

Ironie und Christentum

Von Heinrich M. SCHMIDINGER (Innsbruck)

Wie alles, was seine Wirklichkeit in der Praxis hat, ist auch die Ironie überwiegend Gegenstand der Erfahrung. Als solcher ist sie nur begrenzt theoretisierbar. Mag die Philosophie daher noch so sehr als „eigentliche Heimat der Ironie“¹ bezeichnet worden sein, ihre Kompetenz reicht dennoch nur so weit, als sich Formen der Rede und des Denkens, die ihre Wirksamkeit in der unmittelbaren Praxis der Sprache entfalten, prinzipiell theoretisch thematisieren lassen. Ausschöpfen kann sie die Ironie keinesfalls. Dies vermögen allenfalls die, die Meister der Sprache sind, mit der Ironie die Erfahrung machen, den „ironischen Spielraum“² beherrschen und überhaupt zur Ironie fähig sind, nämlich die Künstler und Dichter. In der Tat meldete sich die Ironie während unserer Geistesgeschichte ja immer nur dann zu Wort, wenn große Künstler oder zumindest überragend kunstsinnige Leute am Werk waren. Niemand bestätigt dies besser als die Geschichte der Philosophie: Allein Denkern vom künstlerischen Format eines Platon, eines Lukian, eines Erasmus von Rotterdam, eines Montaigne, eines Friedrich Schlegel, eines Kierkegaard, eines Nietzsche oder eines Robert Musil blieb es vorbehalten, die Ironie in philosophische Diskurse einzubringen. Ironie scheint Talent vorauszusetzen und nach dem Diktum von Johann Gottfried Herder nur „eine Würze für wenige Gaumen“³ zu sein. Wir werden auf diesen bemerkenswerten Umstand noch zurückzukommen haben, halten jedoch jetzt schon folgendes fest: Wenn wir als Philosophen, als professionelle Theoretisierer, über die „Ironie als Prinzip der Philosophie“ sprechen, so dürfen wir nicht übersehen, daß wir die Rechnung zu einem guten Teil ohne den Wirt machen, der die Kunst ist. Ohne diesen Vorbehalt erhielten unsere Ausführungen einen falschen und ungebührlichen Stellenwert.

Doch jetzt zu meinem Thema „Ironie und Christentum“. Auch hier scheint zunächst Vorsicht geboten zu sein. Denn hatte das Christentum als solches jemals ein ernsthaftes Verhältnis zur Ironie? Gewiß, es gab unter den engagiert christlichen Denkern immer wieder überragende Ironiker. Man denke nur an Erasmus oder an Kierkegaard. Und zweifellos fühlten sich auch viele Dichter, die als Meister der Ironie in die Geschichte eingegangen sind, ob ihrer Ironie nicht

¹ F. Schlegel, Lyceums-Fragment Nr. 42 (zitiert nach F. Schlegel, Schriften zur Literatur, hg. von W. Rasch [München 1972] 12).

² Zu diesem Begriff siehe B. Allemann, Ironie und Dichtung (Pfullingen 1956) 15–27; ders., Ironie als literarisches Prinzip, in: A. Schaefer (Hg.), Ironie und Dichtung (München 1970) 11–37.

³ J. G. Herder, Sämtliche Werke, hg. von B. Suphan, Bd. XXIV (Berlin 1886) 195.

etwa als Feinde des Christentums. Bekannte Beispiele sind Rabelais, Cervantes, Friedrich Schlegel und die Romantiker.⁴ Aufs Ganze der christlichen Kultur aber gesehen: spielte da die Ironie nicht bloß eine bescheidene, ja sogar untergeordnete Rolle? Wer könnte dies besser bestätigen als unsere theologischen Handbücher und Nachschlagwerke? In ihnen müßte sich doch etwas finden, wenn sich in puncto „Ironie“ innerhalb der christlichen Kultur etwas abgespielt hätte. Aber das Gegenteil ist der Fall. Oder kennt jemand eine theologische Methodenlehre, die sich auch nur im Ansatz mit dem Phänomen „Ironie“ auseinandersetzt? Spricht es nicht Bände, daß nicht einmal dort, wo die Rede auf die „ancilla theologiae“ kommt, ein Wort über die Ironie fällt? Was bedeuten da schon allfällige Reminiszenzen an Sokrates? Und was steht in den theologischen Lexika? Fehlt nicht im überwiegenden Teil aller katholischen und evangelischen Nachschlagwerke jegliches Stichwort „Ironie“? Natürlich, es gibt Ausnahmen! Das bislang letzte „Lexikon für Theologie und Kirche“⁵ sowie die neueste „Theologische Realenzyklopädie“⁶ enthalten einen entsprechenden Artikel. Aber was findet man dort? Stößt man nicht auf ausgesprochene Fremdkörper? Schweigen sie sich nicht neben Hinweisen auf Literatur und Philosophie über den Bezug „Christentum – Ironie“ so gut wie völlig aus? Ja mehr noch: Bekundet nicht der Artikel aus dem LThK von Herbert Vorgrimler durch seinen pflichtgemäßen Hinweis auf die „satirisch gefärbten“ Bibelstellen Mt. 23, 24 und Lk. 13, 32f., daß man nicht einmal genau weiß, was Ironie eigentlich ist? Denn was soll schon daran ironisch sein, daß Jesus den Pharisäern und Schriftgelehrten an den Kopf wirft: „Blinde Führer seid ihr: Ihr siebt Mücken aus und verschluckt Kamele“, oder wenn er König Herodes ausrichten läßt: „Geht und sagt diesem Fuchs: Ich treibe Dämonen aus, heute und morgen, und am dritten Tag werde ich mein Werk vollenden: Doch heute und morgen und am folgenden Tag muß ich weiterwandern...“?

Gibt es also zum Verhältnis Ironie und Christentum (und darüber hinaus zur christlichen Philosophie) nichts zu sagen? Dieser Beitrag soll zeigen, daß sich das Christentum entgegen dem soeben geschilderten ersten Eindruck durchaus mit dem Phänomen der Ironie auseinandergesetzt hat. Freilich, dies geschah nicht spektakulär und bei jeder Gelegenheit, sondern eher auf den Nebenschauplätzen der Geistesgeschichte und sicherlich vor allem dann, wenn große Ironiker auftraten. Dennoch ist die Geschichte dieser Auseinandersetzung nicht uninteressant. Sie ist sogar, wie ich zeigen möchte, aufschlußreich und bedenkenswert. Mehr noch: Sie fordert gerade heute, wo die Sensibilität für die Grenzen der Vernunft allgemein und unverkennbar zugenommen hat,⁷ für einen Bereich also, in dem sich die Ironie seit jeher zu Hause fühlte, zu einer neuen Stellungnahme heraus. Oder nahmen sich die „christlichen Philosophen“ nicht von Anfang an die Gren-

⁴ Vgl. E. Behler, *Klassische Ironie – Romantische Ironie – Tragische Ironie* (Darmstadt 1972) bes. 27ff., 40ff.

⁵ Bd. V (1960) 759f. (von H. Vorgrimler).

⁶ Bd. XVI (1987) 287–292 (von U. Japp).

⁷ Vgl. M. Frank, *Was ist Neostukturalismus?* (Frankfurt a. M. 1983) bes. 24ff., 243ff., 259ff.

zen der Vernunft zumindest im Prinzip besonders zu Herzen? Ging es ihnen letztlich nicht immer wieder darum, demjenigen, was *vor* der Vernunft kommt beziehungsweise *über* sie hinausweist, zu seinem Recht *innerhalb* der Vernunft zu verhelfen?⁸ Wo stehen diese christlichen Philosophen dann aber heute, wo die Frage nach den Grenzen der Vernunft so virulent wie schon lange nicht mehr „die Szene“ beherrscht? Und wie gedenken sie sich in der Folge zu einem Mittel der Sprache zu verhalten, das bewußt auf die besagten Grenzen eingestellt ist und unter bestimmten Bedingungen Ironie heißt?

Wenden wir uns somit der Geschichte zu, die das christliche Denken mit der Ironie eingegangen ist. Dies kann freilich nur dann sinnvoll geschehen, wenn zuvor angegeben wird, was unter Ironie zu verstehen ist und was nicht. Ohne eine solche Angabe bliebe völlig unklar, nach was eigentlich in der Geschichte gesucht und was zum Christentum in Beziehung gebracht werden soll. Was also ist Ironie?

Mit Uwe Japp, dem Verfasser einer überaus lesenswerten „Theorie der Ironie“⁹, möchte ich definieren: „Die Ironie ist ein Versuch zur Versprachlichung der Welt in der Form einer gleichzeitigen Gegenrede.“¹⁰ Das läßt sich folgendermaßen erläutern:¹¹ Mit Ironie bezeichnen wir eine Art und Weise unseres Redens. Besonderes Kennzeichen dieser Gestalt der Rede ist es, daß sie von einer *durchschaubaren Diskrepanz* zwischen dem, was sie aussagt, und dem, was sie meint, lebt. Diese Diskrepanz braucht nicht gleich ein Widerspruch zu sein, wie dies die Tradition jahrhundertlang suggerierte. Spätestens seit den Romanen von Flaubert, Proust, Thomas Mann und Robert Musil wissen wir, daß die „*contradictio*“ nur die extremste Form jener „*dissimilatio*“ ist, die in der Ironie zum Einsatz kommt. Es genügen bereits viel harmlosere Mittel der „Verstellung“, um aus einer Rede im Augenblick ihrer Artikulation eine Gegenrede werden zu lassen. So z. B. die penetrante Genauigkeit einer Schilderung, eine gezielte Wiederholung von Begriffen oder Sätzen („Doch Brutus ist ein ehrenwerter Mann“), das Überlagern von Sprachspielen oder das Verschlingen von Sinnzusammenhängen. Entscheidend ist nur, daß diese „Verstellungen“ offensichtlich und verifizierbar sind. Andernfalls wäre nämlich Ironie so viel wie Täuschung oder gar Lüge. Doch nichts ist ihr so fremd wie Verschleierung, Vereinsseitigung und Unwahrheit. Ironie legt ganz im Gegenteil allergrößten Wert auf die Genauigkeit und Lückenlosigkeit der Darstellung dessen, was sie ironisiert. Um der Durchschaubarkeit und Redlichkeit ihres Vorgehens willen neigt sie sogar zum Enzyklopädischen wie abermals die Romane von Flaubert, Proust, Th. Mann und Musil belegen. Nichts darf ausgelassen werden, um Mißverständnisse so weit wie nur möglich auszuschließen. Ironie lebt von Genauigkeit und Vollständigkeit.

