

## **Kontingenz und Tragik aus theologischer Perspektive<sup>1</sup>**

### **1. Die Rede vom Tragischen – eine Zumutung für die christliche Theologie?**

„Der Gebildete hat Augen im Kopf, der Ungebildete tappt im Dunkeln. Aber ich erkannte auch: Beide trifft ein und dasselbe Schicksal“ – so heißt es resignativ in Koh 2,14. Und in der Tat: Bildung, auch ästhetische Bildung, schützt nicht vor dem „Schicksal“ bzw. dem „Zufallsgeschick“, wie das hebräische Wort „mikrah“ wortgetreuer übersetzt werden kann. Abgesehen von dieser Stelle schweigt sich die Bibel über das „Zufallsgeschick“ aus. Offensichtlich taten sich bereits die Theologen, denen wir die biblischen Texte zu verdanken haben, mit dem Schicksalhaften und dem Tragischen schwer.

Nach Eugen Drewermann ist das Tragische durch drei Merkmale gekennzeichnet: (Drewermann 1984: 20): 1. das machtlose Ausgeliefertsein und der Charakter der Unabwendbarkeit des Schicksals, 2. das Verstricktsein in ein kollektives Verhängnis und 3. das moralische Scheitern, d.h. Schuld, die gegen das eigene Wollen auf sich genommen werden muss. Nach einer solchen Bestimmung besteht das Tragische:

„[...] mithin in einem Konflikt zwischen dem individuellen Bewusstsein und den Zwängen des Allgemeinen: Das moralische Wollen des einzelnen scheitert an den Notwendigkeiten des Schicksals, und das Böse, das er schließlich begehen muß, ist die Konsequenz eines Zusammenhanges, den er selbst zwar nicht verursacht hat, dem er aber doch unent rinnbar zugehört und verhaftet bleibt“ (ebd.).

In anderen Begriffsbestimmungen des Tragischen werden darüber hinaus die Gesichtspunkte der Erfahrung von Sinn- und Ausweg-

---

1 Für die Überarbeitung des Vortragstextes und für Anregungen zur Ergänzung danke ich herzlich meiner Assistentin Dr. Tanja Gojny.

losigkeit und das Scheitern von Bewältigungsversuchen mit geläufigen Deutungsmustern betont (vgl. z.B. Bernhardt 2003: 249).

Traditionellerweise hat die Theologie – trotz der Erbsündenlehre – ihre Schwierigkeiten mit dem solcherart verstandenen Tragischen. Selten wurde und wird es zum Zentrum eigenständiger Überlegungen – auch wenn es Ausnahmen gibt, etwa das Werk „Theodramatik“ von Hans Urs von Balthasar, in dem die Begriffe des Dramatischen und Tragischen theologisch fruchtbar gemacht werden, oder auch Überlegungen Karl Rahners und des britischen Philosophen und Theologen Donald MacKinnon (vgl. Zaborowski 2005: 129, 132).

Wenn das Tragische thematisiert wird, dann in der Regel kritisch-ablehnend. Dies mag zum einen darin liegen, dass dieser Begriff „dem griechischen Theater [...] und der sich damit auseinandersetzenden Philosophie entstammt“ – und zum anderen der Tatsache,

„dass die Rede vom Tragischen ein Wirklichkeitsverständnis voraussetzt, in dem die Prinzipien sowohl der Kontingenz als auch der Notwendigkeit einen so grossen Rahmen einnehmen, dass die Herrschaft Gottes über Natur und Geschichte dabei zugunsten eines ‚anonymen‘ Zufalls- oder Schicksalsprinzips eingeschränkt wird“ (Bernhardt 2003: 249).

Dem Ausgeliefertsein ans Schicksal wird in der sogenannten Dialektischen Theologie, der stark christozentrisch denkenden Theologie Karl Barths und auch Dietrich Bonhoeffers, keine besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Das tragische Sein wird dort nicht als legitimes Thema theologischen Nachdenkens verstanden, weil es als bereits grundsätzlich überwunden gilt. Karl Barth schreibt:

„Strenggenommen ist der ‚Tragik der menschlichen Existenz‘ jegliches Interesse zu verweigern: Solch ‚göttliches Leiden‘ ist uns durch Jesus Christus ‚nicht nur abgenommen, sondern als Anmaßung, als eine im Grund übermütige Tragik verboten‘; unser eigenes Leiden an Sünde und Schuld kann ‚nur noch eine Erinnerung an sein Leiden sein‘“ (Barth 1940: 421f.).

