

Die religiöse Konstitution der Individualität

Wilhelm Gräb

Blicken wir auf unsere Gegenwart, so assoziieren wir beim Thema „Individualität“ unweigerlich die für moderne Gesellschaften kennzeichnende Individualisierung.¹ Es tritt uns die zunehmende Schwäche kultureller und vor allem religiös-kultureller Institutionen vor Augen, die Menschen in traditionelle Zugehörigkeitsverhältnisse und Verhaltensnormen einzubinden. Die religiöse Lage in den meisten Ländern Europas hat in der Tat ihr kennzeichnendes Merkmal darin, dass die Großkirchen die Kraft eingebüßt haben, die Weltansichten, Lebensentwürfe und Wertorientierungen der Menschen zu prägen. Sie sind nur noch in geringem Maße Faktoren religiöser Sozialisation. Einer der entscheidenden sozio-strukturellen Gründe für diese Entwicklung liegt darin, dass moderne, funktional differenzierte Gesellschaften auf die sozialintegrative Funktion der Religion und der durch sie vermittelten Weltansichten, Lebensentwürfe und Wertorientierung nicht mehr angewiesen sind. Auch die Individuen empfinden jedoch keine Verpflichtung mehr, die Glaubenssysteme und Verhaltensnormen

1 Vgl. hierzu die Beiträge in dem Band, der die ersten Ergebnisse des von der Fritz-Thyssen-Stiftung unterstützten Forschungsprojekts zur „Individualität im Kontext“ zusammenführt, in: Wilhelm Gräb, Lars Charbonnier (Hg.), Individualisierung – Spiritualität – Religion. Transformationsprozesse auf dem religiösen Feld in interdisziplinärer Perspektive (Studien zu Religion und Kultur Bd. 1) Berlin 2008.

der Kirchen als verpflichtend zu erachten. Selbst dann, wenn Menschen nach tieferem Lebenssinn suchen, fühlen sie sich frei, sich den sie persönlich überzeugenden Antworten anzuschließen. Die Vorgaben, die die Kirchen machen, gewinnen den Status von Sinnangeboten. Doch Sinnangebote neu entstehender religiöser Gemeinschaften und einer mit schwachen Transzendenzen arbeitenden populären Unterhaltungskultur treten neben die Sinnangebote der traditionellen Kirchen. Ein religiöser Markt entsteht, auf dem den Menschen sich individuelle Wahl- und Entscheidungsmöglichkeiten eröffnen.

In Theologie und Kirche wird diese von der Religionssoziologie diagnostizierte Individualisierung als Gefahr für den Bestand der kulturellen und religiösen Intuitionen angesehen. Die Individualisierungsthese ist gewissermaßen an die Stelle der Säkularisierungsthese getreten. Wurde mit der Säkularisierungsthese bis hinein in die 1980er Jahre die „Legitimität der Neuzeit“ (H. Blumenberg) bestritten, so wird heute in Theologie und Kirche die Individualisierungsthese angeführt, um den Autoritätsverlust der traditionellen religiösen Institutionen und Glaubenssysteme zu beklagen. Es wird auf die Vorordnung der objektiven, durch Offenbarung, Tradition und Kirche repräsentierten Wahrheit verwiesen und der Anspruch auf den eigenen Glauben und damit die individuelle Glaubensgewissheit mit dem Verdacht eines haltlosen, unverbindlichen Individualismus belegt.

Individualisierung im Allgemeinen und die Individualisierung der Religion im Besonderen haben aber auch in der Soziologie oder den Kulturwissenschaften keinen guten Klang. Es wird zwar durchweg zugestanden, dass Individualisierung eine dominante Signatur gesellschaftlicher Veränderungen in der Moderne und erhebliche Transformationen auf dem Feld des Religiösen zutreffend anzeige. Aber in diese Feststellung gehen in der Regel Bewertungen bzw. normativen Ansprüche ein, die eine zutiefst kritische Sicht der Phänomene, die mit diesem zeitdiagnostischen Begriff gedeutet sein wollen, nahelegen.

In allen diesen Debatten wird aber zumeist übersehen, dass die modernen Individualisierungsprozesse ein Verständnis von Individualität voraussetzen und für sich selbst in Anspruch nehmen, das auf eine lange, durch das Christentum und seine Theologie geprägte Geschichte verweist. Der Blick in die Geschichte der christlichen Theologie kann zeigen, dass sich die Individualisierung auch als ein Prozess erfassen und zum Verständnis bringen lässt, in den gerade die Religion nicht von außen und nicht erst durch die gesellschaftlichen Modernisierungsprozesse hineingezogen wurde. Dazu will ich mit meinem Beitrag einige Anmerkungen machen.