⁸ H. M. Schmidinger, Zur Lage der christlichen Philosophie heute, in: M. Langer und A. Bilgri (Hg.), Weite des Lebens – Weite des Herzens. Festschrift für Abt Odilo Lechner, Bd. I (Regensburg 1989) 361–369, hier 364 f.

⁹ (Frankfurt a. M. 1983).

¹⁰ Ebd. 327, vgl. 279 ff.

¹¹ Zum folgenden siehe außer dem Buch von U. Japp die in Anm. 2 angeführten Publikationen von B. Allemann.

Wozu aber wird Ironie eingesetzt? Oder anders formuliert: Welchen Effekt soll sie erbringen? Eine so vielschichtige Redeweise wie sie geschieht wohl nicht aus reinem Selbstzweck oder ästhetischer Spielerei. Worin also besteht ihr Zweck? Die Antwort auf diese Frage hat eine vorder- und eine hintergründige Seite. Was die vordergründige anbelangt, so ist zu sagen, daß Ironie es stets auf die *Ansprüche menschlichen Wissens* abgesehen hat. Sie werden im Zuge ihres Einsatzes relativiert. Unabhängig davon, ob sich die Ironie auf das eigene Denken und Sprechen oder auf etwas anderes richtet, unabhängig davon auch, ob sie polemisch-entlarvend oder wohlwollend-konstruktiv ist, jedesmal endet ihr gesamtes Diskrepanz-Schaffen und „Ver-stellen“ dabei, daß es die Grenzen und Relativitäten unserer Erkenntnisansprüche zumindest spürbar macht. Nicht ohne Berechtigung konnte Friedrich Schlegel die Ironie in Zusammenhang mit der Transzendentalphilosophie Kants und (besonders) Fichtes bringen.¹² Auch der platonische Sokrates verstand bekanntlich seine Ironie im Bezug auf das menschliche Wissen beziehungsweise Nichtwissen.

Mit welcher Absicht aber relativiert die Ironie unsere Erkenntnisansprüche? Selbst dies kann ja kein Selbstzweck sein. In der Tat, auch hier ist in der Regel eine Absicht am Werk. Wir berühren damit die hintergründige Seite auf die Frage nach dem Sinn von Ironie. Blicken wir jedoch hier näher hin, so müssen wir feststellen, daß wir dazu nichts Eindeutiges sagen können. Grenzen nämlich lassen sich sehr verschieden anvisieren. Das hängt ganz davon ab, wie man sowohl das Diesseits als auch das Jenseits der Grenzen erfährt, ob man sich die Grenze selbst zieht oder auf sie hingestoßen wird, um welchen Preis man sie akzeptiert oder auf welches Geheiß hin man sie übersteigt. Letztlich entscheiden in diesem Punkt die Weltanschauungen. Deshalb wurde auch die Ironie von allem Anfang an stets im Zusammenhang mit den großen geistigen Konfessionen gesehen. Je nachdem, welcher Wirklichkeitsdeutung sie diene, erschien sie als etwas Zerstörendes oder Aufbauendes, als negatives oder positives Prinzip, als „gefährliche Saat“¹³ oder als „Pflicht“¹⁴. Sie blieb niemals dabei, reines Mittel des Ausdrucks, bloße Form der Rede oder neutrale Methode des Denkens zu sein. Immer deutete die Weise, in der sie eingesetzt wurde, auf ein prinzipielles Verhältnis des Menschen zu seinem Leben und zur Wirklichkeit im Ganzen hin. Es liegt auf der Hand, daß sich das Christentum vor allem auf dieser Ebene mit der Ironie auseinandergesetzt hat.

Doch davon später. Zuvor noch zwei wesentliche Implikationen, die sich aus unserer bisherigen Definition ergeben, wonach die Ironie eine Gestalt der Rede ist, in der sich mittels der gleichzeitigen Gegenrede eine Relativierung unserer Erkenntnisansprüche einstellt, die im Einzelfall unterschiedlich gewertet werden kann. Die *erste* Implikation besagt, daß die Ironie stets den, der sie einsetzt, den Ironisierenden selbst also, einbezieht und so gesehen mitrelativiert. Was der Iro-

¹² Vgl. bes. E. Behler, *Klassische Ironie...* (wie Anm. 4) 87–98 (dort auch Zitation und Zusammenstellung der wichtigsten Texte).

¹³ Frei nach W. Nigg, *Der christliche Narr* (Zürich Stuttgart 1956) 131.

¹⁴ F. Schlegel, *Kritische Ausgabe*, Bd. XVIII (München Paderborn Wien 1963) Nr. II 678 (S. 86).

nisierende an seinem Gegenstand durchführt und aufweist, gilt in erster Linie auch für ihn selbst. Seine Wissensansprüche sind ebenso unter Vorbehalt genommen wie diejenigen eines beliebigen anderen Wissenden oder Nichtwissenden. Fehlt dieser Selbstbezug oder wird er sogar wissentlich verletzt, so ist es auch mit der Ironie nicht weit her. Ironie mit Hochmut oder Besserwisserei zu verwechseln, beruht daher auf einem simplen Mißverständnis, das eben dieses Faktum ihrer Selbstrelativierung übersieht. Noch einmal verstehen wir Friedrich Schlegel, wenn er in diesem Zusammenhang an die Transzendentalphilosophie dachte.¹⁵ Auch für sie gilt ja, daß all die Gesetzmäßigkeiten, die dank der transzendentalen Deduktion aufgewiesen werden, für die besagte Deduktion selbst gelten.

Die *zweite* Implikation unseres Ironie-Begriffs liegt vielleicht nicht so auf der Hand, wie die eben dargelegte, sie gehört aber nicht weniger berücksichtigt und besonders hinsichtlich unseres Themas nicht minder bedacht. Ich meine die innige Verbindung, in der die Ironie mit dem Lachen steht.¹⁶ Diese Verbindung wiederum sieht man sofort, wenn man sich von der Vorstellung löst, daß das Lachen nur mit dem Witz, mit dem Lächerlichen oder Komischen zu tun hat. Man braucht sich nur daran zu erinnern, daß das Lachen ungeheuer viele Facetten kennt, die von der ausgelassenen Heiterkeit bis zur weltverachtenden Verzweiflung reichen, daß es eigentlich das Lachen ist, das die Verbindung von Spiel und Ernst schafft, beziehungsweise daß das Lachen in der Tragödie nicht weniger zu Hause ist als in der Komödie. Denn worin besteht das Verbindende all der genannten Formen des Lachens? Mit Joachim Ritter möchte ich es folgendermaßen definieren: „Was mit dem Lachen ausgespielt und ergriffen wird, ist die[se] geheime Zugehörigkeit des Nichtigen zum Dasein; sie wird ergriffen und ausgespielt, nicht in der Weise des ausgrenzenden Ernstes, der es nur als das Nichtige von sich weghalten kann, sondern so, daß es in der ausgrenzenden Ordnung selbst gleichsam als zu ihr gehörig sichtbar und lautbar wird.“¹⁷ Mit anderen Worten: Das Lachen hat es letztlich damit zu tun, daß zu dem, was der Mensch kraft seiner Vernunft begreifen, ordnen und sichern kann, *immer* und *konstitutiv* auch das gehört, was er nicht zu begreifen, zu ordnen und zu sichern vermag, das Ausgegrenzte, Nichtige und Andere also. Nichts anderes visiert aber auch die Ironie an. Wie schon gesagt geht es auch ihr um das Relativierende, Entlarvende und Ernüchternde innerhalb unserer Daseinsbewältigung, konkret um die Berücksichtigung und Einbeziehung dessen, was sich den Ansprüchen unserer Erkenntnis sowie unseres Wissens entzieht, deshalb aber nicht einfach wegfällt und zu Nichts wird, sondern der Vernunft innerlicher bleibt, als ihr lieb ist.

Konfrontieren wir nun all das, was wir hier unter „Ironie“ verstehen, mit der Geschichte des christlichen Denkens, so scheidet dessen wichtigster Referenzpunkt als Anstoß zur Ironie oder gar als Quelle derselben sofort aus. Gemeint ist die Bibel. Warum? Aus dem einfachen Grund, weil sie Verkündigung ist und

¹⁵ Vgl. Anm. 12.

¹⁶ Zum folgenden vgl. J. Ritter, Über das Lachen, in: Blätter für Deutsche Philosophie 14 (1940/1941) 1–21.

