

stände, Komplikationen, Entbehrungen, Konflikte, die ausgefochten oder ausgehalten werden: Das hat mit der modernen „Erlebnisgesellschaft“ nur noch begrenzt zu tun. Das ist der Versuch zur Realisierung eines erfüllten Lebens, erfüllt vom Bewusstsein der Existenz, erfüllt von der Erfahrung des gesamten Spektrums des Lebens, erfüllt vom vollen Genuss und Gebrauch des Lebens. Das ist das Anliegen des Versuchs zur Neubegründung einer Philosophie der Lebenskunst.

*Wilhelm Schmid, freier Philosoph, geb. 1953, lebt in Berlin und lehrt als Privatdozent in Erfurt und als Gastdozent in Tiflis (Georgien). Regelmäßig arbeitet er als „philosophischer Seelsorger“ am Spital Affoltern am Albis.*

### Buchpublikationen:

*Schönes Leben? Einführung in die Lebenskunst* (neu erschienen im Suhrkamp Verlag), Frankfurt/M. 2000, 3. Auflage 2001.

*Philosophie der Lebenskunst – Eine Grundlegung* (Taschenbuch im Suhrkamp Verlag), Frankfurt/M. 1998, 7. Auflage 2001.

*Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst* (Taschenbuch im Suhrkamp Verlag, Neuausgabe eines erstmals 1991 erschienenen Buches), Frankfurt/M. 2000.

*Die Geburt der Philosophie im Garten der Lüste* (Taschenbuch im Suhrkamp Verlag, Neuausgabe eines erstmals 1987 erschienenen Buches), Frankfurt/M. 2000.

Kontakt: [wschmid@berlin.sireco.net](mailto:wschmid@berlin.sireco.net)

Homepage: <http://user.berlin.sireco.net/wschmid/>

Gisela Matthiae

## Heilsame Unterbrechungen

Clownin Gott und Clownin Mensch

Zur clownesken Existenz zwischen Himmel und Erde

– „Gott ist eine Clownin.“  
– „Wieso?“  
– „Na, dann eben nicht.“

Ich jongliere in meinem Ansatz mit drei Bällen: einem feministischen Subjektbegriff, einer Phänomenologie der Clownerie und einer Gottesmetaphorik. Entsprechend gliedert sich auch mein Vortrag.

### Die heilsamen Durchbrechungen weiblicher Subjektivität

*These:*

**Clowneske Existenz ist ein Ausdruck für weibliche Existenzweise unter den derzeit, in unserem westlichen, europäischen Kontext vorfindlichen Strukturen von Zweigeschlechtlichkeit in ihrer dichotomen Anordnung, die den Mann zur Allgemeinheit erhebt (Androzentrismus) und die Frau auf der Ebene des Natürlichen, Körperlichen und Sexuellen und im Bereich des Privaten verortet (Sexismus).**

Dabei ist die Ordnung der Zweigeschlechtlichkeit keine ahistorisch gegebene, essentialistische Kon-

stante, sondern vielmehr ein Konstrukt, das von uns als Akteurinnen und Akteuren ständig neu reproduziert wird: auf der individuellen Ebene als persönliche männliche oder weibliche Identität; auf der strukturellen Ebene in Form der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung in öffentliche Produktions- und private Reproduktionsarbeit; auf der symbolischen Ebene durch die Hervorbringung dichotomer Werte, Bilder, Zeichen etc. (Harding 1991,14) Als ebenso hergestellt ist Geschlechtsidentität zu deuten. (Butler 1991) In ein System von Zweigeschlechtlichkeit geboren, können Menschen gar nicht anders als sich eine eindeutige Geschlechtsidentität anzueignen. Dazu sind viele Jahre des Trainings erforderlich, in denen wir die entsprechenden Gesten, Körperhaltungen, Sprech- und Denkweisen, Tätigkeiten und Zuständigkeiten erlernen. Kommt ein Mensch als Zwitter zur Welt, wird sofort auf anatomischer Ebene eingegriffen und ein eindeutiges Geschlecht hergestellt. Die Gesellschaft mag hier keine Vielfältigkeiten, Unsicherheiten und Differenzen dulden, es sei denn, es handelt sich um die eine Differenz zwischen Mann und Frau.

Und diese Differenz ist nicht nur bestimmt von nach wie vor relativ eindeutigen Identitätsbildern, sondern auch von der Vorstellung gleich bleibender Identitäten, in die auch andere Differenzen eingear-

beitet werden, wie z.B. Hautfarbe oder Alter. Auch wenn es bei diesem starren Identitätsbegriff unter dem Vorzeichen postmoderner Diskussionen und Theorien nicht geblieben ist, scheint die Geschlechtsidentität als eine Art Wesenskern ernsthaft nur von feministischer Seite in Frage gestellt zu werden, und auch das nur vonseiten des dekonstruktivistischen Feminismus, der die Aufteilung von sex und gender - einst hilfreiches Vehikel feministischer Theorie und Praxis - nun auch aufhebt und Geschlecht als diskursive Praxis begreift.<sup>1</sup> Hier ist also auch das biologische Geschlecht seiner Kategorie der Natürlichkeit enthoben. Es besitzt keinen vordiskursiven Stellenwert. Was nicht gleichbedeutend ist mit einer Entmaterialisierung des Körpers. Doch jede Bezugnahme auf den Körper ist bereits ein signifikatorischer Prozess, ein Prozess der Zeichen- und Bedeutungsgebung.

Geschlechtsidentität ist demnach keine ontologische Größe, sondern eine Tat. Dieser Umstand wird von Butler folgendermaßen zusammengefasst: „Es gibt keinen Täter hinter der Tat.“ (Butler 1991, 209) Mit dieser einst Aufsehen erregenden Behauptung demontierte Butler die Auffassung von Subjekt als etwas Substantiellem und notwendige Voraussetzung des Handelns. Vielmehr ist umgekehrt das Subjekt eine Folge seiner Handlungs-, Denk- und Gefühlsweisen. Um dieses immer wieder herauszubilden, steht im herrschenden Diskurs die vorfindliche dichotome Geschlechterordnung mit ihren weitreichenden Implikationen, Bildern, Symboliken, Sprechweisen etc. zur Verfügung. Da für Butler Handlung in erster Linie Handlung als performative Sprachhandlung, wird Geschlechtsidentität also performativ konstituiert. Das angeblich Natürliche erweist sich als Konstruktion, die vermeintliche Voraussetzung als Resultat.<sup>2</sup>

Das Subjekt stellt sich für Butler - und ich verallgemeinere: für den dekonstruktivistischen Feminismus - als „Effekt diskursiver Praktiken“ (Butler 1991, 39) dar und steht damit in grundlegendem Gegensatz zu dem in der Moderne entwickelten und bis heute nachwirkenden Begriff des autonomen, selbstidentischen, unmarkierten, unvermittelten, monistischen Subjekts, wie es im Bild vom Mann zur historischen Gestalt wurde. Man denke an Odysseus, wie er allen Anfechtungen widersteht, sich selbst und seinem Ziel treu bleibt. Sein Heldentum besteht in der Unveränderbarkeit, der fast schon übersinnlichen Wahrnehmung aller Schwierigkeiten und der Fähigkeit, ihnen sich selbst entgegenzusetzen. Nach Donna Haraway verfährt dieses Subjekt mit dem „God-trick“, alles von nirgendwo mit einem zyklischen Auge betrachten und beurteilen zu können, ohne

selbst in die Verhältnisse verstrickt zu werden - Autonomie im Sinne einer völligen Unabhängigkeit und Selbstbestimmung. (Haraway 1996, 217-248) Der Trick ist aber durchschaubar: er funktioniert nur unter Ausblendung all dessen, was nicht in dieses heldenhafte Bild passt. Alles andere ist eben nur alles andere, alle anderen sind eben nur alle anderen.

