

Unter dem Geheimnis der Barmherzigkeit

Priestertum in Reinhold Schneiders »Winter in Wien«¹

Von Hilarius Barth OP

Am Tage nach seiner Heimkehr, fast genau einen Monat vor seinem Tod am Ostersonntag 1958, beschließt Reinhold Schneider seine Aufzeichnungen »Winter in Wien« mit einem beigefügten Abschnitt, der zum Schlußwort wurde.

»Am dunklen Abend der Heimkehr durch den Regen unerwartetes Trauergeräute: der gültige Erzbischof ist gestorben. . . , die Menge verliert sich, die Glocken schweigen; den zwölf Schlägen der Turmuhr folgt ein einziger, unwiderruflicher: 13 Uhr.

Die Vernunft zerstört den Glauben keineswegs; viel ernster zu nehmen ist die Arbeit des Schmerzes am Fels, vernichtende Erosion.

Vor dem Fenster meines einstweiligen Domizils, in dem ich mich einzugewöhnen suche, wirbelt der Schnee in die weiträumige Ruine des Großherzoglichen Palais. Auf der Mauer hat sich ein Weidenkätzchen angesiedelt, unbeirrbar Frühlingsverheißung, unter der sich am Morgen ein Finkenpärchen badet im Schnee.

Und nun ist der Hochwürdige Herr, nach unsäglichen Mühen, geborgen vor dem Altare, an dem er sich geopfert hat. Und es muß sein, es ist ganz unabdingbar, was sich verhüllt in mir, was sich mir unter dem Geheimnis der Barmherzigkeit sachte entzieht« (410-411).

Andeutungsweise sind in diesem Schlußwort sämtliche Motive von Schneiders gläubig-tragischer Daseinsdeutung² wie um ein Sterbebett versammelt. Doch durchklingt sie, nach den Abstürzen des Wiener Tagebuchs, ein neuer Ton. In ihm kündigt sich vermutlich eine Erfahrung an, die Schneider fünf Tage vor seinem Tod zu Wort bringt: »Jetzt ist mir alles durchsichtig und klar. Ich sehe durch alles hindurch.«³ Von dieser Grenzerfahrung her müssen auch manche Stellen der Wiener Aufzeichnungen, an denen es scheinen könnte, der Dichter wäre seinem christlichen Glauben entglitten, verstanden werden. Denn die Ausschläge am Seismographen seines Geistes, die er mit ungerührter Ehrlichkeit verzeichnet, überschreiten mitunter die Skala des Meßbaren und zertrümmern zuletzt das Meßgerät selbst. Schneider deutet deshalb wiederholt die Situation an, in der er sein Tagebuch niederschrieb. »Diese Hefte sind unter so mißlichen Schmerzen bekritzelt worden, daß ich nicht mehr weiß, was ich tat« (366).

Wir sammeln im Spiegel des Schlußworts einige Streiflichter aus »Winter in Wien«,

1 In andere Form gegossen, werden hier Gedanken aufgenommen und weitergeführt, die ich bei meiner Verabschiedung als Spiritual im »Herzoglichen Georgianum« in München am 23. Juli 1981 äußerte. Zitiert wird nach: Reinhold Schneider, *Gesammelte Werke*, hrsg. von Edwin M. Landau, Bd. 10: *Die Zeit in uns*. Frankfurt am Main 1978.

2 Vgl. dazu: *Widerruf oder Vollendung*. Reinhold Schneiders »Winter in Wien« in der Diskussion. Freiburg i. Br. 1981 (= *Schriften der Reinhold-Schneider-Stiftung*, Hamburg Bd. 3), bes. S. 55-74: Gerhold Becker, *Die gläubige Sprache der Trauer*. Zur Gottese Erfahrung des späten Reinhold Schneider.

3 Maria van Look, *Jahre der Freundschaft mit Reinhold Schneider*. Weilheim/Obb. 1965, S. 243. Josef Rast, *Die Zeit in uns*. In: R. Schneider, *Gesammelte Werke* 10, S. 453.

durch die Reinhold Schneider Lage und Auftrag des Priesters im Vorübergang beleuchtet. Es fällt auf, daß der Dichter im Tod des Erzbischofs seine eigenen Todesahnungen, die ihn in Wien überkamen, erfüllt sieht. Wie eine Klammer umgibt die Erwähnung des Erzbischofs am Anfang und Ende den Schlußabschnitt. Dank der Verbrüderung von Dichter und Priester im Todesgeschick gerät das Sterben des Dichters unter das Geheimnis der Barmherzigkeit. Der »gütige Erzbischof« erlöst durch seinen vorweggenommenen Tod das Unerlöste in ihm.

Die geschichtliche Stunde

– »Den zwölf Schlägen der Turmuhr folgt ein einziger, unwiderruflicher: 13 Uhr.« –

Wir sind am Ende der Zeit angelangt. Der Dichter, der seit Jahr und Tag »in Völkern, Zeiten versunken, in Wahrheit nur in der Gegenwart« lebt (195-196), verspürt die Geschichtszeit, »die ganz und gar das persönliche Leben ist« (178), als »Grenzsituation« (282), als »Verschiebung im Innersten der Existenz«, über die er nicht hinwegstreben darf (178).

»Wir sind dort, wo Geschichte, wo die gläubige Existenz in der Geschichte ad absurdum geführt werden; wo eine seit Jahrtausenden bestehende und verschwiegene Problematik endlich durchbricht; wo der Kranke sich endlich seine Krankheit eingestehen muß« (305).

Unfreiwillig wird er zum Vorboden dessen, was kommen wird.

»Ich habe mich in dem Verdacht, dasein zu müssen als Vorbote des Entsetzlichen, gegen das keine Warnung und keine Bitte hilft« (404). »Ich habe den feigen Wunsch, nicht so lange leben zu müssen, bis die Geschichte Prophetie und Einstimmung bestätigt« (209).

Darum sehnt er sich vor der Rathausuhr in Wien, die die ablaufende Weltzeit mißt, nach dem Kirchturm der Heimat, der ihm die letzte Stunde des eigenen Lebens ansagt.

»Das erleuchtete Zifferblatt der Rathausuhr hängt im Flockenwirbel: Zeit, Zeit, endlich ablaufende Zeit« (377). – »Nicht hier wird meines Lebens Zeit gemessen; der geliebte Turm mißt sie unbestechlich und unermüdlich: Wenn er ruft – geschehe es bald! –, werde ich da sein, und dann habe ich nur die Bitte um sein Lied über meiner Ruhe« (399).