¹⁷ Ebd. 10.

diese Verkündigung mit einem absoluten Anspruch verbindet, der die Wirklichkeit in ihrer Totalität betrifft. Eine *so* gemeinte Verkündigung und Ironie haben nichts miteinander zu tun. Ganz im Gegensatz zum Zarathustra Nietzsches, der ironisch die Ankunft des Nihilismus verkündet,¹⁸ kann weder der Prophet noch der Apostel noch sonst ein Mann Gottes seine Botschaft in Ironie tauchen. Er würde sich auf der Stelle unglaubwürdig, ja lächerlich und unmöglich machen. Denn wie sollte er auf der einen Seite etwas zu sagen haben, was absolute Gültigkeit erhebt und im Namen Gottes geäußert werden darf, gleichzeitig aber nicht nur diese seine Verkündigung, sondern zugleich sich selbst relativieren?

Es gibt freilich exegetische Untersuchungen, die zwar nicht aus der Bibel ein ironisches Buch machen, die aber doch eine deutlich andere These als die hier vertretene einnehmen und in den inspirierten Schriften sehr wohl Ironie zu finden meinen. Die wichtigste Publikation in diesem Zusammenhang dürfte die Arbeit des Straßburger Theologen René Voeltzel „Le rire du Seigneur“ (1955) sein, die 1961 auch auf deutsch unter dem Titel „Das Lachen des Herrn. Über die Ironie in der Bibel“ in Hamburg-Bergstedt erschien. (Neben ihr haben die gelegentlich zitierten Untersuchungen von Henri Clavier, „L'ironie dans le 4^{ème} Évangile“,¹⁹ und von Louis Kretz, „Witz, Humor und Ironie bei Jesus“,²⁰ wesentlich geringere Bedeutung.) Voeltzel und der Exegese, die ihn bestätigend zitiert, ist darin zuzustimmen, daß die biblischen Geschichten immer wieder Szenen bieten, die ironische Elemente enthalten, und daß in der Heiligen Schrift mehr gelacht wird, als man meinen möchte. Am unheimlichsten ist wohl das Lachen Gottes, der nicht nur „im Himmel sitzt“ und der Frevler, Gottlosen und Heiden „lacht“ (Ps. 2, 4; 37, 13; 59, 9; Spr. 1, 26; 3, 34), sondern sogar das Leiden der Unschuldigen mit Lachen ansieht: „Wenn er mit seiner Geißel plötzlich tötet, so spottet [bzw. lacht] er der Angst [bzw. der Prüfungen] der Unschuldigen“ – so heißt es ausdrücklich in Hiob 9, 23.²¹ Man fühlt sich an Heinrich Heine erinnert, der von der „großen Gottesironie“ oder von der „Ironie des großen Weltbühnendichters da droben“ spricht.²² Doch dieser Vergleich macht auch wiederum deutlich, daß der biblische Gott nicht aus Ironie lacht. Denn Jahwe lacht nicht gleichzeitig über sich selbst. Niemals könnte ein biblischer Autor von ihm sagen, was Heinrich Heine in „Das Buch Le Grand“ schreibt: „Das Leben ist gar spaßhaft süß; und die Welt ist so lieblich verworren; sie ist der Traum eines weinberauschten Gottes, der sich aus der zechenden Götterversammlung à la française fortgeschlichen und auf einem einsamen Stern sich schlafen gelegt und selbst nicht weiß, daß er alles das auch erschafft, was er träumt... aber es wird nicht lange dauern, und der Gott erwacht und reibt sich die verschlafenen Augen und lächelt – und

¹⁸ Zur Ironie bei Nietzsche vgl. E. Behler, Nietzsches Auffassung der Ironie, in: Nietzsche-Studien 4 (1975) 1–35; G. Picht, Nietzsche, hg. von E. Rudolph (Stuttgart 1988) bes. 19ff., 52ff., 69ff., 93, 307, 319, 402.

¹⁹ In: *Studia Evangelica* 1 (1959) 261–276.

²⁰ (Olten Freiburg ²1982).

²¹ Vgl. R. Voeltzel, *Das Lachen des Herrn* (Hamburg-Bergstedt 1961) 47ff., 99ff.

²² Zitiert bei W. Preisendanz, *Ironie bei Heine*, in: A. Schaefer (Hg.), *Ironie und Dichtung* (München 1970) 85–112, hier 92f.

unsere Welt ist zerronnen in nichts, ja sie hat nie existiert. Gleichviel ich lebe!“²³ Was demgegenüber für Jahwe gilt, das gilt auch für seine Propheten, für Jesus und die Apostel: Ihre Verkündigung und ihr Wissen um die Heilsgeschichte haben die Welt *überwunden*, sie stehen und fallen nicht mit der Relativität und der Torheit derselben.

Eine gewisse Ausnahme unter den biblischen Schriften bildet das Buch „Kohélet“ (Prediger, Ecclesiastes).²⁴ Nicht von ungefähr hat es Montaigne in seinen „Essais“ so häufig zitiert. In der Tat findet sich in diesem Buch sehr viel von dem, was wir in Variationen bei zahlreichen Meistern der Ironie ebenfalls lesen können. Ernüchternderes und zugleich Abgeklärteres enthält die Bibel nirgends sonst. Andererseits darf man nicht den Gesamtzusammenhang übersehen, in dem „Kohélet“ chronologisch und geistesgeschichtlich steht. Darüber hinaus hat man zu beachten, daß es mehrere Redaktionen über sich ergehen lassen mußte, die das ganze Buch vielschichtig machen. Berücksichtigt man dies, so wird man mit den meisten Exegeten schließen müssen, daß wohl vieles im Buch „Kohélet“ aufgrund des Einflusses der hellenistischen Popularphilosophie als ironisch bezeichnet werden kann, daß aber zugleich die *Gesamtabsicht* des Buches, nämlich den Glauben Israels mit der griechisch-hellenistischen Welt zu vermitteln, alles andere als ironisch gemeint ist. Ähnliches trifft für die Josephs-Geschichte zu,²⁵ aus der Thomas Mann eines der großen Werke ironischer Literatur gemacht hat. Da es sich dabei um eine dichterische Erzählung von hoher Qualität handelt, ist es fast nicht auszuschließen, daß deutliche Ironie in ihr mitschwingt. Thomas Mann hätte sie nicht so grandios gestalten können, wenn sie ihm nicht den Anlaß dazu geboten hätte. Die *Gesamtabsicht* der Josephs-Novelle ist aber keineswegs ironisch zu verstehen. Diese besteht vielmehr darin, das heilsgeschichtliche Handeln Jahwes in einem besonders heiklen Abschnitt der Geschichte Israels sichtbar zu machen. Und Jahwe kennt keine Ironie.

Es wäre nun zu erwarten, daß spätestens im Kontakt mit der antiken Philosophie eine christliche Auseinandersetzung mit dem Phänomen der Ironie einsetzen würde. Immerhin stieß man ja in diesem Augenblick auf Sokrates, das Urbild aller Ironie. Kannte man auch die frühen platonischen Dialoge nur indirekt, spärlich oder gar nicht, so besaß man doch genügend andere Literatur, die von Sokrates und seiner philosophischen Methode berichtete. In der Spätantike und während des Mittelalters waren es vor allem die rhetorischen Schriften Ciceros und Quintilians, die diese Erinnerung wachhielten. Tatsächlich dokumentieren uns Texte aus Patristik und Scholastik, daß man sich der Verbindung zwischen Sokrates und der Ironie bewußt war. Es kommt aber trotzdem bis zum Beginn der Neuzeit zu keiner fruchtbaren und nachhaltigen Beschäftigung des Christentums

²³ Ebd. 97f.

²⁴ Zum folgenden siehe N. Lohfink, Kohélet, in: Die neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung (Würzburg³1980) bes. 5–17; vgl. G. v. Rad, Weisheit in Israel (Neukirchen Vluyn²1982) bes. 131ff., 292–308.

²⁵ G. v. Rad, Das erste Buch Mose. Genesis, in: Das Alte Testament Deutsch, Teilband 2/4 (Göttingen⁹1972) 283–362; ders., Theologie des Alten Testaments, Bd. I (München⁸1982) 186f.

mit der Ironie. Mir scheinen dafür, abgesehen von der Tatsache, daß schon zur Zeit der Kirchenväter und erst recht in den Jahrhunderten danach die platonischen Schriften nur mehr wenig und ausgewählt zur Verfügung standen, vor allem drei Gründe ausschlaggebend gewesen zu sein:

In erster Linie hatte bereits die antike Philosophie die Ironie in den Kontext der Ethik gestellt. Vorrangig ging es ihr um die Frage, welcher Wert der Ironie als menschlicher Haltung gegenüber der Wahrheit zustehe. Aus diesem Grunde behandelt sie Aristoteles in der „Nikomachischen Ethik“.²⁶ Theophrast folgt ihm darin, indem er sie in seinem Werk über die Charaktere (ἠθικοὶ χαρακτήρες) erörtert.²⁷ Selbst Cicero und Quintilian wahren den ethischen Kontext, geht es doch sowohl in „De inventione“²⁸ als auch in der „Institutio oratoria“²⁹ nicht bloß um die Erörterung rhetorischer Redekunst, sondern entsprechend dem humanistischen Bildungs- und Weisheitsideal um die Frage, was der Mensch *ist* und sein *soll*. Die christlichen Autoren empfangen somit von allen Seiten her die Anregung, die Ironie als Tugend oder Untugend zu betrachten. Daher überrascht es nicht, daß man die meisten der spärlichen mittelalterlichen Äußerungen zur Ironie in den Kommentaren zur „Nikomachischen Ethik“ des Aristoteles findet.³⁰ Man versteht auch, warum es den scholastischen Autoren immer mehr um eine Frage ging, die heute wohl niemandem in den Sinn käme, nämlich: „Utrum sit ironia peccatum?“ Ist Ironie Sünde? Thomas von Aquin widmet ihr in der „Summa theologiae“ eine eigene *quaestio* (Nr. CXIII), die er in zwei Artikel teilt. Differenzierend und subtilisierend – wie immer – antwortet er ungefähr so: Gewiß ist die Ironie gemessen an der „iactantia“, der Übertreibung und Prahlerei, eine geringere Sünde. Es darf auch nicht übersehen werden, daß Ironie ein Ausdruck von Demut sein kann. Ja, in der Ironie vermag sich sogar eine Glaubenshaltung auszudrücken, der es im Sinne des 1. Korintherbriefes um die Verkündigung der Weisheit Gottes geht, die in den Augen der Welt „Torheit“ ist. Trotzdem schwebt Ironie in der latenten Gefahr, auch das Gute, Große und Göttliche im Menschen zu verkennen und sogar wissentlich herabzusetzen. Dadurch nähert sie sich aber der Lüge und damit der Sünde. So bleibt als unausgesprochene Quintessenz: Kann auch die Ironie nicht pauschal verurteilt werden, so ist sie ob ihrer negativen Möglichkeiten doch keine Tugend in Reingestalt. Ein entschlossenes, bedingungsloses und eindeutiges Verhältnis zur Wahrheit an ihrer Stelle wäre besser.

