

Vom Unheimlichen über die Erkenntnis zum Geheimnis.¹
Gedanken im Horizont des delphischen Genius Loci.

Ottmar Fuchs, Bamberg

"Möge doch wenigstens das gelten, was wir nicht leugnen können, wenn wir nicht die ganze Geschichte auf den Kopf stellen wollen, daß dies Orakel viele Jahrhunderte lang wahrhaftig gewesen ist." (Cicero)

Gerne werden mythische Orakel als Weissagungen oder Prophetien im Sinne von Voraussagen des zukünftig Unbekannten verstanden. Und zwar dergestalt, daß eine mit religiöser Kraft und Autorität begabte Person einer anderen fragenden Person die entsprechende Auskunft erteilt. Ein reales Gegenüber gibt eine von der fragenden Person unabhängige, aber sie betreffende Botschaft. Unabhängig ist letztere deshalb, weil sie nicht etwa vom Fragesteller selbst (z. B. in Interpretationen eigener Träume) produziert wird, sondern von einem Gegenüber ausgeht, dem diesbezüglich eine besonders kompetente (magische) Macht zuphantasiert wird. So jedenfalls die damit verbundene Vorstellung oder Ein-Bildung.

Solcher Zugriff auf die Zukunft ist ein Ausdruck des Kampfes gegen das Chaos des Ungewissen wie die mythologische Ordnung der Herkunft (z. B. in Genealogien von Göttern und Ahnen) die dunkle Vergangenheit aufhellt und wie die sakral-soziale Ordnung der Gegenwart die Bewältigung des verwirrend vielfältigen Alltagslebens angeht. Mythische Ordnungen müssen, um wirksam die unheimlichen und ängstigenden Mächte des Todes eindämmen zu können, auch wirklich stabil sein.² Anders vermitteln sie keine Sicherheit. Sie können nicht die Beliebigkeit ihrer eigenen Struktur mitvertreten, weil sie sonst kontraeffektiv ihre ordnende Kraft verlieren. So spielerisch wie sie als Varianten im multikulturellen Vergleich ausschauen mögen, so wenig spielerisch sind sie jeweils je in sich selbst. Das Drohend-Unheimliche wird mit Hilfe mythologischer Erkenntnis bis zu einem gewissen Grad durchschau- und hantierbar. Hantierbarkeit aber braucht Wiederholbarkeit und damit Festlegungen, genauso wie Erkenntnis sich am wiederholten

¹ Die Ideen zu diesem Artikel sind auf einer Griechenlandfahrt mit meinen Kurskollegen (Erzdiözese Bamberg) entstanden, die wir im August 1992 zum 20. Jahrestag unserer Ordinerung unternommen haben. Dabei kam Hanjo Sauer auf den Einfall zu dieser Überschrift.

² Vgl. H. Reinwald, *Mythos und Methode*, München 1991, 85-87.

Vergleichbaren aufbaut und in die Krise kommt, wenn diese Kontinuität durchbrochen wird.³

In den Jahrhunderten um 500 v. Chr. markiert man die Wende von der "archaischen" zur "klassischen" Epoche Griechenlands, wo "zum ersten Mal in der abendländischen Geschichte ein tastender Schritt von einem Leben in Traditionen zu einem Leben in Geschichte vollzogen wurde."⁴ Für J. Assmann handelt es sich um eine "kulturelle Transformation" von einer durch Repetition geprägten "rituellen Kohärenz" zu einer durch Variation charakterisierten "textuellen Kohärenz."⁵ Konstituierte sich vor dieser Transformation die Erinnerungsbeziehung zur Vergangenheit im Zusammenhang von Wiederholung und Ritual, fallen nunmehr die überbrachten Texte aus diesem rituellen und repetitiven Korsett heraus, was diesen Texten eine von ihnen selbst ausgehende Erinnerungs- und Wirkungsgeschichte verleiht. Damit verlieren die Texte ihre situative Vereindeutigung und sind "schutzlos jedem Mißverständnis und jeder Ablehnung" ausgeliefert.⁶ Den neuen "Rahmen" liefert nun eine neue Diskurskultur, in der unterschiedliche Texte aus Vergangenheit und Gegenwart miteinander um das je bessere Verständnis der strittigen "Sache" in Wettstreit kommen. Ein solcher Diskurs "beruht auf einer verschärften Wahrnehmung von Widersprüchen, d.h. Kritik, bei gleichzeitiger Bewahrung der kritisierten Positionen."⁷

In der Politik ist dies die Wende vom Nomos zum Kratos, von einer mythologisch gesetzten Ordnung, in der es nur die Alternative der Unordnung (Anomia) gab und wo es letztlich unerheblich war, welche Herrschaftsträger dafür sorgten, daß die Lebensformen und -normen, die von den Göttern kamen, eingehalten wurden (waren sie doch selbst nur Untertane des Nomos), zum Kratos, zur Herrschaft von Menschen mit grundsätzlichen Alternativen, ob z. B. ein Volk oder ein Tyrann regierte. "Diese Ordnungen waren nicht mehr von den Göttern vorgegeben, sondern in der Verfügung der gegenwärtigen Menschen gestellt und nach deren politischen Willen gestaltet. Nach dem Subjekt dieses Willens, dem Träger der Herrschaft, wurden sie benannt: Demokratia, Aristokratia, Oligarchia."⁸

Mit diesem anfanghaften Übergang zu einer allerdings noch begrenzten Anzahl von Menschen (hier den Mächtigen bzw. Mitgliedern der Polis) als Subjekten der Geschichte mit

³ Vgl. N. Luhmann, Die Wissenschaft der Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1992, 107ff.

