

KURT ANGLET · BERLIN

NACHFOLGE CHRISTI IM ZEICHEN DER APOKALYPSE

*Leben aus den evangelischen Räten
im Zeitalter des technologischen Säkularismus*

1. Die Ordnung des Profanen und die Nachfolge Christi

Es gehört zu den größten Verwirrungen im religiösen Leben unserer Zeit, ein Leben in der Nachfolge Jesu Christi von der Idee des Glücks, gar vom Sexus aus zu deuten. Nicht einmal vom Gegenteil, vom Standpunkt menschlicher Askese aus, ist das Wesen der Keuschheit in der Christusbachfolge zu bestimmen. Wer ein Leben in Keuschheit sich selbst zuschreibt, erscheint gerichtet. «Kann jemand in Keuschheit zu Ehren des Fleisches verharren,» vermerkt *Ignatius von Antiochien* in seinem Brief an *Polykarp von Smyrna* (5,2), «so tue er es ohne Selbstruhm. Wenn er sich rühmt, ist er verloren; und wenn er für mehr angesehen wird als der Bischof, ist er dem Verderben verfallen.»

Der unvermittelt wirkende Vergleich zwischen persönlicher Askese und hierarchischer Ordnung kennzeichnet das Gespür des Ignatius für den engen Zusammenhang zwischen der Empfindung für die Intimsphäre des Einzelnen und seinem gesellschaftlichen Geltungsbewußtsein – ein Gespür, das heute weitgehend verlorengegangen ist, weil letzteres uns um so schamloser entgegentritt, je weniger uns bewusst ist, dass Keuschheit in der Nachfolge Christi keiner moralischen Tugend, sondern einem Charisma, einer Gnadengabe des Geistes Gottes, entspricht. Wäre sie eine moralische Tugend, dann hätte sie ihr Maß an der Idee des Glücks. Damit aber würde sie der Ordnung des Profanen angehören. Denn die Ordnung des Profanen, vermerkt *Walter Benjamin* im «Theologisch-politischen Fragment», «hat sich aufzurichten an der Idee des Glücks. Die Beziehung dieser Ordnung auf das Messianische ist eines der wesentlichen Lehrstücke der Geschichtsphilolo-

KURT ANGLET, geb. 1951 in Northeim, Studium der Theologie, Philosophie und Germanistik in Frankfurt und Münster; Promotion in Fundamentaltheologie 1988, Habilitation in Dogmatik 2003 in Breslau; Wissenschaftlicher Mitarbeiter von Alois Kardinal Grillmeier an «Jesus der Christus». Priesterweihe 2002 in Berlin.

sophie.»¹ Weshalb ihre geschichtsphilosophische Konstruktion misslungen ist (übrigens auch bei Benjamin aporetisch bleibt), hängt aufs engste mit der Lossage jener Ordnung von der Tradition des Messianischen im Zuge der Selbstverabsolutierung der Idee des Glücks zusammen; mit einer rückhaltlosen Profanation der göttlichen Sphäre, die zuletzt mit dem theologisch-metaphysischen Fundament auch zur Auflösung ihrer natürlichen Grundlagen führen sollte. Ist doch in der jüdisch-christlichen Tradition die natürliche Ordnung Spiegel der Schöpfung Gottes; d.h., von seinem Wesen sehr wohl zu unterscheiden, nicht aber von seinem Wirken. In der metaphysischen Ordnung griechischen Geistes entspricht die natürliche Ordnung des Kosmos gar einer Epiphanie des Göttlichen. Daher die Probleme einer hellenistisch geprägten Christologie in den ersten Jahrhunderten, zwischen der menschlichen und der göttlichen Natur Christi zu unterscheiden, ohne seinem göttlichen Wesen oder seiner menschlichen Natur Abbruch zu tun. Will man das Messianische in der Tradition der Kirche fassen, so stellt es keine «Idee» dar, sondern ist unablösbar von der Inkarnation des Logos, also von einer Leiblichkeit, die ihren Ursprung im Pneuma, im Geiste Gottes hat. Hier, und hier allein hat eine messianische Existenz, ein Leben in der Nachfolge Christi seinen Ort – nicht im menschlichen Glücksverlangen oder in den Metamorphosen geschichtlicher Selbstbehauptung wie – Selbstzerstörung.

2. *Riserva escatologica*

Wohl bildet das menschliche Glück einen zentralen Gegenstand christlicher Ethik und Moraltheologie, nicht zuletzt der kirchlichen Ehe- und Sexualmoral. Obschon in der westlichen Gesellschaft als obsolet verhöhnt, wird sie sich gegen seine Spötter behaupten in Anbetracht der demographischen Entwicklung, auf die sich ein entchristlichtes Europa zubewegt; vom Zustand gesellschaftlicher Vereinzelnung infolge der Erosion von Ehe und Familie gar nicht zu reden, der bereits jetzt von der Kinderstube bis hin zur Funeralkultur eigenartige Blüten treibt. – Wer indessen sein ganzes Glück auf Gott setzt, für den gilt als *Maxime* das Wort des Propheten: «Ich spreche zu dem Herrn: Du bist mein Herr; es gibt für mich kein Glück außer dir.» (Ps 16,2) Denn jedes menschliche Glück hat seine *Zeit hier* und *jetzt*, in der leiblichen Gegenwart des geliebten Menschen. Mag die Liebe seinen Tod überdauern, so zehrt sie gleichwohl von diesem gelebten Leben – aus seinen unzähligen Umarmungen, Blicken und Grüßen, die dem Abschied vorausgingen.

Eine derartige Gegenwart kennt die Gottesliebe nicht. War es doch nur wenigen vergönnt, die Gegenwart des Menschensohnes zu schauen.² Die Exklusivität ihrer Schau, der Zeugen Jesu, hebt nicht die eschatologische Erwartung der späteren Generationen auf, soweit deren Leben auf dem

Zeugnis ebendieser Erwartung ruht: Ihr Modell bildet die Erwartung des Bräutigams durch die Braut, wie es in dem messianischen Gleichnis *par excellence*, in dem Gleichnis von den zehn Jungfrauen zum Ausdruck gelangt – in deren Scheidung in solche mit und ohne «eschatologische Reserven», der *riserva escatologica*. Über sie, verfügt, wer es – gleich den klugen Jungfrauen im Gleichnis – nicht allein auf den fernen Augenblick des Kommens des Bräutigams abgesehen hat, sondern der Dauer des Wartens Rechnung trägt; m.a.W., deren Warten keinem leeren Zeitvertreib entspricht, sondern gespeist ist vom Geist der Erwartung, von einer eschatologischen Wachsamkeit. Nichts anderem als diesem Geist entsprechen in der Parabel die Ölreserven der klugen Jungfrauen, um die letzte Wegstrecke – dem kommenden Bräutigam entgegen – zurücklegen zu können. Es genügt eben nicht, allein um die Funktion der Lampe zu wissen, will man zu der messianischen Vorhut des Gottesvolkes gehören. Denn ihr jungfräuliches Wesen gründet nicht im Wissen um sein Kommen, sondern im Wissen um die *Aktualität* seines Kommens und im Wissen um den verbleibenden *Weg*, den es bis zum Ende – im Vorletzten – zu gehen gilt. Daher zählen am Ende keinerlei *Anleihen* mehr; versagen sich doch selbst diejenigen, welche der Erfüllung ihrer Erwartung entgegenblicken.

