

don 1958); R. Hugues, *Heaven and Hell in Western Art* (London 1968); G. Greshake, *Stärker als der Tod* (Mainz 1976); J. Ratzinger, *Eschatologie – Tod und ewiges Leben* (Kleine katholische Dogmatik IX) (Regensburg 1977).

² Orac. Sibyll. 2, 314–324 (Hennecke-Schneemelcher II 508f).

³ Vgl. Johannes Chrysostomos, hom. 19,5 in Mt (PG 57,279).

⁴ Siehe N. Schneider, «Civitas Coelestis» – Studien zum Jerusalem-Symbolismus (Münster, Diss. 1969).

⁵ Augustinus, cat.rud. 20 (Krüger 42).

⁶ Augustinus, civ.dei 22,30 (CCL 48,863).

⁷ Augustinus, conf. 9,10 (CSEL 33,217).

⁸ Otto, *Chronik* 8,26 (Schmidt-Lammers 652).

⁹ AaO. 8,29 (Schmidt-Lammers 651).

¹⁰ Beda, *Hist.Eccl.* III 25 (Colgrave-Mynors 306).

¹¹ Vgl. W. Müller, *Die heilige Stadt. Roma quadrata, himmlisches Jerusalem und die Mythe vom Weltnabel* (Stuttgart 1961) 53ff.

¹² 1 Klem 5,1–4 (Bihlmeyer – Schneemelcher 38).

¹³ S.th. II 10,2,4 u.ö.

¹⁴ Ein eindrucksvolles Beispiel hierfür bietet das byzantinische Kaiserzeremoniell; vgl. O. Treitinger, *Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell* (Jena 1938, Nachdr. Darmstadt 1956).

¹⁵ Vgl. W. Bousset, *Die Himmelsreise der Seele*: Archiv f. Rel.Wiss. 4 (1901) 136–169 (Nachdr. Darmstadt 1960).

¹⁶ H. Bietenhard, *Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum* (Wiss. Unter. z. NT 2) (Tübingen 1951) 186ff.

¹⁷ S.th. I, 1,2.

¹⁸ Vgl. R.R. Grimm, *Paradisus coelestis – Paradisus terrestris. Zur Auslegungsgeschichte des Paradieses im Abendland bis um 1200* (Medium aevum XXXIII) (München 1977).

PETER STOCKMEIER

1925 in Hemhof bei Rosenheim geboren. Studierte nach dem Kriegsdienst bis 1952 Theologie und Geschichte in München, hier 1955 Promotion zum Dr.theol. Von 1952 bis 1956 Kaplan in München. 1958 Dozent, 1962 Professor an der Pädagogischen Hochschule Pasing der Universität München. 1961 Habilitation an der Universität München im Fach Kirchengeschichte des Altertums und Patrologie. 1964 bis 1966 Professor für Kirchengeschichte an der Theologischen Fakultät der Universität Trier, von 1966 bis 1969 Professor für Alte Kirchengeschichte, Patrologie und Christliche Archäologie an der Universität Tübingen. Seit 1. Oktober 1969 ordentlicher Professor und Lehrstuhl-inhaber an der Universität München, Institut für Kirchengeschichte, Lehrstuhl für Kirchengeschichte des Altertums, Patrologie und Christliche Archäologie. Anschrift: Institut für Kirchengeschichte, Fachbereich Katholische Theologie der Universität München, Geschw.-Schöll-Platz 1, D-8000 München 22.