Das ontologische Verständnis von Individualität im Sinne der einzigartigen Einzeldinge war durch Aristoteles und die von ihm ausgehende Philosophie vorbereitet. Neu und bis in die Moderne hinein maßgeblich wurde jedoch Augustin, indem er das Principium Individuationis mit der christlichen Erfahrung des Neuwerdens eines Menschen aus der Gotteserkenntnis in engen Zusammenhang gebracht hat. Die christliche Erfahrung war für ihn zum einen die Erfahrung der unendlichen Bedeutung des Individuellen und damit des ontologischen Vorrang der Individualität. Die christliche Erfahrung war für ihn zum anderen der Beleg dafür, dass der Mensch Individualität nicht einfach nur ist, sondern er zur Individualität dadurch wird, dass er sich und die ihm widerfahrende Welt in ihrem göttlichen Schöpfergrund erfasst. Augustin hat in der christlichen Erfahrung den religiösen Konstitutionszusammenhang selbstbewusster Individualität erkannt. Ich will im folgenden ein Schlaglicht auf die Selbstthematisierung des christlichen Individuums in Augustins Confessions werfen und sodann die Präsenz des von ihm ursprünglich entwickelten Typs religiöser, transzendenzbegründeter Individualität bis hinein in die fortgeschrittene Moderne an einigen wenigen Stationen verfolgen.

1. Augustin: Individualität – Das Werden des Menschen zu sich unter dem Gegensatz von Sünde und Gnade

In den *Confessiones*² macht Augustin seine persönliche Geschichte christlicher Erfahrung zum literarischen und theologischen Thema. Er verhandelt die Themen der Theologie, die Gottes-, Gnaden- und Sündenlehre. Doch er tut das so, dass er die Bedeutung dieser theologischen Themen am Verlauf der Erfahrung der Entstehung eines christlichen Lebens beschreibt. Diese christliche Erfahrung steht unter dem Gegensatz von Sünde und Gnade. Sie ist die Erfahrung eines Neuwerdens aus der Erkenntnis von Gottes Liebe zu seinen Geschöpfen. Als individuelle Erfahrung steht sie exemplarisch für eine allgemeine Wahrheit. Das Individuum, das diese Erfahrung macht, ist Augustin selbst. Die *Confessiones* sind somit zugleich ein Akt der Selbstthematization biographischer Erfahrung. Genau damit führen sie zu einem Verständnis von der Individualität des Individuums, das durch zwei Momente charakterisiert ist. Zur Individualität gehören danach zum einen die individuelle Selbstthematization und zum anderen ihre religiöse Gründung im Transzendenten, in Gott.

Augustin verstand seine eigene, individuelle Lebensgeschichte als Exemplum der Genese einer Individualität, die durch Gott vermittelt zu sich selbst findet. Maßgeblich ist die biblische Schöpfungs- und Heilsgeschichte. Auf den Fall in den Abgrund des Chaos und der Formlosigkeit folgt die »Bekehrung« in die rechte Ordnung der Geschöpfe. Bekehrung ist Einkehr in die Liebe Gottes durch die Erfahrung der bitteren Schmerzen des Heimwehs hindurch. Gott hat uns gemacht. Doch wir haben uns von ihm abgewandt und stattdessen äußerlichen Dingen und der Illusion den Vorzug gegeben, dass Glückseligkeit in sinnlicher Befriedigung zu finden sei. Des-

² Aurelius Augustinus, *Confessiones – Bekenntnisse*, Übersetzt, herausgegeben und kommentiert von Kurt Flasch und Burkard Mojsisch, Stuttgart 2009.

halb zerfällt unser Ich, und – wie dem verlorenen Sohn in Jesu Gleichnis – bleibt dem zerfallenden Ich nichts als sich immer weiter in den nichtigen Dingen dieser Welt zu verlieren. Das Verlangen nach Reintegration und nach Ganzheit aber bleibt. Es verwirklicht sich in der Erkenntnis der Liebe Gottes durch die Sühne Christi als des Mittlers dieser Liebe. Gott hat uns für sich gemacht, und unser Herz ist unruhig, bis es wieder Ruhe findet in ihm. Im Schema der christlichen Erfahrung erkennt sich das Individuum in seiner Individualität auf dem von ihm selbst zu durchlaufenden Weg der tieferen, die Sünde überwindenden Gottes- und Selbsterkenntnis.

Es sind diese beiden Momente, mit denen Augustins *Confessiones* ein Konzept von Individualität entwickelt haben, das bis heute bestimmend geblieben ist: Individualität haben und sind

- a) solche Individuen, denen Selbstbezüglichkeit zukommt. Individualität haben und sind sich selbst thematisierende Individuen. Individualität haben und sind
- b) solche Individuen, die sich über die Differenz von alt und neu erfassen. Individualität haben und sind Individuen, die sich von jenseits ihrer selbst her, in einem anderen, letztlich in Gott begründet wissen.