Penelope nimmt diese Position ein, wie sie derweil zuhause sitzt und nachts auftrennt, was sie tagsüber gewoben hat. Sie lebt das pure Verstreichen der Zeit ohne Inhalt ohne Ziel, es sei denn das Warten auf ihn. Sie als die Andere des Mannes. Vielfach sind die Bezeichnungen: die Frau als das andere Geschlecht (de Beauvoir 1949), als der Spiegel des Mannes (Irigaray 1974), als abgeleitete Existenz, als Immanenz im Unterschied zur Transzendenz, als Objekt im Unterschied zum Subjekt. (Braidotti 1993)

Die Rede vom „Tod des Subjekts“ markiert den Einbruch der Konzeption von Subjekt in der Postmoderne. Indem das Scheitern dieses gesetzten Ideals und der Charakter seiner Konstruiertheit anerkannt wurden, wurde der Subjektbegriff gleich gänzlich in Frage gestellt. Und das just in dem Moment, in dem Frauen begannen, ihn für sich zu beanspruchen. Sollte es ein Zufall gewesen sein? Die Trauer der Frauen fiel verständlicherweise gering aus. Der wissenschaftliche Feminismus machte genau hierin den Ansatzpunkt für verändertes Handeln fest. Denn sind Geschlechtsidentitäten und alle weiteren Identitäten erst einmal als Konstruktionen entlarvt, sind sie zugleich der De- und Rekonstruktion freigegeben. Zudem: jeder performative Akt birgt die Möglichkeit der Abweichung oder Verschiebung vom herrschenden Diskurs, denn kein wiederholender Akt, kein Zitat gelingt vollständig oder ist unabhängig von Raum und Zeit. Diese Vorgänge bewusst und im Sinne einer Aufhebung der Geschlechterdichotomie zu vollziehen, nenne ich feministisches Handeln als politisches Handeln. Es steht prinzipiell allen Geschlechtern offen. Auch wenn ein Standpunkt „außerhalb“ unmöglich ist, so sind doch subversive Akte als Geschlechterverwirrung möglich.<sup>3</sup> Herausragende Mittel sind Parodien und Travestien, Überzeichnungen und Nachahmungen als Spiele mit den leiblichen Einschreibungen, Effekten und Performanzen. Da diese Spiele grundsätzlich nichts anderes sind als die bereits praktizierte Geschlechterperformanz, offenbaren sie die Imitationsstruktur und die Kontingenz geschlechtlicher Identität. Regeln, Muster und Ordnungen werden durchbrochen, um neue Möglichkeiten - wenn nicht gleich heilsame, so doch erweiternde, verändernde - aufscheinen zu lassen.

Frauen haben aufgrund ihrer zugewiesenen ge-

sellschaftlichen Subjektposition - oder soll ich sagen „Objektposition“ - keine besonders attraktive oder bequeme Position. Bilder, Formen und Muster, die zur Verfügung stehen, um die Existenz der Anderen zu gestalten, sind wenig verlockend und haben immer schon dazugeführt, dass Frauen besonders kreative mimetische Akteurinnen wurden. Denn der „gestohlene Symbolismus“ (Haraway 1995, 119) verweist weder auf ein ursprüngliches, wesenhaftes Frausein, noch ist er geeignet, die Existenz von konkreten Frauen zum Ausdruck zu bringen. Er ist gestohlen, fremd, ungeeignet, wird angeeignet und wieder verworfen. Mit einem Wortspiel gesprochen, ist die Frau die „un/an/geeignete Andere“ (ebd. 118.135) Rosi Braidotti spricht deshalb von der Frau als einem Paradox, da jede einzelne Frau in der Auseinandersetzung mit zu kritisierenden, diskriminierenden Konstrukten Subjektivität als Prozess materieller und diskursiver Praxis hervorbringt. Dabei ist sie selbst zugleich immer auch Produzentin eben jener Verhältnisse, die sie abschaffen möchte. Diese Art von Wanderbewegung zwischen herrschender Geschlechteridentität und dekonstruktivistischem Vorgehen veranlasst Braidotti, vom Subjekt Frau als einem nomadisierenden zu sprechen. (Braidotti 1993) Vor ihr sprach Christina Thürmer-Rohr von Vagabundinnen (Thürmer-Rohr 1987). Bei Mary Daly ist es die „metapatriachale Reise“, auf der Frauen sich befinden. (Daly 1994) Teresa de Lauretis spricht von „eccentric subjects“, ausgehend von der Tatsache, dass Erfahrungen von Frauen kaum Eingang in herrschende Theorien finden, und Frauen sich eher als Objekte herrschender Diskurse und deren Komplizinnen wiederfinden. (de Lauretis 1990)

Immer geht es dabei um die Hervorbringung einer Subjektivität als immer wieder vorläufigen Zusammenhalt von Widersprüchen und Brüchen versteht.

Mir liegt nicht daran, diesen Umstand als etwas Beklagenswertes darzustellen. Ich finde ihn vielmehr äußerst reizvoll. Die Position als Grenzwesen „zwischen“ herrschenden Diskursen ist nicht nur erkenntnistheoretisch, sondern auch handlungspraktisch privilegiert. Wer nicht so bequem in seinem Subjektivitätssessel sitzt, hat auch nicht allzu große Mühe, sich daraus zu erheben. Wo keine attraktive Identität lockt, fällt die Des-Identifikation leicht, wo kein heimatlicher Ort vorhanden ist, bleibt nur das Nomadisieren. Was Männern in der Regel erst noch plausibel gemacht werden muss - dass nämlich ihre Geschlechtsidentität mit all den Implikationen auch nur eine Konstruktion ist -, leuchtet Frauen schnell ein, spätestens wenn sie Karriere machen und Kinder haben wollen oder an die berüchtigte „gläserne“ Decke

stoßen. Nun sind aber die Praxis der Mimesis, die Aneignung und Verwerfung von Rollen, die Position im Zwischenbereich, das Verwirrspiel, die Parodie, Subversivität, die Kritik an der „Herrschaft des Einen über das Vielfältige“ (Schlör 1996, 28) allesamt Eigenschaften und Handlungsweisen von Clowninnen und Clowns. Sie sind die Grenzwesen schlechthin. Sie repräsentieren stets die Andere, eine leidende und gebrochene Existenz, die gerade aus ihrer Position „zwischen den Welten“ nie die Hoffnung verlieren, entdecken sie doch immer neue Möglichkeiten der Verbindung und Verknüpfung. Von dort aus ahmen sie alle Rollen nach, und man weiß, keine ist ihnen wesenhaft. Doch gerade indem sie sie spielen, tragen sie zu einer produktiven Verwirrung bei. Sie dekonstruieren herrschende Regelsysteme, indem sie mimetisch deren Funktionsweisen aufzeigen, um sie dann auf unerwartete Weise außer Kraft zu setzen. Dafür ernten sie meist den Spott der anderen - oder ihr Lachen, wenn diese über distanzierenden Humor verfügen und erahnen, dass ihnen soeben ein Spiegel vorgehalten wurde.

Wilhelm Schmid kritisiert mit seinem „Konzept der Kohärenz“ (1999, 250ff.) im Unterschied zum „multiplen Subjekt“ (vgl. auch Haraway 1995) ebenfalls einen abgeschlossenen Identitätsbegriff. „Identität ist ein logisches Konstrukt“, schreibt er, das Andere auf ihr Anderssein fixiert und sich selbst und anderen keine Veränderung zugesteht. Multiplizität als postmoderne Hysterie sei als Gegenentwurf allerdings auch nicht akzeptabel, da sie völlige Unzuverlässigkeit, Unberechenbarkeit und beliebige Disponibilität des Subjekts bedeute. Die Kohärenz des Selbst meine dagegen die Organisation des Konglomerats des multiplen Selbst, eine Einheit, die weder beliebig noch fest ist. Wenn Schmid schreibt, dass das Subjekt nun „auch aus den Ruinen des abgelebten Lebens, den abgebrochenen Linien und zerbrochenen Beziehungen, den Fragmenten, die nicht mehr um der Herrschaft willen eines glanzvollen, identischen Ichs willen aus ihm herausgeworfen werden müssen“ (ebd. 253), kommt er sprachlich und inhaltlich auffallend in die Nähe des Theologen Henning Luthers, der von der Identität als Fragment spricht. (Luther 1992, 160-1282) Gemeinsam ist ihnen außerdem, Identität als relational zu verstehen, denn sie entsteht nur im Austausch mit anderen, bei fließenden Grenzen. Beiden ist aber auch gemeinsam, dass die gesellschaftliche Anordnung, unter der Kohärenz fragmentarischer Identität als eigener Herstellungsleistung geschehen soll, nicht bedacht wird. Das führt dann bei Luther peinlicherweise dazu, das Sinnbild für die Anderen ausgerechnet in den „Witwen und Waisen“ zu sehen, ein Topos, der nicht nur

anachronistisch ist, sondern wiederum ein Gefälle zwischen (männlichem) Autor und (weiblichen) Anderen weiterschreibt, dessen Aufhebung doch eigentlich intendiert war. Bei Schmid bleiben die Anderen Andere in einem vermeintlich neutralen Sinn, auch wenn deutlich wird, dass Ich-Identität in der Moderne nur unter Ausschluss des Anderen möglich war. Muss nicht auch die Philosophie konkreter werden, und die Subjekte und Geschlechtsidentitäten von Selbst und Anderen benennen? Die Geschlechterdichotomie kann erst dann überwunden werden, wenn sie zuallererst erkannt und mit all ihren Implikationen analysiert wird. Ansonsten erscheint es als reiner Willensakt, fixierte Identität aufzubrechen. Dabei sind doch vielfältige Interessen und Machtkonstellationen im Spiel, und die Auswahl für das Multiplizieren ist weit weniger groß als postmodern behauptet.