In ähnlicher Weise wendet sich Dietrich Bonhoeffer dagegen, der Tragik menschlichen Lebens zu viel Aufmerksamkeit zu schenken: Das „letztlich Ernstzunehmende“ sei „nicht die Unentrinn-

barkeit der Schuld, sondern das einfältige Leben aus der Versöhnung, nicht das Schicksal, sondern das Evangelium als die letzte Wirklichkeit des Lebens“ (Bonhoeffer 1992: 265). Walter Sparn – der den einzigen großen Lexikonartikel zum Begriff der Tragik verfasst hat und einer der wenigen ist, die in der Theologie überhaupt über Tragik nachdenken – fasst diese theologische Kritik am Tragischen wie folgt zusammen:

„Das Evangelium von Jesus Christus setzt der tragischen Konstellation, die es unter Sündern vorfindet, kraft seiner wirksamen Gegenwart im Glauben an die Vergebung persönlicher und schicksalhafter Schuld ein Ende“ (Sparn 2002: 759).

## **2. Das Tragische im Horizont christlichen Glaubens**

Die Annahme, das Tragische sei durch die Botschaft der Erlösung in Jesus Christus überwunden, greift aber nach Sparn zu kurz. Vielmehr sei aus christlicher Perspektive festzuhalten, dass es trotz der Proklamation des Evangeliums in der Welt nach wie vor Verstrickungen und tragische Elemente der menschlichen Existenz gebe. Die völlige Versöhnung stehe noch aus (vgl. ebd.). In ähnlicher Weise weist auch Reinhold Bernhardt darauf hin, dass mit dem Wort der Tragik eine menschliche Grunderfahrung zum Ausdruck gebracht wird und es auch „von vielen Christen für ihre Existenzdeutung in Anspruch genommen wird“ (Bernhardt 2003: 250).

Die bleibende Unterworfenheit unter die Mächte der Sünde wird bei Martin Luther klassisch so bearbeitet, dass er (in einem Brief an Melanchthon vom 1.8.1521) dazu aufruft, zwar tapfer zu sündigen, sich aber um so mehr der Gnade Gottes anzuvertrauen: „Esto peccator et pecca fortiter, sed fortius fide et gaude in Christo, qui victor est peccati, mortis et mundi“ (Luther 1931: Nr. 424, 372). Es ist also die Sündenlehre, in der das Tragische seinen Ort haben könnte, was aber nur selten in diesem Zusammenhang bedacht wurde.

Eine Ausnahme stellt Paul Tillich dar, der Sünde als Entfremdung vom Grund des Seins – also von Gott – versteht. Diese Entfremdung habe den „Charakter universalen menschlichen Schicksals“ (Tillich 1958: 64f.). Und genau dafür benutzt Tillich den Beg-

riff des Tragischen. Tragik bedeutet für ihn „Universalität der menschlichen Entfremdung und ihre Unausweichlichkeit, obwohl der Mensch für seine Entfremdung verantwortlich bleibt“ (Tillich 1966: 114). Elemente dieser Entfremdung sind – so Tillich – Hybris (Selbsterhebung) und Konkupiszenz.

Aber warum gibt es diese tragische Entfremdung? Warum das Schicksal? Die traditionelle Antwort lautete immer wieder: Zur Prüfung und Läuterung der Glaubenden. Diese Antwort schwingt noch beim bekanntesten Erlanger Systematiker des 20. Jh. nach, bei Paul Althaus. Seiner Meinung nach ist auch das Leiden am Schicksal als Teil der Vorsehung und väterlichen Fürsorge Gottes zu sehen. Als Mittel, „in das wahrhaftige Leben mit Gott hineinzuführen, hört es auf, ein unbedingtes Übel zu sein, und wird ein Gut, das der Christ mit Freude empfängt (Röm. 5,3; Jak. 1,2)“ (Althaus 1948: 445). Gott fordere den Verzicht auf unseren menschlichen Eigenwillen. Althaus geht zwar der Frage nach, ob sich Gott damit nicht selbst widerspreche (vgl. ebd.), verneint diese aber mit einem Hinweis darauf, dass „nur die Selbstaufgabe in Gottes Willen (nach Mk 14,36)“ der richtige Weg und daher das Leiden „das unerlässliche Mittel zum Heil in Gottes Hand“ (ebd.) sei. Allerdings erschließe sich der Sinn des Schicksals nur, wenn man Gott „fragend und empfangsbereit zugewandt“ (Althaus 1948: 446) sei. Dazu gehöre aber auch, gegen den Satan und die Verfehlung des Lebenssinns mit anzukämpfen.

