

Was Himmel bedeutet

Eine Erzählung von Gustave Flaubert – christlich gelesen

Markus Knapp, Bochum

„Der Himmel ist ... das meinen Wünschen, meiner Sehnsucht entsprechende Sein“¹. Diese These des Philosophen Ludwig Feuerbach aus seinem Buch „Das Wesen des Christentums“ ist in kritischer Absicht formuliert. Denn bekanntlich geht es Feuerbach darum, die christlichen Glaubensinhalte insgesamt als Illusionen zu erweisen. Und dazu gehört eben in besonderer Weise auch die Vorstellung des Himmels als einer jenseitigen Welt, in die der Mensch all seine Wünsche und Sehnsüchte hineinprojiziert, weil ihm deren Erfüllung in diesem jetzigen Leben versagt bleibt. Das hat dann Karl Marx zu der Einsicht geführt, daß die von Feuerbach geleistete Kritik des Himmels sich verwandeln muß „in die Kritik der Erde“², also in eine Kritik der gesellschaftlichen und sozialen Zustände, die die Menschen erniedrigen und versklaven und so die Erfüllung ihrer Wünsche und Sehnsüchte vereiteln.

Diese religionskritische Sicht der Aufklärung, wie wir sie bei Feuerbach und Marx finden, scheint sich zu bestätigen, wenn man nach der Entwicklung der Himmelsvorstellungen und ihrer Geschichte fragt. Bernhard Lang und Colleen McDannel haben das in sehr gründlicher und beeindruckender Weise getan, und sie kommen dabei zu der Erkenntnis: „Himmelsvorstellungen geben uns darüber Aufschluß, wie Menschen sich selbst begreifen und ihre Familie, ihre Gesellschaft und ihren Gott verstehen“³. Der Himmel also als Idealisierung und als Wunschprojektion dessen, was der Mensch für sich selbst und für seine Mitmenschen erhofft und was ihm in seinem jetzigen Leben versagt bleibt?

Auch die Bibel sieht einen Zusammenhang zwischen Himmel und Erde. „Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde“, so lautet gleich der allererste Satz der Bibel im Buch Genesis. Und das bedeutet doch wohl: Beides gehört zusammen, unmittelbar und untrennbar. Es gab niemals einen Himmel ohne Erde oder eine Erde ohne Himmel. Beides bildet also in biblischer Sichtweise geradezu eine Einheit.

Allerdings ist der Himmel dabei nun nicht verstanden als Projektionsraum für menschliche Wünsche. Nach biblischem Verständnis ist der Himmel

¹ L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*. Stuttgart 1974, 269.

² K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Einleitung, in: K. Marx/F. Engels, *Studienausgabe in 4 Bänden*. Hrsg. von I. Fetscher. Band 1: Philosophie. Frankfurt/Main 1976¹¹, 17–30, 18.

³ B. Lang/C. McDannel, *Der Himmel. Eine Kulturgeschichte des ewigen Lebens*. Frankfurt/Main 1990, 14.

zunächst einmal der Bereich Gottes. Und als solcher überragt der Himmel die Erde und den Menschen in einer unermeßlichen Weise. Man kann deshalb durchaus sagen: Der Himmel als der „Raum“ Gottes, das ist geradezu das Gegenüber des Menschen, und zwar in einem durchaus kritischen Sinne. So heißt es etwa im Buch Jesaja: „So hoch der Himmel über der Erde ist, so hoch erheben sich meine Wege über eure Wege und meine Gedanken über eure Gedanken“ (55,9). Deshalb muß Gott dem Menschen dann auch immer wieder seine Boten senden, damit sie ihm den Willen Gottes bekanntmachen und ihn von seinen Abwegen und Irrwegen zurückrufen. Man könnte daher, in Anlehnung an die Begrifflichkeit Ludwig Feuerbachs, geradezu sagen: Nach biblischer Sichtweise ist es nicht der Mensch, der seine Wünsche von der Erde in den Himmel projiziert, sondern die Wünsche Gottes werden vom Himmel herab auf die Erde projiziert.

Und dies geschieht zum Wohl des Menschen. Gott tut dem Menschen seinen Willen kund, um ihn aus seinen Verstrickungen und aus seinem Unheil zu befreien und ihm den Weg zu wahren, erfülltem, geglücktem Leben zu zeigen. Ein solches Leben kann der Mensch nach biblischem Verständnis nicht finden, wenn er sich allein auf sich selbst konzentriert, wenn er nur auf seine eigenen Kräfte und Möglichkeiten vertraut. Hält man sich das aber vor Augen, dann wird auch klar, warum und wie Himmel und Erde für die Bibel untrennbar zusammengehören. Man kann es so sagen: Die von Gott geschaffene Welt ist keine in sich geschlossene Welt, die lediglich um sich selber kreist. Es ist vielmehr eine Welt, die über sich selbst hinaus verweist und verwiesen ist und daher eine offene Welt. Eben dies wird auch zum Ausdruck gebracht, wenn Himmel und Erde als zusammengehörend dargestellt und verstanden werden. Die Erde erschöpft sich nicht in sich selbst, sondern sie öffnet sich in einen anderen Bereich hinein, in dem sich andere, neue und unerwartete Möglichkeiten auftun. Himmel bedeutet deshalb, wie der evangelische Theologe J. Moltmann sagt, „für die Erde das Reich der *schöpferischen Möglichkeiten Gottes*.“⁴ Und es ist durchaus damit zu rechnen, daß diese schöpferischen Möglichkeiten Gottes die Wünsche und Erwartungen des Menschen in einer überraschenden und unvorhersehbaren Weise übersteigen. Aber nur indem sich der Mensch für diese schöpferischen Möglichkeiten Gottes offen hält, kann er den Sinn und die Erfüllung seines Menschseins finden. Wer er als Mensch ist, das erfährt er also nicht, wenn er sich nur auf der Erde bewegt und dabei vergißt, auch zum Himmel aufzuschauen.