## Die heilsamen Durchbrechungen der Clownerie

*These:*

**In der Figur des Clowns oder der Clownin kann ein kulturen-, zeit- und geschlechterübergreifendes Modell für die heilsame Durchbrechung herrschender Diskurse gesehen werden. Als Figur der Dekonstruktion verweist sie transzendierend auf die Fülle an unerschöpflichen, neuen Möglichkeiten des Lebens.<sup>4</sup>**

Der Begriff „Clown“ bedeutet „Bauer“ und geht zurück auf das lateinische „colonus“ und das englische „clod“. Im 19. Jh. war der „Clown“ als Bezeichnung für den Manegenclown etabliert. Vermutlich war das Wort aber bereits im 16. Jh. für die komische Bühnengestalt gebräuchlich, oder findet sich bereits sogar wesentlich früher als Alltagssprachliche Bezeichnung für „Dorftrottel“. (Fried/Keller 1996, 9f.; Barloewen 1984, 28) Darüber hinaus kennt die Kulturgeschichte vielfältige Namen, für das, was mit einem Clown assoziiert werden kann: Tricksters, Gaukler, Hofnarren, aber auch klerikale Narren, Arlecchino und Colombina, Till Eulenspiegel, die Torheit bei Erasmus, Zirkusclowns, Charlie Chaplin, Dimitri, Dick und Doof, Gardi Hutter usw. usf. Ihre Orte sind ebenfalls sehr unterschiedlich: der Markt, der Marktplatz, die Kirche, das Theater, der Zirkus, Film und Fernsehen. Trotz dieser Verschiedenheiten scheint es nahezu archetypisch anmutende Gemeinsamkeiten zu geben, die sich dennoch einer starren Rubrizierung widersetzen.

Ausgangspunkt jeder Clownerie, der „Sitz im Leben“ sozusagen, ist die Gesellschaft mit ihren Re-

geln, den geschriebenen und den ungeschriebenen, ihren Machtkonstellationen, ihren Repräsentanten, ihrem Ordnungssystem. Der Clown ist nicht nur Teil davon, sondern ihr Ausdruck, so dass sie in seinem Spiel voll zur Darstellung kommt. Auf die Art begreift, wer ihm zuschaut, etwas von den Funktionsweisen der bestehenden Ordnungen. Anders gesagt, stellt das Spiel eine Analyse der Verhältnisse dar und ermöglicht dem Publikum Erkenntnis in die gesellschaftlichen Zusammenhänge. Insofern ist der Clown zum einen eine ganz und gar inkulturierte Figur, aber auch eine kulturkritische, wenn nicht gar dekonstruktivistische. Denken wir an die Commedia dell'Arte, Improvisationstheater auf den Marktplätzen Venedigs in 15. und 16. Jh. Arlecchino, Brighella und Colombina sind die Diensthofen und die eigentlich clownesken Gestalten, die das ganze Stück vorantreiben. Der clowneske Blick ist immer der vom Rand auf die Mitte, von unten nach oben. Geflohen vor dem Hunger vom Land in die Stadt, suchen sie dort in erster Linie Essbares und erfinden allerlei Groteskes, um an die Nahrung der Reichen zu kommen. Dabei gelingt es ihnen, diese perfekt zu imitieren: den ewig geilen und geizigen Pantalone, einen bereits alten Venezianischen Kaufmann mit seinem auffälligen Geldbeutel am Gürtel; den Bologneser Professor „Dottore“, der allerdings auch auf Latein nur leere Worthülsen von sich geben kann; „Capitano“ will ein Kriegsheld sein, ist aber nur ein Großmaul. Die Autorität dieser Repräsentanten gesellschaftlicher Macht wird im Laufe des Spiels ernsthaft untergraben, ihre Machenschaften entlarvt und dem Gelächter preisgegeben; und das Publikum freut sich nicht nur über den Spielwitz, sondern auch über das Subversive darin.

Sogar religiöse Zeremonien werden der subversiven Mimesis ausgesetzt. Damit werden Clowns sogar zu religionskritischen Figuren, denn nicht einmal der heiligste Kult kann sicher sein, das Göttliche zur Darstellung zu bringen.

So steigen die Trickster bei den Hopi auf die Hausdächer, während gleichzeitig die Kachinas, die Fruchtbarkeitsgötter, auf dem Platz ihren Tanz aufführen. Mit Lehm beschmiert, lappige Kappen auf dem Kopf öffnen sie dort oben balancierend das Geschehen unten nach, erheischen die größere Aufmerksamkeit und rutschen schließlich unter viel Getöse auf Brettern herunter, um nun dort ihre Spiel zu treiben. (Barloewen 1984, 12f.) Ein Gegenkult, wie er auch für andere indianische Kulturen, aber auch z.B. für den tibetischen Buddhismus belegt ist. (Fried/Keller 1996, 22f.) Was nach Sabotage aussieht, ist in den Kult integriert und demonstriert dessen Begrenztheit. Anders als im Pathos andachtvoller Stimmung, eröffnen die Trickster im grenzgängerischen Treiben

Einblicke in die göttliche Transzendenz. Pathos und das Komische gehören zusammen, so auch nachzulesen bei Kierkegaard. (Kierkegaard 1997, 82f.)

Unsere christliche Tradition kannte ebenfalls Parodien auf den Kult in den Narrenmessen, bis sie dann spätestens im 17. Jh. ausgemerzt waren. Für die Dauer des Festes wurde die hohe Geistlichkeit vertrieben, und der niedere Klerus versetzte sich in dessen Stand. Eigene Päpste und Bischöfe wurden ernannt. Angetan mit Masken, zerrissenen Kleidern oder auch Frauenkleidern feierten die Diakone und Subdiakone eine deftiges Gelage um den Altar. Während ein Priester die Messe las, aßen die anderen Würste und schwarzen Pudding. Statt Weihrauch wurde allerlei Unrat in den edlen Gefäßen verbrannt, anstelle des Kyrie dröhnte eine lautes „He-Hoo“ durch die hallende Kuppel. (Barloewen 1984, 22f.) Was später eindeutig als blasphemisch verurteilt wurde, stellt die Kontingenz religiöser Formen und Symbole auf eindrückliche Art und Weise zur Schau und gibt sie Veränderungen preis – zumindest für einen festgelegten Zeitraum. Das Clowneske mag hier als das Teuflische erscheinen, aber nur dann, wenn auf der Ebene der Gotteslehre von einem Dualismus zwischen Gott und der Abspaltung all seiner „unedlen“ Seiten in den Teufel ausgegangen wird. Dieser Dualismus entspreche der genannten konstruierten Unterscheidung von selbstidentischem Subjekt und den Anderen als ausgeschlossene Andere. Mein Vorschlag besteht darin, diesen Dualismus mithilfe der Clownsfigur zu überwinden, eine Spannung und Ambivalenz ins Gottesbild zu übernehmen und den Begriff des Anderen neu auf Gott selbst zu beziehen. Schließlich sprach bereits Karl Barth von Gott als dem ganz Anderen, freilich in einem ganz anderen Sinn. (Hennecke 1996, 105-121) Doch davon später mehr.

Als dekonstruktivistisch ist clowneskes Treiben alles andere als zerstörerisch. Es ist äußerst schöpferisch, strotzt nur so vor Lebensenergie und vor Neugierde auf das Leben in seiner ganzen Fülle. Der Clown hat eine „Leidenschaft zur Möglichkeit“. (Barloewen 1998, 104) Wie von einem anderen Stern kommend betritt er die Bühne, schafft aus einem leeren Raum eine beseelte Welt, in die wir uns gerne entführen lassen, verwandelt darin sich selbst oder Gegenstände in immer wieder Neues. Woher kommt dieses immense schöpferische Potential, dieser Sinn für unendliche Möglichkeiten? Clowns leben völlig zweckfrei im Augenblick, in einer kurzfristigen Ewigkeit des Innenhaltens, in der sie dem immerwährenden Treiben Halt gebieten. Jetzt sind sie von nichts anderem geleitet als von ihren Gefühlen und Wahrnehmungen im Spiel, in der Begegnung. Aktion und Reaktion, jede Bewegung, jeder Blick löst etwas aus,

wird gelebt und verändert fortlaufend die Beteiligten. Ihre Sinne sind geschärft, alles an ihnen ist wach und aufmerksam. Insofern sind Clowns ganz in ihrem Körper. Meist verzichten sie auf Sprache, reduzieren sie auf wenige Worte wie das „Schön!“ oder „Nit möglich!“ oder sprechen das typische Grommolo, einfache Laute, die ihre Gefühle wiedergeben: „Ui!“, „Oooh!“, „So!“ Körper, Bewegung, Töne sind nun eins, so dass die Clownin z.B. durch und durch Traurigkeit ist, oder Freude oder Sehnsucht, was auch immer. Und dies ist sie hingebungsvoll und extrem. Denn Clownerie lebt von der Übertreibung, nicht von der Mäßigung oder dem Ausgleich. Eine Art Balance entsteht allenfalls darin, dass im nächsten Moment das Spiel bereits wieder ein anderes sein kann und andere Gefühle und Reaktionen evoziert. Von einem Extrem ins andere geht die Clownin, alles auslebend und auslotend, bis das Spiel schließlich darüber hinausweist und noch eine unerwartete Wendung nimmt. Darüber lachen wir dann am meisten. So arbeitet die Clownerie „mit der artifiziellen Übertreibung einer gewissen Steifheit der Dinge“. (Barloewen 1984, 92)

