

JÖRG LAUSTER, *Die Verzauberung der Welt. Eine Kulturgeschichte des Christentums*, München: C. H. Beck 2015, 734 S., € 34,00. ISBN 978-3-406-66664-3.

Die Frage, was das Christentum eigentlich mit der Welt *gemacht* habe, wird schon seit den Tagen gestellt, in denen man sich bewusst wurde, dass diese Religion keine episodische Erscheinung geblieben, sondern eine geschichtsmächtige und kulturschaffende Größe geworden ist. Jörg Lauster (Vf.) bereichert diese alte Diskussion mit einer neuen These: Das Christentum habe die Welt verzaubert.

Eine Deutung der modernen Kultur durch die Zuhilfenahme der Zaubermetapher hat bedeutende Vorläufer. Max Weber versuchte in seinem 1917 gehaltenen Vortrag über die *Wissenschaft als Beruf*, „die zunehmende Intellektualisierung und Rationalisierung“ der neuzeitlichen Weltaneignung durch den Neologismus der „Entzauberung“ zu beschreiben, die sich darin zeige, dass der moderne Mensch in dem Glauben lebe, potentiell alles wissen zu können, so dass es „prinzipiell keine geheimnisvollen, unberechenbaren Mächte gebe, die da hineinspielen“ (MWG 1, 17, 87). Ähnliches diagnostizieren auch Max Horkheimer und Theodor W. Adorno mit Blick auf die Wirkungen der Europäischen Aufklärung. Vf. setzt durch die Rückbildung des Kunstwortes der Entzauberung zu dem gebräuchlichen Begriff der Verzauberung einen Kontrapunkt: Für ihn besteht Kultur darin, dass sie „über ihr zivilisatorisches Fundament hinaus einen mit keiner Funktion verrechenbaren Überschuss im Welterleben“ verarbeitet; „sie repräsentiert ein Weltgefühl, das mehr ist als das Sich-Einrichten in dieser Welt. Das Christentum ist die Sprache eines Weltgefühls, das den Überschuss als das Aufleuchten göttlicher Gegenwart in der Welt versteht, es ist daher die Sprache einer kontinuierlichen Verzauberung der Welt.“ (13) Diesen Zauberkünsten geht Vf. in einer chronologischen Darstellung nach, ohne allerdings eine letztgültige Zauberformel zu präsentieren: Das Verhältnis zwischen dem christlichem Glauben und der Kultur ist nicht nur geschichtsprägend, sondern selbst geschichtlich und nimmt daher zu verschiedenen Epochen unterschiedliche Formen an, die aus heutiger Sicht bisweilen als gelungen, bisweilen aber auch als problematisch gelten, weshalb die vorgelegte *Kulturgeschichte des Christentums* zwar aus einer Identifikation des Vf. mit seinem Gegenstand heraus lebt, aber keine Apologie des Christentums darstellt – es geht ihr um Verstehen, nicht um Verteidigen. Aus der Fülle des von Vf. zusammengetragenen Materials seien lediglich zwei neuzeitliche Beispiele vorgestellt, die diese Wechselwirkung demonstrieren und zeigen, wie das Christentum ‚seine‘ Welt geformt hat, sich aber auch von ihr formen ließ.