Diese Erläuterungen können heute kaum mehr überzeugen. Eine schlichte pädagogische Instrumentalisierung des Tragischen macht es sich zu einfach.

Auch Eugen Drewermann, der an der Notwendigkeit der Rede vom Tragischen festhält, wendet sich gegen eine solche Deutung des Tragischen als einer Vorsehung des Schicksals eines jeden durch Gott (vgl. Drewermann 1984: 75f.). Darüber hinaus kritisiert er aber grundsätzlicher, dass im Christentum die Tragik des menschlichen Lebens weithin geleugnet werde, um die Erlöstheit des Daseins in Christus zu betonen. Dabei wendet sich Drewermann vor allem auch gegen ethisch optimistische Theorien, die dem Menschen und seiner Freiheit zutrauen, die Schuld zu überwinden. Seiner Meinung nach sollte man:

„statt also im Grund rein pelagianistisch die Tragödien des menschlichen Lebens für einen Mangel an gutem Willen, für eine vermeidbare

Schuld zu erklären, [...] vielmehr zugeben, dass eine Welt, die nicht das Reich Gottes und nicht das Paradies ist, ipso facto voller Tragödien, voller Notwendigkeiten zum Bösen sein muß“ (ebd.: 66).

Drewermann unterscheidet zunächst zwei Formen bzw. Ursprünge des Tragischen: Zum einen könne Tragik in dem „Konflikt des Unbewussten mit dem Sittlichen“ wurzeln, der letztlich in einer Spaltung der Persönlichkeit bzw. in einer Neurose enden könne (ebd.: 22). Zum anderen könne Tragik aber auch dem „Konflikt der Verantwortung jenseits des Verantwortbaren – die Spaltung der Sittlichkeit selbst“ (ebd.) entspringen. Als Beispiele dafür nennt er Abtreibung und den gerechten Krieg und spitzt den Gedanken dahingehend zu, dass Leben überhaupt heiße, schuldig zu werden (vgl. ebd.: 51f.). Darüber hinaus gibt es, so Drewermann, auch die Form des schuldlosen Versagens – die Tragik der Überforderung (vgl. ebd.: 71): Dort, wo der Lebensauftrag und das Vermögen dazu, unverhältnismäßig auseinanderklaffen, ist die „Schuld des Schicksals selbst“ – oder auch die „Tragik Gottes“ (ebd.: 72). Drewermann betont: „Sie anzuerkennen, fällt der Religion am schwersten, obwohl doch nur die Religion den Menschen fähig machen könnte, gerade mit dieser Art des Tragischen zu leben“ (ebd.). Nachdrücklich wendet er sich gegen die theologische Lehrmeinung, Gott erweise jedem Menschen so viel Gnade, dass er nicht in Sünde fallen müsse (vgl. ebd.: 72f.). Wenn die Wechselfälle des Lebens Menschen in Situationen treiben, die ihre moralischen und charakterlichen Fähigkeiten übersteigen und sie so zu Schuldigen werden, dann trage nicht der Einzelne die Schuld, sondern „die Einrichtung der Welt, wenn überhaupt jemand die Schuld trägt. Diese Form des Tragischen ist ein Teil der Schöpfung selbst, und sie ist zutiefst eine Tragik des Schöpfers“ (ebd.: 77).

Entgegen der Karikatur des christlichen Gottesglaubens vor allem in der französischen Philosophie, die Gott als Zuschauer des Weltgeschehens als überflüssig erscheinen lässt und lächerlich zu machen sucht, fragt er, ob die solcherart in das Tragische verstrickten Menschen vielleicht gerade einen Gott brauchen, „der jenseits des faktischen Scheiterns den ohnmächtigen Willen des einzelnen schon für die Tat und die zu späte Reue für seine eigentliche Wahrheit nimmt, und der in den Zeitmaßen der Ewigkeit ergänzt, was in der Zeit der einzelne für sich versäumt“ (ebd.).

Schon in der Kunstform der Tragödie gehe es ja nach Schiller um Mitleid, Rührung und Verständnis jenseits eines moralischen Rigorismus. Umso mehr ginge es bei der Daseinsform des Tragischen darum, „dass ein Gott dem Schauspiel des menschlichen Scheiterns zuschaut, der fähig und willens ist, dem Menschen inmitten seiner tragischen Schuld durch sein verzeihendes Erbarmen seine Unschuld zurückzugeben“ (ebd.: 78). Die Tragik Gottes zielt insofern letztlich darauf, die Herzen der Menschen zu rühren und sie dazu zu nötigen, „an eine Vergebung jenseits des Scheiterns, jenseits der Vergeblichkeit und jenseits des Versagens zu glauben“ (ebd.: 78).