2. Rousseau: Die immanente Selbstbegründung der zur Selbstbestimmung fähigen Individualität

Das neuzeitliche Gegenmodell zu Augustins Beschreibung der christlichen Erfahrung und damit auch dem ihm zugehörenden Konzept von Individualität scheint Jean-Jacques Rousseau mit seinen Bekenntnissen (1781) vorgelegt zu haben.³ Es ist in der Tat so, dass Rousseau die Auffassung von der Gebro-

³ Jean-Jacques Rousseau, *Bekenntnisse*. Aus dem Französischen von Ernst Hardt, Frankfurt a. Main und Leipzig 1985.

chenheit unseres zeitlichen Lebens, die auf Gott als den Grund gesteigerter Selbstgewissheit verweist, abgewiesen hat. Rousseaus Lebensgeschichte beschreibt nicht mehr die Wende vom alten, sündhaft verlorenen Ich hin zum neuen, in Gott begründeten Ich. Rousseau erzählt das einheitliche, ganz von ihm selbst gelebte Leben, mit seinen Höhen und Tiefen, mit dem, was an ihm gut, wie mit dem, was an ihm böse war. Er schildert das vor Gott und den Menschen der Rechtfertigung bedürftige, zur Selbstrechtfertigung aber auch fähige Leben. Das Individuum, das Rousseau selbst ist, weiß sich damit aber eben dennoch als ein der Rechtfertigung vor Gott und den Menschen bedürftiges Ich. Deshalb erzählt es seine Geschichte. Es erzählt diese Geschichte nur so, dass sie zur Selbstrechtfertigung des so und nicht anders gelebten Lebens wird. An die Stelle der Wende vom alten, zeitlichen, hin zum neuen, ewigen Leben tritt die Kontinuitätskonstruktion eines sich in der Chronologie seines endlichen Lebens ganzheitlich erfassenden und in seiner Individualität zur Darstellung bringenden Individuums.

Das augustinische Konzept der religiösen Konstitution der Individualität wird von Rousseau zwar abgestoßen, aber zur Individualität wird das in der selbstbewussten Beziehung zu sich stehende Individuum auch bei ihm nur durch den emphatischen Anspruch auf unbedingte Selbstbegründung. Rousseau muss die Prädikate der Ganzheit und Einzigkeit, die in Augustins Modell erst dem sich in der Gottesliebe gewinnenden Ich zufallen, nun auf das Ganze des faktisch so und nicht anders gelebten endlichen Lebens anwenden. Das Selbstkonzept des zur Individualität werdenden Individuums gerät unter den Zwang zur Selbstrechtfertigung des faktisch gelebten Lebens. Diese enorme Überforderung des Individuums scheint es mir zu erklären, weshalb das augustinische Modell der Selbstbegründung des Individuums nicht in sich, sondern in der transzendenten Unbedingtheit Gottes, bis in unsere Gegenwart, eine enorme Wirkung behalten hat.

3. Ernst Troeltsch: Krise und Behauptung des Christentums als Religion der Individualität

Ernst Troeltsch hat am Beginn des 20. Jahrhunderts erkannt, dass die moderne Gesellschaften kennzeichnenden Individualisierungsprozesse die Krise des vom Christentum entworfenen Konzepts der Individualität nach sich ziehen. Er traute dem Christentum allerdings auch das Potential zu, diese Krise durch eine entschlossene Rückbesinnung auf die religiöse Fundierung der Individualität wieder überwinden zu können. Die christliche Religion sollte erneut zum „Aufbau der einheitlichen Persönlichkeit“⁴ beitragen. Gerade angesichts der die moderne Gesellschaft bestimmenden Individualisierungsprozesse sollte deutlich werden, dass die individualitätskonstitutive Funktion der christlichen Religion darin besteht, dass sie zur „Selbsterfassung der Einheit des Bewusstseins in einem transzendenten Grunde“⁵ führt.

Der Prozess der gesellschaftlichen Modernisierung war für Troeltsch der auf alle Lebensbereiche durchgreifende Prozess der Individualisierung⁶. So sah er einen engen wechselseitigen Erschließungszusammenhang zwischen der historisch-hermeneutischen Kategorie der Individualität und einer soziologischen Deutung des Modernisierungsprozesses, in der dem Individualitätsbegriff ebenfalls eine Schlüsselstellung zukommt.⁷ Bezeichnet der Individualitätsbegriff in hermeneutischer Hinsicht den „Gegensatz gegen die Abstraktheit des all-

4 Ernst Troeltsch, *Zur Frage des religiösen Apriori* (1909), in: Dersb., *Gesammelte Schriften (=GS) II*, Tübingen 1922, 754-768, 758.

5 Ernst Troeltsch, *Religionsphilosophie*, in: Wilhelm Windelband (Hg.), *Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts*, FS Kuno Fischer, Heidelberg 1907, 423-486, 477.

6 Die Aktualität dieser Deutung des gesellschaftlichen Modernisierungsprozesses tritt prägnant hervor bei Ulrich Beck, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt 1986, 205-219.

7 Ernst Troeltsch, *Gesammelte Schriften (=GS) IV*, *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie*, Tübingen 1925, 317f.

gemeinen Gesetzes, also die Einmaligkeit, Unwiederholbarkeit und Besonderheit der historischen Gegenstände“⁸, so meint er in soziologischer Hinsicht den Gegensatz zur traditionellen, ständisch-hierarchischen, segmentären Verfassung der Gesellschaft. Er bezeichnet in soziologischer Hinsicht die Herauslösung der Individuen aus verhaltensorientierenden Sozialformen und -bindungen, den Verlust von traditionellen Sicherheiten im Hinblick auf Handlungswissen, Glauben und leitende Normen⁹.

