

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Dober, Hans Martin (ed.): *Film-Predigten 2*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Hans Martin Dober

Das Beispiel des Films in der Predigt des Gesetzes und des Evangeliums

Dober, Hans Martin (ed.): *Film-Predigten*, pp 11-44

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Vandenhoeck & Ruprecht Verlag: <https://www.vr-elibrary.de/self-archiving>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Dober, Hans Martin (Hrsg.): *Film-Predigten 2* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch nicht das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Hans Martin Dober

Das Beispiel des Films in der Predigt des Gesetzes und des Evangeliums

Dober, Hans Martin (Hrsg.): *Film-Predigten*, S. 11-44

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Vandenhoeck & Ruprecht Verlag publiziert: <https://www.vr-elibrary.de/self-archiving>

Ihr IxTheo-Team

Einleitung: Das Beispiel des Films in der Predigt des Gesetzes und des Evangeliums

1. Das Evangelium als Zertum der Predigt

Evangelische Predigt ist Predigt des Evangeliums. Im aktuellen Rückgang auf die frohe Botschaft sucht sie die Freiheit eines Christenmenschen jeweils neu auszusagen, mitzuteilen und zuzusprechen. Die Worte von der Freiheit wollen Orientierung in zuweilen schwer überschaubaren Lebenslagen geben. Sie wollen zur Einsicht in den Grund der eigenen Existenz verhelfen. Und sie wollen dazu beitragen, dass die Hörerin und der Hörer einer Predigt die Kirche verlassen, als wären sie neu gestimmt in ihrer Seele wie ein Instrument, auf dem jetzt Wohlklänge erzeugt werden können, mit neuer Perspektive auf das eigene Leben, nachdem vorher die Auswege verstellt schienen und Missklänge vorherrschten. Frei geworden sind sie von einer Last, die die Seele beschwerte, nun mit Blick auf einen offenen Horizont, der vorher verstellt schien. Solch befreiende Wirkung wird die gute evangelische Predigt nur erzielen können, wenn sie sich Mühe um den konkreten Sinn dieser Botschaft und um ihre Darstellung gemacht hat. Die gelungene Darstellung ist die Wegbereitung für die Erfahrung, angesprochen zu sein im Sinne eines *de te fabuala narratur*.

Das zur Begünstigung der Freiheit mitzuteilende Evangelium ist das *Zertum* der Predigt als einer Rede, um mit einem Terminus des Tübinger Rhetorikers Joachim Knappe zu sprechen: Die Überzeugung, die der Prediger seinen Hörerinnen und Hörern weitergeben möchte.¹ Ohne dieses als sicher und gewiss Vorausgesetzte, dass Gott durch sein Wort den Menschen ansprechen will, damit er frei wird von den Zwängen seiner Seele und in seinem Vertrauen gestärkt wird, damit er zudem Orientierung für sein Leben empfängt, wird die Predigt nicht Predigt sein können, so sehr sie sich auch auf die Interpretation von Kunstwerken – und d.h. in den hier vorgelegten Predigten auf den Film – einlässt.

Das aber wird sie tun, um Konkretion in der Darstellung der Erfahrung des Lebens zu gewinnen. Um mit Gerhard Ebeling zu sprechen, will das Evangelium in den „elementaren Lebensvorgängen“ und „einschneidenden Widerfahrnissen“ zu Gehör kommen und seine verändernde, befreiende Kraft entfalten: in der „Bewusstwerdung und Selbstfindung in Kindheit und Reifung“, im „Erlebnis der Geschlechtlichkeit und der Beziehung zum Geschlechtspartner“, im „Eingehen einer Lebensbindung“, in der „Geburt eines eigenen Kindes samt den daraus erwachsenden Aufgaben“, in der Erfahrung des „Todes der Eltern“ und dem „Abtreten der ganzen Generation vor einem“, schließlich in der „Aussicht auf das eigene Altern und Sterben“. Doch über diese am kirchlichen Kasualhandeln orientierten Aspekte hinaus können auch „besondere Fügungen und Schicksalsschläge“ den Menschen in spezieller Weise bedürftig machen, die befreiende Botschaft des Evangeliums zu hören:

„Gelingen oder Scheitern von Vorhaben, die einem zur Lebensaufgabe wurden; Gewinn von Ansehen und Vermögen oder ihr plötzlicher Verlust, ob durch fremde oder eigene Schuld; das Miterleben und Mitgerissenwerden von geschichtlichen Ereignissen und Katastrophen, welche die Gewalt anonymer Mächte, die Ohnmacht der Mitbetroffenen, die Chance besonderer Herausforderungen oder auch das Wunder der Bewahrung und des Geführtseins erfahren lassen; oder dass es um einen herum einsam wird, dass unheilbare Krankheit das restliche Dasein hoffnungslos erscheinen lässt und statt der

¹ J. Knappe, Was ist Rhetorik? Stuttgart 2000, 76. Die „innere Gewissheit“, die das *Zertum* nach Knappe bedeutet, wird sich, wenn man sie als *subjektives* Erfordernis des Predigers voraussetzt, auf die *objektive* Gestalt des Wortes Gottes – auf eben das in den Texten der Bibel überlieferte Evangelium – beziehen müssen, um durch die Anfechtung hindurch erneuert zu werden. Vgl. zur dreifachen Gestalt des Gotteswortes: H.M. Dober, Evangelische Homiletik. Dargestellt an ihren drei Monumenten Luther, Schleiermacher und Barth mit einer Orientierung in praktischer Absicht, Münster 2007, 28-57 [zu Luther], bes. 125-128 [zu Barth].

animierenden Zuwachsrates das Schwinden der Kräfte und die Verengung des Horizontes des Lebens bestimmen.“²

Das Gesetz wiederkehrender, für die menschliche Erfahrung typischer Lebensvorgänge ist vielfältig. Es schließt auch die mythischen Mächte des Schicksals ein, die weder durch Aufklärung noch durch Wissenschaft und Technik aus der Welt verbannt wurden. Das „Gesetz“ dieser Welt tritt noch in Gestalt von Bürokratien auf (wie Kafka sie beschrieb), in historischen Konstellationen (die zu Kriegen geführt haben), und in der unausweichlichen Notwendigkeit, die dem einzelnen widerfährt – auch im Rechtssystem.³

In Ergänzung zu den von Ebeling namhaft gemachten Aspekten wird man in einer anderen Perspektive – in der Sigmund Freuds – auch die Einsicht in die „Härte des Lebens“ geltend machen können. Dieses Motiv deutet *erstens* auf „die natürliche Schwäche des Menschen angesichts der erdrückenden Naturkräfte, angesichts von Krankheit und Tod“. *Zweitens* „betrifft es die bedrohte Stellung des Menschen unter den Menschen“ – immer wieder ist der Mensch dem Menschen ein Wolf (*homo homini lupus*). *Drittens* „ist die Härte des Lebens [...] nur ein anderer Name für die Schwäche des Ichs“, das vom Es, vom Über-Ich und von der Realität abhängig ist.⁴ Das Gesetz elementarer Lebensvorgänge betrifft also auch das Selbstverhältnis des Menschen, das sich mehr oder weniger reif und ausgewogen darstellen kann.

Der für eine Predigt auszuwählende Film muss nicht selbst das Evangelium verkünden. Es reicht für seine homiletische Tauglichkeit aus, wenn sich die *Frage* nach dem *Evangelium* im dargestellten *Gesetz* des Lebens auffinden lässt wie ein Negativ, aus dem erst noch das Positiv zu entwickeln ist. Das Kriterium des Evangeliums entscheidet aber darüber, ob ein das Gesetz darstellender Film für eine Predigt geeignet ist, die mit ihm das Gespräch sucht. Nicht der Film muss „christlich“ sein in dem Sinne, dass er das Christentum darstellt, oder dass er selbst schon „predigte“ – nota bene gibt es solche Filme, doch nicht nur sie eignen sich für eine Film-Predigt.⁵ Aber durch die *Interpretation*, die die Predigt einem Film angedeihen lässt, gewinnt sie ihren Charakter als eine christlich geprägte religiöse Rede. Sei es in dichter Beschreibung oder Nacherzählung des Films, sei es in kritischer Auseinandersetzung mit ihm – an ihrem *Zertum* wird sie als eine *Film-Predigt* erkennbar.

2. Evangelium und Gesetz bei Luther und Paulus

Evangelische Predigt ist Predigt des Evangeliums. Aber als solche setzt sie die Darstellung des Gesetzes voraus, weil das evangelische Verständnis der Predigt bis heute an dieser „Fundamentalunterscheidung“ (G. Ebeling) seit Paulus und Luther hängt. Denn erst auf dem Hintergrund des „Gesetzes“ lässt sich das „Evangelium“ erkennen. Erst die Wahrnehmung von Lebensverhältnissen des Zwangs (auch der inneren Zwänge der Seele) macht verständlich, was Freiheit konkret bedeutet. Erst in den Ordnungen des Lebens wird sich der einzelne seiner selbst als Individuum und Subjekt bewusst, sei es, dass er sich in sie einfügt, sei es, dass er sich kritisch mit ihnen auseinandersetzt. Erst am Maßstab der Regel, der Norm und des Gebotes ist Orientierung für das eigene Leben im Kontext des Lebens der anderen zu gewinnen. Die wenigen Beispiele machen schon deutlich genug: Der Begriff des „Gesetzes“ ist vieldeutig. Deshalb ist für einen sinnvollen, prägnanten und verantwortlichen Gebrauch dieses – neben dem „Evangelium“ – zentralen theologischen Terminus die möglichst genaue Unterscheidung seiner Bedeutungen erforderlich. Was ist gemeint, wenn in der Theorie der Predigtarbeit vom Gesetz die Rede ist, in Bezug auf das erst die Predigt des Evangeliums möglich wird?

² G. Ebeling, Dogmatik des christlichen Glaubens Bd. I-III, Tübingen ²1982, hier: Dogmatik III, 269.

³ Vgl. dazu W. Benjamin, Gesammelte Schriften Bd. II/1 [=GS II/1] Frankfurt a.M. 1991, 179-203 [Zur Kritik der Gewalt].

⁴ P. Ricoeur, Die Interpretation. Ein Versuch über Freud, Frankfurt a.M. ⁴1993, 259.

⁵ Vgl. H.M. Dober, „Was nie geschrieben wurde, lesen“ – ein homiletischer Essay, in: Ders., Film-Predigten, ²2011, 136-158, 136-140.

