

Entfremdung als Identitäts- und Transzendenzverlust

Kierkegaard als Schlüssel für eine theologische Interpretation
von Max Frischs Roman „Stiller“

Josef Imbach OFMConv, Rom

Die folgende Deutung von Max Frischs Roman *Stiller*¹ läßt sich von einem theologischen Interesse leiten. Das bedeutet aber keineswegs, daß die literaturwissenschaftlichen Maßstäbe bei der Interpretation außer Kraft gesetzt würden. Vielmehr sind wir gerade auf sie angewiesen, um mit Hilfe einer werkimmanenten Analyse herauszufinden, welchen Gehalt der Roman aufweist. Diesen Gehalt gilt es anschließend im Sinne einer werktranszendierenden Interpretation theologisch zu bedenken. Wenn wir dabei kierkegaardsche Denkkategorien zu Hilfe nehmen, dann deshalb, weil Max Frisch uns selbst auf diese Spur verweist, indem er seinem Werk zwei Kierkegaard-Zitate voranstellt und den Namen des dänischen Denkers im Roman verschiedentlich erwähnt (vgl. S. 390, 392, 394).

Eine Vorbemerkung drängt sich auch hinsichtlich des Begriffs „Entfremdung“ auf. In manchen theologischen Publikationen wird er oft ängstlich vermieden, während er in anderen unbeschwert ge- oder mißbraucht wird. Dann aber kann man von Mal zu Mal feststellen, daß sein Inhalt verschieden ist. Wenn in der Überschrift zu diesen Überlegungen Identitäts- und Transzendenzverlust als „Entfremdung“ bezeichnet werden, so ist damit eine Vorentscheidung anthropologisch-theologischer Art getroffen, d. h. Entfremdung wird hier verstanden als fehlende oder verlorengegangene Identität des personalen Subjekts *und* als dessen fehlende oder verlorene Beziehung zum Transzendenten. Wie weit das eine das andere bedingt, wird sich im Verlauf unserer Untersuchung herausstellen. Dabei gehen wir in drei Schritten vor: Zunächst gilt es, den Roman nach Inhalt, Struktur und Erzählperspektiven literarisch zu analysieren. Anschließend befassen wir uns mit dem Problem des Identitätsverlustes, beziehungsweise der Identitätsverweigerung und jenem der Selbstfindung des Protagonisten Stiller. In einem dritten Schritt schließlich wird – nunmehr theologisch, aber immer unter Bezugnahme auf den Romangehalt – zu untersuchen sein, in-

¹ M. Frisch, *Stiller*, Frankfurt 1974 (= suhrkamp taschenbuch 105). Die Seitenangaben im Text beziehen sich auf diese Ausgabe. – Bei diesem Beitrag handelt es sich um eine leicht überarbeitete Gastvorlesung, die ich am 6. Februar 1979 an der Theologischen Fakultät in Luzern gehalten habe.

wiefern das Problem der Identität mit dem Transzendenzbezug des menschlichen Subjekts in einem Verhältnis steht.

1. Romanhandlung, Romanstruktur und Erzählperspektiven

Der äußere Handlungsablauf des Romans läßt sich leicht zusammenfassen. Nach achtjähriger gescheiterter Ehe mit der Balletteuse Julika bricht der Bildhauer Anatol Ludwig Stiller aus. Geographisch gesehen flieht er von Zürich nach Amerika und Mexiko. Existentiell betrachtet handelt es sich um eine Flucht vor sich selbst. Sechs Jahre später kehrt er als Mr. White in die Schweiz zurück. Wegen Paßfälschung wird er an der Grenze verhaftet. Auf Anraten seines Verteidigers verfaßt er in einem Zürcher Untersuchungsgefängnis jenen Rechenschaftsbericht über sein Leben, der den ersten und weitaus umfangreicheren Teil des Romans ausmacht (S. 9–383). Der zweite Teil (S. 384–483) besteht aus einem „Nachwort des Staatsanwalts“, der den Fall Stiller vor Gericht behandelt und mit dessen Frau Sibylle Stiller vor seiner Flucht ein Verhältnis unterhalten hat. Dieser Staatsanwalt wird während der Untersuchungshaft Stillers Freund und zeichnet später auch als Herausgeber der von diesem im Gefängnis verfaßten Aufzeichnungen. In seinem Nachwort berichtet der Staatsanwalt von Stillers Schicksal nach seiner Entlassung aus der Haft: wie er vom Bildhauerberuf auf die Töpferei umsteigt; wie er seine Frau wiederfindet ohne zu ihr hinzufinden; wie diese nach einer Lungenoperation stirbt und daß Stiller allein weiterlebt – das Wie bleibt hier offen.

Komplizierter als der Handlungsablauf ist die Struktur des Romans. Im ersten Teil schieben sich die Erzählschichten und Erzählperspektiven ineinander. Dabei weist sich Frisch als Verfasser selbst einen ganz bestimmten Standort zu. Er ist nicht der allwissende Erzähler, der „über“ seinen Gestalten steht, sondern weiß nur das, was diese von sich preisgeben, oder, noch genauer, nur das, was Stiller als fingierter Autor des ersten Romanteils davon in seinen Aufzeichnungen festhält. Mit Hilfe dieser Erzähltechnik und aufgrund des durch sie bedingten ständigen Wechsels der Perspektive bietet sich Frisch die Möglichkeit, das Spannungsverhältnis zwischen dem verschollenen Stiller und dem sich in Untersuchungshaft befindlichen Mr. White auf seine äußerste Belastbarkeit hin durchzuspielen. Dieser Mr. White also führt Tagebuch über seine, Whites, Untersuchungshaft und läßt Erinnerungen an seine (oder besser: an Stillers) Vergangenheit miteinfließen: an seine Teilnahme am spanischen Bürgerkrieg, seine Ehe mit Julika und das Verhältnis mit Sibylle, der Frau des Staatsanwaltes, an seinen Ausbruch aus Ehe und Bildhauerberuf und den Aufenthalt im Ausland. Aus der durch die Leugnung seiner Identität bedingten Rolle des Nichtwis-