Robert Favre

Variationen über den Himmel im Jahrhundert der Aufklärung

«Die Kirche tadelt diejenigen, die in solchen Dingen ihrer Phantasie freien Lauf lassen und die Überheblichkeit besitzen, sich nicht mit der Einfachheit des Dogmas abzufinden.» So formulierte der Jesuit François de Feller, als er im Jahre 1773 seinen *Catéchisme philosophique* schrieb, seine Mahnung an diejenigen, die in Glaubensdingen nicht einfach Volk sein wollten. Seine Kritik «der erhitzten Geister» traf in diesem Jahrhundert eine Vielzahl seiner Mitbrüder, die sich in bezug auf die Hölle minutiösen und scheußlichen Beschreibungen hingaben: der Eifer, mit dem sie die Vorstellung «heilsamer Schrecken» heraufbeschworen, nährte eine zu fest etablierte pastorale Rhetorik. Und man kennt die Angriffe der französischen Philosophen der Aufklärung gegen diese Religion der Furcht – Furcht vor dem Tod und Furcht vor der Verdammnis –, die zur Knechtung der Menschen neigte.

Weniger bekannt dagegen sind die Reden, die in dieser «Kategorie von Dingen» über den Himmel gehalten wurden. Dabei haben diese ebenfalls Stoff für eine antichristliche Polemik geliefert, sowohl auf der Seite

der Deisten als auf der der Atheisten. Durch diese damals gebräuchlichen Beschreibungen, diese konkurrierenden kritischen Äußerungen und Bilder hindurch, finden wir heute die Schwierigkeiten wieder, die die Verkündigung einer Teilnahme am göttlichen Leben, in dem das Bündnis in Erfüllung geht, in der menschlichen Sprache bietet. Außerdem scheint es nützlich, gewisse Unstimmigkeiten, Verirrungen oder Exzesse, die im 18. Jahrhundert in Frankreich besonders ausgeprägt waren, in Erinnerung zu rufen, zumal heute noch immer die Gefahr besteht, daß sie unsere christlichen Vorstellungen über das Heil bestimmen und so guten Grund für ein als schmerzlich empfundenenes ablehnendes oder zurückhaltendes Verhalten geben¹.

Diese kurzen Bemerkungen auf der Grundlage von für repräsentativ befundenen Texten können nur den Versuch darstellen, einige der Ausschweifungen, zu denen die «Überheblichkeit» die weit von der «Einfachheit des Dogmas» entfernt ist, führt, systematisch zu ordnen.

Halten wir uns nicht auf bei den naiven Objektivierungen, die «den Himmel» auf der Grundlage eines *Kosmologismus* mit mannigfachen Erscheinungsformen lokalisieren. Derselbe Feller läßt sich nacheinander ironisch aus über «einige Theologen», die die Hölle in «das Innerste der Erde» versetzen, dann über Voltaire, «der nicht an einen Himmel glaubt, weil es keine Beweise dafür gibt, daß sich einer auf dem Mond, auf Jupiter oder auf der Venus befindet (Dictionnaire philosophique, art. «ciel»)»; was ihn selbst betrifft, so be-

jahr er schließlich die Existenz eines «besonderen Aufenthaltsortes», eines «Irgendwo», nachdem er kurz die Hypothese, daß es «keinen einzigen bestimmbar Ort» gibt, gestreift hatte... Das Wort «Himmel» führt das Denken in die Richtung einer Raumbestimmung, und in diesem Sinne versteht ein anderer Kritiker Voltaire's, der Benediktiner Dom Chaudon, unter dem Stichwort «Himmel» seines *Anti-Dictionnaire philosophique* «einen oberhalb sämtlicher Planeten gelegenen Raum, in dem das Wesen aller Wesen die Lobpreisungen der Gerechten, deren Tugenden er belohnt, entgegennimmt». Man bemerke im Vorbeigehen diese soziale und kulturelle Bezugnahme auf einen himmlischen Hof, in dem ein feudaler Gott thronte: in dem Maße, in dem hierin unsere Vorstellung zwischenmenschlicher Beziehungen in einer idealen Gesellschaft zum Ausdruck kommt, ist die Darstellung des Himmels politisch nicht neutral!