Bevor in einem Rückblick auf Paulus die Polyvalenz des Terminus „Gesetz“ zu entschlüsseln ist, soll der theologische Status seiner Unterscheidung zum Evangelium bei Luther skizziert werden. Denn dessen Bestimmungen der Begriffe haben die evangelische Predigt geprägt. Beide, Gesetz und Evangelium, sind „Erscheinungsweisen“⁶ des befreienden Wortes Gottes, die nicht mehr unter der Voraussetzung der Vernunft allein, sondern zugleich unter der des Glaubens (als eines ursprünglichen Vernehmens) auch als solche *erkannt* werden können.⁷ Keineswegs schließt der Glaube „den Gebrauch der Vernunft zur Orientierung in der Welt aus“ (a.a.O., 360), aber die Weltorientierung ist in der Weise „relational“ (a.a.O., 452), dass die Zweidimensionalität von Mensch (als Subjekt) und Welt (der Objekte) auf eine Dreidimensionalität erweitert wird, für die die Beziehung zu Gott, vermittelt durch sein *Wort*, konstitutiv ist. Diese Voraussetzung macht „ein neues Modell von Vernunft“ möglich, das nicht nur in „intersubjektiver Kommunikation“ (a.a.O., 360) realisiert wird, sondern der Bedeutung des „Vernehmens“ Ursprünglichkeit zuerkennt.⁸ Zu vernehmen ist aber – Luther zufolge – das Wort Gottes in seiner dreifachen Gestalt, wobei der *Predigt* deshalb eine so große Bedeutung zukommt, weil sie die *Schrift*, verstanden im Symbol des *Christus*, auf die aktuelle Erfahrung hin interpretiert und die Verheißung des Evangeliums gegenwärtig machen will.⁹ Möglich ist das aber nur in Unterscheidung und wechselseitiger („dialektischer“¹⁰) Bezogenheit des Evangeliums aufs Gesetz als „Gebot“ – d.i. die eine Bedeutung des Terminus neben anderen¹¹:

„Das Gesetz fordert den Menschen, das Evangelium beschenkt ihn. Das Gesetz spricht den Menschen als Handelnden, das Evangelium auf den Glauben hin an.“¹²

Es ist an dieser Stelle wichtig, jede falsche Gegenüberstellung zum Gesetzesverständnis im Judentum zu vermeiden, wie sie der christlichen Theologie lange, allzu lange selbstverständlich gewesen ist. Zu diesem Zweck ist es lehrreich, die doppelte Bedeutung des Wortes „Mizwa“ zu bedenken, welches „gleicherweise Gesetz und Pflicht“ bedeutet. Der gebietende Charakter des Gesetzes ist schon in diesem hebräischen Wort gegeben. Als von Gott – in seinem Wort – kommendes Gebot ist das religiös bzw. theologisch verstandene Gesetz (hebräisch: als Tora) für den Menschen aber verpflichtend erst in der „Korrelation von Gott und Mensch“¹³ – und nicht ursprünglich aufgrund einer von Kant so genannten „statutarischen“ oder bloß durch die Tradition verbürgten Geltung. Die Korrelation von Gott und Mensch als eine Beziehung, ein „Bund“¹⁴ wird in den „Mizwot“ erst „lebendig“ (Cohen, ebd.), insofern die unmittelbar gebietende Stimme des Gesetzes hier konstitutiv auf den Anspruch bezogen ist, ihr zu folgen: ohne dieses Gebieten hätte die Pflicht keinen Ursprung, ohne die Pflicht hätte das Gebieten keine Verwirklichung.

Der Rekurs auf die jüdischen Wurzeln des Gesetzes-Verständnisses wäre aber unvollständig, wenn der Anspruch des Gebotes nicht auf den Zuspruch bezogen würde, der implizit im *Liebesgebot* des jüdischen Glaubensbekenntnisses, des „Sch‘ma Jisrael“ (Deuteronomium 6,4ff.) ausgesprochen ist. Franz Rosenzweig zufolge lässt sich das Paradox, dass Liebe sich nicht gebieten lässt, nur so auflösen, dass man es auf den einzigen Fall in der menschlichen Erfahrung bezieht, in dem es Sinn macht: dann nämlich, wenn die Aufforderung „liebe mich“ zwischen Liebenden gesprochen wird. Das Gebot, Gott zu lieben durch die

⁶ A. Beutel, Wort Gottes, in: Ders. (Hg.), Luther-Handbuch, Tübingen 2005, 370.

⁷ D. Korsch, Theologische Prinzipienfragen, in: Luther-Handbuch, 353-362, 359-361.

⁸ Vgl. R. Schaeffler, Die Vernunft und das Wort. Zum Religionsverständnis bei Hermann Cohen und Franz Rosenzweig, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 78 [1981], 57-89.

⁹ Vgl. dazu: H.M. Müller, Homiletik, Berlin/New York 1996, 46-54; Beutel, Wort Gottes, 362-371.

¹⁰ Beutel, Theologie als Unterscheidungslehre, in: Luther-Handbuch, 452.

¹¹ A.a.O., 451.

¹² Beutel, Wort Gottes, 370.

¹³ H. Cohen, Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums [1929], Wiesbaden 1978, 401 [Das Gesetz].

¹⁴ Das ist der von F. Rosenzweig Cohen gegenüber bevorzugte Terminus (vgl. B. Casper, Korrelation oder ereignetes Ereignis?, in: S. Moses u. H. Wiedebach [Hg.], Hermann Cohes's Philosophy of Religion. International Conference in Jerusalem 1996, Hildesheim/Zürich/New York 1997, 51-69, 63).

Befolgung des Gesetzes setzt also Gott als einen Liebenden voraus. So gesehen muss dann auch das Gebot „liebe mich“ – als Folge eines vorausgehenden Zuspruchs – alle einzelnen Forderungen des Gesetzes begleiten können.¹⁵

In Ebelings Interpretation gewinnt „der Begriff des Gesetzes“ für seinen theologischen und insbesondere seinen homiletischen Gebrauch¹⁶ nun „die Weite [...], die das, was alle Menschen angeht, umschließt“.¹⁷ Entsprechend ist vom „Sein unter dem Gesetz“¹⁸ die Rede, und das „im Horizont von Wirklichkeit und Sprache“ als „sogenanntes Naturgesetz“ ebenso wie als „Brauchtum, Sitte oder Konvention“ (a.a.O., 262). Die Gesetze des Lebens leiten sich von dessen „Grundbedingungen“ ab (a.a.O., 263):

„Gerade auch über die Aufgaben und Forderungen des Lebens ist immer schon durch einen Rahmen vorentschieden, der dafür geschichtlich gesetzt ist und der zwar nicht allein, aber doch in besonders charakteristischer Weise durch geschriebene Gesetze repräsentiert wird.“ (a.a.O., 264)

Ein solcher Rahmen ist im Judentum durch die *Tora* gesetzt, in der griechischen Antike dominierte die Bedeutung des Gesetzes als *Nomos* und in der von Rom geprägten Antike kommt der Begriff *Jus* auf.¹⁹ Auf ihn vor allem bezieht sich die Moderne, wenn sie sich der Voraussetzungen vergewissert, aus denen Gesellschaften ihren Bestand gewinnen. Alle drei Termini aber haben eine historische Signatur und bedürfen zu ihrer Anverwandlung der Interpretation im Licht einer Idee, die die aktualisierbaren bzw. die aktuellen Gehalte aus den Bedeutungen der Tradition zu erkennen erlaubt. Auf der Linie des für das moderne Bewusstsein einleuchtenden Sinns, der sich von der Philosophie Kants aus erschließt, hat Cohen im „Sittengesetz“ (und d.h. in den allgemeinen und deshalb notwendig abstrakten Bestimmungen der Ethik) die Bedeutung des Gesetzes ausgemacht, die alle anderen Bedeutungen zu begrenzen vermag, um so ihre Aktualität – von manch historischem Ballast befreit – zu bewahren:

„Das Gesetz ist Sittengesetz, oder Hilfswerk zum Sittengesetz. Einen anderen Sinn hat es nicht als allein den zur Erziehung und zur Heiligung des Menschen.“²⁰

Dieses Kriterium erlaubt es, einerseits die ethische Lebensorientierung des Menschen aus der Kraft seiner Freiheit und seiner Verantwortung gegen das Gesetz als mythische Schicksalsmacht des Lebens (als *Nomos* oder auch als *Jus*) zu behaupten, und andererseits im ursprünglichen Sinn des „religiösen Lebensgesetzes“ (Cohen, a.a.O., 399) der *Tora* zu fundieren.

Die Bedeutung der *Tora* ist zumeist gemeint, wenn Paulus vom „Gesetz“ handelt. Und für den „theologischen Begriff“ ist diese Bedeutung vor allem prägend.²¹ Das gilt auch und gerade dann, wenn Paulus das „alttestamentliche Tora-Verständnis“ zugleich verengt und überschreitet. „Die ganze Dimension der Freude am Gesetz“ entfällt „oder erscheint nur noch in der Verzerrung einer sich rühmenden Gesetzlichkeit“ (a.a.O., 265). Zugleich erlaubt es „das griechische Wort *nomos* [...] Paulus, den Bedeutungshorizont von *tora* auf die faktische Wirkung des Gesetzes hin zu überschreiten“ (a.a.O., 266). Das Gesetz wirkt sich „am Sünder in der Weise aus [...], dass die Sünde und damit der Tod nun erst recht virulent werden (vgl. Römer 7, 7-13)“. Es macht die Sünde allererst offenbar, von der alle Menschen betroffen sind – als ein Gesetz *sui generis*, das „in meinen Gliedern wirksam“ ist (Römer 7, 23.25; 8, 2). Freud

¹⁵ Vgl. F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt a.M. 1988, 196f. [Das Gebot].

¹⁶ Auf den homiletischen Gebrauch lässt sich in schöner Prägnanz eine spätere Schrift Ebelings ein: Ders., *Fundamentaltheologische Erwägungen zur Predigt*, in: A. Beutel/V. Drehsen/H.M. Müller [Hg.], *Homiletisches Lesebuch. Texte zur heutigen Predigtlehre*, Tübingen 21989, 68-83.

¹⁷ Ebeling, *Dogmatik I* (s.o. Anm. 2), 261.

¹⁸ Ebeling, *Dogmatik III*, 261ff.

¹⁹ Vgl. zu diesen drei Termini, unter denen die Mehrdeutigkeit des Gesetzesbegriffs gefasst werden kann: G. Palmer u.a. (Hg.), *Torah – Nomos – Ius. Abendländischer Antinomismus und der Traum vom herrschaftsfreien Raum*, Berlin 1999.

²⁰ Cohen, *Religion der Vernunft*, 399 (s.o. Anm. 13).

²¹ Ebeling, *Dogmatik III* (s.o. Anm. 2), 265.

hat in dieser „Ersünde“ die unbewusste Vorgeschichte der menschlichen Seele erkannt, zu der Paulus nach langer Latenz und Verdrängung einen Zugang gefunden haben muss.²² Auch auf sie wie auf die „Ordnungen“ der Schicksalsmächte, ist die *Tora*, das mosaische Gesetz, zusammengefasst in der „Zehntafelgesetzgebung“, schon eine Antwort gewesen.²³ Nota bene ist dieser Gesichtspunkt bei Luther aus dem Blick geraten. Es waren Autoren wie Cohen, Rosenzweig und Benjamin, die diese Gestalten des Gesetzes, impliziert in dem von Paulus verwendeten Terminus „Nomos“, auch unter moderngesellschaftlichen Bedingungen benannt und beschrieben haben.

Doch es findet sich bei Paulus nicht nur eine Polemik gegen das „religiöse Lebensgesetz“ des Judentums²⁴, sondern es finden sich auch „Kontrastbildungen“, die die Bedeutung der *Tora* als Gottes gute Weisung zum Leben auf den „Glauben“ (Römer 3, 27), den „Geist“ (Römer 8, 2) und „Christus“ (Galater 6,2) beziehen. Dem Apostel zufolge ist „das Gesetz als solches [...] heilig und geistlich, wie auch das einzelne Gebot heilig, gerecht und gut (Römer 7, 12.14)“ und „die Liebe des Gesetzes Erfüllung ist (Römer 13, 8-10)“. Christus „als das Ende des Gesetzes (Römer 10, 4)“ setzt „dessen Intention nicht außer Kraft, sondern in Geltung (Römer 3, 31)“. *Nomos* wird hierbei allerdings nicht „zum gemeinsamen Oberbegriff des Mose-Gesetzes und eines Christus-Gesetzes“, sondern die paulinische Transformation des Mose- in das Christus-Gesetz wirkt sich auch – einschränkend, ja befreiend – auf die Schicksalsmächte dieser Welt aus. Zudem ist „das, was dem Gesetz als Neues gegenübertritt, nicht eine inhaltlich verbesserte Ausgabe des mosaischen Gesetzes, sondern das Ereignis der Erfüllung des Gesetzes, die zu bewirken dem Gesetz unmöglich war (Römer 8, 3f.)“.²⁵ Das ist der springende Punkt: das Evangelium von Jesus Christus bringt – Paulus zufolge – das mosaische Gesetz erst zu sich selbst, indem es seine Erfüllung bewirkt.

