329.

411 Vgl. Hertling, Werk, 210.

412 Lange/Feldmann, Gespräch.

413 Hertling, Werk, 151 Anm. 231.

414 Lange/Tück, Gespräch, 73.

415 Lange, Reflexionen, 72f.

416 Lange/Feldmann, Gespräch.

417 Kleinschmidt, Gewißheit, 39.

1.2 Kunst als Ziehkind der Vorstellungswelt

1.2.1 Erkenntniswelt und Vorstellungswelt

„Die Literatur hat ihren eigenen Wahrheitsgrund“ stellt Hartmut Lange seinem Werk ‚Im Museum‘ (2011) als Motto voran.⁴¹⁸ Die ‚Unheimlichen Begegnungen‘, so der Untertitel, finden „in der Welt der Vorstellungen und damit auf einem anderen Wahrheitsgrund“⁴¹⁹ statt, bemerkt der Erzähler zu Beginn der fünften Begebenheit, und hier spricht der Autor Lange selbst zu seinen Lesern.

Was der Begriff ‚Welt der Vorstellungen‘ bzw. ‚Vorstellungswelt‘ bedeutet, wird bei einer kontextualisierenden Gegenüberstellung deutlich: Denn Lange unterscheidet dualistisch zwischen ‚Vorstellungswelt‘ auf der einen und ‚Erkenntniswelt‘ auf der anderen Seite. Die Erkenntniswelt ist die ‚tatsächliche Welt‘, die Welt der Phantasie ist die ‚Welt der Vorstellungen‘.

Es sei das Bestreben der Moderne, so Lange, diese Welt der Vorstellungen auf Erkenntnisse zu überprüfen und diese dann in die Erkenntniswelt der Vernunft und der Wissenschaft zu überführen, während die Anteile, die die Vorstellungen ausmachen, davon geschieden und getrennt als ‚Phantasiewelt‘ akzeptiert und darum weiterbestehen könnten. Die moderne rationalistische Welt trenne also streng zwischen den Fakten der Erkenntniswelt und den Fiktionen der Vorstellungswelt. Nur die Erkenntniswelt besitze, so das Axiom, einen Wahrheitsgrund. Darum herrsche, wie Lange sagt, im gegenwärtigen Zeitalter der Wissenschaftlichkeit das Postulat, daß nur mehr das „Erkennbare, nicht das Unerkennbare, dem Wahrheitsgrund der menschlichen Existenz zugerechnet werden“ dürfe.⁴²⁰ Das sei ein Vorurteil, das nur „schwer zu widerlegen“ sei und „seit langem das öffentliche Bewusstsein“ beherrsche.⁴²¹

In der Antike sei dies, so Lange, hingegen noch nicht so gewesen. Dort sei zwischen Vorstellungswelt und Erkenntniswelt nicht unterschieden worden; „Wir wissen,“ schreibt Lange, „daß Homers Ilias den Griechen als wissenschaftliche Geschichte galt ebenso wie den Römern die Werke des Tacitus, der munter Legenden und Fakten durcheinandermischte, oder die Schriften des Polybius, der alle mediterranen Vorgänge seit Alexander und Hannibal

418 Lange Im Museum, 7.

419 Lange Im Museum, 72.

420 Lange, Realitätserfahrung, 8.

421 Lange, Über das Poetische, 31.

harmonisch aufeinander abstimmte.“⁴²² Ähnlich Lukrez, dessen nicht in Prosa verfasstes philosophisches Werk ‚De rerum natura‘ „die Bewegungen der Materie ganz so wie die Bewegung der vorgestellten Götter“ behandle.⁴²³ Erst Descartes habe schließlich „den Wahrheitsgrund des Menschen über die Grenze zum Intellekt verschoben.“⁴²⁴ Aber auch in der Entwicklungsgeschichte des einzelnen Individuums, dh. in der Kindheit, werde aufgrund der noch bestehenden Unfähigkeit des Kindes, die eigenen Erfahrungen objektiv zu deuten, alles Erlebte unbewusst „durch die kindliche Vorstellungswelt selektiert“. ⁴²⁵ Erst im Laufe der individuellen Entwicklung würde dann Erfahrung der Autonomie der Vorstellungswelt gemacht, und damit die Unterscheidung zwischen Vorstellungswelt und Erkenntniswelt möglich.⁴²⁶

Gerade dort, wo für das Subjekt Vorstellungswelt und Erkenntniswelt miteinander in Konflikt geraten und die „Autonomieerfahrung, in der die Vorstellungswelt die reale Welt majorisiert“, ⁴²⁷ durchbricht, ist für Lange der Wahrheitsgrund der Kunst ganz ursprünglich erkennbar.⁴²⁸ Ein Künstler gehe darum „bis zur Triebtäterschaft“, ⁴²⁹ wenn er der (eigenen, subjektiven) Vorstellungswelt durch die bzw. in der Kunst Geltung verschaffe, bis hin zur gänzlichen Absehung von allen vorgegebenen notwendigen Zwängen in der Realität.⁴³⁰ Der Drang zum künstlerischen Schaffen im Angesicht des unmittelbar drohenden Todes, wie er zum Beispiel in den letzten Lebenswochen Schuberts oder Mozarts oder im „unbedingten Willen der Pariser Boheme, lieber zu verhungern, als von der Malerei zu lassen“⁴³¹ zum Ausdruck komme, bestätige so immer wieder aufs Neue den eigenen, anderen Wahrheitsgrund der Kunst, der in der momentanen Ununterscheidbarkeit von tatsächlicher Welt und Vorstellungswelt liege.⁴³²

Alles Gesagte gilt, auch wenn es Hartmut Lange nicht ausdrücklich betont, mutatis mutandis auch für die Rezipienten von Kunst, die also vom ‚unbedingten Willen‘ getrieben seien, sich

422 Lange, Realitätserfahrung, 7f.

423 Lange, Realitätserfahrung, 7f.

424 Lange, Realitätserfahrung, 8.

425 Lange, Realitätserfahrung, 13.

426 Lange, Realitätserfahrung, 11, 13.

427 Lange, Realitätserfahrung, 15.

428 Lange, Realitätserfahrung, 14f. und 52.

429 Lange, Über das Poetische, 7 und 17; Lange, Realitätserfahrung, 16; siehe auch die literarische Verarbeitung in Lange, Der Hundekehlesee, 66: „Ja, das ist es, was den Menschen auszeichnet, dachte Wernigerode. Er kann sein Elend auf wunderbare Weise übersteigen“; vgl. a. Lange/Tück, Gespräch, 66.

430 Lange, Realitätserfahrung, 15.

431 Lange, Über das Poetische, 8.

432 Lange, Realitätserfahrung, 52.

der Betroffenheit durch die Anschauung auszusetzen,⁴³³ und so auch die Autonomie der Vorstellungswelt als eigenen Wahrheitsgrund ihres Lebens erfahren.

Hartmut Lange geht also grundsätzlich nicht nur von einem einzigen Wahrheitsgrund aus, wie in der Geschichte der Erkenntnisphilosophie üblich, auch wenn er den ‚letzten Wahrheitsgrund‘ des Menschen in seinem ‚Ich-bin‘, also dem Subjekt selbst begründet sieht,⁴³⁴ sondern von einer Vielzahl von Wahrheitsgründen.⁴³⁵ Genau wie Kunst einen eigenen Wahrheitsgrund habe, ebenso die Religion,⁴³⁶ ist der Nihilismus seit den 1980er Jahren zu Langes Wahrheitsgrund geworden.⁴³⁷ Kein Wahrheitsgrund sei im eigentlichen Sinne erkenntnistheoretisch abgesichert und objektiv, sondern immer subjektiv und würde sich darum auch „jedem Versuch zur Objektivierung widersetz[en]“. ⁴³⁸ Das heißt, dass dem einzelnen Kunstwerk selbst, also der sich in Wort, Bild oder Klang zur Anschauung manifestierenden Vorstellungswelt kein objektiver Erkenntnisgehalt zukommt. Es sei darum ein im Grunde aussichtsloses Unterfangen, wenn man, Kunst „erkenntnistheoretisch nachbessern“⁴³⁹ wolle, und versuche, nachträglich „die Vorstellungswelt nach der Erkenntniswelt auszurichten“. ⁴⁴⁰ Man „majorisiere“ damit nur den „Anschauungscharakter der Kunst durch den unanschaulichen Begriff“. ⁴⁴¹ Ein derartiges „Totalitätsbegehren“ lehnt Hartmut Lange grundsätzlich ab. ⁴⁴²

1.2.2 Zum Begriff der ‚Transzendenz‘ bei Hartmut Lange⁴⁴³

Warum nun überhaupt Kunst? Woher der existentielle Drang zur Phantasie, zur Vorstellungswelt die in der Kunst ihren Ausdruck und ihre Anschauung findet? Für Hartmut Lange ist es die mit der Härte der Vernunft erkannte „existentielle Bedingung eines begrenzten Lebens“, die Einsicht in den unhintergehbaren Tod als Existentialprämisse des Menschen. ⁴⁴⁴ Die Erkenntnis, ⁴⁴⁵ dass der Mensch ungewollt und unverdient in die Welt *geworfen* ist, macht

433 Vgl. Lange, Zeichen der Kunst, 154; Lange, Über das Poetische, 28.

434 Lange, Zeichen der Kunst, 139.

435 Philosophiegeschichtl. Überblick vgl. zB. Fleischer, Wahrheit und Wahrheitsgrund 1984.

436 Kunst: Reflexionen, 52; Religion: Reflexionen, 105.

437 Lange, Realitätserfahrung, 40.

438 Lange, Zeichen der Kunst, 169.

439 Lange, Zeichen der Kunst, 182.

440 Lange, Über das Poetische, 34.

441 Lange, Zeichen der Kunst, 182.

442 Lange, Zeichen der Kunst, 182.

443 Zur Bedeutungsvielfalt des Begriffs der ‚Transzendenz‘ vgl. der Exkurs im Anhang dieser Arbeit.

444 Lange, Positiver Nihilismus, 61; zu Martin Heidegger bei Hartmut Lange vgl. Beckers, Künstlernovellen, 27ff.; Durzak, Einleitung, 8f.; 17ff.; 28; Kleinschmidt, Gewißheit, 30ff.; Eke, Optima philosophia, 90ff.

445 Lange/Schock, Gespräch, 330.

die Geburt zur eigentliche Ursache für alles erlittene Unglück.⁴⁴⁶ „Nicht der Tod, die Geburt sei jener Vorgang, an den man ein für allemal gekettet bleibe“, erkennt der Pianist Lewanski in ‚Das Konzert‘.⁴⁴⁷ Die sich daraus wiederum ergebende Einsicht in die existentielle Vereinzelung des Subjekts hatte Lange zuvor auch unmittelbar persönlich in den durch LSD hervorgerufenen Halluzinationen erfahren. Martin Heidegger, auf den sich Lange wiederholt und nachhaltig bezieht,⁴⁴⁸ betont, dass eine solche – „unerlöste“ – Angsterfahrung auch außerhalb von Rauschzuständen, anlasslos und unbegründet, gemacht werden könne.⁴⁴⁹ Daraus, dass Ursache und Objekt der Angst nicht im geringsten in der „Innerweltlichkeit des Seienden“ auszumachen sei, erwachse die Erkenntnis, dass „die Welt [...] den Charakter völliger Unbedeutsamkeit“ habe. Auf die Erfahrung existentieller Angst,⁴⁵⁰ die Erkenntnis der unbedingten Bedeutungslosigkeit der Welt und dem damit einhergehenden Verlust allen Interesses an der Welt folgt fast zwangsläufig das Gefühl der Dissoziation, der Absonderung und Vereinzelung des Individuums. In diesem Moment – in dieser existentiellen Erfahrung angesichts des Nichts – werde, so Hartmut Lange, das Begehren des Menschen geweckt, „sich durch Transzendenz auszuweiten“⁴⁵¹ und diesen Zustand der Angst und der Isolation „durch einen Transzendenzentwurf zu überwinden“.⁴⁵² Da für den Menschen „die Erkenntnis des Erlöschens geistig unannehmbar ist, entwickelt man ein Transzendenzbedürfnis und bannt diese bedrängende Einsicht in der Vorstellungswelt.“⁴⁵³ In einem 2016 in Rom geführten Interview mit Matthias Bormuth sagt Lange: „Ich wollte mich künstlerisch vor der Gewissheit des eigenen Todes und der Gewissheit der Vergänglichkeit allen Seins schützen, indem ich den Raum des Nichts in meinen Vorstellungen zu einem Transzendenzraum machte.“⁴⁵⁴ Gleiches sagt Lange in seinem Gespräch mit Jan-Heiner Tück: „Die Dichtung kann die Unausweichlichkeit des Sterbens nicht kompensieren. Sie kann aber, indem sie eine eigene

446 Der Gedanke „mit der Geburt beginnt das Sterben“ ist ein ähnlicher und doch ein anderer: die – notwendige – Frage des Todes selbst und damit der Endlichkeit der ins Sein *geworfenen* Existenz (wieder: Heidegger), wird hier zunächst aus Gründen der Übersichtlichkeit ausgeklammert. [Vgl. „Das Sein zum Tode, das memento mori respektive der Tod selbst (freiwillig als Selbstmord, Mord, Verschwinden, Leben als Tote) sind in [Langes] Œuvre immer gegenwärtig“, vgl. Beckers, Künstlernovellen, 22.] An anderer Stelle (Irrtum als Erkenntnis, 81) erinnert Lange daran, dass auch „[d]er Gedanke an das Weltende [...] immer ein Grund zum jähen Erschrecken [ist], aber auch ein Grund, durch positives Transzendieren darüber hinwegzusteigen“.

447 Lange, Das Konzert, 70, nochmals 135; vgl. Beckers, Künstlernovellen, 29.

448 Zur „Philosophie Martin Heideggers und Hartmut Lange“ vgl. Beckers, Künstlernovellen, 27-30.

449 Sofern man nicht naturalistisch sämtliche inneren Erfahrungen als Folge des Zusammenwirkens von chemischen Substanzen in unserem Gehirn erklären will.

450 Lange verweist hier auf das „Pascalsche Erschrecken“: Lange, Realitätserfahrung, 36f.

451 Vgl. Lange, Realitätserfahrung, 38.

452 Lange, Realitätserfahrung, 39.

453 Lange, Über das Poetische, 140.

454 Lange, Über das Poetische, 141.

Vorstellungswelt schafft, trösten. Die Vernunft, die dies als schönen Schein entlarvt, ist grausam und beweist lediglich, dass sie von der existentiellen Not des Menschen nichts, aber auch gar nichts verstanden hat.⁴⁵⁵

Diese ‚Transzendenzentwürfe‘, die der Vorstellungswelt entstammen, liefere die Kunst und die Religion,⁴⁵⁶ weshalb Lange die Literatur (als künstlerische Fakultät) und die Religion auch „Ziehkinder der Vorstellungswelt“ nennen kann.⁴⁵⁷

Die Autonomie und der Wahrheitsgrund der Vorstellungswelt, dh. toto pro parte der Kunst, liegen damit im Begehren des Menschen, die Erkenntnis des eigenen Todes und der Sinnlosigkeit seiner Existenz, sein Elend tröstend zu übersteigen. Mit der dem Menschen eigenen Fähigkeit zum Überstieg, zur Transzendenz gelinge es ihm auch, eine Vorstellungswelt zu erschaffen, um in ihm dieses Begehren nach Trost bei diesem buchstäblichen und damit in existentiellm Sinne „trostlosen Befund“⁴⁵⁸ des „Seins zum Tode“⁴⁵⁹ zu stillen. Wie Boethius Trost in der Philosophie zu finden, wäre für Lange wohl nachgerade absurd. Erkenntnis rette „überhaupt niemanden“, ⁴⁶⁰ die Anschauung der Außenwelt (und der Vorstellungswelt) werde durch den abstrakten Begriff nur verstellt.⁴⁶¹ Auch Aristoteles‘ immer wieder seinen Werken vorangestellte Einsicht, dass der Mensch ‚von Natur aus nach Wissen strebe‘, ⁴⁶² würde Hartmut Lange wohl nicht allgemein so stehen lassen können. Jedenfalls nicht als ein sinnvolles Streben, denn nicht unser – um es in Langescher Diktion zu sagen: nicht unser Erkenntnisbegehren kann helfen, dh. im Letzten den nötigen Trost ermöglichen, sondern nur unser Transzendenzbegehren.

Von hier aus kann man eine zweite Verbindungslinie zur bereits genannten Kritik Langes ziehen, man „majorisiere“ durch den Versuch, „Erkenntnismaterial“ aus einem Kunstwerk herauszuarbeiten (oder auch hineinzulegen), den „Anschauungscharakter der Kunst durch den

455 Lange/Tück, Gespräch, 70; die „existentielle Not“ nennt Lange an anderen Stellen auch „existentielle Bedürftigkeit“ (Lange, Reflexionen, 73) oder häufiger „metaphysische Bedürftigkeit“ (zB. Lange, Zeichen der Kunst, 105, 149, 151; Lange, Tagebuch, 15 et al. loc.)

456 Lange, Über das Poetische, 140: „Die Religion ist da vorbildlich. So entwickelte ich früh schon das starke Bedürfnis, an Gott zu glauben und in die transzendente Welt zu flüchten.“

457 Lange, Ziehkinder.

458 Lange, Über das Poetische, 28.

459 „Das Sein zum Tode, das memento mori respektive der Tod selbst (freiwillig als Selbstmord, Mord, Verschwinden, Leben als Tote) sind in [Langes] Œuvre immer gegenwärtig“, vgl. Beckers, Künstlernovellen, 22. An anderer Stelle (Irrtum als Erkenntnis, 81) erinnert Lange daran, dass auch „[d]er Gedanke an das Weltende [...] immer ein Grund zum jähen Erschrecken [ist], aber auch ein Grund, durch positives Transzendieren darüber hinwegzusteigen“.

460 Lange/Feldmann, Gespräch.

461 Lange/Feldmann, Gespräch; vgl. a. Tagebuch eines Melancholikers, 9.

462 Vgl. Ferber, Wissen.

unanschaulichen Begriff“.⁴⁶³ jenes „Erkenntnismaterial“, das aus einer Interpretation oder Deutung eines Kunstwerks „gewonnen“ worden sei, verstellt dann nur den einfachen und offenen Blick auf das Kunstwerk, so wie es sich der Anschauung und der Betroffenheit des Betrachters darbietet.⁴⁶⁴ Erkenntnis rettet also nicht nur niemanden, sie verhindert auch den Trost, den die einfache Anschauung in der Vorstellungswelt ermöglichen würde.

1.2.3 Der „schöne Schein“

Jener im Transzendenzbegehren gesuchte Trost lässt sich für Hartmut Lange nicht im „beharrlichen Festhalten an einer falschen Gewissheit“ finden. Die Befreiung aus der Enge, das heißt, der tröstende Überstieg, gelinge nur durch die und in der Kunst, das heißt, in der „Sphäre des schönen Scheins“⁴⁶⁵. Gerade durch die „Willkür, [die] Unzuverlässigkeit des schönen Scheins“⁴⁶⁶, durch jene „von niemandem verordnete oder beglaubigte, also völlig ungesicherte Selbstverwiesenheit“⁴⁶⁷ werde jener Trost ermöglicht, der „irgendwelchen Fakten und deren Nachweisbarkeit“ gar nicht gelingen könne. Die Vernunft, die die Kunst „als schönen Schein entlarvt, ist grausam und beweist lediglich, dass sie von der existentiellen Not des Menschen nichts, aber auch gar nichts verstanden hat.“⁴⁶⁸ Eine Anspielung auf dieses Unverständnis gegenüber dem „schönen Schein“ findet sich möglicherweise in der Novelle ‚Die Bildungsreise‘ (2003): „[...] Müller-Lengsfeldt blieb noch Gelegenheit, darüber nachzudenken, was mit dem schönen Schein der Bilder, dem er eben noch begeistert zugestimmt hatte, eigentlich gewonnen war.“⁴⁶⁹ Die Stadt Rom, wo der Protagonist Müller-Lengsfeldt diesen Gedanken bei der Betrachtung des Apollo von Belvedere nachhängt, Rom ist überhaupt „ein Ort, an dem Unberechenbarkeit zum schönen Schein der Dinge gehört“⁴⁷⁰.

Das existentielle Trostbedürfnis angesichts des Todes, welches in der Anschauung des Schönen (dh. des schönen Scheins), gestillt werde, verleiht Kunst, verleiht „dem schönen Schein“ seine ebenso existentielle Bedeutung für den Menschen. In Langes Novellen verweist der „schöne Schein“ auf die Trost-Losigkeit der Existenz, die durch die Kunst überstiegen werden kann. In der Novelle ‚Der Abschied‘ sinniert ein Engel, der bereits der ‚Falke‘ der Novelle ‚In der Karlstraße‘ war und dort ‚das Schöne‘ symbolisierte, darüber, was denn,

463 Lange, Zeichen der Kunst, 182.

464 Lange, Zeichen der Kunst, 154.

465 Lange, Über das Poetische, 29.

466 Lange, Das Haus in der Dorotheenstraße, 77.

467 Lange, Über das Poetische, 29.

468 Lange/Tück, Gespräch, 70.

469 Lange, Bildungsreise, 98.

470 Lange, In der Villa Albani, 97.

nachdem er in ein Gartenhaus verräumt und den Blicken der Menschen entzogen ist, seine derzeitige Existenz für einen Sinn habe: „Und wie, dachte der Engel, den man, da er in Zement gegossen war, dazu verurteilt hatte, immer zu lächeln, wie, dachte er, *soll ich jetzt alle Blicke, die einer tröstlichen, weil dem schönen Schein entliehenen Welt gelten, und deswegen wurde ich erschaffen, auf mich ziehen!*“⁴⁷¹ Der Engel, der ein Werk des ‚schönen Scheins‘ ist, kann alle trösten; Täter wie Eva Braun⁴⁷² und Opfer wie Frau Altenschul.⁴⁷³

„Das Soziale muß im Existentiellen verankert bleiben, und wer dies vergißt, vergißt die metaphysische Bedürftigkeit des Menschen, jene Bedürftigkeit, die ihn zwingt, seine sinnlose Existenz mit soviel Verdrängung und Sublimation auszufüllen, daß er zum zweiten Schöpfungsakt, zur Hervorbringung von Kultur fähig wird. Nur weil wir der Vergänglichkeit verhaftet sind, werden wir gezwungen, unsere kurze Spanne Leben mit den Mitteln der Phantasie und dem Raffinement der Ablenkung aufzubessern, und Zeiten, in denen dies am vorzüglichsten gelingt, rechnen wir zu den Hochkulturen.“⁴⁷⁴

Der Trost des schönen Scheins darf jedoch nicht mit „Verdrängung und Sublimation“ verwechselt werden, wahllosen Mitteln der Kultur, um „unsere kurze Spanne Leben mit den Mitteln der Phantasie und dem Raffinement der Ablenkung aufzubessern“.⁴⁷⁵ Denn wenn es nur darum ginge, flüchtigen Trost zu spenden, dann kann sich im Grunde alles anbieten, was einem die Gewissheit des Nichts irgendwie erträglich macht, sei es eine Flasche 1992er Screaming Eagle oder eine Sonate von Beethoven.

1.2.4 Ethik

Der Trost des schönen Scheins ist weder von langer Dauer noch nachhaltig. Es ist immer nur eine Aufmunterung auf dem Weg. Das Transzendenzbegehren, sagt Hartmut Lange im Interview mit Ralph Schock, finde also „zwar keine Erfüllung“ es sei „aber in sittlicher Hinsicht besser, als wenn Sie keins hätten.“⁴⁷⁶ Denn Hartmut Lange versteht Transzendenzfähigkeit nicht nur als die menschliche Fähigkeit, mit der Vorstellungswelt die reale Welt tröstend zu übersteigen, sondern auch, „die reale Welt *ethisch* zu übersteigen“.⁴⁷⁷

„Wir sind befähigt, ethisch zu handeln“, stellt Lange fest,⁴⁷⁸ aber es stelle sich doch

471 Lange, Abschied, 44.

472 Lange, Nochmals: Das Böse, 62.

473 Lange, Das Konzert, 5, 93.

474 Lange, Tagebuch, 15f.

475 Lange, Tagebuch, 15f.

476 Lange/Schock, Gespräch, 330.

477 Lange, Zeichen der Kunst, 168, *kursiv hervorgehoben* JL.

478 Lange, Zeichen der Kunst, 145.

grundsätzlich die Frage: „War es eine Illusion von Kant, den kategorischen Imperativ als Apriori der menschlichen Vernunft zu setzen? Oder ist die Ethik nicht vielmehr ein Gespenst des Aposteriori, das ewig zu spät kommt? Sind wir immer nur fähig, die Ethik nach ihrem Scheitern in aller Radikalität neu zu entdecken? Kann die Ethik überhaupt ein ‚Ansich‘ geltend machen, das sich als Kontinuität im menschlichen Mit- und Nebeneinander realisieren ließe?“⁴⁷⁹

Letztlich verneint Hartmut Lange das und sieht jedes „ethische Apriori“ grundsätzlich als gescheitert an,⁴⁸⁰ denn der Mensch scheitert immer wieder an sich selber und beweise so jeweils aufs Neue, dass das „humane Versprechen“ einer apriorischen Ethik nicht in der realen Welt gelingen könne.⁴⁸¹

„Das heißt“, sagt Hartmut Lange, „und man muß es schonungslos aussprechen: Für den SS-Mann war die Judenausrottung eine Sache der rassischen Moral. Für den NKWD-Mann war der Genickschuß gegen Oppositionelle eine Sache revolutionärer Pflichterfüllung. Für den Rote-Khmer-Kämpfer war jeder erschlagene Intellektuelle ein Indiz für soziale Gerechtigkeit. Ändert sich der Zeitgeist, wird er menschenfreundlicher, dann kann es vorkommen, daß derselbe SS-Mann seine Verbrechen bereut, daß der NKWD-Mann nachts aus Alpträumen hochschreckt, daß der Rote-Khmer-Kämpfer versucht, als friedfertiger Straßenhändler sein schlechtes Gewissen zu überdauern.“⁴⁸²

„Nur indem der Mensch seinen Willen, besser sein Vermögen zu sittlichem Handeln in eine Vorstellungswelt projiziert“, könne „er die Abgründe seiner destruktiven, schulderzeugenden Natur immer wieder überwinden“. ⁴⁸³ Diese Überwindung bestehe im Trost.⁴⁸⁴

Da das Ansich der ethischen Vernunft „als Apriori versagt“, erscheine es, in die Vorstellungswelt gehoben, „als Aposteriori im vollen Glanze seiner Abstraktion“⁴⁸⁵.

Weil also die Einsicht, dass wir „befähigt sind, ethisch zu handeln“, ⁴⁸⁶ dem Menschen regelmäßig nur post festum, also wenn sich der Abgrund des Scheiterns bereits aufgetan hat,

479 Lange, Reflexionen, 97.

480 Lange, Reflexionen, 98.

481 Lange, Reflexionen, 98; vgl. a. Lange, Zeichen der Kunst, 145.

482 Lange, Reflexionen, 97f.; vgl. a. Lange, Positiver Nihilismus, 6.

483 Lange, Reflexionen, 102.

484 „Erst angesichts des Nihilismus entsteht jene Gewißheit des Scheiterns und jene Sehnsucht, die, in der Kunst objektiviert, den Menschen über sein Schicksal trösten können“, und: „Kunst [vermag] den Menschen nur zu trösten, wenn der Künstler Einsicht in den Nihilismus gewonnen hat und aus dieser Erfahrung heraus der Sehnsucht nach Transzendenz in aller Unschuld einen Raum öffnet“ Hertling, Hölle unter Berlin, 83, vgl. Lange, Zeichen der Kunst, 160f.)

485 Lange, Reflexionen, 98.

486 Lange, Zeichen der Kunst, 145.

gelingt, bleibe nur, „unsere guten Absichten, um sie vor dem eigenen Zugriff zu schützen, ins Absolute, also zur Transzendenz [zu] erheben“,⁴⁸⁷ um daraus Trost im Scheitern zu erfahren. „Der anständige Verbrecher“ sei „der Traum jener, die sich mit ihrer gewöhnlichen Existenz nicht abfinden wollen, und auf dem Kreuzweg von Schuld und Sühne, auf dem es sich einzig leben läßt, kann es vorkommen, daß uns die Ethik als flüchtiges Gespenst entgegenlächelt.“⁴⁸⁸ Und erst dort wo die Kunst „der Überheblichkeit, dem Hochmut der menschlichen Natur widerspricht oder auch nur, wo sie, wie bei Goya, den Wahnsinn von Gewaltanwendung in stummen Bildern festhält, dort sorgt sie für eine Kontinuität des Gewissens“.⁴⁸⁹

Kunst bzw. der Künstler müsse, um belangvoll zu sein, jene drei existentiellen Erfahrungshorizonte beachten, „die auch das Leben jedes anderen Menschen bestimmen, aber nicht zur erlösenden Selbstformulierung aufsteigen lassen. Es sind dies: erstens die sozialen, gesellschaftspolitischen Verwicklungen, in die jeder von uns unauflösbar eingebunden ist; zweitens die durch keine gesellschaftliche Macht definierte oder verhängte existentielle Bedingung eines begrenzten Lebens; und drittens das unverwechselbar eigene und damit an sich ununterschiedene Ich.“⁴⁹⁰

Besonders das „unverwechselbar eigene Ich“ ermögliche die der Kunst eigene Irritationsfähigkeit, insofern Kunst eben nicht einfach auf die Wirklichkeit reagiere oder vor allem ein Reflex des Künstlers „auf Erfahrungen mit der Außenwelt“ sei.⁴⁹¹ Es ist jedoch ein Missverständnis, die Kunst als „Widerspiegelung der Wirklichkeit“ zu verstehen oder als solche zu fordern.⁴⁹² „Der Wille zur Kunst“, sagt Lange an anderer Stelle, „ist ein Begehren, das ohne realbezogene Determinanten auskommt, ja das sich sogar im Erleben des eigenen Untergangs zur Geltung bringen kann.“⁴⁹³ Kunst lasse sich „nur aus der Unverwechselbarkeit des Subjekts ins Allgemeine transformieren.“⁴⁹⁴

487 Lange, Zeichen der Kunst, 145.

488 Lange, Reflexionen, 137.

489 Lange, Zeichen der Kunst, 154.

490 Lange, Realitätserfahrung, 52; vgl. Lange, Über das Poetische, 17f.; vgl. Lange, Reflexionen., 132: „In mir, im denkenden Subjekt, tritt die Unterschiedenheit ins Selbstbewußtsein. Aber es ist meine und keine sonstige Unterschiedenheit und somit Ununterschiedenheit“ und „ich kann nur erfahren, wovon ich unterschieden bin; meine Ununterschiedenheit, die ich selbst bin, kann ich nicht erfahren.“

491 Lange, Realitätserfahrung, 54.

492 Lange, Über das Poetische, 18f.

493 Lange, Über das Poetische, 7; vgl. die literarische Verarbeitung in Lange, Der Hundekehlesee, 66: „Ja, das ist es, was den Menschen auszeichnet, dachte Wernigerode. Er kann sein Elend auf wunderbare Weise übersteigen“.

494 Lange, Realitätserfahrung, 55.

1.2.5 Das Böse, oder:

„Was spricht eigentlich gegen Auschwitz, wenn es machbar ist?“⁴⁹⁵

In den Novellen Hartmut Langes wird ‚das Böse‘ immer wieder und ausdrücklich genannt. Es wird beispielsweise lokalisiert im tief unter der Erde befindlichen ‚Führerbunker‘⁴⁹⁶ oder an der Irischen See in einer „schwarzen Wolkenwand“⁴⁹⁷, wo das Böse lauert und die Menschen ergreift, sie veranlasst, sich mit dem Bösen „einzulassen“,⁴⁹⁸ um schließlich selbst als „Inkarnation des Bösen“ zu gelten.⁴⁹⁹ Wie es eine ‚Schönheit der Güte‘ gibt, so gibt es auch eine ‚Schönheit des Bösen‘, die sich beispielsweise in „Gesicht, Uniform und den Insignien des Todes“ eines SS-Arztes zeigen kann.⁵⁰⁰

‚Das Böse‘ erscheint für Lange in einer rohen, triebhaften, reflexen Form,⁵⁰¹ vor der jegliche Erklärungen versagen. Der Amokläufer Derrick Bird trifft am Strand der Irischen See immer wieder in seinem Tod auf die von ihm erschossenen Menschen, die von ihm eine Erklärung für seine Morde verlangen, denn alle, Opfer wie Mörder seien Nachbarn gewesen und hätten einander teilweise schon seit der Kindheit gut gekannt und nie einen ernsthaften Groll gegeneinander gehegt. Eine ‚vernünftige‘ oder ‚plausible‘ Erklärung bleibt Derrick Bird seinen Opfern schuldig: *„[E]ines Tages, sagte Bird, hat sich alles geändert. Ich hatte Grund, mich zu ärgern, und der harte Wellenschlag, das weiß ich genau, hat diesen Ärger verstärkt. Ich hatte wenig zu tun, stand stundenlang mit dem Wagen am Hafen herum, und vielleicht hatte mich wieder jemand, das konnte ich nicht ertragen, einen Stinker genannt, so dass mir der Wind, ja der ewige Wind vom Wasser her auf die Nerven ging“*.⁵⁰² Während Bird dies sagt, und er sagt es anscheinend bei jeder Begegnung, steht er in der Gruppe der Opfer, die für ihn Platz gemacht hat, und sie schauen – gemeinsam aber ohne einander anzusehen – zur See, dorthin, woher ‚das Böse‘ in einer Wolkenwand kam.⁵⁰³

‚Das Böse‘ entstehe im Wortsinne dort, wo der Mensch durch seinen Intellekt darin verunsichert bzw. dazu verführt werde, seinem Instinkt nicht mehr zu vertrauen und stattdessen dem Intellekt und seiner Unterscheidung von Gut und Böse zu folgen. Für Lange

495 Müller/Kluge, Gespräch, 61.

496 Lange, Das Konzert, 10; Lange, Nochmals: Das Böse 2015, 59, 61.

497 Lange, Das Böse, 51. In Lange, Der Himmel über Golgatha, 139, wird der Himmel über dem Protagonisten Hans-Peter Ludwig „kohlrabenschwarz“.

498 Lange, Nochmals: Das Böse 2015, 61.

499 Lange, Im Museum 2013, 93

500 Lange, Die Waldsteinsonate 1983, 53.

501 Lange, Über das Poetische, 71.

502 Lange, Das Böse, 55.

503 Lange, Das Böse, 53f.

sind die Verbrechen von Auschwitz „zivilisationsimmanent“.⁵⁰⁴ Heiner Müller sagt, dass ‚Auschwitz‘ der Beweis dafür sei, dass gelte: „alles, was denkbar ist, ist machbar. Und alles, was machbar ist, wird gemacht. Auf irgendeine Weise, irgendwann, von irgendwem.“⁵⁰⁵ Genauso sieht Hartmut Lange in den „Unternehmungen Adolf Hitlers [...] nichts weiter als ein Beitrag zur Geschichte des Wahnsinns, der mit der Intellektwerdung im Menschen begann und andauern wird, solange der Intellekt andauert.“⁵⁰⁶ Das 20. Jahrhundert habe mit seinen Verbrechen gezeigt, dass die guten Absichten der Aufklärung, „der Psyche das Gute an- und das Böse abzuerziehen“⁵⁰⁷ an der menschlichen Psyche gescheitert seien. Denn durch die Sublimierungsarbeit des Intellekts, der postuliere, eine sichere Unterscheidung des Sittlichen in Gut und Böse treffen zu können, komme es dazu, dass auch Perversionen und Verbrechen mit Vernunftgründen als das sittlich Gute gelten könnten.⁵⁰⁸ Darum „geschehe fast alles, auch das Erdrosseln, in bester Absicht“, wie die Figur Schulze-Bethmann in der Novelle ‚Das Konzert‘ über seinen Mörder sagt, denn der wäre „allerdings der Meinung gewesen, daß es geboten sei, einen Juden derart zu behandeln.“⁵⁰⁹ Alle „großen politischen Verbrecher des zwanzigsten Jahrhunderts [hätten] ausnahmslos Moral und Sitte für sich in Anspruch genommen“, sagt Lange, „und wenn Chomeini die Homosexuellen an Baukränen öffentlich hängen ließ, so geschah dies aus dem gesicherten Gefühl eines Rechtsbewusstseins.“⁵¹⁰ Für Hartmut Lange ist darum „[d]er Intellekt [...] der Vater des Relativen. Selbst wo er etwas setzt, weiß er nie sicher, was er eigentlich gesetzt hat“.⁵¹¹ Entsprechend verbiete sich auch „jede sittliche Entrüstung“ über die „Zivilisation des Bösen“,⁵¹² die Verbrechen des Nationalsozialismus,⁵¹³ weil diese nur Ausdruck derselben „wahnhaften Einbildung, daß sie Maßstab aller Dinge sei“, ⁵¹⁴ aus der heraus die Mörder ihre Opfer getötet hätten.

504 Lange, Realitätserfahrung, 47.

505 Müller/Kluge, Gespräch, 61.

506 Lange, Reflexionen, 136.

507 Lange, Positiver Nihilismus, 7.

508 Lange, Über das Poetische, 71f.

509 Lange, Das Konzert, 82, vgl. oben und Lange, Reflexionen, 97f.

510 Lange, Über das Poetische, 72; vgl. a. Lange, Positiver Nihilismus, 10.

511 Lange, Über das Poetische, 72.

512 Lange, Über das Poetische, 52; 73f.

513 Lange, Realitätserfahrung, 47; Lange, Reflexionen, 136.

514 Lange, Reflexionen, 136.

1.3 Religion als Ziehkind der Vorstellungswelt

Aus dem bisher Gesagten über Kunst als „Ziehkind der Vorstellungswelt“ erhellt sich Langes Formulierung, Kunst und Religion seien „Ziehkinder der Vorstellungswelt“ auch für die Religion.