Folgende Tendenz, die man mit verschiedenen Erscheinungsformen von christlichem *Pessimismus* und *Dolorismus* zusammen sehen kann, erscheint für manch eine Predigt, Abhandlungs- oder Meditationsseite charakteristischer zu sein: die Beschreibung des Himmels als eines Ortes unaussprechlicher Herrlichkeiten und vollkommenen und unvergänglichen Glücks, dient im Endergebnis dazu, alle Erfahrungen, jegliches Handeln, alles Leben in dieser «Welt voller Sünden und Jammer, auf dieser Erde voll Trauer und Tränen, in dieser Gegend der Toten, in diesem Ort von Skandalen und Schmerzen, des Fluchs und der Verbannung, in dem man nur traurige, ihr Schicksal beweinende, ihre Tage verfluchende und gegen ihren Schöpfer sich auflehrende Jammergestalten sieht», zu entwerten. In diesem Sinne predigte in seinem «Sermon über das Paradies» der Missionar Bridaine (1701–1767), der vierzig Jahre lang mit nie abreißen dem Erfolg Frankreich bereiste.

Ohne daß wir – wie Charles Péguy – die Gewißheit hätten, daß Notre-Dame von Chartres und Notre-Dame von Paris Gott als Zeugnisse gelungener menschlicher Werke auf ewig gegenwärtig sein müssen, kommt es darauf an, alles als suspekt anzusehen, was den Himmel zu einer Zuflucht werden und ihn aus Kompensationsbestreben als reicher erscheinen läßt und zur Geringschätzung des Lebens auf Erden führt. Bevor Marx und Nietzsche dies taten, kritisierten Voltaire, Diderot und Holbach mit aller Schärfe die Verherrlichung des Himmels als einzige und exklusive «Heimat» und Antagonisten der Erde. Wenn wenige ihre ganze Hoffnung, und insbesondere ihre christliche Hoffnung darin setzten, eine irdische Wohnstätte zu errichten, so vermutlich daher, weil schon lange vorher, lange vor dem 19. und 18. Jahrhundert eine der

Trauer ergebene Seelsorge umgekehrt gelehrt hatte, außer vom «Jenseits» nichts zu erwarten.

Es bliebe noch zu fragen, ob die hochgeschraubte Herabsetzung von «allem, was nicht der Ewigkeit angehört», und Wehmut und Abscheu der erhabenen Seelen mehr einem schizophrenen Verhalten entsprechen oder nur Randerscheinungen der Evolution im sozialen Bereich sind; aber im 18. Jahrhundert gewann die Spiritualität des Abscheus der Welt und der «heiligen Todessehnsucht» eine solche Verbreitung, daß man sie einem Augenblick des kollektiven Pessimismus angesichts des drohenden geistlichen Verfalls im Lande althergebrachter Christlichkeit zuschreiben muß².

Über eine andere Betrachtungsweise des Himmels könnten ebenfalls psychologische und soziologische Interpretationen angestellt werden: befindet sich die Person, die in einer endgültigen Begegnung mit Gott lebt, in einer Beziehung von Angesicht zu Angesicht, die alle anderen Beziehungen ausschließt? Solches kann man seitenweise bei Nicole lesen, von dessen Schriften sich im 17. und 18. Jahrhundert Zehntausende von Jansenisten nährten: «Der Mensch wurde geschaffen, um in einer ewigen Einsamkeit allein mit Gott zu leben». Nicole führt näher aus: «Denn die Gesellschaft der Glückseligen wird ihr Für-sich-Sein nicht trüben»...³ Auch kommt es bei den Christen, und nicht nur bei den Deisten häufig vor, daß das ewige Leben vor allem als der individuelle Genuß einer Belohnung erscheint, die ein vergeltender und rächender oberster Richter gewährt.

