

Internationale  
katholische Zeitschrift  
»Communio«

33. Jahrgang  
2004

Communio

## INHALT

Jan./Feb. 2004: MYSTERIEN DES LEBENS JESU – DAS VERBORGENE LEBEN JESU, S. 1-112	
März/April 2004: WIE HEUTE BEICHTEN?, S. 113-206	
Mai/Juni 2004: DAS WOHNEN, S. 207-302	
Juli/Aug. 2004: DIE FREUDE, S. 303-398	
Sept./Okt. 2004: DIE EVANGELISCHEN RÄTE, S. 399-508	
Nov./Dez. 2004: TOD UND STERBEN, S. 509-610	

Ackermann, Stephan: Die Kirche als Person in der Theologie Hans Urs von Balthasars	276
Anglet, Kurt: Nachfolge Christi im Zeichen der Apokalypse	447
Balthasar, Hans Urs von: Die Freude und das Kreuz	306
–: Zur Theologie des Ordensgelübdes	406
Bätzing, Georg: Heimweh nach Gott. Adrienne von Speyrs «Die Beichte»	189
Berger, Rupert: Die Freude an Gott ist unsere Stärke. Gottesdienst – Dienst der Freude	335
Brague, Rémi: Nur verlorene Zeit?	4
Bürkle, Horst: «Dulde nur, Heiliger, dulde nur...» (Buddha). Wege der Befreiung und des Gehorsams in den Weltreligionen	464
Faber, Eva-Maria: «Beichten wie bisher geht nicht mehr...» Zu Silja Walters «Die Beichte im Zeichen des Fisches»	196
Figura, Michael: Das Sündenbekenntnis	123
–: Die Einwohnung des Dreifaltigen Gottes in der Seele des Gerechten	245
Gerl-Falkovitz, Hanna-Barbara: Unterwegs daheim. Maria Ward – Pilgern ohne anzukommen	269
Greshake, Gisbert: Die Spiritualität von Nazareth –: Wüstenväter heute	435
Guillon, Paul: Verborgenes Leben · Sieben Gedichte	11
Haas, Alois M.: Einübung ins Sterben in Text und Bild	535
Henrici, Peter: Gottgeweihtes Leben in der Gemeinschaft der Kirche	399
Hermes, Christian: Wie nach dem Tod fragen? Eine philosophische Meditation	544
Höhn, Hans-Joachim: Vom Beichtstuhl zur Talkshow. Zur Inflation des Intimen	116
Hoping, Helmut (und Tück, J.-H.): Christlicher Universalismus angesichts der schwachen Vernunft. Karl Rahners 100. Geburtstag	199

Hoping, Helmut: Das Leben Christi im Raum von Liturgie und Kunst. Zur «Poetischen Dogmatik» von Alex Stock	67
-: Freiheit, Tod, Gott	517
Hurth, Elisabeth: Geistliches Amt und politisches Handeln. Beobachtungen zu deutschen Pfarrerromanen	479
Kars, Jean-Rodolphe: Olivier Messiaen, ein Musiker der Freude	359
Kertelge, Karl: Das verborgene Leben Jesu im Spiegel der Evangelien	16
Kleine Schwestern: Auf den Spuren Jesu von Nazareth. Mit Brüdern und Schwestern den Alltag erleben	374
Koch, Kurt: Liturgie als Zeichendienst am Heiligen	73
Kock, Erich: Am Grab Julian Greens	611
Krochmalnik, Daniel: Jiskor und Schoa. Jüdisches Totengedenken angesichts des Völkermordes	559
Lehmann, Karl: «Wohnen» als philosophisches Grundwort	231
Lobkowicz, Nikolaus: Jacques Le Goff – «Lachen im Mittelalter»	382
Maier, Hans: Die Zukunft unserer Städte	260
Möllenbeck, Thomas: Freude als Wink des Himmels. Zur Revision der fides daemonum bei C.S. Lewis	344
Mühl, Matthias: «Mysterium Fidei?» · Drei Thesen als Bausteine für eine Theologie des Diakonats	387
Pavlíková, Marta: Gehorsam aus Liebe	428
Pfeiffer, Heinrich: Das verborgene Leben Jesu in Ägypten und in Nazareth im Spiegel der Kunst	49
Saward, John: Theologen des verborgenen Lebens. Der «Einsiedler in der Wüste» und der «Doctor Angelicus»	35
Schlögel, Herbert: Sünde und Beichte	141
Schockenhoff, Eberhard: Selbstbestimmt sterben? Zur Kritik der Euthanasie	574
Schütz, Christian: Jesus Christus – Der evangelische Rat schlechthin	417
Slenczka, Reinhard: «Die Freude im Himmel». Beitrag eines lutherischen Theologen zum Thema «Beichte und Buße»	158
Söding, Thomas: Gottes Wohnung für die Menschen	236
Splett, Jörg: «Wieviele «Nicht»? Billionen. – Wieviele Ja? Nur eins!»	285
-: Faszination des Bösen? · Erwägungen zu Thomas Manns «Dr. Faustus»	494
Striet, Magnus: Gespannte Freude – oder: Wider eine verharmlosende Spiritualität der Klage	317
Tück, Jan-Heiner (und Hoping, H.): Christlicher Universalismus angesichts der schwachen Vernunft. Karl Rahners 100. Geburtstag	199

Tück, Jan-Heiner: Zugänge zum Unzugänglichen. Erste Sondierungen zum Themenfeld «Sterben und Tod» (Editorial)	509
–: Das Unverzeihbare verzeihen? Jankélévitch, Derrida und die Hoffnung wider alle Hoffnung	174
–: Degoutantes Verhältnis zum Christentum?	300
–: Durchbruch der Wahrheit im Angesicht des Todes. Zu Tolstois «Der Tod des Iwan Iljitsch»	591
Urban, Peter: «Sunt animae rerum» · Thomas-Rezeption in drei Gedichten	93
Valentin, Joachim: Christus coupiert · Mel Gibsons «The passion of the Christ» im theologischen Rückblick	600
Virt, Günter: Zur ethischen Debatte um das Klonen	105
Windisch, Hubert: Hoffnungsthema Umkehr. Die Rolle des Beichtvaters für die Erneuerung der Bußpastoral	151
Zaborowski, Holger: Schöpfer und Gabe des Jetzt. Philosophische Anmerkungen zu Sterben und Tod	563
–: Zur Phänomenologie des Wohnens	210

## DAS GEHEIMNIS DES ALLTAGS

*Editorial*

Wenn wir der traditionellen Chronologie folgen, dann hat Jesus von seinen 33 Lebensjahren dreißig bei seiner Familie verbracht und nur drei seiner Sendung als Messias gewidmet. Nur drei Jahre lang, und nach den Exegeten gar noch kürzere Zeit, ist er in Galiläa und Judäa herumgewandert; hat das Hereinbrechen der Gottesherrschaft angekündet und Jünger gesammelt. Zehn zu eins: dieses Missverhältnis wäre bei einem Spätberufenen, der früh gestorben ist, allenfalls noch verständlich – aber beim Sohn Gottes? Die einzige Episode, die uns die Evangelien aus den «verborgenen» Jahren Jesu berichten, besagt genau dies: Der Zwölfjährige weiß um seine Gottessohnschaft und um seine Sendung, «in dem, was seines Vaters ist» sein zu müssen, und doch kehrt er mit seinen Eltern nach Nazareth zurück «und war ihnen untertan» (K. KERTELGE).

Die dreißig Jahre Wartezeit waren also weder Zufall noch Schicksal, sondern wurden von Jesus bewusst so gelebt. Auch sie gehören mit zu seiner Offenbarung, auch sie sind ein Geheimnis, ein Mysterium, das Offenbarwerden dessen, was Gott ist, in verhüllter Gestalt. Was offenbart es uns? Zunächst, und wohl am deutlichsten, die wirkliche Menschwerdung des Gottessohnes. Menschsein heißt ja nicht einfach einen Menschenleib und eine Menschenseele haben; es heißt vor allem, allen Bedingtheiten eines Menschenlebens, der «condition humaine» unterworfen sein. Eine erste ist das Heranwachsen und Lernenmüssen, und gerade dies wird uns von Jesus ausdrücklich berichtet, ja sogar doppelt unterstrichen: «Das Knäblein wuchs heran und wurde kräftig und mit Weisheit erfüllt, und Gottes Wohlgefallen ruhte auf ihm... Und Jesus machte Fortschritte in der Weisheit und an Alter und im Wohlgefallen bei Gott und den Menschen» (Lk 2,40; 52). Das können bei einem Evangelisten keine bloßen Floskeln sein, besonders wenn er etwas so Ungeheuerliches berichten hat, wie dass Gottes Sohn «Fortschritte machte» (*proékopten*) und zu seinem «Vollalter» (*hēlikía*) erst noch heranwachsen musste.

Jedes menschliche Heranwachsen und Lernen vollzieht sich in einer Familie und in einer vorgegebenen Umwelt. Auch dies wird uns von Jesus berichtet. Seine Familie war nicht das romantisch-biedermeierliche traute Heim in Nazareth, sondern eine offene Großfamilie – sonst wäre das Ver-

schwinden des Zwölfjährigen früher bemerkt worden, und wir würden nicht wiederholt und ganz selbstverständlich von Jesu «Brüdern» und «Schwestern» hören (Mk 3,31–35; 6,3; Joh 2,12; 7,3–10; Apg 1,14). Die religiöse Umwelt, welche das Leben Jesu in dieser Familie prägte, war jene des gläubigen Judentums. So lernte der Sohn Gottes von Menschen das Gesetz kennen, das sein Vater seinem Volk gegeben und den Heilsweg, auf dem er es geführt hatte; und er wuchs ganz selbstverständlich in die jüdischen Gebets- und Lebensformen hinein (Lk 4,16).

Als Drittes gehört zur «condition humaine» die Notwendigkeit der Arbeit. «Im Schweiß seines Angesichts» muss der Mensch sein Brot essen (Gn 3,19), und der «Zimmermann» (*tékton*) Jesus (Mk 6,3) hat hier sicher keine Ausnahme gemacht. Die von Erzbischof Montini, dem späteren Papst Paul VI. geförderte Andacht zu Jesus dem Arbeiter (G. GRESHAKE, H. PFEIFFER) setzt bei dieser Überlegung an.

Schließlich und nicht zuletzt gehört zur «condition humaine» die Geduld, das Wartenmüssen, die Langeweile eines eintönigen Alltags. In diesem Abwarten, in dieser Verzögerung eines doch höchst dringlichen Auftrags liegt wohl zutiefst das Geheimnis von Nazareth (R. BRAGUE). Es lehrt uns, dass Gott Geduld hat und warten kann, bis «seine Stunde gekommen ist» (Joh 2,4;7,6).

So ist es nicht erstaunlich, dass auch das Geheimnis selbst warten musste, bis seine Stunde gekommen war. Die verborgenen Jahre Jesu blieben jahrhundertlang in Vergessenheit, in der christlichen Kunst (H. PFEIFFER, H. HOPING), in der Frömmigkeit und erst recht in der Theologie – wenn wir einmal von den rührenden apokryphen Legenden von der Kindheit Jesu und von der Andacht zum Jesuskind absehen. Erst vor zwei, drei Generationen sind sie wieder in unser Bewusstsein getreten und nehmen seither in der christlichen Spiritualität einen wichtigen Platz ein (G. GRESHAKE, P. GUILON). Es ist kennzeichnend, dass auch der Versuch einer Theologie des «verborgenen Lebens» (J. SAWARD) bei dieser Spiritualität ansetzen muss. Charles de Foucauld ist wohl der wichtigste und der in diesem Heft meistgenannte, aber keineswegs der einzige Vertreter einer «Spiritualität von Nazareth» (G. GRESHAKE).

Die Entdeckung oder Wiederentdeckung des verborgenen Lebens Jesu gerade in den letzten hundert Jahren kann rückblickend wohl kein Zufall sein. Gewiss, fast zur gleichen Zeit haben auch profane Denker, wie Heidegger, die anthropologische Bedeutung der Alltäglichkeit entdeckt. Doch die Spiritualität von Nazareth besagt noch mehr. Jede Zeit hat ihre Spiritualität, die weniger ein Ausfluss des jeweiligen Zeitgeistes ist als eine Reaktion auf ihn, ein gottgewollter Ausgleich für die Einseitigkeit einer Kultur. So ergibt sich für uns die Frage, was die Wiederentdeckung des verborgenen Lebens Jesu gerade für unsere Zeit zu bedeuten hat. Denn dieses

sozusagen doppelte Geheimnis, die rein menschliche Verborgenheit, unser Unwissen über den größten Teil des Lebens Jesu und das Geheimnis, das Mysterium im theologischen Sinn, die Offenbarung Gottes in verborgener Gestalt hat uns wohl über das bereits Angetönte hinaus noch etwas Weiteres, Wichtiges und Grundlegendes zu sagen.

Heute, wo auch die Religiosität und vor allem der Christusbezug der weitaus meisten Menschen im Verborgenen bleibt – Karl Rahner sprach von den «anonymen Christen» –, offenbart uns das Geheimnis von Nazareth, dass Gott sich gerade und vor allem in der Verborgenheit offenbart, dort, wo er sich gar nicht zu offenbaren scheint. Dieses Paradox rührt an das eigentliche Wesen Gottes. Es geht da nicht nur um die Heiligung unseres Alltags, die Heiligung der menschlichen Arbeit und der menschlichen Familie; es geht darum, uns deutlich zu machen, dass Gott gerade da wirkt und sich zeigt, wo wir ihn gar nicht wahrnehmen – im «Schweigen Gottes», wie wiederum Karl Rahner sagte. Damit offenbart er uns, dass er «ein verborgener Gott» (Jes 45,15) ist, ein Unerkennbarer, der gerade da den Menschen nahe ist, wo wir ihn nicht sehen.

Man hat oft genug von der «Gottesfinsternis» unserer Zeit gesprochen, ohne zu ahnen, dass das Geheimnis von Nazareth vielleicht gerade diese Finsternis erhellt, wie seinerzeit auch die «leere Zeit» vor dem Kommen Jesu Christi<sup>1</sup>. Auch für uns bleibt so nur das Eine, das gläubige Warten und die Geduld, so wie Jesus selbst geduldig gewartet hat, bis «seine Stunde» gekommen war. Auch die ganze Christenheit aller Jahrhunderte, ja die ganze Menschheit ist in das Warten auf die Wiederkunft Christi in seiner Herrlichkeit eingewiesen.

So gesehen, lassen sich die dreißig verborgenen Jahre Jesu in Ägypten, in der Fremde und in der langweiligsten Alltäglichkeit von Nazareth als ein «Mysterium» unserer ganzen Weltzeit verstehen, als Offenbarung der Anwesenheit Gottes in dieser scheinbar leeren Zeit, und damit auch als ein «Sakrament», das unserer Zeit und jeder Zeit ihren Sinn gibt und sie heiligt.

Peter Henrici

<sup>1</sup> Vgl. HANS URS VON BALTHASAR, *Die leere Zeit*. In: *Alter Bund (Herrlichkeit II,2, Teil I) II B 1*, 337-345.

RÉMI BRAGUE · MÜNCHEN

## NUR VERLORENE ZEIT?

Wozu ein verborgenes Leben Christi? Wozu diese dreißig Jahre, über die uns die vier kanonischen Evangelien fast nichts berichten? Sind sie «verloren»? Das Fehlen jeder Auskunft darüber stachelt die Neugierde an. Der Kitzel, mehr darüber wissen zu wollen, wird mühelos besänftigt durch Bestrebungen, die klaffende Lücke zu füllen. Man stößt dabei auf Bestes und Schlimmstes.

Zum Besten gehören die Versuche, das gesellschaftliche und intellektuelle Klima des palästinensischen Milieus des ersten Jahrhunderts zu rekonstruieren, ja die spirituellen Quellen Jesu selbst, das Gebet des Kindes Jesus, wie das in einem vielverkauften Buch von Robert Aron<sup>1</sup> geschehen ist.

Die Liste des Schlimmsten ist lang: Man schreibt dem Handwerker von Nazaret verschiedene mehr oder weniger weite Reisen zu. Nach Indien<sup>2</sup> (ja, warum eigentlich nicht?), sogar zu anderen Planeten. Natürlich wird behauptet, Jesus sei dabei in verschiedene esoterische Kenntnisse und Praktiken eingeweiht worden... Die Reiseziele und der Inhalt seiner Initiationen wechseln mit dem Geschmack des jeweiligen Erzählers und bieten uns manche Aufschlüsse über diesen, aber nichts Zuverlässiges über Jesus.

Hält man sich an die Diskretion der kanonischen Evangelien, so erscheint die Leere dieser dreißig Jahre, die durch nichts ausgefüllt wird, umso seltsamer. Warum machte Christus nicht schon früher auf sich aufmerksam?

*Wozu eine Zeit vor der Welt?*

Dieses Problem ist merkwürdigerweise ein besonderer Fall eines allgemeineren Problems, nämlich: Warum etwas nicht schon früher geschah. Man fragt sich: Warum wurde so lange zugewartet? Warum ging man nicht direkt zum Wesentlichen über?

*RÉMI BRAGUE, 1947 in Paris geboren, 1988-1990 war er Professor der Philosophie an der Universität Dijon, seit 1990 lehrt er arabische Philosophie an der Sorbonne (Paris I); im Sommer 2002 übernahm er als Nachfolger Hans Maiers den Guardini-Lehrstuhl an der Universität München. Mitherausgeber dieser Zeitschrift. – Die Übersetzung besorgte Erika Grün.*

Beispielsweise fragt man sich in Bezug auf die Schöpfung: warum diese unendliche Erstreckung, bevor sich Gott entschloss, die Welt zu erschaffen? Die klassische Antwort besteht in der Bemerkung, von etwas zu sprechen, das «vor» der Schöpfung passiert wäre, sei absurd. Das «Vor» ist eine Dimension der Zeit, diese aber gibt es erst mit der Welt, deren Bewegung sie misst<sup>3</sup>.

Die Schwierigkeit wird realer, wo man sich innerhalb der Zeit befindet, in einer Zeit, die durch den menschlichen Geist im Gedächtnis behalten, gemessen und gegliedert wird, also in der Geschichte.

Auf dieser Ebene werde ich der Frage im Christentum und in den Religionen, mit denen man es für gewöhnlich vergleicht, nachgehen.

### *Wozu eine Geschichte vor dem mosaischen Gesetz?*

Das Problem existiert im Judentum. Das Alte Testament enthält keineswegs nur Gebote. Selbst die Tora (der Pentateuch) beschränkt sich nicht auf das Gesetz des Mose. Das ganze erste Buch, die Genesis, erzählt von früheren Geschehnissen. Man hat sich deshalb gefragt, weshalb die Tora nicht mit dem ersten Befehl beginnt, den Gott Mose gab, nämlich mit der Weisung, welche das Paschafest einsetzt (Exodus 12,2). Diese Frage soll Rabbi Isaak gestellt haben, einer der Weisen zur Zeit, als die Mischna verfasst wurde, in der Fachsprache ein Tanna der vierten Generation, also vom Ende des zweiten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung.<sup>4</sup> Eine ähnliche Frage findet sich kurz davor im Mekhilta von Rabbi Ismaël, der einem im Jahr 135 gestorbenen Tanna der zweiten Generation zugeschrieben wird: warum die Tora nicht mit den zehn Geboten beginne.<sup>5</sup>

Es ist beachtenswert, dass gerade zu dieser Zeit, im zweiten Jahrhundert unserer Ära, diese Frage zum ersten mal formuliert wurde. Das Volk Israel hatte nacheinander drei Bestimmungen seiner Identität verloren: mit der Diaspora, die schon in der hellenistischen Epoche begonnen hatte, hatten viele das Land verloren; dann den Staat Davids mit dessen mehr oder weniger marionettenhaften Nachfolgern, als die Römer im Jahre 6 unserer Zeitrechnung Judäa einem Prokurator unterstellten, und schließlich den Tempel, der im Jahre 135 am Ende der Revolte des Bar Kochba zerstört wurde. Das Volk suchte sich auf den einzigen ihm verbleibenden Identitätsgrund zu stützen, auf die Tora als Lebensregel. Das Judentum hat sich also bewusst zu einer Gesetzesreligion umformuliert. Das Ende des zweiten Jahrhunderts ist denn auch die Epoche, in der mit der Abfassung der Mischna die erste Sammlung von Geboten abgeschlossen wurde. Alles, was im Pentateuch nicht gesetzgeberisch war, musste demzufolge mehr oder weniger überflüssig erscheinen. Daher die Frage nach den Gründen seines Vorhandenseins.

Die jüdischen Exegeten waren um Antworten nicht verlegen. Die Frage des Rabbi Isaak erhält eine Antwort, die noch von Rachi (1040-1105), dem klassischen Bibelkommentator, ganz am Anfang seiner Genesisauslegung übernommen wird: Die Geschichte, die der Übergabe des Gesetzes vorausgeht, musste erzählt werden, um zu legitimieren, dass Israel ein eigenes Land besitzt<sup>6</sup>. Der Gott Israels muss als der Schöpfer der ganzen Erde in Erscheinung treten und somit als ihr legitimer Eigentümer, damit man erklären kann, wieso er sieben Nationen aus einem Land vertreiben durfte, um darin sein Volk unterzubringen. Es geht also darum, einen möglichen Einwand aufzufangen: War die Besetzung des Landes Israel nicht bloß ein räuberischer Überfall?

Der Verfasser des Mekhilta hinwiederum antwortet durch ein Gleichnis. Gott verhält sich wie ein König, der über sein Volk herrschen wollte. Er musste ihm deshalb durch den Erweis von Wohltaten zeigen, dass er das verdiene. Erst dann konnte er ihm seine Autorität auferlegen.<sup>7</sup> Es geht hier darum, die Legitimität nicht des Landbesitzes, sondern sogar die des König-tums Gottes zu rechtfertigen.

### *Warum eine so lange Stille?*

Wenn wir auf unsere zu Beginn gestellte Frage zurückkommen, auf die nach dem verborgenen Leben Christi, sehen wir, dass die beiden Schwierigkeiten nicht ohne Zusammenhang sind. Oder vielmehr, dass sie zwei Versionen des gleichen Problems sind, wahrgenommen wie durch zwei Prismen, welche sich voneinander durch die Art des Heils unterscheiden, auf das in jeder der beiden Religionen besonders Wert gelegt wird. Wenn doch die Tora einen Verhaltenskodex enthält, dessen Beachtung dem Menschen die Fülle seines Menschseins sichert, wieso sollte dann Gott die Übergabe dieses Kodex aufschieben?

Nachdem die jüdische Religion einmal auf das Gesetz eingeschworen ist, wird sie sich bestreben, das mosaische Gesetz möglichst früh am Werk zu sehen. Darum erzählt sie, dass die Patriarchen es in seinen geringsten Einzelheiten beachteten, schon bevor es auf dem Sinai geoffenbart worden war.

Das Problem stellt sich auch für eine andere Gesetzesreligion, den Islam. Dieser beruht auf einer Botschaft, die er als prophetisch ansieht. Der Koran gilt nicht als Werk Mohammeds, sondern als von Gott diktiert und durch den Propheten unverändert schriftlich niedergelegt. Dieser ist nur ein wortgetreuer Empfänger. Seine Persönlichkeit beeinflusst also den Inhalt der göttlichen Botschaft nicht im geringsten. Man kann sich deshalb fragen, weshalb Gott seine Botschaft nicht früher mitgeteilt hat.

Der Islam löst das Problem auf zwei Weisen. In Bezug auf den Platz der islamischen Offenbarung in der Geschichte setzt er voraus, dass die Botschaft des letzten Propheten im Wesentlichen die gleiche ist wie die, welche

den Menschen vor Mohammed, von Adam an, anvertraut worden war. Diese Prophetie ist folglich ebenso alt wie die Menschheit. Hauptsache ist nicht, dass sie begonnen hat, sondern dass sie in Mohammed ihre endgültige Vollendung fand. Dies war möglich, weil die ihm anvertraute Botschaft, durch die muslimische Nation als ihre Behüterin, intakt erhalten werden konnte; sie wurde nicht wie das, was davon Mose, dann Jesus übermittelt wurde, durch deren Nachfolger verfälscht.<sup>8</sup>

Was die Persönlichkeit Mohammeds betrifft, so lassen die islamischen Legenden die wunderbaren Ereignisse, die das Leben des Propheten schon vor dem Beginn seiner Predigtstätigkeit geprägt haben, immer weiter zurückgehen. Diese Geschehnisse künden die Sendung an: Der junge Mohammed war von jeher zum Propheten bestimmt. Die – sehr dunkle – Stelle des Korans, worin Mohammed «das Siegel der Propheten» genannt wird<sup>9</sup>, lässt an ein konkretes, körperliches Zeichen denken, das illustre Persönlichkeiten auf dem Rücken des Kindes angeblich festgestellt haben<sup>10</sup>.

### *Ein Gegenbeispiel: die Apokryphen*

Wenn das Christentum ebenfalls ein Gesetz, ein «neues Gesetz», und wenn Jesus somit ein Gesetzgeber, ein neuer Mose ist, kann man sich fragen, wozu die Jahre dienen, die dem Beginn seiner Predigtstätigkeit vorausgehen. Das Vorausgehende könnte nur sinnvoll sein als Vorbereitung, beispielsweise als frühere Manifestationen der göttlichen Kräfte Jesu.

Deshalb entstanden die apokryphen Evangelien. Diese schreiben dem jungen Jesus allerlei Wunder zu. So erzählen sie, dass er als Kleinkind aus Lehm Vögel formte, sie nachher mit seinem Hauch belebte und dann davonfliegen ließ.<sup>11</sup> Diese Szene findet sich übrigens auch im Koran<sup>12</sup>.

Einzelne dieser Wundertaten kommen schon von der Wiege an vor. Die griechische Mythologie spricht davon, wie der junge Herkules die Schlangen erstickte, die Hera, über die Seitensprünge ihres Gatten Zeus erbost, geschickt hatte, um deren Frucht zu beißen. Auch der Jesus der Apokryphen hat es mit Drachen zu tun, die in seiner Geburtsgrötte hausen. Er richtet sich vor ihnen auf, und sie beten ihn an. Schon zu sprechen imstande, erklärt Jesus darauf seinen Eltern, wie es sich damit verhält.<sup>13</sup> Der Koran sagt bloß, dass Jesus schon in der Wiege wie ein alter Mann sprach.<sup>14</sup>

Am aufschlussreichsten im Bereich der von den Apokryphen erzählten Wunder ist vielleicht das erste: schon in der Wiege wie ein Greis zu sprechen. Es komprimiert nämlich das gestellte Problem, das des Aufschiebens, der Zeit des Heranreifens, das so auf wunderliche Weise ausgeschaltet wird. So erklärt im Pseudo-Matthäusevangelium das Jesuskindlein, gleich nachdem es von den Drachen angebetet wurde: «Ich war immer da, und ich bin ein vollendeter Mensch.»

Die Erzählungen aus der Kindheit Jesu in den kanonischen Evangelien sind hingegen hinsichtlich des Wunderbaren sehr zurückhaltend. Die Kindheitsevangelien von Matthäus und Lukas erwähnen zwar Geschehnisse, die übernatürlich sind. Aber es handelt sich nicht um Taten Jesu. Die Geburt Christi hat an und für sich Wundercharakter: eine jungfräuliche Geburt. Und auch die sie umgebenden Umstände: Erscheinungen von Engeln usw. Aber das Kind selbst ist ein ganz normales Baby, so wenig tätig wie ein gewöhnliches Neugeborenes.

Die Szene im Tempel, als der zwölfjährige Jesus kurz vor dem Alter der *bar mitsva* die Gesetzeslehrer durch die Stichhaltigkeit seiner Antworten überrascht, hat ebenfalls nicht Wundercharakter. Man kann sie in eine ganze Menge von Geschichten über jüdische Wunderkinder einreihen, die schon im zarten Alter die Gemeinde durch ihr Glaubensbekenntnis erbauen. Diese Erzählungen sind fast zu einem literarischen Genus geworden.<sup>15</sup> Das älteste Beispiel stammt aus der Zeit Christi: Der Historiker Flavius Josephus erzählt in seiner Autobiographie fast das gleiche über seine Großtaten im Alter von vierzehn Jahren, mit dem Unterschied, dass er sich selber rühmt, die Gelehrten hätten *ihn* befragt.<sup>16</sup>

### *Keine Botschaft, sondern eine Person*

Um den Sinn des verborgenen Lebens Jesu zu verstehen, muss man sich fragen, auf welche Grundfrage das Christentum antwortet. Ohne dies wird man die Antwort nicht richtig beurteilen.

Nun aber stellt sich das Christentum nicht die Frage, worauf die Gabe des Gesetzes antwortet (nämlich die, was wir zu tun haben). Was wir tun sollten, wissen wir sehr gut. Die Juden haben dazu die Tora: «Sie haben Mose und die Propheten; auf die sollen sie hören!» (Lk 16,29). Da sie den Heiden nicht zugute kam, haben diese ihr Gewissen und sind so sich selbst Gesetz, buchstäblich auto-nom (Röm 2,14). Die zentrale Frage betrifft die Praxis: Warum denn gelingt es uns, die wir nur zu gut wissen, was wir zu tun haben, nicht, es auch wirklich zu tun? Diese Feststellung macht der heilige Paulus gleichzeitig wie die Heiden seiner Epoche: Ich tue nicht das Gute, das ich will, sondern das Böse, das ich nicht will (vgl. Röm 7,15.19).<sup>17</sup>

Für das Christentum wird das Heil nicht durch das Lehren eines Weges, dem zu folgen ist (die jüdische Halacha oder die islamische Sharia), verwirklicht. Nicht, dass das Gesetz nutzlos wäre: Das Christentum ist nicht eine Zurückweisung des Gesetzes («Gesetzlosigkeit») und noch weniger ein «Legizid»<sup>18</sup>. Aber es ist der Ansicht, dass man die schon im Gesetz des Mose oder im Gewissen vorliegenden Regeln nicht ein weiteres Mal zu enthüllen braucht. Für das Christentum ist das Heil durch die Gabe der Gnade er-

möglichst worden. Sie allein gibt uns die Kraft, das, was wir tun sollen, wirklich zu tun.

Die Lösung entspricht auch hier jener, die Rachi vorlegt: Die mosaische Unterweisung (die Tora) wurzelt in einer Geschichte und dem Besitz eines Bodens. Die Unterweisung Christi erhält erst Sinn durch ihre Verwurzelung in einer Biographie und in einem Fleisch.

Das ist noch nicht alles: Das Wesentliche im Ereignis des Kommens Christi ist nicht die Botschaft, die er bringt. Die christliche Offenbarung hat nicht eine Lehre zum Inhalt, sondern eine Person. Und im Unterschied zu einer Lehre gelangt eine Person durch einen nicht erzwingbaren Wachstumsprozess nur schrittweise zu dem, was sie ist.

Wenn das Christentum eine «Botschaft», die Lehre einer «großen sittlichen Gestalt» wäre, so wäre alles, was nicht diese Botschaft ist, im Grunde unnütz. Es würde genügen, mit den ersten Worten Jesu zu beginnen.

Das Christentum ist nicht die Übermittlung einer Botschaft und auch nicht die Offenbarung von Wahrheiten über die göttlichen Dinge. Es ist Gottes *Selbstoffenbarung* in einer menschlichen Gestalt. Darum muss der, der so geoffenbart wird, die Person Christi, als eine menschliche Person zu dem werden, was sie ist, auf dem Weg, der durch die Dichte einer Geschichte hindurchführt, der persönlichen Geschichte eines Reifens zum Erwachsenenalter. Und auch der kollektiven Geschichte von allem, was die Person ausmacht, indem sie diese in ein Erbe stellt, das sie sich durch Erziehung und Reflexion aneignen muss: eine Sprache, Sitten, der Glaube eines Volkes. Und dazu braucht es Zeit, braucht es diese Jahre, die somit nicht verloren sind, sondern im Gegenteil unerlässlich für das Reifen, das ein fundiertes und beachtetes Sich-Äußern ermöglicht.

So wird also im «verborgenen Leben» sichtbar, wie der Unterschied zwischen enthüllter Offenbarung und Inkarnation in chronologische Ordnung kommt. Sie wird gerade durch die Natur dessen, was das Christentum bringt, erfordert.

### *Vom Schweigen zum Schweigen*

Das Schweigen der Kinder- und Jugendjahre hat eine Entsprechung am Ende der irdischen Laufbahn Jesu. Es ist nicht mehr das Schweigen der Evangelisten über Jesus, sondern nun das Schweigen Jesu selbst: das Schweigen des Gekreuzigten nach dem letzten Wort, das übrigens weniger eine Äußerung, als der unartikulierte Schrei ist, den ein Sterbender ausstößt: «Jesus schrie noch einmal laut, gab den Geist auf und starb» (Mt 27,50; Mk 15,3).

So sind alle Worte Christi eingefasst durch sein Schweigen am Anfang und am Ende. Dieses Schweigen ist nicht eine tote Zeit. Es hat eine ganz

wesentliche Funktion. Es ermöglicht, zwischen der Botschaft, der Lehre und dem zu unterscheiden, was über jede verbale Kommunikation hinausgeht: die leibliche Gegenwart Gottes in Jesus.

## ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> R. Aron (mit S. Raymond-Weil), *Ainsi priait Jésus enfant*, Paris, Grasset, 1968. Vgl. auch das Buch der gleichen Autoren: *Les Années obscures de Jésus*, Desclée de Brouwer, 1958.
- <sup>2</sup> Vgl. H. de Lubac, *La Rencontre du bouddhisme et de l'Occident*, Paris, Aubier, 1952, S. 205.
- <sup>3</sup> Vgl. R. Sorabji, *Time, Creation and the Continuum. Theories in Antiquity and the Middle Ages*, London, Duckworth, 1983, S. 232-238.
- <sup>4</sup> *Midrash Tanhuma*, Ausg. Buber, Genesis 11, und Yalqut Shimoni, Exodus, remez 187 (nicht von mir eingesehen). Ich verdanke diese Angaben meinem Freund G. Freudenthal.
- <sup>5</sup> *Mekhilta* von R. Ishmael, Ausg. Horowitz-Rabin, Frankfurt 1931, Ba-Hodesh, V, S. 219 (nicht von mir eingesehen); zitiert und übersetzt in: E. Urbach, *The Sages. Their concepts and beliefs*, Jerusalem, Magnes Press, 1979, S. 316f.
- <sup>6</sup> *Rachi*, Genesiskommentar, 1, 1.
- <sup>7</sup> *Mekhilta de-R. Ishmael*, a.a.O.
- <sup>8</sup> Vgl. H. Lazarus-Yafeh, *Intertwined Worlds. Medieval Islam and Bible Criticism*, Princeton, Princeton University Press, 1992, S. XIII-178.
- <sup>9</sup> Koran, XXXIII, 41.
- <sup>10</sup> Vgl. z.B. M. Rodinson, *Mahomet*, Paris, Seuil, 1994, S. 66-71.
- <sup>11</sup> Apokryphes Matthäus-Evangelium, XXVII und apokryphes Thomas-Evangelium, II, 2-4, in: A. de Santos Otero (Hg.), *Los evangelios apócrifos*, Madrid, BAC, 1988, S. 219 und 280.
- <sup>12</sup> Koran, III, 43/49.
- <sup>13</sup> *Pseudo-Matthäus*, XVIII, 1-2, a.a.O., S. 211.
- <sup>14</sup> Koran, III, 41/44.
- <sup>15</sup> Vgl. z.B. den Orientalisten Ignaz Goldziher (1850-1921), der im Alter von zwölf Jahren auf hebräisch einen kurzen Traktat über das Gebet verfasste: I. Goldziher, *Tagebuch*, hg. von A. Scheiber, Leiden, Brill, 19978, S. 22 und 231.
- <sup>16</sup> *Flavius Josephus, Autobiographie*, I, 2, 8.
- <sup>17</sup> Vgl. Ovid, *Metamorphosen*, VII, 20f; Seneca, *Briefe an Lucilius*, 21,1; Epiktet, *Unterredungen*, II, 26, 4, Ausg. H. Schenkl, S. 203. Für die jüdischen Milieus vgl. das Buch der Geheimnisse (1 Q 27), 8-12, in: F. García Martínez und E.J.C. Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, Leiden u.a., Brill, 1967, S. 66-68.
- <sup>18</sup> Die Formel stammt von Joseph Salvador (1838). Vgl. E. Fleischmann, *Le christianisme «mis à nu»*. *La critique juive du christianisme*, Paris, Plon, S. 54 u.a.

PAUL GUILLON · PARIS

VERBORGENES LEBEN

*Sieben Gedichte*

«Wahres Leben ist stets verborgen;  
offenkundiges ist nur verborgenes Leben,  
das sich enthüllt.»

Dom Augustin Guillerand

I. VERKÜNDIGUNG VON LOTTO\*

Wehendes Haar, wie seine Wolke,  
schau auf! –  
im roten Badkleid  
der Liebe Gott, gerade am Tauchen.

Und unten – just neben uns –  
gibt ihm der Bademeister den Wink.  
Die kleine Frau:  
purpurn gewandet, erden  
und wasserblau umschleiert.

Dazwischen  
macht sich die Katze  
(wasserscheu)  
auf und davon.

## II. GOTT SCHLÄFT

Den Esel im Zügel  
zieht der Mann in ein fernes Ägypten;  
in Mutterarmen hin und her  
schauelt das Kind  
– und schläft.

Seine Brüderchen aber  
winseln in der Klinge von Herodes' Soldaten,  
– für ihn –, doch hört er sie nicht,  
und nichts von den Schreien der Mütter.  
Er, schläft wie ein Murmel,  
macht feine Fäustchen.

In ihrer Spur – die Blutweinese des Tags:  
geerntete Sterne.

## III. NACH DER ANBETUNG

Die Magier kamen vom Ende der Welt,  
lagen dir im Kniefall zu Füßen,  
nun sind sie weg.  
Vom Stern, der im Orient flammte,  
bleibt nur das nachtrote Ewige-Lichtlein  
am goldenen Tabernakel.

Der ahnungslosen Welt verborgen, lebst du  
tief im dunkeln, leeren Kirchenraum,  
wo, noch duftend, Weihrauchnebel schwebt.

Ohne Stimme und Gesicht,  
lauschst du stundenlang,  
ob aus dem Straßenlärm der Busse, Wagen  
nicht einer von uns Taubgewordenen,  
endlich doch dein Warten auf ein Angesicht,  
auf einen Blick nur, stillt.

## IV. NAZARETH

Es fällt kein Regen mehr.  
Im Freien hört man Kinder rufen,  
und Murmeln rollen zwischen Pfützen  
unterm Widerspiel der Sonne.

Ist, der da spielt, unter ihnen, Gott?

## V. SUBDITUS

Auf dem Rückweg der Wallfahrt,  
an der Hand das entlaufene Kind,  
sannen die Eltern in Ruhe nach  
über sein Wort aus dem Tempel,  
das die Weisen und Lehrer auch kannten.

«Der Gott unserer Väter,  
Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs,  
der Herr der Heere,  
Schöpfer von Himmel und Erde und Menschen,  
unsagbares Licht, das Mose berief,  
das er selbst – in der Nische des Berges verborgen –  
nur als Vorübergezogenes sah.»

Und nahe beim Dorf  
löste das Kind sich,  
das lange gesuchte, von ihren Händen,  
und eilte voraus –,  
«und war ihnen untertan».

## VI. WACHSTUM

Wie das Kind sich verbirgt,  
im Evangelium, zwischen den Zeilen,  
um in Stille zu wachsen,  
um einfach zu leben,  
sein ganzes Leben lang fast,

so Deine Gegenwart in unseren Herzen,  
im Grund unseres Menschseins,  
im Grund eines jeden, der nichts von Dir weiß,

so auch die Freude hinterm Gemäuer,  
wo die Karmelitin Dich sucht,  
im Aug das unsichtbare,  
ihrem Glauben verborgene Licht.

## VII. WARTEN AUF DIE BRAUT

Bisweilen lachten die Nachbarn,  
wenn sie bedachten:  
Dieser große Bursche, dreißig,  
und lebt noch ledig bei seiner Mutter!  
... alle Tage verbracht in der Werkstatt,  
seine schwieligen Hände, von Splittern versehrt,  
dann und wann sein Blick aufs reifende Korn,  
auf die Vögel, die nicht säen und ernten,  
seine Arme, bereit für Sommertage der Ernte,

und wie spät in seiner nächtlichen Kammer  
die Öllampe brennt.

## URTEXT &amp; ANMERKUNGEN

\* Lorenzo Lotto: ital. Maler (1480-1556). Auf dem hier beschriebenen Bild malt Lotto die von oben her mit großer Dynamik durch einen Torbogen dringende Gottheit, deren langer Arm hinunter auf Maria weist, während neben ihr ein Engel (im Gedicht als Bademeister) den Arm zu einem bewegten Gruß hebt. Maria, in rotem Unter- und blauem Obergewand, scheint schüchtern, nach innen gesammelt. Zwischen Engel und Maria flieht eine erschreckte Katze. – Das Bild kann im Internet gefunden werden unter: [www.wooop.de](http://www.wooop.de)

I. *Annonciation de Lotto*. Cheveux au vent comme son nuage / là-haut, / en costume de bain rouge, / le Bon Dieu fait le geste de plonger. // En bas, tout près de nous, / le maître nageur lui fait signe – / petite femme / en robe pourpre comme est la terre / en voile bleu comme une eau. // (Entre les deux, le chat, / qui craint l'eau froide, / s'esquive.)

II. *Dieu dort*. Tandis que l'homme tire sur la bride de l'âne / vers l'Égypte lointaine, l'enfant, brimbalé dans les bras de sa mère, / dort. Il n'entend rien des cris / des autres poupons assassinés à sa place / par les soldats d'Hérode, / ni des hurlements de leurs mères. / Ses petits poings restent fermés. // Dans leur sillage, le sang du jour est vendangé: / une moisson d'étoiles.

III. *Après l'Épiphanie*. Les mages venus du bout du monde / se prosterner devant toi sont partis. / De l'astre qui brillait dans le ciel d'Orient / ne reste qu'une petite veilleuse rouge / à côté du tabernacle plaqué or. // Tu te tiens caché là, ignoré du monde, / au fond de l'église vide et sombre / où flotte encore une vague odeur d'encens. // Sans voix et sans visage, / tu écoutes pendant des heures le bruit / assourdi de la rue, / les bus et les voitures qui passent, / dans l'attente éperdue d'une visite, d'un regard.

IV. *Nazareth*. La pluie s'est arrêtée de tomber. / On entend les cris des enfants dehors / qui jouent aux billes entre les flaques / parmi les reflets du soleil. // Est-ce Dieu qui joue au milieu d'eux ?

V. *Subditus*. À ce retour de pèlerinage, / tenant en main l'enfant qui leur avait échappé, / les parents méditaient en silence / la parole reçue au Temple, / celle qu'avaient écoutée / les docteurs et les savants. // « Le Dieu de nos pères, / Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, / le Seigneur des Armées, / Celui qui fit la terre et le ciel et les hommes, / la lumière ineffable qui appela Moïse / et que lui-même caché au creux de la montagne / n'a pu apercevoir que de dos... » // Et tandis qu'ils approchaient enfin du village, / l'enfant qu'ils avaient tant cherché détacha / ses mains des leurs pour courir en avant, / « et il leur était soumis... »

VI. *Croissance*. Comme l'enfant qui se dérobe / entre les lignes de l'évangile / pour grandir en silence, / pour vivre simplement / presque toute la durée de sa vie, // ainsi ta présence en nos cœurs / au fond de notre humanité, / au fond de chaque homme qui t'ignore, // ainsi la joie de celle qui te cherche / derrière les murs de son carmel, / fixant l'invisible lumière qui se dérobe à sa foi.

VII. *Attente de l'époux*. Les voisins en sourient parfois, quand ils y pensent: / ce grand gaillard de trente ans / qui vit encore célibataire avec sa mère, / ses jours entiers passés à l'atelier avec ses mains calleuses / criblées d'échardes, le regard de temps à autre / sur les blés qui lèvent, les oiseaux qui ne sèment, / ses bras offerts les jours d'été pour la moisson // et la lampe à huile brûlant tard dans la chambre nocturne.

KARL KERTELGE · MÜNSTER

## DAS VERBORGENE LEBEN JESU IM SPIEGEL DER EVANGELIEN

*Eine exegetische Skizze*

1. Vom «*verborgenen Leben*» Jesu sprechen wir traditionell im Unterschied und im Gegenüber zu seinem «*öffentlichen*» Leben und Wirken. Der deutlichere Begriff ist jedenfalls nach den vier bekannten Evangelien des Neuen Testaments der vom «*öffentlichen Wirken*» Jesu. So spricht etwa J. Gnilka in seinem bekannten Jesusbuch in einer Kapitelüberschrift von «Jesus in der Zeit vor seinem öffentlichen Wirken»<sup>1</sup> und fasst darunter die beiden Abschnitte «Jesus in Nazareth» und «Johannes der Täufer und Jesus» zusammen. Der Evangelist Lukas gibt für den Beginn des öffentlichen Wirkens Jesu einen Zeitpunkt an: «Jesus war, als er begann (öffentlich aufzutreten)<sup>2</sup>, etwa 30 Jahre alt» (Lk 3,23). Im vorhergehenden Kontext wird diese Angabe eingeleitet und vorbereitet mit der Taufe Jesu durch Johannes im Jordan (3,21f). Das Auftreten des Täufers datiert der Evangelist in 3,1 auf das 15. Jahr der Regierung des Kaisers Tiberius, dessen Regierungszeit sich von 14 bis 37 nach Christus erstreckte. Eben auf diese von Lukas angegebenen 30 Jahre bezieht sich der geläufige Begriff des «*verborgenen Lebens Jesu*», das im Blick auf den Heimatort Jesu auch näher als die «*Jahre von Nazareth*» gekennzeichnet wird, deren Beginn bald nach der Geburt Jesu in Bethlehem – so nach Lk 2,1-39 und Mt 2,1-23, also innerhalb der «*Kindheitsgeschichte*» Jesu, anzusetzen ist.

2. In diese Zeitspanne der 30 Jahre von Nazareth fällt als einziges in den Evangelien über den jungen Jesus berichtetes Geschehen seine *Wallfahrt als Zwölfjähriger* mit seinen Eltern zum Osterfest nach Jerusalem, Lk 2,41-52. Dies ist die einzige «*biographische*» Szene, die uns in den neutestamentlichen Evangelien aus diesem umfassenden Zeitabschnitt der «*verborgenen Jahre*» Jesu überliefert worden ist, mit der Lukas allerdings mehr will, als nur das

KARL KERTELGE, Jahrgang 1926, em. Professor für Exegese des Neuen Testaments an der Universität Münster. Veröffentlichungen im Bereich des Neuen Testaments, besonders zur paulinischen Theologie. Mitherausgeber des <sup>3</sup>LThK.

Leben des jungen Jesus im «pars pro toto» vorzustellen, etwa als Zeichen der Gesetzestreue seiner Eltern, die Lukas kurz vorher in 2,39f gerühmt hatte und zu der auch der junge Jesus mit der Beachtung des «Festbrauches» (2,42) angehalten werden sollte. Dafür hat die Antwort Jesu auf den Vorwurf seiner Eltern (2,48) ein zu starkes Eigengewicht: «Wusstet ihr nicht, dass ich in dem sein muss, was meines Vaters ist?» (2,49).

Diese erste Selbstvorstellung Jesu weist voraus auf den Weg, den der 30-Jährige einmal antreten sollte, um den Willen «seines Vaters» eben hier in Jerusalem bis zum letzten zu erfüllen. Diese Wegmarkierung inmitten dieser 30 Jahre verweist auf die eigentliche, theologische Dimension, die sein ganzes Leben, das «verborgene Leben» von Nazareth wie sein späteres öffentliches Wirken in der Erfüllung seiner Sendung bestimmten.

Diese Erzählung vom «Zwölfjährigen» lässt sich daher nicht als bloßer «Ausrutscher» aus dem legendenhaften Bereich der Apokryphen verstehen. Mit ihrer theologisch-christologischen Spitzenaussage wirkt sie wie ein Ausrufezeichen auf dem Weg Jesu in diesen sonst im Neuen Testament wenig aufgelichteten Jahren seiner «Verborgenheit». Das Sendungsbewusstsein Jesu wächst in seinem Umgang mit Gott als «seinem Vater» – im Gebet wie überhaupt in der religiösen Praxis der «heiligen Familie», wofür gewiss die Wallfahrt nach Jerusalem ein gutes Zeichen ist. Immerhin erinnert die vorhergehende Kindheitsgeschichte an das Wirken Gottes in und mit «diesem Kind», so mit den sheherischen Worten, dem «Nunc dimittis», des greisen Simeon in Lk 2,29–32: «... Heil, das du bereitet hast vor allen Völkern ...», sowie in V. 40 mit dem perspektivischen Schlusswort: «Das Kind wuchs heran, wurde stark, erfüllt mit Weisheit, und die Gnade Gottes war mit ihm», und noch einmal in V. 52 in vergleichbarer Fassung am Ende der Erzählung vom zwölfjährigen Jesus. Die Jahre der «Verborgenheit» werden so zum bevorzugten Raum der in und mit Jesus wirkenden Gnade Gottes, deren zeichenhafte Präsenz dabei nicht besonders demonstriert wird und offenkundig auch nicht demonstriert werden muss – anders als in den apokryphen Evangelien.<sup>3</sup>

3. So sehr wir das *Motiv des «verborgenen Lebens»* Jesu im Gegenüber zu seinem öffentlichen Wirken im Zeugnis der Evangelien wahrnehmen können, so wenig lässt sich beides einfach voneinander trennen. Keines der Evangelien ist auf biographische Vollständigkeit angelegt, die Person Jesu betreffend. So sehr die Grundzüge einer Biographie Jesu besonders im Evangelium des Lukas deutlich hervortreten – so schon im «Vorwort» Lk 1,1–4 als Absichtserklärung, so wenig legt der Evangelist auf biographische Vollständigkeit Wert, wozu ihm auch seine «Vorgänger» keine Veranlassung gaben. Die neutestamentlichen Evangelien haben eine *Botschaft* zu übermitteln, die gewiss nicht ohne geschichtliche Einbindung und Be-

gründung bleibt. Aber die Botschaft, die die berufenen «Diener des Wortes» (Lk 1,2), voran die Jünger Jesu, zu verkünden und weiterzugeben haben, hat sich den «Hörern des Wortes» in der Begegnung mit der Person Jesus von Nazareth mitgeteilt. Hieraus entstanden die Glaubenszeugnisse, die wir die «Evangelien» nennen.

So sehr dem Evangelium Jesu Christi die *öffentliche* Verkündigung eigen ist, so wenig fehlt ihm das Motiv der Verborgenheit und Stille. Es gibt nicht nur die Bergpredigt mit großer Öffentlichkeit (Mt 5-7 par Lk 6,20-49) oder den missionarischen Aufbruch der Jünger (Mk 6,7-13). Ihm folgt ihre Rückkehr und die Einladung Jesu «an einen einsamen Ort, wo wir allein sind» (Mk 6,31). Jesus wollte nicht Öffentlichkeit und Propaganda um jeden Preis. Hierfür steht in den Evangelien besonders auch das «Geheimnis» Jesu, das er gegen Missverstehen und falsche Publizität zu wahren sucht: das «Messiasgeheimnis»<sup>4</sup>, das vor allem dem Markusevangelium eigen ist. Besonders in Mk 8,27-30, einer christologischen Spitzenstelle, wird deutlich, «dass das den Jüngern auferlegte Schweigegebot die Messianität Jesu betrifft und sie (befristet) unter den Vorbehalt der Nicht-Öffentlichkeit stellt – nach 9,9: «Bis der Menschensohn von den Toten auferstanden ist».<sup>5</sup>

An dem «Geheimnis Jesu» nimmt besonders auch der «Menschensohn»-Titel in den Evangelien teil.<sup>6</sup> Die letzte Offenbarung seiner Identität erfolgt bei seiner Wiederkunft. Entscheidendes Licht aber fällt auf seine Sendung schon in dem paradoxen Geschehen von Tod und Auferstehung. Dieses Endereignis seines irdischen Lebensweges lichtet die einstweilige Verborgenheit seiner Würde «jetzt» schon auf.

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> J. Gnilka, Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte, Freiburg i. Br. 1990, 75.

<sup>2</sup> Die EÜ gibt wieder: «... als er zum erstenmal öffentlich auftrat».

<sup>3</sup> Die «Lücken», die die vier kanonischen Evangelien des Neuen Testaments im Blick auf das verborgene Leben Jesu lassen, werden, wie es scheint, von den apokryphen Evangelien geschlossen. Vgl. W. Bauer, Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen, Tübingen 1909 (Nachdruck Darmstadt 1967), und H.-J. Klauck, Apokryphe Evangelien. Eine Einführung, Stuttgart 2002, sowie die immer noch unentbehrliche Textausgabe von W. Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, I. Bd. Evangelien, Tübingen 1990, hierin besonders das Protevangelium des Jakobus, ebd. 334-349, und die Kindheitsgeschichte des Thomas, ebd. 349-361. Letzteres berichtet über die vielfältigen Mirakel, die der junge Jesus (noch vor dem 12. Lebensjahr) zum Erstaunen der Anwesenden vollbrachte, während das Protevangelium des Jakobus der

Erzählung von der Geburt Jesu einen längeren Teil über die Geburt und Kindheit Marias sowie über ihre Darbringung im Tempel durch ihre Eltern Joachim und Anna vorschaltet. Letzteres gab Anlass und Grundlage für die spätere Einführung des kirchlichen Festes «Mariä Opferung» (21. November), heute als «Gedenktag unserer Lieben Frau in Jerusalem» geführt (vgl. LThK<sup>3</sup> VI, 1372: Art. Marienfeste III)

<sup>4</sup> Vgl. K. Kertelge, Stichwort «Messiasgeheimnis»: Neues Bibellexikon Bd. II, Zürich 1995, 786f.

<sup>5</sup> Ebd. 786.

<sup>6</sup> Vgl. Katholischer Erwachsenenkatechismus – Das Glaubensbekenntnis der Kirche, Kevelaer 1985, 150: «In der verhaltenen Rede Jesu vom Menschensohn hat die Urkirche seine verborgene Vollmacht auf Erden, seinen von Gott bestimmten Weg über das Kreuz zur Auferstehung und sein künftiges Erscheinen in göttlicher Herrlichkeit erkannt ...»

GISBERT GRESHAKE · FREIBURG

## DIE SPIRITUALITÄT VON NAZARET

Um es gleich vorwegzunehmen: Es gibt nicht «die» Spiritualität von Nazaret, sondern unterschiedliche geistliche Orientierungslinien, die sich um das Schlüsselwort «Nazaret» bewegen. Auch steht «Nazaret» nicht einfach für das «verborgene Leben» Jesu. Denn es finden sich in dieser Zeit, jedenfalls nach lukanischer Darstellung, Elemente von Öffentlichkeit («Der Zwölfjährige im Tempel»: Lk 2,41ff), wie umgekehrt das sog. «öffentliche Leben» Jesu auch Elemente der Verborgenheit enthält (Wüstenzeit, Rückzug in die Einsamkeit [Mk 1,35; Joh 5,15], Wirken im Verborgenen [Joh 7,4f], Sich-Verbergen [Joh 7,10; 8,59; 11,54]), wenn auch je mit unterschiedlichen Schwerpunkten. Dennoch würde man unter der einzigen Perspektive «Verborgenheit» das spirituelle Gewicht von «Nazaret» verkürzen.

Eine große Bandbreite von Nazaret-Spiritualität eröffnet sich, wenn man auf drei geistliche Strömungen blickt, die unmittelbar unsere Gegenwart bestimmen und die im Folgenden eingehender entfaltet werden sollen.

### I. «NAZARET»: RADIKALE PRÄSENZ (CHARLES DE FOUCAULD)

Orientierung am Leben Jesu in Nazaret ist für Charles de Foucauld die seit seiner Bekehrung sich durchhaltende geistliche Lebensmitte. Doch ist dieses Ideal alles andere als eine fixe, ein für allemal festliegende Größe, vielmehr ist mit «Nazaret» ein *Prozess* eröffnet, der zu immer neuen Entdeckungen und Umformungen führt, die am Ende ganz andere Ausprägungen annehmen, als dies zu Anfang der Fall war. Gehen wir dem im einzelnen nach.

In einem Rückblick auf die ersten Jahre nach seiner Bekehrung schreibt Foucauld am 14.8.1901 an seinen Freund Henry de Castries: «Jeder weiß, dass die erste Wirkung der Liebe die Nachahmung ist; daraus ergab sich, dass ich in jenen Orden eintreten müsse, in dem ich die genaueste Nach-

*GISBERT GRESHAKE, geb. 1933 in Recklinghausen, 1954-61 Studium der Philosophie und der Theologie in Münster und an der Gregoriana in Rom. 1960 Priesterweihe. 1961-69 Seelsorger in der Diözese Münster. 1974-85 Professor für Dogmatik an der Universität Wien, 1985-99 Professor für Dogmatik und Ökumenische Theologie an der Universität Freiburg i.Br. Seither Gastprofessor an der Gregoriana in Rom.*

ahmung Jesu finden würde. Ich fühlte mich nicht dazu bestimmt, sein öffentliches Leben in der Verkündigung nachzuahmen; so wollte ich also das verborgene Leben des demütigen und armen Handwerkers von Nazaret nachahmen. Mir schien, dieses Leben begegne mir nirgends besser als bei den Trappisten. ... Dort verbrachte ich sechseinhalb Jahre. Dann sehnte ich mich nach noch tieferer Entäußerung und größerer Niedrigkeit, um Jesus noch ähnlicher zu werden; ich ... erhielt vom Ordensgeneral die Erlaubnis, allein nach Nazaret zu gehen und dort unbekannt, als Arbeiter, von meiner täglichen Arbeit zu leben. Dort blieb ich ... im Genuss der Armut und Niedrigkeit, nach der Gott mir solch brennende Sehnsucht gegeben hatte, damit ich ihn nachahme.»<sup>1</sup>

Hiernach steht am Anfang des Prozesses «Nazaret» die Nachahmung Jesu in Armut, Erniedrigung und mühseliger Arbeit im Vordergrund. «Es ist meine Berufung, das verborgene Leben Jesu nachzuahmen, ... mich durch die Niedrigkeit zum niedrigsten der Menschen zu machen, ein Wurm und kein Mensch zu sein, die Verachtung des Volkes und die Schande der Menschen: je mehr ich herabsteigen werde, desto mehr werde ich mit Jesus sein. ... In der größten Armut leben; Jesus lebte ärmer als die niedrigsten Arbeiter; denn ... er arbeitete weniger als sie, um dem Gebet und den Heiligen Schriften mehr Zeit zu widmen.»<sup>2</sup>

Bedenkt man, dass Foucauld Adliger war und sein bisheriges Leben in Saus und Braus verbracht hatte, so zeigt sich Nazaret hier als totaler Kontrast zu seinem früheren Leben. «Verborgene» ist dieses Leben, insofern es totale Erniedrigung bedeutet. «Verberge mit Sorgfalt alles, was dich in den Augen des Nächsten erheben könnte», notiert er. «Suche die Beschäftigung, die dich am meisten erniedrigt. ... Wenn man dich als Verrückten ansieht, umso besser.»<sup>3</sup>

Hinzu kommt in dieser ersten Phase des Nazaret-Ideals als weiteres Wesenselement noch das möglichst ununterbrochene Gebet, die ständige Kontemplation. Denn für Bruder Karl lebten Jesus, Maria und Josef in Nazaret in Gott vereint, «um gemeinsam in einem kleinen, einsamen Haus ein Leben der Andacht, des fortwährenden Gebets, ... der nicht unterbrochenen Kontemplation, ein Leben der Stille zu führen.» Deswegen ruft er sich den Appell zu, «so wenig wie möglich das Haus zu verlassen, lediglich für die unbedingt notwendigen Sachen, ... so wenig wie möglich mit der äußeren Welt zu tun zu haben.»<sup>4</sup>

Von dieser so verstandenen Lebensform «Nazaret» schreibt Bruder Karl in seinen Jahresexerzitien 1897: «Mein Leben in Nazaret als endgültige Lebensform betrachten, als «Ruhestätte für alle Zeiten.»<sup>5</sup> Doch gleichzeitig erklärt er seine Bereitschaft, sich «kopflös, ohne Blick zurück, dahin zu stürzen, wohin und zu wem mich Gottes Wille ruft,» ja, er ahnt offenbar schon, dass Gott anderes von ihm erwartet. Denn noch am gleichen Tag findet sich der Eintrag: «Es ist auch deine Berufung, das Evangelium von den Dächern zu verkünden, nicht nur durch Worte, sondern durch dein Leben.»<sup>6</sup>

Nach einer längeren Zeit des Suchens und Abwägens entschließt er sich dazu, Jesus gerade auch als Erlöser, als Gutem Hirten, als dem, der kam, «um zu retten, was verloren war», zu folgen und sich in den missionarischen Dienst des Evangeliums zu stellen. Er verlässt Nazaret und lässt sich zum Priester weihen.