(a) Vf. vertritt die Ansicht, dass die „Erfindung des Romans“ vor allem „aus dem Geist der Puritaner“ (435) zu erklären sei und führt *The Pilgrim's Progress* aus der Feder des Baptisten John Bunyan (1628–1688) sowie *Robinson Crusoe* von Daniel Defoe (1660–1731) als Prototypen an. Anders „als das Epos, das der literarischen Darstellung überzeitlicher Begebenheiten dient, lebt der Roman von der fiktiven Erzählung individueller Lebensgeschichten. Er versucht nicht weniger, als mit der Kraft von Worten zwischen biblischen Wahrheiten und den Lebenserfahrungen der Leser zu vermitteln.“ (436 f.) Bunyan hat seinen – sich aus heutiger Sicht ein wenig pathetisch-naiv lesenden – Abenteuerroman, in dem der Protagonist Christ alles verlässt, um sich gemeinsam mit Hope und Faithful auf den gefährlichen Weg zur Himmlischen Stadt zu machen, im Gefängnis geschrieben, in dem er wegen seiner religiösen Überzeugungen einsaß. Die als Traum konzipierte Erzählung hatte zwar den Vorbehalten der Puritaner gegenüber fiktionaler Unterhaltungsliteratur (die ja nicht im engeren Sinne biblisch war) zu begegnen, machte sich aber deren theologische Anliegen zu eigen und diente der Erbauung im Sinne calvinistischer Spiritualität. Christ besteht den entbehrungsreichen Weg zum Heil nur durch festen Glauben und tiefes Vertrauen, durch Treue zur Heiligen Schrift und im Bewusstsein der eigenen Sendung, so dass Bunyan seinen Lesern „Heilsgewissheit mit der Macht der Vorstellungskraft“ vermittelte, weshalb Vf. – dem Urteil des Literaturwissenschaftlers Wolfgang Iser folgend – im Werk Bunyans „den entscheidenden Wendepunkt in der Geschichte der Literatur vom Epos hin zum Roman“ (438) erblickt. Da der Calvinismus mit Heldenepen und ihren glorreichen Taten rechtfertigungstheologisch wenig anfangen konnte, sei der Roman als Mittel genutzt worden, die inneren Haltungen – vor allem das Gottvertrauen und die

Heilsgewissheit – der handelnden Personen zu schildern. Durch die Teilhabe an der Allwissenheit des auktorialen Erzählers wisse der Leser um die göttliche Gnadenwahl, verfolge aber auch mit Spannung das Ringen des Protagonisten mit den Gefahren seiner irdischen Pilgerschaft, so dass „die Heilsbotschaft kein abstraktes, überweltliches Diktum“ mehr geblieben, sondern „in die konkreten Lebenssituationen eines menschlichen Individuums“ eingegangen sei. Bunyans Roman, so die Schlussfolgerung, „brachte Gott und die Welt tief hinein in die Gemüter seiner Leser, und darum legte die Welt sich dem Roman zu Füßen.“ (438 f.) Ob diese These in der Literaturwissenschaft konsensfähig ist, kann hier nicht geklärt werden. Der theologische Kontext, in dem Vf. sie einführt, ist aber bedenkenswert: Der Versuch einer Deutung der Welt (und ihrer Widrigkeiten) aus dem Glauben heraus hat eine literarische Ausdrucksform – den Roman – geschaffen, die in der Lage ist, menschliches Erleben in einer bisher nicht gekannten biographischen Individualität und emotionalen Intensität zu beschreiben. Man könnte mit Augustinus sagen, dass sich das kerygmatische Anliegen des *docere* und *movere* durch die Romanform in ein *delectare* überführt, welches sich in einer Weise verselbständigt, dass es auch vom Christentum völlig losgelöste Lehr- und Motivationsziele in Gestalt der Unterhaltung auszudrücken vermag. Diese Verselbständigung, die auf einem ‚Mehr‘ beruht, das beim – im wörtlichen Sinne – kreativen Verfolgen eines religiösen Ziels hervorgebracht wird, verdeutlicht paradigmatisch, was Vf. unter seiner Rede von einem „Überschuss des christlichen Welterlebens“ (617) versteht, das kulturell artikuliert werde und letztlich die von ihm beschriebene Verzauberung der Welt bewirke.