### **3. Spezifisch theologische Varianten der Deutung von Kontingenz und Tragik: Christologie und Pneumatologie**

Theologie – jedenfalls die protestantische – versucht heute, Gott selbst mit Kontingenz zusammen zu denken. Das war in Zeiten überflüssig, wo Gott metaphysisch als das allein notwendige Sein gedacht war. Denkt man Gott aber nicht als übergeschichtliches notwendiges Sein, sondern als Fülle der Wirklichkeit, dann gehört die Kontingenz, nämlich die Selbstoffenbarung in der Geschichte des Volkes Israel und am Kreuz Jesu von Nazareth, zum Gottesbegriff dazu (vgl. Dalferth/Stoellger 2000: 38). Nur indem sich Gott ins Kontingenz-Geschichtliche hineinbegibt, kann er wirklich die Fülle des Seins durchdringen und neu qualifizieren. Bereits die Reformatoren versuchten, die „vorbehaltlose Selbsthingabe Gottes an die Kontingenz der verkehrten Welt zu denken“ (ebd.). So erhält die Schöpfung ihre Ehre wieder zurück.

Nach Eberhard Jüngel führt die Entdeckung, dass Gott weltlich nicht notwendig ist, zu der „Entdeckung der Weltlichkeit der Welt als legitimer Spielraum der Kontingenz, der den Geschöpfen von Gott frei eingeräumt wird“ (ebd.: 39). Gott wird also letztlich als Wurzel der weltlichen Kontingenz verstanden. Dies hat zur Folge, dass diese weltliche Kontingenz ebenso wenig beliebig sein kann wie Gott selbst. „Der blinde Zufall ist vom bestimmten zu unterscheiden, und der bloße Zufall von der bedeutsamen Kontingenz“ (ebd.). Kontingenz ist also nach theologischem Verständnis anderes als blinder Zufall. Beide Begriffe gehören zu verschiedenen Sprachspielen, wobei der „Zufall“ unbestimmter ist

als die „Kontingenz“. Bei ihr handelt es sich um „das Zuspiel oder den Entzug von Möglichkeiten, die sich Gott verdanken und deren Zuspiel oder Entzug auf Gott zurückgeht. Das macht sie nicht weniger kontingent, aber zum Gegenteil eines ‚blinden Zufalls‘“ (ebd.: 4). Kontingenz ist bedeutsam und qualifiziert für den von ihr Betroffenen. Eine Sicht auf Kontingenz aus der Beobachterperspektive ist daher unangemessen.

Nach Jüngel ist daran festzuhalten, dass das Kreuz Jesu ein kontingentes, aber zugleich eben auch ein nicht beliebiges Ereignis ist. Als solches wird es zum Ausgangspunkt aller theologischen Geschichtsdeutung (vgl. ebd.: 40f.).

In gewisser Hinsicht wird Gott auf diesem Wege natürlich selbst kontingent (vgl. ebd.: 42f.). Zum einen wird ernst genommen, dass Gott nur in Differenz „zu allem menschlichen Wünschen, Wollen, Brauchen und Erklären“ zu denken ist. Zum anderen wird Gott gedacht in seiner:

„kontingenten Selbstvergegenwärtigung für und bei jedem Einzelnen [...], die diesen [sic!] gänzlich ‚gratis‘ und in diesem Sinn ganz ‚passiv‘ widerfährt, für diese und ihr Leben aber gerade so nicht beliebig, sondern wesentlich und folgenreich ist. [...] Indem Gott sich jedem einzelnen Wesen vergegenwärtigt, wird er für es so passiv, empfänglich und empfindlich, dass er sich dessen Kontingenz zu eigen macht und dieses damit umgekehrt durch seine göttliche Präsenz als unverwechselbares Selbst individuiert und ihm als prinzipiell Anderem als Gott in freiem Gegenüber zu Gott zu existieren ermöglicht. Die Andersheit des Anderen wird von Gott nicht nur respektiert, sondern konstituiert und gefördert, indem er seine Kontingenz kontingent forciert“ (ebd.: 43).