senden berichtet White über Stiller – also über sich selbst –, aber so, wie dieser Stiller ihm jetzt, während der Untersuchungshaft, von dessen – also seinen eigenen – Bekannten (welche zu kennen White sich konstant weigert) geschildert wird. White beschreibt seine Stillersche Vergangenheit somit aus der Sicht seiner Frau Julika, der gegenüber er beharrlich verneint, Stiller zu sein. Er läßt sie bei ihren Besuchen Begebenheiten aus dem Leben *ihres* Stiller erzählen, die er ja selbst miterlebt hat. Im Tagebuch aber wird der Eindruck, mit-beteiligt gewesen zu sein, sorgfältigst vermieden. So heißt es etwa: „Dabei begab es sich *offenbar* . . .“ (S. 88; kursiv von mir) – obwohl Stiller *genau* weiß, daß es tatsächlich so gewesen ist, wie seine Frau ihm berichtet. Andere Fragmente seiner Biographie wiederum werden von ihm aus der Erzählperspektive Sibylles aufgezeichnet oder aus dem Blickwinkel ihres Mannes, des Staatsanwaltes. In diesem letzteren Fall ist die Brechung oder Spiegelung sogar doppelt: denn der Staatsanwalt, der Stiller ja früher nicht persönlich gekannt hat, kann diesem jetzt nur berichten, was ihm seine Frau Sibylle damals über ihn erzählte. Wobei zu bedenken ist, daß im ersten Romanteil Stiller als Mr. White alle diese Schilderungen selbst – also noch einmal subjektiv – zu Papier bringt. Der zweite Romanteil ist zwar weniger komplex aufgebaut, aber auch hier eröffnet sich dem Leser kein direkter Blick auf die Hauptgestalt, da diese im „Nachwort des Staatsanwalts“ wiederum nur gebrochen, nämlich aus dessen Sicht und Beurteilung, erscheint.

Die durch Stillers Identitätsverweigerung bedingte Erzähltechnik und, wiederum davon abhängig, der dauernde Perspektivenwechsel mögen in etwa einen Eindruck davon vermitteln, mit welch enormen Schwierigkeiten der Interpret dieses Romans sich konfrontiert sieht. Denn letztlich geht es ja darum, die Wahrheit über Stiller festzustellen, die ihn zur Flucht vor sich selbst und zur Aufgabe seines Namens und damit seines bisherigen Ichs bewogen haben.

Wo aber liegt diese Wahrheit? Stillers Aufzeichnungen vermögen ja nur in beschränktem Maß Aufschluß zu geben, weil alles über ihn Berichtete von den Beteiligten subjektiv erlebt und von ihm selbst bei der Niederschrift noch einmal subjektiv gefiltert wird. Das würde sich schlagartig ändern, wenn Stiller selbst zu seiner Vergangenheit und damit zu seiner Identität stehen würde. So jedenfalls rät ihm sein Verteidiger angesichts der erdrückenden Beweislage: „Sie schreiben einfach die Wahrheit“, sagt mein amtlicher Verteidiger, „nichts als die schlichte und pure Wahrheit. Tinte können Sie jederzeit nachfüllen lassen!“ (S. 9).

Daran ist soviel richtig, daß *juristisch* die Wahrheit gefunden wäre, wenn der Name des Untersuchungshäftlings und Paßfälschers White mit dem Namen Stiller im Geburtenregister übereinstimmen würde. Wahrheit

als Faktizität! Aber wäre damit die Wahrheit über Stiller tatsächlich gesagt und geklärt? Abgesehen einmal davon, daß Wahrheit bekanntlich nicht ohne weiteres mit dem Faktischen gleichzusetzen ist, erweist sich die Sprache sehr oft als Sackgasse, wenn es gilt, die Wirklichkeit des Faktischen, die ja ebenfalls subjektiv erkannt und erlebt wird, in Rede zu fassen. Stiller dazu: „Wie soll einer denn beweisen können, wer er in Wirklichkeit ist? Ich kann's nicht. Weiß ich es denn selbst, wer ich bin? Das ist die erschreckende Erfahrung dieser Untersuchungshaft: ich habe keine Sprache für meine Wirklichkeit“ (S. 84). Und außerdem angenommen, Stiller würde sich zu seinem Namen bekennen, hätte er damit seine Identität schon gefunden? Und wäre seine Vergangenheit damit „erklärt“? Angenommen auch, die „Wahrheit“ über sich ließe sich adäquat zur Sprache bringen, welches wäre dann der Maßstab, anhand dessen die Wahrheit dieser Wahrheit zu messen wäre? Mit anderen Worten: wie läßt sich sagen, ob das, was Stiller für seine Identität hält, wirklich eine solche ist und nicht heimliche Entfremdung, Entfremdung unterderhand? Sicher wäre das Kriterium dafür nicht im Bereich des empirisch Verifizierbaren anzusiedeln, sondern in jenem der individuellethischen Entscheidungen, als Frage nach gut und böse, nach richtig oder falsch. Die Identität des Menschen läßt sich ja nur aufgrund von Bezügen konstituieren; sie entsteht und besteht nur in Relationen. Dann aber erhebt sich die Frage: Welche grundlegende Beziehung ermöglicht erst Identität? Bevor wir darauf antworten, müssen wir nach den Gründen und Hintergründen für Stillers Identitätsverweigerung forschen.