Die hartnäckige Weigerung der Religion, sich im Angesicht der Vernunft und der Wissenschaften selbst aufzulösen, würde Hartmut Lange wohl in der anthropologischen Verfasstheit des Menschen begründet sehen,⁵¹⁵ die existentielle Angsterfahrung, die durch die Erkenntnis des Todes ausgelöst wird, mittels der ihm eigenen Transzendenz, dh. der Vorstellungswelt, zu übersteigen und darin Trost erfahren zu können. Die „Freiheit der religiösen Vorstellungswelt“ liege darin, Trost zu spenden. Gelingen ihr das, „hat sie ihre Autonomie schon unter Beweis gestellt, unabhängig davon, ob ihre Prämissen oder Metaphern einer wissenschaftlichen Überprüfung standhalten oder nicht.“⁵¹⁶

Die (Transzendenz-)Bedürftigkeit des Menschen liegt, wie gesagt, in seinem existentiellen Erschrecken über den Tod begründet, das, und hier verweist Hartmut Lange nicht von ungefähr auf Blaise Pascal, durch den Glauben an Gott, durch die Religion aufgefangen werden kann.⁵¹⁷ Es ist kein Zufall, wenn Lange sich an vielen Stellen ausdrücklich auf Blaise Pascal und Søren Kierkegaard bezieht,⁵¹⁸ und zudem mit festem Blick auf das Christentum fragt: „Brauchen wir einen neuen Kierkegaard? Brauchen wir einen neuen Pascal?“⁵¹⁹

Gerade der Sprung ins Ungewisse, der mit der Pascalschen Wette vollzogen werde, sowie die Fähigkeit, Gott „im Ungewissen“ zu belassen, sei es, welche das Christentum wieder für sich entdecken müsse, um der Bedürftigkeit der heutigen Menschen Rechnung zu tragen,⁵²⁰ anstelle eines „beharrlichen Festhalten[s] an einer falschen Gewissheit“.⁵²¹ Denn, so Lange, die Angst, „daß es mit dem Sinn von Sein letzten Endes doch nur ein gottloses Bewenden

⁵¹⁵ Lange, Ziehkinder (Manuskript), 101.

⁵¹⁶ Lange, Über das Poetische, 33.

⁵¹⁷ Lange/Schock, Gespräch, 330; Lange, Ziehkinder (Manuskript), Lange, Ziehkinder (Diskussion). Nach Lange wäre es aber „nur die halbe Wahrheit“, wenn man, wie Schopenhauer, „metaphysische Bedürftigkeit als Verlangen nach der Überwindung des Todes“ verstehen würde; vgl. Welte, Das Licht des Nichts.

⁵¹⁸ Verweise auf Pascal: Lange, Realitätserfahrung, 35ff., 39; Lange, Reflexionen, 74ff., 103; Lange, Zeichen der Kunst, 151, 154, 157, 158; Verweise auf Kierkegaard: Lange, Reflexionen, 57, 83, 87; Lange, Zeichen der Kunst, 145, 149, 155, 160; Lange, Anmerkungen 170, 189; vgl. andererseits Langes Kritik an Kierkegaards Glaubensbegriff: „Wenn der einzelne Mensch grundlos ins Leben geworfen ist, dann ist er zuallererst einmal unschuldig, und das Nichts, in das er als Dasein hineingehalten ist, kann ihm nicht [...] eine Entscheidung abverlangen“, vgl. Lange, Positiver Nihilismus, 36.

⁵¹⁹ Lange, Reflexionen, 75.

⁵²⁰ Lange, Reflexionen, 74.

⁵²¹ Lange, Über das Poetische, 29.

haben möge“, erzeuge „ein Gefühl von Gottesnähe“,⁵²² das aber am Gewissheitsanspruch der Religionen bzw. des Christentums dann wieder verpuffe.⁵²³ „Ich würde mich in dem Pascalschen 'Gott liebt es, sich zu verstecken' eher aufgehoben fühlen“, sagt Lange, „als in der Offenbarung“.⁵²⁴

Der Glaube an die Auferstehung Jesu Christi sei, so Lange, das Ergebnis eines solchen tröstenden Überstiegs der Existenzangst der Jünger nach der Kreuzigung Jesu in der Vorstellungswelt,⁵²⁵ also in gewisser Weise ein „Produkt der menschlichen Imagination oder der Mythopoesie“,⁵²⁶ – ein Transzendenzentwurf,⁵²⁷ der ein Angebot der Tröstung ist.⁵²⁸ Diese Auffassung bestimmt auch Hartmut Langes Verhältnis zu den Religionen, insbesondere zum Christentum. Er selbst hat, nach einer nur „kurzen Phase der Gottsuche“, die Transzendenzangebote der Religion sowie den Glauben an Gott hinter sich gelassen und für sich selbst in der Kunst die ihn tröstenden Transzendenzentwürfe gefunden.⁵²⁹

Lange tut also die Religion keineswegs ab, verlangt jedoch, dass „sich der Glaube [...] auf der Höhe seiner eigenen Bedürftigkeit ins Recht [zu] setzen“ vermag,⁵³⁰ dh. seine Funktion, auf das Transzendenzbegehren des Menschen zu antworten, auch erfüllt.

Lange kritisiert die Unfähigkeit der „christlichen Kirchen[, ...] ihre Botschaft zu modifizieren und damit offener zu gestalten“, denn aus Langes Perspektive reichen die „überkommenen Bilder der Eschatologie“ kaum noch aus.⁵³¹ Lange rezipiert hier jenes Interview mit Max Horkheimer, das 1970 in ‚Der Spiegel‘ erschien.⁵³² Damals forderte Horkheimer eine in der Sehnsucht, nicht in der Dogmatik begründete und erneuerte Theologie, eine „Sehnsucht danach, dass es bei dem Unrecht, durch das die Welt gekennzeichnet ist, nicht bleiben soll. Dass das Unrecht nicht das letzte Wort sein möge. Diese Sehnsucht gehört zum wirklich denkenden Menschen.“⁵³³

Konsequent ist darum Hartmut Langes Kritik an der fundamentalen Religionskritik seit dem

522 Lange, Reflexionen, 83.

523 Lange, Reflexionen, 83.

524 Lange, Zeichen der Kunst, 151.

525 Lange, Ziehkinder (Diskussion).

526 Jan-Heiner Tück fasst damit die Worte Langes zusammen [in: Lange, Ziehkinder (Diskussion)]. Tück kann als katholischer Dogmatiker selbst jedoch „nicht sagen, dass die Ostererfahrung Produkt der menschlichen Imagination oder der Mythopoesie oder was auch immer ist, sondern dass das auch einen Anhalt hat“.

527 Vgl. Lange, Anmerkungen, 168.

528 Nur konsequent ist dann Langes Rede von der „Jesuslegende“, vgl. Lange, Reflexionen, 74.

529 Lange/Bormuth, Gespräch, 142; 144.

530 Lange, Reflexionen, 73ff.

531 Lange, Reflexionen, 73ff.

532 Horkheimer/NN, Gespräch; vgl. Docekal, Horkheimer.

533 Horkheimer/NN, Gespräch; vgl. Docekal, Horkheimer.

19. Jh., denn so wie er die Kunst als „Ziehkind der Vorstellungswelt“ gegen den Ausschließlichkeitsanspruch der Erkenntniswelt verteidigt, genauso verteidigt er auch die Religion.

Fundamentale Religionskritik im Sinne einer Kritik, die Religion grundsätzlich infrage stellt und als „sinnlos“ abtut – sei, so Lange wesentlich transzendenzfeindlich.⁵³⁴ Denn sie entlarvt alle Vorstellungen von einem das Diesseits der faktischen Existenz überbietende Jenseits als rein fiktive Projektionen des Menschen und desavouiert die Vorstellungswelt als Wahrheitsgrund des Menschen. Kunst, bzw. Literatur ist dann nur ‚fiction‘, die bestenfalls der Unterhaltung dienen kann. Die ‚intellektuelle Redlichkeit‘, dh. die einzig gültige, weil einzig erfolgreiche Methode der Wissenschaftlichkeit würde so notwendigerweise gebieten, dass das Transzendenzbegehren wie es in der Religion zum Ausdruck komme, insgesamt „für null und nichtig erklärt werden muß“.⁵³⁵

„Der Atheismus der letzten hundert Jahre“, konstatiert Hartmut Lange, „war offensichtlich ein unsinniges Unterfangen, da sich das Absolute jedem Zugriff und damit jeder Definition entzieht, aber doch gedacht und damit in die Welt gesetzt werden kann“.⁵³⁶ Es sei „gefährlich, die Vorstellungswelt aus dem Realen auszusondern und damit abzuwerten“, warnt Lange. „Der Homo sapiens erkennt nicht nur, er transzendiert sich auch eine eigene Wahrheit zurecht. Dies entspricht seiner ontologischen Struktur, und der modernen Psychiatrie sind fixe Ideen, pure Einbildungen, gedankliche Schimären und so weiter durchaus wieder zur Erkenntniswelt geronnen“.⁵³⁷ Anders gesagt, weil die Vorstellungswelt ihren eigenen Wahrheitsgrund habe, gelänge es den Fiktionen immer wieder, sich selbständig zu machen und unterschiedslos unter die Fakten zu mischen. Dies geschehe besonders dort, wo die Vorstellungswelt sich ideologisch vereinnahmen und in Dienst stellen lasse, dann werde Kunst „parteiisch“⁵³⁸. Dabei liege die „Idee des Christentums [...] jenseits aller Dogmatik“, so Lange, und sie müsse sich darum auch „die Säkularisierung gefallen lassen.“ Denn sonst wäre

534 Hartmut Lange sieht die Ursache der „Transzendenzfeindlichkeit“ in der Religionskritik und der Philosophie nach Hegel (dh. besonders im Marxismus), in dem Versuch, die Hegelsche „Erkenntnis-eschatologie“ zu überwinden (vgl. Lange, Realitätserfahrung, 22, 37; Lange, Anmerkungen 167f.; Lange, Positiver Nihilismus, 86; Lange, Über das Poetische, 10f., 25, 45, 59f.

535 Lange, Reflexionen, 66, 73.

536 Lange, Reflexionen, 73.

537 Lange, Reflexionen, 114; Lange erinnert an Othello, wenn er schreibt: „Da hat jemand keinen Grund zur Eifersucht und erschlägt seinen Partner aus ebendieser Grundlosigkeit doch. Da hatte Adolf Hitler eine durch nichts begründete Vorstellung, die Juden hätten kein Existenzrecht, also wurden Vernichtungslager gebaut.“

538 Lange, Zeichen der Kunst, 154.

„das Bildnis des Gekreuzigten für die Trauer des Nicht-Christen unerreichbar.“⁵³⁹

Das Christentum, so Lange, habe „die Kunst jahrhundertlang majorisiert. Bis zur Renaissance war es geboten, Bilder mit religiösem Sachverhalte zu malen, in der Musik herrschte das obligatorische Stabat Mater und erst im 19. Jahrhundert emanzipierte sich die Kunst, um sich der eigenen Befindlichkeit zu widmen.“⁵⁴⁰ Für Lange sind „in der Sphäre der Kunst die Evangelien das, was sie sind. Nämlich überlieferte Prosa, in der Religion werden sie zur Heiligen Schrift.“⁵⁴¹ Durch ihren Status als Heilige Schrift der Religion wechsele das, was sich nur der Anschauung darbieten könne, in die Erkenntniswelt. Und so könne beispielsweise auch die „neue Religionsfreiheit in Osteuropa [...] wieder den alten Antisemitismus, ebenjenen Haß auf die Juden, der sich auf die überlieferten und unkorrigierbaren Zeugnisse der Evangelisten beruft,“ erzeugen.⁵⁴² „Die christlichen Kirchen täten gut daran“ mahnt Hartmut Lange, „die Mißverständnisse, die durch die neutestamentlichen Überlieferungen entstehen, ernst zu nehmen. Zum Beispiel durch Interpretationshilfen, die darauf hinweisen, daß jedes Transzendenzgeschehen, also auch die Kreuzigung und Auferstehung Christi, alle gesellschaftlich konkreten Verhältnisse, unter denen es stattfindet, nicht nur übertrifft, sondern in den Bereich des Zufälligen und damit Unerheblichen verweist.“⁵⁴³ Stattdessen tue man so, „als wären die Prämissen des Christentums eine Sache der Logik oder des gesunden Menschenverstandes, obwohl ersichtlich ist, daß Religionen ihren Wahrheitsgrund einzig in der metaphysischen Bedürftigkeit, also in der Vorstellungswelt, und nicht im Bereich des Empirischen geltend machen können (und wollen)“.⁵⁴⁴

„Wer an ein göttliches Prinzip oder an einen Schöpfer glaubt“, der könne „sich gegen die trostlose Quintessenz moderner Naturwissenschaften zur Wehr setzen“.⁵⁴⁵ Indem das Christentum jedoch gerade die Grenze überschreite und entweder nach rationaler Überprüfbarkeit oder nach ‚empirischer Evidenz‘ suche, gebe sie ihren eigenen Wahrheitsgrund, ihren Autonomieanspruch auf.⁵⁴⁶ Schon die Scholastik habe fälschlicherweise „Wissenschaft einzig zu dem Zweck, die Vorstellungswelt des Christentums

539 Lange, Zeichen der Kunst, 151, vgl. a. Lange, Reflexionen, 74.

540 Lange, Ziehkinder (Manuskript), 105.

541 Lange, Ziehkinder (Manuskript), 105.

542 Lange, Reflexionen, 104.

543 Lange, Reflexionen, 104.

544 Lange, Reflexionen, 104f. Im Original mit „(und wollen)“.

545 Lange, Reflexionen, 81.

546 Lange, Über das Poetische, 32.

begrifflich zu untermauern“, betrieben.⁵⁴⁷ Das Christentum müsse sich im Gegenteil vom im Grunde gescheiterten Aufweis ihrer Vernünftigkeit (beispielsweise über die rationale Plausibilität eines monotheistischen Gottesbegriffes oder die Existenz – auch minimaler – empirischer Fakten für die Auferstehung) abwenden, um nicht in dieselbe Falle der „Erkenntnislosigkeit“⁵⁴⁸ des materialistischen Weltbilds zu tappen. Religion müsse sich stattdessen ihrer „Autonomie nur bewusst bleiben“ und dürfe „sich nicht irritieren lassen, auch dann nicht, wenn sie an Akzeptanz verliert.“⁵⁴⁹

Angesichts der theoretisch wie praktisch unüberwindbaren Grenze, die der Tod nun einmal darstelle, sei diese Grenze als „Eingeständnis zu werten, daß wir vor der Grunddefinition unserer Existenz, da wir sie nicht zu leisten vermögen, frei sind.“ Diese Freiheit ermächtige uns, dass wir uns entweder für den Nihilismus oder für das Vertrauen darauf entscheiden, dass „Gott existiert und daß das Sein als Schöpfungsakt aus dem Omnipotenten einen Sinn hat“. Das sei „keine Gemütssache, sondern eine Entscheidung, die die Unsicherheit des zweifelnden Verstandes aushalten und somit bei sich behalten“⁵⁵⁰ müsse.

Hartmut Lang selbst hat „nur eine kurze Phase der Gottsuche durchlebt“ und dann stattdessen „die Kunst als Möglichkeit des tiefen Trostes“ für sich entdeckt.⁵⁵¹

547 Lange, Realitätserfahrung, 8; auch Lange, Über das Poetische, 32.

548 Lange, Realitätserfahrung, 43.

549 Lange, Über das Poetische, 33.

550 Lange, Reflexionen, 103.

551 Lange, Über das Poetische, 144, vgl. a. 142.

2. Drei Perspektiven zu Kunst, Tod und die Unwiderruflichkeit des Lebens

2.1 In den literarischen Kulissen oder: „Jenseits der Schattenlinie“

Hartmut Lange will „der Welt das Geheimnis beimischen“ und er will, „dass hinter der Schattenlinie doch mehr ist als das sprichwörtliche Nichts“.⁵⁵² Und so erschafft er sich „jenseits der Schattenlinie“⁵⁵³ eine poetische Welt, über die sich auch die Leser ‚vertrauensvoll ziehen lassen‘ sollen.⁵⁵⁴ In seinen Novellen selbst – und die Form der Novelle eignet sich für Langes Stil besonders, denn, so Lange, „als Dramatiker“ müsse er „schnell zum Wesentlichen kommen“⁵⁵⁵ – verbleibt das, was sich hinter der Schattengrenze befindet, immer auch im Ungefähren, Ahnungsvollen und entzieht sich dem Erkennen der Protagonisten und der Leser. Was da verbleibt, äußert sich immer nur durch „eine Art Grundbeben, das sich zwar legen kann, aber nie mehr völlig verschwindet, ein ewiges Donnergrollen im Hintergrund“.⁵⁵⁶ Die Gestik der Figuren ist so sparsam wie der Stil Langes,⁵⁵⁷ alles „passiert wie nebenbei“, seine Novellen sind nichts für Voyeure. Die „existentiellen Ängste“, die „Alltagsneurosen“ balancieren am „Abgrund des bewußten Seins“,⁵⁵⁸ „und so wissen seine Figuren oft selbst nicht, was mit ihnen geschieht.“⁵⁵⁹ Hartmut Langes Werk ist keine „Befriedigungskunst“,⁵⁶⁰ denn letztlich können Lange wie seine Figuren ihre Todesangst nicht sublimieren,⁵⁶¹ „[d]adurch wirken seine Texte alle pessimistisch, deprimierend, frustrierend“.⁵⁶² Durch die Vorstellungswelt Langes laufen die Schattenlinien des Todes, symbolisiert topographisch durch Wassergräben und Kanäle, Flüsse und Bäche, Seen und die See, ornithologisch durch den Raben bzw. die Krähe⁵⁶³ und die (Stock-)Ente.⁵⁶⁴ Sie markieren die unterschwellig vorhandene und gegebenenfalls plötzlich einbrechende Irritation des Todes und des Nichts, und verweisen in ihrem mythologischen

552 Lange/Feldmann, Gespräch.

553 Tück, Gottes Augapfel, 220.

554 Lange, Reflexionen, 60.

555 Lange/Schock, Gespräch, 336.

556 Lange/Schock, Gespräch, 333.

557 Beckers, Künstlernovellen, 21.

558 Beckers, Künstlernovellen, 21.

559 Lange/Schock, Gespräch, 21.

560 Vgl. Stock, Keine Kunst, 101.

561 Lange/Schock, Gespräch, 332.

562 Beckers, Künstlernovellen, 22.

563 Lange, Der Bürgermeister von Teltow; Lange, Im November, 86; Lange, Im Museum 59; Lange, An der Prorer Wiek 52, 54; Lange, Die Ewigkeit des Augenblicks 12, 13, 41, 43; Lange, Das Konzert, 2; Lange, Die Reise nach Triest 1993, 33; Lange, Die Selbstverbrennung, 12; Lange, Die Stechpalme 18.

564 Lange, Der Hundekuhlsee 53; Lange, Das Konzert 16, 18, 26; Lange, Die Ermüdung 19, 115, 117, 139; Lange, Die Selbstverbrennung 8, 17; Lange, Die Stechpalme 47, 80; Lange, Umzug 55; Lange, Der Bürgermeister von Teltow 53.

Gehalt auf die religiöse Vorstellungswelt eines Jenseits, das durch Wasser vom Diesseits getrennt ist und doch in beiden Richtungen hin und her überschritten werden kann.⁵⁶⁵

„Die konkreten Verhältnisse“⁵⁶⁶ in denen sich die Novellen abspielen, das Bühnenbild und die Requisiten sind häufig der realen Anschaulichkeit Langes zeitgenössischer Lebensumstände des 20. und 21. Jhs. entnommen – Berlin, Brandenburg, Mecklenburg, Ostsee und Nordsee. Die ‚Schattenlinie‘ verläuft in Langes Novellen diesseitig und entlang der Grunewald-seenkette, deren Wasserflächen regelmäßig in den Novellen Langes Schauplätze sind oder aus dem Hintergrund wie zufällig in das Geschehen hineinleuchten.⁵⁶⁷ Der toten Cellistin (Jacqueline du Pré)⁵⁶⁸ begegnet der Ich-Erzähler am Griebnitzsee „dort, wo er die Glienicker Lanke berührt“, ⁵⁶⁹ und ein anderes Mal begegnet er am zugefrorenen Grunewaldsee jenen ungleichen Toten, einem Liebespaar, das in ihm die ‚Heiterkeit des Todes‘ erahnen läßt.⁵⁷⁰ Die Konfrontation eines toten Amokläufers mit seinen zwölf Opfern findet am Strand der Irischen See statt.⁵⁷¹ Das Berlin, das den Schauplatz für die jenseits der Schattenlinie verortete Novelle ‚Das Konzert‘ bildet, ist voll von Wasser. Wasser tritt über die Ufergräben und nässt Füße, Regen hinterlässt überall Wasserlachen auf dem Asphalt, die beiden Protagonisten Liebermann und Lewanski wohnen in unmittelbarer Nähe des Wannsee und in einer der Schlüsselszenen begegnet Lewanski seinem Mörder an einem ungenannten See und er kämpft gegen ihn im Wasser.⁵⁷² Selbst in der und durch die Vorstellungswelt ist ein Riss, eine Schattenlinie spürbar.⁵⁷³ Den Schatten, den Toten, können die Lebenden auch andernorts begegnen, bei einem Blick aus dem Fenster einer Berliner Etagenwohnung,⁵⁷⁴ oder auf der Straße, wenn der Ich-Erzähler auf die Jüdin Rahel Varnhagen von Ense (1771-1833) im Gewirr der Straßen und Baustellen in Berlin-Mitte trifft.⁵⁷⁵ Oder auch ‚Im Museum‘ (2013),

565 Aber auch eine schlichte offene Tür kann die Schattengrenze markieren und Irritationen hervorrufen, wie Lange, Im Cuvilliés-Theater 2015.

566 Vgl. Lange, Reflexionen, 104.

567 ZB. Schlachtensee: Lange, Leptis Magna; Lange, Herr Semmering; Lange, Die Ermüdung; Griebnitzsee, Glienicker Lanke: Lange, Die Cellistin; Krumme Lanke: Lange, Reise nach Triest, Lange, Die Stechpalme; Klare Lanke: Lange, Die Ermüdung; Große Steinlanke: Lange, Die Ermüdung; Lange, Der Hundekehlesee; usw.

568 Beckers, Künstlernovellen, 220f.

569 Lange, Die Cellistin, 95.

570 Lange, Die Heiterkeit des Todes, 111.

571 Lange, Das Böse.

572 Lange, Das Konzert 5, 18, 20, 26, 27, 38, 98, 102, 103, 104, 105, 106.

573 Lange, Das Konzert 28, 122; vgl. Beckers, Künstlernovellen, 22.

574 Die Novelle ‚Der Blick aus dem Fenster‘ stellt in gewisser Weise die im Gemälde ‚Homme nu-tête vu de dos à la fenêtre‘ (1875) von Gustave Caillebotte dargestellte Szene nach. In der Novelle ‚Die Ewigkeit des Augenblicks‘ spielt ein anderes Gemälde Caillebottes eine wichtige Rolle.

575 Lange, Die Begegnung.

wo es zu verstörenden Begegnungen zwischen den Toten und zwischen Toten und Lebenden kommt. Die Wahrnehmungsfähigkeit der Menschen über sich selbst im Zustand des Todes oder in der Bewegung auf ihren Tod hin, ist sehr unterschiedlich ausgeprägt.⁵⁷⁶

Bei den Lebenden scheint die immer zufällige, überraschende Begegnung mit den Toten kaum Irritationen auszulösen. Der ‚kleine Grenzverkehr‘⁵⁷⁷ zwischen den Welten, die in einer eigenen Weise einer Art Überblendung oder Mehrfachbelichtung gemeinsam existieren, erfolgt ohne Formalitäten. Auch wenn Hartmut Lange Anleihen bei den symbolisch aufgeladenen Kulissen und Requisiten vorgeprägter kultureller Jenseitsmythologien nimmt, und sich dabei vor allem an die ‚nicht lebensfördernden‘ Totenlandschaften hält, ist doch Zurückhaltung angebracht, um nicht allzu leicht von ‚Gespenstern‘, ‚Geistern‘ und ‚Geisterwelten‘,⁵⁷⁸ oder eben von einem ‚Jenseits‘ zu sprechen. Denn letztlich generiert Hartmut Lange den Lesern seiner Novellen immer irreale Vorstellungswelten zur je eigenen Anschauung, in denen auch die Protagonisten, zB. Ich-Erzähler, ihrerseits irreale Vorstellungswelten generieren, auf ihrer Ebene aber ohne ihr Zutun. Während dem Leser die Langesche Vorstellungswelt in ‚Das Konzert‘ und ‚Die Waldsteinsonate‘ direkt zugänglich gemacht wird, finden die Begegnungen der toten Cellistin mit dem Ich-Erzähler⁵⁷⁹ und mit dem Liebespaar in ‚Die Heiterkeit des Todes‘⁵⁸⁰ in der Vorstellungswelt des Ich-Erzählers statt, die selbst ja wieder in der Vorstellungswelt stattfindet. Gewissermaßen ‚a dream within a dream‘⁵⁸¹. „Einen interessanten paratextuellen Hinweis enthält das Motto zu Langes 1984 erschienenem Sammelband Die Waldsteinsonate. Es handelt sich um ein Wittgenstein-Zitat, das sich fast wie ein thematisches Indiz interpretieren läßt: ‚Die Welt des Glücklichen ist eine andere als die des Unglücklichen‘. In den meisten Texten dieser Sammlung, die ausschließlich von depressiven, selbstmörderischen Existenzen handeln, wird der Beschreibung von Raumerlebensstörungen eine zentrale Rolle zugewiesen; in der Erzählstrategie Langes verliert folglich die Beschreibung jede statische und retardierende Funktion und wird in die Dynamik melancholischer Seelengeschichten integriert. Meistens stellen bei Lange gerade die Episoden von räumlicher Halluzination oder Wahnvorstellung die einzigen sinntragenden Ereignisse der Erzählung dar oder markieren deren entscheidende Wendepunkte.“⁵⁸²

576 Vgl. zB. in Lange, Tod einer Diva.

577 Erich Kästner, Georg und die Zwischenfälle (1938), verfilmt 1943 als „Der kleine Grenzverkehr“.

578 ZB. Beckers, Künstlernovellen, 38ff., bes. 44ff.

579 Beckers, Künstlernovellen, 220f.

580 Lange, Die Heiterkeit des Todes 111.

581 Titel eines Gedichts von Edgar Allan Poe.

582 Durzak, Opfer und Täter, 171.

2.2. Diskussion dreier ausgewählter Novellen Hartmut Langes

2.2.1 Salus Per Artem? – Die Waldsteinsonate (1984)⁵⁸³

2.2.1.1 Synopse

Berlin, 1. Mai 1945. Der bereits 1886 verstorbene Künstler Franz Liszt wurde von Magda G. in den Führerbunker eingeladen. Bald wird der Grund seines Besuches offenbar: Er soll den Ehemann, Joseph G., davon abbringen, von seiner Frau zu verlangen, die gemeinsamen Kinder zu töten. Nicht, dass sie behaupten wolle, dass dies nicht auch ihr Wunsch sei, aber, sagt sie, „ich wünsche etwas, das ich unmöglich ausführen kann“.⁵⁸⁴ Umgekehrt sieht Joseph G. in der Anwesenheit Liszts die Chance, dass dieser seiner Frau die innere Kraft zu geben vermag, „das Unvermeidliche“⁵⁸⁵ zu tun. Beide lassen Liszt allein. Der Künstler sieht sich in einer für ihn irritierenden und undurchsichtigen Situation wieder, der er zunächst mit einer, in jahrelanger Konzerttätigkeit eingeübten, professionellen Neutralität begegnet. Liszt legt seine Hände auf die Klaviertastatur und beginnt die ersten Takte der Waldsteinsonate zu spielen. Als Magda G. wieder den Raum betritt, unterbricht er sein Spiel. Es entspannt sich eine Konversation über den unmöglichen Wunsch, die eigenen Kinder zu töten. Joseph G. kommt herein. „*Wer sein Haus nicht mehr retten kann, für den wird es zum Scheiterhaufen. Wer sich und seine Kinder opfert, adelt den Untergang*“⁵⁸⁶ sagt er zu Liszt und beendet damit das Gespräch. Liszt erkennt nun die Lage, die Absicht des Ehepaars G., ihre Kinder mit in den Untergang zu nehmen. Liszt beginnt erneut mit seinem Klavierspiel und insistiert darauf, dass es unhöflich sei, während seiner Darbietung den Raum zu verlassen. Er hofft für sich, seine beiden Zuhörer durch die Musik Beethovens dazu zu bewegen, von ihrem Vorhaben endgültig abzulassen und so die Kinder zu retten. Der Eindruck seines Klavierspiels auf Magda G. „macht ihm Mut“, sie rückt unmerklich von ihrem Gatten und seinem Zauber ab.⁵⁸⁷ Liszt spielt weiter und weiter, ohne Unterbrechung, in der Hoffnung, dass er, der Magier, seine Magie entfalten werde.⁵⁸⁸ Als Joseph G. von einem SS-Arzt abgeholt wird und den Raum

583 Lange, Die Waldsteinsonate; wörtliche Rede – im Originaltext mit »...« gekennzeichnet – wird *kursiv* ohne zusätzliche Zeichen wiedergegeben.

584 Lange, Die Waldsteinsonate, 43.

585 Lange, Die Waldsteinsonate, 43.

586 Lange, Die Waldsteinsonate, 48; in Jenseits, 121 sagt Joseph Goebbels nach der Ermordung ihrer Kinder: „*Und es ist gut so. Wer sein Haus nicht mehr retten kann, für den wird es zum Scheiterhaufen. Wer sich und seine Kinder opfert, adelt den Untergang. Und dem Sieger erscheint der Untergang wie eine Erlösung, da er den Sieg gekostet und wie eine faule Frucht hinter sich gelassen hat.*“

587 Lange, Die Waldsteinsonate, 50.

588 Vgl. Lange, Die Waldsteinsonate, 45; 49.

verlässt, drängt Magda G. Liszt, mit ihr beiden hinterherzugehen. Aber Liszt sträubt sich, denn er meint, dass Magda G., wenn sie ihm nicht mehr zuhört, ihre Kinder ermorden wird. Magda G. weist darauf hin, dass anstelle ihrer der Arzt den Mord vollbringen wird, denn *„Wir sind schuldig. Wir dürfen nicht in die Hände unserer Feinde fallen“*. Schnell korrigiert sich Magda G. und sagt zu Liszt: *„Nein. Nein ... wir sind nicht schuldig.“*⁵⁸⁹ Unschlüssig über die Situation beginnt Franz Liszt, während er spielt, von seiner Ehe, seinen eigenen beiden Kindern zu erzählen. Man solle nicht nur das Unglück aus der eigenen Perspektive beurteilen, sondern auch den Dingen „ihren Lauf lassen“. Magda G. hängt ihren eigenen Gedanken nach und stellt fest, dass ihre Sorgen wie aufgelöst sind und sie sich „plötzlich an frühe, sehr frühe Umstände, in denen sie vor Glück und gehobener Stimmung hätte vergehen können“, erinnert.⁵⁹⁰ Magda G. bedankt sich bei Liszt und geht aus dem Raum hinaus, zu ihren Kindern. Liszt versucht vergeblich, sie aufzuhalten, spielt dann weiter, ruft ihr hinterher, droht, zürnt, tobt, bis er merkt, dass ihn die Kraft verlässt; er wird heiser, muss sich abwenden und husten, bis er schließlich, nachdem er nur noch „mit der rechten Hand, die linke lag schon kraftlos auf der Tastatur, den Fortlauf der Sonate aufrechterhielt“.⁵⁹¹ Liszt bricht ab und schließt den Deckel über der Tastatur. *„Gut, dachte er, gut. Dann habe ich meine Schuldigkeit getan, und nun sind alle Himmel verschlossen.“* Liszt beruhigt sich, eine gewisse Gleichgültigkeit erfasst ihn. Vielleicht, so denkt er, habe er der Waldsteinsonate „zu viel, ja das Unmögliche, zugemutet“.⁵⁹²

2.2.1.2 Diskussion

Schon in der Novelle ‚Die Waldsteinsonate‘⁵⁹³ spielt, wie später in ‚Das Konzert‘, Beethovens Musik eine entscheidende Rolle. Ist diese in Langes Theaterstück ‚Jenseits von Gut und Böse oder Die letzten Stunden der Reichskanzlei‘ (UA 1975)⁵⁹⁴ noch auf gefällige Unterhaltungsmusik reduziert, die später zu Hochzeitsmusik und dann zum „Sedativum“⁵⁹⁵ für die Anwesenden mutiert, die der tote Franz Liszt in einem ähnlichen Rahmen im Führerbunker unter der Reichskanzlei vor größerem Publikum spielt,⁵⁹⁶ sind die Erwartungen an die Musik (Kunst) – und an den Musiker (Künstler) – in den beiden Novellen um ein

589 Lange, Die Waldsteinsonate, 54.

590 Lange, Die Waldsteinsonate, 57.

591 Lange, Die Waldsteinsonate, 60.

592 Lange, Die Waldsteinsonate, 61.

593 Analyse, Kontext und Interpretation vgl. bei Beckers, Künstlernovellen, 72ff.

594 Manuskripttext 1975 neu abgedruckt in Lange, Über das Poetische, 81ff.

595 Beckers, Künstlernovellen, 83.

596 Vgl. Beckers, Künstlernovellen, 77.

Vielfaches gesteigert. Beethovens Waldsteinsonate, die hier für die Kunst an sich in der ‚Sphäre der einfachen Anschauung‘ steht,⁵⁹⁷ wird durch alle drei Protagonisten, Liszt und das Ehepaar Goebbels, verzweckt, instrumentalisiert. Der Künstler Franz Liszt, der sich selbst für professionell-neutral hält⁵⁹⁸ und doch anhand seiner Kleidung als der christlichen Religion zugehörig zu erkennen ist,⁵⁹⁹ ist auf Einladung von Magda Goebbels (buchstäblich) erschienen: Er soll, als Künstler, dessen Kunst im Dritten Reich geschätzt wird,⁶⁰⁰ ihren Ehemann davon überzeugen, nicht von ihr den Mord an ihren Kindern zu verlangen. Joseph Goebbels hingegen sieht in der Anwesenheit des Künstlers eine günstige Gelegenheit, seine Frau darin zu stärken, „das Unvermeidliche zu tun“,⁶⁰¹ also ihre sieben Kinder zu ermorden. Franz Liszt wiederum will im Fortgang des Geschehens, als er erkennt, in welcher Situation er sich befindet, genau das durch den „Zauber seiner Virtuosität“⁶⁰² verhindern: „*Beethoven! Beethoven wird die Kinder retten. Er ist mächtiger als alles andere*, dachte er, und: *Der müsste erst geboren werden, der der Waldsteinsonate widerstehen kann.*“⁶⁰³

Für die einen – hier für Joseph Goebbels als Repräsentant des Nationalsozialismus – ist Kunst „immer nur [...] Hilfsmittel für ihre Propaganda“,⁶⁰⁴ dh. „das Unvermeidliche“ zu tun, für die anderen, wie für Franz Liszt (und vielleicht auch Magda Goebbels), besitzt Kunst, dh. Schönheit, in der Kunsttheorie des 19. Jhs., immer einen pädagogischen Wert hin zur Humanität und zum sittlich Guten.⁶⁰⁵

Kunst, die sich der einfachen Anschauung öffnet, wie die Musik Beethovens, ist jedoch aus Hartmut Langes Perspektive an sich „unparteiisch“ und „unschuldig“. ⁶⁰⁶ Hartmut Lange stimmt der Einschätzung der Dichterin Friederike Kempners zu, wenn sie schreibt: „Und so kam ich zu der Überzeugung, dass denn doch hie und da ein vorurteilsloses, harmloses Gedicht, ein humaner Gedanke, objektiv zur Anschauung gebracht, frei von aller Parteilichkeit, gezündet, d. h. manchen Bösewicht aufgestachelt haben müsse, so dass er zu Dynamit und Gift greifen wollt“. ⁶⁰⁷ Die Komposition Beethovens verfehlt ihre von Liszt

597 Vgl. Lange, Realitätserfahrung, 9, auch 11, 13; Lange, Zeichen der Kunst, 182.

598 Lange, Die Waldsteinsonate, 44.

599 Lange, Die Waldsteinsonate, 44.

600 Vgl. Beckers, Künstlernovellen, 73 Anm. 191.

601 Lange, Das Konzert, 43.

602 Lange, Die Waldsteinsonate, 50.

603 Lange, Die Waldsteinsonate, 50; vgl. Marquard, Novellist der Melancholie, 14: „Liszt spielt - nach seinem Tod - mit Beethovens Waldsteinsonate vergeblich gegen das Töten an“.

604 Lange/Tück, Gespräch, 107.

605 Vgl. zB. in Tauber, Cicerone, 98: „Mit Schiller verband Burckhardt ästhetisch sicherlich die Vorstellung der sittlich erhebenden Wirkung von Kunst – das Schöne und das Gute werden als notwendig verbunden.“

606 Lange, Zeichen der Kunst, 154.

607 Lange, Über das Poetische, 52. Friederike Kempner, Gedichte. Ausgabe letzter Hand. Berlin 2004, 20.

zugeschriebene Wirkung, und zugleich aber erfüllt sich indirekt die ihr von Joseph Goebbels zuge dachte Wirkung: Martha Goebbels wird beim Zuhören plötzlich „alles leicht, der Boden unter ihren Füßen bewegte sich wie ein Schatten, und sie erinnerte sich plötzlich an frühe, sehr frühe Umstände, in denen sie vor Glück und gehobener Stimmung hätte vergehen können“.⁶⁰⁸ Wenn sie jetzt vielleicht auch nicht „das Unvermeidliche“ tun kann, so kann sie doch zulassen, dass „das Unvermeidliche“, der Tod, geschieht, wenn ihr jetzt „alles leicht“ wird und sich für sie der Boden in einen sich bewegenden Schatten verwandelt. Ist hier Magda Goebbels die flüchtige Erfüllung ihrer „metaphysischen Bedürftigkeit“, ihrem unausgesprochenen und doch menschlichem Streben nach Transzendenz⁶⁰⁹ zuteil geworden?⁶¹⁰ Oder spricht dagegen, dass Franz Liszt „als erfolgreicher Gesellschaftsliebbling“ keine „Einsicht in den Nihilismus gewonnen hat“ und darum auch nicht „aus dieser Erfahrung heraus der Sehnsucht nach Transzendenz in aller Unschuld einen Raum“ öffnen kann, also zu „dieser Kunstanstrengung nicht in vollem Umfang in der Lage“ ist?⁶¹¹

Jedenfalls vermag der „schöne Schein“ alle Menschen in den unterschiedlichsten Situationen zu trösten. Wenn im „schönen Schein“ die Täter wie Eva Braun⁶¹² und die Opfer wie Frau Altenschul⁶¹³ gleichermaßen Trost und Versöhnung mit dem eigenen Schicksal finden, dann auch Magda G., die auf dem Weg ist, ihre Kinder zu ermorden. In diesem Sinne kann „der Zustand der Welt“, „der ja doch nur der eigene Zustand ist“, durch die Kunst „auf wunderbare Weise wieder zurechtgerückt“⁶¹⁴ werden.⁶¹⁵

608 Lange, Die Waldsteinsonate, 57.

609 Lange, Zeichen der Kunst, 149.

610 Alternativ zu Lentz, Einführung, der in der Novelle „eine Allegorie über das ewige Zuspät der Kunst und die unerfüllbaren Erlösungs-Zumutungen an sie“ sieht, vgl. Beckers, Künstlernovellen, 73 Anm. 191. Die Interpretation, dass „einzig Liszts Interpretation der Waldsteinsonate in der allgemeinen Katastrophe Inseln von Stille und Menschlichkeit zu evozieren vermag“ erscheint zu optimistisch, weil zu sehr der idealisierten Verbindung von Schönheit und dem sittlich Guten verbunden, vgl. Hertling, Hölle unter Berlin, 82.