Gott nimmt dabei die Spuren der kontingenten Leben in sein eigenes Leben auf. Christliche Endzeithoffnung hofft darauf, „dass Gott in der Prägung durch die Kontingenz des Kreuzes auch in der Vollendung diese Spuren der Kontingenz in seinem Leben nicht tilgt, durch die er sich in der Geschichte mit seinen Geschöpfen prägen ließ“ (ebd.: 44). Sieht man Gott selbst als kontingent, so ist auch sein Heilshandeln ein kontingentes glückliches Ereignis, für ihn wie für die Menschen:

„Die Gnade der Schöpfung, die des Christusgeschehens und die der finalen Vollendung, ist keine allmächtige Handlung und kein Prozeß der

Notwendigkeit, sondern ein glückliches Ereignis, für Gott wie für uns“ (ebd.).

Diese Ereignishaftigkeit des Wirkens Gottes und seines Seins wird in den Sprachspielen der Pneumatologie, der Lehre vom Heiligen Geist, thematisiert. Der Heilige Geist heilt, stärkt und tröstet, stiftet Sinn noch im Leiden und richtet die Existenz neu auf. Dabei weht er, wo er will, ist weder notwendig noch logisch aufweisbar oder herbeizuzwingen. Insofern ist der unverfügbare Heilige Geist eine kontingente Erscheinung. Das erhoffte Wirken des Heiligen Geistes steht im Zentrum der christlichen Kontingenzkultur und des Umgangs mit den bleibenden tragischen Verstrickungen in die Mächte dieser Welt.

#### **4. Christliche Kontingenzkultur – Befähigung zur Bewältigung und Steigerung der Erfahrung von Kontingenz**

In manchen Entwürfen der Religionssoziologie wird Religion darauf reduziert, Kontingenz zu bewältigen. Als Beispiel genannt werden kann der Entwurf von Hermann Lübbe, dem etwa Thomas Luckmann, Peter L. Berger und Niklas Luhmann bezüglich seiner Auffassung von Religion als Mittel zur Kontingenzbewältigung folgen. Einseitig kommen bei diesen Autoren allerdings nur gefährdende, negative Kontingenzerfahrungen und die Verarbeitung beunruhigender Unordnung in den Blick. Zu Recht wenden die Theologen Ingolf U. Dalferth und Philipp Stoellger dagegen ein, dass dies dazu führe, dass Religion in den entsprechenden soziologischen Theorien vornehmlich als „eine Stabilisierung gegen die Gefährdung, etwa als sozialer Ordnungs- und Integrationsfaktor“ (Dalferth/Stoellger 2000: 17), wahrgenommen werde. Unterstellt werde dabei in der Regel „eine ‚konventionelle‘ Religion, wie sie etwa der Katholizismus darstellt“ (ebd.).

Religion kann aber auch vorhandene, allzu harmonische Gesellschaftsordnungen aufsprengen und zum Wanken bringen. Religion gibt nicht nur einen Rhythmus vor, dem sich Menschen überlassen können, sie bringt auch aus dem Takt. Eine solche „kritische, individualisierende und nicht nur stabilisierende, sondern wesentlich labilisierende Religion wie der Protestantismus“ (ebd.) zielt gerade nicht darauf, sinnlos wirkende Überkomplexität auf



ein ordentliches Maß zu reduzieren und somit Kontingenz zu bewältigen. Statt Kontingenz durch vereinheitlichende Reduktion, Bewältigung oder bloßes Akzeptieren letztlich zum Verschwinden zu bringen, vermag sie es, „die konkreten Daseins- und Soseinskontingenzen des Lebens im Glauben zu kultivieren in seinen symbolischen Formen“ (ebd.: 18). Kontingenz wird so praktisch wie theoretisch im Umgang mit ihr bewahrt (vgl. ebd.: 19).

Im religiösen Umgang mit Kontingenz geht es dabei keineswegs nur um negative Erfahrungen. Nach Dalferth und Stollger „gehört gerade zur Pointe religiöser Kontingenzerfahrung, dass auf jeden Fall glückliche Kontingenz als Gabe, Geschenk, Gnade u.ä. erfahren wird, und zwar ‚eindeutig‘“ (a.a.O.: 18). Das Danken für erfahrene Begabung, für Heilserfahrung und Segen ist ein religiöser Grundvollzug. Darin wird gerade das Kontingente aufgewertet als Ort der Gotteserfahrung. Dem steht die Klage über tragisches Unheil gegenüber. Beides: Dankgebet wie Klagegebet, sind Urformen der religiösen Kontingenzkultur.