Dieses Verhältnis von Himmel und Erde zeigt sich jedoch nicht nur in der Bibel, es scheint vielmehr ein allgemein religiöses Phänomen zu sein, jeden-

⁴ J. Moltmann, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*. München 1985², 172. Vgl. auch H. U. von Balthasar, *Cordula oder der Ernstfall*. Trier 1987⁴, 70–73.

falls wenn wir dem bekannten Religionswissenschaftler Mircea Eliade glauben dürfen. Eliade schreibt: „Die einfache Betrachtung des Himmelsgewölbes löst bereits ein religiöses Erlebnis aus. Der Himmel offenbart sich als unendlich, als transzendent. Er ist das ‚Ganz andere‘ *par excellence* im Vergleich zu dem Nichts, das der Mensch und sein Lebensraum darstellen. Die Transzendenz enthüllt sich dem Menschen schon, sobald er sich der unendlichen Höhe bewußt wird.“⁵ Durch die Betrachtung des Himmels öffnet sich die Welt in eine für den Menschen unermeßliche Weite hinein. Er erfährt sich in seiner eigenen Begrenztheit und zugleich als winziger Teil eines viel größeren Ganzen. Dabei ist diese Erfahrung zunächst allerdings ambivalent; denn die Frage bleibt ja offen: Zeigt sich hier das Dunkel des Nichts, die unendliche Leere? Oder aber darf der Mensch aus dieser Weite des Himmels Hilfe und Orientierung erhoffen?

Gewiß, die Naturwissenschaften haben heute den Himmel ein ganzes Stück weit entzaubert. Sie erforschen die Weiten des Weltalls mit Hilfe von riesigen Teleskopen, Raumfähren usw. Und so stellt, zumindest in modernen Lebenszusammenhängen, die Betrachtung des Himmels auch kein unmittelbar religiöses Erlebnis mehr dar, wie das in früheren Zeiten und Kulturen der Fall gewesen ist. Unbeschadet dessen bleibt aber auch heute für viele Menschen der Himmel etwas Staunenerregendes; er gibt ihnen das Gefühl, an ein Geheimnis zu stoßen, das auch die Naturwissenschaften noch nicht gelüftet haben und vielleicht niemals ganz lüften werden. So erhoffen sich ja etwa auch heute noch viele Menschen von Sternen und Sternzeichen Hilfe und Orientierung.

Was also ist Himmel für den Menschen? Welchen Erfahrungshorizont kann dieses Wort dem Menschen heute noch eröffnen und erschließen? Ist es so, wie es in Jean Pauls Roman „Siebenkäs“ gesagt wird in der „Rede des toten Christus vom Weltgebäude herab, daß kein Gott sei“: „Starres, stummes Nichts! Kalte, ewige Notwendigkeit! Wahnsinniger Zufall! ... Wie ist jeder so allein in der weiten Leichengruft des All!“⁶ Oder ist Himmel, wie die Bibel es sagt, das, woher dem Menschen Hilfe, Rettung und Erfüllung zukommt? Oder aber ist Himmel eben doch lediglich ein leerer Projektionsraum, wie aufgeklärte Menschen es vielfach annehmen?

Wenn dazu nun etwas Theologisches gesagt werden soll, so besteht unzweifelhaft die Gefahr, daß das einigermaßen abstrakt, lebensfremd werden oder doch zumindest so erscheinen könnte. Es ist daher sicherlich von Nutzen, sich zunächst einmal an Erfahrungen zu halten. Und was könnte da besser geeignet sein als literarisch gestaltete Erfahrung, zumal wenn es sich um wirklich ge-

⁵ M. Eliade, *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*. Frankfurt/Main 1990, 105. Vgl. auch *ders.*, *Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte*. Frankfurt/Main 1989², 65–67.

⁶ J. Paul, *Siebenkäs*. Stuttgart 1983, 299.

lungene, überzeugende Literatur handelt? Denn das ist ja gerade ein Spezifikum bedeutsamer Literatur: Sie gestaltet Erfahrung, die immer zunächst einmal eine besondere, individuelle Erfahrung ist, in einer Weise, daß daran schließlich doch etwas Allgemeineres, über den Einzelfall hinaus Bedeutsames aufleuchtet. Wo das gelingt, da verbindet sich die literarisch gestaltete Erfahrung mit unseren eigenen Erfahrungen und spricht uns dann unmittelbar, direkt und persönlich an, oder man muß vielleicht besser sagen: rührt uns an.

Das soll nun im folgenden versucht werden, indem zunächst ein literarischer Zugang zu unserem Thema präsentiert wird, nämlich eine Erzählung von Gustave Flaubert mit dem Titel „Un simple coeur“, „Ein schlichtes Herz“ (1.). Anschließend versuche ich, einen theologischen Zugang zum Thema Himmel zu ebnet (2.), bevor dann der theologische Bedeutungsgehalt dessen erläutert werden soll, was Himmel heißt (3.).

1. *Félicité oder wie der Himmel sich öffnet*

In Gustave Flauberts Erzählung „Ein schlichtes Herz“ geht es um die völlig unscheinbare Geschichte einer völlig unscheinbaren Frau, der Magd Félicité.⁷ Die Geschichte spielt, grob gesagt, in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts in der Normandie, also inmitten tiefster französischer Provinz. Äußerlich betrachtet gibt es im Leben von Félicité absolut nichts Besonderes. Das einzig Erwähnenswerte sagt bereits der erste Satz, mit dem die Erzählung beginnt: „Ein halbes Jahrhundert lang beneideten die Bürgersfrauen von Pont-l'Évêque Madame Aubain um ihre Magd Félicité“ (9). Denn Félicité ist eben eine überaus tüchtige Frau, die die vielen und unterschiedlichen Aufgaben, die im Haus und in der Familie anfallen, zuverlässig und hingebungsvoll verrichtet. Sie geht offensichtlich völlig auf in dieser ihrer Tätigkeit, hat darüber hinaus keinerlei Interessen. Dazu fehlt ihr auch ein geistiger Horizont; Félicité ist eine ganz einfache Frau, ohne jegliche Bildung, ein *schlichtes* Herz eben. Ihr ganzes Leben besteht in der Erfüllung ihrer Pflichten als Dienstmagd. So heißt es denn auch am Ende des ersten Abschnittes der Erzählung von ihr: Sie schien „eine Frau aus Holz, die auf eine automatische Weise funktionierte“ (13).