Damit ist sein ehemaliges Ideal Nazaret nicht aufgegeben, sondern es wird jetzt neu «inszeniert».<sup>7</sup> Es gilt nunmehr, zu den «elendsten, verlassensten Schafen» zu gehen, um ihnen «Gutes zu tun durch unsere Präsenz, durch unser Gebet und vor allem durch die Gegenwart des Heiligen Sakramentes.»<sup>8</sup> Darum lässt er sich in der Sahara (Beni-Abbès) nieder, um «dort in der Einsamkeit, der Klausur und dem Schweigen, in körperlicher Arbeit und heiliger Armut ... ein Leben zu führen, das, soweit wie möglich, übereinstimmt mit dem verborgenen Leben des geliebten Jesus in Nazaret.»<sup>9</sup>

Das Ideal «Nazaret» bleibt also bestimmend, wird jedoch jetzt neu konkretisiert: einerseits durch eine monastische Lebensweise (für die er sich Brüder ersehnt, die er aber zeitlebens nie fand) und andererseits durch eine klare missionarische Ausrichtung: Er möchte den Menschen Jesus und sein Evangelium bringen, Und zwar gerade in und durch die Lebensform «Nazaret», und das heißt konkret: nicht durch «Worte», sondern durch ein bescheidenes Leben stellvertretenden Gebets, durch unbedingtes Offensein und radikale Präsenz unter den Menschen seiner Umgebung.

Dadurch aber erhält das ursprüngliche Nazaret-Ideal «wie von selbst» eine neue Gestalt: Zwar ist sein Leben noch mit langen Gebetszeiten angefüllt, in denen er, vor dem Allerheiligsten kniend, sich in die Lebenshingabe Jesu «für die vielen» hinein versenkt. Aber gerade dieses «Für die vielen» drängt ihn selbst zum radikalen Dasein für die anderen. «Ich sehe mich mit Staunen vom kontemplativen zum Seelsorgsleben übergehen. Und zwar gegen meine Absicht, nur weil die Leute es brauchen.»<sup>10</sup> So heißt ab jetzt «Nazaret» leben für ihn: abgeschlossen und zugleich offen sein, zurückgezogen und sich zugleich gastfreundlich verhalten, mit Jesus vertraut in der Kontemplation leben und zugleich zur Sendung auf die Menschen hin aufbrechen.<sup>11</sup> Er wird in Beni-Abbès zum Bruder aller, die sich bei ihm einfinden: Bewohner der Oase und Karawanenreisende, die ihn als Marabut verehren, Soldaten und Offiziere der Garnison. «Ich möchte, dass alle Einwohner, Christen, Moslems, Juden und Heiden, mich als ihren Bruder, den Bruder aller Menschen betrachten.»<sup>12</sup> Vorbild für seine Niederlassung werden ihm die sogenannten «Zaouias», islamische Zentren der Gastfreundschaft, die den Reisenden Unterkunft und Schutz gewähren, und zwar Pilgern ebenso wie Bettlern, wer immer auch vorbeikommt. Gastfreundschaft, vielfältige Beziehungen und missionarische Präsenz werden so zu den «neu entdeckten» Attributen von Nazaret.

Kaum ein anderer Text bezeugt besser diese neue «Inszenierung» von Nazaret als der folgende: «Ich bin derart mit äußeren Geschäften überhäuft, dass ich keinen Augenblick Zeit mehr zum Lesen habe, auch nicht viel zum Meditieren. Die armen Soldaten kommen ständig zu mir. Die Sklaven füllen das kleine Häuschen, das man für sie hat errichten können, die Reisenden kommen geradewegs zur «Bruderschaft», Arme sind reichlich vorhanden. ... Alle Tage Gäste zum Abendessen, Schlafen, Frühstück; es war noch nie leer, bis zu elf Leute in einer Nacht, ungerechnet einen alten Siechen, der immer da ist; ich habe zwischen 60 und 100 Besucher am Tag. ... Begegnung mit 20 Sklaven, Aufnahme von 30 oder 40 Reisenden, Verteilung von Arzneien an 10 oder 15 Personen, Almosen an mehr als 75 Bettler. ... Ich sehe manchmal bis zu 60 Kinder an einem einzigen Tag; die «Bruderschaft» ... ist von 5 h bis 9 h morgens und von 4 h bis 8 h abends ein Bienenstock ... Um eine richtige Vorstellung von meinem Leben zu haben, muss man wissen, dass Arme, Kranke, Passanten wenigstens 10 Mal in der Stunde an meine Tür klopfen, eher öfter als weniger ...».<sup>13</sup>

Zugleich kämpft er für die Rechte der Armen und Kleinen und setzt sich bei der französischen Kolonialmacht, bei seinen ehemaligen Offizierskameraden, für sie ein. Leidenschaftlich wendet er sich gegen die Ungerechtigkeiten des Kolonialsystems, besonders gegen die von der französischen Kolonialmacht geduldete Sklaverei und verfasst dazu verschiedene Eingaben an das Parlament in Paris. Denn er will kein «stummer Hund» sein (Jes 56,10), ein Schriftwort, das er häufig zitiert.

Kurz: Nazaret leben, das heißt jetzt: in der Weise einer bescheidenen monastischen Existenz ganz für die Menschen der Umgebung *da sein*.

Doch auch dies ist noch nicht die letzte Ausprägung von Nazaret. An den für ihn zuständigen Apostolischen Präfekten der Sahara, Msgr. Guérin, schreibt er: «Sie fragen, ob ich bereit sei, Beni-Abbès um der Ausbreitung des Evangeliums willen zu verlassen: ja, dazu bin ich bereit, bis ans Ende der Welt zu gehen und bis zum Jüngsten Gericht zu leben.»<sup>14</sup>

Verschiedene Reisen, auf denen er Tausende von Kilometern, zu Fuß hinter seinem Kamel hergehend, durch die Sahara streift, führen ihn weiter gen Süden. Bei diesen Reisen trifft er auch auf die Tuareg, die überhaupt noch nicht vom Evangelium erreicht wurden und deshalb für ihn die Ärmsten der Armen sind. Angesichts ihrer überkommt ihn die Einsicht: «Ich kann nichts besseres für das Heil der Seelen tun ..., als so vielen wie möglich den Samen des göttlichen Wortes zu bringen – nicht durch Predigen als durch mein Verhalten.»<sup>15</sup>

Auf Einladung seines früheren Offizierskameraden Laperinne gründet er im August 1905 in Tamanrasset, damals eine winzige Oasenniederlassung im Herzen der Sahara, eine Einsiedelei. Nicht wenige Karawanenreisen

führen ihn zu umliegenden Oasen und Wasserstellen, wo er – wie er unendlich oft in seinen Tagebücher vermerkt – «den Menschen Gutes tut» (vor allem durch Medikamenten- und Almosengeben).

Bei den Tuareg nimmt das Nazaret-Ideal, an dem Foucauld auch in Tamanrasset unbedingt festhält, von der vorgegebenen Situation her nochmals eine neue Gestalt an (auch wenn Bruder Karl nicht selten ein «schlechtes Gewissen» für diese Umwandlung hat und sie zunächst nur als «Ausnahmen» betrachten will). Zunächst einmal verzichtet er darauf, wie in Beni-Abbès «das Nest vorzubereiten» für kommende Brüder; monastische Ideen (Klausur etc.) verschwinden immer mehr.<sup>16</sup> Sodann wird das Verhältnis von Kontemplation und missionarischer Aktion neu bestimmt. Zwar bleibt der kontemplative Grundzug erhalten sowie die Sehnsucht nach Einsamkeit und Gebet. Viele Stunden verbringt er weiterhin vor dem Allerheiligsten, um tiefer in die Haltung Jesu einzudringen, sich für die Menschen seiner Umgebung zu «heiligen», sich für sie hinzugeben, ja, sie stellvertretend vor Gott hinzutragen. Aber jetzt heißt es: «Nachts beten, tags arbeiten ... und dabei dem Nächsten geistlich und materiell soviel Gutes zu tun, wie es die geringen Mittel erlauben, ... so wie Jesus es in Nazaret tat.»<sup>17</sup>

Ja, auch auf den zahlreichen Reisen, die er in der Sahara unternimmt, kann man – wie er erfährt – «Nazaret» leben. Es gilt, wie «Jesus in Nazaret ... unbekannt durch die Welt gehen, wie ein Reisender in der Nacht ...; arm, arbeitsam, bescheiden, milde, Gutes tuend wie Er.»<sup>18</sup> Er überträgt nun gewissermaßen «die Regeln des Präsentwerdens», also die Art und Weise, wie er Nazaret in Beni-Abbès gelebt hat, «auf die Situation der Karawane.»<sup>19</sup> Kurz: Nazaret kann man «überall leben». Man soll es so leben und dort leben, «wo es für den Nächsten am nützlichsten ist.»<sup>20</sup> Und das geschieht nun in einer radikalen «Präsenz» unter den Tuareg und für sie. Er sieht immer deutlicher, dass es nicht gelingen kann, den moslemischen Tuareg Jesus und sein Evangelium direkt zu bringen, dass es vielmehr einer Phase der Vorbereitung bedarf, in der er das Vertrauen der Menschen und ihre Freundschaft gewinnt.

«Die direkte Evangelisation ist in diesem Moment unmöglich; die einzig mögliche Lebensart ist die von Nazaret in der Armut und ihren Verdemütigungen, in der Anbetung, in manueller oder intellektueller Arbeit. ... All das mit dem Ziel, mit den Leuten vertraut zu werden, ihre Liebe zu gewinnen und sachte und freundlich in kurzen Plaudereien ihre falschen Ideen über die natürliche Moral zu berichtigen.»<sup>21</sup>

So ist er ganz *da* für die Tuareg wie für Angehörige des Militärs, für Wissenschaftler und Techniker des expandierenden Kolonialreiches. Von den über 6000 Briefen, die erhalten sind, richten sich ca. 500 Briefe an französische Militärs, in denen er sich in kolonialpolitische Angelegenheiten «einmischt». Er legt Pläne für eine Verwaltungsreform der Sahara-

Gebiete vor und protestiert gegen willkürliche Konfiszierungen, verschleppte oder ungerechte Rechtssprechung. Den Tuareg gegenüber wird er mehr und mehr das, was heute Entwicklungshelfer genannt werden könnte. Er ist der Berater des Amenokal, des wichtigsten Stammeschefs der Tuareg, in politischen und ökonomischen Angelegenheiten. Er sucht durch Argument und Appell die defiziente Moral der Tuareg (und der französischen Soldaten) zu heben. Er interessiert sich für die neuen Techniken, die der Entwicklung der Sahara dienen (Eisenbahn, Autotrassen, Telegraphie, meteorologische Stationen) und setzt sich für sie ein; er gibt Ratschläge für Landwirtschaft und medizinische Betreuung; er lehrt die Tuareg-Frauen stricken und häkeln. Vor allem aber lernt er die Sprache und sammelt die literarische Tradition der Tuareg (allein über 5000 Gedichtverse!) und arbeitet bis zur Erschöpfung an einem erst nach seinem Tod veröffentlichten, bis heute unübertroffenen vierbändigen, über 2000 Seiten umfassenden Wörterbuch Französisch-Tamaschek.

Gegen Ende seines Lebens treten all diese Aufgaben derart in den Vordergrund, dass in seiner Selbstbezeichnung «missionarischer Mönch»<sup>22</sup> eher das «Missionarische» zu unterstreichen ist, ja, dass im «Missionarischen» sogar das «Diakonische» den Primat erhält. «Mein Apostolat muss ein Apostolat der Güte sein», schreibt er verschiedentlich. Kurz: «Nazaret ist überall, wo man mit Jesus in Demut, Armut und Stille arbeitet.»<sup>23</sup> «Nazareth bleibt, es lässt sich überall leben; ChdF hat es in Tamanrasset neu gefunden.»<sup>23a</sup>

«Nazaret» ist also bei Foucauld ein äußerst plastischer geistlicher Schlüsselbegriff. Was die verschiedenen Ausprägungen zusammenhält, ist das Stichwort «*présence*», «Präsenz», das Foucauld immer wieder verwendet: Demütig-niedriges *Dasein* vor Gott und demütig-armes *Dasein* unter den Menschen, so wie es Jesus selbst in Nazaret gelebt hat.

## II. «NAZARET»: LEITBILD EINER ARMEN KIRCHE (GRUPPE «KIRCHE DER ARMEN» AUF DEM II. VATICANUM)

Einen anderen Akzent trägt die um 1960 auflebende Nazaret-Spiritualität bei Paul Gauthier sowie bei den von ihm initiierten und von Georges Hakim, dem melkitischen Erzbischof von Nazaret, gutgeheißenen und unterstützten Gruppen «Gefährten (bzw. Gefährtinnen) des Zimmermanns» («Compagnons de Jésus Charpentier»), die auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil eine beträchtliche Rolle spielten.

Père Gauthier, ursprünglich Professor am Priesterseminar von Dijon, war mit vielen anderen französischen Christen davon bedrängt, dass die Kirche die Arbeiterschaft verloren hat und damit der größte Bevölkerungsanteil Frankreichs (und darüber hinaus Europas) entchristlicht war. Schon die später von Pius XII. verbotene Bewegung der Arbeiterpriester um die

Mitte des vorigen Jahrhunderts war eine Reaktion auf dieses bestürzende Faktum. In diesem Kontext vernahm Gauthier den vorwurfsvollen Ruf Jesu: «Ich bin der arme Jesus, mit dem und für den du *nicht* lebst,» und seine Antwort bestand im Vorsatz, «unter den Armen und den Arbeitern zu leben und zu arbeiten.»<sup>24</sup> Und dies «in Gemeinschaft mit Jesus, dem Zimmermann, um den Armen und der Welt der Arbeit das Evangelium zu verkünden.»<sup>25</sup> Er sah sich darin bestätigt von Aussagen der Päpste, die «seit einem Jahrhundert immer wieder gesagt [haben]: «Geht zum Arbeiter, ... geht zum armen Arbeiter» (*Divini Redemptoris*, Pius XI.). «Kommt in der Nachfolge des göttlichen Meisters den Armen und den Arbeitern zu Hilfe ...» (*Menti Nostrae*, Pius XII.).»<sup>26</sup>

Eingeladen von Msgr. Hakim und geistlich begleitet von dem bekannten Theologen Jean Mouroux, ging er mit Zustimmung seines Heimatbischofs nach Nazaret, um hier seine Berufung als Arbeiter unter Arbeitern zu leben. Obwohl er sich dabei nicht selten ausdrücklich auf Charles de Foucauld beruft, ist doch seine spirituelle Sicht von Nazaret anders, und Gauthier ist sich dessen bewusst: «In Nazareth dachte dieser [= Foucauld], dass er gerade nur so viel arbeiten dürfte, um leben zu können, damit er für das Gebet frei sei.»<sup>27</sup> Demgegenüber steht bei Gauthier nicht so sehr das kontemplative Element im Vordergrund (auch wenn dieses nicht fehlt), vielmehr liegt der Akzent auf der *Solidarität mit den Armen und den Arbeitern* als Voraussetzung (!) für den *missionarischen Dienst*. Denn das Evangelium kann man nur «als Arme unter Armen» bringen, und nur so lässt sich Kirche einpflanzen.<sup>28</sup> Dieser Sachverhalt steht bei Gauthier hinter dem geistlichen Schlüsselwort «Nazaret».

Bevor Jesus das Wort sprach: «Kommt alle zu mir, die ihr mühselig und beladen seid ...», hat er «in Nazareth mit dem kleinen Volk leben und leiden, im Dienst unangenehmer Auftraggeber arbeiten wollen. ... Bevor Christus die zu sich rief, die ihre Last zu Boden drückt, hat er das demütigende, harte und mühselige Schicksal des menschlichen Daseins teilen wollen.»<sup>29</sup> «Arm mit den Armen leben, sich schinden mit den Arbeitern, das Los derer teilen, welche die gute Gesellschaft ablehnt, das hat Jesus getan.»<sup>30</sup>

Dafür steht «Nazaret» auch als spirituelle Herausforderung für heute. Denn gerade «unsere heutige Welt braucht dringend Apostel, Priester, Ordensleute und Laien, die durch ihr Leben und ihr Wort in Demut und Einfalt den Verzicht auf die Güter dieser Welt und die souveräne Freiheit der Armut predigen.»<sup>31</sup>

Diese geistliche Sicht von «Nazaret» hatte ihre Auswirkungen auf das Zweite Vatikanische Konzil.<sup>32</sup> Msgr. Hakim nahm P. Gauthier als Peritus mit, und gleich in den ersten Tagen verbreitete der Erzbischof zusammen mit Bischof Charles-Marie Himmer von Tournai einen Aufsatz Gauthiers mit dem Titel «Jésus, l'Église et les pauvres». Auf der Grundlage dieser

kleinen «Programmschrift» versammelten sich noch im Oktober 1962 über 50 Bischöfe und rund 30 Periti im Belgischen Kolleg, um sich unter dem Namen «Kirche der Armen» von da ab regelmäßig (teils wöchentlich!) unter dem Vorsitz der Kardinäle Lercaro (Bologna) und Gerlier (Lyon) sowie des melkitischen Patriarchen Maximos' IV. zu treffen. Treibende Kräfte blieben die Bischöfe Hakim und Himmer sowie als Sekretär dieser Gruppe Gauthier.

Die Gruppe konnte an eine Äußerung Papst Johannes' XXIII. anknüpfen, der zur Eröffnung des Konzils in einer «Botschaft an die Welt» die Bezeichnung von der Kirche als «der Kirche aller, vornehmlich der Kirche der Armen» verwendete.<sup>33</sup> Kardinal Lercaro griff dies Wort Dezember 1962 in einer Konzilsrede auf, wo er formulierte: «Es darf nicht ein Thema des Konzils unter anderen sein, sondern muss die zentrale Frage werden. Thema des Konzils ist die Kirche, insofern sie vor allem die «Kirche der Armen» ist.»<sup>34</sup>

Ganz auf dieser Linie und auf Initiative Gauthiers hin machte die Gruppe «Kirche der Armen» mit dessen Analyse ernst, wonach wir uns in einem «Schisma» befinden, nämlich im Schisma «zwischen der Fleischwerdung Jesu Christi in seiner sichtbaren Kirche und jener anderen geheimnisvollen Menschwerdung des armen Jesus in den Armen. ... Wenn Heiligkeit und Armut im Alten Testament synonyme Ausdrücke sind, wenn Jesus *der* Heilige, arm inmitten der Menschen erschienen ist, kann die heilige Kirche hier auf Erden nur die arme Kirche sein, und umgekehrt kann die arme Kirche nur die heilige sein. Die Gefahr – das Schisma und die Häresie – besteht hier wie immer darin, dass das, was eine Einheit ist, getrennt wird: Der mystische Leib, in welchem die Armen durch den Willen Christi einen hervorragenden Platz innehaben, ist auf Erden keine andere als die katholische und apostolische Kirche ...»<sup>35</sup>

Und so befasste sich die Gruppe «Kirche der Armen» nicht nur mit der Gegenwart Jesu in den Armen, mit der Evangelisierung der Armen und Arbeiter und mit der Entwicklung der armen Länder, sondern vor allem auch mit der Rückkehr zum «Armen-Antlitz» der Kirche und zur Praxis des Armseins der Kirche. Und genau diese Themen standen, besonders für Msgr. Hakim und P. Gauthier, unter der Perspektive von «Nazaret».

Trotz all dieser Bemühungen verblieb freilich dieses Thema am Rande des Konzils. Zwar heißt es in LG 8: «Wie aber Christus das Werk der Erlösung in Armut und Verfolgung vollbrachte, so ist auch die Kirche berufen, den gleichen Weg einzuschlagen». Aber Gustavo Gutiérrez hat wohl recht mit der Bemerkung: Trotzdem war es «nicht *das* Thema des II. Vatikanums. Vielleicht war es dazu noch zu früh»<sup>36</sup>. Erst die Lateinamerikanische Befreiungstheologie griff manche dieser Ideen wieder auf, während Gauthier aus Enttäuschung mit dem nachkonziliaren Weg der Kirche und als Folge von Konflikten mit kirchlichen Amtspersonen einen eigenen neuen Weg suchte.

Dennoch blieb vom II. Vaticanum her «Nazaret» ein «Stachel im Fleisch» der Kirche. Wie weit ist sie wirklich «Kirche der Armen» und arme, machtlose, niedrige Kirche im Kräftespiel der Gesellschaft?

### III. «NAZARET»: BEDEUTUNG DES ALLTAGS (ALS HEUTIGE HERAUSFORDERUNG)

Für die dritte Ausprägung von Nazaret haben wir zunächst noch einmal auf die Vorgabe der Hl. Schrift zu blicken: Nazaret ist ein ansonsten nirgendwo erwähnter, völlig unbedeutender Flecken am Rande der Welt. «Kann denn von Nazaret etwas Gutes kommen?» (Joh 1,46). Dazu lag dieses «Kaff» noch in der Provinz Galiläa, die im Vergleich zu den umgebenden hellenistischen Stadtrepubliken der Dekapolis im Osten und den Mittelmeerkapitalen im Westen völlig unterentwickelt war. An diesem durch und durch insignifikanten Ort und in dieser absolut randständigen Gegend wuchs Jesus auf – *im Gehorsam* gegenüber den Eltern (Lk 2,51), aber wohl nicht nur ihnen gegenüber, sondern durch sie und mit ihnen auch gegenüber den Sitten und Gewohnheiten, Zwängen und Üblichkeiten seiner Umgebung. Ganz eingebettet in diese kleine Welt, in der jeder jeden kennt (vgl. Joh 6,42; Mt 13,55f), gibt es dreißig Jahre lang von Jesus nicht mehr zu sagen, als dass er sich ununterscheidbar hineinnehmen ließ in dieses Leben einer Präsenz im Kleinen und Niedrigen. Offenbar gab es, sieht man von der Pilgerfahrt des Zwölfjährigen nach Jerusalem ab – von der noch die Rede sein wird –, nichts Seriöses zu berichten entgegen allen Versuchen späterer apokrypher christlicher Schriften, dieser Zeit in Nazaret doch noch etwas «Besonderes» abzurufen.

*Wir nennen heute* eine solche Weise des Lebens *Alltag*. Alltag nämlich ist – ein Leben, das sich den Üblichkeiten und Gewohnheiten anpasst, – ein Leben in täglichem, monatlichem, jährlichem «Trott», d.h. in unentzerrbarer Routine<sup>37</sup> ohne Besonderheiten oder neue Perspektiven, – ein Leben, das in seiner selbstverständlichen Vorgegebenheit nicht selten in einem lang-weiligen, bedeutungslosen, leeren Einerlei abläuft.

*Und eben dies ist wohl das innerste Geheimnis von Nazaret: Gottes Sohn hat dreißig Jahre lang menschlichen Alltag gelebt.* Emphatisch gesagt, hatte Gottes menschengewordener Sohn dreißig Jahre lang «nichts besseres zu tun» als ein Leben banalster Alltäglichkeit zu führen. Ist dies gegenüber der Botschaft des Philipperbrief-Hymnus über die radikale Kenosis des «Gottgleichen» (Phil 2,6ff) nicht nochmals eine Steigerung? Denn wenn nach den Aussagen dieses Hymnus der Allerhöchste zum Allergeringsten am Kreuz wird, so lässt sich diese Selbstentäußerung immer noch als etwas ganz «Besonderes» verstehen. So wie es ein verbreitetes Märchentema tut, wonach ein Königs-

sohn zum Bettler wird, um ein armes Mädchen von Gleich zu Gleich zu lieben; das Märchen will Erstaunen und Bewunderung hervorrufen. Doch das «Alltagwerden» Gottes in Nazaret nimmt dem Ereignis der Kenosis auch noch den Glanz des «Besonderen»: Gott wird Mensch, und dies geschieht zunächst im leeren Fließen und Verfließen von langen dreißig Jahren, wo (vordergründig gesehen) «nichts» passiert. In Wirklichkeit jedoch geschieht – wie die Schrift sagt – *ein Wachsen*, nämlich ein Zunehmen nicht nur an Alter und Lebenskraft, sondern an Weisheit sowie ein Reifen in der Gnade und Liebe Gottes (vgl. Lk 2,39; 2,51).

Der «Alltag» von Nazaret, wie immer er im einzelnen aussieht, ist also kein dunkles Gefängnis, keine absurde Leere, kein sinnlos-schablonenhaftes Auf-der-Stelle-Treten, sondern jene Vor-Gabe Gottes, in der sich, wo sie angenommen und bejaht wird, absoluter Sinn ereignet, nämlich wahres Wachsen in der Liebe. Die scheinbare Verschlossenheit und ereignislose Unentrinnbarkeit des Alltags hat demnach «Fenster», die sich auf eine andere, höhere Wirklichkeit hin öffnen.

Diese «Fenster» werden vor allem in jenen Momenten bewusst, die zur komplexen Wirklichkeit des Alltag wesentlich dazugehören, nämlich in *Fest und Feier*. Deshalb ist die Perikope von der Pilgerreise des zwölfjährigen Jesus nach Jerusalem ebenso unabdingbar Teil der Realität des Alltags von Nazaret wie auch die (indirekt erwähnte) regelmäßige Feier des Sabbats («*In Nazaret ... ging er, wie gewohnt(!), am Sabbat in die Synagoge*»: Lk 4,16). Es ist gerade das *Fest*, welches das Fließen und Verfließen der Zeit unterbricht; es «bricht den Alltag auf in das Licht eines unbedingten Sinnes hinein, der im Festtag symbolisch sichtbar verkündet wird.»<sup>38</sup> So gehört zum menschlichen Leben beides: Der Alltag in seiner Alltäglichkeit und das Fest, durch das der Alltag seinen Sinn erhält. Vom Fest her gesehen wird der Alltag zur Zeit, die in die Ewigkeit verweist, zum Raum, in dem man wie Jesus den Willen des Vaters erfüllt, zur Gelegenheit, in der wir die «Materie des himmlischen Reiches bereiten» (GS 38: *materiam regni caelestis parantes*).

Diese Botschaft vom Alltag als geheiligter Zeit, geheiligtem Raum und geheiligter Materie für die Vollendung dürfte heute – jedenfalls in den westlichen Ländern – die wohl dringlichste Form einer «Spiritualität von Nazaret» sein. Denn schon seit einigen Generationen wird der Alltag als immer weniger sinnvoll erfahren.

Diesen Umstand hat bereits vor ca. 70 Jahren Martin Heidegger auf den Begriff gebracht, da er «die Seinsart der Alltäglichkeit» als einen Absturz des Daseins «aus ihm selbst in es selbst» bezeichnet.<sup>39</sup> Das heißt: Der Alltag ist für ihn eine defiziente Weise des Menschseins, insofern er eine Situation des unentrinnbar Vorgegebenen und Versklavenden ist, welche Enge, Routine, Leere, Langeweile, ja das Gefühl von Absurdität, Ekel und Überdruß erzeugt, die wiederum nach Flucht und Revolte Ausschau halten lässt.

Verstrickt in die Mühle von unhinterfragbaren Zwangsläufigkeiten (das «Muss» der täglichen Arbeit, das «Man» von Üblichkeiten und Moden, die «Anonymität» und «Schablonenhaftigkeit» von Beziehungen und Autoritäten), die das Menschsein zum bloßen Angepasstsein entpersönlichen, wird dem Menschen in der Alltäglichkeit vorenthalten, Subjekt seiner eigenen Geschichte zu sein und sein Leben selbst in die Hand zu nehmen. Rief Heidegger angesichts dessen noch dazu auf, in der entschlossenen Übernahme seines «Seins zum Tode» gegen die «Uneigentlichkeit» des Daseins «ganz selbst zu sein», ging die Entwicklung in der letzten Generation noch ein Stück weiter.

Heute wird bei uns die Alltagswirklichkeit weithin als nur negativ erfahren (allenfalls als Gelegenheit, Geld zu verdienen und Selbstverwirklichung zu praktizieren). Ansonsten aber herrscht der Wahn, dass der Sinn des Lebens sich gerade jenseits des Alltäglichen, nämlich im außergewöhnlichen Erleben, in der Erfahrung einer höchstmöglichen Reihe von «events» erschöpft. Nicht umsonst trägt das die gegenwärtige Gesellschaft analysierende Standardwerk von Gerhard Schulze den bezeichnenden Titel «Erlebnisgesellschaft».<sup>40</sup>

Danach ist das Kriterium sinnvollen und erfüllten Lebens die Fülle subjektiver Erlebnisqualitäten – in allen, aber auch in allen Bereichen. Thomas Pröpper machte jüngst auf folgendes winzige, aber höchst bezeichnende Beispiel aufmerksam:<sup>41</sup> Früher wurde für Seife geworben mit Hinweis auf deren «Reinigungseffizienz», dann unter der Perspektive «Duftnote», und heute stellt die Werbung heraus, dass diese oder jene Seife «ihrer Haut schmeichelt». Das heißt: Selbst so banale Vorgänge wie Reinigung werden unter den Horizont der subjektiven Erlebnisqualität gestellt. Aber Ähnliches geschieht mit allem andern: Ob es um Autowäsche, Meditationskurse, Disco oder Beethovens Neunte geht: Alles wird umgesetzt in besondere *Erlebnisse*, die gemacht und inszeniert werden, auf dass man dabei Faszination erfährt und «sich selbst spürt». Kurz: Selbst aus dem Alltäglichsten und Banalsten muss Erlebnis werden. Man kann auch sagen: Man versucht, aus dem Alltag ein ständiges Fest zu machen.

Diese gegenwärtig weit verbreitete Haltung hat auch schon (nichtkirchliche) Philosophen zum Einspruch veranlasst. So schreibt Odo Marquard: Man muss «den Alltag gegen das Fest verteidigen». «Denn das Fest ... hört ... dann auf Fest zu sein, wenn es ... an die Stelle des Alltags tritt und dadurch den Alltag auslöscht. ... Das Fest statt des Alltags: das ist problematisch und muss böse enden.»<sup>42</sup> Warum? Weil dort, wo das Fest als totales «Moratorium des Alltags» angestrebt wird, die Tendenz eines totalen «Ausstiegs» aus dem konkreten Leben droht, die erschreckende Gesichter tragen kann.

Im Anschluss an Manès Sperber weist Marquard darauf hin, dass sogar der Krieg als völlige Umwälzung der alltäglichen Verhältnisse eine solche

schreckliche Konsequenz ist: «Die Menschen fürchten den Krieg nicht nur, sondern sie wünschen ihn auch, zumindest unbewusst, um ihrem Alltag – dem drückenden und lastenden Alltag – zu entkommen. Jede Warnung vor dem Krieg bleibt zu harmlos, die nicht vor dieser Quelle des Kriegswunsches warnt und erkennt: Der Krieg ist für die Menschen nicht nur schrecklich, sondern zugleich von den Menschen auch auf schreckliche Weise gewünscht: als Entlastung vom Alltag, als Moratorium des Alltags.»<sup>43</sup>

Andere Formen solchen «totalitären Moratoriums» sind die radikale Ästhetisierung der Welt auf ein Leben als «Gesamtkunstwerk» hin, «das die vorhandene Wirklichkeit nicht mehr gelten lässt», sowie die Flucht ins «alternative Leben», welches «als ein ganz und gar anderes und neues Leben, das das vorhandene ... negiert, an die Stelle der vorhandenen Wirklichkeit treten und deren Alltag und deren Feste durch den großen Ausstieg aus ihnen auslöschen soll; [dabei] gewinnt es selber – meist ungewollt – martialisches Züge.»<sup>44</sup>

Von all diesen und anderen Formen, die den Alltag negieren und das Leben als totales Fest anstreben wollen, kann mit Marquard nur gesagt werden: «Es kann daraus nichts menschlich Aushaltbares werden, denn wer – und das wäre ja die Intention dieses absoluten Festes – die Erde zum Himmel machen will, macht sie zuverlässig zur Hölle.»<sup>45</sup>

Von diesem Blick auf die desaströsen Konsequenzen, die sich dort ergeben, wo man aus dem Alltag als «sinnlosem Gebilde» herausflüchtet, zeigt sich *im Kontrast* die Bedeutung der Spiritualität von Nazaret: Gottes Sohn selbst heiligt in Nazaret den Alltag, indem er darin die Vor-Gabe seines Vaters erkennt, der er im Gehorsam zu folgen hat. In der Annahme des Alltags übernimmt er die Endlichkeit des Menschen, der anzuerkennen hat, dass die Erde noch nicht der Himmel, die Zeit noch nicht die Ewigkeit und die eigene Freiheit noch nicht die Fähigkeit hat, alles Vorgegebene nach eigenen Wünschen und Vorstellungen zu gestalten, dass aber – wie gerade das Fest zeigt (Sabbat, Wallfahrt nach Jerusalem) – Hoffnung auf Sinn aufgerichtet ist. Der Glaube lädt dazu ein, in der sich nicht selten als unerträgliche Last manifestierenden Alltäglichkeit die Spuren des Unendlichen zu entdecken. Und das heißt ein Zweifaches. Erstens gilt es, «die vordergründige Abgeschlossenheit einer zunächst schein-unendlichen Alltagswelt zu überwinden und alles Gegebene als unbedingte Gabe, d.h. als Schöpfung zu verstehen», so dass selbst die einfachsten Dinge und Verhältnisse des Alltags «zum Anlass des Vertrauens auf den Geber aller Gaben werden.»<sup>46</sup> Zweitens geht es darum, in den Gegebenheiten des Alltags den Anruf und Auftrag Gottes zu erkennen. Gerade weil die Alltagswelt die gemeinsame Welt ist, in der ich gewissermaßen schicksalhaft mit anderen verbunden und vernetzt bin, gilt es, Verantwortung füreinander zu übernehmen, Solidarität zu üben, miteinander einen Weg für die Verbesserung alltäglicher

Verhältnisse zu gehen und den Blick für die verheißene «große Hoffnung» offen zu halten. Es ist nicht zuletzt das Fest als «Moratorium des Alltags», das die Perspektive der Gemeinschaftlichkeit eröffnet. Denn die Tatsache, dass man nie und nimmer *allein* ein Fest feiern kann, weist darauf hin, dass auch der Alltag gemeinsam zu bestehen ist.

So zeigt sich Nazaret-Spiritualität als ein sehr breites geistliches Orientierungsband:

- ganz da sein (für Gott und die Menschen), wohin immer man gestellt ist
- bescheiden leben (persönlich und als Kirche)
- mitten im eigenen Alltag dessen verborgenen «ewigkeitsträchtigen» Sinn, die Gegenwart Gottes und seines Christus, entdecken.

Wo dies geschieht, kann vom Alltag gesagt werden: «Wir haben [auch darin] seine Herrlichkeit gesehen, die Herrlichkeit des einzigen Sohnes vom Vater voll Gnade und Wahrheit» (Joh 1,14).

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Ch. d. Foucauld, Oeuvres Spirituelles, Anthologie, Paris 1958, 664.

<sup>2</sup> Ch. d. Foucauld, Immer den letzten Platz, dt. München u.a. 1975, 65. – Vgl. auch ebd. 55: «Gott erscheint als Mensch und macht sich zum Niedrigsten der Menschen. ... Du bist zum niedrigsten der niedrigen Plätze herabgestiegen, ... um hier [in Nazaret] ein Leben der armen Arbeiter, die von ihrer mühseligen Arbeit leben, zu teilen. Dein Leben war wie ihres, in Armut und mühseliger Arbeit.»

<sup>3</sup> ebd. 220f.

<sup>4</sup> ebd. 233. – Vgl. auch Ch. d. Foucauld, Seul avec Dieu, Paris 1975, 325: Im Gebet lässt er sich von Jesus sagen: «Pflege so wenig Beziehungen wie möglich. Gehe so wenig wie möglich aus. Maria, Josef und ich hielten es auch so.»

<sup>5</sup> ebd. 257. (Übersetzung modifiziert).

<sup>6</sup> ebd. 268.

<sup>7</sup> Diese zutreffende Formulierung durchzieht das Werk von J. Amstutz, Missionarische Präsenz – Ch. d. Foucauld in der Sahara, NZM-Schriftenreihe, Bd. 35, Immensee 1997.

<sup>8</sup> Regelentwurf von 1897, in: Foucauld, Oeuvres Spirituelles, 405. – Was die Eucharistie angeht, ist er alle Phasen seines Lebens hindurch davon überzeugt, dass schon «allein durch die Gegenwart des Allerheiligsten die Umgebung stillschweigend geheiligt wird»: Ch. d. Foucauld/Abbé Huvelin, Briefwechsel, dt. Salzburg 1961, 131.

<sup>9</sup> Brief an Abbé Caron v. 8. April 1905. – Vgl. auch aus dem Brief an seine Schwester vom 17.1.1902: «Ich plane, in der Sahara das verborgene Leben Jesu in Nazaret weiterzuführen, nicht um zu predigen, sondern um in der Einsamkeit die Armut und niedrige Arbeit Jesu praktizieren. Dabei möchte ich mich bemühen, den Seelen Gutes zu tun, nicht durch Worte, sondern durch Gebet und Messopfer, Buße und tätige Nächstenliebe.»

<sup>10</sup> Brief an seine Cousine Mme. de Bondy vom 7.1.1902.

<sup>11</sup> Vgl. Foucauld, Seul avec Dieu, 80 : «Ich bin im Haus von Nazaret bei Maria und Josef wie ein kleiner Bruder an meinen älteren Bruder Jesus geschmiegt, der Tag und Nacht in der heiligen Hostie gegenwärtig ist. ... Gegenüber meinem Nächsten handeln, wie es sich an diesem Ort [Nazaret!], in dieser Gemeinschaft gehört, wie ich Jesus handeln sehe ...».

- <sup>12</sup> Brief an seine Cousine v. 7.1.1902.
- <sup>13</sup> Briefe an Msgr. Guérin vom 4.2.1902 und 30.9.1902.
- <sup>14</sup> Brief v. 27.2.1903.
- <sup>15</sup> Brief an Msgr. Guérin vom 30.6.1903.
- <sup>16</sup> Vgl. Ch. d. Foucauld, *Carnets de Tamanrasset (1905-1916)*, Paris 1986, 45: «Vorläufig (!) kein Habit ... keine Klausur, ... keine Behausung, die weit von jedem bewohnten Ort liegt, sondern in der Nähe eines Dorfes, ... in allem wie Jesus von Nazaret.»
- <sup>17</sup> Tagebuchnotiz v. 17.5.1904, in: Foucauld, *Oeuvres Spirituelles*, 362.
- <sup>18</sup> ebd.
- <sup>19</sup> So: Amstutz, aaO. 57, 120 mit näheren Nachweisen.
- <sup>20</sup> Tagebuchnotiz v. 22.7.1905, zit. in: Ch. d. Foucauld, *Correspondance Sahariennes*, Paris 1998, 369.
- <sup>21</sup> Brief v. 1.10.1906 an Abbé Caron.
- <sup>22</sup> Vgl. Brief an seinen Schwager R. de Blic vom 25.3.1908: «Ich bleibe Mönch – Mönch im Missionsland – missionarischer Mönch, aber nicht Missionar.»
- <sup>23</sup> Anm. Brief an Abbé Huvelin vom 18.9.1905.
- <sup>23a</sup> Amstutz, aaO. 137.
- <sup>24</sup> P. Gauthier, *Diese meine Hände... Tagebuch aus Nazareth*, dt. Graz u.a. 1965, 25.
- <sup>25</sup> ebd. 8.
- <sup>26</sup> ebd. 190.
- <sup>27</sup> ebd. 75. – Allenfalls hat die letzte «Stufe» der Nazaret-Spiritualität, die Foucauld verwirklichte, eine Ähnlichkeit mit Gauthiers Perspektive, auch wenn bei Foucauld das kontemplative Element immer eine größere und die Arbeit, der missionarische Dienst sowie die Einpflanzung der Kirche eine geringere Rolle spielte als bei Gauthier.
- <sup>28</sup> Vgl. aaO. 49. – Andernfalls schlägt man «einen falschen Weg» ein: «Wir leben am Rande des Lebens der armen Leute. Wir bewohnen große Häuser, und sie haben kein Dach über dem Kopf. Wir verstehen fast nichts von ihrer Sprache»: aaO. 44. Und darum: «Wenn die Kirche sich davor fürchtet, dass ihre Priester Lohnarbeiter werden, ist das nicht ein Zeichen für den anomalen Charakter der Stellung eines Lohnempfängers? Der Apostel muss aber leben und leiden mit dem Volk, zu dem er gesandt wird. Um das Unmenschliche eines Systems, in welchem der Mensch den Menschen kauft und verkauft, sichtbar zu machen, bedarf es da nicht der Priester in der gekauften und verkauften Masse von Menschen?»: aaO. 40f.
- <sup>29</sup> aaO. 35.
- <sup>30</sup> aaO. 60. – Im übrigen macht Gauthier darauf aufmerksam, dass Jesus nicht nur der «Sohn des Zimmermanns» war, der mit seinem Vater zusammen gearbeitet hat, sondern er ist nach Mk 6,3 «der Zimmermann», der «Dorfzimmermann», der *als solcher* seine Mission ausübt. Vgl. aaO. 74, 85.
- <sup>31</sup> aaO. 68.
- <sup>32</sup> Vgl. dazu Alberigo, G./Wittstatt, Kl. (Hrg.), *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Bd. II, Mainz-Leuven 2000, 237-241 ; Bd. III. ebd. 2002, 194f.
- <sup>33</sup> Vgl. Y. Congar, Für eine dienende und arme Kirche, dt. Mainz 1965, 121.
- <sup>34</sup> Angeführt in P. Gauthier, *Consolez mon peuple*, Paris 1965, 201.
- <sup>35</sup> Gauthier, *Hände*, 202f. – Wenig später fügt Gauthier an: «Das heißt nicht, die Reichen vergessen. ... Die Kirche muss jedoch, wenn sie den Reichen das Evangelium verkünden will, selbst arm sein und die Reichen auffordern, ihre Güter nach dem Beispiel des Zachäus zu teilen. Aber «fürchtet deshalb nichts, die Reichen werden immer Priester haben, die sich ihrer annehmen», wie Père Chevrier feinsinnig bemerkte»: aaO. 204.
- <sup>36</sup> G. Gutiérrez, Die großen Veränderungen in den Gesellschaften und Kirchen der neuen Christenheit nach dem II. Vatikanum, in: G. Alberigo u.a. (Hrg.), *Kirche im Wandel*, Düsseldorf 1982, 42.
- <sup>37</sup> Auf diese Sicht von *Nazaret als Alltag* hat schon vor Jahren der in der geistlichen Tradition von Foucauld stehende R. Voillaume, *Botschaft vom Wege*, dt. Freiburg i. Br. 1962, 229 hingewiesen: «Ist der gewöhnliche Lauf unseres Lebens nicht eine *Routine*? Man gibt diesem Wort oft einen abwertenden Sinn. ... Das gleiche Wort hat im Englischen eine andere Färbung; es meint die täg-

liche Pflicht, die jeden Tag genau gleich wiederkehrt. ... Das Leben von Nazaret war eine lange *Routine* bescheidener, immer gleich bleibender Pflichten.»

<sup>38</sup> B. Casper, *Alltagserfahrung und Frömmigkeit*, in: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Bd. 25, Freiburg i. Br. 1985, 62.

<sup>39</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1949, 178.

<sup>40</sup> Frankfurt 1992.

<sup>41</sup> Vgl. Th. Pröpper, *Evangelium und freie Vernunft*, Freiburg i.Br. 2001, 36.

<sup>42</sup> O. Marquard, *Moratorium des Alltags. Eine kleine Philosophie des Festes*, in: ders., *Zukunft braucht Herkunft. Philosophische Essays*, Stuttgart 2003, 194-204, hier: 196.

<sup>43</sup> ebd. 197.

<sup>44</sup> ebd. 199f.

<sup>45</sup> ebd. 201.

<sup>46</sup> Casper, aaO. 64f.

JOHN SAWARD · GAMING

## THEOLOGEN DES «VERBORGENEN LEBENS»

*Der «Einsiedler in der Wüste» und der «Doctor Angelicus»*

Eine Theologie des verborgenen Lebens?<sup>1</sup> Die Fragestellung scheint aussichtslos, ein frustrierendes Paradox, wenn nicht gar ein offenkundiger Widerspruch. Ist Theologie doch die Wissenschaft der Offenbarung, das Verstehen dessen, was Gott auf übernatürliche Weise offenbarte.<sup>2</sup> Das, was aber verborgen ist, ist das, was nicht geoffenbart wurde. Deshalb liegt das verborgene Leben Jesu – also die Jahre, über die in den Evangelien nur wenig oder nichts gesagt wird<sup>3</sup> – außerhalb der eigentlichen Sphäre der Theologie. Dieses Argument scheint aber nur solange überzeugend, bis wir uns daran erinnern, dass das Thema des verborgenen Lebens das fleischgewordene ewige Wort des Vaters ist, dessen Schweigen und Leiden in der menschlichen Natur gleich sprechend ist wie seine Worte und Taten.<sup>4</sup> Und so spricht noch die größte Alltäglichkeit des Lebens des göttlichen Heilands, von der Kindheit bis zum Mannsein, vernehmbar zu uns und enthüllt kostbare Wahrheit, nicht nur über den Vater und seine Liebe, sondern auch über die Natur und Bestimmung des Menschen.<sup>5</sup>

Im Folgenden werde ich die Theologie des verborgenen Lebens Jesu anhand der Schriften Charles de Foucaulds, des «Einsiedlers in der Wüste» und Dieners Gottes darlegen. Ich meine, dass seine Betrachtungen über dieses Mysterium beispielhaft für eine «Theologie der Heiligen» sind, also für jenes tiefe Verstehen der Offenbarungsgeheimnisse, welches nur jene zu erlangen vermögen, die Gott lieben und die «die Dinge Gottes erleiden».<sup>6</sup> Darüber hinaus werde ich versuchen zu zeigen, dass die Theologie Foucaulds wesentlich, und nicht nur mehr oder weniger zufällig, *thomistisch* ist. Dabei wird deutlich werden, dass er seine Einsichten nicht, wie es üblich war, in den damals einzig gegebenen Rahmen (den Neu-Thomismus der Schulbücher,

*JOHN SAWARD, 1947 in England geboren, ist Senior Professor am Internationalen Theologischen Institut in Gaming, Österreich. Veröffentlichte zwei Monographien über die Mysterien des Lebens Jesu. Im Dezember 2003 wurde er für die Erzdiözese Birmingham, England zum Priester geweiht. – Die Übersetzung besorgte Matthias Mühl.*

die er vor seiner Weihe las) zwang, sondern vielmehr in der Metaphysik und Glaubenslehre des Heiligen Thomas von Aquin das vollkommene Instrument zum Verstehen seines gottgegebenen Charismas fand.<sup>7</sup> [...]

Charles de Foucauld ist, wie sein irischer Zeitgenosse, der seligsprochene Columba Marmion OSB,<sup>8</sup> Beweis dafür, dass die spekulative Theologie des Heiligen Thomas, selbst noch durch Handbücher gefiltert, nicht nur das Denken der Heiligen zu erleuchten, sondern auch deren Herzen zu inspirieren und zu verzaubern vermag.

### 1. DAS VERBORGENE LEBEN JESU. DIE EINSICHTEN DES THOMAS VON AQUIN

Das verborgene Leben Jesu ist das Leben Jesu innerhalb der Heiligen Familie, am heimischen Herd und an der Arbeitsstätte in Nazareth, die Jahre seiner Kindheit, der Zeit seines Heranwachsens und Jugend, bis zum Alter von dreißig. Der Begriff wird verwendet zur Absetzung vom öffentlichen Leben des göttlichen Heilands, in dem er für drei Jahre fern der Heimat lebte. Der Katechismus erinnert uns daran, dass während dieser verborgenen Jahre Jesus so lebte wie die meisten Menschen, «ohne äußere Größe».<sup>9</sup> Er arbeitete mit seinen Händen an der Werkstattbank und praktizierte «ein jüdisch religiöses Leben, das dem Gesetz Gottes unterstand». Seine Unterordnung unter Maria, seine jungfräuliche Mutter, und Josef, seinen gesetzlichen Vater, «war das irdische Bild seines Sohnesgehorsams gegenüber seinem himmlischen Vater».<sup>10</sup> Die «alltägliche Unterwerfung» unter Maria und Joseph im Haus in Nazareth deutet bereits die Unterwerfung unter Gott den Vater in Gethsemane an. «Mit dem Gehorsam Christi im Alltag des verborgenen Lebens begann schon die Wiederherstellung dessen, was der Ungehorsam Adams zerstört hatte».<sup>11</sup>

#### *«Himmel im Alltag»*

Gleichsam in Vorwegnahme des Katechismus findet Thomas von Aquin die gleichen Eigenschaften im verborgenen Leben Jesu: eine außeralltägliche Alltäglichkeit, Handarbeit, religiöse Hingabe und Gehorsam. Am Beginn seiner Betrachtung der Mysterien des Lebens Jesu betont Thomas im Kontext der Lebensweise Jesu auf Erden dessen Ausgeglichenheit und das Fehlen von Extremen. Um den dreifachen Zugang der Inkarnation (also dem Versuch, dem Menschen die Wahrheit offenzulegen, ihn von der Sünde zu befreien und Zugang zu Gott zu verschaffen) zu vervollständigen, lebt das menschengewordene Wort ein Leben in Gemeinschaft, nicht in Vereinzelung.<sup>12</sup> Jesu ist arm, lebt aber nicht in völliger Armut.<sup>13</sup> Während seiner Kindheit und seines verborgenen Lebens zeigt der Gottmensch keine

außergewöhnlichen Zeichen und wundervollen Taten. Seine Wunder dienen dazu, seine Lehre zu bestätigen; und so gibt es keinen Grund, Wunder zu wirken, bevor er zu lehren beginnt. Seine Wunder offenbaren also seine Göttlichkeit, ohne sein Menschsein unwirklich erscheinen zu lassen. Hätte er während seiner Kindheit Wunder getan, wie die «Unwahrheiten und Fiktionen» der apokryphen Evangelien behaupten, wäre es den Menschen wohl schwer gefallen, in ihm einen normalen Menschen und ein wirkliches Kind zu sehen.<sup>14</sup>

Das verborgene Leben Jesu ist aber gerade in seiner Gewöhnlichkeit außergewöhnlich, weil es das gewöhnliche Leben des Außergewöhnlichen *par excellence* ist, des Gottmenschen; wir finden hier (dichterisch gesagt) den «Himmel im Alltag».<sup>15</sup> Thomas bemüht sich deshalb, das vorösterliche Leben Christi als paradoxe Mischung aus Glorie und Selbstbeschränkung darzustellen. Der göttliche Erlöser ist nicht nur *vollkommen menschlich*, sondern auch *glaubwürdig und demütig* Mensch. Als eine Konsequenz seiner hypostatischen Union mit dem Göttlichen in der Person des Wortes wird sein geheiligtes Menschsein mit Vollkommenheiten ausgestattet, insbesondere hinsichtlich Gnade und Wissen.<sup>16</sup> Dieses ist aber auch verschiedenen Schwächen (*defectus*) an Leib und Seele unterworfen, welche der Sohn Gottes um unserer Erlösung willen in Freiheit auf sich nimmt. «Wenn [...] der Gottessohn die menschliche Natur ohne diese Schwächen angenommen hätte, dann musste es den Anschein erwecken, als wäre er nicht wahrer Mensch und hätte keinen wahren Leib, sondern nur einen Scheinleib, wie die Manichäer behaupteten».<sup>17</sup> Deshalb ist das menschengewordene Wort von seiner Empfängnis bis zum Kreuz *simul viator et comprehensor*, ruht in der Gegenwart des Vaters und ist doch noch, in anderer Hinsicht, auf dem Weg. Am äußersten Gipfel seiner menschlichen Seele schaut er Gott und hat Anteil an der Freude der ewigen Seligkeit, doch reicht die Herrlichkeit der Seligkeit nicht hinein in seine niedereren Vermögen; in Seele wie Leib ist er dem Leiden ausgesetzt, ist er «ein Mann voller Schmerzen, mit Krankheit vertraut» (Jes 53,3).<sup>18</sup> Nicht nur sein menschlicher Körper wächst, sondern auch seine menschliche Seele. Nach Lukas «nimmt die Weisheit» des Kindes Jesus «zu» (Lk 2,52), das heißt, er erschließt sich Wissen mittels des Abstrahierens der Ideen vom sinnlich Konkreten.<sup>19</sup> Zugleich ist das fleischgewordene Wort von seiner Empfängnis an und an jedem Punkt seines Lebens in der Lage, auf einer höheren Ebene menschlicher Erkenntnisfähigkeit, Anteil an der *beata scientia* zu erhalten, in welcher er den Vater schaut und das Werk der Erlösung, das zu erfüllen er gesandt wurde, vollkommen einzusehen vermag.<sup>20</sup> Darüber hinaus besitzt Christus seit seiner Empfängnis einen freien menschlichen Willen und ist so an jedem Punkt seines menschlichen Lebens in der Lage, verdienstlich zu handeln.<sup>21</sup> Die außergewöhnlichen Vollkommenheiten verleihen den gewöhnlichen

Handlungen – etwa dem Gehorsam gegenüber Maria und Josef oder der handwerklichen – eine verfeinerte moralische Schönheit und eine unterweisende und heiligende Vollmacht. Der Christus des verborgenen Lebens ist unser göttliches Haupt,<sup>22</sup> von dem in besonderer Weise Gnade in unsere Seelen fließt, um unser tägliches Leben und unsere tägliche Arbeit zu heiligen.

### *Vita laboris*

Der Mann und die Frau, denen unser Heiland innerhalb der Heiligen Familie unterworfen war, waren einfache Arbeiter. Wie Thomas in einer Predigt, die Schrift zitierend, sagt, waren sie gerechte und ehrliche Menschen, die aber arm waren und denen es am Lebensnotwendigen mangelte, wie wir an der Krippe sehen können; wessen sie bedurften, das suchten sie sich durch regelmäßige Arbeit zu erwerben. Und Thomas fügt an, «Christus arbeitete mit ihnen».<sup>23</sup> Hier, am Punkt seines tiefsten Geheimnisses, belehrt uns Christus und erwirkt uns Gnade, um das entsprechende Stadium oder den entsprechenden Stand unseres Lebens zu heilen. Deshalb können wir aus Thomas' Worten folgern, dass die Handarbeit des göttlichen Erlösers während seiner verborgenen Jahre sowohl Lehrbeispiel wie Quelle der Heiligung ist. Mehr noch, seit die göttliche Person des Logos diese zu ihrem eigenen machte, sie mit menschlichem Verstehen und Liebe annahm, besitzt Arbeit, also alles mit den Händen Gewirkte, eine neue objektive Würde und eine erweiterte Kraft, unser geistliches Leben zu befruchten. Die Berufung zur Heiligkeit erfüllen wir nicht jenseits unserer täglichen Arbeit, sondern in ihr.

### *Vita religiosa*

Der Katechismus sagt, dass Jesus während seines verborgenen Lebens die Gesetze und Riten der jüdischen Religion treu befolgte. Ebenso erklärt Thomas: «Christus hat in jeder Hinsicht nach den Vorschriften des Gesetzes gelebt».<sup>24</sup> Während seines Heranwachsens in Nazareth unterschied er sich in seiner religiösen Praxis nicht von der anderer jüdischer Jungen, erfüllte er alles, was an Relevantem vom alten Gesetz von jemand seines Alters erwartet wurde. Als er dann aber erwachsen geworden war und öffentlich zu wirken begann, «hatte er zu zeigen, dass er der Herr über das Gesetz war, und dass das Gesetz ihm unterstand [...]. Deshalb handelte er in manchen Dingen über dem Gesetz, etwa bei der Befolgung des Sabbatgebotes oder beim Berühren der Leprakranken».<sup>25</sup> An dieser Stelle wird die Differenz zwischen dem verborgenen Leben Jesu und seinem öffentlichen Wirken offensichtlich: einerseits in der Zurückhaltung in einer Gemeinschaft, die

nach dem alten Gesetz lebt, andererseits in Worten und Handlungen, welche das alte Gesetz erfüllen.

### *Vita oboedientiae*

Unser Herr war Maria und Joseph «untertan» (vgl. Lk 2,51), das heißt, er war ihnen gehorsam. Thomas, den Vätern folgend, sieht Christus uns hier an unsere Pflicht erinnern, nicht nur den Eltern gehorsam zu sein, sondern auch all jenen, die auf die eine oder andere Weise *in loco parentis* handeln, besonders unseren «Vätern in Gott», den Bischöfen und Priestern. In *Catena aurea* zitiert Thomas Origenes, wenn er sagt: «Jesus, der Sohn Gottes, ist Joseph und Maria unterworfen, ich aber sollte dem Bischof unterworfen sein, der zu meinem Vater eingesetzt ist». <sup>26</sup> Aufgrund eigener Erfahrung wusste der Doctor angelicus, dass Familienbände unserem größeren Gehorsam gegenüber Gott manchmal im Wege stehen können. <sup>27</sup> Darum verlangt er in unserem Gehorsam zu unterscheiden: Gewiss müssen wir unseren Oberen nur in jenen Dingen gehorchen, die uns nicht von Gott wegführen. Deshalb sagt Petrus: «Man muss Gott mehr als den Menschen gehorchen» (Apg 5,29). Christus besaß diese Art der Unterscheidung. Er war Maria und Joseph «unterworfen» in den Dingen, die ihn nicht von Gott wegführten: «Wusstet ihr nicht», fragt er, «dass ich in dem sein muss, was meinem Vater gehört?» (Lk 2,49).

## 2. DAS VERBORGENE LEBEN JESU.

### DIE MEDITATIONEN DES MARTYRERS VON TAMANRASSET

Jacques Maritain, ein geistlicher Sohn des Heiligen Thomas, beendete sein Leben im Habit eines Sohnes Charles de Foucaulds. Dieses historische Faktum allein könnte uns schon dazu führen, eine Harmonie zwischen der Spiritualität Bruder Charles und der Philosophie und Theologie des Bruders Thomas zu vermuten. <sup>28</sup> Um jedoch diesen Schluss ziehen zu können, sollte man sich nicht allein auf mehrdeutige historische Beweise verlassen. Die Schriften de Foucaulds selbst belegen die Formung seines Denkens durch die thomistische Tradition. Herangezogen werden könnte, zum Beispiel, *Retraite à Nazareth*, der unerlässliche Ausgangspunkt für jede Beschäftigung mit seinen geistlichen Schriften. <sup>29</sup> Die erste Meditation, die Gott zugeeignet ist, *Deus est unus et trinus*, beinhaltet eine unzweifelhaft thomistische Meditation über Sein und Nichts.

«Indem wir sehen, dass das Nichts weniger Wert hat als das Sein, ohne welches das Nichts existierte, während es nicht ist. Indem wir sehen, dass

alle sichtbaren Lebewesen zusammengesetzt sind aus Nichts und Sein, und dass die Seele, ja, dass alles, was außer dir ist, zusammengesetzt ist aus Nichts und Sein, müssen wir ein vollkommenes Wesen annehmen, das nur Sein und in dem kein Nichts ist, aus dem alles Sein kommt, herausfließt, sich ableitet, alles, was in der Natur erscheint.»

Und de Foucauld fährt fort, indem er ein Argument anführt, das eine große Nähe zum dritten der fünf Wege des Thomas besitzt, also dem Beweis von Kontingenz und Notwendigkeit.

«Denn, wenn dieses vollkommene Wesen, dieses Wesen ohne Mischung mit dem Nichts nicht existierte, wäre dieses Nichts mehr wert als das Sein, und somit existierte nichts: es gäbe überhaupt nichts.

Aber es gibt etwas, also ist das Sein besser als das Nichts, also existiert das Sein: das Sein an sich, das Sein, wo das Nichts keinen Platz hat, weil es nicht aus Nichts und Sein zusammengesetzt ist, sondern es ganz Sein ist, es die Macht hat, andere Wesen zu schaffen [...]».<sup>30</sup>

Bruder Charles fährt fort, indem er dieses «aus sich selbst heraus seiende Sein» in gut thomistischer Begrifflichkeit als *l'être par essence*<sup>31</sup> versteht, als den Einen, dessen tiefstes Wesen es ist zu existieren, sich selbst substituierendes Sein zu sein.

Und auch in seiner Christologie offenbart Bruder Charles den Einfluss von Thomas auf ihn [...], um das Offenbarungsmysterium der gleichwesentlichen Trinität und des fleischgewordenen Wortes zu bewahren. In der Auseinandersetzung mit dem Gehorsam Christi, stellt er heraus, dass dieser Gehorsam vollkommen menschlich ist, dass es der Gehorsam des Sohnes gegenüber dem Vater mit seinem menschlichen Willen ist, denn innerhalb der dreieinen Gottheit gibt es keinen Gehorsam einer Person gegenüber einer anderen:

«Nicht durch Gehorsam gegenüber dem Vater ist Gott Mensch geworden, weil gehorchen einen Vorgesetzten und einen Untergebenen voraussetzt, zumindest aber zwei Willen, der eine, der befiehlt, und der andere, der gehorcht. Hier aber gibt es nicht zwei Willen; der Vater und der Sohn haben nur einen Willen ...».<sup>32</sup>

### *Verborgenheit: Das Charisma der Gemeinschaft*

In seinen *Considérations sur les fêtes de l'année* zeigt Bruder Charles, dass es in jedem der liturgischen Feste, seien es Herren-, Marien- oder Heiligenteste, etwas zu lernen und Gnadengaben daraus zu ziehen gibt. Beim Fest der Heiligen Martha etwa erkennt er im Empfang Christi bei der Kommu-

nion eine Nachahmung der Begrüßung Christi durch Martha in ihrem Haus.