Im letzten Schlag der Turmuhr – 13 Uhr! – treffen das eigene Lebensende und das Ende der Menschheitsgeschichte zusammen.

»Die explosiven Veränderungen, die sich nach unbegrenzbarer Vorgeschichte in dieser Stunde ereignen, können uns nicht lassen, wie wir waren, verweigern, was wir wollen, fordern, was wir nicht vermögen. Die Zepter wurden im Dunkel vertauscht; ein unbekannter Souverän ist gekommen von verschlossener Stirn; seine Strahlung ist in uns eingedrungen, ist ein Bestandteil geworden unseres Selbst. Was ich mir noch wünsche, ist das gewissenhafte Innewerden seiner Allgegenwart, ist eine Art Standhalten vor der regierenden Machtgestalt, der Versuch, die Sterne über ihr zu sehen, *auch* über ihr« (178).

Den unbekanntem Souverän mit verschlossener Stirn entschleiert Reinhold Schneider nicht.⁴ Aber er dechiffriert einen seiner Vorboden, »Kaiser Atom«. So nennt er mit bitterer Ironie die internationale Atombehörde, die sich in der Hofburg niederläßt.

»Es ist ein großes Symbol: Kaiser Atom; es zeigt deutlicher als fast jedes andere, was geschehen ist. Der Weltgeist ist von unverminderter dichterischer Kraft« (290).

Nach dem Untergang personifizierter Herrschaft regiert Kaiser Atom die Stunde. Mit ihm betritt die Macht unpersonaler Abstraktion die Bühne der Welt.

»Eine große Gefahr ist es, daß wir mehr und mehr von Abstraktionen beherrscht werden« (214). »Unheimlich deutlich ist nur, daß die Macht proportional ihrer Steigerung aus dem Menschlichen in das Unpersonale, in das Unmenschliche fällt« (290).

An keine personale Verantwortung mehr gebunden, unterstellt »Majestät Atom« die Wissenschaft seinem Dienst. Im Auftrag der amerikanischen Atomenergiekommission untersuchen Forscher den Gehalt an radioaktivem Strontium in den Knochen der Kinder.

»Jedenfalls werden die wichtigsten Untersuchungen heute ›im Auftrage‹ der Majestät Atom gemacht; Erwachsene haben heutzutage bessere Chancen als Kinder... Geschichte ist zur Farce geworden, zum Selbstmord der Welt« (354).

Aber die Wissenschaft, deren Produkt die abstrakte Machtgestalt Atom ist, hat ebenfalls jedes Maß verloren.

». . . daß Maß ist zersprengt; es kann nicht mehr zusammengefügt werden . . . das fragende Experiment hat den Erdkreis besiegt« (186).

Auf dem Gipfel der entfesselten Entwicklung begegnen wir im Doppelwesen, das unser harrt, der Spiegelung unserer eigenen Entpersönlichung.

»Wir rasen auf immer kühneren Kurven zum Passe hinauf; oben erwarten wir uns selbst; das furchtbare Doppelwesen wird auf uns zukommen, uns greifen und hinabschleudern in die Schluchten unter dem Simplon. Der am Anfang der Geschichte auf das Wissen geworfene Fluch wird sich als ihres letzten Kapitels Inhalt erweisen« (226).

Der Zusammenstoß ist keine personale Begegnung mehr. Das Nichts umarmt das Nichts (343); die innere und äußere Leere, im selben Moment einander offenbar, verpuffen ineinander: »Der Pilz der Glutwolke entbreitet sich in der Luft. Das Schwert sticht nieder« (338). Die alten Symbole irdischer Macht werden hineingerissen in die Glut des Untergangs (209-210).

Der Verlust des Vaters

– »Die Vernunft zerstört den Glauben keineswegs; viel ernster zu nehmen ist die Arbeit des Schmerzes am Fels, vernichtende Erosion.« –

Am Ende der Geschichtszeit offenbart sich, was von Anfang an den Lebensprozessen dieser Welt als Gesetz eingeschrieben war: der Selbsthaß des Lebens bis zur eigenen Vernichtung (403). Die Erkenntnisse der modernen Naturwissenschaften bestätigen bis in unerträgliche Einzelheiten hinein, was bereits Plotin und Anaximander erkannten:

»Man nehme keinen Anstoß daran, daß ein Ding von einem andern vernichtet wird, es ist doch aus einem andern entstanden« (395).

Das kreatürliche Leben zehrt von der Substanz des getöteten Genossen. Im Kreislauf von Zeugung und Vernichtung, im »Prozeß des Fressens und Gefressenwerdens« (327), wendet der Lebenswille sich gegen sich selbst (280): »eine rotierende Hölle, das Nichts in der Erscheinungsform der Qual« (350). Denn »Leben ist immer Tod des Lebens« (337); es sei denn, ein Parasit habe ein Interesse am hinlänglichen Wohlbefinden des

Geschöpfes, in dem er haust. »Die aber Leben erzeugen, töten ohne Gnade« (321).⁵

»Die Bewunderung der Zweckmäßigkeit, mit der ein Tier zur Vernichtung des anderen ausgestattet ist . . . grenzt an Verzweiflung« (321).

»Die Wolke der Schnaken, der Eintagsfliegen, die jahrelang hungerten nach dem Hochzeitstanz, treibt über den See; und jegliches Leben wird seine Schuldigkeit entrichten, zeugen und den Tod bereiten und erdulden, der sein Dasein ist« (344).

»Jeglicher Lebenswille hat das Gefälle zu seinem totalen Widerspruch; der Triumph der Parasiten, die Aussaugung des Opfers, ist der eigene Tod, Selbstmord also des Lebensdranges. Das Leben an seinem Ziel kann nicht ›leben‹« (358).

Dieses tödlich-eherne Gesetz kreatürlichen Lebens kommt im Menschen zum Bewußtsein. Das innere Chaos des drohenden Vater-Sohn-Konfliktes, des Bruder- und Geschlechterkampfes muß daher, wenn die Menschheit sich nicht zerfleischen will, durch Objektivation bezwungen werden. Die Völkerstämme versuchten ihre kollektiven Ängste vor den toten Ahnen in die Schreckensmasken ihrer Götter zu bannen und die tabuisierte Ordnung ihres Zusammenlebens durch den ins Magisch-Unangreifbare entrückten Priester abzusichern.