2. „Ich bin nicht Stiller“

„Ich bin nicht Stiller“ (S. 9). Mit diesem bündigen Satz setzt der Roman ein. Es handelt sich dabei nicht einfach um die Aussage eines Paßfälschers, der aus begreiflichen Gründen seinen Namen abgelegt hat, sondern um den Entschluß eines Menschen, der sich gegen seinen Namen entscheidet, weil er sich bereits vorher bewußt gegen seine Vergangenheit und gegen seine Identität entschieden hat.

Der *äußere Grund* für diese Weigerung, sich selbst, also sein Selbst als das seine, anzunehmen, scheint in Stillers Schwäche zu liegen. Auf die Frage, warum er damals, im Spanischen Bürgerkrieg, in einer entscheidenden Situation, nicht geschossen habe, antwortet Stiller (es ist seine Frau Julika, die davon berichtet): „Weil ich ein Versager bin. Ganz einfach! Ich bin kein Mann“ (S. 268). Als Versager bezeichnet Stiller sich auch in Bezug auf seinen Bildhauerberuf und im Hinblick auf seine Ehe. Dabei übersieht er aber gerade, daß sein eigentliches Versagen darin besteht, daß er vor seinem

Versagen flieht. Selbstwerdung bestünde für ihn in der Annahme seiner unverwirklichten Existenz, und diese Annahme wiederum wäre die Grundlage für eine mögliche Selbstverwirklichung in Identität mit sich selbst. Während für seinen Verteidiger Identität eine äußerst einfache Sache darstellt, die sich notfalls gerichtlich feststellen läßt, erkennt Stiller, daß ein Mensch seine Identität erst *finden* muß, aber er weiß nicht oder will nicht wissen, daß diese Identität nicht auf dem Weg der Flucht vor sich selbst zu erreichen ist. Gerade diesen Weg aber wählt Stiller, weil er sich vor der Wiederholung fürchtet. In sein Gefängnistagebuch schreibt er: „Meine Angst: die Wiederholung –!“ (S. 68). Und: „Doch immer wieder (auch darin die Wiederholung) genügt ein Wort, eine Miene, die mich erschreckt, eine Landschaft, die mich erinnert, und alles in mir ist Flucht, *Flucht ohne Hoffnung*, irgendwohin zu kommen, lediglich aus Angst vor der Wiederholung –“ (S. 69; kursiv von mir).

Aber weil es keine Identität ohne Kontinuität gibt, sie nicht geben kann, widerlegt Stiller sich selbst und sucht doch die Wiederholung. Nach einem mißglückten Selbstmordversuch ist er offensichtlich deshalb in seine Schweizer Heimat zurückgekehrt, um noch einmal neu anzufangen² und seine Frau Julika wiederzugewinnen. Paradox gesagt: er möchte eine Wiederholung ohne sich zu wiederholen und bricht deshalb mit der Kontinuität, indem er ein anderer (Namenswechsel!) wird. Aus Angst vor der Wiederholung der „unseligen“ (S. 58) Ehe sucht er Julika zu überzeugen: „Unter allen Umständen, meine ich, müßten wir davon ausgehen, daß wir uns beide noch nie geliebt haben“ (S. 341). Julika hingegen vermag Stiller – schon bevor seine Identität gerichtlich festgestellt ist – nur deshalb anzunehmen, weil sie ihn als den *früheren* Stiller kennt; sie wagt einen Neuanfang – wiederum paradox ausgedrückt – als Erinnerung nach vorwärts.

Was damit gemeint ist, vermag uns ein Passus aus Kierkegaards Schrift *Die Wiederholung* zu verdeutlichen:

„Wiederholung ist der entscheidende Ausdruck für das, was bei den Griechen ‚Erinnerung‘ war. So wie diese damals lehrten, daß alles Erkennen ein Erinnern sei, so will die neue Philosophie lehren, daß das ganze Leben eine Wiederholung ist. Der einzige neuere Philosoph, der hiervon eine Ahnung hatte, ist Leibniz. Wiederholung und Erinnerung sind dieselbe Bewegung, nur in entgegengesetzter Richtung. Denn was da erinnert wird, ist gewesen, wird nach rückwärts

² Zum folgenden vgl. Ph. Manger, *Kierkegaard in Max Frischs Roman „Stiller“*, in: W. Schmitz (Hg.), *Materialien zu Max Frisch „Stiller“*, 2 Bde., Frankfurt 1978, Bd. 1, 220–237. Vgl. außerdem: K. Harris, *Die Kierkegaard-Quelle zum Roman „Stiller“*, in: ebd., 217–220; P. K. Kurz, *Identität und Gesellschaft. Die Welt des Max Frisch*, in: *Über moderne Literatur*, Bd. 2, Frankfurt 1972, 132–189.

wiederholt, wohingegen die eigentliche Wiederholung nach vorwärts erinnert. Deshalb macht die Wiederholung, wenn sie möglich ist, einen Menschen glücklich. . . . Wiederholung, das ist die Wirklichkeit und der Ernst des Daseins. Wer die Wiederholung will, der ist im Ernst gereift“³.

