

Erwählung als Roman gelesen

Zu Martin Walsers *Über Rechtfertigung*

Stefan Berg

Martin Walser hat im sechsten Kapitel seines Büchleins *Über Rechtfertigung* einen »Versuch« formuliert, »das Religiöse vor dem Vergessen zu bewahren« (32).¹ Dabei verfolgt er das Geschick eines »Motiv[s] der Religion« (34) in der Theologiegeschichte, und zwar das der Vorstellung einer gnadenhaften Erwählung des Einen und der gnadenlosen Verwerfung des Anderen, wie es klassisch in der Lehre von der so genannten doppelten Prädestination formuliert wird. Vor dem Vergessen bewahrt werden soll dieses hochumstrittene Lehrstück durch eine Relektüre. »Ich schenke Erbarmen, wem ich will, und erweise Gnade, wem ich will« zitiert Walser mit Röm 9,15 aus Ex 33,19, und er gibt allen, denen die dahinterstehende Frage, ob Gott in dieser Ungleichbehandlung »gerecht sei, [...] ein Nullproblem ist«, die Anweisung: »Lesen wir's als Roman« (35). – »Erwählung als Roman gelesen«, um diese Idee soll es im Folgenden gehen. Was soll das heißen? Welche Aspekte rücken dann ins Zentrum? Und was trägt es aus?

1.

Die erste Frage muss lauten: *Was* genau soll als Roman gelesen werden?

Walser setzt ein bei Gen 25, also bei der Geburt der Zwillinge Esau und Jakob. Er spricht mit der Lutherübersetzung von 1545 über die Scheidung von »zweyerlei Leute[n]«, die sich hier vollziehe. Walser will also nicht, dass etwa mit der Übersetzung von 1984 von zwei »Völkern« die Rede ist, die hier geschieden werden, sondern allgemeiner und ohne ethnische Engführung von zwei Menschengruppen. Deren Ungleichheit wird mit den Antagonisten gross/klein respektive Herrschaft/Dienst umrissen; es geht um eine hierarchisierende Wertung beider Gruppen, wobei die einen den anderen gegenüber in diffuser Weise bevorzugt beziehungsweise überlegen

¹ Seitenzahlen beziehen sich hier und im Folgenden auf: M. Walser, *Über Rechtfertigung*, eine Versuchung, Reinbek bei Hamburg 2012.

sind. Eine wesentliche Pointe ist – und dies unterscheidet sie von der Kain-und-Abel-Erzählung, auf die Walser ja auch hätte zurückgreifen können –, dass dieser Unterschied *expressis verbis* vom Herrn angekündigt, also offenbar zumindest akzeptiert, wenn nicht gutgeheissen und bejaht, wird. Diese Bejahung erfolgt, obwohl damit die Hierarchie die gängigen sozialen Muster der Bevorzugung vom Kopf auf die Füße stellt: Nicht der Erst-, sondern der Zweitgeborene soll begünstigt werden. Der Unterschied, um den es hier geht, ist also ein Unterschied, der vor Gott gilt, und damit ein anderer, als er unter den Menschen als sozialen Wesen gelten würde.

Aus dieser biblischen Erzählung destilliert Walser etwas heraus, das er immer wieder formalisierend als »Motiv« bezeichnet, also als ein »stoff[ich]-themat[isches], situationsgebundene[s] Element, dessen inhaltl[iche] Grundform schematisiert beschrieben werden kann«, wie uns das *Metzler Literaturlexikon* belehrt. Die bei Walser im Fokus stehende theologische Grundform ließe sich dann wohl in etwa so bestimmen: »Es besteht ein Unterschied zwischen den Menschen, und dieser Unterschied gilt vor Gott und ist von Gott bejaht.«

Der Kontext dieses Schemas ist für Walser die Frage nach der Rechtfertigung des Menschen. Was er unter »Rechtfertigung« versteht, ist dabei nicht ganz so leicht zu sagen. In manchen Äusserungen scheint es um das ganz alltägliche Gelingen des Lebens und ein positives Selbstverhältnis im Sinn eines subjektiven Mit-sich-selbst-im-Reinen-Seins zu gehen, so wie er es im Sich-gerechtfertigt-Fühlen anderer beobachten zu können glaubt. Andernorts wird deutlich, dass es auch um mehr geht, nämlich um eine Rechtfertigung im Sinne einer Legitimation des konkreten menschlichen Lebens in seinem So-und-nicht-anders-Sein. Eine solche legitimierende Rechtfertigung des Lebens, so eine wesentliche Annahme des Buches, könne nicht als eine gedacht werden, die aus dem Leben selbst bezogen werden könne, dürfe sich selbst also nicht bloss als Durchsetzung des eigenen Rechthabenwollens und Rechthabenmüssens verstehen, sondern müsse auf eine andere Instanz, Gott, zurückbezogen werden – und zwar so, gut reformatorisch, dass es nicht die Werke des Menschen seien, die Gott motivieren, den Menschen zu rechtfertigen, sondern allein dessen geschenkte Gnade. Gerechtfertigt werde nur, wessen sich Gott unverdienterweise erbarme und dem er Gnade erweise. Das Motiv, das Walser als Roman lesen möchte, besagt demnach: Hinsichtlich solcher Rechtfertigung des Lebens werden eben nicht alle Menschen gleich behandelt, sondern den einen wird die Gnade zuteil, und sie werden gerechtfertigt und

darin legitimiert; den anderen wird solche Gnade nicht zuteil, und sie werden nicht gerechtfertigt und nicht legitimiert.

2.

Was aber heisst es weiter, das Schema *als Roman* zu lesen? – Walsers Essay versammelt drei Aspekte:

(a.) Zunächst scheint Walser im Schicksal dieses Motivs in der Theologiegeschichte eine Spannung zu erkennen, die ihn an den Plot eines Romans denken lässt. Man könne, »was mit diesem Motiv passiert, lesen wie einen Roman« (34), so Walser: die Entwicklung von Paulus über Augustin zu Calvin, der nach seiner Ansicht das letzte große Kapitel in diesem Fortsetzungsroman geschrieben habe. Der erste Aspekt des Romanhaften liegt also in einem gewissen Unterhaltungswert. Walser als Kirchen- und Theologiehistoriker, der eine solche Motivgeschichte als so unterhaltend und fesselnd empfindet wie ein gelungenes Stück schöner Literatur?