»In welcher Hölle leben fast alle! Immer wollen die Toten über sie herfallen wie schwärmende Haie . . . und Götter und Priester weiden sie aus . . . Aber Götter und Priester, das bedeutet doch: Gesetz, Zwang – Sinn. Das Leben ist bereit, einen jeden seiner Werte der Sinnlosigkeit in den aufgesperrten Rachen zu werfen. Denn sie allein ist untragbar. Der Schrecken der Maske soll den Schrecken des Totenreichs, des Dämonensturms bannen; je mehr Schrecken der Mensch freiwillig annimmt, um so besser fühlt er sich beschützt . . . Sind die Ahnen versöhnt? (Die Toten sind böse. Alles ist böse, das nicht die Angst des Lebens teilt.) Aber auch die Toten haben Angst. Man muß ihnen – wie den Schwächern – die Beine zerbrechen, sonst schleichen sie sich ein . . . Das ist ein Kreisen ohne Ende unter dem dumpfen Klang der Pauken, Flöten, Rasseln, Doppelglocken und dem Taktschlag des ins Übernatürliche gesteigerten Priesters mit dem Federstab: Angst, Wahn, Not, dumpfe Ahnung vielleicht, Opfer, wilde zu jeder Buße für das Dasein bereite Flucht vor dem Gespenst der Sinnlosigkeit« (315).

Und doch waren die blutgierigen Götter unverständlicher Völker mehr als klappernde Gespenster; sie waren »Zeichen der Sehnsucht des Menschen über den Menschen hinaus« (182).

Auf höherer Kulturstufe sichert die sakrale Autorität der Könige und Kaiser, »Abglanz des kaiserlichen Gott-Vaters« (236), innerhalb der Geschichtswelt den Ausgleich der einander bedrohenden Lebenskräfte. Die dem Widerstreit entzogene Person des Kaisers hielt sie zusammen und unterwarf sie der Harmonie des ewigen Weltgesetzes, das in ihm erfahrbar und verehrbar geworden war. Wird er entthront, geht auch seine überpersönliche Sendung verloren. Die rebellierenden Mächte reiben sich gegenseitig auf, bis alle Substanz verzehrt ist.

»Die Krone, die Hierarchie, die Ehrfurcht vor Gott und den Menschen, nicht definierbarer Glaube stehen fest . . . eine Herrschform der Liebe über der Dämonie der Tat, ein Vermögen, zu handeln aus der Einstimmung in Gottes unverrückbares Gesetz: Herrschaft ist das Zusammenwirken des Sympathikus und Parasympathikus, der

5 Vgl. SS. 217, 250, 271, 272, 279, 280-281, 297, 321, 327, 337, 341, 344, 350, 358-359, 360, 403.

Sekrete und der sie hemmenden Wirkstoffe, der Spannung und Erschlaffung der Gefäße und Adern, der Fliehkraft und Schwerkraft, der Beschleunigung und Verzögerung, der Jugendkraft und Altersweisheit; gelingt es einer der Kräfte, die andere zu übersteigen, so zerbricht der Weltkreis, wie der Organismus gestört wird, wenn die einander entgegenarbeitenden Nervensysteme sich nicht die Waage halten. Das Leben besteht so lange, wie es fähig ist, zugleich sich zu steigern und zu verzögern . . . Dies ist unwiderrufbar, aber in der Zeit findet sich das Vermächtnis nicht mehr zurecht; die Erde antwortet dem Wandel der Sterne nicht mehr; Schuld und Opfer, die von langer Geschlechterreihe erworbene unschätzbare Einsicht verhallen, an den Ereignissen vorüber, ins Nirgendwo . . . der letzte Kaiser verschwindet in labyrinthischen Gängen; sie stürzen hinter ihm zusammen« (221-222).

Angezweifelte oder bekämpfte sakrale Autorität verteidigt sich nicht; sie verfiel sonst selber der Dämonie der Macht, vor der sie schützen sollte. Sie hat ja nie sich selbst repräsentiert. Es bleibt ihr nur die »Bereitschaft zum Verzicht« (377). Sie lächelt als Totenmaske von der Wand (308).

» . . . das Antlitz entzieht sich in Schweigen und Ironie; es hat die Kränkungen der Geschichte nie überwunden; es zieht oftmals die Selbsterstörung der Verteidigung vor« (407).

Die doppelte Einsicht, daß das Leben allenthalben »auf dem Weg zu seinem Tode« ist (358) und daß dieser Prozeß am Ende der Geschichte die kultisch-kulturellen Schutzvorrichtungen der Menschheit niederwirft, verdunkelt auch das Bild Gottes als des Garanten des Lebens- und Geschichtssinnes (382).

Zwar läßt sich ein Schöpfergott nicht leugnen angesichts der ungeheuren Formenvielfalt der Natur, »dieser entsetzlichen Fülle der Erfindungen« (280). Aber wenn man aus den rotierenden Höllen aufblickt zum Vater der Liebe: »Wer schlägt nicht die Hände vor's Gesicht?« (316). Denn »aus der Fülle der Liebe erstet eine grausige Welt« (314).

»Und das Antlitz des Vaters? Das ist ganz unfaßbar« (281).

» . . . und des Vaters Antlitz hat sich ganz verdunkelt; es ist die schreckliche Maske des Zerschmeißenden, des Keltertreters; ich kann eigentlich nicht ›Vater‹ sagen« (271).

So lebt der Dichter im zweifachen Schmerz, »im Schmerz um die Kreatur, den verborgenen Gott« (405); ja, in der Stellvertretung des verborgenen Gottes gehören das Leid der Kreatur und das Elend des Dichters zusammen.

» . . . denn unter den Lasten, die den Dichter aus dem Gleichgewicht bringen, ist das Leid der Kreatur eine der schwersten. Er weiß, daß sie ihm anbefohlen ist und daß er ihr nicht zu helfen vermag« (237).

Die Gesetzlichkeit des biologischen und geschichtlichen Lebens bildet sich schließlich auch auf der dritten Reflexionsebene, der des Glaubens, ab. Im Glauben meldet sich der Lebenswille als Hunger nach Unsterblichkeit, dem umgekehrt die Angst vor dem Nichts, die Todesangst, entspricht. Aber wäre dann Glaube mehr als der nackte Wille, der sich selbst festhalten will, und Gottesliebe mehr als unstillbare Lebensgier?

»Kann der nur Gott lieben aus ganzer Seele, der das ewige Leben will: Liebt er Gott um dieses Lebens willen?« (255).

»Nur einem heftigen Willen zum Diesseitsentkeimt (nach der Lebenskrise) der Glaube an das Jenseits; wer nicht *will*, der glaubt eben nicht . . . Das ewige Leben kann nur die Fortsetzung des erfahrenen sein, befreit von seinen erfahrenen Beschwerden« (337).