Sicher, an dieser Stelle spüren wir manchmal das Bestreben, die unendliche Distanz Gottes aufzuzeigen: Allein Er und seine Gaben reichen aus, die Sehnsucht der Menschen zu stillen. Klingt jedoch in diesen abrupten oder ungelenten Formulierungen nicht vor allem auch das Aufgeben der Gemeinschaft durch? Eine Art von «geistlichem Individualismus hat lange Zeit hindurch die Predigt über die Einkehr, die Vorbereitung auf den Tod und das Heil bestimmt. Ein so verstandener Himmel entspricht nicht der Verheißung der Teilhabe am himmlischen «Fest»: Dieses grandiose «von Angesicht zu Angesicht» ist nicht «katholisch». Man kann den Charakter der Kirche als Leib Christi nur aus einer Einstellung heraus, die allzu sehr mit dem übereinstimmt, was man den bürgerlichen Individualismus nennt, in solcher Weise vergessen und unterdrücken. Und in dieser sentimental Variante führt eine analoge Tendenz dazu, die ewigen Wiederbegegnungen mit den geliebten Wesen so überzubewerten, daß darüber die ekklesiale Dimension der Glückseligkeit verlorengeht. Dies ist ganz sicher der Fall in der wenig orthodoxen Atmosphäre des Romanhaften,

wie z.B. am Schluß von Abbé Prévosts *Cleveland*, das einer der größten Erfolge des Jahrhunderts war, oder am Ende von Jean-Jacques Rousseaus *La nouvelle Héloïse*.

Aber die Briefe und Memoiren dieser Zeit spiegeln ebenfalls das wachsende Gewicht, das diese amikale, eheliche und familiale Hoffnung in den gläubigen Seelen gewinnt: dies ist der Fall bei Präsident Dugas, bei Moreau, dem Historiographen des Königs, bei Necker und seiner Frau, um nur die Erwähnenswertesten zu nennen. Es ist sicherlich nichts gegen diesen Aufschwung des Herzens einzuwenden. Man muß sich jedoch in acht nehmen vor der Eigenart dieser Regung, die einen solchen Wunsch mit sich bringt, falls er dazu führen würde, die christliche Hoffnung auf einen Traum vom affektiven Glück zu reduzieren, in dem sich der Himmel auf das Maß einer kleinen Gruppe von Intimen verkleinern würde, die nicht die Geladenen Gottes, sondern unsere eigenen Auserkorenen wären.

Umgekehrt kann der Eifer, viele aus der göttlichen Gemeinschaft auszuschließen, mehrere Gründe offenbaren. Sie einer «kleinen Herde» vorzubehalten, ergibt sich sowohl aus einem unendlichen Respekt vor der göttlichen Transzendenz als aus der Neigung zum *Elitarismus*. In einer anderen Passage seiner *Essais de morale* hatte Nicole eine lange Liste von Kategorien von Verdammten aufgestellt, und angesichts der Angriffe seiner Nachfolger in der Unversöhnlichkeit würden die Jesuiten im Verlauf des Jahrhunderts die größten Schwierigkeiten haben, die traditionelle These über das mögliche Heil der Heiden zu verteidigen: zur großen Schande der «erleuchteten» Geister gilt sie im Jahrhundert der Aufklärung als häretisch. Ohne im Detail auf diese lange Debatte, die vor allem durch den Streit der Sorbonne mit Armentel wegen seines *Bélisaire* gekennzeichnet war, einzugehen, muß daran erinnert werden, daß Julie den Leser von *La nouvelle Héloïse* folgendermaßen beschwört: «Laß uns nicht eingreifen in das grausame Treiben der Dämonen: öffnen wir unseren Brüdern die Hölle nicht so leicht», und daß Madame Roland ihren Glauben von Jugend an verloren hatte gerade wegen dieser Art von Intoleranz. In seinem *Traité du vrai mérite de l'homme* aus dem Jahr 1773, der Dutzende von Neuauflagen erlebte, fragte der achtbare Maître de Claville in aller Unbefangenheit: «Fügt das Schicksal der Verdammten der Glückseligkeit der Auserwählten etwas hinzu?» Ja, wird der Erzbischof von Lyon, Malvin de Montazet in seiner *Instruction pastorale* aus dem Jahr 1776 schreiben, wenn er statt «so tröstlicher Verheißungen für die treue Seele» – treu in diesen Zeiten des Unglaubens – der Versicherung Ausdruck verleiht, in Ewigkeit die