(b.) Bedeutsamer erscheint mir ein anderer Aspekt. »Lesen wir's als Roman« – das ist eine Gebrauchs-, genauer gesagt: eine Lektüreanweisung. Es geht also um eine bestimmte Rezeptionshaltung. Sie ist anzuwenden auf Texte, in denen das oben genannte theologische Schema vorkommt, also im Prinzip ebenso auf biblisch-narrative wie theologisch-argumentative.

Die Adressaten, denen diese Haltung empfohlen wird, sind diejenigen, welche mit der Frage nach Gott, nach der Gerechtigkeit, die vor ihm gilt, und nach der gnadenhaften Erwählung zu solcher Gerechtigkeit nichts anfangen können, die also innerlich abschalten, wenn solches besprochen wird. Walser dürfte weniger die schmunzelnden Talkshow-Atheisten mit ihrer Rechthaberei, Selbstzufriedenheit und Ahnungslosigkeit im Blick haben, auch nicht die aufgesetzten toleranten Medienvertreter, die er im Fernsehen beobachtet. Eher geht es ihm um diejenigen, die zumindest bereit sind, ein Buch Martin Walsers zum Thema Rechtfertigung in die Hand zu nehmen: zum einen die Gebildeten unter den Verächtern der Religion unserer Zeit, zum anderen – diese Gruppe ist seit Schleiermacher wohl noch hinzugekommen – diejenigen, die weder ein gutes noch ein schlechtes Verhältnis zur Religion haben, sondern gar keines, also die aufgeschlossenen Ahnungslosen und interessiert Indifferenten.

Wodurch zeichnet sich die ihnen nahegelegte Rezeptionshaltung aus? – Walser erläutert: »Madame Bovary und Iwan Karamasow gibt es auch nicht, und trotzdem wiegen und wägen wir in unserem In-

neren, was sie tun und sagen und warum sie es tun und sagen.« (35) Es geht also zum einen darum, dass man etwas an sich herankommen lässt und es zu einem Wiegen und Wägen kommt: ein Taxieren von Handlungs- und Sprechakten samt deren Begründung. Dieses soll sich im Inneren vollziehen, also dort, wo nichts mehr äusserlich am Subjekt abperlen, sondern aus dem Zentrum heraus möglicherweise existentielle Dringlichkeit aufbauen kann. Zum anderen geht es um eine Relativierung, und zwar eine Relativierung der Frage, ob das verfolgte Motiv Realität für sich beanspruchen kann. So wie es uns einerlei ist, ob es Emma Bovary und Iwan Karamasow gegeben hat, gibt oder geben wird, wenn wir die Romane Flauberts und Dostojewskijs lesen, so sei es uns einerlei, ob es Gott, die Gerechtigkeit vor ihm und die Erwählung zu solcher Gerechtigkeit gibt, wenn wir uns mit dem genannten theologischen Motiv befassen. Der romanhafte Aspekt ist in diesem Fall eine gewisse Fiktionalität – und dabei trifft es ›Fiktionalität‹ eigentlich nicht so recht, weil im Grunde vor allem gesagt werden soll, dass das Wiegen und Wägen und die sich darin aussprechende subjektive Relevanz gerade nicht am Realitäts- bzw. Fiktionalitätsstatus des Gewogenen hängt. Man kann dies mit D.Z. Phillips lesen: dass die Alternative von Realismus (*realism*) und Nicht-Realismus (*nonrealism*) theologisch nicht zielführend sei. Walser möchte wohl eine Prämisse dieser Art in der vorgeschlagenen Rezeptionshaltung eingetragen wissen. Er ist davon überzeugt, dass sich auch unter diesen Bedingungen das für ihn Wesentliche zeige, und er charakterisiert diese Rezeptionshaltung dennoch als »vorläufig« (35). Soll damit nur angedeutet sein, dass Walser nicht das letzte Wort in dieser Frage beansprucht?

Wie auch immer: Walser selbst präferiert diese Rezeptionshaltung: »Ich meine aber, Religion sei eine Ausdrucksart wie andere, wie Literatur, Musik, Malerei. Ich lese Religion als Literatur.« (32) Diese Erläuterung ist unbefriedigend. Was heißt es denn, eine Ausdrucksart als eine andere zu lesen? Und passt Religion in die Reihe von Literatur, Musik und Malerei? Kann Religion nicht vielmehr auch in literarischen, musikalischen oder visuell-ästhetischen Medien thematisch werden? Und hätte er nicht wenigstens schreiben sollen, dass er ›religiöse Schriften‹ bzw. ›Überlieferungen‹ als Literatur lese? Wie soll es denn möglich sein, *Religion* als Literatur zu lesen?

(c.) Vielleicht klärt sich dies ein Stück weit beim dritten Aspekt des Romanhaften: die romanhaften Qualitäten, die das Motiv selbst mit sich bringt, also gewissermassen das literarische Potential von Erwählungsvollzügen. In seiner *NZZ*-Rezension vom 19. September 2012 hatte sich Jan-Heiner Tück in dieser Hinsicht überaus kritisch

geäußert: »Walser ist fasziniert von Theologen, die die Menschheit in Verdammte und Erwählte scheiden. [...] Dieser dunkle Dualismus mag ein spannendes Romanprogramm abgeben, theologisch befriedigend ist er nicht«, schreibt er und weist völlig richtig darauf hin, dass Walser Barths Erwählungslehre ignoriere, die gerade in der Universalisierung ihre Pointe habe.

Tück hat in doppelter Weise recht: Theologisch ist dieser Dualismus unbefriedigend, und Walser bringt ihm dennoch eine gewisse Faszination entgegen. Diese Faszination wiederum hängt sicherlich mit gewissen literarischen Qualitäten zusammen. Doch welche sind dies eigentlich? Inwiefern kann ein klassisches Lehrstück der Dogmatik eine solche Qualität für sich beanspruchen, und worin liegt sie im Detail? – Dies zu erkunden, könnte sich lohnen. Möglicherweise können auf diese Weise einige Aspekte prägnanter heraustreten als dies in der eingeschliffenen Diskussion und deren *theological correctness* möglich ist. – Lassen wir es also darauf ankommen und lesen Rechtfertigung noch ein wenig ausführlicher als Roman!

3.

In einem ersten Schritt sollen die Andeutungen aufgesucht werden, die Walser selbst zur romanhaften Qualität der Erwählungslehre macht. Ich orientiere mich dazu grob am Text des sechsten Kapitels.