Darüber hinaus sind die Formen religiösen Umgangs mit Kontingenz keineswegs auf die absoluten Formen von Kontingenz, also auf Geburt und Tod, beschränkt, auch wenn hier mit Taufe und Beerdigung in der Tat besondere Kasualformen einer Kontingenzkultur existieren. Ohne diese absolute Kontingenz gering schätzen zu wollen, weisen Dalferth und Stoellger darauf hin, dass diese „lediglich‘ die Verdichtungen des Kontingenzverhältnisses“ seien, das unser gesamtes Leben durchzieht“ (a.a.O.: 22). Es geht also nicht allein um die Daseinskontingenz, sondern auch um die Soseinskontingenz.

## **5. Die ästhetische Dimension einer christlichen Kultur des Umgangs mit dem Kontingenten und dem Tragischen**

Die Form der Auseinandersetzung mit Tragik war im antiken Griechenland die ästhetische Form der Tragödie. Sie hat einen pädagogischen Sinn, ist mithin eine Urform ästhetischer Bildung. Im Christentum bricht diese Tradition zunächst ab:

„Im Mittelalter verschwindet die Tragödie zugunsten der Mysterienspiele und der szenischen Darstellung biblischer Stoffe. Christliche Heilsgewissheit und die Verkündigung der vergebenden Gnade Gottes

lassen tragische Weltsicht nicht mehr zu. Selbst die Passionsspiele sind nur Überleitung zum Ostergeschehen“ (Hirsch 2002: 753).

Eine ästhetische Theologie wird die ästhetische Dimension der Kontingenzkultur und des Umgangs mit Tragik zu thematisieren haben. Sie fragt nach den performativen Formen einer sinnvollen Ausrichtung des Lebens in Situationen des Scheiterns und der scheinbaren Sinnlosigkeit. Der katholische Theologe Hans Urs von Balthasar, der sich in seinem Werk um eine Rehabilitation des Dramatischen und des Tragischen bemüht, nennt in seinem Hauptwerk „Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik“ die Schönheit das erste Wort der Theologie (vgl. v. Balthasar 1961: 16). Das Strahlen der Schönheit Gottes, seiner Herrlichkeit, soll sich im ganzen Menschen, seiner Gestalt, spiegeln; dem christlichen Sein soll eine schöne Lebensform entsprechen. In ähnlicher Weise geht es in der Schrift des evangelischen praktischen Theologen Rudolf Bohren „Daß Gott schön werde. Praktische Theologie als theologische Ästhetik“ (1975) darum, dass wir Gottes Aufführungen seiner Schönheit in unserem Leben wahrnehmen lernen und also ein neues und darin schönes Leben ergreifen. Selbstverständlich zielt dies nicht darauf, das Leben insgesamt als in sich geschlossenes schönes Gesamtkunstwerk wahrzunehmen bzw. zu gestalten. Die zunächst vor allem von Henning Luther betonte Bruchstückhaftigkeit des Lebens, die bereits in dessen unplanbarem Ende angelegt ist (vgl. Luther 1985: 324), gilt es ernst zu nehmen.

Ein Grundvollzug ästhetischer Theologie ist, sich, auch angesichts dieser Fragmentarität, ein Bild vom schönen, guten und wahren Leben zu machen. Für eine solche „Ein-Bildung“ gibt es drei Möglichkeiten:

- Die erste Möglichkeit besteht in der Entwicklung einer Ordnungsästhetik höherer Ordnung, in der sich das Kontingente zum Notwendig-Schönen fügt. Auch wenn diese harmonische Ordnung noch nicht sichtbar ist, wird sich diese im Jenseits zeigen. Zu einer solchen Lösung tendierte die metaphysische Theologie des Mittelalters. Eine solche Ordnungsästhetik kann auch als priesterliche Variante der Kontingenzkultur beschrieben werden, da in ihr das Ritual – insbesondere das Opfer – als ein die Seinsordnung stabilisierendes Element von besonderer Bedeutung ist.

- Als zweite Möglichkeit des Umgangs einer ästhetischen Theologie mit dem Kontingenten und dem Tragischen ist die Differenzästhetik zu nennen. Sie rechnet mit der Durchbrechung falscher irdischer Ordnungen und des schönen Scheins durch Transzendenzerfahrungen, die mitten in die Welt der Sünde eindringen: Durch aufbrechende Blitze (oder auch Hörstürze) anderer Wirklichkeit mitten im Diesseits kann tragische Verstrickung und kontingente Beliebigkeit überwunden werden. Insofern kann diese Variante der Kontingenzkultur als prophetische verstanden werden.
- Die Bildungsästhetik stellt die dritte Möglichkeit eines theologischen Umgangs mit Tragik und Kontingenz dar: Das Kontingente wie das Tragische werden durch reflexive Interpretation in einen Rahmen des gelingenden Lebens gestellt. Das ist die weisheitliche Variante der Kontingenzkultur. Sie entspricht dem, was heute die philosophische Lebenskunst zu leisten versucht.

