

Ein buddhistischer *Koan* sagt: »Der Meister hält den Kopf des Schülers unter Wasser, lange, lange; nach und nach werden die aufsteigenden Luftblasen immer seltener; im letzten Augenblick nimmt der Meister den Schüler heraus und läßt ihn wieder zum Leben kommen: wenn du nach Wahrheit verlangen wirst, wie du eben nach Luft verlangst hast, wirst du wissen was sie ist.«* Gemessen an diesem Verlangen ist alle Wissenschaft nur Vorübung. Wie der Hirsch nach Wasser, so schreit die Besinnlichkeit des Menschen nach Wahrheit.

Der Ruf aus der Tiefe

Zur Aktualität Joseph Bernharts

Von Eugen Biser

Am Schluß seiner Deutung des Nietzsche-Wortes »Gott ist tot« stellt Heidegger die überraschende Frage: »Vielleicht hat da ein Denkender wirklich de profundis geschrien? Und das Ohr unseres Denkens? Hört es den Schrei immer noch nicht?«¹ Ob diese Charakteristik auf Nietzsche und die Rollenfigur des »tollen Menschen«, dem er die Botschaft vom Gottestod in den Mund legt, zutrifft, bleibe dahingestellt; sicher aber läßt sie sich auf den anwenden, der sich wie kaum ein anderer christlicher Denker vom menschlichen und geistigen Schicksal Nietzsches anrühren ließ: auf Joseph Bernhart. Er nannte Nietzsche den »letzten Dämon, der diesen Namen verdient, den Anfechter von Gottes Ungnaden, den Anfechter von Beruf, den Anfechter von allem«, der sich in seinem Selbstwiderspruch nicht selber auslegen, sondern allenfalls von der Welt gedeutet werden könne, »an der er verzweifelt ist wie an sich selbst«². Obwohl ihm das »Grenzen-brechen, Formen-einreißen«, das er an Nietzsche erschauernd bewunderte, selbst denkbar fernlag, bekundet sich in diesen Sätzen doch eine Geistesverwandtschaft, die es bei aller Distanz dahin brachte, daß Bernhart dort, wo Nietzsche aufbekehrte, litt, und dort, wo Nietzsche fluchte, betete. Wie gesagt: es bleibe dahingestellt, ob aus dem Programmwort von Nietzsches Atheismus ein heimliches »De profundis« herausgehört werden kann; sicher aber ist, daß Bernhart die Summe aus seiner Lebens- und Glaubenserfahrung in jenem Buch zog, das er mit großem Bedacht mit den Eingangsworten des 129. Psalms überschrieb, in seinem »De profundis« (von 1935), das ganz bewußt in die über Deutschland heraufziehende Unheilszeit hineingesprochen war³. Innere und äußere Gründe sprechen dafür, daß die

* Zitiert nach Roland Barthes, *Fragments d'un discours amoureux*, Paris 1977, S. 23 f.

¹ Heidegger, Nietzsches Wort »Gott ist tot«. In: Holzwege. Frankfurt/M. 1950, S. 246 f.

² Bernhart, *Das Dämonische in der Geschichte*. In: *Gestalten und Gewalten*, hrsg. von Max Rössler. Würzburg 1962, S. 399.

³ Das in erster und zweiter Auflage bei Jakob Hegner in Leipzig erschienene Buch kam von der dritten Auflage (von 1947) an im Kösel-Verlag, München (Hegner-Bücherei) heraus. Danach wird im folgenden zitiert.

schon halb verklungene Stimme Bernharts in keinem seiner Werke so deutlich vernehmbar ist wie in diesem, auf den »Ruf aus der Tiefe« gestimmten Buch. Äußere Gründe zunächst; denn er lebte so sehr im Bewußtsein, daß man sich mit aller Kraft gegen die »Tore des Chaos« anstemmen müsse, daß er immer wieder, in Büchern, Essays und Ansprachen auf die Grundgedanken seines »De profundis« zurückkam: am deutlichsten in »Chaos und Dämonie«, der Schrift von 1950, die dem Untertitel zufolge »von den göttlichen Schatten der Schöpfung« handelt, aber kaum weniger auch in seinem Vortrag über das »Dämonische in der Geschichte« (von 1948) und in seiner zur gleichen Zeit erschienenen Reflexion »Metaphysik der Liebe«⁴. Vor allem aber innere Gründe; denn in »De profundis« geschieht etwas, wozu sich in der Literatur der Gegenwart kaum etwas Vergleichbares findet: der Übergang von sachlicher zu dialogischer Rede⁵. Nachdem Bernhart über das Unerschwingliche in aller Liebessehnsucht reflektierte, aber auch darüber, daß diese schmerzlichste aller Grenzen an ein übergreifendes Drittes verweist, fährt er unvermittelt fort:

»Ich halte deine Hand in der meinigen, und dennoch sehne ich mich nach dir. Unsere Nähe, so innig sie ist, bleibt angefochten von einem noch tieferen Gefühl der Ferne von dir zu mir . . . Unser letztes, immer erneut belebendes Glück ist unsere Unvereinbarkeit. Keine gemeinsame Lust, nicht einmal die Kraft gemeinsamen Leides, hat uns so eng verbunden wie das gemeinsame, mit der Dauer wachsende Erlebnis der Unvermählbarkeit unseres Seins. Du ein Mensch, ich ein Mensch, wie Bäume verschränkt in den Wurzeln, aber auf ewig nicht einer und derselbe Mensch, sondern einer dem andern Geheimnis – individuum ineffabile. Worin wir Eines sind, das ist ein Drittes außer uns – und doch nicht außer uns«⁶.

Das ist die Stimme eines Gegenwärtigen, der aus der Ferne, in die ihn Tod und Vergessenheit entrückten, hervortritt, um uns sein Wort zu sagen. Und dieses Wort ist tatsächlich das aus der Tiefe menschlicher Einheits- und Grenzerfahrung gesprochene *De profundis*. Doch wie gewann Bernhart diese Stimme, und wie kam er zu dem Daseinsverständnis, von dem sie spricht?

Das Sensorium

Jeder Interpret legt seinen Offenbarungseid bereits durch die Wahl seiner Interpretationsziele ab. Eindeutiges Vorzugsziel aber ist für Bernhart die Lebens- und Gedankenwelt der Mystiker, deren große Tradition für ihn schon mit den griechischen Kirchenvätern, vor allem aber mit der ihn lebenslang faszinierenden Gestalt Augustins beginnt, und die er von dorthin über die mittelalterliche und spanische Mystik bis zu

⁴ Die beiden zuletzt genannten Publikationen sind in den Sammelband »Gestalten und Gewalten« aufgenommen (S. 387–413 und S. 177–200).

⁵ Als Übergang von der deskriptiv-interpretierenden zur invokativen Rede ist dieser Umschlag freilich für die Antike und mittelalterliche Literatur eine schiere Selbstverständlichkeit. Es genügt, zum Beweis dafür an die »Confessiones« Augustins und an das »Prosligion« Anselms zu erinnern; aus dem Bereich der Gegenwartsliteratur sei auf den Schluß des Passions-Kapitels meines Jesusbuchs »Der Helfer« (München 1973, S. 216 f.) verwiesen.

⁶ *De profundis*, S. 135 f.

Pascal verfolgt⁷. Mit dieser Motivwahl bekennt er sich zum Vorrang der schauenden Denkweise; denn alle Mystik ist auf den Ton gestimmt, den das Wort der sterbenden Teresa von Avila anschlägt, mit welchem Bernhart das Porträt dieser Heiligen beschließt: »Herr, es ist Zeit, daß wir uns sehen!«

Schwerlich hätte sich Bernhart so stark zur Welt der Mystik hingezogen gefühlt, wenn er nicht selbst ein Schauender gewesen wäre. Begriffe wie »innere Anschauung« oder »Intuition« sind für ihn zwar nur Notbehelfe; doch drückt sich darin die Einsicht aus, daß der tätige Intellekt auch »sein Unterhalb« hat, und daß ihm »auf dieser Nachtseite . . . das Beste seiner Habe« erquillt⁸. Deshalb kann uns der philosophische Gedanke erst dann voll beglücken, wenn die Erkenntnis, wie es eine bewußt kühn gewählte Metapher ausdrückt, »in Bildern von der Harfe springt«⁹. Denn der ins Bild gehobene Gedanke gleicht einer »Blüte hoch in den Felsen«, die in ihrer Sprache »rührend aussagt, daß der Sinn auch des Steins das Leben ist«¹⁰. Dazu kommt es, weil der vernehmende und schauende Geist gerade dann, wenn er der eigenen Produktivität nicht mehr Herr ist, an das Geheimnis der schaffenden »Kunst Gottes« rührt, weil »menschliche Bildhabe und menschliches Begreifenkönnen zurückgehen auf das Urwesen, das ganz sein eigenes Sehen, ganz sein eigenes Verstehen ist«¹¹. Denn, so begründet Bernhart sein Bekenntnis zum Vorrang des Bilddenkens von Augustinus her: »Wir sehen die Dinge, weil sie sind; die Dinge aber sind, weil Gott sie sieht.«¹²