3. Ausklang der Moderne: Das Grotleske

Reziprok zur Ökonomie der Verausgabung der modernen Volkswirtschaften, die ihr theologisches Pendant in der endlosen Verschuldung der Menschen besitzt, weiß die christliche Heilsökonomie um ihre Schätze, die es nicht zu veräußern gilt: der kostbarste Schatz ist das Pneuma, das Christus seiner Kirche hinterlassen hat – den «Geist der Wahrheit, den die Welt nicht empfangen kann, weil sie ihn nicht sieht und nicht kennt» (Joh 14,17). Er bildet den Gradmesser zwischen jedweder authentischen Theologie und dem abgründigen Gerede einer leeren Subjektivität; einem «Wissen», das sich selbst folgt, weil es sich nicht Gott unterwerfen kann, und so das *sub-iectum* seiner eigenen Verwirrungen und Verwerfungen darstellt. Die Kirche kennt es seit ihren frühesten Anfängen, in Gestalt der Gnosis bzw. ihrer doketistischen Vorläufer. Darum mahnt schon Johannes zur Prüfung der Geister, «ob sie aus Gott sind; denn viele falsche Propheten sind in die Welt hinausgezogen. Daran erkennt ihr den Geist Gottes: Jeder Geist, der bekennt, Jesus Christus sei im Fleisch gekommen, ist aus Gott. Und jeder Geist, der Jesus nicht bekennt, ist nicht aus Gott. Das ist der Geist des Antichrists, über den ihr gehört habt, daß er kommt» (1 Joh 4,1-3). Merkmal seiner Gegenwart ist die Leugnung der Inkarnation Gottes, die Schaffung eines Reiches «absoluter Geistigkeit» (Walter Benjamin), deren postmoderne Entsprechung die «virtuelle Welt» elektronischer Medien darstellt. Man

wird das Gespenstische daran, ihren magischen Charakter, nicht auf dem Wege bloßer Kulturkritik begreifen. Vielmehr hängt der technologische Aspekt mit dem Wesen diabolischer Verführung aufs engste zusammen. Ohne die Gewalt des Megaphons, die der sog. «Volksempfänger» ausstrahlte, wäre die verheerende Wirkung der metallenen Stimme eines Hitler sowenig denkbar, wie der polnische Schriftsteller *Andrzej Stasiuk* die monotone Präsenz sowjetischer Magnaten mit dem Schwarzweißfernseher in Zusammenhang gebracht hat: mit seinem Ableben im Zuge der sog. elektronischen Revolution wurde das Ende ihrer Ära eingeläutet.³

Dass nämlich die aufstrebenden neuzeitlichen Naturwissenschaften und der Siegeszug der modernen Technik die Entzauberung der Welt bewirkt hätten, ist ein Ammenmärchen, das auch dadurch nicht wahrer wird, dass man es endlos wiederholt. Niemals ist nämlich der Geist menschlicher Verführung, das Ausmaß an Obszönität menschlicher Selbstdarstellung größer gewesen als in unseren Tagen; Sodom und Gomorrha waren biblische Dörfer dagegen. Was sich dem soziologischen Blickwinkel ebenso entzieht wie den Diagnosen zeitgenössischer Theologen, die, ihrer selbst unsicher, verzweifelt gegen ihre eigene Überflüssigkeit ankämpfen, sind Entwicklungen, wie sie *Gershom Scholem* bereits vor 30 Jahren aufgestoßen sind. In einem erst kürzlich auf Deutsch veröffentlichten Interview vom Winter 1973/74 konstatiert der vielleicht bedeutendste jüdische Gelehrte des 20. Jahrhunderts: «Heute vollziehen sich wieder Veränderungen. Es hat das begonnen, was man technologische Assimilation, universale Assimilation nennt. Schauen Sie sich den Stil und den Inhalt der Literaturbeilagen unserer Zeitungen an. Vor dreißig Jahren hätte niemand solche Dinge gedruckt. Man hätte gelacht und gesagt: Ab nach Paris. Ich lache darüber, weine aber auch ein bißchen. Das ist eine notwendige Seite der Dialektik, in der wir uns befinden. Das Problem ist, daß das Pendel sich auch in die andere Richtung bewegen muß. Nachahmung ist billig zu haben, ein Jahr in Paris genügt. (...) Es kann sein, daß unser negatives Urteil allzu voreilig ist, weil wir die Samen nicht sehen, die sich unter der Oberfläche verbergen. Wir sehen nur die Bewegung des Pendels, die unsere Existenz hier zur Groteske macht.»⁴ Inzwischen ist das Pendel weiter ausgeschlagen – über die Seiten des Feuilletons hinaus. «Ich denke,» fährt Scholem fort, «dieser Durchgang durch den Säkularismus hindurch, hin zu etwas, das wieder ausbrechen wird, ist unvermeidlich; er ist essentieller Teil dessen, was wir hier tun. Müßte ich in dieser Assimilation das Ganze, die letzte Konsequenz der «Erneuerung des jüdischen Volkes» sehen, dann hätte ich kein anderes Wort dafür als Groteske. Aber ich akzeptiere das nicht als Schlußpunkt. Moden halten sich nicht lange.»

Darin mag ein Trost liegen, wenngleich ein schwacher. Denn das Wesen des Grotesken liegt im Prinzip der *Steigerung* begründet, im einander Über-

bieten, ungeachtet der Kosten und Konsequenzen. Daher die Schwierigkeit, es begrifflich zu fassen, zumal wir selbst – ob wir es wollen oder nicht – am Säkularismus teilhaben, der ihm zu Grunde liegt. Wir brauchen nur ein Kaufhaus zu betreten oder einen Fernsehapparat einschalten – und schon werden wir mit der Ikonographie des Grotesken konfrontiert, wie der antike Mensch mit der Bilderwelt seines Tempels oder der mittelalterliche Mensch mit der seiner Kathedralen. Sehr gut lässt sich daher Scholems Verlegenheit nachvollziehen, wenn er resigniert feststellt: «Ich glaube nicht, daß sogar mir weit überlegene Denker in wirklich hinreichender Form ausdrücken könnten, was in dieser Generation vor sich geht.» So unglaublich, so «grotesk» das Gesehene erscheint, zu dicht hängt es mit den gewissermaßen gehobenen Säkularisierungsprozessen der vorausgehenden Generationen zusammen, um es kategorial zu fassen. «Wir sind meiner Meinung nach nicht fähig,» so Scholem, «dem hier entstandenen Tohubawohu eine begriffliche Form, einen Ausdruck zu geben. Wir wollten dieses Chaos, weil wir dachten, etwas daraus formen zu können. Wir sahen im Säkularismus einen Rohstoff, einen Zustand, aus dem heraus etwas Neues von Bestand geschaffen werden könnte. Wir wußten nicht, ob es uns gelingen würde. Die Ergebnisse des Prozesses entsprachen vielleicht nicht dem, was wir uns vorher in allzu großem Optimismus vorgestellt hatten. Aber es ist ja im allgemeinen so, daß historische Prozesse ganz anderes zur Folge haben als das, was sie in Bewegung gesetzt hat.»