Individualisierung sollte in soziologischer Hinsicht gerade nicht mehr unbesehen mit der Vorstellung von Personwerdung, Einmaligkeit und Freiheit verbunden werden. Mit ihr sind ebenso die Erfahrung der Herauslösung bzw. Freisetzung der Menschen aus traditionellen Herrschafts-, Ordnungs- und Versorgungszusammenhängen wie der damit einhergehende Bedeutungsverlust traditional vermittelten, praktischen Orientierungswissens verbunden. Der Entwurf des eigenen Lebenskonzeptes wird für die Individuen nun in sehr viel stärkerem Maße entscheidungsrelevant. Lebenspläne sind durch Herkunft und Stand nicht mehr vorgegeben.

Troeltsch hat auch gesehen, dass der die gesellschaftliche Moderne kennzeichnende Vorgang der Individualisierung – verstanden als Herauslösung der Menschen aus den tradierten Bindungskräften des gemeinsamen Lebens – von einer neuen Art der sozialen Einbindung überlagert wird. Ständisch geprägte, klassenkulturelle oder familiäre Lebenslaufmuster lösen sich auf. Zugleich werden sie aber ersetzt durch die Einbindung der freigesetzten Individuen in die nivellierenden Mechanismen der kapitalistischen Warengesellschaft. Eine Standardisierung der Existenzformen ist die Folge. Die aus tra-

8 Ernst Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*. Erstes Buch: Das logische Problem der Geschichtsphilosophie, *Gesammelte Schriften (=GS)*, III, Tübingen 1922, 120.

9 GS IV, 632-640.

ditionell prägenden Lebenszusammenhängen herausgeworfenen Individuen müssen nun mit der Waren- und Marktgesellschaft konform gehen. Waren- und Marktabhängigkeit bedeutet neue Außensteuerung, der die Individuen selbst dann ausgesetzt sind, wenn sie individuelle Freiheit in politischer, rechtlicher und vor allem religiöser Hinsicht gewinnen.

„Individualität“ im Sinne selbstbewussten Einzeldaseins stellte für Troeltsch keine soziale Gegebenheit, sondern eine praktische und vor allem religiöse Herausforderung dar. Seine Befürchtung war groß, dass schließlich doch eine durch die kapitalistische Ökonomie heraufgeführte komplette Austauschbarkeit der Individuen sich in allen Lebensbereichen durchsetzen sollte. Um die in ihrem Selbstsein sich behauptende, entscheidungsmächtige Persönlichkeit wäre es dann schlecht bestellt. Resignativ stellt Troeltsch fest:

„Der Individualismus des 18. Jahrh. war nur eine Übergangsperiode aus einer Kultur alter Bindungen in eine solche neuer. Die individuelle Freiheit bleibt als Rechtsgleichheit und als politische Mitbeteiligung an der Bildung des Staatswillens, vielleicht als Freiheit der religiösen Überzeugung und Gruppenbildung. Aber als das Wesen der Gesellschaft und der Produktion wird sie immer mehr verschwinden hinter der Selbstorganisation der Arbeit, des Unternehmertums und der Sozialpolitik, als ein Heer von Beamten und Pensionisten unterhaltenden Staates, der mit oder ohne Willen unter diesen Umständen im weitesten Umfange zum Staatssozialismus genötigt ist und nur so die modernen Klassenkämpfe zu überwinden hoffen kann.“¹⁰

Gerade in der modernen Gesellschaft ist die Individualität nicht mehr schlicht mit den Individuen gegeben. Angesichts der Vergleichsgültigung der Individuen und ihrer allgemeinen Ersetzbarkeit, zu denen die Individualisierungsprozesse führen können, müssen Individuen zur Individualität immer

10 GS IV, 635f.

erst werden. Sie können das aber auch, eben dadurch, dass sie sich in einem transzendenten Grund, im anderen ihrer selbst erfassen. Die Individualisierung der modernen Gesellschaft macht die religiöse Begründung der Individualität auf neue Weise dringlich. Sie zeigt, dass Individualität nur ist, indem sie sich als eine so und nicht anders sich artikulierende und behauptende hervorbringt und weiß. Oder, wie Troeltsch es ausgedrückt hat, Individualität „ist nicht ohne weiteres da, sondern muß geschaffen werden“¹¹.

Angesichts der durch die Individualisierungsprozesse heraufgeführten modernen Krise der Individualität dient das Konzept der Individualität dazu, deutlich zu machen, dass nur solchen Individuen Individualität zuzuschreiben ist, die (a) im bewussten Verhältnis zu sich stehen und (b) sich in einem transzendenten, den Gesellschaftsmächten entzogenen, transzendenten Grund verstehen.¹² Individualität kommt solchen selbstbewussten Individuen zu, die nicht bloß als dinghafte Einzeldinge gegeben sind, sondern sich vermöge ihres bewussten Selbstverhältnisses in dem ihnen selbst wie der Gesellschaft entzogenen, transzendenten Grund verankern. Die Individualität der Individuen ist „das stets bewegliche und neuschöpferische, darum nie zeitlos und universal zu bestimmende Ineinander des Faktischen und des Seinsollenden“¹³. Dabei betonte Troeltsch die Aufforderung zur schöpferischen Produktivität der Individualität ganz besonders¹⁴. In der schöpferischen Produktivität ebenso selbstbewussten wie tran-