Wer so denkt, steht, wie man mit einer autobiographischen Bemerkung Paul Klees verdeutlichen könnte, »dem Herzen der Schöpfung« etwas näher »als üblich«¹³. Tatsächlich enthüllt sich im Werk Joseph Bernharts, vor allem in seinen autobiographischen Aufzeichnungen und Erinnerungen, das Bild eines aus der durchschnittlichen Mittellage herausgerückten, näher am Weltgeheimnis angesiedelten Menschen, der von den Vorgängen und Ereignissen seiner Lebenswelt unmittelbarer betroffen ist als die andern, der dafür aber auch, um es mit seiner eigenen Metapher zu sagen, die »Blüte hoch in den Felsen« wahrnimmt, die sich dem Blick der übrigen verbirgt¹⁴. Hier teilt sich eine Seele mit, die eine andere, reichere und zugleich schwerere Weltmelodie im Gehör hat als die durchschnittlich vernommene, die dafür aber auch beredt und bewegend, wie es sonst kaum geschieht, von ihren Widerfahrnissen zu sprechen vermag. Der Anblick der gequälten Kreatur versetzt sie in Schrecken und Entsetzen, das Bild des winterlichen Tannenwalds in helles Entzücken. Es ist das Werk eines Künstlers,

⁷ Dazu sein Werk »Die Philosophische Mystik des Mittelalters von ihren antiken Ursprüngen bis zur Renaissance«, München 1922, die Beiträge über Augustinus, Hildegard von Bingen, Teresa von Avila und Pascal zu Beginn des Sammelbands »Gestalten und Gewalten« (S. 61–127).

⁸ So der Hochland-Aufsatz »Denken und dichten« (von 1951). In: Gestalten und Gewalten, S. 170.

⁹ A.a.O., S. 160.

¹⁰ Ebd.

¹¹ A.a.O., S. 175.

¹² A.a.O., S. 175 f.

¹³ C. Giedion-Welcker, Paul Klee in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten (rm 52). Reinbek b/Hamburg 1967, S. 52.

¹⁴ Dazu der von Max Rössler herausgegebene und eingeleitete Band »Erinnerungen« (Köln 1972), in den die unter dem Titel »Der Kaplan« erschienene Autobiographie (von 1919) einbezogen ist.

dem die Kraft zur Schau der verborgenen Dimension der Wirklichkeit geschenkt und doch nur der Stoff zu einer Folge von Miniaturen von seinem Lebensgang her gegeben war. Doch zwischen den Zeilen dieser Erinnerungen, die sich in der Hauptsache auf ein Kaplansleben unter schwerfälligen Bauern und kauzigen, bisweilen auch ungeistlich verhärteten Vorgesetzten beziehen, dokumentiert sich die Geschichte eines wunden, im Konflikt zwischen Sendung und Sehnsucht sich verzehrenden Herzens. Eine Lebenslandschaft wird sichtbar, die nur selten von einem Sonnenstrahl erhellt, bisweilen aber geradezu vom Schatten der Dämonie verdunkelt wird. Kein Wunder, wenn sich die Erfahrung dieses Lebens zu einem »De profundis« verdichtet!

Die Bedrängnis

Aus Bernharts Werk spricht die Intuition eines hellsichtigen, aber bedrängten Herzens. In diese Bedrängnis führte ihn sogar die Welt, in der er sich wie in keiner anderen beheimatet wußte: die Sprache. Vor dem Bild eines gesteinigten Stephanus hatte den kleinen Jungen die Frage überfallen, wofür er wohl selbst den Tod erleiden würde. Und die Antwort, die er zusammenbrachte, lautete: für Christus, für die Eltern und – für die deutsche Sprache¹⁵. Es müsse die Ahnung von einer mütterlichen Geborgenheit in der Sprache gewesen sein, urteilt später der Rückblickende, die ihm in dieser Stunde die Zuversicht zur Todesbereitschaft für sie gegeben habe. Doch erlebt er alsbald auch bei der ständigen Wiederholung des Wortes »Wasser« die zerstörerische Diastase von Wortzeichen und Bedeutungsgehalt, so daß er in einer plötzlich aufwallenden Angst, verrückt zu werden, die Hand in den vorbeifließenden Bach taucht und immer nur »Wasser, Wasser« sagt, damit sich die Sprachwelt ihm wieder mit der Dingwelt vereinige¹⁶. Zu dieser Sprachkrise kommen alsbald andere Krisenerfahrungen hinzu, äußerlich bedingte und scheinbar grundlos aus seiner Seele aufsteigende. So befällt ihn unsagbares Grauen, als er eine von ihm wundgeschossene Katze verendet neben der zerrissenen Taube liegen sieht, die er in den Tagen zuvor gesundgepflegt hatte. Die Welt wird ihm zum unauflöselichen Rätsel:

»Warum . . . verbrennen jetzt die Nachtfalter, die zum Fenster hereinschwärmen, an meiner Lampe? Das Licht ist ihnen Herrlichkeit, die Herrlichkeit Verderben. Der Mensch reicht nicht hinan an den Sinn der Welt«¹⁷.

Das ist kein Bekenntnis zu einem noch im Schmerz der Verbrennung entdeckten »Stirb und werde«, sondern das Verstummen vor einer Rätselschrift, die keinen verstehbaren Sinn hergibt, es sei denn, daß »Sinn« auch im Ertragen und Verwinden von Erlittenem gefunden werden kann. Schlimmer noch als dieses Erschrecken vor dem allenthalben auf- und durchbrechenden Nicht vor der Flüchtigkeit des Schönsten und der Vergeblichkeit des Besten ist dann freilich die Anwendung eines scheinbar grundlosen Schmerzes, der ihn eines Nachts aufwachen läßt, während ihm die Tränen mit erschreckender Heftigkeit aus den Augen stürzen¹⁸. Unerklärlich wie das eigene Herz werden ihm oft auch die Dinge, die dann »etwas Unsagbares auf der Zunge« zu

¹⁵ Erinnerungen, S. 54.

¹⁶ A.a.O., S. 55 f.

¹⁷ A.a.O., S. 131.

¹⁸ A.a.O., S. 181.

haben scheinen, das er nicht zu lösen vermag¹⁹. Dem Herzen der Welt näherzustehen als die übrigen, das heißt nach diesen Bemerkungen immer auch einem Prozeß der Ablösung und Entwurzelung ausgesetzt sein, der die gewohnte Verankerung im Dasein lockert.

Erfahrungen dieser Art mußten Bernhart auf das aufmerksam machen, was er in »De profundis« die »Tragik der Welt« und später die »Dämonie des Daseins« nannte. Die Tragik liegt für ihn wie ein weltweiter Schatten auf allen Dingen und Vorgängen. In seinen fernsten Erstreckungen trifft er sogar das Geheimnis Gottes, weil ein »schlechthin untragischer, in seiner Vollseligkeit um Tragik nicht wissender Gott« keine Antwort auf die Rätsel des Weltenlaufs geben könnte²⁰. Und von dort läuft ihr Schatten zurück bis ins Zentrum unserer Erkenntnis kraft und in den Grund der Dinge. Denn was wir wissen, ist halb gegenwärtige Habe, halb Anwartschaft, »ein dunkler Bescheid um das Ewige«, der »zugleich die Grenzen unseres Wesens übersteigt«²¹. Desgleichen gibt es neben der Würde »auch eine Not der Dinge«, »weil sie in der Ordnung des Auseinander das abbildliche Sein nur in der Beschränktheit individueller Anteilhaftigkeiten haben«²². Und selbst angesichts der Zusicherung des Erlösers: »Seid getrost, ich habe die Welt überwunden«, muß man sich fragen: »Schwindet hier die Tragik, oder ist sie verewigt im Logos crucifixus?«²³ Denn, so sagt der unvergleichlich schöne Schlußsatz des Buches: »Er ist auferstanden, aber mit Wunden. Mit Wunden, aber mit verklärten.«²⁴