«Festtag der Heiligen Martha, die Jesus liebte, gesegnet seiest Du. Lehre mich in der Wohnstatt meiner Seele, in der Heiligen Kommunion und immer, den zu empfangen, den du so oft und so gut in deinem Haus empfangen hast.»<sup>33</sup>

Es war vor allem das Mysterium des verborgenen Lebens des Herrn in Nazareth, an welches das Fest der Heiligen Familie erinnert, an das Bruder Charles den Hauptteil seiner Seelenkraft hingab. Er glaubte, dass Gott ihn und die ihm nachfolgenden Brüder dazu berufen hat, «unserem Herrn Jesus in seinem verborgenen Leben in Nazareth möglichst vollkommen nachzufolgen».<sup>34</sup> Die erste Skizzierung dieser Vision findet sich in einem Brief an Abbé Huvelin, geschrieben 1893, als er noch Trappist im Kloster Notre-Dame-du-Sacré-Coeur in Syrien war. Er spricht dort von seinem Verlangen, sich selbst an die Armut, Demut und die Handarbeit, an das ganze Leben der Heiligen Familie anzugleichen.<sup>35</sup> Im Juni 1900, während eines Aufenthaltes in Nazareth, schreibt er:

«Ja, ich muss nach einer Niederlassung in Galiläa fragen, wenn Gott mir die Mittel und Wege gibt, einer kleinen Bruderschaft, die in der Nachahmung des verborgenen Lebens Jesu in Armut, Besinnung, Arbeit, aber genauso auch in ständiger Verehrung des allerheiligsten Sakramentes lebt; denn wenn Gott durch die Nachahmung des verborgenen Lebens Jesu verherrlicht wird, dann wird er noch mehr verherrlicht, wenn mehrere Menschen dieses nachahmen.»<sup>36</sup>

Diese frühen Bestrebungen finden ihren juridischen Ausdruck in den späteren *Konstitutionen* der Kleinen Brüder vom heiligsten Herzen Jesu. Die Berufung der Brüder ist die «Nachahmung des verborgenen Lebens, das unser Herr Jesus Christus für 30 Jahre in Nazareth führte, ständige Verehrung des Tag und Nacht ausgesetzten allerheiligsten Sakramentes und das Leben in den Ländern der Ungläubigen». Nachahmung Jesu in Nazareth bedeutet Armut und Arbeit mit den eigenen Händen mitten unter den Muslimen Nordafrikas. Die Brüder sind gehalten, keine Geschenke, Messstipendien oder Mietzahlungen anzunehmen. «Gebäude, Möbel, Essen, Trinken, Kleider haben von großer Armut» zu sein.<sup>37</sup> Einfachheit der liturgischen Ausstattung ist unerlässlich, «um die Armut und Einfachheit des göttlichen Zuhauses in Nazareth aufrechtzuerhalten und um das Eindringen des weltlichen Geistes abzuhalten».<sup>38</sup> Das Leinen und die Kleidung für die Liturgie müssen aus Hochachtung vor der Gegenwart des Gottmenschen im heiligen Sakrament makellos sauber und in gutem Zustand gehalten werden.

«Wir müssen uns immer vor Augen halten, dass wir im Haus von Nazareth sind, und dass wir unsere Kapelle und unsere Sakristei so erhalten müssen, wie die Heilige Jungfrau das Zimmer unseres Herrn Jesu: im gleichen Geist der Armut, jener Armut die unser Herr, ohne sie nur ein einziges Mal abzustreifen, mit solch großem Eifer von der Krippe bis zum Kreuz übte, mit der gleichen liebenden Aufmerksamkeit für Reinlichkeit und Ordnung, bei der wir uns als Vorbild die liebevolle Mutter nehmen und sie um ihren Geist, welcher der Geist ihres Sohnes ist, bitten, sie bitten, uns zu führen und uns zu helfen, sein Haus zu erhalten, wie sie es erhielt; und vor allem, ihn immerfort so zu lieben und zu verehren, wie sie es so gut getan, ihn, der in seiner Güte sich selbst in der heiligen Hostie immerzu unseren Augen so aussetzt, wie er sich den Seinen unter dem Dach von Nazareth aussetzte». <sup>39</sup>

### *Verborgeneheit und Offenbarung*

In seinem verborgenen Leben lehrt das ewige Wort die Menschen, ohne sich dabei zu äußern. In Nazareth gibt es keine Reden oder Gleichnisse, sondern allein die Botschaft, die in der geübten Tugend und der erfüllten Pflicht liegt:

«Während dieser dreißig Jahre [sagt der Herr] höre ich nicht auf, euch zu unterweisen: nicht durch Worte, sondern durch mein Schweigen und mein Beispiel.

Was lehre ich euch? Ich lehre euch zunächst, wie man den Menschen Gutes tun kann, viel Gutes, unendlich viel Gutes, Gutes im göttlichen Sinn, ohne Worte, ohne Zeremonie, ohne Lärm, in der *Stille*. Ich gebe euch das Gute Beispiel ...». <sup>40</sup>

Und was ist das gute Beispiel? Was sind die Tugenden, die in dem heiligen Haus in Nazareth aufscheinen?

«Das der Frömmigkeit, die Pflichten Gott gegenüber mit Freude zu erfüllen; der Güte allen Menschen gegenüber, die uns umgeben; die häuslichen Pflichten heiligmäßig zu verrichten; das Beispiel der Armut, der Niedrigkeit, der Sammlung, der Zurückgezogenheit, der Dunkelheit eines Lebens, das in Gott geborgen ist; ein Leben des Gebetes, der Buße, der Zurückgezogenheit, des Verlierens und in Gott Versinkens ...

Ich lehre Euch, wie man von der Hände Arbeit lebt, um für niemand eine Last zu sein, und etwas zu haben, um es den Armen zu geben. Ich gebe euch diese Art von Leben als eine unvergleichliche Schönheit, die nirgendwo anders als bei den Arbeitern im Weinberg Gottes und in meiner Nachfolge zu finden ist». <sup>41</sup>

Während seines verborgenen Lebens, und überhaupt während seiner irdischen Reise, die mit seiner Empfängnis begann, erfreute sich der mensch-

gewordene Sohn in der Spitze seines Intellekts der seligen Schau Gottes. Diese bereits erwähnte Lehre des heiligen Thomas ist von zentraler Bedeutung für die Theologie des verborgenen Lebens bei Bruder Charles. Er ist beeindruckt von der Tatsache, dass aufgrund der *beata scientia* Jesus als Mensch und auf Erden in der Lage war, auf ihn selbst und auf jeden Menschen zu schauen und im Sehen zu lieben. Sich in der Eucharistie kleinschmend sieht uns der gleiche, jetzt verherrlichte Jesus und umschließt uns mit seiner Liebe:

«O Heilige Jungfrau, o Heiliger Joseph, stellt mich mit Euch jeden Moment meines Lebens zu Füßen Jesu, so oft wie nur möglich zu Füßen des heiligen Sakramentes, und wenn es sein Wille sein sollte, dass ich vom Altar entfernt sein sollte, gewährt mir, dass er dennoch immer auf mich schaut, gewährt mir das Bleiben in seiner heiligen Gegenwart. Er sah mich in jedem Moment seines Lebens, in seiner Wiege in Nazareth, in seinem öffentlichen Wirken, an seinem Kreuz ... Da er mich sah, gewährt mir treu mit ihm zu gehen als ihn zutiefst liebender und treuer kleiner Bruder ... Da er mich sah, gewährt, dass er mich sehen kann, wie ich ihn so gut als möglich tröste.»<sup>42</sup>

So wie auf Erden der Gottmensch das Königreich des Himmels in der seligen Schau sah, so sollen die Kleinen Brüder, obgleich in der Dunkelheit des Glaubens, ihre Gedanken auf die Dinge des Himmels ausrichten. Sie sind gerufen in dieser Welt zu leben, «als ob [sie] nicht von dieser Welt wären, ohne Sorge vor äußeren Dingen, nur mit einer Sache beschäftigt, unseren himmlischen Vater zu betrachten und zu lieben und seinen Willen zu tun».<sup>43</sup> In Nazareth offenbarte Jesus den Vater und seine Liebe durch den stillen Ausdruck des guten Beispiels, und so sollen die Kleinen Brüder von Jesus durch ihre Annahme der Armut um der Liebe Christi willen auf ähnliche Weise das Evangelium unter den Muslims verkünden.

«Wenn wir die Muslime zu Gott bringen wollen, sollen wir ihre Wertschätzung dadurch gewinnen, dass wir uns in den Dingen auszeichnen, die sie wertschätzen? Ich denke an Dinge wie Wagemut, Reitkunst, Schießkunst, Großzügigkeit, die nur wenig großspurig ist. Oder sollten wir stattdessen das Evangelium in seiner Demut und Armut praktizieren, zu Fuß und ohne Gepäck reisen, mit unseren Händen arbeiten, wie Jesus es in Nazareth tat, in Armut leben als ein einfacher Arbeiter?»<sup>44</sup>

In der Haltung Bruder Charles' gegenüber dem Islam ist keine Spur von Indifferenz oder Synkretismus. Er möchte die Muslime dazu bewegen, den wahren Gott zu erkennen, zu lieben und ihm zu dienen. Er ist entschlossen, das Evangelium «von den Dächern zu verkünden». Aber die Mittel, mit

denen er durch Gottes Hilfe hofft, sein Ziel zu erreichen, sind die bescheidenen Instrumente der Offenbarung, die der Gottmensch in Nazareth schon gebrauchte: «durch [sein] Gewand, [seinen] Beruf und [sein] Leben [wird er] Christus bekennen».<sup>45</sup>

### *Verborgenheit und Demut*

In seinem verborgenen Leben, in seiner Kindheit wie in seiner Passion bevorzugt der Gottmensch den «letzten Platz».<sup>46</sup> Der Erste soll der Letzte und der Letzte der Erste sein – ja, in der Inkarnation wird der absolut Erste von allem, das *Primum ens*, der Niedrigste und Letzte aller Menschen: «Er ist geboren, er hat gelebt, er ist in den tiefsten Niedrigkeiten und in äußerster Schande gestorben. Ein für allemal hat er den letzten Platz eingenommen, so dass niemals jemand niedriger als er sein konnte».<sup>47</sup> Den letzten Platz aber nahm er ein, um uns in der einen großen Lehre zu unterrichten, dass «Ehre und Wertschätzung der Menschen nichts sind, keinen Wert haben, dass jene, welche die niedrigsten Stellungen einnehmen, nicht zu verachten sind; dass die Ärmsten, die Niedrigsten sich nicht über ihre Niedrigkeit betrüben müssen. Sie sind Gott nahe, dem König der Könige dieser Welt».<sup>48</sup> Diese Überlegungen führen Bruder Charles schließlich zum Entschluss, «[sein] Leben derart einzurichten, dass [er] der Niedrigste ist, der am meisten Verachtetste der Menschen, um es mit meinem Gebieter, meinem Herrn, meinem Bruder, meinem Gemahl verbringen zu können, der die Niedrigkeit des Volkes und die Schande der Erde, ein Wurm und kein Mensch gewesen ist».<sup>49</sup>

Die einfache Verborgenheit von Nazareth nimmt die einfache Verborgenheit in der Eucharistie vorweg. Diese Wahrheit hebt das Teilen des verborgenen Lebens durch Bruder Charles aus der moralischen auch in die physisch-leibliche Ordnung. Er sucht nicht Angleichung an ein Ideal oder eine Person der Erinnerung, sondern an eine lebende Person, die wirklich und wesenhaft gegenwärtig ist – in Leib, Blut, Seele und Gottheit – unter den eucharistischen Gestalten. Vor der Monstranz kniend ist Bruder Charles Jesus so nahe wie Maria und Joseph es in Nazareth waren.

«Wie nah du bist, mein Gott! Mein Retter, mein Jesus, mein Bruder, mein Gemahl, mein Geliebter! Du warst der Heiligen Jungfrau neun Monate lang, in denen sie dich unter dem Herzen trug, nicht näher als du mir bist, wenn du in der Kommunion auf meine Zunge kommst!

Du warst der Heiligen Jungfrau und dem Heiligen Joseph im Stall von Bethlehem, in dem Haus in Nazareth, auf der Flucht nach Ägypten, alle Augenblicke dieses göttlichen Familienlebens nicht näher, als du mir in diesem Augenblick bist, und so oft in diesem Tabernakel!»<sup>50</sup>

*Verborgenheit und Gehorsam*

«Dann kehrte er mit ihnen nach Nazareth zurück und war ihnen gehorsam» (Lk 2,51). Bruder Charles ist beeindruckt von dem Verb «*descendit*», wie die Vulgata «zurückkehren» übersetzt. In einem Abschnitt voller Reminiscenzen an die *École française* des 17. Jahrhunderts setzt er sich mit den verschiedenen Bedeutungen auseinander, die in dem «Hinuntergehen» des Sohnes Gottes liegen, und sieht in dem Abstieg von Jerusalem nach Nazareth eine Verlängerung seines Niederstiegs vom Himmel zur Erde und eine Vorwegnahme seines äußersten Niederstiegs auf Golgotha und in die Unterwelt.

«Du *stiegst hinunter* ... Ja, Du bist immer hinunter gestiegen, du stiegst herunter vom Himmel, um Mensch zu werden, stiegst hinunter auf den Platz des Letzten unter den Menschen, den Platz eines armen Arbeiters, stiegst hinunter auf die niedrigste Stufe unter den Ärmsten der Arbeiter als in einer Krippe, in einem Stalle Geborener. Und noch wenn du predigst, steigst du hinunter, denn du willst nicht einmal die vage Wertschätzung annehmen, die mit dem armen Arbeiter verbunden ist, der unbekannt in seinem Dorf lebt. Von dem Tag an, an dem du beginnst zu predigen, wirst du verleumdet, zurückgesetzt, verlierst dein Ansehen, wirst als Hochstapler angesehen».<sup>51</sup>

Mit Maria und Joseph geht Jesus nach Nazareth hinunter, das schon geographisch tief liegt und gering in seiner politischen Macht ist; und an diesem unbedeutenden Ort steigt er – in moralischen Sinn – noch tiefer hinab, indem er Maria und Joseph gehorcht. [...] Bruder Charles versteht den Gehorsam des Herrn gegenüber seiner jungfräulichen Mutter und seinem Ziehvater von seinem Gehorsam gegenüber seinem himmlischen Vater her. Sein Gehorsam gegenüber Gott dem Vater dauert von «[seiner] Empfängnis bis zu [seinem] Tod, ist Gehorsam in jedem Moment, der sein ganzes Wesen, all [seine] Handlungen, [seine] Gedanken, [seine] Worte, [seine] Taten umschließt».<sup>52</sup> Sein Gehorsam gegenüber seinen Eltern ist «Unterordnung voller Achtung, Zärtlichkeit, eine Unterordnung in Liebe, Respekt, Bereitschaft zu dienen, zu trösten, Hilfe zu bringen, und doch unvergleichlich mit dem vorhergehenden Gehorsam». [...]

«Du gehorchst Gott in allen Dingen, du gehorchst deinen Eltern nur insoweit, dass, was sie dir befehlen oder um was sie dich bitten ..., dem Willen deines Vaters gemäß war. Wenn es dem nicht entsprochen hätte, würdest du nicht gezögert haben, «Gott mehr zu gehorchen als den Menschen», so wie du es getan hast, als du in Jerusalem bliebst und deine Eltern verliebest, die dich drei Tage lang suchten, während du «das Werk deines Vaters» tatest. Das ist der Gehorsam, den wir unseren Eltern, unseren

Oberen, all jenen, die entweder als Geistliche oder Laien das Recht haben, uns Befehle zu erteilen, ohne dabei die Macht erhalten zu haben, uns mit letzter Sicherheit deinen Willen für uns bekannt zu machen ... Mein Gott, lehre mich mit dir jeden Tag meines Lebens immer mehr *hinunterzusteigen*, du, der aus deiner unendlichen, deiner unvergleichlichen Gottheit herniederstiegest, um mich in dein Nazareth zu führen. Erlaube mir dort, dein Leben zu führen, in deinem Zuhause, als dein liebender, dankbarer und treuer kleiner Bruder».<sup>53</sup>

*Schluss: Verborgenen mit Jesus, Maria und Joseph*

Die sogenannte «systematische» Theologie von heute würdigt die geschichtlichen *mysteria vitae Iesu*, insbesondere das verborgene Leben in Nazareth kaum eines Blickes. Die Heiligen allerdings haben, wie immer, ein intakteres Gespür als die Professoren. Unter der Führung des Heiligen Geistes eröffnen sie der Theologie Perspektiven, die der akademische Betrieb nicht vermutete. Charles de Foucauld ist dafür ein gutes Beispiel. Er folgte Jesus in die Wüste genau in dem Augenblick, als die Moderne die Schrift in lauter Einzelteile zerlegte, und heute, im Moment einer noch wirkmächtigeren Postmoderne, scheinen seine Schriften wie ein Leuchtfeuer über das Ödland des Skeptizismus. Ja, es gibt eine Theologie des verborgenen Lebens, und wir können sie, wie Bruder Charles, zu Füßen Mariens lernen.

«Allerheiligste Jungfrau, Mutter der Heiligen Familie, dir gebe ich mich ganz hin. Erlaube mir, das Leben der Heiligen Familie in Nazareth zu leben. Erlaube mir, dein geliebtes Kind, das geliebte Kind des Heiligen Joseph zu sein, der wahrhaftige kleine Bruder unseres Herrn Jesus».<sup>54</sup>

ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Einen historischen Überblick über katholische Frömmigkeitsformen zum verborgenen Leben, vgl. A. Boland, *Vie cachée*, in: *Dictionnaire de Spiritualité* 16 (1994), 623-636.

<sup>2</sup> Vgl. Thomas v. Aquin, *STh I*, q.1, a.2.

<sup>3</sup> Lukas berichtet noch das meiste über das verborgene Leben. Er berichtet uns, dass nach der Darstellung Jesu im Tempel, die Heilige Familie «nach Galiläa in ihre Stadt Nazareth» zurückkehrten (Lk 2,29 parr. Mt 2,23). Das einzige Vorkommnis dieser Jahre, das von den Evangelisten festgehalten wurde, ist das Auffinden des heiligen Kindes im Tempel (vgl. Lk 2,41-52). An zwei Stellen unterstreicht der Evangelist Jesu Wachstum und Entwicklung: «Das Kind wuchs heran und wurde kräftig; Gott erfüllte es mit Weisheit, und seine Gnade ruhte auf ihm. [...] Jesus aber wuchs heran und seine Weisheit nahm zu und er fand Gefallen bei Gott und den Menschen» (Lk 2, 40.52). Einfühlsam

deutet er auch den genauso kontemplativen wie praktisch-aktiven Ort Mariens im verborgenen Leben an: «Seine Mutter bewahrte alles, was geschehen war, in ihrem Herzen» (Lk 2,51). An anderer Stelle erfahren wir, dass Jesus, wie sein Ziehvater, als Zimmermann arbeitete (vgl. Mk 6,3). Das Erstaunen der Nazarener über die Predigt und seine wunderbaren Taten weist darauf hin, dass die verborgenen Jahre eine Zeit unspektakulären Lebens und Arbeitens waren (vgl. Mk 6,2).

<sup>4</sup> «Das ganze Leben Jesu – seine Worte und Taten, sein Schweigen und seine Leiden, seine Art zu sein und zu sprechen – ist *Offenbarung* des Vaters» (KKK, Nr. 516).

<sup>5</sup> «Christus, der neue Adam, macht eben in der Offenbarung des Geheimnisses des Vaters und seiner Liebe dem Menschen den Menschen selbst voll kund und erschließt ihm seine höchste Berufung» (Das Zweite Vatikanische Konzil, Gaudium et spes. Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, Nr. 22). Über die Bedeutsamkeit dieses Textes in der Lehre Johannes Pauls II. vgl. mein Buch, *Christ is the Answer: The Christ-Centred Teaching of Pope John Paul II*, Edinburgh 1995, 75-89.

<sup>6</sup> Siehe dazu Francoise-Marie Lethel OCD, *Connaître l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance: La théologie des saints*, Venasque 1989. Bei der Diskussion der Wirkungen des Heiligen Geistes zitiert Thomas einige male Dionysius Areopagita: «Hierotheus ist weise geworden, indem er die göttlichen Dinge nicht nur studierend erlernte; sondern leidend erlebte» (STh I q.1, a.6, ad.3; vgl. auch II-II q.45, a.3; Übersetzung nach: DThA 1 [1933], 19).

<sup>7</sup> Als Einflüsse auf die Spiritualität Charles de Foucauld erwähnt A. Boland; Bernhard v. Clairvaux, die Autoren der *École française*, die großen Karmeliten, Abt Huvelin und Matthias Scheeben. Vgl. *Vie cachée*, in: *Dictionnaire de Spiritualité* 16 (1994), 624.

<sup>8</sup> Columba Marmion war vor seinem Eintritt in die Abtei Maredsous in Belgien 1886 einige Jahre Priester der Erzdiözese Dublin, in seinem Heimatland Irland. Nach zehn Jahren als Prior und Theologieprofessor in der Abtei Mont-César in Louvain wurde er 1909 zum Abt von Maredsous gewählt. Die Theologie der Mysterien des Lebens Jesu findet sich in: *Columba Marmion OSB, Christus in seinen Geheimnissen*, Paderborn 1931. Bevor er dort Mysterien im Einzelnen darstellt, legt der heilige Abt grundsätzlich dar, wie «die Geheimnisse Christi unsere Geheimnisse» sind (ebd., 3-18) und «wie wir uns die Frucht der Geheimnisse Christi aneignen» können (ebd., 19-31). Eine Biographie bietet Raymond Thibaut, *Columba Marmion. Ein Meister des Lebens in Christo*. Aus dem Franz. übertragen von Ignatius Rollenmüller, Ettal 1954.

<sup>9</sup> KKK 531.

<sup>10</sup> KKK 531.

<sup>11</sup> KKK 532.

<sup>12</sup> Vgl. Thomas, STh III q.40, a.1.

<sup>13</sup> Vgl. ebd. a.2.

<sup>14</sup> Vgl. ebd. q. 43, a.3 resp.

<sup>15</sup> «Himmel im Alltag» («Heaven in ordinarie») ist einer der Titel des Gebetes in dem gleichnamigen Gedicht von George Herbert (1593-1633). Vgl. *The English Poems of George Herbert*, hg. v. C.A. Patrides, London 1974, 71.

<sup>16</sup> Thomas von Aquin, STh III q. 7-12.

<sup>17</sup> Ebd. q.14 a.1 (Übersetzung nach: DThA 25 [1934], 323).

<sup>18</sup> Ebd. q.15, a.10; De veritate q.10 a.11, ad3.

<sup>19</sup> Ebd. q.12 a.2.

<sup>20</sup> Ebd. q.9 a.3; q.10 passim; q.34, a.4.

<sup>21</sup> Ebd. q.34 aa. 2 u. 3.

<sup>22</sup> Ebd. q.8 «Die Gnade Christi als des Hauptes der Kirche».

<sup>23</sup> Vgl. Thomas v. Aquin, Sermo 1, pars 3.

<sup>24</sup> Ders., STh III q.40 a.4. (Übersetzung nach: DThA 27 [1935], 151).

<sup>25</sup> Ders., 4 Sent. d.1 q.2, a.2, ad 1.

<sup>26</sup> Vgl. ders., *Catena auream in Lucam*, cap.2, lect 14.

<sup>27</sup> Vgl. Bernard Guis Beitrag zu den Bemühungen der Brüder des Thomas, ihm seinen dominikanischen Habit auszuziehen. Vgl. *The life of St. Thomas Aquinas. Biographical Documents*. Translated and edited with an introduction by Kenelm Foster OP, London-Baltimore 1959, 28f.

<sup>28</sup> Die Synthese von Thomas und Charles liegt in den von Maritain gehaltenen Tagungen der Kleinen Brüder in Toulouse vor. Siehe dazu zum Beispiel: *Le tenant-lieu de théologie chez le simple*, in: Jaques u. Raissa Maritain, *Oeuvres complètes*. Bd. 13, Freiburg/Schweiz 1992, 871–930.

<sup>29</sup> Das ist die Position des Postulators des Prozesses von Bruder Charles, Maurice Bouvier. In seiner Einleitung zu *La dernière place* schreibt er: «Aufgrund der Bedeutung dieser Einkehrtage in Nazareth innerhalb seiner religiösen Entwicklung und geistlicher Lehre [...] zögern wir nicht, jedem, der sich mit dem geistlichen Schrifttum Charles de Foucaulds auseinandersetzen möchte, zu raten, die folgenden Seiten zum lesen». Vgl. Charles de Foucauld, *La dernière place*. *Retraite à Nazareth* (1897), Paris 2002, 24 [Deutsche Ausgabe: Immer am letzten Platz. Notizen aus den Einkehrtagen in Nazareth (5.–15. November 1897), München–Zürich–Wien 1975. Die im Folgenden angeführten Zitate aus *La dernière place* sind hieraus entnommen; Anm. des Übers.].

<sup>30</sup> Charles de Foucauld, *La dernière place*, 48f; ders., Immer am letzten Platz, 33.

<sup>31</sup> Ders., *La dernière place*, 49; ders., Immer am letzten Platz, 33. Vgl. dazu auch Thomas v. Aquin, *Summa contra Gentiles*, lib. 2, c.15: «Gott [...] ist aufgrund seines Wesens seiend, da er das Sein selbst ist. Alles andere Sein aber ist Seiendes durch Teilhabe» (Übersetzung nach: Thomas von Aquin, *Summe gegen die Heiden*. Hg. u. übers. v. Karl Albert – Paulus Engenhardt. Bd. 2. Buch 2, Darmstadt 1982 [Texte zur Forschung 16] 33).

<sup>32</sup> Charles de Foucauld, *La dernière place*, 58f; ders., Immer am letzten Platz, 48f.

<sup>33</sup> Ders., *Considérations sur les fêtes de l'année*, Paris 1987, 497.

<sup>34</sup> Vgl. Entscheidung von Nazareth, am 26. April 1900, am Fest Unserer Frau vom Guten Rat, in: ders.: *Crier l'Évangile*. *Retraites en Terre Sainte*, Paris 1974, 133 (Übersetzung nach: *Das Evangelium – mein Leben*, München–Zürich–Wien 1976, 112).

<sup>35</sup> Père de Foucauld – Abbé Huvelin. *Correspondance inédite*. Hg. von J.-F. Six, Tournai 1957, 30f (eine deutsche Übersetzung liegt unter dem Titel «Charles de Foucauld – Abbé Huvelin. Briefwechsel» [Salzburg 1961] vor).

<sup>36</sup> Ebd. 170f.

<sup>37</sup> Charles de Foucauld, *Règlement et directoire*, Paris 1995, 104.

<sup>38</sup> Ebd. 284.

<sup>39</sup> Ebd. 285.

<sup>40</sup> Ders., *Crier l'Évangile*, 29f; *Das Evangelium – mein Leben*, 23.

<sup>41</sup> Ebd.

<sup>42</sup> Ders., *Considérations sur les fêtes de l'année*, 97f.

<sup>43</sup> Ders., *La dernière place*, 62; Immer am letzten Platz, 52.

<sup>44</sup> Ders., *Carnet de Beni Abbes 1901–1905*, Paris 1993, 69.

<sup>45</sup> Vgl. Ders., *Crier l'Évangile*, 135; *Das Evangelium – mein Leben*, 115.

<sup>46</sup> Diese Wendung scheint ursprünglich von Abbé Huvelin zu stammen. Vgl. Charles de Foucauld, *La dernière place*, 61 (Anm.); ders., Immer am letzten Platz, 52 (Anm. 32).

<sup>47</sup> Charles de Foucauld, *La dernière place*, 61; Immer am letzten Platz, 51f.

<sup>48</sup> Ders., *La dernière place*, 61f; Immer am letzten Platz, 52.

<sup>49</sup> Ders., *La dernière place*, 63; Immer am letzten Platz, 54.

<sup>50</sup> Ders., *La dernière place*, 91; Immer am letzten Platz, 87.

<sup>51</sup> Charles de Foucauld, *La bonté de Dieu*. *Méditations sur les saints Évangiles*. Bd.1, Paris 1996, 221.

<sup>52</sup> Charles de Foucauld, *La bonté de Dieu*, 222.

<sup>53</sup> Ders., *La bonté de Dieu*, 223.

<sup>54</sup> Eine Notiz zum Fest Mariä Himmelfahrt von 1905, in: Charles de Foucauld, *Carnets de Tamanrasset 1905–1916*, Paris 1986, 49.

HEINRICH PFEIFFER · ROM

## DAS VERBORGENE LEBEN JESU IN ÄGYPTEN UND IN NAZARETH IM SPIEGEL DER KUNST

Weder in der frühchristlichen Kunst, noch in der der Ikonen, noch in der des westlichen Mittelalters, finden sich Darstellungen des verborgenen Lebens Jesu in Nazareth. Überhaupt ist dieses Thema sehr selten in der Kunst behandelt worden. Wenn das verborgene Leben Jesu vor seinem öffentlichen Auftreten von Malern oder Bildhauern wiedergegeben worden ist, dann haben sie eher an den Aufenthalt der hl. Familie in Ägypten gedacht als an Nazareth.

Der Ort Nazareth selbst und die Kirche über der Verkündigungsgrotte, die noch in vorbyzantinischem Stil im 5. Jahrhundert erbaut worden ist, ist bis zur Zeit der Kreuzfahrer vernachlässigt geblieben und kaum von den bekannten spätantiken Pilgern eines Besuches gewürdigt worden. Erst die Ritter der Kreuzzüge haben sich um das dortige Heiligtum der Grotte des Marienhauses bemüht, das wohl vor dem 5. Jahrhundert den seit dem ersten Konzil von Nicäa (325) nicht mehr zur Großkirche gehörenden Judenchristen gehört hat. Die lateinischen Kreuzritter hatten vor, eine größere Kirche dort zu bauen, wie der Fund von mehreren figürlich skulptierten Kapitellen dieser Zeit erhellt. Bevor die lateinischen Christen ihre Absicht gänzlich ins Werk umsetzen konnten, wurden sie wieder vertrieben<sup>1</sup>.

Erst zur Renaissancezeit wird das Thema anfänglich behandelt, und zwar in den Darstellungen der hl. Familie. Bevorzugt wird die Zeit der Kindheit Jesu. Das Thema, das sich schon ganz vereinzelt bei einem Nachfolger des Ambrogio Lorenzetti findet, wird vor allem in den Niederlanden in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts entwickelt<sup>2</sup>. Das verborgene Leben Jesu in Nazareth nach der Rückkehr des Zwölfjährigen von dem Disput mit den Lehrern im Tempel ist hauptsächlich in Spanien im 17. und in Mexiko im 17. und 18., außerhalb der spanischen Sphäre in Europa – nehmen wir einmal die vielen Wiedergaben des Todes des Joseph aus – erst im 19. und frühen 20. Jahrhundert in die bildende Kunst eingeführt worden, wobei die letzteren Kunstwerke kaum eine höhere Qualität für sich beanspruchen können.

*HEINRICH PFEIFFER, geb. 1939 in Tübingen, Studium der Kunstgeschichte, Klass. Archäologie, Geschichte und Romanistik; Eintritt in die SJ 1963. Studium der Theologie. Professor an der Päpstlichen Universität Gregoriana, Rom.*

Ob die vielen Wiedergaben, die die hl. Familie mit dem noch ganz jungen Jesuskind zeigen, schon das verborgene Leben in Nazareth spiegeln oder doch eher noch in Bethlehem oder in Ägypten beheimatet sind, ist nicht ganz sicher auszumachen. Das gilt vor allem für einige Madonnen-darstellungen des Raffael, bei denen sich die Figur des Josef hinzugefügt findet. Bei den Bildern, in denen die hl. Elisabeth zusammen mit dem Johannesknaben der hl. Familie begegnen, ist wohl an eine Begegnung der Verwandten während der Flucht nach Ägypten gedacht. Derartige Erzählungen finden sich schon in den apokryphen Kindheitsevangelien.

### *Die hl. Familie in ihrem Haus: Die ersten Darstellungen*

Mit einer Komposition aber rückt auch bei Raffael das Thema Nazareth in den Mittelpunkt: mit der Madonna von Loreto. Das für den ursprünglichen Bestimmungsort, nämlich Santa Maria in Popolo in Rom gemalte und dort fast ein Jahrhundert lang verehrte Tafelbild wird heute im Musée Condé in Chantilly aufbewahrt. Kaum ein anderes Werk des Künstlers aus Urbino hat so viele Repliken und Kopien gefunden. Es sind knapp hundert an der Zahl bekannt geworden<sup>3</sup>.

Lange war man der Meinung, die Madonna von Loreto habe nichts mit dem berühmten Wallfahrtsort in den Marken, jener Provinz Italiens zu tun, in der das Marienhaus aus Nazareth als kostbarste Architekturreliquie verehrt wird. Da aber das Bild das Jesuskind auf einem großen Brautbett wiedergibt und das Haus von Loreto in einer päpstlichen Bulle des Jahres 1507 auch Thalamus genannt wird, dürften an dem Bezug des Raffaelbildes zum Heiligtum, das Papst Julius II. nachweislich besonders verehrt hat, keine Zweifel mehr bestehen<sup>4</sup>.

Hauptsächlich aber finden wir das Thema der hl. Familie mit dem noch nicht zwölfjährigen Jesuskind, wie schon gesagt, in der nordniederländischen Kunst in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts ausgeprägt. Zwar ist gerade von diesem Kunstbestand viel durch die reformierten Bilderstürmer verloren gegangen, doch haben sich noch einzelne Reliefs und vor allem Miniaturen in den Stundenbüchern erhalten. Ein derartiges Schnitzwerk, das um 1470 entstanden ist, wird heute im Erzbischöflichen Museum in Utrecht gezeigt<sup>5</sup>.

Das Relief, in Form einer Dreieckskomposition, zeigt Maria auf einem erhöhten Sitz in einem Buche lesend. Vor ihr, zu ihrer Rechten das Jesuskind, zu ihrer Linken der hl. Josef, halten beide eine Messschnur über einen Balken gespannt. Ganz im Vordergrund steht ein Korb mit allerlei Zimmermannsgerät. Das Kind mit dem Gesicht im Halbprofil ist etwa im Alter von fünf Jahren gegeben, Josef in Profilansicht als älterer Mann mit Bart.

Von besonderer Schönheit ist eine kleine Miniatur im etwa dreißig Jahre früher entstandenen Stundenbuch der Katherina von Cleve. Über dem Beginn der Mittagshore, der Sext der Samstagsgebete unserer lieben Frau, hat der Miniaturist ein kleines Bild eingefügt, das die hl. Familie in ihrem Heim wiedergibt. Das wohl in Utrecht von einem einheimischen, anonymen Meister illuminierte Stundenbuch befindet sich heute in der Pierpont Morgan Library in New York<sup>6</sup>. Die Miniatur ziert die Seite 149. Das alltägliche Leben der hl. Familie wird in dieser Miniatur und ihrer sorgfältigen Ausführung zur feinsten Kostbarkeit.

Wie der Innenraum perspektivisch gestuft ist und so unterschiedlichen Platz Maria, dem Jesuskind und Josef bietet und gleichzeitig erfüllt ist mit Wandschränkchen und allerlei Arbeitsgerät, ist meisterhaft fein ausgeführt. Maria sitzt links auf der Weberbank und hat das Schiffchen in der Hand zwischen den Fäden eines Webstuhles, der bildparallel vor ihr steht. Joseph gebraucht eine Axt, einen Balken zu glätten, und das Jesuskind ist dabei, die ersten Schritte in einem mit Rädchen versehenen Laufgestell zu machen. Maria und Jesus zeichnen der goldene Nimbus aus, der Joseph noch fehlt. Dafür hat er eine turbanartige rote Mütze auf dem Kopf, die, farblich gut abgewogen, mit seinen grünen Beinkleidern kontrastiert. Das vom Jesuskind sich zu Maria schwingende Schriftband sagt in gotischer Schrift auf lateinisch: «Ich bin dein Trost».

«Es tröstete also das Söhnchen [die Mutter in Ägypten] mit Worten und mit Taten, so gut es konnte...» lesen wir in den einst Bonaventura zugeschriebenen *Meditationes Vitae Christi*, einem Betrachtungsbuch, das wohl kurz nach dem Jahre 1300 von einem anonym gebliebenen Franziskaner verfasst worden ist<sup>7</sup>. Somit können wir nicht nur eindeutig sagen, dass diese *Meditationes* die Inspirationsquelle der beiden zuvor besprochenen nordniederländischen Werke gewesen ist, sondern, daß es sich bei den Szenen mit dem noch im zarten Alter gezeigten kleinen Jesuskind nicht um Nazareth, sondern, wie in den *Meditationes* beschrieben, um den Aufenthalt an einem Ort in Ägypten des Namens Hermepolis handelt, wohin die hl. Familie geflohen war und wo sie ein Häuschen gemietet hatte. All diese Nachrichten sind der Schrift des Franziskaners zu entnehmen und auch das Alter des Jesuskindes, das mit etwa fünf Jahren angegeben wird. Dieses Alter entspricht dem des Kindes auf dem Relief im Erzbischöflichen Museum von Utrecht. In einer anderen Version des Textes wird ausdrücklich gesagt, dass Maria mit Nähen, Spinnen und Weben zum Lebensunterhalt der Familie beigetragen hat, wie dieses Mitarbeiten zum Unterhalt der Familie die Miniatur mit der Gottesmutter am Webstuhl wiedergibt. Joseph wird als alter Mann bezeichnet, der sich als Zimmermann betätigte. Als das Jesuskind sieben Jahre alt war, sei die Familie nach Nazareth zurückgekehrt.

### Flämische Kupferstiche

Wenn wir nun spätere Darstellungen der hl. Familie, die auf die Stadt Nazareth bezogen sind, suchen, finden wir ein Detail der Wiedergabe des zwölfjährigen Jesus im Tempel unter den Kupferstichen der vom Jesuiten Jeronimo Nadal 1593/4 zusammen mit dem Kommentarteil *Adnotationes et Meditationes* herausgegebenen *Evangelicae Historiae Imagines*, das die Heimkehr von Maria, Joseph und Jesus nach Nazareth zusammen mit der entsprechenden lateinischen Erklärung dem Betrachter vor den Blick stellt<sup>8</sup>. Rechts im Mittelgrund der Bildtafel sieht man durch einen Torbogen hindurch die kleinen Figuren von Maria und Josef mit dem Jesuskind in ihrer Mitte, wie sie der Stadt Nazareth zustreben, die ganz oben im Hintergrund in weiter Ferne gezeichnet ist. Ein interessantes Detail: Maria hat einen kreisförmigen Nimbus, Jesus ein Leuchten um seinen Kopf, während Josef des Heiligenscheins noch entbehrt. Die beigegebene lateinische Erklärung sagt: «sie kehren nach Nazareth zurück, und er war ihnen untertan».

Eine kleine, gestochene Bilderserie zur Kindheit Jesu von, zusammen mit dem Titelblatt, zwölf Kupferstichen hat Hieronymus Wierix laut Beischrift von der zeichnerischen Erfindung an geschaffen. Der Titel der Serie lautet: IESU CHRISTI DEI DOMINI SALVATORIS NOSTRI INFANTIA<sup>9</sup>. Sie zeigt von Blatt zu Blatt, wie das Jesuskind an Alter und Geschicklichkeit zunimmt, wie es immer mehr Maria und seinem Nährvater bei deren Arbeit hilft, und wie dabei Engel die ganze hl. Familie unterstützen. Einige Szenen spielen sich im Freien ab, einige wenige im Innern eines Hauses, in der Werkstatt des Josef oder in der Küche. Das Alter des Jesuskindes auf den beiden letzten Blättern ist auf etwa sieben bis zehn Jahre zu schätzen. Es handelt sich bei der ganzen Serie also um die Zeit vor dem Disput mit den Schriftgelehrten im Tempel. Alle Stiche sind im Wesentlichen eine freie Interpretation des entsprechenden Abschnittes der *Meditationes Vitae Christi*.

Nirgends aber findet sich ein klarer Hinweis auf einen Aufenthalt der hl. Familie in Ägypten, nicht einmal eine Palme findet sich dargestellt. Oder sollte das letzte Blatt, das Josef am Rande eines Gewässers beim Schiffbau zeigt, doch eher angeben, dass sich diese ganze Kindheit Jesu in Ägypten abgespielt hat? So mögen alle zwölf Blätter doch das verborgene Leben Jesu in Ägypten schildern. Von besonderem Interesse ist dabei zu bemerken, dass sich unter den Bildtafeln der unmittelbar vorausgehenden *Evangelicae Historiae Imagines* keine Darstellung der Flucht nach Ägypten findet. Die Stiche der gesamten Kindheitsserie sind sehr wahrscheinlich um die Zeit kurz vor 1600 zu datieren. Sie sind heute in der Bibliothèque royale in Bruxelles aufbewahrt und stammen, wie alle Wierixstiche, in erster Linie aus den Häusern und Kollegien der Gesellschaft Jesu.

Ein einzelnes Blatt ist noch besonders hervorzuheben: Die Dreifaltigkeit auf Erden, wie dieser Bildtypus später in Spanien genannt werden wird. Es ist ein kleines Andachtsbild für Kinder, die bereits Latein gelernt haben, wie die unter dem Stich zu lesenden lateinischen Gedichtzeilen nahelegen, die das Jesuskind als Freude der Mutter und Trost des Vaters preisen und als Zierde des Vaters im Himmel<sup>10</sup>. Hieronymus Wierix, der Zeichner und Stecher des Bildchens, zeigt, wie die hl. Familie mit dem Jesuskind in der Mitte, eine Stadt im Hintergrund lassend, dem Betrachter entgegenkommt. Je ein Kinderpaar ist vorne rechts und links auf die Knie gesunken und betet das göttliche Kind an. Über ihm schwebt die Taube des hl. Geistes, und in den Wolken des Himmels ist Gott Vater zu erkennen. Im Jesuskind auf Erden begegnen sich die Kompositionslinien der beiden Dreieinigkeiten. Solche Bilder dienten offenkundig in der Lateinschule von Antwerpen und an anderen Orten, wo die Jesuiten den Kindern Katechese gaben.

Ein weiterer kleiner Stich wurde von Anton Wierix (+1604) ausgeführt<sup>11</sup>. Das Jesuskind, das ein Kreuz auf den Schultern trägt, kommt dem Betrachter auf gleiche Weise wie auf dem schon besprochenen Andachtsbildchen entgegen, zusammen mit Maria mit dem Schwert im Herzen und Josef, der eine Lilie trägt. Über dem Kind schwebt wieder der hl. Geist in Gestalt einer Taube, und ebenso erscheint oben am Himmel Gott Vater in den Wolken. Auf beiden Blättern hat der jeweilige Künstler Jesus in einem Alter noch unter zwölf Jahren gegeben. Die ganze Komposition der beiden Bildchen mag gleichwohl aus dem Detail der Rückkehr der hl. Familie nach Nazareth auf dem oben besprochenen Blatt der *Evangelicae Historiae Imagines* entwickelt worden sein. Nur wenden dort die drei Personen dem Betrachter den Rücken zu.

### *Die heilige Familie in der spanischen Malerei des Siglo de oro*

Die Komposition der Wierixstiche zur irdischen Dreifaltigkeit diente den Malern in nicht wenigen Fällen als Vorlage. Aus der Rubenswerkstatt stammt ein großes Gemälde, das wie der erste Wierixstich die doppelte Dreifaltigkeit zum Gegenstand hat. Es war einst im Metropolitan Museum in New York und, von dort verkauft, befindet es sich heute in kroatischem Privatbesitz. Ein Kupferstich von Schelte a Bolswert gibt dieses Gemälde wieder<sup>12</sup>. Die Hintergrundlandschaft hat an Tiefe gewonnen, und die Taube des hl. Geistes verbindet mit ihren ausgebreiteten Schwingen Maria und Josef. Ein anonymes spanisches Maler hat die Rubenskomposition für ein Altarbild in San Ildefonso in Sevilla nach der Stichvorlage zu nutzen gewusst<sup>13</sup>. Das gleiche gilt von der hl. Familie des Juan de Valdés Leal, der aber auf die Tiefe der Landschaft verzichtet und auf jeglichen Bezug zur göttlichen Dreifaltigkeit. Er mag an eine Darstellung der Rückkehr der

hl. Familie aus Ägypten nach Nazareth gedacht haben. Das Gemälde ist im Museo de Bellas Artes in Córdoba zu sehen<sup>14</sup>.

Das oben besprochene Blatt des Hieronymus Wierix hat auch Estéban Murillo für das heute im Nationalmuseum in Stockholm aufbewahrte Bild als Vorlage gedient<sup>15</sup>. Auf diesem Gemälde bleibt der hl. Geist in Gestalt einer kleinen Taube eher im himmlischen Bereich unter den ausgebreiteten Armen des Vaters in den Wolken. Vor Murillo hat schon Eugenio Cajés (1575–1634), immer nach dem Stich des Hieronymus Wierix, dieselbe Komposition seinem Retablo der Madrider Kirche S.to Domingo eingefügt<sup>16</sup>.

Ein besonders schönes Bild der heiligen Familie mit dem noch nicht zwölfjährigen Jesuskind hat Murillo gemalt. Es befindet sich im Museo del Prado in Madrid<sup>17</sup>. Es ist «Die heilige Familie mit dem Vogel», ein Ölgemälde, das um 1650 entstanden ist. Maria sitzt am Webstuhl und schaut auf das Jesuskind, das in seiner Rechten einen Distelfink hoch empor hält und dabei auf ein weißes Hündchen schaut, das wiederum zum Vögelchen emporblickt. Mit der Linken stützt sich das Kind auf das rechte Knie des hl. Josef, der mit der rechten Hand das stehende Kind an der Hüfte hält und mit der Linken auf den Hund hinweist. Rechts im Hintergrund ist eine Tischlerbank mit Werkzeug zu erkennen. Das ganze ist anscheinend ein Familienidyll. In Wirklichkeit aber ist Theologie in spielerischer Form dargestellt.

Der tiefere Gehalt des Spiels wird erhellt durch den weißen Pudel, der hinaufschaut zum Stieglitz, den das Jesuskind in der rechten Hand hoch erhoben hat. Nun muss man wissen, dass die Präsenz des Teufels in der Ikonographie hauptsächlich mit zwei Tierarten angedeutet wird, mit der Katze<sup>18</sup> und mit dem Hund<sup>19</sup>. Der Stieglitz aber, mit seinen roten Flecken am Schnabel, weist auf die Passion Christi hin<sup>20</sup>. Durch die Erhöhung – das Vögelchen ist hoch erhoben – wird der Teufel genarrt. Das Ganze ist ein Gruppenporträt der hl. Familie, das durch die Erzählung des Spiels des Kindes mit Vogel und Hund nicht nur verlebendigt, sondern mit einem tieferen Gehalt theologischer Art bereichert wird.

Maria schaut mit etwas verschatteten Augen nachdenklich auf das Spiel ihres Kindes. Sie ist dabei, an einem runden Webstuhl aus Holz, den Josef gefertigt hat, den Rock für Jesus zu weben, der keine Naht enthält. Da dieser nahtlose Rock in der Passionsgeschichte erwähnt wird (Jo 19, 23) und die Hand des Kindes mit dem Stieglitz sich für den Blick des Betrachters mit dem hölzernen Gestänge des Webstuhles verbindet, ist auch Maria in diese Passionsbetrachtung miteinbezogen.

Eine senkrechte Kante in der Hintergrundswand trennt das Antlitz des Josef von Jesus und Maria. Vielleicht soll diese Kante andeuten, dass er noch vor der Passion seines Pflegesohnes sterben wird. Im Nähkorb Mariens findet sich auch ein rotes Stoffstück, ganz in der Nähe des Pudels, und dieses

Rot ist leicht mit den roten Federchen am Schnabelansatz des Stieglitzes zu verbinden. Maria wird Anteil an dem Kreuzesleiden ihres Sohnes bekommen. Josef weist Jesus auf den Hund hin, wie um zu sagen, dass er eine Gefahr für das Vögelchen darstellt, doch der tiefere Sinn des Spieles bleibt ihm verborgen.

Die drei Köpfe des Gruppenporträts bilden ein Dreieck und mögen so das Thema der irdischen Trinität, die einen Hinweis auf die himmlische darstellt, anklingen lassen. Das Jesuskind hat das Alter von etwa fünf Jahren. Freilich ist kein Hinweis zu finden, ob diese Szene mit dem theologisch hintergründigen Spiel in Ägypten oder in Nazareth anzusiedeln ist. Das Thema des Erhebens des Vogels, mit dem die Aufmerksamkeit eines teuflischen Haustieres erregt wird, hat Murillo von einem Gemälde des Federico Barocci übernommen, das Maria mit dem Jesuskind und dem Johannesknaben zeigt. Dieser letztere hält den Vogel in der Hand, zu welchem dieses Mal eine Katze emporschaut<sup>21</sup>. Das Bild, die Madonna mit der Katze, ist um 1570 entstanden und wird heute in der National Gallery in London aufbewahrt<sup>22</sup>. Der andalusische Maler hat das Gemälde durch einen Stich von Cornelis Cort aus den Jahre 1577 kennengelernt. Der Stich gibt die Komposition seitenverkehrt wieder und entspricht so genau dem Gemälde von Murillo.

Auch Juan de Valdés Leal hat der heiligen Familie und ihrem Heim die eine oder andere Komposition gewidmet. Er versucht stets, die übernatürliche Atmosphäre, die dort zu spüren war, zu unterstreichen. Gegen 1665/1669 hat er seine Vision des Kreuzes in der Werkstatt von Nazareth gemalt, die sich heute in Sevillaner Privatbesitz befindet<sup>23</sup>. Der Jesusknabe ist schon im Übergang zum Jünglingsalter. Er ist eindeutig älter als 12 Jahre. In die häusliche Szene bricht die Übernatur ein. Wolken reichen vom Himmel bis in die Werkstatt herab, und in ihnen erscheinen viele Puttenengel, die dem Jesusknaben das Kreuz und die weiteren Leidenswerkzeuge, darunter das große Grabtuch zeigen.

Ein großer grüner Vorhang, der hinter der Schulter Mariens bis auf die Erde herabreicht, gibt den Blick auf die himmlische Vision frei. Maria sitzt am Betpult mit einem aufgeschlagenen Buch. Es wird sicher das Alte Testament gemeint sein. Sie wendet sich mit erhobenem Arm und Sprechgestus Josef zu, der auf der linken Seite des Bildes an der Werkbank beschäftigt ist. Mit geöffnetem Mund gibt er Maria Antwort. Vielleicht hat sie gerade in den Psalmen oder im Buch Jesaja vom Leidensknecht gelesen. Der Dialog zwischen der Mutter und dem Pflegevater wird für den Jesusknaben, der zwischen den beiden steht, zur Vision des Kreuzes mit den Nägeln und den übrigen Leidenswerkzeugen. Er ist wie ein Priester mit einer gegürteten Albe bekleidet, und sein roter Mantel erinnert an ein Messgewand. So wird er als der zukünftige einzige Priester gezeigt. Zu den schrecklichen Leidens-

instrumenten, mit denen die Puttenengel in den Wolken beschäftigt sind, findet sich auf der Erde ein friedlicher Gegensatz in Gestalt eines weißen Taubenpaares, mit dem wohl die Seelen von Josef und Maria in inniger Gemeinschaft verbildlicht werden.

Ein zweites Mal hat Valdés Leal die heilige Familie in ihrem Hause in Nazareth gemalt<sup>24</sup>. Es ist ein Altarbild mit halbrundem Abschluss. Um 1673/1675 entstanden, ist es heute in der Kathedrale von Baeza zu sehen. Es gehört eigentlich zu den Darstellungen der doppelten Dreifaltigkeit, im Himmel und auf Erden. Das Jesuskind ist noch nicht zwölf Jahre alt und ganz der Obhut des heiligen Josef anheimgegeben, der seine rechte Hand auf die Schulter des Kindes gelegt hat. Auf seiner rechten Schulter hat sich der Heilige Geist in Gestalt einer weißen Taube niedergelassen. Maria, am linken Bildrand, ist mit Stickerarbeiten beschäftigt, schaut aber im Augenblick auf das Jesuskind, das wiederum seinen leuchtend klaren Blick hinauf zum Himmel richtet, in dem der auf Wolken thronende und von Puttenengeln umgebene Gott Vater erscheint. Auch Josef schaut schräg hinauf in die Richtung Gott Vaters, aber sein stumpfer Blick mag andeuten, dass er noch nicht der Schau Gottes gewürdigt ist. Die Gestalten sind lebensgroß im Vordergrund, dem Betrachter zugewandt, gemalt.

Maria trägt ein rotes Kleid und einen hellblauen Mantel und einen weißen Kopfschleier. Die violette Farbe kleidet das Jesuskind, das in seiner Linken ein kleines Holzkreuz trägt, das wohl von Josef angefertigt worden ist, da es auf der Wurzel seiner linken Hand aufruhet. Traditionell ist er mit einem dunkelblauen Gewand und mit einem ockerfarbenen Mantel bekleidet. Der Mantel Gott Vaters schimmert silbrig weiß und sein Mantel ist von einem lichten Rot. Diese helleren Farben sollen seine rein geistige Natur andeuten. Er beugt sich vom Himmel herab und hat die Arme ausgebreitet, wie um den Sohn und seinen Pflegevater in Liebe zu umfassen. Seine Linke mag auch als Schutzgestus gedeutet werden, wie sich dieser bei einem über dem Kopf des Jesuskindes schwebenden nackten Puttenengel wiederholt und wie er bei Maria mit leichter Drehung der Hand zu einer Geste des Erstaunens umgewandelt wird. Der Schutzgestus wiederholt sich auch bei einem Engel über dem Haupte Mariens. Ein weiterer Puttenengel, eng mit seinem Gefährten verbunden, stützt die Schutz gebende Hand seines Freundes über dem Jesuskind. Auf der rechten Seite, über Josef, ist ein Engelpaar im Gespräch gegeben. Es wird deutlich, wie der Maler die ganze himmlisch-irdische Szene durchmeditiert hat, um so seine Komposition mit vielen, den Inhalt erklärenden Bezugslinien zu bereichern.

Auch José de Ribera hat eines seiner Gemälde dem verborgenen Leben Jesu in Nazareth gewidmet. Es ist im Museo del Prado in Madrid aufbewahrt<sup>25</sup>. Es zeigt nur Josef und das Jesuskind mit wohl mehr als zwölf Jahren. Der Nährvater ist als Dreiviertelsfigur groß ins Bild gebracht, das er

mit seiner Gestalt fast ganz einnimmt. Er hat den für seine Hochzeit mit Maria erblühten Stab in der Rechten. Die linke Hand hat er auf die Brust gelegt. Sein Gewand ist dunkelbraun getönt. Das Haupt ist leicht nach links geneigt, der Blick aber geht in entgegengesetzter Richtung schräg nach oben. Von dort erstrahlt ein Licht, das beide Personen von oben beleuchtet, so dass besonders das Angesicht des Jesuskinds und seine rechte Hand hell aufstrahlen und sich so deutlich von dem dunkleren Teint des Josef abheben. Josefs Kopf aber befindet sich im Zentrum des Lichtkegels, den der Maler in hellerem Brauntönen vor dem dunklen Hintergrund angibt. Das Jesukind, links unten auf dem Gemälde, kleidet ein graublaues Gewand. Es trägt einen Korb mit den Werkzeugen seines Nährvaters und schaut ebenfalls nach der Quelle des Lichtes empor, die vor dem Bild in großer Höhe zu denken ist und nicht ganz sicher ausgemacht werden kann, da sich die Blicke des Kindes und des Josef nur im Unendlichen treffen.

Die Zeit nach der Rückkehr aus Ägypten, die zweite Periode des verborgenen Lebens Jesu, das er in Nazareth zugebracht hat, hat vor dem 17. Jahrhundert und außerhalb der südspanischen Sphäre kaum eine Darstellung in der Kunst gefunden. Im Exerzitenbuch des hl. Ignatius wird ihr eine Übung gewidmet<sup>26</sup>, und entsprechende Abschnitte sind auch in den *Meditationes Vitae Christi* zu finden<sup>27</sup>. Valdés Leal hat in Sevilla auch für die Jesuiten gearbeitet, und es ist bekannt, wie eng Murillo mit den Franziskanern verbunden war. Ob Rembrandt mit seinen Gemälden der hl. Familie im Louvre in Paris, in der Eremitage in St. Petersburg und in Kassel deren Aufenthalt in Ägypten oder schon in Nazareth gemeint hat, lässt sich nicht klar sagen. Das Jesukind auf diesen seinen Bildern mag kaum älter als ein Jahr gedacht sein.

### *Das Thema Nazareth in der mexikanischen Malerei*

Im Neuen Spanien, im heutigen Mexiko ist Nazareth immer wieder zum Bildvorwurf geworden. Da dort das Jesuskind zumeist in einem Alter mit mehr als sieben Jahren gemalt worden ist, kann nur sein verborgenes Leben in Nazareth gemeint sein. Es sind hauptsächlich vier Themen, die dort in der Kunst der Zeit der Vizekönige, im 17. und im 18. Jahrhundert, in Gemälden behandelt worden sind: die irdische und die himmlische Trinität, das Mitwirken des Jesuskinds in der Werkstatt des Josef, das Mahl der heiligen Familie zusammen mit den Großeltern Joachim und Anna zu Besuch, und der Tod des Josef mit dem jungen Jesus am Sterbebett seines Pflegevaters.

Ein Gemälde, das in seiner Ikonographie dem Typus der irdischen und himmlischen Dreifaltigkeit zuzurechnen und in der Universitätsammlung von Zacatecas in Mexiko zu sehen ist, hat der Maler – das Bild wird gewöhn-

lich Luis Juárez (ca. 1585–1639) zugeschrieben – mit weiteren Elementen angereichert<sup>28</sup>. Es stammt aus dem ehemaligen Jesuitenkolleg. Jesus, etwa zwölf Jahre alt, sitzt auf dem Lehrstuhl, und vor ihm stehen zu seiner Rechten und Linken Josef und Maria. Jesus schaut nach oben zum Heiligen Geist, der in Gestalt einer Taube über ihm schwebt, mit einer Dornenkrone im Schnabel. Über dem Geist ist Gott Vater zu sehen, mit einer Tiara gekrönt. Maria trägt die Kaiser- und Josef die Königskrone. Maria schaut auf Jesus, und Josef auf Maria. Rechts und links von der Lehrkanzel stehen je drei jugendlich gegebene Engel. Je vier von ihnen halten je ein Passionsinstrument in den Händen: die Geißelsäule, die Lanze, den Stab mit dem Schwamm und den Essigkrug. Je zwei Puttenengel schweben neben Gott Vater in den Wolken und haben Blumen, zumeist Lilien und Rosen, in den Händen, den Betrachter auf den Duft der Tugenden von Joseph und Maria hinzuweisen.

Jesus trägt in der Linken das Kreuz wie ein Szepter, in der rechten Hand die drei Nägel. Sein Gesicht ist von oben her erleuchtet. Unter seinen Füßen befinden sich die Figuren des Lasters, der Tod in Form eines Schädels und der Schwanz des Dämons, dessen Kopf unter den Füßen Mariens zu vermuten ist. Das Gewand des auf der Kathedra sitzenden Jesus ist von besonderer Farbe und ganz einfachem Schnitt. Die Ärmel reichen weit herab, der untere Saum des Kleides bis zu seinen Füßen. Die Gewandfarbe wäre als ein glänzendes und doch wieder leicht abgedunkeltes Violettblau zu bezeichnen. Diese Farbe entspricht der Beschreibung der Maria von Agreda, die diese Visionärin vom Kleid Jesu, das Maria gewoben hat, gibt. Dort ist es als brombeerfarben, dem Silber und eine Brauntönung beigemischt ist beschrieben<sup>29</sup>. Es könnte aber auch eine schwarze Farbe gemeint sein, mit grauweißen Höhungen, die spätere Passion Jesu anzudeuten. Sollte die Zuschreibung an Luis Juárez stimmen, der 1639 gestorben ist, könnte gerade noch die Bekanntheit des Werkes von Maria von Agreda angenommen werden, da diese schon im Jahre 1627 zum ersten Mal den Plan gefasst hat, ihre Visionen aufzuschreiben und damit im Jahre 1637 begonnen hat.