11 GS III, 271.

12 Damit dürfte denn auch genau dasjenige bezeichnet sein, was den Begriff der „Individualität“ von dem der „Persönlichkeit“ unterscheidet, auch wenn Troeltsch die Begriffe nicht immer trennscharf verwandt hat. Als „Persönlichkeit“ kann jemand auch durch Fremdzuschreibung qualifiziert werden. Von „Individualität“ ist hingegen nur mit Rücksicht auf einen Akt der Selbstzuschreibung zu sprechen.

13 GS III, 211.

14 GS II, 428-432.

szendent begründeten, individuellen Menschenlebens lag für ihn die Kraft zum Widerstand gegen die Gefahren, die der Individualität durch die Individualisierungsprozesse in der modernen Gesellschaft drohen. Aus der religiösen Begründung der Individualität erwächst der Widerstand, den die Individualität einer in sich haltlosen relativistischen Weltauffassung ebenso entgegengesetzt wie der Suggestivkraft eines ökonomischen Systemzwanges, der sich mit seiner nivellierenden, Individualität zerstörenden Kraft in allen Lebensbereichen durchsetzen will.

Zugleich hat Troeltsch sein Christentumsverständnis dahingehend akzentuiert, dass in der christlichen Religion der „Aufbau der einheitlichen Persönlichkeit“¹⁵ beschlossen liege. Die individualitätskonstitutive Funktion der christlichen Religion besteht für ihn, wie schon für Augustin, eben darin, dass es in ihr zur „Selbsterfassung der Einheit des Bewusstseins in einem transzendenten Grunde“¹⁶ kommt. Der ontologische Status der Individualitätskategorie ist letztlich theologisch begründet.¹⁷ Nur theologisch, aufgrund ihres transzendenten Begründetseins, ist einzuholen, dass die in ihrem faktischen Dasein gerade in der modernen, kapitalistischen Gesellschaft so sehr bedrohte Individualität sich gleichwohl unbedingt zu behaupten vermag.

Es stand Troeltsch jedoch zugleich vor Augen, dass die etablierte kirchliche Religion in der gesellschaftlichen Wirklichkeit keineswegs mehr so vorkommt, dass ihr ein entscheidender Beitrag zum Aufbau selbstbewusster Individualität be-

15 GS II, 758.

16 Ernst Troeltsch, *Religionsphilosophie*, in: W. Windelband (Hg.), *Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts*, FS Kuno Fischer, Heidelberg 1907, 423-486, 477.

17 Vgl. Gerhold Becker, *Die Funktion der Religionsphilosophie in Troeltschs Theorie des Christentums*. In: Horst Renz / Friedrich Wilhelm Graf, *Troeltsch-Studien Bd. 3, Protestantismus und Neuzeit*, Gütersloh 1984, 240-256.

scheinigt werden könnte¹⁸. Der Anspruch auf die „Autonomie des Individuums“ hat in der Neuzeit außerhalb der Kirche das Weltbild zu formen begonnen, während innerhalb derselben „die Rücksicht auf kirchliche Autorität und Gemeinschaft vorherrschen“¹⁹. Das kirchliche Christentum steht im Abseits der in der modernen Gesellschaft zur Durchsetzung drängenden Individualitätskultur, obwohl doch, wie Troeltsch eben nach wie vor meinte behaupten zu können, die christlich-religiöse Fundierung der Individualität Kirche und Kultur tief ineinander bindet: „Beiden gemeinsam bleibt die Hauptsache: die Metaphysik des Personalismus, die alle Werte des persönlichen Lebens in Gott verankert, und die Ethik der Emporhebung der Person aus aller bloßen Naturgebundenheit zur Einheit mit Gott.“²⁰

5. Döblin – Berlin Alexanderplatz: Die transzendente Gründung der Individualität in einem namenlosen Gott

Alfred Döblins „Berlin – Alexanderplatz“ ist die Geschichte eines Mannes, dem das Leben übel mitspielt und der dennoch meint, er könne es aus eigener Kraft schaffen, etwas daraus zu machen. Es hat ihn schon einmal hart getroffen, doch jetzt will er anständig bleiben. Aber die Verhältnisse, sie sind nicht so. Man könnte jedenfalls bei oberflächlicher Betrachtung meinen, dass er an den Umständen, an den sozialen Verhältnissen, an der Gesellschaft gescheitert ist.