Ein zweiter Grund für die Unterlassung einer intensiven christlichen Beschäftigung mit der Ironie liegt meines Erachtens in dem ambivalenten Verhältnis, das

²⁶ 1108 a 22–23, 1127 a 20–32, 1127 b 22–32.

²⁷ Zu Theophrast siehe E. Behler, *Klassische Ironie*... (wie Anm. 4) 21–23.

²⁸ Zu Cicero siehe ebd. 25.

²⁹ IX 2, 44–46.

³⁰ Vgl. u. a. Albertus Magnus, *Ethicorum libri X*, II 2,7; IV 3,2 (B. Alberti Magni... opera omnia, Bd. VII [Paris 1891] 186, 319f.); Thomas von Aquin, *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum*, II 1,9; IV 1,15 (Marietti-Ausgabe Nr. 352, 846–847); Silvester Maurus, *Ethicorum ad Nicomachum*, IV 7, Nr. 4–6 (Aristotelis opera omnia quae extant brevi paraphrasi et litterae perpetuo inhaerente expositione illustrata a Silvester Mauro SJ, Bd. II [Paris 1886] 108 ff.).

besonders die Träger der Kultur, die Mönche nämlich, im Anschluß an Klemens von Alexandrien und Benedikt von Nursia zum Lachen einnahmen.³¹ Bekanntlich fiel auch dieses in verschiedenen Klosterregeln unter die Rubrik „Sünde“. Hatte der Herr Jesus nie gelacht, so geziemte es sich für die Nachfolger Christi ebenfalls nicht zu lachen. Das wurde freilich nicht immer und überall rigoros behauptet. Man denke nur an die „iucunda consideratio“ in der Zisterziensertheologie oder an die „ioculatores Dei“ unter den Franziskanern.³² Es ist auch nicht zu bestreiten, daß man außerhalb der Klöster über den Wert des Lachens offensichtlich anders dachte als innerhalb derselben. Trotzdem bleibt bestehen, daß vor allem die großen und einflußreichen Theologen dem Lachen wenig Positives abgewinnen konnten. „Die Tränen überfluten das Lachen“ kommentiert der Mediävist Jacques Le Goff.³³ Was Erasmus später behaupten sollte, daß nämlich zum Kennzeichen eines echten Theologen das Lachen gehöre, wäre für die mittelalterlichen Theologen undenkbar gewesen. Wie sollte aber angesichts dieser Umstände die Ironie noch eine Chance haben? Sagten wir nicht, daß sie aus einem *wesenhaften* Bezug zum Lachen heraus lebt?

Bleibt *drittens* der Hinweis auf das ebenfalls ambivalente Verhältnis der Scholastik zur Metapher. Marie-Dominique Chenu macht in seinem Buch „Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin“ (1950)³⁴ darauf aufmerksam, daß man es in Scholastikerkreisen geradezu als Genugtuung empfand, die poetische und symbolische Sprache der „Alten“ zurückgedrängt zu haben. Kein Geringerer als Thomas von Aquin betont, daß der platonische Rede- und Schreibstil „apud modernos est inconsecutus“.³⁵ Bezüglich Platon aber meint er: „Plato habuit malum modum docendi. Omnia enim figurate docet et per symbola, intendens alium per verba quam sonent ipsa verba, sicut quod dixit animam esse circulum.“³⁶ Auch in diesem Punkt leuchtet ohne lange Erläuterungen ein: Setzt man die Metapher, d. h. die Transposition von Wortbedeutungen herab, so raubt man nicht zuletzt der Ironie eine entscheidende Dimension ihres Bewegungsspielraums. Denn womit sollte sie ihr Verstellungsgeschäft, von dem wir eben sprachen, betreiben, wenn nicht mit den Bedeutungen der Worte?

All dies ändert sich im Zeitalter des Renaissance-Humanismus. Deshalb kommt es erst jetzt, zu Beginn der Neuzeit, zu einer wirklichen Auseinandersetzung des Christentums mit der Ironie. Erst jetzt treten die christlichen Denker auf, die als Ironiker im strengen Sinne bezeichnet werden dürfen. Erst jetzt wird die Ironie glaubensrelevant. Die Ursachen für diese Entwicklung sind rasch erklärt. Sie beruhen im wesentlichen in der Zurücknahme jener Voraussetzungen, die das patristische und mittelalterliche Ironie-Verständnis bestimmt haben. Zu-

³¹ Vgl. E. R. Curtius, Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter (Bern 1948) 420–435, bes. 423f.

³² J. Leclercq, Wissenschaft und Gottverlangen (Düsseldorf 1962) 160.

³³ Kann denn Lachen Sünde sein? in: Frankfurter Allgemeine Zeitung Nr. 102 (3. Mai 1989) N3.

³⁴ Vgl. die deutsche Übersetzung von O. M. Pesch, Das Werk des Hl. Thomas von Aquin (Graz Wien Köln² 1982) 192, 292.

³⁵ In librum Dionysii De divinis nominibus expositio, Prolog.

³⁶ In libros Aristotelis De anima expositio, 1, 8.

nächst führte die Neuentdeckung der antiken Literatur zu der Erkenntnis, daß Ironie primär nicht eine Tugend bzw. eine Untugend, sondern ein Stilprinzip ist, mittels dessen sich eine bestimmte Selbstauffassung des Denkens artikulieren und darstellen kann.³⁷ Die Quellen, die hinsichtlich dieser Erkenntnis den Ausschlag gaben, waren zweifellos die Dialoge Platons, die in der 2. Hälfte des 15. Jahrhunderts in ihrer Gesamtheit bekannt wurden,³⁸ vor allem aber auch die Werke Lukians von Samosata, die Erasmus von Rotterdam und Thomas Morus übersetzen halfen.³⁹ Unter ihrem Einfluß trat die Ironie aus dem ausschließlich ethischen Kontext heraus. Weiters änderte sich bereits im Spätmittelalter die Einstellung zum Phänomen des Lachens. Möglicherweise spielte in diesem Zusammenhang das immer beliebter werdende Motiv des christlichen Narren eine große Rolle, das seit Jacopone da Todi in der gesamteuropäischen Literatur an Bedeutung gewann. Man erinnerte sich nicht bloß der stets bekannten, aber nicht genügend bedachten Aussage des Aristoteles, nach der das Lachen zum Wesen des Menschen gehört,⁴⁰ man entdeckte vor allem auch die moralische Qualität des Lachens. Spätestens in der Moralsatire „Das Narren Schyff“ von Sebastian Brant (1494) ist dies unüberhörbar bewußt.⁴¹ Schließlich verschoben sich die Akzente der Sprachphilosophie.⁴² Stand während der Scholastik die abstrakte Wissenschaftssprache im Vordergrund, die auf eine klare, rational eingrenzende Bestimmung der Wirklichkeit setzte, so trat schon bei Dante, Mussato und Petrarca die poetisch-dichterische Sprache an deren Stelle. Sie zielte nicht auf die Wirklichkeit in ihrer Abstraktheit, sondern vielmehr auf die Wirklichkeit in ihrem Hier und Jetzt, auf die Wirklichkeit in ihrer Konkrettheit. Dies führte unweigerlich zu der Feststellung, daß sich auch die Bedeutungen der Worte jeweils aus konkreten Zusammenhängen ergeben. Damit aber wiederum rückte zwangsläufig die Metapher erneut ins Zentrum des poetologischen und später auch philosophischen Interesses. Fügt man zu all dem nun noch die bekannte Tatsache hinzu, daß mit dem spätmittelalterlichen Nominalismus eine Besinnung auf das Individuelle und in der Folge auf die Subjektivität des einzelnen Menschen einsetzte, so sieht man leicht, daß alle Voraussetzungen gegeben waren, ein ironisches Denken wagen zu können.⁴³

Der überragende Gelehrte, der dies unternahm, war Erasmus von Rotterdam. Sein Buch „Lob der Torheit“ (μωρίας ἐγκώμιον, „Stultitiae Laus“),⁴⁴ erschienen 1511 in Paris, ist für mich das erste Werk aus der Feder eines christlichen Den-

³⁷ E. Grassi, Einführung in die philosophischen Probleme des Humanismus (Darmstadt 1986) 40, 50, 134, 148, 161.

³⁸ P. O. Kristeller, Humanismus und Renaissance, Bd. I (München 1973) 50–68, 145 ff., 161 ff.

³⁹ Vgl. die Einleitung von W. Schmidt-Dengler zu: Erasmus von Rotterdam, Ausgewählte Schriften, hg. von W. Welzig, Bd. II (Darmstadt 1975) IX–XXXIX, hier XII f.