Die irdische und himmlische Dreifaltigkeit ist nach dem Stich des Hieronymus Wierix im frühen 17. Jahrhundert auch ganz mit Kolibrifederchen ausgeführt worden<sup>30</sup>. Die Köpfe von Josef und Maria sind in ihrer Proportion ein wenig zu groß geraten. Es fehlt auch an der perspektivischen Tiefe der Raumillusion, aber das religiöse Empfinden des Meisters ist umso mehr in dem weichen, farbigen Glanz des Federmosaiks zum Ausdruck gekommen. Das nur 41 cm hohe Bild wird in der Kathedrale von Puebla aufbewahrt. In dieser Stadt wird die Kunst, mit Federchen ein farbenprächtiges Bild zu gestalten, noch heute ausgeübt.

Die Werkstatt von Nazareth ist das Thema eines exzellenten Ölgemäldes in der Kathedrale von San Luis de Potosí<sup>31</sup>. Die weiche Faltengebung und

die einheitliche Raumauffassung lassen eher an ein europäisches als an ein mexikanisches Meisterwerk denken. Die gewöhnlich gegebene Datierung ins 18. Jahrhundert scheint mir ebenfalls verfehlt zu sein. Mit aller Wahrscheinlichkeit haben wir es mit einem noch unbekanntem Meisterwerk des Estéban Murillo zu tun, das dieser in der Zeit um 1660 in Sevilla geschaffen hat.

Wieder ist die Bildvorlage in einem Detail eines Sticks der Wierixwerkstatt zu finden. Auf einem der vier Eckmedaillons eines Bildchens der doppelten Dreifaltigkeit, das Hieronymus Wierix gestochen hat, finden sich Maria und Josef und das Jesuskind bei der Arbeit<sup>32</sup>. Joseph und Jesus sind dabei, mit derselben Säge wie das Jesuskind auf dem Bild von San Luis de Potosí, ein Brett zu zerteilen. Wie auf der winzigen Stichvorlage sind die Köpfe der drei Personen im Dreieck angeordnet. Nur ist Josef auf dem Gemälde hinter der Hobelbank mit dem Abhobeln eines Brettes, das Jesuskind allein mit der großen Säge, und Maria mit einer Stickarbeit beschäftigt. Auf dem Medaillon spielt sich die Szene im Freien ab, auf dem Gemälde im Innenraum der Werkstatt.

Die Hobelbank gliedert den Raum. Sie teilt das Gemälde in eine obere und eine untere Hälfte und weist jeder dargestellten Person ihren Platz zu. Neben der Bank, links im Bild, sitzt Maria auf einem Schemel. Hinter ihr steht Josef. Vor ihr macht sich das Jesuskind mit der großen Säge an die Arbeit. Ganz rechts im Vordergrund ist ein Paar weißer Tauben an einem kleinen runden Wasserbecken gemalt, nach dem Vorbild berühmter antiker Taubenmosaiken, von denen vor allem die des Baptisteriums der Orthodoxen in Ravenna erhalten geblieben sind. Der Maler hat mit diesem Taubenpaar wohl an die Seelen von Maria und Josef gedacht. Die Taube betrachtet ihr Spiegelbild im Wasserbecken, der Täuferich dreht das Köpfchen zu seiner Gefährtin.

Die Werkstatt ist sauber gefegt, die Werkzeuge hängen wohl geordnet im offenen Werkzeugschrank links im Hintergrund. Nur die Hobelspäne, die Joseph produziert, bilden unregelmäßige, s-förmige Ornamente. Die Bewegung beginnt mit Maria, die sich leicht über eine Näh- oder Stickarbeit beugt, führt weiter zu Josef, der mit seinem Körpergewicht, sich noch weiter herunterbeugend, die Wirkung des mit beiden Händen gefaßten Hobels unterstützt, und endet bei dem Jesuskind, das, der Mutter zugewandt, mit der großen Säge mit Mühe und fliegenden Haaren ein Brett zerteilt. So entsteht zwischen den drei Personen eine harmonische Kreisbewegung.

Das Kleid des Jesuskindes ist eindeutig brombeerfarben und dürfte so genau der schon oben genannten Beschreibung der Maria de Agreda entsprechen. Maria trägt einen durchsichtigen Kopfschleier und hat das traditionelle rote Gewand und einen blauen Mantel an. Als einzige zeichnet sie

der Lichtreif des Heiligennimbus aus. Josefs rote Ärmel ragen aus einem blaugrauen Überrock hervor. Alle drei Personen sind ganz mit ihrer Arbeit beschäftigt. Es wird wohl kaum noch ein weiteres Bild existieren, das dem Betrachter einen solchen meditativen Einblick in das Arbeitsleben der Familie von Nazareth gewährt. Auch aus diesem Grunde sollte man eine Zuschreibung an den Sevillaner Maler Murillo ernsthaft erwägen, zumal spanische Werke öfters nach Mexiko exportiert worden sind.

Die Darstellung des Mahles der heiligen Familie und des Segensgebetes des Jesuskindes wird man wohl nur in Mexiko finden können. Eines der schönsten Exemplare eines solchen Gemäldes hat Luis Berruero geschaffen. Es befindet sich in der Kathedrale von Tula de Allende, die dem heiligen Josef geweiht ist<sup>33</sup>. Mit großer Erzählkunst lässt der Maler den Betrachter an dem Mittagmahl der heiligen Familie teilnehmen. Die Großeltern Joachim und Anna sind zu Besuch gekommen. Die ovale Tafel deckt ein weißes Tischtuch, das ganz mit noch ungeschliffenen Edelsteinen übersät ist. Josef und Joachim sitzen rechts und links an den Tischenden, hinter der Tafel Maria und Anna mit dem Jesusknaben in ihrer Mitte.

Über dem Knaben thront der Vater im Himmel. Vor seiner mit einem himmelblauen Hemd gekleideten Brust schwebt der Heilige Geist in Gestalt einer weißen Taube. Drei verschiedene Arten von Engeln ergänzen die himmlisch-irdische Szene: geflügelte Köpfcchen in den himmlischen Wolken, nackte, kaum bekleidete Engelputzen, die mit Blumensträußen oder mit einem Tablett mit Gläsern in den Händen vom Himmel so steil herabfliegen, dass dem einen das Röckchen vom bloßen Hintern gerutscht ist, und solche, die jugendlichen Alters sind und auf Erden rechts und links hinter Josef und Joachim die heiligen Personen bedienen und allerlei köstliche Speisen herbeitragen. Aufgetischt sind schon auf silbernen Tellern je zwei Spiegeleier. Auch das Obst wartet schon in einer Schale. Josef und Joachim haben schon die Arme gekreuzt oder zum Gebet gefaltet. Das Jesuskind war gerade im Begriff, die Speisen zu segnen, da hat Anna eine Birne erfasst und dem Knaben gezeigt. Dieser wiederum wendet sich der Frucht zu, ebenso Maria mit einem hinweisenden Gestus. Das Gebet ist unterbrochen worden durch ein theologisches Gespräch, denn die Birne gehört zu den Früchten, die in der Kunst mit der verbotenen Frucht des irdischen Paradieses in Verbindung gebracht werden.

Durch das Essen der verbotenen Frucht kam die Sünde und der Tod in die Welt. Von beidem ist Maria seit dem ersten Augenblick ihrer Empfängnis ausgenommen, das ist der Gegenstand des Gespräches zwischen Mutter, Großmutter und Kind. Dort, wo die heilige Familie sich aufhält, ist das irdische Paradies wieder hergestellt. Dort dienen die Engel den Menschen. An diesem Paradies dürfen Josef, Joachim und Anna teilnehmen, und ebenso der Betrachter, der aber vor dem Teufel gewarnt wird, der in Gestalt einer

schwarz-weiß gefleckten Katze ihn ständig in seinem feurig-dämonischen Blick hat. Sie sitzt rechts bei den Füßen Joachims vor der ovalen Tafel auf dem Boden. Wie der Tisch mit Edelsteinen, so ist der Boden mit Blumen übersät, die duftenden Tugenden der heiligen Personen der Tafelgemeinschaft anzudeuten oder gar die Gnaden, die sie ständig erhalten. Sie sind von den Versuchungen und der Sünde ausgeschlossen, und geben so dem Betrachter das Beispiel, wie auch er den Klauen des Teufels entkommen kann. Dass das Jesuskind in der heiligen Familie in Nazareth stets das Tischgebet gesprochen hat, das können wir wieder bei Maria de Agreda nachlesen<sup>34</sup>.

Eine einzigartige Komposition hat ein bisher noch anonym mexikanischer Maler in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts geschaffen<sup>35</sup>. Das Bild, das in der Kathedrale der Stadt Mexiko aufbewahrt wird, trägt den Titel «Jesus mit den Wasserkrügen». Lebensgroß sind die drei Personen der heiligen Familie ganz im Vordergrund des Bildes dargestellt. Maria und Josef befinden sich rechts in einem dunklen Innenraum. Der Jesusknabe ist gerade von links her auf die Schwelle der Haustür getreten. Er kommt aus einer mit Palmen bestückten Landschaft, die den Hintergrund des linken Drittels des Bildes ausmacht. Eine senkrechte Wand trennt den Außen- von dem Innenraum, in den Jesus einzutreten im Begriff ist. Ganz nahe am Eingang sitzt Maria im roten Kleid mit dem Stickerahmen auf den Knien. Hinter ihr steht im Halbdunkel die Gestalt des Josef im graublauen Gewand. Er hat die Rechte wie segnend hinter dem Kopf Mariens erhoben.

Der Jesusknabe, violett gekleidet, hält in jeder Hand einen großen, tönernen Wasserkrug, in dessen beide Öffnungen er Blumen gesteckt hat. Beide Krüge sind ein wenig nach rechts geneigt gemalt. Der Krug in der linken Hand des Knaben zeigt dazu ein großes Loch, aus dem reichlich Wasser auf den Boden fließt. Ein böser Spielgefährte mag mit einem Stein das Loch in den Krug geschlagen haben. Das Jesuskind ist sichtlich ergriffen, und auch Maria wird mit erstaunt ernster Miene gezeigt. Sehen wir aber näher zu, gewahren wir, dass das Loch im Krug genau die Umrisse einer Katze zeigt. Es ist der Böse, der das Loch geschlagen hat, und das reichlich ausfließende Wasser mag an die Stelle des Johannesevangeliums erinnern: «Wer Durst hat, komme zu mir, und es trinke, wer an mich glaubt. Wie die Schrift sagt: Aus seinem Inneren werden Ströme lebendigen Wassers fließen...» (Jo 7,37). Außerdem erinnert dieses Detail des Loches im Krug mit dem ausfließenden Wasser an die Öffnung der Seite Jesu am Kreuz, wobei nicht nur Blut, sondern auch Wasser ausgeflossen ist (vgl. Jo 19,34).

Die Szene, die am häufigsten auch in Europa im 17. und 18. Jahrhundert im Zusammenhang mit der heiligen Familie dargestellt worden ist, gibt es natürlich auch in Mexiko auf nicht wenigen Gemälden zu sehen, nämlich den Tod des Josef, wobei Jesus persönlich am Bett seines Nährvaters assistiert<sup>36</sup>. Der heilige Josef ist ja der Patron für einen guten Tod, und es

gab deshalb nicht wenige nach ihm benannte Bruderschaften. Ein Gemälde dieses Themas, das hier kurz vorgestellt werden soll, wird in der Pfarrkirche des hl. Nikolaus von Tolentino in Peralta in der Nähe von Mexiko Stadt aufbewahrt<sup>37</sup>. Wahrscheinlich stammt es aus dem ehemaligen Jesuiten-Noviziat von Tepotzotlán. Es ist wohl Pedro de Prado zuzuschreiben.

Josef liegt auf dem Totenbett, das schräg in den Raum gestellt ist, unter einer kostbaren grünen Damastdecke. Zu seiner rechten Seite steht Jesus, der ihn umarmt. Josef hat sich ihm mit bleichem und entkräfteten Angesicht mit Zuversicht zugewandt, das von dem Widerschein der göttlichen Glorie, die goldgelb aus den bis ins Zimmer herabgekommenen Wolken, erstrahlt. Puttenengel sitzen auf den Wolkenrändern. Je zwei, im Kindesalter und mit einem Gewand bekleidet gemalt, stehen zur Rechten und zur Linken des Bettes. Vorne unten, zu Füßen des Bettes sitzt Maria in Trauer auf dem Boden und wischt mit einem weißen Taschentuch ihre Tränen ab. Links neben ihr steht der Nachttisch, mit Gefäßen und Arznei auf einem Silberteller und einem geschlossenen Gebetbuch. Rechts zu Füßen des Bettes steht ein Engel im Jünglingsalter, der dem Betrachter den Rücken zuwendet. Direkt hinter Maria kauert die teuflische Katze am Boden, die aber eingeschlummert ist, und so den Tod des Nährvaters Jesu nicht stören kann. Einer der beiden Engel – oder ist es ein Jüngling, der gerade dem Knabenalter entwachsen ist – hält die Bettpfanne mit entsprechendem Inhalt in den Händen. Sein Gefährte hält schützend die Hand hinter der Pfanne, damit ihr Inhalt nicht etwa den roten Mantel Jesu streifen und beschmutzen könne. So realistisch irdisch und zugleich visionär überirdisch gibt der Maler die ganze Szene wieder.

Links oben im Hintergrund, durch den offenen Eingang hindurch, sieht der Betrachter zwei Reihen von Engeln, die sich schon zur Prozession formiert haben, mit brennenden Kerzen in den Händen, die Seele Josefs zum Limbus abzuholen, wo sie noch ihre Erlösung am Tage der Auferstehung Jesu zu erwarten hat. Ein Engel hinter dem Bett, rechts im Bild, hält die brennende Totenkerze in die Höhe. Ein Putto streut abgeschnittene Blumen, darunter eine große weiße Rose, vom Wolkenrand her aufs Totenlager. Maria, in der Mittelachse des Bildes gemalt, schaut den Betrachter an, wie um Mitleid mit ihrem Schmerz zu bitten. Das Gemälde mag im frühen 17. Jahrhundert entstanden sein und vielleicht den Jesuitennovizen zur Betrachtung gedient haben. Auf alle Fälle handelt es sich um eines der Ölgemälde, die einst in größere Altararchitekturen eingefügt waren.

### *Das Leben Jesu in Nazareth in der Kunst des zwanzigsten Jahrhunderts*

Wir haben gesehen, dass die bedeutenden Werke, die das verborgene Leben der heiligen Familie in Nazareth darstellen, alle vom Anfang des 17. Jahr-

hundreds an entstanden sind und bis in die erste Hälfte des 18. Jahrhunderts hineinreichen. Die mexikanischen Maler der Zeit der Vizekönige haben dabei besonders lebendig erzählte und mit theologischen Gedanken durchdrungene Gemälde aufzuweisen. Erst viel später, erst gegen Mitte des 20. Jahrhunderts, wird das Thema Nazareth wieder wahre Künstler zur Gestaltung verschiedener Werke anregen, und dies besonders in Italien. Dort wurden, unter dem Einfluss der Zuwendung einiger bedeutender Persönlichkeiten der katholischen Kirche zu den Fabrikarbeitern, Jesus und Josef neu entdeckt. Die künstlerische Ausformung der Thematik der Arbeit Jesu in Nazareth wurde so Titel einer ganzen Abteilung der Sammlung des von Don Giovanni Rossi gegründeten Bildungszentrums «Pro Civitate Christiana» in Assisi.

In der Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils wurden bekannte Künstler und noch junge unbekanntere eingeladen, das Thema «Jesus, der göttliche Arbeiter» zu behandeln. Die Ergebnisse wurden der Sammlung des Zentrums einverleibt und in einem überblickshaften Katalog veröffentlicht, zu dem Don Giovanni Rossi selbst, Giulio Andreotti, Giovanni Fallani und Francesco Mario Oddasso kurz gefasste Einleitungen verfasst haben<sup>38</sup>. Es kamen so fünfzig Werke der klassischen Kunstgattungen zusammen, Skulpturen, Reliefs und Gemälde verschiedenster Techniken, von Autoren mit bekannten und weniger bekannten Namen.

Manchmal findet sich auf diesen Arbeiten die ganze heilige Familie zusammen, manchmal Jesus mit Josef und weiteren Arbeitern, sehr oft Jesus allein. Hier können nur einige Beispiele kurz angesprochen werden. Primo Conti hat ein Gemälde beige gesteuert, das in essentiellen Formen Jesus zeigt, wie er mit dem Stemmeisen eine Furche in ein Brett gräbt<sup>39</sup>. Der noch junge Jesus ist ganz auf diese Arbeit konzentriert. Carlo Carrà hatte sich schon im Jahre 1953 mit dem Thema «Jesus an der Werkbank» beschäftigt, und in einem Gemälde die ganze heilige Familie um diese Bank versammelt<sup>40</sup>. Die Mutter sitzt links im Vordergrund und hat die Hände im Schoß zusammengelegt. Der Nährvater, hinter der Bank dargestellt, weist mit dem Stift auf das Brett, das Jesus gerade vermisst. Die Köpfe von Jesus und Maria, beide im Profil gemalt, sind von einer Andeutung von Heiligenschein umgeben, der des Josef ist am stärksten plastisch herausgearbeitet. Durch ein Werkstattfenster am linken oberen Bildrand schaut der Betrachter noch auf die schräge Fensterfront eines Gebäudes, dessen Funktion und Charakter nicht näher bestimmt wird.

Wie ein Tänzer im Rahmen der Balken gibt Enzo Assenza mit seiner Bronzeskulptur Jesus als Zimmermann<sup>41</sup>. Eingefügt in die Struktur der Balken eines Dachgerüsts malt ihn Ferruccio Ferrazzi<sup>42</sup>. Links im Vordergrund ist Josef zu sehen beim Vorbohren eines Nagelloches. Weitere vier Arbeiter und ein Engel finden sich zwischen das Balkengerüst eingefügt,

und hinten rechts steht Maria im Eingang des noch nicht vollendeten Heimes. Das Einfügen des jugendlichen Arbeiters in die Werkstruktur der Balken und Wände ist vielleicht die gelungenste Weise der Wiedergabe des Themas des göttlichen Arbeiters. Auch Luigi Filocamo<sup>43</sup> und Silvio Consadori<sup>44</sup> haben Varianten dieser Präsentation des jugendlichen Jesus in ihrem essentiell realistischen Stil beigesteuert. Das Gleiche gilt von Bruno Saetti, der aber in einer mehr abstrahierenden und seine Figuren stilisierenden Art malt<sup>45</sup>.

Carlo Mattioli gibt einen schemenhaften Christus mit der Arbeitsschürze, der mit einem ganz in dunklen Schatten gehüllten, aber mit gelbem Nimbus versehenen Angesicht auf eine stillebenhafte Ansammlung von Zimmermannswerkzeugen schaut, deren metallische Elemente aggressiv vor dem dunklen, in violetten Tönen gehaltenen Hintergrund und der braunen Oberfläche des Werktafles aufleuchten<sup>46</sup>. Amerigo Bartoli weiß das Nageln des aktiven jungen Jesus mit einem Vergleich mit dessen am Kreuz angenagelter Hand zu nutzen<sup>47</sup>. Dieses Gemälde gehört zu den wenigen Beispielen eines Versuches, den Darstellungen eine theologische Tiefe zu geben. Die Gottheit Jesu bleibt in den allermeisten modernen Werken, die das Arbeitsleben Jesu wiedergeben, verborgen, trotz der Beifügung von Heiligenscheinen verschiedenster traditioneller Prägung.

Zum Abschluss mag noch das vielleicht bedeutendste Werk der Kunst des zwanzigsten Jahrhunderts, das dem Thema Nazareth gewidmet ist, präsentiert werden. Es ist ein Gemälde gleichnamigen Titels von Georges Rouault<sup>48</sup>. Es befindet sich in der Sammlung moderner religiöser Kunst im Vatikanmuseum. 1948 gemalt, hat der Künstler dieses Ölbild Giovanni Battista Montini, dem späteren Papst Paul VI., persönlich geschenkt. Es ist zehn Jahre vor seinem Tod entstanden, in der letzten Periode des Künstlers, in der er in seinen Farben einen Widerschein des Paradieses gab.

Es ist kein irdisches Nazareth dargestellt. Es fehlen Josef und auch das Städtchen selbst. Nur turmartige Bauten mit Kuppelhauben sind über das Bild verteilt. In vorderster Ebene ragen einige Bäume in den Himmel. In ihrer Mitte führt ein Weg zum Bildhintergrund. Auf ihm sind drei Paare verteilt, jeweils eine Mutter mit ihrem Kind. Zwei der Mütter sind wie an die zentralen Baumgruppen angelehnt gegeben, wie ihre Kinder sich an sie lehnen. Im Mittelgrund aber, durch sein helles weißes Kleid und durch einen gelben Nimbus gekennzeichnet, steht Jesus zusammen mit Maria. Alle Figuren sind nur skizzenhaft mit wenigen Pinselstrichen angedeutet. Die Bäume haben keine Laubkrone, und zwischen ihnen erscheint die gelb und rot glühende Sonne. Der ganze Himmel leuchtet in orangenen Tönen, die nach den Rändern hin einem hellen Blau weichen. Es ist eine friedliche Vision einer behausten, geheimnisvoll von innen her leuchtenden Landschaft, in der die Mutter-Kind-Paare ihre Mitte in Jesus finden.

Nazareth, in der Zeit vor dem öffentlichen Wirken Jesu, hat kaum Erwähnung in den Evangelien gefunden und erst spät die Phantasie der christlichen Künstler angeregt. Dabei haben die Imagination religiöser Betrachtungsbücher und sogar die Visionen einer seligen Franziskanerin eine wichtige Rolle gespielt. Was nicht sicher gewußt wird, kann zum Gegenstand der Phantasie und manchmal sogar von Visionen werden. Künstler wissen daraus Nutzen zu ziehen. Wieviel ärmer wäre unsere Welt, wenn es nur sichere Wahrheiten gäbe.

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Zu Nazareth, s. den gleichnamigen Artikel von B. Kühnel, in: *Enciclopedia dell'Arte medievale* VIII, Roma 1997, S. 657-661.

<sup>2</sup> Zur Ikonographie der hl. Familie s. H. Sachs, *Familie, heilige*, in: *Lexikon der christlichen Ikonographie*, hsg. v. E. Kirschbaum S.J., II, Rom. Freiburg. Basel/Wien 1970, Sp. 4-7.

<sup>3</sup> S. meine Aufsätze *Intorno alla Madonna di Loreto di Raffaello*, in: *Colloqui del Sodalizio tra studiosi dell'arte*, 2. ser. 7 (1980-1982), Roma, S. 17-29; *Raffaël und die Theologie*, in: *Raffaël in seiner Zeit*. Sechs Vorträge im Auftrag der Universität Würzburg, hsg. v. V. Hoffmann, Nürnberg 1983, S. 101-103.

<sup>4</sup> a.a. O., S. 28, Anm. 25f.

<sup>5</sup> H. Sachs (wie Anm. 2), Abb. 1.

<sup>6</sup> J. Plummer, *The Hours of Catherine of Cleve*. Introduction and Commentaries, London 1966, S. 8, 16-23, Abb. Nr. 92.

<sup>7</sup> *Cento Meditazioni di S. Bonaventura sulla vita di Gesù Cristo*. Volgarizzamento Antico Toscano. Testo di lingua cavato dai manoscritti per cura di Bartolommeo Sorio P.D.O., I Roma 1847, S. 176: «Consolava dunque lo Figliolo colle parole e coll'opere quanto potea...» (eigene Übersetzung ins Deutsche); Anonimo Francescano del 300, *Meditazioni sulla vita di Cristo*. trad. e prefaz. a cura di Silvano Cola, Roma 1982, S. 48f. Die beiden hier zitierten Ausgaben spiegeln verschiedene Versionen des Textes, der in Details in der handschriftlichen Überlieferung variiert.

<sup>8</sup> Hieronymus Natalis, *Evangelicae Historiae Imagines*, Antwerpen 1593, Taf. 9. S. zu Nadals Werk zuletzt P. Rheinbay, *Biblische Bilder für den inneren Weg*. Das Betrachtungsbuch des Ignatius-gefährten Hieronymus Nadal (1507-1580) [Deutsche Hochschulschriften 1080], Egelsbach. Frankfurt. St. Peter Port 1995.

<sup>9</sup> M. Mauquoy Hendrickx, *Les estampes des Wierix conservées au Cabinet des estampes de la Bibliothèque royale Albert Ier*. Catalogue raisonné I, Bruxelles 1978, S. 60-64, Nr. 407-418, Taf. 54f.

<sup>10</sup> a.a.O., S. 67, Nr. 427, Taf. 56. Vgl. J. B. Knipping, *De Iconografie van de Contra-Reformatie in de Nederlanden* I, Hilversum 1939, S. 156f., Abb. 104.

<sup>11</sup> a.a.O., S. 87, Nr. 486, Taf. 63.

<sup>12</sup> B. Navarrete Prieto, *La pintura andaluza del siglo XVII y sus fuentes grabadas*, Madrid 1998, S. 207, Abb. 403.

<sup>13</sup> a.a.O., S. 209, Abb. 408.

<sup>14</sup> a.a.O., S. 207, Abb. 402. Der Werkkatalog von E. Valdivieso, *Juan de Valdés Leal*, Sevilla 1988, nimmt dieses Bild nicht als eigenhändig auf, gibt aber ein weiteres Bild der doppelten Trinität diesem Künstler, das sich in einer Privatsammlung in Madrid befindet und zwischen 1675 und 1679 zu datieren ist. S. a.a.O. S. 263, Nr. 181.

<sup>15</sup> D. Angulo Iniguez, *Murillo. Su vida, su arte, sus obras*, Madrid 1981, II, S. 172f., Kat. Nr. 189. Vgl. B. Navarrete Prieto (wie Anm. 12), S. 132, Abb. 191.

- <sup>16</sup> D. Angulo Iniguez y A. E. Perez Sanchez, *Pintura Madrilena. Primer Tercio del Siglo XVII*, Madrid 1969, S. 228f., Kat. Nr. 13, Abb. 192.
- <sup>17</sup> J. Camón Aznar, *La Pintura española del siglo XVII* (Summa Artis XXV), Madrid 1978, S. 567; C. Arranz Enjuto, *Cento volti di Cristo per la contemplazione*, Cinisello Balsamo 2001, S. 57, Abb. 25.
- <sup>18</sup> S. meinen Beitrag in *Gatti nell'arte. Il Magico e il quotidiano* (Katalog der Ausstellung Rom, Palazzo Barberini 1987), hsg. v. S. Rossi und C. Strinati, Rom 1987, S. 35–38. Vgl. Z. Sebková-Thaller, *Sünde und Versöhnung in Jan van Eycks Hochzeitsbild*. Die allegorische und die anagogische Ebene des vierfachen Schriftsinns, Markt Berolzheim 1992 (Diss. Lund 1992), S. 33, 130f., Anm. 401, Abb. 159–161.
- <sup>19</sup> Z. Sebková-Thaller, a.a.O., S. 25f., 115f., Anm. 283, Abb. 136–138.
- <sup>20</sup> *Raffael und die Theologie* (wie Anm. 3), S. 101.
- <sup>21</sup> dazu den Katalog *Gatti nell'arte* (wie Anm. 18), S. 116, Nr. 31.
- <sup>22</sup> B. Navarrete Prieto (wie Anm. 12), S. 133, Abb. 192.
- <sup>23</sup> E. Valdivieso, (wie Anm. 14), S. 152, Kat. Nr. 118, Abb. 123.
- <sup>24</sup> E. Valdivieso, a.a.O., S. 173, Kat. Nr. 163, Abb. 144.
- <sup>25</sup> C. Arranz Enjuto (wie Anm. 17), S. 76, Abb. 35.
- <sup>26</sup> «Das Leben Christi unseres Herrn vom zwölften bis zum dreißigsten Jahr, Luk 2. Erstens: Er war gehorsam Seinen Eltern. Zweitens: Er nahm zu an Alter, Weisheit und Gnade. Drittens: Er scheint das Zimmermannshandwerk ausgeübt zu haben...» (Ignatius von Loyola, *Die Exerzitien*, übertragen von Hans Urs von Balthasar, Einsiedeln <sup>12</sup>1999, Nr. 271.)
- <sup>27</sup> *Cento Meditazioni* [wie Anm. 7], S. 198–208.
- <sup>28</sup> E. Vargaslugo (Hsg.), *Parabola Novohispana*. Cristo en el arte virreinal, Ciudad de Mexico 2000 (Katalog der gleichnamigen Ausstellung), Abb. auf S. 34. Die hier und im folgenden besprochenen mexikanischen Gemälde waren alle zum Jahre 2000 in einer Ausstellung zum Christusbild in der Kunst der Zeit der Vizekönige in Mexiko City zu sehen.
- <sup>29</sup> *Mystica Ciudad de Dios...II*, en Madrid por Bernardo de Villa-Diego MDCLXX, Kapitel 28, S. 422, Nr. 686. Zu Maria de Agreda und ihrem Werk s. zuletzt G. Lautenschläger, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg, Basel, Rom, Wien 1993, I, Sp. 248f.
- <sup>30</sup> E. Vargaslugo (wie Anm. 28), Abb. auf S. 36. Zu den Stichvorlagen s. M. Mauquoy Hendricks (wie Anm. 9), Taf. 56, Abb. 427, Taf. 60, Abb. 471.
- <sup>31</sup> E. Vargaslugo (wie Anm. 28), Abb. auf S. 35.
- <sup>32</sup> M. Mauquoy Hendricks (wie Anm. 9), Taf. 60, Abb. 471.
- <sup>33</sup> E. Vargaslugo (wie Anm. 28), Abb. auf S. 58.
- <sup>34</sup> *Mystica Ciudad de Dios* (wie Anm. 29), Kapitel 29, Nr. 692, S. 426.
- <sup>35</sup> E. Vargaslugo (wie Anm. 28), Abb. auf S. 39; *Il Volto dei Volti, Cristo VII* (Akten des gleichnamigen Kongresses, Rom 2003), Gorle (Bg) 2003, Taf. 63.
- <sup>36</sup> dazu den umfangreichen Katalog in A. Pigler, *Barockthemen*. Eine Auswahl von Verzeichnissen zur Ikonographie des 17. und 18. Jahrhunderts, I, Budapest und Berlin 1956, S. 434–439.
- <sup>37</sup> E. Vargaslugo (wie Anm. 28), Abb. auf S. 41; *Il Volto dei Volti, Cristo VII* (wie Anm. 35), Taf. 64.
- <sup>38</sup> *Gesù nell'arte contemporanea*, Catalogo della Galleria d'Arte sacra, Assisi 1964.
- <sup>39</sup> a.a.O., Taf. XIII.
- <sup>40</sup> a.a.O., Taf. VII.
- <sup>41</sup> a.a.O., Taf. III.
- <sup>42</sup> a.a.O., Taf. XXI.
- <sup>43</sup> a.a.O., Taf. XXIV.
- <sup>44</sup> a.a.O., Taf. XXV.
- <sup>45</sup> a.a.O., Taf. XXIXf.
- <sup>46</sup> a.a.O., Taf. XXVI.
- <sup>47</sup> a.a.O., Taf. XVIII.
- <sup>48</sup> Heinrich Pfeiffer, *Gottes Wort im Bild*. Christusdarstellungen in der Kunst, München. Zürich. Wien 1986, S. 86, 102, Abb. 79.

## das buch zum thema

---

HELMUT HOPING · FREIBURG

### DAS LEBEN CHRISTI IM RAUM VON LITURGIE UND KUNST

Zur «Poetischen Dogmatik» von Alex Stock

#### *Poetische Dogmatik*

Unter Dogmatik versteht man gewöhnlich die zusammenhängende Darstellung der christlichen Glaubenslehre im Medium des Begriffs. Die «poiesis» in christlicher Dichtung, Kunst, Liturgie und Frömmigkeit kommt in der glaubenshermeneutischen Arbeit der Dogmatik in aller Regel nicht vor. Stocks «Poetische Dogmatik» betritt hier Neuland.<sup>1</sup> Es handelt sich um ein Werk «jenseits des herrschenden Paradigmas», das eine andere «Darstellungsform» besitzt als die mit den begrifflichen Mitteln des philosophischen Denkens arbeitende Dogmatik oder die Dogmengeschichte.<sup>2</sup> Den Titel «Poetische Dogmatik» nennt Stock ein «irritierendes Oxymoron», da die Verbindung «poetisch/dogmatisch» den Eindruck erweckt, der Titel sei dem postmodernen «Abschied vom Prinzipiellen» (Odo Marquardt) geschuldet.

Wie der traditionellen Dogmatik geht es auch der «Poetischen Dogmatik» um eine zusammenhängende Darstellung der christlichen Glaubenslehre, doch vollzieht sie sich ausgehend von Bildern, Texten, Liedern, Gedichten und Symbolen aus dem Raum der Liturgie und Kunst. In ihnen drückt

*PROF. HELMUT HOPING stammt aus Norddeutschland. Er studierte in Münster und Tübingen. 1996-2000 Professor für Dogmatik in Luzern. Seit 2000 Professor für Dogmatik und Liturgiewissenschaft in Freiburg i.Br. Ständiger Diakon, verheiratet und Vater von zwei Kindern.*

sich die «kulturelle Kreativität der christlichen Religion»<sup>3</sup>, die «poetische Energie» des Glaubens aus, gleichsam seine religiöse Einbildungskraft – im Sinne des griechischen Wortes «poiesis»: etwas ins Werk setzen, Werke hervorbringen, «mit den Mitteln von Sprache, Musik, bildender Kunst». Liturgie, Dichtung und bildende Kunst sind nicht nur «ornamentae ecclesiae», sondern sind als «fontes theologiae» ernst zu nehmen.<sup>4</sup>

Das *Modell* der «Poetischen Dogmatik» ist die Liturgie, sofern in ihr Wahrheit und Schönheit des Glaubens voneinander nicht zu trennen sind. Stocks Dogmatik «stützt sich auf die poetische Kreativität der christlichen Religion, wie sie in Liturgie und Frömmigkeit, Kunst und Dichtung fassbar wird», allerdings in «systematischer Absicht»<sup>5</sup>. Stocks «Poetische Dogmatik» orientiert sich an der Struktur des christlichen Glaubensbekenntnisses. Ihr Ziel ist freilich nicht die Vollständigkeit der wissenschaftlichen Darstellung und Erörterung, «die tragende Architektur eines Glaubensgebäudes»<sup>6</sup>. Vielmehr beschäftigt sich die «Poetische Dogmatik» mit der prägnanten, anschaulichen Gestalt des Glaubens, wie sie in der liturgischen Evidenz des Festes gegeben ist.

Zur Begründung seines Ansatzes zitiert Stock jüdische Denker, wie Gershom Scholem, der meinte, eine Religion lasse sich besonders authentisch von ihrem geistigen Leben, wie es sich in der Liturgie reflektiert, beschreiben<sup>7</sup>, oder Jacob Taubes, der vorschlug, Theologie aus der Liturgik zu entwickeln<sup>8</sup>. Taubes wie Scholem sind hier von Franz Rosenzweig abhängig, der in seinem «Stern der Erlösung» beim Vergleich zwischen Judentum und Christentum der Liturgie einen zentralen Platz einräumt.<sup>9</sup> Für Stock meint Liturgik weder das rekonstruierende Verfahren der Liturgiegeschichte noch eine auf Praxisanleitung ausgerichtete Pastoralliturgik. «Theologie aus der Liturgik zu entwickeln» bedeutet, «die Liturgie als Quelle theologischer Erkenntnis in Anspruch zu nehmen»<sup>10</sup>.

Unter «Liturgie» wird dabei nicht nur das universalkirchlich geregelte liturgische Ritual verstanden, sondern ebenso die ortskirchliche Liturgie (Stock spricht hier nicht ganz glücklich von «Paraliturgie»): Andachten, Prozessionen, Lieder und Gebete, sowie das künstlerische Bild. Da im Raum der Liturgie des Kirchenjahres und der Frömmigkeit sowie der damit in Verbindung stehenden Kunst und Literatur die christologische Thematik dominiert, steht im Zentrum der «Poetischen Dogmatik» die Christologie. Gegenstand der Christologie, die ihren Titel dem «Namen» einer Person verdankt,<sup>11</sup> ist eine konkrete menschliche Gestalt. Die Anlage von Stocks vierbändiger Christologie orientiert sich deshalb an dem, was für eine *carte d'identité*, also zum Ausweis einer Person, erforderlich ist: Name, Schrift, Gesicht und unveränderliche Kennzeichen etc. Von Jesus wissen wir nicht, wie er ausgesehen hat, noch kennen wir seine «Unterschrift». Im Laufe der Zeit wurde dem Eigennamen Jesu eine große Namens-

fülle zugetragen. Die Überlieferung beschäftigte vor allem der Schriftzug seines Namens, der zugleich den Gegenstand der Christologie nennt: Jesus Christus. Die Leerstelle des Gesichtes Jesu hat die Überlieferung mit szenischen und symbolischen Bildern gefüllt, ja sie hat schließlich das Angesicht Jesu (*vera icon*) selbst zum Thema gemacht.<sup>12</sup>

### *Jesus Christus: Nomen Sacrum und onomatische Vielfalt*

Ausgehend vom Formular des relativ jungen, der Liturgiereform zum Opfer gefallenem *Festum Sanctissimi Nominis Iesu* (15./16. Jh.) entwickelt der *erste Band* eine Namenschristologie, die an der onomatischen Vielfalt (Jesus, Christus, Kyrios, Sohn Gottes, Menschensohn, Heiland, Erlöser, Lehrer, König u.a.) in Schriftlesungen, Gebeten, Homilien, Hymnen, Antiphonen, Litaneien, Gedichten und Bildwerken sowie der dadurch substantiierten Geschichte der Person orientiert ist. Behandelt werden u.a. eine Homilie Bernhards von Clairvaux, die O-Antiphonen, der Hymnus aus dem Philipperbrief, zisterziensische Hymnen, ein Hymnus von Klemens von Alexandrien, patristische Namenslisten, Abecedarium, der Ordo Missae der römischen Liturgie, ein eucharistisches Tischgebet und dazu verschiedene Bildwerke (u.a. Ratgeb: Beschneidung Christi; Rembrandt: Predigt Jesu).

Der *zweite Band* beschäftigt sich mit einem weiteren Feld der «christopoietischen Einbildungskraft», nämlich mit dem Namenszug Christi, dem *nomen sacrum* in Manuskripten der Heiligen Schrift, Epigraphik, Ikonographie, politischer Heraldik, sowie den Bildnissen Christi, die dem Bedürfnis, Jesus zu sehen (Joh 12,20f), dem Wunsch nach Präsenz des Abwesenden nachgeben.<sup>13</sup> Von dem einen «Namen» und der onomatischen Vielfalt, die diesem Namen zugetragen wurde, geht die «Poetische Dogmatik» über zur konkreten «leibhaftigen Realität» der Person Christi.<sup>14</sup> Dabei nähert sich Stock über verschiedene Christus- und Jesusmonogramme der im *nomen sacrum* festgehaltenen messianischen Identität Jesu. Die bilderlosen Anfänge der christlichen Religion, das seit dem 3. Jh. aufkommende Christusbild und die spätestens im 8. Jh. virulent werdende Frage nach der Bilderverehrung<sup>15</sup> führen Stock zu den großen Veränderungen im Christusbild, dessen theologische Legitimität die Ikonophilen und Bildertheologen wie Johannes von Damaskus mit dem Dogma von der Menschwerdung des Gottessohnes begründeten. Das Archeiropoieton (i.e. das nicht von Menschenhand gemachte Bild) als Analogon der Inkarnation<sup>16</sup>, die Mandylien<sup>17</sup>, die Legende bzw. der Meister der hl. Veronika/Veraicon<sup>18</sup> und die seit der Patristik diskutierte Frage nach der Physiognomie Christi<sup>19</sup> werden ebenso behandelt wie Rembrandts neuartige Christusdarstellungen<sup>20</sup>, das Gesicht des Gekreuzigten im Werk Rouaults<sup>21</sup> sowie die als «moderne Ikonen» titulierten Bilder Jawlenskys<sup>22</sup>.

## *Mysterien und Ämter Christi*

Der *dritte Band* wendet sich, entsprechend der Orientierung an der *carte d'identité*, den «unveränderlichen Kennzeichen» der Person Christi zu. Es sind die Mysterien des Lebens Jesu, die «*acta et passa*», die Taten und Leiden Christi, denen in mittelalterlichen Christologietraktaten, etwa in der theologischen Summe des Thomas von Aquin, eine große Bedeutung zukommt. Bei Stock werden sie ergänzt um «Fronleichnam» und «Herz Jesu» – wie das Fest «Verklärung» ausgesprochen leibbezogene Feste.<sup>23</sup> Der Gang der Darstellung folgt dem Ablauf des Kirchenjahres. Im Zentrum steht die Rede vom *triforme corpus Christi* und die damit verbundene Thematik der Verwandlung. Stärker als im zweiten Band wird im dritten Band die römische Liturgie einbezogen. Doch geht auch hier Stocks Interesse über den christlichen Kult hinaus. Es erstreckt sich auf unterschiedliche Lieder, Gedichte und Bilder, in denen sich die kulturelle Kreativität der religiösen Einbildungskraft niedergeschlagen hat. Stock beginnt mit der Verkündigung Mariens<sup>24</sup>, neben der Kreuzigung Christi das beliebteste Thema mittelalterlicher Bildkunst (Fra Angelico, Lorenzo di Credi u.a.) und fährt dann fort mit der Geburt<sup>25</sup>, die wie kaum ein anderes Fest zum Singen und Dichten, aber auch die Bildkunst angeregt hat.

Darauf folgt das Geheimnis der Passion (Schmerzensmann, Gethsemane, Verhör, Leidensweg<sup>26</sup>), das Stock wie die anderen Mysterien des Lebens Jesu liturgie- und kunstgeschichtlich (Dürer, Tizian, Daumier u.a.) erschließt. Im Anschluss daran werden die Thematik des verklärten Leibes der Feste von Ostern<sup>27</sup> und Himmelfahrt<sup>28</sup>, das «*corporis mysterium*» des Fronleichnam-Offiziums (Pange lingua) zusammen mit dem vielfach vertonten «*Ave verum corpus*» und Luthers Abendmahlslied behandelt<sup>29</sup>, schließlich auch der prekäre Kult des römisch-katholischen Herz-Jesu-Festes<sup>30</sup> und das für die Figuration Christi zentrale Fest der Verklärung<sup>31</sup>.

Die Mysterien des Lebens Jesu, die im dritten Band nicht behandelt werden (Erscheinung des Herrn, Beschneidung und Darstellung im Tempel u.a.) berücksichtigt Stock im *vierten Band*. Er knüpft an das an, was in der traditionellen Christologie unter dem Titel *munera Christi* verhandelt wird, geht darüber aber hinaus, indem der Blick geweitet wird auf zentrale Namen Christi, deren Bedeutungsspektrum Stock unter dem Titel «Figuren» entfaltet, wobei *figura* im umfassenden Sinne von Gestalt zu verstehen ist. «Figuren» sind jene Namen, denen im Raum der christlichen Imagination (in figurativen Bildern wie in Sprachbildern) der Status von Leitfiguren zugewachsen ist. Für Stock sind dies die Figuren «Lehrer», «Erlöser», «Hirt», «Richter», «König», «Lamm» und schließlich das Kreuz, das wie keine andere Figur für die nach Jesus Christus benannte Religion steht.<sup>32</sup>

*Zwischen Glaubenshermeneutik und liturgischer Theologie*

Stocks *Opus magnum* stellt einen beachtlichen Beitrag zur Überwindung der Trennung von christlichem Kult und christlicher Lehre dar. Es ist nicht nur ein geistlich ungemein reiches Werk, sondern auch theologisch von eminenter Bedeutung. Was die Dogmatik gewinnen kann, wenn sie nicht losgelöst von Liturgie, Frömmigkeit und Kunst durchgeführt wird, führt Stocks poetische Dogmatik konkret vor Augen. Mit der traditionellen Dogmatik und ihrer hermeneutischen Erschließung der Glaubens- bzw. Lehrüberlieferung will Stocks Dogmatik bewusst «nicht konkurrieren oder sie gar ablösen»<sup>33</sup>. Vielleicht wäre es deshalb wohl besser gewesen, nicht von «Poetischer Dogmatik», sondern von «Poetischer Theologie» oder «Ästhetischer Theologie» zu sprechen – so schillernd diese Begriff im einzelnen auch sein mögen. Denn die Dogmatik ist und bleibt auf das Programm der «fides quaerens intellectum» verpflichtet, weshalb sie in ihrer theologischen Hermeneutik auf eine philosophische Denkform angewiesen ist.

Mit dem Titel «Poetische Dogmatik» will Stock seinen Anspruch festhalten, einen Beitrag zur Erschließung der christlichen Lehre zu liefern. Auf der Ganze gesehen bewegt sich Stocks Dogmatik zwischen traditioneller Glaubenshermeneutik und liturgischer Theologie. Die Rezeption von Stocks «Poetischer Dogmatik», die für die Glaubenshermeneutik wie die liturgische Theologie gleichermaßen von Interesse ist, steckt erst in den Anfängen.<sup>34</sup> Da das Modell dieser Dogmatik die Liturgie ist, wäre vor allem eine intensive Beschäftigung der Liturgiewissenschaft mit Stocks Dogmatik wünschenswert. Dass sie bislang ausgeblieben ist, erklärt sich aus dem von Spannungen geprägten Verhältnis von Dogmatik und Liturgiewissenschaft. Von ihm sagte der Innsbrucker Liturgiewissenschaftler Reinhold Meßner vor kurzem, dass es «im deutschen Sprachraum faktisch weitgehend von Ignorierung auf der einen (dogmatischen) Seite» sowie «von höflichem Desinteresse oder Polemik auf der anderen (liturgiewissenschaftlichen) Seite bestimmt» ist. Stocks «Poetische Dogmatik» enthält zahlreiche Ansatzpunkte, um Dogmatik und Liturgiewissenschaft miteinander verstärkt ins Gespräch zu bringen.

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Zur Genese des Projekts vgl. ALEX STOCK, Über die Idee einer poetischen Dogmatik, in: Gott-Bild. Gebrochen durch die Moderne? FS K.M. Woschitz, Graz 1996, 118-128. Eine Bibliographie der zahlreichen bildtheologischen Arbeiten Stocks findet sich in: DERS., Keine Kunst. Aspekte einer Bildtheologie, Paderborn-München-Wien-Zürich 1996. Inzwischen liegt eine vierbändige Christologie vor (vgl. Poetische Dogmatik: Christologie, Bd 1.: Namen, Paderborn-München-Wien-Zürich 1995; Bd. 2: Schrift und Gesicht, 1996; Bd. 3: Leib und Leben, 1998; Bd. 4: Figuren, 2001). Die Christologie soll noch um eine Gotteslehre ergänzt werden.

<sup>2</sup> Vgl. STOCK, Leib und Leben, 8.

<sup>3</sup> Vgl. ebd. 9.

<sup>4</sup> Vgl. ebd. 8f.

<sup>5</sup> STOCK, Schrift und Gesicht, 8.

<sup>6</sup> DERS., Leib und Leben, 10.

<sup>7</sup> Vgl. GERSHOM SCHOLEM, *Judaica* 4, hg. von R. Tiedemann, Frankfurt/Main 1984, 262f.

<sup>8</sup> Vgl. JACOB TAUBES, *Die politische Theologie des Paulus*, München 1993, 55.

<sup>9</sup> Vgl. *Der Stern der Erlösung: Mit einer Einführung von Reinhold Mayer und einer Gedenkrede von Gershom Scholem*, Frankfurt/Main 1988.

<sup>10</sup> Vgl. STOCK, Leib und Leben, 8.

<sup>11</sup> Ebd. 12.

<sup>12</sup> Vgl. ebd. 185; DERS., *Schrift und Gesicht*, 8-11; DERS., *Figuren*, 10.

<sup>13</sup> Vgl. STOCK, *Schrift und Gesicht*, 10.130f.

<sup>14</sup> Ebd. 9.

<sup>15</sup> Vgl. ebd. 95-105.

<sup>16</sup> Vgl. ebd. 105-108.

<sup>17</sup> Vgl. ebd. 116-126.

<sup>18</sup> Vgl. ebd. 126-139.

<sup>19</sup> Vgl. ebd. 218-236.

<sup>20</sup> Vgl. ebd. 236-242.

<sup>21</sup> Vgl. ebd. 209-213.

<sup>22</sup> Vgl. ebd. 243-251.

<sup>23</sup> Vgl. STOCK, Leib und Leben, 12-16.

<sup>24</sup> Vgl. ebd. 17-53.

<sup>25</sup> Vgl. ebd. 55-123.

<sup>26</sup> Vgl. ebd. 125-211.

<sup>27</sup> Vgl. ebd. 213-256.

<sup>28</sup> Vgl. ebd. 257-303.

<sup>29</sup> Vgl. ebd. 305-335.

<sup>30</sup> Vgl. ebd. 337-379.

<sup>31</sup> Vgl. ebd. 381-408.

<sup>32</sup> Vgl. STOCK, *Figuren*, 10-12.

<sup>33</sup> DERS., *Schrift und Gesicht*, 8.

<sup>34</sup> Vgl. folgende Besprechungen: STEFAN ORTH, *Bilderschatz der Tradition. Alex Stocks Poetische Dogmatik*, in: *HK* 56 (2002), 141-146; JAN-HEINER TÜCK, *Die poetische Energie des Glaubens. Alex Stocks bilderreiche Christologie*, in: *NZZ* vom 12. Januar 2002 (Nr. 5) 74. Vgl. auch HELMUT HOPING, *Symbolik und Pragmatik des Glaubens. Die Bedeutung der Liturgie für die Theologie*, in: *Liturgisches Jahrbuch* 52 (2002), 3-20, bes. 10-14.

KURT KOCH · SOLOTHURN

## LITURGIE ALS ZEICHENDIENST AM HEILIGEN

*Vierzig Jahre nach der Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils<sup>1</sup>*

Vor vierzig Jahren am 4. Dezember 1963 hat das Zweite Vatikanische Konzil die Konstitution über die heilige Liturgie verabschiedet. Diese ist nicht nur das erste, sondern auch ein grundlegendes Dokument des Konzils. Dies wird dadurch unterstrichen, dass bereits Artikel 1 die erstrebte Erneuerung der Liturgie in das pastorale Gesamtprogramm des Konzils hineinstellt, wenn er als Ziel des Konzils angibt, «das christliche Leben unter den Gläubigen mehr und mehr zu vertiefen». Bereits der Liturgischen Bewegung ist es von allem Anfang an um mehr als bloß um das Bemühen um die Verbesserung der liturgischen Ausdrucksformen gegangen, sondern vor allem um die Erneuerung des christlichen Glaubens und Lebens aus jenen Quellen, die in der Liturgie fließen.<sup>2</sup> Genauso wollte auch das Konzil diese Quellen zu reicherem Fließen bringen, auch durch die Anpassung an die Notwendigkeiten der veränderten Zeit und in der Überzeugung, damit auch zur Einheit aller, die an Christus glauben, beizutragen und sie zu stärken.

### I. DIE LITURGIEKONSTITUTION UND IHRE WIRKUNGSGESCHICHTE

Mit der Verabschiedung der Liturgiekonstitution war der endgültige Durchbruch der Liturgiereform gelungen, die im vergangenen Jahrhundert eine lange Vorgeschichte gehabt hat<sup>3</sup> und die ihre erste lehramtliche Bestätigung im Rundschreiben «*Mediator Dei*» von Papst *Pius XII.* im Jahre 1947 gefunden hat, in dem sich der Papst eindeutig zugunsten der liturgischen Erneuerung ausgesprochen und sie selbst mit der Reform der Osterliturgie in den Jahren 1951-1956 in die Wege geleitet hat. Von der konziliaren Liturgiekonstitution darf man rückblickend unumwunden sagen, sie sei das «sichtbarste und dauerhafteste Reformwerk des Konzils»<sup>4</sup>. Der Liturgiewissenschaftler *Emil Lengeling* hat die Verabschiedung der Liturgiekonstitution sogar als ein «säkulares Ereignis» eingeschätzt, das das «Ende des Mittelalters in der Liturgie» eingeläutet habe<sup>5</sup>. Denn diese Konstitution habe nach der mehr als tausend Jahre währenden Sicht der Liturgie als Werk des zelebrierenden Priesters sogar eine kopernikanische Wende vollzogen, wenn sie betonte, die liturgischen

*KURT KOCH, geboren 1950 in Emmenbrücke, Luzern. Theologiestudium in Luzern und München. 1987 Dr. theol. mit einer Promotion über Wolfhart Pannenberg. 1989-95 Professor für Dogmatik und Liturgiewissenschaft an der Theol. Fakultät in Luzern. Seit 1995 Bischof des Bistums Basel.*

Handlungen seien «nicht privater Natur», sondern «Feiern der Kirche, die das « Sakrament der Einheit » ist»<sup>6</sup>.

Von daher versteht es sich leicht, dass die Liturgiekonstitution nicht nur zum Programm für die Liturgiereform in den Jahren nach dem Konzil geworden ist, sondern dass sie auch heute der entscheidende Bezugspunkt für Theologie, Spiritualität und Praxis des liturgischen Lebens in der katholischen Kirche ist und bleibt. Es gilt deshalb vor allem, im Licht der grundlegenden Aussagen der Liturgiekonstitution die vierzigjährige Wirkungsgeschichte zu betrachten. Dabei kommt man nicht um das Urteil herum, dass zwischen dem Liturgieverständnis von «Sacrosanctum Concilium» und den Entwicklungen, die in der Liturgie nach dem Konzil zu verzeichnen sind, nicht nur Kontinuität, sondern auch eine tiefgreifende Differenz besteht.<sup>7</sup> Hier liegt der Grund, dass der auch heute nachwievor schwelende theologische und pastorale Streit um das Zweite Vatikanische Konzil nirgendwo so erbittert geführt wird wie im Streit um die Liturgiereform. Und hier liegt auch der Grund, dass gerade bei der Hermeneutik der Liturgiekonstitution jene viel beschworene Unterscheidung von Geist und Text des Konzils vollzogen wird, die zu einem recht selektiven und eigenwilligen Umgang mit dem Konzil geführt hat, den der Pastoraltheologe *Hubert Windisch* sehr zutreffend analysiert hat: «Nicht selten kann man feststellen, dass das Konzil als Legitimierungsfluchtpunkt für persönliche pastorale Anschauungen herhalten muss, ohne dass es für die jeweilige (selbstrechtfertigende) Ausbeutung eine Grundlage bietet. Die Texte des Konzils sind inzwischen, wie vormals die Bibel, zum Steinbruch für private Seelsorgekonzepte geworden. Parallel zur täglichen Einkaufspraxis wählt man aus dem Regal lehramtlicher Texte das aus, was gefällt – wie im Selbstbedienungsladen.»<sup>8</sup>

Diese tragischen Beobachtungen zeigen, dass der Prozess der Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils keineswegs abgeschlossen ist und dass wir verpflichtet sind, uns auf die Lehre des vergangenen Konzils zurückzubedenken. Dies gilt auch und gerade für die elementaren Grundzüge und genuinen Anliegen der Liturgiekonstitution, die freilich nur dann an das Tageslicht treten können, wenn man die üblich gewordene *restrictio mentalis* überwindet, mit der die heute vielfach vorgetragene Kritik an der nachkonziliaren liturgischen Entwicklung verschwiegen wird. Demgegenüber muss es zu denken geben, dass ausgerechnet Theologen, die am Konzil beteiligt und sich engagiert haben, zu großen Kritikern an den nachkonziliaren liturgischen Entwicklungen geworden sind.

Dies gilt vor allem von *Louis Bouyer*, der Konsultor des Liturgierates gewesen ist und der die Liturgiekonstitution als eines der bedeutendsten religiösen Ereignisse im vergangenen Jahrhundert gewürdigt hat.<sup>9</sup> In der nachkonziliaren Liturgiereform aber nimmt er die gefährliche Tendenz wahr, dass der christlichen Liturgie Ureigene derart dem Alltagsleben der Menschen anzupassen, dass das gläubige Sensorium für das in der Liturgie lebende Mysterium Gottes geschwunden ist.<sup>10</sup> Aber auch *Max Thurian*, der als evangelischer Theologe Beobachter am Konzil und Berater des Liturgierates gewesen ist, stellt bei der erneuerten Liturgie eine problematische Eindimensionalität fest, die vor allem die kontemplative Dimension der Liturgie vermissen lässt.<sup>11</sup> *Henri de Lubac*, der große Wegbereiter und Kommentator des Konzils, hat in seiner bereits Ende der sechziger Jahre vorgenommenen kritischen Analyse von entstellenden Interpretationen des Zweiten Vatikanischen Konzils im Blick auf

die Liturgiekonstitution geurteilt, sie werde «häufig missverstanden und bisweilen in geradezu sakrilegischer Weise verzerrt»<sup>12</sup>. Schließlich ist Kardinal *Joseph Ratzinger*, der als Berater des Kölner Kardinals Joseph Frings am Konzil teilgenommen hat, überzeugt, dass die Kirchenkrise, die wir heute erleben, «weitgehend auf dem Zerfall der Liturgie beruht, die mitunter sogar so konzipiert wird, «etsi Deus non daretur»: dass es in ihr gar nicht mehr darauf ankommt, ob es Gott gibt und ob er uns anredet und erhört»<sup>13</sup>. Denn dort, wo es zum Bruch mit der gewachsenen Liturgie kommt und das Programm einer «selbstgemachten Liturgie» gefördert wird, bestehe die große Gefahr, dass die Gemeinde nur noch sich selbst feiere. Kardinal Ratzinger fordert deshalb «eine neue Liturgische Bewegung, die das eigentliche Erbe des II. Vatikanischen Konzils zum Leben erweckt»<sup>14</sup>.

Doch worin liegt das eigentliche Erbe des Konzils in liturgischer Hinsicht? Ist es einfach die Einführung der Volkssprache in die Liturgie und die Zelebrationsrichtung versus populum? Gewiss sind dies die für das gläubige Volk augenfälligsten Veränderungen bei der vom Konzil eingeleiteten Liturgiereform gewesen. Ebenso gewiss stellt die vom Konzil ermöglichte volkssprachliche Liturgie eine wichtige Voraussetzung für eine sinnvolle Akkulturation der kirchlichen Liturgie dar.<sup>15</sup> Doch auf der einen Seite hat sich das Konzil nicht vorbehaltlos für die Einführung der Volkssprache und schon gar nicht für neue Liturgiefamilien ausgesprochen. Dem Konzil ging es vielmehr um eine begrenzte Akkulturation der römischen Liturgie, um ihre substanzielle Einheit zu bewahren und das Zusammenbleiben von überlieferter lateinischer Kultsprache und volkssprachlicher Liturgie zu fördern. Auf der anderen Seite ist die Änderung der Zelebrationsrichtung in der Liturgiekonstitution überhaupt kein Thema. Zwar hat noch während des Konzils die Ritenkongregation zusammen mit dem Liturgierat in der Instruktion «Inter Oecumenici» die celebratio versus populum ermöglicht, sie aber nicht im strengen Sinn vorgeschrieben. Die Ritenkongregation hat vielmehr betont, eine celebratio versus orientem, beziehungsweise versus apsidem, entspreche ganz dem Geist der erneuerten Messliturgie, wenn sie auf das eucharistische Hochgebet beschränkt bleibt.

Diese beiden Beispiele können verdeutlichen, dass der Kern der vom Konzil eingeleiteten Liturgiereform anderswo liegt als in Anweisungen, die eher die äußere Form betreffen. Bereits in der vorbereitenden Kommission war die Frage umstritten gewesen, ob es überhaupt nötig sei, den liturgischen Verfügungen des Konzils nicht nur einige allgemeine Grundsätze vorausgehen zu lassen, sondern ihnen auch eine breite theologische Grundlegung zu geben. Die weiteren Entwicklungen nach der Eröffnung des Konzils aber zeigten, dass diejenigen im Recht gewesen sind, die ein solides theologisches Fundament der Liturgiereform gewünscht haben.<sup>16</sup> In der Folge beschreibt das Erste Kapitel der Liturgiekonstitution «das Wesen der Heiligen Liturgie und ihre Bedeutung für das Leben der Kirche». *Louis Bouyer* hat sogar urteilen können, in der Liturgiekonstitution sei das Wesen der Liturgie erstmals auf einem Konzil beschrieben worden.<sup>17</sup>

Bereits im grundlegenden Artikel 2 werden Wesen und Bedeutung der Liturgie in zweifacher Sinnrichtung beschrieben, nämlich erstens im Blick auf die Menschen, die in der Kirche mit der Liturgie leben und von denen die Konstitution sagt, dass die Liturgie täglich diejenigen, «welche drinnen sind, zum heiligen Tempel im Herrn» auferbaut, genauerhin «zur Wohnung Gottes im Geist bis zum Maße des

Vollalters Christi». Zugleich stärkt die Liturgie «wunderbar deren Kräfte, dass sie Christus verkünden». Damit wird der Blick frei auf die Bedeutung der Liturgie für die Menschen, die außerhalb der Kirche stehen. Denn die Liturgie stellt «denen, die draußen sind, die Kirche vor Augen als Zeichen, das aufgerichtet ist unter den Völkern». Diesen beiden Sinnrichtungen der Liturgie nach innen und nach außen wollen wir weiter nachdenken, indem wir sowohl die diesbezüglich grundlegenden Aussagen der Liturgiekonstitution in Erinnerung rufen und zugleich die nachkonziliaren liturgischen Entwicklungen einer kritischen Analyse unterziehen.