Ein Fortleben nach dem Tode als reine Verlängerung irdischer Existenz wäre jedoch

die unaufhörlich rotierende Hölle ewigen Lebenskampfes in Schuld und Sühne, wie Hieronymus Bosch sie in seinen Phantasmagorien schaute.

»Alle Fleischeslust ist umgeschlagen in Fleischespein, in verzweifelte Angst um das Heil . . . wer sollte nicht von krankem Gewissen sprechen, von der Höllenpein des Glaubens an Gericht und Unsterblichkeit, an die tückischste Gestalt des ewigen Lebens, an die Ewigkeit der Folter, satanischen Triumph, die Fortwirkung der sieben Todsünden in Ewigkeit! . . . Hieronymus Bosch konnte nicht schlafen, nicht sterben, nicht tot sein. Unstillbare Lebensgier tobt sich aus im Schwefelgestank unter der Peitsche des Gewissens« (256-257).

Einer solchen religiösen Vorstellung vom ewigen Leben muß sich der Zweifel einnisten wie ein Parasit: »Der Zweifel ernährt den Glauben; der Glaube den Zweifel« (375). Doch wenn am Ende das Ja zum Leben, worin alle Religion verwurzelt ist, erlischt, erstarrt die letzte Gebärde des Glaubens zum Zweifel.

» . . . der dreifach gekrönte Gregor an der Kanzel des Stephansdomes hat seine eigenen Gedanken über das Brot des Lebens, das er in schwer beringten Händen hält; und der Bischof von Hippo ist nur bohrende Frage, der Zweifel im zermarterten Fleisch und Blut. (Hieronymus, der Kardinal, ist die gestorbene Kirche.) . . . es ist der Zweifel ohne Grenzen, der Zweifel noch der Toten (Hieronymus), gekleidet in den Ornat, es ist der Zweifel in der tragischen Verkleidung der Repräsentanz« (232).

Wo nicht einmal der Zweifel bleibt, hat es den Glauben in vollem Ernste nie gegeben.

»Papst Gregor, der Zweifler an der Kanzel, hält die Hostie in der Hand, an deren Geheimnis er nicht glaubt, und schaut bittersten Blicks auf die Menge herab, die nicht einmal mehr zu zweifeln vermag« (254).

Wo dagegen, um den Preis des eigenen Lebens und Glaubens, Tod und Zweifel bis zur Neige ausgehalten werden, tut sich grenzenlose Freiheit auf.

»Aber erst Papst Gregor an der Kanzel des Stephansdoms, der die Hostie zweifelnd in Händen hält, und Hieronymus, der tote Kardinal, trafen mich ins Herz. Sie sind beherbergt im heiligen Raum. Es müssen Tod und Zweifel *in* der Kirche sein. Vor ihren Mauern bedeuten sie wenig, sind sie überall. Aber hier! Welche Konzeption der Kirche, die Raum für solche Schmerzen, solche Haltungen hat! Die Dämonen müssen außen tragen und speien; sie sind Gegengewicht. Frage und Zweifel sind innen, im religiösen Bezug. Große Einsamkeit, große Freiheit, die Ihr zur Heimkehr ruft, seid begrüßt!« (267).

Der Trost im Kreuz

Die Nacht von Golgotha überwindet den Dämonensturm (256). In ihr schweigt der Schöpfergott, der kaiserliche Gottvater, der Garant kosmischen Sinns, zum Schrei seines Sohnes, der nach ihm ruft. Doch Jesus Christus bleibt seinem Vater treu, indem er darauf verzichtet, sich selbst zu helfen. Am Kreuz betet er nicht für sich, sondern für seine Verfolger und für ihren erloschenen Glauben an einen Gott, der durch den Tod hindurch rettet.

»Beten über den Glauben hinaus, gegen den Glauben, gegen den Unglauben, gegen sich selbst . . . solange dieses Muß empfunden wird, ist Gnade da; es gibt einen Unglauben, der in der Gnadenordnung steht. Es ist der Eingang in Jesu Christi kosmische und geschichtliche Verlassenheit, vielleicht sogar ein Anteil an ihr: der Ort vor dem Unüberwindlichen in der unüberwindlichen Nacht« (391).

Im Opfer seines Lebens bezwingt Jesus Christus den eigenen Lebenswillen und das eigene Glaubenwollen und setzt so »dem Unglauben der Macht den Glauben der Machtlosigkeit« entgegen (355). Er bejaht das Gesetz seines Vaters, der an ihm das Gericht über Welt und Geschichte vollstreckt, und verwandelt es dadurch in den Ort personaler Freiheit.

»Freiheit? Gewiß. Personal, nicht außerhalb der Geschichte, Opfer, das an der einen ihm erreichbaren Stelle das Gesetz durchbricht, ohne es aufheben zu können« (231).

»Christus ist nicht der Ordner der Welt. Er ist unsere tödliche Freiheit« (186).

»Denn die Macht, an der alles Gewollte zerbricht, ist das Leid« (246), das herrscherliche Leiden (392). Der Gekreuzigte bringt den Kreislauf der »in Selbstvernichtung sich fortgebärenden Schöpfung« (279) zum Stehen, weil er sich ohnmächtig dem Hunger, der Gier, dem Zerstörungstrieb (350) ausliefert; »die Schwachheit könnte Hoffnung sein« (320). Der Tod, der Christus tötet, hat in diesem Unschuldigen, weil Machtlosesten aller Kreaturen, keine Gegenwehr gefunden und so blindwütig sich selbst getötet. Tod und Zweifel, das Nein zum Leben aus Lebensgier und das Nein zum Glauben aus Glaubensgier, sind durch das größere Ja des Leidens entmachtet.

»Das Zerstörende, das sich durchsetzt, hebt sich selbst auf . . . eine essentiell auf Zerstörung gerichtete Erscheinung endet, indem sie sich übersättigt, durch vollkommenen Sieg; ein jeder ihrer Fortschritte ist gegen sie selbst gerichtet, bis sie sich erreicht und aufzehrt . . . Aber was wir, hier von außen, Zerstörung nennen, ist dort, von innen, Leben« (297).

Dem neuen Leben von innen her, jenseits des kreatürlichen Lebens, begegnen wir auf Erden, diesseits der Glorie, im Schmerzensmann allein.