Demgegenüber hält die Dämonie gleichsam die »Schlüsselposition« des Daseins besetzt. Als die chaotische Tiefe des »Ungeschiedenen« liegt sie der Natur, dieser »betrübenden Erhalterin«, zugrunde²⁵. Von allen Dämonen der mächtigste ist Eros: »in einem zugleich selig und unselig, taub gegen die Rede von Gut und Böses, so blind wie allzu sichtig für sein Gut, Wunde, die in ihrer Tiefe so Schmerz wie Süße ist«²⁶. Selbst die Freiheit des Menschen ist »das Wahrzeichen einer dämonisch angelegten Welt« in ihrem Unvermögen, »das Dämonische zugunsten von Gut und Heil zu bewältigen«, freilich auch »das Wahrzeichen unserer Angewiesenheit auf Gottes Hilfe und Barmherzigkeit«²⁷. Erst recht enthüllen sich die Spuren des Dämonischen im Blick auf die Geschichte; und hier sind sie so deutlich, daß Bernhart nicht zögert, selbst so hervorragende Erscheinungen der Christusbefolgung wie Bernhard von Clairvaux, »die Chimäre seines Jahrhunderts«, wie er sich selber nannte, Franz von Assisi, »diesen Zarten voll einer alles bedrohenden Gewaltigkeit«, und seine Geistestochter Elisabeth von Thüringen, die »alle Rücksicht auf das Ständegefüge ihrer Zeit der Leidenschaft ihrer Armut- und Armenliebe opfert«, daraufhin anzusprechen²⁸. Zu schweigen von der Dämonie der Masse und des menschlichen Werks, der Technik, die im Begriff steht,

¹⁹ A.a.O., S. 214.

²⁰ De profundis, S. 143.

²¹ A.a.O., S. 159.

²² A.a.O., S. 163 f.

²³ A.a.O., S. 172.

²⁴ A.a.O., S. 178.

²⁵ Chaos und Dämonie, S. 43.

²⁶ A.a.O., S. 52.

²⁷ A.a.O., S. 101.

²⁸ Gestalten und Gewalten, S. 398.

sich von ihrem Urheber loszusagen, um sich gegen ihn zu wenden²⁹. Wer soviel Schatten sieht, und den Eindruck dieses Anblicks wie eine Wunde in sich trägt, kann darauf nicht mit einem rationalen Lösungsmodell antworten. Die einzige Reaktion, die ihm bleibt, ist der Aufschrei des Verwundeten, der Ruf aus der Tiefe.

Der Aufschrei

Schreie brauchen nicht zu dröhnen. Der leise, verhaltene, halb erstickte Schrei sagt womöglich mehr über den erlittenen Schmerz als der laut herausgeschriene. Joseph Bernhart, von Haus aus eine in sich gekehrte, stille Natur, neigt nicht zu lautstarken Deklamationen. Seine Sprache ist ohnehin eher die der letzten Andeutung und der unterdrückten Stimme. Das gilt auch von seinem *De profundis*. Anders als Nietzsches »toller Mensch« schreit er es seinen Hörern nicht ins Gesicht; dennoch findet er Wege, es ihnen unauslöschlich ins Bewußtsein zu bringen: Er läßt es, ohne daß er es selbst forcieren müßte, in den Dingen und Ereignissen des Lebens hörbar werden, läßt es, vernehmlicher noch, im Herzen seiner Hörer selbst zu Wort kommen. Dieses literarische »Wunder« gelingt ihm in dem mit dem Eingangswort des 129. Psalms überschriebenen Werk. Schon in seinem Erinnerungsbuch stehen neben idyllischen und erheiternden Szenen solche, die einem den Atem verschlagen, das Herz stocken lassen. So der Bericht über die »Kummernacht«, die er nach der Entscheidung des Preisgerichts verbringt, das ihm den fast schon zugesprochenen Studienpreis schließlich doch versagte:

»Der Kampf des Enttäuschten um die Ergebung endete gegen Morgen in einem Zustand des Bewußtseins, das wie so oft schon in wachverbrachten Nächten, sich bis auf die Tatsächlichkeit seiner selbst zu entwölken vermochte«³⁰.