Doch das erscheint so eben nur von außen betrachtet. Daß Félicité jedoch keineswegs eine leblose Holzfigur ist, das zeigt dann bereits der erste Satz des zweiten Abschnittes der Erzählung, der ganz nüchtern-lakonisch lautet: „Sie hatte so gut wie jede andere ihre Liebesgeschichte gehabt“ (13). Und dann erfahren wir zunächst, daß diese Liebesgeschichte vor dem Hintergrund eines schweren persönlichen Schicksals spielt. Félicité hatte nämlich schon sehr früh

⁷ Die Erzählung wird zitiert nach: G. Flaubert, *Drei Erzählungen. Trois Contes*. Zweisprachige Ausgabe, neu übersetzt und hrsg. von C. van Kleffens und A. Stoll. Frankfurt/Main 1982. Die Seitenzahlen im Text beziehen sich auf diese Ausgabe.

ihre gesamte Familie verloren: Der Vater, ein Maurer, war von einem Gerüst gestürzt und ums Leben gekommen. Wenig später starb die Mutter, und daraufhin zerstreuten sich dann die Schwestern von Félicité in alle Winde. So war sie schließlich als kleines Mädchen schon völlig alleingelassen, heimatlos. Zunächst fand Félicité Unterschlupf bei einem Pächter, der sie unter erbärmlichsten Bedingungen hart arbeiten ließ, bevor er sie schließlich davonjagte; er legte ihr einen Diebstahl von 30 Sous zur Last, den sie aber gar nicht begangen hatte. Félicité fand dann Aufnahme auf einem anderen Pachthof, wo sie als Viehmagd arbeitete. Das übrige Gesinde war jedoch eifersüchtig auf sie, weil sie bei der Herrschaft gut angesehen war.

In dieser Situation nun ereignete sich Félicités Liebesgeschichte. Bei einer Kirchweih lernte sie einen jungen Mann kennen, der wohlhabend aussah. Schon bald machte er ihr einen Heiratsantrag; Félicité konnte das zunächst gar nicht glauben, doch dann war sie nur zu gerne einverstanden. Aber es kam schließlich anders: Kurz entschlossen heiratete nämlich Theodor, ihr Liebhaber, eine alte, aber sehr reiche Frau; denn er mußte befürchten, von seinen Eltern enterbt zu werden. Für Félicité war das eine unermeßliche Enttäuschung. Sie verließ ihre Stellung und begab sich in einen anderen Ort. Dort traf sie zufällig auf Madame Aubain, der sie dann, wie schon gesagt, fast ein halbes Jahrhundert lang zuverlässig und treu ergeben diente.

Diese kurze und ziemlich unromantische Liebesgeschichte gibt gewissermaßen den Grundton für Félicités weiteres Leben vor. Es ist dies die immer wieder scheiternde Suche nach einer hingebungsvollen Gemeinschaft mit anderen Menschen, die Suche nach menschlicher Beheimatung, die Félicité seit ihrer Kindheit durch den Verlust der eigenen Familie verlorengegangen war. Diese Suche konzentriert sich zunächst auf die beiden Kinder von Madame Aubain; doch dies bleibt aussichtslos, nicht zuletzt wohl auch infolge des Klassenunterschieds. Später bemüht sich Félicité dann um einen Neffen, den Sohn einer ihrer Schwestern, die sie zufällig wiedergetroffen hat. Sie umsorgt ihn, und auch er ist durchaus um sie besorgt. Doch eines Tages konfrontiert er sie mit seiner Entscheidung, sich als Matrose zu verdingen und für zwei Jahre in See zu stechen. Die darüber untröstliche Félicité denkt nun ständig an ihn, bis sie eines Tages die Nachricht erhält, daß ihr Neffe infolge eines ärztlichen Kunstfehlers gestorben ist.

Nachdem alle diese Bemühungen in ihrer unmittelbaren Umgebung gescheitert sind, wendet Félicité sich an Kranke und Schutzsuchende, um ihnen ihre Hilfe anzubieten. Doch eine wirklich vertrauensvolle Gemeinschaft findet sie schließlich erst mit dem Papagei Lulu. Das setzt sich sogar über dessen Tod hinaus fort; denn Félicité läßt Lulu ausstopfen und kann ihn so in ihrer Kammer behalten. Und daher begleitet er sie schließlich bis zu ihrem Tod und in ihren Tod hinein.

Bei alledem und während ihres gesamten Lebens ist Félicité auf eine ganz selbstverständliche Weise eine unangefochten religiöse Frau. „Sie stand beim Morgenrauen auf, um die Messe nicht zu versäumen, und arbeitete ohne Unterlaß bis zum Abend; wenn dann das Mahl beendet, das Geschirr an seinem Platz und die Haustür wohl verschlossen war, vergrub sie das glühende Holz-scheit in der Asche und schlief, mit ihrem Rosenkranz in der Hand, vor dem offenen Kamin ein“ (11). Félicités ganzes Leben ist also religiös durchwirkt; „für Seelen ihrer Art ist das Übernatürliche ganz selbstverständlich“, heißt es einmal (59).