4. Endzeit ohne Eschatologie

Wir wissen nicht, was Scholem bewegt hat, wenn er anschließend ausgerechnet auf das Christentum zu sprechen kommt, um seine Ausführungen zu spezifizieren. «Etwa das Christentum: Als historisches Phänomen hat es kaum etwas gemeinsam mit dem religiösen Phänomen des ursprünglichen Christentums. Dies trifft, glaube ich, auf alle historischen Religionen zu. Sehr selten findet man etwas, das seinen Wurzeln treu geblieben ist. Auch das Judentum von heute ist ein anderes als jenes des biblischen Moses.» Freilich ist der Treuebruch gegenüber dem Gott Israels bereits hier vorgezeichnet, in der Geschichte vom goldenen Kalb, das sich Israel auf seiner Wüstenwanderung schuf, überdrüssig des Wartens auf Mose, der Gottes Thora entgegennahm. Nicht allein um einen Verstoß gegen das Bilderverbot handelt es sich hier durch die Adoration eines menschlichen Machwerks, das einen Jungstier, eine animalische Kreatur, verkörpert. Sein besonderer Reiz liegt vielmehr in dem, was *Joseph Kardinal Ratzinger* einen «Kult aus eigener Vollmacht»⁵ genannt hat; einen Kult, den sich das Volk selbst geschaffen hat mit dem Ziel, «sich zu vergnügen» (Ex 32,6), also zum Zeitvertreib. Neben Essen und Trinken (vgl. ebd.) sowie neben der täglichen

Arbeit kann der Zeitvertreib, das Vergnügen als die vornehmliche Beschäftigung derjenigen angesehen werden, die weder Gesetz noch Gebote kennen, noch über eine Orientierung in der Wüste, im Raum der Weite und der Leere, verfügen. Im Vergnügen wandert er nach innen, weckt die Illusion von Weite und Freiheit, womit in der zeitgenössischen Werbung der Genuss der Dinge winkt. Ist doch der uralte Zusammenhang von Häresie und Hurerei, von Götzendienst und Prostitution, gegen den die alttestamentlichen Propheten auftraten, für uns kaum durchschaubar, da er zum Lebensgesetz unserer Gesellschaft geworden ist. Sofern sie keine Tempel mehr kennt, in denen sie ihre Opfer darbringt, sondern der globale Raum ihre Opferstätte darstellt, ist sie nur schwer mit theologischen Kategorien zu fassen, wie sich auch kritische Philosopheme oder eine beschreibende Soziologie leicht in einem Moralismus verlieren, über den sie nur lachen kann.

Liegt doch das Wesen des Grotesken darin, Gelächter zu erzeugen; wie sich ja auch jedwede teuflische, (selbst-)zerstörerische Strategie darauf versteht, beizeiten nicht ernst genommen zu werden. Letzthin verkörpert das Groteske nichts anderes als die Ausgeburt einer diabolischen Verführungskunst, und ihr Glück äußert sich in Augenblicken der Ekstase, die die Verführer mit den Verführten verbindet. Die daraus erwachsene Verbindung kann über den Augenblick der Verführung hinaus freilich Jahre dauern. Im Falle Hitlers, des teutonischen Mephistoles, sind es zwölf Jahre geworden – Zeit genug, bis dass den Verführten das Lachen endgültig vergangen ist.

Mögen die Methoden der Massenverführung in den totalitären Ideologien des 20. Jahrhunderts andere gewesen als in der modernen Konsumgesellschaft, die nicht allein allgemeinmenschliche Bedürfnisse weckt, sondern ihre unmittelbare Erfüllung verspricht, so haben ihre Ideologen über alle Unterschiede, ja Gegensätze eines mit den Strategen des Marktes gemein: die Furcht vor dem *Absturz in die Banalität*, in eine Welt des Ewigselben. Daher drehte sich dort die Spirale der Gewalt um so schneller, je näher der Untergang rückte; deshalb wird hier die Musik «voll aufgedreht», wenn es nichts mehr zu hören gibt außer der eigenen inneren Leere, der eine äußere korrespondiert, die bald alles Lebendige verschlungen haben wird. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts hat ihr *Kafka* in der frühen Parabel «Entlarvung eines Bauernfängers» ein literarisches Denkmal gesetzt; im Versuch eines unbedarften Zeitgenossen vom Lande, in seiner neuen städtischen Umgebung den Einflüsterungen eines «Bauernfängers», der archaischen Figur des Verführers, zu entrinnen, um der Einladung zum nächtlichen Gastmahl im herrschaftlichen Hause Folge leisten zu können. «Ich war doch eingeladen, ich hatte es ihm gleich gesagt. Aber ich war eingeladen, hinaufzukommen, wo ich schon so gerne gewesen wäre, und nicht hier unten vor dem Tor zu stehn und an den Ohren meines Gegenübers vorüberzuschauen. Und jetzt noch mit ihm stumm zu werden, als seien wir zu einem langen

Aufenthalt auf diesem Fleck entschlossen. Dabei nahmen an diesem Schweigen gleich die Häuser rings herum ihren Anteil, und das Dunkel über ihnen bis zu den Sternen. Und die Schritte unsichtbarer Spaziergänger, deren Wege zu erraten man nicht Lust hatte, der Wind, der immer wieder an die gegenüberliegende Straßenseite sich drückte, ein Grammophon, das gegen die geschlossenen Fenster irgendeines Zimmers sang, – sie ließen aus diesem Schweigen sich hören, als sei es ihr Eigentum seit jeher und für immer.»⁶

In das Schweigen der Dinge einzugehen, bildet den Wunschtraum und zugleich den Albtraum einer säkularisierten Welt, deren Selbstverständnis sich geradezu durch die technische Beherrschung der Dinge definiert. Reziprok zur operationalen Dimension ihrer Beherrschung kennt sie eine irrationale, eine Erotik der Verfügung über die Körper – einschließlich der menschlichen Leiber – und der Verführung durch die Dinge, die uns lieb und teuer sind. Selbst wem das Glück zuteil wird, bis an sein Ende über sie zu verfügen – sein Triumph erscheint nicht frei von Ironie: Der habe gewonnen, so ein Diktum *Neil Postmans*, der mit dem meisten Spielzeug stirbt. Überflüssig wie seine Hinterlassenschaft wirkt das Leben, das sich zum Maß aller Dinge aufwirft. Die Dinge selbst aber erscheinen wie eine *Prolongatur* des Schweigens, das bei Kafka bezeichnenderweise von den Behausungen der Menschen bis zu den Sternen reicht – ein geschlossener Kosmos, dem im Kleinen der geschlossene Raum entspricht, gegen dessen geschlossene Fenster ein Grammophon anplärrt. Banal scheint dabei weniger das tagtägliche Bild der Welt, über das sich ja eine tiefe Abendruhe legen kann. Vielmehr ist es das Abgedroschene einer monadischen Existenz, die eben nicht zur Ruhe kommt, nichts zur Ruhe kommen lässt, weil sie im Innersten spürt, dass mit dem Schweigen der Dinge ihr eigenes Ende angebrochen ist.