⁴⁰ De partibus animalium, III 10 (673 a).

⁴¹ Vgl. B. Könnecker, Wesen und Wandel der Narrenidee im Zeitalter des Humanismus (Wiesbaden 1966); vgl. auch W. Schmidt-Dengler, Einleitung (wie Anm. 39) XV ff.

⁴² Zum folgenden vgl. E. Grassi, Einführung... (wie Anm. 37).

⁴³ J. Ritter, Über das Lachen (wie Anm. 16) 20 f.

⁴⁴ Ausgewählte Schriften (wie Anm. 39) 1–211.

kers, das als „ironisch“ im zuvor definierten Sinn bezeichnet werden kann. Erasmus ist jedoch nicht nur im „Lob der Torheit“ ein Ironiker. Meines Erachtens werden alle seine Schriften, in denen er seine „philosophia christiana“, seine „philosophia Christi“, empfiehlt, nur dann richtig interpretiert, wenn man beachtet, daß sie ironisch gemeint sind. Ja, mehr noch: Ich würde sogar die These aufstellen, daß die sogenannte „dritte Kraft“ (Friedrich Heer), die Erasmus zwischen den Streitparteien der Reformationszeit repräsentiert hat, in der Ironie ihre Quelle gefunden hat. Erasmus war somit nicht nur als Schriftsteller ein Ironiker. Auch sein Leben, je weiter es fortschritt, um so mehr, steht ganz im Zeichen der Ironie. Was aber heißt für Erasmus Ironie?

Um dies erschöpfend erklären zu können, müßte jetzt eine formale Analyse der einzelnen Schriften erfolgen. Sie würde beweisen und verdeutlichen, wie Erasmus die Mittel einer ironischen Rede meisterhaft einsetzt. Allein im „Lob der Torheit“ die Torheit selbst sprechen zu lassen, wäre lange Erörterungen wert. Erasmus erreicht damit nahezu Shakespeare-Niveau. Genauso wie in „Wie es euch gefällt“ (II, 7), wo auf der *Bühne* verkündet wird, daß die ganze Welt eine *Bühne* und ein Maskenspiel sei,⁴⁵ werden Rede und Gegenrede dabei derart identisch, daß der offenkundige Selbstwiderspruch, der hier herrscht, zur entscheidenden Aussage wird. Besonders aufschlußreich wären auch Vergleiche mit dem „Narrenschiff“ von Sebastian Brant oder – wenn wir schon vom Theater sprechen – mit den Dramen Calderóns de la Barcas.⁴⁶ Beide verwenden ja ähnliche Motive: die Welt als Posse oder das Leben als Traum. Dennoch haben wir es in ihrem Fall nicht mit Ironie zu tun. Der Grund dafür liegt ganz einfach darin, daß sowohl Brant als auch Calderón im Unterschied zu Erasmus ihre Weltentlarvungen im Namen nicht relativierbarer Ansprüche hinsichtlich Wahrheit und Moral durchführen. Erasmus hingegen geht davon aus, daß der Ironiker dem Ironisierten allenfalls einen Wissensvorschuß voraus hat, gleichzeitig aber seine Not teilt. So läßt er es etwa bewußt offen, ob die Torheit, die „vanitas mundi“, der Irrtum, der Wahn, die Einbildung oder wie immer man die „stultitia“ versteht, letztlich nicht doch die einzige Möglichkeit ist, das Leben zu bewältigen. Er stellt nicht einfach eine Gegenthese auf. „Ernstes ins Lächerliche zu ziehen ist freilich plump“, so heißt es im Widmungsschreiben an Thomas Morus, „nichts aber ist feiner, als Lächerliches so zu gestalten, daß nichts weniger als Lächerliches herausausschaut.“⁴⁷ Erasmus redet daher auch nicht bloß so, daß er das Gegenteil von dem zu verstehen gibt, was er eigentlich sagt. Nein, aus der Gleichwertigkeit von Rede und Gegenrede gewinnt seine ironische Aussage erst ihre ganze Kraft. Entscheiden muß so letztlich jeder Mensch für sich selbst. „Ihr applaudiert. Ich wußte wohl, daß keiner von euch so klug sei, oder besser: so töricht, nein doch: so klug, daß er diese Meinung teilt.“⁴⁸

⁴⁵ Zu dieser Metapher siehe E. R. Curtius, *Europäische Literatur...* (wie Anm. 31) 146–152.

⁴⁶ Vgl. H. Friedrich, *Der fremde Calderón*, in: ders., *Romanische Literaturen II* (Frankfurt a. M. 1972) 119–161, hier 151 ff.

⁴⁷ (Wie Anm. 39) 5–7.

⁴⁸ Ebd. 22; Übersetzung: C. Augustijn, *Erasmus von Rotterdam* (München 1986) 55.

All dem können wir uns hier nicht im Detail widmen. Im Blick auf das Thema „Ironie und Christentum“ müssen wir uns vielmehr auf die Frage beschränken, wie Erasmus aus der Ironie nichts Geringeres als ein Prinzip seiner „*philosophia christiana*“⁴⁹ machen konnte. Die Antwort scheinen mir die viel umstrittenen Kapitel 65–67 des „Lobs der Torheit“ zu geben.⁵⁰ Erasmus kommt dort relativ plötzlich und gemessen an der Gesamtkomposition seiner Schrift wenig glücklich auf die Torheit des Kreuzes zu sprechen, die Paulus im 1. Korintherbrief (1, 18 ff.; 3, 15) verkündet. Man staunt darüber, denn in den vorhergehenden Kapiteln war von ganz anderen Torheiten die Rede. Trotzdem spürt und erkennt man sofort, daß Erasmus an dieser Stelle, wo er den biblischen „Torheits“-Begriff wörtlich nimmt, das zentrale Motiv für sein ironisches Denken angibt. Nicht Lukian war es letztlich, der ihn dazu brachte, Ironiker zu sein, sondern die Erkenntnis, daß Gott in seiner Menschwerdung und konkret in der Weise, in der diese erfolgte, nämlich im Leben und Sterben Jesu von Nazareth, die Welt und mit ihr das menschliche Wissen endgültig relativiert hat. Nach Christus kann ein Denken, das christlich sein will, nur mehr ironisch verfaßt sein. Denn seit damals ist klar, daß jeder menschliche Anspruch unter dem Vorbehalt steht, den das Kreuz ein für allemal gesetzt hat und der da lautet: „... die Weisheit dieser Welt ist die Torheit vor Gott“ (1 Kor. 3, 19). Ironie wird so zu einem Ausdruck der Demut des Denkens angesichts der christlichen Offenbarung. Warum aber konkretisiert sich der Glaube ausgerechnet in der Ironie? Ich würde antworten: Weil die Ironie die konsequente Form ist, in der das Denken seine Grenzen anerkennt und seine Anspruchsrechte entsprechend absteckt. Wenige Jahre nach der Abfassung seiner Schriften um die „*philosophia Christi*“ konnte Erasmus miterleben, daß der bloße Glaube Demut und Frömmigkeit des Denkens noch nicht garantiert. In dem Moment nämlich, in dem der Mensch, und sei es auch im Namen Gottes, absolute Wissensansprüche erhebt, vergeht er sich an jenem Vorbehalt, den das Kreuz Christi dem Denken abverlangt.

Die Torheit des Kreuzes ist aber nicht nur das zentrale Motiv für die christliche Ironie des Erasmus. Aus ihr gewinnt diese auch ihr spezifisches Gesicht. Und dieses wiederum ist alles andere als destruktiv, verzweifelt oder ganz einfach negativ. Vergessen wir nicht, daß Gott im Kreuz seine Menschwerdung ins Unüberbietbare gesteigert, d. h. also die Welt und das Menschliche mit all ihrer Torheit sich selbst zu eigen gemacht hat, und daß er darüber hinaus im Kreuz die Welt überwunden hat. Bei aller Relativierung und Demaskierung der Welt enthält das Kreuz so auch ein Ja zur Welt und eine endgültige Hoffnung für die Welt. Dementsprechend ist die Ironie als die Denkform, die dieser Botschaft antwortet, positiv, will sagen: heiter, das Menschliche bejahend, hoffnungsvoll und – im guten Sinne des Wortes – erbauend. Nicht Lukian und Epikur waren es also, die Erasmus seine Gelassenheit, sein Vertrauen in alles Natürliche und sei-

⁴⁹ Zu diesem Begriff: H. M. Schmidinger, Zur Geschichte des Begriffs „christliche Philosophie“, in: E. Coreth u. a. (Hg.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, Bd. I (Graz Wien Köln 1987) 29–45, hier 32f.

⁵⁰ (Wie Anm. 39) 193–211.

nen warmen Humor ermöglicht haben, wie Luther dies meinte, sondern die christliche Botschaft in jener Gestalt, in der er sie wahrgenommen hatte.