⁴ T. Hölscher, Tradition und Geschichte, in: J. Assmann/ders. (Hrsg.), Kultur und Gedächtnis, Frankfurt a. M. 1/1988, 115-147, 115.

⁵ J. Assmann, Das kulturelle Gedächtnis, München 1992, 291, vgl. auch 282f.

⁶ Assmann, ebd. 284.

⁷ Assmann, ebd. 288.

⁸ Hölscher, ebd. 137.

Alternativen und Entscheidungsspielräumen korrespondiert auch ein verändertes Kunstbewußtsein. War die archaische griechische Kunst an eine ganz bestimmte, auf die Götter selbst zurückgeführte Typologie ihrer Figuren gebunden und damit in eine Tradition mit wenig Innovationsmöglichkeiten eingefügt, so setzt sich in der klassischen Zeit immer mehr die "individuelle Selektion" durch, in der die Künstler ihre Vorbilder eigenständig wählen. An die Stelle invarianter Typen, die vom Künstler nur strukturintern variiert werden konnten, tritt nun die Variation der Typen selbst. Man läßt sie spielen zwischen Anspannung und Entspannung, zwischen Stand- und Spielbein, zwischen Drehung und Streckung. Zugleich kommen Portraitstatuen mit individuellen Zügen auf. Mit der Dynamisierung und Vermenschlichung der Figuren verlieren die Kunstwerke allerdings ihr numinos-göttliches Ansehen, das insbesondere an ihre beeindruckende und überzeitliche Typenkonstanz gebunden war: "Mehrung künstlerischer Errungenschaften gegen Einbuße an religiösem Gehalt."⁹

Doch das derart gewonnene "Meer offener Möglichkeiten war auch dann unheimlich, wenn man mit vollen Segeln darauf fuhr".¹⁰ In der Antigone von Sophokles kommt dieses Unheimliche eindrucksvoll zum Ausdruck: Sie wird zermalmt zwischen dem Gebot der Götter und dem Gesetz eines Königs, der seine unbegrenzte Freiheit und Macht gegen die alten Traditionen durchsetzt. Die Ungeheuerlichkeit der archaischen Götter überträgt sich nun auf den Menschen selbst: "Vieles ist ungeheuer, nichts ungeheurer als der Mensch."¹¹ Mit der Entthronung der Götter allein ist noch nichts für die Vermenschlichung der Menschen gewonnen, wenn nun einige wenige Menschen und Schichten sich selbst divinisieren und sich wie Götter aufführen.

Das Orakel des Krösus

Auf diesem Hintergrund läßt sich einigermaßen erahnen, was in Delphi vor sich ging: Wohl in archaischer Zeit noch an mythologischer Eindeutigkeit fixiert (denn was soll ein Orakel, wenn es nicht zutrifft) und damit genötigt, die Verbindung von Spruch und darin ausgesprochener Realität in irgendeiner Form unbeliebig festzuzurren (womit sich das Orakel der realistischen Nachprüfbarkeit in einen konkreten mythologischen System ausliefert), geschieht im "typischen" Delphispruch etwas Neues. Für seine Typik steht jenes bekannte Orakel für den Lyderkönig Krösus (im 6. Jahrhundert v. Chr.), von dem Herodot (im 5. Jahrhundert v. Chr.) erzählt. Mächtig und reich und nach noch mehr Ausdehnung seiner Einflußbereiche strebend fragt er Pythia, ob er einen Krieg gegen die Perser

⁹ Hölscher, ebd. 139.

¹⁰ Hölscher, ebd. 139.

¹¹ Sophokles, Tragödien und Fragmente, München 1966, 261 (= Antigone 332-333).

gewinnen werde. Pythia antwortet: "Wenn Du den Grenzfluß Halys überschreitest, wirst Du ein großes Reich vernichten!" Krösus bezieht diesen Vernichtungsspruch auf das Reich der Perser, beginnt den Krieg, verliert ihn und vernichtet damit seine eigene Herrschaft. Die mitgebrachten üppigen und kostbaren Weihegaben, mit denen er sich wohl nicht nur irgendeine Antwort, sondern seine Antwort besorgen möchte, haben nichts genutzt. Weil er mit Gewalt Eindeutigkeit haben wollte, mußte ihm der sensible Tatbestand entgehen: "Als die Bedrohung durch die Perser sich immer deutlicher abzuzeichnen begann, wurden die Voraussagen des Orakels doppelsinnig."¹²

Der Spruch erweist seine Wahrheit um den Preis, daß er praktisch nichts aussagt. Was er praktisch als Orakel für Krösus meint, vermittelt nicht der Spruch, sondern der Fragende in seiner Imagination. Er selbst legt sich in Pythias Spruch fest. Was erfolgt, ist eine Vorgabe an Bedeutung ohne zureichende bzw. nötige faktische Eindeutigkeit von der Herkunftsseite her. Heraklit sagt: "Der Herr, dem das Orakel in Delphi gehört, sagt nichts und birgt nichts, sondern er bedeutet."¹³ Das Problem wird nur auf der Wortebene "gelöst". Das Geheimnis seiner Realität aber bleibt. Damit bleibt der Text offen für die Assoziation des Fragenden, für das, was er sich als Realität wünscht.