(1.) Unmittelbar nachdem Walser mit Gen 25 von der Geburt Jakobs und Esaus berichtet hatte, spitzt er das von ihm damit ins Zentrum gerückte Motiv eines von Gott bejahten Unterschieds zwischen den Menschen noch einmal in extremer Weise zu. Walser geht mit Röm 9,13 auf Mal 1,2f zurück, wo davon die Rede ist, dass Gott Jakob liebe und Esau hasse. Eine Zuspitzung ist dies in gleich mehrfacher Hinsicht: In Gen 25 wurde bloss konstatiert, dass es einen von Gott bejahten Unterschied gebe und dass dies mit gewissen Bevorzungen im Leben – Jakob als der grosse Herr und Esau der kleine Knecht – einhergehe. Bei dem einen läuft es eben besser, bei dem anderen schlechter, könnte man achselzuckend vermerken. Mal 1,2f schärft dies erheblich, indem diese Differenz auf eine Verschiedenheit des Gottesverhältnisses rückbezogen und in diesem begründet wird. Dabei geht es aber nicht um die Verhältnisse, die Jakob oder Esau zu Gott haben, es wird also nicht von den Menschen her gedacht, sondern es geht um das Verhältnis Gottes zu Jakob und Esau, es wird also von Gott her gedacht. Der Unterschied, der in beiden Zweierkonstellationen waltet, wird dabei emotional

codiert: Gott liebt den einen, und er hasst den anderen – und deswegen läuft es beim einen gut und beim anderen schlecht. Ein größerer Antagonismus als derjenige von Liebe und Hass ist auf dem Feld der Emotionalität nicht denkbar – von der Nüchternheit, mit dem der Unterschied in Gen 25 präsentiert wurde, bleibt da keine Spur. Und weil man der Emotionalität noch weniger als der Vernunft zutraut, gerecht zu sein, ist damit auch unmittelbar die Frage nach Gottes Gerechtigkeit gesetzt.

(2.) Es folgt eine sehr lange Passage zu Augustin. Walser bewundert den Kirchenvater als »Autor, der den Esau-Jakob-Roman fortsetzt« – und das nicht einfach, weil er ihn fortsetzt, sondern weil er ihn radikalisiert fortsetzt. Dies ist Walser »sehr willkommen« (37). Von ›Zorn und Schande‹ ist nun die Rede, und von einer ›Bestrafung der einen‹, welche dazu diene, zu zeigen, was den anderen erlassen wird (36). Auf diese Weise lagern sich weitere emotionale, zudem moralische und juristische Aspekte an den Antagonismus an. Es wird dann auch theologisch scharf zwischen ›Auserwählten und Nichtauserwählten‹, zwischen ›Geretteten und Verlorenen‹ geschieden – so scharf, dass der »gesunde Menschenverstand« (37) rebellieren und Augustin mit Kurt Flasch zum »Klassiker der christlichen Intoleranz« (36) gekürt werden muss. – Doch das ficht Walser nicht im Geringsten an. Augustin kann für ihn gar nicht hart genug sein. Die Schärfe des Antagonismus diene dazu, so Walser, »die Gnade umso größer werden zu lassen«, denn »Gnade ist nur was unverdient ist« (37). Der Weg, über ein Verdienst Gottes Hass zu entgehen oder seine Liebe zu erlangen, ist also vollständig blockiert. Ebenso wird die Frage nach einer dahinter stehenden Gerechtigkeit Gottes aufgelöst: Ob Gott liebt oder hasst, ist keine Frage von Gerechtigkeit. Er liebt oder er hasst – das ist alles.

Mit diesen Zuspitzungen geht einher, dass keine Prognosen über den eigenen Gnadenstand gemacht werden können: »In diesem Roman weiß nämlich kein Mensch, ob er zu den Erwählten gehört, zu den Geretteten oder zu den Bestraften.« (37) Dazu Walser:

»Es findet keine Auswahl von ›Gerechtfertigten zum ewigen Leben statt; vielmehr werden die erwählt, die gerechtfertigt werden sollen. Diese Auswahl ist mit Sicherheit so verborgen, daß sie für uns in ein und derselben Masse einfach nicht erkennbar sein kann.« Damit erfüllt er [sc. Augustinus] wieder das Romanprogramm. Was kann spannender sein als ein Roman, dessen Figuren [...] nicht wissen, wozu sie bestimmt beziehungsweise wozu sie überhaupt da sind.« (41)

Das ist wohl eine maximale Härte: radikales Ausgeliefertsein unter Bedingungen extremer Antagonismen – und dies alles betrifft überdies die Existenz als Ganze, also die Frage, wozu man bestimmt und wozu man überhaupt da und nicht vielmehr nicht da ist. Das erinnert wohl nicht zufällig an Kafkas *Process*.

Wie begründet Walser seine Faszination für Augustins Härte? – Schon zuvor hatte der Autor durchblicken lassen, dass sich in der maximal hart formulierten Vorstellung einer doppelten Prädestination ausspreche, wie »rechtlos« der Mensch »in Wirklichkeit« gewesen sei (38) und dass man in den einschlägigen Texten, wenn man sie als »Schöne Literatur« lese und nicht »als Dokument auf dem Weg zur Erklärung der Menschenrechte«, erleben könne, »was und wie damals erlebt werden musste« (39). Wesentlich ist also, dass sich in diesem Roman eine Welterfahrung ausdrückt. Dies führt Walser in der folgenden Passage noch einmal näher aus:

»Er [sc. Augustin] und die anderen, die einen Gott rechtfertigen, der Esau vorgeburtlich hasst und Jakob ebenso vorgeburtlich liebt, die haben damit nur ihre Welterfahrung ausgedrückt. Sie haben einen realistischen Roman geschrieben. Genauso geht es zu in dieser Welt. Und dass sie ihren Romanhelden Gott freisprechen, heißt nur: Auch Gott war nicht schuld daran, dass es so zugeht in der Welt. Es ging so zu, ohne dass jemand schuld war. Auch Gott war nur eine Ausdrucksfunktion des Weltgeschehens.« (40)

Die Idee, dass sich im Roman eine Welterfahrung ausdrücke, impliziert ein Entsprechungsverhältnis: Auf der einen Seite steht die Welt, in der es hart zugeht, auf der anderen der Gott-Esau-Jakob-Roman, in dem es nicht minder hart zugeht. Dass der Roman ein »realistischer« ist, will sagen, dass die Härte, welche der Gott-Esau-Jakob-Roman beschreibt, eine vergleichbare Härte ist, wie wir sie in der Welt vorfinden. Aber der Roman bildet eben nur ab und drückt – ganz und gar in der Welt – etwas über die Welt aus; er spricht in seinem Über-die-Welt-Sprechen zwar von Gott, aber er sucht in ihm keinen Schuldigen für die Härten der Welt in einer metaphysischen Hinterwelt.