Wen wundert's, wenn die Clownin dabei regelmäßig scheitert? Sie führt uns vor, dass die Welt der Potentialität in der Welt des Faktischen immer wieder auf starke Mauern stößt. Wollte man für sie eine Philosophie entwickeln, dann müsste es eine „Kunst des Stolperns“ sein. Träumten Arlecchino und Colombina noch von ausreichendem und leckerem Essen, so kreisen Sehnsüchte heute um solche Dinge wie Erfolg, Liebe und „Jemand-zu-sein“. Gardi Hutter spielt in ihrem Stück „Hanna“ eine Waschfrau, die so gerne mal Johanna von Orléans wäre. Auf ihrem riesigen Wäscheberg sitzend, liest sie in dem Buch über die Heldin, und ersäuft schließlich - eingeholt von ihren eigenen Realität - in ihrem Waschtrog. Lacht das Publikum zunächst schadenfroh und meint, selbst vor derartigen Fehlschlägen sicher zu sein, so bleibt ihm das Lachen doch recht schnell im Hals stecken, wenn erkannt wird, dass hier eigene Geschichte, eigene Hoffnung, Sehnsucht und Scheitern vorgeführt werden. Clowninnen sind Identifikationsfiguren, in denen wir uns mit allem, was wir sind und was uns umgibt, gespiegelt finden. Die Identifikation gelingt so leicht, weil sie uns nicht nur auf einer rationalen Ebene ansprechen, sondern uns über die Gefühle ganz in ein Erleben hineinziehen. Die Betroffenheit der Clownin zeigt sich beim Blick ins Publikum sofort. Es atmet mit.

Endet das Spiel bei Hanna in einer stellvertretenden Opferung, so gibt es zwar auch in den meisten anderen Stücken nie ein Happy End, aber immer steht ein neuer Anfang bevor. „So stapft am Ende des Films Chaplin kurz auf, rückt sein durchsiebtes Hütchen

zurecht und geht, auf einen spindeldürren Spazierstock gestützt, langsam mit schlurfendem Schritt über baumlose Hügel in das aufglühende Morgenlicht hinein, neuen Abenteuern und Enttäuschungen entgegen.“ (Barloewen 1984, 106) Aus Liebe zum Leben, aus purer Lebensfreude geben die Clowninnen nie auf, es wäre keine Clownerie! Und müssen sie dabei auch alles opfern, sie opfern nicht ihre Hoffnung und den unbeirrbaren Glauben an die Veränderbarkeit. Und siehe da, schon zeichnet sich am Horizont eine neue Geschichte ab. Die Anspielung auf den Kreuzestod und die Auferstehung dürfen gehört werden. Auch ein Anschluss an die Rechtfertigungslehre mit der Verheißung einer neuen Kreatur mag gelingen. Es ist, als würde die Clownin im Wagnis des Übertriebenen und scheinbar Hoffnungslosen etwas von dem retten, „was aus der Zeit Dauer verdient“. (Barloewen 1984, 140) Als unbeständig erweisen sich dagegen selbst auferlegte Lasten wie der, stets eine gute Figur abgeben zu müssen, eine gleichförmige Identität zu wahren, sich sozusagen treu zu bleiben in dem Streben nach Leistung und Gütern durch Anpassungsleistungen an das Vorfindliche. Wie erleichternd kann dagegen eine Identifikation ausgerechnet mit dieser tollpatschigen, übertriebenen und zugleich liebenswerten Figur sein! Gegen das So-sein-müssen ein Anders-sein-dürfen einzutauschen – das ist eine Affirmation des Lebens der Möglichkeiten. Wir haben eine Wahl.

Auch der Lebenskünstler bei Wilhelm Schmid ist dadurch ausgezeichnet, dass er eine Wahl hat und sie auch wahrnimmt. Auch wenn die Lebensumstände scheinbar keine Wahl zulassen, gibt es immer noch verschiedene Arten des Umgangs damit und insofern eine Wahl im Gebrauch. Der Mensch ist mit einem Möglichkeitssinn ausgestattet, der es ihm erlaubt, sich selbst, die Anderen und die Verhältnisse immer wieder neu und anders zu gestalten. Das erfordert allerdings die Bereitschaft, sich auch irritieren zu lassen und eine Offenheit für das Unvorhersehbare, das Unverfügbare, den Zufall zu bewahren. Denn „am reichhaltigsten entfaltet sich das Leben dort, wo ihm keine Zwecke gesetzt werden“. (Schmid 1999, 120) Gleichwohl ist das Individuum herausgefordert, seine eigene Macht ins Spiel zu bringen, keine blinde sondern eine selbstreflexive Macht, die sich gegen die Bevormundung durch heterogene Macht zu wehren vermag. Macht ist hier keinesfalls mit Herrschaft zu verwechseln, sie gründet vielmehr auf der Verantwortung für sich und das Zusammenleben mit anderen. Ein Individuum ohne die Anderen als Gegenüber, in der Auseinandersetzung und im Miteinander ist für Schmid nicht denkbar. Schließlich ist auch Identität – wie ich betont habe - kein Begriff,

der ein abgeschlossenes Subjekt markieren würden.

Wahl bedeutet auch, das eigene Leben zu gestalten. Hier ist die Kreativität gefordert, aber auch Urteilskraft auf der Basis der sinnlichen Wahrnehmungen. Diese Ethik ist auf Ästhetik gegründet. Schließlich geht es ja auch um schönes Leben, wobei „schön“ nicht als positivistischer Oberflächenbegriff missverstanden werden soll. „Schön“ verbindet die ethische mit der ästhetischen Dimension, indem schön das ist, was als bejahenswert erscheint. Und bejahenswert ist nicht einfach das leichte Leben, das „easy going“, das Gelingen, sondern ebenso das Schmerzliche, Hässliche, Negative und das Scheitern. Denn es wäre töricht, die Widersprüche, Brüche und Ambivalenzen des Lebens auszublenden. Ein lebenskünstlerischer Umgang gerade damit schafft Bejahung. In diesem bejahten Leben lokalisiert Schmid auch den Sinn des Lebens und in der Umkehrung die Sünde: „Es gibt nur diese eine ‚Sünde wider den heiligen Geist‘: ein Leben zu führen, das nicht bejaht werden kann.“ (Schmid 1999, 170) Sogar für den Zufall ist Platz, für das tychische Glück, das wir nicht selbst herstellen können. Wir können es aber verpassen, wenn wir nicht im richtigen Augenblick offen sind dafür. (Schmid 1999, bes. 165-172)

Wahl, der Möglichkeitssinn, Zweckfreiheit, selbstreflexive Macht, das Ich als das Andere, Kreativität, Wahrnehmung, Scheitern, die Präsenz im Augenblick und die Offenheit für das, was mit einem geschieht – all diese Begriffe sind ebenso tragend in meiner Typologie des Clownesken. Ist also der Schmid'sche Lebenskünstler ein Clown? Zumindest wenn es um die Kunst der Ironie im Umgang mit Widersprüchen geht, scheint dies der Fall zu sein. Die Ironie lebt, wie die Clownerie von Widersprüchen: Widersprüche in sich selbst, Widersprüche zwischen autonomem Anspruch und strukturellem Ausgeliefertsein, zwischen dem, wie es ist, und dem, wie es sein könnte, plötzliche – Ironie des Schicksals – jähe Wendungen. Doch weit davon entfernt, diese heldenhaft überwinden oder alles in den Griff bekommen zu wollen, spielt sie mit diesen. Das erlaubt ihr dem Lebenskünstler, sich von Widersprüchen nicht in die Enge treiben zu lassen, sondern herauszuspringen und diese gleichsam aus einer höheren Warte lächelnd oder gar ausgelassen zu betrachten. Aus dieser Distanz erscheinen die Dinge relativ, in einem anderen Licht und lassen die Weite eines Spielraums der Möglichkeiten erkennen. Besonders eine Art der Ironie, die Übertreibungssironie, mutet geradezu clownesk an: „Sich zu verstellen zum Geringen hin, sich nicht davor scheuen, geradezu als Verkörperung der Dummheit zu erscheinen und dem Anderen den Dünkel der Überlegenheit zu überlassen.“ (Schmid 1999, 375- 381. 377)

Aber dennoch bleibt nach der Lektüre der verschiedenen Aspekte der Lebenskunst der Eindruck, es handle sich in erster Linie um eine stoische Kunst der Gelassenheit, der Reflexion, der inneren und äußeren Balance, der Mäßigung und der Zurückhaltung. Aus der Fassung sollte das Subjekt, etwa durch einen Zornesausbruch, möglichst nicht geraten. (Schmid 1999, 370) Beherrschung und die dazu notwendigen Kunstgriffe empfohlen. (Schmid 1999, 370-375) Ganz anders dagegen die Clownin, die sich völlig hemmungslos in ihre Gefühle hineinwirft und sich von anderen und auch von sich selbst überraschen lässt. Dies gilt bei Schmid allenfalls für die kathartische Existenz, in der – nun ganz clownesk – „Affekte und Leidenschaften ausgelebt werden, um sich davon zu befreien“. (Schmid 1999, 124) Wer je einen Clownskurs besucht hat, weiß, dass erst das Ausspielen aller, auch der negativen Gefühle, einen Zugang zu der ganzen Bandbreite der Gefühle und der eigenen Potentialität vermittelt. Der Möglichkeitssinn muss erst im Spiel befreit werden. Dass diese Spiel nicht immer seinen Platz im Alltag haben kann, leuchtet ein, besonders wenn es sich um Gefühle wie Hass, Aggression oder Eifersucht handelt. Was wir demnach offensichtlich brauchen, sind Rituale der Maßlosigkeit.