Diese drei Linien christlich-ästhetischen Umgangs mit Tragik und Kontingenz stellen keine Alternativen dar. Vielmehr verbinden sie sich in Jesus Christus. Das Handeln Jesu enthält insofern priesterliche Elemente, als er – z.B. durch seine Heilungen – immer wieder Menschen in heilsame Ordnungen hinein- bzw. zurückführt. Das Prophetische seiner Existenz erweist sich darin, dass mit ihm etwas hereinbricht, was nicht von dieser Welt ist und daher einen ganz neuen Blick auf das Bestehende ermöglicht. Sichtbar wird dieser Aspekt des Handelns Jesu etwa in der Erzählung von der Tempelreinigung. Sein Auftreten als Rabbi und Lehrer der Menschen – z.B. in der in Joh 8 beschriebenen Situation der bevorstehenden Steinigung einer Ehebrecherin – kann als weisheitliches Handeln verstanden werden. In diesem Sinne ist Jesus Christus das zentrale Symbol einer zugleich priesterlichen, prophetischen und weisheitlichen Kontingenzkultur.

Eine christliche Kontingenzkultur ist Wahrnehmungs-, Deutungs- und Gestaltungskunst. Es geht darum, die kontingente Wirklichkeit anders lesen zu lernen und im Leben einen angemessenen Umgang mit dem Kontingenten zu finden. Von entscheidender Bedeutung für eine solche Veränderung der Wahrnehmung sind christliche Symbole und Erzählungen, die kontrafaktische Deutungen anbieten. Sie ermöglichen auch angesichts sinnlos

erscheinender Kontingenz bzw. niederschmetternder Tragik noch die Artikulation von Sinn. Sie können im Sinne einer eschatologischen Hermeneutik das „Tragische“ als vorläufig-überholt entlarven oder aber das Kontingente im Sinne einer Inkarnationshermeneutik zum Ort göttlicher Präsenz und damit zum Ort ewiger Gültigkeit im Endlichen werden lassen.

Die Formen, die begegnende Kontingenz zu kultivieren, sind dabei ästhetisch-literarische und musisch-liturgische Formen:

Zunächst ist die „Erzählung eine genuine Form der Kontingenz währenden Kontingenzkultur, wie sie für die Religion kennzeichnend ist“ (Dalferht/Stoellger 2000: 21) Wie auch das Gleichnis und die Metapher bleiben diese Sprachgestaltungen auf glückende Verständigung in besonderer Weise angewiesen. Die Form der Auseinandersetzung mit Kontingenz verweist in sich auf kontingentes Kommunikations-Geschehen. Es sind also nicht die metaphysisch-begrifflichen und reflexiven Sprachformen, sondern deutungsöffnere Sprachformen, in denen die Betroffenen ihre Sicht kontingenter Ereignisse berichten. Eine Sonderform der Erzählung sind Heiligen- und Märtyrer-Legenden. Das tragische Ende des Guten durch die Mächte des Bösen wird so gewendet, dass daraus Stärkung im Glauben für die Nachgeborenen erwächst.

Im Buch Hiob ist es die Form der Rede, in der die Versuche einer Erläuterung der Schicksalsschläge eingekleidet sind. Am Ende aber redet Gott selbst. In diesen Reden wird ein großartiges Bild der guten Schöpfung gemalt (Hiob 38f.). Die ästhetische Suggestion der Großartigkeit der Schöpfung bringt die Klage über die tragischen Schicksalsschläge schließlich zum Verstummen.

Das Gebet, insbesondere das Klagegebet, wendet die eigene Ohnmacht nach außen, wirft sie Gott vor die Füße. Im Gebet ringt der Mensch um eine Sprache für das, wofür er keine Erklärung und keine angemessene Deutung findet. So heißt es im Ps 22 2.f:

„Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen, bist fern meinem Schreien, den Worten meiner Klage? Mein Gott, ich rufe bei Tag, doch du gibst keine Antwort; ich rufe bei Nacht und finde doch keine Ruhe.“

Aber auch das Dankgebet ist eine Form der Kontingenzkultur. Der Betende deutet das, was ihm zufällt, eben nicht als Zufall, sondern entdeckt das Handeln Gottes darin:

„Nun lobt den Herrn, den Gott des Alls, der Wunderbares auf der Erde vollbringt, der einen Menschen erhöht vom Mutterschoß an und an ihm handelt nach seinem Gefallen“ (Jes Sir 50,22f.).