Das Verhältnis zwischen der Wirklichkeit und dem Roman ist jedoch bei näherem Hinsehen sogar noch eine Stufe komplexer als mit dem Begriff der Abbildung suggeriert wird. Ein oben nur auszugsweise angeführtes Zitat lautet vollständig:

»Was kann spannender sein als ein Roman, dessen Figuren *wir* sind, und zwar Figuren, die nicht wissen, wozu sie bestimmt beziehungsweise wozu sie überhaupt da sind.« (41)

Der Roman handelt also zwar von Gott, Esau und Jakob, aber er handelt nicht weniger auch von uns. Walser meint also nicht bloss, dass wir uns mit diesen Figuren identifizieren könnten, wie das im Prinzip bei so gut wie allen Romanen der Fall ist, sondern dass wir selbst faktische Figuren dieses Romans seien. Es geht wirklich um mich – und in gewisser Weise ist das ja auch der Anspruch, den die Bibel erhebt und der von Walser offenbar bejaht wird. Dass wir selbst darin vorkommen, gilt aber offenbar nur insofern, als wir um unsere eigene Bestimmung und das Wozu unseres Da-Seins nicht wissen, und das trifft auf die Selbstgewissen und Selbstgefälligen, an denen sich Walser immer wieder abarbeitet, offenbar nicht zu. Dies wird auch deutlich, wenn Walser seine These historisiert und schreibt:

»Heute: Wir führen, wenn es uns gut geht, unser Wohlergehen auf uns selbst zurück. Also auf unsere Werke. Die, die ihre Gelungenheit noch als Gnade erleben, dürften seltener sein. Schon lieber nennen wir's Glück. Oder Zufall. Oder, um uns größer vorzukommen, Gerechtigkeit.« (40)

Den Selbstgewissen und Selbstgefälligen, zu denen sich Walser offenkundig nicht zählt, scheint also die Fähigkeit abhanden gekommen zu sein, sich selbst als Figuren dieses Romans wahrzunehmen. Um dazu in der Lage zu sein, müsste man nicht nur die Frage nach der Bestimmung und dem Wozu des eigenen Da-Seins überhaupt stellen, sondern in diesem Zusammenhang auch Gnade wahrnehmen können und nicht bloss ›Glück‹, ›Zufall‹ oder ›Gerechtigkeit‹. Die Erwählungslehre als Roman zu lesen, dürfte also schwer werden, wenn man diese unzeitgemässe Kompetenz nicht mitbringt.

(3.) Nur *en passant* geht Walser auf Calvin ein: Er »war wohl der Letzte, der so weltfremd agieren musste, dass man sagen kann: Das ist eine interessante Fortsetzung des Augustinus-Romans (42)«. Diese Weltfremdheit ist konstitutiv: »eine außerordentliche Zumutung, [...] also mindestens, dass Gott gerecht ist, obwohl er Gnade ausschüttet, über wen er will und dass dazu der Mensch nichts, absolut nichts tun kann« (42) – und dies sei, so Walser, bei Calvin eher verwirklicht als bei Luther –, und »danach wird alles gesellschaftlich« (43), wie er an Max Weber festmacht.

(4.) Walser übersieht, wie schon Tück in seiner Rezension anmerkte, dass auch Barth – ebenso im Übrigen Schleiermacher – kräftig am Augustinus-Roman zum Thema Erwählung mitgeschrieben hat,

dabei aber die Radikalität eher zu mildern als zu erhöhen trachtete. Walser interessiert sich nun einmal nur für den antagonismusfrohnen Barth der dialektischen Theologie. So zitiert er Barths Entgegensetzung von der mit menschlichen Kräften möglichen Kirche Jakobs. Das Thema Erwählung wird damit aber nur mehr angedeutet. An Barth schätzt Walser vor allem, dass er an den Mangel erinnere, vor dessen Hintergrund Erwählung überhaupt erst zum Thema werden könne: die Mangelhaftigkeit aller Rechtfertigungsversuche, welche dem Mensch aus seinen eigenen Lebensmöglichkeiten heraus zugänglich sind:

»Karl Barth kann in einem ein Bedürfnis produzieren, diesen Mangel zu wecken. Ich komme mir ohne diesen Mangel ärmer vor. Auch wenn ich zugeben muss, dass ich einen Karl Barth brauche, um ihn in mir zu wecken. Wenn es Karl Barth nicht gäbe, wäre dieses Bedürfnis in mir mutlos und stumm geblieben.« (55f)

Wäre Barth also ein Mittel gegen die Selbstgefälligkeit der Selbstgefälligen und Selbstgerechtigkeit der Selbstgerechten? Versetzt Barth-Lektüre also in die Lage, Erwählung als Roman zu lesen? – Barth hätte sicherlich etwas einzuwenden und würde, wohl nicht ganz zu unrecht, in diesem Programm mehr Kulturprotestantismus wittern, als es sich selbst eingesteht.

4.

Der zurückliegende Abschnitt folgte Walser bei seinem Versuch, die Erwählungslehre ›wie einen Roman‹ zu lesen. Welche Aspekte des alten Lehrstücks traten dabei hervor? Folgende lassen sich systematisieren:

(1.) Die Erwählungslehre wurde zurückgeführt auf ein *Beziehungsgeschehen*: die Beziehungen zwischen Gott auf der einen und Esau und Jakob auf der anderen Seite; in gewisser Weise ging es auch um die Beziehung zwischen Gott und mir, der Leserin respektive dem Leser des Essays. Charakteristisch war, dass die jeweilige Beziehung als Zweierbeziehung betrachtet und nicht etwa in ein komplexeres Beziehungsgeflecht oder ein Kollektiv eingeordnet wird.

(2.) Das Beziehungsgeschehen erhielt eine im Wesentlichen *emotionale Codierung*. Die Beziehung vollzog sich entweder im Modus

der Liebe oder dem des Hasses. Es gab zwar auch juristische Aspekte, aber das Emotionale war klar dominant.

(3.) Auffällig an der emotionalen Codierung war weiter ihre streng *binäre Struktur*: entweder Liebe oder Hass. Nach der Möglichkeit einer neutralen oder indifferenten Beziehung wurde nirgends gefragt, ebenso wenig nach der eines Mehr oder Weniger in der Liebe oder im Hass. Nicht-Liebe schien als Hass und Nicht-Hass als Liebe gesetzt zu sein.