Wie ist das zu verstehen, ohne einem christlichen „supersessionism“ (Emil L. Fackenheim) das Wort zu reden, der eine Überholung, Sublimierung und Aufhebung des Judentums bedeuten kann?²⁶ Ohne auch das „Evangelium“ (im Sinne frohbotschaftlicher Freude und – johanneisch gesprochen – im Sinne der Liebe, mit der Gott die Welt geliebt hat) im „Gesetz“ des Mose zu übersehen? Kurz: Wie sind die paulinischen Thesen von der Liebe als des Gesetzes Erfüllung und von Christus als dem Ende (bzw. Ziel) des Gesetzes so zu verstehen, dass sie ihren antijudaistischen Ton verlieren? Möglich ist das nur durch einen immer differenzierten Gebrauch des vieldeutigen Gesetzes-Begriffs, sowie durch eine in aller Unterschiedenheit wechselseitige Bezogenheit von „Gesetz“ und „Evangelium“, die auch das Evangelium im mosaischen Gesetz einbezieht (wenngleich es sich hier noch der „partikularistischen“ Bedeutung entwindet, die es im Bezug auf das jüdische Volk gewonnen hat). Dass die *Tora*, sowie nicht wenige biblische Texte und die jüdische Gebetstradition eine Öffnung und Ausweitung partikularistischer Tendenzen auf eine universalistische, alle Menschen qua Menschsein betreffende Bedeutung durchaus kennen, hat Cohen in seinem Spätwerk auf vielfältige Weise nachgewiesen.²⁷

3. Die interpretatorische Kraft der theologischen Fundamentalunterscheidung

Die in historischem Rückblick an Paulus gewonnene Unterscheidung von Gesetz und Evangelium muss systematisch auf die Wirklichkeit des Lebens überhaupt bezogen werden, um

²² Vgl. J.H. Yerushalmi, *Freuds Moses. Endliches und Unendliches Judentum*, Berlin 1992, 60.

²³ Benjamin, *GS II/2 [Kafka-Essay]*, 412 zit. H. Cohen.

²⁴ Cohen zufolge hat Paulus „seine Polemik gegen das Gesetz überspannt, indem er sie auch auf das Sittengesetz ausdehnte“ (Cohen, *Religion der Vernunft [s.o. Anm. 13]*, 290). „Das Gesetz als Sittengesetz“ sei bei ihm nicht „unversehrt“ geblieben, indem er es als „religiöses Lebensgesetz“ bekämpfte (a.a.O., 399).

²⁵ Ebeling, *Dogmatik III (s.o. Anm. 2)*, 267.

²⁶ E.L. Fackenheim, *To Mend the World. Foundations of Future Jewish Thought*, New York 1982, 282.285.

²⁷ Vgl. Cohen, *Religion der Vernunft (s.o. Anm. 13)*, 276-313 [Die Idee des Messias und die Menschheit], und andere Stellen. A.a.O., 298 etwa heißt es: der Messianismus der Propheten „korrigiert [...] ganz unzweifelhaft ihren Partikularismus“.

aktuell ihre interpretatorische – und dann auch verändernde – Kraft entfalten zu können. Schon für die *Tora* galt, dass das „Gesetz [...] in und mit dem Leben selbst immer schon in Aktion“ gewesen ist. Die Bezogenheit des Gesetzes auf das Leben gilt auch „für solche kulturelle Phasen, in denen, wie in unserer Zeit, überkommene Normen und Lebensformen ihre bindende und gestaltende Kraft verlieren, ohne dass sich schon neue Umrisse der Lebensführung und Lebensordnung in der Gesellschaft deutlich abzeichnen“, schreibt Ebeling 1979 in der ersten und 1982 in der 2. Auflage seines opus magnum (a.a.O., 268).

Um wie viel mehr wird der Wandel von Normen und Lebensformen, von Deutungsmustern und Plausibilitäten in der *Lebenswirklichkeit* auch für die Gegenwart gelten können. Immer stehen Festgefügtes und Flüssiges, Struktur und Antistruktur in einem wechselseitigen Spannungsverhältnis. Doch auch in den wirklichen Lebensverhältnissen der Gegenwart vermag sich die Wegweisende Kraft des göttlichen Gebotes zu bewähren, wie es im Dekalog und im Doppelgebot der Liebe zusammengefasst ist. Was Nächsten- und was Gottesliebe bedeuten, und welchen orientierenden Sinn die konkreten Gebote haben, nicht zu töten, zu stehlen, die Ehe zu brechen, sich am Gut anderer zu bereichern oder „falsches Zeugnis“ zu geben, ist auch mit Hilfe der Phänomenologie oder moderner Religionsphilosophien neu zu verstehen.²⁸ Nicht zu übersehen ist schließlich, dass ethische Grundüberzeugungen aus der jüdischen und der christlichen Tradition zu den Voraussetzungen der heutigen rechtsstaatlich verfassten Gesellschaften in der westlichen Welt gehören, in deren Legislative sie eingegangen sind.²⁹

Das *System des Rechts* ist eine dritte Gestalt des Gesetzes. Auch im Talmud ist das Gebot in konkrete Bestimmungen des Gesetzes verwandelt worden.³⁰ Das Recht ist zwar von Moral und Sitte zu unterscheiden, gerade in seinem spannungsvollen Verhältnis zu einer grundlegenden Ethik ist es aber davor zu bewahren, zu einer namenlosen Schicksalsmacht zu werden, die auf perfide Weise Einzelinteressen zum Sieg verhilft, seien diese durch Gesichtspunkte der nationalen Sicherheit oder eines wirtschaftlichen Vorteils, durch den Erhalt institutioneller (oder persönlicher) Macht oder gar durch bestimmte religiöse Wahrheitsansprüche auf Gesinnung und Lebensführung bestimmt. Der Anspruch auf Gerechtigkeit im Rechtssystem verweist auf fundierende Leitgesichtspunkte, die einem ordentlichen Verfahren, das formalen Kriterien entspricht, noch vorausgesetzt werden müssen. Wenn solche Verfahren allzu lange dauern (oder wenn im Fall von Verjährungsfristen Schuldige nicht mehr zur Verantwortung gezogen werden), kann auch die zeitliche Begrenztheit menschlichen Lebens sich auf den Anspruch der Gerechtigkeit in der Sphäre des Rechts auswirken. Die knappen Bemerkungen mögen ausreichen, um anzudeuten, dass und wie die unterschiedenen Bedeutungen des theologischen Terminus des Gesetzes aufeinander bezogen werden können und bezogen werden müssen.

4. Die Deskription des Gesetzes in der Predigtarbeit

Dies zu sehen setzt vor allem die Haltung der *Deskription*, nicht aber die der *Präskription* voraus.³¹ Für eine Predigt des Evangeliums auf dem Hintergrund und in steter Bezogenheit zur Lebenswirklichkeit des Gesetzes ist diese Unterscheidung deswegen von besonderer

²⁸ Zu denken ist an die phänomenologischen Analysen von E. Lévinas ebenso wie an die Entdeckung des Mitmenschen im Mitleid bei H. Cohen und an die Begründung des Gebots der Nächstenliebe bei F. Rosenzweig.

²⁹ Auch der moderne Staat lebt von Überzeugungen, die er selbst nicht hervorgebracht hat (vgl. E.-W. Böckenförde, *Der säkularisierte Staat*, München 2007, 71f.; G. Prauss, *Moral und Recht im Staat nach Kant und Hegel*, Freiburg/München 2008, 55f.). Deren Weitergabe an die jüngere Generation muss er anderen Instanzen überlassen, wenn er seine Eigenschaft nicht verleugnen will, weltanschaulich neutral zu sein. Den Kirchen, und in ihrem Raum auch der Predigt, kommt hier eine nicht zu unterschätzende Rolle und Funktion zu.

³⁰ Vgl. für einen ersten Überblick: *Der Talmud*. Ausgewählt, übersetzt und erklärt von R. Mayer, München 1981, 33-51.

³¹ Vgl. R. Preul, *Deskriptiv predigen! Predigt als Vergegenwärtigung erlebter Wirklichkeit*, in: Ders., *Luther und die Praktische Theologie. Beiträge zum kirchlichen Handeln in der Gegenwart*, Marburg 1989, 84-112.

Wichtigkeit, weil sie einem weit (bis in den allgemeinen Sprachgebrauch hinein) verbreiteten Missverständnis der Predigt überhaupt zu widerstehen vermag – als handle es sich vor allem um eine Predigt der Moral. In der Theorie haben solche Konzeptionen diesem Missverständnis den Weg bereitet, die (im Ausgang und stetem Bezug auf das Christentum) das Wesen der Religion überhaupt in der Moral bestimmten.³² In der Praxis sind es solche Erfahrungen mit der kirchlichen Sonntagsrede gewesen, die den Schwerpunkt auf die Präskription von Normen, Pflichten und Gesetzen gelegt haben. Man darf annehmen, dass die neuzeitliche Geschichte der Predigt an solchen Erscheinungen nicht arm gewesen ist.

Zu begegnen ist dieser Gefahr in der Haltung einer Deskription, die auch die durch Normen, Pflichten und Gesetze gezeichnete Lebenswirklichkeit beschreibt als das, was Prediger wie Gemeinde durchaus bestimmt (als Gesetz, das „in und mit dem Leben selbst immer schon in Aktion ist“, um noch einmal mit Ebeling zu sprechen). So ist es in den Wirklichkeiten präsent, in denen wir leben, dass wir nie nur Zuschauer, sondern auch Beteiligte sind, wenn etwa ein Gebot uns erreicht, und sei es im Angesicht des anderen, ihn nicht zu verletzen, oder wenn es um unserer Menschlichkeit willen nicht mehr zu vermeiden ist, dass wir uns einmischen (dies ist das Thema der Predigt über „**Man nannte ihn Hombre**“). Auch das in einer bestimmten Situation nicht mehr zu vermeidende Verlassen der Zuschauerposition hin zur Beteiligung am Geschehen kann allerdings (und sollte mit guten Gründen) in der Predigt vor allem *beschrieben* werden. Würde der Prediger der Gemeinde *vorschreiben* wollen, wo und wann sie sich einzumischen habe (sei es beim Kirchenasyl, in der Teilnahme an Demonstrationen gegen gigantische Bauprojekte wie im Fall unterirdischer Schnellbahnhöfe, sei es bei der Wahl neuer Regierungskoalitionen), so hätte er nicht nur seine Kompetenzen als Kirchenmann überschritten, sondern seine Predigt wäre auch – nolens volens vielleicht – zu einer „gesetzlichen“ Predigt des Gesetzes oder des Evangeliums geworden.³³ Deren Formen sind vielfältig und verbergen sich leicht hinter dem Schein bloßer Narration oder sie gehen beinahe unbemerkt einher mit den vereinnahmenden Tendenzen so mancher Pastoren-Persönlichkeit.

Demgegenüber wird sich die Predigt des Evangeliums darin bewähren, dass sie der Gemeinde die Freiheit lässt, selbst zu entscheiden, in welcher Lebenssituation und zu welchem Zeitpunkt die bloße Zuschauerhaltung zugunsten einer aktiven Beteiligung am Geschehen aufzugeben ist. Der beste Weg dahin scheint aber eine möglichst dichte, lebensnahe und konkrete *Beschreibung der Lebenswirklichkeiten* zu sein, in denen der einzelne selbstverantwortlich zu handeln hat. Zu diesem Zweck vor allem kommt der Film der Predigt zu Hilfe. Die Beschreibung der Lebenswirklichkeit ist zwar noch nicht das Evangelium, aber erst auf dem Hintergrund zutreffender und überzeugender Beschreibungen kann das Evangelium als Antwort seine Kraft entfalten.