Pythia bietet ein ambivalentes Sprachspiel an, dessen Wirklichkeitsgehalt "objektiv" nicht festgelegt ist. Die Festlegung geschieht subjektiv durch die Wunschwelt des Ratsuchenden: er will die Perser schlagen, also ist er damit geschlagen, den Spruch in dieser Fixierung seines Wunsches ("désir" im Sinne von J. Lacan)¹⁴ zu lesen. Nicht mehr der Spruch selbst fixiert auf magische Weise Wort und Realität, sondern das Subjekt, und zwar in der Weise seiner eigenen psychischen Fixierungen, seiner Triebe und Wünsche, die er in die Vereindeutigung des Spruches investiert. Hier wie häufig geht es um Macht.

In der Verabsolutierung allzu vorläufiger vergänglicher und trügerischer Wunschvorstellungen wird der Mensch gefährlich für sich und andere. Denn solch zwanghaft-kurzschlüssige Überbrückung zwischen Wort und Wirklichkeit landet in einem buchstäblichen Kurzschluß, der das gewünschte Programm "abstürzen" läßt. Nur die Offenheit auf immer wieder andere Erfüllungsvorstellungen, die die bisherigen Bilder durch Ablösung oder Transformation begrenzen, öffnet letztlich auch für die "eschatologische Zeit", in welcher die Differenz zwischen Zeichenkörper und Zeicheninhalt, zwischen Signifikanten und Signifikat endgültig "aufgehoben werden soll".¹⁵ Doch ist diese Aufgehobenheit jetzt noch

¹² B. d' Agostino, Monumente Großer Kulturen: Hellas, Wiesbaden/Luxembourg 1974, 72.

¹³ Heraklit, Fragment B 93, in: H. Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, Reinbek 8/1964, 29; vgl. E. Peterich/J. Rast, Griechenland, Olten 11/1974, 246f.

¹⁴ Vgl. J. Lacan, Schriften I, Frankfurt a. M. 1975, 248ff.

¹⁵ E. Gütgemanns, Paulus und der désir nach dem Eschaton, in: Linguistica Biblica (1986) 58, 7-14, 13.

Geheimnis. Den Menschen stehen solche "Endlösungen" weder bezüglich ihres Sprechens noch hinsichtlich ihres Handelns zu. Sie wären schlecht beraten, wollten sie diese letzte Vereindeutigung als Offenbarung über die Wahrheit ihrer Wirklichkeit selbst produzieren. Solche Versuche müssen immer in der Vergöttlichung des Vorletzten und damit auch des allzu menschlichen Begrenzten, oft Banalen und meist auch des Gewalttätigen enden, jedenfalls in destruktiven Fixierungen für sich selbst und für die anderen und damit in einem schlimmen Lebensverlust. So gilt es, "die Wahrheit in die Hände eines Andern zu legen, eines vollkommenen Gottes, der für die Wahrheit zu sorgen hat".¹⁶

Mehrdeutigkeit als Freiheit und Begrenzung

"Die Mehrdeutigkeit der Worte im Rätsel oder das Aufspalten des Begriffs in die unterschiedlichsten Bedeutungsebenen dient dazu, die kollektive Verbindlichkeit des Sprechens und Denkens zu zerstören. Das Zerschneiden des gängigen Bezugssystems entspricht dem Zerschneiden des profanen Universums und der schöpferischen 'Neu-Zeugung' von Welt. ... Die rätselhafte Unergründlichkeit des göttlichen Orakelspruchs verweist auf die Kluft zwischen der menschlichen und der göttlichen Ordnung; sie verweist auf die Möglichkeiten des menschlichen Seins und auf die Schrecken und die Grausamkeiten der bedrohenden Mächte dieser Welt."¹⁷ Hier ist zugleich die Wende von der kollektiven Ordnung zur "Ungewißheit der offenen Möglichkeiten" und damit zum menschlichen Subjekt als Quelle von Eindeutigkeit.¹⁸ Gefährlich nun nicht mehr für die Institution der religiösen Ordnung, sondern für das Subjekt selbst. Krösus (nicht Pythia) trägt das Risiko der zutreffenden Vereindeutigung des Orakels in seiner Referenz zur Realität. Das sprachliche Angebot selbst bleibt vielsinnig, es gibt "nur" die Struktur eines offenen semantischen Spiels vor, der Spieler aber ist der Fragende selbst. Er entschlüsselt das Bedeutende in bezug auf das Bedeutete, er vereindeutigt den Signifikanten in bezug auf das Signifikat. Ambivalenzgewinn wird zum Freiheitsgewinn des Subjekts, sofern es selbst schöpferisch frei ist oder wäre. Die eingebrachte Obsession bestimmt das Verständnis des Spruches als das eigene Erwünschte (kann natürlich auch das Befürchtete sein mit umgekehrten "pessimistischen" Vorzeichen, aber strukturell in der gleichen Operation). Wo Individuen die verfügbaren Sprachen (und Lebensformen) nicht ihrerseits als freie Spiele aufzufassen vermögen, enthüllt sich ihre Fixierung auf nur eine einzige Bedeutungsvariante als Verhängnis. Ihr Schicksal erfüllt sich an der beengenden Sicht der eigenen Möglichkeiten.

¹⁶ J. Lacan, Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse, Frankfurt a. M. 2/1980, 42; vgl. E. Gütgemanns, fragmenta semiotico-hermeneutica, Bonn 1983, 67-72.

¹⁷ Reinwald, Mythos 278-279.

¹⁸ Vgl. Hölscher, Tradition 145ff.