## Heilsame Unterbrechungen Gottes

*These:*

**„Clownin Gott“ ist eine angemessene Redeweise von Gott ausgehend von den Wirkungen göttlicher Offenbarung, die ebenfalls als Durchbrechung herrschender Diskurse charakterisiert werden können. Clowneske menschliche Existenz ist Ausdruck für die Gottebenbildlichkeit des Menschen.**

Die Metapher von der Clownin Gott und ihre Entsprechung in clownesker menschlicher Existenz will keine unernsthafte Theologie sein und Gott und Menschen nicht spotten. Sie legt sich vielmehr von der Schrift selbst nahe. Für Paulus bedeutet christliche Nachfolge in erster Linie, zu Narren in Christo zu werden (1 Kor 4,10) und damit zum Gespött der Leute, zum Abschaum und Kehrlicht. Allem Anschein nach trug er selbst den Schimpfnamen „Narr“ (2 Kor 11, 1.16) und wurde der Raserei bezichtigt. (Apg 26, 24) Seine Predigten gelten als töricht (1 Kor 1, 21) und gehen direkt auf die Torheit des Kreuzes zurück. Denn das Wort vom Kreuz ist eine Torheit. (1 Kor 1, 18) Die Tatsache, dass ein gefolterter und am Kreuz hinggerichteter Mensch eine Inkarnation des Göttlichen sein soll und der Beginn einer neuen Gemeindebildung widerspricht dem gesunden Menschenverstand

ebenso wie all das, was bereits über Jesu Tun und Treiben bereits berichtet wurde. Auch über ihn sagte man, er sei von Sinnen. (Mk 3, 20f.) Stellen die Seligpreisungen den Kern seiner Botschaft dar, so muß man mit Bernd Beuscher sagen: „Keine schlechten Scherze“ (Beuscher 1991, 521) Ausgerechnet den Dummen, Duldsamen, den Unterprivilegierten wird hier das Himmelreich verheißen. Diese Worte müssten zynisch klingen, hätte Jesus sich nicht tatsächlich in seinem Tun auch auf ihre Seite gestellt. Bis heute sind die Worte so unglaublich, dass mehrheitlich davon ausgegangen wird, sie taugten nicht für politisches Handeln. Beuscher jedenfalls schließt aus den Seligpreisungen, dass christliche Existenz die Lust am Spaß sei, denn der Spaß muß nicht erst verdient werden. Ihre Botschaft stellt die „fröhliche Variante des ängstlichen Harrens der Kreatur (Röm 8, 19)“ dar. (Beuscher 1991, 521) Fröhlich war der Beginn des Wirkens Jesu zumindest nach dem Johannesevangelium, auch wenn nirgends davon die Rede ist, dass Jesus gelacht habe. Bei der feucht-fröhlichen Hochzeit zu Kana hat er jedenfalls übertrieben, als er noch zum Schluss sechs Behälter Wasser mit je einem Fassungsvermögen von ca. 500 Litern in Wein verwandelte. Überhaupt schien Jesus gerne gefeiert zu haben, ließ er sich doch oft selbst von Zöllnern einladen und genoss sowohl Speisen als auch teure Öle. Maßlosigkeit herrscht auch bei dem Gleichnis vom bittenden Freund, der Besuch bekommt und sich nicht ein, sondern gleich drei Brote ausleihen will. (Lk 11, 5-13) Andererseits wird berichtet, dass er Tausende von Menschen mit ein paar Fischen und Broten satt machte. (Mk 6, 30-44) Besonders hervorgehoben wird eine Frau, der eine Münze heruntergefallen war, und die vor Freude über ihren Erfolg beim Suchen gleich die ganze Nachbarschaft zusammenschlingelt. Was für ein Aufwand für diese Kleinigkeit! (Lk 15, 8-10) Eine ganze Schafherde soll getrost alleine gelassen werden, um ein einziges, verirrtes zu suchen. Vor lauter Freude, es schließlich wieder gefunden zu haben, gibt der Hirte ein Fest. Wetten, dass es dabei Hammelbraten zu essen gab. (Lk 15,1-7) Ein skrupelloser Richter (Lk 18, 1-8) und ein korrupter Verwalter (Lk 16, 1-8) werden zu Vorbildern erklärt. Ein reicher, junger Mann dagegen soll all sein Hab und Gut verkaufen. (Lk 18, 18-23) Die Jünger sollen sich gefälligst nichts auf ihre Jüngerschaft einbilden, sondern sich wie Kinder angenommen fühlen und selbst Kinder annehmen. (Mk 9, 33-37) Überhaupt scheinen Kinder eine besonders privilegierte Stellung zu haben. (Mt 19, 13-15) Und auch sonst wird das Kleine groß oder hat eine große Wirkung, etwa der Sauerteig, der riesige Mengen an Mehl durchsäuert (Mt 13, 33), oder das Senfkorn, aus dem ein großer Baum wächst (Mt 13, 31f.). Auch die Män-

ner- und Frauenrollen scheinen mitunter verkehrt, wenn Jesus am Brunnen mit einer Samaritanerin ein theologisches Gespräch führt (Joh 4, 1-42) oder sich von einer Ausländerin aus Syrophönizien eines besseren belehren lässt (Mk 7, 24-30). Als ihm die Ehebrecherin vorgeführt wird, malt er in dieser angespannten Situation stundenlang irgendetwas – aber was um alles! - in den Sand. Geschickt und verblüffend ist seine Antwort auf diejenigen, die sich so sehr im Recht fühlen: „Wer von euch ohne Sünde ist, der werfe den ersten Stein.“ Ob sich heute wohl auch niemand trauen würde?<sup>25</sup> (Joh 8, 1-11) Die Heilungsgeschichten Jesu sind nicht weniger merkwürdig. Da wird unter viel Getöse ein Dach von einem Haus abgedeckt, in dem Jesus währenddessen seelenruhig ein diffiziles Streitgespräch führt. Ein Gelähmter soll direkt vor seine Füße heruntengelassen werden. Hätten sie nicht die Tür benutzen können? Und hätte Jesus den alsbald Geheilten gleich wegschicken müssen? (Mk 2,1-12) Im Markusevangelium schärft Jesus den Geheilten ein, bloß nichts von ihm zu verraten. (z.B. Mk 5, 43)

Das Geschehene bleibt irritierend und stellt den bleibenden Erfolg der Heilung in Frage. Die Geheilten müssen auch weiterhin ihren Weg mit Hoffnungen und Ängsten gehen. Die Menschen, die die Gleichreden hören, bleiben verwirrt zurück. Am Ende stehen mehr Fragen als Antworten. Wie soll bloß ein Kamel durch ein Nadelöhr passen? (Mk 10, 25) Die Jüngerinnen und Jünger sind verunsichert über ihre Rolle: sollen und können sie auch selbst heilen? Haben Sie Autorität und worin besteht sie? Werden sie das Unmögliche schaffen und übers Wasser gehen? (Mt 14, 22-33) Schließlich war es auch durchaus fraglich, ob sie diesem Menschen weiterhin Vertrauen schenken würden, nachdem er wie die Karikatur eines Königs zunächst in die Hauptstadt auf einem Esel geritten kam, dort mit einem scharlachroten Mantel und einer Dornenkrone verhöhnt und verspottet und schließlich grausam hingerichtet wurde. Die Geschichte bleibt uneindeutig, den einen verrückt, den andern heilsam. Dabei ist sie beides in einem. Heilsam ist sie, weil sie so verrückt ist, die bestehende Ordnung buchstäblich verrückt und den Blick auf das Menschliche, das Kleine, Kranke, Suchende, Fragende, das Mutige und Kämpferische, das Scheitern, das Andere und das Fremde freigibt. Das ist keine Heldengeschichte eines Gottessohnes, der allen Gefahren trotz und unverändert seinem klaren Ziel entgegensteuert. Dieser Mensch ist selbst ein Suchender, weiß die Antworten auch nicht, hat auch Angst. Aber er hat eine clownesk verblüffende Art, die Dinge beim Namen zu nennen, die Menschen mit sich zu konfrontieren, den Horizont ihrer Möglichkeiten zu erweitern und sie dazu zu bewegen, ihr Leben

selbsttätig zu gestalten. Es geht um *ihren* Glauben und um *ihre* Taten, nicht um die Bevormundung durch den Helden. Heil und Erlösung sind nicht der perfekte Endzustand, auf den hinzuarbeiten ist und vor dem alles jetzige als defizitär gelten muss. Das Ziel ist nicht der Blick in den „ganzen“ Spiegel, sondern die Fähigkeit, mit den Fragmenten umzugehen, sie immer wieder neu zu ordnen, ein immer wieder neues Bild zu erschließen. In dieser Fähigkeit liegt Freiheit begründet, auch eine Freiheit von sich selbst.