## II. DIE LITURGIE ALS DIE HEILIGSTE AUFGABE DER KIRCHE

Dem Konzil war es ein großes Anliegen, Ort und Stellenwert des Gottesdienstes im Gesamtzusammenhang des kirchlichen Lebens klarzustellen. Es versteht die Liturgie der Kirche als «Vollzug des Priesteramtes Christi» und seines «Leibes, der die Kirche ist», und bezeichnet deshalb die Liturgie als jene «heilige Handlung, deren Wirksamkeit kein anderes Tun der Kirche an Rang und Maß erreicht»<sup>18</sup>. Zugleich hebt die Konstitution hervor, dass sich in der heiligen Liturgie keineswegs das ganze Tun der Kirche erschöpft. Denn die Liturgie ist nicht einfach mit dem Leben der Kirche identisch. Deshalb nennt die Konstitution bewusst auch die wichtigsten außerliturgischen Tätigkeiten der Kirche wie die Hinführung zum Glauben, die notwendige Betreuung der Glaubenden durch Predigt und Katechese und die vielfältige Arbeit der Seelsorge. Dennoch bezeichnet die Konstitution die Liturgie als culmen et fons des kirchlichen Lebens, genauerhin als «Höhepunkt, dem das Tun der Kirche zustrebt», und zugleich als «Quelle, aus der all ihre Kraft strömt»<sup>19</sup>. Bereits an dieser Stelle erhebt sich die kritische Frage, ob die Liturgie im heutigen Leben der Kirche diesen grundlegenden Ort noch hat oder ob sie nicht auf andere Aktivitäten hin – «kundenorientiert» – zumindest relativiert worden ist. Konzentrieren wir aber unsere Aufmerksamkeit zunächst auf weitere grundlegende Einsichten in das Wesen der Liturgie, die sich aus der konziliaren Ortbestimmung der Liturgie im Leben der Kirche ergeben.

### 1. *Priester oder Gemeinde als Träger der Liturgie?*

Die Liturgiekonstitution ist von der Grundüberzeugung getragen, dass sich im Geschehen der Liturgie das Heilsgeschehen selbst fortsetzt. Dieses findet seinen Kulminationspunkt im Pascha-Mysterium, das als Leitmotiv die ganze Konstitution durchzieht. Mit dieser paschalologischen Fundierung der Liturgie, die einen christologischen Zugang zum Verständnis des Gottesdienstes eröffnet, fällt neues Licht auf jenen grundlegenden Streit, der seit der Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils ausgebrochen ist und bei dem es üblich geworden ist, ein vorkonziliares und ein nachkonziliares Liturgieverständnis einander gegenüberzustellen. Wenn nämlich die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanum nicht als Entwicklungsstufe innerhalb einer größeren Einheit der Liturgiegeschichte, sondern als Bruch mit ihr betrachtet wird, dann ist es nur ein kleiner Schritt, dass heute auch mit dem Liturgieverständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils gebrochen wird, und zwar selbst dann, wenn man dessen Geist beschwört.

In dieser Stoßrichtung wird heute gerne behauptet, vor dem Konzil sei allein der Priester Träger der Liturgie gewesen, während nach dem Konzil die Gemeinde in den Ehrenrang des Subjektes der liturgischen Feier erhoben worden sei. Wie alle strikt dualistischen Geschichtsbetrachtungen von vor- und nachkonziliarer Sicht trifft auch diese nicht ins Schwarze. Zwar belehrt die Liturgiegeschichte darüber, dass die ursprüngliche Mitträgerschaft der Liturgie durch alle Gläubigen sowohl in der gottesdienstlichen Praxis als auch in der liturgietheologischen Reflexion immer mehr verloren gegangen ist und dass der altkirchliche Gemeindegottesdienst im Sinne einer die ganze Gemeinde angehenden Liturgie immer mehr den entstellten Charakter einer Privatmesse des Klerus angenommen hat, und zwar bis dahin, dass selbst der «Gemeinde»-Gottesdienst zur Privatmesse eines einzelnen Zelebranten am Altar verkümmert ist. Diese Entwicklung hatte in der Tat zur verhängnisvollen Konsequenz, dass die Liturgie zum ausschließlichen Werk des am Altar zelebrierenden Priesters geworden ist, bei der die Gemeinde zur schweigenden Zuschauerin der priesterlichen Handlungen verurteilt war und der die Gemeinde, wie es verätherisch hieß, «beiwohnte». Die Gläubigen wurden gleichsam als «anwesend Abwesende» behandelt, wie der große Liturgiewissenschaftler *J. A. Jungmann* zu sagen pflegte.<sup>20</sup> Dieses Liturgieverständnis, das allein die Kleriker als Träger von liturgischen Handlungen gelten ließ, wurde sogar im Kirchenrecht 1917 festgeschrieben, wenn es dort heißt: «Unter dem Begriff Liturgie werden Ausführungen der Weihegewalt verstanden, die gemäß der Einsetzung Christi oder der Kirche zum göttlichen Kult gehören und nur von Klerikern vollzogen werden können.»<sup>21</sup>

Dem gegenüber macht es das Verdienst des Zweiten Vatikanischen Konzils aus, dass es die Liturgie im ursprünglichen und authentischen Sinn als «Werk des Volkes Gottes» wiederentdeckt hat. Doch angesichts unerfreulicher Entwicklungen in der Liturgie nach dem Konzil bis hin zur zumindest missverständlichen Rede von einer «demokratisierten Liturgie» muss die Frage berechtigt sein, ob es als logische Konsequenz des konziliaren Liturgieverständnisses gelten darf, wenn nun umgekehrt die Gemeinde als das Subjekt der Liturgie betrachtet wird. Verhielte es sich so, wäre der Graben zwischen vorkonziliarem und nachkonziliarem Liturgieverständnis perfekt, freilich auch petrefakt. Die Liturgiekonstitution selbst hat aber eine viel umfassendere und tiefere Schau entwickelt, wenn sie betont, dass der gesamte öffentliche Kult «vom mystischen Leib Jesu Christi, d.h. dem Haupt und den Gliedern» vollzogen wird und dass deshalb jede liturgische Feier als «Werk Christi, des Priesters, und seines Leibes, der die Kirche ist», zu betrachten ist.<sup>22</sup>

In Treue zu dieser konziliaren Schau hat Kardinal *Joseph Ratzinger* mit Recht moniert, dass die heute modisch gewordene polemische Alternative «Priester oder Gemeinde Träger der Liturgie» unsinnig ist, weil sie das Verständnis der Liturgie «verbaut, statt es zu fördern», und weil sie «jenen falschen Graben zwischen vorkonziliar und nachkonziliar» schafft, «der den großen Zusammenhang der lebendigen Geschichte des Glaubens zerreißt»<sup>23</sup>. Diesen großen Zusammenhang erblickt Kardinal Ratzinger aber im «Primat der Christologie»: «Liturgie ist Werk Gottes oder sie ist nicht; mit diesem Zuerst Gottes und seines Handelns, das uns in irdischen Zeichen sucht, ist die Universalität und die universale Öffentlichkeit aller Liturgie mitgegeben, die nicht von der Kategorie Gemeinde, sondern nur von den Kategorien Volk Gottes und Leib Christi aus erfasst werden kann. Allein in

diesem großen Gefüge ist dann das Zueinander von Priester und Gemeinde richtig zu verstehen.»<sup>24</sup>

Für das konziliare Liturgieverständnis ist es deshalb von entscheidender Bedeutung, dass der auferweckte und erhöhte Christus das eigentliche Subjekt der Liturgie und der eigentliche Zelebrant ist. Dies bedeutet freilich auf der anderen Seite nicht, dass Christus das exklusive Subjekt der Liturgie wäre. Der in der Liturgie real und personal gegenwärtige Christus bezieht vielmehr inklusiv die Kirche in sein gottesdienstliches Handeln ein. Die Kirche als ganze, als der mystische Leib Christi, ist deshalb Träger und Subjekt des Gottesdienstes. Da nämlich Christus sein Priesteramt im liturgischen Handeln der Kirche wirksam fort dauern lässt, ist die Kirche genauerhin als «das von Christus abhängige und ganz auf ihn hingeeordnete sekundäre Subjekt der liturgischen Gedächtnisfeiern» zu bezeichnen<sup>25</sup>. Dass der kirchlich-liturgische Vollzug des Priesteramtes Christi die Sendung des ganzen Gottesvolkes und dass dementsprechend die Kirche in ihrer Gesamtheit Träger des priesterlichen Tuns und Wirkens Jesu Christi ist, darin besteht denn auch die Kernaussage der Liturgiekonstitution, die in erfreulicher Weise vom «Katechismus der Katholischen Kirche» aufgegriffen wird: «In einer Liturgiefeier ist die ganze Gemeinde ‹Liturge›, ein jeder gemäß seiner Aufgabe. Das Priestertum der Getauften ist das Priestertum des ganzen Leibes Christi.»<sup>26</sup>

Der Katechismus fügt freilich hinzu: «Einzelne Gläubige empfangen das Sakrament der Weihe, um Christus als das Haupt des Leibes zu vergegenwärtigen.» Diese Hinzufügung geschieht dabei mit bestem Recht. Denn damit der ganzen Kirche als dem sekundären Subjekt der Liturgie deutlich vor Augen tritt, dass der Gottesdienst nicht einfach eine kirchliche Veranstaltung ist und dass folglich nicht sie, sondern der auferweckte und erhöhte Christus das primäre Subjekt der liturgischen Feier ist, ist sie auf den Priester als das tertiäre Subjekt der Liturgie angewiesen. Denn dieser ist in der Liturgie nicht nur Repräsentant der Gemeinde, der er im Namen Christi und im Auftrag der Gemeinde *vor*-steht, sondern er ist auch Repräsentant Christi, der als solcher der Gemeinde auch *gegenüber*-steht. Da in dieser Dimension der ordinierte Priester in der Liturgie allein sagen und tun kann, was er gerade nicht aus Eigenem tun und sagen kann, sondern weil er «in persona Christi», nämlich aus dem Sakrament heraus verbürgt, redet und handelt, gehört auch und gerade der Priester mit zu den Hauptzeichen des christlichen Gottesdienstes. Der Kern seines Dienstes besteht dabei in der «ikonographischen Funktion, für seine Schwestern und Brüder den unsichtbar gegenwärtigen und hohepriesterlich wirkenden Herrn abzubilden, ihn – sakramental – den Sinnen zugänglich zu machen»<sup>27</sup>.

Damit schließt sich der Kreis, insofern der Priester als das tertiäre Subjekt die ganze Kirche als das sekundäre Subjekt wiederum auf Christus als das primäre Subjekt der Liturgie zurückverweist. Die Rede vom primären, sekundären und tertiären Subjekt der Liturgie mag freilich zunächst abstrakt und kompliziert klingen. Sie ist aber notwendig, soll das differenzierte und ganzheitliche Liturgieverständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils treu aufbewahrt werden, das man mit Kardinal *Joseph Ratzinger* dahingehend zusammenfassen kann: «Weder der Priester für sich noch die Gemeinde für sich ist Träger der Liturgie, sondern der ganze Christus ist es, Haupt und Glieder; der Priester, die Gemeinde, die einzelnen sind es, insoweit sie mit Christus geeint sind und insofern sie ihn in der Gemeinschaft von Haupt

und Gliedern darstellen. In jeder liturgischen Feier ist die ganze Kirche, sind Himmel und Erde, Gott und Mensch beteiligt, nicht nur theoretisch, sondern ganz real.»<sup>28</sup> Diese konziliare Sicht der Liturgie als Feier der ganzen Kirche gilt es heute wiederzugewinnen, zumal angesichts einer weit vorangeschrittenen Rollenkonfusion bei der Vielfalt der liturgischen Dienste bis hin zur Wahrnehmung von priesterlichen Aufgaben in der Liturgie durch Laien, die sich auf diesem Weg vermehrt selbst kleikalisisieren.

## 2. Liturgie als Kult oder Entsakralisierung der Liturgie?

Mit diesem ganzheitlichen Liturgieverständnis des Konzils wird auch das Ziel aller Liturgie sichtbar. Dieses besteht in der «Heiligung der Menschen» und in der «Verherrlichung Gottes»<sup>29</sup> oder, wie die Liturgiekonstitution an anderer Stelle sagt, in der «Ehre Gottes» und der «Heiligung der Gläubigen»<sup>30</sup>. An die Stelle dieser starken Betonung der kultischen, sakralen und latreutischen Dimension der Liturgie ist freilich in der Zwischenzeit eine weitgehende Entsakralisierung der Liturgie getreten, wie sie von *Alfred Lorenzer* eindringlich analysiert worden ist.<sup>31</sup> Am deutlichsten greifbar ist sie in der liturgischen Praxis der Eucharistiefeyer, worauf Papst *Johannes Paul II.* in seiner Enzyklika über die «Eucharistie in ihrem Verhältnis zur Kirche» mit Recht hingewiesen hat: «Einmal seines Opfercharakters beraubt, wird das eucharistische Geheimnis so vollzogen, als ob es nicht den Sinn und den Wert eines Treffens zum brüderlichen Mahl übersteigen würde.»<sup>32</sup> In der Tat hat eine einseitige Herausstellung des Mahlcharakters der Eucharistie dazu geführt, dass die Eucharistie beinahe ausschliesslich von der Kommunion her und, diese als gemeinschaftliches Essen und Trinken verstanden, vollzogen wird und immer weniger als sakramentales Zeichen des Lebensopfers und der Todeshingabe Jesu. Diese Reduktion der Eucharistie auf eine geschwisterliche Versammlung zum Mahl, bei der einem Ereignis aus der Vergangenheit gedacht werden soll, ist eine Banalisierung, die freilich exemplarisch für die heute weit verbreitete Nivellierung der Besonderheit der christlichen Sakramente und überhaupt der Sakramentalität der Kirche steht.<sup>33</sup>

In dieser Entwicklung muss man die letzten Konsequenzen jener Infragestellung der traditionellen Unterscheidung von sakral und profan erblicken, von der die theologische Diskussion seit den sechziger Jahren umgetrieben (gewesen) ist und die sich vor allem gegen die kultische Dimension des christlichen Glaubens und gegen den expliziten Kult als einer besonderen Institution der Kirche gerichtet hat. Heute freilich müssen wir beobachten, dass dieselben Menschen in den westlichen Industrienationen, die sich vom christlichen Kult abwenden, ihr Heil nicht selten in nichtchristlichen Religionen suchen, in denen aber der Kult einen festen und unbezweifelbaren Ort hat. In diesem paradoxen Phänomen muss man mit dem Philosophen *Georg Muschalek* eine «Rache der menschlichen Natur» erblicken, «die – trotz allem – religiös bleibt: der Eliminierung des religiösen Kultes daheim folgt, mit dem Zwang des Verdrängten, das sich Geltung verschafft, eine leidenschaftliche, heilsuchende Hinwendung zu nichtchristlichen Religionen.»<sup>34</sup>

In diesen paradoxen Entwicklungen bestätigt sich die alte Weisheit der katholischen Tradition, dass man Liturgie und Kult genauso wenig trennen kann wie Glaube und Religion. Und es rächt sich das Versäumnis der Liturgiewissenschaft

und der Theologie überhaupt, die sich nach dem Konzil kaum in genügendem Maße Rechenschaft über den inneren Zusammenhang von Liturgie, Kult und Kultur gegeben haben. Wenn die Liturgie der Kirche aber vergegenwärtigende Darstellung des Heilsdramas ist, dann erweist sie sich in ihrem zentralen Kern als ein heiliges Spiel, in dem das Erlösungsgeschehen liturgisch-symbolisch inszeniert wird. Vor allem der evangelische Theologe *Wolfhart Pannenberg* hat gezeigt, dass auf der einen Seite die Beziehung zum Kult als ein «inneres Moment an der Struktur menschlichen Spielens» überhaupt aufgewiesen werden kann und dass auf der anderen Seite das darstellende Spiel, in dem die symbolisierte Wirklichkeit gegenwärtig werden soll, «seine dichteste Gestalt im Kult gefunden» hat, «der die mythische Ordnung des Kosmos zur Darstellung» bringt. Das kultische Spiel erweist sich deshalb als «das organisierende Zentrum der gemeinsamen Welt der Menschen und ihrer Einheit»<sup>35</sup>.

Auch wenn im christlichen Gottesdienst nicht mehr, zumindest nicht allein, die mythische Ordnung des Kosmos, sondern auch und gerade das heilstiftende Handeln Gottes in der Geschichte zur Darstellung kommt, ist dennoch auch die christliche Liturgie ein heiliges Spiel.<sup>36</sup> Je mehr die Theologie die Liturgie als repräsentativen Kult, in dem das Pascha-Mysterium als das zentrale heilstiftende Gründungsereignis in Wort und Sakrament je neu gegenwärtig wird, versteht, desto mehr wird sie wiederum Vertrauen in die kultische und sakrale Dimension der Liturgie gewinnen und die gleichsam vertikale und damit zugleich kontemplative Orientierung der Liturgie wieder entdecken, mit der christliche Liturgie freilich steht oder fällt.

### 3. Heilsdialog zwischen Gott und Mensch oder liturgischer Dialog zwischen Priester und Gemeinde?

Von daher wird der Blick frei für eine weitere grundlegende Sendung der Liturgie. Wenn sich in der Liturgie, vor allem im heiligen Opfer der Eucharistie, das «Werk unserer Erlösung» vollzieht<sup>37</sup>, dann ist der christliche Gottesdienst in erster Linie der (katabatische) Dienst Gottes am Menschen. In diesen Dienst Gottes am Menschen werden wir Menschen freilich mit einbezogen, so dass er auch zu unserem (anabatischen) Dankbarkeitsdienst Gott gegenüber wird. Liturgie ist deshalb genauer die Feier des heilsgeschichtlichen Dialoges zwischen Gott und uns Menschen: «In der Liturgie spricht Gott zu seinem Volk; in ihr verkündet Christus noch immer die Frohe Botschaft. Das Volk aber antwortet mit Gesang und Gebet.»<sup>38</sup> Diese heilsgeschichtliche Kommunikation vollzieht sich zwischen der gnädigen Zuwendung Gottes zu uns Menschen und der gläubigen Antwort der Menschen an Gott.<sup>39</sup> Von daher versteht es sich, dass dieser Dialog zu seinem Gelingen drei Schritte braucht:

Im heilsgeschichtlichen Dialog geht *erstens* alle Initiative von Gott aus, der sich selbst als Schöpfer und Erlöser den Menschen in Liebe und Gnade zuwendet. Diese anrufende *Zuwendung Gottes* zu uns Menschen kommt in der Liturgie als der Feier der Vergegenwärtigung der Lebensfülle des dreieinen Gottes zum Ausdruck einerseits in den Lesungen und im Evangelium. Denn in ihnen ergeht das Wort Gottes als Anruf an die versammelte Gemeinde, und zwar im Sinne des befreienden Zuspruchs wie des verpflichtenden Anspruchs. Da das Wort Gottes aufgrund des fundamentalen Glaubensgeheimnisses der Menschwerdung Gottes immer ein sakramenta-

les Wort ist, ereignet sich Gottes Zuwendung zu uns Menschen andererseits in einer besonders verdichteten Weise in den sakramentalen Grundvollzügen der Kirche.

Im heilsgeschichtlichen Dialog sind die Menschen *zweitens* die von Gott Angerufenen und zur *Antwort des Glaubens* Gerufenen, die dadurch der gnädigen Zuwendung Gottes entsprechen, dass sie sich ihrerseits dankend, lobpreisend und anbetend Gott zuwenden. Diese unmittelbar an Gott gerichtete Antwort der versammelten Gemeinde artikuliert sich liturgisch in der Beracha, zuhöchst im Lobpreis des eucharistischen Hochgebetes. Die Feier der Liturgie setzt deshalb unabdingbar Glauben voraus. Ihr eignet Verbindlichkeit, weshalb die wahre «Größe der Liturgie» gerade auf «ihrer Unbeliebigkeit» beruht<sup>40</sup>.

Zwischen der anrufenden Zuwendung Gottes in seinem Wort und Sakrament und der antwortenden Hingabe der Menschen an Gott im Gebet brauchen die Menschen *drittens* Zeit und Lebensraum, um die Selbstzuwendung Gottes innerlich wahrnehmen zu können und die Glaubensantwort an Gott vorzubereiten. Dieser notwendigen Zwischenphase der Wahr-Nehmung, des mystischen *Innewerdens* der Heilserfahrung und der Vorbereitung der Glaubensantwort, die zugleich alle von der Zuwendung Gottes Betroffenen zum Volk Gottes verbindet, entspricht in der Liturgie vor allem das Singen.<sup>41</sup> Dieses ist der elementarste «Ausdruck der Gläubigen für das Innewerden» und die «Reaktion auf das, was ihnen durch Gottes Zuwendung widerfahren ist»<sup>42</sup>. In der Liturgie der Kirche geht deshalb dem Singen immer der Anruf Gottes voraus, und das Singen führt seinerseits zum Gebet hin.

An die Stelle der liturgischen Feier des Heilsdialoges zwischen Gott und den Menschen ist aber in nicht wenigen nachkonziliaren Entwicklungen der menschliche Dialog zwischen dem Priester und der Gemeinde getreten. Nicht die Kommunikation Gottes mit uns Menschen steht dann im Vordergrund, sondern Kommunikationsprozesse in der Gemeinde selbst. Dieser Eindruck ist vor allem dadurch bestärkt worden, dass durch den Wegfall einer gemeinsamen Gebetsrichtung die katholische Messliturgie nach dem Konzil durch das permanente face to face von Priester und Gemeinde geprägt ist.<sup>43</sup> Eng damit zusammen hängt die starke Tendenz, dass sich die Liturgie in sich abzuschließen droht. Von daher wäre die Frage zu stellen, ob nicht die Wiedereinführung einer gemeinsamen Gebets- und Zelebrationsrichtung beispielsweise beim Schuldbekenntnis, bei den Präsidialgebeten und beim Allgemeinen Gebet der Kirche die Dominanz des Dialogs von Priester und Gemeinde vermindert und die für die Liturgie konstitutive Ausrichtung auf die Gegenwart des Auferweckten in Wort und Sakrament verdeutlicht werden könnte.<sup>44</sup> Darüber neu nachzudenken, muss zumindest erlaubt sein, ohne sofort ungerechtfertigterweise als Verräter des Konzils denunziert zu werden.

Bei dieser Orientierung an der Gegenwart des Auferstandenen in Wort und Sakrament wäre es auch möglich, den wahren Sinn für die grundlegende Bedeutung des Wortes Gottes in der Liturgie wiederzuentdecken, wie sie das Konzil gewünscht hat, dass nämlich die Heilige Schrift als die primäre Urkunde des Glaubens im Leben der Kirche und deshalb auch in ihrer Liturgie wieder deutlicher zum Tragen kommt: «Von größtem Gewicht für die Liturgiefeier ist die Heilige Schrift.»<sup>45</sup> Von daher war es dem Konzil ein großes Anliegen, dass «den Gläubigen der Tisch des Gotteswortes reicher bereitet werde»<sup>46</sup>. Diesem wichtigen Anliegen des Konzils

kann aber nur mit einer größeren Vertrautheit mit der Heiligen Schrift, und zwar mit beiden Testamenten, entsprochen werden und gerade nicht mit einer einseitigen Orientierung der Liturgie am gesprochenen Wort, das sich so sehr in Erklärungen und Kommentaren zum Ausdruck bringt, dass kaum mehr Raum bleibt für die Kontemplation des in der Liturgie gefeierten Geheimnisses oder gar für die Anbetung Gottes. Eine solche Liturgie lässt dann die Kirche nicht mehr als eine Kirche des göttlichen Wortes erscheinen, von dem die Konstitution sagt, dass Christus selbst in seinem Wort gegenwärtig ist, «da er selbst spricht, wenn die heiligen Schriften in der Kirche gelesen werden»<sup>47</sup>. Die Kirche erscheint dann vielmehr als eine Kirche der menschlichen Wörter, die nicht selten selbst an jenem Wort-Durchfall leidet, den *Paul M. Zulehner* als «liturgische Logorrhöe» gebrandmarkt hat<sup>48</sup>.

#### 4. *Actuosa participatio* oder Machen der Liturgie?

Leider wird nicht selten diese Fehlentwicklung mit der vom Konzil gewünschten vollen, bewussten und aktiven Teilnahme der Gläubigen an der Liturgie gerechtfertigt. Zwar geht das Postulat der «*actuosa participatio*» auf die liturgische Bewegung zurück, und sie wurde bereits von Papst *Pius X.* gewünscht. Die Tatsache aber, dass in der Liturgiekonstitution dieses Postulat an nicht weniger als an sechzehn Stellen erwähnt wird, zeigt, wie wichtig es dem Konzil gewesen ist, dass die Gläubigen bewusst die Liturgie mitfeiern können. Das Konzil hat dabei in erster Linie an die innere Partizipation der Gläubigen an der Liturgie im meditativen Nachvollzug und im Gebet gedacht, deren wahre Förderung nur durch die äußerst wichtige geistliche Hinführung der Gläubigen zu den liturgischen Vollzügen im Sinne der Mystagogie und durch eine gute liturgische Bildung geschehen kann. Dieser innere Mitvollzug der liturgischen Handlungen ist das entscheidend Erste, das allem äußeren Mitwirken in der Liturgie überhaupt erst den wahren Sinn gibt.

In der Folge des Konzils ist die *participatio actuosa* freilich auch in dem sichtbaren Sinne realisiert worden, dass jene liturgischen Laiendienste – wie Akolythen, Lektoren, Kantoren, Kommentatoren, Vorbeter und Kommunionhelfer – wiederentdeckt und in der liturgischen Praxis bewährt wurden, die im *Motu proprio* «*ministeria quaedam*» von Papst *Paul VI.* im Jahre 1972 vorgesehen und eingeführt worden sind.<sup>49</sup> Diese haben nicht unwesentlich dazu beigetragen, dass in neuer Weise wiederentdeckt wurde, dass die Liturgie von ihrem Wesen her ein Gemeinschaftsvollzug ist, und zwar zunächst zwischen Gott und uns Menschen und durch diese gemeinsame Teilhabe an Gott auch Gemeinschaft untereinander. Mit der Betonung der *actuosa participatio* ist die Liturgie weitgehend entklerikalisiert worden, was freilich nicht ausschließt, dass es umgekehrt zu einer Klerikalisierung von Laien gekommen ist, und zwar vor allem dadurch, dass Laien immer mehr auch liturgische Dienste übernommen haben, die an die sakramentale Ordination gebunden sind und es bleiben müssen. Die liturgischen Dienste begünstigen dann nicht die Erscheinung der Herrlichkeit Gottes in der Liturgie, sondern vielmehr die Epiphanie des eigenen Ich.

Die Herausstellung der *actuosa participatio* hat in der Folgezeit des Konzils noch zu zwei weiteren Fehlentwicklungen geführt. Das vom Konzil gewünschte «*aggiornamento*» wurde erstens nicht selten dahingehend missverstanden, dass an

die Stelle einer gesunden Öffnung der Kirche auf die Welt hin eine Auflösung der Kirche ins Weltliche hinein getreten ist, mit der zumeist ein weitgehendes Vergessen des Heils und eine Entfremdung vom Evangelium verbunden ist. In der Liturgie zeigt sich diese Tendenz vor allem darin, dass das allein von Gott her kommende erlösende Neue kaum mehr sichtbar ist, sondern dass Liturgie zur öden und auf die Nerven gehenden Repetition der Welt an heiliger Stätte verkommt, in der allein wiederholt wird, was sich in der alltäglichen Erfahrung der Menschen ohnehin von selbst versteht: «Die Wiederholung der Welt im Gottesdienst – so wie sie ist, also bar jeder Faszination – macht die Liturgie zum zumeist weinerlichen «theologischen Durchlauferhitzer» für nur zu Altbekanntes und ohnehin ständig Wiederholtes.»<sup>50</sup> Ein solcher Gottesdienst präsentiert sich freilich nicht mehr als Gottes-Dienst, sondern als Menschen-Werk, schlimmstenfalls als «durchgestaltete, auf ein Lernziel hin ausgerichtete (Sozial-)Pädagogik»<sup>51</sup>.

Damit ist die zweite Fehlentwicklung angesprochen, die in der Versuchung besteht, die Liturgie zur multimedialen und katechetischen Lektion mit dem Lernziel der argumentierenden Bewusstseinsbildung umzugestalten, und zwar selbst auf die Gefahr hin, dass die Liturgie zu einer lediglich aus pädagogischen Gründen notwendigen Veranstaltung der Kirche verkommt, die freilich nicht auf Gott, sondern auf den Menschen zielt. Der Dienst Gottes an Mensch und Welt wird auf diesem Weg zum Menschendienst und zu einer zwischenmenschlichen Aktion, nicht aber zum Handeln Gottes in der Welt zu deren Heil. Solche religionspädagogische Lernzielorientierung in der Liturgie ist vielleicht die stärkste Lebensbedrohung der Liturgie, so dass *Aidan Kavanagh* nicht zu Unrecht das Ende des Gottesdienstes in einer radikalen (Selbst-)Säkularisierung prophezeit.<sup>52</sup> Denn Liturgie kann nur leben, wenn sie einen eigenständigen, nicht weiter ableitbaren Sinn in sich trägt.

Angesichts solcher Fehlentwicklungen ist es höchste Zeit, dass der «an keine andere Grundfunktion abgebbare Sinn des Kultes» wiederentdeckt wird.<sup>53</sup> Dazu hat die Liturgiekonstitution den entscheidenden Weg gewiesen, wenn sie als Ziel der Erneuerung der liturgischen Texte und Riten angegeben hat; «dass sie das Heilige, dem sie als Zeichen dienen, deutlicher zum Ausdruck bringen, und so, dass das christliche Volk sie möglichst leicht erfassen und in voller, tätiger und gemeinschaftlicher Teilnahme mitfeiern kann.»<sup>54</sup> Das Konzil war eindeutig der Überzeugung, dass sich die leichte Erfassbarkeit der Liturgie und die Ermöglichung der tätigen und gemeinschaftlichen Teilhabe des Volkes Gottes an der Liturgie von ihrer Transparenz für das Heilige her ergeben und keineswegs umgekehrt. Die gewünschte *actuosa participatio* ist somit der mystagogischen Transparenz für das Heilige eindeutig nachgeordnet und wird von dieser her interpretiert. Kardinal *Joseph Ratzinger* ist deshalb beizupflichten, wenn er die notwendige «gemeinsame Interiorisierung» im Sinne der Befähigung der Gläubigen zu einer höchst aktiven Verinnerlichung des liturgischen Geschehens als «Überlebensfrage der Liturgie als Liturgie» betrachtet<sup>55</sup>.

##### 5. Objektive Gestalt der Liturgie oder subjektive Gestaltung?

Die Glaubenden zum tätigen Mitvollzug der Liturgie zu befähigen, ist und bleibt das Ziel der Liturgiereform und nicht das Bemühen, die Liturgie selbst nach dem

Grundsatz der tätigen Teilnahme aller als oberstes Prinzip zu gestalten. Damit fällt auch neues Licht auf die virulente Grundspannung zwischen objektiver Gestalt der Liturgie und ihrer subjektiven und situativen Gestaltung. Die Beantwortung dieser Frage hängt weitgehend vom Verständnis der Liturgie ab, von dem man sich dabei leiten lässt. Versteht man unter der Liturgie in erster Linie das Werk des Volkes, dann wird sich das Interesse in der liturgischen Gestaltung vor allem darauf konzentrieren, sowohl die Sprache als auch den Ritus der heutigen Mentalität so sehr anzupassen, dass eine möglichst große Nähe der Liturgie zur alltäglichen Erfahrung der Menschen verwirklicht wird. Versteht man demgegenüber unter der Liturgie in erster Linie das Werk und den Dienst Gottes am Menschen, dann wird man in der Gestaltung alle Aufmerksamkeit darauf richten, dass der Gottesdienst nicht nur «erfahrungsvoll», sondern vor allem «gottvoll» gefeiert werden kann.

Diese Priorität bedeutet für die Gestaltung der Liturgie konkret, dass man sensibel jene Unterscheidung zwischen feststehenden und veränderbaren Teilen in der Liturgie wahrnimmt und ausschöpft, die in der liturgischen Ordnung der Kirche selbst vorgesehen ist. Diese Unterscheidung verhilft dazu, in den unausschöpfbaren Reichtum der alle Individualitäten und Generationen übersteigenden Liturgie unserer Kirche hineinzuwachsen, um allererst im Rahmen dieser vorgegebenen Ordnung die kompetente Freiheit zur persönlichen Gestaltung zu gewinnen, statt die Balance zwischen Objektivität und Subjektivität in der Liturgie einseitig in der zweiten Tendenzrichtung aufzugeben.

Dies gilt vor allem im Blick auf das eucharistische Hochgebet, bei dem heute anzumahnen ist, statt inoffiziell veröffentlichte oder selbst erarbeitete Texte zu verwenden, dem weisen Ratschlag des Liturgiewissenschaftlers *Otto Nussbaum* zu folgen: «Es ist ... das Gebot der Stunde, die im Augenblick vorhandene Breite der Variabilität und Pluralität des Hochgebetes zu nutzen. Vor allem den Priestern ist die Aufgabe gestellt, die Texte für sich selbst und für die Gläubigen zu erschließen, sie fruchtbar zu machen für einen bewussteren und vertieften Mitvollzug der eucharistischen Feier und für das ganze geistliche Leben.»<sup>56</sup> Analysiert man nämlich selbst erarbeitete eucharistische Hochgebete, kann sich einem das Urteil aufdrängen, dass es dabei längst nicht mehr allein um Fragen der liturgischen Gestaltung geht, sondern um Glaubensfragen, dass also das katholische Eucharistieverständnis selbst und das ihm zugrundeliegende Christusbekenntnis der Kirche auf dem Spiel stehen.<sup>57</sup>

Weil es bei der Feier der Eucharistie um den Nerv des Glaubens geht, stellen sich vor allem grundsätzliche Fragen: Wenn die Eucharistie das Testament Jesu Christi für seine ganze Kirche ist, wie komme ich dann als einzelner Liturgen dazu, für mich und für meine Gemeinde dieses Testament Jesu selbst formulieren zu wollen? Wird damit das Geheimnis der Eucharistie mystagogisch vertieft, oder wird nicht vielmehr ein der Eucharistie letztlich abträglicher gemeindlicher oder priesterlicher Subjektivismus auch in der Liturgie gefördert? Ist schließlich die heute weitverbreitete Tendenz, neue eucharistische Hochgebete zu erfinden, nicht auch Ausdruck einer gewissen Anmaßung? Da nicht der Priester die Gegenwart Christi in der Eucharistie bewirkt, da vielmehr der Priester den Vater bittet, sie durch das Wirken des Heiligen Geistes geschehen zu lassen, kann es mir dann wirklich in den Sinn kommen, die epikletische Anrufung des Heiligen Geistes einem neuen von mir ausgedachten eucharistischen Gebet anzuvertrauen? Von daher versteht es sich

von selbst, dass sich die heute weithin vorgetragene Meinung, die Liturgie der Kirche könnte beliebig verändert werden und, wenn es überhaupt noch Unveränderliches gebe, dann allenfalls die Wandlungsworte, alles andere könne man aber auch anders und selber machen, gerade für die Feier der Eucharistie ruinös auswirkt.

Was vom Text des eucharistischen Hochgebetes gilt, muss auch von seinem priesterlichen Sprecher betont werden. Denn das eucharistische Hochgebet ist eine kompositorisch einheitliche Oration und deshalb in seinem vollen Umfang ein «priesterliches Amtsgebet»<sup>58</sup>, das im Namen der Gemeinde, aber nicht, und zwar auch nicht in einzelnen Teilen, von der Gemeinde oder von Laientheologen gesprochen werden kann. Die heute weit verbreitete gegenteilige Praxis der Mitwirkung von Nicht-Priestern beim eucharistischen Hochgebet droht diese kompositorische Einheit aufzulösen und damit letztlich ein vorkonziliares Eucharistieverständnis mit seiner einseitigen Konzentration auf die Konsekration der Gaben zu fördern.

Angesichts solcher Fehlentwicklungen<sup>59</sup> ist es heute dringend notwendig, eine neue Sensibilität für die Unbeliebigkeit des liturgischen Ritus zu entwickeln. Dabei ist im streng christlichen Sinn der Ritus zu verstehen als «gestaltgewordener Ausdruck der Ekklesialität und der geschichtsüberschreitenden Gemeinschaftlichkeit des liturgischen Betens und Handelns»<sup>60</sup>. Der so verstandene Ritus der Liturgie lässt zwar durchaus verschiedene Formgebungen und lebendige Entwicklungen zu, er schließt aber ebenso sehr subjektive Beliebigkeit aus.

#### 6. Krise der Liturgie als Glaubenskrise

Die heutige Krise der Liturgie erweist sich von daher zutiefst als eine Krise des Glaubens. Dies ist die Kehrseite jener in der kirchlichen Tradition aufbewahrten Weisheit, dass das Gesetz des Betens auch das Gesetz des Glaubens ist: «Lex orandi – lex credendi».<sup>61</sup> In dieser Weisheit ist die elementare Glaubensüberzeugung der Kirche verdichtet, dass sie nirgendwo so sehr in ihrem Element ist wie im Gebet der Glaubenden und in der Liturgie der kirchlichen Glaubensgemeinschaft. Die Liturgie erweist sich genauerhin als Ernstfall des christlichen Glaubens und kirchlichen Lebens. Denn die Liturgie baut nicht nur Kirche auf, sondern erhält sie auch am Leben. Und weil sich die Liturgie in der Kirche sichtbar ereignet, verwirklicht sich die Kirche vor allem anderen im Vollzug der Liturgie, vor allem der Eucharistie als des «Nerven- und Lebenszentrums einer jeden kirchlichen Gemeinschaft»: «Alles Tun der Kirche geht vom Altar aus und kehrt – möglichst um neu dazu gewonnene Brüder und Schwestern bereichert – zum Altar zurück.»<sup>62</sup>

Die heutige Krise der Liturgie ist deshalb ein vitaler Anlass zur Selbstvergewisserung, was wir in der Liturgie überhaupt feiern. Die Liturgiekonstitution beantwortet diese Frage mit dem entschiedenen Hinweis auf das Paschamysterium. Denn es erblickt die Mitte der christlichen Liturgie im rituellen Gedächtnis des Paschamysteriums, das seinerseits seine tiefste Sinnbestimmung in der dankbaren Anbetung Gottes findet. Der Glaube an das Paschamysterium ist heute aber vielfältigen Erosionserscheinungen ausgesetzt, die zu gefährlichen Konsequenzen für das Ganze des christlichen Glaubens und Lebens führen. Dabei handelt es sich um jene Konsequenzen, die wir in den kirchlichen Auseinandersetzungen der Gegenwart zur Genüge erfahren müssen und die es an den Tag bringen, wieviele Probleme

und Krisen in der Kirche heute ihren Grund im fehlenden Glauben an das Paschamysterium haben:

Wenn Jesus nicht auferstanden ist, dann kann erstens auch die Kirche nicht mehr als sakramentaler *Organismus*, nämlich als Leib Christi, wahrgenommen werden, sondern bloß noch als eine soziologische *Organisation* wie viele andere gesellschaftliche Institutionen auch. Dabei besteht die große Gefahr, dass die Kirche bloß noch als ein Skelett ohne Fleisch in Erscheinung tritt und verständlicherweise eher Angst auslöst, als dass sie Hoffnung zu wecken vermöchte. Der christliche Glaube aber lebt von der Überzeugung, dass der auferstandene Christus der Herr seiner Kirche und in der Kraft seines Geistes in ihr gegenwärtig ist und sie zu seinem Leib macht.

Wenn Jesus nicht auferstanden ist, dann wäre zweitens die Eucharistie nichts anderes mehr als ein permanentes Requiem für den toten Jesus oder gar eine liturgische Heldenfeier, nämlich «Totenkult» und damit ein weiterer Ausdruck «unserer Trauer über die Allmacht des Todes» in der heutigen Welt<sup>63</sup>. Der Glaube der Kirche lebt aber von der Überzeugung, dass das eigentliche Subjekt allen liturgischen Handelns der auferstandene, erhöhte und in Gestalt und Kraft seines Geistes bei seiner Gemeinde und ihrer Feier der Eucharistie gegenwärtig Christus ist.

Wenn Jesus nicht auferstanden und die Eucharistie Kult eines Toten ist, dann braucht es drittens auch keinen Priester, der der Eucharistie vorsteht, um den auferstandenen Christus in und gegenüber der Gemeinde zu repräsentieren und in seinem Auftrag und in seiner Person zu handeln. Es wäre vielmehr ausreichend, dass jeder studierte Theologe auch ohne Weihe, aber im Auftrag der Gemeinde, dieses Geschehen vollziehen könnte. Nach christlicher Überzeugung aber ist die Kirche gerade in der Feier der Eucharistie im tiefsten der Lebensort, an dem genau das, was uns übersteigt, uns geschenkt wird als jener Grund, auf dem wir leben dürfen. Weil das Kirchesein nicht eine «natürliche Möglichkeit menschlicher Gemeinschaft» ist, darum gibt es in ihr das geweihte Amt, «das nicht eine Sache der Delegation ist, sondern der sakramentalen Sendung.»<sup>64</sup>

### III. DIE LITURGIEKONSTITUTION IN EINER VERÄNDERTEN PASTORALEN SITUATION

Mit diesen vielfältigen Konsequenzen soll angedeutet werden, was alles auf dem Spiel steht, wenn das Paschamysterium geleugnet oder einfach vergessen wird. Dann kann nämlich die Liturgie die zweite Aufgabe, die ihr das Konzil zugewiesen hat, nicht mehr wahrnehmen, nämlich den «Menschen, die außerhalb der Kirche stehen», die Kirche vor Augen zu stellen als «Zeichen, das aufgerichtet ist unter den Völkern»<sup>65</sup>. Damit ist es angezeigt, das Augenmerk auf die pastorale Situation heute zu richten, in der Liturgie gefeiert wird und die sich in den vergangenen vierzig Jahren grundlegend geändert hat. Es stellt sich vor allem die Frage, wie die Kirche Liturgie feiern kann in der heutigen gesellschaftlichen Situation, die am adäquatesten mit dem Stichwort der Säkularisierung umschrieben werden kann.<sup>66</sup>

#### 1. Liturgie in einer neuen Katechumenatssituation

Wie unausweichlich diese Frage geworden ist, wird sofort deutlich, sobald man bedenkt, dass die Menschen, die heute nachwievor ein Bedürfnis nach Liturgie

verspüren, sehr verschieden geprägt sind und die unterschiedlichsten Erwartungen an den Gottesdienst der Kirche herantragen. Zu denken ist *erstens* an die nachwievor stabile und große Zahl von motiviert praktizierenden Mitgliedern der Kirche, die sich für eine lebendige und glaubwürdig gefeierte Liturgie am Ort ihres kirchlichen Lebens einsetzen. Nicht zu übersehen ist aber *zweitens* die nicht zu unterschätzende Zahl von traditional eingestellten oder gar traditionalistischen Mitgliedern der Kirche, die sich nachwievor in der Tridentinischen Messe beheimatet fühlen oder zu ihr wegen einer überbordenden liturgischen Experimentierwilligkeit in Pfarreien und anderen kirchlichen Gemeinschaften Zuflucht nehmen. Daneben gibt es *drittens* eine große und stets größer werdende Zahl von Kirchenmitgliedern, die ihre Kirchenzugehörigkeit weitgehend passiv leben und vor allem oder nur an den Hochfesten und an den Knotenpunkten ihres Lebens unter Tatbeweis stellen und die deshalb vor allem passagerituelle Erwartungen an den Gottesdienst der Kirche herantragen. *Viertens* ist an jene Kirchenmitglieder zu denken, die zwar getauft sind, aber sich eigentlich in einem präkatechumenalen Zustand aufhalten und die man am ehrlichsten als getaufte Katechumenen bezeichnet. Nicht zu vergessen ist *fünftens* die bedrängend große Zahl von Randchristen und Fernstehenden, von Konfessionslosen und Ungetauften in der heutigen säkularisierten Gesellschaft, die dennoch relativ hohe Erwartungen an die gottesdienstlichen «Dienstleistungen» der Kirche haben.

Die Ökumenische Basler Kirchenstudie hat beispielsweise als Ergebnis zu Tage gebracht, dass die Erwartungen der Menschen, die aus der Kirche ausgetreten sind, an den Gottesdienst der Kirche sehr groß sind, jedenfalls größer, als die hauptamtlichen Seelsorger erwartet haben. Während nämlich vom Gottesdienst der Kirche seitens der Bevölkerung viel erwartet wird, rückt demgegenüber bei den kirchlichen Mitarbeitenden der Stellenwert des Gottesdienstes kräftig nach unten. Dabei stehen die Erwartungen der Menschen an Tauf-, Hochzeits- und Abdankungsfeiern an erster Stelle. Aus diesen Ergebnissen zieht der reformierte Theologe *David Plüss* jedenfalls diesen überraschenden Schluss: «Bezüglich ihrer Erwartungshaltung an Einzelleistungen der Kirche unterscheiden sich Ausgetretene kaum von den Mitgliedern. Wenn von den Erwartungen ausgegangen wird, dann ist die Kirche gleicherweise Kirche der Ausgetretenen wie der Mitglieder.»<sup>67</sup>

Von daher ist es keineswegs leicht, wenn nicht gar unmöglich, den Menschen in ihren sehr verschiedenen Lebenssituationen und mit ihren unterschiedlichen Erwartungen mit einer Gestalt der kirchlichen Liturgie gerecht zu werden. Vor allem stellt sich die Frage, ob man diesen vielfältigen Erwartungen mit den sakramentlichen Vollformen der kirchlichen Liturgie entsprechen kann und soll, oder ob es in der heutigen Situation nicht auch voreucharistische Gottesdienste für Erwachsene braucht. Denn nicht nur sind die Menschen mit den sakramentlichen Liturgien der Kirche überfordert, sondern diese sind der Kirche auch nicht anheimgegeben, um eine ekklesiale Zugehörigkeit von Menschen vorzutäuschen, die kaum mehr einen Zugang zu den Sakramenten und zur Kirche haben. Deshalb ist es auch abwegig und keineswegs hilfreich, die sakramentlichen Feiern in ihrer Gestaltung derart an die unterschiedlichen Erwartungshaltungen der Menschen anzupassen, dass sie nachvollzogen werden können. Damit würden die sakramentlichen Feiern um ihren inneren Gehalt und ihre ekklesiale Identität gebracht. Denn

sakramentliche Feiern setzen den Glauben und eine klare Zugehörigkeit zur Kirche voraus, wie die Liturgiekonstitution ausdrücklich betont: «Den Glauben setzen sie nicht nur voraus, sondern durch Wort und Ding nähren sie ihn auch, stärken ihn und zeigen ihn an; deshalb heißen sie Sakramente des Glaubens.»<sup>68</sup>

Es ist deshalb ein dringendes Gebot der gegenwärtigen Stunde, alternative Feierformen zu entwickeln und präkatechumenale, beziehungsweise katechumenale Feiern und sakramentale Liturgien zu unterscheiden<sup>69</sup>, und zwar gemäß dem Grundsatz, dass nicht jede gottesdienstliche Feier bereits kirchliche Liturgie ist.<sup>70</sup> Die Kirche steht heute unübersehbar vor jener Herausforderung, die die Pastorkommission der deutschen Bischöfe dahingehend namhaft gemacht hat, das Repertoire an festlichen und liturgischen Segensfeiern so auszuweiten und zu differenzieren, um nicht auf alle religiösen Erwartungen und Bedürfnisse sofort und allein mit einem Sakrament antworten zu müssen.<sup>71</sup> Was in der heutigen Situation der Kirche nottut, ist eine katechumenale Liturgiepastoral jenseits von Laxismus, der sich einleisig an den Bedürfnissen der Menschen orientiert, aber auch jenseits von Rigorismus, der einfach dem rubrizistischen Buchstaben folgt<sup>72</sup>.

Das entscheidende Kriterium bei der Gestaltung von gottesdienstlichen Feiern müssen folglich die Lebenssituationen der Menschen sein, die nach solchen Feiern fragen. Denn in der heutigen Situation kann man nicht einmal mehr davon ausgehen, dass der durchschnittliche Getaufte weiß, was Liturgie und vor allem Eucharistie ist, dass er es vielmehr von Grund auf neu erlernen muss. Deshalb wird man in der heutigen Erwachsenen Katechumenatssituation mit Kardinal *Walter Kasper* von der «pastoralen Prävalenz des Wortes vor dem Sakrament» ausgehen<sup>73</sup>. Wie das Beispiel des nächtlichen Weihnachtslobes für Nichtchristen im Erfurter Dom zeigt<sup>74</sup>, muss in der missionarischen Situation von heute die sakramentliche Liturgie der Kirche zurücktreten und der Wortgottesdienst, der geeigneter ist, zur Mitte des Glaubens hinzuführen und (prä-)katechumenale Qualitäten zu entfalten, in den Vordergrund treten.

## 2. Erneuerung der Liturgie und der Kirche von innen

Die Liturgie der Kirche steht vierzig Jahre nach der Liturgiekonstitution vor der großen Herausforderung, dass sie auf der einen Seite versuchen muss, den vielfältigen Erwartungen der heutigen Menschen an gottesdienstliche «Dienstleistungen» mit der Entwicklung von präkatechumenalen und katechumenalen Feierformen zu entsprechen, und dass sie auf der anderen Seite die mutige Entschiedenheit für die sorgfältige Pflege einer kirchlich-liturgischen Eigenkultur aufbringen muss, deren zentrales Thema die sakramentlichen Feiern der Kirche, allen voran die Eucharistie, sind und bleiben. Was deshalb heute dringend notwendig ist, ist die – freilich modifizierte – Aufnahme und Revitalisierung der altkirchlichen Arkandisziplin, in der die noch Ungetauften zwar am Wortgottesdienst teilnahmen, aber vom zweiten eigentlichen Teil des Gottesdienstes ausgeschlossen blieben, in dem das Apostolische Glaubensbekenntnis gesungen und das eucharistische Mahl Jesu Christi gefeiert wurde. Die Kirche kann jedenfalls nur dann in großer Offenheit und ebenso weitherzigem Freimut auf die gottesdienstlichen Erwartungen der heutigen Menschen eingehen, ohne einen Ausverkauf des Gottesdienstes zu betreiben, wenn sie zu-

gleich den entschiedenen Mut zur Pflege des Arkanums des Glaubens aufbringt, das ihr mit ihren sakramentlichen Feiern anvertraut ist.

Die heute multidimensional gewordene Liturgiefähigkeit und Liturgiebedürftigkeit des Menschen fordert die Kirche insofern heraus, sich auf den innersten Kern der kirchlichen Liturgie in neuer Weise zu besinnen. Deren tiefstes Wesen hat Kardinal *Carlo M. Martini* in seinen Briefen an Umberto Eco mit Recht dahingehend festgemacht, dass die Kirche nicht einfach Bedürfnisse und Erwartungen befriedigt, sondern dass sie Geheimnisse feiert, und zwar vor allem das öffentliche Geheimnis Gottes.<sup>75</sup> Dies der Kirche immer wieder neu ins Stammbuch zu schreiben, macht die undelegierbare Aufgabe der kirchlichen Liturgie als Feier des Heilsdialoges zwischen dem sich dem Menschen zuwendenden Gott und dem sich Gott zuwendenden Menschen aus. Denn die Liturgie der Kirche ist in erster Linie *Opus Dei*, das Werk Gottes für uns Menschen und kann erst von daher zum *Opus hominis*, zum Werk der Menschen werden.

Vierzig Jahre nach der Verabschiedung der Liturgiekonstitution sind wir somit aufgrund zahlreicher Entwicklungen und einer weitgehend veränderten pastoralen Situation auf die Anfänge des Verstehens zurückgeworfen, auch und gerade auf die Anfänge des Verstehens dessen, was Kirche und Liturgie und dementsprechend kirchliche Liturgie sind. Dass beide Wirklichkeiten, Kirche und Liturgie, unlösbar zusammengehören, dies hat Papst *Johannes Paul II.* mit seiner Enzyklika über die Eucharistie in ihrem Verhältnis zur Kirche in Erinnerung gerufen, in der er betonte, dass die Kirche nicht nur Eucharistie feiert, sondern dass die Kirche von der Eucharistie lebt und von ihr auferbaut wird: «*Ecclesia de Eucharistia*». An dieses wechselseitige Bedingungsverhältnis von Liturgie und Kirche hat der Papst bereits anlässlich des 25. Jahrestages der Verabschiedung der Liturgiekonstitution in seinem Apostolischen Schreiben «*Vicesimus quintus annus*» erinnert, in dem er nicht nur hervorhob, in der Konstitution über die Heilige Liturgie könne man bereits «den Kern jener Lehre über die Kirche vorfinden, die später von der Konzilsversammlung vorgelegt wird», und sie nehme die Dogmatische Konstitution über die Kirche voreweg. Der Papst zog aus dieser Einsicht vielmehr auch die schöne Konsequenz: «Es besteht in der Tat eine sehr enge und organische Verbindung zwischen der Erneuerung der Liturgie und der Erneuerung des ganzen Lebens der Kirche.»<sup>76</sup>

Diese organische Verbindung hatte bereits das Konzil herausgestellt mit seinem liturgiethologischen Basalsatz, dass die Liturgie der Kirche Höhepunkt und Quelle des kirchlichen Lebens ist. Dasselbe organische Bedingungsverhältnis besteht folglich auch zwischen der Erneuerung der Kirche und der Erneuerung der Liturgie. Wenn in beiden Bereichen in den vergangenen vierzig Jahren hinsichtlich der Erneuerung der äußeren Strukturen der Kirche und der liturgischen Gestaltungen das Äußerste zu tun versucht worden ist, sind wir heute verpflichtet, zumindest ebenso energisch auch das Innerste zu tun.<sup>77</sup> Oder, um es mit dem emeritierten Erzbischof von Freiburg, *Oskar Saier*, zu sagen: «Zunächst geht es darum, dass in unseren Gemeinden genug «Raum für das Eigentliche» geschaffen wird. Auf dieses Ziel hin sind unsere strukturellen Maßnahmen auszurichten.»<sup>78</sup>

Dass die Konstitution über die heilige Liturgie am Anfang des Konzils stand, hat zunächst situationsbedingte und pragmatische Gründe. In der Rückschau auf die vergangenen vierzig Jahre wird man aber urteilen müssen und dürfen, dass dies «in

der Architektur des Konzils einen guten Sinn hat: Am Anfang steht die Anbetung. Und damit Gott.<sup>79</sup> Dass die Kirche sich aus der Anbetung Gottes herleitet und wieder in sie mündet, war die eigentliche Sinnbestimmung der Liturgiekonstitution, die heute nichts an Aktualität eingebüßt hat. Es ist vielmehr höchste Zeit, jene Phase endgültig zu beenden, in der man sich in der liturgischen Erneuerung allein auf einzelne Stichworte der Liturgiekonstitution gestützt und diese pragmatisch in die Tat umgesetzt hat. Vierzig Jahre nach der Liturgiekonstitution ist es aber angebracht und notwendig, sich wiederum auf die große Perspektive der Konzilsväter zurückbesinnen und die Liturgie als «Werk der Erlösung der Menschen und der vollendeten Verherrlichung Gottes»<sup>80</sup> und damit als Zeichendienst am Heiligen zu verstehen und zu feiern.

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Vorlesung an der Theologischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i.Br. am 24. Juni 2003.

<sup>2</sup> Vgl. J.A. Jungmann, Das Grundanliegen der Liturgischen Erneuerung, in: Liturgisches Jahrbuch 11 (1961) 129-141.

<sup>3</sup> Vgl. A. Bugnini, Die Liturgiereform 1948-1975. Zeugnis und Testament (Freiburg i.Br. 1988).

<sup>4</sup> O.H. Pesch, Das Zweite Vatikanische Konzil (1962-1965). Vorgeschichte, Verlauf, Ergebnisse, Nachgeschichte (Würzburg 1993) 105.

<sup>5</sup> E. Lengeling, Liturgie – Dialog zwischen Gott und Mensch (Freiburg i.Br. 1981) 13-15.

<sup>6</sup> Sacrosanctum Concilium, Nr. 26.

<sup>7</sup> Vgl. H. Hoping, «Die sichtbarste Frucht des Konzils». Anspruch und Wirklichkeit der erneuerten Liturgie. Manuskript 2002.

<sup>8</sup> H. Windisch, Laien – Priester. Rom oder der Ernstfall. Zur «Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester» (Würzburg 1998) 11.

<sup>9</sup> L. Bouyer, Erneuerte Liturgie. Geistlicher Kommentar zur Liturgiekonstitution (Salzburg 1965).

<sup>10</sup> L. Bouyer, Das Handwerk des Theologen. Gespräche mit Georges Daix (Einsiedeln 1980)

<sup>11</sup> M. Thurian, La liturgie, contemplation du mystère, in: Notitiae 32 (1996) 690-697.

<sup>12</sup> H. de Lubac, Krise zum Heil. Eine Stellungnahme zur nachkonziliaren Traditionsvergessenheit (Paris 1969, Zweite Ausgabe 2002) 46.

<sup>13</sup> J. Kardinal Ratzinger, Aus meinem Leben. Erinnerungen (Stuttgart 1998) 174.

<sup>14</sup> Ebda.

<sup>15</sup> Vgl. K. Koch, Kirchenreform durch Liturgiereform. Dreißig Jahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil – Herausforderung für heute, in: Ders., Leben erspüren – Glauben feiern. Sakramente und Liturgie in unserer Zeit (Freiburg i.Br. 1999) 74-90, bes. 83-88.

<sup>16</sup> J.A. Jungmann, Einleitung und Kommentar zur Konstitution über die Heilige Liturgie, in: Das Zweite Vatikanische Konzil. Teil 1 = Lexikon für Theologie und Kirche. Band 12 (Freiburg i.Br. 1966) 18.

<sup>17</sup> L. Bouyer, Erneuerte Liturgie. Geistlicher Kommentar zur Liturgiekonstitution (Salzburg 1965).

<sup>18</sup> Sacrosanctum Concilium, Nr. 7.

<sup>19</sup> Sacrosanctum Concilium, Nr. 10.

<sup>20</sup> Zit. bei M. Kunzler, Zum Lob Deiner Herrlichkeit (Paderborn 1996) 18.

<sup>21</sup> Canon 2256.

<sup>22</sup> Sacrosanctum Concilium, Nr. 7.

<sup>23</sup> J. Kardinal Ratzinger, «Im Angesicht der Engel will ich dir singen». Regensburger Tradition und Liturgiereform, in: Ders., Ein neues Lied für den Herrn. Christusglaube und Liturgie in der Gegenwart (Freiburg i.Br. 1995) 165-186, zit. 170.

<sup>24</sup> Ebda. 171.

<sup>25</sup> O. Nussbaum, Die Liturgie als Gedächtnisfeier, in: J. Schreiner (Hrsg.), Freude am Gottesdienst. Aspekte ursprünglicher Liturgie (Stuttgart 1983) 201–214, zit. 211–212.

<sup>26</sup> Katechismus der Katholischen Kirche, Nr. 1188.

<sup>27</sup> M. Kunzler, Leben in Christus. Eine Laienliturgik zur Einführung in die Mysterien des Gottesdienstes (Paderborn 1999) 119.

<sup>28</sup> J. Kardinal Ratzinger, «Im Angesicht der Engel will ich dir singen». Regensburger Tradition und Liturgiereform, in: Ders., Ein neues Lied für den Herrn. Christusglaube und Liturgie in der Gegenwart (Freiburg i.Br. 1995) 173.

<sup>29</sup> Sacrosanctum Concilium, Nr. 10.

<sup>30</sup> Sacrosanctum Concilium, Nr. 112.

<sup>31</sup> A. Lorenzer, Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit (Frankfurt a.M. 1981).

<sup>32</sup> Johannes Paul II., Ecclesia de eucharistia, Nr. 10.

<sup>33</sup> Exemplarisch für diese Stoßrichtung ist P. Trummer, «...dass alle eins sind!». Neue Zugänge zu Eucharistie und Abendmahl (Düsseldorf 2001).

<sup>34</sup> G. Muschalek, Kult, Kultur und christliche Liturgie (Tübingen 1990) 12–13.

<sup>35</sup> W. Pannenberg, Anthropologie in theologischer Perspektive (Göttingen 1983) 322 und 328.

<sup>36</sup> Vgl. R. Guardini, Vom Geist der Liturgie (Freiburg i.Br. 1957); H. Rahner, Der spielende Mensch (Einsiedeln 1990).

<sup>37</sup> Sacrosanctum Concilium, Nr. 2.

<sup>38</sup> Sacrosanctum Concilium, Nr. 33.

<sup>39</sup> Vgl. K. Koch, Liturgie als Feier der Kommunikation Gottes mit uns Menschen. Theologische Reflexionen zu aktuellen Herausforderungen des Gottesdienstes, in: Ders., Fenster sein für Gott. Unzeitgemäße Gedanken zum Dienst in der Kirche (Freiburg/Schweiz 2002) 92–138..