(4.) In welchem Modus sich die Beziehung vollzieht, hatte für den Geliebten oder den Gehassten *Konsequenzen von existentieller Relevanz*. Das heisst, es konnte Esau und Jakob nicht gleichgültig sein, ob sie von Gott geliebt oder gehasst wurden, weil die Ungleichheit des Beziehungsmodus eine reale Ungleichheit zwischen den Menschen nach sich zog.

(5.) Der Entscheidung, ob Gott sie liebt oder hasst, waren Esau und Jakob *vollkommen ausgeliefert*, das heisst, in welchem Modus sich die Beziehung Gottes zu ihnen gestaltet, war ihnen gänzlich entzogen. Entsprechend stand ihnen keine Möglichkeit offen, diese Entscheidung von ihrer Seite her zu beeinflussen oder an sich etwas abzulesen, was ihnen Aufschluss über die Beziehung Gottes zu ihnen gegeben hätte.

(6.) Dem Komplex als Ganzem eignete eine eigentümliche Spannung: Der Roman wurde als realistischer charakterisiert und ihm doch eine gewisse Weltfremdheit attestiert. Dies könnte darauf hindeuten, dass es um *das Nicht-Alltägliche* geht, also dasjenige, was sich zwar real ereignen kann, aber dennoch einen gewissen Ausnahmestand darstellt.

Dies sind die wesentlichen Aspekte der Grammatik der Erwählung, so wie sie Walser in ihrer Lektüre als Roman hervortreten lässt. Überblickt man diese Zusammenstellung, so kann sich der Verdacht regen, Walser beschreibe die Beziehung zwischen dem erwählenden Gott und dem erwählten Mensch nach dem Vorbild einer Liebesbeziehung – wohlgermerkt einer Liebesbeziehung im Sinne des *eros*, nicht der *agape* oder der *philia*. Präziser gefragt: Konzipiert Walser in seinem Essay die (laien-)theologische Grammatik der Erwählung möglicherweise an der literarischen Grammatik der erotischen Liebe? Dieser Frage soll abschliessend nachgegangen werden.

5.

Ἔρωτα δέ, τὸν τύραννον ἀνδρῶν,
τὸν τᾶς Ἀφροδίτας
φιλάτων θαλάμων κληδοῦχον, οὐ σεβίζομεν,
πέρθοντα καὶ διὰ πάσας ἰέντα συμφορᾶς
θνατοῦς ὅταν ἔλθῃ.
Euripides, Hippolytos

Aufs Ganze gesehen hat der *eros* theologisch keinen allzu guten Leumund. Selbstverständlich ist man – zumindest protestantischerseits – bemüht, sexualethisch nicht allzu verklemmt zu erscheinen, doch wenn es darum geht, etwa die Beziehung von Gott und Mensch metaphorisch zu beschreiben, so ist man mit dem Rückgriff auf die *agape* auf der sichereren Seite. Der *eros* erscheint allzu wankelmütig, unzuverlässig, mitunter zerstörerisch, und sein Hingerissen-Sein von Äusserlichkeiten will sich so gar nicht mit 1. Sam 16,7 vertragen, wonach das Entscheidende nicht im Zugänglichkeitsbereich menschlicher Augen, sondern im verborgenen und also nur Gott zugänglichen Inneren des Herzens zu finden sei. Gewisse überkommene, aus heutiger Sicht gezwungene Zugänge zum *Hohenlied* oder die nahezu unkontrolliert-freizügige Bilderflut so mancher Brautmystik lassen sich zudem leicht als abschreckende Beispiele ins Feld führen. Es soll hier nun nicht darum gehen, dergleichen theologisch zu rehabilitieren bzw. zu forcieren, sondern allein darum, die bei Walser gemachten Beobachtungen auszulegen. In seiner Darstellung zeigen sich tatsächlich einige Aspekte, die als Analogien zwischen der Grammatik der Erwählung und der Grammatik des *eros* gelten können.

Welches ist also die Analogie, durch die sich Aspekte der Grammatik des *eros* besonders leicht mit der Grammatik der Erwählung in Verbindung bringen lassen? – In Brief CXLV der *Liaisons dangereuses* von Choderlos de Laclos stichelt die Marquise de Merteuil den Vicomte de Valmont: »la céleste dévoté se croirait toujours l'unique choix de votre cœur«. Sie schreibt dies im Rahmen ihres intriganten Spiels über die Präsidentin de Tourvel – jene Frau, mit welcher der Vicomte gerade gebrochen hat, weil ihn die Marquise so boshaft wie geschickt in seiner Eitelkeit verletzt hatte. Dabei hat er diesen Bruch vollzogen, obwohl jene Präsidentin in der Tat l'unique choix de sa cœur ist. »Oui, Vicomte, vous aimez beaucoup Mme de Tourvel, & même vous l'aimez encore ; vous l'aimez comme un fou« weiss

die Marquise – und genau das war es, was sie in wiederum ihrer Eitelkeit nicht hatte ertragen können. »L'unique choix de la cœur«: die deutsche Übersetzung von Hans Kauders spricht hier ganz selbstverständlich von der »einzigsten Erwählten des Herzens«. Auch die Grammatik des *eros* kennt also die Erwählung. Sie impliziert in diesem Fall, dass es nicht der Vicomte war, der sich die Präsidentin aufgrund einer rationalen Entscheidung aussuchte, sondern dass es sein Herz war, das sie erwählte. Der Vicomte verfügte nicht über diese Erwählung, die sich in seinem Inneren vollzog, ja, sie war ihm nicht einmal vollständig bewusst und stand im deutlichen Widerspruch zu seinem bisherigen Selbstbild.

Dies ist also die gesuchte Struktur, welche eine Analogie zwischen der Grammatik des *eros* und derjenigen der Erwählungslehre stiftet: dass da eine Instanz ist, die sich ein Objekt ihrer Liebe erwählt oder nicht erwählt und in alldem unvorhersehbar agiert, von Aussen kaum zu beeinflussen und ausgestattet mit Macht über die menschliche Existenz. Wie tief diese Analogie zwischen der Erwählung Gottes und der des Herzens tatsächlich reicht, die Walsers Darstellung untergründig gelenkt haben könnte, lässt sich anhand der oben herausgearbeiteten sechs Aspekte ausloten. Um dies zu plausibilisieren, greife ich zwanglos auf literarische Texte zurück, in welchen die Grammatik des erwählenden *eros* prägnant wird.