Auch diesen Tatbestand hat Heraklit meisterhaft formuliert: "Seine Eigenart ist dem Menschen sein Dämon (d.h. sein Geschick)."¹⁹ Von seinem Charakter bestimmt sich dann auch, was der jeweilige Mensch für sich wählt. "Zum erstmalig, vor Platon, steht hier eine Philosophie unter dem Zeichen der Entscheidung."²⁰

Der Analyseeffekt ist offensichtlich. Am eigenen Mißverständnis entlarvt sich die eigene Triebstruktur. Der Therapieeffekt aus einem besseren Selbstverständnis und aus einem erweiterten Verständnis der eigenen Möglichkeiten heraus könnte von daher enorm sein. Doch bei Krösus führt das erste Mißverständnis schon zur Auflösung seiner Macht. Sehr hoffnungsvoll scheint die griechische Schicksals-Vorstellung diesbezüglich nicht zu sein. Die heilende Kraft des "Erkenne dich selbst"-Spruches ist (obgleich in Delphi zitiert) eher in Epidauros²¹ als bei Pythia zu suchen. Vielleicht, weil sie sich allzu sehr auf die Fragen der Herrschenden konzentriert hat.²² Sie gebrauchten das Orakel gerne "für die Legitimierung einer noch ungefestigten Position".²³

Doch entspringt gerade solcher Erfahrungsstruktur eine interessante politische Wirkung. Wenn die Macht der Herrschenden so zerbrechlich ist, dann sind sie objektiv relativiert, auch wenn sie ihrerseits je für sich - subjektiv - diese Einsicht nicht haben, ja gerade weil sie nicht darauf verzichten können, an die Absolutheit ihrer Wünsche und Kräfte zu glauben. Denn als solche erst werden sie paradoxerweise Beute ihrer eigenen Gigantomachie. Demgegenüber reagiert Delphi mit geradezu handgreiflicher Ironie: Insbesondere anlässlich ihrer Siege übereinander haben die griechischen Stämme dem delphischen Gott Weiheschenke gewidmet, in Form von prächtigen Schatzhäusern, Statuen und Denkmälern, die rechts und links der Wege im Heiligtum aufgebaut oder aufgestellt wurden. Viele dieser Weihgaben wurden mit Absicht dem Denkmal des griechischen Stammes gegenübergestellt, den man besiegt hat und dem man (wie dessen ältere Weihgabe hier anzeigt) früher einmal unterlegen war. So reihen sich Siegeszeichen an Siegeszeichen und markieren gerade darin die zeitliche Begrenzung und Zerbrechlichkeit der errungenen Siege. Denn kein Sieg ist ohne die Niederlage eines anderen möglich.

Die politische Funktion Delphis kann von daher kaum überschätzt werden: Das Heiligtum verbindet Sieger und Unterlegene und stellt ihnen zugleich die Begrenztheit ihres je gegenwärtigen Zustandes vor Augen. Die Folge eines solchen Relativitätsbewußtseins hinsichtlich der eigenen Macht oder Ohnmacht hält auch die Konflikte begrenzt. Bei aller

19 Heraklit, Fragment B 119, in: Diels, Fragmente 30.

20 U. Hölscher, Heraklit über göttliche und menschliche Weisheit, in: A. Assmann (Hrsg.), Weisheit, München 1991, 73-80, 79.

21 Vgl. Peterich/Rast, Griechenland 316-320.

22 J. Burckhardt, Kulturgeschichte Griechenlands, Berlin 1940, 290-291.

23 D` Agostino, Hellas 65 und 67.

blutigen Ernsthaftigkeit bleiben sie doch dosiert in jener charakteristischen Mischung von Kampf und Spiel, das die einschlägige Forschung das "agonale Prinzip" im griechischen Mythos und Ethos genannt hat.²⁴ Deshalb fehlen in Delphi auch nicht die sportlichen Wettkämpfe. So geht von diesem Heiligtum eine starke politisch verbindende Kraft aus. Sie zeigt sich unter den Griechen zur Zeit der heiligen Spiele in Delphi und Olympia durch das Schweigen ihrer Waffen. Und sie zeigt sich im gemeinsamen Waffengang (in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts) gegenüber der persischen Gefahr von außen.²⁵

Erkenntnis im Geheimnis

In Delphi zerbricht unwiederbringbar die magische Verbindung von Wort und Faktum, die soweit gehen kann, daß das Wort bereits in unheimlicher Weise als unheilvolles oder heilvolles Faktum gilt.²⁶ Würden die delphischen Sprüche schon seit jeher als unverständlich und dunkel charakterisiert, so entläßt dieses Dunkle nun aus sich heraus eine neue Qualität beunruhigender Sprüche, nämlich ihre Vieldeutigkeit. Ins Dunkel leuchtet das Licht der Erkenntnis unterscheidbarer Bedeutung, doch schwindet ersteres nicht ganz, sondern kehrt wieder im Aggregatzustand ihrer offenen (und deshalb oft als dunkel erlebten) Wirklichkeitsbindung. Wörter können nunmehr für verschiedene und oft auch kontrastreiche Varianten ihres Realitätsbezuges fungieren. Krösus bekommt einen Spruch, der zwei völlig gegensätzliche Ereignisse bedeuten kann: seine oder der Feinde Vernichtung. Damit legen die Worte nicht mehr fest, sondern eröffnen im vorläufigen Geheimnis ihrer Wirklichkeit Spielräume des Bedeuteten. Von Heraklit wird gesagt, daß er die Meinungen der Menschen "Kinderspiele" nannte.²⁷ Doch gilt gerade dabei: "alle Gegensätze, das ist die Bedeutung."²⁸ Solche Offenheit für Spiel und gleichzeitig Gegensätzlichkeit ermöglicht den spielerischen Wettkampf und das kämpferische Wettspiel der Begabungen.