Der Gedanke einer christlichen Ironie, besser: die Verknüpfung von ironischer Geisteshaltung und Nachfolge Christi, waren für das offizielle Christentum, d. h. sowohl für die katholische als auch für die evangelische Kirche, zu kühn. Vielleicht müßte man sagen: Sie kam zu früh, um Jahrhunderte zu früh. Denn solange es darum ging, Glaubenslehren voneinander abzugrenzen, Dogmen aufzustellen, in deren Namen verurteilt und getötet wurde, göttliche Autoritäten für sich in Anspruch zu nehmen und die Wahrheit sich einzuverleiben, hatte eine christliche Ironie keine Chance. Lachend konnte man die Wahrheit unter diesen Voraussetzungen jedenfalls nicht sagen. Ganz im Gegenteil, alles was das Lachen bewirkt hätte, nämlich Selbstrelativierung, Toleranz und geistige Aufgeschlossenheit, das galt geradezu als Untugend. So überrascht es kaum, daß Erasmus trotz aller Bewunderung, die ihm alle Jahrhunderte hindurch von allen Seiten entgegengebracht wurde, sehr rasch ins unschädlich machende Abseits gedrängt, ja sogar bis in unsere jüngste Vergangenheit herauf verurteilt und abgelehnt wurde. Schon seine eigene Zeit war enttäuscht, daß er sich nicht auf die evangelische oder katholische Seite festlegen wollte.⁵¹ Luther hielt ihm immer wieder Epikuräismus und Lukanianismus vor, was damals so viel wie Nihilismus, Abfall von Gott und Sünde bedeutete. Die katholische Kirche verbot im Auftrag Papst Pauls IV. zunächst sein Gesamtwerk „mit allen seinen Commentaren, Anmerkungen, Scholien, Dialogen, Briefen, Zensuren, Uebersetzungen, Büchern und Schriften, auch wenn dieselben gar nichts gegen die Religion oder über die Religion enthalten“. Pius IV. schwächte diese Pauschalverurteilung zwar ab, setzte aber doch einen Großteil der Schriften am 24. März 1564 auf den sogenannten „Konzilsindex“ von Trient. Dort blieben sie bis 1900! Und so ging es weiter: Noch 1956 wurde das „Lob der Torheit“ als eines der „gefährlichsten Bücher der Weltliteratur“ bezeichnet, das „eine weitreichende Gärung im abendländischen Geistesleben verursachte“ (W. Nigg).⁵² Seine „vollendete Undeutlichkeit“ macht Erasmus für manche bis heute mitschuldig am Ausgang der Reformation sowie am Verlauf der Neuzeit überhaupt (J. Lortz).⁵³

Ungefähr 100 Jahre nach Erasmus setzt sich ein anderer überragender christlicher Denker mit der Ironie auseinander. Diesmal geschieht es freilich in negativer Absicht. Keine Spur von christlicher Ironie. Ganz im Gegenteil: Jetzt stehen Glaube und Ironie einander gegenüber. Ironie wird am Glauben gemessen. Und das Ergebnis dieser Konfrontation ist nicht gut. Ironie steht erstmals für Verzweiflung. Kierkegaards Verurteilung der romantischen Ironie wirft bereits ihre Schatten voraus. Der Philosoph, der die Weichen in diese Richtung stellt, ist Blaise Pascal. Dies mag überraschen, denn Pascal spricht ausdrücklich (meines

⁵¹ Zum folgenden siehe A. Flittner, Erasmus im Urteil seiner Nachwelt (Tübingen 1952) bes. 33–46.

⁵² (Wie Anm. 13).

⁵³ Vgl. J. Lortz, Die Reformation in Deutschland, Bd. I (Freiburg i. Br. 1941) 127–138; H. Küng, Ökumenische Theologie zwischen zwei Fronten, in: ders., Theologie im Aufbruch (München Zürich 1987) 31–66.

Wissens nach) nie von Ironie. Sieht man sich jedoch bei den geistigen Autoritäten um, die für ihn von Bedeutung waren, oder betrachtet man die Adressaten, denen seine Kritik galt, so muß einem unwillkürlich Montaigne begegnen, dessen Einfluß auf ihn nach allgemeiner Ansicht der Sekundärliteratur wiederum nicht hoch genug eingeschätzt werden kann. Montaigne aber zählt zu den größten Ironikern der abendländischen Geistesgeschichte.⁵⁴ Was sagt daher Pascal über Montaigne?

Will man darüber Auskunft erhalten, so empfiehlt es sich, weniger die „Pensées“ als vielmehr das sogenannte „Gespräch Pascals mit dem Herrn de Sacy über Epiktet und Montaigne“ zu konsultieren,⁵⁵ das zwar erst 1728 erschienen, aber bereits in der ersten Hälfte des Jahres 1655, bald nach Pascals Eintritt in die Gemeinschaft von Port-Royal, stattgefunden haben dürfte. Darin stößt man auf eine Charakteristik Montaignes, die nicht nur seinerzeit der Herr de Sacy, sondern auch wir heute als treffend bezeichnen dürfen. Ich zitiere: „Da er [Montaigne] aber untersuchen wollte, welche Moral die Vernunft uns ohne das Licht des Glaubens diktieren würde, hat er seine Prinzipien auf diese Prinzipien aufgebaut; und indem er so den Menschen losgelöst von aller Offenbarung betrachtet, philosophiert er auf folgende Weise: Er stellt alle Dinge in einen so universellen und allgemeinen Zweifel, daß dieser Zweifel sich selbst aufhebt; das heißt, er zweifelt daran, ob er zweifelt, und indem er selbst an dieser letzten Voraussetzung noch zweifelt, dreht seine Ungewißheit sich in einem ewigen und ruhelosen Zirkel um sich selbst: er widersetzt sich in gleicher Weise denen, die behaupten, daß alles unsicher sei, wie denen, die behaupten, daß nicht alles unsicher sei, denn nichts will er als sicher gelten lassen. In diesem Zweifel, der an sich selbst zweifelt, und in dieser Unwissenheit, die sich selbst nicht kennt, und die er seine ‚*maitresse forme*‘ nennt, liegt das Wesen seiner Weltanschauung, die er durch keinen positiven Terminus hat ausdrücken können.“⁵⁶ „Auch sagt er, daß seine eigene Meinung keineswegs besser sei; er halte nicht das geringste davon.“⁵⁷ „... und so bleibt einem die Überzeugung, daß es in diesem Leben mit unserem Denken nicht viel besser bestellt ist, als wären wir in einem Traum, aus dem wir erst beim Tode erwachen, und während dessen wir die Prinzipien des Wahren ebensowenig haben wie während des natürlichen Schlafes. Auf die Weise macht er die des Glaubens entblößte Vernunft so nachdrücklich und so grausam herunter, daß er sie daran zweifeln macht, ob sie vernünftig ist...“⁵⁸

Obwohl Pascal dies „Pyrrhonismus“ nennt,⁵⁹ erkennt man sofort, daß das, worum es hier geht, die Ironie ist, die Montaignes „Essais“ durchzieht. Pascal hat sie genauso begriffen. Was meint er aber nun dazu? Zunächst empfindet er Achtung. Ganz im Unterschied zum Herrn de Sacy läßt er Montaigne keineswegs

⁵⁴ Zu Montaigne stütze ich mich weitgehend auf H. Friedrich, Montaigne (Bern München 21967).

⁵⁵ In: B. Pascal, Vermächtnis eines großen Herzens. Die kleineren Schriften, hg. und übers. von W. Rüttenauer (Leipzig 1938) 128–150.

⁵⁶ Ebd. 133 f.

⁵⁷ Ebd. 135.

⁵⁸ Ebd. 138 f.

⁵⁹ Ebd. 134.

unter das Urteil fallen, das Augustinus nach eigener leidvoller Erfahrung über die akademischen Skeptiker gefällt hat. Man gewinnt vielmehr den Eindruck, daß er nicht nur Sympathie dafür hegt, wie Montaigne „die stolze Vernunft mit ihren eigenen Waffen in die Enge treibt“,⁶⁰ sondern sogar den heiteren Epikuräismus, der die Folge dieser Skepsis ist, ein wenig beneidet. Montaignes „Philosophie“, so heißt es, „ist naiv, ungezwungen, heiter, kurzweilig und sozusagen ‚narrisch‘; sie folgt dem, was sie lockt, und schäkert lässig über gute und schlimme Ereignisse, behaglich ruhend im Schoße einer geruhsamen Müßigkeit...“.⁶¹ Doch bei diesem Wohlwollen bleibt es nicht. Pascal muß nämlich festhalten, daß sich diese ironische Naivität über den tatsächlichen Zustand der Schöpfung nicht im klaren ist, der zwischen Sünde und Unversehrtheit von derselben steht.⁶² In diesem Sinne hat Montaigne wohl recht, wenn er „das gegenwärtige Elend des Menschen“ sichtbar macht, er vergeht sich aber an Gott, sobald er die „ursprüngliche Würde“ des Menschen bestreitet: „das stürzt ihn in die Verzweiflung [...] und von da in die äußerste Schlawheit“.⁶³ Der Ironiker „erkennt die Ohnmacht“. Anstatt daß er über diese jedoch zu einem glaubensvollen Sündenbewußtsein vor Gott findet, „verzagt er in Trägheit“.⁶⁴ Deshalb muß jeder vor der Ironie gewarnt werden, der „ein wenig Neigung zur Gottlosigkeit und den Lastern“ hat.⁶⁵ Ohne Gegengewicht, das sie aufhebt, wie etwa ein gesundes Pflichtbewußtsein, ein Selbstwertgefühl oder auch ein echter Glaube, führt sie ins Verderben.

Wir stehen somit vor folgendem Ergebnis: Während die Ironie in der Reformationszeit christlicherseits abgelehnt wurde, weil sie die dringend geforderte Dogmatik unmöglich machte, so wird sie jetzt, ein Jahrhundert später, wegen ihrer Disposition zur Verzweiflung, Lethargie und Resignation zumindest als Ansatz zur Sünde angeschaut. Diese Argumentation des 17. Jahrhunderts ähnelt jener, mit der im Hochmittelalter, besonders bei Thomas und Bonaventura, die Schwermut, die Melancholie, als Sünde verstanden wurde.⁶⁶ Ich erwähne dies, weil Kierkegaard die Verbindung zwischen Ironie, Schwermut und Verzweiflung ausdrücklich herstellen wird. Es soll deutlich sein, daß die Voraussetzungen dafür bereits Jahrhunderte früher gelegt wurden.