Besonders angezogen fühlt sich Félicité dabei von der Welt der religiösen Bilder. „Was die Dogmen betraf, so begriff sie nichts davon, versuchte nicht einmal zu begreifen“ (37). Aber in die religiösen Geschichten und Bilder kann sie sich hineindenken und -fühlen. Besonders angetan ist sie dabei von den Bildern der Jungfrau Maria in der Dorfkirche. Auf einem von ihnen schwebt über Maria der Heilige Geist in Gestalt einer Taube. Und je länger Félicité schließlich ihren Papagei Lulu betrachtet, umso deutlicher wird ihr, daß er etwas von der Taube des Heiligen Geistes hat. Und so verschmilzt schließlich Lulu für Félicité immer mehr mit dem Heiligen Geist. „Der Papagei fand sich geheiligt durch diese Beziehung zum Heiligen Geist, welcher seinerseits in ihren Augen lebendiger und verständlicher wurde. Gott Vater hatte, um sich zu offenbaren, keine Taube wählen können, da diese Tiere keine Stimme haben, sondern eher einen von Lulus Ahnen“ (83).

Auch die Schlußpassage der Erzählung, in der das Sterben Félicités geschildert wird, hat einen religiösen Bezugsrahmen. Es wird nämlich von Flaubert in den Kontext einer Fronleichnamsprozession hineingestellt. Vor dem Fenster von Félicités Kammer befindet sich einer der Prozessionsaltäre. Da Félicité aufgrund ihres gesundheitlichen Zustandes zu dessen Schmückung nichts mehr beitragen kann, hat sie wenigstens durchgesetzt, daß ihr ausgestopfter Papagei auf dem Altar stehen darf, während sie selbst, betreut von Mutter Simon, einer bankrotten Kolonialwarenhändlerin, ihrem Tod entgeht.

„Die Weiden verströmten den Duft des Sommers; Fliegen summten; die Sonne ließ den Fluß erglitzern und erwärmte die Schindeln. Mutter Simon, die in die Kammer zurückgekommen war, schlummerte sanft ein.

Glockenschläge weckten sie; man kam aus der Vesper. Félicités Fieberphantasien ließen nach. Beim Gedanken an die Prozession sah sie diese so vor sich, als hätte sie selbst daran teilgenommen ...

Kalter Schweiß benetzte Félicités Schläfen. Die alte Simon trocknete ihn mit einem Leintuch ab, wobei sie sich sagte, daß auch sie eines Tages da hindurch müsse.

Das Murmeln der Menge schwoll an, wurde einen Augenblick sehr laut, entfernte sich.

Eine Salve ließ die Scheiben erzittern. Das waren die Postillione, die der Monstranz salutierten. Félicité verdrehte die Augen und sagte, so laut sie konnte:

„Geht es ihm gut?“, voll Sorge um den Papagei.

Ihr Todeskampf begann. Ein Röcheln, das immer hastiger wurde, hob ihre Rippen. Schaumblasen traten in ihre Mundwinkel, und ihr ganzer Körper erzitterte.

Bald konnte man deutlich das Schnarren der Klapphörner, die hellen Stimmen der Kinder, die tiefe Stimme der Männer erkennen. Zwischendurch war alles still, und das Stampfen der Schritte, das Blumen dämpften, glich dem einer Herde auf der Weide.

Die Geistlichkeit erschien im Hof. Die alte Simon kletterte auf einen Stuhl, um an das Bullauge zu gelangen, und überschaute so den ganzen Altar.

Grüne Girlanden bekränzten den Altar, der mit einer Falbel aus englischer Spitze geschmückt war. In der Mitte stand ein kleiner Rahmen, der Reliquien umschloß, in den Ecken zwei Orangenbäume und an der Längsseite silberne Leuchter und Porzellanvasen, aus denen Sonnenblumen, Lilien, Pfingstrosen, Fingerhut und Büschel von Hortensien ragten. Dieser Berg leuchtender Farben fiel von der ersten Stufe schräg bis zum Teppich ab, der über dem Pflaster weiterlief; ausgefallene Dinge zogen die Blicke auf sich. Eine Zuckerdose aus vergoldetem Silber hatte einen Veilchenkranz, Ohrgehänge aus Alençonner Stein glänzten auf Moos, zwei chinesische Wandschirme boten ihre Landschaften dar. Lulu zeigte, unter Rosen versteckt, nur seine blaue Stirn gleich einem Plättchen aus Lapislazuli.

Kirchenvorsteher, Sänger und Kinder reihten sich an den drei Seiten des Hofes auf. Langsam stieg der Priester die Stufen empor und stellte seine große, strahlende Goldsonne auf die Spitzendecke. Alle knieten nieder. Tiefe Stille trat ein. Und die Weihrauchfässer glitten in vollem Schwunge an ihren Kettchen hin und her.

Bläulicher Rauch stieg in Félicités Kammer. Sie weitete die Nasenflügel und sog ihn mit mystischer Wollust ein; dann schloß sie die Lider. Ihre Lippen lächelten. Die Schläge ihres Herzens verlangsamten sich, einer nach dem anderen, wurden von Mal zu Mal undeutlicher, sanfter, wie eine Quelle versiegt, wie ein Echo verhallt; und als sie ihren letzten Atem aushauchte, glaubte sie in dem Himmel, der sich auftat, einen riesigen Papagei zu erblicken, der über ihrem Haupte schwebte“ (91.93–95).

Die Erzählung G. Flauberts erscheint, gerade wenn man nach ihrem Bezug zur religiösen Thematik fragt, mehrschichtig. Gewiß, man merkt dieser Erzählung natürlich an, daß sie inmitten der Hochphase der aufklärerischen Religionskritik des 19. Jahrhunderts steht. Und so lassen sich auch einige klassische Topoi dieser Religionskritik in der Erzählung mühelos entdecken. So kann man etwa in Félicité, der Hauptfigur der Erzählung, durchaus die These veranschaulicht sehen, daß Religion auf der Ungebildetheit und der Unaufgeklärtheit des Menschen beruht. Félicité verfängt sich völlig unkritisch in der religiösen Bilderwelt und erscheint so als unmündig im Sinne von Kants berühmter Definition der Aufklärung, wonach Unmündigkeit ja in dem Unvermögen des Menschen besteht, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Oder wenn man will, kann man in Félicité auch eine Gestaltwerdung der These von Karl Marx sehen, wonach Religion „der Seufzer der bedrängten

Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt⁴⁸ ist. Und natürlich erinnert es auch stark an die Projektionsthese Feuerbachs, wenn Félicité ihre Wünsche und Sehnsüchte in Lulu, den Papagei projiziert und diesen dann in die Sphäre des Göttlichen entrückt, indem sie ihn mit dem Heiligen Geist identifiziert.