Doch das stimmt nicht. Der Erzähler sagt es schon im Prolog: Der Protagonist Franz Biberkopf schafft es in der Tat nicht, und zwar deshalb, weil er falsch an die ganze Sache herange-

18 Ernst Troeltsch, *Der Historismus und seine Überwindung. Fünf Vorträge*. Berlin 1924, 52.

19 GS IV, 329 f.

20 GS IV, 330.

gangen ist. Es lag an seinem „Lebensplan“²¹. Das wird ihm am Ende selber aufgehen, dann, wenn ihm „der Star gestochen“ wird. Dann wird er sehen, was es macht, dass das Leben trotz allem, was dagegen steht, doch gelingen kann. „Das furchtbare Ding, das sein Leben war, bekommt einen Sinn.“²² Wie das zugehen kann, dass dieses furchtbare Ding, das eines Menschen Leben war, doch noch einen Sinn bekommen kann, das zu erzählen, so gibt der Erzähler zu Beginn dem Leser zu verstehen, ist die Absicht des Romans insgesamt.²³

„Dies zu betrachten und zu hören wird sich für viele lohnen, die wie Franz Biberkopf in einer Menschenhaut wohnen und denen es passiert wie diesem Franz Biberkopf, nämlich vom Leben mehr zu verlangen als das Butterbrot.“²⁴

Erzählt wird die Geschichte des Franz Biberkopf. Dieses Individuum soll als Exemplum dienen. Erzählt wird, was ihm geschieht und wie es zugeht, dass es den bösen Mächten, die von außen auf ihn eindringen, unterliegt. Die Jahre der Weimarer Republik und das proletarische Ost-Berlin werden zu Schicksalsmächten. Erzählt wird zuletzt aber auch, wie es kommt, dass Biberkopfs Leben doch noch eine Wende zum Guten erfährt.

Von seiner Geschichte sollen die Leser_innen lernen, wie es zugeht, wenn das Leben misslingt und in der Katastrophe endet, wie andererseits aber eine wunderbare Wende eintreten und ein Neubeginn möglich werden kann.

Biberkopf, der armselige Held der Erzählung, wird nicht als Vorbild hingestellt, weil es ihm gelungen wäre, den widri-

21 Alfred Döblin, Berlin – Alexanderplatz. Die Geschichte vom Franz Biberkopf (Ed: 1929) Hrg. von Werner Stauffacher. Zürich / Düsseldorf, 1996, 11.

22 Ebd., 11.

23 Hilfreich waren mir bei der folgenden, religionshermeneutischen Auslegung die beiden Bücher von Gabriele Sander, Berlin Alexanderplatz. Erläuterungen und Dokumente, Stuttgart 1998 und Alfred Döblin, Stuttgart 2001.

24 Berlin – Alexanderplatz, 12.

gen Umständen seines Lebens zum Trotz doch etwas aus sich zu machen, sich zu entwickeln, mit der Verarbeitung der moralischen Niederlagen und bösen Schicksalsschlägen zu reifen. Er wird vielmehr – vom Erzähler herbeigerufen und vorgeführt – als das Exemplum eines Individuums hingestellt, das sich als unfähig erweist, durch eigene physische und moralische Anstrengung sein Leben in die Hand zu bekommen, das aber wider alle Erwartung aus einem letzten Zusammenbruch als geläuterter Mensch hervorgeht. Dieser blickt nun anders auf das Leben und setzt andere Prioritäten. So können die Leser_innen an der Geschichte Biberkopfs und der Erfahrung des Umbruchs, die er macht, lernen, dass derjenige das Leben gewinnt, der bereit ist, es zu verlieren.

Döblin holt die Realität der modernen Großstadt in diese literarische Erzählung hinein, um zugleich zu dem „durchzustoßen“, was an dieser Realität jeden – unbedingt – angeht. Dabei erzählt er die Geschichte eines Individuums, das zur Individualität wird, aber nicht aus eigenen Kräften, sondern aus der Kraft des Jenseits. Anders als Troeltsch beschreibt Döblin nicht mehr die sich im Gottesverhältnis selbst auslegende Individualität, aber wie dieser hält er fest, dass die Individualität ihre transzendente Fundierung braucht. Deutlicher sogar als Troeltsch schließt Döblin – freilich unausdrücklich – an Augustins Beschreibung der christlichen Erfahrung an. Es ist bei ihm auch letztendlich das Wunder der göttlichen Gnade, dass in der biographischen Katastrophe doch ein Neuanfang möglich wird. Döblin erfasst mit literarischen Mitteln zudem starke Motive der Theologie der Krise, wie sie Paul Tillich und Karl Barth, wenn auch auf wiederum unterschiedliche Weise in den 1920er Jahren entwickelt haben

Fast zeitgleich mit „Berlin – Alexanderplatz“ hat der Theologe Paul Tillich in „Die religiöse Lage der Gegenwart“ (1926) im Durchgang durch die Literatur und Kunst der Zeit einen „höheren Realismus“ ausgemacht und ihn als religiösen Neuaufbruch gewertet. Er interpretierte die Neuaufbrüche

nach dem Ersten Weltkrieg, den Rekurs auf die Offenbarung in der Theologie Karl Barths, den Geist der Utopie in der Philosophie Ernst Blochs, dann das breite Spektrum des ästhetischen Expressionismus in der Literatur, der bildenden Kunst und der Musik als Anzeichen eines Endes des bürgerlichen Zeitalters mit seinem eindimensionalen Wirklichkeitssinn.