Stiller selbst beginnt während der Haftzeit in der kierkegaardschen Kategorie einer so verstandenen Wiederholung zu denken, wenn er schreibt: „Wiederholung! Dabei weiß ich: alles hängt davon ab, ob es gelingt, sein Leben nicht außerhalb der Wiederholung zu erwarten, sondern die Wiederholung, die ausweglose, aus freiem Willen (trotz Zwang) zu seinem Leben zu machen, indem man anerkennt: Das bin ich!“ (S. 69). Im Grunde geht es darum, Wiederkehr in eine (wie Kierkegaard sagt) *eigentliche Wiederholung* zu verwandeln. Selbstannahme wäre möglich, wenn es Stiller gelänge, wie der Staatsanwalt sich ausdrückt, „das Vergangene . . . einzuschmelzen in eine neue, lebendige Gegenwart. Anders würde diese Gegenwart nie ganz wirklich.“ Denn: „Es half nichts, irgendein neues Leben anzufangen, indem das alte einfach liegenblieb“ (S. 409 f.). Mit anderen Worten: der Mensch kann sich selbst nur wählen, wenn er seine Vergangenheit als *seine* Vergangenheit wählt – sonst entscheidet er sich gegen sein Selbst und damit gegen seine Identität.

Aber gerade dieses von der Vergangenheit belastete und beschattete „das bin ich“, welches Zukunft als Wiederholung der Vergangenheit nach vorn und somit das Gestern mit dem Morgen verbinden würde, vermag Stiller entgegen besserer Einsicht nicht zu leisten. Er weigert sich, seine Identität sowohl in Bezug auf seinen Namen wie auch hinsichtlich seiner Vergangenheit anzunehmen. Eben diesen Tatbestand wiederum hat Kierkegaard vor Augen, wenn er in seiner Abhandlung über *Die Krankheit zum Tode* die Formel gebraucht „verzweifelt nicht man selbst sein wollen“⁴ und diesen Willen als Verzweiflung definiert. Folgerichtig spricht denn auch Stiller von einer „Flucht ohne Hoffnung“ (S. 69), was hinsichtlich seiner inneren und äußeren Biographie eben den von Kierkegaard intendierten Sachverhalt ausdrückt.

Auf die theologische Bedeutung dieser Aussagen werden wir noch zurückzukommen haben. Zuvor bleibt zu fragen, worin denn der *innere Grund* für die Schwierigkeit, sich selbst anzunehmen (oder, mit Kierkegaard ausgedrückt: verzweifelt nicht man selbst sein zu wollen) herrührt. Aufschlußreich sind einige Äußerungen des Staatsanwaltes, die Stiller in

³ S. Kierkegaard, *Die Wiederholung*, in: *Werke*, Bd. 2, Reinbek 1966 (= Rowohlt's Klassiker 81), 7 f.

⁴ S. Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, *Werke*, Bd. 4, Reinbek 1962 (= Rowohlt's Klassiker 113), 13.

seinen Aufzeichnungen mitteilt. Die Ausführlichkeit des folgenden Zitats scheint durch die Tatsache gerechtfertigt, daß es sich dabei um eine der Kernstellen des Romans handelt, die zugleich den Blick für die Gottesfrage weitet:

„Die weitaus meisten Menschenleben werden durch Selbstüberforderung vernichtet. . . . Zur Selbstüberforderung gehört unweigerlich eine falsche Art von schlechtem Gewissen. Einer nimmt es sich übel, kein Genie zu sein, ein anderer nimmt es sich übel, trotz guter Erziehung kein Heiliger zu sein, und Stiller nahm es sich übel, kein Spanienkämpfer zu sein . . . Es ist merkwürdig, was sich uns, sobald wir in der Selbstüberforderung und damit in der Selbstentfremdung sind, nicht alles als Gewissen anbietet. Die innere Stimme, die berühmte, ist oft genug nur die kokette Stimme eines Pseudo-Ich, das nicht duldet, daß ich es endlich aufgebe, daß ich mich selbst erkenne, und es mit allen Listen der Eitelkeit, nötigenfalls sogar mit Falschmeldungen aus dem Himmel versucht, mich an meine tödliche Selbstüberforderung zu fesseln. Wir sehen wohl unsere Niederlagen, aber wir begreifen sie nicht als Signale, als Konsequenzen eines verkehrten Strebens weg von unserem Selbst. Merkwürdigerweise ist ja die Richtung unserer Eitelkeit nicht, wie es zu sein scheint, eine Richtung auf unser Selbst hin, sondern weg von unserem Selbst. . . . Viele erkennen sich selbst, nur wenige kommen dazu, sich selbst anzunehmen. . . . Es braucht die höchste Lebenskraft, um sich selbst anzunehmen . . . In der Forderung, man solle seinen Nächsten lieben wie sich selbst, ist es als Selbstverständlichkeit enthalten, daß einer sich selbst liebe, sich selbst annimmt, so wie er erschaffen worden ist. Allein auch mit der Selbstannahme ist es noch nicht getan! Solange ich die Umwelt überzeugen will, daß ich niemand anders als ich selbst bin, habe ich notwendigerweise Angst vor Mißdeutung, bleibe ihr Gefangener kraft dieser Angst . . . Ohne die Gewißheit, daß es eine absolute Realität gibt, kann ich mir freilich nicht denken . . . daß wir je dahin gelangen können, frei zu sein“ (S. 321–323).

Dieser Abschnitt ist wesentlich für das richtige Verständnis des Romans. Die psychologischen und moralischen Aspekte von Stillers Identitätskrise und Identitätsverweigerung werden bloßgelegt. Gleichzeitig aber wird der Roman unvermittelt „transparent auf Theologie hin“⁵. Es erfolgt der theologische Durchbruch, insofern hier Identität mit Freiheit und diese wiederum mit einer „absoluten Instanz“ (die der Staatsanwalt später mit Gott identifiziert; vgl. S. 433) in Beziehung gebracht wird.