Damit ist auch schon das Hauptkriterium benannt, das die Auswahl der Filme bestimmt hat, welche in diesem 2. Band von „Film-Predigten“ nacherzählt und interpretiert werden. Diese Filme bringen Aspekte der Lebenswirklichkeit auf eine überzeugende Weise so zur Darstellung, dass die Predigt sich darauf beziehen kann. Gewiss ist das Kriterium „überzeugend“ subjektiv gefärbt, wird doch nicht jede Predigerin und jeder Prediger den gemeinsam angeschauten Film in gleicher Weise ansprechend, ästhetisch gelungen, hinsichtlich der Erfahrung des Lebens zutreffend und also für die Aufnahme in eine Predigt als geeignet ansehen. In dieser Grauzone des Urteils wird es einerseits darauf ankommen, dass, wenn schon nicht alle, so doch eine größtmögliche Zahl von Betrachtern des Films und von Besucherinnen des Gottesdienstes

³² Das ist in der Religionsphilosophie Kants nachweisbar. Vgl. H.M. Dober, „Reflektierender Glaube“. Die Vernunft der Religion in klassischen Positionen, Würzburg 2011, 25-48 [Kant – oder die Moral der Religion].

³³ M. Josuttis zufolge ist „Gesetzlichkeit [...] die Form der Verkündigung, die auf der Vermischung von Gesetz und Evangelium basiert und aus der die Ideologisierung des Evangeliums wie die Moralisierung des Gesetzes resultiert“ (Ders., Gesetz und Evangelium in der Predigtarbeit. Homiletische Studien 2, Gütersloh 1995, 94-181, 97).

wenigstens gespannt darauf sind, wie der Prediger die dargestellte Lebenswirklichkeit in seine Predigt einbringt und vor allem: wie sich die Botschaft des Evangeliums auf diesem Hintergrund wird auswirken können. Andererseits, und dieser Gesichtspunkt ist eben schon angeklungen, wird es entscheidend darauf ankommen, ob der Prediger selbst sich bewusst genug darüber geworden ist, wie er die im Film dargestellte Lebenswirklichkeit selbst wird beschreiben können und auf welche Weise es ihm gelingt, das Evangelium damit ins Gespräch zu bringen. Die gehaltene Predigt erst ist die Bewährungsprobe für die Auswahl des Films und die in der Darstellung seiner Gehalte wechselseitig aufeinander bezogenen theologischen Kategorien Gesetz und Evangelium.

Die in diesem Band gesammelten Predigten machen Ernst mit der theologischen Voraussetzung, dass das Gesetz als Lebenswirklichkeit einerseits Zwänge produziert – das ist die Bedeutung der (mythischen) Schicksalsmacht –, andererseits fordernden Charakter hat – das ist die von Luther hervorgehobene Bedeutung des Gebotes, die sich auch durch jüdische Auslegung bestätigen lässt (s.o.). Auf vielfältige Weise ist in den ausgewählten Filmen, auf die die Predigten sich beziehen, zu sehen, dass das so differenziert begriffene Gesetz bis heute eine Entsprechung in der Lebenserfahrung hat. Diese wird insbesondere für den Zeitgenossen sich zeigen, für den seine Erfahrung nicht nur durch „Selbstbezug als Selbst-Suche“³⁴ bestimmt ist (d.i. der gängige Sinn der Vernunft als autonomer Rationalität), sondern auch durch ein ursprüngliches Vernehmen, durch ein elementares Hören des „homo audiens“.³⁵ Zur Erfahrung in der Wechselseitigkeit von Spontaneität (Aktivität) und Rezeptivität (Passivität) bereitet die *Theologie* den Weg, wenn es denn um die Ausarbeitung der theoretischen (in ihrer Funktion kritischen und regulativen) Begriffe geht. Zur praktischen Orientierung in Glauben und Leben reicht die *Predigt* aus, wenn sie sich denn selbst der Regulation und Kritik der theologischen Begrifflichkeit aussetzt.

5. Der Film und seine Interpretation

Es mag sein, dass (manche) Filme ein „Neuronenfeuer“ zu entfachen vermögen, wie ein Rezensent meines ersten Bandes mit Film-Predigten meinte.³⁶ Die Kombination von Bild und Ton ebenso wie der – die Rezeption der Bilder beschleunigende oder die Wahrnehmung zu komplexer Reflexion führende – Schnitt und die begleitende Musik können eine *Intensität des Erlebens* hervorrufen, in der Anschauung und Gefühl zu höchster Präsenz vereint sind. Was für das Filmerleben erwartet werden kann, ist aber nicht mit der Erwartung an die Predigt zu verwechseln, die die in den Filmen dargestellte Erfahrung in die *Deutungsperspektive des Evangeliums* stellt. Damit ist allerdings nicht gesagt, dass der Film in der Predigt „zum Text ohne Bilder und Ton, ohne Schnitt und Musik, ohne Geheimnis und Erlebnis“ (ebd.) würde. Denn auch diese spezifische Form der Rede ruft innere Bilder hervor, wie sie durch Anschauung und Vergleich, Beispiel und Nacherzählung vorgestellt werden und keineswegs ohne Gefühlsintensität sind. Doch die geistige Mitteilung in einer Rede unterscheidet sich von der im Film dargebotenen Folge von Bildern eben dadurch, dass sie weitgehend darauf verzichtet, ihre Hörer unter „chocs“ zu setzen, die Walter Benjamin zufolge für die in der Moderne spezifischen Erlebnisqualitäten charakteristisch sind.³⁷ Die Predigt, die mit einem Film das Gespräch sucht, lässt sich auf die Herausforderung der *Interpretation* der in diesem Kunstwerk dargestellten Gehalte ein. Zu diesem Zweck muss sie einen Schritt hinter das unmittelbare Erleben des Films zurück getreten sein, um aus dieser Distanz die Aufgabe der Deutung auf sich nehmen zu können. Indem die Predigt eine kritische Hilfe zum Verstehen für

³⁴ Vgl. Korsch, Theologische Prinzipienfragen (s.o. Anm. 7), 359.

³⁵ Beutel, Wort Gottes (s.o. Anm. 6), 371.

³⁶ J. Teuber, Neuronenfeuer gelöscht. Vier Publikationen zum Thema Film und Literatur im Gottesdienst, in: Der Evangelische Berater Nr. 3, 2010, 171.

³⁷ Vgl. H.M. Dober, Walter Benjamin: Transformationen der Religion in der Moderne, in: V. Drehsen/W. Gräß/B. Weyel (Hg.), Kompendium Religionstheorie, Göttingen 2005, 135-146.

die ausgewählten Filme anbietet, leistet sie *nota bene* auch einen Beitrag zum wachen Umgang mit den Medien in der gegenwärtigen Kultur. Dass auch diese spezifische Predigtform Rat geben und vielleicht Spuren legen kann, auf denen Trost zu finden ist, ist vom Prediger immer zu hoffen.

Wer die angesprochene Interpretationsaufgabe auf sich nimmt, muss sich allerdings auf den umgekehrten Weg begeben, den der Regisseur eines Films beschritt, indem er aus dem Drehbuch eine Folge von Bildern in komplexer Kombination mit Worten, Tönen und Musik hat hervorgehen lassen. Eine Analogie mit dem Traum mag verdeutlichen, worum es geht. Während nämlich Freud in seiner Traumtheorie davon handelte, wie „Gedanken in Bilder“³⁸ umgesetzt werden, steht die Interpretation von Filmen vor der Aufgabe, die gesehenen Bilder in Gedanken zurück zu übersetzen. „Das Denken in Bildern ist [...] ein nur sehr unvollkommenes Bewusstwerden“, schreibt Freud.³⁹ Diese Einsicht lässt sich fruchtbar machen, um den Wert der Interpretation zu begründen, die die in diesem Band versammelten Predigten den ausgewählten Filmen zu Teil werden lassen. Zwar ist der in den Predigten in Anspruch genommene Deutungsrahmen weiter als der psychoanalytische. Von der Psychoanalyse ist aber zu lernen (und aus ihrer Theorie vorauszusetzen), dass der Gebrauch von *Bildern* im Kunstwerk Film auf *Gedanken* zurück geführt werden kann, die in das Drehbuch eingegangen oder in der mimischen bzw. gestischen Leistung der Schauspieler, der Anleitungen der Regie bzw. in Einstellungen der Kamera, oder schließlich durch Schnitt-Technik verborgen sind. Meist beschränken sich die Filmpredigten auf die Deutung des Drehbuchs, wie es im Film seine Umsetzung erfahren hat. Der Schwerpunkt liegt auf der Nacherzählung des *plots*. Doch auch in dieser Beschränkung, die sich aus dem Gebot ergibt, als Prediger nicht mit dem professionellen Filmkritiker (als -analytiker) verwechselt werden zu wollen, ist der Film Gegenstand der Deutung, und nicht nur das trockene Drehbuch. Immerhin bringt ein Teil der Gemeinde ihre Eindrücke vom gesehenen Film mit.

Die skizzierte Interpretationsarbeit geschieht auf einer *ersten* Ebene schon bei der Rezeption von Filmen, die das Gesehene nachzuerzählen vermag. Aus der Bildfolge, die entweder kontinuierlich oder – vermöge des Schnitts – diskontinuierlich ist, ist durch produktives Sehen ein zusammen hängender *plot* geworden. M.a.W. ist die Bildfolge des Films dann verstanden, wenn der Rezipient aus ihr eine Erzählung zu rekonstruieren vermag, in der nicht nur die Folge von Ereignissen, sondern auch Rückblicke, Erinnerungen und Tagträume ihren Platz gefunden haben.

Auf einer *zweiten* Ebene stellt sich dann die Frage nach der *Idee* des gesehenen (und emotional nach empfundenen) Zusammenhangs. Wenn Freud zufolge die Selbstbeobachtung Anteil an der Traumbildung hat⁴⁰, und Filme so etwas wie vergegenständlichte, öffentlich gemachte Träume sind, so muss sich durch Analyse von Träumen wie von Filmen ein Rückschluss auf die Idee des – innerlich im Traum oder äußerlich auf der Leinwand – dargestellten Bild-Zusammenhangs ziehen lassen. Der manifeste Trauminhalt wird durch Analyse hinsichtlich seines „wahren“ Gehaltes durch alle möglichen Verschiebungen und Übersetzungen hindurch erkennbar. Auf eine ähnliche Weise muss die Idee eines Films entschlüsselt werden.⁴¹ *Nota bene* geht es hierbei um eine Aufgabe, die lange vor der Heraufkunft des Mediums Film das von Rosenzweig aufgefundene „Älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus“ der Poesie als „Lehrerin der Menschheit“ zugeschrieben hatte.⁴² Während es in diesem Fragment darum geht, dass die Idee sinnlich (will sagen: anschaulich)

³⁸ S. Freud, Studienausgabe, hg.v. A. Mitscherlich u.a., Frankfurt a.M. 1982 [=StA], Bd. I, 462 [Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (1933)]

³⁹ Freud, StA III, 290 [Das Ich und das Es (1923)].

⁴⁰ Freud, StA III, 63 [Zur Einführung des Narzissmus (1914)].

⁴¹ Zum Begriff der Idee ist im begleitenden Essay meiner ersten Auswahl von Film-Predigten das Nötige gesagt (vgl. Dober, Film-Predigten [s.o. Anm. 5], 140-143).

⁴² Vgl. das erste Motto dieses Buches (Rosenzweig, Kleinere Schriften [s.o. S. 5], 234).

wird, damit sie – möglichst jedermann – einleuchten kann, geht es bei der Interpretation von Filmen umgekehrt darum, die vom Regisseur in Sinnlichkeit übersetzte Idee des Films als solche aufzusuchen und wieder zu erkennen.