„Wenn nun der Geist der bürgerlichen Gesellschaft der Geist der in sich bleibenden Endlichkeit ist, so müsste die Kritik an diesem Geist zugleich Durchbruch durch die Endlichkeit bedeuten“.²⁵

Genau auf diesen „Durchbruch“ durch die endlichen Möglichkeiten zielte auch Döblin mit der Form der realistischen Darstellung des Berlins der 1920er Jahre. Am Einzelfall des Franz Biberkopf sollte gewissermaßen eine ins Metaphysische ausgreifende Deutung menschlicher Existenz aufscheinen, angesichts des sie im Grunde ihres Daseins unverfügbar Betreffenden. Auch sollte es um die Frage des angemessenen Sich-Verhaltens des Menschen zum Unverfügbaren und Ungehorenen gehen.

Es sind zahlreiche biblische Bezüge in den Roman hinein montiert. Die biblischen Texte haben mit dem Einbau in den Roman freilich erhebliche Veränderungen erfahren. Döblin stellt nicht nur ganz andere Sinnbezüge her. Er nimmt ihnen im Grunde auch ihren explizit theologischen, das Gottesverhältnis betreffenden Gehalt. So befindet sich Hiob – mit dessen Schicksal Biberkopfs Schicksal verglichen wird – im Dialog mit einer Stimme, die er nicht erkennt, von der sich dann aber herausstellt, dass es eben nicht die Stimme Gottes, sondern die Stimme des Todes ist.²⁶

25 Paul Tillich, *Die religiöse Lage der Gegenwart*, Berlin 1926, 68.

26 Berlin – Alexanderplatz, S.144–146; 429–434.

Die biblischen Bezüge wollen Biberkopf nicht als einen religiösen Menschen erscheinen lassen. Er liest nicht in der Bibel und geht auch nicht zur Kirche. Das kirchliche Christentum Berlins ist im Roman überhaupt nicht im Blick. Die Heilsarmee jedoch kommt vor. Ihren Liedern hört Biberkopf zu. Sie singen von „Bekehrung“, von der Lebenswende, vom Neuwerden – das spricht Biberkopf an.

Die biblischen Bezüge dienen stärker der Realisierung des epischen Stils als der Verdichtung des religiösen Inhalts des Romans. Sie haben im Wesentlichen die Funktion, zu zeigen, dass die Geschichte des Individuums Franz Biberkopf keine beliebige Geschichte ist, sondern dass sie exemplarische Bedeutung für das menschliche Dasein und damit für das Werden eines Individuums zu einer selbstbewussten Individualität hat. Das wird gleich zu Beginn des zweiten Buches deutlich, als Biberkopf ein neues Leben beginnen will. Da bemerkt der Erzähler im Vorspruch:

„Aber es ist kein beliebiger Mann, dieser Franz Biberkopf. Ich habe ihn hergerufen zu keinem Spiel, sondern zum Erleben seines schweren, wahren und aufhellenden Daseins.“²⁷

Dabei nimmt Döblin auf Adam und Eva im Paradies Bezug, diesen Beginn der Menschengeschichte.²⁸ Eine besonders wichtige Rolle spielt Hiob. Im 4. Buch, nach dem ersten Schicksalsschlag, wird Biberkopf selbst mit Hiob in einen näheren Zusammenhang gebracht.²⁹ Wie Hiob ist auch Biberkopf einer, der alles verliert. Biberkopf muss leiden, macht Versuchungen durch. Und die Frage an ihn ist, wann er es endlich lernt, aus diesen Schlägen, die ihn treffen, die richtigen Konsequenzen zu ziehen. Immer wieder stellt sich heraus, dass er die richtigen Konsequenzen nicht zieht. Er hält an sei-

27 Ebd., 47.

28 Ebd., 49.

29 Ebd., 143–146.

nem Entschluss fest, mit Anständigkeit durchs Leben zu kommen. Er verlässt sich immer wieder auf die falschen Freunde. Er kommt von Reinhold nicht los. Er glaubt, er könne es aus eigener Kraft schaffen.

Mit Hiob wird Biberkopf noch einmal im 8. Buch in Beziehung gesetzt, nach dem letzten Schlag, kurz vor seiner Lebenswende.³⁰ Wieder wird er gefragt, nicht von Gott, auch nicht vom Satan, sondern von der Stimme des Todes, ob er bei seinen guten Absichten bleiben will, ob er immer noch meint, auf seine eigenen Kräfte und auf seine zweifelhaften Freunde vertrauen zu können.

Auch der Prophet Jeremia kommt zu Wort, im 5. Buch³¹, ebenfalls mit der Warnung, dass am Leben scheitern muss, wer sich nur auf Menschen, gar nur auf sich selbst verlässt. Im 6. Buch, das berichtet, wie Biberkopf wieder ins Verbrecherleben rutscht und er erneut die Freundschaft mit Reinhold sucht, greift Döblin gänzlich unvermittelt Gen 22, die Erzählung von Isaaks Opferung, auf. Der Bezug zu Biberkopf ist nicht der, dass Biberkopf auf seinen Gehorsam gegenüber Gott und dessen Geboten angesprochen wird. Die Funktion dieser biblischen Anspielung ist vielmehr der Hinweis auf die Selbsthingabe, ja die Selbstnegation. Abraham war bereit, das ihm Liebste, seinen Sohn zu opfern. Sein Gehorsam gegen Gottes Gebot war deshalb zugleich ein Akt der Selbstnegation, der Aufopferung des eigenen Willens. Das ist die Parallele zu dem, was Biberkopf lernen muss. Dazu sollen ihn die drei „Schläge“ führen, dass er seinen bornierten Willen zur Selbstdurchsetzung, allein im Vertrauen auf seine, bei Lichte besehen doch so beschränkte physische und moralische Kraft, verliert.