Gegen nichts anderes kämpfen die Figuren des Grotesken an, um von der absoluten Leere abzulenken, die hinter all ihren Verrenkungen und Grimassen lauert. Ihr literarisches Vorausbild verkörpern Kafkas Gehilfen, die stets «auf dem Sprung», immer «dabei» sind, ohne etwas zu sagen zu haben, um am Ende wie verprügelte Hunde in irgendeinem Winkel ihre eigenen Wunden zu lecken. Steht im Zentrum der messianischen Ordnung das göttliche Kind, so tritt im postmodernen Possenspiel ein gealterter Infantilismus hervor, die Zelebration einer fortwährenden Unreife. Die Welt hat etwas von einem Barock ohne Trauer: einer Endzeit ohne Eschatologie.

5. Eigenliebe

Der Anschein, dass es endlos so weiter geht; die Unabsehbarkeit des Endes darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass wir in der Endzeit stehen. Weit mehr als in den Tagen des Propheten, der auf die über sein Volk hereinbrechende Katastrophe schaut, gilt es heute dessen Position einzunehmen: «Ich will auf

meinem Wachturm stehen, ich stelle mich auf den Wall und spähe aus, um zu sehen, was er mir sagt, was er auf meine Klage entgegnet. Der Herr gab mir zur Antwort und sagte: Schreib nieder, was du siehst, schreib es deutlich auf die Tafeln, damit man es mühelos lesen kann. Denn erst zu der bestimmten Zeit trifft es ein, was du siehst; aber es drängt zum Ende und ist keine Täuschung; wenn es sich verzögert, so warte darauf; denn es kommt und bleibt nicht aus.» (Hab 2,1-3) Von einer erhöhten Perspektive aus betrachtet, aus einer Position der Distanz zum aktuellen Geschehen zeichnet sich dessen Ende ab – entgegen der Illusion der Dauer, die der Geschichte innewohnt, weil jedwedes Geschehen seine Zeit hat. Deshalb beliebten die Tyrannen, die Zeit in die Länge zu ziehen, sobald sie spüren, dass ihre Zeit abgelaufen ist. Um das nahende Ende zu erkennen, bedarf es nicht unbedingt schrecklicher Vorzeichen. Zuweilen bestehen augenfällige Kontraste zwischen einer friedfertigen Natur und einer Welt, die bald in Schutt und Asche versinken wird: «Auf allen hohen Bergen und stattlichen Hügeln gibt es Bäche voll Wasser am Tag des großen Mordens, wenn die Türme einstürzen.» (Jes 30,25) Vor dem jähen Einbruch – in der neutestamentlichen Apokalyptik steht hierfür die Figur des Diebs – ist Wachsamkeit geboten, bevor er zuschlägt, bevor der Tag der Abrechnung unverhofft anbricht. Deshalb darf es keinerlei Arrangement mit den Mächten geben, die ihren eigenen Untergang heraufbeschwören. Deshalb gehörten in der jüngeren Vergangenheit mangelhafte kirchliche Entschlossenheit und Geschlossenheit, dem *mysterium iniquitatis* entgegenzutreten, zu den unentschuldbaren Versäumnissen der Verantwortlichen. Statt in die eine oder andere gesellschaftliche Richtung zu tendieren, es mit der Pädagogik des Zeitgeistes zu halten, sollte ein jeder das Prophetenwort gewärtigen: «Deine Augen werden deinen Lehrer sehen, deine Ohren werden es hören, wenn er dir nachruft: Hier ist der Weg, auf ihm müßt ihr gehen, auch wenn ihr selbst rechts oder links gehen wolltet.» (Jes 30,20-21)

Darum darf sich in einer Zeit der «universalen Assimilation» niemand, der seinen Weg mit Christus geht, im Hinblick auf ein Leben aus den drei evangelischen Räten eine Abweichung erlauben. Erfolgte diese in der Vergangenheit nicht selten durch den Druck von außen: durch die Schließung von Klöstern oder die Unterdrückung geistlichen Lebens, so sind es heute die Verlockungen nicht so sehr der Gesellschaft im Allgemeinen denn eines bestimmten Typus von Menschen, der sich hinter der Maske des Grotesken verbirgt. «Gehöre nicht zu der Art von Menschen,» warnt der hl. Augustinus, der ja noch immerhin den Barbaren in Gestalt des Vandalen kennen lernen sollte, «wie sie es geben wird, wenn die gefährliche Endzeit beginnt, zu denen, die sich selbst lieben, und was sonst noch mit diesem «Anfang der Wehen» [Phil 2,21] zusammenhängt.»⁷ – Dass nun Augustinus weder an die Grausamkeit der Barbaren noch an die Torturen antiker Hochkulturen

denkt, wo doch die römischen Herrscher nur wenige Generationen zuvor den christlichen Märtyrern entsetzliche Qualen zufügen ließen, vermag nicht zu überraschen. Denn bei aller Grausamkeit kennt der Heide seine Grenzen, weiß sich dem Ethos seiner Stammesgenossen und seinen Göttern verpflichtet.

Diese Grenzen kennt der endzeitliche Menschentypus nicht. Er setzt nicht allein in einem chronologischen Sinne das Kommen Christi voraus. Vielmehr in dem Sinne, dass er sich über die Wahrheit und Freiheit der Erlösungsbotschaft Jesu Christi überhebt, um seine eigene Selbstbefreiung und Selbsterlösung zu propagieren. Oder wie ihn der Apostel Paulus charakterisiert: «Wie sich Jannes und Jambres dem Mose widersetzt haben, so widersetzen sich auch diese Leute der Wahrheit; ihr Denken ist verdorben, ihr Glaube bewährt sich nicht.» (2 Tim 3,8) So konformistisch sie sich gegenüber ihrer Zeit bzw. Zeitgenossen verhalten, so treibt sie ein Widerspruchsgeist, freilich nicht im Sinne einer argumentativen Entgegnung, sondern um des nackten Widerspruchs willen, um von der eigenen Selbstwidersprüchlichkeit abzulenken. Ist dem religiösen oder politischen Fanatiker in der Verfolgung seiner Ziele nicht eine gewisse Konsequenz abzusprechen, so haben sie weder Ziele noch Ideen. Was sie haben, ist ihr einziger Wesenszug – Eigenliebe.⁸

6. Unbedingtheit der Christusunachfolge: Armut

Eigenliebe, grenzenlose Eigenliebe ist der Inbegriff der Figur des Grotesken. Die latente Bereitschaft, alles dem kurzweiligen Genuss zu opfern; nicht warten zu können, bis dass sich das Verheißene erfüllt. Weniger handelt es sich um eine intellektuelle Überforderung, wenn sich ihr Glaube nicht bewährt; eher wird als Zumutung empfunden, nicht alsbald in seinen Genuss zu gelangen: die absolute Unfähigkeit zur Treue, ein Mangel an Gottvertrauen, an Bereitschaft zur Selbstbewahrung. Gäbe es so etwas wie ein Ethos des Grotesken, dann wäre es auf eine Kurzformel zu bringen: routinierte Haltlosigkeit. Das Einzige, worauf man sich verlassen kann. Und mit diesem Typus haben wir heute allenthalben zu rechnen.