An die Stelle der rubrikenfixierten Kultpriester tritt (religiös) die freie Prophetie, (künstlerisch) die Poesie, Musik und der Tanz und (geistig) die Philosophie und Gelehrsamkeit. Nicht von ungefähr geben sich bei den delphischen Spielen vor allem Sangespropheten und Dichter, Musiker und Gelehrte ein Stelldichein. Daß man sich in solcher Gesellschaft und noch dazu an einem solchen Ort am "Nabel" der Welt zu befinden glaubt, leuchtet ein.

24 Vgl. Reinwald, Mythos 210-218.

25 Vgl. H. Berve, Blütezeit des Griechentums, Freiburg i. B. 1959, 40ff; Reinwald, Mythos 193f.

26 Wie etwa bei der Runenweissagung im germanischen Raum, vgl. K. Bemann, Der Glaube der Ahnen, Essen 1990, 148-153.

27 Vgl. Heraklit, Fragment B 70, in: Diels, Fragmente 28.

28 Reinwald, Mythos 298, hier im Zusammenhang des Fragment B 67 von Heraklit.

Delphi schafft so eine interessante Kontinuität in der Diskontinuität. Pythia sitzt zwar noch im Dunstkreis der berausenden Dämpfe, die aus dem Erdschlund des ehemaligen Heiligtums der Erdgöttin Gaia steigen, noch kaut sie dazu die Blätter des Lorbeer mit seiner euphorisierenden Wirkung, und noch murmelt sie unheimlich-unverständlich ihre Sprüche, doch haben die Priester des Apoll bereits die dichterische Kraft und Weisheit, ihren dunklen Worten eine semantische Form zu verleihen und sie in Verse umzusetzen. Und sind bald schon der Versuchung erlegen, das vielsinnige Spiel mit der Sprache zu spielen und so das Naiv-Schnellgläubige durch Skepsis und Vorsicht zu bremsen. Damit rettet Delphi die vitalen Wurzeln der Vergangenheit herkömmlicher Mythen (hier des ehemals magischen Orakels) und kombiniert diese tiefen Wurzeln des Rituals (ohne es in seiner mythisch-religiösen Qualität äußerlich zu verändern) mit der "Gnosis" einer veränderten Selbst-, Sprach- und Welterkenntnis.²⁹

Der entscheidende Bruch dieser Kontinuität vollzieht sich allerdings im Herzen des Rituals, nämlich in der semantischen Organisation des Orakelspruchs. Das Geheimnis löst sich dabei nicht in Erkenntnis auf, sondern verlagert sich von der ungewissen Zukunft auf die Tiefe des menschlichen Herzens, auf seine abgrundtiefen Wünsche. Damit wird die Energiequelle des Religiösen schlechthin offengelegt, nämlich die menschliche Sehnsucht in ihrer ganzen Ambivalenz. Apoll, der Gott Delphis, läßt sich auf diese neue Art im Umgang mit dem Göttlichen ein. Der seherische Gott durchdringt jetzt nicht mehr mit seinem Licht das Dunkel der Zukunft, sondern erforscht das menschliche Herz (vgl. analog Ps 139, 23 und 1 Kön 8,39). Vielleicht findet sich deshalb dieser Spruch an der katalischen Quelle, wo sich die Pilgernden reinigten, bevor sie das Orakel befragen durften:

*"Rein von Herzen betritt den Tempel des lauterer Gottes,
wenn Dir der heilige Quell eben die Glieder benetzt.
Gutem Pilger genügt ein Tropfen, aber dem Bösen
wünsche Okeanos selbst nicht die Verschuldung hinweg."*³⁰

Bilder schon, aber keine Abbilder

Immerhin ist Delphi das Heiligtum der Götter, besonders des Lichtgottes Apoll. Damit geht es auch um einen veränderten Umgang mit den Göttern. Die Krösusfixierung auf noch mehr Macht und Reichtum besiegelt sein Schicksal und liefert sein Volk fremder Herrschaft und damit der Knechtschaft aus. Schlimm genug, wenn von den fixierten Wünschen einzelner weniger Mächtiger soviel für andere Menschen abhängt. Noch schlimmer

²⁹ Vgl. d' Agostino, Hellas 60ff, 72.

³⁰ Zitiert bei Peterich/Rast, Griechenland 252.

oft, wenn auch noch die Religionen es zulassen, ihre Götter vorschnell auf festgelegte Bilder zu fixieren, die nur allzu oft den (Un-)Wünschen der Menschen entspringen.

O. Keel weist darauf hin, daß anikonische Kulte insbesondere an den Randgebieten der orientalischen Hochkulturen zu finden sind, um so mehr, wenn es sich dabei gleichzeitig um nomadische Kulturen handelt. So gibt es - als ein Beispiel für viele - aus einem solchen Randbereich den Goldbecher aus Hasanlu (im heutigen Iran), etwa aus dem 1. Jahrtausend v. Chr. Ein kniender Mann überreicht ein Ausgießungsoffer vor einem Thron, der leer ist.³¹ Dennoch handelt es sich nach wie vor um ein Bild. Nicht alles Bildhafte ist in solchem Kult untersagt.