Ganz ähnlich heißt es in einem bekannten Kirchenlied (EG 321) von Martin Rinckart:

„Nun danket alle Gott mit Herzen, Mund und Händen, der große Dinge tut an uns und allen Enden, der uns von Mutterleib und Kindesbeinen an unzählig viel zu gut bis hierher hat getan.“

Die religiöse Musik ist im Christentum weithin zur vorrangigen Kunstform geworden, die dazu hilft, eine Kontingenzkultur zu gestalten und tragische Verstrickungen erträglich zu halten. Sie ist Medium des Trostes und der Trauer, der Klage und der Anklage. Wo alle Worte fehlen angesichts der Wucht hereinbrechenden Unglücks (etwa nach der Tsunami-Katastrophe), helfen Klänge und Gesänge zur Auseinandersetzung mit dem Kontingenten. Aber auch christliche Kunst und religiöses Theater dienen dazu, das Mitleiden Gottes mit seiner Schöpfung zu thematisieren. Das kontingente oder tragische Dasein wird heilsam unterbrochen und so werden neue Interpretationsspielräume der Wirklichkeitssicht gewonnen.

In den Liturgien der Kirche verbinden sich alle diese Elemente. Die Liturgie kann daher als der zentrale Ort einer Kontingenzkultur und der Auseinandersetzung mit dem Tragischen gelten. Im Zentrum der Liturgie steht dabei das Abendmahl: Hier wird einerseits eines letzten Opfers gedacht, der Selbsthingabe Jesu. Dieses hohepriesterliche Handeln stiftet die Hoffnung auf eine neue Gemeinschaft, auf ein „schönes neues Zusammenleben“. Andererseits wird das kontingente oder tragisch-verstrickte Leben in diesem Ritual bereits gegenwärtig aufgehoben in ein Festmahl eines schönen und guten gemeinsamen Lebens. Im Abendmahl wird Gott gerade am Ort der tragischen Verstrickung als in der Kontingenz erschienener Gott gefeiert. Damit wird der Hoffnung Ausdruck verliehen, dass die Tragik überwindbar ist, indem Gott selbst durch seine Anteilnahme am tragischen Dasein dieses Sein von innen her umwendet.

## Literatur

- Althaus, Paul (1948): Die christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik, Bd. 2. Gütersloh: Bertelsmann.
- Balthasar, Hans Urs von (1961): Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Einsiedeln: Johannes-Verlag.
- Barth, Karl (1940): Kirchliche Dogmatik II/1. Zürich: Theologischer Verlag Zürich.
- Bernhardt, Reinhold (2003): „Die Erfahrung des Tragischen als Herausforderung für die Theologie. Versuch zur Theodizee“. In: Theologische Zeitschrift 59, H. 3 (2003), S. 248-270.
- Bonhoeffer, Dietrich (1992): Werke. Hg. v. Bethge, Eberhard u.a. Ethik, Bd. 6. München: Kaiser.
- Dalferth, Ingolf/Philipp Stoellger (2000): Vernunft, Kontingenz und Gott (Religion in Philosophy and Theology 1). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Drewermann, Eugen (1984): Psychoanalyse und Moralthologie, Bd. 1: Angst und Schuld. Mainz: Grünewald.
- Hirsch, Walter (2002): „Tragik/Tragödie I. Philosophisch“. In: TRE, Bd. 33 (2002), S. 751-754.
- Luther, Henning (1985): „Identität und Fragment – Praktisch-theologische Überlegungen zur Unabschließbarkeit von Bildungsprozessen“. In: Theologia Practica 20, H. 4 (1985), S. 317-338.
- Luther, Martin (1931): Werke. Kritische Gesamtausgabe. Briefwechsel, Bd. 2. Weimar: Böhlau Nachfolger.
- Sparn, Walter (2002): „Tragik/Tragödie II. Systematisch-theologisch“. In: TRE, Bd. 33 (2002), S. 755-762.
- Tillich, Paul (1955: Bd. 1, 1958: Bd. 2, 1966: Bd. 3): Systematische Theologie. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk.
- Zaborowski, Holger (2005): „Tragik und Erlösung des Menschen. Hans Urs von Balthasars ‚Theodramatik‘ im Kontext“. In: Communio 34, H. 2 (2005), S. 128-135.