611 Hertling, Hölle unter Berlin, 82.

612 Vgl. Lange, Nochmals: Das Böse, 62.

613 Lange, Die Waldsteinsonate, 5, 93.

614 Vgl. Lange, Die Waldsteinsonate, 51.

615 Vgl. Jurgensen, Metaphysik, 119.

2.2.2 „Das ist doch keine Versöhnung!“ – Die Heiterkeit des Todes (1984)⁶¹⁶

2.2.2.1 Synopse

Der Berliner Grunewaldsee im Winter. Da kann „es vorkommen, dass eine tote Jüdin an das Ufer tritt und auf eine Wunde in ihrem Nacken zeigt“.⁶¹⁷ „In einiger Entfernung steht ihr Mörder und wartet auf sie. Er hebt die Hand, um auf sich aufmerksam zu machen. Sie setzt sich in Bewegung, geht ihm über das Eis entgegen. Er nimmt sie im Schilf in Empfang, er stützt sie und führt sie ans Ufer“.⁶¹⁸ Sie küssen sich leidenschaftlich, er merkt dass sie friert und reicht ihr seine schwarze Uniform-Jacke. Beide beginnen, ineinander untergehakt und ganz auf sich konzentriert, um den See zu spazieren.⁶¹⁹

Der Ich-Erzähler, der die Szene beobachtet, ist „außerstande, [sein] Befremden länger zu unterdrücken“.⁶²⁰ Wie können Opfer und Mörder Arm in Arm zusammen gehen? Nur der Mann scheint den Ausruf kurz zu bemerken, wendet sich aber dann sofort wieder der Frau zu. Sie lacht. Der Beobachter ereifert sich, läuft dem Paar hinterher, überholt sie und stellt sie zur Rede. „*Sehen Sie nicht, sage ich und widerstehe der Versuchung, mit ausgestrecktem Finger auf den Davidstern, den sie an ihrem Kleid trägt, zu zeigen, sehen Sie nicht, wie unmöglich es ist, mit jenem dort, der Sie getötet hat, Vertraulichkeiten auszutauschen!*“⁶²¹ Der Ich-Erzähler spekuliert, dass die Frau wohl in der Nähe des Sees auf der Flucht gestellt und an Ort und Stelle verscharrt worden war. Die Frau spricht leise zu dem Mann: „*Auch der Mörder wird erlöst, und: „Die Schuldigen sind die Schwachen*“.⁶²² Das Paar wendet sich ab und geht schnell weiter. Einige Zeit später werden Mann und Frau, eng umschlungen und selbstvergessen, wieder beobachtet: „*Wie sie sich an seinen Hals festklammert, als wollte sie ihre Jugend, um die man sie gebracht hat, im Tode nachholen.*“⁶²³ Der Beobachter wird entdeckt, die Frau ist empört und fordert, allein gelassen zu bleiben. Der Mann kommt herbei und erklärt sich. Er zeigt dem Ich-Beobachter sein „Wundmal“,⁶²⁴ er, der Mörder, habe gebüßt. Der Beobachter „sieht, dass er gerichtet ist“. Die Frau ruft aus der Entfernung, man solle die Toten in Ruhe lassen. „Da uns das Leben unglücklich macht, geschehen im Tod die

616 Lange, Die Heiterkeit des Todes; wörtliche Rede – im Originaltext mit »...« gekennzeichnet – wird *kursiv* ohne zusätzliche Zeichen wiedergegeben.

617 Lange, Die Heiterkeit des Todes, 111.

618 Lange, Die Heiterkeit des Todes, 111.

619 Lange, Die Heiterkeit des Todes, 113.

620 Lange, Die Heiterkeit des Todes, 113.

621 Lange, Die Heiterkeit des Todes, 114.

622 Lange, Die Heiterkeit des Todes, 115.

623 Lange, Die Heiterkeit des Todes, 116.

624 Lange, Die Heiterkeit des Todes, 117.

Zeichen und Wunder!“⁶²⁵ Ob der Beobachter nicht das Außergewöhnliche sehen würde, das hier, in dieser Frau, geschehen sei, denn „*hätte ich sie nicht getötet, ich hätte sie nie kennengelernt, und sie ist die Einzige, die mir verzeiht*“.⁶²⁶ In diesem Moment verschwinden die tote Jüdin und ihr Mörder. Der Beobachter bleibt nach dieser Erscheinung zurück, das Erlebte müsse, so sagt er sich, eine Imagination des Gehirns gewesen sein, denn sonst „*gäbe es die Heiterkeit des Todes, und ich wünschte, keine Minute länger zu leben*“.⁶²⁷

2.2.2.2 Diskussion

Hartmut Lange präsentiert mit der Novelle ‚Die Heiterkeit des Todes‘ einen Traum in einem Traum, die Vorstellungswelt des Ich-Erzählers in der Vorstellungswelt des Novellisten. An der Schattengrenze des Todes, die im literarisch-fiktiven Berlin durch die Grunewaldseenkette verläuft, und symbolisch durch die „überflutende Nässe“⁶²⁸ passierbar geworden ist, gewinnt der Ich-Erzähler in einer Vision, in der die Vorstellungswelt in der ihr eigenen Autonomie die Realität der Erkenntniswelt „majorisieren“ kann, einen Einblick in die „Heiterkeit des Todes“. Wovon handelt die Novelle? Worin besteht die ‚Heiterkeit des Todes‘?

Es wird allgemein vorausgesetzt, dass diese Novelle eine Art „Vorstufe“⁶²⁹ zur Novelle ‚Das Konzert‘ sei, zu groß sind prima vista die literarischen und inhaltlichen Bezüge,⁶³⁰ als dass etwas anderes plausibel zu vermuten wäre. Die zeitliche Nähe der beiden Novellen, das in seinen theoretischen Schriften aufscheinende grundsätzliche Interesse Langes an einer philosophischen Verortung seines Schreibens lassen schlussfolgern, dass beide Novellen denselben oder dieselben Gedanken Langes auf je unterschiedliche Weise veranschaulichen.

Diese Vermutung unterstützt der Autor in seiner an der Universität Wien am 17. April 2018 gehaltenen Poetikvorlesung, wenn er sagt: „Für die Kunst ist [der Tod] eine Gelegenheit zur Transzendenz. Wo auf der einen Seite [dh. im Christentum] erst nach der Auferstehung etwas Anschauliches wiedergewonnen werden kann, ist die Freiheit zur Phantasie in der Lage, einen Sachverhalt in der Sphäre des Nichts zu etablieren. Wie so etwas heute im 21. Jahrhundert aussehen könnte, will ich Ihnen am Beispiel einer meiner Erzählungen demonstrieren.“⁶³¹ Damit ist nicht gesagt, dass Lange mit beiden Novellen auch den gleichen Sachverhalt „in der

625 Lange, Die Heiterkeit des Todes, 117.

626 Lange, Die Heiterkeit des Todes, 118.

627 Lange, Die Heiterkeit des Todes, 119.

628 Lange, Die Heiterkeit des Todes, 111.

629 Durzak, Opfer und Täter, 184 Anm. 380.

630 Beckers, Künstlernovellen, 151.

631 Lange, Ziehkinder (Manuskript), 101ff.

Sphäre des Lichts etablieren“ will.

Betrachtet man die Erzählungen gemeinsam, kann man auf die Idee kommen, die kürzere Novelle als eine Art szenisches ‚spin-off‘ der Novelle ‚Das Konzert‘ zu verstehen, da beide Novellen von verschiedenen Formen der Haltung von (jüdischen) Opfern und (nationalsozialistischen) Tätern zueinander handeln. Jene Haltung in der Novelle ‚Das Konzert‘, die der Haltung der Jüdin zu ihrem Mörder am nächsten kommt, drückt sich in der Haltung von Schulze-Bethmann zu seinem Mörder, dem SS-Offizier Klevenow noch am ehesten aus: *„Er wünscht, mit seinem Mörder einig zu sein“*, sagt der Protagonist Lewanski an einer Stelle über Schulze-Bethmann. Das sei *„ein verwegener Gedanke“*, antwortet darauf der Maler Liebermann und setzt hinzu: *„aber es ist versöhnlich gemeint.“*⁶³² Und er fährt fort: *„Es heißt doch, sagte er, im Tode wären wir alle gleich, und wer seinen Mörder empfängt, um ihm zu verzeihen, tja ... Warum sollten wir die Eigenschaft der Lebenden, die ihrer Unverträglichkeit keine Grenze geben können, beibehalten?“*⁶³³

Die Novelle ‚Die Heiterkeit des Todes‘ wird im Grunde einhellig als Text verstanden, der, um die Bandbreite der Interpretationen zu illustrieren, „die Frage aufwirft“, „ob es Verzeihung für den Mörder und Sühne für das Opfer geben kann“, ⁶³⁴ sie befrage „die Wirklichkeit auf einen hoffnungsspendenden Ausweg hin zur Transzendenz“, ⁶³⁵ indem sowohl „Vergebung als auch [...] Aussöhnung“⁶³⁶ vollzogen werde; der Text gebe „hier das individuelle Beispiel der Versöhnung zwischen Täter und Opfer aus Liebe“, ⁶³⁷ „daß durch erotische Liebe zwischen zwei Menschen, Mörder und Ermordete, eine Versöhnung möglich ist“⁶³⁸ und dass sich „Mörder und Opfer gegenseitig erlösen“.⁶³⁹

Und darin liege, so Jan-Heiner Tück in der an die Lesung der Novelle sich anschließenden Diskussion in der Poetikvorlesung 2018, gerade die Provokation, die die Novelle auslöse: denn „viele, die über das Dritte Reich nachdenken, über die Täter-Opfer-Konstellation nachdenken, [finden] den Gedanken für sittlich empörend [...], dass so etwas wie Versöhnung angesichts der Verbrechen, die geschehen sind, überhaupt nur angedacht wird.“⁶⁴⁰ Woraufhin Hartmut Lange direkt und mit erkennbarer Emotionalität antwortet: „Das ist ja keine

632 Lange, Das Konzert, 90f.

633 Lange, Das Konzert, 92f.

634 Hertling, Werk, 183.

635 Hertling, Werk, 176.

636 Kleinschmidt, Nachwort, 129.

637 Beckers, Künstlernovellen, 151.

638 Beckers, Künstlernovellen, 150.

639 Jurgensen, Metaphysik, 120.

640 Lange, Ziehkinder (Diskussion), TT 38:02.

Versöhnung! [Die versöhnt der Satz einer]⁶⁴¹ Rücknahme der Realität! Das ist was ganz anderes!“⁶⁴²

Wovon spricht Hartmut Lange hier, wovon handelt – wenn nicht von Versöhnung – die Novelle für den Autor selbst?

Dazu wird in einem ersten Schritt auf die Erträge der theoretischen Schriften Langes zurückgegriffen und in einem zweiten Schritt werden, nach einer isolierten Analyse der Novelle ‚Das Konzert‘, beide Novellen miteinander verglichen.

Der Tod ist für den Nihilismus, der für Lange zu seinem eigenen Wahrheitsgrund geworden ist, das unwiderrufliche Ende des Lebens, das letzte Ereignis am Ende einer Kette von unwiderruflichen Ereignissen, das Erlöschen.⁶⁴³ Lange nennt den Tod darum den „Widerruf des Lebens“, ⁶⁴⁴ weil der Tod der Eintritt in das Nichts, das Leere und das Unbeschriebene und darum auch „transzendenzfähig“ ist, dh. die „Freiheit zur Phantasie“ besitzt und damit zum Trost. Durch den faktischen Tod als dem Nichts wird die Vorstellungswelt völlig frei: „Ich wollte mich künstlerisch vor der Gewissheit des eigenen Todes und der Gewissheit der Vergänglichkeit allen Seins schützen“, schreibt Hartmut Lange, „indem ich den Raum des Nichts in meinen Vorstellungen zu einem Transzendenzraum machte.“⁶⁴⁵

Das Christentum – das andere „Ziehkind der Vorstellungswelt“ – ist, so Lange im Unterschied zur Kunst an die ihr eigenen dogmatischen Vorgaben gebunden, die auf eine Überwindung des Todes abzielen. Der Tod müsse überwunden werden „mit welchen Bildern auch immer“ und das mache den Tod „transzendenzunfähig“. ⁶⁴⁶ Weshalb Hartmut Lange auch jede jenseitsorientierte Soteriologie, die sich zB. an der Auferstehung Christi und damit aller Toten hoffend ausrichte, nicht akzeptieren könne.⁶⁴⁷

Die Entscheidung des Novellisten Lange, eine ermordete Jüdin und ihren Mörder, einen SS-Mann als Liebespaar am nächtlichen Grunewaldsee zu beschreiben, ist das Ergebnis des damaligen Bemühens Langes, die „tatsächliche Welt, von der ich losgelassen hatte, wieder in meine Vorstellungswelt zurück[zuzwingen“. ⁶⁴⁸ „Ich stellte mir vor, daß ich in dieser unwirklichen Landschaft einem toten Liebespaar begegnen könnte, aber dies wäre nur das

641 Die Aufzeichnung ist an dieser Stelle leider akustisch undeutlich, JL.

642 [38:02] Hartmut Lange: „*Worin besteht* [in der Novelle] *die Provokation für dich?*“ [38:27] Hartmut Lange: „*Das ist ja keine Versöhnung!* [Die versöhnt den Satz einer] *Rücknahme der Realität! Das ist was ganz anderes!*“; in: Lange, Ziehkind (Diskussion).

643 Lange, Das Konzert, 133, 135.

644 Vgl. Lange, Über das Poetische, 29; vgl. a. Konzert, 24 und 85.

645 Lange, Über das Poetische, 141.

646 Lange, Ziehkind (Manuskript), 106.

647 Lange, Ziehkind (Diskussion), nach TT 38:00.

648 Lange, Realitätserfahrung, 44.

Sujet für eine Schauergeschichte gewesen. Der nächste und entscheidende Schritt war der Rückgriff auf meine Erfahrung mit der tatsächlichen Welt. Indem ich eine ermordete Jüdin Arm in Arm mit ihrem Mörder, einem hingerichteten SS-Mann, beschrieb, wurde die Unheimlichkeit der nächtlichen Szenerie am Grunewaldsee, die ja lediglich mein subjektiver Eindruck war, ins objektiv Belangvolle getrieben.⁶⁴⁹ Was das „objektiv Belangvolle“ in dieser Novelle ist, lässt sich an den „drei existentiellen Erfahrungshorizonten“ ausmessen: Die „sozialen, gesellschaftspolitischen Verwicklungen, in die jeder von uns unauflösbar eingebunden ist“ sind die unwiderruflichen „Facta“ der Ereignisgeschichte, sind die Völkermorde des 20. Jhs. und ist die beispiellose Entmenschlichung im Genozid an den Juden Europas im 2. Weltkrieg, in denen die „Abgründe“ der „destruktiven, schulderzeugenden Natur“ des Menschen⁶⁵⁰ sichtbar wurden.

Zweitens, die „Bedingung eines begrenzten Lebens“, das heißt: der Tod ist einerseits vordergründig präsent durch die beiden Toten selbst. Andererseits ist der Tod auch indirekt präsent, als die Novelle zunächst ein Ausdruck der „metaphysischen Bedürftigkeit“ des Novellisten Hartmut Lange selbst ist, mit der er sein eigenes Transzendenzbegehren stillen kann.⁶⁵¹ Die Novelle ist dann auch ein Transzendenzangebot an jene „die nicht zur erlösenden Selbstformulierung“⁶⁵² angesichts des Nichts gelangen können, weil sie selbst beispielsweise nicht künstlerisch tätig sind.

Und drittens das „unverwechselbar eigene und damit an sich ununterschiedene Ich“, also jenes, was die individuelle Irritation auslöst und ausmacht.

Hartmut Lange warnt davor, eine dieser drei Erfahrungen als Künstler auszulassen oder als Leser auszublenden: Fehle das „soziale Gewissen“, entstünde „metaphysische Jammerei“, fehle die „existentielle Erfahrung“, käme es zur „sozialen Frömmerei“. Und fehle „das Erlebnis des Ununterschiedenen am eigenen Ich“, dann bleibe alles (wie auch in den Wissenschaften) „auf die konkrete Welt bezogen, nachprüfbar, aber irritationslos“.⁶⁵³ Wenn man nur „auf schlichte Klärung von Sachverhalten aus ist“, dann werde in der Regel, so Lange, der „Erfahrungshorizont des Existentiellen und die Selbstbefindlichkeit des Schriftstellers“ gestrichen. Man „beläßt es bei der Poetik, die eine Widerspiegelung der Wirklichkeit fordert.“⁶⁵⁴ So halte sich der Irrtum, dass das „künstlerische Schaffen [...] vor

649 Lange, Realitätserfahrung, 45.

650 Lange, Reflexionen, 102.

651 Lange/Schock, Gespräch, 331.

652 Lange, Realitätserfahrung, 52; vgl. Lange, Über das Poetische, 17f.

653 Lange, Realitätserfahrung, 53 zugl. Lange, Über das Poetische, 17f.

654 Lange, Realitätserfahrung, 53f.; ebenso Lange, Über das Poetische, 18f.

allem und immer wieder ein Reflex auf Erfahrungen mit der Außenwelt“⁶⁵⁵ sei. Wenn das angenommen wird, „schrumpft die Totalität der poetischen Mitteilung“⁶⁵⁶, so Hartmut Lange. Die Novelle ‚Die Heiterkeit des Todes‘ ist im „Raum des Nichts“ angesiedelt. Lange versucht, wenn man so metaphorisch formulieren kann, mit seinem poetischen Auge, dh. in seiner Vorstellungswelt, in diesen „Raum des Nichts“, in dem die Toten versammelt sind, hineinzublicken, um „in ihm mit den Toten Zwiesprache zu halten.“⁶⁵⁷ Schon dadurch, dass sie in diesem Raum „eine Sprache behalten dürfen“, entstehe Heiterkeit.⁶⁵⁸

Lange nennt den Tod den „Widerruf des Lebens“, ⁶⁵⁹ weil der Tod der Eintritt in diesen „Raum des Nichts“, das Leere und Unbeschriebene ist. Darum ist der Tod auch „transzendenzfähig“ und besitzt die „Freiheit zur Phantasie“ – und darum auch zum Trost. Im „Raum des Nichts“ lässt sich all das Unwiderrufliche, das im Leben geschieht, widerrufen. „Ich wollte mich künstlerisch vor der Gewissheit des eigenen Todes und der Gewissheit der Vergänglichkeit allen Seins schützen“, schreibt Hartmut Lange, „indem ich den Raum des Nichts in meinen Vorstellungen zu einem Transzendenzraum machte.“⁶⁶⁰ Die Novelle illustriert diese „Rücknahme (oder ‚Rausnahme‘) der Realität“ (also der Wirklichkeit des Lebens), indem sie eine „Umkehrung der Sachverhalte“ bewirkt: „Im Leben haben sie sich umgebracht und im Tode lieben sie sich.“⁶⁶¹

Lange folgt in dieser „Umkehrung der Sachverhalte“ in der Vorstellungswelt seiner eigenen „Sehnsucht, die Unvereinbarkeit alles Lebendigen in einem utopischen Raum rückgängig zu machen“.⁶⁶²

In der Vorstellungswelt des Ich-Erzählers in der Novelle findet der Widerruf, die Rücknahme des Lebens der Jüdin und des SS-Mannes statt. Während in der Realität, der wirklichen Welt des Ich-Erzählers beide Menschen unwiderruflich ermordet bzw. mit dem Tode bestraft bleiben, bietet die Transzendenzfähigkeit des Ich-Erzählers ihm die Möglichkeit an, Trost in einer kontrafaktischen Vorstellungswelt zu finden, in der Jüdin und SS-Mann ein Liebespaar sind. Sie können es sein, weil sie angesichts ihrer vollkommenen Gleichheit im „Raum des Nichts“, vollkommen frei sind, und es die Unvereinbarkeiten, die das Leben ihnen aufbürdete,

655 Lange, Realitätserfahrung, 54.

656 Lange, Realitätserfahrung, 53 zugl. Lange, Über das Poetische, 17f.

657 Lange, Über das Poetische, 141.

658 Lange, Tagebuch, 119; vgl. a Beckers, Künstlernovellen, 50.

659 Vgl. Lange, Über das Poetische, 29; vgl. a. Konzert, 24 und 85.

660 Lange, Über das Poetische, 141.

661 Lange, Ziehkinder (Diskussion), TT nach 38:00.

662 Lange, Realitätserfahrung, 46.

nicht mehr gibt.⁶⁶³ Nur im „Raum des Nichts“ wird es überhaupt möglich, dass das, was im Leben unvereinbar gewesen war, vereinbar wird, umgekehrt wird. Denn im „Raum des Nichts“, dem Tod, sind Täter und Opfer für Hartmut Lange „nicht zu trennen“.

Die absolut sichere und quasi apriorische Erkenntnis, die beim Eintritt in den „Raum des Nichts“ gewonnen wird, ermöglicht es der ermordeten Jüdin, ihrem Mörder zu verzeihen. Denn in diesem Raum (nur in diesem Raum?) wird den Menschen die völlige Bedeutungslosigkeit der Unvereinbarkeiten zwischen ihnen deutlich.

Denn dass die Menschen „einander bei guter Gesundheit und in bester Absicht immer nur hassen, demütigen, quälen, töten“, ist im Grunde angesichts des allgemeinen und für alle gleich geltenden Widerrufs des Lebens in der Rückschau „sinnlos“ und man hätte alles das „ebensogut [...] unterlassen können.“⁶⁶⁴ Für Hartmut Lange kommt diese Einsicht aber notwendigerweise immer zu spät,⁶⁶⁵ also immer nur in der Rückschau auf Ereignisse, an denen die Menschen gescheitert sind. Denn Lange ist überzeugt, dass „im Dritten Reich kein einziger Jude ermordet worden“ wäre, hätten die Täter „auch nur für eine Sekunde das eigene Dasein aus dem gedanklichen Vorlauf zum Tode begriffen und erlitten“, und hätten sie die „Vorstellung vom Sterben an sich“ gewonnen, „die uns daran erinnert, wie kostbar, zufällig, unwiederholbar unser Sein zum Tode ist.“⁶⁶⁶ Zu den Unvereinbarkeiten, die im Leben zwischen den Menschen herrschen, gehört auch die schon behandelte Unterscheidung des Menschen zwischen „Gut und Böse“.⁶⁶⁷

„Gut und Böse waren keine Begriffe mehr, die es aus moralischer Entrüstung zu sortieren galt“, sagt Lange in der Rückschau auf den Entstehungsprozess der Novelle.⁶⁶⁸ Angesichts einer Ethik, die immer zu spät komme,⁶⁶⁹ „im Aposteriori“ glänze,⁶⁷⁰ und so das „humane Versprechen“ einer apriorischen Ethik in der realen Welt nicht gelingen könne,⁶⁷¹ sei, müsse man zugestehen, so Lange, „jede sittliche Entrüstung über den Massenmord an den Juden zu kurz faßt und damit unrealistisch genannt werden muß“.⁶⁷²

663 Lange, Über die Alpen, 33: „Der Tod ist die Harmonie der Dinge.“

664 Lange, Das Konzert, 83.

665 Lange, Zeichen der Kunst, 145.

666 Lange, Reflexionen, 71.

667 Die naheliegende biblische Anmutung an das mythische Narrativ im Buch Genesis, das den Sündenfall als Essen der Früchte vom „Baum der Erkenntnis von Gut und Böse“ in Gen 2.3 versteht, wird von Hartmut Lange angesprochen in Lange, Irrtum als Erkenntnis. Meine Realitätserfahrung als Schriftsteller 2002, 146.

668 Lange, Realitätserfahrung, 46.

669 Lange, Reflexionen, 97.

670 Lange, Reflexionen, 98.

671 Lange, Reflexionen, 98, vgl. a. Lange, Zeichen der Kunst, 145.

672 Lange, Realitätserfahrung, 47; Lange, Reflexionen, 136.

Dem Ich-Erzähler hilft nicht aus seiner moralischen Entrüstung, aus seiner Verlegenheit heraus, dass der SS-Mann ihm seine Wunde als Zeichen des Gerichts zeigt.⁶⁷³ Das Unbehagen über diese Vorstellung bleibt aufrecht und zeigt sich auch in der Erleichterung darüber, dass das Erlebte (nur) „eine Erscheinung“ gewesen ist.⁶⁷⁴ Für ihn, den Lebenden, bleibt darum auch die Unvereinbarkeit, die für die Jüdin und ihren Mörder im „Raum des Nichts“ nicht gilt, in der realen Welt nach wie vor aufrecht.⁶⁷⁵

Lange bekennt, dass ihn diese Unvereinbarkeit im Leben fasziniert habe, obgleich er doch die Sehnsucht hatte, sie „in einem utopischen Raum rückgängig zu machen“.⁶⁷⁶ In der Novelle fasziniert umgekehrt den Ich-Erzähler gerade die Vereinbarkeit, wenn er wie ein Voyeur hinter der Erscheinung des Paares herläuft und ihm das Paar nicht nur einmal (vor seinem inneren Auge) erscheint. Das innere Bild, die Vorstellung eines Liebespaares aus Mörder und Gemordeter ist für den Ich-Erzähler abstoßend und anziehend zugleich. Der Ich-Erzähler verkörpert so den ‚common reader‘ der Novelle, der sich durch die Vorstellung, eine ermordete Jüdin und ihr Mörder könnten ein Liebespaar werden, provoziert fühlt und sich erst durch die Erkenntnis, dass ihm hier eine poetische (irreale) Fiktion aufgedrängt wurde, überhaupt wieder beruhigen kann.

Zur Wiederholung: Im Tod findet der Widerruf des Lebens statt.⁶⁷⁷ Dieser kann in der durch den Tod freigewordenen „Sphäre des Nichts“⁶⁷⁸ mittels der Vorstellungswelt in der „Freiheit zur Phantasie“⁶⁷⁹ in tröstlicher Weise widerrufen, und so das Unvereinbare umgekehrt werden.⁶⁸⁰ „Das ist eine Umkehrung der Sachverhalte – im Leben haben sie sich umgebracht und im Tode lieben sie sich.“⁶⁸¹ Dadurch wird „[a]uch der Mörder [...] erlöst“, und werden „[d]ie Schuldigen [...] die Schwachen“, wie auch die tote Jüdin ihrem Mörder als einzige verzeiht.⁶⁸² Diese „Umkehrung der Sachverhalte“ ist keine Leistung der Toten, nicht das Ergebnis eines Versöhnungsprozesses oder einer bewussten Erkenntnis der Toten, sondern allein des Künstlers, der in seiner Vorstellungswelt eine ethische Re-Konstruktion

673 Lange, Die Heiterkeit des Todes, 117.

674 Lange, Die Heiterkeit des Todes, 118.

675 Anders Jan-Heiner Tück, Gottes Augapfel, 248 Anm. 33. „Gerade das Vorzeigen der Wunde lässt die moralische Entrüstung Dritter darüber verstummen, dass hier ein Henker eine Beziehung zu seinem einstigen Opfer aufnimmt.“

676 Lange, Realitätserfahrung, 46.

677 Vgl. Lange, Über das Poetische, 29.

678 Lange, Ziehkinder (Manuskript), 106.

679 Lange, Ziehkinder (Manuskript), 106.

680 Vgl. Lange, Über das Poetische, 28.

681 Lange, Ziehkinder (Manuskript); vgl. Lange, Über das Poetische, 141: „Die Novelle kehrt die Dinge um“.

682 Lange, Die Heiterkeit des Todes, 115 und 118.

vornimmt.⁶⁸³ Die ethische bzw. moralische Überlegenheit⁶⁸⁴ des Zustands des Todes⁶⁸⁵ bzw. der Toten⁶⁸⁶ liegt eben in der Möglichkeit, die Sachverhalte, die Unvereinbarkeiten, aber auch Dichotomien wie die von Gut und Böse „in der Sphäre des Nichts“ umzukehren. Lange kritisiert immer wieder die „moralische Entrüstung“ und das „rechthaberische Gedenken“ an die Greuel des Nationalsozialismus⁶⁸⁷, weil er der Ansicht ist, dass dieselbe falsche Vorannahme einer „apriorischen Ethik“, die zur Ermordung der Juden geführt habe, unter geänderten Vorzeichen die Grundlage des Gedenkens und Erinnerns sei.

Die Mörder der Juden sind strafrechtlich, faktisch oder moralisch bereits gerichtet, erkennbar symbolisiert durch das Wundmal am Hals des SS-Mannes.⁶⁸⁸ „[D]ie Ethik“ aber, sagt Lange, „die wir ihnen als unbrauchbaren Ballast aufgebürdet haben, können uns nur die Toten zurückgeben. Nur die Ermordeten selbst können ihren Mördern verzeihen und jenen, die den Mördern nicht in den Arm gefallen sind.“⁶⁸⁹ „*Man soll die Toten in Ruhe lassen*“, ruft darum die tote Jüdin dem beobachtenden Ich-Erzähler zu.⁶⁹⁰ Die ‚Heiterkeit des Todes‘ ist Langes Hinweis darauf, „dass der Zustand des Todes dem Zustand des Lebens ethisch überlegen ist“.⁶⁹¹ Darum ist für Lange das Ostergeschehen auch „so etwas wie die ‚Heiterkeit des Todes‘“ – weil damit in der religiösen Vorstellungswelt der Kreuzestod Christi, das Scheitern eines Menschen an den Menschen, die er eigentlich retten wollte, transzendiert wird, also für die Jünger den Trost der Rücknahme des Lebens und Sterbens Christi im Tod anbieten kann: „Da uns das Leben unglücklich macht, geschehen im Tod die Zeichen und Wunder!“⁶⁹²

683 Lange/Tück, Gespräch, 102.

684 Vgl. Tück, Gottes Augapfel, 382.

685 Lange/Tück, Gespräch, 68.

686 Lange, Die Heiterkeit des Todes, 118.

687 Vgl. Lange, Reflexionen, 47; 111, 136.

688 Lange, Die Heiterkeit des Todes, 117.

689 Lange, Reflexionen, 111.

690 Lange, Die Heiterkeit des Todes, 118.

691 Lange/Tück, Gespräch, 68.

692 Lange, Die Heiterkeit des Todes, 111.

2.2.3 Kann das Schicksal im Tode widerrufen werden? – Das Konzert (1986)⁶⁹³

2.2.3.1 Synopse

Berlin-Mitte, einige wenige Jahrzehnte nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs. In einer „zweistöckige[n] Villa aus rotgelbem Ziegel, deren hohe, tempelähnliche Fenster an die Zeit Schinkels erinnerten“, die sich in der Voßstraße befindet, führt die alleinstehende Frau Altenschul einen Salon, der Mittelpunkt des gesellschaftlichen Lebens all derer ist, die in der Stadt „Rang und Namen“⁶⁹⁴ haben.

Es ist ein Donnerstag im Oktober, als unerwartet ein berühmter Gast ihren Salon beehrt: der achtundzwanzigjährige Pianist Lewanski, der sich längere Zeit vom öffentlichen Konzertleben zurückgezogen und nach langen Jahren der Abwesenheit nun wieder einmal nach Berlin kommt.⁶⁹⁵ Lewanski spielt, ohne dazu gedrängt werden zu müssen, nach dem Essen Chopins Zwölf Etüden Op. 25. Schon im ersten Drittel, Lewanski ist mitten in der vierten Etüde in cis-Moll, bricht er im Spiel ab, versucht es erneut und nimmt dann endgültig die Hände von den Tasten „Litzmannstadt.“ stößt er hervor, „Litzmannstadt [...] *Ich bitte um Entschuldigung ... Sie hören es selbst: Um dies spielen zu können, sollte ich erwachsen sein. Man hat mich zu früh aus dem Leben gerissen.*“⁶⁹⁶ Diese Bemerkung wird von den Anwesenden nicht mit Erstaunen und Verwunderung aufgenommen, sondern man begegnet ihr mit dem „Einverständnis derer, die alle auf irgendeine, aber immer gewaltsame Art gestorben waren, [...] wie eine feierliche Zustimmung, obwohl niemand in dem Salon die Empfindsamkeit Lewanskis gegen sich selbst, die traurige Gewißheit, mit der er sein Talent nicht gelten lassen wollte, teilte.“⁶⁹⁷

Frau Altenschul und ihre Gäste sind ermordete Opfer der Nationalsozialistischen Terrorherrschaft über Deutschland und Europa. Der Maler Max Liebermann ist der einzige Gast von Frau Altenschul, der im Schlaf in seinem Wohnhaus am Pariser Platz eines natürlichen Todes gestorben war (1935). Darum weiß er auch nichts mit dem Namen „Litzmannstadt“ zu verbinden. „Warum spielt er nicht weiter?“ fragt Liebermann etwas zu

693 Lange, Das Konzert; wörtliche Rede – im Originaltext mit »...« gekennzeichnet – wird *kursiv* ohne zusätzliche Zeichen wiedergegeben.

694 Lange, Das Konzert, 10; 5.

695 Lange, Das Konzert, 17.

696 Lange, Das Konzert, 14.

697 Lange, Das Konzert, 14; tatsächlich muss man die Einschätzung des 28jährigen Rudolf Lewanski als rein subjektive „Empfindsamkeit ... gegen sich selbst“ werten („Um dies spielen zu können, sollte ich [sic!] erwachsen sein.“), denn Frédéric Chopin (1810-1849) komponierte die zweiten Sammlung von Zwölf Etüden (Op. 25) im Alter zwischen dreiundzwanzig und siebenundzwanzig (1833-1837).

laut. *Und*, fügte er hinzu, *was heißt Litzmannstadt*.⁶⁹⁸ Doch nicht nur die Opfer, sondern auch ihre Mörder bevölkern dieses Berlin, das in Hartmut Langes Novelle nicht nur den tatsächlichen historischen Gegebenheiten entsprechend in Berlin Ost und West geteilt ist,⁶⁹⁹ sondern auch in ein Berlin der Lebenden und ein Berlin der Toten, die beide simultan in Zeit und Raum existieren.⁷⁰⁰ Das Berlin der Toten ist die Stadt aus der Zeit vor dem Zweiten Weltkrieg⁷⁰¹ und kann nur von den Toten erkannt, erlebt und bewohnt werden. Das Berlin der Lebenden ist das „moderne Berlin“ etwa Mitte der 1980er Jahre,⁷⁰² welches die Toten ähnlich einer Folie vor Augen haben und bewusst in die Wahrnehmung einbeziehen oder auch ausblenden können.⁷⁰³ Opfer und ihre Mörder existieren gemeinsam wie auch nebeneinander im Berlin der Toten, sie können miteinander kommunizieren und besonders vonseiten der Mörder gibt es ein starkes Bedürfnis nach Kontaktaufnahme. Die Mehrheit der Opfer hingegen lehnt jeden Kontakt mit ihren Mördern ab und meidet deren Gegenwart bewusst und nachdrücklich. Es entsteht der Eindruck, einer zweitgeteilten Gesellschaft der Toten, bei der die Mörder, die an ihren NS-Uniformen erkennbar sind, unausgesprochen eine Art „Kaste der Unberührbaren“ bilden.⁷⁰⁴ Nur eine kleine Gruppe von Opfern, in der Novelle repräsentiert durch den Schriftsteller und Satiriker Schulze-Bethmann (der ebenfalls Gast in Frau Altenschuls Salon ist), akzeptiert nicht nur die Kontaktversuche, sondern unterhält auch bewusst eine enge Beziehung zu seinem eigenen Mörder Klevenow. Für Max Liebermann hingegen ist die Anwesenheit der Mörder zweifelhaft, er nennt sie „Gespenster“ und eine „Vorstellung“.⁷⁰⁵

Die Novelle umspannt den Zeitraum des Aufenthaltes des Pianisten Lewanski in Berlin von Oktober bis April des darauffolgenden Jahres. Nach seinem ersten Privatkonzert im Salon von Frau Altenschul, bleibt er auf ihr Drängen hin, bei dem sie von Max Liebermann unterstützt

698 Lange, *Das Konzert*, 14; die polnische Stadt Łódź wurde 1939 von der Deutschen Wehrmacht besetzt und 1940 nach dem Sieger der „Schlacht um Łódź“ (1914), General Karl Litzmann (1850–1936), in Litzmannstadt umbenannt; diese Umbenennung wurde natürlich 1945 rückgängig gemacht.

699 Ein klarer Hinweis auf „die Mauer“ findet sich bereits in Lange, *Das Konzert*, 7-8, auch 49, 66, 67, 95, 112; vgl. a. 113.

700 Lewanski bietet sich eine „geteilte Welt“ dar (Lange, *Das Konzert*, 28).

701 Lange, *Das Konzert*, 6.

702 Vgl. Lange, *Das Konzert*, 127: *„Dort, dachte er, liegt also jener Gotenkönig begraben, der uns immer noch zu schaffen macht. Man kann ja, dachte er, vierzig Jahre nach dessen Untergang nicht einmal in Ruhe einen Salonabend besuchen, so nachhaltig hat er diese Landschaft verändert.“* Die Vermutung, dass Adolf Hitler, dessen Untergang das Jahr 1945 gesehen hat, „jener Gotenkönig“ ist, stützt ihre Plausibilität auf eine Äußerung des Berliner Althistorikers Wilhelm Weber nach der Machtergreifung Hitlers, in der er ihn einen „germanischen Volkskönig“ nennt, vgl. Rebenich, *Nationalsozialismus*, 46 mit Anm. 19.

703 Bauliche Gegenbenheiten des modernen Berlin können die Toten nicht nur willentlich aus der Wahrnehmung ausblenden, sondern auch physisch ignorieren, vgl. Lange, *Das Konzert*, 67.