Doch unbeschadet alles dessen ist es nun keineswegs so, als ob diese Erzählung ihre Heldin als ein negatives und abschreckendes Beispiel vorführte oder sie gar der Lächerlichkeit preisgäbe. Mit der Gestalt Félicités werden nicht einfach nur religionskritische Thesen der Aufklärung bebildert, indem sie in eine literarische Form gegossen werden. Die Hauptfigur dieser Erzählung wird vielmehr sehr ernstgenommen; sie ist nicht etwa nur eine Klebefläche für vorgefertigte Parolen und Etiketten. Auch wenn der Stil Flauberts durch seine Präzision und Nüchternheit zunächst einmal Distanz schafft und damit keinen Raum läßt für Anbiederung oder Sentimentalitäten, so wird doch auf diese Weise das Schicksal Félicités in seiner ganzen Tragik eindringlich mitvollzogen und dadurch beim Leser ganz unwillkürlich Mitgefühl evoziert.⁹ Félicités Sehnsucht nach vertrauensvoller Gemeinschaft und Beheimatung wird nicht denunziert, sondern erscheint angesichts ihres Kindheitstraumas nur zu verständlich. Und auch ihre Hinwendung zu einem in göttliche Dimensionen erhöhten Papagei wirkt nur auf den ersten Blick lächerlich. Denn bleibt ihr, so ist zu fragen, überhaupt noch eine andere Möglichkeit, als sich an das Nichtmenschliche, das Göttliche zu halten, wenn sie denn ihre Suche nach Glückseligkeit nicht verloren geben will, die ja bereits ihr gewiß nicht zufällig gewählter Name Félicité als ihr Lebensprogramm signalisiert?

Nun läßt sich selbstverständlich diese Erzählung „Ein schlichtes Herz“ genausowenig theologisch vereinnahmen, wie sie als aufklärerische Kampfschrift taugt. Sie bleibt vielmehr in der Schwebe, ja, sie bewegt sich auf des Messers Schneide. Und es macht gerade ihren Rang als Kunstwerk aus, daß das durchgehalten wird und sie nicht in die eine oder in die andere Richtung gewissermaßen abstürzt und zur Programmschrift wird. Gerade so aber konfrontiert die Erzählung mit der Frage, was Religion inmitten aller aufgeklärten Religionskritik, hinter die sich nicht mehr zurückgehen läßt, noch verheißen kann oder ob auch das Glücksversprechen der Religion, Himmel genannt, sich als Illusion erwiesen hat. Diese Frage wird von der Erzählung aber eben nicht beantwortet, sondern offengehalten und damit an den Leser weitergegeben.

⁸ K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, a.a.O. 17.

⁹ Das bestätigt *Flaubert* selbst in einem Brief an eine Bekannte, wo es über „Ein schlichtes Herz“ heißt: „Das ist keineswegs ironisch, wie Sie annehmen, sondern im Gegenteil sehr ernst und sehr traurig. Ich will Mitleid erregen, die empfindsamen Seelen zum Weinen bringen, da ich selbst eine bin“ (zitiert nach: C. van Steffens/A. Stoll, *Das perverse Ideal. Stationen der Pathologie des modernen Heiligen*. Nachwort zu der in Anm. 7 genannten Ausgabe der „Drei Erzählungen“, 297–402, 297).

Damit stellt sich die Frage dann jedoch auch an die Theologie, was sie aus ihrer Perspektive dazu zu sagen hat. Es ist also die Frage, welche Bedeutung dem Theologoumenon „Himmel“ im Blick auf die Gestalt der Félicité zukommt und wie sich das theologisch begründen läßt. Diese literarische Herausforderung soll im folgenden angenommen werden, indem zunächst ein *theologischer* Zugang gesucht wird zu dem, was Himmel heißt.

2. Auferstehung als Tor zum Himmel

Was Himmel theologisch bedeutet, das läßt sich nur verstehen, wenn es im Zusammenhang gesehen wird mit der eschatologischen Hoffnung des christlichen Glaubens insgesamt. Der Himmel ist also kein isoliertes theologisches Thema, sondern er steht in einem systematischen und organischen Zusammenhang mit dem, was der christliche Glaube dem Menschen angesichts des Todes und über den Tod hinaus verheißt.

Eine über den Tod hinausreichende Hoffnung für den Menschen ist kein „Urdatum“ der Bibel. Das mag überraschen in Anbetracht der Selbstverständlichkeit, mit der wir eine solche Hoffnung gemeinhin mit der Bibel und dem christlichen Glauben verbunden sehen. Doch Israel und das Alte Testament mußten sich einer solchen Hoffnung erst langsam und behutsam nähern. Und so finden wir denn auch im Alten Testament eine ganze Reihe von Texten, die eine solche Hoffnung nicht kennen. Beispielsweise heißt es im Buch Ijob: „Der Mensch, vom Weibe geboren, knapp an Tagen, unruhvoll, er geht wie eine Blume auf und welkt, flieht wie ein Schatten und bleibt nicht bestehen ... Für den Baum besteht noch Hoffnung, ist er gefällt, so treibt er wieder ... Doch stirbt ein Mann, so bleibt er kraftlos, verscheidet ein Mensch, wo ist er dann? Die Wasser schwinden aus dem Meer, der Strom vertrocknet und versiegt. So legt der Mensch sich hin, steht nie mehr auf ... Sind seine Kinder in Ehren, er weiß es nicht, sind sie verachtet, er merkt es nicht“ (14,1.7.10–12a.21). Und ganz ähnlich sagt das Buch Kohelet: „Die Lebenden erkennen“ wenigstens, „daß sie sterben werden, die Toten aber erkennen überhaupt nichts mehr“ (9,4).