» . . . der Mitleidende auf Erden, der die äußerste Grenze erreichte, aber nicht überschritt, der durch die Grabesnacht blutendes Fleisch blieb, unverwesliches Leiden, er ist hilfreicher als der Auferstandene . . . In aller Religion ist die Sehnsucht nach dem leidenden Gott, nach dem göttlichen Bruder in der Schmerzensgefangenschaft: Wie viele Fesseln nahm er nicht ab; wie viele schauerliche Verließe schloß er nicht auf! Aber er ist da: ausgesetzt dem Todeshauch, mit unbedeckten Wunden« (219).

Statt oben im Dom, wo der Zweifel schließlich den Triumph des Glaubens zernagt, sammelt das Christentum der Endzeit seine Kraft zum Martyrium bei Christus dem Verborgenen in den Katakomben. Ihn als Freund zu umarmen in seiner Todesangst – statt des Doppelwesens von Nichts und Nichts auf der Paßhöhe –, sein Sterben mit unserem zu vermählen in grenzenloser Trauer, das könnte Leben sein, Begegnung mit dem todwunden Auferstandenen an der Brust des Vaters. Im Kalvarienberg von Eisenstadt findet der Dichter den Abstieg zur Zukunft des Glaubens.

»Tief und tiefer ins Innere führen die Felsengänge weltabgewandter Leidensmystik; welches Leben, welcher Glaube, die sich hier verloren! . . . Dies ist das Castillo Interior der großen Teresa, Wandel in heiliger Dunkelheit, Weltverzicht und unerschöpfliche Erfüllung . . . Hüte dich, der du eingehst in den Berg der Geheimnisse, in die funkelnden Schächte: Du hast mit der Welt nichts mehr zu tun; deine Heimat ist unter der Erde; du findest zurück zu den Ersten in die frühe Zeit, da das Christentum nur Ärgernis war und Geheimnis, ein Werk der Maulwürfe, weltumgestaltende Verborgenheit . . . Später Zauberberg der Mystiker schließe dich zu! Welche Verlockung, sich in die Beter hineinzuleben, die hier, im Bergwerk des Glaubens, zur Tiefe fuhren; die sich verloren an die Majestät des an den Säulenstumpf gefesselten Herrn, an Christus, den

toten! Der Glaube, der zu Grabe fährt, mit Christus ins Grab, wird vielleicht auferstehn. Wir sind nicht allein an der Grenze des Abendlands, in Pannonien; wir sind an der Grenze überhaupt (denn oben geschieht nichts mehr als Untergang). Der Glaube hat nur noch diesen Weg: durch das Grab; sein Leben ist die geheimnisvolle, die unterirdische Agonie, sein Ort die Kapelle der Todesangst Christi« (346-347).

Der Ort des Priestertums

»Und nun ist der hochwürdige Herr, nach unsäglichen Mühen, geborgen vor dem Altare, an dem er sich geopfert hat.« –

Die Turmuhr hat die dreizehnte Stunde geschlagen; »das Christentum ist in die Passion eingetreten, in ihr, nicht im Waffenkampf, ist fortan Heldentum« (304). Das wirkt auf den Priester zurück.

»Es ist alles gesagt und Gestalt geworden; es bleibt allein das Gebet, das Opfer, der Eingang in das unterirdische Heiligtum, in den Kalvarienberg von Eisenstadt – um einer Welt zu dienen, von der Menschen schwerlich wissen, wie ihr zu helfen ist« (373).

Der Priester teilt als Jünger Jesu sein Geschick. Zu seinen »unsäglichen Mühen« gehört, daß er »in Kirchen, die sich nicht mehr füllen« (178), das Sterbeleben der Kirche am eigenen Leib erfährt.

»Immer schmaler wird die Tafel des Bräutigams, immer breiter werden die Tische, an denen niemand nach Wundern verlangt« (233).

Die Vereinsamung, in die man ihn geraten läßt (410), stellt ihn dem Bräutigam gleich.

»Das Licht der Verheißung, das fast allmorgendlich über dem Altar in der Dominikanerkirche in die Gewölbe flutete . . . ist erloschen. Welche Einsamkeit der Priester an ihren Altären! Man versteht den Sinn der Ikonenwand, die den Priester einschließt mit Gott . . . « (325).

»Eben schloß sich die Pforte der Ikonenwand; der Gesang verhalte dahinter. Es war niemand da – außer dem einen, der keine Hilfe fand. Und wer hilft dem Priester, der keine Gemeinde hat? Man könnte sich die Augen ausweinen« (341).

Es bleibt ihm als Zufluchtsort nur der Altar, an dem er, vereint mit seinem Meister, sich opfert. Er hat sich der Zeit zu stellen ohne Trost (305). Er kann, ja er darf sich selber nicht helfen (394). Wie Christus am Kreuz, wie der Dichter unter dem Zwang seiner Todesahnung, betet er in reiner Stellvertretung für die andern, ohne Rück-Blick auf das eigene Schicksal.

»Man muß beten, auch wenn man es nicht kann. Ich kann sehr wohl beten für andre, die Priester, Forscher, Staatsmänner, die Völker, die Kreatur, die Erde; für die Kranken zuerst, wie es sich versteht, und für die Toten; das ist die stille Betätigung eines rätselvollen Zusammenhangs. Ich habe ein tiefes Bedürfnis danach; es ist das, was mich hält, was mich morgens in die Kirche ruft; für mich kann ich nicht beten . . . « (271).

»Zu beten nur noch aus Not um die Welt: das ist bereits die letzte Form der Frömmigkeit. Was mich selber angeht, rührt mich nicht an« (332).

Priestersein als radikale Existenz

Es geht also um die radikale Intensivierung der priesterlichen Daseinsform: nicht sich selbst zu leben, sondern für andere. Sie ist Vollzug des Glaubens, nicht mehr, wie einst

vor Christus, sakrale Herrschaft.⁶ Denn der christliche Glaube ist kein philosophisches Weltbild, das um den Preis ideologischer Systematisierung die Welt erklärt und die Lebensrätsel löst. Er ist »im wesentlichen Weg«,

»gelebte, im Leben sich kundmachende religiöse Ethik für den Menschen in der Geschichte, unangreifbar, weil sie eben Heilsweg bleibt am Ende der Zeiten und sich auf die kosmischen Perspektiven sowenig einläßt wie auf die universale Vorgeschichte« (394).

Darum kann Priestertum der Endzeit nichts anderes sein als gelebte Zeugenschaft und prophetische Existenz, »Lebenstatsache, die Glaubenstatsache ist« (397).