704 Das Unberührbare ist auch örtlich lokalisierbar: *Konzert*, 112f.

705 Lange, *Das Konzert*, 24.

wird, in Berlin.⁷⁰⁶ „*Sie müssen nicht erschrecken*«, sagte [Frau Altenschul]. *Es gibt in dieser Stadt nichts mehr, das Sie beunruhigen könnte*“,⁷⁰⁷ anlässlich eines Spaziergangs im Tiergarten, bei dem es zu einer flüchtigen Begegnung mit einem der Uniformierten kommt. Lewanski entschließt sich dazu, in einer Villa in der Königsallee,⁷⁰⁸ ganz in der Nähe seines Elternhauses, Wohnung zu nehmen, wo er auch einen „Adler“ vorfindet, das Automobil seiner jugendlichen Träume.⁷⁰⁹ Lewanski schöpft Hoffnung, seine seit seiner Ermordung andauernde künstlerische Krise überwinden und sein Leben zurückgewinnen zu können.

Wenige Wochen später im November⁷¹⁰ gibt er sein erstes öffentliches Konzert, im Westflügel des Charlottenburger Schlosses, mit Beethovens E-Dur-Sonate Op. 109, drei Balladen von Chopin und den Variationen für Klavier von Anton Webern.⁷¹¹ Dieses Konzert vor dreihundert Personen ist ein großer Erfolg. Im Laufe der sich daran anschließenden ausgelassenen Festlichkeit bemerkt Schulze-Bethmann, auf den ersten Abend im Salon von Frau Altenschul und das Programm des Konzerts anspielend, wie beiläufig zu Lewanski: „*Für den späten Beethoven sind Sie noch etwas zu jung. Ich hoffe*“, sagte [Schulze-Bethmann] und war nun schon im Begriff, sich wieder abzuwenden, *daß es Ihnen gelingen wird, Ihre Jugend der Erfahrung Ihres Todes anzugleichen*.“⁷¹² In aller Frühe am nächsten Tag kommt es zu einem unerwarteten Besuch jenes Uniformierten, den Rudolf Lewanski im Tiergarten gesehen hatte und der ihm versichert, „*wie sehr mich Ihr Klavierspiel berührt hat*“. ⁷¹³ Der entsetzte Lewanski weist diese Annäherung brüsk zurück und schließt sich daraufhin in seiner Villa ein. Frau Altenschul, gegen die er brieflich Vorwürfe erhebt, besucht ihn und Lewanski lädt sie auf einen Ausflug mit dem Automobil in das Berliner Umland ein.

Lewanski wendet sich erneut der Beethoven-Sonate zu, deren Variationen-Satz ihm wie im Konzert Probleme macht, denn etwas „schien ihm unerreichbar zu sein“. ⁷¹⁴ Trotzdem, und auch um Frau Altenschul zu beruhigen, kündigt er ein zweites Konzert für Mitte April („nach dem Passahfest“) ⁷¹⁵ an, das in der Alten Philharmonie stattfinden soll. ⁷¹⁶ Lewanski beginnt, sich auf diese Konzert vorzubereiten, Phasen der Euphorie und Zuversicht werden von Phasen

706 Lange, Das Konzert, 20f.

707 Lange, Das Konzert, 18.

708 Im Text immer „Koenigsallee“.

709 Lange, Das Konzert, 27f. und 64.

710 Lange, Das Konzert, 46.

711 Lange, Das Konzert, 40.

712 Lange, Das Konzert, 45.

713 Lange, Das Konzert, 56.

714 Lange, Das Konzert, 73.

715 Lange, Das Konzert, 74.

716 Lange, Das Konzert, 94f. und 100.

der Melancholie und Selbstzweifel abgelöst. In einem Moment der Schwermut trifft Lewanski bei einem Spaziergang am See auf einen der Mörder, der ihn anscheinend verfolgt. Es kommt zu einer Konfrontation, in deren Verlauf Lewanski gegen den Uniformierten gewalttätig wird. Zutiefst bewegt wartet Lewanski am Eingang der Villa auf jenen, fordert ihn, als der Uniformierte ihm in das Haus folgt, schließlich sogar auf, sich zu setzen und spielt dann „in der sicheren Gewißheit, daß ihm jemand, der dies nötig hatte, zuhörte, auf dem Pianoforte.“⁷¹⁷ Lewanski erhofft sich von einem Gespräch mit dem Schriftsteller Schulze-Bethmann klärende Unterstützung und sucht diesen auf, um von ihm zu erfahren, „*warum ich, um den späten Beethoven zu spielen, meine Jugend der Erfahrung des Todes angleichen soll.*“⁷¹⁸ Es geht nicht um die Erfahrung des eigenen (!) Todes („*im Sterben*“),⁷¹⁹ entgegnet Schulze-Bethmann. Der Uniformierte, auf den Lewanski am See getroffen war, besucht Schulze-Bethmann. Er wird dem Pianisten als Hauptsturmführer Klevenow vorgestellt. „*Ich will Ihnen nicht verschweigen, daß ich die Angewohnheit habe, meinen Mörder zu empfangen*“, begründet Schulze-Bethmann gegenüber Lewanski dieses Aufeinandertreffen.⁷²⁰ Klevenow betont das Interesse der Mörder an der Begegnung mit ihren Opfern und dessen großer Bedeutung für beide Seiten.⁷²¹ Schulze-Bethmann unterstützt Klevenow indirekt und versucht subtil, Lewanski offen für ein solches Unternehmen zu stimmen.

Am Abend des großen Konzerts entscheidet sich Lewanski zu einem längeren Spaziergang zur Alten Philharmonie, verläuft sich aber und gelangt – möglicherweise – in den Garten der Neuen Reichskanzlei. Er wird von einem Uniformierten entdeckt und durch die Neue Reichskanzlei hindurch zum Eingang des Bunkers gebracht, in dessen Tiefen hinabzusteigen er höflich genötigt wird. Dort unten harren auf engstem Raum stehend „tausend und abertausend“ Uniformierte, „Schulter an Schulter, soweit der Blick reichte“.⁷²² Vor diesen Menschen, den Mördern, spielt Lewanski dann das Konzert des Abends. Er tut es auf Bitten einer Frau, die aus dem Dunkel tritt: „*Ich bitte nicht für mich, sagte sie, sondern für alle, die um mich versammelt sind. Und für ihn, den ich liebe*“.⁷²³ Lewanski spielt die Klaviersonate, Op. 109 in E-Dur von Ludwig van Beethoven. Im 3. Satz, dem Variationensatz, aber stockt Lewanskis Spiel, er wiederholt mehrfach die Variation III und bricht dann in der letzten

717 Lange, Das Konzert, 107.

718 Lange, Das Konzert, 77.

719 Lange, Das Konzert, 80.

720 Lange, Das Konzert, 82.

721 Lange, Das Konzert, 85.

722 Lange, Das Konzert, 118.

723 Lange, Das Konzert, 119.

Variation VI, „[m]itten im Trillersturm, nach dem dritten oder vierten Anlauf“⁷²⁴ ab: *„Litzmannstadt ... Litzmannstadt [...] Ich bitte um Entschuldigung. Sie hören es selbst: Um dies spielen zu können, sollte ich erwachsen sein. Man hat mich zu früh aus dem Leben gerissen“*.⁷²⁵

Dass Lewanski vor den Mördern gespielt hat, wird schnell ruchbar und gerät zum alles erschütternden Skandal. Lewanski selbst ist „unauffindbar“⁷²⁶ und hat wahrscheinlich Berlin verlassen. Aber es wird vor allem auch Frau Altenschul als Initiatorin des öffentlichen Konzerts beschuldigt. Denn sowohl die örtliche Nähe ihrer Villa in der Voßgasse zur Neuen Reichskanzlei (dem „Palast“)⁷²⁷ als auch ihr regelmäßiger Gast Schulze-Bethmann, in dem man den Drahtzieher dieses „coups“ vermutet, seien Anzeichen dafür, dass sie von vornherein keine lauterer Absichten verfolgt habe.⁷²⁸ Es kommt zu einer Konfrontation zwischen Frau Altenschul und Schulze-Bethmann, bei der Max Liebermann anwesend ist. Nachdem Schulze-Bethmann die Altenschul-Villa verlassen hat, verlässt auch Max Liebermann Frau Altenschul. Die Novelle endet mit einem Spaziergang Schulze-Bethmanns mit Klevenow am selben Abend.

2.2.3.2 Diskussion

Die Novellen ‚Die Heiterkeit des Todes‘ und ‚Das Konzert‘ bieten zwei verschiedene Perspektiven auf dasselbe Thema: Schuld und Sühne angesichts des Todes. Während in ‚Die Heiterkeit des Todes‘ – in der „Sphäre des Nichts“, der Vorstellungswelt des Ich-Erzählers – ein Widerruf des Zustands des Todes und der Unvereinbarkeit des Lebens gelingt und so die Heiterkeit auslöst, gelingt das in ‚Das Konzert‘ nicht: hier lässt sich der Zustand des Todes nicht ethisch re-konstruieren, nicht faktisch korrigieren.⁷²⁹

Jan-Heiner Tücks Interpretation der Novelle, ist von der Leitfrage „ob das Leben im Tod nachgeholt werden [...] und dadurch das zerrüttete Verhältnis zwischen Opfern und Tätern aufgearbeitet und geheilt“, ⁷³⁰ „ins Lot gebracht werden“⁷³¹ kann, geprägt. Er macht in der Folge aufseiten der Opfer „drei unterschiedliche Haltungen gegenüber der Vergangenheit“⁷³²

724 Lange, Das Konzert, 123.

725 Lange, Das Konzert, 124, ident mit 14.

726 Lange, Das Konzert, 125.

727 Lange, Das Konzert, 10; 86; 126.

728 Lange, Das Konzert, 126.

729 Lange/Tück, Gespräch, 102.

730 Tück, Gottes Augapfel, 235.

731 Tück, Gottes Augapfel, 219.

732 Tück, Gottes Augapfel, 235.

aus: Unversöhnlichkeit (Frau Altenschul), Aussöhnungsbereitschaft (Schriftsteller Schulze-Bethmann) und Wandlung von Unversöhnlichkeit hin zu Aussöhnungsbereitschaft (Pianist Rudolf Lewanski).⁷³³

Zusätzlich lässt sich die Haltung der Täter an den vorhandenen oder nicht vorhandenen „Insignien“ erkennen, die sie – zusätzlich zu ihrer Uniform – tragen oder abgelegt haben: Der Mörder von Schulze-Bethmann, Lutz Klevenow, habe „die Insignien seiner hochmütigen Absicht sofort, nachdem er selber hätte sterben müssen, an sich entfernt [...] und [...] er wünsche, dies als Eingeständnis seiner Schuld zu werten“.⁷³⁴ Fehlen die „Insignien“, bedeutet das, so auch Frau Altenschul über einen der Mörder ohne seine Abzeichen: „*Sie bereuen, daß sie uns getötet haben*“.⁷³⁵ Es gibt aber auch Mörder, die „*dieses Stück Blech*“, wie es Schulze-Bethmann einem von ihnen gegenüber nennt, nicht entfernt haben, sondern „immer noch offen zur Schau“ tragen.⁷³⁶ Der SS-Mann, dem Rudolf Lewanski am See begegnet, zunächst attackiert und für den er später Klavier spielt, trägt seine Insignien ebenfalls.⁷³⁷ Den Totenkopf auf der Kappe eines SS-Mannes als Insignie des Todes hat auch der Bruder von Elfriede Koldehoff, Eberhard, auf seiner eigenen Kappe belassen und setzt damit ein sichtbares Zeichen fehlender Reue.⁷³⁸ Wie viele der Mörder ihre Schuld eingestehen und wie viele nicht bereuen, geht aus der Erzählung nicht hervor.⁷³⁹ An zwei Stellen in der Novelle wird von den „tausend und abertausend“ Mördern gesprochen, die „auf ihre Erlösung warten und also [sic!] in bußfertiger Weise versammelt sind.“⁷⁴⁰ Dabei irritiert ein Detail am Rande: Lewanski wird von dem SS-Mann in den Führerbunker geführt, dem Lewanski bereits am See begegnet ist, er erkennt ihn an dessen Wundmal (und nur bei diesem ist überhaupt von einem Wundmal je die Rede).⁷⁴¹ Dieser Uniformierte hatte aber seine Insignien bei ihrem Aufeinandertreffen am See getragen. Werden das äußere Eingeständnis von Schuld und die

733 Tück, Gottes Augapfel, 235f.

734 Lange, Das Konzert, 83; vgl. a. 56: Lutz Klevenow trägt auch bei dieser ersten Begegnung mit Rudolf Lewanski keine Insignien.

735 Lange, Das Konzert, 20.

736 Lange, Das Konzert, 35.

737 Lange, Das Konzert, 103 und 106. Beckers, Künstlernovellen, 119 unterscheidet nicht zwischen Uniformierten mit und ohne Insignien, und übersieht das Fehlen der Insignien an Klevenows Uniform (Lange, Das Konzert, 20 und 83), darum irrtümlich „[Klevenow] wird meistens und ganz allgemein als der Uniformierte bezeichnet, stellvertretend steht er für alle Nationalsozialisten. Als Attribute sind ihm Reitgerte und eine Kopfbedeckung mit Totenkopf beigegeben (104f).“

738 Lange, Die Selbstverbrennung 48, 74, et al. loc.

739 Vgl. Beckers, Künstlernovellen, 106: „Mit der epischen Darstellung der Reaktionen der in qualvoller Enge (K 165) auf den Künstler wartenden Täter drückt Lange weder direkt noch indirekt ihre wahrhaftige Reue aus, auch Schluchzen und Tränen beweisen nichts, denn der Gedanke, sechs Millionen Morde ungeschehen machen zu können (K 166), ist zu ungeheuerlich.“

740 Lange, Das Konzerthier 86, auch: 118.

741 Lange, Das Konzert, 116.

innere Bewegung der Reue als voneinander unterschieden?

Der Begriff der Schuld oder des Schuldigwerdens – und damit zusammenhängend: der Entschuldigung – fallen in der Novelle an verschiedenen Stellen. Die Toten bitten einander häufig um Entschuldigung, wobei zweimal die Entschuldigung sogar explizit als Floskel markiert wird.⁷⁴² Von erkannter eigener und fremder Schuld spricht Lutz Klevenow⁷⁴³ und ebenso die ungenannte Frau im Bunker,⁷⁴⁴ aber auch Lewanski erkennt Schuld in seinem Verhalten gegenüber dem namenlosen SS-Mann am See.⁷⁴⁵ Von der Schuld eines anderen spricht Frau Altenschul, denn sie will „wenigstens Schulze-Bethmann dazu zwingen, seine Schuld einzugestehen“.⁷⁴⁶ Noch an zwei weiteren Stellen wird (von Lewanski bzw. Schulze-Bethmann) über die Mörder gesprochen, die „sich schuldig gemacht“ bzw. schuldig geworden sind. Vom Verzeihen ist noch weniger die Rede. Abgesehen von einer eher trivialen Gelegenheit⁷⁴⁷ wird vom Verzeihen nur an drei Stellen gesprochen: Max Liebermann spricht über die von Schulze-Bethmanns vertretene Haltung der Möglichkeit des Verzeihens angesichts dessen, dass „im Tode [...] alle gleich“ wären.⁷⁴⁸ Dann ist es eine dauernde Sorge der ungenannten Frau und ihres Mannes, dass es Rudolf Lewanski nicht gelingen könnte, den im Bunker Versammelten zu verzeihen.⁷⁴⁹ Und schließlich ist es die Haltung von Frau Altenschul, eben nicht zu verzeihen: „*Ich verzeihe niemandem, der einen anderen getötet hat*“.⁷⁵⁰ Weiters wird Versöhnung nur an drei Stellen thematisiert: Es sei „versöhnlich gemeint“, sagt Max Liebermann über Schulze-Bethmann, wenn dieser „mit seinem Mörder einig zu sein“ wünsche.⁷⁵¹ Ebenfalls erinnert sich Liebermann daran, dass ihn in der Vergangenheit „[e]ine Sehnsucht nach etwas Unerfüllbarem überkam“ als er Mozarts Requiem hörte, „dessen Sopranstimme so durchdringend, so begütigend, so voller Versöhnung gewesen war“. Darin hätte eine Hoffnung gelegen, die „unangreifbar“ sei.⁷⁵² Es sollte der „Gedanke[] an eine Versöhnung nicht außer acht gelassen“ werden, erinnert Schulze-Bethmann Frau Altenschul kurz vor dem letzten und dritten Konzert.⁷⁵³

742 Lange, Das Konzert, 14, 22, 40, 49, 70, 75, 79, 81, 124; Floskel der Entschuldigung: 78 und 121.

743 Lange, Das Konzert, 58 und 83.

744 Lange, Das Konzert, 119.

745 Lange, Das Konzert, 57.

746 Lange, Das Konzert, 126f.

747 Lange, Das Konzert, 52.

748 Lange, Das Konzert, 92f.

749 Lange, Das Konzert, 118.

750 Lange, Das Konzert, 135.

751 Lange, Das Konzert, 91.

752 Lange, Das Konzert, 136.

753 Lange, Das Konzert, 111.

Die Figuren in der Novelle zeigen erstaunlicherweise kein ausdrückliches Interesse daran, die gegenseitige Verstrickung und der Täter-Opfer-Beziehung und das Schuldigwerden der Mörder an ihren Opfern in irgendeiner Weise aufzuarbeiten oder auch ihr „zerrüttetes Verhältnis“ zu heilen.⁷⁵⁴ Opfer und Täter, hier muss man einschränken: einige der Täter, haben zwar ein gleiches Ziel, es ist aber kein gemeinsames Ziel.

Lutz Klevenow, der sich seiner Morde schämt,⁷⁵⁵ und als Zeichen seines Schuldeingeständnisses „die Insignien seiner hochmütigen Absicht sofort, nachdem er selber hätte sterben müssen, an sich entfernt“⁷⁵⁶ hatte, sieht seine eigene Schuld dann als „unerheblich geworden“ an⁷⁵⁷ – und sich und seine „Kameraden“ in dem Moment als „erlöst“ an, wenn es jemandem „gelänge, den gewaltsamen Widerruf seines Lebens rückgängig zu machen“, so beispielsweise in der Meisterschaft des Pianisten Lewanski.⁷⁵⁸ Nicht Verzeihung durch die Opfer oder Versöhnung zwischen Opfern und Tätern bewirkt also die Erlösung der Täter, sondern die vom Täter gänzlich unabhängige Tatsache, dass ein Opfer den Widerruf seines Lebens durch den gewaltsamen Tod rückgängig machen konnte. Die Erlösung der Opfer erfolgt dadurch, dass sie ihren gewaltsamen Tod selbst wieder im Tode widerrufen können, und damit das Leben im Tode nachholen können.

In der Novelle ist diese Form der Selbsterlösung der Opfer und die dadurch kausal bewirkte (Fremd-)Erlösung der Täter kein funktionierender Mechanismus, sondern eine unerfüllte Hoffnung, die eng mit der Person von Frau Altenschul verbunden ist.

Frau Altenschul hat angesichts ihres unwürdigen Endes im Massengrab⁷⁵⁹ „allen Grund, den gewaltsamen Widerruf ihres Lebens rückgängig zu machen“.⁷⁶⁰ Darum hatte sie auch zu einem unbekannten Zeitpunkt vor dem Beginn der Erzählung, aus eigenem Antrieb den Entschluss gefasst, „in diese Gegend, als sie noch allgemein gemieden wurde, zurückzukehren“,⁷⁶¹ und hatte das als Ruine vorgefundene Palais, in dem sie zu Lebzeiten gewohnt hatte, „wieder herrichten“ und die in einem Magazin eingestellte originale Inneneinrichtung an ihre ursprünglichen Plätze stellen lassen.⁷⁶² Mit der Zeit entwickelte sich

754 Vgl. Tück, Gottes Augapfel, 235.

755 Lange, Das Konzert, 82 und 138.

756 Lange, Das Konzert, 83.

757 Lange, Das Konzert, 58.

758 Lange, Das Konzert, 85.

759 Lange, Das Konzert, 130.

760 Lange, Das Konzert, 24; hier zeigt sich eine Inkonsistenz in der Haltung der Figur: dass sie „niemandem, der einen anderen getötet hat“, verzeiht, begründet sie mit der Unwiderruflichkeit dessen, was „was einem im Leben geschieht“ (135).

761 Lange, Das Konzert, 50.

762 Lange, Das Konzert, 10f.

so wie zu ihren Lebzeiten das gesellschaftliche Leben in Frau Altenschuls Salon.⁷⁶³ Trotz aller Versuche gelingt es aber Frau Altenschul nicht wirklich, das „Leben im Tode nachzuholen. Der „schöne Schein“ tröstet nicht nachhaltig, sie muss die Tatsache, „daß sie nicht alterte und nun schon eine halbe Ewigkeit in eben jenem Zustand verharrte, der immer der gleiche blieb“⁷⁶⁴ genauso bewusst ignorieren, wie ihre Mörder, die vor dem Palais stehen oder denen sie auf Spaziergängen begegnet. Für sie sind das Belästigungen, die es gilt, sind vom Hals zu halten,⁷⁶⁵ eine Aufgabe, die sie an Schulze-Bethmann überträgt.

Im Pianisten Rudolf Lewanski sieht Frau Altenschul die Gelegenheit, sich und auch den anderen Toten zu beweisen, dass ein Widerruf, ein Nachholen im Tode möglich ist.⁷⁶⁶ Anfänglich noch ohne Überzeugung, und ganz im Bewusstsein, dass seine Ermordung der endgültige gewaltsame Widerruf seines Lebes ist, überzeugt Frau Altenschul aber mithilfe von Max Liebermann den Pianisten, aktiv zu versuchen, sein Leben im Tode nachzuholen.⁷⁶⁷ Das erste öffentliche Konzert ist vielversprechend und lässt die anwesenden Konzertgäste voller Hoffnung sein: „Hier in Berlin, darüber war man sich einig, hatte er sein Talent zur Geltung gebracht, hier hatte man seinen Tod zu verantworten, und hier sollte es ihm erlaubt sein, das Unrecht, das man ihm angetan hatte, zu widerrufen.“⁷⁶⁸

In den folgenden Wochen und Monaten unterstützt Frau Altenschul den Pianisten nach Kräften, die Erwartungen an sein angekündigtes Konzert in der Alten Philharmonie steigen von Tag zu Tag,⁷⁶⁹ bis es von manchen sogar als Auferstehungskonzert⁷⁷⁰ verstanden wird.⁷⁷¹ Auch wenn einige der Opfer skeptisch bleiben, kommen auch sie zu dem Konzert,⁷⁷² bei dem Lewanski den Beweis antreten soll, dass die „Demütigung, die sie vor ihrem Tode empfangen mussten, rückgängig zu machen war“.⁷⁷³ Ob es hier wirklich um Verzeihung und um Versöhnung zwischen Opfern und Tätern geht?

Die Einstellung Lewanskis zu seinen Mördern bleibt bestenfalls ambivalent. Das Konzert, das

763 Lange, Das Konzert, 1ff. *et al. loc.*

764 Lange, Das Konzert, 47.

765 Lange, Das Konzert, 20., 37, 40,

766 Lange, Das Konzert, 111: „[...] ich bewundere Ihre Hartnäckigkeit, mit der Sie unser aller Schicksal rückgängig machen wollen“ schreibt Lewanski an Frau Altenschul wenige Tage vor dem großen Konzert in der Alten Philharmonie.

767 Lange, Das Konzert, 21, 23f.

768 Lange, Das Konzert, 33.

769 Lange, Das Konzert, 109.

770 Lange, Das Konzert, 111.

771 Vgl. a. Lange, Das Konzert, 112: „Nun hat er sein zweites Leben, flüsterte Liebermann und meinte Lewanski. So viel Erfolg konnte er früher nicht geltend machen“, noch bevor allen bewusst wird, dass Lewanski nicht kommen wird.

772 Lange, Das Konzert, 109.

773 Lange, Das Konzert, 109.

er vor ihnen im Führerbunker spielt, ist nicht seine bewusste Entscheidung, sondern er stolpert in gewisser Weise hinein. Dass er überhaupt in diese Situation gerät und dann auch bereit ist, zu spielen, liegt an einem Sinneswandel, den er vorbereitend durchläuft. Zunächst noch hatte ihn die Vorstellung angewidert, dass er mit einem Konzert seine Mörder, „in die glückliche Lage versetzt [...], ihrem Opfer, nach dem Vergnügen des Totschlags, auch noch beim Klavierspiel zuzusehen“.⁷⁷⁴ Dann aber erschien es ihm auch reizvoll, vor einem „anspruchsvolleren“ Publikum zu spielen, das, „nicht nur seiner Virtuosität wegen“, sondern „seine Anwesenheit wie eine Erlösung herbeiwünscht[]“,⁷⁷⁵ und so ein Konzert zu geben „in der sicheren Gewißheit, daß ihm jemand, der dies nötig hatte, zuhörte“.⁷⁷⁶ Es wirkt auf Lewanski passend, die Auferstehung seiner Karriere im Tod vor jenen zu zelebrieren, die sie im Leben verhindert hatten.⁷⁷⁷ Das Verhältnis von Schulze-Bethmann zu seinem Mörder Klevenow, ihre Besuche, Gespräche und Spaziergänge werden getragen von der von ihm selbst und auch von Klevenow gewonnen rationalen Erkenntnis von der Sinnlosigkeit des Mordes, den Klevenow an ihm verübt habe. Die „besten Absichten“, mit denen der Mord geschehen sei, hätten sich, nun da beide sich im selben Zustand des Todes sich befinden, als irrig herausgestellt. Klevenow habe erkannt, „daß seine Tat sinnlos gewesen sei und daß er sie ebenso gut hätte unterlassen können.“⁷⁷⁸ Darin seien sich beide, Schulze-Bethmann und sein Mörder, einig.⁷⁷⁹ Das aber gelinge nicht im Leben, so Schulze-Bethmann, denn im Leben, würden die Menschen „einander bei guter Gesundheit und in bester Absicht immer nur hassen, demütigen, quälen, töten können“, und es gelänge nie, dem „Dasein wenigstens, indem wir einander freundlich begegnen, einen Schein von Berechtigung zu geben“.⁷⁸⁰ Das in den Tod „nachzuholen“ bzw. im Tod weiter fortzusetzen, daran habe er, Schulze-Bethmann, kein Interesse.⁷⁸¹ Die Haltung des Schriftstellers gegenüber seinem eigenen Schicksal und gegenüber seinem Mörder ist nicht vom Schuldeingeständnis seines Mörders bestimmt, sie geht der Haltung Klevenows voraus. Die Einsicht in die Unsinnigkeit des Mordens erfolgt unabhängig voneinander durch den Zustand des Todes, in dem sie, Opfer und Täter nun gleich sind.⁷⁸²

774 Lange, Das Konzert, 107.

775 Lange, Das Konzert, 100.

776 Lange, Das Konzert, 107.

777 Lange, Das Konzert, 100: „*Ich bin Pianist*“, rief Lewanski, „*jawohl, Pianist! Und ich werde der Welt zeigen, daß ich gerade dort, wo man mich verhindern wollte, wieder erscheine!*“.

778 Lange, Das Konzert, 83.

779 Vgl. a. Lange, Das Konzert, 91.

780 Lange, Das Konzert, 83.

781 Lange, Das Konzert, 83.

782 Lange, Das Konzert, 92f.

Diese Sicht Schulze-Bethmanns auf das Leben und den Tod wird von vielen anderen Opfern als „zynisch“⁷⁸³ und mit Unverständnis zurückgewiesen. Nur der Maler Max Liebermann zeigt gegenüber Rudolf Lewanski im privaten Gespräch ein gewisses Verständnis für die Position des Schriftstellers.⁷⁸⁴ Von Liebermann heißt es in der Novelle ausdrücklich, er sei „ein für allemal erlöst, nicht mehr an das Leben gefesselt“.⁷⁸⁵ Das bedeutet für den Künstler aber auch ein Ende seines Schaffens, denn „wie vollendet er auch die Farben setzte“, konnte er „dies nicht als Ergebnis einer Not, einer quälenden, vorwärtstreibenden Ungewißheit geltend machen. Warum also sollte er malen!“⁷⁸⁶ Max Liebermann ist nichts von seiner Lebenszeit gewaltsam genommen worden, es gebe darum auch nichts, was er nachholen müsse.⁷⁸⁷ Er ist „des ewigen Malens auch müde“ ... „Irgendwann,“ so Max Liebermann, „sollte alles ein Ende haben.“⁷⁸⁸ Für den Maler ist der Zustand des Todes darum auch keineswegs so eindeutig wünschenswert, wie für Frau Altenschul.⁷⁸⁹

Dass der Zustand des Todes von Schulze-Bethmann ebenfalls anders als von Frau Altenschul und, damit vielleicht ähnlich wie von Liebermann, bewertet wird, lässt sich daran ablesen, dass der Schriftsteller in einem „Provisorium“, einer „Behausung“ lebt, da er sich nicht entschließen kann, wie Frau Altenschul es fordert, „in Berlin wieder seßhaft zu sein.“⁷⁹⁰ Es kann spekuliert werden, ob auch Schulze-Bethmann darum als „erlöst“ gelten darf, wenn auch aus anderen Gründen. Ihm liegt augenscheinlich nichts an einem Widerruf des Todes, an einem Nachholen des Lebens im Tode.⁷⁹¹

In ‚Das Konzert‘ finden keine „Zeichen und Wunder“ statt. Es gibt niemanden, dessen Vorstellungswelt den „Raum, der im Leben Verbrechen hervorgebracht hat, ethisch rekonstruiert“.⁷⁹² Es gibt keine Auferstehung der Toten von den Toten, nicht einmal eine Auferstehung der Toten „zu den Toten“.⁷⁹³ Die Bemerkung Schulze-Bethmanns unmittelbar vor dem angekündigten Beginn des Konzerts in der Alten Philharmonie entlarvt mit dem ihm eigenen Zynismus die Selbstbezogenheit derer, die auf Widerruf ihres Schicksals hoffen: „*Da es, wie ich höre, ein Auferstehungskonzert werden soll*, sagte Schulze-Bethmann, *sollte man*

783 Lange, Das Konzert, 74, 78.

784 Lange, Das Konzert, 91 und 92f.

785 Lange, Das Konzert, 9.

786 Lange, Das Konzert, 9.

787 Lange, Das Konzert, 23.

788 Lange, Das Konzert, 23,

789 Lange, Das Konzert, 9.

790 Lange, Das Konzert, 75.

791 Vgl. a. Lange, Das Konzert, 90.

792 Lange/Tück, Gespräch. 63; vgl. Lange, Das Konzert, 111.

793 Marquard, Novellist der Melancholie, 14.

*auch den Gedanken an eine Versöhnung nicht außer acht lassen.*⁷⁹⁴ Eine versöhnliche Haltung, dem eigenen Schicksal gegenüber oder denjenigen, die dieses Schicksal verursacht haben, bleibe dahingestellt, wird von der begründeten Hoffnung auf Widerruf abhängig gemacht.

Das Leben lässt sich nicht in den Tod nachholen, nicht gelebtes Leben lässt sich nicht nachholen, und der Zustand des Todes nicht widerrufen: Frau Altenschul wird nicht älter⁷⁹⁵ und ist „dazu verdammt [...], in einer überfüllten Grube, mit verdrehtem Kopf und verrenkten Gliedmaßen bis in alle Ewigkeit daliegen zu müssen“; Rudolf Lewanski bleibt „bis in alle Ewigkeit achtundzwanzig Jahre alt“⁷⁹⁶ und „ein für allemal und auf demütigende Weise von den Lebenden ausgeschlossen“,⁷⁹⁷ wie auch sonst niemand die Demütigungen vor dem Tod rückgängig machen kann.⁷⁹⁸ Auch „unter der Erde [ist] einer dazu verdammt, ewig seine Hochzeit zu feiern“,⁷⁹⁹ und Lutz Klevenow verharrt in „ewige[r] Kümmeris“. ⁸⁰⁰

Was in der Novelle ‚Die Heiterkeit des Todes‘ im Irrealis⁸⁰¹ gelingt, daran scheitert man im Realis der Novelle ‚Das Konzert‘. Was im Leben nicht geschehen ist, lässt sich im Tod nicht nachholen, was im Leben geschehen ist, lässt sich im Tod nicht widerrufen, weder kann man konstruktive Konsequenzen ziehen noch mit den destruktiven Konsequenzen fertig werden.⁸⁰²

„Der Zustand des Todes“ ist für Hartmut Lange der „sittlich-metaphysischer Raum“, ⁸⁰³ in dem „eine ethische Bestandsaufnahme“⁸⁰⁴ stattfindet und schonungslos die Sinnlosigkeit jeglicher „besten Absichten“ vor Augen führt. Im Tod lässt sich nichts von dem, was geschehen ist, korrigieren, Opfer und Täter bleiben ewig mit einander verbunden und auf ewig unerlöst.

Nur wer „auch nur für eine Sekunde das eigene Dasein aus dem gedanklichen Vorlauf zum Tode begriffen und erlitten“ hat und eine „Vorstellung vom Sterben an sich“ gewonnen hat, ⁸⁰⁵ kurz: nur wer das, wie es Hartmut Lange nennt, „Pascalsche Erschrecken“⁸⁰⁶ erfahren hat, kann die ganze ethische Tragweite des Todes erfassen.

Das Bühnenbild, die Architektur der Welt, in der ‚Das Konzert‘ stattfindet, besteht in einer

794 Lange, Das Konzert, 111.

795 Lange, Das Konzert, 47.

796 Lange, Das Konzert, 123.

797 Lange, Das Konzert, 69.

798 Lange, Das Konzert, 109.

799 Lange, Das Konzert, 113.

800 Lange, Das Konzert, 138.

801 Lange/Tück, Gespräch, 103.

802 Lange/Tück, Gespräch, 102f.; Lange/Feldmann, Gespräch.

803 Lange/Feldmann, Gespräch.

804 Lange/Tück, Gespräch, 102f.

805 Lange, Reflexionen, 71.

806 Lange, Realitätserfahrung, 35ff.

Gleichzeitigkeit der Sphäre der Lebenden und der Sphäre der Toten, die bildlich als Mehrfachbelichtung dargestellt wird. Die Sphäre der Lebenden wird durch das Berliner Stadtbild der Gegenwart der 1980er Jahre, die Sphäre der Toten durch das Berliner Stadtbild der Vergangenheit der Vorkriegszeit bestimmt.⁸⁰⁷ Die Sphäre der Lebenden ist aus Sicht der Toten gewissermaßen eine „blended otherworld“, die die Toten zwar wahrnehmen, aber unbeachtet sein lassen können.⁸⁰⁸

Durch die szenische Überblendung von Vergangenheit und Gegenwart lässt sich die Novelle auch als kritischer Spiegel verstehen, den Hartmut Lange all den Täter-Opfer-Diskursen vorhält, die aus der Perspektive der Gegenwart mit Blick in die Vergangenheit hinein stattfinden. Die Novelle hat dabei nicht vorrangig die Frage der Vergebung oder Versöhnung zwischen überlebenden Opfern und lebenden Tätern zum Thema, auch wenn ein Echo zu vernehmen ist im Zwiespalt Lewanskis, vor seinen Mördern ein Konzert zu geben, und im Skandal, den dieses Konzert im Anschluss auslöst.⁸⁰⁹

Sondern es ist vor allem die Frage der Erinnerung an die Verbrechen in der Geschichte und an alle toten Opfer und Täter. Damit gewinnt die Novelle zunehmend an Aktualität, denn in wenigen Jahrzehnten werden keine Zeitzeugen, keine Opfer und keine Mörder der Shoa mehr am Leben sein. Die Figuren Frau Altenschul, Rudolf Lewanski, Schulze-Bethmann (und auch Max Liebermann) repräsentieren und illustrieren in dieser Interpretation der Novelle verschiedene Möglichkeiten, mit der Vergangenheit umzugehen – und im ethischen Überstieg – für die Gegenwart zu lernen. Bestimmt werden die Haltungen und Handlungen der Figuren durch ihre Einstellung gegenüber dem Zustand des Todes.⁸¹⁰ Frau Altenschul strebt danach, ihr Leben quasi nahtlos im Tode fortsetzen zu können,⁸¹¹ sie verweigert sich dem Zustand des Todes selbst im Tod und tröstet sich – legitim aber vergebens – mit den „Dingen des schönen Scheins“.⁸¹² Rudolf Lewanski „mißtraut dem Zustand des Todes“,⁸¹³ das heißt, er hat keine gefestigte Meinung darüber. Lewanski ist ruhelos und hin und her gerissen, er erinnert sich an

807 Lange, Das Konzert, 8: „Über allem aber schien die Sonne und ließ, was [Max Liebermann] sah, das Gegenwärtige und das Vergangene, in unwirklichen, einander widersprechenden Farben aufscheinen, so daß ihm Zweifel kamen, ob es ihm je möglich gewesen war, diesen Augenschein, der ihn überwältigte, auch wirklich zu malen“; vgl. Jurgensen, Metaphysik, 121.

808 Lange, Das Konzert, 66f.

809 Viele jüdische Künstler wie zB. Jascha Heifetz haben nach dem Ende des 2. Weltkriegs sich geweigert, je wieder in Deutschland oder Österreich Konzerte zu geben. Anders Yehudi Menuhin, der bereits 1947 in Deutschland mit Wilhelm Furtwängler als Dirigent gastierte, vgl. a. Beckers, Künstlernovellen, 145.