<sup>40</sup> J. Kardinal Ratzinger, Vom Geist der Liturgie. Eine Einführung (Freiburg i.Br. 2000) 143.

<sup>41</sup> Vgl. K. Koch, Gott zum Lob – Menschen zur Freude. Für alle, die im Kirchenchor singen (Freiburg i.Br. 1993).

<sup>42</sup> Vgl. Ph. Harmoncourt, Gesang und Musik im Gottesdienst, in: H. Schützeichel (Hrsg.), Die Messe. Ein kirchenmusikalisches Handbuch (Düsseldorf 1991) 9–25, zit. 16.

<sup>43</sup> Vgl. H. Hopping, «Die sichtbarste Frucht des Konzils». Anspruch und Wirklichkeit der erneuerten Liturgie. Manuskript 2002.

<sup>44</sup> Vgl. O. Nussbaum, Die Zelebration versus populum und der Opfercharakter der Messe, in: Ders., Geschichte und Reform des Gottesdienstes. Liturgiewissenschaftliche Untersuchungen (Paderborn 1996) 50–70; J. Kardinal Ratzinger, Der Geist der Liturgie. Eine Einführung (Freiburg i.Br. 2000), bes. 3. Kapitel: Der Altar und die Gebetsrichtung in der Liturgie: 65–73.

<sup>45</sup> Sacrosanctum Concilium, Nr. 24.

<sup>46</sup> Sacrosanctum Concilium, Nr. 51.

<sup>47</sup> Sacrosanctum Concilium, Nr. 7.

<sup>48</sup> P.M. Zulehner, Wie Musik zur Trauer ist eine Rede zur falschen Zeit. Wider den kirchlichen Wort-Durchfall (Ostfildern 1998) 15.

<sup>49</sup> Vgl. M. Kunzler, Berufen, dir zu dienen. 15 Lektionen «Liturgik» für Laienhelfer im Gottesdienst (Paderborn 1989); Ders., Das Charisma der Liturgie. Zu Theologie und Ausgestaltung der liturgischen Laiendienste (Paderborn 2001).

<sup>50</sup> M. Kunzler, Kirchennot als Liturgienot. Zur Suche nach einem tragfähigen liturgie-theologischen Paradigma, in: P. Reifenberg u.a. (Hrsg.), Licht aus dem Ursprung. Kirchliche Gemeinschaft auf dem Weg ins 3. Jahrtausend (Würzburg 1998) 215–256, zit. 217.

<sup>51</sup> Ebda.

<sup>52</sup> A. Kavanagh, Symbol und Kunst in der Liturgie unter «politischem» Gesichtspunkt, in: Concilium 16 (1980) 97–105, zit. 100.

<sup>53</sup> A. Müller, Bleibt die Liturgie? Überlegungen zu einem tragfähigen Liturgieverständnis angesichts heutiger Infragestellungen, in: Liturgisches Jahrbuch 39 (1989) 155–167, zit. 167.

<sup>54</sup> Sacrosanctum Concilium, Nr. 21.

<sup>55</sup> J. Cardinal Ratzinger, Das Fest des Glaubens (Einsiedeln 1981) 65.

- <sup>56</sup> O. Nussbaum, Einheit, Variabilität und Pluralität der Hochgebete, in: Ders., Geschichte und Reform des Gottesdienstes. Liturgiewissenschaftliche Untersuchungen (Paderborn 1996) 87-97, zit. 97.
- <sup>57</sup> Vgl. K. Schlemmer, Einige Anmerkungen zu Fragen der Liturgie, in: Anzeiger für die Seelsorge 109 (2000) 223-225.
- <sup>58</sup> O. Nussbaum, Einheit, Variabilität und Pluralität der Hochgebete, in: Ders., Geschichte und Reform des Gottesdienstes. Liturgiewissenschaftliche Untersuchungen (Paderborn 1996) 87-97, zit. 91.
- <sup>59</sup> Vgl. Bischof Kurt Koch, In Verantwortung für unser Bistum (Solothurn 1998).
- <sup>60</sup> J. Kardinal Ratzinger, Der Geist der Liturgie. Eine Einführung (Freiburg i.Br. 2000) 143.
- <sup>61</sup> Vgl. H.-C. Schmidt-Lauber, Art. Liturgiewissenschaft/Liturgik, in: TRE 21 (Berlin 1991) 383-401; W. Müller, «Lex orandi, lex credendi». Wo Systematik und Liturgiewissenschaft heute zusammenarbeiten können, in: Münchener Theologische Zeitschrift 49 (1998) 145-154.
- <sup>62</sup> M. Kunzler, Leben in Christus. Eine Laienliturgik zur Einführung in die Mysterien des Gottesdienstes (Paderborn 1999) 114.
- <sup>63</sup> J. Kardinal Ratzinger, Zur Gemeinschaft gerufen. Kirche heute verstehen (Freiburg i.Br. 1991) 70.
- <sup>64</sup> E.-M. Faber, Zur Frage nach dem Berufsprofil der Pastoralreferent(inn)en, in: Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Essen, Hamburg, Hildesheim, Köln, Osnabrück 51 (1999) 110-119, zit. 114.
- <sup>65</sup> Sacrosanctum Concilium, Nr. 2.
- <sup>66</sup> Vgl. K. Koch, Hat das Christentum noch Zukunft? Zur Präsenz der Kirche in den säkularisierten Gesellschaften Europas, in: Communio 32 (2003) 116-136.
- <sup>67</sup> D. Plüss, Wider die Rhetorik vom sinkenden Schiff – Erwägungen zum kommunizierten Selbstbild der Kirche, in: M. Bruhn/A. Grötzing (Hrsg.), Kirche und Marktorientierung. Impulse aus der Ökumenischen Basler Kirchenstudie (Freiburg/Schweiz 2000) 231-250, zit. 241.
- <sup>68</sup> Sacrosanctum Concilium, Nr. 59.
- <sup>69</sup> Vgl. Th. Kopp, Katechumenat und Sakrament – nicht aber Sakramentenspendung an Ungläubige, in: Anzeiger für die Seelsorge 97 (1988) 35-38; L. Pohle, Zwischen Verkündigung und Verrat, in: Geist und Leben 60 (1987) 334-354; W. Schäfer, Christsein lernen von Grund auf: Katechumenale Wege für Getaufte, in: Lebendige Katechese 10 (1988) 110-119; M. Probst/H. Plock/K. Richter (Hrsg.), Werkbuch: Katechumenat heute (Freiburg i.Br. 1976).
- <sup>70</sup> Vgl. H. Bauernfeind, Sakramentenpastoral heute – notwendige Quantensprünge im Denken, in: Anzeiger für die Seelsorge 109 (2000) 74-77; K. Schlemmer, Sakramentenzugang zwischen Ausverkauf und Rigorismus. Sakramentenpastoral in einer sich wandelnden Kirche, in: P. Fonk – H. Pree, Theologie und Seelsorge in einer zukunftsfähigen Kirche. 1. Deutsch-Ungarischer Theologentag (Passau 2000) 70-81; K. Schlemmer (Hrsg.), Auf der Suche nach dem Menschen von heute. Vorüberlegungen für alternative Seelsorge und Feierformen = Andechser Reihe Band 3 (St. Ottilien 1999); K. Schlemmer (Hrsg.), Ausverkauf unserer Gottesdienste? Ökumenische Überlegungen zur Gestalt von Liturgie und zu alternativer Pastoral (Würzburg 2002).
- <sup>71</sup> Die deutschen Bischöfe, Pastoralkommission 12, Sakramentenpastoral im Wandel (Bonn 1993).
- <sup>72</sup> Vgl. D. Emeis, Zwischen Ausverkauf und Rigorismus. Zur Krise der Sakramentenpastoral (Freiburg i.Br. 1991).
- <sup>73</sup> W. Kasper, Wort und Sakrament, in: Glaube und Geschichte (Mainz 1970) 285-310, zit. 310.
- <sup>74</sup> Vgl. R. Hauke, Nächtliches Weihnachtslob für Nichtchristen, in: B. Kranemann/K. Richter/F.-P. Tebartz-van Elst (Hrsg.), Gott feiern in nachchristlicher Gesellschaft. Die missionarische Dimension der Liturgie (Stuttgart 2000) 100-102.
- <sup>75</sup> C.M. Martini – U. Eco, Woran glaubt, wer nicht glaubt? (Wien 1998) 64.
- <sup>76</sup> Johannes Paul II., Vicesimus quintus annus, Nr. 2 und 4.
- <sup>77</sup> Vgl. K. Koch, Bereit zum Innersten. Für eine Kirche, die das Geheimnis lebt (Freiburg i.Br. 2003).
- <sup>78</sup> Erzbischof O. Saier, Nachbarschaft als Chance, in: R. Liggerstorfer/B. Muth-Oelschner (Hrsg.), (K)Ein Koch-Buch. Anleitungen und Rezepte für eine Kirche der Hoffnung. Festschrift zum 50. Geburtstag von Bischof Dr. Kurt Koch (Freiburg/Schweiz 2000) 29-35, zit. 33.
- <sup>79</sup> J. Cardinal Ratzinger, Die Ekklesiologie der Konstitution *Lumen gentium*, in: Ders., Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als Communio (Augsburg 2002) 107-131, zit. 109.
- <sup>80</sup> Sacrosanctum Concilium, Nr. 5.

BERND URBAN · FLÖRSHEIM

«SUNT ANIMAE RERUM»

*Zur Thomas von Aquin-Rezeption in drei Gedichten  
(Hofmannsthal, Hesse, Kaschnitz)*

I

Im Vorwort des 1988 erschienenen Buches über Thomas von Aquins Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschungen schreibt der Herausgeber, dass das wissenschaftliche Erbe, das Thomas hinterlassen habe, «noch lange nicht ausgeschöpft» sei; er will den Blick im Besonderen auf «Ergebnisse der literarhistorischen und wirkungsgeschichtlichen Forschung»<sup>1</sup> lenken. Nimmt man das Feld einer literarischen Rezeption von Werk und Person des Thomas nur in der deutschen Literatur in Augenschein, so eröffnet sich in Ästhetik und Hermeneutik, in Epochen, Stoffen, Motiven, in theologischen Begriffen wie in der literarischen Anthropologie, in Literaturgeschichte und in Gestalten der Literatur, von der Diskussion um eine «christliche» Literatur und ihrer Geschichte bis hin zur «Theopoetik»<sup>2</sup> – ob nun direkt oder indirekt, explizit oder implizit – eine zwar im Einzelnen vermutete, aber dennoch überraschende Materialfülle.

Anlass zu den Überlegungen hier ist ein fragwürdiger Eintrag in den Erläuterungen der Kritischen Ausgabe der Gedichte Hugo von Hofmannsthals zu dem Gedicht *Sunt animae rerum*, ein bisher kaum bekannter archivalischer Hintergrund für Hermann Hesses Gedicht *Nach dem Lesen in der Summa contra gentiles* und Theodizee-bezogene Einrahmungen für Marie Luise Kaschnitz' *Kein Zauberspruch*. Thomas von Aquin muss sich in einer Jahrhundertspanne von der Subjektbefindlichkeit («Melodie erlauschen» – Hofmannsthal) über Lebensbedrängnis («Zum Kampf verdammt» – Hesse) bis zu Grauen und Schrecknis («Gorgonenhäupter» – Kaschnitz) bewähren, wobei sich dichterische Individual- mit Zeitgeschichte verschränken und in den Gedicht-Stationen 1890 – 1935 – 1972 Momente epochaler Erfahrungen deutlich werden, die in ihren Dimensionen die Thomas-Argumentation herausfordern und zu erdrücken scheinen.

BERND URBAN, Jahrgang 1941; Studium der Philosophie, Katholischen Theologie und Germanistik in Frankfurt a.M. Promotion dort über Hofmannsthal, Freud und die Psychoanalyse.

## II

Hugo von Hofmannsthal

## SUNT ANIMAE RERUM

(Thomas v. Aquino)

Ein gutes Wort musst du im Herzen tragen,  
 Und seinen Wert enthüllt dir eine Stunde:  
 Stets dringt dein Aug nicht nach des Meeres Grunde,  
 An trüben tiefer als an hellen Tagen.  
 Zuweilen gibt ein lichter Blick dir Kunde  
 Von Herzen, die in todtten Dingen schlagen,  
 Und wenn du nur verstehest recht zu fragen  
 Erfährst du manches auch aus stummem Munde.  
 Drum flieh aus deinem Selbst, dem starren, kalten,  
 Des Weltalls Seele dafür einzutauschen,  
 Lass dir des Lebens wogende Gewalten,  
 Genuss und Qualen durch die Seele rauschen  
 Und kannst du eine Melodie erlauschen,  
 So strebe, ihren Nachhall festzuhalten!

[1890]<sup>3</sup>

Hofmannsthals *Sunt animae rerum* ist kurz nach dem Gedicht *Fronleichnam* im Juni 1890 entstanden.<sup>4</sup> *Fronleichnam* spiegelt das Erlebnis des Fronleichnamsfestes, der Prozession, der Liturgie und vermerkt die träumerische Fülle des Seelenlebens, die – beängstigend – religiöses Empfinden und Begehren im «Ich» verstummen lässt.<sup>5</sup> «Schweigen» und Verstummen reichen thematisch in das Thomas von Aquino-Gedicht hinein und erfahren von ihm aus und einzelnen verwandelt lehrhaften Thomas-Elementen eine Antwort. Der Kirchenlehrer hatte das Offizium und die Messe zum Fronleichnamsfest, das 1264 dem Festkreis der lateinischen Kirche eingereicht worden war, zusammengestellt und für die Liturgie, in deren Mittelpunkt das Altarsakrament steht, die Sequenz *Lauda, Sion, salvatorem* geschaffen, die die kirchliche Lehre von der heiligen Eucharistie hymnisch preist.<sup>6</sup> Die religiöse Symbolik und Begriffssprache im Zentrum des Hymnus (Brot und Wein, Kelch und Trank, Brotbrechen und Zeichenhaftigkeit) kehren in den Varianten des *Sunt animae*-Gedichtes z.T. wörtlich wieder<sup>7</sup>, im Gedicht-Text selbst sind Begriffe der Thomasischen Philosophie, der anima- und res-Konzeption, zu finden: die res inanimatae («todte Dinge»), in denen zuweilen die anima vivificans («Herz» in Z.6) wirkt und die anima mundi oder anima orbis (des «Weltalls Seele»), die es «einzutauschen» gilt, angeregt durch das «verbum, quod in corde pronuntiatur»<sup>8</sup> («gutes Wort musst du im Herzen tragen») und das nicht einfachhin nur gesagt wird. Thomas greift die aristotelische Psyche-Lehre u.a. im ersten Artikel der 14. Frage («Gibt es in Gott Wissen?») seiner *Summa theologica* auf und stellt unversehens auch das Verstehensmodell für die Schlusszeilen des Gedichtes

(«Melodie erlauschen», den «Nachhall» festhalten) und die Fluchtbewegung des «Selbst» bereit; es heißt dort:

«In Gott ist Wissen auf vollkommenste Weise. Zum Verständnis dessen ist Folgendes zu bedenken. Erkennende Wesen unterscheiden sich von nicht erkennenden dadurch, dass letztere nichts als nur ihre eigene Form besitzen. Das Erkennende dagegen ist dazu angelegt, auch die Form eines anderen Dinges in sich aufzunehmen. Denn das Bild des Erkannten findet sich im Erkennenden. Daraus wird offensichtlich, dass die Natur eines nicht erkennenden Wesens mehr begrenzt und eingeengt ist. Die Natur des erkennenden Wesens dagegen besitzt eine größere Weite und Ausdehnung. Deshalb sagt der Philosoph: «Die Seele ist gleichsam alles».<sup>9</sup>

Dieses «anima est quodammodo omnia» zieht Thomas im Artikel über das «Strebevermögen» des Menschen («strebe» in der letzten Gedichtzeile ist philosophisch offenbar unbelastet) noch etwas aus, es heißt dort:

«So nimmt der Sinn die Erkenntnisbilder aller sinnfälligen und der Verstand die Erkenntnisbilder aller verstehbaren Dinge auf; und so wird die menschliche Seele durch den Sinn und den Verstand gewissermaßen alles; und dadurch kommen die Erkenntnis besitzenden Wesen in ihrer Ähnlichkeit Gott nahe, (in dem alles im Voraus da ist) (Dionysius)»<sup>10</sup> und dessen Wissen sich zu den geschaffenen Dingen verhält, «wie das Wissen des Künstlers zu den Kunstwerken», das zugleich «Ursache» der Kunstwerke ist, weil «der Künstler durch seinen Verstand schafft.»<sup>11</sup>

Von all dem gibt der «lichte Blick» (Z. 5) Kunde; und noch Weiteres ist «aus stummem Munde» (Z. 8) zu erfahren: Für Thomas ist Gott das «erste Urbild aller Dinge», die ihrerseits «die göttliche Wesenheit abbilden», nicht alle auf ein und dieselbe Weise, «sondern auf verschiedene Weise und in verschiedenem Maße. So ist die göttliche Wesenheit, sofern sie durch diese bestimmte Kreatur auf diese bestimmte Weise abbildbar ist, das eigentümliche Wesensbild und Urbild ebendieser Kreatur»; und: «die Dinge sind mehr in Gott, als Gott in den Dingen ist.»<sup>12</sup>

Diese wenigen Elemente der anima- und res-Konzeption des Thomas bilden ein Netzwerk, mit dem auch Eichendorffs Wünschelruten-Vierzeiler zu verstehen ist – das grundierende Muster des Hofmannsthal-Gedichtes:

Schläft ein Lied in allen Dingen,  
Die da träumen fort und fort,  
Und die Welt hebt an zu singen,  
Triffst du nur das Zauberwort.

Von hier aus vollzieht sich offenbar auch die assoziative Bewegung im jungen Dichter Hofmannsthal auf Thomas von Aquin hin und von ihm wieder zurück, wie es Gedichttitel und Untertitel anzeigen – in Anlehnung an das Vergilsche «sunt lacrimae rerum» der *Aeneis*<sup>13</sup>, was die einfühlsame Interpretation dieser Stelle von Theodor Haecker in seinem Vergil-Essay bestätigt. Für Haecker ist die Vergil-Wendung kein «sentimentaler» Satz, sondern ein «ontologischer»: die Dinge «haben ihre Tränen, die Dinge, welche doch alles sind, diese ganze Welt», denn «Res ist Ding und Beziehung der Dinge, Sache und Sachverhalt, Sein und Bewegung in einem, aber mit dem Akzent auf Ding und Sache und Sein (...).»<sup>14</sup>

In Hofmannsthals Thomas-Gedicht werden die Dinge verstanden als beseelt in Plan, Ordnung und Struktur, in ihren Gesetzen und Symmetrien, im Aufscheinen

göttlicher Bildhaftigkeit und göttlichen Wollens, in «Melodie» und «Lied»: es ist des «Meeres Grund» (Z. 3), von dem ein «lichter Blick» (Z. 5) «Kunde» gibt. Das angededete «du» birgt in sich die Vermittlung von Subjekt und Objekt, von anima und res, denn «res non cognoscitur ab anima nisi per aliquam sui similitudinem existentem vel in sensu vel in intellectu» – «ein Ding wird (sinnlich oder übersinnlich) nur vermittels des Bildes erkannt, welches von ihm in dem Sinne oder in der Vernunft existiert» – so Thomas an einer Stelle über die Deutungskunst des Aristoteles.<sup>15</sup>

Es ist kaum zu verstehen, weshalb die «Erläuterungen» zu Hofmannsthals Gedicht in der Kritischen Ausgabe der Werke die Wendung des Titels «sunt animae rerum» als bei Thomas von Aquin «inhaltlich so (...) nicht denkbar» bezeichnen.<sup>16</sup>

Herauszufinden wäre noch, auf welche Textbasis sich die Thomas-Kenntnis des Gymnasiasten Hofmannsthal stützt (Religionsunterricht?). Noch zweimal ist im Prosawerk des Dichters vom Kirchenlehrer die Rede: über ein Dritteljahrhundert später spricht Hofmannsthal in seiner Rede *Vermächtnis der Antike* (1926) vom Geist der Antike als einem «großen Numen», das «unser Denken selber» ist:

«Es ist das, was den europäischen Intellekt geformt hat. Es ist die eine Grundfeste der Kirche und aus dem zur Weltreligion gewordenen Christentum nicht auszuschneiden; ohne Platon und Aristoteles nicht Augustin noch Thomas.»<sup>17</sup>

Wenige Jahre zuvor hatte der Dichter in einer Notiz über das Nationalbewusstsein der Italiener für sein *Buch der Freunde* den italienischen Süden als die «Heimstätte des philosophischen Denkens» bezeichnet und gemeint, es sei kein Zufall, «dass die Denker von Thomas von Aquino und Giordano Bruno an bis auf Giambattista Vico, Galiani und letztlich Benedetto Croce alle aus dem Süden der Halbinsel stammen.»<sup>18</sup>

In der noch zu Lebzeiten Hofmannsthals in deutscher Übersetzung erschienenen Einführung in das philosophische Denken des Thomas von A.D. Sertillanges heißt es im Kapitel «Das Erkennen Gottes»:

«Gott ist der Urheber der Ordnung (...). Ist aber die Ordnung nicht ein Werk des Geistes? *Es ist etwas Geistiges in den Dingen* [Hervorhebung von B.U.]; es muss also auch in ihrer Quelle sein, und das höchste Wesen muss in sich selber haben, was es den andern mitteilen soll. Wir begreifen nicht, wie ein tätiges Wesen zur Tätigkeit anders übergehen soll, als auf Grund der Bestimmtheit, die es besitzt, und in der Absicht, diese mitzuteilen.»<sup>19</sup>

Die «Bestimmtheit» von Dingen in ihrem Wesen: davon ist in Hofmannsthals Gedicht *Sunt animae rerum* die Rede – ganz im Sinne des Thomas von Aquin.

### III

Hermann Hesse

NACH DEM LESEN IN DER SUMMA CONTRA GENTILES

Einst war, so scheint es uns, das Leben wahrer,  
Die Welt geordneter, die Geister klarer,  
Weisheit und Wissenschaft noch nicht gespalten.  
Sie lebten voller, heitrer, jene Alten,

Von denen wir bei Plato, den Chinesen  
 Und überall so Wunderbares lesen –  
 Ach, und so oft wir in des Aquinaten  
 Wohl abgemessnen Summentempel traten,  
 So schien uns eine Welt der reifen, süßen,  
 Der lautern Wahrheit ferneher zu grüßen:  
 Alles schien dort so licht, Natur von Geist durchwaltet,  
 Von Gott her zu Gott hin der Mensch gestaltet,  
 Gesetz und Ordnung formelschön verkündet,  
 Zum Ganzen alles ohne Bruch geründet.  
 Statt dessen scheint uns Späteren, wir seien  
 Zum Kampf verdammt, zum Zug durch Wüsteneien,  
 Zu Zweifeln nur und bitterm Ironien,  
 Nichts sei als Drang und Sehnsucht uns verliehen.

Doch mag es unsern Enkeln einmal gehen  
 Wie uns: sie werden uns verklärend sehen,  
 Als Selige und Weise, denn sie hören  
 Von unsres Lebens klagend wirren Chören  
 Nur noch harmonischen Nachklang, der verglühten  
 Nöte und Kämpfe schön erzählte Mythen.

Und wer von uns am wenigsten sich traut,  
 Am meisten fragt und zweifelt, wird vielleicht  
 Es sein, des Wirkung in die Zeiten reicht,  
 An dessen Vorbild Jugend sich erbaut;  
 Und der am Zweifel an sich selber leidet,  
 Wird einst vielleicht als Seliger beneidet,  
 Dem keine Not und keine Furcht bewusst war,  
 In dessen Zeit zu leben eine Lust war  
 Und dessen Glück dem Glück der Kinder glich.

Denn auch in uns lebt Geist vom ewigen Geist,  
 Der aller Zeiten Geister Brüder heißt:  
 Er überlebt das Heut, nicht Du und Ich.

[1935]<sup>20</sup>

Das Gedicht ist im Juni 1935 entstanden; Hesse hatte es einem Brief von Anfang Juli an seinen Sohn Bruno beigelegt und geschrieben:

«In Deinem Brief schreibst Du von dem Gefühl, dass man doch nie das erreicht, was man sich dachte und vornahm, und gerade davon handelt ein neues Gedicht, das ich Dir beilege. Die paar gelehrten Worte brauchen Dich nicht zu stören (das Gedicht gehört eben mit zum Glasperlenspiel-Zyklus), der «Aquinat» ist Thomas von Aquino, und «Summen» heißen zwei seiner Hauptwerke. Im Übrigen handelt das Gedicht von dem Glauben, dass auch ein beschwertes und an sich selber nicht recht glaubendes Leben gute Früchte tragen und den Außenstehenden oder Nachkommen als schön und vollkommen erscheinen kann.»<sup>21</sup>

Hesse nahm das Gedicht in *Josef Knechts hinterlassene Schriften* auf.<sup>22</sup> Zuvor hatte er den soeben in deutscher Übersetzung erschienenen ersten Band der *Summa contra gentiles* in seinen *Anmerkungen zu Büchern*<sup>23</sup> begrüßt:

«Nun aber beginnt, mit einem Vorwort von Alois Dempf, bei J. Hegner in Leipzig auch das philosophische Hauptwerk des heiligen Thomas zum erstenmal in einer Verdeutschung zu erscheinen, und zwar in einer Verdeutschung, welche in einem restlosen Verdeutschenwollen, d.h. im Ablehnen jeglichen Fremdworts, wesentlich elastischer und weniger puritanisch ist und dadurch gewinnend wirkt. Die *Summe wider die Heiden* (*Summa contra gentiles*) wird in vier Bänden erscheinen, der erste ist fertig.»<sup>24</sup>

Aufmerksam geworden auf diese *Summe* war Hesse auch durch die Einleitung Joseph Bernharts in dessen Zusammenfassung und Erläuterung der *Summe der Theologie*, die ebenfalls den Versuch des fremdwortlosen Deutsch wagte, deren erster Band 1934 erschienen war und den Hesse rezensiert hatte.<sup>25</sup> Das Exemplar in der Nachlass-Bibliothek (Marbach a.N.) weist Anstreichungen Hesses auf, auch an der Stelle, an der Bernhart auf das «große Verteidigungswerk über das Weltbild und den Glauben» zu sprechen kommt und es selbst und die Denkweise des Thomas zu charakterisieren sucht:

«Nicht in der eigentümlich scholastischen Form der Lehrentwicklung (...), sondern freier in der gedanklichen Bewegung, meist in vielseitiger Beweisführung zu vorgegebenen Sätzen, in denen feste Einsichten der natürlichen Erkenntnis und Bestimmungen der Glaubenslehre ausgesprochen sind, entfaltet er den inneren Wahrheitsschatz der Vernunft und zeigt im Hinblick auf die übervernünftigen Geheimnisselehren, dass sie der Vernunft nicht widersprechen. Neben der Bibel tritt bereits das Zeugnis des Aristoteles, der längst über die arabische Welt hinaus ins Bildungsleben des Westens eingedrungen war, stark hervor, und das Bemühen, den genannten und ungenannten Gegnern der christlichen Denk- und Glaubenswelt im Bereiche des allgemein Zwingenden, nämlich des unverstellten, seiner natürlichen Barschaft sich entsinnenden Menschengestes zu begegnen, bestimmt die Eigenart der Darstellung, die mit ruhigem Flusse und stiller Leuchtkraft nicht überreden und erschüttern will, nur die Schleier wegziehen von der Wahrheit der Dinge.»<sup>26</sup>

Aber schon vor Lektüre der Bernhart-Einleitung war Hesse «in des Aquinaten / Wohl abgemessenen Summentempel» getreten: er hat das umfangreiche Werk *Der heilige Thomas von Aquin* von A. D. Sertillanges gelesen, das 1928 in deutscher Übersetzung erschienen war, von dessen «langer» Beschäftigung er in der Bücherschau *Winterabend* spricht und das die Materialgrundlage bildet für die Thomas- und Scholastik-Gespräche in *Narziss und Goldmund*.<sup>27</sup> Sertillanges' Gliederung (das Sein, Ursprung und Entstehung; die Natur; Leben und Denken; das Wollen und die Tätigkeit) leuchtet noch durch in der «Welt der reifen (...) lautern Wahrheit» des *Summa*-Gedichtes:

(...) Natur von Geist durchwaltet,  
 Von Gott her zu Gott hin der Mensch gestaltet,  
 Gesetz und Ordnung formelschön verkündet,  
 Zum Ganzen alles ohne Bruch geründet.<sup>28</sup>

Den «Späteren», zum «Kampf verdammt, zum Zug durch Wüsteneien» ist Goldmund vorgeformt, er stellt die Narziss-Thomas-Welt in «bitterer Ironie» in Frage; in ihm vereinigen sich individuelle wie kollektive Erfahrungen (Angst, Krankheit, Leid, Tod), die fast zeitgleich Musils Ulrich in einem «wunderlichen Einfall» um das Erlebnis der modernen Zeit ergänzt – wie bei Hesse im «Einst», «Später» und «Jetzt»:

«Er stellte sich vor, der große Kirchenphilosoph Thomas von Aquino, gestorben 1274, nachdem er die Gedanken seiner Zeit unsäglich mühevoll in beste Ordnung gebracht hatte, wäre damit noch gründlicher in die Tiefe gegangen und soeben erst fertig geworden; nun trat er, durch besondere Gnade jung geblieben, mit vielen Folianten unter dem Arm aus seiner rundbogigen Haustür, und eine Elektrische sauste ihm an der Nase vorbei. Das verständnislose Staunen des Doctor universalis, wie die Vergangenheit den berühmten Thomas genannt hat, belustigte ihn. Ein Motorradfahrer kam die leere Straße entlang, oarmig, obeenig donnerte er die Perspektive herauf. Sein Gesicht hat den Ernst eines mit ungeheurer Wichtigkeit brüllenden Kindes. Ulrich erinnerte sich dabei an das Bild einer berühmten Tennisspielerin, das er vor einigen Tagen in einer Zeitschrift gesehen hatte; sie stand auf der Zehenspitze, hatte das Bein bis über das Strumpfband entblößt und schleuderte das andere Bein gegen ihren Kopf, während sie mit dem Schläger hoch ausholte, um einen Ball zu nehmen; dazu machte sie das Gesicht einer englischen Gouvernante. In dem gleichen Heft war eine Schwimmerin abgebildet, wie sie sich nach dem Wettkampf massieren ließ; zu Füßen und zu Häupten stand ihr je eine ernst zusehende Frauensperson in Straßenkleidung, während sie nackt auf einem Bett am Rücken lag, ein Knie in einer Stellung der Hingabe hochgezogen, und der Masseur daneben hatte die Hände darauf ruhen, trug einen Ärztekittel und blickte aus der Aufnahme heraus, als wäre dieses Frauenfleisch enthäutet und hinge auf einem Haken. Solche Dinge begann man damals zu sehen, und irgendwie muss man sie anerkennen, so wie man die Hochbauten anerkennt und die Elektrizität.»<sup>29</sup>

Im *Glasperlenspiel* vollzieht sich ein Drittes: «aller Zeiten Geister» heißen «Brüder» – «Geist vom ewigen Geist» –, indem «Ausdrücke der christlichen Theologie», «Hauptbegriffe des Glaubens», «ein Satz aus einem Kirchenvater oder aus dem lateinischen Messetext» zwar in das «Spiel» mit aufgenommen werden, das «nahezu gleichbedeutend mit Gottesdienst» war, sich aber «jeder eigenen Theologie enthielt.»<sup>30</sup> Damit löst Hesse das Thomas-System von Philosophie und Theologie auf, die im *Summa*-Gedicht als «Weisheit und Wissenschaft» anfänglich noch nicht «gespalten» waren und als verbindlich galten.

Die gleiche Erinnerung an das «Einst» findet sich auch in Gottfried Benns Gedicht *Fragmente*<sup>31</sup> von 1950 («aber Abende gab es, die gingen in den Farben / des Allvaters ...»), das die Problem- und Zeiterfahrungen Hesses und Musils zusammenzieht und verdichtet und in dem «der Mensch von heute» gefasst ist, gegenüber dem die Hessesche Thomas-Formel «Zum Ganzen alles ohne Bruch geründet» in schärfsten Kontrast tritt und das in Fortsetzung der Goldmund-Klage zur großen Anfrage an das philosophische und theologische System des Thomas wird; dabei zeigen die «Seelenauswürfe» (2. Zeile) zugleich eine Verwandlungsform der «Seelen»-Bedeutung des Hofmannsthal-Gedichtes über ein halbes Jahrhundert später:

Gottfried Benn

FRAGMENTE

Fragmente,  
Seelenauswürfe,  
Blutgerinnsel des zwanzigsten Jahrhunderts –

Narben – gestörter Kreislauf der Schöpfungsfrühe,  
die historischen Religionen von fünf Jahrhunderten zertrümmert,  
die Wissenschaft: Risse im Parthenon,  
Planck rann mit seiner Quantentheorie  
zu Kepler und Kierkegaard neu getrübt zusammen –

aber Abende gab es, die gingen in den Farben  
des Allvaters, lockeren, weitwallenden,  
unumstößlich in ihrem Schweigen  
geströmten Blaus,  
Farbe der Introvertierten,  
da sammelte man sich  
die Hände auf das Knie gestützt  
bäuerlich, einfach  
und stillem Trunk ergeben  
bei den Harmonikas der Knechte –

und andere  
gehetzt von inneren Konvoluten,  
Wölbungsdrängen,  
Stilbaukompressionen  
oder Jagden nach Liebe.

Ausdruckskrisen und Anfälle von Erotik:  
das ist der Mensch von heute,  
das Innere ein Vakuum,  
die Kontinuität der Persönlichkeit  
wird gewahrt von den Anzügen,  
die bei gutem Stoff zehn Jahre halten.

Der Rest Fragmente,  
halbe Laute,  
Melodienansätze aus Nachbarhäusern,  
Negerspirituals  
oder Ave Marias.

[1950]

## IV

Marie Luise Kaschnitz

KEIN ZAUBERSPRUCH

Einiges wäre  
 Entgegenzuhalten  
 Der jungen vom Sturm  
 Geköpften Schwarzfuß  
 Und allen viel schrecklicheren  
 Gorgonenhäuptern

Kein Zauberspruch  
 Keine Geste  
 Worte einmal aufgeschrieben  
 Will ich meinem  
 Text einfügen

Etwa diese  
 Aus Aquino  
 Weil das Böse ist  
 Ist Gott

[1972]<sup>32</sup>

Kein Zauberspruch, sondern Argumente will Kaschnitz dem Inbegriff des Bösen, den «Gorgonenhäuptern» entgegensetzen, die Krieg und Holocaust in sich vereinigen. Sie führt die Theodizee-Frage aus *Narziss und Goldmund* und Thomas Manns *Doktor Faustus*, drei Jahre vor Benns *Fragmente*-Gedicht erschienen, fort; der Gegenstand von Schleppfußens Kolleg über die «dialektische Verbundenheit des Bösen mit dem Heiligen und Guten» angesichts des «Schöpfungsjammers»<sup>33</sup> im 13. Kapitel des Romans ist der «Thomismus», genauer: das 71. Kapitel im dritten Buch der *Summa contra gentiles* («Die göttliche Vorsehung schließt das Schlechte nicht völlig von den Dingen aus»), dessen ausführliche Lektüre den Argumentationshintergrund des Gedichtes aufhellt. Vorangegangen waren folgende Schlussgedanken des 70. Kapitels:

«Es ist auch nicht überflüssig, wenn Gott durch sich selbst alle natürlichen Wirkungen hervorbringen kann, dass sie durch einige andere Ursachen hervorgebracht werden. Denn dies rührt nicht von einer Unzulänglichkeit der göttlichen Kraft, sondern von der Unermesslichkeit seiner Gutheit, durch die er den Dingen seine Ähnlichkeit hat mitteilen wollen: nicht nur, insofern sie sind, sondern auch, insofern sie Ursachen von anderem sind: auf diese beiden Weisen nämlich erlangen alle Geschöpfe gemeinsam die Ähnlichkeit mit Gott (...). Hierdurch wird auch die Schönheit der Ordnung unter den geschaffenen Dingen einsichtig.»<sup>34</sup>

Es ist aber auch deutlich – und so beginnt das 71. Kapitel –, «dass die göttliche Vorsehung, die die Dinge lenkt, nicht verhindert, dass Untergang [corruptio], Mangel [defectus] und Schlechtes [malum] in den Dingen gefunden werden» (Ebd.). Thomas versucht die «Potenz, vom Guten abzuweichen», mit «Zweitursachen» zu erklären, mit den «Stufen der Gutheit», mit dem «Guten des Ganzen», das dem «Guten des Teils» vorangehe und folgert fürs Erste:

«Wenn also die göttliche Vorsehung das Schlechte völlig aus der Gesamtheit der Dinge ausschliesse, würde notwendig auch die Vielheit des Guten verringert. Dies soll nicht sein: denn das Gute ist in der Gutheit stärker, als das Schlechte in der Schlechtigkeit (...).»<sup>35</sup>

Das etwa «wäre / Entgegenzuhalten / Der jungen vom Sturm / Geköpften Schwarznuß»; es sind die vorbereitenden Gedanken zur Gottesfrage, denen der Schlusssatz des Gedichtes entnommen ist:

«Hierdurch wird aber der Irrtum einiger ausgeschlossen, die deswegen, weil sie das Schlechte in der Welt vorkommen sahen, behaupten, es gäbe Gott nicht: so führt Boethius im ersten Buch *Vom Trost der Philosophie* einen Philosophen ein, der fragt: «Wenn es Gott gibt, woher ist dann das Schlechte?» Man müsste aber umgekehrt darlegen: Wenn es das Schlechte gibt, gibt es Gott. Denn es gäbe das Schlechte nicht, wenn die Ordnung des Guten, dessen Privation das Schlechte ist, beseitigt würde. Diese Ordnung aber wäre nicht, wenn Gott nicht wäre.»<sup>36</sup>

Die Übersetzung des «Si malum est, Deus est» im Gedicht mit «Weil das Böse ist / Ist Gott» kann in kausale Verwirrung führen, die Thomas selbst an Ort und Stelle für die Manichäer als Gelegenheit zu irren aufgehoben sehen will, «da sie zwei Erste tätige Prinzipien aufstellten, das Gute und das Schlechte, als habe das Schlechte seinen Ort nicht unter der Vorsehung des guten Gottes» (Ebd.). Der Gedichtschluss führt in die Frage nach Letzterem und damit wiederum in die Anfangsbücher der *Summen*-Werke des Thomas, dessen «bleibende Neuheit des Denkens» die Enzyklika *Fides et Ratio* von Papst Johannes Paul II. von 1998 preist.<sup>37</sup> Das führt aber zu Rezeptionsfragen des Doctor angelicus in der Literatur 100 Jahre nach Hofmannsthals *Sunt animae rerum*.

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> A. Zimmermann (Hg.): Thomas von Aquin. Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschungen. Berlin-New York 1988.

<sup>2</sup> Siehe dazu u.a.: O. Bayer: «Gott als Autor». Zu einer poetologischen Theologie. Tübingen 1999; D. Mieth: Dichtung, Glaube und Moral. Studien zur Begründung einer narrativen Ethik. Mainz 1976; H. Schmidinger (Hg.): Die Bibel in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts. Bd. 1: Formen und Motive. Bd. 2: Personen und Figuren. Mainz 1999.

<sup>3</sup> H. von Hofmannsthal: Sämtliche Werke. Kritische Ausgabe. Bd. I. Gedichte 1. Hg. von E. Weber. Frankfurt am Main 1984, S. 25.

<sup>4</sup> Siehe Anmerkung 3, S. 222.

<sup>5</sup> Das Gedicht steht in der Kritischen Ausgabe unmittelbar vor *Sunt animae rerum* (S. 24) und lautet:

## FRONLEICHNAM

Von Glockenschall, von Weihrauchduft umflossen,  
Durchwogt die Straßen festliches Gepränge  
Und lockt ringsum ein froh bewegt Gedränge  
An alle Fenster – deins nur bleibt geschlossen.

So hab auch ich der Träume bunte Menge,  
Der Seele Inhalt, vor dir ausgegossen:  
Du merktests kaum, da schwieg ich scheu-verdrossen  
Und leis verweht der Wind die leisen Klänge.

Nimm dich inacht: ein Tag ist schnell entschwunden  
Und leer und öde liegt die Straße wieder;  
Nimm dich inacht: mir ahnt, es kommen Stunden  
Da du ersehnest die verschmähten Lieder:  
Heut tönt dir, unbegehrt, vielstimm'ger Reigen  
Wenn einst du sein begehrest, wird er schweigen.

<sup>6</sup> Der Text etwa in A. Schott: Das Messbuch der heiligen Kirche. Mit liturgischen Erklärungen und kurzen Lebensbeschreibungen der Heiligen. Freiburg 1953. (56. Aufl.), S. 547-500.

<sup>7</sup> Siehe Anmerkung 3, S. 222f.

<sup>8</sup> Zu den Einzelbegriffen siehe zunächst L. Schütz: Thomas-Lexikon. Sammlung, Übersetzung und Erklärung der in sämtlichen Werken des hl. Thomas von Aquin vorkommenden Kunstausrücke und wissenschaftlichen Aussprüche. Paderborn (2. Aufl.) 1895.

<sup>9</sup> Sth I. 14, 1.3; Übersetzung nach: Die deutsche Thomas-Ausgabe. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der *Summa theologica*. Hg. vom Katholischen Akademikerverband. Bd.1: Gottes Leben, sein Erkennen und Wollen. Salzburg 1934, S. 5.

<sup>10</sup> Sth I. 80, 1.3; siehe Anmerkung 9, Bd. 6: Wesen und Ausstattung des Menschen. Salzburg 1937, S. 198.

<sup>11</sup> Sth I. 14, 8.3; siehe Anmerkung 9, S. 31.

<sup>12</sup> Zitate aus: Thomas von Aquin. Auswahl, Übersetzung und Einleitung von J. Pieper. Hamburg 1956, S. 93f. Dort auch Angabe der Fundstellen.

<sup>13</sup> So auch die Erläuterung in der Kritischen Ausgabe, siehe Anmerkung 3, S. 223.

<sup>14</sup> Th. Haecker: Vergil, Vater des Abendlandes. In: Vergil: Hirtengedichte. Übers. von Th. Haecker. Frankfurt am Main und Hamburg 1958, S. 133ff.

<sup>15</sup> Siehe Anmerkung 8, S. 710: «res», 47.

<sup>16</sup> Siehe Anmerkung 3, S. 223.

<sup>17</sup> H. von Hofmannsthal: Gesammelte Werke in Einzelausgaben. Prosa IV. Frankfurt am Main 1966, S. 316.

<sup>18</sup> H. von Hofmannsthal: Gesammelte Werke in Einzelausgaben. Aufzeichnungen. Frankfurt am Main 1959, S. 56.

<sup>19</sup> A.D. Sertillanges: Der heilige Thomas von Aquin: Hellerau 1928, S. 281.

<sup>20</sup> H. Hesse: Die Gedichte 1892-1962. Frankfurt am Main 1977 (= st 381), S. 639f.

<sup>21</sup> H. Hesse: Gesammelte Briefe. Bd.2. Frankfurt am Main 1979, S. 473.

<sup>22</sup> Ebenso auch das Gedicht *Beim Lesen in einem alten Philosophen*, siehe H. Hesse: Das Glasperlenspiel. Frankfurt am Main 1972 (= st 79), S. 475 und S. 482f.

<sup>23</sup> In: Die neue Rundschau 46 (1935), S. 551. – Die nachfolgend zitierte Passage fehlt im Wiederabdruck dieser Rezension in H. Hesse: Eine Literaturgeschichte in Rezensionen und Aufsätzen. Hg. von V. Michels. Frankfurt am Main 1975 (= st 252), S. 69.

<sup>24</sup> Übersetzung von H. Nachod und P. Stern; 5 Bde., 1935-1937; Vorwort von A. Dempf; Erläuterungen von A. Brunner.

<sup>25</sup> Thomas von Aquin: Summe der Theologie. Zusammengefasst, eingeleitet und erläutert von Joseph Bernhart. Bd. 1: Gott und die Schöpfung. Leipzig 1934. Auszüge aus zwei Rezensionen

Hesses in: Eine Literaturgeschichte (siehe Anmerkung 23), S. 70f. Am umfangreichsten und im Sinne des «Versuchs einer Einführung» Hesses in Bernharts Ausgabe ist die Rezension vom 17.06.1934 in der National-Zeitung (Basel).

<sup>26</sup> Siehe Anmerkung 25, S. XXXVIIIff; der letzte Satz ist von Hesse angestrichen.

<sup>27</sup> In der Nachlassbibliothek Hesses: A. D. Sertillanges: Der heilige Thomas von Aquin. Hellerau 1928. – *Winterabend*. In: Vossische Zeitung, Nr. 39 (15. Februar 1929), S. 19.

<sup>28</sup> In der Bernhartschen Einleitung (s. Anmerkung 25) hatte sich Hesse folgende Passage im Anschluss an Ausführungen über die Geistseele angestrichen: Das «Leib-Seele-Sein entspricht der Verfassung einer Welt, die bei aller Stofflichkeit im letzten Grunde aus einem geheimnisvollen denkerischen Entwurfe hervorgeht, so dass die Seele und die Welt komplementär sind von Natur. Das ist festzuhalten, wenn man die thomistische Erkenntnislehre, die so wenig welt-flüchtig ist wie sein System von Sein und Sollen als ganzes, nicht verkennen will» (S. LXIV).

<sup>29</sup> R. Musil: Der Mann ohne Eigenschaften. Hg. von A. Frisé. Neue durchgesehene und verbesserte Ausgabe 1978. Reinbek bei Hamburg, S. 59.

<sup>30</sup> H. Hesse: Das Glasperlenspiel. Frankfurt am Main 1972 (= st 79), S. 41.

<sup>31</sup> G. Benn: Gesammelte Werke in 8 Bänden. Hg. von D. Wellershoff. Bd. 1: Gedichte. Wiesbaden 1960, S. 245f.

<sup>32</sup> M. L. Kaschnitz: Kein Zauberspruch. Gedichte. Frankfurt am Main 1972, S. 7.

<sup>33</sup> Th. Mann: Doktor Faustus. Das Leben des deutschen Tonsetzers Adrian Leverkühn erzählt von einem Freunde. Frankfurt am Main 1974, S. 138f.

<sup>34</sup> Thomas von Aquin: Summe gegen die Heiden. Hg. und übersetzt von K. Allgaier. Lateinischer Text besorgt und mit Anmerkungen versehen von L. Gerken. 3. Bd., Teil 1, Buch III. Darmstadt 1990, S. 303.

<sup>35</sup> Siehe Anmerkung 34, S. 307.

<sup>36</sup> Siehe Anmerkung 34, S. 309.

<sup>37</sup> Johannes Paul II.: Fides et Ratio. = Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 135. September 1998, S. 46ff.

GÜNTER VIRT · WIEN

## ZUR ETHISCHEN DEBATTE UM DAS KLONEN

In der gesellschaftlichen Bioethikdebatte treten Intuitionen, verborgene und offene Interessen, Nützlichkeitsabwägungen, politisch-taktische und ethische Argumente oft vermischt auf. Wir stehen mit dem rasanten Fortschritt der empirischen Biowissenschaften vor entscheidenden Weichenstellungen, die unsere und die folgenden Generationen nachhaltig beeinflussen werden.

Wichtige Themen betreffen derzeit das Klonen von Menschen, also das sogenannte «reproduktive» wie das «therapeutische» Klonen – eine Unterscheidung, die bereits semantische Politik ist (s. nachfolgende Ausführungen in Abschnitt 1).

Im Zusammenhang mit dem Klonen geht es um verbrauchende Embryonenforschung, bei der menschliche Embryonen oder embryonale Menschen – beide Ausdrücke beinhalten bereits bestimmte Standpunkte – als Mittel zum Zweck eingesetzt werden. Außerdem ist die Präimplantationsdiagnose zur Selektion begonnenen Menschenlebens vor der Implantation in den Mutterschoß Gegenstand ethischer Erwägungen.

### 1. Das Babyklonen

Die erst 1997 eingeführte Bezeichnung «reproduktives Klonen» ist irreführend, da es sich bei jeder Herstellung eines menschlichen Embryos – auf welchem Weg auch immer – um ein reproduktives Handeln dreht. Die Unterscheidung dient von vornherein der Legitimation des sogenannten «therapeutischen Klonens» und der vorläufigen Untersagung des Babyklonens.

Bezüglich des Babyklonens scheint auf den ersten Blick eine breite Verbotsallianz zu bestehen. Ein UNO-Abkommen zum weltweiten Verbot des Klonens ist in Verhandlung. Soll hier nur das Babyklonen oder auch das sogenannte therapeutische Klonen, das im englischen Sprachraum viel ehrlicher «research cloning» (Forschungsklonen) heißt, verboten werden?

Bezüglich des Baby-Klonens sind derzeit keine wirtschaftlichen Interessen damit verbunden. Aber was sind die entscheidenden ethischen Gründe?

Man weiß, dass durch das Klonen mittels Kerntransfer mit hoher Wahrscheinlichkeit schwere Schäden bei dem so hergestellten Embryo entstehen. Insofern ist das Baby-Klonen von den Folgen her ethisch derzeit nicht vertretbar. Aber dies ist

GÜNTER VIRT, Univ.-Prof. für Moralthologie in Wien und stellvertretender Leiter des Instituts für Ethik und Recht in der Medizin, Mitglied der Ethikkommission beim österreichischen Bundeskanzler und der European Group on Ethics bei der Europ. Kommission in Brüssel.

noch kein grundsätzliches ethisches Argument gegen das Klonen, denn eines Tages könnten sich durch verbesserte Technik Risiken minimieren lassen. Ähnlich wird beim provisorischen Verbot der Keimbahnintervention argumentiert: Diese basiere auf unverantwortlichen Risiken. Auch hier gilt: Durch verbesserte Techniken könnte sich das Risiko eines Tages minimieren lassen. Auch bei der IVF haben 9% der auf diesem Weg «gezeugten» Kinder nach einer neuen Untersuchung schwere Schäden; die leichten wurden in dieser Studie gar nicht untersucht (NEJM Nr. 10/7.3.2002, Seite 725-730). Eine großflächige Studie über alle körperlichen aber auch psychosozialen Nah- und Spätfolgen wäre wünschenswert. Auch die «Erfolgsrate» hat sich in den letzten 25 Jahren nicht wirklich erhöht.

Im Kontext des Baby-Klonens könnte ein Paar einen so starken Kinderwunsch haben, dass es bereit ist, auch ein hohes Risiko dafür in Kauf zu nehmen. Alle diese Risiken und negativen Erfahrungen müssen transparent gemacht werden. Die ethische Verpflichtung, unerwartet unerwünschte und in diesem Sinn negative Studienergebnisse zu veröffentlichen, ist gerade in diesen Bereichen besonders dringlich. Ein gesellschaftlicher Dialog kann nur gelingen, wenn Gewissheit besteht, dass die Gesellschaft nicht einseitig nur über positive, sondern auch über negative Ergebnisse der Wissenschaft und die «Kollateralschäden» der Wissenschaft auf dem laufenden gehalten wird.

Als weiteres Argument gegen das Babyklonen wird vorgebracht, dass hier ein Mensch als Kopie eines anderen hergestellt und so total instrumentalisiert wird. Worin aber besteht diese Totalinstrumentalisierung? Es wird argumentiert, dass hier ein Mensch nur als Kopie eines zweiten Menschen auf Wunsch eines dritten intendiert wird.

Das Argument ist *objektiv* nicht so einfach, da der genetische Anteil zwar eine notwendige, aber keine hinreichende Voraussetzung für Identität ist. Ein so geborenes Kind würde eine ganz individuelle Biographie haben: Andere Umstände, andere Zeit, andere Lebenserfahrungen sowie alle Momente der Lebensgestaltung würden dazu beitragen, dass es trotz weitgehender genetischer Identität eine eigenständige Biographie entwickelt. Auch ein geklonter Mensch wäre niemals die Kopie eines anderen, sondern hätte seine eigene Personwürde.

Von der *subjektiven* Intention wäre der Fall denkbar, dass Eltern meinen, auf anderem Weg den Wunsch nach einem eigenen Kind nicht realisieren zu können. Dann wäre dies keine Herstellung eines Menschen zu einem Zweck, der nicht er selbst ist. Allerdings wäre ein solches durch Klonen hergestelltes Baby nicht aus der Vereinigung männlicher Samen und weiblicher Eizellen hervorgegangen, sondern aus einer medizinischen Technik, die die genetische Kopie nur der Mutter, nur des Vaters oder gar eines Dritten bewerkstelligt. Gravierende Folgen für die lebensweltlichen Familien und Verwandtschaftsverhältnisse (z.B. könnte ein Klon der zeitversetzte Zwilling seiner Mutter sein) sowie das Selbstverständnis eines solchen Menschen sind nicht zu verantworten.

Die Würde eines so geborenen Menschen kann ihm auch durch die Klontechnik nicht genommen werden, aber sie wird verletzt. Sie wird verletzt, weil die Individualität dieses geklonten Menschen einem schon existierenden genetischen Programm und daher einem ihm äußerlichen Muster unterworfen wird. Wegen der leibseelischen Einheit des Menschen bedeutet die genetische Fremdbestimmung

durch die Pläne anderer Menschen eine Instrumentalisierung, die an den Kern der Person geht.

Welches also sind die entscheidenden ethischen Gründe gegen das reproduktive Klonen? Die Diskussion konzentriert sich vor allem auf die Folgen für Körper, Psyche und soziales Verhalten des Kindes. (Eine ähnliche Problematik ergibt sich auch bei heterologer Insemination, bei der Same oder Eizelle von einem anderen Partner als dem Ehepartner stammen.) Die Diskussion konzentriert sich weiter auf die Gewinnung der Eizellen. Frauen – besonders Frauen aus armen Ländern – laufen Gefahr, zu Eizell-Lieferantinnen degradiert zu werden.

Neue Techniken werden nicht im luftleeren Raum angewandt, sondern finden in einem sozialen Kontext statt, der von ökonomischen Gegebenheiten und Abhängigkeiten geprägt ist. Feministinnen machen weiter ausdrücklich auf das Problem der Verteilungsgerechtigkeit aufmerksam: Wem kommen die neuen Reproduktionstechniken zugute? Gelten diese Bedenken schon der IVF, so gelten sie umso mehr für das Klonen, und zwar für Babyklonen wie für Forschungsklonen gleichermaßen. Sie gelten auch für die Stammzelllinien, die durch Zerstörung embryonaler Menschen gewonnen werden, generell – zusätzlich, wenn sich herausstellt, dass die vorhandenen in Qualität und Quantität nicht ausreichen und stets neue embryonale Stammzelllinien produziert werden müssen.

Ein entscheidendes ethisches Argument gegen das Klonen von Menschen besteht darin, dass die medizinischen und biologischen Versuche, die zur Herstellung eines Menschen nötig wären, mit den Grundsätzen der Medizin- und Forschungsethik im Widerspruch stehen: Sie haben eine Totalinstrumentalisierung des Menschenlebens zur Voraussetzung. Diese Totalinstrumentalisierung ist immer dann gegeben, wenn das Dasein eines Menschen nicht um seiner selbst willen angenommen wird, sondern erst auf Grund seines geplanten und gewollten «Soseins». Um beim Babyklonen ein «gesundes» Kind zu erhalten, müssen unabsehbar viele Embryonen und auch Föten wegselektiert und geopfert werden. Dann wird tatsächlich das Sosein eines Menschen auf jene Zwecke reduziert, die von außen an ihn herangetragen werden. Eine ähnliche Gefahr ergibt sich aber auch bei der Präimplantationsdiagnose, wenn ein Mensch nur auf Grund bestimmter Qualitäten angenommen wird. Andere Embryonen werden aufgrund schlechter genetischer Qualität verworfen und die geborenen nur aufgrund ihrer genetischen Fitness akzeptiert. Einer *bloß bedingungsweisen* Annahme eines Kindes wird dadurch Vorschub geleistet.

Nach Sichtung der wichtigsten Argumente ist also Babyklonen eng verknüpft mit ethischen Problemen, die sich auch beim sogenannten therapeutischen Klonen, IVF und PID ergeben.

Der Versuch, nur das Babyklonen in einer UNO-Konvention zu bannen und nicht auch das Forschungsklonen, übersieht zudem die Schwierigkeiten der Kontrolle und Überwachung: Wie soll verhindert werden, dass zu Forschungszwecken hergestellte menschliche Klone nicht auch tatsächlich implantiert und eines Tages geboren werden? Es ist naiv zu glauben, dass dieser Übergang wirksam und umfassend kontrolliert werden kann. Der Preis dafür wäre eine totale Polizeikontrolle aller diesbezüglichen Laboratorien rund um die Uhr. Wenn bekannt wird, dass ein Forschungsklon implantiert wurde, was soll dann geschehen?

## 2. «Therapeutisches» Klonen

Der Ausdruck «therapeutisches Klonen» ist in einer doppelten Weise irreführend, da nach lange bewährtem Sprachgebrauch als therapeutisch nur eine Maßnahme gilt, die in Forschung oder Behandlung dem betroffenen Individuum selbst zugute kommt und das Individuum selbst nicht als Mittel zum Zweck für andere eingesetzt wird. Im Fall des «therapeutischen Klonens» geht der Einsatz jedoch bis zur Vernichtung des Embryos. Irreführend ist der Ausdruck «therapeutisch» auch, weil nicht eine Therapie, sondern bestenfalls eine Hypothese im Raume steht. Wer etwas verspricht, was er noch nicht einlösen kann, muss noch nicht automatisch Recht haben. Ehrlicherwise müsste man derzeit vom Forschungsklonen sprechen. Dies bedeutet die gezielte Herstellung von Menschenleben durch Kerntransfer, um dieses Menschenleben in der Forschung dann wieder gezielt zu vernichten. In dieser Hinsicht ist das Forschungsklonen sogar ein *fundamentalerer* Verstoß gegen das Instrumentalisierungsverbot als das reproduktive Klonen – besonders dann, wenn Eltern nicht gezielt eine Kopie, sondern einfach nur ein Kind wollten.

Der Weg, über das Forschungsklonen pluripotente Stammzellen zu gewinnen, bedeutet eine Totalverzweckung eigens dafür hergestellten menschlichen Lebens.

Die Herstellung von menschlichen Embryonen zu Forschungszwecken ist in der Menschenrechtskonvention zur Biomedizin in Art. 18 klar verboten. Eine Unterscheidung zwischen Herstellung durch Vereinigung von Ei- und Samenzelle einerseits und durch Kerntransfer andererseits wird nicht vorgenommen und wäre aus ethischen und anthropologischen Gründen auch nicht richtig. Der Unterschied zwischen Forschungsklonen und Babyklonen liegt nämlich allein in der äußeren Zwecksetzung, die an den Embryo herangetragen wird und würde den Embryonenschutz völlig aushöhlen. Welcher Embryo den Implantationsbonus bekommt und welcher den Forschungsmalus erhält, hängt dann allein von fremder Zwecksetzung ab und bedeutet daher eine Totalinstrumentalisierung.

## 3. Die sogenannten «überzähligen» Embryonen

Ein in diesem Zusammenhang auftretendes gravierendes ethisches Problem ist die eing geplante Überzähligkeit von Embryonen bei der IVF. Nach den in Deutschland und Österreich geltenden Gesetzen sollte es keine überzähligen Embryonen geben. Für den seltenen Fall der Erkrankung der Frau (oder eines Unfalls) in der kurzen Zeit zwischen der Fertilisation *in vitro* und dem Embryonentransfer hat der Gesetzgeber die Kryokonservierung vorgesehen und diese im Österreichischen Fortpflanzungsmedizingesetz 1992 auf ein Jahr beschränkt. Eine Verlängerung dieser Aufbewahrungsfrist ist ethisch nicht problematisch, wenn die Vernichtung der Embryonen aufgeschoben wird, um mögliche Lebenschancen zu eröffnen und wenn damit aus medizinischen Gründen einem Paar geholfen werden kann.

Auf keinen Fall darf aber dadurch der zunehmenden Zahl an überzähligen Embryonen weiter Vorschub geleistet werden. Dies wäre ein eindeutiger Verstoß gegen die Intention der Gesetze und unethisch. Für die Eröffnung von Lebenschancen für die derzeit in nicht umfassend kontrollierter Weise vorhandenen überzähligen Embryonen wäre die Zulassung der in vielen Ländern vorgesehenen Embryonenspende zur pränatalen Adoption zu erwägen. Wenn man erstens IVF

auch unter der derzeitig unbefriedigenden Technik mit der von Zentrum zu Zentrum unterschiedlichen Anzahl von überzähligen Embryonen akzeptiert, und wenn man zweitens das Institut der Adoption akzeptiert und zudem weiß, dass eine möglichst frühe Adoption besser für das Kind ist – dann spricht grundsätzlich weniger gegen die Möglichkeit der pränatalen Adoption als gegen die Vernichtung oder Instrumentalisierung dieser Embryonen. Unter der Bedingung, dass die Kinder ihre biologische Herkunft erfahren können und ein solches Notstandsrecht nicht für die Ausweitung der Überzähligkeit benutzt wird, könnte eine solche Regelung akzeptiert werden.