Zur Arbeit an einer Filmpredigt gehört nun aber auf einer *dritten* Ebene der kritische Vergleich der Ideale, die den Regisseur bei seiner Umsetzung des Drehbuchs (oder vorher schon den Drehbuchautor) geleitet haben, mit den theologischen Leitkategorien des Gesetzes und des Evangeliums. Sie stellen – wohlgerne: für die Predigt, nicht für die Filme als Kunstwerke – Meta-Kategorien dar, die auch die aus der Sinnlichkeit der Bild- und Tonfolgen des Films gewonnene Idee einzuordnen und ins Licht eines dialektischen Prozesses der Auslegung zu stellen erlauben.

6. Gesetz und Evangelium in den ausgewählten Filmen

Einige der ausgewählten Filme zeigen die Kraft des Evangeliums selbst in der Spannung zu den Gewalten des Gesetzes auf. Das lässt sich an „**Drei Farben Blau**“, aber auch an „**Tsotsi**“ zeigen. Der Predigt obliegt es in diesen Fällen, eben diese Spannung aufzuspüren und sichtbar zu machen, um mit Hilfe des Films das Frohbotschaftliche zu konturieren. Andere Filme beschränken sich auf die Darstellung des Gesetzes („**Vertigo**“ etwa). So fordern sie die Predigt heraus, das Evangelium auf das Gesetz antworten zu lassen. In beiden Fällen hat der Bezug auf den Film aber die für die Predigtarbeit unverzichtbare Funktion, nach Anschauungen für den theologischen Begriff zu suchen. Der Film wird als Beispiel brauchbar, weil er Erfahrung zur Darstellung bringt. Und es obliegt dann der kritischen Funktion der theologischen Begriffe, die dargestellte Erfahrung daraufhin zu befragen, in welcher Weise „Gesetz“ in ihr sichtbar und verstehbar wird, und wie die befreiende Kraft des Evangeliums sich darauf auszuwirken vermag.

In „**Vertigo**“ sind alle drei genannten Grundbedeutungen des Gesetzes präsent: Der Hauptdarsteller ist ein wegen eines Unfalls früh pensionierter Polizeibeamter, dessen Aufgabe es ist, dem *Recht* Geltung zu verschaffen – wenn nötig, auch exekutiv. Seine Rolle ist durch die für seinen Beruf typische (Spürnase-) Motivation geprägt, Verdachtsmomenten nachzugehen und von einem Fall nicht zu lassen, der vielleicht noch nicht ganz aufgeklärt ist. In seinem privaten Leben hat er es aber mit der Schicksalsmacht des Erotischen zu tun, die desto mehr ihn zu beherrschen vermag, je stärker er sich von den Idealen weiblicher Schönheit in Beschlag nehmen lässt. Es ist das „Bildnis“ der idealen Schönheit, auratisch dargestellt nicht nur auf einem Gemälde, sondern auch in der vom Film inszenierten Wirklichkeit, das ihm den Blick für die Realität eines Spiels verstellt, dessen Marionette er erst einmal ist. So tut sich auch eine nicht mehr zu überbrückende Distanz zwischen dem idealen Bild einer Frau und der wirklichen Begegnung mit einer Freundin auf, die ihn mag. Die zweite Bedeutung des Gesetzes in diesem Film findet sich – verborgen auf der Rückseite der Handlung – als das Gebot der *Tora*: „Du sollst dir kein Bildnis machen“. Es kann über den Sinn hinaus, den es an Ort und Stelle hat, verstanden werden als die Herausforderung eines reflektierten und kritischen Umgangs mit den Idealen und psychischen Idealisierungen (ich komme anhand des Films „**Entscheidung vor Morgengrauen**“ darauf zurück). Sie sind im Verlauf der Entwicklung von einem Kind zu einem Erwachsenen überhaupt nicht vermeidbar und gehören als solche zum Gesetz des Lebens wie auch schicksalhafte Erfahrungen und Widerfahrnisse. Im Film wird die Traumatisierung in Form einer Höhenangst Bestandteil eines kriminellen Spiels, zugleich aber führt auch die Wiederholung als Zwang zur Lösung des Falls. Insgesamt komponiert der Film die drei von Freud namhaft gemachten *Lebensmächte* ineinander: den *Eros* als Verliebtheit und Liebe, die mehrfach enttäuscht wird, den *Thanatos* als gespielte Todessehnsucht und als schicksalhaftes Ende im Sinne antiker Tragik, und die *Ananke* als psychischen Zwang der Angst und der Wiederholung. Vielleicht lässt sich an diesem von nicht wenigen als enigmatisch empfundenen Film besonders gut deutlich machen, dass und wie eine an theologischen Kategorien geschärfte

Rezeptionsperspektive dazu beiträgt, ein verborgenes Geflecht von Bedeutungen sichtbar zu machen und – eben perspektivisch – zu interpretieren.

In der Spannung zwischen der Schicksalsmacht der Ananke und der Durchsetzung des Gesetzes im juristischen Sinne spielen auch die folgenden drei Filme. Zur Durchsetzung des Rechts ist Gewalt erforderlich: die eines gerichtlichen Urteils als Jurisdiktion, und die der Polizei bzw. des Gefängnispersonals als Exekutive. Dass es hierbei zu fatalen Fehlurteilen kommen kann, ist in „**Die Verurteilten**“ zur Darstellung gebracht. Das Gesetz im Sinne von *Ius* bedeutet eben nicht das Ende der Gewalt, sondern es bringt neue Gewalt hervor, und das nicht nur in Gestalt des Freiheitsentzugs im Gefängnis, sondern auch in den Lücken, die das Gewaltmonopol des Staates lässt.⁴³ Zu diesen Lücken gehört die unkontrollierte, auf den Naturzustand zurückfallende Gewalt der Mitgefangenen gegen Schwächere, aber auch die wohl kalkulierte Gewalt des Gefängnisdirektors und seiner Wächter, die aus den brach liegenden Kompetenzen eines zu Unrecht Einsitzenden persönliche Vorteile ziehen. Mit List setzt dieser sich gegen die Mächte des Schicksals in Gestalt der Bürokratie und der Binnenstruktur des Gefängnisses als Institution zur Wehr, und erfüllt somit einen Topos der Aufklärung gegen den Mythos. Hierbei trägt ihn die Hoffnung auf endlich zu gewinnende Freiheit, an deren Verwirklichung er mit einer Geduld arbeitet, die sich nicht endgültig frustrieren lässt. Mitten in der scheinbar unentrinnbaren Gefängniswelt des Gesetzes deuten schließlich sowohl die Freundschaft zu einem Mitgefangenen als auch das Bild einer Schauspielerin eine Gegenwelt an, auf die der Film am Ende hinaus läuft.

Für einen Western typisch spielt „**Man nannte ihn Hombre**“ auf einer kulturellen Entwicklungsstufe vor einer gesicherten Rechtstaatlichkeit. Das Gesetz tritt hier *erstens* als schicksalhafte Macht auf, wie sie in Gestalt der Gruppendynamik begegnen kann.⁴⁴ Als Teil der Gruppe kann man sich den hier auftretenden Zwängen, Abhängigkeiten und Intrigen nicht ganz entziehen. Doch das im Spiel der Interessen einer Gruppe begegnende Schicksal ist nicht ehern und unabänderlich. Der einzelne kann sich in die Gruppe einbringen oder sich ihren Stimmungen verweigern. Er bleibt frei in der Weise, wie er sich zu dem Spiel verhält, das hier gespielt wird. Die *zweite* Gestalt des Gesetzes als eine Lebensmacht, die in diesem Film begegnet, ist der Naturzustand des wirtschaftlichen Verkehrs, in dem jeder und jede auf den eigenen Vorteil bedacht sein muss, hängt doch davon das materielle Überleben ab. Der Wille eines Eigentümers kann (im Fall Russells) – rechtlich abgesichert – zum Verlust des Arbeitsplatzes der bisherigen Haushälterin (im Fall von Jessie Brown) führen; auf der Suche nach einer neuen Stelle müssen die Chancen ergriffen werden, die sich ergeben. Überhaupt kommt es für den wirtschaftenden Menschen darauf an, Lücken im Marktgeschehen zu entdecken, in die er eintreten kann, um ein Geschäft zu machen: Mendez ist das Multitalent, das die verschiedensten Jobs übernimmt, um sein Budget aufzubessern – sei es als Barkeeper, sei es als Kutscher. Hierbei kann es mit rechten Dingen zugehen, oder aber auch nicht. Wie der Naturzustand des *homo homini lupus* sich unter den Weißen auswirkt, ist an Dr. Favor ebenso wie an den Banditen zu sehen. *Drittens* spielt auch in diesem Film das Gebot der *Tora* eine Rolle, das als Ruf zur Verantwortung überhört oder verdrängt, aber auch angenommen werden kann. Indem er „hier bin ich“ antwortet, wird Russell zum „Hombre“ – einem ganz menschlichen Menschen.

Die Ananke als mythische Macht nimmt in „**Tsotsi**“ eine alt bekannte Gestalt an und bildet den Hintergrund des Geschehens. Es ist der Schicksalsglaube an die Prägung des eigenen Lebens aus den Kräften, Vorgegebenheiten und Zwängen der Herkunft, wie er in dem von den Propheten Hesekiel (18, 2) und Jeremia (31, 29) zitierten Sprichwort zum Ausdruck kommt:

⁴³ Zu den an Dichte kaum zu übertreffenden Texten, die das Verhältnis von Recht und Gewalt reflektieren, wird Walter Benjamins Aufsatz „Zur Kritik der Gewalt“ zu rechnen sein (Ders., GS II/1, 179-203).

⁴⁴ Andere Filme, die diese Thematik zur Darstellung gebracht haben, sind „Stagecoach“ (USA 1939; Regie: John Ford) – ein Vorgänger von „Hombre“ – und „Der Flug des Phoenix“ (USA 1965; Regie: Robert Aldrich; Remake 2004).

„Die Väter haben saure Trauben gegessen, und den Kindern sind die Zähne stumpf geworden“. Der Film zeigt solche Zusammenhänge am Beispiel eines jungen Mannes auf, der in den Slums vor Johannesburg, in Soweto, aufgewachsen ist. Er erlebt den Zwang der Gruppe und die Macht der Gewohnheit. Im Existenzkampf ums Überleben können Sitte und Moral – von „Anstand“ ist die Rede – leicht ihre Kraft verlieren. Die Regeln eines humanen Miteinanders werden außer Kraft gesetzt und das scheinbare Recht des Stärkeren, Gewalttätigeren, Brutaleren setzt sich durch. Doch der Film führt auch an die elementaren Quellen aller Moralität, indem er das Entstehen des Mitleids im wehrlosen Angesicht des anderen Menschen zeigt. Und er führt vor, dass die aus Freiheit übernommene Verantwortung ein Gegengewicht gegen die scheinbar so deterministischen Prägekräfte des gesellschaftlichen Status und der Herkunft bildet. Eben auf diesem Gegengewicht beruht die Humanität des Menschen. In dem jungen Mann mit Namen Tsotsi findet sich die Opfer- und die Täterrolle unentwerrbar verknüpft. Durch seine innere Umkehr wird er aber aus einem verschlossenen Selbst zu einer sprechenden Seele. Das entbindet ihn allerdings nicht von dem Zwang, dass die Hüter des Rechts ihn am Ende für seine Taten belangen.