(b) Die Natur als Inbegriff des Lebenschenkenden und des Lebensbedrohlichen, des sich dem Menschen entziehenden und doch von ihm bewohnbar zu machenden Raums hat in der Neuzeit durch die Technik nicht nur eine Entzauberung, sondern im Zuge der Romantik auch eine bisher nicht gekannte Verzauberung erlebt. Vf. geht mit Blick auf die theologischen Folgen dieser Weltbetrachtung auf den Bostoner Unitarier und Transzendentalisten Ralph Waldo Emerson (1803–1882) ein. Emerson distanzierte sich von der Überlieferung (und damit der Geschichte) als Vermittlungsinstanzen des christlichen Glaubens und setzte an deren Stelle die einem Offenbarungserlebnis gleichkommende Unmittelbarkeit der Naturerfahrung: „Das Antlitz der Natur“, so Emerson, „ist ein Ausdruck der Andacht. Wie die Gestalt Jesu steht sie da mit geneigtem Haupt und den Händen über der Brust gefaltet. Der glücklichste Mensch ist derjenige, der von der Natur die Verehrung lernt.“ (aus: Emerson, *Nature*, zitiert nach: 571). Vf. sieht in dieser Form der Welt- und Glaubensauffassung „ein aufschlussreiches Dokument eines modern transformierten Christentums“ (571), das nicht nur die Grenzen des dogmatisch verfassten Glaubens verlassen, sondern auch eine eigene literarische Ausdrucksform in seinen Dienst genommen habe: Emerson schreibe nicht mehr in der Form eines Traktats, sondern in der eines Essays, der zwischen präzise-stringentem Argumentieren und künstlerisch-literarischem Fabulieren angesiedelt sei und damit eine Entsprechung zwischen Form und Inhalt, zwischen systematischer Theologie und schwärmerischer Naturbetrachtung bewirke.

Auffallend ist, wie facettenreich sich Vf. mit der Neuzeit angefangen von der Renaissance bis ins 19. Jahrhundert auseinandersetzt, wie kurz darin aber das Kapitel über das 20. Jahrhundert ausfällt. Die dazu gegebene Erklärung ist teilweise nachvollziehbar: Zeitgeschichte sei schwierig zu erfassen, weil der nötige Abstand fehle. Der Rauch einer „Geschichte, die noch qualmt“ (599) vernebelt den Blick des Betrachters, der ja – als Kind seiner Zeit – nicht nur auf einen Gegenstand, sondern mit und in dieser Zeit auch stets auf sich selbst blicken muss. Dennoch bleibt die Frage, wann eine Epoche historisch in einer Weise als erschlossen gelten kann, dass sich die von ihr aufsteigenden Rauchschwaden (zumindest ein wenig) verzogen haben. Vf. spannt einen recht weiten Bogen um die Gegenwart und lässt seine *Kulturgeschichte des Christentums* wesentlich im 19. Jahrhundert enden. Er zieht noch einige Linien in das frühe 20. Jahrhundert und sein Nebeneinander von geistigen Aufbrüchen, politischen Umbrüchen und staatlichen Zusammenbrüchen, handelt den Nationalsozialismus und die Shoah aber nur in ganz wenigen Bemerkungen ab. Das ist insofern schade, als dieses dunkle Kapitel der deutschen und der Christentumsgeschichte auch im Licht des Verhältnisses zwischen Glaube und Kultur betrachtet werden kann. Ihm geht eine fatale Nationalisierung des

Kulturbewusstseins im Kaiserreich voraus, in dem vor allem Protestantismus und vermeintliches Deutschtum eine unheilvolle Verbindung eingegangen sind. Durch den Wegfall der Monarchie und die tiefe Erschütterung der alten kirchlich-kulturellen Strukturen standen viele Christen (auch Katholiken) der Weimarer Republik, ihren Institutionen und ihrem sich diversifizierenden Kulturleben ablehnend gegenüber. Dieses sicher nicht ausschließliche, aber dennoch signifikante, religiös-kulturell begründete Fremdeln mit der jungen Demokratie war wohl nicht der geringste Faktor, der den Aufstieg der Nationalsozialisten begünstigte. Umgekehrt hat eine neue Verhältnisbestimmung von Glaube und Kultur auch den Boden für den Widerstand bereitet: Dietrich Bonhoeffers und Karl Barths dialektische Entgegensetzungen zwischen dem Wort Gottes und den religiös-kulturellen Einrichtungen ihrer Zeit gaben der Bekennenden Kirche ein theologisches Fundament, auf dem sie der herrschenden Kultur des Nationalsozialismus entgegentreten konnte.