Embryonenspende zur pränatalen Adoption ist klar von der weiterhin zu untersagenden Leihmutterchaft zu unterscheiden, da es bei dieser um die Austragung eines Kindes gegen Entgelt geht, das nach Beendigung der Schwangerschaft und Auszahlung einer vereinbarten Summe einer anderen Frau übergeben wird. Bei der Embryonenspende zur pränatalen Adoption wäre deutlich zu machen, dass es sich um ein Notstandsrecht handelt, das nur so lange zu rechtfertigen ist, als das große ethische Problem der Überzähligkeit von menschlichen Embryonen besteht. Nur bei einer ungeplanten Verwaisung eines Embryos ist ein solcher Notstand gegeben, und die rechtliche Regelung müsste streng auf diesen Fall beschränkt bleiben. Die Möglichkeit jedes Embryonenhandels ist strikt zu unterbinden. Ebenso darf der Akzeptanz des heterologen Systems kein Vorschub geleistet werden.

Ethisch zu fordern sind Maßnahmen zur Eindämmung und Kontrolle der Überzähligkeit von Embryonen: Woher kommt es, dass manche Zentren viele und andere kaum überzählige Embryonen hervorbringen? Es bedarf einer verbindlichen Qualitätskontrolle der IVF-Zentren in einer der Wichtigkeit dieses Problems angemessenen Form. Eine solche würde allen Beteiligten zu Gute kommen.

Eine Kryokonservierung von menschlichen Embryonen ist nur so lange als Notlösung vertretbar, bis die Techniken verbessert und weitere Fortschritte mit der getrennten Kryokonservierung von Oocyten und Samen gemacht worden sind. Es sind bereits Kinder nach dieser neuen Technik geboren worden. Forschungen auf diesem Gebiet sind aus ethischen Überlegungen zu begrüßen.

#### *4. Verbrauchende Embryonenforschung*

Trotz der zu fordernden Qualitätskontrollen und Einschränkung der Überzähligkeit von Embryonen, steht das Entscheidungsproblem einer Verwerfung oder Beforschung der vorhandenen Embryonen mit unterschiedlicher Zielsetzung und unterschiedlichen Interessen an. Woher kommen die Maßstäbe zur ethischen Beurteilung?

In einer ethischen Argumentation sind die empirischen Aspekte und die Aspekte der Interpretation dieser empirischen Ergebnisse zu unterscheiden, aber auch miteinander zu vermitteln. Nach dem gegenwärtigen Erkenntnisstand ist der empirisch greifbare Beginn des konkreten Menschenlebens kein Zeitpunkt, sondern ein Prozess. Auf diesen Prozess sind die Interpretationskategorien, mit denen Menschenleben generell verstanden und geschützt wird, anzuwenden – aber wie?

Grundsätzlich gilt der Würdeschutz für den gesamten Verlauf des menschlichen Lebenszyklus. Wer bestimmte Phasen von diesem Würdeschutz ausnimmt, hat die Beweislast zu tragen, warum dieser Schutz erst ab einem späteren Zeitpunkt in

diesem Prozess gewährt werden soll und wie zu vermeiden ist, dass es zu einer willkürlichen Zuschreibung des Würdeschutzes, je nach Interessenslage, kommt. Würdeschutz ist nach den gemeinsamen europäischen Werten dem Menschen nicht zu gewähren, sondern zu gewährleisten, und zwar während der gesamten Dauer seines Lebens und in allen Situationen und Umständen. Ein vager, bloß abgestufter Pietätsschutz sowie ein Verfahrensschutz, wie er etwa auch bei Tierexperimenten vorgesehen ist, täuscht über dieses Grundproblem hinweg. Menschenwürde zeichnet jedes menschliche Wesen dadurch aus, dass dieses nicht auf einen Wert für etwas anderes oder andere reduzierbar sein darf. Menschenwürde ist die Voraussetzung für eine ethische Güterabwägung und nicht selbst Gegenstand der Güterabwägung. Leben hingegen kann, wenn es gegen gleichwertige Güter – also gegen Leben anderer – in Konflikt steht, durchaus unter dem Aspekt der Menschenwürde in eine Güterabwägung geraten (z.B. Notwehr, vitalmedizinische Indikation).

Die Argumentation, dass diese überzähligen Embryonen ohnedies verloren seien, übersieht, dass Verstöße gegen das Lebensrecht und Verstöße gegen die Menschenwürde unterschieden werden müssen. Auch wenn es in einer tragischen oder schuldhaft herbeigeführten Situation dazu kommt, dass der Embryo zum Absterben verurteilt wird, ist der Schutzbereich der Menschenwürde und damit das Instrumentalisierungsverbot für diesen Embryo nach wie vor relevant. Niemand sollte in analoger Weise, unter dem Hinweis auf den nahen Tod eines sterbenden Menschen, diesen, mit dem Hinweis auf einen möglichen Nutzen für andere Patienten, einer Totalinstrumentalisierung aussetzen. Mit der Chromosomenvereinigung und der Bildung der Metaphasenplatte liegen in diesem kontinuierlichen Prozess des Beginns des Menschenlebens bereits so viele Vorentscheidungen grundgelegt vor, dass die Beweislast, warum diese Phase des Menschenlebens aus dem Würdeschutz ausgenommen sein sollte, erst zu erbringen wäre.

Zusätzlich verschärft würde das Problem der Überzähligkeit von Embryonen für die Testung bei der Zulässigkeit der Präimplantationsdiagnose, bei der ja weit mehr Embryonen benötigt werden.

### 5. Präimplantationsdiagnose

Für die Zulässigkeit der Präimplantationsdiagnose wird meist ins Treffen geführt, dass diese eine bessere Alternative zum gesetzlich straffreien Schwangerschaftsabbruch darstelle. Da auch Pränataldiagnose erlaubt sei, sei absurderweise der embryonale Mensch *in vitro* besser geschützt als *in vivo*.

Wenn man aber akzeptiert, dass auch die frühen Phasen des begonnenen menschlichen Lebens zum Menschenleben gehören, dann ist jede Selektion auf Grund genetischer und anderer biologischer Merkmale ein Verstoß gegen den Würdeschutz und widerspricht tendenziell dem verfassungsmäßig garantierten Diskriminierungsverbot. Die Präimplantationsdiagnostik (PID) hat anders als die Pränatale Diagnostik (PND), die in den meisten Situationen lebensdienlich ist und mehrere Entscheidungsoptionen offen lässt, exklusiv nur Selektion von Menschenleben an Hand von Testbarem – und das sind meist genetische Parameter – zum Ziel. Die gezielte Erzeugung von menschlichen Embryonen zu dem Zweck, eine Auswahl unter mehreren treffen zu können und diejenigen, die genetisch nicht

passen zu vernichten, verletzt den würdigen Umgang mit menschlichem Leben in der Gesellschaft. (Davon zu unterscheiden wäre eine Testung, ob ein Embryo überhaupt lebensfähig ist.)

Die Belastung von Paaren im Falle einer familiären Häufung einer letalen genetischen Erkrankung bedeutet ein großes Leid und begründet den Anspruch auf Hilfe. Diese besteht aber nicht nur alternativlos in der PID, sondern wie bisher in einer guten Beratung und Begleitung, die Akzeptanz der Kinderlosigkeit auszuloten oder alle erdenklichen Hilfen bei der Adoption zu vermitteln. Die Zahl der Paare, bei denen eine solche Situation etwa nach den vorgeschlagenen Richtlinien der deutschen Bundesärztekammer vorliegt, beläuft sich in Österreich auf unter zehn pro Jahr. Die meisten Wünsche, die nach aller vorliegenden Erfahrung tatsächlich geäußert werden, betreffen aber die Geschlechtswahl durch PID.

Die Grenzen zwischen den ganz wenigen Situationen einer eng gesetzten Indikation und sich stets ausweitenden Ansprüchen sind kaum zu ziehen. Das legale Angebot der PID würde die in der Gesellschaft stets vorhandenen unterschwellig eugenischen Einstellungen und Illusionen unausweichlich befördern. In der Abwägung zwischen den wenigen, durchaus empfindbaren individuellen Aspekten und den gesellschaftlichen Gefahren ist vorrangig auf letztere zu achten. Der durch die PND ohnehin schon erhebliche soziale Druck auf Frauen, möglichst perfekte Kinder zu gebären, könnte durch die PID noch verstärkt werden.

Ein Wertungswiderspruch zwischen dem Schutz des Embryos im Mutterschoß und in der Petrischale besteht nicht. Die Auswahl von Embryonen vor der Implantation in die Gebärmutter zur Erfüllung des Wunsches der Eltern nach einem genetischen eigenen und gesunden Kind ist grundsätzlich zu unterscheiden von einer bereits eingetretenen Konfliktsituation in der Schwangerschaft, die zwischen der Schwangeren und ihrem ungeborenen Kind in dieser analogielos engen Verbindung besteht. Ein Embryo in vitro dagegen ist anderen Interessen zugänglich und ausgesetzt. Wer einen menschlichen Embryo in die exponierte Situation der Petrischale außerhalb des Mutterschoßes bringt, hat nicht eine geringere, sondern eine noch höhere Verantwortung für seinen Schutz.

Hinzu kommen die sozialethischen Argumente: Bei Zulassung der Präimplantationsdiagnose würden sich die Zielsetzungen und Akzeptanzen der IVF grundlegend verändern. Außerdem zeigen die Erfahrungen mit der PND: Was am Anfang zunächst in Einzelfällen angeboten wird, wird zunehmend von mehr und mehr Menschen verlangt und am Ende unter Umständen sogar verordnet.

Medizin will langfristig auch genetisch geschädigtes Leben nicht vernichten, sondern heilen. Jeder Versuch zur Therapie in dieser frühen Phase wäre aber unweigerlich ein Versuch, die Keimbahn zu verändern und damit eine Keimbahnbasterei, die von allen internationalen Dokumenten verboten ist. Die behauptete Alternative, entweder PID oder nachfolgende PND mit Schwangerschaftsabbruch, ist auch insofern nicht zutreffend, als nach der PID meist auch eine oder mehrfache PND nachgeschoben wird. Zur Rechtfertigung der PID, den Wunsch nach einem noch nicht existierenden gesunden Kind ins Treffen zu führen für das selektive Verwerfen existierender, erblich belasteter Embryonen, würde bedeuten, das Recht eines nicht Existierenden höher zu stellen als das Lebensrecht eines bereits begonnenen menschlichen Lebewesens.

*Resümee*

Das Babyklonen kann nicht gesondert von anderen ethischen Problemen behandelt werden. Es verschärft die vielen individual- und sozialetischen Bedenken, die schon bei IVF und der PID bzw. der PND zu diskutieren sind. Insgesamt ist der Weg zum Klonen mit so vielen ethischen und naturwissenschaftlichen Problemen belastet, dass Babyklonen wie auch Forschungsklonen abzulehnen sind.

## EDITORIAL

Der Ruf zu Umkehr und Buße ist und bleibt ein wesentliches Element der Predigt Jesu (*Mk* 1,15) und der apostolischen Verkündigung (z.B. *Apk* 2,38). Die innere Umkehr als Abwendung von einer bestimmten Haltung, vom «alten Leben», und die Hinwendung im Glauben zu Jesus Christus, dem Urheber des «neuen Lebens», ist ein Vorgang, der den ganzen Menschen betrifft. Die Ausdrucksformen des Glaubens der Kirche und des Glaubens des einzelnen zeigen im Lauf der Geschichte bei allem Bestreben nach Gemeinsamkeit stets auch eine lebendige Mannigfaltigkeit. Die Konfrontation mit den geistigen und geistlichen Strömungen einer bestimmten Zeit hat auch die Ausdrucksformen des Glaubens mitbestimmt. Dies gilt auch für die Formen der Buße in der Kirche, das Bußsakrament nicht ausgenommen. Keines der sieben Sakramente hat eine so vielfältige und spannungsreiche Geschichte wie das Bußsakrament. Wie wir im *Credo* bekennen, ist das eigentliche Sakrament zur Sündenvergebung die Taufe, in der die Erbsünde und alle persönlichen Sünden vergeben werden, wir zu neuen Menschen in Christus und Gliedern am Leib Christi, der Kirche, werden. Wenn auch das *Sakrament der Buße* nicht so explizit im Neuen Testament bezeugt ist wie Taufe und Eucharistie als die so genannten *sacramenta maiora*, so finden sich aber in den Worten und Taten Jesu viele implizite Hinweise auf eine sakramentale Buße und Sündenvergebung (vgl. *Mk* 2,17; *Mt* 18,15-18; *Joh* 20, 19-23).

Seit ungefähr 25 Jahren erleben wir in unseren Pfarrgemeinden einen dramatischen Einbruch beim Empfang des Bußsakraments, das praktisch zu einem verlorenen Sakrament geworden ist. Das ist sicher nicht allein auf die Einführung der Bußgottesdienste zurückzuführen. Es müssen schon lange vor Einführung der Bußgottesdienste Sinn und Notwendigkeit der Einzelbeichte weithin nicht mehr eingesehen worden sein.

Einige Gründe für diese veränderte Haltung dem Bußsakrament gegenüber seien – ohne wertende Reihenfolge – mehr stichwortartig genannt: Wir erleben uns im persönlichen Bereich nicht mehr so deutlich als Sünder. Es hat sich hier eine Verschiebung angebahnt. In dem Maß, in dem sich Wertesysteme wandeln, wandelt sich auch das Schuldbewusstsein. Verfehlungen im Privatbereich werden von vielen bereits weniger stark empfunden als Vergehen in der Makrosphäre. Die Fortdauer von Kriegen, Überrüstung, Kolonialismus und Rassendiskriminierung appelliert bei vielen,

besonders bei der jungen Generation, an ein heftiges Schuldbewusstsein. Doch dieses Schuldbewusstsein scheint nichts mit Sünde im theologischen Sinn und mit sakramentaler Buße zu tun zu haben.

Wenn bei vielen Christen das Leben selbst zunehmend weniger vom kirchlichen Glauben geprägt wird, dann ist es nicht erstaunlich, dass neben dem Gottesdienstbesuch auch der Empfang des Bußsakraments fallen gelassen wird.

Manche haben die Beichte auch aus Enttäuschung aufgegeben: Enttäuschung über ihre scheinbare Wirkungslosigkeit, über die mangelnde Befreiung von Schuldgefühlen oder die ausbleibende Änderung des Lebens. Das sakramentale Zeichen ersetzt ja nie eigene Reue und Erneuerung. Zur wirklichen Umkehr müssen wir uns mit dem ganzen Leben einsetzen.

Die Beichtkrise kann auch damit zusammenhängen, dass manche Christen über den Beichtunterricht im Rahmen der Vorbereitung auf die erste heilige Kommunion hinaus keine weitere Hinführung zum Bußsakrament erfahren haben. Man muss mehrmals im Leben – je nach Lebensalter, Lebensstand und beruflichen Umständen – neu beichten lernen.

Für den Rückgang der Beichthäufigkeit spielt sicher auch die an sich positiv zu bewertende Entkoppelung von Kommunionempfang und Empfang des Bußsakraments eine große Rolle. Für viele Katholiken waren diese beiden Sakramente lange hindurch fast notwendig gekoppelt: Die «gute Beichte» war die Voraussetzung, um die heilige Kommunion empfangen zu dürfen. Die Empfehlung der häufigen Kommunion brachte für viele zugleich die Praxis der häufigen Beichte mit sich. Heute schwindet das Bewusstsein, dass man nicht ungeprüft zum Kommunionempfang herantreten kann (vgl. *1 Kor* 11,27 ff).

Bei manchen Gläubigen drückt sich hier wohl auch eine Erfahrung aus, die tiefer geht als die bisher genannten Gründe. Wenn man sie fragt, warum sie nicht mehr zum Bußsakrament gehen, dann weisen sie auf die Art und Weise hin, wie in der Verkündigung von Schuld und Schuldvergebung gesprochen wurde: Der drohende, fordernde, ängstigende Gott war durchaus nicht nur lutherisches Erbe, sondern auch in der Vergangenheit Gegenstand vieler katholischen Predigten. Doch auch der biblische Begriff von Schuld und Schuldvergebung, der unaufgebar zur Verkündigung gehört, muss vom Geist des Evangeliums, der frohen Botschaft, geprägt sein. Es geht nicht um den Verzicht auf Schuldpredigt, sondern um die richtige Rede von Schuld und Sünde (vgl. Synodenbeschluss *Unsere Hoffnung* 5, in: *Gemeinsame Synode der Bischöfe in der Bundesrepublik Deutschland. Offizielle Gesamtausgabe I*, Freiburg i.Br. 1976, 94).

Im gegenwärtigen Kontext der Krise des Bußsakraments will das vorliegende Heft Wege aufzeigen, wie das Bußsakrament im christlichen Leben neu an Bedeutung gewinnen kann.

Der größere Zusammenhang, in dem das Bußsakrament verstanden und recht vollzogen werden soll, ist das christliche Verständnis von *Sünde* als einer alle Dimensionen des Menschen berührenden Freiheitsentscheidung, von *Gnade* als Vergebung der Schuld und von *Kirche*, die in Christus gleichsam das Sakrament der innigsten Vereinigung mit Gott und untereinander ist (*Herbert Schlögel*). Die Bedeutung des Sündenbekenntnisses als unverzichtbarer Akt des Pönitenten beim Empfang des Bußsakraments sowie das Verhältnis von Gemeinsamer Bußfeier und Einzelbeichte werden immer wieder theologisch und pastoral diskutiert. Dabei sind die Lehraussagen des Konzils von Trient von besonderem Gewicht (*Michael Figura*). Entscheidende Bedeutung für die Erneuerung der Bußpastoral und einen fruchtbaren Empfang des Bußsakraments kommt dem Beichtvater zu (*Hubert Windisch*). Aus lutherischer Sicht wird das Thema Beichte und Buße im großen Rahmen der Rechtfertigungslehre von *Reinhard Slenczka* behandelt: «Weder Luther noch die lutherischen Bekenntnisschriften haben Buße und Beichte abgelehnt oder gar abgeschafft.»

*Hans-Joachim Höhn* befasst sich mit der «Inflation des Intimen» in den Talkshows und geht der Frage nach, ob die Talkshows nicht den Beichtstuhl abgelöst haben. *Jan-Heiner Tück* beschreibt die Positionen der französischen Philosophen *Vladimir Jankélévitch* (1903-1985) und Jacques Derrida in der Frage, ob man das Unverzeihbare verzeihen könne. Die Antwort auf diese Frage gibt er von der Christologie her. *Georg Bätzing* stellt *Adrienne von Speyrs* Buch «Die Beichte» vor, *Eva-Maria Faber* das Beichttagebuch von *Silja Walter*: «Die Beichte im Zeichen des Fisches».

Es gibt in der Kirche den apostolischen Dienst der Versöhnung, den *Paulus* in 2 Kor 5,17-20 herausstellt. Gott hat die Initiative im Vorgang der Versöhnung ergriffen. Er bietet uns auf verschiedenen Wegen die Versöhnung an, vor allem aber durch den Dienst der Kirche schenkt er uns Verzeihung und Frieden.

*Michael Figura*

HANS-JOACHIM HÖHN · KÖLN

## VOM BEICHTSTUHL ZUR TALKSHOW?

*Zur Inflation des Intimen*

Dass der «moderne» Mensch ohne Riten und Rituale auskommen könne und solle, galt lange Zeit als unstrittige Überzeugung einer Gesellschaft, die vom Spontanen, Kreativen und Innovativen lebt und in allem Beharrenden und Wiederkehrenden nur den Widerpart des Fortschritts sehen kann. Inzwischen stellt sich die Einsicht ein, dass man keineswegs alles Überkommene hinter sich lassen muss, um voranzukommen. Gerade im säkularen Raum sind heute Riten und Rituale wieder «in». Das Kultische ist «kult» – und still geworden sind jene Stimmen, die angesichts solcher Phänomene stereotyp einen ideologiekritischen Ritualismusverdacht äußern.<sup>1</sup> Stattdessen stößt wieder die These auf Zustimmung, dass auch moderne Menschen in ihrer Lebenspraxis nicht ohne stabile und sich wiederholende Momente ihrer Alltagspraxis auskommen. Denn je unübersichtlicher und unvertrauter eine von ständigen Innovationen geprägte Gesellschaft wird, um so notwendiger werden offensichtlich kulturelle Widerlager, die Wirklichkeitsvertrautheit, Biographiekohärenz und Identitätsvergewisserung ermöglichen.<sup>2</sup>

Allerdings führt die Suche nach entsprechenden Deutungsmustern meist nicht dazu, dass religiöse Sinnofferten nachgefragt werden – zumindest nicht bei den traditionellen religiösen Institutionen. Vielmehr lässt sich beobachten, dass viele Funktionen, die einst vom Christentum als dem religiösen Leitsystem einer Gesellschaft gebündelt wahrgenommen wurden, heute von Instanzen, Institutionen und Akteuren erfüllt werden, die sowohl von ihrem Selbstverständnis her als auch im allgemeinen Bewusstsein kaum als «religiös» gelten.

Vor allem die Medien scheinen zunehmend Aufgaben zu übernehmen, die früher der Religion zukamen. Manchen Beobachtern erscheint nicht zuletzt das Fernsehen als ein Eigentümliches Spiegelbild religiöser Symbolsysteme und Funktionen.<sup>3</sup> Hier werden buchstäblich mit Bildern aus aller

Welt Weltbilder und Weltanschauungen vermittelt; hier werden in verschiedenen Formaten und Genres Träume von einem «roten Faden» in einer verworrenen Welt und der Wunsch nach biographischer Identität inszeniert (Serien und Mehrteiler); hier wird der Widerstreit zwischen «gut» und «böse» ausgetragen und der Wunsch nach Gerechtigkeit ebenso aufgegriffen (Krimis) wie die Sehnsucht nach einer unbeschwerten, «anderen» Seite des Lebens bedient (Unterhaltungsshows).<sup>4</sup>

### 1. Neuarrangements: Talkshows als säkularisierte Beichte?

Ein prominentes Beispiel solcher «Medienreligiosität» stellen die zahlreichen Talkshows dar, die in den Augen mancher Medienbeobachter den Beichtstuhl abgelöst haben. Denn hier kann öffentlich Sündiges bekannt und ohne große Bußleistung Vergebung erlangt werden. Die Frage ist jedoch, ob diese Analogien ausreichen, um eine säkulare Variante des Bußsakramentes auszumachen.<sup>5</sup> Ist es tatsächlich berechtigt, in den Talkshows das «revival» eines religiösen Rituals zu sehen, das sich innerkirchlich in einer Dauerkrise befindet? Sind die Prozesse der fremdgesteuerten oder selbstbestimmten Entblößung («outing» bzw. «coming out») vor einem Millionenpublikum wirklich vergleichbar mit dem religiösen Vollzug des Bekennens? Wird hier ein Dementi geliefert zu dem anhaltenden Trend, die Negative der eigenen Persönlichkeit zu verbergen und bei aufgedeckter Verstrickung in dubiose Machenschaften sich in der Kunst zu üben, es nicht gewesen zu sein? Kann man an Talkshows den moralischen Pegelstand einer Gesellschaft ablesen? Trifft man hier auf eine mediale Kultur des Vergebens und Verzeihens? Oder sind die Rituale der Talkshows nichts anderes als Ausdruck einer erbarmungslosen Bezichtigungs- und Entlarvungsmentalität, die ständig auf der Suche nach Skandalen ist und nicht nachläßt, bis sie die mutmaßlichen Urheber an den medialen Pranger stellen kann?

Die Analyse des «Medienreligiösen» gewinnt erheblich an Trennschärfe, wenn sie in größere religionssoziologische Zusammenhänge gestellt wird.<sup>6</sup> Dabei kommen sehr rasch Prozesse einer «Dispersion» des Religiösen in den Blick: Einstmals kirchlich-institutionell gebundene Formen und Inhalte religiöser Praxis werden «liquidiert», sie verflüssigen sich und versickern, werden aber auch in den unterirdischen Bewässerungssystemen moderner Gesellschaften teilweise aufgefangen und gelangen von dort wieder an die Oberfläche – nun aber nicht mehr in den religiösen Feldern der Gesellschaft, sondern in ihren nicht-religiösen Bereichen. Hier werden sie neu formatiert, «umgebucht» und für nicht-religiöse Zwecke eingesetzt (z.B. in der Werbung).<sup>7</sup>

Es sind diese entkonfessionalisierten und dekontextuierten «updates» religiöser Motive und Traditionen, die in den Medien hauptsächlich antreff-

bar sind. Die Bandbreite solcher «Dekonstruktionen» des Evangeliums, die in den letzten Jahren im Fernsehen zu neuen «Sinnbildern» verarbeitet wurden, deckt nahezu alles ab, was (einst) zum Bestand kirchlich institutionalisierter Christlichkeit gehörte: Wer will, kann in diversen Wunschsendungen Wunder erbitten und erleben. Es genügt, einen passenden Bittbrief an einen Sender zu schicken, sich vor laufender Kamera darüber zu grämen, einen engen Angehörigen, mit dem man sich vor Jahrzehnten zerstritten und dann aus den Augen verloren hat, zum Zweck der Veröhnung nicht ausfindig machen zu können. Und schon geschieht das Wunder: Auf das Stichwort des Moderators tritt eben jener Verwandte aus den Kulissen hervor, man fällt sich tränenreich in die Arme und jeder Zwist ist im Augenblick vergeben und vergessen.

Solche Fernsehsendungen haben nicht nur Schau- und Zeigefunktionen; sie vermitteln auch offenkundig das, was sie zeigen: Wunder und Trost, Barmherzigkeit und Vergebung. Ausreichend Gelegenheit dazu bieten die Talkshows.<sup>8</sup> Im Frühjahr 2004 haben an jedem Werktag 7 TV-Sender zusammen etwa 10 Stunden für dieses Format vorgesehen. Die Palette der Themen deckt alles ab, was auch ein klassischer Beichtspiegel auflistet: Generationenkonflikte, Vermögensdelikte, prekäre Sexualtechniken, Süchte und Laster. Gleichwohl sind die Unterschiede zum Beichtsakrament größer als die Gemeinsamkeiten: Die Geständigen sind keine reuigen Pönitenten, sondern «Kandidaten» für einen Medienauftritt. Ihr Gegenüber ist kein Beichtvater mit Absolutionsvollmacht, sondern ein Moderator mit dem Auftrag, die Zuschauerquote zu steigern. Hier wird Intimes preisgegeben – jedoch nicht in einer Sphäre der Diskretion, sondern in einem Studio mit angeschlossenem Massenpublikum.

## *2. Grenzverschiebungen: Die Überschreitung des Privaten*

Die Mitwirkenden bezahlen ihren Fernsehauftritt mit einem dramatischen Einbruch in ihre Privatsphäre.<sup>9</sup> Vor Millionen Zuschauern geben sie Intimes von sich preis und verlieren zuweilen die Kontrolle über ihre Gefühle. Zwischen Tragik und Komik bewegen sich ihre Geständnisse, wenn etwa nach 30-jähriger Ehe «er» damit heraustrückt, dass er seinen Hund mehr liebt als «sie». An die Grenze ihrer psychischen Belastbarkeit lässt sich ein anderes Paar führen, das vor laufender Kamera auf die Bekanntgabe eines Vaterschaftstests wartet. Sucht man nach einer Antwort auf die Frage, warum sie dazu bereit sind, so verweisen die gängigsten und nächstliegenden Erklärungen meist auf Geltungssucht oder Exhibitionismus. Diese Vermutung haben vor allem die «trash-shows» aufkommen lassen, die es ausnahmslos auf inszenierte Tabu-Brüche abgesehen haben und sich dabei vorzugsweise der Präsentation sexueller Perversionen bedienen.

Unbestritten üben solche Sendungen große Anziehungskraft auf Seelenstripper, Voyeure und Exhibitionisten aus.<sup>10</sup> Was aber zunächst wie eine Revue der Amoral aussieht, kann auch die Dramaturgie für das Ausmessen der moralischen Grenzwerte einer Gesellschaft liefern. Das Muster, nach dem die Interaktionen zwischen Moderator, Kandidat und Studiopublikum ablaufen, weist für einen soziologischen Beobachter jedenfalls in diese Richtung: «Die Gäste, die sich in den Talkshows offenbaren, erleichtern ihre Seele, indem sie ihre intimen Geheimnisse und Probleme öffentlich aussprechen und damit zu einer Sache der ganzen Gemeinschaft machen. Das Publikum, das sich mit ihnen auseinandersetzt und sich darüber erregt, überprüft dabei seine Kriterien für die moralische und soziale Verträglichkeit individuellen Verhaltens und legt im Fluss des kommunikativen Prozesses immer neu die verbindlichen Grenzen dessen fest, was die Öffentlichkeit als mit ihren moralischen Standards konformgehend akzeptieren kann. Die Talkshows bieten somit eine populäre Form der Einpassung individueller Verhaltensweisen in den moralischen Konsens einer pluralistischen Massengesellschaft, die keine definitiven Verhaltensmuster mehr vorschreibt, die den Tabubruch zum emanzipatorischen Prinzip und das Selbstverwirklichungsstreben zum schlechthin arglosen Guten erhoben hat»<sup>11</sup>.

Hier ereignet sich nichts Geringeres als die Einziehung einer Grenze, die für Jahrhunderte zwischen dem «Privaten» und dem «Öffentlichen» bestand, d.h. zwischen zwei Bereichen mit recht unterschiedlichen Verhaltensnormen. «Was in dem einen erlaubt war, galt in dem anderen als verboten oder als geächtet. In der Privatsphäre hatte die Darstellung der Emotionen ihren legitimen Platz, in der Öffentlichkeit jedoch nicht. Um die privaten Emotionen, das scheinbar «Authentische», stellten die Akteure Zäune auf, um so dem Blick der Öffentlichkeit zu entgehen»<sup>12</sup> bzw. um sich im öffentlichen Raum nicht von den eigenen Gefühlen überwältigen und dadurch bloßstellen zu lassen. Eben diese Zäune werden in den Talkshows abgebaut. Was bisher eingezäunt war, wird entgrenzt. Das moralisch begründete Tabuisieren öffentlicher Darstellung des Intimen wird enttabuisiert.

Natürlich wagen sich die Talkshowmacher auch gerne an (vermeintliche) moralische Skandalthemen heran. Doch in den seltensten Fällen geht es ihnen primär um die Untergrabung der gültigen öffentlichen Moral. In den Vordergrund wird eher ein sozialtherapeutisches Motiv gerückt. Es ist gerichtet auf das Ziel, «noch im scheinbar absonderlichsten Außenseiter den Menschen wie du und ich freizulegen. Fetischisten, ... werden mit dem gleichen respektvollen Ernst behandelt wie UFO-Gläubige und Wunderheiler. Ihr abweichendes Verhalten ebnet sich, erst einmal in den Strudel des Darüber-Redens gezogen, auf einem gemeinsamen Punkt ein: Alles geht, jedes Verhalten ist zulässig, solange es nur der Allgemeinheit offenbart und sein guter Sinn in einer für alle einleuchtenden Weise vermittelt wird.

Solange man seine Rechenschaftspflicht gegenüber der Gemeinschaft erfüllt, bleibt es jedermanns und jederfrau Privatsache, welchen Lebensstil sie bevorzugen. Zur Privatsache erklärt wird also paradoxerweise nur, was von der Öffentlichkeit eingehend durchleuchtet und für unbedenklich erklärt werden kann. Wer diese Rechenschaftspflicht verweigert und sein Schweigen mit dem Recht auf die eigene Privatsphäre begründet, macht sich automatisch verdächtig, etwas für die Öffentlichkeit Schädliches zu treiben. Das verschwiegene Private wird so zur ultimativen Provokation für die Öffentlichkeit, zum letzten und eigentlichen öffentlichen Problem»<sup>13</sup>.

### 3. Neuer Kult? – Rituale unbegrenzten Verstehens

Die Moral der Talkshows verlangt von den Mitwirkenden keine Unterordnung unter einen festgelegten Verhaltenskodex mehr. Sie lässt prinzipiell jeden Lebensstil zu, unterwirft ihn jedoch dem Test der Sozialverträglichkeit. Wer nachweisen kann, «dass sich hinter seinen Neigungen keine gemeinschaftsstörenden Energien verbergen, erhält dafür von der Gemeinschaft das Zertifikat der Sozialverträglichkeit und wird wohlwollend toleriert.»<sup>14</sup> Verdächtig macht sich dagegen, wer etwas verschweigen will. Wer sich jedoch der Öffentlichkeit stellt und Intimes preisgibt, hat teil am Kult der Medienreligion und wirkt mit im großen Ritual des Einanderverstehens, «in dem alle Beteiligten sich als Angehörige einer medial gestifteten Gemeinde verstehen können – der Gemeinde derer, die jeden so zu nehmen versteht, wie er nun einmal ist.»<sup>15</sup>

Eben dies scheint auch die größte Gnade zu sein, die heute gesellschaftlich vergeben werden kann: anerkannt zu werden als jemand, wie er oder sie nun einmal ist. Ein wirkliches Buß- oder Umkehrritual, wie es das christliche Beichtsakrament darstellt, ist damit jedoch nicht verknüpft. Es ist noch nicht einmal dessen säkularisierte Schwundstufe. Denn es kann in keiner Weise auf jene Grunderfahrung bezogen werden, um deren Bewältigung es im Bußsakrament geht.<sup>16</sup> Diese Grunderfahrung besteht in der Konfrontation eines Menschen mit einer Tat, durch die er in einen Zwiespalt mit sich selbst und seiner Lebenswelt geraten ist, den weder er noch andere überwinden können. Etwas getan zu haben, was sich nicht wiedergutmachen lässt, führt den Menschen in einen solchen Zwiespalt. Es geht hierbei nicht nur um die Unterbrechung eines bisher störungsfreien Lebenslaufes: «Wie konnte mir so etwas passieren?» Vielmehr bricht ein Missverhältnis im Selbst- und Weltverhältnis des Menschen auf: «Wer bin ich, dass ich so etwas tun konnte?» Wer etwas getan hat, für das es keine Genugtuung, keine Wiedergutmachung und kein Verzeihen von seiten des Opfers gibt, muss sich eingestehen, zur Herstellung eines ungeteilten Lebenszusammenhangs selbst nicht in der Lage zu sein. Sie kann ihm auch nicht

durch die Exkulpation von seiten der Gesellschaft gewährt werden. Denn welches Mandat soll sie dazu haben? Die resignative Selbstidentifikation von Täter und (Un)Tat «Ich bin nun einmal so», die letztlich auf eine Leugnung von Freiheit und Verantwortung hinausläuft, wird im Bußsakrament dementiert im Akt der Vergebung: «Nein, so (einer) bist du nicht! Von Gott her bist du anders gewollt und kannst du anders sein.» Der Reuige wird angenommen – es bleibt aber bei der Unannehmbarkeit seiner Tat und Schuld. Hier wird nicht einfach eine Amnestie geübt, die einhergeht mit einer Amnesie hinsichtlich der Opfer. Hier heißt es nicht beschwichtigend: «Komm, lass gut sein!» Dies wäre eine Lüge. Das Unheil besteht ja gerade darin, dass sich nichts mehr «nachbessern» lässt. Der ehrliche Anfang und Ernst aller Versöhnung liegt im Wissen um das Ausmaß der Schuld sowie der gleichzeitigen Zusage, dem Gescheiterten eine gemeinsame Zukunft offenzuhalten und ihn bereits jetzt als den zu betrachten, der er von Gott her sein kann. In dieser Weise den Zwiespalt menschlichen Daseins wahrzunehmen, ist etwas anderes und Anspruchsvolleres als die mediale Variante unbegrenzten Verstehens. Es mag sein, dass um dieses Anspruches wegen seine Bedeutung schwer zu vermitteln ist.

Allerdings zeichnet sich ab, dass auch für die medialen Rituale unbegrenzten Verstehens nur begrenzte Nachfrage besteht. In der Zuschauergunst nehmen die Talkshows ab, und viele Sender reduzieren ihren Programmanteil. Offensichtlich wird das Angebot einer auf Dauer gestellten, öffentlich zugänglichen Intimität von inflationären Nebenwirkungen eingeholt. Die mediale «Tyrannei der Intimität» (R. Sennett) entwertet diese Form der Publizität. «Wenn sich die Subjekte ... medienkommunikativ auf den Leib rücken, wenn sie sich mehr und mehr dem Zwang des Selbstoffenbarens unterwerfen, dann führt diese Tendenz keineswegs zu einer neuen Qualität von Nähe. Vielmehr entsteht eine Intimität, die Gefahr läuft, in Anonymität zurückzuschlagen.»<sup>17</sup> Wo zuvor emotionale Beteiligung und seelisches Angerührtsein entstand, macht sich nun Gleichgültigkeit breit.

Vielleicht ist diese Nivellierung auch ein Grund dafür, dass ein anderes, ebenfalls religionsanaloges Fernsehformat inzwischen die nachmittäglichen Bildschirme dominiert. Es sind nunmehr «Gerichtsshow» (z.B. Richterin Barbara Salesch, SAT 1), die ein Massenpublikum finden und im Unterschied zu den Talkshows nicht mehr allein bußfreie Absolutionen verkünden, sondern auch Schuldsprüche fällen – zuweilen auch Bewährungsstrafen aussprechen, so dass sich dem theologisch geschulten Beobachter die Assoziation eines medial zubereiteten «Fegefeuers» aufdrängt.

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Vgl. F. UHL/A.R. BOELDERL (Hg.), *Rituale. Zugänge zu einem Phänomen*, Düsseldorf/Bonn 1999; A. BELLIGER/D.J. KRIEGER (Hg.), *Ritualtheorien*, Wiesbaden 2003.

<sup>2</sup> Vgl. hierzu u.a. A. GRÜN, *Geborgenheit finden – Rituale feiern*, Stuttgart 1997; C. BUNDSCHUH-SCHRAMM (Hg.), *In Ritualen das Leben feiern*, Mainz 1998; P. STUTZ, *Alltagsrituale. Wege zu inneren Ruhe*, München 2002.

<sup>3</sup> Vgl. etwa E. HURTH, *Zwischen Religion und Unterhaltung. Zur Bedeutung der religiösen Dimension in den Medien*, Mainz 2001; M.L. PIRNER, *Fernsehmythen und religiöse Bildung*, Frankfurt 2001; J. REICHERTZ, *Die Frohe Botschaft des Fernsehens*, Konstanz 2000; G. THOMAS (Hg.), *Religiöse Funktionen des Fernsehens?*, Wiesbaden 2000; F.J. RÖLL, *Mythen und Symbole in populären Medien*, Frankfurt 1998; G. THOMAS, *Medien – Ritual – Religion*, Frankfurt 1998; A. SCHILSON, *Medienreligion. Zur religiösen Signatur der Gegenwart*, Tübingen/Basel 1997; DERS., *Jenseits aller Kommunikation: Medien als Religion?*, in: H. Kochanek (Hg.), *Ich habe meine eigene Religion. Sinnsuche jenseits der Kirchen*, Zürich/Düsseldorf 1999, 130–157.

<sup>4</sup> Vgl. hierzu mit entsprechenden Beispielen E. BIEGER, *Den Alltag erhöhen. Wie Zuschauer das Fernsehen mit ihrem Leben verknüpfen*, Köln 1997.

<sup>5</sup> Vgl. R. SCHIEDER, *Die Talkshow als «säkularisierte Beichte»?*, in: *medien praktisch* 1998/1, 51–56.

<sup>6</sup> Vgl. H.-J. HÖHN, *Zerstreuungen. Religion zwischen Sinnsuche und Erlebnismarkt*, Düsseldorf 1998.

<sup>7</sup> Bei dieser Spielart religiöser Dispersion geht es oft um ein zerlegendes Zusammensetzen («De-konstruktion») religiöser Themen und Traditionen bzw. um deren zitierende Weiterverwendung bei einem gleichzeitigen Transfer in nicht-religiöse Deutungs- und Handlungszusammenhänge. Dies wird vor allem in der Werbung praktiziert. Oft kommt es dabei zur «Inversion» transzendenzorientierter Weltdeutungen. Hier ereignet sich eine «Richtungsumkehr» hinsichtlich der Verweisungsfunktion religiöser Motive und Symbole. Instruktive Beispiele liefern hier PR-Abteilungen der Konsumgüterindustrie und der Autobranche. In einem TV-Spot, in dem der Automobilhersteller Renault seinen neuen Kleinwagen vorstellt, wird die Geschichte des Sündenfalls neu verfilmt. Nach biblischem Vorbild endet sie mit der Vertreibung aus dem Paradies. Auf dieses Finale läuft auch das filmische Remake zu, doch wird an einer entscheidenden Stelle der biblische Mythos «umgedreht»: Adam und Eva klettern in den Kleinwagen, mit dem sie das Paradies verlassen. Dessen Fahrkomfort lässt jeden Bestrafungsgedanken vergessen. Die Vertreibung wird zu einer Vergnügungsfahrt. In der Schlusseinstellung wird zudem ein typisch neuzeitlicher Mythos eingeblendet. Man fährt ins Freie, in die Freiheit. Der Garten Eden war wohl letztlich doch ein zu enges Paradies. Dieser Überzeugung ist offensichtlich auch die Schlange, die sich als blinder Passagier in den Fond des Wagens geschmuggelt hat...

<sup>8</sup> Vgl. zu diesem Format K. PLAKE, *Talkshows. Die Industrialisierung der Kommunikation*, Darmstadt 1999.

<sup>9</sup> Vgl. B. FROMM, *Privatgespräche vor Millionen. Fernsehauftritte aus psychologischer und soziologischer Perspektive*, Konstanz 1999.

<sup>10</sup> Vgl. P. VORDERER, *Tabubruch erwünscht. Was erwartet das Publikum von Infotainment- und Talkformaten*, in: *Agenda* 26 (1996) H. 1/12, 6–11.

<sup>11</sup> R. HERZINGER, *Konsensrituale. Zur medialen Vergemeinschaftung des Privaten und Moralisierung des Öffentlichen*, in: *Merkur* 52 (1998) 675.

<sup>12</sup> J. REICHERTZ, *Die Frohe Botschaft des Fernsehens*, 26.

<sup>13</sup> R. HERZINGER, *Konsensrituale*, 674f.

<sup>14</sup> Ebd., 675.

<sup>15</sup> A. KEPPLER, *«Medienreligion» ist keine Religion*, in: G. Thomas (Hg.), *Religiöse Funktionen des Fernsehens?*, 225.

<sup>16</sup> Vgl. hierzu ausführlicher H.-J. HÖHN, *Spüren. Die ästhetische Kraft der Sakramente*, Würzburg 2002, 103–113.

<sup>17</sup> Th. JUNG/ST. MÜLLER-DOHM, *Das Tabu, das Geheimnis und das Private*, in: K. Imhof/P. Schulz (Hg.), *Die Veröffentlichung des Privaten – die Privatisierung des Öffentlichen*, Opladen 1998, 145.

MICHAEL FIGURA · BINGEN-DIETERSHEIM

## DAS SÜNDENBEKENNTNIS

### 1. Das Sündenbekenntnis als wesentlicher Bestandteil des Bußsakraments

Neben Reue (*contritio/atritio*) und Genugtuung (*satisfactio*) gehört das Bekenntnis (*confessio*) unverzichtbar zu den Akten des Pönitententen beim Empfang des Bußsakraments. Die kirchliche Lehre über das Sündenbekenntnis hat Papst Johannes Paul II. nach dem 1992 erschienenen *Katechismus der Katholischen Kirche* (Nr. 1455–1458) sowie dem Brief an Kardinalgroßpönitentiar William W. Baum vom 22. März 1996<sup>1</sup> nun noch einmal im *Motu proprio Misericordia Dei* vom 7. April 2002 (*Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls*, 153) bekräftigt und kurz zusammengefasst: «Da «der Gläubige verpflichtet ist, alle nach der Taufe begangenen schweren Sünden, deren er sich nach einer sorgfältigen Gewissenserforschung bewusst ist, nach Art und Zahl zu bekennen, sofern sie noch nicht durch die Schlüsselgewalt der Kirche direkt nachgelassen sind und er sich ihrer noch nicht in einem persönlichen Bekenntnis angeklagt hat [can. 988 § 1 CIC], muss jede Praxis missbilligt werden, die die Beichte auf ein allgemeines oder auf das Bekenntnis nur einer oder mehrerer für gewichtiger gehaltener Sünden beschränkt. Indem man der Berufung aller Gläubigen zur Heiligkeit Rechnung trägt, wird ihnen andererseits empfohlen, auch ihre lässlichen Sünden zu bekennen.» (Nr. 3) Der Papst weist hier wieder auf die Krise hin, in die das Bußsakrament durch das Schwinden des Sündenbewusstseins geraten ist<sup>2</sup>. Deshalb mahnt er aus gegebenem Anlass die Vollständigkeit des Sündenbekenntnisses an: «Weil das vollständige Bekenntnis der schweren Sünden kraft göttlicher Einsetzung grundlegender Bestandteil des Sakramentes ist, ist es keineswegs der freien Verfügbarkeit der Hirten anheim gestellt (Dispens, Interpretation, örtliche Gewohnheiten usw.). Allein die zuständige kirchliche Autorität gibt genau – im Rahmen der entsprechenden Disziplinarnormen – die Kriterien zur Unterscheidung an, um die echte Unmöglichkeit, die Sünden zu bekennen, zu unterscheiden von anderen Situationen,

MICHAEL FIGURA, geb. 1943 in Gleiwitz, studierte Philosophie und Theologie in Mainz, Rom, Freiburg; Priesterweihe 1969; seit August 2000 Pfarrer in Bingen-Dietersheim.

in denen die Unmöglichkeit nur scheinbar vorliegt oder jedenfalls überwindbar ist.» (Nr. 5)

Die Frage nach dem Sündenbekenntnis soll hier, von Trient ausgehend, genauer untersucht werden. Zuvor sei aber kurz auf die Vielfalt des lateinischen Begriffs *confessio* hingewiesen, mit dem wir inzwischen gewohnt sind, die Beichte zu bezeichnen.

## 2. Bezeichnungen des kirchlichen Bußverfahrens bis zum Begriff *confessio*

Das kirchliche Bußverfahren und die kirchliche Bußpraxis haben seit ihren Ansätzen im Neuen Testament (vgl. *Mt* 16,19; 18,18; *Joh* 20,23; *1 Kor* 5,1-5; *2 Kor* 2,5-10) verschiedene Bezeichnungen: *Exhomologesis* (vgl. *Röm* 14,11; *Jak* 5,16; *1 Joh* 1,9; *Tertullian*, *De paenitentia* 9 [CCL 1, 336, Z. 1-21]; *Cyprian*, *epistula* 15,I,2 [CCL 3 B, 86, Z. 25]), *secunda post naufragium tabula* (*Tertullian*, *ebd.* 4,2 [CCL 1, 332, Z.5-10])<sup>3</sup>, *paenitentia secunda* (*ebd.* 7,2 [332, Z. 4f]): Dem im Hafen der Taufe durch die Sünde wieder schiffbrüchig gewordenen Christen schickt Gott noch einmal eine rettende Planke als *secunda, immo iam ultima spes*<sup>4</sup>, *reconciliatio* (vgl. *2 Kor* 5,18ff). Als gegen Ende des 6. Jahrhunderts irische, später auch schottische Mönche aus ihrer Heimat ein im Vergleich zur westlichen strengen Bußpraxis der Alten Kirche neues Bußsystem, die so genannte *Tarifbuße*, auf den Kontinent brachten, änderte sich langsam auch die Bezeichnung für das Bußsakrament. Während das altkirchliche Bußverfahren großen Wert auf oft jahrzehntelange öffentliche Bußleistungen bei entsprechenden Sünden legt, wird nun darauf verzichtet und das Bekenntnis der Sünden zur entscheidenden «Leistung», die der Büsser in das neue Bußverfahren einbringen muss. So ändert sich auch der Name: Die kirchliche Buße im ganzen (Reue, Bekenntnis, Genugtuung) erhält seit dem 8. Jahrhundert immer mehr den Namen *confessio*, der dann bis zum Zweiten Vaticanum vorherrscht. Der nach den Vorgaben des Konzils erneuerte römische *Ordo Paenitentiae* (2. 12. 1973) gebraucht für die *Feier der Buße* mit Vorliebe wieder den altkirchlichen Begriff *reconciliatio* (Versöhnung), weil er besser als *confessio* zeige, «dass die sakramentale Buße zugleich ein Tun Gottes und des Menschen ist»<sup>5</sup>.

Das Substantiv *confessio* bedeutet zunächst einmal: eine sich selbst bekenkende Aussage machen vor anderen (*con-*) angesichts eines entweder von außen oder innen erhobenen Vorwurfs. Dass *confessio* nicht nur eine objektiv sachliche Aussage ist, sondern ein persönliches Bekenntnis beinhaltet (vgl. z.B. Augustins *Confessiones*), wird dann daran deutlich, dass der Begriff nicht auf das Sündenbekenntnis allein eingeschränkt ist, denn neben der *confessio peccati* gibt es auch die *confessio laudis* (Bekenntnis des Lobes), worauf die Heilige Schrift (vgl. *Jes* 45,23 LXX = *Phil* 2,11) und die Väter, z.B. *Hilarius von Poitiers*<sup>6</sup>, hinweisen. Darin trifft er sich mit dem

griechischen Begriff *exhomologesis*. Wie das Substantiv, so kann auch das Verb *confiteri* je nach dem Kontext verschiedene Bedeutungen annehmen: z.B. entschieden den Glauben bekennen, loben und preisen, das Erbarmen und die Gnadenerweise Gottes anerkennen sowie die eigenen Sünden bekennen<sup>7</sup>.

### 3. Die tridentinischen Lehraussagen über das Sündenbekenntnis

Im Bereich der katholischen Kirche sind Bußtheologie und Bußpraxis bis in die Gegenwart weithin von den Aussagen des Konzils von Trient (1545–1563) geprägt. In den letzten zwei Jahrzehnten hat eine intensive Beschäftigung mit den tridentinischen Lehraussagen über das Sündenbekenntnis eingesetzt. Die Lehre von Trient wurde historisch und theologisch untersucht, um ihre Verbindlichkeit und Ansätze für eine Reform des Bußsakraments neu zu erkennen<sup>8</sup>.

Die Intention des Konzils war, die Lehre der Reformatoren über die Buße aus katholischer Sicht zu beantworten. Dabei stützten sich die Konzilsväter auf eine Zusammenfassung dieser Lehre, wie sie aus Schriften *Luthers*, *Melanchthons* und *Calvins* exzerpiert war. Die neuere Forschung hat ergeben, dass die Auffassungen der Reformatoren in diesen Exzerpten verbal richtig wiedergegeben werden.

Mit welchen reformatorischen Aussagen musste sich Trient auseinandersetzen?

1. Die Buße sei kein wirkliches und eigentliches Sakrament zur Tilgung der Sünden Getaufter. Vielmehr sei die Taufe *das* Sakrament der Sündenvergebung.
2. Bei der Sündenvergebung gebe es nicht drei Akte: Reue, Bekenntnis und Genugtuung, sondern nur zwei: Furcht auf Grund des Sündenbewusstseins und Glauben auf Grund des Evangeliums (=Absolution).
3. Die priesterliche Absolution sei kein richterlicher Akt, sondern eine rein deklaratorische Angelegenheit. Die Absolution erkläre dem Sünder, der glaube, dass seine Sünden nachgelassen seien, also die Vergebung des Sünden.
4. Beim Vorhandensein eines starken Glaubens brauche man nicht zu beichten.
5. Gott sei nicht durch «Werke» (Genugtuung) zu versöhnen. Eine solche Genugtuung beeinträchtige vielmehr die einmalige Genugtuung durch den Sühnetod Jesu Christi.
6. Schuld (*culpa*) und Strafe (*poena*) würden durch den Glauben getilgt.
7. Die geheime Einzelbeichte vor dem Beichtvater (*confessio secreta*) sei nicht göttlichen Rechts (*iure divino*) eingesetzt, sondern nur eine Vorschrift des 4. Laterankonzils von 1215 (vgl. *DH* 812).

8. Die Beichte müsse immer frei sein, nie sei sie notwendig. Die Vorschriften zur wenigstens jährlichen Beichte in der Fastenzeit im Blick auf die Osterkommunion und zum vollständigen Bekenntnis einschließlich der «Umstände» (*circumstantiae*) der Sünden seien nicht zu beachten.
9. Lässliche Sünden dürften nicht gebeichtet werden.
10. Die Befähigung zur Absolution, d.h. zur Stärkung des Glaubens, komme jedem Christen zu.
11. Die Praxis der Reservation von Sünden und die Beschränkung der priesterlichen Absolutionsvollmacht durch Begrenzung seiner Jurisdiktion seien nicht rechters.

In der Antwort auf diese reformatorischen Lehren, soweit sie nicht bereits im Dekret über die Rechtfertigung gegeben war (vgl. *DH* 1542; 1545-1549), beschloss das Tridentinum nach relativ kurzer Beratung am 25.11.1551 eine aus einem Proömium und 9 Kapiteln bestehende *Lehre über das Sakrament der Buße* (*DH* 1667-1693) und 15 *Canones* über dieses Sakrament (*DH* 1701-1715).

Für die Äußerungen des Konzils von Trient gilt grundsätzlich – nicht nur für das Bußsakrament –, dass die Lehre (*doctrina*), die in den Kapiteln (*capitula*) dargelegt wird, von den Lehrsätzen (*canones*) her gelesen werden muss. Denn die *canones* sind das Ergebnis intensiver Auseinandersetzungen mit konträren Anschauungen. Die in den *capitula* enthaltene Lehre ist in der Regel eine die Thematik erläuternde Einleitung.

Die Intention des Tridentinum war, wie die *canones* zeigen, vor allem von der Frage bestimmt, die schon die ganze reformatorische Bußdebatte bewegt hatte: Hat die Kirche eine wirkliche Vollmacht, die Sündenvergebung an bestimmte Formen und Bedingungen zu knüpfen? Ist dies dem Sinn des Neuen Testaments entsprechend, oder geht es hier um bloß menschliche Erfindungen?

Unter Umgehung der Kapitel (*doctrina*) soll nun kurz die in den *canones* enthaltene konziliare Lehre über das Bußsakrament und vor allem über das Sündenbekenntnis in seinen großen Zügen dargestellt werden<sup>9</sup>:

1. Es gibt in der Kirche ein Sakrament der Buße, das, von Christus eingesetzt, zu den sieben Sakramenten zählt und von der Taufe, obwohl diese voraussetzend und auf ihr beruhend, verschieden ist (*cann.* 1 u. 2: *DH* 1701 u.1702).
2. Die Kirche hat auf Grund der Worte Jesu *Joh* 20,22f die Vollmacht, Sünden zu vergeben (*can.* 3: *DH* 1703).
3. Der Pönitent hat drei Akte «gleichsam als Materie» (*quasi materia*) des Bußsakraments zur vollkommenen und vollständigen Vergebung der

- Sünden einzubringen: Reue, Bekenntnis und Genugtuung. Die Erwähnung der *perfecta peccatorum remissio* (vollkommene Sündenvergebung) bedeutet, dass das Konzil die theologische Auffassung von der nicht-sakramentalen Vergebung durch die *contritio* (Liebesreue) gelten lassen wollte, jedoch mit der Einschränkung, dass diese Vergebung erst durch das Bußsakrament auch zu einer *integra peccatorum remissio* (vollständige Sündenvergebung) wird (*can. 4: DH 1704*). Denn die durch die Liebe vollkommene Reue (*contritio perfecta*) vermag den Menschen noch vor dem Empfang des Bußsakraments mit Gott zu versöhnen, jedoch nicht ohne das *votum sacramenti* (Verlangen nach dem Sakrament) (*cap. 4: DH 1677*).
4. Das sakramentale Bekenntnis ist nach göttlichem Recht (*iure divino*) eingesetzt und heilsnotwendig. Das geheime Bekenntnis allein vor dem Priester ist keine Erfindung der katholischen Kirche, sondern der Einsetzung (*institutio*) und dem Auftrag (*mandatum*) Christi nicht fremd (*alienum non esse*) (*can. 6: DH 1706*). In diesem Kanon werden historische Feststellungen getroffen, welche die Konzilsexperten des 16. Jahrhunderts aus ihren Forschungen gewonnen hatten. Es wird nur eine Entsprechung der geltenden geheimen Buße mit dem Willen Christi gelehrt.
  5. Es ist nach göttlichem Recht notwendig, alle Todsünden (*peccata mortalia*), an die man sich nach sorgfältiger Gewissensforschung erinnert, einzeln zu bekennen, auch die verborgenen, die Begierdesünden gegen die beiden letzten Gebote des Dekalogs und die die Sünde artändernden Umstände (*circumstantias, quae peccati speciem mutant*). Die Beichtpflicht wird auf Todsünden eingeschränkt. Zur Vergebung der bewussten Todsünden ist die sakramentale Buße *iure divino* notwendig (*can. 7: DH 1707*). Für das Tridentinum herrschte Einmütigkeit darüber, dass die sakramentale Buße auf Grund von *Joh 20,22f.* göttlichen Rechts sei. Göttliches Recht (*ius divinum*) umfasst zunächst einmal alles, was in der Heiligen Schrift enthalten ist oder nur als Konsequenz aus ihr abgeleitet werden kann. Doch der Begriff geht weiter: *Ius divinum* könnte auch ein göttliches Recht im weiteren Sinn meinen, z.B. Beschlüsse der Kirche (kirchliches Recht) und der Konzilien.
  6. Das Bekenntnis aller Sünden ist möglich und keine der Abschaffung bedürftige menschliche Erfindung. Die disziplinarische Regelung des IV. Laterankonzils (1215), wenigstens einmal im Jahr zu beichten, um die Osterkommunion würdig zu empfangen (*DH 812*), wird verteidigt (*can. 8: DH 1708*).
  7. Die sakramentale Lossprechung durch den Priester ist ein richterlicher Akt (*actus iudicialis*)<sup>10</sup>, nicht «ein bloßer Dienst der Verkündigung und Erklärung», dass die Sünden dem Pönitenten (bereits) vergeben seien. Das Bekenntnis ist für die Absolution notwendig (*can. 9: DH 1709*). Die Lossprechung ist auch dann gültig, wenn der Priester selbst im Stand der

- Todsünde ist. Spender des Bußsakraments ist allein der Priester (*can. 10: DH 1710*).
8. Im Bußsakrament wird die ganze Schuld erlassen, aber nicht immer die ganze Sündenstrafe (*can. 12: DH 1712*).
  9. Auferlegte Werke der Genugtuung bilden, wenn sie recht geschehen, keine Beeinträchtigung der Gnade Gottes und keine Verdunkelung der Wohltat des Todes Christi (*cann. 13 u. 14: DH 1713 u. 1714*).
  10. Die Schlüsselgewalt ist der Kirche nicht nur zum Lösen, sondern auch zum Binden gegeben. Nach Auffassung des Konzils bedeutet das, da die Exkommunikationsbuße im altkirchlichen Sinn nicht mehr praktiziert wird, die Auferlegung der Genugtuung. Der Priester handelt nicht gegen den Sinn der Schlüsselgewalt und gegen die Einsetzung Christi, wenn er dem Pönitenten Strafen (*poenae*) auferlegt. Es ist auch keine Einbildung (*fictio*), dass oft die zeitliche Strafe (*poena temporalis*) noch abzubüßen bleibe, auch wenn durch die Kraft der Schlüsselgewalt die ewige Strafe (*poena aeterna*) aufgehoben sei (*can. 15: DH 1715*).

#### 4. Neuere lehramtliche Aussagen zum Sündenbekenntnis

Das Zweite Vaticanum hat einerseits die Revision der Bußriten in Auftrag gegeben (*SC 72*), die mit der Veröffentlichung des *Ordo Paenitentiae* am 2. Dezember 1973 ihren Abschluss fand. Der Band enthält folgende Riten: Wiederversöhnung einzelner Pönitenten, Versöhnungsfeier für mehrere Pönitenten mit Einzelbeichte und Einzelabsolution, Generalabsolution sowie Bußandachten<sup>11</sup>. Das Konzil hat andererseits, dogmengeschichtliche Forschungen der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts (z.B. Bernhard Poschmann<sup>12</sup>, Karl Rahner<sup>13</sup>, Bartolomé Maria Xiberta<sup>14</sup>) aufnehmend, neue Akzente gesetzt und wieder deutlich den altkirchlichen Gedanken herausgestellt, dass durch Gottes Barmherzigkeit im Bußsakrament sowohl Verzeihung für die Gott zugefügten Beleidigungen als auch Wiederversöhnung mit der Kirche (*pax cum ecclesia*) geschieht (*LG 11; PO 5*). Die Wiederversöhnung mit der Kirche wird von manchen Theologen als *res et sacramentum* des Bußsakraments bezeichnet.