In einer vom südafrikanischen Soweto weit entfernten amerikanischen Kleinstadt spielt sich – zwar in einem ganz anderen Milieu, aber nicht unähnlich wie in der Gang Tsotsis – ein für junge Menschen in der Adoleszenz regelmäßig zu führender Kampf um Anerkennung ab. Im Film „**Denn sie wissen nicht, was sie tun**“ geht dieser Kampf auf Leben und Tod.⁴⁵ Im Bann der für das technische Zeitalter so typischen Faszination Heranwachsender für motorisiertes Gerät endet ein Wettkampf mit dem Auto für den Herausforderer tödlich. Doch die daraus sich ergebenden Verwicklungen mit den Elternhäusern und der Polizei führen nicht etwa zum Abbruch der wahnsinnigen Abenteuer. Vielmehr eskaliert die Situation in einem Spiel des Rückzugs und der Verfolgung, aus dem bitterer Ernst wird. Der Film lässt sich auf die Herausforderungen ein, die sich im Zuge des Erwachsenwerdens stellen, und er zeigt: junge Menschen brauchen den stabilisierenden Rückhalt einer festen Struktur und starker Persönlichkeiten, um auf dem Weg in ein selbst verantwortliches Leben nicht zu scheitern. Die Verantwortung aus Freiheit aber, die ein einzelner für andere übernimmt, öffnet einen Weg aus dem Zwang der Verhältnisse – auch wenn sie im Film das tragische Ende nicht vermeiden kann.

Auf andere Weise findet das große Thema der Anerkennung in „**Broken Silence**“ seine Darstellung. Auch hier wird eine für alles Leben unentrinnbare Notwendigkeit aufgezeigt: der ökonomische Zwang, die Grundlage der eigenen Existenz zu erhalten, erreicht auch ein Kartäuserkloster, deren Mönche sich den Idealen der Armut, der Keuschheit und der Demut verschrieben haben. Einer von ihnen wird beauftragt, nach Indien zu reisen, um den Pachtvertrag bei der Eigentümerin der klösterlichen Gebäude zu verlängern. Und so beginnt ein Prozess der Selbstwerdung und –vergewisserung in der Erfahrung bisher ungekannter Relativität vielfältiger anderer Lebensentwürfe. Der bisher in der strengen Struktur seines Tagesablaufs beheimatete Mönch geht hinaus in die weite, andere, fremde Welt, in der nichts mehr ist wie gewohnt. Auf dem Flug trifft er eine junge Afroamerikanerin, die nach manchen Verwicklungen zu seiner Begleiterin wird. In der Auseinandersetzung mit ihr wird er sich seiner selbst auf neue Weise gewiss, indem er auch Kritik und In-Frage-Stellung in sein Selbstverhältnis integriert. Durch die Anfechtung hindurch bleibt er dem „individuellen Gesetz“⁴⁶ seines Lebens treu, der einmal getroffenen und nun bewährten Wahl seiner Lebensform als Schweigemönch. Nach seiner Lebensbeichte, die er auf dem Rückweg in New York ablegt, kehrt er zu seiner vorherigen Existenz ins Schweizer Kloster zurück. Das innere Gesetz des Herzens findet zur Versöhnung mit der monastischen Regel.

⁴⁵ Schon G.W.F. Hegel hat dieses Verhältnis reflektiert (Ders., *Phänomenologie des Geistes* [Philosophische Bibliothek Bd. 114], Hamburg 1952, 141-150).

⁴⁶ Vgl. G. Simmel, *Das individuelle Gesetz. Ein Versuch über das Prinzip der Ethik* [1913], in: Ders., *Das individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse*, hg. u. eingel. v. M. Landmann, Frankfurt a.M. 1987, 174-230.

Nicht aus wirtschaftlichem Zwang, sondern aus Freiheitsdrang und Abenteuerlust lebt ein junger Mann, Chris mit Namen, in „**Into the Wild**“ das individuelle Gesetz seines Lebens. Zugleich bringt der Film die für die Moderne charakteristische Polarität zwischen einer immer wieder auftretenden Zivilisationsmüdigkeit einerseits und einer bleibenden Abhängigkeit von den Errungenschaften der Zivilisation andererseits zur Darstellung. Für Chris, dessen Lebensweg in die Ungebundenheit und Einsamkeit zuerst des Westens der USA, und dann Alaskas anhand seiner Tagebücher nachgezeichnet wird, bewährt sich die Einsicht, dass, wer mit anderen Menschen gut auskommen will, der auch mit sich selbst gut auskommen muss. Der „gemeinsame Tag“ bedarf als Gegengewicht des „einsamen Tages“, um mit einer Unterscheidung Dietrich Bonhoeffers zu sprechen.⁴⁷ Jeder Mensch muss einmal aus dem Gewohnten ausbrechen, um sich in der Begegnung mit anderen seiner selbst gewiss zu werden. Doch zugleich steht die Weisheit aus dem 2. Schöpfungsbericht in Geltung, dass es dem Menschen nicht gut tut, allein zu sein (1. Mose 2, 18). Für den Hauptdarsteller ist die Phase seiner einsamen Reisetätigkeit sehr gedehnt. Lange, zu lange will er ganz auf sich selbst gestellt sein, bis es denn zu spät ist, und er sich nicht mehr selbst helfen kann. Das Gesetz dieses Lebens läuft jedenfalls auf die sprichwörtliche Weisheit hinaus: „Wer zu spät kommt, den bestraft das Leben.“ Zu spät erkennt dieser junge Mann den Wert der Gemeinschaft und seine Angewiesenheit auf die anderen. Zu spät entschließt er sich, zurück zu kehren zu den Freunden, die er auf seiner Wanderschaft gewonnen, und heimzukehren zu den Eltern, denen er mit seinem plötzlichen Verschwinden viel Kummer bereitet hat. Im Negativ dieses „zu spät“ leuchtet die Möglichkeit auf, dass alles auch anders hätte laufen können.

In der Einsamkeit endet auch der Science-Fiction Klassiker „**2001 – Odyssee im Weltraum**“. Zum auf Wissenschaft und Technik beruhenden Lebens-Gesetz in der Moderne nimmt er allerdings eine andere Stellung ein. Nicht sucht der Mensch hier der Zivilisation zu entfliehen, an die als Voraussetzung eine solche Flucht noch gebunden bleibt. Vielmehr nutzt er die in technischem Gerät objektivierten Errungenschaften für immer neue Abenteuer. In grandiosen Bildern, die – nicht weniger grandios – mit Musik unterlegt sind, findet sich hier ein Abriss der Entwicklungsgeschichte menschlicher Kultur. Sie beginnt mit dem Evolutionssprung, durch den der Affe zum Menschen wurde, und endet 1968 (dem Erscheinungsjahr). Der Film nimmt ein Ereignis vorweg, das 1969 Wirklichkeit wurde, als Neil Armstrong seinen Fuss auf den Mond setzte.⁴⁸ Mit Hilfe von Techniken und später auch durch die Wissenschaft hat der Mensch sich Freiräume geschaffen, die zur weiteren Erforschung und Beherrschung der Natur ausgekauft werden konnten. Auf diese Weise hat er sich nicht nur den kleinen, blauen Planeten Erde untertan gemacht, sondern auch den Himmel erobert. Schließlich hat er eine künstliche Intelligenz hervor gebracht, ohne die die Raumfahrt gar nicht möglich geworden wäre.

Schon mit dem Titel spielt der Regisseur Stanley Kubrick auf die Einsicht Benjamins an, „dass zwischen der Welt der modernen Technik und der archaischen Symbolwelt der Mythologie Korrespondenzen spielen.“⁴⁹ Die Odyssee ist Teil der antiken Mythologie, in den Weltraum zu fahren aber ist möglich nur durch moderne Technik. Auch könnte man sagen, dass der für das „primitive“ Leben so charakteristische rituelle Kontext allen gesellschaftlichen Transformationen zum Trotz bis in die modernen Umgangsformen erhalten geblieben ist.⁵⁰ Im Film wird das angedeutet in der Art, wie Dr. Floyd, ein hoher Funktionär der amerikanischen

⁴⁷ D. Bonhoeffer, *Gemeinsames Leben*, München 11964, 31ff.64ff.

⁴⁸ Einige Jahre vorher hatte Juri Gagarin, ein russischer Kosmonaut, die Erde umrundet. Und bis zum Februar 2011 simulierten einige Versuchspersonen in Moskau einen 8 Monate dauernden Hinflug zum Mars in einem Institut für Biomedizin (vgl. Chr. Hucklenbroich, *Nach 255 Tagen auf 40 Quadratmetern Mars. Sechs Raumfahrer erreichen nach acht Monaten den „Roten Planeten“ in Moskau*, in: F.A.Z. Nr. 39 [Mittwoch, 16.2.2011], S. 7).

⁴⁹ M. Rampley, *The Remembrance of Things Past. On Aby M. Warburg and Walter Benjamin*, Wiesbaden 2000, 29 mit Bezug auf Benjamin, GS V, 576.

⁵⁰ Warburg und Benjamin haben diesen Transformationsprozessen in ihren kultur- und kunstgeschichtlichen Forschungen nachgespürt. Vgl. dazu etwa: Rampley, *Remembrance*, bes. 73-100.

Raumfahrtbehörde, mit anderen Reisenden kommuniziert, hierbei die zivilisierten Höflichkeitszeremonielle pflegend. Man könnte auch sagen, dass das Verhältnis zur modernen Technik Momente der archaischen Magie wiederbelebt hat. Als die Astronauten auf dem Mond sich dem aufgefundenen und frei gelegten Monolithen nähern, unterscheidet sich ihr Verhalten kaum von dem Gemisch aus Neugier und Scheu, mit dem ihre entwicklungsgeschichtlichen Vorfahren diesen geschliffenen Stein entdeckten. Schließlich legt schon der Titel des Films eine Spur zu der These, dass der Mythos in der Moderne wieder belebt werden kann. Wie Odysseus begibt sich eine Gruppe von Astronauten mit ihrer „Jupiter-Mission“ auf eine Irrfahrt in den Weltraum. Doch der einzig übrig gebliebene Dave Bowman kehrt nicht zur Erde zurück, weil der Super-Computer HAL 9000 sich verselbständigt hatte. Vermittels destruktiver Energien, die beim Menschen von allem Anfang an bekannt sind, hatte er die Kontrolle über alle Funktionen übernommen und bis auf Dave alle Besatzungsmitglieder getötet. Nachdem der dessen Elektronengehirn mit dem Schraubenzieher ausgeschaltet hat, bleibt ihm in einem psychedelischen Rausch nur noch die Rückkehr zu den Traumbildern seiner Seele, die – wie der Film überhaupt – ein offenes Kunstwerk bilden, dessen Deutung dem Betrachter obliegt.⁵¹

Eine Irrfahrt durch mögliche Optionen der Sinnfindung muss die Interpretation im Licht des Evangeliums aber nicht bleiben, wenn sie einer Spur folgt, die durch das (rätselhafte) Symbol des schwarzen Monolithen im Film selbst gelegt ist, dessen Erscheinen der *soundtrack* immer mit Teilen aus Ligetis Requiem untermalt; zu ihm gehört das *Kyrie*. Für dieses Andere bietet der Film auf den Stufen der Magie, der Wissenschaft und einer die Wissenschaft übersteigenden Sehnsucht oder Ahnung außerirdischer Intelligenz mehrere Deutungen an. Eine an der Philosophie Nietzsches orientierte Option ist durch das immer wieder gespielte Bläser-Motiv aus Richard Strauss' „Also sprach Zarathustra“ gegeben. Die Odyssee im Weltraum bedeutete dann ein Über-sich-Hinauswachsen des historischen Menschen, ein Werden, das am Ende in das Vergehen führt und die Wiederkehr des Gleichen ermöglicht. Eine andere Option, die plurale Offenheit der Interpretation zu fixieren, tut sich auf, wenn das *Kyrie*-Motiv mit der biblischen Himmelfahrtsgeschichte verknüpft wird. Dem Gesetz der „Härte des Lebens“⁵² gegenüber, die mit der Zeitlichkeit menschlicher Existenz auch seine Endlichkeit einschließt, besteht das Evangelium darin, das in einem rätselhaften Stein symbolisierte Andere als Gott, den „ganz Anderen“⁵³, anzurufen als „Abba, lieber Vater“ (Römer 8, 15 u.ö.).