Wer meint, in der Bewältigung des Lebens sich allein auf sich selbst und seine eigenen Kräfte verlassen zu können, erkennt, dass kein Mensch, auch der Tüchtigste nicht, des Ins-

30 Ebd., 379–380.

31 Ebd., 197–198.

gesamt der Bedingungen seines Daseins mächtig ist. Wer das Leben bewältigen will, der muss auch lernen, sich ins Unverfügbare zu fügen. Wie Biberkopf diese religiöse Grundeinsicht lernt, das führt „Berlin – Alexanderplatz“ als eine Parabel vor. Biberkopf lernt, dass es angesichts der „Schläge“, die ihn treffen, nichts hilft, sich aufzulehnen. Schon gar nicht führt es weiter, wenn er, als sei nichts geschehen, schlicht auf seinen guten Willen und seine guten Vorsätze baut. Dieses Verhalten verhindert gerade, die Hilfe zu sehen, die von außen und von anderen kommt. Engel begleiten zuletzt seinen Weg, doch Biberkopf sieht sie nicht. Gute Freunde unterstützen ihn, doch es wird ihm nicht bewusst, dass er sich schon längst an sie hätte wenden können. Das alles nur deshalb, weil er meinte, sein Leben allein im Vertrauen auf seine eigenen physischen und moralischen Kräfte bewältigen zu können.

Die Bibelstellen, die Döblin in seinen Roman montiert hat, sprechen alle von der Vergeblichkeit des menschlichen Mühens um die Sicherung des Lebens, von dem törichtem Versuch, sich auf die eigenen Kräfte verlassen und mit Moral, schließlich mit der Proklamation von Werten, die Welt bessern zu wollen. Die Stellen insbesondere aus Jeremia und dem Prediger Salomo werden wieder und wieder zitiert. Sie stimmen gewissermaßen auf die Botschaft ein, die dann, in Konfrontation mit dem Tod, im 9. und letzten Buch, artikuliert wird: Die Rettung muss von außen kommen muss – oder, vielleicht meint Döblin es auch so, obwohl er es nicht sagt: Nur ein Gott kann helfen. Der Mensch kann sich nicht an den eigenen Haaren aus dem Sumpf ziehen. Er ist der Erlösung bedürftig.³²

32 Richtig ist allerdings auch, dass Döblin nicht sagt, woher die Erlösung kommen soll. Das Sich-Fügen ist das Geheimnis – vgl. die erste Hiob-Stelle S.146. Hiobs Wunden heilen, als er still wird und sich nicht mehr auflehnt. Da klingen ebenfalls buddhistisches Denken und Döblins Schopenhauer-Lektüre nach.

Die Erlösung aber ist die radikale Selbsttranszendierung, die Überschreitung des eigenen Ichs, über die Grenzen seiner eigenen Möglichkeiten hinaus. Diese Selbsttranszendierung ist die Voraussetzung der Neubegründung eines Menschen aus der Kraft des Jenseits. Der Einzelne findet seinen Halt in Gestalt unbedingter Anerkennung in einem großen Anderen. Die Beziehung zu dieser anderen größeren Wirklichkeit freilich verlangt den Glauben, ihr anzugehören und als dieser Einzelne nicht im Leben der Stadt mit ihren Vergnügungen und ihrem Verbrechen auf- bzw. unterzugehen.

Erlösung, so könnte man aus der Perspektive Biberkopfs auch sagen, ist das plötzliche Ereignis dieses Perspektivwechsels, der ihm widerfährt. Plötzlich geht ihm ein Licht auf, weil ihm der „Star gestochen“ wird. Jetzt weiß er, dass er sein Leben nicht in die eigene Hand bekommen kann, dass er dies aber auch nicht leisten muss. Es bildet sich die Gewissheit in ihm, dass sein wahres, neues Leben im Jenseits seiner selbst, in diesem großen Anderen gründet. Alle Versuche der Selbstsicherung seines Lebens sind gescheitert und endeten letztendlich in einer biographischen Katastrophe. Das neue Leben, das anbricht, ist nun ein solches, in dem Biberkopf sich auf andere, schließlich den großen Anderen zu verlassen lernt. Die äußeren Lebensumstände, erbärmlich genug, ändern sich kaum. Und doch ist da zuletzt eine große Gelassenheit, die aus dem religiösen Glauben wächst. Das neue Leben freilich, das nach der Lebenswende, wird nicht mehr erzählt. Auch darin liegt eine Analogie zu den Confessiones des Augustin.