Der entscheidende Grund für diese ursprüngliche Sichtweise Israels ist wohl in dem Bemühen zu sehen, sich abzugrenzen von jeglicher Art von Totenkult und Totenglauben, die in der kanaänischen Umwelt Israels eine große Rolle gespielt haben. Denn durch einen solchen Totenkult und Totenglauben sah Israel die Einzigartigkeit und Macht seines Gottes Jahwe eingeschränkt. Deshalb wurde nicht nur alles, was mit dem Totenbereich zusammenhing, für verunreinigend erklärt, sondern man stellte ganz grundsätzlich ein Weiterleben der Verstorbenen in Frage und entzog damit natürlich jeglicher Art von Totenkult definitiv die Basis.

Das damit entstehende „theologische Vakuum“, wie der Alttestamentler G.

von Rad es genannt hat¹⁰, konnte auf Dauer in Israel jedoch keinen Bestand haben. Denn es wurde schließlich immer deutlicher bewußt: Auch damit war ja die Macht Jahwes eingeschränkt, insofern er eben angesichts des Todes machtlos erscheint. Und genau diese beunruhigende Konsequenz setzte nun ein Weiterfragen in Gange, das schließlich zu einer auch den Tod überdauernden Hoffnung in Israel führte.

Dieser Prozeß wird etwa im Psalm 73 greifbar. Der Beter dieses Psalm stößt sich daran, daß die, die sich von Gott abgewandt haben, ein sorgloses Leben führen, während die Frommen, die auf Jahwe vertrauen, unglücklich sind und Not leiden. Ist also, so fragt sich der Beter, nicht das ganze Bemühen um Gerechtigkeit, um die Erfüllung des Willens Jahwes, völlig umsonst, das Vertrauen auf Jahwe vergeblich? Doch schließlich belehrt ihn der Blick auf das Ende, den Tod, eines Besseren: „Da sann ich dann nach, um das zu begreifen; es war eine Qual für mich, bis ich dann eintrat ins Heiligtum Gottes und begriff, wie sie enden. Ja, du stellst sie auf schlüpfrigen Grund, du stürzt sie in Täuschung und Trug. Sie werden plötzlich zunichte, werden dahingerafft und nehmen ein schreckliches Ende, wie ein Traum, der beim Erwachen verblaßt, dessen Bild man vergißt, wenn man aufsteht“ (V. 16–20). Der Tod bringt also ans Licht, daß das, worauf die Gottlosen gebaut haben, jetzt nicht mehr trägt.

Dagegen erweist sich im Blick auf den Tod das Vertrauen des Beters auf Jahwe als voll und ganz gerechtfertigt. Denn er kann sagen: „Ich aber bleibe immer bei dir, du hältst mich an meiner Rechten. Du leitest mich nach deinem Ratschluß und nimmst mich am Ende auf in Herrlichkeit... Auch wenn mein Leib und mein Herz verschmachten, Gott ist mein Fels und mein Anteil für immer“ (V. 23–26). Der Beter des Psalms 73 insistiert also darauf, daß die Lebensgemeinschaft mit seinem Gott Jahwe auch im Tod Bestand hat. Denn Jahwe ist treu, d. h. er macht die Verheißung des Lebens wahr, die er denen gegeben hat, die auf ihn vertrauen. Das ist aber nur möglich, wenn Jahwe auch im Tod mächtig bleibt und damit auch Macht hat über den Tod.

Das bedeutet aber: Die Hoffnung angesichts des Todes, so wie sie sich im Alten Testament herausbildet, ist eine ganz und gar *theozentrische* Hoffnung, d. h. sie ist allein auf Gott gerichtet und allein in Gott begründet. Sie beruht also nicht auf bestimmten Qualitäten am Menschen selbst, etwa dem Postulat einer unsterblichen Seele, und auch „nicht in irgendeiner ausgestalteten Jenseithoffnung manifestiert sich die Überwindung der Todesnot, sondern in der ruhigen Gewißheit, daß die Gemeinschaft mit Jahwe seiner Treue wegen nicht durch den Tod beendet werden kann.“¹¹

¹⁰ G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*. Band II. München 1984^s, 372. Vgl. auch H. D. Preuß, *Theologie des Alten Testaments*. Band 2. Stuttgart 1992, 158 f.

¹¹ H. W. Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments*. München 1990^s, 164.

Diese Theozentrik zeigt sich dann auch im Neuen Testament. Denn der ursprüngliche, älteste Kern der neutestamentlichen Osterüberlieferung ist nach Auskunft heutiger Exegese die Formel „Gott hat ihn/Jesus von den Toten auf-erweckt.“¹² Diese Formel stammt aus dem urchristlichen Gottesdienst und diente der Lobpreisung Gottes, weil er den am Kreuz gestorbenen Jesus nicht im Tod gelassen hat. Am Anfang des christlichen Osterglaubens steht demnach eine Gottesprädikation. Der Osterglaube richtet sich auf Gott als den, der an dem toten Jesus von Nazareth gehandelt hat und sich damit als mächtig über den Tod erweist. Erst später wurde diese Osterüberlieferung dann ausgebaut, indem etwa von den Erscheinungen des Auferstandenen erzählt wurde.

Wertet man nun diesen biblischen Befund aus, so läßt sich sagen: Der christliche Auferstehungsglaube gründet darauf, daß Gott den Menschen als sein Geschöpf auch im Tod bejaht und an ihm festhält. Gott hält also seine Beziehung zum Menschen auch im Tod durch, und allein dadurch eröffnet er dem Menschen eine neue Lebensmöglichkeit im Tod und über den Tod hinaus. Da also, wo der Mensch selbst definitiv am Ende aller seiner Möglichkeiten angelangt ist, nämlich im Tod, da eröffnet Gott ihm mittels seiner göttlichen Lebenskraft eine vom Menschen her unableitbare und daher auch unerwartete Lebensmöglichkeit.