(1.) Ohne Weiteres ist einzusehen, dass es sich sowohl bei der Erwählung des Herzens als auch bei derjenigen Gottes um ein *Beziehungsgeschehen* handelt. Für beide ist charakteristisch, dass es sich zunächst um eine Zweierbeziehung handelt, in der sich die Erwählung (oder Verwerfung) auf ein ganz bestimmtes Gegenüber richtet: *A* erwählt *B*. Es wird im Akt der Erwählung also ein Band zwischen genau diesem und exakt jenem gestiftet. Für den Erwählenden kann das erwählte Gegenüber nicht durch ein anderes vertreten werden. – Aber liegt nicht ein Unterschied darin, dass sich die Erwählung des Herzens in der Grammatik des *eros* auf ein Gegenüber richtet, während sie sich in der Grammatik der Erwählung Gottes auf mindestens einige, wenn nicht sogar auf alle menschlichen Gegenüber richtet? – Im Fall der Erwählung Gottes gibt es zwar auch die konkrete Zweierbeziehung zwischen Gott und genau diesem erwählten Menschen, der nicht durch einen anderen vertreten werden kann, aber zur Grammatik gehört in diesem Fall doch auch dazu, dass eine weitere Ebene hinzukommt: Es sind noch andere erwählt, und diese sind füreinander nicht Rivalen wie die Marquise und die Präsidentin in den *Liaisons*, sondern sie finden sich in einer Gemeinschaft zusammen, der Gemeinschaft der Erwählten, der Kirche.

In Calvins *Institutio* (1559) ist die Erwählung daher die Basis von Gemeinschaft: das Fundament, auf dem die Kirche errichtet wird (IV,1,4). Dieser vergemeinschaftende Aspekt ist – wenn man denn von Liebe sprechen möchte – mit der Grammatik der *agape* besser vereinbar als mit derjenigen des *eros*. Für diesen Aspekt hat Walser nicht das geringste Gespür, und so denkt er die Erwählung ganz auf das einzelne Individuum bezogen. – Nun liesse sich freilich einwenden, dass es auch mit der Exklusivität der erotischen Liebe nicht immer so weit her sei, und man könnte dabei etwa auf Walsers *Ein fliehendes Pferd* verweisen. Aber für die Grammatik des *eros* ist eben doch charakteristisch, dass sie sich – zumindest für den sinnlichen Moment – weitgehend auf ein Gegenüber fixiert. Gerade um von dieser konkreten Anziehung zu berichten, spricht sie ja von Erwählung: dass ein Unterschied gemacht ist zwischen all den anderen und dieser einen, auf die sich die Aufmerksamkeit richtet – und mag dies auch bedeuten, dass zwei »ihre bisherige Verbindung verlassen und sich aufs neue verbinden« – eine Wahlverwandtschaft eingehen, in der es wirklich so »aussieht, als wenn ein Verhältnis dem anderen vorgezogen, eins vor dem anderen erwählt würde«, wie es im vierten Kapitel von Goethes Roman heisst.

(2.) Keiner Erläuterung bedarf es, dass das Erwählungsgeschehen im Fall der Grammatik des *eros* stets *emotional codiert* ist – um nichts anderes geht es. Im Kontext der Erwählung Gottes hingegen gehört die emotionalisierende Rede von Liebe – auch wenn es biblische Vorbilder gibt – nicht notwendig hinzu. Sie ist eine Möglichkeit, eine bestimmte Facette des Geschehens zu thematisieren und wird getragen von einem personalen Gottesbild, das es erlaubt, die Mensch-Gott-Relation nach dem Vorbild einer menschlichen Ich-Du-Relation zu gestalten. Die emotionale Codierung schafft dabei eine Plausibilität für das, was hier geschieht: dass eine Zuwendung erfolgt. Doch wo an emotionale Zuwendung zu etwas gedacht ist, da ist zwar nicht notwendig, aber doch leicht gleichzeitige emotionale Abwendung von etwas impliziert. Einmal mehr stösst man also auf das Risiko eines Anthropomorphismus, der menschliche Eigenschaften unkontrolliert auf Gott überträgt. Im vorliegenden Fall liegt eine gewisse Gefahr darin, dass als grammatischer Antagonist der Liebe nicht einfach die Abwesenheit von Liebe, sondern der Hass fungiert. Menschen mag es nahe liegen, vom Modus der Liebe direkt in den des Hasses zu wechseln – »Hé bien ! la guerre«, wie die Marquise den Brief (CLIII) des Vicomte quittiert. Auch wenn der Hass Gottes ein altes Theologumenon ist, so gibt es aus heutiger Sicht sehr gute Gründe, selbst die Möglichkeit einer Abwesenheit

von Liebe bei Gott für theologisch problematisch zu halten. Walser, inspiriert durch die Grammatik des erwählenden *eros*, hat jedoch keine Mühe damit, sogar vom Hass Gottes gegenüber einem Menschen zu sprechen. Ob er eine Gewinn-und-Verlust-Rechnung anstellt: dass die plausibilisierende Wirkung der Rede von der erwählenden Liebe Gottes einen so grossen Gewinn darstelle, dass die negativen Auswirkungen einer Rede vom verwerfenden Hass zu verschmerzen seien? Der Hass Gottes als erwählungstheologischer Kollateralschaden der Liebe Gottes?

(3.) Auch wenn es in der Wirklichkeit mit ihren diversen Grautönen und unendlichen Schattierungen komplizierter zugeht: Der Grammatik des *eros* eignet ein Hang zum Schwarz-Weiss, also zu *binären Mustern*. Damit meine ich weniger die gesellschaftlich nach wie vor dominanten Sozialformen von Ehe und Partnerschaft, die nicht zuletzt auf romantisch-bürgerliche Dispositionen zurückgehen, sondern eher das Phänomen, dass Liebe entweder da ist oder eben nicht. »Fulsere quondam candidi tibi soles« erinnert sich Catull in *carmen VIII* und klagt: »Nunc iam illa non vult: tu quoque, impotens, noli«. »Sie liebt mich, sie liebt mich nicht, sie liebt mich, sie liebt mich nicht ...«, so die binär-gänseblümchenblütenzupfende Leitfrage des *eros*. Vergleichbares gilt für die Grammatik der göttlichen Erwählung. Jedoch ist hier von Gott aus betrachtet die Alternative »erwählt/nicht erwählt« stets eindeutig und ein für allemal entschieden; ein Zögern oder eine Ambivalenz ist bei Gott also nicht vorgesehen und ebenso wenig eine Revision einer einmal getroffenen Entscheidung. Vom Menschen aus betrachtet stellt es sich freilich anders dar; er hätte durchaus Anlass, Blüten zu zupfen und zu fragen: »Er hat mich erwählt, er hat mich nicht erwählt, er hat mich erwählt, er hat mich nicht erwählt ...«.