Rache Gottes an seinen Feinden zu teilen: «Wir werden das bedauerliche Urteil, das gegen die Gottlosen verhängt wurde, vollstrecken.» Zuvor hatte bereits der Benediktiner Dom Sensaric über die große Rache der Gerechten gepredigt: «Also werden die Gerechten Verachtung für Verachtung gelten lassen ... Also werden sie sich im Blut der Sünder waschen, wie diese sich an ihren Tränen gelabt haben.» Seltsame Verquickung von Himmel und Hölle! Das sind wahrhaftig unansehnliche Phantasievorstellungen über die Rache!

Es ist so schwierig zu umreißen, was die himmlische Glückseligkeit ausmacht. Diejenigen, die sich daran versuchen, scheitern noch an drei Arten von Klippen: dem *Narzißmus*, dem *Intellektualismus*, dem *Akademismus*.

Im ersteren Fall findet der «Gerechte» das Glück in seiner Selbstgenügsamkeit. So läßt Jean-Jacques Rousseau die Glückseligkeit in der «angenehmen Erinnerung an das Gute, das man auf Erden getan hat,» bestehen (*Confessions*, Buch XII); und wenn wir uns zurückbesinnen auf die Beschreibung der Ekstase, die er in der 5. der *Rêveries du promeneur solitaire* analysiert, so bemerken wir, daß man sich in diesem Vorgesmack des höchsten Glücks «selbst genügt, als wäre man Gott». Nicht *mit* Gott zu sein, sondern *wie* Gott zu sein, stellt das «ausreichende, vollkommene und erfüllte Glück» dar. Niemand zweifelt daran, daß die Religion Rousseaus auch andere Gesichtspunkte kennt; aber unter diesem Aspekt läßt sich präzise erfassen, was man nach Malraux das «Bedürfnis nach Göttlichkeit» nennen wird. Das Vergnügen, sich unsterblich zu fühlen, die Zufriedenheit des Gerechten, der auf seine Belohnung wartet und sie für verdient hält, die Hoffnung der trauernden Seele, die sich nach den Wiederbegegnungen in der Ewigkeit sehnt, der Ruf der über ihre Unvollkommenheit und ihre Endlichkeit bestürzten Kreatur, alle diese Gefühle zeigen den zutiefst narzißhaften Charakter des «alten Adam», der noch bekehrt werden muß, so würdig ihr Ausdruck auch sein mag.

Eine andere, verwandte Verirrung ist der *Intellektualismus*. Vielleicht sind die Überlegungen über das himmlische Glück durch ihn mehr bedroht als durch eine gewisse Sentimentalität oder einen Sensualismus, denn wir wissen, daß von Freuden, Genüssen und Sinnenlust in Metaphern gesprochen wird. Scheint es im Gegenteil nicht adäquat, den Himmel als den Ort der Vision und des vollkommenen Wissens zu sehen, da der Geist in das totale Licht eintritt? Während das evangeliumsgemäße Bild eines «Festmahls» uns zur Teilhabe aller, zu einer freudigen gegenseitigen Beziehung einlädt, wird das Individuum häufig auf einen alleinstehenden Intellekt reduziert, bei dem das Wissen