»Dies ist das Einzigartige: daß Sein Wirkung ist, Geschichte beeinflusst; daß es der Herrschaft im bisherigen Sinne dazu nicht bedarf« (302-303).

»Von Herrschaft ist jetzt nicht die Rede: Dasein ist Tat – ein Dasein, das sich vor Erstarrung bewahren wird, wenn es sich rastlos intensiviert . . . « (265).

Dadurch wird der Priester wie Christus zum letzten Zeichen Gottes in der Welt, nachdem die alten Formen sakraler Repräsentation entleert sind: »Die Atmosphäre des Mysteriums bauen wir nicht wieder auf« (338). Und doch brauchen die Menschen und Völker Zeichen der Sehnsucht über den Menschen hinaus.

»Die Völker sehen nach der Fahne, der Fahnenträger hat sie zu halten; was in ihm vorgeht, ist ohne Belang. Sein Glaube bedeutet nicht viel; aus der Fahne kommt die Kraft« (392).

Wer bildhaftes Zeichen für andere sein soll, Fahne und Fahnenträger in einem, hat für sich selbst aller Bildhaftigkeit, die zwangsläufig Selbstbespiegelung wäre, zu entsagen. Das Auge sieht nur dann für den Leib, wenn es in sich bildlos ist, reine Leere der Empfänglichkeit und unverzerrte Weitergabe von Gnaden des Verzichts.

Als Stellvertreter des Unvertretbaren ist der Priester aber auch der Ablehnung ausgesetzt, die dem unbedingten Anspruch gilt, der in ihm zum Austrag kommt. Daher läßt sich auf seine selbstvergessene Existenz beziehen, was Schneider vom heute notwendigen Rittertum sagt.

»Immer schien mir Rittertum unabdingbar, gerade jetzt . . . Denn eben, was nicht mehr ist, hat die Berufung zum Zeichen . . . Das ist die historische Forderung. Könnte sie nicht wichtiger sein als das Seelengeschick – dieses allzu persönliche, als der Umstand, daß die Seele ihrem Schwergewicht erliegt? Wen geht das an? Aber das Rittertum, verpflichtete Genossenschaft, das bedeutet heute Bereitschaft, Spott und Schande anzunehmen, die Ehre im ritterlichen Kreise sind. Das, nicht der Prunk, könnte heute die Bestimmung . . . sein . . . Und es könnte zum ritterlichen Opfer gehören, den Schild mit dem Zeichen zu weisen und den Schmerz darum zu verschweigen« (313-314).

Der Glaube des Priesters ist nicht mehr die machtvolle Sinnstruktur, in die er sich hüllen könnte wie in einen Brokatmantel. Er steht nicht vor der Wahrheit, sondern in ihr; er hat sie auszustehen auf Kosten seines Lebens. Er vermittelt sie nicht; er ist die Vermittlung selbst. Er sieht Gott, wie Jesus am Kreuz, nicht mehr vor sich, sondern ist ihm in dem blinden Fleck, der es bedeutet, Wahrheit Gottes für die Welt zu sein,

6 »Vor Christus« nicht in chronologischer, eher in eschatologischer Bedeutung. Zur sakralen Herrschaft im archaischen Sinn vgl. S. 235-237.

unmittelbar ausgesetzt. In der Nacht der unerfahrbaren Erfahrung ereignet sich in ihm Gottes Sein für die andern.

»Niemand glaubt an Gott, weil er ›bewiesen‹ wurde, sondern weil Gottes Sein sich in ihm ereignet hat, weil Gottes Sehen an ihm, in ihm geschah . . . weil Gott sein Auge auf ihn richtete. Gott ist der unbeweisbare Wirkende, der anschaut, den er will« (276).

Die reine Vermittlung kann selbst nicht mehr vermittelt werden. »Wer in das Mysterium dringt, hebt es bis in seine Möglichkeit auf« (300).⁷ Vereinsamt am Ölberg seines Auftrags hat der Priester den Widerstand auszuhalten, der aus der Welt gegen Gott aufbricht. An der Stelle, wo der lebensgierige Eigenwille des Menschen und der Heilswille Gottes im Priester aufeinanderstoßen, kommt es zur »kleinen Passion«.

»Und dieses Muß, dieses dunkle, ohne Furcht vor dem Tod, eine Art ›kleiner Passion‹, könnte noch eine Verheißung sein: numen adest« (392).

»Wenn er hindurch sein wird . . . dann wird er wissen, was Christentum ist« (291).

Diesem Ereignis können nur radikale Existenzen standhalten, deren Wurzeln in die Grabesnacht Christi hinabreichen. Ihre Begnadung ist »ihr Geschlagensein durch ein Unbedingtes« (234). Der zureichende Grund ihres Lebens bleibt verborgen wie das Korn im Erdreich (229). Ihr Sein ist, bevor es wirkend zutage tritt, Höhlenexistenz, wie die der portugiesischen Mönche in ihren Felsengelassen über dem Atlantik, »wie überhaupt Ordensleute, Klausner, Eremiten, Poeten« (202). Sie stellen »keine Ansprüche mehr« (351) im Gegensatz zu jenen, die vergessen haben, warum sie da sind (353). Doch gerade aus der Radikalität ihres unvermischten Daseins – »durch das Feuer hindurch« (291) – erwächst der Beitrag der Priester zum Lebensprozeß im Ganzen. Die kleinsten und verborgensten Beigaben sind es, die das Wunder des Lebens »in unbegrenzten Bezügen« wirken: Chlorophyllkörner, winzigste Gewebeteile, minimale metallische Bestandteile (250-251,360). »Aber das Minimale ist vielleicht das Wesentliche; was wir Minimum nennen, ist keines der Natur« (251).

»Sollte es sich mit den Völkern anders verhalten? Kranken sie am Ausbleiben, am Versagen der Wirkstoffe, der Spurenelemente? Und was wäre zu tun? Zwei, drei Existenzen sind nichts in einem aus achtzig Millionen (oder dem Vielfachen) aufgebauten Volkskörper. Vielleicht aber können sie durch äußerste Intensivierung zu Wirkstoffen werden: zu jenen seltenen, kaum oder gar nicht bekannten personalen Leistungen, die in den Blutstrom eingehen, die innere Prozesse ermöglichen, beschleunigen, hemmen, ohne sich selbst zu verändern. Existenzen also wie Metalle. Ein einziger, der die Wahrhaftigkeit bis zum Äußersten intensiviert, oder das Tragische an sich, die Kunst, den Glauben, die Liebe, kurz, extreme Existenzen tun not. Wer den Fehler macht, sie zu isolieren, sieht sie im Unrecht. . . . Unsere wesentliche Armut ist die an Radikalität, an Menschen, die chemisch reine Elemente sind« (287).