Trotz des vielleicht ein wenig zu früh einsetzenden Endes dieser *Kulturgeschichte des Christentums* bleibt festzuhalten, dass *Die Verzauberung der Welt* ein gelungenes und nicht nur für eine breite Leserschaft, sondern in seinen systematischen Implikationen auch für die Theologie bedenkenswertes Buch ist. Das Christentum, so die Prämisse des Werks, sei viel mehr als seine kirchlichen oder dogmatischen Erscheinungsformen. Aus dieser These zieht Vf. weitgehende, diskussionswürdige Schlussfolgerungen: Ein Bild Caspar David Friedrichs oder eine Hymne des Novalis

„bewegen sich nicht auf der Ebene traditioneller christlicher Ausdrucksformen wie das Dogma oder die Liturgie, und doch bringen sie christliche Gestimmtheiten und Haltungen zum Ausdruck. Es ist ein großes Manko der gegenwärtigen Debatte um die Bedeutung des Christentums, Entdogmatisierung und Entinstitutionalisierung mit Entchristianisierung zu verwechseln. Die kulturgeschichtliche Perspektive hilft einzusehen, dass solche Verwechslungen das Christentum mit einer bestimmten historisch kontingenten Erscheinungsform identifizieren, um diese dann zum absoluten Maßstab zu erheben. Alle Traditionalismen und Konfessionalismen begehen diesen Kategorienfehler und verabsolutieren den Zufall ihrer je eigenen Herkunft. Es ist kleinmütig, allein schon leere Kirchen für den Untergang des Christentums zu halten. Das hieße, das Christentum kleiner zu machen, als es ist. Das Christentum ist mehr als sein Dogma und es ist mehr als die Institutionen, die es hervorgebracht hat.“ (616 f.)

Diese ekklesiologisch relevante These unterscheidet Vf. von katholischen Ansätzen einer kulturgeschichtlichen Darstellung des Christentums, wie sie vor allem im Umkreis von Christopher Dawson (1889–1970) und seinen Mitstreitern von den dreißiger Jahren bis nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil unternommen wurden. Auch wenn Dawsons Überbietungsgestus, der die Katholische Kirche als Höchstform der kulturellen Entwicklung Europas sah, aus heutiger Sicht wenig anschlussfähig erscheint, bleibt seine ekklesiologische Fundierung der christlichen Kulturgeschichte dennoch bedenkenswert: Kulturelle Erscheinungsformen des Christentums bleiben nur als christliche erkennbar, sofern ihnen das dogmatisch verfasste Christentum zur Seite gestellt wird. Das – um es schematisch auszudrücken – im weiteren Sinne ‚kulturelle‘ und das im engeren Sinne ‚kirchliche‘ Christentum reiben sich bisweilen aneinander, können aber kaum ohne einander existieren. Verschwindet letzteres, kann ersteres vordergründig zwar bleiben, verliert aber seine *Identität* als – in der Sprache von Vf. ausgedrückt – „Überschuss des *christlichen* Welterlebens“ (617; Hervorhebung M. S.) und anonymisiert sich im allgemeinen Schmelztiegel kultureller Entwicklungen. Bestes Beispiel ist die von Vf. skizzierte puritanische Herkunft des Romans: Wer steht in einer Buchhandlung vor dem Belletristikregal und erinnert sich dankbar an die Theologie des Englischen Puritanismus im 17. Jahrhundert? Damit es Michelangelos Letztem Gericht, der Lyrik Paul Gerhards, Bachs Johannespassion und Mozarts Requiem nicht genauso ergeht, brauchen diese kulturellen Ausdrucksformen des Christentums Betrachter, Leser und Hörer, die zwar keine exklusive Deutungshoheit auf sie beanspruchen können, aber in ihnen mehr erkennen als nur schöne Dinge, sondern sie als wertvollen Ausdruck ihres Glaubens schätzen, und sie – etwa durch die Kirchenmusik – in dem Kontext kultivieren, in den hinein sie geschaffen wurden. Diese Aufgabe des kirchlich verfassten Glaubens, den er – und zwar in seiner vollen Tiefe nur er – erfüllen kann, ruft *Die Verzauberung der Welt* eindrücklich ins Gedächtnis.

Michael Seewald