⁵ M. Wintsch-Spiess, *Zum Problem der Identität im Werk Max Frischs*, Zürich 1965, 94.

3. Identitätsfindung und Transzendenzerfahrung

Die Überlegungen des Staatsanwalts bilden gewissermaßen einen Kommentar zu den beiden Kierkegaard-Texten, die Frisch seinem Roman als Motto vorausstellt. Es handelt sich um zwei Stellen aus *Entweder – Oder*.

Der erste Text:

„Sieh, darum ist es so schwer, sich selbst zu wählen, weil in dieser Wahl die absolute Isolation mit der tiefsten Kontinuität identisch ist, weil durch sie jede Möglichkeit, etwas anderes zu werden, vielmehr sich in etwas anderes umzudichten, unbedingt ausgeschlossen wird“⁶.

Der zweite Passus lautet:

„: – indem die Leidenschaft der Freiheit in ihm erwacht (und sie erwacht in der Wahl, wie sie sich in der Wahl selber voraussetzt), wählt er sich selbst und kämpft um diesen Besitz als um seine Seligkeit, und das ist seine Seligkeit“⁷.

Warum eine (wie der Staatsanwalt sich ausdrückt) „absolute Instanz außerhalb menschlicher Deutung“ (S. 323) Freiheit erst ermöglicht, wird uns später noch beschäftigen; augenblicklich ist für uns die Tatsache von Interesse, daß Stiller ein höchst ungelehriger Schüler Kierkegaards ist: er will wählen – aber er wählt nicht sich selbst; er will die Seligkeit der Freiheit, aber er kann sie nicht erlangen, weil nur Gott sie gewährt und diese nur erreicht werden kann, wenn der Mensch sich selbst wählt. Wo Frisch sein Motto abbricht, fährt nämlich Kierkegaard in seiner Schrift *Entweder – Oder* fort:

„Er (sc. der Mensch) kann nichts in seinem konkreten Selbst aufgeben, nicht das Schmerzlichste, nicht das Schwerste; und doch vollzieht sich dieser Kampf um sich selbst, dieses Erwerben seiner selbst in der Reue. Durch die Reue tritt er zurück in sich selbst, zurück in die Familie, zurück in das Geschlecht, bis er sich selbst findet in Gott. . . . Denn diese Liebe zu Gott ist notwendig, wenn ich aber frei liebe und Gott liebe, so habe ich für diese Liebe nur einen Ausdruck der Reue. Das folgt schon daraus, daß Gott mich immer zuerst geliebt hat. Aber der tiefere Grund ist doch, daß ich mich selbst nur absolut wählen kann, wenn ich mich selbst als schuldig wähle; *andernfalls würde ich mich nicht wählen, sondern schaffen*. . . . Mein Selbst liegt gewissermaßen außer mir und muß von mir erst erworben werden, und die Reue ist die spezifische Liebe zu diesem meinem fremden eigenen

⁶ S. Kierkegaard, *Entweder – Oder*, Ges. Werke, Bd. 2, Jena o. J., 185; vgl. Stiller, 8.

⁷ *Ebd.*, 184; vgl. Stiller, 8.

Selbst: in ihr wähle ich mich selbst absolut, aus der ewigen Gottes-hand“⁸.

Anders ausgedrückt: der Mensch, der sich stets als schuldig erfährt (Stiller fühlt sich als „Versager“, was im Grunde das gleiche meint, nur benutzt er nicht eine religiöse, sondern eine profane Terminologie), kann sich, will er zu sich selbst finden, immer nur als Schuldigen wählen – aber gerade diese Möglichkeit schließt Stiller von vornherein aus; „du als Erlöser eurer selbst“, wirft ihm der Staatsanwalt einmal vor (S. 422) und trifft damit genau das, was Kierkegaard meint mit: nicht sich wählen, sondern sich schaffen. Aufschlußreich für diese Haltung ist ein Passus, den Stiller in seinen Aufzeichnungen als Postskriptum zur Rede des Staatsanwaltes hinzufügt: „Mit der Einsicht, ein nichtiger und unwesentlicher Mensch zu sein, hoffe ich halt immer schon, kein nichtiger Mensch mehr zu sein. Im Grunde, ehrlich genommen, hoffe ich doch in allem auf Verwandlung, auf Flucht. In bin ganz einfach nicht bereit, ein nichtiger Mensch zu sein. Ich hoffe eigentlich nur, daß Gott (wenn ich ihm entgegenkomme) mich zu einer anderen, nämlich zu einer reicheren, tieferen, wertvolleren Persönlichkeit machen werde – und genau das ist es vermutlich, was Gott hindert, mir gegenüber wirklich eine Existenz anzutreten, das heißt erfahrbar zu werden. Meine *conditio sine qua non*: daß er mich, sein Geschöpf, widerrufe“ (S. 324).

Stillers Anerkennung Gottes wäre demnach an die Bedingung geknüpft, „etwas anderes“ oder ein anderer (nicht: anders!) zu werden. Er ist „ganz einfach nicht bereit, ein nichtiger Mensch zu sein“ (S. 324) – im Grunde Iwan Karamasows Problem in neuer Variante! Und da Gott ihn nicht widerruft, wählt Stiller in seinem „mörderischen Hochmut“ (so zweimal der Staatsanwalt; S. 422, 427) den Weg der Selbsterlösung, der sich aber angesichts des Todes der Frau, mit der er seit der Haftentlassung wieder zusammenlebt, als Sackgasse erweist. Stiller ist sich bewußt, daß er sie – wie er selbst sagt – „kaputt gemacht“ hat (S. 420). Und: „Ich kann einen Menschen töten, aber ich kann ihn nicht wieder auferwecken“ (S. 419). Angesichts dieser Lebens-Schuld scheitert Stiller von neuem.