Spielerischer Dienst

Gott vor den Menschen, die Menschen vor Gott zu vertreten, kostet die Selbstverwirklichung der eigenen Person. »Verzicht ist die Devise der nun noch möglichen Daseins-

⁷ Die doppelte Funktionalisierung des priesterlichen Dienstes im Hinblick auf die Gemeinde und die Welt – und dieser Entwicklung treiben wir heute entgegen – entfremdet den Priester dem reinen Dienst der Stellvertretung. Wurzellos auf den Wellen der Beliebtheit und Ablehnung hin- und hergeworfen, wird er entweder todunglücklich oder flieht vor seinem Auftrag.

form, der Sendung« (376). Sie lebt keineswegs aus einem freudlosen Nein, sondern findet sich wieder in einem größeren Ja: »Es ist so schön, nicht mehr sich selber zu leben« (207).

»Es gibt eine Abgrenzung der Existenz, die keine Verneinung, keine Verleugnung ist, viel eher leidensbewußte Begnügung, Bescheidenheit« (255).

Dieses »Glück der Bescheidung« (377) entdeckt Reinhold Schneider an Menschen, die, beschützt von der Reinheit ihrer Gesinnung (234), durch eine von kaum lösbaren Problemen verdunkelte Zeit hindurchgegangen sind, ohne daß der Strahl sich brach.

»Das Ergreifende ist . . . daß ein Erfahrener noch da ist, der Rat gibt, und zwar aus Liebe; daß in ihm die Sittlichkeit des Glaubens sich von keiner Enttäuschung verwirren ließ; daß kein Schmerz persönlichen wie geschichtlichen Daseins vom Steuer drängte. Güte, Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit vereint der Glaube an einen nie zurückgenommenen Auftrag« (195).

Der »gütige Erzbischof«, der Abt von Heiligenkreuz, sind solche Priester, bei denen Person und Auftrag zur leidgezeichneten Harmonie (195) verschmolzen. »Ihr Verständnis reicht um Dimensionen über ihre Repräsentanz; das ist ein Trost« (374).

»Der hochwürdige Herr im weißen Habit mit dem schwarzen Skapulier ist wie eine unzerstörbare Gestalt, schmal, geprägt, mit dem Lächeln derer, die durch das Feuer geschritten sind, der ungewollten, unbetonten Überlegenheit über die Kinder der Welt. Das Persönliche ist vergangen: es ist *der* Abt des Ordens von Citeaux und Clairvaux . . . es ist *der* Abt von Heiligenkreuz, der schon über achthundert Jahre regiert . . . Er allein, wie sehr empfinde ich das, hat ein Recht, hier zu sein; er ist eins mit dieser steinernen Größe, die Brunnenhaus durch Jahrhunderte strömenden Segens ist. Er entschwindet in ihr, wie seine Vorgänger in ihr entschwanden, Person geworden in überpersönlichem Dienst« (371, 373).

Um nach den Erfahrungen der Geschichte so selbstverständlich dem priesterlichen Dienst zu leben, braucht es den »Genius eines wissenden Kindes« (316). Ihm allein ist die »Vollkommenheit in spielendem Ernst« (289) zu eigen, die immer Dienst hat (341),⁸ ohne zu ermüden. Es kann so selbstvergessen leben wie das reflexionslose Tier, dessen Spieltrieb der Mensch in Zucht genommen hat: »alles ist Ernst, Zucht, Wachsein, Aufmerksamkeit auf den Taktschlag, den inneren Takt« (377). Die Unterordnung von Mensch und Tier unter das Gesetz der schwerelosen Huldigung »vor der unsichtbar gegenwärtigen Majestät« (289) versöhnt beide als Schicksalsgefährten mit ihrem kreatürlichen Los. »Glanz und Armut gehören zusammen« (216).

»Welcher Ernst des Tanzes! Welche Sammlung der Anmut: Und welches Entschwinden des verkleideten Reiters ins Unpersönliche, der keine andere Bestimmung hat als die Darstellung der vollkommenen Kreatur in ihrer schmalen Fülle: Kein Rückblick! Keine Sehnsucht!« (178-179).

Unter dem Geheimnis der Barmherzigkeit

– »Auf der Mauer hat sich ein Weidenkätzchen angesiedelt, unbeirrbar Frühlingsverheißung, unter der sich am Morgen ein Finkenpärchen badet im Schnee.« –

8 Schneider skizziert seine Wiener Bedienungen in Gasthaus und Theater als weltliche Parallelen des priesterlichen Amtes: SS. 326, 341, 349, 355, 368.

Die spielerische Übereinstimmung mit dem Geschick öffnet das Tor zur Freiheit. Geschöpfliche Freiheit gibt es nicht »ohne Maß, ohne Opfer, ohne den Glanz der Freude« (216). Aber »aus den Katakomben kam der Reigen hervor« (289). Das tödliche Gesetz kreatürlichen Lebens ist durch Christi Kreuz verwandelt. Einer lebt vom andern, weil alle aus der Substanz des Gottmenschen leben. Vom eigensüchtigen Lebenswillen befreit, der aus Angst vor dem Tod den Genossen am Tisch der Schöpfung verdrängt, gibt jeder sein Leben dem andern hin. Unverletzbar geworden, ist es im höheren Organismus gerettet, den der Geist aus der Schöpfung hervortreibt.

» . . . ohne Myriaden von Zerstörern zu beherbergen, ohne von ihnen sich bedienen zu lassen, könnte kein höherer Organismus bestehen; ohne sie also könnte auch der Geist sich nicht aussagen. Und was sind nun Liebe und Schönheit? Es bedarf äußerster Kraft, sie niemals zu verletzen« (272).

Die irdische Vorahnung des hegenden Gottesgeistes ist die mütterliche Frau. »Die Frau also müßte, wenn es noch eine Lösung geben soll, die Szene wieder betreten, sogar deren Mitte«; in ihr läge die »Überwindung der Tragik durch Glück, durch die Macht der Liebe« (224).

Etwa zur selben Zeit, als – »nach dem Versagen so vieler Väter« (224) – den männlichen Herrschern Maria Theresia, »die Segensmacht der Völker-Mutter« (181), folgte,⁹ sollte in Eisenstadt neben dem Kalvarienberg die größte Marienkirche des ganzen Erdkreises errichtet werden (347). Es kam nicht dazu. Doch »Haydn baute sie auf, als in der Kirche Mariä Heimsuchung die Orgel unter seinen Händen erklang« (347). Aus diesem inneren Einklang mit dem mütterlichen Herzen vermochte er den Lobgesang der sterbend lebenden Schöpfung anzustimmen.