Ähnliches gilt auch für Israel, in dem "es anscheinend keine genuin jahwistische Ikonographie gab".³² In der Auseinandersetzung mit der schrifthaften Hochkultur Kanaans avanciert die nomadische Zurückhaltung im Abbilden der Gottheit zum expliziten Bilderverbot, das nunmehr als Konkretion des Fremdgötterverbotes aufgefaßt wird.³³ So repräsentiert beim salomonischen Kerubenthron der leere Thron die Majestät Jahwes. Und doch ist dieser leere Thron weiterhin ein Bild, ja ein Objekt "sakramentaler" Ordnung für die Gegenwart Jahwes, ähnlich wie die Bundeslade.³⁴ Zudem scheut man sich auch nicht, recht "anthropomorph" (wie auch sonst!) von und mit Gott zu reden. Nicht die Bildhaftigkeit als solche ist verboten, sondern eine ganz bestimmte, nämlich einmal, daß das Abbild eines fremden Gottes auf diesem leeren Thron Platz nimmt, zum anderen und grundsätzlicher jeder Versuch, Gott analog, im Sinne von "ana-ikonisch", abbilden zu wollen, d.h. mit dem Anspruch, daß das Bild sein wirkliches Aussehen einmalig festgelegt und es so für den magischen Umgang freigibt (insbesondere mit Hilfe von Götterskulpturen und gegossenen Gestalten).³⁵

Das biblische Bilderverbot für Gott entfaltet sich aus dieser Perspektive als höchst notwendige Analyse und Therapie verdinglichender Gottesvorstellungen. Denn darin wird der Gottesbegriff von bisherigen Fixierungen getrennt. Dort findet sich in höchst radikalisierter Weise, was Delphi signalisiert: die Entkoppelung von Wort und vorstellbarer Realität. Erst dadurch wird die Freiheit Gottes gegenüber der Welt gerettet wie umgekehrt die Menschen Gott gegenüber frei werden, weil sie auf magische Zugriffe verzichten dürfen. Magische Operationen nämlich legen nicht nur Gott auf eine bestimmte Handlungsreaktion fest (wenn ich etwas Bestimmtes für dich tue, wirst du entsprechend wohlwollend

31 O. Keel, *Jahwe-Visionen und Siegelkunst*, Stuttgart 1977, 40.

32 Keel, ebd. 43.

33 Vgl. S. Schroer, *In Israel gab es Bilder*, Göttingen 1987, 12ff.

34 Vgl. Keel, *Jahwe-Visionen* 29-39; in kritischer Ergänzung dazu M. Görg, *Keruben in Jerusalem*, in: *Biblische Notizen* (1977) 4, 13-24.

35 Vgl. Keel, ebd. 38f.

mit mir umgehen), sondern auch die Menschen selbst, die von solchen Wenn-dann-Zwangsvorstellungen her dann ihr religiöses und soziales Leben organisieren.

Das Krösustrauma winkt: Gott wird als ganz bestimmte Wenn-dann-Maschinerie mißverstanden, wobei die dieses Mißverständnis mobilisierende Triebenergie der Wunsch nach eigener Heilssicherheit (in vielen Formen der Besitz- und Machtgier) und die Angst vor deren Verlust ist. Das zukünftige Heil jetzt schon als einklagbaren Besitz haben, zerstört Gott, sowohl in seiner zukünftigen wie auch gegenwärtig-interpersonalen Transzendenz.

Verbindlichkeit in dynamischer Beziehung

Dem biblischen Gott kommt es offensichtlich gerade auf die Dimension der offenen Begegnung zwischen freien Personen an. Sie ist ihm wichtiger als jede voreilige Festlegung. Vielmehr ist in dieser Begegnungsgeschichte alles möglich, Ungeahntes, Neues und von bisherigen Zwängen Befreiendes. Das allerdings weiß man nicht im voraus in einer die Begegnungsgeschichte reglementierenden Weise, sondern erfährt man erst im Prozeß der Begegnung selbst.

Dafür steht Ex 3,14, mit den beiden grundlegenden Momenten biblischer Gottes-"Vorstellungen": Offenheit und (Inter)-Personalität. "Ich bin, der ich sein werde!" Dieser Name ist so "leer" wie der salomonische Kerubenthron. Der Name sagt "nur", daß Gott da ist und da sein wird. Er bezeichnet in dieser Form einen personalen Bereich, der offenbar nicht generell, sondern nur in begrenzten Konkretionen bestimmbar ist. Wer dieser Jahwe ist, der auf dem Thron sitzt bzw. der in diesem Namen "sitzt", kann nur in Verbindung mit ganz bestimmten Begegnungen und Geschichten erfahren und erzählt werden. So wird sein Name beispielsweise dadurch inhaltlich gefüllt, daß die Exoduserzählung mit seinem Namen verbunden wird; später wird man allerdings auch die Exilserfahrung mit seinem Namen verbinden. So setzt Jahwe in seinem "Mitsein"³⁶ die Offenheit immer wieder neuer Begegnungsgeschichten in Gang, mit Vielfalt und Variantenreichtum, selbst mit Kontrasten und Gegensätzen. Er begründet keine archaische Ordnung, der die Menschen unterworfen sind, sondern eine interpersonale Beziehungskultur mit Alternativen und Innovationen.