Nirgendwo aber erscheint der menschliche Anspruch, sich selbst, seine eigenen Vorstellungen zum Maßstab des Lebens zu erheben, anmaßender als in der religiösen Sphäre, und hier insbesondere hinsichtlich der evangelischen Räte. Obgleich diese nicht für alle gelten – wäre dem so, dann endeten wir in einer Sekte⁹ –, sind sie für Jesu Jünger bindend, unterliegen keinesfalls unserem freien Ermessen oder gar Belieben. «Darum kann keiner von euch mein Jünger sein,» heißt es unmissverständlich hinsichtlich der Armut, «wenn er nicht auf seinen ganzen Besitz verzichtet.» (Lk 14,33) Dabei geht es keineswegs, wie man heute immer wieder von seiten eines politischen Moralismus hören kann, um eine «Solidarisierung mit den Armen» – schließ-

lich muss ja auch ein Arzt nicht krank werden, um einem Kranken zu helfen. Vielmehr handelt es sich um eine Teilhabe an der Armut Christi, der uns in den Armen begegnet, wie er ihnen in Gestalt seiner Jünger entgegentritt, den Repräsentanten des Reiches Gottes auf Erden. Bildet doch der Arme wie der Jünger aus kirchlicher Sicht keine soziale, sondern eine eschatologische Kategorie. Weit mehr, als dass wir den Armen helfen können, müssen wir uns von ihnen helfen lassen, um unsere eigene Armseligkeit und Erbärmlichkeit zu erkennen. Nichts banaler als die Vision einer gesättigten Wohlstandsgesellschaft oder einer Welt imperialen Reichtums!¹⁰ Selbst wenn es etwa dem Nationalsozialismus gelungen wäre, seine imperialen Ziele ohne Menschenopfer umzusetzen – wie entsetzlich wäre sie gewesen, die Betrachtung dieser Stein gewordenen Leere! Und trotz allem «Lebens» kranken unsere postmodernen Städte an der völligen Absenz des Geistes, dessen ästhetische Relikte in musealen Einrichtungen zur Schau gestellt werden, wie in der bürgerlichen Gesellschaft des 19. Jahrhunderts die Trophäen aus den Kolonialkriegen.

Daher kann es kein politisches oder ästhetisches Modell für das Reich Gottes geben, dessen Herrschaft sich gerade darin manifestiert, dass es unsere politischen und gesellschaftlichen Vorstellungen durch den Einbruch der Transzendenz in die Zeit konterkariert. Daher muss jedwede politische oder ästhetische Theologie¹¹ zwangsläufig zu einer Assimilation an den Zeitgeist führen; wenigstens wird sie ihren Frieden mit der Welt oder einer der herrschenden Ideologien schließen. Das «Bild» der Kirche als das Vorausbild des Gottesreiches kann seine Evidenz allein aus Christus, aus der Zeit zwischen seiner Menschwerdung und seiner Apokalypsis schöpfen, aus seinem messianischen Wesen und Wirken. Deshalb hat im Zentrum der Symbolik einer christlichen Theologie nicht der Mensch oder die Welt zu stehen, sondern Gott und das Lamm, der Inbegriff unserer Erlösung. Und deshalb dürfen im Zentrum der Christusbachfolge niemals unsere Ideen oder Bedürfnisse, gar unsere Ansprüche stehen, sondern einzig der Anspruch Christi. Und daher hat ein jeder, der sich seinem Anspruch stellen will, genau zu überlegen, ob er den Turmbau zu Ende führen oder einer feindlichen Übermacht mit seinen schwachen Kräften entgegentreten kann, worauf das betreffende Gleichnis Jesu über den Ernst der Nachfolge anspielt (vgl. Lk 14,28-33).

7. Glück und Zeit

Wenn sich heutzutage in unserer westlichen Lebenskultur nur wenige finden, die bereit sind, um des Reiches Gottes willen auf alles zu verzichten – nicht allein auf ihren Besitz, sondern auch auf Liebesglück und persönliche Autonomie –, so ist das zunächst einmal durchaus konsequent. Christus

verlangt ja nun nicht gerade wenig, wenn er sich an die ihn begleitende Menge wendet: «Wenn jemand zu mir kommt und nicht Vater und Mutter, Frau und Kinder, Brüder und Schwestern, ja sogar sein eigenes Leben gering achtet, dann kann er nicht mein Jünger sein. Wer nicht sein Kreuz trägt und mir nachfolgt, der kann nicht mein Jünger sein.» (Lk 14,26-27) Offen gesagt, handelt es sich um eine Bedingung, die im diametralen Gegensatz zu unseren Wünschen und Träumen steht. Sind schon die Jünger vor der Kreuzeseinsamkeit Jesu zurückgeschreckt, so ergreift uns ein geradezu nächtliches Grauen vor der eigenen Kreuzeseinsamkeit; spricht doch Christus von dem je eigenen Kreuz, das weniger auf unseren Schultern denn auf unserer Seele lastet.

Es handelt sich um das «Bernanos-Syndrom», wie es *Georges Bernanos* in seinem «Tagebuch eines Landpfarrers», einem Roman aus dem Frankreich der Vorkriegszeit, beschreibt, übrigens dem Land, das anteilig über die höchste Zahl von Klerikern und Ordensleuten verfügte. Sein Schauplatz: eine kirchliche Welt, die in ihrer Provinzialität vom Reich Gottes abgeschnitten scheint – das Vorzeichen einer geistlichen Krise, in der sich über den Roman hinaus, im Zuge der Entchristlichung des Landes, die Kreuzeseinsamkeit des Klerikers in eine Art innere Winterreise verengen wird, an deren Stationen dem Einsamen die Phantasmagorien des Glücks winken. Hängt doch die tiefgreifende Krise der geistlichen Berufe in den katholischen Ländern der westlichen Welt nur partiell mit dem wachsenden Wohlstand sowie mit dem Prozess der Säkularisierung zusammen, mit den Suggestionen von Reichtum und Freiheit. Nicht weniger wiegt der Verlust der eschatologischen Perspektive unseres Glaubens, die unsere Hoffnung trägt. Bezeichnenderweise sucht eine Märtyrerin wie *Edith Stein* nicht nur Anteil zu haben am Leiden Christi, erblickt darin eine helfende Macht; doch letztthin bekomme unser Leiden und Sterben «durch die Gottheit des Hauptes erlösende Kraft»¹². Ist in der Passion Christi der Grund unserer Erlösung gelegt, so vollendet sich ihr Werk für «uns, über die das Ende der Äonen hereingebrochen ist» (1 Kor 10,11), die also in der Erwartung seiner Wiederkunft stehen. Eben diese Erwartung ist inkompatibel mit der Erwartung des Glücks, das wir erträumen, und zwar nicht, weil unser Glücksverlangen Frevel wäre, sondern weil es letztthin diesem Äon verhaftet bleibt. So kommentiert Walter Benjamin in seiner zweiten These «Über den Begriff der Geschichte» ein Wort Lotzes, zu den bemerkenswertesten Eigentümlichkeiten des menschlichen Gemüts gehöre neben der vielen Selbstsucht im Einzelnen die allgemeine Neidlosigkeit jeder Gegenwart gegen ihre Zukunft. Diese Reflexion führe darauf, «daß das Bild von Glück, das wir hegen, durch und durch von der Zeit tingiert ist, in welche der Verlauf unseres eigenen Daseins uns nun einmal verwiesen hat. Glück, das Neid in uns erwecken könnte, gibt es nur in der Luft, die wir geatmet

haben, mit Menschen, zu denen wir hätten reden, mit Frauen, die sich uns hätten geben können. Es schwingt, mit anderen Worten, in der Vorstellung des Glücks unveräußerlich die der Erlösung mit.»¹³