Indem er sich das »ruhig resignierende« Wort »Ich bin« zuspricht, gewinnt er endlich wieder festen Grund³¹. Wie in gestalthafter Widerspiegelung wiederholt sich das in seiner Schilderung des in seine Einsamkeit verschlossenen Herman Schell, dem er vor der Münchener Feldherrnhalle begegnet: »sein Gesicht unter dem schwarzen Schlapphut hatte den Ausdruck des in tiefer Bekümmernis allein auf sich selbst Gesammelten, den nichts anging als das Gewölk seiner Seele«³². Und nicht weniger vernehmlich »schreien« die Stellen, in denen er über seine Zweifel an der ersehnten Berufung, seine Erfahrungen im Umgang mit versteinerten Herzen und mehr noch mit Menschen in ähnlicher Ausweglosigkeit wie der seinen Rechenschaft gibt, gerade in ihrer Verhaltenheit »zum Himmel«. Daran gemessen spricht »De profundis« auf weite Strecken eine eher versachlichte Sprache. Doch der Anschein täuscht. Denn es ist alles andere als ein philosophiegeschichtliches Referat, wenn Bernhart im ersten Teil des Buchs die Prozeßakten über den »Zerfall Gottes« im Bewußtsein der Neuzeit öffnet, oder sie vielmehr gar nicht erst aufzuschlagen braucht, weil sie unübersehbar offenliegen³³. Vielmehr spricht echte Bekümmernis aus seiner Darstellung der Alter-

²⁹ A.a.O., S. 399 ff.; 408.

³⁰ Erinnerungen, S. 72.

³¹ Ebd.

³² A.a.O., S. 73 f.

³³ *De profundis*, S. 29 f.

native, an der sich die Geister von den Anfängen des europäischen Denkens her scheiden. Es geht um die Frage: Ist Gott »ein Selbstand über dem Menschen und auch ohne ihn« – »oder steht da nur ein Begriff, unser Begriff, ein von keinem Sein gedeckter und berechtigter Begriff des Menschen als Symbol der Form und Weise, nach der es in seinem tätigen Wesen und der übrigen Natur hergeht, nur ein Name für die dauernde Spielregel dieser Geschehenswelt, in welcher alles fließt, vorüber – oder im Kreise fließt . . . , aber ohne Widerhalt an Unbewegtem, ohne Bürgschaft in einer Ewigkeit? Ist nur Spiel des Werdens ohne Sein? Oder gibt es ein Ist, in welchem jegliches, was ist oder das ist, gründet, und nach welchem hin aus ihrer Dämmerung die Seele, wie nach dem Morgen auslangend, mit ganzem Vertrauen sich öffnen darf . . . ?³⁴

Im Gewand einer Sachsprache ist hier tatsächlich invokativ, im Stil einer kaum verhüllten Anrufung, von Gott die Rede. Deshalb gerät Bernhart auch die Charakteristik der theistischen Position, fast unterderhand, zu einem von Gott mit dem Menschen aufgenommenen Dialog. Er verspricht:

»Ich bin dein Gott – ich bin für dich, der du in mir nichts anderes bist als Ich selber bin, im Gegenüber, ich bin der Grund deines Personseins, dein wahres Du, auf dem dein »ich bin« beruht«³⁵.

Erst recht aber wird der Ton aufgewühlten Mitbetroffenseins hörbar, wenn Bernhart abschließend dem unaufsichtbaren Dunkel im Gottesgeheimnis und dem »Gesetze des Zwiespalts« im menschlichen Denken und Handeln, zumal auch im christlichen, nachsinnt und seine Erkenntnis in den Satz zusammenfaßt: »Darum ist das Tragische so nahe bei Gott, und Gott im Tragischen so nahe«³⁶. Hier wird ihm die nachgezeichnete Schattenlinie geradezu hörbar, wenn er den Christengott, diesen »übertragischen Inbegriff vollkommenen seligen Seins, die Vollendung der geschöpflichen Tragik« nennt und daraus folgert: »Das De profundis steigt zur leidlosen Seinsfülle des Dreieinigen«³⁷.

Doch so sehr sich das *De profundis* schon in diesen Ausführungen Bahn bricht, erreicht es die volle Klangstärke doch erst im Mittelteil des Werkes, der vom seligen Schmerz der ehelichen Mitmenschlichkeit handelt. Während das Psalmwort in den beiden »Ecksätzen« des Buchs »ertönt«, gewinnt es hier – die Metapher drängt sich geradezu auf – ein Gesicht. Es ist das Antlitz des »Dritten«, in dem sich das durch eine unaufhebbare Distanz geschiedene Miteinander der unvollkommen Geeinten aufgehoben weiß, das Antlitz jenes Dritten im Bunde, »welches vom Bunde selbst gefordert wird, als Gewährendes und Erhaltendes im Glücke, als schlichtende Instanz in der Gefahr der Entzweiung, als der gemeinsame feste Halt in den inneren und äußeren Wechselfällen des Zusammenlebens«³⁸. Denn, so steht es für Bernhart mit prinzipienhafter Klarheit fest: »Der Sinn jeder Gemeinschaft ruht in einem überschwebenden Dritten«³⁹. Und doch scheint das *De profundis* nicht nur im Antlitz dieses »Überschwebenden« auf; es wird vielmehr – wie nur ein Gebet es werden kann – lebendiges Ereignis, wenn sich das aus der Sachlichkeit hervortretende Wort der Liebe durch das angesprochene Du auf dieses Dritte bezieht. Die Stelle gehört zum Schönsten im Gesamtwerk Bernharts und darüber hinaus von allem, was die theologische Li-

³⁴ A.a.O., S. 30 f.