Eine theologische Erhellung dieser Situation versucht der Staatsanwalt, und zwar in den Spuren Kierkegaards: „Immer wieder hast du versucht, dich selbst anzunehmen, ohne so etwas wie Gott anzunehmen. Und nun erweist sich das als Unmöglichkeit. Er ist die Kraft, die dir helfen kann, dich wirklich anzunehmen“ (S. 433).

Diese Äußerung löst nun aber bei Stiller keineswegs ein theologisches Aha-Erlebnis aus; die Frage, ob er diesen Schritt der An-Nahme Gottes

⁸ *Ebd.*, 184.

vollzieht, bleibt offen. Damit entläßt Frisch den Leser angesichts zweier möglicher Positionen (vertreten durch Stiller und den Staatsanwalt), ohne sich für die eine oder andere auszusprechen. Die Tatsache, daß Stiller gescheitert ist, gibt ja nicht unbedingt dem Staatsanwalt recht. Im Sinne eines interdisziplinären Gesprächs zwischen Literaturwissenschaft und Theologie und einer werktranszendierenden Interpretation (die auf der werkimmanenten Analyse aufbauen muß) ist es aber durchaus legitim, wenn der Theologe die Gottesfrage im Horizont der Selbstfindung, wie Frisch sie stellt, als *Frage* aufgreift und über sie in dem von Frisch angedeuteten Rahmen reflektiert. Sie aufgreift als Frage: daß es sich bei Frisch um eine solche handelt, geht auch daraus hervor, daß er im Motto den mittleren, von uns zitierten wichtigsten Teil des Kierkegaard-Zitats aus *Entweder – Oder* gerade ausläßt.

Wie also konstituiert sich menschliche Identität, die Selbstannahme ermöglicht und einschließt?

„Ohne die Gewißheit einer absoluten Instanz außerhalb menschlicher Deutung, ohne die Gewißheit, daß es eine absolute Realität gibt, kann ich mir freilich nicht vorstellen, daß wir je dahin gelangen können, frei zu sein“ (S. 323), erklärt der Staatsanwalt und bringt diesen Gedanken in Zusammenhang mit der Selbstannahme und Identitätsfindung. Und – wir haben darauf hingewiesen – später setzt er diese „absolute Instanz“ oder „Realität“ ineins mit „so etwas wie Gott“ (S. 433).

Andersherum ließe sich diese Überlegung so formulieren: Damit der einzelne überhaupt mit sich identisch werden (d. h. er selbst sein) kann, muß er frei sein. Bedingung für Freiheit aber ist die Annahme eines „Absoluten außerhalb menschlicher Deutung“, einer Realität also, die menschlicher Verfügung entzogen bleibt, zu der – und das ist wichtig – der Mensch in einer Beziehung steht.

Nun aber lebt jeder Mensch, insofern er ja auf etwas hin lebt, in Bindungen und Bezügen, die allerdings auch rein faktisch bestehen können, ohne daß darüber eigens reflektiert wird; ja sehr oft wird es sogar so sein, daß das Bewußtsein solche tatsächlich bestehenden Relationen gar nicht erst auf den Begriff bringt, beziehungsweise sie erst im Nachhinein einholt. Man wird aber behaupten dürfen, daß das Woraufhin, für das und auf das zu ein Mensch lebt, gleichsam von sich her einen Reflex auf den Menschen und auf sein Verhalten zurückwirft und so das Geheimnis Mensch und die menschliche Identität etwas beleuchtet. Eine Wesensaussage über den Menschen und damit über seine Identität setzt in jedem Fall immer ein Bezugssystem von Werten und damit eine Relation voraus, innerhalb welcher der Mensch definiert wird.

Wenn zudem die Freiheit, sich selbst zu wählen, eine Voraussetzung der menschlichen Identität ist, dann erhebt sich damit die Frage, welche Relation die Möglichkeitsbedingung für Freiheitsvollzug darstelle, mit anderen Worten, welche Bindung als die die menschliche Existenz tragende und sie *als* menschliche Existenz bestimmende und somit Identität ermöglichende gedacht werden muß. Zur Erhellung und Weiterführung des eben Gesagten greifen wir auch hier auf einen Abschnitt aus Kierkegaards Schrift *Die Krankheit zum Tode* zurück:

„Eine neue Qualität und Qualifikation bekommt dieses (sc. das menschliche) Selbst dadurch, daß es Selbst gerade Gott gegenüber ist. Dieses Selbst ist nicht mehr bloß das menschliche Selbst, sondern ist, was ich, in der Hoffnung, nicht mißverstanden zu werden, das theologische Selbst nennen möchte, das Selbst gerade Gott gegenüber. Und welche unendliche Realität bekommt das Selbst nicht dadurch, daß es sich bewußt ist, vor Gott dazusein, dadurch, daß es ein menschliches Selbst wird, dessen Maßstab Gott ist! Ein Viehknecht, der (wenn dies möglich wäre) ein Selbst gegenüber Kühen ist, ist ein sehr tiefstehendes Selbst; ein Herrscher, der ein Selbst gegenüber Sklaven ist, ebenfalls und eigentlich gar kein Selbst – denn in beiden Fällen fehlt der Maßstab. Das Kind, das bisher nur den Maßstab der Eltern hatte, wird Selbst, indem es als Mann den Staat zum Maßstab bekommt; aber welch unendlicher Akzent fällt auf das Selbst, indem es Gott zum Maßstab bekommt!“⁹