Gilt das Reden und Tun Jesu als Offenbarung Gottes, dann ist von hier auf die Gottesrede zurückzuschließen. Dann verbietet es sich, Gott als einen Allmächtigen, Allwissenden, Omnipräsenten zu imaginieren. Denn es geht in dieser Geschichte gar nicht um die großartigen Taten eines von außerhalb eingreifenden Gottes. Es geht um eine Begegnung und um davon ausgehende Wirkungen, die das Bestehende immanent transzendieren. An den Wirkungen, die ich als Durchbrechung herrschender Diskurse bezeichnen möchte, erweist sich die Göttlichkeit.

Derartige Wirkungen werden im Ersten Testament mit der göttlichen „ruâch“ in Verbindung gebracht. An über 400 Stellen bezeichnet ruâch die elementare Lebensenergie des Menschen, mal das Brausen des Windes, mal die Schöpfungskraft Gottes. Ohne Ruâch jedenfalls gibt es kein Leben. Die Tatsache, dass es sich um einen weiblichen Begriff handelt, ist wohl kaum zufällig. Wie Helen Schüngel-Straumann herausgearbeitet hat (Schüngel-Straumann 1992), spiegelt das Geschlecht und die Wortbedeutung „Gebärmutter“ den Erfahrungshintergrund von Geburt wieder: der erste Atemzug des Neugeborenen und das heftige Atmen der Mutter, ein Geschehen zwischen Leben und Tod, zwischen Lebensodem und Ersticken. Etymologisch verwandt ist der Begriff auch mit „rewah“ – Weite, so dass er auch die Bedeutung umfasst: Raum schaffen, aus der Enge zur Weite führen. Auf ruâch gründet das Leben selbst, aber auch die Kraft zum Leben. Sie bringt es mit sich, dass Menschen immer wieder neu erfasst werden, sich verändern, neu werden, oder auch so ausgedrückt: das Leben intensiv, wenn nicht gar explosiv und in immer neuen Facetten, Abgründen und Highlights erfahren. Schöpfung und Neuschöpfung. Die Wirkung trifft einzelne, Gruppen oder gleich das ganze Volk, und grundlegend bei allem scheint die verändernde, wenn nicht gar umwälzende und verwirrende Wirkung zu sein, die sich im veränderten Handeln der Menschen bemerkbar macht.

Da ist z.B. Saul, der Mann, der zum König gesalbt wird und gleich anschließend in eine Ekstase gerät, die die Umstehenden ziemlich verwirrt: „Was ist denn



mit dem Sohn des Kisch geschehen? Ist Saul auch unter den Propheten?“ (1 Sam 10, 1-12) Die Ekstase scheint so gar nicht zu einem König und zu einer Erwählungsgewissheit zu passen. Dazu meint Michael Welker, der sich intensiv mit solchen verrückten ruâch-Geschichten auseinandergesetzt hat: „Die neue Identität bleibt gleichsam in der Schwebelage – auch in der Schwebelage von Macht und Ohnmacht, öffentlicher Anerkennung und öffentlichem Befremden.“ (Welker 1992, 83) Auch als das Volk in der Wüste ist und sich nach den Fleischtöpfen Ägyptens, aber auch nach Fischen, Kürbissen, Melonen, Lauch, Zwiebeln und Knoblauch zurücksehnt, stiftet das Wirken der ruâch Unsicherheit bezüglich der Machtfrage und Autorität. Denn Mose gerät mit allen 70 einberufenen Ältesten in Verzückerung. Diese Situation ist grotesk und zugleich humorvoll. „Statt die Regierungsgeschäfte zu übernehmen, statt das Volk sozialtherapeutisch, moralisch und in anderen Hinsichten in Ordnung zu bringen, geraten die zur Entlastung des Mose bestimmten siebenzig Ältesten in prophetische Verzückerung; und Mose, dem sonst doch wahrlich anarcho-chaotische Züge fremd sind, ist auch noch damit zufrieden! Er würde am liebsten gleich das ganze Volk im prophetischen Erregungszustand sehen.“ (Welker 1992, 85) Josua reagiert ganz entsprechend des politischen Sachverstandes, so, wie wir wohl auch reagieren würden: „Mose, mein Herr, wehre ihnen?“ (Num 11, 28) Die Lösungen scheinen jenseits der Üblichen zu liegen. Hier werden die Menschen mit Manna abgespeist, einer Augenblicksnahrung, auf die man sich aber nicht verlassen kann.

Auch Propheten haben den Ruf, von der ruâch bewegt politisch unverträgliche Dinge zu behaupten. Es wird ihnen kein Glauben geschenkt, aber solange sie keinen größeren Schaden anrichten, dürfen sich die Verrückten ruhig austoben. Ezechiel kann mit heutigen Vokabular als Straßenkomödiant und Liedermacher bezeichnet werden. Doch seine akrobatischen und stimmlichen Fähigkeiten waren für die Leute in erster Linie nur unterhaltsam. (Lang 1978) Auch Jeremia bewegte sich in diesem Genre mit seinem hölzernen Joch. Jesaja trieb es noch weiter und lief drei Jahre nackt und barfuß umher. Was für ein Affront! Doch nicht einmal diese theatralischen Mittel, die mimetisch der Bevölkerung ihre Situation vor Augen stellen sollten, konnten überzeugen. In Hofnarrenmanier scheiterten die Propheten mit ihrer Wahrheit an der herrschenden Wahrheit.

Wiederum ist der von göttlicher ruâch bewegte Mensch kein „lonesome hero“ (Sölle, 1987), sondern ein Mensch in der Auseinandersetzung mit seinen Mitmenschen, der mit Ambivalenzen und dem Unberechenbaren umzugehen lernt. Dazu verleiht ruâch

offensichtlich Kraft und eröffnet neue Einsichten und neue Perspektiven auf das Vorfindliche, die sich nicht problemlos integrieren lassen.

Entsprechend meiner aufgestellten Typologie erscheint es mir angemessen, hier von clowneskem, göttlichem Treiben zu sprechen. Mit der Bezeichnung „Clownin Gott“ soll dieses Wirken metaphorisch eingefangen werden. Die weibliche und zugleich Rollen überschreitende Metapher verbietet eine fortlaufende Identifikation Gottes mit einem männlichen Bild, und damit eine Vergötzung Gottes. Sie klagt die Unterscheidung von Bild und Bildinhalt ein. Auf die Art kann auch dem Bilderverbot entsprochen werden. „Clownin Gott“ drückt die Unmöglichkeit aus, Gottes Wirklichkeit in eindeutigen, zeit- und kontextunabhängigen Bildern zu erfassen. Die Ambivalenz jedes Bildes, jeder Begegnung und jeder Erfahrung – gerade auch jeder Glaubenserfahrung – bleibt gewahrt.

Parallel zur feministisch-dekonstruktivistischen Rede von Judith Butler, nach der es keinen Täter vor der Tat gibt, sage ich auch in Bezug auf Gott: Es gibt keinen Täter vor der Tat, oder: Es gibt keinen Schöpfer vor der Schöpfung. Was und wie Gott ist, erschließt sich aus dem erfahrbaren schöpferischen und neuschöpferischen Wirken, das als Durchbrechung herrschender Diskurse bezeichnet wurde. Eine Personalisierung und ein Nachdenken über göttliches Wesen an sich erübrigt sich als unangebrachte Abstraktion. Von hierher bestimmt sich auch der Begriff der Andersheit Gottes. Der ganz andere Gott ist eben nicht der transzendente, unberührte und unberührbare Gott, der ganz andere Gott ist das dezentrierte moderne Subjekt, ein exzentrisches Subjekt in Bezogenheit und ohne fixe Identität. Dieser Gott ist selbst immer wieder ganz anders, also nicht unveränderlich, und wird immer wieder ganz anders, den Erwartungen widersprechend erfahren. Der ganz andere Gott ist der Gott, der schöpferisch den Möglichkeitsraum wach hält, und insofern kann sein Wirken auch als befreiend bezeichnet werden. Und folgerichtig könnte ich auch genauso von der „ganz anderen Göttin“ oder dem „ganz anderen Göttlichen“ sprechen.

Alterität so verstanden hält an einer Unterscheidung von Gott und Mensch fest, ohne das Geschehen völlig in der Relation Gott-Mensch aufgehen zu lassen. Ich vertrete also keinen rein relationalen Gottesbegriff oder gar eine Ethisierung der Theologie, bei der göttliches Handeln ausschließlich im menschlichen zu finden ist.