810 Vgl. Lange, Das Konzert, 6, 17, 91.

811 Lange, Das Konzert, 11.

812 Lange, Das Konzert, 5.

813 Vgl. Lange, Das Konzert, 17.

seine frühere kindliche Vorstellung vom Tod, den er als Einswerden mit der Natur und sein Leben als „der Beginn einer Wanderschaft durch alle Dinge hindurch“ imaginierte.⁸¹⁴ Seine Irritationen, seine Zweifel und sein Schwanken zwischen den Extremen machen Lewanski anfällig für den Gedanken eines Widerrufs des Todes im Tode – und schließlich sogar für die Vorstellung, Heil durch Kunst zu finden, sich als Künstler selbst zu erlösen und aufzuerstehen. Doch fehlt Lewanski wenigstens einer der drei notwendigen Erfahrungshorizonte, das ist die Erfahrung der „existentielle[n] Bedingung eines begrenzten Lebens“, ⁸¹⁵ die Verzweiflung an der eigenen Sterblichkeit.⁸¹⁶

Schulze-Bethmann schließlich erkennt den Zustand des Todes in aller Klarheit, eine Haltung, die ihm als Lebensunlust ausgelegt wird⁸¹⁷ und als Zynismus.⁸¹⁸ Im Tod sind alle gleich,⁸¹⁹ die Opfer und ihre Mörder befinden sich im selben Zustand,⁸²⁰ nichts, was man im Leben an „besten Absichten“ hatte, ist darum im Grunde von Bedeutung.⁸²¹

Diese Erkenntnis rettet niemanden,⁸²² es gibt keine existentielle Erlösung. Aber es ist die Gelegenheit für die Lebenden, in der Erinnerung an die Toten, in der Retrospektive auf die Vergangenheit, mit den Toten anders zu verfahren. Das heißt: nicht mehr „jene Unterscheidung, die wir im Leben treffen, nämlich die zwischen Gut und Böse, im Tode beizubehalten“ und damit nicht mehr „die Unvereinbarkeit alles Lebendigen bis in die Ewigkeit fortsetzen und nach einigen Sekunden des Glücks wieder enttäuscht sein und trauern“. ⁸²³ Stattdessen solle man („[d]er Täter und sein Opfer – was bleibt uns im Tode anderes übrig“) „in Betroffenheit beieinanderzusitzen und darüber [zu] staunen, welche Absurditäten im Leben allerdings und unwiderruflich geschehen sind.“⁸²⁴

Hier legt Hartmut Lange beinahe wörtlich seine eigenen Gedanken zur Erinnerungskultur und zum Umgang mit den Verbrechen des Nationalsozialismus in den Mund von Schulze-Bethmann. Schon in der Novelle „Die Heiterkeit des Todes“ hatte Lange die „moralische Entrüstung“ die aus der Unterscheidung von Gut und Böse folge (einer „Fata Morgana“, von

814 Lange, Das Konzert, 102f.

815 Lange, Realitätserfahrung, 52f; vgl. Lange, Über das Poetische, 17: „Fehlt die existentielle Erfahrung, beginnt die soziale Frömmerei.“

816 Lange, Das Konzert, 79f.

817 Lange, Das Konzert, 90.

818 Lange, Das Konzert, 74, 78; allg. Charakterisierung: 34.

819 Lange, Das Konzert, 92f.

820 Lange, Das Konzert, 83.

821 Lange, Das Konzert, 82.

822 Lange/Feldmann, Gespräch.

823 Lange, Das Konzert, 132f.

824 Lange, Das Konzert, 133.

der es gelte, „erlöst“ zu werden, wie Schulze-Bethmann zu Frau Altenschul sagt),⁸²⁵ zurückgewiesen.⁸²⁶ Für Hartmut Lange ist es darum sein Desiderat der Erinnerungskultur, „wenn wir es wirklich einmal fertigbrächten, im Gedenken an die Toten von Auschwitz, ratlos und betroffen, ohne Rechthaberei und ohne versteckten Willen zur Nutznießerschaft, einfach zu schweigen.“⁸²⁷

Doch spricht die Novelle über noch Grundsätzlicheres. Hinter der Schattenlinie, die in der Novelle zwischen dem Berlin der Lebenden und dem imaginierten Berlin der Toten verläuft,⁸²⁸ werden – wie im Schauspiel ‚Jenseits von Gut und Böse‘ – die „existentiellen Grundbedingungen jenseits von Moral und weltgebundener Identität spürbar“.⁸²⁹

Zum Leiden des Menschen, das durch das Erschrecken an der unhintergehbaren Endlichkeit seines Seins ausgelöst wird, gehört das Leiden des Menschen, das durch die „Abgründe seiner destruktiven, schulderzeugenden Natur“⁸³⁰ verursacht wird.

Die Figuren in der Novelle ‚Das Konzert‘ leiden jede auf ihre Weise und in unterschiedlicher Intensität an ihrem Zustand. Max Liebermann ist unzufrieden, denn sein Lebensinhalt, das Malen, ist angesichts seiner Erlösung im Tod, seiner Befreiung vom Leben, sinnlos geworden, nach einem erfüllten Leben ist er nun unerfüllt.⁸³¹

Frau Altenschul kann, anders als Liebermann, im Zustand des Todes zwar etwas „Wünschenswertes“ sehen, vor allem aber, weil sie versucht, den gewaltsamen Widerruf ihres Lebens und die Demütigung, die sie im Tod erfahren hat, rückgängig zu machen und ihr Leben nun im Tode nachzuholen. Ihr Leiden, dh. „ihr unwiderruflicher Jammer“⁸³² wird offenbar, als Lewanski nicht zum Konzert in der Alten Philharmonie erschienen ist und auch sein Scheitern, das Leben im Tode nachzuholen, bekannt wird.

Rudolf Lewanski leidet an seinem Leben, daran, dass er zum Ausgestoßenen und Verfolgten gemacht wurde und seine Lebensplanungen als Konzertpianist zunichte gemacht wurden.⁸³³

Lewanski leidet vor allem als Künstler,⁸³⁴ daran, dass ihm die Meisterschaft durch seinen jungen Tod verwehrt worden war, aber auch die Karriere, der Ruhm, der Beifall des

825 Lange, Das Konzert, 133.

826 Lange, Realitätserfahrung, 46f., 47; Lange, Reflexionen, 136.

827 Lange, Reflexionen, 111.

828 Lange, Das Konzert, 28, 122; vgl. Beckers, Künstlernovellen, 22.

829 Hertling, in: Durzak (Hg.), Der Dramatiker und Erzähler Hartmut Lange 2003, 77.

830 Reflexionen, 102.

831 Lange, Das Konzert, 6.

832 Lange, Das Konzert, 132.

833 Lange, Das Konzert, 17.

834 Vgl. a. Lange, Das Konzert, 88f.

Publikums⁸³⁵ und ein gewisser finanzieller Erfolg.⁸³⁶

Schulze-Bethmann offenbart, dass er leidet, wenn er in seinem Haus die Kippa trägt und andere „Fetische“⁸³⁷ aufbewahrt. Fetische gehören der „Dimension der Gegenständlichkeit“⁸³⁸ an und sie geben den Protagonisten in Langes Erzählungen Halt in einer vagen, Ungegenständlichkeit, die zwischen Verlust, Schuld und als vergeblich erkannter Hoffnung oszilliert.⁸³⁹ Das Schiffchen, das der Bruder von Elfriede Koldehoff als Panzergrenadier der Waffen-SS trug und nach wie vor in einer Jackentasche stets bei sich verwahrt, ist „wie ein Fetisch“, ⁸⁴⁰ die Alltagsgegenstände, die der verschwundene Professor Montag hinterlässt, werden für seine Frau zu „Fetischen“. ⁸⁴¹ Sie stehen für die Ent-Täuschung von unerfüllt-unerfüllbaren Versprechen, von denen die Figuren gleichzeitig doch nicht ganz lassen können. Die Mörder leiden ebenfalls, sie leiden an ihrer Schuld und daran, dass sie, die die „Menschheit bessern“ wollten, „nun aber als gemeine[r] Mörder“ dastehen.⁸⁴² Auch wenn sie (in der ein oder anderen Weise) gerichtet sind, sind sie doch unerlöst.⁸⁴³

Im Zustand des Todes, das heißt nicht: für die faktisch Toten, sondern für alle, die „auch nur für eine Sekunde das eigene Dasein aus dem gedanklichen Vorlauf zum Tode begriffen und erlitten“ und eine „Vorstellung vom Sterben an sich“ gewonnen haben,⁸⁴⁴ offenbart sich die Sinnlosigkeit des Lebens und aller „besten Absichten“. Im Zustand des Todes begreifen „alle, ob Täter oder Opfer, [...] was ihnen im Leben nicht hätte geschehen dürfen“, ⁸⁴⁵ was, im Fall der Täter: sie nicht hätten tun dürfen. Von dieser Erkenntnis gibt es keine Erlösung. Nicht einmal durch Kunst, wie die Novellen ‚Das Konzert‘ und zuvor ‚Die Waldsteinsonate‘ eindrücklich nachweisen. Kunst kann nicht erlösen, aber: sie kann trösten.⁸⁴⁶ Diesen Trost „des Schönen Scheins“ durch die Kunst suchen nicht nur die Opfer, sondern auch die Täter, und sie wird ihnen, wie den Opfern, durch die Kunst gewährt, wenn sie vom Klavierspiel Lewanskis „zu Tränen gerührt“ werden.⁸⁴⁷ Was diese beiden Novellen mit ‚Jenseits von Gut und Böse‘ zusätzlich verbindet, ist die „Provokation, daß auch die Verbrecher in ihrer

835 Lange, Das Konzert, 78.

836 Lange, Das Konzert, 28.

837 Lange, Das Konzert, 76.

838 Scimonello, Alltagsgeschehen, 198.

839 Vgl. Hertling, Werk, 157, 166, 172, 209, 235, 253.

840 Lange, Die Selbstverbrennung, 50.

841 Lange, Die Reise nach Triest, 102; vgl. Schmitz, Grenzerfahrungen, 220.

842 Lange, Das Konzert, 82.

843 Lange, Das Konzert, 107.

844 Lange, Reflexionen, 71.

845 Lange/Tück, Gespräch, 106.

846 Lange, Realitätserfahrung, 54.

847 Lange, Das Konzert, 8.

erfolglosen Suche nach Sinn Betroffenheit, mehr noch: ein Gefühl für Transzendenz wecken können.“⁸⁴⁸ Rudolf Lewanski erkennt nach der Konfrontation mit dem SS-Mann am See, dieses Trostbedürfnis auch in jenem und spielt für ihn „in der sicheren Gewißheit, daß ihm jemand, der dies nötig hatte, zuhörte, auf dem Pianoforte.“⁸⁴⁹

Der Trost gelingt immer in der „einfachen Anschauung“, wofür in der Novelle ‚Das Konzert‘ die Musik Beethovens und Chopins steht.⁸⁵⁰ Aber auch in der einfachen Anschauung des gekreuzigten Christus kann Trost entstehen. Frau Altenschul und Rudolf Lewanski kommen durch reinen Zufall auf ihrem Ausflug weit außerhalb Berlins zu der verlassenen und zugewachsenen Ruine einer Kapelle.⁸⁵¹ Dort entdeckt Frau Altenschul eine Darstellung des Gekreuzigten und sagt: „*Sehen Sie [...] ich habe Religionen nie gemocht. Aber dieser da [...] hat etwas Wahres an sich. Es heißt, er war Gottes Sohn. Er wollte die Menschheit erlösen. Man hat ihn gekreuzigt.*“

Geographisch an der äußersten Peripherie⁸⁵² aber in der Textarchitektur in der Mitte der Erzählung angesiedelt,⁸⁵³ erschließt sich ihre von Hartmut Lange intendierte zentrale Aussage über das Verhältnis von Kunst und Religion anhand seiner theoretischen Schriften. Das Bild(nis) des Gekreuzigten ist ein Beispiel dafür, wie die einfache Anschauung die metaphysische Bedürftigkeit des Menschen nach dem Sittlichen weckt und im Gekreuzigten wird die faktische Unvereinbarkeit zwischen sittlichem Anspruch apriorischer Ethik und tatsächlicher Wirklichkeit allzu deutlich: „schickt uns Gott, um bei der christlichen Deutung des Überirdischen zu bleiben, seinen Sohn, um uns aus dieser Unvereinbarkeit zu erlösen, dann nageln wir ihn ans Kreuz.“⁸⁵⁴ Im Bildnis des Gekreuzigten gelingt es der Kunst, dass sie „den Wahnsinn von Gewaltanwendung in stummen Bildern festhält“ – und „dort sorgt sie für eine Kontinuität des Gewissens“.⁸⁵⁵

Eine über die Anschauung hinausweisende theologische Deutung des Bildes spielt in der Novelle keine Rolle,⁸⁵⁶ denn, so Hartmut Lange, „der Kunst ist, wie ich meine, jene Frage, ob Christus Gottes Sohn oder eines Menschen Sohn war, unerheblich, weil sie an der Anschauung des Gekreuzigten ein Genüge hat und alle Deutung, die die Betroffenheit einer

848 Hertling, in: Durzak (Hg.), Der Dramatiker und Erzähler Hartmut Lange 2003, 73.

849 Lange, Das Konzert, 107.

850 Tück (Hg.), Feuerschlag des Himmels 2018, 108.

851 Lange, Das Konzert, 68f.

852 „Rhiner Luch“, vgl. Lange, Das Konzert, 135.

853 Tück, Gottes Augapfel, 228.

854 Lange, Zeichen der Kunst, 145f.; vgl. a. Lange, Ziehkinder (Manuskript).

855 Lange, Zeichen der Kunst, 154.

856 Anders: Tück, Gottes Augapfel, 228.

solchen Anschauung übersteigen könnte, unterläßt und somit unschuldig bleibt“.⁸⁵⁷ Auf diese Weise bleibe immer, so Ralf Hertling, „ein ungeklärter Freiraum, in dem der Betrachter ein Gefühl für Transzendenz ansiedeln kann.“⁸⁵⁸ Aber erst „jenseits aller Dogmatik“⁸⁵⁹ und „konfessionellen Gebundenheit“,⁸⁶⁰ also nur gänzlich untheologisch und „säkularisiert“ kann für Lange ein Bildnis des Gekreuzigten überhaupt erst „für die Trauer des Nicht-Christen“ erreichbar werden.⁸⁶¹

857 Lange, Zeichen der Kunst, 154.

858 Hertling, Hölle unter Berlin, 73; bei Frau Altenschul weckt „die Sehnsucht nach Sinn, die kein Ziel findet“ zwar Betroffenheit“, aber gerade nicht „mit ihr die Solidarität mit den Leidensgenossen, Nächstenliebe.“ Frau Altenschul bleibt gänzlich unversöhnlich.

859 Lange, Zeichen der Kunst, 151.

860 Lange, Reflexionen, 104.

861 Lange, Zeichen der Kunst, 151.

C. Erträge

Hartmut Lange mit Hartmut Lange zu verstehen, bedeutet, im Letzten, auch wieder Hartmut Lange und seinen Wahrheitsgrund des positiven Nihilismus genauso zu verabschieden wie er selbst jede Ideologisierung, jede Konfessionalisierung, jede Unterscheidung und jede Unvereinbarkeit, ja, die Wirklichkeit selbst, in seinem Werk in der „Sphäre des Nichts“ verabschiedet hat.

Denn Kunst ist, so Hartmut Lange, „was die Deutung unserer Existenz angeht, ganz und gar unparteiisch“.⁸⁶² Die Novellen Langes wollen ihren Lesern, und besonders in diesem Fall den Opfern und Tätern keinerlei philosophischen, ethischen oder theologischen Anmutungen aufbürden. Sie sind kein Kommentar und erst recht keine Empfehlung des Schriftstellers für die Wirklichkeit, das Verhältnis von konkreten Opfern und Tätern angesichts der Verbrechensgeschichte des Menschen. Es darf auch plausibel vermutet werden, dass die künstlerische Entscheidung, in seinen Novellen die Täter und Opfer der Shoa, des Nationalsozialismus vor Berliner Kulissen zu thematisieren – wie auch das Motiv der Kreuzigung Christi – „alle gesellschaftlich konkreten Verhältnisse, unter denen es stattfindet, nicht nur übertrifft, sondern in den Bereich des Zufälligen und damit Unerheblichen verweist“.⁸⁶³ Jeder andere Genozid, jeder andere Krieg, jeder andere Massenmord,⁸⁶⁴ jeder Terrorakt, jede Serienvergewaltigung, jede systematische Folter würde dieselben Fragen aufwerfen.

Es ist auffällig, dass Hartmut Lange in seinen theoretischen Schriften und in seinen Gesprächen mit Interviewpartnern selbst so gut wie gar nicht von Versöhnung, Vergebung oder Verzeihung zwischen Tätern und Opfern spricht. „Nur die Ermordeten selbst können ihren Mördern verzeihen und jenen, die den Mördern nicht in den Arm gefallen sind“,⁸⁶⁵ stellt er fest und belässt es im Grunde dabei. In den Gesprächen nimmt er ihm gegebene Stichworte nicht auf, spricht stattdessen über die erzählerische Ausgangssituation, den „metaphysischen Raum“, in dem die Protagonisten sich befinden.⁸⁶⁶ Nur in Bezug auf die Novelle ‚Die Heiterkeit des Todes‘ nimmt Hartmut Lange ausdrücklich Stellung und weist die Annahme, dass hier eine Versöhnung stattgefunden habe, energisch zurück. Auch die Haltung Langes

862 Lange, Zeichen der Kunst, 154.

863 Lange, Reflexionen, 104.

864 Wie die Morde, die Derrick Bird in ‚Das Böse‘ begeht.

865 Lange, Reflexionen, 111.

866 Vgl. Lange/Feldmann, Gespräch; Lange/Tück, Gespräch, 68, 75.

bei einer hypothetischen Begegnung mit den (unbekannten) Mördern seines Bruders enthält kein ausgesprochenes Angebot der Versöhnung, des Verzeihens oder der Vergebung. Es habe keinen Sinn, die Mörder ebenfalls zu ermorden, sie sozusagen in denselben Zustand zu versetzen, in dem sich sein Bruder jetzt befinde, sagt Lange. Aber der Verzicht auf ausgleichende Rache oder Gerechtigkeit ist selbst noch keine Versöhnung.

Die in der Novelle ‚Das Konzert‘ beobachtbare „Mühsal der Vergebung in den Opfern des Bösen“ und jene „Asymmetrie im Vergebungsprozess“, ⁸⁶⁷ die in der vorhandenen Bußfertigkeit und erkannten Schuldhaftigkeit seitens der Täter besteht, ⁸⁶⁸ ist immer wieder kritisch angemerkt worden. Gerade die Kontrafaktizität der Voraussetzungen, auf denen die Novelle aufbaut und sich im Laufe der Erzählung weiter ausfaltet, zB. das fehlende „Ringeln der Opfer mit der Gottesfrage“, ⁸⁶⁹ und die historisch verbürgte völlig fehlende Bußfertigkeit der Mehrheit der Täter, die ihre Schuld entweder abwälzten oder ihre Taten noch vor Gericht für gänzlich gerechtfertigt hielten, ⁸⁷⁰ hat Zurückhaltung und auch deutliche Ablehnung hervorgerufen. ⁸⁷¹

Wenn man dem Gedanken Raum gibt, dass die Novelle ‚Das Konzert‘ nicht Versöhnung oder Verzeihung verhandelt, dass es nicht ein „Vergebungsprozess“ ist, zu dem die Figuren, Opfer und ihre Mörder Stellung beziehen oder den sie sogar durchlaufen (haben), ließe sich vielleicht manches klären.

Demgegenüber kann richtigerweise der Einwand geltend gemacht werden, dass erstens Frau Altenschul sich ausdrücklich zur Frage des Verzeihens positioniert, wenn sie gegen Ende der Novelle sagt: *„Ich verzeihe niemandem, der einen anderen getötet hat [. . .] Was einem im Leben geschieht, das ist unwiderruflich“*, ⁸⁷² dass zweitens die ungenannte Frau im Bunker zu Rudolf Lewanski vor dem Konzert sagt: *„Mein Mann und ich [. . .] sind voller Sorge, daß es Ihnen nicht gelingen könnte, uns zu verzeihen“* ⁸⁷³ und dass drittens Max Liebermann über Schulze-Bethmann sagt: *„wer seinen Mörder empfängt, um ihm zu verzeihen, tja ... Warum sollten wir die Eigenschaft der Lebenden, die ihrer Unverträglichkeit keine Grenze geben können, beibehalten?“* ⁸⁷⁴ und an anderer Stelle über den Wunsch *„sich mit seinem Mörder*

867 Benedikt XIV. (papa emeritus), Brief vom 15. Januar 2015, in Auszügen abgedruckt in Tück, Gottes Augapfel, 238, Anm. 17.

868 Lange, Das Konzert, 83, 86 und, 118.

869 Lange/Tück, Gespräch, 75.

870 ZB. Paul Nitsche, Direktor der Heil- und Pflegeanstalten Leipzig-Dösen und Pirna-Sonnenstein, im sog. Euthanasieprozeß von Dresden 1947.

871 Vgl. Tück, Gottes Augapfel, 238; Quinkenstein, Heilige Cäcilie.

872 Lange, Das Konzert, 135.

873 Lange, Das Konzert, 119.

874 Lange, Das Konzert, 93.

einig zu sein“: dieser Wunsch sei „*versöhnlich gemeint*“.⁸⁷⁵

Die Interpretation der Novelle im vorangegangenen Kapitel hat jedoch gezeigt, dass die vorrangige Motivation der Figuren nicht ein interpersonaler Akt ist, in deren „Mittelpunkt [...] der Schuldige selbst [steht], um dessentwillen der Verzeihende vergibt“⁸⁷⁶ sondern die (Selbst-)Erlösung, durch die bei den Opfern das Leben in den oder im Tod nachgeholt, der „gewaltsame Widerruf“ widerrufen wird und ungeschehen gemacht wird,⁸⁷⁷ und ebenso bei den Tätern, die an einem Erfolg der Opfer und von deren Erlösung profitieren so ihre Schuld ebenfalls unerheblich und ungeschehen gemacht werden würde.⁸⁷⁸ Darin liegt vielleicht auch die Schwachheit der Schuldigen,⁸⁷⁹ dass ihre Erlösung von der ihrer Opfer abhängt.

Doch: „*Was einem im Leben geschieht, das ist unwiderruflich*“ erkennt Frau Altenschul, enttäuscht vom Scheitern der (Selbst-)Erlösung des Pianisten Lewanski und ihrer eigenen Hoffnungen auf einen Widerruf.⁸⁸⁰ Es gibt kein „Heilmittel gegen die Unwiderruflichkeit“ des gewaltsamen Todes, darum kann es auch keine Verzeihung geben.⁸⁸¹ Ihr bleibt nur der Trost des „schönen Scheins“, und ihre Fähigkeit, „auf den angenehmen Dingen des Daseins beharren“ zu können.⁸⁸²

„Und Schulze-Bethmann?“⁸⁸³ – Ihm ist es schon im Leben⁸⁸⁴ gelungen, den „gedanklichen Vorlauf zum Tode begriffen und erlitten“ zu haben,⁸⁸⁵ weshalb er seinen eigenen gewaltsamen Tod nicht unter den Kategorien von Gut und Böse einordnet, nicht im Leben und nicht im Tod.⁸⁸⁶ Darin findet Schulze-Bethmann „Worte des Trostes“, und eine Form der Erlösung.⁸⁸⁷ Seine Haltung gegenüber Lutz Klevenow ist darum auch weniger „versöhnlich“ als von Liebermann vermutet. Denn für Schulze-Bethmann ist, das was (ihm) im Leben – unwiderruflich – geschehen ist, eine „Absurdität“, die es in Betroffenheit zu bestaunen gelte. In der letzten Szene, dem gemeinsamen Spaziergang des Schriftstellers mit seinem Mörder

875 Lange, *Das Konzert*, 90f.

876 Arendt, *Vita Activa*, 344.

877 Lange, *Das Konzert*, 43.

878 Lange, *Das Konzert*, 58, 119.

879 Lange, *Die Heiterkeit des Todes*, 115: „*Die Schuldigen sind die Schwachen*“, sagt die Jüdin; *Konzert* 107: „*Die Schuldigen werden die Schwachen sein*, dachte Lewanski“.

880 Lange, *Das Konzert*, 135.

881 Arendt, *Vita Activa*, 336: „Das Heilmittel gegen Unwiderruflichkeit – dagegen, daß man Getanes nicht rückgängig machen kann, obwohl man nicht wußte, und nicht wissen konnte, was man tat – liegt in der menschlichen Fähigkeit, zu verzeihen.“

882 Lange, *Das Konzert*, 133.

883 Lange, *Das Konzert*, 137.

884 Lange, *Das Konzert*, 132.

885 Lange, *Reflexionen*, 71.

886 Lange, *Das Konzert*, 132f.

887 Lange, *Das Konzert*, 132f.

Klevenow, wird deutlich, dass Lutz Klevenow noch mit der „Heimtücke des Lebens“ hadert, sie nicht, wie Schulze-Bethmann, in Gelassenheit akzeptieren kann.⁸⁸⁸ Der Trost, der ihm durch die Musik Beethovens zuteil wurde, ist längst verflogen, und er versucht erneut und immer wieder, sein Schicksal „als gemeiner Mörder dazustehen“, intellektuell sich begreiflich zu machen. Schulze-Bethmann will Klevenow den Trost der Natur in der Anschauung einer blühenden Kastanie anbieten – damit dieser so vielleicht ein „transzendentes Gefüge“⁸⁸⁹ finden kann? – aber er unterlässt es. Beide verlieren sich für den Leser in der Dunkelheit der Nacht.

Und hier ist es abschließend erlaubt, zu vermuten, dass ‚die Versöhnung‘, die in ihren grammatikalischen Bezügen immer unpersönlich und in der Schwebe gelassen wird, sich nicht auf eine Versöhnung zwischen Opfern und Tätern bezieht, sondern auf eine Versöhnung mit dem menschlichen Schicksal, mit der „Heimtücke des Lebens“ und mit dem „Sein zum Tode“, die mit der Geburt unwiderruflich sind.⁸⁹⁰

In der Novelle ‚Das Konzert‘ findet keine Entwicklung statt, der „Zustand des Todes [ist] eine ethische Bestandsaufnahme, die sich nicht korrigieren lässt“.⁸⁹¹ Was nicht im Zustand des Todes bereits vorhanden ist, lässt sich nicht nachholen, was im Leben geschehen ist, lässt sich nicht mehr ungeschehen machen. Darum kann auch nicht von einem Prozess der Aufarbeitung oder der Versöhnung gesprochen werden, denn auch wenn (in der Welt der Lebenden) Tage und Nächte, Wochen und Monate einander abwechseln, gilt für die Welt der Toten und die Figuren der Novelle dieser Zeitbegriff nicht mehr, sie altern nicht mehr und sie entwickeln sich auch nicht. Bedenkt man, dass in ‚Das Konzert‘ Opfer und ihre Mörder gemeinsam die gleiche Welt bewohnen, heißt das: „Im transzendenten vorgestellten Raum gehören die ewig zusammen. ... Die kommen auch nicht mehr auseinander [...] Das ist das Stehenbleiben in dem Augenblick, wo das Unglück nicht mehr rückgängig zu machen ist.“⁸⁹²

Mit den Mitteln der Vorstellungswelt führt Hartmut Lange seine Leser an den objektiven

888 Lange, Das Konzert, 139.

889 Lange, Ziehkinder (Manuskript), 105.

890 Lange, Realitätserfahrung, 42: „Er kann seine absolute Subjektivität nicht begründen. [...] Er kann sich mit seinem Sein zum Tode nicht versöhnen“; Lange, Tagebuch eines Melancholikers 1987, 94: „Der Mensch kann das Absolute denken. Hiermit reißt er sich selbst als Grenze nieder. Da er etwas denken kann, was er nicht ist, dieses Denken ihm aber als Bedürftigkeit anhängt, kann er sich mit seinem Dasein nicht mehr versöhnen. Die Unsterblichkeit, die der Vergänglichkeit des Lebens widerspricht, ist das Resultat einer solchen Vorstellung. Indem der Mensch seine natürliche Grenze gedanklich überschreiten kann, ist er zerrissen, oder besser: Er ist im Realen und Gedachten so sehr und so wenig verankert, daß er ein Drittes, nämlich die Kunst zu leben, entwickeln muß.“ Lange/Tück, Transzendenzbegehren.

891 Lange/Tück, Gespräch, 73.

892 Lange, Die Erkenntnis rettet niemanden.

Zustand des Todes heran. Das Leben ist nicht wiederholbar, das Leben kann nicht nachgeholt werden, das Leben kann nicht fortgesetzt oder rückwirkend verändert werden. Das Leben ist einmalig und unwiderruflich. Der Mensch verharrt auf ewig in dem Zustand, in dem er sich bei seinem Todeseintritt befand.

Hartmut Lange braucht keine zusätzlich imaginierte Bestrafung der Mörder, denn ihre im Zustand des Todes eo ipso gewonnene Erkenntnis der eigenen Schuldhaftigkeit und die daraus erwachsende Bußfertigkeit bleiben in Ewigkeit unerlöst. Vor der ‚grausamen Vernunft‘⁸⁹³ müssen allerdings auch die Opfer in alle Ewigkeit unerlöst bleiben, denn das, was ihnen angetan wurde, kann nicht rückgängig gemacht werden.

In der binären Logik des Nichtwiderspruchsprinzips, wie sie Thomas Aquin anwendet, kann auch Gott in seiner Allmacht etwas Geschehenes nicht ungeschehen machen.⁸⁹⁴ Zwar könne Gott zB. die physische Jungfräulichkeit einer Frau wiederherstellen und auch (mutatis mutandis beim Mann) sündhafte Umstände und Schuld gänzlich tilgen, nicht aber das Ereignis selbst ungeschehen machen.

An dieser Stelle beginnt für Hartmut Lange natürlich der „Schwebezustand der Theologie“⁸⁹⁵ – oder die „Freiheit zur Phantasie“, die „in der Lage [ist], einen Sachverhalt in der Sphäre des Nichts zu etablieren“⁸⁹⁶ und in der eigenen Vorstellungswelt die „Heiterkeit des Todes“ zu erfahren.

Jene Welt der Toten in der Novelle ‚Das Konzert‘, der Opfer und ihrer Mörder, die Hartmut Lange „in der Sphäre des Nichts etabliert“,⁸⁹⁷ offenbart eine dysfunktionale und dystopische Eschatologie. Darin ist keine ‚Heiterkeit des Todes‘ zu finden.

Im Zustand des Todes hat sich für Opfer wie für ihre Mörder – wie „plötzlich, in einem Augenblick“⁸⁹⁸ – die ganze Wahrheit über die menschliche Existenz offenbart. Darauf reagieren die Opfer und ihre Mörder in je unterschiedlicher und doch gleicher Weise: die Mörder erkennen ihre ganze unwiderrufliche Schuld – und möchten sie widerrufen, ungeschehen machen;⁸⁹⁹ ihre Opfer erkennen, was sie durch ihre Ermordung unwiderruflich verloren haben – und möchten sie widerrufen, ungeschehen machen.

893 Lange/Tück, Gespräch, 70.

894 Eco, Grenzen der Interpretation, 60f. (Thomas Aquin, quæstiones quodlibetales 5,2,3)

895 Lange/Tück, Gespräch, 74

896 Lange, Ziehkinder (Manuskript), 106.

897 Vgl. Lange, Ziehkinder (Manuskript), 106.

898 1 Kor 15:51: „Seht, ich enthülle euch ein Geheimnis: Wir werden nicht alle entschlafen, aber wir werden alle verwandelt werden – plötzlich, in einem Augenblick, beim letzten Posaunenschall. Die Posaune wird erschallen, die Toten werden zur Unvergänglichkeit auferweckt, wir aber werden verwandelt werden.“

899 Das menschliche Gericht, symbolisiert durch ein „Wundmal“ (vgl. Lange, Das Konzert, 117; Lange, Die Heiterkeit des Todes, 105), hat den Mördern nichts genützt, sie nicht erlöst (Lange, Das Konzert, 107).

Die Mörder verbleiben auf ewig in ihrer Schuld und ihrer Verstrickung mit dem Bösen, dadurch symbolisiert, dass die Mörder immer wieder zum Führerbunker zurückkehren.⁹⁰⁰ Hier könnte man Hartmut Lange mit Gregor dem Großen und Thomas Aquin auslegen und feststellen, dass der Mensch, der bis in den Zustand des Todes hinein im Stand der Sünde verharret, in dieser auch in Ewigkeit zu bleiben gedenkt.⁹⁰¹ Der Tod kommt dem (bis dahin) unbußfertigen Sünder ja quasi „dazwischen“, weshalb er auch in Ewigkeit in der Bestrafung, der Unerlöstheit, verharret. Doch durchlaufen die Toten zuvor keinen „Gerichtsprozess“, weshalb das Schicksal der Unwiderruflichkeit, der Unerlöstheit Opfer wie Täter unterschiedslos trifft. Denn solches Gericht über Gut und Böse würde ja nur, um auf eine Äußerung Schulze-Bethmanns zurückzugreifen, die „Unvereinbarkeit alles Lebendigen bis in die Ewigkeit fortsetzen“.⁹⁰²

Hier lässt sich auch eine indirekte Kritik an monotheistischen Jenseitsvorstellungen mit dualen Ausgang ablesen – „Gott nur scheidet das Gute vom Bösen“⁹⁰³. Benedikt XVI. schreibt in ‚Spe Salvi‘ (43): „Es gibt den ‚Widerruf‘ des vergangenen Leidens, die Gutmachung, die das Recht herstellt. Daher ist der Glaube an das Letzte Gericht zuallererst und zuallermeist Hoffnung.“ Lange stellt provokant die bußfertigen Mörder in den „metaphysischen Raum“ seiner Novelle⁹⁰⁴ und fragt: Wenn es den „Widerruf“ des vergangenen Leidens“ gibt, was ist dann mit dem ‚Widerruf‘ der Schuld? Sind nicht Opfer wie Täter an der „Heimtücke des Lebens“⁹⁰⁵ gescheitert, und ist nicht die Geburt jener „Vorgang, der immer noch zu schaffen macht“, an den der Mensch „ein für allemal gekettet“ bleibt?⁹⁰⁶

Im Vergleich zu Hartmut Langes ‚Jenseitsentwurf‘, der im Zustand des Todes die menschliche Freiheit und Geschichtlichkeit unwiderruflich beendet und aufhebt,⁹⁰⁷ den Opfern und ihren Mördern jene Unwiderruflichkeit schonungslos vor Augen führt und sie gleichzeitig nicht rettet, nicht erlöst, wird das Bild des Menschen, an dem „[n]ichts mehr [...] zu heilen [...], die Zerstörung des Guten unwiderruflich“⁹⁰⁸ ist, mit einem besonderen

900 Lange, Das Konzert, 10.

901 Gregor der Große, dial. 4; 34; vgl. Thomas Aquin, s. th., suppl., q. 99 respondeo.

902 Lange, Das Konzert, 133.

903 Lange, Das Konzert, 113: „Denn der Mensch ist sterblich / und Gott nur scheidet das Gute vom Bösen / und der Böse segnet das Zeitliche / indem er sich in unendlicher Güte übt!“

904 Lange/Tück, Gespräch, 106.

905 Lange, Das Konzert, 136.

906 Lange, Das Konzert, 67, 70, 135; vgl. Lange, Über das Poetische, 140: „Ich bin eine flüchtige Erscheinung, deren Geburt ebenso grundlos ist wie ihr Tod.“

907 „Stehenbleiben“, vgl. Lange/Feldmann, Gespräch.

908 Benedikt XVI. (reg. 2005-2013), Enzyklika Spe salvi (30. November 2007).

Fragezeichen versehen.

Darin, dass mit dem Tod die Geschichtlichkeit des Menschen unwiderruflich beendet ist, stimmen Hartmut Langes Entwurf und traditionelle christliche Theologie überein: „Mit Eintritt des Todes sind Umkehr, Bekehrung oder heilsrelevantes Handeln ausgeschlossen. Die Zeit der Freiheitsentscheidungen des Menschen ist mit dem Ende des irdischen Pilgerstandes im Tod vorbei.“⁹⁰⁹ Es ist eine historisch immer wieder aufs Neue belegte Tatsache, dass Menschen in ihrem Leben von der Unschuld ihres schuldhaften Verhaltens überzeugt sind, die persönliche Schuld wird entweder abgewälzt oder gar aufrichtig zurückgewiesen, Verbrechen gerechtfertigt. Was ihnen vor sich selbst und vielleicht auch anderen im Leben gelingen mag, versagt im Tod und trotz „bester Absichten“ im Leben stehen diese dann „als gemeine[] Mörder“ da.⁹¹⁰ Denn die Mörder „kommen in die Wahrheit“⁹¹¹ – während die Menschen in Langes ‚Jenseits‘ in eine apersonale empathielose „Sphäre des Nichts“ gehalten sind, stehen sie in der christlichen Eschatologie vor einem personalen Gott, dem gekreuzigten und auferstandenen Jesus Christus als ihrem persönlichen und allgemeinen Richter.

Das ‚Jenseits‘ Hartmut Langes hat denselben, die Wahrheit offenbarenden Charakter, wie die Begegnung mit Christus Iudex im Zustand des Todes.⁹¹² Wäre dann nicht auch anzunehmen, dass dasselbe Schuldbewusstsein, dieselbe Bußfertigkeit und auch dieselbe Erlösungsbedürftigkeit eintreten?

Dadurch, dass Hartmut Lange in der Novelle ‚Das Konzert‘ im Gegensatz zB. zu Jan-Heiner Tück,⁹¹³ die Anerkennung der eigenen Schuldhaftigkeit aufseiten der Mörder nicht als postmortalen Prozess versteht, sondern als eine aus der Konfrontation mit der Wahrheit unbedingte Reaktion des Menschen, wird die Theodizeefrage angesichts eines dualen Ausgangs zusätzlich verschärft: Ist es denn denkbar, dass die Wahrheit über Gott und über die Schuldhaftigkeit des Menschen von Gott sukzessive offenbart wird, dass sich der Mensch sich der ihm eröffneten Wahrheit auch noch verschließen, im Angesicht ihres Richters weiter im Irrtum über Gott verharren kann? Können ein allmächtiger und allgütiger Gott und die Möglichkeit einer ‚unwiderruflichen Zerstörung des Guten‘ (vgl. Spe Salvi 45) widerspruchsfrei gedacht werden?