Ein «Glück, das Neid in uns erwecken könnte», ist freilich keines, sondern ein – ungestilltes Glücksverlangen, das *desiderium naturale*, das selbst dem Unglücklichen innewohnt. Es wohnt ebenso den Herzen der Glücklichen inne, die den Augenblick des Glücks festzuhalten, ihn endlos zu prolongieren suchen, weil sie spüren, dass irgendwann ihr Glück ein Ende findet. Daher die insgeheime Melancholie allen Glücksverlangens, der wahre Grund unserer Neidlosigkeit gegenüber der Zukunft, weil wir sie mit allen Geschlechtern der Vergangenheit teilen, denen es nicht besser als uns ergangen ist. Folgerichtig kommt der Allegoriker Benjamin, der wie kaum ein zweiter ins Wesen der Melancholie eingedrungen ist, anschließend auf die Geschichte zu sprechen. «Mit der Vorstellung von Vergangenheit, welche die Geschichte zu ihrer Sache macht, verhält es sich ebenso. Die Vergangenheit führt einen heimlichen Index mit, durch den sie auf die Erlösung verwiesen wird. Streift denn nicht uns selber ein Hauch der Luft, die um die Früheren gewesen ist? ist nicht in Stimmen, denen wir unser Ohr schenken, ein Echo von nun verstummten? haben die Frauen, die wir umwerben, nicht Schwestern, die sie nicht mehr gekannt haben? Ist dem so, dann besteht eine geheime Verabredung zwischen den gewesenen Geschlechtern und unserem. Dann sind wir auf der Erde erwartet worden. Dann ist uns wie jedem Geschlecht, das vor uns war, eine *schwache* messianische Kraft mitgegeben, an welche die Vergangenheit Anspruch hat.» – Eine *schwache*, wohlgemerkt, eine im Grunde rein imaginäre Kraft, weil wir uns aus eigener Kraft gar nicht erlösen können, geschweige denn die Toten, die uns vorausgegangen sind. Kennt der melancholische Hedonismus Benjamins immerhin noch deren Eingedenken; weiß er, dass es kein wahres Glück geben kann, solange die Unglücklichen – die Lebenden wie die Toten – davon ausgeschlossen sind, so lässt sich unter den Nachgeborenen eine Selbstvergessenheit beobachten, als wären bereits die Toten des letzten Krieges von einer Sintflut hinweggespült, über die hinweg sich der Regenbogen der Gegenwart wölbt.

Hinter all dem freilich liegt nicht allein ein Wandel der Zeiten, ein stetes Anwachsen der Eigenliebe. Auch der Zeitbegriff ist ein anderer. Denn mit der Beschleunigung des Wandels der Zeiten im Zuge einer rasanten technischen Entwicklung kommen die Menschen gar nicht mehr dazu, auf die Vergangenheit zurückzuschauen: kommt es doch darauf an, jeden noch so flüchtigen Augenblick zu erhaschen, um die je eigene Gegenwart auszukosten, während die Zukunft erst gar nicht mehr in den Blick gelangt. Und so ist am Ende nicht nur unser Bild vom Glück «durch und durch von der Zeit tingiert», in die wir hineingeboren sind, sondern unser Leben ist durch

und durch unserer Zeit verhaftet – einer Zeit, die über die museale Aufbereitung der Vergangenheit und einige biographische Details hinaus keinerlei Geschichte mehr kennt, noch um eine Zukunft weiß, die unserer Zeit ein jähes Ende bereiten könnte. Daher lässt sich diesseits der offiziellen Geschichtsschreibung schon seit Jahren eine denkwürdige Verengung des allgemeinen Geschichtsbewusstseins beobachten: eine Engführung auf das Biographische; dann die Ablösung der Geschlechterfolge von den Generationen hin zu den Kohorten, in den Retrospektiven auf die jüngeren Dezennien, auf die «Generation» der sechziger, der siebziger oder achtziger Jahre. Es handelt sich um Retrospektiven, die eine künstliche, rein kalendari-sche Zugehörigkeit vermitteln, um eine ebenso künstliche Identität zu stiften, die kaum noch durch die Familie oder das Glaubensbekenntnis gegeben ist, sondern durch bloße Zeitgenossenschaft. Wenigstens darf sich jeder rühmen, *dabeigewesen* zu sein – oder aber er wird es am Tag der Abrechnung nicht leugnen können.

8. Das Siegel der Unauslöschlichkeit

Daher haben die heutigen Zeitgenossen, so sehr sie es *mit* der Zeit halten, nichts mehr zu fürchten, als von der Zeit eingeholt zu werden. Damit ist nicht das Zeitgefühl gemeint, das *Nietzsche*, dem historischen Bewusstsein des 19. Jahrhunderts verhaftet, erschauern lässt: «Zu weit flog ich in die Zukunft: ein Grauen überfiel mich. [-] Und als ich um mich sah, siehe! da war die Zeit mein einziger Zeitgenosse.»¹⁴ Den Boden der Vergangenheit verlassen zu haben, um sich ganz dem Taumel der Zukunft hingeben zu können, das ist das Lebensgefühl im Jahrhundert nach Nietzsche, in dem sich die Menschen längst mit dem Gedanken ihrer absoluten Vergänglichkeit angefreundet haben; in dem der Nihilismus längst nicht mehr eine Angelegenheit der Eliten, sondern zu einer Art Volksreligion geworden ist. Völlig unverständlich, rufen zwar noch heute Katastrophen und Kriege Entsetzen vor, jedoch nicht der Gedanke, für sein Reden und Tun einmal zur Rechenschaft gezogen zu werden. Mit dem Tod scheint die Akte des Gerichts geschlossen, zugeschlagen gleich dem Buch des Lebens.