Der historischen Gerechtigkeit wegen muß erwähnt werden, daß Montaigne nicht von allen Exponenten des christlichen Denkens so beurteilt wurde wie von Pascal. Das ist schon deshalb zu erwarten, weil er von vielen Zeitgenossen als Vorkämpfer der Gegenreformation angesehen wurde, der er als Bürgermeister von Bordeaux und als Politiker in gewissem Sinne auch tatsächlich war. Aber selbst abgesehen davon zählten zu seinen Bewunderern namhafte Vertreter der

⁶⁰ Ebd. 142, vgl. 148 f.

⁶¹ Ebd. 144.

⁶² Ebd. 147.

⁶³ Ebd. 145.

⁶⁴ Ebd. 146 f.

⁶⁵ Ebd. 149.

⁶⁶ Vgl. J. Pieper, Über die Hoffnung, in: ders., lieben, glauben, hoffen (München 1986) 226–234.

Theologie und der Hierarchie. Franz von Sales und Jean Pierre Camus dürften die bekanntesten unter ihnen gewesen sein. Erst im 17. Jahrhundert beginnt die Ablehnung zu überwiegen. Wortführer sind neben Pascal besonders Malebranche und Bossuet.⁶⁷

Die nächste Chance für eine fruchtbare Begegnung zwischen Christentum und Ironie hätte sich an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert, in der deutschen Romantik geboten. Damals wurde nämlich die überraschende These aufgestellt, daß die Ironie erst durch das Christentum zu ihren höchsten Möglichkeiten gefunden habe. Sowohl die Brüder Schlegel als auch Solger waren davon überzeugt.⁶⁸ Als Grund dafür geben sie an: „Ironie ist die Form des Paradoxen.“⁶⁹ In ihr findet allemal „eine absolute Synthesis absoluter Antithesen“⁷⁰ statt, so etwa zwischen „Bedingtem“ und „Unbedingtem“, zwischen „Endlichem“ und „Unendlichem“, zwischen „Selbstschöpfung“ und „Selbstvernichtung“ etc. Von diesen Antithesen, besser gesagt von der Schärfe ihrer Widersprüchlichkeit, wissen wir jedoch erst seit der christlichen Offenbarung. Vorher gab es davon nur Ahnungen und Andeutungen. So hat mit anderen Worten die Ironie dank der klaren Vorstellungen, Begriffe und Erfahrungen, die das Christentum von den genannten Widerspruchspartnern besitzt, die Konturen sowie die eigentlichen Dimensionen ihres Spielraumes gefunden. Ironie ist damit, ob sie will oder nicht, ein zutiefst christliches Prinzip geworden. Friedrich Schlegel geht sogar so weit, in seinen späten Vorlesungen „Über die Philosophie der Sprache und des Wortes“ Ironie mit der Liebe zu identifizieren: „Die wahre Ironie“, so meint er dort, „... ist die Ironie der Liebe. Sie entsteht aus dem Gefühl der Endlichkeit und der eigenen Beschränkung, und dem scheinbaren Widerspruche dieses Gefühls mit der in jeder wahren Liebe mit eingeschlossenen Idee eines Unendlichen.“⁷¹ Schlegel denkt hier nicht an irgendeine Vorstellung von Liebe. Keineswegs. Die Liebe, der eine „liebvolle Ironie“⁷² innewohnt, ist genau jene Liebe, die auch Fichte, Schelling und Hegel als das eigentliche Prinzip des Christlichen verstanden haben.

Man dürfte erwarten, daß nun die große Stunde einer fruchtbaren Begegnung zwischen Christentum und Ironie zu schlagen beginne. Immerhin gilt die deutsche Romantik auch als eine der letzten großen Epochen unserer Geistesgeschichte, in der das Christentum eine kulturprägende Rolle spielte. Von den großen Konversionen und zum Teil erschütternden Glaubenszeugnissen der einzelnen Romantiker braucht erst gar nicht gesprochen werden. Dennoch findet die besagte Begegnung nicht statt. Die These von der Ironie als christlichem Prinzip beziehungsweise von der „Ironie der Liebe“ erhält so gut wie gar keine Gefolgschaft. Selbst jene Dichter, die ihre Werke in romantische Ironie tauchen

⁶⁷ Siehe dazu H. Friedrich, Montaigne (wie Anm. 54) 54, 105, 112, 118, 162, 302, 321 u. ö.

⁶⁸ Vgl. W. Preisendanz, Humor als dichterische Einbildungskraft (München 1963) 20, 25, 40 u. ö.

⁶⁹ F. Schlegel, Lyceums-Fragment Nr. 48 (zitiert wie Anm. 1) 12.

⁷⁰ F. Schlegel, Athenäums-Fragment Nr. 121 (zitiert wie Anm. 1) 39.

⁷¹ Kritische Ausgabe, Bd. X (München Paderborn Wien 1969) 357.

⁷² Ebd.

oder zumindest glauben, mittels der Ironie ihren Aussagen Wirklichkeitsrelevanz verleihen zu können, schweigen sich über eventuelle Bezüge zum Christentum völlig aus. Mehr noch: Über kurz oder lang werden solche Bezüge geradezu abgelehnt. Zeuge dafür ist nicht nur Heinrich Heine, der Ironie mit dem Wesen des „Katholischen“, d. h. mit dem Alles-Umfassenden, Alles-Integrierenden und Alles-Synthetisierenden für prinzipiell unvereinbar hält, sondern auch romantische Dichter, deren Christlichkeit außer Zweifel stehen dürfte. Ingrid Strohschneider-Kohrs⁷³ macht auf einen Brief Clemens Brentanos an E. T. A. Hoffmann (aus dem Jahre 1816)⁷⁴ aufmerksam, in dem dieser hinsichtlich Literatur ironischer Art bekennt: „Seit längerer Zeit habe ich ein gewisses Grauen vor aller Poesie, die sich selbst spiegelt und nicht Gott.“ Dieselbe Autorin verweist uns auf die „Geschichte der poetischen Literatur Deutschlands“ von Joseph v. Eichendorff (publiziert 1857, entstanden 1846/1847), in der klar und deutlich steht:⁷⁵ „Diese Auffassung [hinsichtlich der Ironie als Prinzip poetischer Kunstwerke] ist allerdings [...] vollkommen richtig in bezug auf das Verhältniß des Dichters zu der formellen Behandlung seines Kunstwerks; nicht aber, wo der Inhalt oder Geist der Dichtung ein christlicher sein soll, in seinem Verhältnisse zum Christenthum, das eben kein bloßes Kunstwerk ist; hier ist der Dichter kein Erschaffender, kein Genießender, sondern ein Empfangender, ein Glaubender. Die Religion, wie sie Novalis und Friedrich Schlegel auch wirklich auffaßten, ist vielmehr selbst jener Aethergeist, jene höhere, wehmüthige Ironie alles Irdischen und aller Kunst, und solche Ironie, ironisch gehandhabt, hebt in der That sich selbst wieder auf.“ Den schärfsten Einspruch gegen eine Verknüpfung von romantischer Ironie und Christentum wird bekanntlich Kierkegaard erheben. Er befindet sich zwar schon unter dem Einfluß der Hegelschen Ironie-Kritik. Doch wird meines Erachtens hinter seinem Einspruch dieselbe Erfahrung stecken, die auch zahlreiche andere christliche Denker und Dichter des 19. Jahrhunderts ausgemacht haben wollten, als sie mit der Ironie zu tun bekamen. Worin besteht diese Erfahrung?

Gewiß besteht sie nicht darin, daß man förmlich zuschauen konnte, wie sich der Schlegelsche Ironie-Begriff vor lauter Überstrapazierung allmählich selbst auflöste oder (wie Eichendorff meinte) selbst ironisierte und dadurch poetologisch betrachtet unfruchtbar wurde, sondern in etwas viel Tieferem. Meines Erachtens liegt sie in der Erkenntnis der Tatsache, daß sich die Ironie, kaum daß sie durch die Romantik neu etabliert worden war, zum Ausdrucksmittel einer geistesgeschichtlichen Entwicklung wurde, die seinerseits gerade damals, Anfang des 19. Jahrhunderts, bewußt zu werden begann und seit damals zumindest zum Schicksal der westlichen Welt geworden ist. Ich meine den Nihilismus.⁷⁶ Man mag diese Ansicht für weit hergeholt oder zumindest für eine aus Kierkegaard

⁷³ I. Strohschneider-Kohrs, *Die romantische Ironie in Theorie und Gestaltung* (Tübingen 1960) 222 Anm. 51.

⁷⁴ E. T. A. Hoffmann, *Briefwechsel*, hg. von H. v. Müller, Bd. II (Berlin 1912) 255 f.

⁷⁵ Ausgabe (Paderborn 1866) 73.