Welches Gesetz kommt in „**Das weiße Band**“ vor, und wie deutet sich das Evangelium als sein anderes an? Wenn man einen Moment von den gezeigten Entfremdungen absieht (und erst einmal besonders von der, dass Gewalt als ein Mittel der Erziehung selbstverständlich scheint), so setzt sich dieser Film in einer grundsätzlichen Hinsicht mit der Notwendigkeit auseinander, Kindern Grenzen zu setzen, sie zu erziehen und auf diese Weise für die Aufrechterhaltung der gesellschaftlichen Ordnung auch in der neuen Generation zu sorgen. Kann aber nicht ein Widerstreit zwischen den überkommenen Werten und den Bedürfnissen der zukünftigen Gesellschaft bestehen? Und sollte man nicht die bisher geltenden Normen und Gebräuche prüfen, ehe man sie an die Kinder weiter gibt? Der Gang der Handlung ruft diese Fragen im Zuschauer hervor. Vorgeführt wird eine gesellschaftliche Ordnung, die dem sich wandelnden Leben nicht mehr dient. Die angewendeten erzieherischen Methoden sind von Gewalt geprägt und nicht human. Das für gelingende Pädagogik erforderliche gute Beispiel

⁵¹ Welchen Sinn macht es, dass diese Odyssee nur eine Heimkehr in den Rausch kennt? Eine Antwort findet sich im letzten Aphorismus von Benjamins „Einbahnstraße“ angedeutet, der mit „Zum Planetarium“ überschrieben ist. Dort heißt es: „Antiker Umgang mit dem Kosmos vollzog sich [...] im Rausche. Ist doch Rausch die Erfahrung, in welcher wir allein des Allernächsten und des Allerfernsten, und nie des einen ohne des andern, uns versichern. Das will aber sagen, dass rauschhaft mit dem Kosmos der Mensch nur in der Gemeinschaft kommunizieren kann.“ (Benjamin, GS IV, 146f.). Eben die Gemeinschaft aber ist dem verbliebenen Astronauten im Film abhanden gekommen.

⁵² S.o. Anm. 4.

⁵³ M. Horkheimer, Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. Ein Interview mit Kommentar von H. Gumnior, Hamburg 1970.

überzeugt nicht: der seinen älteren Sohn züchtigende Vater vermag die Freiheit selbst nicht zu leben, von der er seinem jüngsten Sohn am Negativbeispiel eines Vogels im Käfig spricht. Die Macht der Stände (exemplarisch zu sehen am Baron) und spezifischer Berufsgruppen (zu sehen am Arzt) verhindert, dass es im Dorf gerecht zugeht.⁵⁴ Und so wird man sagen können: das „Gesetz“, das in diesem Film gezeigt wird, erfüllt seine Funktion nicht. Das ungeschriebene Gesetz der Sitte und Moral tritt als „Giftmischerin des Lebens“ auf.⁵⁵ Und die zur Erziehung eingesetzten Schläge werden als eine sinnlose Strafe erfahren, die nicht etwa zu einer Verhaltensänderung führt, sondern zu einem verstärkten Widerstand der Kinder gegen die Welt der Erwachsenen. Schließlich taugt das Gesetz hier auch nicht als Ordnungshüter: die Polizei vermag die Schuldigen für die als Unfälle getarnten Anschläge im Dorf nicht ausfindig zu machen. Wie in einem Negativ deutet der Film auf eine positive Entwicklung nur hin: Wenn das Paradies natürlicher Kindlichkeit in der Gestalt des jüngsten Pfarrerssohns wieder gewonnen werden könnte, und wenn nicht Angst und Aggression das klärende Gespräch zwischen Pfarrer und Lehrer verhindert hätten, so hätte eine Zukunft gelingender Kommunikation in wechselseitiger Achtung der Generationen offen gestanden.

Das psychische Gesetz des menschlichen Lebens ist Sigmund Freud zufolge durch typische Krisen in der Entwicklung des einzelnen bestimmt: Die Ambivalenz, die jedes Kind hinsichtlich seiner Beziehung zu Mutter und Vater erlebt, wird im Zuge des sog. „Ödipuskomplexes“ durch Vorgänge der *Identifizierung* erträglich, und diese vollzieht sich als *Idealisierung*. Es entsteht eine Instanz im topischen Modell der Seele, die Freud „Über-ich“ genannt hat.⁵⁶ Hier haben die – meist durch die Eltern und primären Bezugspersonen, zugleich aber auch durch die herrschenden Ideologien vertretenen – Ideale ihren Ort, an denen ein Mensch sich in seinem Handeln orientiert, hier wird ein Bild von sich selbst bewahrt, dem man nur um den Preis schrecklicher Gewissensqualen widersprechen wird: An der dem Leben dienlichen Funktion des Über-Ich hängt die Entwicklung der humanen Kultur. Der Film **„Entscheidung vor Morgengrauen“** zeigt nun, in welchen Konflikten sich diese Ideale zu einer Zeit befanden, als die Treue zur eigenen Nation zu den höchsten Werten gerechnet wurde. Ein junger deutscher Soldat, Karl Maurer mit Namen, gerät im Winter 1944 in amerikanische Kriegsgefangenenschaft. Unter seinen Mitgefangenen sind auch überzeugte Nationalsozialisten, die es nicht ertragen, dass ihre „libidinösen Bindungen“⁵⁷ an Volk und Vaterland in Frage gestellt werden. Und sie bestätigen, dass die ambivalente Bindung an den Führer (100f.) sich ebenso „zum Ausdruck der Zärtlichkeit wie zum Wunsch der Beseitigung wenden“ kann (98) – ein in ihren Augen allzu kritischer Kamerad, Maurers Freund, wird kaltblütig hingerichtet. Demgegenüber vertreten die Amerikaner die Ideale ihrer Verfassung, die ihr Maß an den allgemeinen Menschenrechten finden. Doch um den Krieg gegen Deutschland zu gewinnen, muss der US-Geheimdienst ein moralisch doppeltes Spiel spielen: freiwillige deutsche Kriegsgefangene werden ausgewählt, um die Informationen beizubringen, welche für eine Beschleunigung des Sieges der Alliierten sorgen können. Für diese in den Dienst der eigenen Ziele tretenden Männer empfinden die Verantwortlichen aber eigentlich nur die Verachtung, die einem Verräter gebührt: „Ein Verräter ist immer ein Verräter, egal welche Gründe er hatte“, meint der vorgesetzte Colonel am Ende. Der Spezialagent Rennick aber, der nur dank des Selbstopfers von Maurer wohlbehalten zurück kehrt, gewinnt ein vertieftes Verständnis der Gewissensentscheidung dieses jungen Deutschen. „Call it treason“ lautet der

⁵⁴ Zudem spiegelt sich in der Figur des Arztes schon die „Krise der Medizin“, die Viktor von Weizsäcker nach dem 1. Weltkrieg diagnostizierte (Rainer-M.E. Jacobi, „Ja, aber nicht so“. Das Erzählen der Krankengeschichte bei Viktor von Weizsäcker, in: JLM 3 [2009], 141-162, 142).

⁵⁵ F. Nietzsche, *Umwertung aller Werte*. Aus dem Nachlass zusammengestellt und herausgegeben von F. Würzbach. Mit einem Nachwort von H. Friedrich, München 1977, 152. Wie der Film zeigt, galt die Onanie nicht nur im Pietismus weithin als Sünde (vgl. Ph. M. Hahn, *Kornwestheimer Tagebücher 1772-1777*, hg.v. M. Brecht u.a., Berlin/New York 1979).

⁵⁶ Vgl. Dober, „Reflektierender Glaube“ [s.o. Anm. 32], 138-165, bes. 144-152.

⁵⁷ Freud, *StA IX*, 61-134, 97 [Massenpsychologie und Ich-Analyse (1921)].

Titel der Drehbuchvorlage, und in der Tat: Wenn man die Neuorientierung Maurers an den höchsten Idealen der Humanität in den Blick nimmt, ist ein im engen Rahmen nationaler Orientierung als Verrat erscheinendes Handeln eigentlich vielmehr die Verteidigung einer Menschlichkeit, die letztlich die Frage nach dem höchsten Gut aufwirft. Ein Gesetz des Lebens findet sich in den für die menschliche Seele so charakteristischen Idealisierungen dargestellt. Sie werden durch ein unabhängig gewordenes Gewissen in Frage gestellt. Die feste Entschlossenheit, zu der die Seele Maurers in ihrer extremen Entscheidung gefunden hat, ist dem Frieden zumindest verwandt, in den auch das Evangelium führen kann.

Historische Konstellationen, in denen die alte Lebensordnung durch eine neue ersetzt worden ist, und die Folgen solcher Wandlungsprozesse sind auch in den folgenden zwei Filmen in Szene gesetzt. „**Lemon Tree**“ hat einen kleinen Konflikt zwischen einer Palästinenserin und dem Verteidigungsminister Israels zum Gegenstand. In ihm spiegelt sich der große Konflikt zwischen beiden Völkern und ihrem Anspruch auf das gleiche Land. Der prominente Israeli hatte einen Baugrund direkt an der Grenz zu palästinensischem Gebiet erworben und darauf ein Haus errichtet. Der angrenzende Zitronenhain, als Familienbesitz die Lebensgrundlage einer palästinensischen Witwe, scheint den israelischen Militärs bei ihrer ersten Ortsbegehung schon ein ideales Versteck für Attentäter und Terroristen zu sein, weshalb er abgeholt werden soll. Eine bis in die staatlichen Institutionen hinein verbreitete Paranoia wirkt sich hier aus. Gegen den entsprechenden Bescheid der Militärbehörde beschreitet die Palästinenserin nun den Rechtsweg. Anders als in der biblischen Parallelgeschichte von Naboths Weinberg (1. Könige 21) wird im heutigen Israel Recht gesprochen. Doch dieser Erfolg löst den großen Konflikt noch nicht. Zum einen wirken sich die kulturellen Differenzen zwischen der israelischen und der palästinensischen Gesellschaft so aus, dass eine durch Familientraditionen verwurzelte Bindung an das Land gegen ein rationalistisches Weltverhältnis zu stehen kommt, das sich ebenfalls im rechten Besitz des Landes weiß. Zum anderen führt das auf israelischer Seite herrschende Gesetz der Angst dazu, dass eine hohe Betonmauer am Ende den Blick von der Villa auf den Zitronenhain versperrt, der seinerseits auf einem breiten Sicherheitsstreifen so gestützt worden ist, dass die Bäume keine Früchte mehr bringen.