³⁷ A.a.O., S. 175.

³⁵ A.a.O., S. 48.

³⁸ A.a.O., S. 131.

³⁶ A.a.O., S. 179.

³⁹ A.a.O., S. 97.

teratur dieser Zeit zu sagen vermochte, und sie muß schon deshalb der drohenden Vergessenheit entrissen werden:

»Ich weiß es nicht, welche Macht oder Gnade mir den Namen Gottes auf die Zunge legt – genug, daß wir da sein und die Kraft des Dritten als einen Willen über uns erkennen und ehren müssen. Er, der Dritte und Eine, in dem wir einig sind, er ist nun unser Gesetz und unsere Freiheit: in ihm und durch ihn ist heilig unser Verband, ist aufgehoben unsere Einsamkeit, befreit aus ihrem dumpfen Insichsein der Natur, im Höheren gebunden und aus der Tragik ihrer Geschiedenheit erlöst die Zweiheit und der Widerspruch, in dem wir Ich und Du sind . . . Nun umschlingen wir unendlich mehr als nur einer den andern; ineinander umschlingend geben wir Zeugnis von dem, wovon wir umschlungen sind. So bist du mir das Beste geworden, was ein Mensch dem Menschen werden kann: Zeichen und Bürgschaft für die Lebenswürdigkeit des letzten Grundes, aus dem alles ist.«⁴⁰.

In diesen Sätzen wird aus der Not der Endlichkeit das Glück des Unvergänglichen geschöpft. Die Anrufung steht im Begriff, in die Erhörung überzugehen. Es muß nur noch gezeigt werden, worin diese besteht.

Die Erhörung

Das *De profundis* Bernharts ist, seinem Programm getreu, zwar aus der Tiefe einer tragischen Lebens- und Glaubenserfahrung gesprochen; aber es verliert sich nicht in der antwortlosen Leere, sondern weiß sich der Erhörung versichert. Doch mit dieser Erhörung hat es seine eigene Bewandnis. Sie räumt mit der Lebenstragik nicht auf; sie setzt auch dort keine bruchlose Einheit, wo sich Menschen bei allem Einigungswillen in Ich und Du geschieden wissen. Sie bringt nach der langen Nacht der Leiden noch nicht einmal den vollen Freudentag. Denn Bernhart ist sich dessen vollauf bewußt, daß die Zusage des in Herrlichkeit Thronenden – »Siehe, ich mache alles neu« – einer Ordnung jenseits der geschichtlichen angehört. In dieser Weltzeit aber wurde das Christentum mit seiner Erneuerungskraft immer nur als eine einzige Überforderung empfunden, als die »Zumutung eines Gottes von gleichsam selber dämonischen Zügen«, die den Protest gegen sie nur um so heftiger hervortrieb⁴¹. Weil sich der Mensch diesem Gott versagte, gab und gibt es das sich diesem Menschen versagende Christentum, das seine Erneuerungskraft allenfalls darin bewies, daß es, gleichviel ob aufgrund »menschlichen Versagens oder göttlicher Versagung«, alles aus den Fugen brachte⁴². Darin bestehen die Bedingungen, unter denen sich die Erhörung des *De profundis* vollzieht. Sie messen ihm den Spielraum zu und bestimmen seine Gestalt.

Unter diesen Bedingungen wird die Erhörung, formal gesprochen, zur Tröstung. Davon handelt die Meditation über Trost und Tröstung, die Bernhart der Seligpreisung der Trauernden widmete⁴³. Im Licht dieser Meditation gesehen, beginnt die Tröstung schon damit, daß der Ruf aus der Tiefe überhaupt ergehen, daß der gequälte Mensch seine Not wie sonst nie zu Gott emporschreien kann. Denn wie die Heilung

⁴⁰ A.a.O., S. 137.

⁴¹ Chaos und Dämonie, S. 121 f.

⁴² A.a.O., S. 122 f.