Der Wunschtraum, sich in eine Art Nirvana zu retten, täuscht darüber hinweg, dass der Tod nicht allein das Ende dieses Lebens ist, sondern zugleich seine Besiegelung. Was einmal geschehen ist, ist nicht widerrufbar. Es ist ebensowenig wiederholbar. Ist doch der Jüngste Tag nicht die Fortsetzung aller bisherigen Tage, sondern die Vollendung des neuen Äons, der in Christus angebrochen ist. Mag alles Vorzeitige in die Archäologie gehören – was seit Christus geschehen ist – von Golgota bis Auschwitz – ist so gegenwärtig, dass es kein heimliches Davonstehlen des Menschen gibt. Wie seine Schöpfung aus dem Nichts erfolgte, so wird die aus dem Nichts des

Todes zum Gericht hin sein: keine zeitlose; vielmehr wird sie den Menschen in seiner Zeit vor Augen führen. Und wie mit der Erschaffung des adamitischen Menschentypus, des eigenverantwortlichen Menschen, die Möglichkeit der Verschuldung gegeben ist, so gibt es seit Christus keine Entschuldung mehr, in die sich ein Mensch – sei es auch durch den Tod hindurch – flüchten könnte. Denn alle, ob Gut oder Böse, haben zu ihren Lebzeiten das Antlitz des Menschensohnes gesehen, worauf die großartige Parabel vom Endgericht in Mt 25 weist: in den Hungrigen und Durstigen, in den Fremden, Obdachlosen und Nackten, in den Kranken und Gefangenen, deren Gesichter den Tod überdauern. Mag unser Dasein vergänglich sein – seine Vergänglichkeit ändert nichts an der *Unauslöschlichkeit* des Geschehenen.

Obwohl es bis auf den heutigen Tag keine überzeugende naturwissenschaftliche Erklärung für den Ursprung des Lebens und des Menschen gibt, hat der agnostische Geist unserer Epoche immer wieder versucht, die Geschichte in Naturgeschichte aufgehen zu lassen. Zuletzt, um die Jahrtausendwende, durch eine phantastische Theorie, derzufolge im Zuge der Expansion des Weltalls und des Erkalts der Gestirne die Galaxien nach Trillionen von Jahren einem kosmischen Kältetod erliegen; das Szenario erinnert an die horizontlosen Tableaus des Surrealisten *Tanguy*. – Das Ganze freilich beruht auf einer optischen Täuschung, die dem nihilistischen Selbstbetrug schmeichelt: Je weiter wir nämlich dank der modernen Teleskope in das Weltall vordringen, desto näher tasten wir uns vor an seine Anfänge; es kann sein, dass einige Sternbilder, die wir sehen, gar nicht mehr existieren. Man könnte ohne Übertreibung die Astrophysik als die «Archäologie der Physik» (Jaromir Smidl) bezeichnen. Durch Bilder, die Milliarden Lichtjahre zurückreichen, wird die Fiktion der Gleichzeitigkeit geschaffen, während wir das Geschehen, in dem wir begriffen sind, gar nicht registrieren. In Wahrheit kann alles, was hier geschieht, vom Ende her gesehen werden. Nur dass die Wirklichkeit des Geschehens dem Schöpfer des Alls deutlicher vor Augen steht als uns jene winzigen Lichtpunkte, die wir aus Urzeiten erhaschen. Mag sein, dass das Feuer längst entfacht ist, für das der jetzige Himmel und die jetzige Erde aufgespart sind (vgl. 2 Petr 3,7). Mag sein, dass das biblische Weltbild, gemessen mit den heutigen Einsichten, einem Kinderbild entspricht. Die Einsicht in die Wirklichkeit, in die Zukunft unseres Handelns ist allemal unserem sog. nachmetaphysischen Zeitalter überlegen, das sein Heil in einer Fraternität des Todes sucht. «Denn ich sage euch, Brüder: Die Zeit ist kurz. Daher soll, wer eine Frau hat, sich in Zukunft so verhalten, als habe er keine, wer weint, als weine er nicht, wer sich freut, als freue er sich nicht, wer kauft, als würde er nicht Eigentümer, wer sich die Welt zunutze macht, als nutze er sie nicht; denn die Gestalt dieser Welt vergeht.» (1 Kor 7,29-31) Nicht Weltverdrossenheit lässt den Apostel

so reden, sondern die *sobrietas spiritus*, und aus ihr das Bewusstsein dessen, der weiß, dass ihm nicht endlose Räume und Zeiten zu Verfügung stehen.

9. Christologische Grundlegung und eschatologische Ausrichtung der evangelischen Räte

Anders als der historische Mensch, der sich in seiner Epoche heimisch einrichtet, weiß der Christ um die Begrenztheit der ihm verbleibenden Zeit – nicht, um sie bis zur Neige auszukosten nach der Devise: «Lasst uns essen und trinken, denn morgen sind wir tot.» (Jes 30,13) Vielmehr lebt er aus dem Bewusstsein heraus, *heute* vom Gericht ereilt werden zu können. Kann doch, nach Kafkas Diktum, das Jüngste Gericht einem Standrecht entsprechen, da vom Zeitpunkt des Todes an keine *Umkehr* – im doppelten Sinne des Wortes – mehr möglich ist. Mehr als seine Zeitgenossen hat der Mensch, der ganz im Hier und Heute aufgeht, seine eigene Zeitverhaftung zu fürchten, weil er vom Augenblick seines Todes an weder zurück kann noch sich ihm eine andere Zukunftsperspektive eröffnet als die des – Jüngsten Tages. Mögen auch aus historischem Blickwinkel Jahrtausende den Tag seines Ablebens vom Jüngsten Tage trennen, so schafft der Tod aufgrund der Irreversibilität des einmal Geschehenen eine Gleichzeitigkeit im Ungleichzeitigen, wie wir sie weder durch die technologische Synchronisation der Bilder reproduzieren noch durch das Trugbild einer Wiederkehr des ewig Gleichen, dem Nietzsche und Blanqui huldigten, jemals revidieren können. Denn all unsere Bilder weisen in die Vergangenheit zurück. Offen auf das Ende hin sind sie lediglich als Visionen dessen, der in sich Anfang und Ende, A und Ω ist, des ewigen und kommenden Gottes, genauer: des Gottmenschen Jesus Christus.

Daher die Mahnung und Bitte des Apostels Paulus an die Thessalonicher: «Der Herr richte euer Herz darauf, dass ihr Gott liebt und unbeirrt auf Christus wartet.» (2 Thess 3,5) Die Doppelung überrascht, da Christus ja der «Herr», der Kyrios ist. Und doch ist sie bei näherer Betrachtung so überraschend nicht, sofern ja nicht *wir* eines Tages auf die Idee kommen, auf Christus zu warten; seine Erwartung auch keiner Selbstverständlichkeit entspricht, wie wir etwa einen angekündigten Gast erwarten, der kommt und wieder geht. War schon sein erstes Kommen keine Selbstverständlichkeit, sondern Ausfluss der Gottesliebe, so bedeutet unsere Erwartung seines zweiten Kommens eben deren Erwidern, weil es über unsere Erlösung aus dem adamitischen Schuldzusammenhang durch das Kreuz Christi hinaus geht, nämlich um die Erlösung unseres Leibes, um die Auferstehung des Fleisches zum ewigen Leben.