(4.) An anderer Stelle treten vor allem Unterschiede zu Tage. Resultieren aus der erfolgten oder nicht erfolgten bzw. zurückgenommenen Erwählung des Herzens zwar auffälligste *Konsequenzen* wie euphorische Rauschzustände oder finsterner Liebeskummer, eine Eheschließung oder eine Ehescheidung, so ist das *existentielle* Moment im Fall der Erwählung Gottes doch noch einmal von ganz anderer Qualität. Die Grammatik des *eros* kennt zwar den Liebestod, aber nur wirklich ausnahmsweise sind die Folgen so drastisch, wie es Tristan und Isolde, der Vicomte und die Präsidentin de Tourvel erfahren. Im Fall der Grammatik der göttlichen Erwählung ist diese Drastik hingegen der Normalfall. Hier steht tatsächlich zu jeder Zeit die Existenz als Ganze auf dem Spiel. Damit geht einher, dass sich die Konsequenzen eigentlich erst im eschatologischen Horizont

zeigen. Weber setzt in seiner Schrift zur *Protestantischen Ethik* zwar einen anderen Akzent, aber alle Anzeichen für eine erfolgte oder nichterfolgte Erwählung im Leben sind mit dem grösstdenkbaren Fragezeichen versehen.

(5.) Möglicherweise ist dies die interessanteste Analogie: das mehr oder minder *vollkommene Ausgeliefertsein*. In der Grammatik des *eros* kommen dabei ganz verschiedene Aspekte zusammen. In den *Liaisons* bringt die Marquise den Vicomte dazu, die folgenden Zeilen an die Präsidentin zu senden: »Adieu, mon ange, je t'ai prise avec plaisir, je te quitte sans regret : je te reviendrai peut-être. Ainsi va le monde. Ce n'est pas ma faute.« (Brief CXXLI) Im Roman sind diese Zeilen vor dem Hintergrund komplexer intriganter Intentionen formuliert. Dem Vicomte wird dies in die Feder gelegt, und er macht es sich zu Eigen, obgleich es seinen eigenen Empfindungen diametral zuwider läuft. Aber lassen wir das beiseite und nehmen wir diese herzlosen Zeilen einmal für bare Münze. Was sie aussprechen, kommt vor: Die Erwählung des Herzens ist auch demjenigen weitgehend entzogen, in dessen Brust das betreffende Herz schlägt. Sei es, dass sich die Liebe nicht einstellt, wo sie sehnlich erwartet wird, sei es, dass die Liebe abhanden kommt, wo sie festgehalten werden will, sei es, dass die Liebe ungefragt kommt und Chaos in bestehenden Beziehungen stiftet, sei es, dass die Liebe ungewollt bleibt, obgleich man alles tut, sie zu verscheuchen. In manchen Fällen mag das der Träger oder die Trägerin des Herzens beeinflussen können, aber gerade in den starken und also literarisch interessanten Fällen ist das nicht der Fall. So hat es eine gewisse Berechtigung, mit obiger Aussage zu formulieren, dass zu lieben bzw. nicht zu lieben, nicht der eigene Fehler sei; Fehler zu machen, setzt nun einmal die Möglichkeit voraus, anders handeln zu können, und gerade das sieht die Grammatik des *eros* in den starken Fällen nicht vor. Solches Ausgeliefertsein betrifft dabei nicht nur den Träger des Herzens, sondern auch denjenigen Menschen, der von einer Erwählung eines fremden Herzens getroffen wird: sei es im Guten, wenn dem Erwählten damit die ersehnte Gegenliebe zufällt, sei es im Schlechten, wenn dem Erwählten das Erwähltsein lästig ist, wenn Hoffnungen geweckt werden, ohne erfüllt werden zu können, oder wenn schlicht Chaos im Leben angerichtet wird.

Der *eros* ist eben eine chaotische Grösse. Das Erwählungs- und Verwerfungsgeschehen des Herzens vollzieht sich daher – *ex ante* betrachtet – stets »peut-être«, also in einer Dynamik, die so wenig zu beeinflussen wie zu prognostizieren ist, in der also keine rationale Logik waltet. Besonders schön hat Shakespeare diese Flatterhaftigkeit in *A midsummer night's dream* (1,1) formuliert:

»Love looks not with the eyes but with the mind;
And therefore is wing'd Cupid painted blind.
Nor hath Love's mind of any judgment taste;
Wings, and no eyes, figure unheedy haste;
And therefore is Love said to be a child,
Because in choice he is so oft beguil'd.
As waggish boys in game themselves forswear.«

Aller Ewigkeitsrhetorik zum Trotz ist die Erwählung des Herzens in der Grammatik des *eros* ein Geschehen voller Risiken. *Eros* ist in der Mythologie sinnfälliger Weise ein Sohn der Aphrodite und des Ares: schießt als solcher auch mal recht wahllos herum, ist notorisch unzuverlässig, kann zu Bosheit und Grausamkeit neigen, schuldhaft Verstrickungen nach sich ziehen und Menschen zerbrechen lassen. – Macht man nun die Analogie zur Grammatik der Erwählung durch Gott stark, so liesse sich gewagt formulieren, dass der Mensch in seiner Brust einen gnadenlosen Gott vorfindet: eine Instanz, die mit Willkür und Macht erwählt und ihn mit den Konsequenzen allein lässt. Ich vermute, dass es genau dieser Aspekt gewesen ist, der Walsert als Schriftsteller so fasziniert, denn das erfolgende oder ausbleibende Erwählen oder Verwerfen des Herzens erzeugt eine emotionale Faktizität, der sich die betroffenen Menschen bei grösstmöglichem Bezug zur eigenen Person einigermaßen radikal ausgeliefert sehen, womit sich in einem Roman einiges an literarischer Spannung erzeugen lässt. – Nun ist diese Analogie aber auch gewagt, denn auch wenn dem erwählten (oder nicht erwählten) Menschen Gottes Entschluss verborgen und er ihm radikal ausgeliefert sein mag, so wird man doch nicht Gott dieselbe Flatterhaftigkeit unterstellen wollen, wie einem kleinen, geflügelten, ein wenig neurotischen Amor. Gottes Erwählung hat Bestand und ist bei Calvin ganz bewusst in den Horizont eines *aeternum Dei decretum* gerückt.