die Liebe verdrängt. «Wir werden alles sehen und den Grund aller Dinge erkennen», sagte Bridaine, aber er würde anschließend wenigstens die glückliche Teilnahme des gesamten Wesens am göttlichen Leben darstellen. Diese Formulierung kann im Gegenteil alles erfassen, so wie es in einer Lobrede, die Fontenelle auf einen akademischen Gelehrten hielt, der Fall ist; wenn man Fontenelle Glauben schenken darf, betrachtete dieser Christ «seinen Leib als einen Schleier, der die ewige Wahrheit seinen Blicken entzog» – was eher platonisch ist –, und er wartete mit Ungeduld darauf, «aus der tiefsten Finsternis überzugehen zu einem vollkommenen Licht». Tatsächlich verwundert es bei einem Gelehrten, hier die Sehnsucht zu wissen und zu sehen mit einem bereits erwähnten Pessimismus vermischt wiederzufinden: an anderer Stelle würde man diese intellektuelle Leidenschaft als Deckmantel für einen subtilen Narzißmus von dem Augenblick an erkennen, in dem sie nicht mit der Anbetung und dem Mit-anderen-Teilen einhergeht.

Es bleibt eine Tatsache, daß jegliche Aussage über den Himmel ebenso wie jede Beschreibung einer Utopie von vornherein Gefahr läuft, starr zu werden. Außerdem gibt es keine reine Utopie, denn dieses Genre ist, wie bei Cleveland, meist durch eine Bedrohung, eine Fehlhaltung oder ein unerlaubtes Eindringen in eine romanhafte Form getaucht, oder sie nimmt, wie bei *Candide*, wegen der polemischen Absicht der Welt des Alltags gegenüber, Gestalt an. Gibt es im Grunde etwas Trockeneres, Faderes, Konventionelleres oder Akademischeres als über eine utopische Welt oder über den Himmel zu sprechen?

Totale Rationalität, vollkommene Transparenz und Harmonie führen zur reinen Wiederholung oder zur Unbeweglichkeit, wie es der Fall ist auf jenen großflächigen antiken Darstellungen, auf denen die Seelen in den elyseischen Gefilden zu sehen sind. Selbst wenn der Schriftsteller sich bemüht, Sturzbäche von Herrlichkeiten fließen und Jubel- und Triumphlieder erklingen zu lassen, senkt sich allmählich Langeweile darüber. Der Allmächtige ist nicht mehr der lebendige Quell, sondern ein Idol, das «glückseligen» ... oder enttäuschten Anbetern gegenübergestellt wird. Kurz vor seinem Tod schilderte Voltaire in seinem Gedicht *Le Songe-creux* seine Forschungsreise durch das Jenseits, wahrscheinlich als Parodie Dantes: nachdem ihn angesichts der Verdammten sehr bald Entsetzen ergriffen hatte, geht er zum Aufenthaltsort der Glückseligen, aber dieses «Elysium und seine kalte Pracht» vermögen ihn auch nicht zu fesseln; «nachdem er davor ebenso schnell Abscheu empfand», entkam er schließlich der Langeweile, indem er sich jener düsteren Gestalt, dem Nichts überließ. Wenn dies vielleicht auch

nicht die letztgültige Aussage Voltaires ist, so verleiht es zumindest seiner größten Versuchung Ausdruck. Im selben Jahr 1778, genau vor zwei Jahrhunderten, starb ein Maler: Lantara. Als man ihm auf seinem Krankenlager versprach, daß er Gott nun bald von Angesicht zu Angesicht sehen würde, fragte er: «Wie, und nie im Profil?»