Diese göttliche Lebenskraft läßt sich nun theologisch noch etwas genauer bestimmen, nämlich als der Heilige Geist Gottes. Die Auferweckung der Toten ist also ein Werk des Heiligen Geistes. So wird es im Neuen Testament ganz ausdrücklich bezeugt von Paulus, wenn er im Römerbrief schreibt: „Wenn der Geist dessen in euch wohnt, der Christus Jesus von den Toten auferweckt hat, dann wird er, der Christus Jesus von den Toten auferweckt hat, auch euren sterblichen Leib lebendig machen, *durch seinen Geist*, der in euch wohnt“ (8,11). Gott zieht also im Tod seinen Heiligen Geist, durch den er sich dem Menschen zugewandt und sich mit dem Menschen verbunden hat, nicht gewissermaßen wieder zurück; Gott wirkt vielmehr durch diesen Geist in neuer Weise schöpferisch und eröffnet so im Tod eine neue Lebensmöglichkeit. Diese Auferweckung der Toten durch den Geist Gottes ist das Tor zu einem anderen Leben, das traditionellerweise als Leben im Himmel bezeichnet wird.

Bevor das noch etwas genauer bedacht wird, sei zunächst wiederum ein kurzer Blick auf Flauberts Erzählung „Ein schlichtes Herz“ geworfen. Um es zu wiederholen: Es kann dabei nicht darum gehen, diese Erzählung nun theologisch zu vereinnahmen oder auszubeuten; das würde ihrem literarischen Rang nicht gerecht. Es kann lediglich um die Frage gehen, ob dieser Erzählung vom

¹² Vgl. dazu etwa: J. Becker, *Auferstehung der Toten im Urchristentum* (SBS 82). Stuttgart 1976, 14f; P. Hoffmann, *Auferstehung Jesu Christi I. Neues Testament*, in: *TRE* 4, 478–513, 485–487.

Schicksal der Magd Félicité *auch* ein theologisch nachvollziehbarer und begründbarer Sinn- und Bedeutungsgehalt abgewonnen werden kann. Das schließt, selbstredend, nicht aus, daß diese Erzählung auch anders verstanden und gedeutet werden kann. Im Gegenteil, daß das der Fall ist, macht ja gerade ihre Offenheit aus. Es geht also auch nicht um die Intentionen, die der Autor selbst möglicherweise mit dieser Erzählung verbunden hat. Die Frage ist allein, ob die Geschichte Félicités, so wie sie von Flaubert erzählt wird, *auch* theologisch verstanden werden kann.

Und das scheint nun doch in einem erstaunlichen Maß der Fall zu sein. Die Erzählung ist theologisch weit folgerichtiger, als Flaubert selbst das wohl je geahnt oder gar intendiert hat. Und als der theologisch entscheidende Punkt erscheint dabei die Einführung des Heiligen Geistes in diese Erzählung sowie dessen Identifikation mit dem Papagei Lulu, was theologisch wiederum durchaus folgerichtig sein dürfte. Denn theologisch läßt sich das so verstehen und deuten: Die Suche nach bergender Gemeinschaft und die Hoffnung auf die darin zu findende Glückseligkeit, Félicité eben, gehen nicht ins Leere, weil Gott sich durch seinen Geist mit dem Menschen verbunden hat und so die Sehnsucht des Menschen auf eine überraschende und schöpferische Weise zur Erfüllung bringt. Daß dieser Geist Gottes dabei schließlich sogar in Gestalt eines präparierten Papageienkadavers erscheinen kann, verweist dann in dieser theologischen Perspektive darauf, daß Gott trotz allem menschlichen Scheitern an diesem seinem Vorhaben festhält, weil er das Glück, das Heil des Menschen will. Gott zeigt sich so als unbedingt treu und verlässlich; er steht zu den Verheißungen, die er dem Menschen gegeben hat, und macht sie wahr. Darauf hat der Beter von Psalm 73 vertraut, und darauf darf die Magd Félicité vertrauen, so daß sie auch nach all ihren menschlichen Enttäuschungen unbeirrt an ihrer sehnsüchtigen Suche nach Geborgenheit und Glück festhält, bis sie schließlich ein Papagei auf den Weg zum Himmel führt.

Ihre irdisch-menschlichen Bemühungen werden dadurch keineswegs dementiert. Und es wird auch nicht auf billige Weise über deren Scheitern hinweggetröstet, denn dieses Scheitern verliert ja auch angesichts der theologisch begründeten Hoffnungsperspektive nichts von seiner tiefen menschlichen Tragik. Nicht um eine Entwertung des Weltlich-Irdischen also geht es, wenn das Leben und das Schicksal Félicités theologisch zu lesen und zu deuten versucht werden. Die entscheidende theologische Aussage lautet vielmehr: Der Mensch ist bei seiner Suche nach Glück und Heimat, nach gelingendem Menschsein nicht alleingelassen; er darf vielmehr, gerade auch im schmerzvollen Scheitern und in den Ausweglosigkeiten seiner eigenen Bemühungen, darauf vertrauen, daß Gott mit ihm ist. Oder anders, kürzer gesagt: Zur Erde gehört eben der Himmel. Und nur wenn der Mensch sich nicht selbst den Blick darauf verstellt, findet er das rechte Maß seines Menschseins.