Nicht um libertinistische Beliebigkeit geht es hier, aber sie wird auch nicht um den Preis entfremdender unpersönlicher und ungeschichtlicher Strukturen eingedämmt. Es gibt hier schon eine Verbindlichkeit im "Meer offener Möglichkeiten", aber eine zwischenmenschliche der gegenseitigen Akzeptanz, der Treue und des Vertrauens, im Rah-

³⁶ Vgl. M. Görg, "Ich bin mit dir", in: *Theologie und Glaube* 70 (1980) 2, 214-240; H.-J. Kraus, *Das Thema "Exodus"*, in: *Evangelische Theologie* 31 (1971) 608-623, 618.

men der verfügbaren Zeit und der Geschichte einer Beziehung. So weiß sich Israel in eine Beziehungserinnerung mit Gott eingebunden, der es gerade darin befreit hat von falschen, weil von Menschen fixierten und die Menschen fixierenden "toten" Göttern, und demgegenüber es sich deshalb verbunden weiß. Diese Erfahrung gilt nicht exklusiv für Israel, sondern Israel zeigt exemplarisch, was allgemein der Fall ist.³⁷ Gott hat zu jedem Menschen, jedem Volk, jeder Kultur und Religion seine eigene Beziehungsgeschichte, jeweils einmalig und unverwechselbar, reich an Kontrasten und tief an Erfahrungen. Was die Pluralität der archaischen Götter versprach, aber in ihrer Zuordnung zum magisch-mythischen Ordnungssystem selten hielt, wird bei dieser "binnen"-pluralen Struktur des einen Gottes Ereignis. Von diesem Hintergrund her könnte man das Motto ausgeben: Hütet euch vor voreiligen Festlegungen bezüglich Gottes wie auch hinsichtlich eures eigenen Selbstverständnisses und des Verständnisses der anderen. Denn mit ihnen schnürt ihr euch selbst das Leben zu.

Die biblische Klagespiritualität ist die schärfste Lernschule einer solch antimagischen Begegnungsoffenheit. Im auch in der Not durchgehaltenen Vertrauen auf Gottes Nähe (wo er doch als ferne erfahren wird) zeigt sich der radikalste Ikonoklasmus, der jeden Bildersturm inhaltlich überbietet: nämlich die Zerschlagung des magischen Zwangszusammenhangs von Wohlergehen und Gottesnähe.³⁸ Bezeichnenderweise erfährt auch die Kritik an den Kultbildern ihren Höhepunkt in der tiefsten Leiderfahrung ganz Israels, im babylonischen Exil (im 6. Jahrhundert v. Chr.), insofern die deuteronomisch-deuteronomistische Theologie eine der Ursachen für die Katastrophe in der angeblichen Übertretung des Bilderverbots aufspürt und letzteres für die Gegenwart und Zukunft umso mehr einschärft.³⁹

Die angedeutete Entfixierung gilt aber auch umgekehrt gegen jede schwül-depressive Kreuzesmystik, als sei Gott nur im Leiden nahe. Er ist nahe auch und gerade im Wohlergehen und in der Freude der Menschen. Was jeweils der Fall ist, liegt in der "Offenbarung" jeder lebendigen Begegnungsgeschichte selbst, kann nicht "von außen" generell festgelegt werden und ist zudem flüchtig in der Zeit (vgl. Koh 3, 14) und offen für zukünftige Andersheiten. Es könnte auch anders sein und anders werden. Ein solch lebendiger Gott beeinträchtigt nicht die Dynamik menschlichen Lebens durch beengende und austrocknende Verkrustungen oder durch Einebnen seiner Höhen und Tiefen, sondern beschleunigt sie.

37 Vgl. F.-W. Marquardt, Die Gegenwart des Auferstandenen bei seinem Volk Israel, München 1983, 18.

38 Vgl. O. Fuchs, Die Klage als Gebet, München 1982.

39 Vgl. Schroer, Israel 13f.

Gott als gegensatzumfassender Einheitsgrund

Gott ist nicht statisch-objektiv, sondern nur in intersubjektiver Dynamik in Spuren spürbar, im Vorübergang und in durchaus gegensätzlichen Erfahrungen. An die archaische Ordnungskontinuität des Gleichen tritt die lebendige Diskontinuität des Ungleichen in der "Kontinuität" der zwischenpersonalen Verbindlichkeit. Die Kategorie von Begegnung und Geschichte(n) löst den verdinglichenden Zugriff auf die Schöpfung, auf Menschen und auf Gott, als seien sie verfügbare Besitztümer oder Mechanismen. Wer allerdings für sich eine eigene Geschichte mit Menschen und mit Gott erhält und darin seine/ihre Werterfahrung beanspruchen darf, kann dies auch anderen Menschen, Kulturen und Religionen gönnen. Endlich verlieren die Menschen ihre "Ungeheuerlichkeit", weil sie sich nicht mehr selbst vergöttlichen müssen, um etwas zu sein. Und wie sie Gott sein Geheimnis lassen, gönnen sie es auch sich und anderen Menschen und verzichten auf gegenseitige totalitäre Zugriffe. Wer sich kein fixiertes Bild von Gott macht, braucht sich auch keines von den Menschen zu machen (und umgekehrt). Gott wird dann nicht mehr exklusiv integralistisch, chauvinistisch oder rassistisch für das Eigene beansprucht und gleichzeitig anderen als Wertbezug entzogen, sondern in seiner Universalität, die auch als Reichtum von Vielfalt und Widerspruch gedacht wird, prinzipiell auf alle Menschen, Kulturen und Religionen "ausgelegt". Man mag staunen, aber dies alles beginnt bereits bei der linguistischen Operation, Gottes Namen und Sprüche vieldeutig zu lesen und von jeder endgültigen Fassung freizuhalten.