Bei einem evangelischen Philosophen, D.-R. Baulier und bei dem Missionar P. Bridaine finden wir weniger enttäuschende Aussagen über die himmlische Glückseligkeit. Ersterer ist der Anthropozentrik der Deisten und mancher anderer Autoren noch zu nahe. Er baut auf jene unendliche schöpferische Kraft der menschlichen Seele, die sie auf ewig für Erleuchtungen, Tugenden, neue Freuden usw. empfänglich macht; er schreibt folgendermaßen: «Ich kenne keine lieblichere Vorstellung, als daß sich die verklärten Geister in einem Zustand permanenten und nie endenden Fortschreitens in der Vollkommenheit befinden»⁴, denn ganz abgesehen davon, daß dies für den Menschen angenehm und schmeichelnd ist, besitzt sie den Vorzug, unserem Geist wahrscheinlicher zu erscheinen. Der Zweite, der mit dem Ziel, eine Dynamik des Sehens im Schoße der Ewigkeit zu veranschaulichen, von naiven oder mühseligen Bildern überfließt, bejaht schließlich einen entschiedenen Theozentrismus: «Nein, die ganze Begierde eines durstigen Hirschen, der nach langer Flucht eine Quelle sucht, um seinen brennenden Durst zu löschen, das ganze Maß an Geschwindigkeit, mit dem sich ein reißender, von reichlichen Regengüssen geschwollener Bach hinabstürzt, die ganze Wucht, mit der ein von der Bergspitze gelöster Felsblock in ein Tal rollt, die ganze Heftigkeit schließlich eines in unterirdischen Orten eingeschlossenen Feuers, das sein Gefängnis aufbricht, um in die Atmosphäre aufzusteigen, alle diese Dinge sind nur schwache Abbilder der Begierde, des Eifers und des unaussprechlichen Drangs, mit dem die Heiligen Gott als ihrem Zentrum zustreben.»⁵

Das 18. Jahrhundert hat uns, Gott sei es gedankt, das «Halleluja» des Messias von Händel, das «Sanctus» der h-moll-Messe und das «Lux perpetua» des Requiems von Mozart beschert. Denn – sollen wir es bedauern? – wir hören heute keine Predigten mehr über das Paradies. Gewiß, die Irrwege sind zahlreich, und man könnte noch weitere aufdecken. Aber dieser vergessene Bridaine, ein populärer Prediger, der es zu seiner Zeit verstand, die vornehmen Damen und die Akademiker ebenso gut wie die Hörschaft einer Landgemeinde zu fesseln, könnte womöglich eine der am wenigsten ungeschickten Annäherungen an diese unaussprechliche Tatsache, die das Ziel der christlichen Sehnsucht ist, geboten haben.

¹ Jean Fabre, der schmerzlich vermifste Kenner des 18. Jahrhunderts, sagte, daß die Männer der Aufklärung «zum ersten Male, zumindest in ihrer modernen Formulierung, die Probleme, die noch immer die unseren sind, umrissen haben».

² Siehe die Beiträge M. de Certeaus und L. Coignets in *Le Mépris du monde (...)* dans la tradition spirituelle occidentale (Cerf, Paris 1965) und Kap. IV: *La Mort au siècle des Lumières*, von R. Favre (Presses universitaires de Lyon 1978).

³ *Essais de Morale*, IV, 218: *Traité des quatre fins dernières* (Ausgabe von 1696).

⁴ *Essai philosophique sur l'âme des bêtes* (Changuion, Amsterdam 1737) II, 43.

⁵ *Sermons* (Sesuin, Avignon 1827) I 328–329.

Aus dem Französischen übersetzt von Edith Ruser-Lindemann M.A.

ROBERT FAVRE

1927 in Lyon geboren. Nach Absolvierung des Höheren Lehrerseminars Lehrer in Algier und Lyon, wo er zur Zeit Lehrbeauftragter für französische Literatur an der Universität Lyon 2 ist. Verschiedene Veröffentlichungen, insbesondere über die *Mémoires de Trévoux* und die Medizin, in der Zeitschrift *XVIIIe Siècle*, in den drei Serien der *Etudes sur la presse de l'Equipe de Recherche associée 434* des C.N.R.S., und im *Dictionnaire des Journalistes. 1600–1789* (Presses universitaires de Grenoble, 1976). Vor kurzem erschien seine Doktorarbeit: *La Mort dans la littérature et la pensée françaises au siècle des Lumières* (Presses universitaires de Lyon, 1978). Anschrift: 1, Quai de Pêcherie, F-69001 Lyon, Frankreich.