3. Was Himmel bedeutet

Wenn wir nach dem theologischen Bedeutungsgehalt dessen fragen, was Himmel heißt, so dürfen wir uns darunter nicht irgendeinen Ort vorstellen, den wir uns dann in einer bestimmten Weise ausmalen. Das ist ganz einfach deshalb unmöglich, weil sich der Himmel unserer weltlich-menschlichen Erfahrung entzieht. Dennoch kommen wir oft nicht umhin, Bilder zu verwenden, wenn die Rede vom Himmel nicht völlig abstrakt und damit bedeutungslos werden soll. Entscheidend bleibt dabei aber immer, daß diese Bilder nicht sozusagen „wörtlich“ genommen werden, d. h. als Abbildungen einer an sich erfahrungstranszendenten Realität. Diese Bilder sollen vielmehr eine theologische Wirklichkeit *veranschaulichen*, d. h. ihrem Sinn- und Bedeutungsgehalt Ausdruck verleihen.

Wie läßt sich nun aber diese theologische Wirklichkeit des Himmels bestimmen und erfassen?¹³ Als Ausgangspunkt für eine Antwort auf diese Frage können die Bilder dienen, die das Neue Testament verwendet. Es handelt sich dabei um durchaus unterschiedliche Bilder, etwa das Bild vom Festmahl bzw. vom Hochzeitsmahl oder das Bild von der himmlischen Stadt Jerusalem in der Offenbarung des Johannes. Diese unterschiedlichen Bilder kommen dann aber doch auch darin überein, daß sie die himmlische Wirklichkeit zeigen als ein versöhntes, heiles, erfülltes Miteinander. Und eben genau darin wird dann auch der eigentliche theologische Bedeutungsgehalt des Himmels faßbar: Der Himmel ist eine Beziehungswirklichkeit, ein Beziehungsgeschehen. Der Himmel ist also nicht einfach nur der „Ort“, die „Wohnung“ Gottes, sondern er ist der „Ort“, an dem Gott endgültig und versöhnt mit dem Menschen als seinem Geschöpf zusammen ist,¹⁴ und zwar so, daß durch dieses Zusammensein mit Gott auch die Menschen untereinander sowie mit sich selbst und mit ihrem eigenen Leben versöhnt sind.

Wenn das richtig ist, dann ist der Himmel aber keineswegs eine „weltfremde“ Wirklichkeit. Im Gegenteil, er ist ausgesprochen „welthaltig“. Denn das Leben in dieser irdischen Welt bleibt in allen seinen Facetten ja auch für den Himmel wichtig. Es wird also nicht etwa ungeschehen gemacht und damit zur Bedeutungslosigkeit entwertet. Das ganze Sein und Leben eines Menschen wird vielmehr zu einer solch umfassenden Versöhnung gebracht und damit zu seinem endgültigen, unüberbietbaren Heil, zur Erfüllung seiner tiefsten Sehnsüchte. Eben dies wird bewirkt durch das ungebrochene und unverstellte Zusammensein mit Gott, durch die schöpferische Kraft seines lebensschaffenden und -erneuernden Geistes. Erst damit, also gewissermaßen

¹³ Vgl. zum folgenden auch: F.-J. Nocke, *Eschatologie*. Düsseldorf 1982, 144–150; M. Kehl, *Eschatologie*. Würzburg 1986, 289–292.

¹⁴ Vgl. dazu auch H. Häring, *Was bedeutet Himmel?* Zürich, Einsiedeln, Köln 1980, 36f.

durch die Vollendung der Erde in den Himmel hinein, werden die wahren Möglichkeiten menschlichen Daseins aufgedeckt (vgl. 2 Kor 3,16.18) und unverlierbare Wirklichkeit. In diesem Sinne ist in der Tat „unsere Heimat im Himmel“ (Phil 3,20).

Im übrigen ist es dann gerade auch in dieser Zusammengehörigkeit von Himmel und Erde begründet, warum der christliche Glaube und die christliche Theologie immer an der Leiblichkeit der Auferstehung sowie des himmlischen Lebens festgehalten haben. Denn die Leiblichkeit des Menschen macht ja seine Beziehungsfähigkeit aus; durch seinen Leib steht er in Beziehung zu anderen und verwirklicht gerade so sein Menschsein. Niemand kann also für sich alleine Mensch sein, und deshalb kommt auch niemand alleine in den Himmel. Der Mensch wird vielmehr in dem Beziehungsgeflecht, das sein Menschsein ausmacht, in den Himmel hinein vollendet, und somit eben leiblich, wenn auch in einer neuen, verwandelten Form von Leiblichkeit (vgl. 1 Kor 15,44). Die Leiblichkeit des himmlischen Lebens macht damit nochmals deutlich, daß es keinen Himmel ohne Erde gibt.

Ebenso aber bliebe eine Erde ohne Himmel heilloses Fragment. Und deshalb verspricht sich der Himmel auch schon auf dieser Erde immer wieder. Überall da, wo Leben wirklich glückt und gelingt, wo es zur Feier des Daseins wird, ist zumindest etwas erahnbar von jenem vollkommenen Glücken, das der Himmel ist. Zugleich aber zeigt sich an solchen Erfahrungen auch immer wieder, daß dieses Glücken sich nicht vom Menschen machen läßt, sondern ihm letztlich nur geschenkt werden kann. In seiner Fragilität und Gefährdetheit entzieht es sich also menschlicher Verfügungsgewalt. Der Himmel ist nicht herstellbar oder gar erzwingbar. Der Mensch kann ihn nur von Ferne ahnen und sich nach ihm ausstrecken, aber erreichen wird er ihn nur, wenn er ihn sich schenken läßt.

Das hat Félicité, die Heldin in G. Flauberts Erzählung „Ein schlichtes Herz“ in reichem Maße erfahren. Auch durch das Scheitern all ihrer eigenen Bemühungen um bergende Gemeinschaft und Heimat, also das, was theologisch Himmel heißt, läßt Félicité sich ihre Himmelssehnsucht nicht austreiben. Und so ist ihr dann schließlich doch der Himmel nahe gekommen, aber eben auf eine völlig unerwartete, unvorhersehbare Weise. Bedenkt man dies und erkennt daran, daß der Himmel ganz anders ist als alle unsere Projektionen von ihm, so läßt sich theologisch auch nicht völlig ausschließen, daß es im Himmel sogar Papageien geben könnte.