Die Annahme eines Gerichtsprozesses, einer Phase der Aufarbeitung und Heilung sowie der

909 Remenyi, Auferstehung denken, 727; vgl. zB. Vgl. Guardini, Letzte Dinge, 35f.

910 Lange, Das Konzert, 82.

911 Vgl. Tück, Wahrheit.

912 Vgl. Guardini, Letzte Dinge, 34 und 37.

913 Tück, Wahrheit, 122.

Anschlussfrage nach Versöhnung zwischen Opfern und Tätern ist durch die in den letzten Jahrzehnten immer deutlicher herausgearbeitete Relation zwischen Freiheit und Eschaton erst möglich geworden.⁹¹⁴ Eine Theologie der Hoffnung, die ja den Menschen als Menschen, dh. mit seinem wesenhaft zu ihm gehörenden Existential der Freiheit, ernst nimmt und den „dialogischen Charakter“ der menschlichen Gottesbeziehung auch in Bezug auf die Unsterblichkeit und damit das Gericht voraussetzt,⁹¹⁵ kann darum die Denkmöglichkeit⁹¹⁶ einer Versöhnung von Opfern und Tätern im Tod erst setzen.⁹¹⁷

Die Annahme eines dialogischen Prozess- und Versöhnungscharakters des Gerichts, der Richter, Opfer und Täter involviert,⁹¹⁸ lässt jedoch ein Überhangproblem entstehen: Mit diesem Konzept kann das Gericht als eine „Geschichte nach der Geschichte“⁹¹⁹ verstanden (missverstanden?) werden, die – jedenfalls potentiell – kein Ende findet. Diese Endlosigkeit des Gerichts kann durch die individuelle Haltung des Täters gegenüber der eigenen Schuld und damit auch gegenüber dem Opfer ebenso erzeugt werden wie die Unfähigkeit des Opfers aufgrund der eigenen Leidengeschichte, dem Täter keine Versöhnung anbieten zu können. Durch eine „Fortschreibung“ (oder Verlängerung?)⁹²⁰ der Freiheitsgeschichte des Menschen besteht die Möglichkeit, dass die Toten, also Opfer wie Täter, in diesem andauernden Dialogprozess (neue) Schuld auf sich laden, die es wiederum gilt, aufzuarbeiten. Auch wenn Konzeptionen, die eine Hoffnung auf eine Versöhnung von Opfern und Tätern und ein Heilwerden (sic!) der Menschen Ausdruck verleihen, „keine antizipierende Reportage von Ereignissen, die jenseits des menschlichen Erkenntnishorizontes liegen“ sind und sie „nicht einfach zeitliche Kategorien ins Eschaton“ übertragen,⁹²¹ so verbleibt jede Vorstellungswelt doch immer in den Grenzen menschlicher Imaginationsfähigkeit und Wirklichkeitserfahrung, also in der Ähnlichkeit, die aber nicht als Anmutung einer entfernten ‚*analogia entis*‘ fehlgedeutet werden darf.

Im Unterschied zum religiösen Menschen verweist für Hartmut Lange die dem Menschen eigene Transzendenzfähigkeit nicht auf etwas drittes, ein ‚absolute[s] Geheimnis‘ (Karl

914 Vgl. Überblick in Remenyi, Auferstehung denken, 728ff.

915 Ratzinger, Eschatologie, 129; vgl. Remenyi, Auferstehung denken, 729.

916 Vgl. zB. Tück, Versöhnung; Remenyi, Ende gut, 501ff.

917 Hartmut Lange bleibt eine solche Option verwehrt, sein Wahrheitsgrund wirft jede Jenseitsvorstellung zurück ins Diesseits.

918 Vgl. Remenyi, Ende gut, 507.

919 „Versöhnung im Eschaton als dramatische Nachgeschichte?“, vgl. Tück, Gottes Augapfel, 292ff.

920 Gegen jede Vorstellung einer „Verlängerung des irdischen Lebens“ spricht sich Guardini, Letzte Dinge, 19, aus.

921 Tück, Versöhnung, 372.

Rahner.⁹²² Transzendenz im Langeschen Verständnis impliziert nicht einmal potentiell eine Möglichkeit zur ‚transzendentalen Erfahrung‘, noch das Unendliche, Gott. Die Vorstellungswelt kann nicht als Ausdruck eines auch „unthematischen“ (Karl Rahner) ‚sensus divinitatis‘ verstanden werden, weil es für Lange das Göttliche schlichtweg nicht gibt.⁹²³ Nimmt man Hartmut Langes Position ein, dann können seine Novellen nicht als Beitrag zu einem theologischen Diskurs über die ‚Letzten Dinge‘ verstanden werden, denn über die tröstende Anschauung hinaus tragen sie keinen – auch noch so geringen – Haltepunkt für einen Verweis auf etwas über den unmittelbaren Moment des Trostes Hinausreichendes in sich. Sie sind keine „Widerfahrnisse des ergreifenden, unbestimmten und schwer beschreibbaren Anderen“, ⁹²⁴ jedenfalls nicht in einem anderen als dem innerweltlichen Anderen, wie auch das Geheimnis, das „die Kunst umspielt“⁹²⁵ für Lange notwendig kein anderes als ein innerweltliches Geheimnis ist. Dass Hartmut Lange existentiell mit dem Nichts, seinem Wahrheitsgrund des Nihilismus, hadert⁹²⁶ und den er „in seiner radikalen Schärfe“ zu ertragen versucht,⁹²⁷ schlägt sich als Thema nicht unmittelbar in seinen Novellen nieder.

Das ‚Jenseits‘, das Hartmut Lange als ‚metaphysischen Raum‘ für die Handlung seiner Novelle ‚Das Konzert‘ geschaffen hat, weist darum eine Ähnlichkeit mit der Wirklichkeit auf, um das zu verhandeln, was für die Menschen in der Realität objektiv von Belang ist. Die ‚Gesetze‘, die in diesem einen ‚metaphysischen Raum‘ gelten, entstammen dem Wahrheitsgrund des Autors. Wie würden sich die Figuren verhalten, wie würde sich die Handlung der Novelle ‚Das Konzert‘ entfalten, wenn nicht der Wahrheitsgrund des Nihilismus, sondern der christliche Wahrheitsgrund und die ‚Gesetze‘ der Hoffnungstheologie gälten? Wie ginge diese Novelle mit der grundsätzlichen Verweigerung Frau Altenschuls jeglicher Versöhnung gegenüber allen, die einen anderen Menschen getötet haben, um? Wie mit den im Leben und im Tode erlittenen Demütigungen? Wie mit der auf sein eigenes

922 Rahner, Grundkurs, 55; zum christlichen Verständnis von Transzendenz vgl. Anhang.

923 Lange, Zeichen der Kunst, 168; Lange/Feldmann, Gespräch.

924 Mayer/Tück, Ästhetische Transzendenz, 12.

925 Vgl. Mayer/Tück, Ästhetische Transzendenz.

926 „Ich habe vor zwei Sachen Angst: Dass wir in einer Welt ohne Geheimnisse leben und dass es hinter der Schattenlinie wirklich nichts gibt. Darum treibt mich eine Sehnsucht, diesen Zustand aufzuheben. Das heißt, ich will der Welt das Geheimnis beimischen und ich will, dass hinter der Schattenlinie doch mehr ist als das sprichwörtliche Nichts. Das mischt sich eben auch immer in diese Figuren hinein“, Lange, Die Erkenntnis rettet niemanden.pdf; vgl. a. Lange/Bormuth, Gespräch, 142; 144.

927 Lange, Realitätserfahrung, 40. Kunst kann trösten, aber nicht erlösen. Wer die Erfahrung des Nihilismus, das existentielle Erschrecken über den Tod, nicht erfahren hat, kann, so Lange, durch Kunst auch nicht getröstet werden oder mit eigener Kunst nicht trösten. Franz Liszt kann mit dem Spiel der Waldsteinsonate die Ermordung der Göbbels-Kinder nicht verhindern, denn weder er noch seine Zuhörer haben „das eigene Dasein aus dem gedanklichen Vorlauf zum Tode begriffen und erlitten“ (Lange, Reflexionen, 71).

Künstlertum konzentrierten Anstrengung der Selbsterlösung des Pianisten Rudolf Lewanski? Wie damit, dass Lutz Klevenow in Scham über die Heimtücke des Lebens unablässig grübelt? Versuche, „die Hoffnung, die ohne Anschauung leer bliebe, durch Vorstellungen zu füllen“, ⁹²⁸ verweist Hartmut Lange an das Reich der Kunst. Nur durch sie kann, um ,mit Lange über Lange hinauszugehen‘⁹²⁹, die in der Wirklichkeit herrschenden Unvereinbarkeiten und Unversöhnlichkeiten erzeugte „metaphysische Bedürfnis“ (nach Transzendenz), das nach Widerruf und Erlösung strebt, gestillt werden.

Die Kunst hat „an der Anschauung [...] ein Genüge“ und sie verzichtet auf „alle Deutung, die die Betroffenheit einer solchen Anschauung übersteigen könnte“. ⁹³⁰ Nur so entsteht in der einfachen Anschauung zweier „unmöglich Verliebter“, einer ermordeten Jüdin und ihres Mörders, in einem Bild, das „so durchdringend, so begütigend, so voller Versöhnung“ ist, eine „Sehnsucht nach etwas Unerfüllbarem“, die existentielle Gewissheit, dass es eine Hoffnung gibt, „die unangreifbar ist“. In diesem Augenblick scheint einem jeder andere Gedanke unerträglich. ⁹³¹ Und so kann für den religiösen wie für den nicht religiösen Menschen die ‚Heiterkeit des Todes‘ entstehen.

928 Tück, Gottes Augapfel, 293.

929 Vgl. Tück, Gottes Augapfel, 240.

930 Lange, Reflexionen, 154.

931 Vgl. Lange, Das Konzert, 136.

Anhang: Exkurs zum Begriff der Transzendenz und zur Transzendenz aus christlicher Perspektive

Einleitung

Transzendenz kommt im Leben und Werk Hartmut Langes eine zentrale Stellung zu. Langes Bedürfnis nach Transzendenz steht im Hintergrund seines literarischen Schaffens seit der Veröffentlichung seines Romans „Selbstverbrennung“ (1984).⁹³² Insbesondere die Novellen „Die Heiterkeit des Todes“ (1984) und „Das Konzert“ (1984) sind Ausdruck des Transzendenzbedürfnisses Langes, aber gleichzeitig auch das Medium, in dem dieses unmittelbare Begehren gestillt wird.⁹³³ Was Hartmut Lange unter Transzendenz versteht, kann damit als hermeneutischer Schlüssel nicht unterschätzt werden und bedarf also einer näheren Betrachtung.⁹³⁴

Begriffsgeschichtliche Verortung von „Transzendenz“

Ausgehend vom Inhalt des lateinischen Begriffs *transcendere*, das heißt (hin)übersteigen, ein Begriff, den erstmals Augustinus von Hippo verwendet, dessen Idee jedoch schon bei Plato zu finden ist, verweist Transzendenz (und ihr seit dem Mittelalter bestehender Komplementärbegriff Immanenz) auf zwei Bereiche, die wechselseitig zugänglich sind. Die Bedingungen der Möglichkeit, als Mensch überhaupt von Transzendenz und Immanenz sprechen zu können, und das schließt Art und Weise und Umfang der Zugänglichkeit wesentlich mit ein, zumindest in einem basalen Sinne, sind von entscheidender Bedeutung geworden, vor allem in Philosophie und Theologie.

In der Philosophie wird zwischen verschiedenen erkenntnistheoretischen Zugängen unterschieden, dem Verhältnis von Erkenntnisgegenstand und erkennendem Bewusstsein einerseits, dann nach Kant jene Begriffe, die über die Grenzen praktischer Vernunft hinausgehen, und schließlich alles, was der menschlichen Erkenntnis überhaupt unzugänglich ist. Ontologisch bedeutet Transzendenz im Sinne eines die aristotelische Ordnung der Gattung Übersteigenden; metaphysisch verweist Transzendenz auf die Unterscheidung von Seiendem und Sein, wobei die neuplatonisch-Plotinsche Konzeption des Einen in die Theologie als Begriff und Rede von Gott Eingang findet.⁹³⁵

932 Lange, Realitätserfahrung, 40.

933 Vgl. Lange/Schock, Gespräch, 331.

934 Vgl. Bröker, Mensch, 172 und Dirscherl, Grundriss, 31.

935 Zusammenfassend aus: Schüßler, Art. Transzendenz I, 768ff.; Harbeck-Pingel, Art. Transzendenz II, 771ff.

In einem „ganz allgemeinen Sinn“ kann man den „Transzendenzbezug [...] als Verweis auf etwas verstehen, was nicht im Alltagsbewusstsein des Hier und Jetzt ist, sowie auf etwas, was nicht als genuiner Bestandteil des Selbst erfahren wird“, ⁹³⁶ das heißt „neben Religion auch Geschichte, Sozialität (das Bewusstsein anderer Menschen), ideale Ordnungsvorstellungen, Zukunft, Träume, überraschende Erlebnisse und Ereignisse, die gesamte Kunst usw.“ ⁹³⁷

Die Fähigkeit zum Transzendenzbezug bzw. die Fähigkeit zur Transzendenz ist aus religionssoziologischer Perspektive (vertreten hier durch Peter L. Berger und Thomas Luckmann) in der Sozialität des Menschen gegeben: „durch sie transzendiert er seine biologische Verfassung“. ⁹³⁸ Transzendenz ist also ein „schlechthin gegebenes und somit notwendiges und unausweichliches Grundphänomen“, ⁹³⁹ also ein wesentliches Datum des Menschen als Menschen, insofern er animal rationale ist. Das bedeutet, dass es „keine Gesellschaft ohne Religion“ ⁹⁴⁰ geben kann“, hier Religion in ihrer weitesten Bestimmung verstanden. ⁹⁴¹

Sieht man von den Versuchen analytisch bzw. dekonstruktivistisch bestimmten Denkens ab, den Begriff der Transzendenz rein als Resultate menschlichen Denkens und damit wie Religion an sich, als rein menschliches Produkt (Konstrukt) abzutun, ⁹⁴² gehen sowohl der funktionalistische wie auch der substantialistische Erklärungsansatz ⁹⁴³ von Religion davon aus, dass die Transzendenzfähigkeit des Menschen, mit oder ohne direkten Bezug zur Religion, reale Erfahrungen des Menschen sind. ⁹⁴⁴

Wo konkrete Transzendenz Erfahrungen Dritter verhandelt werden, die als ein Aufstieg aus der Immanenz in eine andere, transzendente Wirklichkeit, oder als Einbruch einer transzendenten Wirklichkeit in die Immanenz verstanden werden, dort wird immer wieder in unterschiedlichen Kontexten mit großer Skepsis und offener Ablehnung reagiert. Dazu zählen

936 Krech, Kommunikation, 54.

937 Krech, Kommunikation, 54.

938 Figl, Einleitung, 68.

939 Figl, Einleitung, 68.

940 Die praktischen Schwierigkeiten der Gesellschaft, Religion begrifflich zu fassen, lassen sich exemplarisch an der Legistik und Rechtsprechung erkennen, vgl. ua. Wallner, Anerkennung, 32ff., et al. loc.

941 Figl, Einleitung, 68. Daran anschließend auch Dux, Religion, 270: „die Genese der Religion [war] im Kontext der Genese der humanen Lebensform unumgänglich. [...] Mit der Bindung des Menschen an die Handlungsform als Grundverfassung seiner Lebensführung musste sich auch die Religion durch deren Thematisierung bilden. Das war das eine Moment des Erkenntnisinteresses. [Zum zweiten ist] Religion gerade nicht als eine im strengen Sinne transzendente Lebensform zu verstehen, sondern als eine, die, wie der Mensch selbst, aufs engste der Welt und ihrem Verständnis verhaftet ist.“

942 Figl, Einleitung, 72.

943 Vgl. Hock, Einführung, 15, 17f.; tatsächlich sind religionswissenschaftliche Definitionen von Religion immer aus beiden Erklärungsansätzen, in jeweils unterschiedlichen Anteilen zusammengesetzt; vgl. Figl, Einleitung, 76.

944 Figl, Einleitung, 76.

ua. Visionen,⁹⁴⁵ das Paranormale und Wunder. John Locke gibt seiner Definition des Wunders (miracle), die er an Augustinus anlehnt einen ausdrücklichen Transzendenzbezug („taken by him to be divine“)⁹⁴⁶ bei: Ein Wunder ist „a sensible operation, which, being above the comprehension of the spectator, and in his opinion contrary to the established course of nature, is taken by him to be divine.“⁹⁴⁷ Wenn der Konsum von Alkohol, psychoaktiven Substanzen oä. diese Erfahrungen begleiten und sogar wie im Schamanismus⁹⁴⁸ oder Mysterienreligionen auslösen,⁹⁴⁹ werden diese Transzendenz Erfahrungen als „natürlich erklärbare“ Phänomene eingeordnet.⁹⁵⁰

Während die Fähigkeit zur Transzendenz, die Erfahrung des impliziten und expliziten Transzendierens, überwiegend unbestritten ist und unproblematisch erscheint, muss das Transzendieren selbst und insbesondere der Aufweis dieses Vorgangs in Form und Inhalt als weitaus problembehafteter eingestuft werden. Wie kann „Unverfügbares in Verfügbares bzw. Unsagbares in Sagbares transformiert werden“, ⁹⁵¹ ohne sich nicht in Aporien zu verstricken oder das Bild mit dem Abbildenden zu verwechseln?

Aus religionsphilosophischer Sicht weist die immanente Wirklichkeit, repräsentiert in sprachlichen und artefaktischen Bildern⁹⁵² (als Symbole, Metaphern, usw., in gewisser Weise die Langesche „Vorstellungswelt“), auf eine transzendente Wirklichkeit des Göttlichen hin, die mittels der Bilder für den Menschen, wenngleich nicht umfassend, doch im Wortsinne begreifbar („be-greif-bar“) wird und die sich darin den Menschen frei zugänglich macht bzw. mitteilt.⁹⁵³ Einen Schritt weiter geht Claas Jouco Bleekers, wenn er sagt, dass die eigentliche Bedeutung religiöser Phänomene darin liege, dass „Religion letztlich die Realisierung einer transzendenten Wahrheit“ sei.⁹⁵⁴ Er schließt darin an die bis über die Mitte des 20.

945 Vgl. zB. in Schnettler, Videoanalyse, 169ff.

946 Hartmut Lange würde dies nun wohl als den „üblichen Hinweis auf das Überirdische“ verstehen, vgl. Lange, Zeichen der Kunst, 168.

947 John Locke, A Discourse of Miracles (London 1701), in: The Works of John Locke, 10 vols., London, 1823. vgl. Kleine, Wunder, 123.

948 Vgl. Braun, Leben nach dem Tod, 66ff.; Wernhart, Ethnische Religionen, 262.

949 Speyer, Antike Mysterienreligionen, 201.

950 Diese Begründung übersieht jedoch, dass, wenn die Transzendenzfähigkeit des Menschen ein wissenschaftlich erklärbares anthropologisches Grunddatum ist, dass der aktive Zugang zu diesen Erfahrungen der Transzendenz, zB. in Trance, und damit die Erfahrung selbst, ebenfalls „natürlich“, dh. prinzipiell wissenschaftlich erklärbar sein müssen. Es muss berücksichtigt werden, dass Form (die „Vorstellungswelt“) und Inhalt („Erkenntniswelt“) unterscheidbar sind; vgl. ua. Wernhart, Ethnische Religionen, 262.

951 Krech, Kommunikation, 54.

952 Krech, Kommunikation, 54.

953 Vgl. Schüßler, Art. Transzendenz I, 769.

954 „[The] the value of the religious phenomena can be understood only if we keep in mind that religion is ultimately a realisation of a transcendent truth.“, Bleeker, Future; vgl. Figl, Einleitung, 26f.

An die Adresse der Religionswissenschaften gerichtet, hat diese Aussage dort und damals inzwischen selbst

Jahrhunderts prävalente Motivation für religionsphänomenologische Studien an, „die Religion als a priori funktionierende Wahrnehmung des Transzendenten zu verstehen“.⁹⁵⁵ Im 19. Jh. war es nicht weit vom *sensus divinitatis* Johannes Calvins zum *sensus numinis* eines Rudolf Otto, der diesen *Sensus*, anders als Calvin, nur dem „Empfänglichen“ zubilligen wollte.⁹⁵⁶ Die Religionswissenschaften haben sich, durchaus zurecht, von einer „Theologie der Religionen“⁹⁵⁷ verabschiedet. Die Religionswissenschaft ist keine theologische Disziplin.

Transzendenz aus christlicher Perspektive

Hartmut Langes formulierte Not, Endlichkeit und Scheitern als Seinscharakter der menschlichen Existenz überwinden zu wollen, aber in letzter Konsequenz nicht überwinden zu können, also sein „Scheitern am Scheitern“, ist sicherlich allen Menschen in ihrer Dringlichkeit auf je eigene Weise zugänglich.⁹⁵⁸

Denn es ist nun keineswegs so, dass Christen, trotz der Gewissheit der Hoffnung, die sie aus dem Glauben schöpfen, Erfahrungen existentieller Angst, des Scheiterns und der begehrenden Sehnsucht, diese Erfahrungen überwinden zu wollen, unbekannt wären. Aurelius Augustinus spricht in seinen Selbstbekenntnissen wiederholt von einer Unruhe, einer Betrübnis der Seele und einer Unruhe im Herzen, die im Angesicht der „Last der Sterblichkeit“ alle Menschen erfasse,⁹⁵⁹ und die auch ihn selbst ergriffen habe, als ein guter Freund plötzlich gestorben war.⁹⁶⁰ In dieser existentiellen Situation – „Welch' ein Schmerz aber war es, der mein Herz umnachtete, und überall starrte mir nur Tod entgegen. Die Heimat ward mir zur Qual und das Vaterhaus zu unsagbarem Leid“!⁹⁶¹ – erweist sich für Augustinus der Glaube an Gott als schal und leer, ein Trugbild, auf das er keine Hoffnung setzen konnte.⁹⁶² Augustinus' Weg ins Christentum ist ein Weg durch die dunkle Nacht, in der Ungewissheit menschlicher Erkenntnis, über den Abgrund in der Seele.⁹⁶³

in der Religionsphänomenologie deutliche Kritik und scharfen Protest erfahren.

955 Tanaseanu-Döbler/Döbler, Interpretation, 23.

956 Tanaseanu-Döbler/Döbler, Interpretation, 23.

957 Vgl. Pannenberg, Wissenschaftstheorie; Diskussion zB. bei Freiberger, Wertung, 101f., Anm. 8.

958 Langes Transzendenzbegehren kann auch als Ausdruck einer Brüchigkeit dessen, was er selbst als „letzten Grund“ erkannt zu haben glaubt, verstanden werden. Wenn das Fehlen einer festen Grundlage wiederum zur festen Grundlage wird, dort stehen wir immer kurz davor, auch dieses Fundament einstürzen zu sehen; vgl. Welte, Das Licht des Nichts, 37f. (Blaise Pascal, *Pensées*, Frg. 72).

959 Augustinus, conf. 1,1.

960 Augustinus, conf. 4,4.

961 Augustinus, conf. 4,4.

962 Augustinus, conf. 4,4.

963 Augustinus, conf. 13,14.

Der Mensch kann angesprochen werden⁹⁶⁴ als „das Wesen der Transzendenz, insofern all seine Erkenntnis und seine erkennende Tat begründet sind im Vorgriff auf das 'Sein' überhaupt, in einem unthematischen, aber unausweichlichen Wissen um die Unendlichkeit der Wirklichkeit“.⁹⁶⁵ Weder Unendlichkeit noch Wirklichkeit sind materiell räumlich und zeitlich aufzufassen: das „unausweichliche Wissen um die Unendlichkeit der Wirklichkeit“ ist kein Wissen über die unendlichen Weiten des Weltraums, sondern besagt nichts weiter als dass, indem der Mensch die Endlichkeit zum Thema macht, immer schon die Unendlichkeit zum Thema gemacht hat, und sich darin selbst überholt. So „erweist sich der Mensch als das Wesen eines unendlichen Horizontes“.⁹⁶⁶

Die innere Unruhe des Augustinus, eines der Leitmotive der Bekenntnisse, lässt sich mit Langes Transzendenzbegehren vergleichen, insofern die darin zum Ausdruck kommende Sehnsucht nach Erfüllung strebt. Auf der bildhaften Ebene verweist für Augustinus (nicht für Lange, natürlich) die Unruhe der Seele auf ein Begehren nach Ruhe und damit in letzter Instanz auch auf die als reale vorgestellte Möglichkeit, zur Ruhe zu kommen.⁹⁶⁷ Diese Unruhe ist zu verstehen als reflektierte Erfahrung, durch die „Freilegung des sich selbst (und also unmittelbar) Zeigenden“, auf die „oft in der Tiefe verborgenen primären Elemente[] hin“.⁹⁶⁸ Inhalt menschlicher Erkenntnis ist damit nicht nur ein von außen an den Menschen (das Erkenntnissubjekt) herantretendes Erkenntnisobjekt, sondern zugleich Erkenntnisakt selbst, in dem das Erkannte als im Akt der Erkenntnis Erkanntes wahrgenommen wird.⁹⁶⁹ Erkenntnis ist immer auch ein Akt des ganzheitlichen „Beisich-Seins“ des Subjekts in der Wirklichkeit und zum Beispiel auch dann, „wenn ich Sehnsucht habe, dann ist diese menschlich-existenzielle Wirklichkeit eine Einheit, eine ursprüngliche Einheit von Wirklichkeit und ihrem eigenen Beisich-Sein“.⁹⁷⁰

Dieses „Mitbewußtsein“ des Menschen erwächst aus der Erfahrung der Transzendenz, das ist „[d]as subjekthafte, unthematische und in jedwedem geistigen Erkenntnisakt mitgegebene, notwendige und unaufgebbare Mitbewußtsein des erkennenden Subjekts und seine Entschränktheit auf die unbegrenzte Weite aller möglichen Wirklichkeit“.⁹⁷¹

964 „Für theologisch motivierte Denker ist denn auch der Weg, zum Verständnis der Religion über eine Anthropologie des Sinns zu gelangen, nur ein kurzer Umweg, um auf die Transzendenz des Absoluten zu stoßen“, Dux, Religion, 10, mit Verweis in Anm. 15 auf Ohlig, Religion.

965 Rahner, Grundkurs, 37f.; vgl. Müller, Dogmatik, 106.

966 Rahner, Grundkurs, 36; vgl. Welte, Das Licht des Nichts, 38.

967 Vgl. Kessler, Evolution, 95ff.

968 Welte, Das Licht des Nichts, 17.

969 Rahner, Grundkurs, 23f.

970 Rahner, Grundkurs, 22.

971 Rahner, Grundkurs, 32f.

Dieses „Mitbewußtsein“ nennt Rahner „transzendente Erfahrung“, „weil sie zu den notwendigen und unaufhebbaren Strukturen des erkennenden Subjekts selbst gehört und weil sie gerade in dem Überstieg über eine bestimmte Gruppe von möglichen Gegenständen, von Kategorien besteht“.⁹⁷² Das darf nun nicht so verstanden werden, dass der Mensch von einer transzendentalen Erfahrung in die nächste stolpert, obwohl dem Menschen als Wesen der Transzendenz, die Transzendenz als *conditio humana* notwendig und unaufgebbbar zukommt. Man kann sich dieser Erfahrung im Moment der Erfahrung bzw. in der nachgehenden Reflexion auch verweigern,⁹⁷³ transzendente Erfahrung muss jedoch auch als solche erfahren werden. Dem Menschen als Subjekt und Person in Freiheit⁹⁷⁴ kommt das Grunddatum der transzendentalen Erfahrung notwendig zu, gleichwohl es Gründe geben kann, diese Erfahrung nicht als transzendente Erfahrungen zu machen.

Wenn für Martin Heidegger das „Geworfensein“ Seinscharakter hat oder „Existenzial“ des Menschen ist,⁹⁷⁵ so ist es bei Karl Rahner „die ursprüngliche Verwiesenheit des Menschen auf das absolute Geheimnis“,⁹⁷⁶ die eine transzendente Erfahrungsstruktur aufweist und entsprechend „unthematisch und bleibend waltend“ ist.⁹⁷⁷ Die Erfahrung der Transzendenz und die Möglichkeit zur transzendentalen Erfahrung verweisen auf das Unendliche, auf Gott. Aus der Perspektive des christlichen Menschenbildes ist diese „ursprüngliche Verwiesenheit“ begründet in der Kreatürlichkeit des Menschen,⁹⁷⁸ der aus einem freien Schöpfungsakt heraus – aus Liebe um des Menschen selbst willen – gewollt wurde. Dieser Akt etabliert eine gewollte personale Beziehung zwischen Schöpfer und Geschöpf, dem sich Gott nicht entzieht, insofern Gott „in freier Gnade in Selbstmitteilung die innerste Mitte unserer Existenz sein wollte“,⁹⁷⁹ und damit in letzter Konsequenz die Bedingung der Möglichkeit des menschlichen freien Ja zur Gotteserfahrung ist.⁹⁸⁰ Die christliche Botschaft ist darum nicht etwas von außen an den Menschen Herangetragenes, sondern – ins Wort gebracht – das, was als Wirklichkeit „nicht nur gesagt, sondern gegeben [ist] und in der transzendentalen Erfahrung des Menschen wirklich erfahren wird“.⁹⁸¹

972 Rahner, Grundkurs, 26.

973 Rahner, Grundkurs, 37.

974 Vgl. Rahner, Grundkurs, 40ff.

975 Vgl. Volkmann-Schluck, Philosophie Martin Heideggers, 45.

976 Rahner, Grundkurs, 55.

977 Rahner, Grundkurs, 37.

978 Müller, Dogmatik, 108.

979 Rahner, Grundkurs, 19.

980 Rahner, Grundkurs, 27.

981 Rahner, Grundkurs, 37.

Bibliographie

Hinweis: *Alle Internet-Ressourcen und Internet-Adressen (Uniform Resource Locator = url) geben den Stand vom 10.10.2022 wieder.*

1. Werke von Hartmut Lange

1.1 Novellen und Romane

- Hartmut Lange, *Die Selbstverbrennung*. Roman, Zürich 1984. [Lange, *Die Selbstverbrennung*]
- Hartmut Lange, *Die Waldsteinsonate* (1984), in: Hartmut Lange, *Die Waldsteinsonate*. Fünf Novellen mit einem Nachwort von Sebastian Kleinschmidt, Zürich 2017, 39-61. [Lange, *Die Waldsteinsonate*]
- Hartmut Lange, *Die Heiterkeit des Todes* (1984), in: Hartmut Lange, *Die Waldsteinsonate*. Fünf Novellen mit einem Nachwort von Sebastian Kleinschmidt, Zürich 2017, 109-119. [Lange, *Die Heiterkeit des Todes*]
- Hartmut Lange, *Das Konzert* (1986), Zürich 1986. [Lange, *Das Konzert*]
- Hartmut Lange, *Der Himmel über Golgatha* (1995), in: Hartmut Lange, *Schnitzlers Würgeengel*. Novellen, Zürich 1995, 131-142. [Lange, *Der Himmel über Golgatha*]
- Hartmut Lange, *Tod einer Diva* (1996), in: Hartmut Lange, *Der Herr im Café*. Drei Erzählungen, Zürich 1996, 87-110. [Lange, *Tod einer Diva*]
- Hartmut Lange, *Die Bildungsreise* (2000), Zürich 2003. [Lange, *Die Bildungsreise*]
- Hartmut Lange, *Der Hundekehlesee* (2007), in: Hartmut Lange, *Der Therapeut*. Drei Novellen, Zürich 2007, 9-66. [Lange, *Der Hundekehlesee*]
- Hartmut Lange, *Im Museum*. Unheimliche Begebenheiten (2011), Zürich 2013. [Lange, *Im Museum*]
- Hartmut Lange, *Die Cellistin* (2013), in: Hartmut Lange, *Das Haus in der Dorotheenstraße*, Novellen, Zürich 2016, 95-105. [Lange, *Die Cellistin*]
- Hartmut Lange, *Das Haus in der Dorotheenstraße* (2013), in: Hartmut Lange, *Das Haus in der Dorotheenstraße*, Novellen, Zürich 2016, 71-93. [Lange, *Das Haus in der Dorotheenstraße*]
- Hartmut Lange, *Die Begegnung* (2015), in: Hartmut Lange, *Der Blick aus dem Fenster*. Erzählungen, Zürich 2015. [Lange, *Die Begegnung*]
- Hartmut Lange, *Der Abschied* (2015), in: Hartmut Lange, *Der Blick aus dem Fenster*, Zürich 2015, 39-47. [Lange, *Der Abschied*]
- Hartmut Lange, *Das Böse* (2015), in: Hartmut Lange, *Der Blick aus dem Fenster*, Zürich 2015, 51-56. [Lange, *Das Böse*]
- Hartmut Lange, *Nochmals: Das Böse* (2015), in: Hartmut Lange, *Der Blick aus dem Fenster*, Zürich 2015, 59-64. [Lange, *Nochmals: Das Böse*]
- Hartmut Lange, *In der Villa Albani* (2018), in: Hartmut Lange, *An der Prorer Wiek und anderswo*. Novellen, Zürich 2018, 95-103. [Lange, *In der Villa Albani*]

1.2 Aufsätze und Vorträge

- Hartmut Lange, Tagebuch eines Melancholikers, Zürich 1987. [Lange, Tagebuch]
- Hartmut Lange, Irrtum als Erkenntnis. Meine Realitätserfahrung als Schriftsteller, Zürich 2002. [Lange, Irrtum]
- Hartmut Lange, Meine Realitätserfahrung als Schriftsteller. Poetikvorlesungen, gehalten im Wintersemester 1996/97 an der Universitäts-Gesamthochschule Paderborn in: Lange, Irrtum, 7-55. [Lange, Realitätserfahrung]
- Hartmut Lange, Reflexionen, in: Lange, Irrtum, 57-143. [Lange, Reflexionen]
- Hartmut Lange, Zeichen der Kunst. Streben nach Transzendenz: Vortrag zur Eröffnung der Guardini-Stiftung im September 1988, in: Lange, Irrtum, 145-162. [Lange, Zeichen der Kunst]
- Hartmut Lange, Anmerkungen zu Bertolt Brecht: Vortrag an der Berliner Schaubühne im November 1997, in: Lange, Irrtum, 163-180. [Lange, Anmerkungen]
- Hartmut Lange, Der ambitionierte Roman. Vortrag vor der Thomas-Mann-Gesellschaft in Lübeck im Oktober 2000, , in: Lange, Irrtum, 181-198. [Lange, Der ambitionierte Roman]
- Hartmut Lange, Positiver Nihilismus. Meine Auseinandersetzung mit Heidegger, Berlin 2012. [Lange, Positiver Nihilismus]
- Hartmut Lange, Erinnerungen an meine Mutter, in: Sinn und Form 3 (2008), 339-342. [Lange, Erinnerungen]
- Hartmut Lange, Über das Poetische, Berlin 2017. [Lange, Über das Poetische]
- Hartmut Lange, Kunst und Religion als Ziehkinder der Vorstellungswelt. Vortrag im Rahmen der Poetikdozentur Literatur und Religion, Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Wien am 17. April 2018; Video-Aufzeichnung, url: <https://youtu.be/ijyRWW9I_C0>. [Lange, Ziehkinder] Die Diskussion beginnt ab TT 32:00 [Lange, Ziehkinder (Diskussion)], das Vortragsmanuskript ist abgedruckt in Lange, Ziehkinder (Manuskript).
- Hartmut Lange, Kunst und Religion als Ziehkinder der Vorstellungswelt, in: Jan-Heiner Tück; Tobias Mayer (Hg.), Die Kunst umspielt das Geheimnis. Literarische Annäherungen, Freiburg 2019, 101-106. [Lange, Ziehkinder (Manuskript)]

1.3 Gespräche und Interviews

- Hartmut Lange; Joachim Feldmann; Lucie Feldmann, Die Erkenntnis rettet niemanden. Der Berliner Schriftsteller Hartmut Lange über Realismus und Subjektivität, in: Der Freitag, 26.11.1999, url: <<https://www.freitag.de/autoren/der-freitag/die-erkenntnis-rettet-niemanden>>, (zugl.: Die Erkenntnis rettet niemanden. Ein Gespräch mit Hartmut Lange, in: Am Erker, Zeitschrift für Literatur 38 (1999), 30-37). [Lange/Feldmann, Gespräch]
- Hartmut Lange; Ralph Schock, Gespräch mit Hartmut Lange, in: Sinn und Form 3 (2008), 329-331. [Lange/Schock, Gespräch]
- Hartmut Lange; Matthias Bormuth, ‚... das absolute Verschwinden vor Augen‘, Hartmut Lange im Gespräch mit Matthias Bormuth, Rom, Oktober 2016, in: Lange, Über das Poetische, 137-163.

[Lange/Bormuth, Gespräch]

- Hartmut Lange; Jan-Heiner Tück, ‚Die Kunst kann Bilder erschaffen, die der Religion unerreichbar bleiben ...‘, Hartmut Lange über das Transzendenzbegehren des Menschen und den Trost der Literatur, in: Jan-Heiner Tück, ‚Feuerschlag des Himmels‘. Gespräche im Zwischenraum von Literatur und Religion, Freiburg/Breisgau 2018, 91-110, (zugl. in: IKaZ Communio 47 (2018), 66-77). [Lange/Tück, Gespräch]

2. Theologische Quellenwerke und kirchliche Quellentexte

- Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift, vollständig durchgesehene und überarbeitete Ausgabe 2016, Stuttgart 2018.
- Biblia Hebraica Stuttgartensia, 5. verb. Aufl., Stuttgart 1997.
- Alfred Rahlfs (Hg.), Septuaginta, id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes (Stuttgart 1935). Editio altera quam recognovit et emendavit Robert Hanhart, Stuttgart 2006.
- Biblia Sacra Vulgata. Editio quinta, von Robert Weber und Roger Gryson herausgegebene Ausgabe, Stuttgart 2007.
- Johannes Paul II. (reg. 1978-2005), Enzyklika Fides et ratio (14. September 1998), in: AAS 91 (1999), 13-86.
- Benedikt XVI. (reg. 2005-2013), Enzyklika Spe salvi (30. November 2007), in: AAS 99 (2007), 985-1027, dt.: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 179.
- Franziskus (reg. 2013-heute), Apostolisches Schreiben Evangelii Gaudium (24. November 2013); in: AAS 105 (2013), 1019-1137.
- Papst Franziskus (reg. 2013-heute), Apostolisches Schreiben Amoris Laetitia (19. März 2016), in: AAS 108 (2016), 311-450.
- Papst Franziskus (reg. 2013-heute), Ansprache an die Delegation des Forum delle Associazioni Familiari vom 16.08.2016, url: https://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2018/june/documents/papa-francesco_20180616_forum-associazioni-familiari.html.
- Kongregation für die Glaubenslehre, Schreiben zu einigen Fragen der Eschatologie (17. Mai 1979), in: AAS 71 (1979), 939-943; dt.: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 11.
- Päpstliche Bibelkommission, Die Interpretation der Bibel in der Kirche (25. April 1993), dt.: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 115, 2. korr. Aufl. 1996.
- Augustinus, De libero arbitrio. Der freie Wille, Zweisprachige Ausgabe, eingel., übers. u. hg. v.

Johannes Brachtendorf (Opera Band 9), Paderborn ua. 2006. [Augustinus, lib. arb.]