⁷⁶ Vgl. zum folgenden D. Arendt, *Der „poetische Nihilismus“ in der Romantik*, 2 Bde. (Tübingen 1972).

und Nietzsche gewonnene Retrospektive halten. Andererseits: Ist es ein Zufall, daß der explizite Nihilismus-Vorwurf zum erstenmal ausgerechnet gegen jenen Philosophen, nämlich gegen Johann Gottlieb Fichte, erhoben wurde, der zugleich einer der wichtigsten Referenzpunkte Schlegels, Novalis' und anderer Romantiker war? Aber noch viel wichtiger: Haben nicht gerade jene Dichter, die das romantische Ironie-Konzept in die Tat umsetzen wollten, die ersten nihilistischen Werke der deutschsprachigen Literatur geschaffen? Man denke nur an Brentanos Roman „Godwi oder Das steinerne Bild der Mutter“,⁷⁷ der 1800 erschien, noch mehr aber an Ludwig Tiecks Märchen-Novellen sowie an dessen Briefroman „William Lovell“,⁷⁸ publiziert 1795/1796. Gibt es nicht zu denken, daß auch die russische Literatur spätestens ab der Mitte des 19. Jahrhunderts Parallelen zwischen Nihilismus und Ironie zieht? Sind es, was für unser Thema besonders aufschlußreich ist, nicht christliche Dichter wie Dostojewskij und Tolstoj, die im Nihilismus auch die Ironie als Form einer dämonischen und sündigen Existenz bekämpfen?⁷⁹ Hört man nicht Pascal, wenn Tschschow in der „Erzählung eines Unbekannten“ (1893), die viel von Ironie handelt und zugleich Erfahrungen resümiert, die den russischen Dichtern seit Puschkina und Gontscharow so viel zu denken gegeben haben, seinen Ich-Erzähler verzweifelt fragen läßt: „Aber die Frage ist [...], warum sind wir so erschöpft? Warum sind wir, die wir anfangs so leidenschaftlich, kühn, edel und gläubig waren, mit dreißig, fünfunddreißig Jahren bereits völlige Bankrotteure? Warum erlischt der eine an Schwindsucht, jagt sich der andere eine Kugel in den Kopf, sucht der dritte das Vergessen bei Wodka und Kartenspiel, tritt der vierte, um Furcht und Schwermut zu ersticken, zynisch das Bild seiner reinen, schönen Jugend mit Füßen? Warum bemühen wir uns nicht, wenn wir einmal gestrauchelt sind, wieder aufzustehen und, da wir das eine verloren haben, etwas anderes zu suchen? Warum?“⁸⁰ Schließlich und nicht zuletzt: Was bedeutet es, daß der eigentliche Prophet des Nihilismus, nämlich Friedrich Nietzsche, ein überragender Ironiker war, der nichts Geringeres als den Tod Gottes und das Ende des Christentums verkündete? Wollte er nicht, wie Georg Picht in seinen Vorlesungen über Nietzsche so einmalig gezeigt hat, die Ironie an die Stelle der Wahrheit und des Glaubens setzen? Sollte Zarathustra nicht das Zeitalter der Ironie einläuten?⁸¹

Es braucht nicht eigens dargelegt zu werden, daß und warum sich das Christentum mit dieser Entwicklung, die es unter die Stichworte „Tragödie des Humanismus ohne Gott“⁸² und „Apokalypse der deutschen Seele“⁸³ stellte, nicht einlassen wollte und konnte. Das ergibt sich von selbst. Wir können vielmehr dazu übergehen, Resümee zu ziehen, denn eine bedeutendere Auseinanderset-

⁷⁷ Ebd. Bd. II, 385–482.

⁷⁸ Ebd. 258, 303, 330–384.

⁷⁹ Vgl. D. Arendt (Hg.), *Der Nihilismus als Phänomen der Geistesgeschichte in der wissenschaftlichen Diskussion unseres Jahrhunderts* (Darmstadt 1974).

⁸⁰ A. Tschschow, *Die Dame mit dem Hündchen. Späte Erzählungen 1893–1903* (München 1988) 58.

⁸¹ Siehe Anm. 18.

⁸² Siehe das gleichnamige Werk von H. de Lubac (deutsch Salzburg 1950).

⁸³ Siehe das gleichnamige Werk von H. U. v. Balthasar, 3 Bde. (Salzburg 1937–1939).

zung christlicherseits hat es auch im 20. Jahrhundert – abgesehen von der Sekundärliteratur zu Kierkegaard – nicht mehr gegeben. Das Ergebnis ist meines Erachtens folgendes: Die offizielle und tonangebende christliche Tradition (innerhalb aller Konfessionen) hat sich mit der Ironie wenig beschäftigt. Wo sie es tat, stand sie ihr reserviert bis ablehnend und aburteilend gegenüber. Die Ursachen dafür lagen zunächst in den allgemeinen kulturgeschichtlichen Voraussetzungen. Später, ab dem 16. Jahrhundert, sind sie innerhalb der einzelnen Kirchen im Drang nach Dogmatik und absoluter Abgrenzung zu suchen. Noch später, im 19. und 20. Jahrhundert, ist es die negative Hypothek, mit der die Ironie auftritt, konkret ihre Verbindung mit der Verzweiflung, der Schwermut und dem Nihilismus, die es den christlichen Denkern geraten sein läßt, sich um sie erst gar nicht zu kümmern. Nur vereinzelte und – man darf wohl sagen – überragende Gestalten der christlichen Geistesgeschichte vermögen die Ironie zu einem Glaubensprinzip zu gestalten. Bei Erasmus wird sie Fundament seiner „*philosophia Christi*“, bei Friedrich Schlegel zentraler Ausdruck der christlichen Liebesbotschaft, bei Sören Kierkegaard ein maieutisches Mittel zum Sprung in die gläubige Existenz. Nachfolge finden diese ebenso einsamen wie kühnen Thesen de facto kaum.

Es ist wichtig, daß man diese historischen Tatsachen kennt, wenn man über das Verhältnis von Ironie und christlichem Denken spekulativ nachdenken will. Dies gilt besonders heute, wo die Relevanz dieses Themas wieder gegeben zu sein scheint. Wir sprachen schon von der heutigen Diskussion um die Grenzen der Vernunft. Diese Diskussion fordert nicht bloß eine Beschäftigung mit der Ironie im allgemeinen heraus, sie richtet sich besonders an die christlichen Philosophen, resultiert doch deren Selbstverständnis aus der Beziehung zwischen Vernunft und Jenseits der Vernunft. Beanspruchen die christlichen Philosophen aber Kompetenz in diesem Grenzbereich, so wäre es doch zumindest – im Sinne des Erasmus – der Überlegung wert, ob eine christliche Philosophie, die als Philosophie ja grenzbewußter Vernunftvollzug sein muß, obwohl sie kraft ihrer Christlichkeit über denselben wenigstens hypothetisch hinausgreift – ob also eine solche Philosophie ihre paradoxe Stellung nicht *ironisch* realisieren und aushalten könnte. Ironie wäre eine Möglichkeit, in der die Vernunft den Glauben in ihre Selbstverwirklichung widerspruchslos und ohne Gefahr der Kapitulation einbeziehen dürfte. Daß dies nicht gleich den Nihilismus herbeiläuten würde, kann meines Erachtens sehr eindrucksvoll am Ironie-Konzept Robert Musils ersehen werden. Musil ordnet die Ironie der „induktiven Gesinnung“ zu, die ihren Ursprung wiederum aus dem sogenannten „Möglichkeitssinn“ nimmt, der seinerseits dem „Wirklichkeitssinn“ entgegensteht. Von diesem „Möglichkeitssinn“ heißt es gleich zu Beginn des Romans „Der Mann ohne Eigenschaften“, daß er ein Rechnen mit den „noch nicht erwachten Absichten Gottes“⁸⁴ sei. Ironie wird somit zum Umgehen mit den ungeahnten Möglichkeiten Gottes. Ich frage: Ist nicht die christliche Botschaft von Hause aus, gestern, heute und morgen, eine

⁸⁴ Ausgabe von A. Frisé (Reinbek bei Hamburg 1978) 16.

solche ungeahnte Möglichkeit Gottes? Gehört es nicht zu ihrem Wesensmerkmal, daß sie enthält, „was kein Auge je gesehen und kein Ohr je gehört hat“ (1 Kor. 2, 9; vgl. Is. 64, 3)? Warum sollte dann aber die Ironie als einer der Wege, in der sich das Denken auf das Ungeahnte einstellt, etwas Unchristliches sein? Ist sie nicht ganz im Gegenteil das, was Erasmus von ihr gesagt hat, nämlich eine permanente Bereitschaft zur Anerkennung der stets größeren Weisheit Gottes sowie zum Eingeständnis der eigenen Torheit? Drückt sich in ihr nicht die Solidarität, die ein echtes christliches Denken gemeinsam mit jedem anderen menschlichen Denken in allen Höhen und Tiefen teilt, am glaubwürdigsten aus?

Egal aber, ob man die Ironie christlich handhabt oder nicht, eines steht fest: Ironie wird es nur dort geben, wo eine Kultur der Sprache herrscht. Darauf wurde schon zu Beginn dieses Beitrages hingewiesen. Es sei hier noch einmal ausdrücklich wiederholt. „Kultur der Sprache“ bedeutet: Es ist nicht gleichgültig, wie wir mit unserer Sprache umgehen. Die sprachliche Form, in die wir unsere Gedanken kleiden, ist alles andere als ein beliebig variables Transportmittel oder gar eine bloße Nebensächlichkeit. Wie Cicero, Seneca und die gesamte humanistische Tradition uns lehren, gehört zur Weisheit vielmehr sowohl der Inhalt des Wissens als auch die Form, in der wir diesen Inhalt ausdrücken. Philosophie ohne ausdrückliche Pflege der Form ist somit nach humanistischer Überzeugung ein Unding. „Kultur der Sprache“ besagt aber auch: Die Sprache muß als das genommen werden, was sie ist, nämlich das Denken in seinem reichen und vielschichtigen Leben. Wo dieses Leben verstümmelt oder auf einen Aspekt reduziert wird, etwa auf mathematische Funktionen oder auf seine Eigenschaft, Kommunikation zu vermitteln, dort haben Sprachformen wie die Ironie, die unter allen Umständen sämtliche Register der Möglichkeiten der Sprache ziehen können müssen, keine Chance. Deshalb noch einmal: Ironie wird es nur dort geben, wo eine Kultur der Sprache herrscht.