Aus dem Horizont jener Erwartung, die in der Erlösungswirklichkeit Christi gründet, versteht sich ein Leben aus den evangelischen Räten. So

wie die Armut in der Nachfolge Christi nichts mit stoischer Selbstgenügsamkeit zu tun hat, wie auch ein Leben in Keuschheit nichts mit gnostischer Selbstüberheblichkeit gemein hat, so dient auch der Gehorsam keiner menschlichen Herrschaft, sondern hat sein Maß am Gehorsam Christi: an seinem Kreuzesgehorsam und an der Erwartung seiner Wiederkunft. Deshalb darf sich das Leben des Christen, zumal das Leben seiner Jünger, nicht in der Selbstvergessenheit des Augenblicks erschöpfen, noch in melancholischen Rückblicken auf die *temps perdu*. Sein Blick muss sich nach vorn, auf die Zeit der Vollendung richten. Die eschatologische Perspektive christlichen Lebens und sein christologisches Fundament bedingen einander, bilden – bildlich gesehen – eine elliptische Struktur, die weder durch eine ontologische noch durch eine politische Selbstbegründung der Theologie, ja nicht einmal durch einen Rückgang auf die jüdische Tradition überholbar ist, da diese ebenfalls in der Apokalypse ihr Telos besitzt.¹⁵

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. *W. Benjamin*, Ges. Schriften, Bd. II.1, hrsg. von R. Tiedemann/H. Schweppenhäuser, Frankfurt am Main 1977, 203 f.

² Vgl. die Seligpreisung der Jünger (Lk 10,23–24; par.): «Jesus wandte sich an die Jünger und sagte zu ihnen allein [!]: Selig sind die, deren Augen sehen, was ihr seht. Ich sage euch: Viele Propheten und Könige wollten sehen, was ihr seht, und haben es nicht gesehen, und wollten hören, was ihr hört, und haben es nicht gehört.»

³ Vgl. *A. Stasiuk*, Mein Russland. Über eine aufdringliche Anwesenheit und keine Verlockung, in: Neue Zürcher Zeitung Nr. 230 (2003), 47.

⁴ *G. Scholem*, «Es gibt ein Geheimnis in der Welt». Tradition und Säkularisation, Frankfurt am Main 2003, 100. – Dem betreffenden Interview sind die folgenden Zitate entnommen.

⁵ Vgl. Der Geist der Liturgie. Eine Einführung, Freiburg i. Br. 2002, 19.

⁶ *F. Kafka*, Betrachtung, Leipzig 1913, 19 f.

⁷ Tractatus in Ioannis Evangelium 123, Cap. 5, PL 35, 1967.

⁸ Eine treffende Charakterisierung jenes Typus findet sich bei Scholem. Angesprochen auf die verschiedenen Formen der Abkehr in seinem Leben, antwortet er: «Alle Formen der Abkehr, die Sie aufführen, sind richtig, aber von Gott habe ich mich niemals abgekehrt. Atheisten verstehe ich nicht. Ich bin nicht fähig, sie zu verstehen, ich war es weder als junger Mensch, noch bin ich es im Alter. Ich denke, der Atheismus ist nur verständlich, wenn man eine grenzenlose Herrschaft der Triebe, ohne Werte, befürwortet.» (A.a.O. 91) – Es handelt sich genau um den paulinischen Typus der *anomia*, des Menschen der «Gesetzlosigkeit».

⁹ Allgemein verlangt Christus, wie seine Antwort auf die Frage eines der führenden Männer (vgl. Lk 18,18 ff.) bzw. des reichen Jünglings zeigt, die Einhaltung der Zehn Gebote.

¹⁰ Durch die Verfolgung ihrer Utopie haben sich Sozialismus wie Liberalismus gleichermaßen selbststredend erledigt. – Es gehört zu den perfidesten Vorwürfen des Marxismus gegen das Christentum, Opium des Volkes bzw. für das Volk zu sein. Man kann diesen Vorwurf eines chronischen Realitätsverlusts getrost zurückgeben: Hat doch der Marxismus zunächst einer Utopie angehangen, die niemals Wirklichkeit wurde außer in den Phantasien der ideologischen Köpfe, und schließlich

versucht, etwas von jener Utopie in der Sukzession der Fünf-Jahres-Pläne einzulösen. Was dabei herausgekommen ist, wissen wir: ein billiger Abklatsch der kapitalistischen Wirklichkeit, die selbst den fortgeschrittensten sozialistischen Staaten um Jahrzehnte voraus war.

¹¹ Von ihnen ist indessen sehr wohl eine Theologie des Politischen bzw. der Ästhetik zu unterscheiden, ja zu wünschen: bis heute fehlt es etwa an einer theologischen Deutung der ästhetischen Moderne.

¹² Vgl. In der Kraft des Kreuzes. Hundert Worte von Edith Stein, hrsg. von Waltraud Herbstrith, München u.a. 1997, 94 f.

¹³ Vgl. *W. Benjamin*, Ges. Schriften, Bd. I.2, a.a.O., 694. – Das folgende Zitat vgl. ebd. 694f.

¹⁴ *Nietzsche*, Werke. Kritische Gesamtausgabe, hrsg. von G. Colli/M. Montinari, Bd. VI.1 (Also sprach Zarathustra), Berlin/New York 1968, 149.

¹⁵ So vermerkt Gershom Scholem in dem oben zitierten Interview, für ihn sei entscheidend, «daß der Zionismus ein Prozeß ist, ein vollkommen legitimer Prozeß. Er ist keine messianische Bewegung, das ist sein Geheimnis, denn als messianische Bewegung wäre er von vornherein zum Scheitern verurteilt gewesen.» Weshalb, das erklärt Scholem mit einem Selbstzitat aus dem Jahre 1929, also Jahre vor dem Holocaust und der Gründung des Staates Israel, in dem er sich «gegen jede Verwirrung und Vermischung von politischen und religiösen Begriffen» wendet. «Ich bestreite entschieden, daß der Zionismus eine messianische Bewegung ist und daß er das Recht hat – wenn es sich hier nicht um leere Phrasen handelt – sich für seine politischen Ziele der religiösen Sprache zu bedienen. Die Erlösung des jüdischen Volkes, die ich als Zionist anstrebe, ist in keiner Weise identisch mit der religiösen Erlösung, die ich für eine spätere Zukunft erhoffe. Als Zionist bin ich nicht bereit, die politischen Forderungen oder Sehnsüchte zu befriedigen, die in einen nichtpolitischen und eindeutig religiösen Bereich, in die Apokalypse vom Ende der Tage gehören. Das zionistische Ideal ist eine Sache, das religiöse eine andere. Es gibt keinerlei Berührungspunkte zwischen beiden» (vgl. *Scholem*, a.a.O. 103) – und kann keinen geben, weil die Ordnung des Politischen samt unseren Optionen und Wünschbarkeiten sich vor dem Richterstuhl Christi zu verantworten haben werden. Die strikte Unterscheidung des jüdischen Gelehrten lässt alles Geschehen auf die Apokalypse hin offen. So offen es für den Christen in einem historischen Sinne ist, theologisch bleibt es – wie unser Leben – rückgebunden und eingebunden in die Menschwerdung des Wortes Gottes, das in seinem zweiten *Kommen* (vgl. Offb 1,8) mit der ontologischen Ordnung jedwede politische Ordnung durchbricht.