Um den israelisch-palästinensischen Konflikt zu verstehen, muss eine ganze Kette von historischen Verwicklungen und Katastrophen in den Blick genommen werden, die nach der Juden-Verfolgung und -vernichtung in der Shoa im Jahr 1948 zur Gründung des Staates Israel führte. Die von den Vereinten Nationen damals mit einer Mehrheit bestätigte Ausrufung des jüdischen Staates fand aber in einem Land statt, das keineswegs „ohne Volk“ war, wie es in einem berühmten Diktum Theodor Herzls heißt. Und so war ein erbitterter Kampf des „Volkes ohne Land“ mit den Einwohnern Palästinas und deren Nachkommen die Folge. Nach den Kriegen um die „jüdische Heimstätte“, die seit 1967 zu einer Besetzung der Westufer des Jordans und des Gazastreifens geführt haben, lässt sich dieser Film auf alltägliche Vorgänge entlang der Grenzen Israels ein – hier zu palästinensischem Gebiet in den Westbanks. Dass es sich im Fall dieses Konflikts um einen schicksalhaften Zusammenhang handelt, in dem die jüdische Seite nicht schuldlos ist, wird auch von jüdischen Beobachtern der Lage gesehen.⁵⁸ Lösbar wird er wohl nur dann sein, wenn die Israelis anerkennen, dass sie selbst in den Schicksalszusammenhang ihrer Staatsgründung schuldhaft verstrickt sind, und die Palästinenser die Existenz des jüdischen Staates anerkennen, neben dem es dann auch einen palästinensischen geben kann. Dass die Frau des israelischen Verteidigungsministers im Film am Ende eine solche Wendung in ihrem Bewusstsein vollzieht, deutet der Film weniger durch die gesprochenen Worte als vielmehr durch die Gesten und die Mimik auf den Gesichtern an. So steht dem schicksalhaften Gesetz der Geschichte die Freiheit Einzelner gegenüber, persönliche Konsequenzen aus einer im Allgemeinen verfahrenen Lage zu ziehen, und das in

⁵⁸ C. Edvardson, Wenn keiner weiterweiß. Berichte von der Grenze, München 2010.

der Hoffnung, dadurch die bestehenden Spannungen wenigstens nicht noch weiter zu verschärfen.

Das Gesetz der Geschichte, dass der Staat oder die neue gesellschaftliche Ordnung sich mit Hilfe von Gesetzen zu sichern und zu erhalten sucht, dazu aber im Ursprung von Staatsgründung oder Revolution auf die Ausübung von Gewalt nicht verzichten kann⁵⁹, macht auch in „**Die Kommissarin**“ den Hintergrund des Geschehens aus. Die Hauptdarstellerin, eine Polit-Kommissarin der Roten Armee zur Zeit der russischen Revolution, übt diese Gewalt gegen einen Deserteur aus, der „die Revolution gegen das Weib getauscht“ hatte, wie der Vorwurf lautet. Doch sie unterliegt dieser Gewalt ihrerseits, als sie ihren Vorgesetzten von ihrer ungewollten Schwangerschaft in Kenntnis setzt, und nun selbst mit einem Tribunal zu rechnen hat. Dass nun nicht der gleiche Mechanismus greift wie in dem Fall, für den sie verantwortlich war, scheint funktionalen Gesichtspunkten geschuldet: Man braucht ihre Kompetenz als Rednerin zur kämpfenden Truppe. So kann das positive Recht unterschiedlich gehandhabt werden. Dass aber die Revolution „auf dem Blut der Arbeiter und Bauern“ gebaut ist, und in dieser Hinsicht nicht besser einzustufen ist als die vorher herrschende Ständegesellschaft, bestätigt die Einsicht in den Lauf der Geschichte als einen ewigen Kreislauf von Revolution, neuer Staatsgründung bzw. neuer Gesellschaftsordnung und Gewalt. Nachdem sie mit der Geburt ihres Kindes eine Unterbrechung erfahren hatte, nimmt die Kommissarin wieder teil an dieser ewigen Wiederkehr. Doch diesem Schicksalszusammenhang in der Geschichte steht im Film mit dem jüdischen Kesselflicker, in dessen Haus die Kommissarin ihr Kind gebiert, ein anderes Verständnis des Gesetzes gegenüber: Er repräsentiert die für jüdische Auslegung wesentliche Einsicht der *Tora*, dass das *Tun* dem *Hören* vorgeordnet ist.⁶⁰ Das zeigt sich an seiner Gastfreundschaft trotz des anfänglichen Widerstands gegen die Zumutungen eines Parteifunktionärs.

Eingebunden in die Kontexte allgemeinen Lebens einer Gesellschaft, einer Nation, einer Epoche ist der Mensch doch angesichts furchtbarer Widerfahrnisse auf sich selbst geworfen. Unausweichlich ist dies angesichts unheilbarer Krankheit, aber auch im Angesicht des Todes der Fall, sei es in der Trauer über den Verlust geliebter Menschen, sei es in der Rechenschaft über das eigene Lebensende. Die folgenden drei Filme zeigen dieses Gesetz des menschlichen Lebens. „**An ihrer Seite**“ lässt sich auf ein so weit verbreitetes wie gern verdrängtes Phänomen unser Tage ein: das Gesetz fortschreitender Krankheit in Gestalt der unter älteren Menschen häufig auftretenden Alzheimer-Demenz mit ihren persönlichkeits-verändernden Folgen nicht nur für die Kranken selbst, sondern vor allem auch für ihre nächsten Angehörigen. Dass diese Krankheit heute vermehrt auftritt, hängt sicher auch mit der Alterung der Gesellschaft, mit ihrem „Methusalem-Syndrom“ (F. Schirrmacher) zusammen. Wie schwer dieses neu aufgekommene Massen-Phänomen allerdings angenommen und anerkannt werden kann, zeigt der Film auf eine hoch differenzierte und einfühlsame Weise: vor allem für die betroffenen Angehörigen geht es mit Verwirrungen und Kränkungen einher, mit dem Bruch bisheriger Selbstverständlichkeiten und sozialen Konstruktionen. Wäre man dazu in der Lage, so ließe sich den Veränderungen im Hirn der Betroffenen auf der Ebene der Geselligkeit mit Humor begegnen. Dazu müsste man sich von der veränderten Gegenwart der Geliebten distanzieren, um die Erinnerung an eine schöne Vergangenheit gelungener Zweisamkeit (mit wie vielen Arrangements auch immer) herrschen zu lassen. Der Film bringt die Grenzen auch solcher Verarbeitungsmechanismen zur Darstellung. Er zeigt, wie die vielen geschaffenen Konstruktionen gelingender dauerhafter Beziehung zwischen Mann und Frau in einer Jahrzehnte langen Ehe bei herein brechender Demenz zur Makulatur werden. Zu diesen Konstruktionen gehört nach neuerer Theorie eine „Liebes-Karte“, die jede und jeder sich unbewusst zeichnet, um sich zu orientieren, oder das „Drehbuch“ einer Partnerschaft, das auch

⁵⁹ Vgl. F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung* (s.o. Anm. 15), 364-371.

⁶⁰ Nach Exodus 24, 7b. Vgl. E. Lévinas, *Die Versuchung der Versuchung*, in: Ders., *Vier Talmud-Lesungen*, Frankfurt a.M. 1993, 59-94, 80f. Cohen, *Religion der Vernunft* (s.o. Anm. 13), 376.

die bisherigen Erfahrungen einbezieht.⁶¹ Die Liebe ist angesichts solcher Widerfahrnisse nur zu bewahren durch die extreme Orientierung nicht mehr an den Bedürfnissen des Selbst, sondern an denen des Anderen, wie sie Paulus in seinem Hohen Lied in Worte gefasst hat. Selten aber vermag diese Beschreibung ganz der Erfahrung zu entsprechen: die Liebe „sucht nicht das Ihre, sie lässt sich nicht erbittern, [...] sie erträgt alles, [...] sie duldet alles“ (1 Korinther 13, 5f.).

Auf sich selbst geworfen ist aber auch diejenige, die mit dem Verlust nächster Angehöriger leben muss. Ihrer Umwelt ebenso entfremdet wie den bisherigen Selbstverständlichkeiten muss die Betroffene einen Prozess des Abschiednehmens durchlaufen. Der vollzieht sich entlang der Erinnerungsspuren in der eigenen Seele ebenso wie im Wissen um das Leben des Verstorbenen. Ihn will die Trauernde schließlich so im Gedächtnis behalten, dass das eigene Selbstverhältnis und das zu den anderen durch den extremen Schmerz der Trauer nicht mehr gefährdet ist.⁶² „Drei Farben Blau“ erzählt von einer solchen Erfahrung, im Zuge derer die typischen Phasen im Trauerprozess zu durchlaufen sind: das anfängliche Nicht-Wahrhaben-Wollen des schrecklichen Ereignisses und die Verleugnung, dann die Zurückgezogenheit in das eigene Innenleben bei für die Außenwelt schwer verständlicher Abkapselung von ihr, auch das Gegenstück zu diesem depressiven Phänomen – die Manie als eine überzogene Aktivität, oder auch ein aggressives Verhalten, schließlich der Versuch der Inkorporation der Verstorbenen und die schrittweise Rückkehr ins Leben. Diesem Gesetz des endlichen Lebens, das mit anderem endlichen Leben verbunden ist, steht im Film deutlich genug eine evangelische Aussage gegenüber: Indem die Hauptdarstellerin von der Möglichkeit der Rache an der Rivalin Abstand nimmt, von der sie erst im Nachhinein erfährt, weist sie selbst eine „Straße der Befreiung“⁶³ aus den Ambivalenzen in dem von ihr zu durchlaufenden Trauerprozess. Der Film entwickelt in dieser Hinsicht das Positiv erlösender Befreiung aus dem Negativ des erlittenen Widerfahrnisses selbst.

Es ist schwer, ohne die anderen zu leben, die nicht mehr da sind. Dem gegenüber stellt „Das Ende ist mein Anfang“ den Fokus auf die Selbstreflexion dessen ein, der weiß, dass er sterben muss. In zwei Hinsichten ist „Gesetz“ in diesem Film zu finden – zum einen die schon in der biblischen Szene des Abschieds Jakobs von seinen Enkeln und Söhnen zur Darstellung gebrachte urmenschliche Situation, dass der Vater den Nachkommen sein Vermächtnis mitgeben möchte. Es hat in 1. Mose 48 und 49 die Gestalt eines Zukunft eröffnenden Segens, im Film aber die der Erzählung der eigenen Lebensgeschichte: beides kann als Spur des „Evangeliums“ im Gesetz verstanden werden. Tiziano Terzani, der seinen Sohn Folco im Bewusstsein seines nahen Endes zu sich ruft, erscheint im Film wie der Erzähler, den Walter Benjamin als die Gestalt eines Gerechten beschrieb.⁶⁴ Zum anderen ist dieser Film aber auch charakteristisch für einen in den westlichen Gesellschaften nicht mehr ganz neuen Synkretismus in der Suche nach dem Sinn im eigenen Leben; dessen Plausibilität eher zu- als abgenommen hat.⁶⁵ Tiziano Terzani deutet seinen eigenen Tod im Rahmen eines Pantheismus, der sich aus grandiosen Naturerlebnissen, zen-buddhistischer Meditation und den Lehren der fernöstlichen Religionen nährt. In seinem Wunsch, namenlos in das Werden und Vergehen der Natur einzugehen, wie es sich seiner Anschauung des Universums gezeigt hat, entfernt er sich allerdings weit von dem biblisch geprägten Glauben an die Erlösung der Menschenseele, der darauf vertraut, zu Gott zurück zu kehren, der sie bei ihrem Namen gerufen hat.

⁶¹ Vgl. R. D. Precht, Liebe. Ein unordentliches Gefühl, München 2009 [Vom Autor gekürzte und bearbeitete Hörbuchfassung].

⁶² Vgl. Freud, StA III, 193-212 [Trauer und Melancholie (1917)]. Y. Spiegel, Der Prozess des Trauerns. Analyse und Beratung, München 1989, bes. 57-89.

⁶³ Benjamin, GS II/1, 174 [Schicksal und Charakter].

⁶⁴ Benjamin, GS II/2, 464f. [Der Erzähler].

⁶⁵ Vgl. dazu: V. Drehen, Die Anverwandlung des Fremden. Zur wachsenden Wahrscheinlichkeit von Synkretismen in der modernen Gesellschaft, in: Ders., Wie religionsfähig ist die Volkskirche? Sozialisationstheoretische Erkundungen neuzeitlicher Christentumspraxis, Gütersloh 1994, 313-345.

Aus: Hans Martin Dober, *Filmpredigten II*, Göttingen 2012, S. 11–44.