Clownin Gott ist damit gerade nicht das, was Wilhelm Schmid in seinen Ausführungen zur Ironie des Schicksals beschreibt, wonach es einem mitunter so vorkommen mag, als ziehe „ein perfides, kicherndes

Supersubjekt im Hintergrund die Fäden (...), um ironische Konstellationen von langer Hand vorzubereiten“. (Schmid 1999, 379) Denn damit wäre Clownin Gott doch wieder ein undurchschaubares, selbstmächtiges, wenn nicht gar zynisches Wesen, das mit den Menschen seinen Schabernack treibt, zu deren purem Entsetzen und seiner Schadenfreude. Mein Anliegen ist es, wegzuführen von den Bildern eines übergeordneten willkürlichen göttlichen Wesens, vor dem Menschen nur in Gehorsam, Unterordnung und treuer Ergebenheit bestehen. Der Unterwerfungsgestus ist keine angemessene Haltung gegenüber dem Göttlichen. Vielmehr besteht ein Entsprechungsverhältnis, das menschliche Existenzweise als ebenso clownesk wie göttliche versteht: in der Durchbrechung herrschender Diskurse und der Erschließung neuer Möglichkeiten.

Ich sehe dagegen eine andere Ähnlichkeit zur Lebenskunst, und zwar der „essayistischen Existenz“ oder dem Leben „auf den Versuch hin“. (ebd. 361-367) Gemeint ist damit der „Versuch, auf andere Gedanken zu kommen, anders denken zu lernen, als man bisher schon gedacht hat, vielleicht auch anders zu leben, als man bisher gelebt hat, glückliche Seitensprünge des Denkens und der Existenz“. (ebd. 363) Bei aller Ähnlichkeit gibt es doch die vielleicht noch größere Unähnlichkeit. Denn ich verstehe clowneske Existenz zugleich als religiöse Existenz. Die Verbindung ist nicht zwingend notwendig, genauso wenig wie die Parallele zum nomadisierenden oder exzentrischen Subjekt. Es sind, wie gesagt, drei Bälle, die ich in eine Jonglage bringe, in ein dekonstruktivistisches Spiel. Der Vorteil: Die Metapher „Clownin Gott und Clownin Mensch“ ist anschlussfähig an den feministischen Diskurs und an die künstlerische und kulturkritische Tradition der Clownerie. Dadurch soll Gottesrede heute wieder sprachfähiger werden. Sie gewinnt damit zugleich eine Form der Vermittlung, eben die der Clownin, sei es im Gottesdienst, in Gemeindeveranstaltungen, in Krankenhäusern, in der Schule oder überall. So könnte in der Kirche auch der Spaß, der nicht erst verdient werden, wieder verstärkt Einzug halten.

### Literatur

- BARLOEWEN, Constantin von: Clown. Zur Phänomenologie des Stolperns. Königstein/Ts. 1981
- BEAUVOIR, Simone de: Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau. (Paris 1949) Hamburg 1968
- BEUSCHER, Bernd: Verstehen Sie Spaß? Zur Hermeneutik des Humors in praktisch-theologischer Perspektive. In: ZILLESSEN, Dietrich (Hg.): Praktisch-theologische Hermeneutik. Ansätze - Anregungen - Aufgaben. Rheinbach-Merzbach 1991, 519-533
- BRAIDOTTI, Rosi: Nomadic Subjects. New York 1993
- BUTLER, Judith: Das Unbehagen der Geschlechter. (1990) Frankfurt/M. 1991
- DALY, Mary: Auswärts reisen. Die Strahlkräftige Fahrt. München 1994
- FRIED, Annette/KELLER, Joachim: Faszination Clown. Düsseldorf 1996
- HARAWAY, Donna: Monströse Versprechen. Coyote-Geschichten zu Feminismus und Technowissenschaft. Hamburg/Berlin 1995
- HARAWAY, Donna: Situiertes Wissen. Die Wissensschaftsfrage im Feminismus und das Privileg einer partiellen Perspektive. In: SCHEICH, Elvira (Hg.): Vermittelte Weiblichkeit. Feministische Wissenschafts- und Gesellschaftstheorie. Hamburg 1996, 217-248
- HARDING, Sandra: Feministische Wissenschaftstheorie. Zum Verhältnis von Wissenschaft und sozialem Geschlecht. (1986) Hamburg 19912
- HARK, Sabine: Queer Interventionen. In: Feministische Studien. 2/11, 1993, 104-109
- HENNECKE, Susanne: „Nur ein Gott kann uns retten(?)“ - die theologischen Implikationen poststrukturalistischer Subjektauffassung bei Luce Irigaray und Donna Haraway. In: GÜNTER Andrea (Hg.): Feministische Theologie und postmodernes Denken. Stuttgart/Berlin/Köln 1996, 105-121
- IRIGARAY, Luce: Speculum. Spiegel des andern Geschlechts. (Paris 1974) Frankfurt a.M. 1980
- KIERKEGAARD, Sören: Unwissenschaftliche Nachschrift I. Hg. von: Hirsch, Emmanuel: Gesammelte Werke, Gütersloh 1997, 82f.
- LAURETIS, Teresa de: Eccentric Subjects: Feminist Theory and Historical Consciousness. In: Feminist Studies 16/1, 1990, 115-147
- LUTHER, Henning: Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts. Stuttgart 1992
- MATTHIAE, Gisela: Clownin Gott. Eine feministische Dekonstruktion des Göttlichen. Stuttgart/Berlin/Köln 1999
- SCHLÖR, Veronika: Mimesis, das Erhabene und der ver-rückte Diskurs des Weiblichen. In: GÜNTER, Andrea (Hg.): Feministische Theologie und postmodernes Denken. Stuttgart/Berlin/Köln 1996, 27-38
- SCHMID, Wilhelm: Philosophie als Lebenskunst. Eine Grundlegung. Frankfurt/M. 1998, 19995
- SCHÜNGEL-STRAUMANN, Helen: Rûah bewegt die Welt. Gottes schöpferische Lebenskraft in der Krisenzeit des Exils. Stuttgart 1992
- SÖLLE, Dorothee: Von Siegfried zu Rambo. Männerträume und neue Besetzungen des Mythos. In: HAUSER, Kornelia (Hg.): Viele Orte. Überall. Feminismus in Bewegung (FS für Frigga Haug). Hamburg 1987, 162-166.
- THÜRMER - ROHR, Christina: Vagabundinnen. Feministische Essays. Berlin 1987
- WELKER, Michael: Gottes Geist: Theologie des Heiligen Geistes. Neukirchen 1992

## Anmerkungen

<sup>1</sup> Als Sprechpraxis bei Butler (1991); als Sprech-, Körper- und Gefühlspraxis bei Maihofer (1995). Selbst bei einer Aufteilung in biologisches und soziales Geschlecht muss erklärt werden, inwiefern beides zusammenhängt, so dass lediglich eine Verlagerung der biologischen Essentialisierung in das Verhältnis von sex und gender stattfindet.

<sup>2</sup> Auch wenn neueren nicht-feministischen Konzepte von Identität ein konstruktivistisches Verständnis zugrunde liegt - Identität als personales und soziales Phänomen und als Gestaltungsprozess -, werden doch nur selten die gesellschaftlichen Verhältnisse mit ihren Geschlechterkonstruktionen als Ort der Identitätsbildung in Betracht gezogen. So z.B. Mead, Goffman, Krappmann, aber auch Schmid 1999, 239-285.

<sup>3</sup> In den USA hat dies bereits zu einer Bewegung geführt: der *Queer Theory*. (Hark 1993) Der Begriff bedeutet ursprünglich „Falschgeld“, sonderbar, fragwürdig und ist umgangssprachlich ein Schimpfwort für Homo- und Bisexuelle im Unterschied zu den „straights“, den „richtigen“ heterosexuellen Männern und Frauen. Nun

wird der Begriff aufgegriffen und umgedeutet. Im „verqueren“, also nicht konventionellem Handeln sollen hegemoniale Diskurse aufgedeckt und ihre normierende Kraft überwunden werden. Ausgangspunkt dieser Bewegung ist nicht eine gemeinsame Identität als „Frauen“, „Männer“, „Schwule“ oder „Lesben“, sondern das gemeinsame inhaltliche Anliegen. Politik benötigt nicht dieses eindeutige Subjekt, sie ist in Form wechselnder, zeitlich begrenzter Bündnisse realisierbar.

<sup>4</sup> Ich spreche in diesem Abschnitt zunächst vom männlichen „Clown“. Zum einen vereinfacht es die Sprache; zum andern gebe ich damit der historischen Tatsache Ausdruck, dass die Geschichte der Clowns eine männliche war und zum größten Teil noch ist. Nur verschiedentlich und in den letzten Jahren verstärkt machen sich aber auch Frauen zu Subjekten des Humors und des Witzes, waren sie doch bislang Objekte des Lachens. Und so wechsele ich dann hinüber zur weiblichen „Clownin“ ;vgl. Matthiae 1999, 276-280

<sup>5</sup> In dem Stück „Johan vom Po“ lässt Dario Fo an dieser Stelle Maria zu einem Stein greifen – zum hellen Entsetzen ihres Sohnes.