- Augustinus, Bekenntnisse. Zweisprachige Ausgabe, übers. v. Josef Bernhart, mit e. Vorw. v. Ernst Ludwig Grasmück, Frankfurt/Main 1987. [Augustinus, conf.]
- Thomas von Aquin, Compendium Theologiae. Grundriß der Glaubenslehre. Deutsch-Latein. Übers. v. Hans Louis Fäh, hg. v. Rudolf Tannhof, Heidelberg 1963. [Thomas Aquin, compendium]
- Thomas von Aquin, Summa Theologiae: Sancti Thomae Aquinatis Opera Omnia Iussu Impensaque Leonis XIII P. M. Edita, Tom. IV-XII. Roma, 1888-1906. [Thomas Aquin, s th.]
- Thomas von Aquin, Summa contra gentiles: Sancti Thomae Aquinatis Liber de veritate catholicae Fidei contra errores infidelium seu Summa contra Gentiles. Hg. v. Petro Marc; Ceslari Pera, Taurini-Romae 1961. [Thomas Aquin, contra Gentiles]
- Sancti Bonaventurae Quaestiones disputata de caritate, de novissimis, hg. v. Palémon Glorieux, Paris 1950.
- Gregor der Grosse, Vier Bücher Dialoge (Dialogi de vita et miraculis patrum Italicorum), in: Des heiligen Papstes und Kirchenlehrers Gregor des Grossen vier Bücher Dialoge. A. d. Lat. übers. v. Joseph Funk (Des heiligen Papstes und Kirchenlehrers Gregor des Grossen ausgewählte Schriften Bd. 2; Bibliothek der Kirchenväter, 2. Reihe, Band 3), Kempten; München 1933. [Gregor der Große, dial.]
- Irenäus von Lyon, Gegen die Häresien (Contra Haereses). Des heiligen Irenäus fünf Bücher gegen die Häresien. Übers. v. Ernst Klebba. (Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Band 3), München 1912. [Irenäus von Lyon, adv. haer.]
- Origenes, Vier Bücher von den Prinzipien (lat.-dt.). Übers., hg. u. m. krit. u. erl. Anm. vers. v. Herwig Görgemanns und Heinrich Karp, 2. verb. u. um e. Nachtrag erw. Auflage, Darmstadt 1985. [Origenes, de princ.]
- Origen, On First Principles, übers. u. hg. v. John Behr, Oxford 2017.
- Tertullian, Über den Leib Christi. (De carne Christi), in: Tertullians sämtliche Schriften. Aus dem Lat übers. v. Karl Adam Heinrich Kellner, Köln 1882.

Sekundärliteratur

- Tzvi Abusch, Etemmu אֵתֶמּוּ, in: ders., Essays on Babylonian and Biblical Literature and Religion (Harvard Semitic Studies 65), Leiden 2020, (zugl. in: Karel van der Toorn; Bob Becking; Pieter W. van der Horst (Hg.), Dictionary of Deities and Demons in the Bible, Leiden 1999, 309–312).
- Reinhard Achenbach, Verunreinigung durch die Berührung Toter. Zum Ursprung einer altisraelitischen Vorstellung, in: Angelika Berlejung; Bernd Janowski (Hg.), Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt, Tübingen 2009, 347-369.
- Béatrice Acklin Zimmermann; Barbara Schmitz (Hg.), An der Grenze. Theologische Erkundungen zum Bösen, Frankfurt/Main 2007.
- Jens Adam, Paulus und die Versöhnung aller. Eine Studie zum paulinischen Heilsuniversalismus,

Neukirchen-Vllyn 2009 (zugl. Univ. Tübingen Diss. 2007). [Adam, Paulus]

- Jan A. Aertsen; Martin Pickavé (Hg.), Ende und Vollendung. Eschatologische Perspektiven im Mittelalter (Miscellanea Mediaevalia 29), Berlin; New York NY 2002.
- James P. Allen, The Debate between a Man and His Soul. A Masterpiece of Ancient Egyptian Literature, Leiden 2011.
- Jan Ambaum, Hoffnung auf eine leere Hölle - Wiederherstellung aller Dinge? Hans Urs von Balthasars Konzept der Hoffnung auf das Heil, in: IKaZ Communio 20 (1991), 33-46. [Ambaum, Hoffnung]
- Kurt Anglet, Der eschatologische Vorbehalt. Eine Denkfigur Erik Petersons, Paderborn ua. 2001. [Anglet, Eschatologischer Vorbehalt]
- Hannah Arendt, Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen, München 1964. [Arendt, Banalität des Bösen]
- Hannah Arendt, Vita Activa oder Vom tätigen Leben, München 2021. [Arendt, Vita Activa]
- Edmund Arens (Hg.), Zeit denken. Eschatologie im interdisziplinären Diskurs (Quaestiones disputatae 234), Freiburg/Breisgau 2010.
- Kogaku Arifuku, Heidegger und Dogen. Der Begriff ‚Sein zum Tode‘ und die Idee der ‚Unzweiheit von Leben und Tod‘, in: Philosophisches Jahrbuch 101/2 (1994), 233-247, url: <https://philosophisches-jahrbuch.de/wp-content/uploads/2019/03/PJ101_S233-247_Arifuku_Heidegger-und-Dogen.pdf>.
- Nikita Artemov, Mesopotamische Jenseitsvorstellungen und deren Rekonstruktion anhand literarischer Quellen, Orientalia 89/3 (2020).
- Nikita Artemov, Ambiguität der Jenseitsvorstellungen, unveröff. Manuskript 2022. {Veröffentl. in: Die ganze Welt im Blick. Gedenkschrift für den Orientarchäologen Burchard Brentjes. Buch in Vorbereitung}
- Ulrich Asendorf, Art. Eschatologie VII, in: TRE 10, Berlin 1982, 310-334. [Asendorf, Art. Eschatologie VII]
- Jan Assmann, Ma’at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten, München 2001.
- Jan Assmann, Ägyptische Religion, in: Johann Figl (Hg.), Handbuch der Religionswissenschaft, Innsbruck ua. 2003.
- Gottfried Bachl, Über den Tod und das Leben danach, Graz; Wien 1980.
- Alain Badiou, Paulus. Die Begründung des Universalismus, München 2002. [Badiou, Paulus]
- Hans Urs von Balthasar, Theodramatik. 4. Band, Das Endspiel, Einsiedeln 1983. [Balthasar, Theodramatik (Endspiel)]
- Hans Urs von Balthasar, Kleiner Diskurs über die Hölle, Ostfildern 1987. [Balthasar, Kleiner Diskurs]
- Hans Urs von Balthasar, Apokatastasis. Gastvorlesung an der theologischen Fakultät Trier 04/1988, in: TThZ 97 (1988), 169-182. [Balthasar, Apokatastasis]
- Hans Urs von Balthasar, Eschatologie in unserer Zeit, Freiburg/Breisgau 2005. [Balthasar, Eschatologie in unserer Zeit]
- Karl Barth, Der Römerbrief. Zweite Fassung 1922, Zürich 2010. [Barth, Römerbrief]
- Karl Barth, Kirchliche Dogmatik II/2, Zürich 1988. [Barth, KD II/2]

- Mircea Basarab, Die Versöhnung in der Heiligen Schrift. Eine biblisch-hermeneutische Studie, in: Ökumenisches Forum 21/21 (1998), 183–220.
- Michaela Bauks, Theologie des Alten Testaments, Göttingen 2018. [Bauks, Theologie des alten Testaments]
- Edward S. Baxter, A historical study of the doctrine of ‚apokatastasis‘, Ann Arbor/Mich. 1988 (zugl. Univ. Memphis Diss. 1988). [Baxter, Apokatastasis]
- David Becker, Täter und Opfer: Nachdenken über zwei schwierige Begriffe, in: André Karger (Hg.), Vergessen, vergelten, vergeben, versöhnen? Weiterleben mit dem Trauma, Göttingen 2012, 82-96.
- Hansjakob Becker; Bernhard Einig; Peter-Otto Ullrich (Hg.), Im Angesicht des Todes. Ein interdisziplinäres Kompendium, St. Ottilien 1987.
- Jürgen Becker, Jesus von Nazareth, Berlin 1996. [Becker, Jesus von Nazareth]
- Charlotte Beckers, Die Künstlernovellen Hartmut Langes. Musik und Gespenster - Gespenstermusik, Würzburg 2020 (zugl. Univ. Bochum Diss. 2019). [Beckers, Künstlernovellen]
- Friedrich Beißer, Hoffnung und Vollendung, Gütersloh 1993. [Beißer, Hoffnung und Vollendung]
- Angelika Berlejung; Bernd Janowski (Hg.), Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt, Tübingen 2009.
- Johannes Beutler, So sehr hat Gott die Welt geliebt (Joh 3,16). Zum Heilsuniversalismus im Johannesevangelium, in: ders., Studien zu den johanneischen Schriften, in: Stuttgarter biblische Aufsatzbände 25 NT (1998), 263-274. [Beutler, Heilsuniversalismus im Johannesevangelium]
- Reinhold Bichler, Herodots Welt, Berlin 2001.
- Laurence Malcolm Blanchard, Will all be saved? 2015. [Blanchard, Will all be saved]
- Claas Jouco Bleeker, The Future Task of the History of Religions, in: Numen 7/2 (1960), 221-234. [Bleeker, Future]
- Mareike Verena Blischke, Die Eschatologie in der Sapientia Salomonis, Tübingen 2007. [Blischke, Eschatologie]
- Ernst Bloch, Das Prinzip Hoffnung, Frankfurt/Main 1959. „PH 1523“, zit. nach Moltmann, Theologie der Hoffnung, 331.
- Georg Günter Blum, Art. Chiliasmus II, in: TRE 7, Berlin 1981, 729-733. [Blum, Art. Chiliasmus II]
- Otto Böcher, Art. Chiliasmus I, in: TRE 7, Berlin 1981, 723-729. [Böcher, Art. Chiliasmus I]
- Christoph Böttigheimer; Ralf Dziewas; Martin Hailer (Hg.), Was dürfen wir hoffen. Eschatologie in ökumenischer Verantwortung (Beihefte zur ökumenischen Rundschau 94), Leipzig 2014.
- Christfried Böttrich, Art. Apokalyptik (NT), Stand: 4/2014, in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet, url: <<http://www.wibilex.de/>>.
- Alberto Bonchino; Albert Franz (Hg.), Aufklärung und Romantik als Herausforderung für katholisches Denken, Paderborn 2015.
- Arne Bork, Die Raumsemantik und Figurensemantik der Logienquelle, Tübingen 2015.
- Wolfram Brandes; Felicitas Schmieder (Hg.), Endzeiten. Eschatologie in den monotheistischen Weltreligionen, Berlin 2008.

- Hans-Jürg Braun, Das Leben nach dem Tod. Jenseitsvorstellungen der Menschheit, Frechen 2000. [Braun, Leben nach dem Tod]
- Michael Braun, Probebohrungen im Himmel. Zum religiösen Trend in der Gegenwartsliteratur, Freiburg; Basel; Wien 2018.
- Christof Breitsameter (Hg.), Hoffnung auf Vollendung. Christliche Eschatologie im Kontext der Weltreligionen (Theologie im Kontakt 12), Münster 2012.
- Wolfgang Breul; Jan Carsten Schnurr (Hg.), Geschichtsbewusstsein und Zukunftserwartung in Pietismus und Erweckungsbewegung (Arbeiten zur Geschichte des Pietismus 59), Göttingen 2013.
- Peter van Briel, Grundkurs des Glaubens. Der katholische Glaube in 24 Katechesen (online). [Briel, Grundkurs]
- Werner Bröker, Was ist der Mensch? Theologische Anthropologie aus dem Dialog zwischen Dogmatik und Naturwissenschaften (Osnabrücker dogmatische Studien 1), Osnabrück 1999. [Bröker, Mensch]
- Emil Brunner, Die christliche Lehre von Gott, Zürich 1972. [Brunner, Lehre]
- Pierre Bühler, Kreuz und Eschatologie, Tübingen 1981. [Bühler, Kreuz und Eschatologie]
- Predrag Bukovec; Barbara Kolkman-Klamt (Hg.), Jenseitsvorstellungen im Orient. Kongressakten der 2. Tagung der RVO, Hamburg 2013.
- Michael S. Burdett, Eschatology and the Technological Future, London 2014.
- Niels Jørgen Cappelørn; Richard Crouter; Theodor Jørgensen; Claus-Dieter Osthöven (Hg.), Schleiermacher und Kierkegaard. Subjektivität und Wahrheit; Akten des Schleiermacher-Kierkegaard-Kongresses in Kopenhagen, Oktober 2003, Berlin 2006.
- Niels Jørgen Cappelørn; Lore Hühn; Søren R. Fauth; Philipp Schwab (Hg.), Schopenhauer - Kierkegaard: Von der Metaphysik des Willens zur Philosophie der Existenz, Berlin; Boston 2011.
- Claudio Ciano, Schelling und die Eschatologie, in: Albert Franz; Alberto Bonchino (Hg.), Aufklärung und Romantik als Herausforderung für katholisches Denken (Baaderiana 3), Paderborn 2015, 221-234. [Ciano, Schelling]
- Peter Clark, Zoroastrianism. An Introduction to an Ancient Faith, Brighton 1998.
- Marita Cwik-Rosenbach, Zeitverständnis und Geschichtsschreibung in Mesopotamien, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 42/1 (1990), 1-20.
- Christian Danz, »Und sie werden hingehen: diese zur ewigen Strafe, aber die Gerechten in das ewige Leben« (Mt 25,46), in: NZST 53/1 (2011), 71-89.
- Heinrich Denzinger; Peter Hünermann, (Hg.), Enchiridion symbolorum definitionum, Freiburg/Breisgau; Wien 2005. [DH]
- Jacques Derrida, Das Jahrhundert der Vergebung. Verzeihen ohne Macht - unbedingt und jenseits der Souveränität. Interview mit Michel Wieviorka, in: Lettre internationale (2000). [Derrida, Vergebung].
- Erwin Dirscherl, Grundriss Theologischer Anthropologie. Die Entschiedenheit des Menschen angesichts des Anderen, Regensburg 2006. [Dirscherl, Grundkurs]
- Herta Nagl-Docekal, Nach einer erneuten Lektüre: Max Horkheimer, Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 68/5 (2020), 659-688. url:

<<https://doi.org/10.1515/dzph-2020-0046>>. [Docekal, Horkheimer]

- James D. G. Dunn, *The Partings of the Ways. Between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity*, London 2006.
- Manfred Durzak (Hg.), *Der Dramatiker und Erzähler Hartmut Lange*, Würzburg 2003 [Durzak, Dramatiker]
- Manfred Durzak, *Opfer und Täter. Hartmut Langes Beitrag zur Holocaust-Literatur in seiner Novelle Das Konzert*, in: Manfred Durzak (Hg.), *Der Dramatiker und Erzähler Hartmut Lange*, Würzburg 2003, 178-190. [Durzak, Opfer und Täter]
- Manfred Durzak, *Einleitung: Der Dramatiker und Erzähler Hartmut Lange*, in: Manfred Durzak, (Hg.), *Der Dramatiker und Erzähler Hartmut Lange*, Würzburg 2003, 7-11. [Durzak, Einleitung]
- Günter Dux, *Die Religion in der säkular verstandenen Welt (Gesammelte Schriften 6)*, Wiesbaden 2018. [Dux, Religion]
- Christian Eberhart, *Art. Versöhnung (AT)*, Stand: 3/2015, in: *Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet*, url: <<http://www.wiblex.de/>>.
- Martin Ebner; Stefan Schreiber (Hg.), *Einleitung in das Neue Testament*, Stuttgart 2013.
- Umberto Eco, *Die Grenzen der Interpretation*, München 2021. [Eco, Grenzen der Interpretation]
- Carolus Egger, *Neues Latein Lexikon. Lexicon recentis latinitatis*, Königswinter 1998.
- Rudolf Eisler, *Art. Apokatastasis*, in: *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Berlin 1904. [Eisler, Art. Apokatastasis]
- Norbert Otto Eke, „Optima philosophia mortis meditatio“ oder Der Weg des Dramatikers Hartmut Lange von der Geschichtsdiagnostik zur Endlichkeitsphilosophie, in: Manfred Durzak (Hg.), *Der Dramatiker und Erzähler Hartmut Lange*, Würzburg 2003, 90-114. [Eke, Optima philosophia]
- Daniela Engelhard, *Im Angesicht des Erlöser-Richters. Hans Urs von Balthasars Neuinterpretation des Gerichtsgedankens*, Mainz 1999 (zugl. Univ. Mainz Diss.1998). [Engelhard, Angesicht]
- Richard Faber: „Mit uns zieht die neue Zeit“. Differenzierungen in der Kategorie „Novum“, in: ders., (Hg.), *Säkularisierung und Resakralisierung*, Würzburg 2001, 189-198.
- Rafael Ferber, *Alle Menschen streben von Natur nach Wissen*, in: *Studia Philosophica* 73 (2014), 167-183. [Ferber, Wissen]
- Johann Figl (Hg.), *Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen*, Innsbruck ua. 2003.
- Johann Figl, *Einleitung Religionswissenschaft. Historische Aspekte, heutiges Fachverständnis und Religionsbegriff*, in: ders. (Hg.), *Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen*, Innsbruck; Wien; Göttingen 2003, 18-19. [Figl, Einleitung]
- Dominik Finkelde, *Politische Eschatologie nach Paulus. Badiou - Agamben - Žižek - Santner*, Wien 2009. [Finkelde, Politische Eschatologie]
- Harry T. Fleddermann, *Q - A Reconstruction and Commentary*, Leuven 2005. [Fleddermann, Q]
- Margot Fleischer, *Wahrheit und Wahrheitsgrund. Zum Wahrheitsproblem und zu seiner Geschichte*, Berlin; New York 1984.

- Oliver Freiburger, Ist Wertung Theologie? Beobachtungen zur Unterscheidung von Religionswissenschaft und Theologie, in: Gebhard Löhr (Hg.), Die Identität der Religionswissenschaft. Beiträge zum Verständnis einer unbekannten Disziplin, Frankfurt/Main 2000, 97-121. [Freiburger, Wertung]
- Alexander Achilles Fischer, Art. Tod (AT), Stand: 11/2011, in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet, url: <<http://www.wibilex.de/>>.
- Johannes Först, Zur Hölle mit der Hoffnung? Münster 2003 (zugl. Univ. Tübingen Diss. 2002). [Först, Hoffnung]
- Jörg Frey, Die johanneische Eschatologie. Band I, Ihre Probleme im Spiegel der Forschung seit Reimarus, Tübingen 1997. [Frey, Johanneische Eschatologie I]
- Jörg Frey, Die johanneische Eschatologie. Band II, Das johanneische Zeitverständnis, Tübingen 1998. [Frey, Johanneische Eschatologie II]
- Jörg Frey, Die johanneische Eschatologie. Band III, Die eschatologische Verkündigung in den johanneischen Texten, Tübingen 2000. [Frey, Johanneische Eschatologie III]
- Henrike Frey-Anthes, Art. Schlange, Stand: 6/2008, in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet, url: <<http://www.wibilex.de/>>.
- Alfons Fürst; Christian Hengstermann (Hg.), Autonomie und Menschenwürde. Origines in der Philosophie der Neuzeit, Münster 2012.
- Alfons Fürst; Thomas R. Karmann (Hg.), Verurteilung des Origines, Münster 2020. [Fürst/Karmann, Verurteilung]
- Alfons Fürst, Originesbilder in der Spätantike. Vom akademischen Freiheitsphilosophen zum Ketzer der Präexistenz und Apokatastasis, in: Alfons Fürst; Thomas R. Karmann (Hg.), Verurteilung des Origines, Münster 2020, 11-57. [Fürst, Originesbilder]
- Ottmar Fuchs, Gerechtigkeit im Gericht. Ein Versuch. Zum 90. Geburtsjahr von Hans Urs von Balthasar, in: Anzeiger für die Seelsorge 104 (1995), 554-561.
- Ottmar Fuchs, Doppelte Subjektorientierung in der Memoria Passionis. Elemente einer Pastoraltheologie nach Auschwitz, in: Ottmar Fuchs; Reinhold Boschki; Britta Frede-Wenger (Hg.), Zugänge zur Erinnerung, Münster 2001, 309-345. [Fuchs, Subjektorientierung]
- Ottmar Fuchs, Das jüngste Gericht, Regensburg 2007. [Fuchs, Jüngstes Gericht]
- Ingeborg Gabriel, Erinnerung und Versöhnung. Zur politischen Renaissance eines theologischen Konzepts, in: Ingeborg Gabriel; Christa Schnabl; Paul M. Zulehner (Hg.), Einmischungen. Zur politischen Relevanz der Theologie, Ostfildern 2001, 25-47.
- Kurt Gallig ua. (Hg.), Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. CD-Rom. Berlin 2004.
- Georg Gasser; Ludwig Jaskolla; Thomas Schärfl (Hg.), Handbuch für analytische Theologie, Münster 2017.
- Andrew George, The Epic of Gilgamesh. The Babylonian Epic Poem and Other Texts in Akkadian and Sumerian, New York 1999, 175-195.

- Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Verzeihung des Unverzeihlichen. Ausflüge in Landschaften der Schuld und der Vergebung, Dresden 2016. [Gerl-Falkovitz, Verzeihung]
- Wilhelm Gräb, Religion ,ist nicht anders möglich als in einer unendlichen Menge verschiedener Formen‘. Schleiermacher und die Vielfalt der Formen des Religiösen, in: Friedrich Hermann; Burkhard Nonnenmacher; Friederike Schick (Hg.), Religion und Religionen im Deutschen Idealismus (Collegium Metaphysicum 13), Tübingen 2015, 65-84. [Gräb, Schleiermacher]
- Dennis Graen (Hg.), Tod und Sterben in der Antike, Stuttgart 2011.
- Gisbert Greshake, Auferstehung im Tod. Ein „parteiischer“ Rückblick auf eine eschatologische Diskussion, in: ThPh 73 (1998), 538-557. [Greshake, Auferstehung im Tod]
- Brigitte Groneberg, Zu den mesopotamischen Unterweltsvorstellungen. Das Jenseits als Fortsetzung des Diesseits, in: Altorientalische Forschungen 17/2 (1990), 244-261.
- Romano Guardini, Die letzten Dinge, Würzburg 1952. [Guardini, Letzte Dinge]
- Volkert Haas, Die Unterwelts- und Jenseitsvorstellungen im hethitischen Kleinasien, in: Orientalia 45 (1976), 197-212.
- Gary Habermas, Minimal Facts on the Resurrection that Even Skeptics Accept, url: <
<https://ses.edu/minimal-facts-on-the-resurrection-that-even-skeptics-accept/>>.
- Bernd Harbeck-Pingel, Art. Transzendenz II, in: TRE 33 Berlin 2002, 771-775. [Harbeck-Pingel, Art. Transzendenz II]
- Hans-Peter Hasenfratz: Art. Seele I, in: TRE 30, Berlin 1999, 734-737. [Hasenfratz: Art. Seele I]
- Bengt Hägglund, Geschichte der Theologie, Berlin 1993. [Hägglund, Geschichte der Theologie]
- Wilfried Härle, Spurensuche nach Gott. Studien zur Fundamentaltheologie und Gotteslehre, Berlin 2008. [Härle, Spurensuche]
- Immanuel Haller, Das Verhältnis zwischen Geist, Kirche und Gesellschaft bei Jürgen Moltmann und in der pfingstlichen Theologie der Gegenwart (The relationship between Spirit, Church and Society in Jürgen Moltmann and in the current Pentecostal Theology), Univ. Pretoria Diss. 2016.
- Steven Harmon, Apokatastasis and exegesis, 1997 (zugl. Univ. Diss.). [Harmon, Apokastasis and exegesis]
- Dieter Hattrup, Eschatologie, Paderborn 1992. [Hattrup, Eschatologie]
- Matthias Haudel, Selbsterschließung des dreieinigen Gottes. Grundlage eines ökumenischen Offenbarungs-, Gottes- und Kirchenverständnisses. Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 110, Göttingen 2006. [Haudel, Selbsterschließung]
- Susanne Hegger, Sperare contra spem. Die Hölle als Gnadengeschenk Gottes bei Hans Urs von Balthasar, Würzburg 2012, (zugl. Univ. Bochum Diss. 2011/2012). [Hegger, Sperare contra spem]
- Christoph Heil, Die Q-Rekonstruktion des internationalen Q-Projekts, in: NT 43 (2001), 128-143. [Heil, Q-Rekonstruktion]
- Christoph Heil, Das Spruchevangelium Q und der historische Jesus, Stuttgart 2014. [Heil, Spruchevangelium Q]
- Thomas Herkert; Matthias Remenyi (Hg.), Zu den letzten Dingen. Neue Perspektiven der Eschatologie,

Darmstadt 2009.

- Friedrich Hermanni; Burkhard Nonnenmacher; Friederike Schick (Hg.), Religion und Religionen im Deutschen Idealismus. Schleiermacher – Hegel – Schelling, Tübingen 2015.
- Ralf Hertling, Das literarische Werk Hartmut Langes, Frankfurt/Main ua. 1994 (zugl. Univ. Köln Diss. 1992). [Hertling, Werk]
- Ralf Hertling, Die Hölle unter Berlin, Spiel mit dem Ende: Zu Hartmut Langes Stück Jenseits von Gut und Böse. oder die letzten Stunden der Reichskanzlei, in: Manfred Durzak (Hg.), Der Dramatiker und Erzähler Hartmut Lange, Würzburg 2003, 67-89. [Hertling, Hölle unter Berlin]
- Ruth Hess; Martin Leiner (Hg.), Alles in allem. Eschatologische Anstöße. J. Christine Janowski zum 60. Geburtstag, Neukirchen-Vluyn 2005.
- Mathias Hirsch, Schuldanerkennung - Verzeihen - Versöhnen, in: André Karger (Hg.), Vergessen, vergelten, vergeben, versöhnen? Weiterleben mit dem Trauma, Göttingen 2012, 32-52. [Hirsch, Schuldanerkennung]
- Klaus Hock, Einführung in die Religionswissenschaft, Darmstadt 2002. [Hock, Einführung]
- Philipp Höfele, Vergebung für die Täter? Überlegungen zur intersubjektiven Dimension des eschatologischen Gerichts, in: ThPh 85 (2010), 242-260. [Höfele, Vergebung]
- Lucian Hölscher (Hg.), Das Jenseits. Facetten eines religiösen Begriffs in der Neuzeit, Göttingen 2007.
- Vittorio Hösle, Eine kurze Geschichte der deutschen Philosophie. Rückblick auf den deutschen Geist, München 2013. [Hösle, Geschichte]
- Paul Hoffmann; Christoph Heil (Hg.), Die Spruchquelle Q, Darmstadt 2013. [Hoffmann/Heil, Spruchquelle Q]
- Max Horkheimer, Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. Ein Interview mit Kommentar von Helmut Gumnior (Stundenbücher 97), Hamburg 1970.
- Max Horkheimer; N.N, Was wir „Sinn“ nennen, wird verschwinden. Ein Gespräch mit Max Horkheimer, in: Der Spiegel (1/1970), 79-84. url: <<https://www.spiegel.de/kultur/was-wir-sinn-nennen-wird-verschwinden-a-7d9d062b-0002-0001-0000-000045226214>>. [Horkheimer/N.N, Gespräch]
- Frank-Lothar Hossfeld, Die Leiblichkeit der Auferstehung aus alttestamentlicher Sicht, in: Uwe Swarat; Thomas Söding (Hg.), Gemeinsame Hoffnung - über den Tod hinaus. Eschatologie im ökumenischen Gespräch, Freiburg/Breisgau ua. 2013, 36-49. [Hossfeld, Leiblichkeit der Auferstehung]
- Daniel Howard-Snyder; Adam Green, Art. Hiddenness of God, in: Colin Allen; Uri Nodelman; Edward N. Zalta (Hg.), The Stanford Encyclopedia of Philosophy 2016, url: <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/divine-hiddenness/>>.
- Jörg Hübner, Christus medicus. Ein Symbol des Erlösungsgeschehens und ein Modell ärztlichen Handelns, in: Kerygma und Dogma 31 (1985), 324-335. [Hübner, Christus Medicus]
- Martin Hüneburg, Art. Deuteropaulinen, Stand: 1/2017, in: Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet, url: <<http://www.wibilex.de/>>. [Hüneburg, Art. Deuteropaulinen]
- Internationale Theologische Kommission, Hoffnung auf Rettung für ungetauft sterbende Kinder (2007), in: Arbeitshilfen 224, Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Bonn 2008. [Internationale

Theologische Kommission 2007]

- Vladimir Jankélévitch, Pardonner?, in: ders., Das Verzeihen. Essays zur Moral und Kulturphilosophie. Mit einem Vorwort von Jürg Altwegg, Frankfurt/Main 2003, 243-282. [Jankélévitch, Pardonner]
- Christine Janowski, Apokatastasis panton - Allerlösung, in: Peter Koslowski; Friedrich Hermann (Hg.), Endangst und Erlösung 1, München 2009, 233-267. [Janowski, Apokatastasis panton]
- Christine Janowski, Allerlösung. Annäherung an eine entdualisierte Eschatologie, 2 Bde, Neukirchen-Vluyn 2000. [Janowski, Allerlösung]
- Hans-Jochen Jaschke, Art. Irenäus von Lyon, in: TRE 16, Berlin 1987, 258-268. [Jaschke, Art. Irenäus von Lyon]
- Wendell G. Johnson (Hg.), End of Days. An Encyclopedia of the Apocalypse in World Religions, Santa Barbara/Calif. ua. 2017. [Johnson, End of Days]
- Hans Jonas, Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme, Frankfurt/ Main 1987. [Jonas, Gottesbegriff]
- Eberhard Jüngel, Tod, Stuttgart; Berlin 1971.
- Manfred Jurgensen, Die Metaphysik des Geschehens: Wahrnehmung und Erscheinung in Hartmut Langes Prosa, in: Manfred Durzak (Hg.), Der Dramatiker und Erzähler Hartmut Lange, Würzburg 2003, 115-148. [Jurgensen, Metaphysik]
- Hans-Christian Kammler, Christologie und Eschatologie. Joh 5,17-30 als Schlüsseltext johanneischer Theologie (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 126), 2000. [Kammler, Christologie und Eschatologie]
- Arsenios Kardamakis, Ökologische Initiativen des Ökumenischen Patriarchats, in: Ingeborg Gabriel; Petra Steinmair-Pösel (Hg.), Gerechtigkeit in einer endlichen Welt, Ostfildern 2013. [Kardamakis, Initiativen]
- André Karger, Einleitung, in: ders., (Hg.), Vergessen, vergelten, vergeben, versöhnen? Weiterleben mit dem Trauma, Göttingen 2012, 5-11. [Karger, Einleitung]
- André Karger, Verzeihung - Reconciliation - Versöhnung. Versuch der Differenzierung verschiedener Konzepte, in: ders., (Hg.), Vergessen, vergelten, vergeben, versöhnen? Weiterleben mit dem Trauma, Göttingen 2012, 12-31. [Karger, Verzeihung]
- Medard Kehl, Auferstehung „im Tod“ (Katholische Theologie der Gegenwart), in: ders., Eschatologie, Würzburg 1986, 275-279. [Kehl, Auferstehung im Tod]
- Jean Kellens, Art. hadoxt nask, Encyclopædia Iranica, online edition, 2003, Encyclopædia Iranica, XI/5, 457-458, url: <<https://www.iranicaonline.org/articles/hadoxt-nask>>.
- Bruno Kern (Übers./Hg.), Marguerite Porete. Der Spiegel der einfachen Seelen. Mystik der Freiheit, Wiesbaden 2011.
- Hans Kessler, Evolution und Schöpfung in neuer Sicht, Kevelaer /NRW 2009. [Kessler, Evolution]
- Nikolai Kiel, Ps-Athenagoras De Resurrectione. Datierung und Kontextualisierung der dem Apologeten Athenagoras zugeschriebenen Auferstehungsschrift, Leiden 2016. [Kiel, Ps-Athenagoras]
- Young Ho Kim, Die Parusie bei Lukas, Berlin 2016 (zugl. Univ. Bonn Diss. 2014). [Kim, Parusie]

- Walter Klaiber, Gottes Gericht im Neuen Testament, in: Uwe Swarat; Thomas Söding (Hg.), Gemeinsame Hoffnung - über den Tod hinaus. Eschatologie im ökumenischen Gespräch, Freiburg/Breisgau ua. 2013, 151-187.
- Christoph Kleine, Die Wissenschaft und das Wunder. Überlegungen zum Umgang der Religionswissenschaft mit dem „Paranormalen“, in: ZfR 7/2 (1999), 121-144. [Kleine, Wunder]
- Sebastian Kleinschmidt, Nachwort, in: Hartmut Lange, Die Waldsteinsonate, Zürich 1984, 121-130. [Kleinschmidt, Nachwort]
- Sebastian Kleinschmidt, Gewißheit und Ungewißheit. Hartmut Langes Poetik der Irritation, in: Manfred Durzak (Hg.), Der Dramatiker und Erzähler Hartmut Lange, Würzburg 2003, 30-39. [Kleinschmidt, Gewißheit]
- Birgitta Kleinschwärzer-Meister, Gnade im Zeichen. Katholische Perspektiven zur allgemeinen Sakramentenlehre in ökumenischer Verständigung auf der Grundlage der Theologie Karl Rahners, Münster; Hamburg; London 2001 (zugl. Univ. München Diss. 1999/2000).
- John S. Kloppenborg-Verbin, Excavating Q, Edinburgh 2000. [Kloppenborg, Excavating]
- Florian Klug, Der versöhnte Blick und die Gabe des Anderen, Paderborn 2019. [Klug, Versöhnter Blick]
- Alexander Kluge; Heiner Müller, Ich schulde der Welt einen Toten. Gespräche, Berlin 1995. [Müller/Kluge, Gespräche]
- David Knipp, Christus Medicus in der frühchristlichen Sarkophagskulptur. Ikonographische Studien der Sepulchralkunst des späten vierten Jahrhunderts, Leiden 1998. [Knipp, Christus Medicus]
- Ernst Koch, Art. Fegfeuer, in: TRE 11, Berlin 1983, 69-78. [Koch, Art. Fegfeuer]
- Klaus Koenen, Art. Eschatologie (AT), Stand: 1/2007, in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet, url: <<http://www.wibilex.de/>>.
- Peter Koslowski, Vollendung der Geschichte als Restauration. Endangst, Zukunftsangst und Zukunftsglaube, in: Peter Koslowski; Friedrich Hermann (Hg.), Endangst und Erlösung 1, München 2009, 205-221. [Koslowski, Vollendung]
- Georg Kraus, Vorherbestimmung. Traditionelle Prädestinationslehre im Licht gegenwärtiger Theologie, Freiburg/Breisgau ua. 1977.
- Hans-Wolfgang Krautz (Hg.), Epikur. Briefe, Sprüche, Werkfragmente, Stuttgart 1985.
- Manfred Krebernik, Jenseitsvorstellungen in Ugarit, in: Predrag Bukovec; Barbara Kolkman-Klamt (Hg.), Jenseitsvorstellungen im Orient, Hamburg 2013.
- Volkhard Krech, Religion als Kommunikation, in: Michael Stausberg (Hg.), Religionswissenschaft. Ein Studienbuch, Berlin 2012, 49-63. [Krech, Kommunikation]
- Walter Kreck, Die Zukunft des Gekommenen. Grundprobleme der Eschatologie, München 1966. [Kreck, Zukunft des Gekommenen]
- Leopold Kretzenbacher, Versöhnung im Jenseits. Zur Widerspiegelung des Apokatastasis-Denkens in Glaube, Hochdichtung und Legende, München 1971. [Kretzenbacher, Versöhnung im Jenseits]
- Werner Georg Kümmel, Futurische und präsentische Eschatologie im Ältesten Urchristentum, in: New

Testament Studies 5/2 (1958/1959), 113-126. [Kümmel, Eschatologie]

- Hans-Peter Kunisch, Todtnauberg. Die Geschichte von Paul Celan, Martin Heidegger und ihrer unmöglichen Begegnung, München 2020.
- Stefan Kurth; Karsten Lehmann, Narrativ fundierte Interviews mit religiösen Subjekten. Individualsynkretismus als Typus moderner Religiosität, in: Stefan Kurth; Karsten Lehmann (Hg.), Religionen erforschen. Kulturwissenschaftliche Methoden in der Religionswissenschaft, Wiesbaden 2011, 135-168.
- Karl-Josef Kuschel, „Gott liebt es, sich zu verstecken“. Die Herausforderung des Romans Die Selbstverbrennung und eine theologische Antwort, in: Manfred Durzak (Hg.), Der Dramatiker und Erzähler Hartmut Lange, Würzburg 2003, 149-164.
- Franz von Kutschera, Vernunft und Glaube, Berlin 1991.
- Werner van Laak, Allversöhnung. Die Lehre von der Apokatastasis, Sinzig/Rheinland-Pfalz 1990. [Laak, Allversöhnung]
- Michael Labahn, Der Gekommene als Wiederkommender. Die Logienquelle als erzählte Geschichte, Leipzig 2010 (zugl. Univ. Halle-Wittenberg Habil. 2009). [Labahn, Logienquelle]
- Christof Landmesser, Jüngerberufung und Zuwendung zu Gott. Ein exegetischer Beitrag zum Konzept der matthäischen Soteriologie im Anschluß an Mt 9,9-13, Tübingen 2001 (zugl. Univ. Tübingen Habil. 2000).
- Michael Langer, Die Faszination am Bösen, in: Rudolf Englert; Helga Kohler-Spiegel; Norbert Mette; Elisabeth Naurath; Bernd Schröder; Friedrich Schweitzer, Was letztlich zählt – Eschatologie, JRP 26, Göttingen 2010. [Langer, Faszination]
- Christian Lehnert, Korinthische Brocken. Ein Essay über Paulus, Berlin 2013.
- Heinrich Lennerz, De novissimis, Rom 1950.
- Michael Lentz, Einführung zur Leipziger Poetikvorlesung Hartmut Langes am 30.10.2013, Pressedossier des Diogenes Verlags Zürich aaO. [Lentz, Einführung]
- Robert E. Lerner, Art. Eschatologie VI, in: TRE 10, Berlin 1982, 305-310. [Lerner, Art. Eschatologie]
- Clive Staples Lewis (oder C. S. Lewis), Über den Schmerz, Köln 1954.
- Sibylle Lewitscharoff, ‚Wir brauchen Gott, der nicht vergisst ...‘. Gespräch mit Sibylle Lewitscharoff über ihren neuen Roman «Das Pfingstwunder», in: IKaZ 45 (2016), 476–492. (zugl. in: Jan-Heiner Tück, ‚Feuerschlag des Himmels‘, Freiburg; Basel; Wien 2018, 17- 43.)
- Meinrad Limbeck, „Das Reich Gottes ist da!“ Der griechische Urtext und die Mitte der Botschaft Jesu, Stuttgart 2000. [Limbeck, Reich Gottes]
- Hans-Georg Link, Art. Versöhnung, in: Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament, neubearb. Ausg. Begr. d. Erich Beyreuther; Hans Bietenhard; Lothar Coenen, hg. v. Lothar Coenen; Klaus Haacker i.V.m. Jürgen Kabiersch; Siegfried Kreuzer; Hermann Lichtenberger; Günter Mayer; Horst Seebass, Bd. 1 A-H und Bd. 2 I-Z, 1. Sonderaufl., Wuppertal 2005, 1773-1783. [Link, Art. Versöhnung]
- John Locke, A Discourse of Miracles (London 1701), in: The Works of John Locke, 10 vols., London

1823.