» . . . hatte der Meister der ›Schöpfung‹, der ›Jahreszeiten‹ nicht recht? Den unsterblichen Lobpreis im Herzen, nahm er in der Morgenfrische unbeschwert seine Flinte, um Enten oder Wildgänse zu schießen am Neusiedler See; alles war zur Freude erschaffen und bereitete sterbend noch Freude« (351).

Am Neusiedler See trifft der Dichter die Priestergestalt, in der sich die Nachfolge des Gekreuzigten mit dem hegenden Dienst an der Natur auf versöhnliche Weise verbindet.

» . . . die Trauben erinnern an das Gelobte Land. Das erzählt der lebhafteste, gastfreie Pfarrherr, der uns in schwarzgelockerter Pelzmütze hinter dem grüngestrichenen Hoftor empfängt. Hier ist der uns fast verlorengegangene Sinn der Wörter ›Pfarrhof‹ und ›Pfarrherr‹ noch vollzogen: Land und Weinäcker gehören dazu. Der Pfarrer ist auch im weltlichen Sinne Herr, und das heißt als Besitzer und Verwalter genau vertraut mit den Lebensumständen der Gemeinde. (Es ist nicht ganz in Ordnung, wenn der Geistliche Gehaltsempfänger ist wie der Angestellte und nicht ›erwirbt‹, nicht pflanzt, ackert, erntet, keltert und ausschenkt auf Erden wie für das Himmelreich. Daß die Gleichnissprache der Schrift sich in der irdischen Realität seines Daseins erfüllt, ist die Wurzel der Verkündigung, ist deren Kraft. Der Herr, die Apostel haben die längste Zeit ihres Wandels

9 Das Motiv der Frau wurde von den Dichtern ins Märchen, dem »Lobgesang der Tragiker« (376), übernommen (224), wie ja das Märchen nach Ansicht Schneiders neben dem Kreuz die einzig mögliche Antwort auf die Geschichtswelt ist (241, 204). – Hier wäre zudem das archetypische Verhältnis von Priester und Frau, das väterlich-mütterliche Element in der Kirche in seiner Überkreuzung mit dem brüderlich-schwesterlichen, zu bedenken, aus welchem Nachdenken erst zureichende Kriterien für den Verzicht des Priesters auf Ehe und Familie gewonnen werden könnten.

mit der Hände Arbeit bestritten, die ihres Lohnes wert und auf ihn angewiesen ist. Nur die bestandene zeitliche Wahrheit verwandelt sich in die Zeichensprache der ewigen.) . . . Und hier an des Reiches Grenzen bricht sich die Menschlichkeit in einem feurigen priesterlichen Herzen, in einem hellen Geiste. Sind hier die Grenzen der Kirche, des Glaubens, des Menschen, des Reichs? Ist nicht die Grenze der Anfang?« (251-253).¹⁰

Bei ihm fühlt er sich geborgen und ermuntert, die Gaben der Schöpfung, die Freundschaft und den Wein zu genießen.

»Und nun, lieber verehrter Freund, stoßen wir an mit dem dunkelroten Feuer von der ungarischen Grenze! Das ist ja der Grund unserer Freundschaft, daß wir auf etwas unsanfte Weise an die Grenze (in jedem Sinne) versetzt worden sind. Aber an der Grenze reift unser Wein« (234).

Auch die Tragik der Geschichtswelt verklärt sich zum Gesang; ihr Finale wird zum Auftakt. Das Lob des allbarmherzigen Gottes vereint Himmel und Erde.

»Es ist alles, worum wir hätten bangen können, geborgen im Bergwerk der Mystiker unter Vater Haydns Taktstock: Was wir in Wahrheit besitzen, was wir sind (denn wir besitzen nur, was wir sind), können wir nicht verlieren« (409).

»Gab es je ein anmutigeres, ein betörenderes Finale? Und hat es, in den oberen Chören der neun, nicht schon Mozart angestimmt?« (190).

Unter dem Geheimnis der Barmherzigkeit kehrt die Welt zum Vater zurück.

»Das ist ja eigentlich der Gehalt, die heilige Paradoxie der Botschaft, Alten wie Neuen Testaments: Der Prophet von Anathot sieht alles verloren – aber mit dem Blick auf die Rettung; der Hammer des die Völker zerschmeißenden Worts ward ihm in den Mund gelegt, aber die unwiderrufliche Verheißung des ›Ich habe dich je und je geliebt‹ ist der Trost seiner Nacht, seines Daseins zwischen Untergang und Geburt. Gefordert wird von uns – über die Kraft – der felsenfeste Glaube, daß durch die Untergänge hindurch der Weg des Heiles führt, der Heimweg, an dessen Ziel der Sohn unter den Wunden der Glorie dem Vater die Welt zurückgibt« (213-214).

10 Der vorgelegte Versuch, Intuitionen eines Dichters in meditativer Aphoristik auf einen Gedankengang hin zu zentrieren, muß Mißverständnissen ausgesetzt bleiben. Das Werk Reinhold Schneiders böte durch seine Annäherung von Dichteram und Priestertum Stoff genug zur weiteren Entfaltung des Gedankens der prophetischen Stellvertretung. Daß die »schmale Fülle« seiner von Schermerut überschatteten Geschichtsdeutung nicht alles einfängt, was zum Dienst und Auftrag des Priesters heute zu sagen wäre, versteht sich von selbst. Die Grabesnacht Christi als Endstation der Todessehnsucht des Dichters scheint sich dem Durchbruch des göttlichen Lebens in der Auferstehung des Herrn fast zu verschließen. Doch könnte der unbedingte Ernst seiner Kreuzestheologie ein heilsames Gegengewicht gegen eine allzu unbeschwertere *theologia gloriae sacerdotii* bilden, die aus dem Priester am liebsten ein Universalgenie des Gemeindemanagements machen möchte. Was Schneider schließlich über die Vereinsamung des Priesters anmerkt – eine Widerspiegelung seines eigenen Schicksals im westdeutschen Nachkriegskatholizismus –, gäbe Anlaß, die brüderliche Verbundenheit aller Christen, der Priester und Laien, zu stärken, worin die Einsamkeit des von Gott Berufenen sich tiefer zur Gemeinschaft der Glaubenden öffnet.