Noch einmal ist Heraklit zu nennen, der - fast zweitausend Jahre vor seinem bedeutendsten Nachfolger in der christlichen Geisteswelt, nämlich vor Nicolaus Cusanus⁴⁰ - die gesamte Spannung des Lebens als Einheit in Widersprüchen begreift (wobei die Lebenseinheit der Gegensätze Geburt und Tod die Grundmatrix liefert) und derart auf Gott bezieht. "Der Gott ist Tag Nacht, Winter Sommer, Krieg Frieden, Sättigung Hunger. Er wandelt sich aber gerade wie das Feuer, das, wenn es mit Räucherwerk vermengt wird, nach dem Duft eines jeglichen heißt."⁴¹ Wenn übrigens Heraklit den höchst mißverständlichen und über Jahrhunderte hinweg auch herrschaftsdarwinistisch mißstandenen Anspruch tut, daß der Krieg der Vater von allem sei, dann meint er eben dies: "Zerspaltenheit, Kampf ist das Herrschende und Erzeugende in der sichtbaren Welt."⁴² Zugleich plädiert er dafür, die Gegensätze auf dem Hintergrund des Gemeinsamen zu re-

40 Vgl. zu diesem Thema insgesamt O. Fuchs, *Zwischen Wahrhaftigkeit und Macht*, Frankfurt a. M. 1990, zum Cusaner vgl. ebd. 263-272.

41 Heraklit, Fragment B 67, in: Diels, *Fragmente* 27.

42 Diels, *Fragmente* 22.

lativieren, aber auch in ihrer relativen Eigenständigkeit anzuerkennen. Die allem Unterschiedlichen zugrunde liegende Einheit ist zwar unsichtbar, aber stärker als die sichtbaren Widersprüche. Die Verbindung zwischen Sichtbarkeiten und Unsichtbarkeit (Einheit) sieht Heraklit im hoffenden Denken. Die Bedingung dafür, daß sich das Denken im Akt des Hoffens vollzieht, ist die eigene Selbstbescheidung des Menschen. "Denn menschliches Wesen hat keine Einsichten, wohl aber göttliches (Wesen)."⁴³ Eine nicht unbedeutende Analogie zur "docta ignorantia", zum gelehrten Unwissen eines Nicolaus Cusanus. "Es ist die Versöhntheit mit dem Streit der Gegensätze, mit dem 'Krieg', mit dem Zufall, dem Häßlichen, dem Leiden, dem Tod; es ist das Ja-sagen zu dem Widerspruch des Lebens und der Welt, das den Menschen der Gottheit annähert ich denke, das ist Heraklits Weisheit."⁴⁴ Gott als Einheitsgrund der Gegensätze, nicht zuletzt der kulturellen und religiösen: Nicht von ungefähr lobt J. Burckhardt diesen Heraklit als den "Gründer der vergleichenden Religions- und Dogmengeschichte."⁴⁵

Daß zwei verschiedene, ja widersprüchliche Wirklichkeiten auf das eine Wort "Gott" bezogen werden können, markiert die wohl großartigste Wende in der religiösen Selbst- und Fremdeinschätzung, gegen alle philosophischen und religiösen Konzepte, in denen das Gute bzw. Gott und damit das Sein überhaupt nur für die eigene Seite reklamiert wird, bis hin zu Parmenides, einem Zeitgenossen Heraklits, der jegliches andere Sein als Schein-Sein oder Nicht-Sein ausgrenzt. Dies allerdings ist nur möglich um den Preis der "Entwicklung der Wirklichkeit"⁴⁶ und der ständigen zwanghaften und erzwingenden Produktion von Identitätseinheiten. Die Texte des Parmenides haben genau diesen sprachimmanenten Zwangscharakter⁴⁷, dem jede Viel- und Gegendeutigkeit verhaßt sind. Seine Reaktion auf Heraklit ist deshalb traumatisch heftig: einen Trottel nennt er ihn. "Es sind die Idioten und irren Geister, die sowohl dies als auch das gelten lassen, und bei denen der Weg vorwärts und rückwärts läuft."⁴⁸

Trottelig ist damit Delphi, wie, um einen, allerdings nur zeitlich großen Sprung zu machen, in den Augen der Chauvinisten, Rassisten und Faschisten (bei denen die Stärke der eigenen Nation oder Rasse mit Gott identifiziert wird) jede gleichstufige Pluralität zwischen Einheimischen und Fremden als "total blöde" gilt. Man darf letztere mit Steinen bewerfen, man darf sie anzünden, denn eigentlich dürften sie, die anderen und die sie

43 Heraklit, Fragment B 78, zum Hoffungsakt vgl. Fragment B 18, zum denkenden Verstand vgl. Fragment B 112-114, in Diels, Fragmente 28 bzw. 25 bzw. 30.

44 Hölscher, Heraklit 79; vgl. auch Reinwald, Mythos 298f.

45 Vgl. Burckhardt, Kulturgeschichte 529.

46 Vgl. Reinwald, Mythos 294.

47 Vgl. Reinwald, ebd. 282ff.

48 Reinwald, ebd. 290, der hier Parmenides wiedergibt (Fragment B 6).

schützen, gar nicht sein. Seit Jahrhunderten immer das gleiche Problem - trotz katastrophaler historischer Erfahrungen -, immer wieder steht die gleiche Auseinandersetzung von vorne an, ständig sieht sich die Toleranz vor den Zwang gestellt, sich zu legitimieren, um nicht als trottelig und irrsinnig dazustehen. Dabei kämpft sie ihrerseits gegen den Irrsinn, wenn die Menschen den zufälligen Ort ihrer Geburt als notwendig ausgeben, wenn sie also glauben, daß just die Kultur und die Religion, in die sie hineingeboren sind, auch die besseren und wahren oder gar die allein guten sein könnten oder müßten.