James H. Cone

Der «Himmel» in den Negro Spirituals

*«Ich bin ein armer Pilger, voll Sorgen.
Ich bin auf dieser Welt allein.
Keine Hoffnung ist in dieser Welt mehr für morgen.
Drum mach' ich den Himmel zu meinem Heim.»*

Die nordamerikanischen schwarzen Sklaven des 19. Jahrhunderts glaubten, der Gott Jesu Christi habe sich aufgemacht, die Unterdrückten aus der Knechtschaft zu befreien, doch das Weiterbestehen der Sklaverei schien diesen Glauben Lügen zu strafen. Wenn Gott doch allmächtig und Herr über die Menschheitsgeschichte ist, wie läßt sich dann seine Güte mit der Knechtung des Menschen vereinbaren? Wenn Gott doch die Macht besitzt, die schwarzen Menschen aus der Not der Sklaverei zu befreien, so wie er Mose vor dem Heer des Pharaos gerettet hat, Daniel aus der Löwengrube und die drei Jünglinge aus dem Feuerofen, warum stehen dann die schwarzen Sklaven immer noch unter der Gewalt der weißen Herren? Warum leben sie immer noch in armseligen Verhältnissen, wenn doch Gott diesem Elend mit einem einzigen richtigen Streich ein Ende machen könnte?

Das sind harte Fragen, und sie sind noch heute von Bedeutung. In der Geschichte der Theologie und der Philosophie bilden diese Fragen den Kern des «Problems des Übels», und Gymnasial- und Universitätsprofessoren haben schon stundenlang darüber diskutiert. Doch schwarze Sklaven hatten nicht Gelegenheit, über das Leidenproblem im Luxus eines Semi-

narraums mit all dem Komfort des modernen Lebens nachzusinnen. Sie stießen auf das Leid auf den Baumwollfeldern von Georgia, Arkansas und Mississippi. Sie hatten sich mit den Absurditäten des menschlichen Daseins angesichts der Peitsche und Pistole auseinanderzusetzen. Jedesmal, wenn sie ihre Augen öffneten und die Widersprüche in ihrer Umgebung erblickten, wurden sie inne, daß sie «durch eine ihnen nicht holde Welt rollten». Wie kann denn ein guter und mächtiger Gott weiße Herren und Aufseher dulden? Welche Erklärung kann der Heilige Israels dafür geben, daß er das Bestehen einer schrecklichen Sklaverei zuläßt? Die Antwort auf diese Fragen liegt im Begriff «Himmel», der in der schwarzen religiösen Erfahrung, so wie sie in den Sklavengesängen des 19. Jahrhunderts zum Ausdruck kommt, eine beherrschende Vorstellung ist.

Der Begriff «Himmel» in der schwarzen Religion ist nicht richtig gedeutet worden. Die meisten Beobachter haben die religiöse Erfahrung der schwarzen Menschen ausschließlich dahingehend interpretiert, daß die Sklaven sich nach dem Himmel sehnten, als wenn dieses Verlangen in keinem Zusammenhang mit ihrer Befreiung auf Erden gestanden hätte. Man hat gesagt, der Begriff «Himmel» habe den schwarzen Sklaven als ein Opiat gedient, habe sie willfährig und unterwürfig gemacht. Vielleicht hängt dieser Vorwurf zum Teil mit der veralteten Kosmologie der Spirituals zusammen. Ihr altmodisches Weltbild kann Kritikern den Blick verstellen für die Botschaft eines Volkes, das mitten in der Entmenschlichung der Sklaverei seinen eigenen Ausdruck sucht. Man tut ja auch die Bibel und ihre Botschaft als nichtssagend ab, bloß weil die biblischen Schriftsteller die Vorstellung von einem dreistöckigen Weltall haben. Obwohl nicht alle biblischen und systematischen Theologen die Entmythologisierungsmethode Rudolf Bultmanns als einen geeigneten Weg ansehen, um (unter anderen) das Problem der biblischen Kosmologie zu lösen, so werden doch die mei-