⁴³ »Selig die Trauernden«. Über Trost und Tröstung. Würzburg 1940.

der Wunden damit beginnt, daß sie bluten, löst sich der Krampf der Seele in Klage und Tränen. Selbst von dem geängsteten Herrn in Getsemani heißt es, daß er »mit lautem Schreien und Weinen« zum Vater um Rettung flehte⁴⁴. Doch beginnt die Tröstung ihr Werk erst wirklich damit, daß sich die gequälte Seele für die Hilfe von außen und oben öffnet. Die Seligpreisung der Trauernden hat ihren Grund in der Zusage des Gottesreiches. Was sich dem enttäuschten und gekränkten Menschen in seiner Lebenswelt versagte, wird ihm hier, in der Gemeinschaft dieses Reiches, zugelegt, im hilfreichen Zuspruch und in der liebenden Zuwendung derer, die mit ihm diese Gemeinschaft bilden. Wenn diese Gemeinschaft auch noch unterwegs und die von ihr vermittelte Geborgenheit nur bruchstückhaft gegeben ist, gilt doch das Augustinuswort, das die Meditation beschließt: »Das Haus Gottes wird im Glauben gegründet, im Hoffen aufgebaut, im Lieben aber vollendet.«⁴⁵

So bleibt das letzte Wort der Hilfe von oben und innen. Es ist, mit dem Schlußwort von »De profundis« gesprochen, die Hilfe, die aus der Leidensgemeinschaft mit Jesus erwächst. Denn in ihm unterwirft sich der ewige Logos der Tragik der Welt, »er tritt ihr bei, er nimmt sie auf«⁴⁶. Das aber heißt faktisch: »Seine Wahrheit kommt gegen die geltende nicht auf, seinem Gesetz der Liebe antwortet der Haß, der ihm den Mund verschließt.«⁴⁷ Was von der Wirkung des Christuserignisses auf die Menschheitsgeschichte zu sagen war, gilt schon von Jesus selbst: »Unter der Fahne seiner Erhabenheit weckt er und stärkt er . . . die Mächte zu seinem Untergang. Seine frohe Botschaft wird seine Passion, und das Reich der Himmel, das er verkündet hat, verfinstert sich, als er am Kreuze hängt, sogar für seine Augen.«⁴⁸ Ohnmächtiger könnte der in die extremste Mitleidenschaft mit dem Weltgeschehen Gezogene nicht mehr geschildert werden. Doch gerade so wird der Geschlagene zum Helfer und Tröster der todverfallenen Kreatur. Das macht Bernhart mit seiner wahrhaft profunden, von der Gegenwartstheologie noch nicht von fern eingeholten Deutung des Todesschreies Jesu deutlich. Im Sterben für Gott ist er zugleich von Gott geschieden und mit ihm unwiderruflich eins:

»Die menschlich fühlbare Gewißheit, Gottes Sohn zu sein, hat ihn verlassen, und so ruft er nicht »mein Vater!«, er ruft wie jedes Geschöpf in Not »mein Gott!«. Aber unendlich mehr als menschliche Seins- und Todesnot ist diese Drangsal des gottmenschlichen Sterbens. Im Schrei des Abgestoßenen ruft der Gerechte zu der Gerechtigkeit, der heilige Wille zum unbegreiflichen Willen des Allheiligen selbst. Gott ist nicht mehr da beim Gottverlassenen, aber der Gottverlassene ruft ihn – Deus meus, Deus meus –, denn er ist da, und tiefer kann er nicht empfunden werden als in der Gottverlassenheit. Darum ist der Schrei des Gottverlassenen ein Gebet, in dem die menschliche Natur gleichsam, als wenn Gott nicht wäre, ihn erschafft mit ihrem innersten Rufe im Namen aller Kreatur.«⁴⁹

Wahrer, kühner und bewegender könnte nicht mehr gesagt werden, worin das menschliche *De profundis* ausklingt: aufgegriffen und ausgestoßen von dem, dem in seiner Verlassenheit nur der bleibt, von dem er sich verlassen weiß und der ihm gerade so zu der alle menschliche Sinnerwartung sprengenden Erhörung seiner Klage wird.

⁴⁴ A.a.O., S. 11.

⁴⁵ A.a.O., S. 24.

⁴⁶ De profundis, S. 181.

⁴⁷ Ebd.

⁴⁸ A.a.O., S. 181 f.

⁴⁹ A.a.O., S. 182.