(6.) Aus dem Zurückliegenden lässt sich schliesslich auch eine Analogie hinsichtlich der Spannung zwischen Realismus und Weltfremdheit ableiten, die sich in einer gewissen *Nicht-Alltäglichkeit* zusammen denken lässt. Die grossen Geschichten der Liebe, die zu erzählen die eigentliche Bestimmung der Grammatik des *eros* ist, sind reale Geschichten; sie geschehen tatsächlich – gestern, heute, morgen. Diese grossen Geschichten der Liebe sind aber zugleich fremd in der Welt, werden – wie alles Radikale, allzu Obsessive – in ihr nur bedingt, auf Zeit, in bestimmten Bereichen geduldet. »[V]ous l'aimez comme un fou« schrieb die Marquise an den Vicomte. Tatsächlich kennt die Grammatik des *eros* auch das Phänomen, dass sich einer, der in seinen Bann gerät, wie ein *fou* benimmt und zum

Tagesgeschäft nicht mehr zu gebrauchen ist. Als Verliebter hat, wenn er etwa vom Liebeskummer geplagt wurde, schon so mancher der Mächtigsten und Rationalsten alle Contenance fahren lassen. Der *eros* rückt den von ihm getroffenen Menschen ins Ausseralltägliche. Claudio Monteverdis *L'incoronazione di Poppea* etwa handelt davon, wie der römische Kaiser Nero seine Geliebte zur Kaiserin macht. Dieser Nero ist von der Stimmlage her gleich besetzt wie seine Poppea, nämlich im Sopran. Die Liebenden agieren also auch stimmlich auf Augenhöhe und können sich so musikalisch bis zur vollkommenen klanglichen Vereinigung umspielen. Monteverdi will damit den liebenden Nero zeigen, nicht den mächtigen Kaiser und brutalen Brandstifter, der vermutlich mit einem Bass besetzt worden wäre.

Auch die Grammatik des christlichen Glaubens kennt die Vorstellung, dass der Erwählte der Welt in der Welt fremd gegenüber steht. Eine moderne hermeneutische Deutung dieser Vorstellung ist ja auch bei Walser präsent: dass schon die Frage nach der Erwählung zwar in der Welt auftritt, dort aufgrund ihrer radikal anderen Perspektive aber als fremd, anstößig und den *courant normal* alltäglicher Verstehensvollzüge durchbrechend bzw. diese relativierend wahrgenommen wird. Nach der Erwählung überhaupt zu fragen, ist nicht alltäglich. Man könnte vielleicht mit Max Weber einwenden, dass das Bewusstsein der eigenen Erwählung sehr wohl Auswirkungen im Alltäglichen habe, sich etwa in besonderer wirtschaftlicher Prosperität auswirke – doch bleibt es dabei, dass die Erwählung als solche auch bei Weber ja gerade nicht ständig thematisiert wird, sondern nur den Hintergrund bildet, der zwar ein bestimmtes, den Alltag mit bestimmendes Bewusstsein ist, selbst aber nur ausserhalb des Alltags reflektiert wird.

Tiefer in die vorgestellte Analogie einzudringen, ist hier nicht möglich und vermutlich auch nicht nötig. Es ging ja nur darum zu eruieren, warum sich Walser so fasziniert von der Erwählungslehre zeigte und in ihrer Darstellung gerade die genannten Aspekte betonte. Walser neigt also dazu, so das Fazit, in die Grammatik der göttlichen Erwählung literarisch-*eroshafte* Aspekte einzutragen.

Auf einem anderen Blatt steht, was man damit theologisch anfangen soll. Die Unterschiede, die zwischen der Erwählung Gottes und der Erwählung des Herzens, sind ja offensichtlich und sollen hier in keiner Weise unterschlagen werden. Was also wurde im Zurückliegenden aufgedeckt? – Zum einen, dass es ganz allgemein gewisse Struktur- bzw. Aspektparallelen zwischen der Grammatik beider Erwählungen gibt. Daraus lässt sich die Vermutung ableiten, dass sich

auch in die theologische Rede von Gott sozusagen erotische Aspekte einschleichen könnten, dass also die Erwählung Gottes hier oder dort nach dem Vorbild der Erwählung des Herzens beschrieben oder verstanden werden oder worden sein könnte, dass wir, wenn wir über die Erwählung, die Gott an den Menschen vollzieht, immer auch ein bisschen etwas von dem Geschehen hineinassoziiieren könnten, in dem das Herz sich eine Geliebte oder einen Geliebten erwählt. Macht man sich diese Möglichkeit bewusst, so kann man sich dazu wenigstens kontrolliert verhalten.

Zum anderen lohnt es sich, auf einen konkreten Punkt inhaltlich hinzuweisen: Besonders eindrücklich mag Wälsler den Aspekt des Ausgeliefertseins gegenüber der Instanz der Erwählung empfunden haben. Vielleicht lässt sich hier theologisch tatsächlich etwas lernen. Nicht in dem Sinn, dass man wieder einmal Gott als den Willkürherrscher theologisch stark machen sollte, der den einen erwählt und den anderen verwirft. Hinter Schleiermacher und Barth sollte man hier nicht zurück, sollte also davon ausgehen, dass alle, also auch ich und meine Nächsten, erwählt sind. In der Grammatik des *eros* hat das Ausgeliefertsein dennoch auch den Aspekt, dass es ein wunderbares Geschenk sein kann, voraussetzungslos und mit nachdrücklichster Konsequenz von einem anderen Herzen erwählt zu sein: genau *ich*, so wie ich bin, und nicht anders, mit allem drum und dran – und aus menschlicher Perspektive bisweilen auch: allem drum und dran zum Trotz. – Theologisch spricht man an vergleichbarer Stelle von Gnade. Und vielleicht sollte man sich theologisch darum bemühen, das wunderbare Geschenk, das mir gemacht ist, indem ich erwählt worden bin, auch dann herauszustellen, wenn man im Anschluss etwa an Barth eine Variante einer Allerwählungslehre vertritt und davon ausgeht, dass auch noch alle anderen ebenso erwählt sind. Die theologische legitime Bevorzugung einer Allerwählung sollte daher nicht den Geschenkcharakter der Gnade an den Rand drängen, also das Geschenk verkleinern, nur weil es auch noch anderen zuteil wird. Wenn Wälsler Erwählung wie einen (Liebes-)Roman liest, so kann man sich daran noch einmal erinnern lassen.

— Dr. Stefan Berg ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie der Universität Zürich. Er arbeitet an einem Habilitationsprojekt zur Erwählungslehre und theologischen Unterscheidungsoperationen, finanziert durch den Forschungskredit der Universität Zürich und den Schweizerischen Nationalfonds.