Mißt der Mensch sein Selbst (und damit seine Identität) am Animalischen, also am Niedrigeren, so resultiert aus diesem Vergleich lediglich, daß er „mehr ist“ als ein Tier – was aber über seine Identität noch nichts aussagt. Orientiert er sich an Höherem (beispielsweise am Staat), so betrifft diese Relation ebenfalls nicht sein Selbstsein, sondern lediglich eine oder einige seiner Funktionen. Deutlicher gesagt: im Hinblick auf den Staat zählt er nicht als Mensch, sondern tritt in seiner Eigenschaft als Bürger in Erscheinung, welcher eine gewisse Anzahl von Rechten besitzt und eine ebenso bestimmte Anzahl von Pflichten zu erfüllen hat. Darin aber geht seine Identität bei weitem nicht auf. Denn in einem derartigen Bezugssystem bleiben beispielsweise das persönliche, freundschaftliche Verhältnis zum Mitmenschen, ebenso wie sein Fühlen und Hoffen, seine Sehnsüchte und Enttäuschungen, seine Einstellung zum Leben und zum Tod unberücksichtigt. Die Relation Mensch – Staat vermag den Menschen demnach nicht ganzheitlich zu erfassen. Aus den partiellen Aspekten, die in dieser Beziehung von Bedeutung sind, kann der Mensch demzufolge seine Identität

⁹ *Die Krankheit zum Tode*, 75.

nicht ableiten, im Gegenteil: diese Aspekte lassen ihn gerade erst nach seiner Identität fragen¹⁰!

Für Kierkegaard nun besteht die grund-legende Relation in der Gott-bezogenheit des Menschen. Zwar stimmt die Behauptung, daß der Mensch mehr ist als ein Tier, aber letztlich ist sie wohl doch nur deshalb überzeugend, weil er in einzigartiger Weise unter Gott steht. Die Bindung an Gott bildet den „Raum“, in welchem der Mensch seine Identität finden und abzuschreiten vermag. Denn diese Bindung bezieht (im Gegensatz etwa zum Staat) *alle* Dimensionen des Menschen mit ein. Bildet das Verhältnis Mensch – Gott nicht mehr die alles bestimmende Relation, so gibt der Mensch letztlich einen Teil seiner Identität auf: Transzendenzverlust als Identitätsverlust.

Sehr deutlich läßt sich das nun anhand der menschlichen Freiheit erörtern. Wir erinnern uns an den Staatsanwalt, nach welchem wir nie dahin gelangen können, wahrhaft frei zu sein ohne die Annahme einer „absoluten Instanz außerhalb menschlicher Deutung“ (S. 323). Damit werden zwei Dinge behauptet: Einmal, daß Freiheit nur in Bindung möglich sei (sonst müßte man von Willkür reden) und ferner, daß Freiheit nur in der alle andern Bindungen bestimmenden Relation mit Gott Freiheit bleibt. Um auf unser Beispiel zurückzugreifen: Warum vermag die Bindung an den Staat, verstanden als umgreifende Relation, Freiheit nicht zu garantieren? Soll der Mensch seiner Welt und Umwelt, ja selbst dem Staat gegenüber frei bleiben, so muß die letzte, tragende Bindung außerhalb des Staates, außerhalb von Welt und Umwelt, ja auch außerhalb seiner selbst liegen. Wenn beispielsweise der Staat das Letzte, Grundlegende wäre, könnte nichts verhindern, daß ihm das Individuum geopfert würde – aus Staatsraison. Statt Staat können wir hier bessere Zukunft, glücklichere Menschheit oder welche endlichen, immanenten Werte auch immer setzen.

Stets aber wechselt mit der Relation, die als bestimmende und umfassende gewählt wird, das Verständnis vom Menschen und damit das Verständnis dessen, was seine Identität ausmacht. Nur innerhalb einer letzten, transzendenten Bindung bleibt der Mensch im Vorletzten frei. Erhebt er das Vorletzte zum Letzten, so opfert er einen Teil seiner Freiheit und verliert seine Identität. Wo immer das Vor-Läufige anstelle des End-Gültigen tritt, wird das Menschsein des Menschen angetastet, verkürzt oder gar zertreten. Diese letzte Beziehung des Menschen (ob wir nun mit dem Staatsanwalt von einer „absoluten Instanz“ oder mit Max Horkheimer von einem „positiven Absoluten“¹¹ oder mit Helmut Thielicke im Anschluß an Mar-

¹⁰ Vgl. H. Thielicke, *Mensch sein – Mensch werden. Entwurf einer christlichen Anthropologie*, München 1976, 151 f., 226.

¹¹ M. Horkheimer, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*, Hamburg 1970, 56.

tin Luther von einer „fremden Würde“¹² reden) – dieser letzte Bezugspunkt des Menschen, der für den Gläubigen der lebendige Gott ist, bildet gleichzeitig das kritische Korrektiv gegenüber allem Vorläufigen, Zweit-rangigen, Nicht-Endgültigen – und garantiert so Freiheit und Identität.