## Oberrabbiner Lord Immanuel Jacobovits: Was ist der Sabbat?

Das, worum es heute geht, "betrifft die Fähigkeit zu wissen, wann man aufhören muß, ... wann man sagen muß, bis hierher und nicht weiter." Und nun argumentiert Oberrabbiner Lord Immanuel Jacobovits bewußt theologisch. Er sagt:

*"Die Bibel lehrt, daß die Welt in sechs Tagen entstand, gefolgt vom Sabbath, dem Tag der Ruhe. Warum mußte Gott ausruhen? Hatte er sich überarbeitet, als er die Welt in sechs Tagen schuf? Es ist nicht Ruhen im physischen Sinne gemeint. Tatsächlich betreffen die gesetzlichen Bestimmungen des Judentums, wenn sie die Art von Arbeit festlegen, die man nicht ausüben darf, schöpferische Arbeit. Gott stellte am 7. Tag alles Schöpfungshandeln ein. Er sagte: 'So weit und nicht weiter.' Und was wir feiern, sind bemerkenswerter Weise nicht die 6 Tage der Schöpfung, sondern das Einstellen des Schöpfungshandelns. Dieser Tag ist heilig. Heiligkeit besteht in der Fähigkeit, das zu kontrollieren, was du geschaffen hast, es unter Kontrolle zu halten, es zu bewältigen und nicht ein Opfer davon zu werden. Das, worauf es ankommt ist, daß wir Menschen 6 Tage lang in Verantwortung gestellt sind und die Herren der Welt sind, es ist uns erlaubt, ihre Möglichkeiten, ihre Kräfte und ihre unendlichen Energien bestmöglich auszunutzen. ... Aber am 7. Tag werden wir daran erinnert, daß wir - trotz allem - Geschöpfe sind und daß es einen Herrn über uns gibt. Wir müssen uns von schöpferischer Arbeit enthalten, von aller Geltendmachung von (unserer) Herrschaft und Ausbeutung.*

*Während häufig im Englischen, Deutschen usw. Gott als der "Allmächtige" beschrieben wird, (...) drückt das parallele hebräische Wort das Gegenteil aus. Es wird das Wort "Shaddai" benutzt, das eine Abkürzung des Alusdrucks "mi sheamar dai leolamo" ist, Er, der sagte: 'genug' zu dieser Welt!*

*Wenn uns wirklich die Verheißung gelten soll, nicht nur in der Schöpfung zu überleben, sondern die Herrschaft über sie zu erhalten, wird dies sehr stark von unserer Fähigkeit abhängen, unseren Scharfsinn nicht allein schöpferisch zu benutzen, die Naturkräfte zu bändigen - wie wir es sollen -, sondern auch zu wissen, wann wir aufhören müssen, wann wir "dai" - genug sagen müssen. Und es wird wirklich ein Kontrolltest sein über die enormen Energien, die wir freisetzen und über die Möglichkeiten, die wir nun haben, die kleinsten Lebenssubstanzen zu verändern, ob wir den Willen und die Fähigkeit haben, nach einem Moratorium zu rufen, so, als wäre es - von Zeit zu Zeit - ein 'Sabbath' in unseren schöpferischen Prozessen, um sicherzustellen, daß wir die Herren über das bleiben, was wir schaffen und nicht Opfer unserer eigenen Schöpfungen werden, um sicherzustellen, daß menschliche Kreativität nur in einer konstruktiven Weise genutzt wird."*

Matthias Krieg

**Lebenskunst statt Krisenmoral****Das Lesebuch für Solisten und Lerngruppen**

Die ältere Tante, die mich einst mit strenger Miene ermahnt hatte, Christenkinder trügen keine Masken vor dem schönen Gesicht, das der Heiland ihnen geschenkt hätte, und sie nähmen an dem heidnischen Treiben nicht teil, das die Katholiken zur Fastnacht trieben, die ältere Tante ist längst gestorben. Auch der Biologielehrer, der mich im Gymnasium einen Aufsatz schreiben liess über sexuelle Anomalien, worunter freilich Homosexualität und Exhibitionismus ebenso vorkamen wie Voyeurismus und Sodomasochismus, alles Wörter, die dem Gymnasialisten zu kleinen oralen Sensationen gereichten, auch der Biologielehrer ist lange schon tot. – Wo, verehrte Bildungsverantwortliche evangelischer Konfession, wo treffe ich heute schon noch auf Moral? Bei Kirchengesängen? Nicht, wo ich verkehre! In der Schule? Kaum, wenn ich die Früchte wahrnehme! Moral mit dem säuerlichen Geruch alter Tanten, mit dem nackten Zeigefinger ewiger Kleriker, mit der maskenhaften Opfermiene strenger Erzieher: Wo, liebe Freundinnen und Freunde guter curricula, wo ist sie geblieben? Ist sie, gottlob, von uns gegangen? - Nein, nicht ganz! Zumindest zwei Orte kenne ich, wo sie, die einstmals kirchliche, regelmässig auftritt, im Wesen genauso fromm, in der Erscheinung freilich, wie sich das heute gehört, hochprofessionell, zwei Orte kenne ich und Sie vielleicht auch: den Patientenstuhl des Zahnarztes und das Designerdesk des Talkshowmasters.

Beim Einen sitze ich fest und bin hoffnungslos ausgeliefert: Die Kiefer aufgesperrt, ein saugendes und krächzendes Ungeheuer hinter der Unterlippe, dennoch ständig im Kampf mit der eigenen Spucke, muss ich mir, sprachlos und unmündig geworden, zum wiederholten Male erklären lassen, pädagogisch perfekt (ich höre die Kursleiterin), dass und wie ich richtig zu fädeln hätte, wie oft und mit welchen Drehungen zu putzen, mit wieviel Zeitaufwand und Sorgfalt, geradezu meditativ, ich mich meinem Gebiss täglich zu widmen hätte. Dann würde es schon noch gut. Andernfalls müsste ich wieder kommen und wieder zahlen. Das alles Aug in Aug, und dabei so nah, wie kein Seelsorger, ausser er riskiert einen Prozess, je einem Klienten nahekommen kann. - Meine nachträgliche Bemerkung, der Herr Doktor mache sich mit solcher Moral doch nur sein Geschäft kaputt, verfängt nicht, zumal mein Gesicht noch halbseitig betäubt ist. Weh' Dir, ecclesia, Du benähmest

Dich heute noch so!

Beim Anderen sitze ich im Fernsehsessel und bin, wie man es in Österreich treffend nennt, ein „Zuseher“: Die Bierflasche neben mir und die Beine hochgelegt, erlebe ich das prickelnde Schauspiel, wie Prominenz durchs magisch erhellte Portal die Arena betritt (ein „Ave Caesar, morituri te salutant“ huscht mir heimlich durch den Kopf), wie ein interessiertes Publikum beflissen applaudiert, wie besagte Prominenz dann beim „Master“ zu Tische sitzt, er dahinter, sie davor mit der Breitseite zum Publikum, nur um vor beträchtlicher Zuseherquote moralisch zusehends demontiert zu werden, „alle gemacht“, wie die Unbedarften das nennen, oder wie panis in circensibus „aufgegessen“, was auf dasselbe herauskommt. Der Journalist als hoch-moralische Instanz, nicht aus freien Stücken, nein, sondern in einem höheren Akt der Stellvertretung, nicht Gottes, nein, des Volkes, das mit seinem „gesunden Menschenverstand“ wissen will, ja, ein heiliges Recht hat zu wissen, „was Sache ist“. Ich bin dabei unfreiwillig das „Volk“ und freiwillig ein „Zuseher“, welches letzteres ich durchaus französisch verstehe. Moral auf der Bühne, ethical entertainment, Schauprozess. – Meine persönliche Vermutung, dass die Einschaltquote den Stil der Moral weit mehr diktiert als der ethische Diskurs, würde wohl kaum verfangen, ist auch nicht gefragt, denn bei Einwegkommunikation bleibe ich zusehends, was ich bin, ein Zuseher.

„Lebenskunst statt Krisenmoral“ ist der Titel dieses Referats: Worum es mir in den folgenden sieben Abschnitten geht, ist ein Bedenken des Guten, bevor die Wurzel fault und der Zahn schmerzt, und das Gelingen eines Lebens, das keiner moralischen Show bedarf.

**1. Kontext**

- „Glauben Sie mir, Herr von Schach, auch er ist in der *Décadence*, wie so vieles andere mit ihm, und über ein kleines wird keine Generalanwaltschaft der Welt ihn halten können.“ – Ich habe Napoleon von einer ‚Episode Preussen‘ sprechen hören“, erwiderte Schach. „Wollen uns die Herren Neuerer, und Herr von Bülow an ihrer Spitze, vielleicht auch mit einer ‚Episode Luther‘ beglücken?“ – „Es ist so. Sie treffen es. Übrigens sind nicht wir es, die dies Episodentum schaffen wollen. Dergleichen schafft nicht der einzel-