- Helmut Löhr, Umkehr und Sünde im Hebräerbrief, Berlin ua. 1994. [Löhr, Hebräerbrief]
- Joachim Losehand, Die letzten Tage des Pompeius. Von Pharsalos bis Pelusion, Wien 2008 (zugl. Univ. Wien Diss. 2005).
- Joachim Losehand, „The Religious Harmony in the Ancient World“. Vom Mythos religiöser Toleranz in der Antike, in: GfA 12 (2009), 99-132.
- Thomas Luckmann, 2/1982, Religion in der modernen Gesellschaft (1972), in: Willi Oelmüller; Ruth Dölle-Oelmüller; Jürgen Ebach, Diskurs. Religion, Paderborn 1979, 267-280.
- Odo Marquard, Novellist der Melancholie. Laudatio auf Hartmut Lange, in: Manfred Durzak (Hg.), Der Dramatiker und Erzähler Hartmut Lange, Würzburg 2003, 12-15. [Marquard, Novellist der Melancholie].
- Thomas Marschler, Eschatologie, in: Thomas Marschler; Thomas Schärfl (Hg.), Dogmatik heute. Bestandsaufnahme und Perspektiven, Regensburg 2014, 509-551. [Marschler, Eschatologie]
- Nathan Martin, Frashokereti, in: Wendell G. Johnson (Hg.), End of Days. An Encyclopedia of the Apocalypse in World Religions, Santa Barbara; Denver 2017, 139-141.
- Gerhard May, Art. Eschatologie V, in TRE 10, Berlin 1982, 299-305. [May, Art. Eschatologie V]
- Tobias Mayer; Jan-Heiner Tück, Ästhetische Transzendenz und religiöse Erfahrung. Zur Einleitung, in: Tobias Mayer; Jan-Heiner Tück (Hg.), Die Kunst umspielt das Geheimnis. Literarische Annäherungen, Freiburg/Breisgau ua. 2019, 7-10. [Mayer|Tück, Ästhetische Transzendenz]
- Karl-Heinz Menke, Rechtfertigung - Gottes Handeln an uns ohne uns? Jüdisch perspektivierte Anfragen an einen binnenchristlichen Konsens, in: Catholica 63/1 (2009), 58-72. [Menke, Rechtfertigung]
- Helmut Merklein, Der Tod Jesu als stellvertretender Sühnetod. Entwicklung und Gehalt einer zentralen neutestamentlichen Aussage, in: ders. Studien zu Jesus und Paulus. Bd. 1, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 43, Tübingen 1987, 181-191. [Merklein, Sühnetod]
- Helmut Merklein, Studien zu Jesus und Paulus. Bd. 2, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 105, Tübingen 1998, 82-113 (zugl. Heinz Althaus (Hg.), Apokalyptik und Eschatologie. Sinn und Ziel der Geschichte, Freiburg/Breisgau ua. 1987, 11-42). [Merklein, Eschatologie]
- Johann Baptist Metz (Hg.), Theodizee-empfindliche Gottesrede, in: Johann Baptist Metz (Hg.), Landschaft aus Schreien. Zur Dramatik der Theodizeefrage, Mainz 1995, 81-102. [Metz, Gottesrede]
- Wilhelm Michaelis, Versöhnung des Alls, Gümligen/Bern 1950. [Michaelis, Versöhnung des Alls]
- Jürgen Moltmann, Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie, Gütersloh 1995. [Moltmann, Kommen Gottes]
- Jürgen Moltmann, Is There Life After Death?, Milwaukee 1998.
- Jürgen Moltmann, Sein Name ist Gerechtigkeit, Gütersloh 2008. [Moltmann, Gerechtigkeit]
- Jürgen Moltmann, (Hg.), Das Geheimnis der Vergangenheit, Neukirchen-Vluyn 2012.
- Jürgen Moltmann, Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie, Gütersloh 2016. [Moltmann, Theologie der Hoffnung]
- Markus Mühling, Liebesgeschichte Gott. Systematische Theologie im Konzept, Göttingen 2013.

[Mühling, Liebesgeschichte]

- Markus Mühling, Grundinformation Eschatologie. Systematische Theologie aus der Perspektive der Hoffnung, Göttingen 2014.
- Gerhard Müller, Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie, Freiburg 2016. [Müller, Dogmatik]
- Gotthold Müller, Die Idee einer Apokatastasis von panton in der europäischen Theologie von Schleiermacher bis Barth, in: ZRGG 16/1 (1964), 1-22. [Müller, Apokatastasis]
- Heiko Müller-Fahrenholz, in: Jürgen Moltmann, (Hg.), Das Geheimnis der Vergangenheit, Neukirchen-Vluyn 2012, 9-28.
- Herta Nagl-Docekal, Nach einer erneuten Lektüre: Max Horkheimer, Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen, in: DZPh 68/5 (2020), 659-688.
- Steven Nemes, Christian apokatastasis - Two Paradigmatic Objections, in: Journal of Analytic Theology 4 (2016), 66-86. [Nemes, Christian apokatastasis]
- Klaus Heinrich Neuhoff, Gott alles in allem - Theosis, Anakephalaiosis und Apokatastasis nach Maximos dem Bekenner in ihrer Bedeutung für die Kosmische Christologie, Univ. Tilburg Diss., Tilburg 2014. [Neuhoff, Gott alles in allem]
- Peter Nickl (Hg.), Die Sieben Todsünden. Zwischen Reiz und Reue, Thomas-Morus- Gesellschaft (Thomas-Morus-Impulse Bd. 3), Münster 2009. [Nickl, Sieben Todsünden]
- Jozef Niewiadomski, Hoffnung im Gericht. Soteriologische Impulse für eine dogmatische Eschatologie, in: ZKTh 114/2 (1992), 113-126.
- Karl H. Ohlig, Religion in der Geschichte der Menschheit. Die Entwicklung des religiösen Bewusstseins, Darmstadt 2002.
- Wolfhart Pannenberg, Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt/Main 1977. [Pannenberg, Wissenschaftstheorie]
- Wolfhart Pannenberg, Systematische Theologie III, Göttingen 1993. [Pannenberg, Systematische Theologie III]
- Blaise Pascal, Gedanken – Pensées, Wiesbaden 2017.
- Paul Petzel, Christodizee?, in: ders., Im Angesicht der Juden. Zu Fragen einer Theologie nach Auschwitz, Münster 2008, 186-200. [Petzel, Christodizee]
- Thomas Pröpper, Thesen zum Wunderverständnis, in: Gisbert Greshake; Gerhard Lohfink (Hg.), Bittgebet - Testfall des Glaubens. Mainz 1978, 71-91.
- Thomas Pröpper, Thesen zum Wunderverständnis, in: ders. (Hg.), Evangelium und freie Vernunft, Freiburg 2001, 224-244.
- Thomas Pröpper, Wegmarken zu einer Christologie nach Auschwitz, in: Jürgen Manemann; Johann Baptist Metz (Hg.), Christologie nach Auschwitz, Münster 1998, 135-146. [Pröpper, Wegmarken]
- Lothar Quinkenstein, Die heilige Cäcilie oder die Gewalt der Verdrängung. Zu Hartmut Langes Novelle "Das Konzert" und einigen Aspekten ihrer ‚deutschen‘ Rezeption, in: Convivium, Germanistisches Jahrbuch Polen (2012), 121-147, url: <<https://doi.org/10.18778/2196-8403.2012.07>>. [Quinkenstein,

Heilige Cäcilie]

- Johanna Rahner, Einführung in die christliche Eschatologie, Freiburg/Breisgau ua. 2016.
- Karl Rahner, Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen: ZKTh 82 (1960), 137-158.
- Karl Rahner, Fragen zur Kontroverstheologie über die Rechtfertigung, in: Schriften zur Theologie Bd. 4, Neuere Schriften, Zürich ua. 1967, 237-274. [Rahner, Rechtfertigung]
- Karl Rahner, Profangeschichte und Heilsgeschichte, in: Karl Rahner, Schriften zur Theologie Bd. 15, Wissenschaft und Christlicher Glaube, Zürich ua. 1983, 11-23. [Rahner, Profangeschichte]
- Karl Rahner, Naturwissenschaft und vernünftiger Glaube, in: Karl Rahner, Schriften zur Theologie Bd. 15, Wissenschaft und Christlicher Glaube, Zürich ua. 1983, 24-62. [Rahner, Naturwissenschaft]
- Karl Rahner, Das christliche Verständnis der Erlösung, in: Karl Rahner, Schriften zur Theologie Bd. 15, Wissenschaft und Christlicher Glaube, Zürich ua. 1983, 236-250. [Rahner, Erlösung]
- Karl Rahner, Vergessene Anstöße dogmatischer Art des II. Vatikanischen Konzils, in: Karl Rahner, Schriften zur Theologie Bd. 16, Humane Gesellschaft und Kirche von morgen, Zürich ua. 1984, 131-142. [Rahner, Anstöße]
- Karl Rahner, Philosophie und Theologie, in: Karl Rahner, Sämtliche Werke, Band 12, Menschsein und Menschwerdung Gottes. Studien zur Grundlegung der Dogmatik, zur Christologie, Theologischen Anthropologie und Eschatologie, bearbeitet von Herbert Vorgrimler, Freiburg/Breisgau 2005, 216-226. [Rahner, Philosophie]
- Karl Rahner, Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen, in: Karl Rahner, Sämtliche Werke, Band 12, Menschsein und Menschwerdung Gottes. Studien zur Grundlegung der Dogmatik, zur Christologie, theologischen Anthropologie und Eschatologie, bearbeitet von Herbert Vorgrimler, Freiburg/Breisgau 2005, 489-510. [Rahner, Prinzipien]
- Karl Rahner, Jesus Christus - Sinn des Lebens, in: Karl Rahner, Sämtliche Werke Bd. 30, Anstöße systematische Theologie. Beiträge zur Fundamentaltheologie und Dogmatik, bearbeitet von Karsten Kreutzer und Albert Raffelt, Freiburg/Breisgau ua. 2009, 321-329. [Rahner, Jesus Christus]
- Karl Rahner, Auferstehung der Toten, in: Sämtliche Werke. 30, Anstöße systematischer Theologie. Beiträge zur Fundamentaltheologie und Dogmatik, bearbeitet von Karsten Kreutzer und Albert Raffelt, Freiburg/Breisgau ua. 2009, 674-675. [Rahner, Auferstehung]
- Karl Rahner, Vom Geheimnis menschlicher Schuld und göttlicher Vergebung, in: Geist & Leben 55/1 (1982), 39-54.
- Karl Rahner, Auferstehung der Toten, in: Karl Rahner; Albert Raffelt (Hg.), Gebete des Lebens, Freiburg/Breisgau 1984, 194-197.
- Karl Rahner, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg/Breisgau ua. 2008. [Rahner, Grundkurs]
- Ilaria L. E. Ramelli, Christian Soteriology and Christian Platonism, in: Vigiliae Christianae 61/3 (2007), 313-356.
- Ilaria L. E. Ramelli, The Debate on Apokatastasis in Pagan and Christian Platonists - Martianus,

- Macrobius, Origen, Gregory of Nyssa, and Augustine, in: Illinois Classical Studies 33/34 (2008/2009), 201-234. [Ramelli, Debate]
- Ilaria L. E. Ramelli, The Christian Doctrine of Apokatastasis, Leiden 2013. [Ramelli, Apokatastasis]
 - Ilaria L. E. Ramelli, Origen in Augustine - A Paradoxical Reception, in: Numen 60 (2013), 280-307. [Ramelli, Reception]
 - Ilaria L.E Ramelli, Christian Apokatastasis and Zoroastrian Frashgird, in: Religion & Theology 24/3-4 (2017), 350-406. [Ramelli, Apokatastasis and Frashgird]
 - Carl Heinz Ratschow, Art. Eschatologie VIII, in: TRE 10, Berlin 1982, 334-362. [Ratschow, Art. Eschatologie VIII]
 - Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum, München 2000. [Ratzinger, Einführung]
 - Joseph Ratzinger, Eschatologie - Tod und Ewiges Leben, Regensburg 2012. [Ratzinger, Eschatologie]
 - Stefan Rebenich, Nationalsozialismus und Alte Geschichte. Kontinuität und Diskontinuität in Forschung und Lehre, in: Elisabeth Charlotte Welskopf und die Alte Geschichte in der DDR: Beiträge der Konferenz vom 21. bis 23. November 2002 in Halle/Saale, Stuttgart 2005, 46 mit Anm. 19. [Rebenich, Nationalsozialismus]
 - Matthias Remenyi, Ende gut - alles gut? Hoffnung auf Versöhnung in eschatologischer Zukunft, in: IKaZ Communio 32 (2003), 492-512. [Remenyi, Ende gut]
 - Matthias Remenyi, Auferstehung denken, Freiburg/Breisgau ua. 2016. [Remenyi, Auferstehung denken]
 - Thomas Rentsch, Baader, Hegel und Meister Eckhart, in: Albert Franz; Alberto Bonchino (Hg.), Aufklärung und Romantik als Herausforderung für katholisches Denken (Baaderiana 3), Paderborn 2015, 171-178. [Rentsch, Baader, Hegel und Meister Eckhart]
 - Gerhard Richter, Oikonomia. Der Gebrauch des Wortes Oikonomia im Neuen Testament, bei den Kirchenvätern und in der theologischen Literatur bis ins 20. Jahrhundert, Berlin; New York 2005.
 - Julius Richter, Die „konsequente Eschatologie“ im Feuer der Kritik, in: ZRGG 12/2 (1960), 147-166. [Richter, Feuer der Kritik]
 - Marco Rizzi, The Revival of the Apokatastasis. Or, Three Ways to Read Origen Today, in: Alfons Fürst; Christian Hengstmann (Hg.), Autonomie und Menschenwürde. Origines in der Philosophie der Neuzeit, Münster 2012, 275-284. [Rizzi, Revival]
 - James M. Robinson; Paul Hoffmann; John S. Kloppenborg (Hg.), The Critical Edition of Q, Leuven 2000. [Critical Edition of Q]
 - Hartmut Rosenau, Ich glaube - hilf meinem Unglauben. Zur theologischen Auseinandersetzung mit der Skepsis, Kiel 2005.
 - Hartmut Rosenau, Allversöhnung. Ein transzendentaltheologischer Grundlegungsversuch, Berlin 1993 (zugl. Univ. Marburg Habil. 1991). [Rosenau, Allversöhnung]
 - Michael Roth, Homo incurvatus in se ipsum. Der sich selbst verachtende Mensch. Narzissmustheorie und theologische Hamartiologie, in: Praktische Theologie 33/1 (1998), 14-33. [Roth, Homo incurvatus]
 - Willibald Sandler, Kreuz-Wege. Die Passion als Drama aus der Sicht gegenwärtiger Theologie.

Ausführlichere Fassung des gleichnamigen Beitrags, in: Volker Gallè; Klaus Wolf; Ralf Rothenbusch (Hg.), Das Wormser Passionsspiel. Versuch, die großen Bilder zu lesen, Worms 2013, 263-287. url: <<https://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/texte/1011.html>>.

- Gerhard Sauter, Begriff und Aufgabe der Eschatologie, in: Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie 30/1 (1988), 191-208. [Sauter, Eschatologie]
- Gerhard Sauter, Art. „Eschatologie. IV. Dogmengeschichtlich“, in: Religion in Geschichte und Gegenwart 4/2 (1999), 1561-1567.
- Simon-Martin Schäfer, Gegenwart in Relation. Eine Studie zur präsentischen Eschatologie bei Paulus ausgehend von Römer 5-8, Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 152, Göttingen 2018 (überarb. Univ. Tübingen Diss. 2016). [Schäfer, Gegenwart in Relation]
- Leo Scheffczyk, Apokatastasis. Faszination und Aporie, in: IKaZ Communio 14 (1985), 35-46. [Scheffczyk, Apokatastasis]
- Adrian Schenker, Art. Versöhnung I, in: TRE 35, Berlin 2003, 16-18. [Schenker, Art. Versöhnung I]
- Heinrich Schipperges, Zur Tradition des „Christus medicus“ im frühen Christentum und in der ältesten Heilkunde, in: Arzt und Christ 11 (1965), 12–20. [Schipperges, Christus Medicus]
- Günther Schiwy, Abschied vom allmächtigen Gott, München 1995. [Schiwy, Abschied]
- Wilhelm Schmidt-Biggemann, Baader und Saint-Martin, in: Albert Franz; Alberto Bonchino (Hg.), Aufklärung und Romantik als Herausforderung für katholisches Denken (Baaderiana 3), Paderborn 2015, 150-170. [Schmidt-Biggemann, Baader]
- Walter Schmitz, Grenzerfahrungen. Hartmut Langes Weg vor und nach seinem Weggang aus der DDR, in: Walter Schmitz; Jörg Bernig (Hg.), Deutsch-deutsches Literaturexil, Dresden 2009, 188-226. [Schmitz, Grenzerfahrungen]
- Eckhard J. Schnabel, Art. ἔσχατος , in: Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament (NT) A-H, 28-35. [Schnabel, Art. ἔσχατος]
- Udo Schnelle, Theologie des Neuen Testaments, Göttingen 2016. [Schnelle, Theologie]
- Bernt Schnettler, Interpretative Videoanalyse im Kontext fokussierter Ethnographie: Visionäre Transzendenerfahrungen bei der Gemeinschaft Fiat Lux, in: Stefan Kurth; Karsten Lehmann (Hg.), Religionen erforschen. Kulturwissenschaftliche Methoden in der Religionswissenschaft, Wiesbaden 2011, 169-198. [Schnettler, Videoanalyse]
- Ralph Schock, Gespräch mit Hartmut Lange, in: Sinn und Form 60/3 (2008), 329-331.
- Jan Schole, Der Herr der Zeit. Ein Ewigkeitsmodell im Anschluss an Schellings Spätphilosophie und physikalische Modelle, Tübingen 2018.
- Werner Schüßler, Art. Transzendenz I. in: TRE 33, Berlin 2011, 768-771. [Schüßler, Art. Transzendenz I]
- Heinz Schumacher, Das biblische Zeugnis von der Versöhnung des Alls, Stuttgart 1959. [Schumacher, Zeugnis]
- Hermann Schuster, Die konsequente Eschatologie in der Interpretation des Neuen Testaments, kritisch betrachtet, in: Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 47/1 (1956), 1-25. [Schuster, Konsequente Eschatologie]

- Raymund Schwager, Der Richter wird gerichtet. Zur Versöhnungslehre von Karl Barth, in: ZKTh 107 1/2 (1985), 101-141. [Schwager, Versöhnungslehre]
- Albert Schweitzer, Das Geheimnis des Reiches Gottes. Das Geheimnis des Messias und der Passion Jesu, o.O. 1914. [Schweitzer, Geheimnis]
- Daniel Schwemer, Übergänge zwischen Leben und Tod in babylonischen Abwehrzauber-Ritualen, in: Angelika Berlejung; Bernd Janowski (Hg.), Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt, Tübingen 2009, 583-596.
- Giovanni Scimonello, Das Unheimliche im Alltagsgeschehen. Zum ästhetischen Aufbau der italienischen Novellen im Werk von Hartmut Lange, in: Manfred Durzak (Hg.), Der Dramatiker und Erzähler Hartmut Lange, Würzburg 2003, 191-208. [Scimonello, Alltagsgeschehen]
- Christine Seeber, Untersuchungen zur Darstellung des Totengerichts im Alten Ägypten, München; Berlin 1976, 127-128 (zugl. Univ. Basel Diss. 1973).
- Charles Seymour, A Theodicy of Hell, Dordrecht/The Netherlands ua. 2000. [Seymour, Theodicy of Hell]
- David Muthukumar Sivasubramanian, Apokatastasis as “Twin Mission“ - Understanding the Concurrence of the Universality and Particularity of Logos and Rauch, in: Mission Studies 36/3 (2019), 484-506. [Sivasubramanian, Twin Mission]
- Thomas Söding, Die Größe der Hoffnung, in: Uwe Swarat; Thomas Söding (Hg.), Gemeinsame Hoffnung - über den Tod hinaus, Freiburg/Breisgau 2013, 252-292. [Söding, Hoffnung]
- Wolfgang Speyer, Antike Mysterienreligionen, in: Johann Figl (Hg.), Handbuch der Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen, Innsbruck ua. 2003, 198-206. [Speyer, Antike Mysterienreligionen]
- Sergio Tommaso Stancati, Julian of Toledo. Prognosticum Futuri Saeculi (Foreknowledge of the World to Come) (Ancient Christian Writers 63), 2010. [Stancati, Julian of Toledo]
- Michael Stausberg (Hg.), Kontinuitäten und Brüche in der Religionsgeschichte. Festschrift für Anders Hultgård zu seinem 65. Geburtstag, Berlin 2001.
- Johann Anselm Steiger, Medizinische Theologie. Christus medicus und theologia medicinalis bei Martin Luther und im Luthertum der Barockzeit, Leiden; Boston 2005.
- Mark B. Stephens, Annihilation or Renewal? The Meaning and Function of New Creation in the Book of Revelation, (WUNT 307), Tübingen 2011. [Stephens, Annihilation or Renewal]
- Christian Stettler, Das Endgericht bei Paulus. Framesemantische und exegetische Studien zu paulinischen Eschatologie und Soterologie, Tübingen 2017 (überarb. Univ. Zürich Habil. 2014). [Stettler, Endgericht]
- Hermann Stinglhammer, Einführung in die Schöpfungstheologie, Darmstadt 2011. [Stinglhammer, Schöpfungstheologie]
- Klaus von Stosch, Auf der Suche nach einer neuen Form eschatologischen Denkens, in: Rudolf Englert; Helga Kohler-Spiegel; Norbert Mette; Elisabeth Naurath; Bernd Schröder; Friedrich Schweitzer (Hg.), Was letztlich zählt – Eschatologie (Jahrbuch der Religionspädagogik 26), Neukirchen-Vluyn 2010, 119-

- Alex Stock, *Keine Kunst. Aspekte der Bildtheologie*, Paderborn 1996. [Stock, *Keine Kunst*]
- Konrad Stock, *Annihilatio mundi. Johann Gerhards Eschatologie der Welt (FGLP X/42)*, München 1971. [Stock, *Annihilatio mundi*]
- Werner Strube, „Interesselosigkeit“. Zur Geschichte eines Grundbegriffs der Ästhetik, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 23/2 (1979), 148-174.
- Uwe Swarat; Thomas Söding (Hg.), *Gemeinsame Hoffnung - über den Tod hinaus. Eschatologie im ökumenischen Gespräch*, Freiburg/Breisgau ua. 2013.
- Uwe Swarat, *Jenseits des Todes - Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung des Leibes?*, in: Uwe Swarat; Thomas Söding (Hg.), *Gemeinsame Hoffnung - über den Tod hinaus*, Freiburg/Breisgau 2013, 13-35. [Swarat, *Jenseits des Todes*]
- Jens-Wilhelm Taeger, *Johannesapokalypse und johanneischer Kreis. Versuch einer traditionsgehistorischen Ortsbestimmung am Paradigma der Lebenswasserthematik*, BZNW 51, Berlin 1989. [Taeger, *Johannesapokalypse*]
- Ilinca Tanaseanu-Döbler; Marvin Döbler, *Interpretation religiöser Quellentexte. Die Natur zwischen Gott und Menschen in der Schrift De planctu naturae des Alanus ab Insulis*, in: Stefan Kurth; Karsten Lehmann (Hg.), *Religionen erforschen. Kulturwissenschaftliche Methoden in der Religionswissenschaft*, Wiesbaden 2001, 21-41. [Tanaseanu-Döbler/Döbler, *Interpretation*]
- Christine Tauber, *Jacob Burckhardts ‚Cicerone‘. Eine Aufgabe zum Genießen*, Tübingen 2000 (zugl. Univ. Bonn Diss. 1997). [Tauber, *Cicerone*]
- Wilko Teifke, *Offenbarung und Gericht. Fundamentaltheologie und Eschatologie bei Guardini, Rahner und Ratzinger*, Göttingen 2012. [Teifke, *Offenbarung und Gericht*]
- Michael Theobald, *Futurische versus präsentische Eschatologie? Ein neuer Versuch zur Standortbestimmung der johanneischen Redaktion*, in: ders., *Studien zum Corpus Iohanneum*, Tübingen 2010, 534-573.
- Michael Theobald, *Der Kolosserbrief*, in: Martin Ebner; Stefan Schreiber (Hg.), *Einleitung in das neue Testament*, Stuttgart 2013, 429-444. [Theobald, *Kolosserbrief*]
- Markus Tiwald, *Die Logienquelle. Text, Kontext, Theologie*, Stuttgart 2016. [Tiwald, *Logienquelle*]
- Markus Tiwald, *Kommentar zur Logienquelle*, Stuttgart 2019. [Tiwald, *Kommentar*]
- David S. du Toit, *Eschatologie*, in: Lukas Bormann (Hg.), *Neues Testament. Zentrale Themen*, Neukirchen-Vluyn 2014, 337-354.
- Helga Trenkwalder, *Sumerisch-Babylonische Religion*, in: Johann Figl (Hg.), *Handbuch der Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen*, Innsbruck 2003, 118-139.
- Jan-Heiner Tück, *Christologie und Theodizee bei Johann Baptist Metz*, Paderborn ua. 2001 (zugl. Univ. Tübingen Diss. 1998). [Tück, *Christologie*]
- Jan-Heiner Tück, *Versöhnung zwischen Tätern und Opfern? Ein soteriologischer Versuch angesichts der Shoa*, in: *ThGl* 89 (1999), 364-381. [Tück, *Versöhnung*]
- Jan-Heiner Tück, *Inkarnierte Feindesliebe. Der Messias Israels und die Hoffnung auf Versöhnung*, in:

Helmut Hoping; Jan-Heiner Tück (Hg.), *Streitfall Christologie. Vergewisserungen nach der Shoah*, Freiburg/Breisgau 2005, 216-258. [Tück, Inkarnierte Feindesliebe]

- Jan-Heiner Tück, *Nachbetrachtung*, in: Hans Urs von Balthasar, *Eschatologie in unserer Zeit*, Freiburg/Breisgau 2005, 117-131. [Tück, Nachbetrachtung]
- Jan-Heiner Tück, *In die Wahrheit kommen. Das Gericht Jesu Christi. Annäherungen an ein eschatologisches Motiv*, in: Thomas Herbert; Mathias Remenyi (Hg.), *Zu den letzten Dingen. Neue Perspektiven der Eschatologie*, Darmstadt 2009, 99-122. [Tück, Wahrheit]
- Jan-Heiner Tück, *Gabe der Gegenwart. Theologie und Dichtung in der Eucharistie bei Thomas Aquin*, Freiburg/Breisgau 2014. [Tück, Gabe]
- Jan-Heiner Tück, *Gottes Augapfel. Bruchstücke zu einer Theologie nach Auschwitz*, Freiburg/Breisgau 2016. [Tück, Augapfel Gottes]
- Jan-Heiner Tück (Hg.), *„Feuerschlag des Himmels“. Gespräche im Zwischenraum von Literatur und Religion*, Freiburg/Breisgau 2018.
- Jan-Heiner Tück, *Täter und Opfer Arm in Arm. Zu Hartmut Langes Buch „Die Waldsteinsonate“*, in: *IKaZ Communio* 47 (2018), 59-64. [Tück, Arm in Arm]
- Jan-Heiner Tück; Tobias Mayer (Hg.), *Die Kunst umspielt das Geheimnis. Literarische Annäherungen*, Freiburg/Breisgau 2019.
- Jan-Heiner Tück, *Celan und Heidegger in Todtnauberg. Ein Gedicht im Streit der Interpretationen*, in: *IKaZ* 49/6 (2020), 700-708. [Tück, Todtnauberg]
- Jan-Heiner Tück, unveröff. Skriptum VO 2021S, No 5, 4 [Tück, Skriptum]
- Jan-Heiner Tück, *Die finale Leerstelle – Wie von Gericht und Hölle (nicht) predigen*, in: *Göttinger Predigtmeditationen* 75/4 (2021), 465-474, doi: <<https://doi.org/10.13109/gpre.2020.75.4.465>>. [Tück, Leerstelle]
- Otto H. Urban, *Religion der Urgeschichte*, in: Johann Figl (Hg.), *Handbuch der Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen*, Innsbruck 2003, 88-103.
- Joachim Valentin, *Eschatologie*, Paderborn; München; Wien; Zürich 2013. [Valentin, Eschatologie]
- Karl-Heinz Volkmann-Schluck, *Die Philosophie Martin Heideggers. Eine Einführung in sein Denken*, hg. v. Bernd Heimbüchel, Würzburg 1996. [Volkmann-Schluck, Philosophie Martin Heideggers]
- Miroslav Volf, *The Final Reconciliation. Reflections on the Social Dimension of the Eschatological Transition*, in: *Modern Theology* 16/1 (2000), 91-113.
- Miroslav Volf, *The End of Memory. Remembering Rightly in a Violent World*, Grand Rapids 2006.
- Robert Vorholt, *Vergib uns unsere Schuld. Vergebung im Licht des Vaterunsers*, in: *IKaZ Communio* 47 (2018), 19-28. [Vorholt, Vaterunser]
- Lukas Wallner, *Die staatliche Anerkennung von Religionsgemeinschaften. Die historische und aktuelle Umsetzung der religiösen Vereinigungsfreiheit in Österreich unter Berücksichtigung des deutschen Religionsrechts*, Frankfurt/Main 2007. [Wallner, Anerkennung]
- Ernst-Joachim Waschke, *Art. Messias (AT), Stand: 1/2006*, in: *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet*, url: <<http://www.wibilex.de/>>.

- Zdzislaw Wawrzonek, Hoffnung für alle. Der Apokatastasisgedanke bei Urs von Balthasar und die universale Absolution bei Adrienne von Speyr, Univ. Wien Diss., Wien 2015. [Wawrzonek, Hoffnung]
- Martin Weeber, Schleiermachers doppelte Eschatologie, in: Niels Jørgen Cappelørn; Richard Crouter; Theodor Jørgensen; Claus-Dieter Osthöven (Hg.), Schleiermacher und Kierkegaard (Kierkegaard Studies Series 11; Schleiermacher-Archiv 21), Berlin ua. 2003, 577-598. [Weeber, Schleiermacher]
- Bernhard Welte, Das Licht des Nichts. Von der Möglichkeit neuer religiöser Erfahrung (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern 93), Düsseldorf 1985. [Welte, Das Licht des Nichts]
- Heinz Dietrich Wendland, Über das Verhältnis von Ontologie und Eschatologie in der christlichen Soziallehre, Philosophisches Jahrbuch 66 (1958), 194-204.
- Gunther Wenz, Vollendung. Eschatologische Perspektiven, Göttingen 2015. [Wenz, Vollendung]
- Jürgen Werbick; Sven Kalisch; Klaus von Stosch (Hg.), Glaubensgewissheit und Gewalt. Eschatologische Erkundungen in Islam und Christentum (Beiträge zur komparativen Theologie 3), Paderborn 2011.
- Karl R. Wernhart, Ethnische Religionen, in: Johann Figl (Hg.), Handbuch der Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen, Innsbruck ua. 2003, 260-287. [Wernhart, Ethnische Religionen]
- Christian Wetz, Art. Eschatologie (NT), Stand: 1/2017, in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet, url: <<http://www.wibilex.de/>>.
- Simon Wiesenthal, Denn sie wußten, was sie tun. Zeichnungen und Aufzeichnungen aus dem KZ Mauthausen, Wien 1995. [Wiesenthal, KZ Mauthausen]
- Ulrich Winkler, Das Drama im Himmels oder: Lehrt Karl Barth in seiner Erwählungslehre die Apokatastasis?, in: Wilhelm Achleitner; Ulrich Winkler (Hg.), Gottesgeschichten. Beiträge zu einer systematischen Theologie für Gottfried Bachl, Freiburg/Breisgau ua. 1992, 225-238. [Winkler, Erwählungslehre]
- Folkart Wittekind, Eschatologie. Zur Diskussion in neueren Sammelbänden, Rubrik Forschungsberichte, ThR 80/1 (2015), 14-55.
- Josef Wohlmuth, Mysterium der Verwandlung. Eine Eschatologie aus katholischer Perspektive im Gespräch mit jüdischem Denken der Gegenwart, Paderborn ua. 2005. [Wohlmuth, Mysterium]
- Michael Wolter, Das Lukasevangelium, Tübingen 2008.
- Carol Zaleski, Nah-Todeserlebnisse und Jenseitsvisionen vom Mittelalter bis zu Gegenwart, Frankfurt/Main 1993.
- Dieter Zeller, Kommentar zur Logienquelle, Stuttgart 1984. [Zeller, Kommentar]
- Dieter Zeller, Art. Menschensohn, Stand: 1/2011, in: Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet, url: <<http://www.wibilex.de/>>.
- Dieter Zeller, Art. Messias / Christus, Stand: 1/2011, in: Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet, url: <<http://www.wibilex.de/>>.
- Albert Zimmermann; Clemens Kopp (Hg.) Thomas von Aquin. Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschungen, Berlin 2012.

Zusammenfassung (dt./engl.)

Die Diplomarbeit untersucht die Frage, ob – und wenn ja; welchen Anstoß ausgewählte Novellen des deutschen Dramatikers und Schriftstellers Hartmut Lange für eine zeitgenössische, das heißt: zeitgemäße christliche Eschatologie geben können, die vielleicht auch Nichtchristen etwas zu sagen hat. Hartmut Lange ist ein vom Marxismus-Leninismus ostdeutscher Prägung konvertierter Nihilist, der der christlichen Religion nicht ablehnend, aber doch kritisch und reserviert gegenübersteht. Die theologische Perspektive auf die Novellen Langes, hier insbesondere ‚Die Heiterkeit des Todes‘ (1984) und ‚Das Konzert‘ (1986), ist verortet in der Frage nach den Letzten Dingen, den *τὰ ἔσχατα*, der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Gottes, der Versöhnung und dem Verzeihen angesichts der nicht abreißen Reihe von kleinen und großen Grausamkeiten, die wir Menschen einander antun. Angesichts der institutionalisierten Gräueltaten des 20. Jhs. überzeugen traditionelle Höllendarstellungen, wie zB. der biblischen Parabel vom Reichen Mann und dem Armen Lazarus (*Dives et Lazarus*; Lk 16:19-31) ebenso wenig wie die Idee einer umfassenden Vergebung allen Bösen in einer göttlich induzierten und alles Leid überschreibenden Allversöhnung. Ist in einem traditionellen dualistischen Gerichtsszenario, das voraussetzt, dass alle Menschen Sünder sind (Röm 3:23), kein Platz für das Verhältnis von Opfern und Tätern zueinander, steht ‚Theologie nach Auschwitz‘ insbesondere für ‚Theodizee-empfindliche‘ Konzeptionen der Einbeziehung der Opfer menschlicher Leidensgeschichte in das Endgericht. Aber auch in den Tätern wird von der zeitgenössischen Theologie wenigstens ein Potential für die Öffnung zur Heilung hin gesehen, ohne die Möglichkeit einer dauerhaften Verweigerung des göttlichen Zuspruchs gänzlich zu verneinen. Das ausgeprägte Interesse Hartmut Langes an religiösen – weniger theologischen – Fragen, manifest geworden besonders in seinem Roman ‚Die Selbstverbrennung‘ (1984), macht es möglich das Werk des Dramatikers und Novellisten auch für den christlichen Diskurs über eschatologische Themen zu erschließen. Hartmut Lange war 2018 Dozent der Poetikdozentur ‚Religion und Literatur‘ an der Universität Wien und stellte in diesem Rahmen seine Novelle ‚Die Heiterkeit des Todes‘ und einen Vortrag am 17. April 2018 mit dem Titel ‚Kunst und Religion – Ziehkinder der Vorstellungswelt‘ zur Diskussion.

*This diploma thesis examines the question of whether - and if so, what impetus selected novellas by the German playwright and author Hartmut Lange can give for a contemporary, i.e.: contemporary Christian eschatology that perhaps has something to say to non-Christians. Hartmut Lange is a nihilist who converted from Marxism-Leninism and who does not reject the Christian religion, but is critical and reserved. The theological perspective on Lange's novellas, here especially ‚Die Heiterkeit des Todes‘ (*The Serenity of Death* 1984) and ‚Das Konzert‘ (*The Concert* 1986), are located in the question of the Last Things, the *τὰ ἔσχατα*, the mercy and justice of God, reconciliation and forgiveness in the face of the never-ending series of small and large cruelties that we humans inflict on one another. In the face of the institutionalised atrocities of the 20th century, traditional depictions of hell, such as the biblical parable of the Rich Man and Lazarus (*Dives et Lazarus*; Lk 16:19-31) are no more convincing than the idea of a comprehensive forgiveness of all evil in a divinely induced and all-suffering overriding all-reconciliation. If there is no room for the relationship of victims and perpetrators to each other in a traditional dualistic judgment scenario that presupposes that all human beings*

are sinners (Rom 3:23), 'theology after Auschwitz' stands especially for 'theodicy-sensitive' conceptions of the inclusion of the victims of human suffering in the final judgment. But contemporary theology also sees in the perpetrators at least a potential for opening up to healing, without completely denying the possibility of a permanent denial of divine promise. Hartmut Lange's pronounced interest in religious - less theological - questions, manifested especially in his novel 'Die Selbstverbrennung' (1984), makes it possible to open up the work of the playwright and novelist for Christian discourse on eschatological themes. Hartmut Lange was a lecturer at the 2018 Poetics Lectureship 'Religion und Literatur' at the University of Vienna and presented his novella 'Die Heiterkeit des Todes' and a lecture on 17th April 2018 entitled 'Kunst und Religion - Ziehkinder der Vorstellungswelt' for discussion.