Damit haben wir nun nicht etwa einen Gottesbeweis erarbeitet. Wohl aber scheint der Weg zu dem geebnet, was Stiller in seinen Aufzeichnungen einmal als „Schritt in den Glauben, Schritt in die Freiheit“ (S. 199) bezeichnet, ohne ihn aber zu vollziehen. Was hier „Schritt“ genannt wird, entspricht der kierkegaardschen Kategorie des „Sprungs“¹³, verstanden als Sprung in den Glauben, als Überantwortung im Vertrauen. So heißt es in *Die Krankheit zum Tode*: „Indem es (sc. das Selbst) sich zu sich selbst verhält, und es selbst sein will, gründet das Selbst durchsichtig in die Macht, die es gesetzt hat.“ Und: „Der Gegensatz zum Verzweifeltsein (sc. zum verzweifelt nicht man selbst sein wollen) ist das Glauben“¹⁴. Aus der Sicht des Staatsanwaltes führt Stillers Transzendenzverlust zum Verlust seiner Identität. Er lebt – auch dies ein Wort des Staatsanwaltes – im Zustand der „Selbstentfremdung“ (S. 321). Theologisch und gut johanneisch und paulinisch bezeichnen wir solche Entfremdung als Sünde im Sinn von Unglaube¹⁵. Dazu wiederum Kierkegaard in *Die Krankheit zum Tode*: „Sünde ist vor Gott verzweifelt nicht man selbst sein wollen“¹⁶. Was genau die Situation Stillers trifft, der, nach seinen eigenen Worten, „ganz einfach nicht bereit (ist), ein nichtiger Mensch zu sein“ (S. 324). Theologisch läßt sich solche Entfremdung, wie wir eben sagten, als Sünde qualifizieren. Woraus hervorgeht, daß – so wiederum Kierkegaard – „der Gegensatz zur Sünde nicht Tugend ist, sondern Glaube“¹⁷.

Für die Identitätsproblematik bedeutet das: Solange der Mensch ohne Transzendenz auszukommen meint, also nicht bei Gott ist, befindet er sich im Zustand der Entfremdung – und verfehlt damit sein Selbst. Die Öffnung auf Transzendenz hin, theologisch: der Sprung in den Glauben, ermöglicht es jedem, sich trotz seiner Nichtigkeit anzunehmen, weil er sich mit seiner Nichtigkeit von Gott angenommen weiß. Auf eine Kurzformel gebracht: Transzendenzbezug als Identitätsgewinn.

Rückblickend und zusammenfassend sei gesagt, daß es sich im Verlauf unserer Interpretation des *Stiller* erwiesen hat, daß Frisch die Gottesfrage – als Frage! – im größeren Zusammenhang mit dem Problem der menschl-

¹² Thielicke, *Mensch sein – Mensch werden*, 152 u. ö.

¹³ Dieser Hinweis bei Manger, *a. a. O.*, 321.

¹⁴ *Die Krankheit zum Tode*, 47.

¹⁵ Vgl. J. Imbach, *Vergib uns unsere Schuld*, Mainz 1978, 57–61.

¹⁶ *Die Krankheit zum Tode*, 77.

¹⁷ *Ebd.*, 78.

chen Identität stellt. Wenn es uns darum ging, in einer weiterführenden Interpretation aufzuzeigen, daß der Mensch in dem Maß seine Identität gewinnt, als er sein Selbst in der Relation zu Gott versteht, so kann es sich natürlich nicht darum handeln, Max Frisch in dieser Hinsicht theologisch mit Beschlag zu legen; wir würden ja dann unterstellen, daß der Autor auf Seiten des Staatsanwaltes und gegen Stiller steht. Vor solcher Beschlagnahme warnt uns Albert Camus, wenn er sagt: „Eine Romangestalt ist nie der Autor, der sie geschaffen hat. Es besteht jedoch die Möglichkeit, daß der Autor alle seine Gestalten zugleich ist“¹⁸.

Wenn wir aber von der Voraussetzung ausgehen – und sie scheint mir zuzutreffen –, daß Literatur in besonderer Weise immer sprachlicher Ausdruck des Fühlens, Hoffens und Fragens einer bestimmten Kultur und Epoche ist, dann ist die theologische Bedeutung von Max Frischs Roman nicht zu unterschätzen, insofern er *einen* möglichen, von den Theologen vielleicht nicht immer hinreichend wahrgenommenen Aspekt freilegt, unter dem sich heute die Frage nach dem Menschen *und* die Frage nach Gott stellen.

¹⁸ A. Camus, *Der Mensch in der Revolte*, Reinbek 31961, 42.

IM SPIEGEL DER ZEIT

„Tod und Leben stritten im Kampfe, wie nie einer war“

Zu einem literarischen Dokument unserer Zeit über den Tod

Eine Vorbemerkung:

Die Überschrift dieses Berichtes ist ein Vers aus der Ostersequenz. Der Vers kam mir in den Sinn, als ich das Buch von Dolf Sternberger: „Über den Tod“ gelesen hatte¹. Der Verfasser des Buches würde den Vers in seinem gemeinten Sinn, im Zusammenhang nämlich des Geheimnisses von Karfreitag und Ostern, kaum unterschreiben, weil für ihn der „Glaube“ an den auferstandenen Herrn den Wider-sinn, das Ärgernis, das Unerträgliche, ja „Unglaubliche“ des Todes nicht aus der Welt geschafft hat. Und dennoch wird in seinen Ausführungen und Reflexionen die dem bloß rationalen Verstehen sich entziehende Tiefe des geheimnisvollen Kampfes, von dem in der Ostersequenz die Rede ist, erregend angerührt. Zunächst

¹ *Schriften I*, Insel Verlag, Frankfurt am Main 1978. 266 S, Lw. DM 32.–.