Diese konziliaren Anregungen aufgreifend, haben sich mehrere nachkonziliare Dokumente zum Sündenbekenntnis geäußert, von denen hier nur einige genannt seien:

1. Im bereits erwähnten *Ordo Paenitentiae* (1973) wird in der *Pastoralen Einführung* zum Sündenbekenntnis folgendes gesagt: «Zum Bußsakrament gehört das Schuldbekenntnis, das aus der vor Gott gewonnenen Selbsterkenntnis und aus der Reue über die Sünden hervorgeht. Der Beichtende soll jedoch im Lichte der Barmherzigkeit Gottes sein Gewissen

erforschen und sich seiner Sünden anklagen. Das Bekenntnis setzt beim Beichtenden den Willen voraus, sich dem Priester zu öffnen, beim Beichtvater aber die geistliche Urteilsfähigkeit, kraft derer er als Stellvertreter Christi die Schlüsselgewalt ausübt und über Erlassen oder Nichterlassen der Sünden entscheidet.» (Nr. 6 b) Das Sündenbekenntnis gehört zu den wesentlichen Akten der *Feier* der Versöhnung, denn der Empfang des Bußsakraments ist eine Feier und ein Fest (vgl. *Lk* 15,32). In der neuen Absolutionsformel werden sowohl die pneumatologische Dimension (*Gott ... hat ... den Heiligen Geist gesandt zur Vergebung der Sünden*) als auch die ekklesiologische Dimension (*Durch den Dienst der Kirche schenke er dir Verzeihung und Frieden*) der Sündenvergebung deutlich herausgestellt.

2. Im neuen *Codex Iuris Canonici*, dem seit dem 1. Advent 1983 verbindlichen Gesetzbuch der lateinischen Kirche, sowie im *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* (18. Oktober 1990) wird im Grund nichts Neues zum Sündenbekenntnis ausgesagt: «Das persönliche und vollständige Bekenntnis und die Absolution bilden den einzigen ordentlichen Weg, auf dem ein Gläubiger, der sich einer schweren Sünde bewusst ist, mit Gott und der Kirche versöhnt wird; allein physische oder moralische Unmöglichkeit entschuldigt von einem solchen Bekenntnis; in diesem Fall kann die Versöhnung auch auf andere Weisen erlangt werden.» (*can.* 960 *CIC/can.* 720 *CCEO*) «Der Gläubige ist verpflichtet, alle nach der Taufe begangenen schweren Sünden, deren er sich nach einer sorgfältigen Gewissenserforschung bewusst ist, nach Art und Zahl zu bekennen...» (*can.* 988 §1 *CIC*). Für die Absolution wird im Normalfall also das vollständige Bekenntnis der schweren Sünden (*peccata gravia*) gefordert.
3. Im schon kurz erwähnten Apostolischen Schreiben *Reconciliatio et Paenitentia* (2. 12. 1984) hebt der Papst hervor, dass für den Christen *das Bußsakrament der ordentliche Weg* ist, um Vergebung und Nachlass seiner schweren Sünden zu erlangen, die nach der Taufe begangen worden sind (Nr. 31,1). Zu den Teilakten, aus denen das sakramentale Zeichen der Sündenvergebung und der Versöhnung besteht, gehört die «Anklage der Sünden» (*accusatio peccatorum*). «Diese erscheint als so wichtig, dass das Bußsakrament seit Jahrhunderten und bis heute gewöhnlich als Bekenntnis/Beichte (*confessio*) bezeichnet wird. Das Bekenntnis der eigenen Sünden ist vor allem deshalb erforderlich, weil der Spender des Sakramentes, insofern er *Richter* ist, den Sünder kennen sowie die Schwere der Sünden und die Ernsthaftigkeit der Reue beurteilen muss, so wie er in seiner Funktion als *Arzt* den Zustand des Kranken kennen muss, um ihn behandeln und heilen zu können.» Der Papst sieht im persönlichen Bekenntnis auch ein *Zeichen*: Zeichen der Begegnung des Sünders mit der die Sündenvergebung vermittelnden Kirche (*cum intercessione ecclesiali*),

Zeichen der Selbsterkenntnis des Sünders vor Gott und der Kirche, Zeichen, wodurch jemand sich selbst vor Gottes Angesicht erleuchtet (*quo aliquis se ipsum illuminat ante Dei conspectum*). Deshalb gilt: «Das Sündenbekenntnis lässt sich ... nicht auf irgendeinen Versuch psychologischer Selbstbefreiung reduzieren, auch wenn es jenem berechtigten und natürlichen, dem menschlichen Herzen innewohnenden Bedürfnis entspricht, sich jemandem zu eröffnen. Es ist vielmehr eine liturgische Handlung... Es ist die Geste des verlorenen Sohnes, der zum Vater zurückkehrt...; eine Geste der Redlichkeit und des Mutes; eine Geste, in der man sich über die Sünde hinaus dem verzeihenden Erbarmen anvertraut.» Von daher wird auch verständlich, dass das Sündenbekenntnis gewöhnlich individuell und nicht kollektiv geschehen muss. «Denn die Sünde ist ein zutiefst personales Geschehen. Zugleich aber entreißt das Bekenntnis die Sünde in gewisser Weise dem Geheimnis des Herzens und somit dem Bereich der reinen Individualität und macht ihren sozialen Charakter offenbar, weil in der Person des Beichtvaters (*per paenitentiae ministrum*) die kirchliche Gemeinschaft, die durch die Sünde verletzt worden ist, den reuigen Sünder durch die Vergebung wieder aufnimmt.» (Nr. 31, III)<sup>15</sup>

4. Der *Katechismus der Katholischen Kirche* (1992; lat. Text 1997) behandelt das Bußsakrament im zweiten Teil, der die Überschrift trägt: *Die Feier des christlichen Mysteriums*. Das vierte Sakrament heißt nun nicht mehr nur Bußsakrament, sondern *Sakrament der Buße und der Versöhnung*, denn laut LG 11 (angeführt in Nr. 1422) gehören zum Bußsakrament sowohl Verzeihung für die Gott zugefügten Beleidigungen als auch Wiederversöhnung mit der Kirche. Zudem weist der Katechismus hin auf die Mahnung des Apostels: «Lasst euch mit Gott versöhnen» (2 Kor 5,20) und das Jesuswort: «Geh und versöhne dich zuerst mit deinem Bruder» (Mt 5,24). Das Bußsakrament hat einen Feiercharakter, denn es ist Fest der Versöhnung. Über das Bekenntnis der Sünden, das in die Akte des Pönitenten eingereiht wird, werden – wie in einem Katechismus üblich – die aus Schrift, Tradition und Lehramt (vor allem Konzil von Trient) bekannten Aussagen ins Gedächtnis gerufen (Nr. 1457).
5. Auf das bereits erwähnte *Motu proprio Misericordia Dei* (7. April 2002) muss nun etwas genauer eingegangen werden, denn in ihm schildert der Papst die gegenwärtige Lage des Bußsakraments, die von zahlreichen Unsicherheiten gezeichnet ist und in der Bußpraxis mancher Pfarreien ihren Widerhall gefunden hat. Zugleich verbindet Johannes Paul II. damit eine Mahnung in einer Zeit, da das Bußsakrament in Gefahr geraten ist, missdeutet zu werden oder verloren zu gehen: «Dies scheint besonders notwendig zu sein, da in einigen Gegenden die Tendenz sichtbar wird, die persönliche Beichte fallen zu lassen und gleichzeitig unerlaubter

Weise auf die ‹Generalabsolution› bzw. die ‹kollektive Absolution› zurückzugreifen, so dass diese nicht mehr als außerordentliches Mittel in ganz außergewöhnlichen Situationen erkennbar wird. Auf Grund einer willkürlichen Ausweitung der Bedingungen einer *schweren Notlage* (vgl. *can. 961, §1, 1<sup>o</sup> CIC*) verliert man praktisch die Treue zum göttlichen Charakter des Sakramentes aus den Augen und konkret die Notwendigkeit der Einzelbeichte, was zu schweren Schäden für das geistliche Leben der Gläubigen und für die Heiligkeit der Kirche führt.» Um die kirchliche Lehre von der Vollständigkeit des Sündenbekenntnisses richtig wahrzunehmen, ist der Unterschied zwischen Todsünden (*peccata mortalia*) und lässlichen Sünden (*peccata venialia*) wichtig. Wenn es sich «nur» um *peccata venialia* handelt, besteht keine Pflicht zur Vollständigkeit des Bekenntnisses (Andachtsbeichte [*confessio devotionis*]). Anders verhält es sich jedoch bei den *peccata mortalia*. Hier gilt die bereits kurz erwähnte Aussage des *Tridentinum*, die sowohl im *Katechismus der Katholischen Kirche* als auch in *Misericordia Dei* bekräftigt wird: «Von den Büßenden [müssen] alle Todsünden, deren sie sich nach gewissenhafter Selbsterforschung bewusst sind, im Bekenntnis aufgeführt werden..., auch wenn sie ganz im Verborgenen und nur gegen die zwei letzten Vorschriften der Zehn Gebote begangen wurden; manchmal verwunden diese die Seele schwerer und sind gefährlicher als die, welche ganz offen begangen werden.» (*DH* 1680, zitiert in *KKK* 1456) Eine gegenteilige Praxis – wenn z.B. das Sündenbekenntnis von vornherein nur auf das für den Pönitenten Wichtigste oder auf die sogenannten Wurzelsünden eingeschränkt wird<sup>16</sup> –, muss sich nun messen lassen an der Aussage des Papstes: «Da ‹der Gläubige verpflichtet ist, alle nach der Taufe begangenen schweren Sünden, deren er sich nach einer sorgfältigen Gewissenserforschung bewusst ist, nach Art und Zahl zu bekennen, sofern sie noch nicht durch die Schlüsselgewalt der Kirche direkt nachgelassen sind und er sich ihrer noch nicht in einem persönlichen Bekenntnis angeklagt hat› (*can. 988 § 1 CIC*), muss jede Praxis missbilligt werden, die die Beichte auf ein allgemeines oder auf das Bekenntnis nur einer oder mehrerer für gewichtiger gehaltenen Sünden beschränkt. Indem man der Berufung aller Gläubigen zur Heiligkeit Rechnung trägt, wird ihnen andererseits empfohlen, auch ihre lässlichen Sünden zu bekennen.» (Nr. 3) *Misericordia Dei* missbilligt also die Reduktion der Beichte auf das Bekenntnis nur einer oder mehrerer für gewichtiger gehaltenen Sünden. Die Reduktion bezieht sich auf die sogenannten Wurzelsünden oder auf die Grundwurzel der Sünde. Der Begriff «Wurzelsünde», der häufig mit der geistlichen Tradition des östlichen Mönchtums verbunden wird, findet sich auch in der westlichen Kirche als *radix cuncti mali* (Wurzel allen Übels) oder als *radix virulenta* (mächtige Wurzel) bei *Papst Gregor dem Großen* (540–604; Papst ab 590),

*Moralia in Iob XXXI,45,87* (CCL 143 B, 1610) bzw. als *principalia uitia* bei *Johannes Cassian* (um 360 bis nach 432), *Conlatio* 5,2 (CSEL 13, 121). Für *Gregor* sind Überheblichkeit, Neid, Zorn, Geiz, Unkeuschheit, Unmäßigkeit und Trägheit Wurzelsünden. Als Grundwurzel allen Übels stellt *Gregor* den Hochmut (*superbia*) heraus. Auf die Frage nach der Grundwurzel der Sünde gibt der *Katechismus der Katholischen Kirche* folgende Antwort: «Wie der Herr lehrt, liegt die Wurzel der Sünde im Herzen des Menschen, in seinem freien Willen: «Aus dem Herzen kommen böse Gedanken, Mord, Ehebruch, Unzucht, Diebstahl, falsche Zeugnisaussagen und Verleumdungen. Das ist es, was den Menschen unrein macht» (Mt 15,19). Im Herzen wohnt auch die Liebe, die Ursprung der guten und reinen Werke ist. Diese wird durch die Sünde verwundet.» (Nr. 1853) Von dieser Grundwurzel her, die im Herzen des Menschen liegt, entfalten sich die Todsünden bzw. die schweren Sünden.

## 5. Gemeinsame Bußfeier und Einzelbeichte

### 5.1 Ist nach dem Konzil von Trient die Einzelbeichte die einzige Form der sakramentalen Buße?

Während der Empfang des Bußsakraments bei uns in den letzten drei Jahrzehnten in erschreckendem Maße zurückgegangen ist, so dass es zu einem verlorenen Sakrament geworden ist, erfreuen sich Bußandachten, vor allem vor Weihnachten und Ostern, großer Beliebtheit.

a) Bei den gegenwärtigen Bemühungen um eine Reform des Bußsakraments stellt sich die Frage, ob die Aussagen des Konzils von Trient zum Bußsakrament<sup>17</sup> einer Aufwertung der gemeinsamen Bußfeiern im Weg stehen.

Die gegenwärtige Problemstellung war im 16. Jahrhundert noch nicht bekannt. Es ging nicht um verschiedene Formen konkreter sakramentaler Buße (z.B. Generalabsolution), sondern um die Sicherung des Bußsakraments gegen die reformatorische Betonung einer allgemeinen Bußgesinnung, eines stets erneuerten Vertrauens auf das Evangelium als die eigentliche Absolution. Da die Einzelbeichte damals im Westen die einzig übliche Form sakramentaler Buße war, wurde diese Praxis verteidigt, wobei der Akzent nicht gegen andere mögliche Formen gesetzt wird, sondern für die konkrete sakramentale Bußform der Einzelbeichte. Die kanonische Kirchenbuße und die unterschiedlichen Bußformen des Ostens<sup>18</sup> scheinen den meisten Konzilsvätern von Trient praktisch unbekannt gewesen zu sein.

Auffallend ist die Zurückhaltung, die das Tridentinum sich auferlegt, wenn es die geheime Einzelbeichte auf Jesus Christus selbst zurückführt. Die Einzelbeichte *ist* nicht von Jesus Christus eingesetzt, sondern *ent-*

spricht nur der Einsetzung und dem Auftrag Christi. Über das heutige Problem, die Wiedereinrichtung auch anderer Formen konkreter sakramentaler Buße, ist in Trient nicht verhandelt und auch nicht entschieden worden.

- b) Ergibt sich aber nicht doch eine eindeutige Festlegung auf die Einzelbeichte durch *can. 7 (DH 1707)* und seine Feststellung, es sei nach göttlichem Recht notwendig, alle Todsünden, an die man sich nach sorgfältiger Gewissenerforschung erinnert, einzeln zu bekennen? Kann das anders als im Einzelbekenntnis geschehen? Der Begriff «Göttliches Recht» (*ius divinum*)<sup>19</sup> spielt hier, wie bereits erwähnt, eine Schlüsselrolle. Sein Gebrauch in Trient lässt erkennen, dass er vor allem zur Abwehr einer rein menschlichen Beliebigkeit eingeführt wird. Der Kern des Begriffs ist das bleibend Verbindliche (vgl. *Joh 20,22f*), aber es bleibt zugleich ein gewisser Spielraum der Konkretisierung. In den *cann. 6 und 7 (DH 1706 und 1707)* kann man *ius divinum* vielleicht am besten mit *Stiftungswille* Christi übersetzen. Was entspricht diesem beim Vorliegen schwerer Schuld? *Erstens*: nach dem Tridentinum die Verpflichtung zum Bekenntnis (*confessio*). Es liegt nach dem Konzil nicht im Belieben des Sünders, seine schwere Schuld zu bekennen oder nicht, das Bußsakrament zu empfangen oder auf andere Weise sein Gewissen zu erleichtern. *Zweitens*: Es entspricht dem Wesen des Bußsakraments, dass dieses Bekenntnis konkret ist, d.h., es geht nicht darum, sich allgemein als Sünder zu erkennen und zu erklären, sondern um das Eingeständnis ganz konkreten Versagens. Sakramentale Buße im Fall schweren Versagens erfordert konkretes Bekenntnis, weil das zu ihrem Wesen gehört. Hier sind wir an einem Punkt angelangt, wo vertiefte theologische Anstrengung erforderlich ist: Trient steht mit den deutlichen Aussagen zur *confessio* dem Versuch im Weg, die sakramentale Buße ohne konkretes Bekenntnis zu vollziehen. So weit dem nicht ein gerechter Grund entgegensteht, ist auch nach heutiger Lehre der Kirche derjenige, dem durch die Generalabsolution schwere Sünden vergeben wurden, gehalten, bei nächst möglicher Gelegenheit ein persönliches Bekenntnis abzulegen (vgl. *can. 963 CIC / can. 721 §1 CCEO*). Die Überlegungen gehen weiter, in welcher Weise etwa auch in einer gemeinsamen Bußfeier konkretes Sündenbekenntnis geschehen könne, so dass auch in dieser Feier dem Sündenbekenntnis neben Reue und Genugtuung der ihm entsprechende Platz zukommt.

## 5.2 Gegenseitige Ergänzung von Einzelbeichte und Bußgottesdienst

Vor 30 Jahren, am 7. Februar 1974, wurde der seit dem 2. Dezember 1973 geltende *Ordo Paenitentiae* offiziell bekannt gegeben. Er beruht, wie bereits

angedeutet, auf dem Auftrag der Liturgiekonstitution: «Ritus und Formeln des Bußsakramentes sollen so revidiert werden, dass sie Natur und Wirkung des Sakramentes deutlicher ausdrücken.» (SC 72) «In der Katechese... soll den Gläubigen gleichzeitig mit den sozialen Folgen der Sünde das eigentliche Wesen der Buße eingeschärft werden, welche die Sünde verabscheut, insofern sie eine Beleidigung Gottes ist; dabei ist die Rolle der Kirche im Bußgeschehen wohl zu beachten und das Gebet für die Sünder sehr zu betonen.» (SC 109 b)

Generell kann man zum durch das Konzil erneuerten *Ordo Paenitentiae* folgendes sagen:

1. Das Juridische im Bußgeschehen tritt zurück, das theologisch-pastorale Anliegen steht im Vordergrund.
2. Buße ist umfassender als das Bußsakrament. In Nr. 4 der *Pastoralen Einführung* heißt es, dass das Volk Gottes auf vielerlei Weise die fortwährende Buße vollzieht. Konkret werden genannt: Leiden mit Christus, Werke der Barmherzigkeit und der Liebe, Gebet sowie Hören auf das Evangelium.
3. Der ekklesiologische Charakter von Buße und Vergebung prägt durchgängig die neue Bußordnung.
4. Kennzeichnend für den *Ordo Paenitentiae* ist die Betonung des Feiercharakters der Buße, der für alle drei Formen der sakramentalen Bußliturgie, also auch für die Einzelbeichte, empfohlen wird.

Schon das Zweite Vaticanum, vor allem aber der *Ordo Paenitentiae* weisen darauf hin, dass es zahlreiche Möglichkeiten der Sündenvergebung für den Christen gibt (Gebet, Almosen, Versöhnung mit dem Nächsten, Eucharistiefeyer, Wallfahrt, Bußfeier).

Die besondere Gestalt der sakramentalen Sündenvergebung wird nach dem neuen Ritus in drei Formen angeboten:

1. *Die Feier der Versöhnung für einen einzelnen Pönitenten*: Der bisherige Beichtritus wird durch Begrüßung und Verabschiedung des Pönitenten sowie durch eine (fakultative) Schriftlesung und ein Gespräch zur Genüftung ergänzt (Art. 15-21; 41-47).
2. *Gemeinschaftliche Feier der Versöhnung mit Bekenntnis und Lossprechung der einzelnen*: Nach einem gemeinsamen Wortgottesdienst (Bußfeier) folgt eine individuelle Beichte vor einem Beichtvater sowie eine gemeinsame Danksagung (Nr. 22-30; 48-59).
3. *Gemeinschaftliche Feier der Versöhnung mit allgemeinem Bekenntnis und Generalabsolution* (Nr. 31-35; 60-66): Persönliche Gewissenserforschung und Reue sowie der Wille zu einer individuellen Beichte für etwa vorliegende schwerwiegende Vergehen und zur Erbringung selbstgewählter Bußwerke (*cann. 961-963 CIC/can. 720 § 2, 1<sup>o</sup> und 2<sup>o</sup> CCEO*) sind dafür die Voraussetzungen.

Die Generalabsolution, die sakramentale Sündenvergebung bewirkt, hat «den Charakter einer Ausnahme» und kann nur erteilt werden, wenn *Todesgefahr* oder eine *schwere Notlage* besteht (vgl. *Reconciliatio et Paenitentia*, Nr. 32ff; *Misericordia Dei*, Nr. 4–8). Das Vorhandensein einer schweren Notlage muss vom einzelnen Diözesanbischof, in Übereinstimmung mit der Bischofskonferenz, für seine Diözese festgestellt werden. Nach dem Urteil der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (1971–75) ist dieser Notstand zur Zeit in Deutschland nicht gegeben (vgl. Beschluss: *Sakramentenpastoral*, 4.3.3).

Unter den Feiern der Versöhnung werden im *Ordo Paenitentiae* auch die Bußandachten ausführlich behandelt und *Modelle für Bußgottesdienste* (Anhang II) entwickelt. «Bußgottesdienste sind Feiern, bei denen sich das Volk Gottes versammelt, um das Wort Gottes zu hören, das zur Umkehr und zur Erneuerung des Lebens ruft und die Erlösung von der Sünde durch den Tod und die Auferstehung Christi verkündet.» (Nr. 36) «Es ist darauf zu achten, dass die Bußgottesdienste von den Gläubigen nicht mit der Feier des Bußsakramentes verwechselt werden. Die Bußgottesdienste sind jedoch sehr nützlich zur Bekehrung und zur Reinigung des Herzens.» (Nr. 37) Deswegen ist es angebracht, an besonders qualifizierten Zeiten des Kirchenjahrs – Advent, österliche Bußzeit – Bußgottesdienste zu halten. Man sollte sie jedoch nicht zu eng an die Hochfeste Ostern und Weihnachten heranschieben, um einer Verwechslung mit der Feier des Bußsakraments vorzubeugen.

Doch es bleibt die Frage, wie sich gemeinsame Bußandachten und die Formen sakramentaler Sündenvergebung zueinander verhalten.

### 5.3 Sündenvergebung in gemeinsamen Bußfeiern?

Die Einzelbeichte geriet in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, besonders nach dem Traditionsbruch von 1968, in eine weltweite Krise<sup>20</sup>. In dieser Situation entdeckte die kirchliche Praxis die Sinnhaftigkeit von Bußgottesdiensten, wie sie noch vor Beginn der eigentlichen Krise zuerst 1947 im französischen Sprachraum aufgekommen waren. Solche Bußfeiern können in ihrem theologischen und praktischen Wert nicht bestritten werden. Es handelt sich hier, wenn der Bußgottesdienst nach Art eines Wortgottesdienstes gestaltet ist, um eine wirkliche Begegnung mit dem Wort Gottes. Ein solcher Gottesdienst bringt die Solidarität der Sünder und der Kirche, die bei all ihrer Heiligkeit auch Kirche der Sünder ist, zum Ausdruck. Alle lassen voreinander ihre Sündigkeit im Bekenntnis sichtbar werden. Die ganze Gemeinde engagiert sich in der Fürbitte vor Gott für die Sünder in ihrer Mitte. In diesem Eintreten füreinander ereignet sich jene Bitte der

Kirche, der nach den Worten Jesu Erhörung verheißen ist (*Mt* 6,7ff; 18,19; *Lk* 18,1; *Joh* 14,13; *Jak* 5,16ff).

Die zunehmende Häufigkeit und anhaltende Beliebtheit solcher Bußandachten ließ eine lebhaftere Diskussion über ihr Verhältnis zu dem in der Einzelbeichte vollzogenen Bußsakrament entstehen. Nach definierter Lehre der Kirche ist es so, dass eine subjektiv schwere Schuld im Normalfall nicht ohne das Sündenbekenntnis in einer Einzelbeichte sakramental nachgelassen werden kann (*DH* 1707). Bei den meisten Formen der Bußandachten ist nur ein allgemeines Sündenbekenntnis vorgesehen. So tauchte die Frage auf, ob ein allgemeines Sündenbekenntnis zur Vergebung schwerer Schuld genügen könne.

Die umfangreiche Diskussion der späten sechziger und siebziger Jahre ließ zwei theologische Tendenzen hervortreten<sup>21</sup>:

- a) Nach der einen könne dem Bußgottesdienst keinesfalls sakramentale Qualität zukommen, da das Bußsakrament an der Norm des Bußinstituts für schwere Sünden gemessen werden müsse, die aber nach dem Tridentinum der Einzelbeichte zu unterziehen seien. Der Bußgottesdienst könne nur als legitime liturgische Feier zur Tilgung lässlicher Sünden angesehen werden, entsprechend der allgemein rezipierten Lehre, dass es viele Wege zur Tilgung lässlicher Sünden gebe. Zudem könne der Bußgottesdienst eine geeignete Vorbereitung auf den Empfang des Bußsakraments mit Einzelbeichte sein.
- b) Nach der anderen sei es möglich, unter Beachtung bestimmter Einschränkungen (z.B. nicht genereller Fall) dem Bußgottesdienst eine sakramentale Qualität zuzuerkennen. *Karl Rahner* hat diese Ansicht 1972 bereits vorsichtig in Form einer Frage formuliert: «Wenn nun ein Priester bei einer Bußandacht der reuigen Gemeinde (...) ernsthaft in Ausübung seiner kirchlich-spirituellen Funktion der Gemeinde gegenüber die Vergebung Gottes, die in den Tiefen des Gewissens auf jeden Fall geschieht, auch ausdrücklich zuspricht, und wenn er seine Worte wirklich so ernst meint, wie sie gesagt werden und wie sie auf jeden Fall das gewiss gegebene Gnadengeschehen in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit der Kirche kundtun, kann er dann überhaupt verhindern, dass seine Worte einen sakramentalen Charakter haben?»<sup>22</sup> Die theologische Diskussion über diese Ansicht konnte nur zu bedenken geben, dass eine solche Ausübung der Absolutionsvollmacht unter Umständen unerlaubt wäre, aber nicht behaupten, eine solche Absolution sei ungültig.

In dieser Situation veröffentlichte die Glaubenskongregation am 16. Juni 1972 Normen zur sakramentalen Generalabsolution (*Normae pastorales circa absolutionem sacramentalem generali modo impertiendam*)<sup>23</sup>: Generalabsolutionen außerhalb der von den Normen vorgesehenen

Möglichkeiten (Todesgefahr [*mortis periculum*] und schwere Notlage [*gravis necessitas*]: Nr. III) werden als «schwere Missbräuche» (*abusus graves*) bezeichnet (Nr. XIII). Daraus könnte man schließen, dass die *Normae pastorales* die sakramentale Lossprechung in einer Bußandacht zwar für unerlaubt, aber nicht für ungültig halten. Diese pastoralen Normen von 1972 haben Eingang gefunden in spätere lehramtliche Dokumente bis hin zu *Misericordia Dei*.

Nach der Skizzierung theologischer Positionen zur Bußandacht und dem Hinweis auf lehramtliche Äußerungen stellen sich noch drei Fragen:

a) *Geschieht in der üblichen gemeinsamen Bußfeier sakramentale Lossprechung?* Hier lautet die Antwort inzwischen eindeutig: Nein.

An die Stelle der sakramentalen Lossprechung in der Einzelbeichte tritt nur die Generalabsolution des *Ordo Paenitentiae*, die zur Zeit in Deutschland nicht erlaubt ist, da keine schwere pastorale Notlage vorliegt.

b) *Geschieht in den Bußandachten überhaupt Sündenvergebung?* Es ist, wie bereits gesagt, selbstverständlich und unstrittig, dass Vergebung der sogenannten lässlichen Sünden in vielfacher Form geschehen kann, vor allem natürlich auch in einem andächtig mitvollzogenen Bußgottesdienst. Wie steht es aber mit schwerer Schuld, den sogenannten Todsünden?

Nach der *Pastoralen Einführung* der neuen Bußordnung wird von den Bußgottesdiensten die Vergebung der Sünden erwartet. Ziel der Bußgottesdienste ist, dass die Teilnehmer zu einer wahrhaften Erkenntnis der Sünde, zu echter Reue und zur Bekehrung gelangen. Die Bußgottesdienste «helfen zur Erweckung vollkommener Reue, durch die die Gläubigen, welche die Absicht haben, später das Bußsakrament zu empfangen, Gnade bei Gott erlangen» (Nr. 37). Unter Rückgriff auf die katholische Lehre, dass die vollkommene Reue (*contritio*) die heiligmachende Gnade wiederherstellt, wird hier dieses Ergebnis auch von den gemeinsamen Bußgottesdiensten erwartet. Theologisch exakt müsste man wohl sagen: Jene schweren Sünden, die in der Feier eines Bußgottesdienstes auf Grund vollkommener Reue von Gott vergeben werden, müssen nach der Lehre der Kirche in der Einzelbeichte noch einmal bekannt werden. Ähnlich wie bei der Generalabsolution geht es hier nicht um das *votum sacramenti*, sondern um den Vorsatz, die schweren Sünden bei der nächsten Gelegenheit einzeln zu beichten.

c) *Könnte die Kirche nicht – durch ein Konzil oder den Papst – neben der Einzelbeichte auch eine noch näher zu beschreibende Form von gemeinsamer Bußfeier zum offiziellen Bußsakrament machen?* Nach Trient ist, wie bereits erwähnt, das Einzelbekenntnis der Todsünden kraft göttlichen Rechtes

(*iure divino*) verlangt. Unter Berücksichtigung biblischer und dogmengeschichtlicher Forschungsergebnisse der Gegenwart wird man sagen müssen: Kraft göttlichen Rechtes gehört das Sündenbekenntnis zum Wesen des Bußsakramentes. Die nähere Gestalt des Sündenbekenntnisses (öffentlich oder geheim) war allerdings im Lauf der Geschichte verschieden. Die Entscheidung über die konkrete Gestalt des Sündenbekenntnisses steht der Kirche zu. Trient wäre letztlich wohl kein Hindernis für eine sakramentale Aufwertung gemeinsamer Bußfeiern.

In diesem Zusammenhang ist zweierlei wichtig:

Im *Dekret über die katholischen Ostkirchen* gestattet das Zweite Vaticanum unter gewissen Voraussetzungen Katholiken den Empfang der Sakramente der Buße, Eucharistie und Krankensalbung auch in den von Rom getrennten Ostkirchen (vgl. *OE* 27). Bei allen großen Unterschieden ihrer Bußpraxis stimmen die getrennten Ostkirchen doch darin überein, dass bei ihnen die tridentinische Forderung, wonach das Einzelbekenntnis aller schweren Sünden *iure divino* wesentlich zum Bußsakrament gehört, nicht bekannt ist bzw. keine Rolle spielt. Wird hier nicht implizit die Möglichkeit sakramentaler Sündenvergebung auch ohne spezifiziertes Einzelbekenntnis anerkannt?

Noch eindeutiger ist die Regelung der Generalabsolution (*can.* 961–963 *CIC/can.* 720 §2 *CCEO; Misericordia Dei*, Nr. 4–6), angesichts derer man fragen kann, ob hier nicht bereits ein wichtiger Schritt in Richtung auf eine sakramentale Qualifikation auch der Bußgottesdienste getan ist. Der streng dogmatische Unterschied zwischen einer sakramentalen Generalabsolution und einem möglicherweise für sakramental erklärten Bußgottesdienst bestünde letztlich darin, dass bei der Generalabsolution das Nachholen des Bekenntnisses schwerer Sünden, soweit nicht ein gerechter Grund dem entgegensteht, gefordert wird, während beim Bußgottesdienst, sofern er sakramental anerkannt würde, das allgemeine Sündenbekenntnis als hinreichend erachtet würde.

Es bedarf noch vertiefter theologischer Bemühungen, ob und wie die tridentinischen Aussagen über die Einzelbeichte mit dem Bußgottesdienst und seinem allgemeinen Sündenbekenntnis vereinbart werden können. Ob die Entwicklung in diese Richtung geht, dafür sollten vor allem pastorale Gründe ausschlaggebend sein. Die Bedeutung der Einzelbeichte, die inzwischen im Leben unserer Pfarreien leider zum Ausnahmefall geworden ist, dürfte dadurch aber nicht verdrängt werden, denn das Sündenbekenntnis hilft dem Menschen zur Selbsterkenntnis, befreit ihn von der Verstrickung in die Sünde und weist ihm den Weg zurück zum barmherzigen Vater, der auf ihn wartet, mit ihm Mitleid hat und ihm entgegeneilt (vgl. *Lk* 15,20).

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Giovanni Paolo II, Lettera *Volgendo a conclusione* al cardinale penitenziere maggiore circa l'umile e completa accusa dei peccati in confessione, 22 marzo 1996, in: *Enchiridion Vaticanum* 15, 198–203.

<sup>2</sup> Vgl. bereits das Apostolische Schreiben *De reconciliatione et paenitentia in hodierno Ecclesiae munere* vom 2. 12. 1984 (*Enchiridion Vaticanum* 9, 1004–1173; *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls* 60).

<sup>3</sup> Die aus Tertullians katholischer Zeit stammende Schrift *De paenitentia* ist ein an die Katechumenen gerichteter Appell zur Buße. Die erste Planke nach dem Schiffbruch (der Erbsünde und aller persönlichen Sünden) ist die präbaptismale Buße der Katechumenen, die sie durch die Rettung in der Taufe in den Hafen des göttlichen Erbarmens führt: «Haec [paenitentia] te peccatorum fluctibus mersum proleuabit et in portum diuinae clementiae protelabit» (4,3 [ ebd., Z. 10–12]). Vgl. dazu H. Rahner, *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Salzburg 1964, 432–472: *Der Schiffbruch und die Planke des Heils*. Das Konzil von Trient nimmt das Bild von der zweiten Planke nach dem Schiffbruch im zweiten Bußkanon auf (*DH* 1702).

<sup>4</sup> Vgl. dazu B. Poschmann, *Paenitentia secunda. Die kirchliche Buße im ältesten Christentum bis Cyprian und Origenes (Theophaneia 1)*, Bonn 1940 (Nachdruck 1964), bes. 284–293.

<sup>5</sup> A. Bugnini, *Die Liturgiereform 1948–1975. Zeugnis und Testament. Dt. Ausgabe*, hrsg. v. J. Wagner unter Mitarbeit v. F. Raas, Freiburg i.Br. 1988, 711.

<sup>6</sup> Vgl. *Tractatus super Psalmos* 66,6 (CCL 61,257): «Wir haben nämlich gefunden, dass das Bekenntnis in zweifacher Weise (*duplici ratione*) behandelt werden muss: es gibt ein Bekenntnis der Sünden...; es gibt ein anderes des Lobes Gottes (*laudationis Dei*)»; 118, heth 15 (CCL 61 A, 80): «Das Bekenntnis ist aber nicht immer auf die Sünden zu übertragen, sondern auch zum Lob Gottes zu verstehen.» Vgl. auch 135,3 (CSEL 22, 714f); 137,1 (CSEL 22, 734). *Hilarius* spricht von *confessio* auch im Zusammenhang mit dem Glauben und allgemein mit Gott (vgl. *Sur Matthieu* I, 5,12 [SC 254,164f]).

<sup>7</sup> Vgl. A. Blaise, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Turnhout 1954, 196.

<sup>8</sup> Vgl. besonders H.-P. Arendt, *Bußsakrament und Einzelbeichte. Die tridentinischen Lehraussagen über das Sündenbekenntnis und ihre Verbindlichkeit für die Reform des Bußsakramentes (Freiburger Theologische Studien 121)*, Freiburg i.Br. 1981.

<sup>9</sup> Vgl. dazu H. Vorgrimler, *Buße und Krankensalbung (Handbuch der Dogmengeschichte IV/3)*, Freiburg i.Br. 1978, 168–186 und v.a. H.-P. Arendt (wie Anm. 8); K. Lehmann u. W. Pannenberg (Hg.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend? I: Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute (Dialog der Kirchen 4)*, Freiburg i.Br./Göttingen 1986, 63–74.

<sup>10</sup> Es fällt uns heute schwer, gerade auch wenn wir die seit 2. Dezember 1973 geltende Absolutionsformel betrachten, den etwas einseitig richterlichen Akt des Konzils zu verstehen. Der Gedanke, das Bußsakrament sei auch eine heilsgeschichtliche Vorwegnahme des göttlichen Endgerichts, der von *Thomas von Aquin* (z.B. in *IV Sent., dist. 18*) her durchaus im Rahmen der theologischen Möglichkeiten des Tridentinums lag, kommt in den Bußcanones nicht zur Sprache. Er lässt sich vielleicht auch nicht so leicht in einen *canon* gießen, wahrscheinlich auch nicht in die kurz gefasste *doctrina* (cap. 6: *DH* 1684f). Doch ist die juristische Sprache dem Gnadengeschehen im Bußsakrament heute wohl nicht mehr ganz angemessen.

<sup>11</sup> Vgl. *Die Feier der Buße nach dem neuen Rituale Romanum*. Studienausgabe, hrsg. v. den Liturgischen Instituten Salzburg, Trier, Zürich, Einsiedeln/Freiburg i. Br./Wien/Zürich 1974; A. Bugnini (wie Anm. 5), 710–716.

<sup>12</sup> Wie Anm. 4.

<sup>13</sup> K. Rahner, *Das Sakrament der Buße als Wiederversöhnung mit der Kirche*, in: *Schriften zur Theologie* VIII, Einsiedeln 1967, 447–471; ders., *Schriften zur Theologie* XI: *Frühe Bußgeschichte in Einzeluntersuchungen*, Einsiedeln 1973, 212–223.

<sup>14</sup> B.M. Xiberta, *Clavis ecclesiae. De ordine absolutionis sacramentalis ad reconciliationem cum ecclesia*, Rom 1922.

<sup>15</sup> *Enchiridion Vaticanum* 9, 1140–1148; *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls* 60, 62–66.

<sup>16</sup> So findet sich in dem Textheft einer Pfarrei der Diözese Mainz zur Feier der Versöhnung in der Advents- und Fastenzeit, wobei gemeinsamer Bußgottesdienst und Möglichkeit zur sakramentalen Einzelbeichte verbunden werden, folgender Hinweis: «Wer möchte, kann jetzt... zu einem der anwesenden Priester gehen und kann ihm *das Wichtigste* sagen, was er oder sie für sich erkannt hat, sozusagen die Grundwurzel seiner Sünde. Daraufhin kann er die persönliche Absolution erhalten.»

<sup>17</sup> Vgl. oben Abschnitt 3.

<sup>18</sup> Vgl. Vs. Palachkovsky, *La doctrine de l'église orientale sur le péché*, in: Ph. Delhaye u.a., *Théologie du péché*, Tournai: Desclée & Co 1960, 453-517.

<sup>19</sup> Vgl. dazu K. Rahner, *Über den Begriff des «Ius divinum» im katholischen Verständnis*, in: *Schriften zur Theologie* V, Einsiedeln 1962, 249-277.

<sup>20</sup> Vgl. K. Rahner, *Zur Situation des Bußsakramentes*, in: *Schriften zur Theologie* XVI, Einsiedeln 1984, 418-437.

<sup>21</sup> Vgl. ausführlicher H.-P. Arendt (wie Anm. 7), 20-32.

<sup>22</sup> K. Rahner, *Bußandacht und Einzelbeichte*, in: *Stimmen der Zeit* 190 (1972), 363-372, hier: 370f.

<sup>23</sup> Vgl. Congregatio pro doctrina fidei, *Documenta inde a Concilio Vaticano Secundo expleto edita* (1966-1985), Libreria Editrice Vaticana 1985, 37-42.

HERBERT SCHLÖGEL · REGENSBURG

## SÜNDE UND BEICHTE

*Ein moraltheologisches Streiflicht*

Vor einiger Zeit hielt ich eine Werkwoche für Priester, die – aus anderen Ländern stammend – jetzt in Deutschland die Seelsorge unterstützen, über moraltheologische Fragen, die ihnen in ihrer neuen pastoralen Tätigkeit begegnen. Eines der gewünschten Themen war die Beichte. Die Priester aus den anderen Ländern (die meisten, keineswegs alle kamen aus Indien und Polen) waren zumeist überrascht, wie wenig im Vergleich zu ihren Ländern gebeichtet wird, zugleich aber auch verunsichert, dass dies kaum mehr in den Zusammenhang mit dem Kommunionempfang gebracht wurde. Im weiteren Verlauf des Gesprächs wurden aber nicht nur die Krisenphänomene des Bußsakramentes benannt, sondern auch von positiven Erfahrungen im neuen Wirkungsbereich berichtet: Wallfahrten, gezielte Vorbereitung und Einstimmung zur Beichte mit der Möglichkeit, bei mehreren Priestern zu beichten, der vermehrte Wunsch nach Beichtgespräch, manchmal verbunden mit der Bitte um geistliche Begleitung u.a. Mir selbst ist noch aus dem letzten Jahr das Engagement eines großen Erzbistums in den USA aufgefallen, das bistumsweit die Erneuerung des Bußsakramentes in den Vordergrund gerückt hat, und verschiedene Vorschläge und Materialien als Hilfe für die österliche Bußzeit anbot und am Freitag vor dem Palmsonntag in zahlreichen Pfarrkirchen, Klöstern, kirchlichen Einrichtungen wie Colleges und Krankenhäusern des Bistums von 15.00–22.00 Uhr die Gelegenheit zum Empfang des Sakraments der Versöhnung anbot.

So sehr das Bußsakrament den gesamten Fächerkanon der katholischen Theologie berührt, so eng ist gerade die Moraltheologie mit diesem Sakrament, manche sagen zugespitzter: mit der Sündenthematik, verbunden. In einer vor allem im angelsächsischen Raum breit rezipierten Studie über die Geschichte der Moraltheologie stellt John Mahoney fest, dass die Zunahme

der Ohrenbeichte (auricular confession) einen enormen und entscheidenden Einfluss auf die Entstehung der Moraltheologie hatte<sup>1</sup>.

Bevor – selbstverständlich in gebotener Kürze und deshalb als Streiflicht gekennzeichnet – auf das Verhältnis von Sünde und Beichte gerade unter historischem Vorzeichen eingegangen wird, scheint mir aber ein theologisch-anthropologischer Hinweis notwendig zu sein. Denn auch die Entwicklung des Bußsakramentes ist nicht unabhängig von theologisch-anthropologischen Voraussetzungen zu verstehen. Dies gilt auch für seine heutige Sinnhaftigkeit.

### 1. *Theologisch-anthropologischer Ausgangspunkt*<sup>2</sup>

Die christliche Rede von Schuld und Sünde steht im Zusammenhang des Glaubens an die Vergebung von Schuld und Sünde durch Gott in Jesus Christus, der sein Blut vergossen hat «zur Vergebung der Sünden» (Mt 26,28). Da biblisch die Unterscheidung von Schuld und Sünde nicht gegeben ist, hat sich im theologischen Sprachgebrauch der Begriff der Sünde als Ausdruck für Schuld durchgesetzt. Schuld ist aber ein allgemein menschliches Phänomen, das nicht auf den christlichen Horizont beschränkt ist.

Wie der Mensch Schuld verstehen kann, zeigt eine fundamentale Unterscheidung menschlicher Handlungsbereiche, die von Aristoteles eingebracht wurde<sup>3</sup>. Aristoteles unterscheidet zwischen «Poiesis» und «Praxis» als den beiden grundlegenden Weisen menschlichen Handelns. In vielen Bereichen des menschlichen Lebens wird nur ein Teilbereich des Menschen gefordert, seine Fähigkeit zu funktionalem Handeln. Handwerkliche und künstlerische Fähigkeiten im weitesten Sinn gehören dazu ebenso wie berufliches Können und Sachwissen. Genau diese Bereiche charakterisiert Aristoteles als «Poiesis». Daneben gibt es eine andere Form des Handelns, die für das Gelingen des Menschseins wichtiger ist. Aristoteles nennt sie «Praxis», und er meint damit das, was die Bürger in der «Polis» miteinander tun. Mit Günther Bien kann man es als «kommunikatives Handeln» bezeichnen<sup>4</sup>. Dazu gehören vor allem das Erlebnis von Kommunikation, Gemeinschaft und Freundschaft, wie alle personalen Beziehungsformen von der Kleingruppe bis zur politischen Verantwortung in der Öffentlichkeit. Ohne den technischen und funktionalen Bereich gering zu schätzen, kommt dem kommunikativen Handeln für das Gelingen des Lebens entscheidende Bedeutung zu. Hier geht es um die Existenz des Menschen und das Wissen darum – im Gegensatz zu funktionalem Handeln –, dass gelingendes Menschsein nicht einfach gemacht werden kann. Gelingende menschliche Kommunikation ist nicht nur das Werk eines der daran Beteiligten. Sie ist ein Ereignis, das sich unter den Beteiligten einstellt und das trotz der Verantwortung, die die Einzelnen tragen, unverfügbar bleibt. Der

Unterschied zwischen funktionalem und kommunikativem Handeln zeigt sich dort, wo Handeln gelingt, aber eben auch dort, wo dieses Handeln scheitert. Im Bereich des technischen Handelns wird von einem «Fehler» gesprochen, der unterlaufen ist, und der oft wieder korrigiert werden kann. Die Reparaturmöglichkeit im Schadensfall ist meist vorgesehen. Genau dies gilt im Bereich des kommunikativen Handelns nicht. Wer mutwillig eine Freundschaft zerstört, der kann diese nicht einfach dadurch wieder herstellen, dass er seinen Fehler wieder korrigiert. Menschliche Beziehungen, die auf gegenseitiger Freiheit beruhen, können einseitig zerstört, aber nicht einseitig wieder aufgebaut werden. Deshalb wird in diesem Zusammenhang nicht von einem Fehler gesprochen, sondern das Wort Schuld verwendet. Menschliche Beziehungen, die durch eigene Schuld gefährdet oder sogar zerbrochen sind, bedürfen nicht nur des eigenen Engagements, sondern liegen immer auch in der Hand des anderen. Darin zeigt sich, dass die Schuld den Schuldigen in eine von ihm ausweglose Situation der Unfreiheit führen kann; der Schuldiggewordene kann sich nicht selbst aus den Folgen seiner Tat befreien. Im zwischenmenschlichen Bereich herrscht nicht das Verhältnis von Schadensfall und Reparatur, sondern von Schuld und Vergebung.

Eine ähnliche Situation liegt in der Beziehung zu Gott vor. Sie kann vom Menschen leicht zerstört, aber nur von Gott wieder hergestellt werden. Die Angst heute, Fehler einzugestehen oder gar Schuld zuzugeben, kann in der Verdrängung des Bezugs des Menschen zu Gott einen Grund haben. Der Mensch, der hier nicht auf Vergebung hoffen kann, bleibt dann mit seiner Freiheit und Verantwortung alleine, weil ihm negative Folgen immer alleine zugelastet werden. Es gehört zu den menschlichen Erfahrungen, dass nur dort, wo Vergebung möglich ist, es einen freien Umgang mit Schuld gibt. Aus der Sicht des Glaubens ist die Beziehung des Menschen zu Gott entscheidend. Im Angerufensein von Gott gründet das Dasein des Menschen. Die Verantwortung des Menschen für sich selbst erweist sich in theologischer Perspektive zugleich als Verantwortung vor Gott. Die kommunikative Struktur sittlichen Handelns kommt in der Beziehung zu Gott und zu sich selbst zum Ausdruck, wobei sie oft den Mitmenschen mit einschließt. Sünde verweist den Menschen zunächst auf das Gegenüber zu Gott, eine Beziehung, die durch die Sünde zerstört wird, und Sünde verweist den Menschen zugleich auf seine unvertretbare eigene Verantwortung, zu der sich der Sünder gerade im Eingeständnis seiner Tat bekennt. Der Mensch wird durch die Sünde nicht nur in seiner Beziehung zu Gott beeinträchtigt, sondern in neuer Weise vor sich selbst gestellt. Vor Gott kann der Mensch nicht fliehen wie vor anderen und vielleicht auch vor sich selbst. Es kann vor der Gesellschaft Mit-Schuldige geben, aber vor Gott ist man alleine schuldig. In der Sünde steht zunächst der Mensch als Einzelner vor Gott.

Auf diese religiöse Urerfahrung verweisen die großen Bekenntnistexte der Bibel. «Gott, sei mir gnädig nach deiner Huld, tilge meine Frevel nach deinem reichen Erbarmen! Wasch meine Schuld von mir ab, und mach mich rein von meiner Sünde! Denn ich erkenne meine bösen Taten, meine Sünde steht mir immer vor Augen» (Ps 51,3-5). Durch das Bekenntnis bewahrt sich der Mensch seine Würde im Bewusstsein der eigenen Schuld, weil er zu ihr steht. Die theologische Rede von der Sünde bleibt also nicht beim Aufzeigen der gestörten kommunikativen Beziehung zu Gott und zum Mitmenschen stehen, sondern sie zeigt einen Weg zu seiner Annahme auf, die im Ja Gottes zum Menschen, in seiner Bereitschaft zu Vergebung besteht. Von daher ergibt sich dann fast selbstverständlich die Frage, wo, an welchem Ort wird die Vergebung der Sünden ausgesprochen? Auch wenn zu Recht darauf hingewiesen wird, dass es verschiedene Formen der Sündenvergebung gibt, so bleibt doch das Sakrament der Versöhnung, das Bußsakrament, eine im wörtlichen Sinne *hervorragende* Form. Auf die Entwicklung dieses Sakramentes und das damit verbundene Sündenverständnis soll deshalb kurz im nächsten Punkt eingegangen werden.

## 2. Historische Entwicklung

Gleich mit dem Frühmittelalter einzusetzen, ist bei unserem Thema «Sünde und Beichte» legitim, da zu dieser Zeit in der Westkirche von Irland ausgehend die Beichte an die Stelle der kanonischen Buße trat. Für die Beichtväter wurden Bußbücher verfasst, damit sie den Beichtenden eine entsprechend angemessene Bußauflage geben konnten. War in der Väterzeit ein außergewöhnliches Ernstnehmen der Sünde festzustellen und bereits ansatzhaft das Bemühen feststellbar, zwischen Sünden bewusster und genauer zu unterscheiden, so ist für das frühe Mittelalter kennzeichnend, dass es zum einen den objektiven Tatbeständen unabhängig von der Absicht und den Umständen ein großes Gewicht zumaß, zum anderen die als bußpflichtig empfundenen Sünden gegenüber dem engen Kanon der frühen Kirche – zu ihnen gehörten immer Mord, Ehebruch und Glaubensabfall – ausweitete<sup>5</sup>.

Wie differenziert die Aussagen in der Scholastik bei Thomas von Aquin sind, hat Otto Hermann Pesch aufgezeigt<sup>6</sup>. Thomas definiert Augustinus aufnehmend: «Sünde ist Tat, Wort oder Begehren gegen das ewige Gesetz» (STh I-II 71,6). Dabei ist für Thomas der springende Punkt die Abkehr von Gott, die *aversio a Deo*. «Die Todsünde ... besteht in der Abkehr vom letzten Ziel, das Gott ist» (STh I-II 77,8 c) und in der Hinwendung zu einem unbeständigen Gut – *conversio ad bonum commutabile* (STh I-II 75,1). Prinzip und Ursache der Sünde ist die fehlgeordnete Selbstliebe. «Die Schwere der Sünde wächst, je unmittelbarer die Fehlorientierung in der

Hinkehr zum geschöpflichen Gut das wahre Endziel des Menschen antastet, seine Ausrichtung darauf durchkreuzt. Die schwersten Sünden müssen also diejenigen sein, wo die ungeordnete Hinkehr zu endlichem Gut unmittelbar mit einem Anschlag auf Gott selbst als Person verbunden ist, wo also die *aversio a Deo* nicht nur zwangsläufig «folgt» und impliziert ist, sondern als solche bewusst gewollt und vollzogen wird»<sup>7</sup>. Als «Anfang» aller Sünden sieht Thomas den Stolz, weil der Mensch darin seine Geschöpflichkeit nicht anerkennt. Die schwerste aller Sünden ist für ihn der Gotteshass. «Gott hassen kann nur, wem Gottesliebe begegnet ist. Letzter Maßstab für die Abgründigkeit der Sünde ist daher die *caritas*, die Liebe als Gnadengeschenk des Freundschaftsverhältnisses zwischen Gott und Mensch»<sup>8</sup>. Das Konzil von Trient setzte fest, dass alle Todsünden nach Zahl, Art und Umständen zu beichten seien. Gleichzeitig wurde im Gefolge des Konzils der Begriff der Todsünde auf immer neue Tatbestände ausgeweitet. Dass hier einer der Gründe dafür gesehen wird, dass später eine Krise des Sündenbewusstseins und damit des Bußsakramentes zu finden war oder vielleicht auch noch ist, soll nicht unerwähnt bleiben.

Wie sehr es aber auch bei aller Eindeutigkeit des Sündenverständnisses das Bemühen gab, die Bedeutung der Sünde des Menschen von dem Versöhnungshandeln Gottes in Jesus Christus getragen und umfängen zu wissen, dafür ist Johann Michael Sailer (1751-1832) ein gutes Beispiel für die nachtridentinische Zeit, wie sie etwas global charakterisiert wird. Sailer sieht das Wesen der Sünde in der Verachtung und Übertretung des Gesetzes: «Sünden sind ... Gedanken, Begierden oder Handlungen gegen die Stimme des Gewissens. Sünde ist Ungehorsam gegen den Willen oder das Gesetz Gottes; sie ist Nichtgebrauch oder Missbrauch der Freiheit, Schwäche oder auch Ausschaltung der Gottesliebe im Menschen ...»<sup>9</sup>. In seiner ausführlichen Darstellung des Erlösungswerkes Jesu Christi erinnert Sailer an die Wichtigkeit des Bußsakramentes. Er kritisiert die «scholastische Kasuistik und die schematische Auferlegung der Gebetsbußen. Er fordert vielmehr die Rücksicht auf die individuellen Nöte des Beichtkinds. Das führt zur Erneuerung des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe der Gläubigen»<sup>10</sup>.

### 3. Todsünde – lässliche Sünde, schwere Sünde – leichte Sünde

In dieser Form überschreibt der von der deutschen Bischofskonferenz herausgegebene Katholische Erwachsenenkatechismus «Leben aus dem Glauben» diese für die Geschichte des Bußsakramentes so wichtigen Unterscheidungen<sup>11</sup>. Sie haben, worauf auch in den lehramtlichen Texten hingewiesen wird, einen biblischen Bezugspunkt (vgl. Mt 12,31f.; 1 Joh 5,16f.)<sup>12</sup>. «In der Theologie der Scholastik im 12. und 13. Jahrhundert wird Todsünde als Abkehr vom letzten Ziel und als Handlung gegen die Liebe, lässliche

Sünde dagegen als Unordnung in den Mitteln zum Ziel bzw. als unvollständiger menschlicher Akt verstanden» (KEK II, 83). Eine Todsünde ist dann gegeben, wenn drei Elemente zusammenkommen: die Übertretung eines bedeutenden Gebotes bzw. eines schwerwiegenden Tatbestandes, das klare Wissen um die Schwere des Sachverhaltes und die freie Zustimmung. Aufgrund der Ausweitung des Todsündenbegriffs in der Tradition hat Helmut Weber vorgeschlagen, die praktische Gleichsetzung von Todsünde – lässlicher Sünde, schwerer Sünde und leichter Sünde durch die Unterscheidung zwischen Sünde als subjektiver Entscheidung und Sünde als objektivem Verstoß zu ergänzen<sup>13</sup>. Die eigentliche Sünde ist die Sünde als subjektive Entscheidung, die Grund für die Schuld des Menschen vor Gott ist. Hier ist auch der Ort für die Rede von der Todsünde, denn hier steht die Frage an, ob die Verbindung zu Gott noch besteht oder nicht. Der Mensch kann nicht mit letzter Sicherheit erkennen, ob sein konkretes Handeln oder seine konkrete Entscheidung zum Verlust der gnadenhaften Verbindung zu Gott führt. Dies heißt nicht, dass es nicht eine solche Sünde geben kann. Die Gefahr dazu soll nicht gering geschätzt werden. Ein letztes Urteil, ob ein solches Verhalten tatsächlich vorliegt, ist aber vom Menschen her gesehen nicht möglich. Anders verhält es sich bei der Sünde als objektivem Verstoß. Gerade im Blick auf andere Menschen kann sie von großer Bedeutung sein. Hier kann man von schwerer und leichter Schuld reden. Denn bei der Beurteilung der Schwere von Taten gibt es erkennbare Unterschiede. Mit der Verwendung des Ausdrucks «schwere Sünde» «wird kein Urteil über die subjektive Schuld und die Situation des Menschen vor Gott gefällt, sondern lediglich das größere oder geringere Gewicht des objektiv umschreibbaren Vergehens angegeben»<sup>14</sup>. Von daher gehört die Todsünde zur Art «Sünde als subjektive Entscheidung» und schwere Sünde zur Art «Sünde als objektiver Verstoß».

Auf die mit der Unterscheidung von Todsünde und lässlicher Sünde gegebenen Möglichkeiten und Schwierigkeiten geht auch Klaus Demmer näher ein. Positiv an dieser Unterscheidung – so Demmer – ist festzuhalten, dass der Christ nicht permanent in der Angst leben muss, aus der Lebensgemeinschaft mit Gott herauszufallen. Andererseits wird durch diese Unterscheidung der Christ zur Wachsamkeit gerufen. Die Entscheidung für das ewige Heil ereignet sich in der eigenen Lebensgeschichte. «Die schwere Materie erlaubt nicht mehr und nicht weniger als einen mutmaßenden Rückschluss auf den zugrunde liegenden Einsatzgrad, von einem zwingenden Ineinsfall kann die Rede nicht sein»<sup>15</sup>. Demmer sucht die Sünde lebensgeschichtlich zu situieren, bei der die Vorgeschichte wie der Verhaltensstil zu berücksichtigen sind. «Um die Schwere einer Schuld zu erkennen, bedarf es mithin der Fähigkeit, die anfallende Materie in Kategorien lebensgeschichtlicher Prozesshaftigkeit zu denken»<sup>16</sup>. Demmer verbindet

diese Thematik hier mit der Lehre von der Grundentscheidung, die darauf hinweist, dass einzelne Sünden eine prozesshafte Dimension aufweisen. «Die Gefährlichkeit der Todsünde liegt in ihrer schleichenden Unterwanderung der Grundentscheidung. Eindeutiges Indiz ist das fehlende Bedürfnis zu beten, der moralische Verfall folgt phasenverschoben nach. Dem lässt sich nur über eine prophylaktische Ethik begegnen»<sup>17</sup>. Eine Form, wie diese prophylaktische Ethik geschehen kann, ist das Bußsakrament, in dem der Christ zu seiner Schuld steht, sie bereut, die Vergebung der Sünden erfährt und wieder neu beginnt, sein Leben im Blick auf die Beziehung zu Gott, zum Nächsten und zu sich selbst zu gestalten.

So berechtigt die Unterscheidung von Todsünde und lässlicher Sünde, von schwerer und leichter Sünde ist, so lässt uns gerade der Hinweis auf eine prophylaktische Ethik die Beziehungsvielfalt sittlichen Handelns im Sinne eines kommunikativen Handelns wieder deutlicher bewusst werden. Von daher ist auch noch einmal danach zu fragen, was Sünde ist.

#### 4. Aspekte des gegenwärtigen Sündenverständnisses<sup>18</sup>

Eine neuere Definition von Sünde hat vor einigen Jahren Michael Sievernich eingebracht, die den Beziehungsaspekt des Sündenverständnisses und den Zusammenhang von Gottesglauben und Sündenbewusstsein zum Ausdruck bringt. Die drei Beziehungsebenen zu Gott, zum Mitmenschen und zu mir selbst sind bei der Grundstruktur jeder Sünde angesprochen. Die Sünde findet ihren Ausdruck in der «doppelten Verweigerung» des Menschen: «Sie ist Verweigerung der Gott und den anderen geschuldeten Liebe, sie ist die Weigerung, Verantwortung zu übernehmen für das Verhältnis zu Gott, zum andern, zu sich selbst». Der Mensch weigert sich also «beziehungsreich» im Verhältnis zu Gott wie zum Mitmenschen zu leben. «Sünde ist demnach Verhältnislosigkeit zum Schöpfer wie zum Geschöpf, doppelte Verweigerung jener Liebe, zu der das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe (Mt 22,36–40) auffordert»<sup>19</sup>.

So sehr an der personalen Verantwortung des Einzelnen für sein Handeln festzuhalten ist, so kann nicht übersehen werden, dass soziale Systeme und gesellschaftliche Zusammenhänge zum Teil erhebliche Auswirkungen auf das Verhalten der Einzelnen haben. Besonders in der Theologie der Befreiung ist auf die Wechselwirkung von personaler und sozialer Sünde eingegangen worden. Johannes Paul II. spricht in der Enzyklika «*Sollicitudo Rei Socialis*» (1987) von «Strukturen der Sünde». Er zählt dazu: Egoismus, Kurzsichtigkeit und damit verbunden falsche politische Einschätzungen, unkluge wirtschaftliche Entscheidungen, Gier nach Profit und das Verlangen nach Macht (Nr. 36/37). Als weitere konkrete Formen werden heute u.a. genannt: die faktische Benachteiligung bestimmter Bevölkerungs-

gruppen, Rassismus, ausbeuterische Lohnsysteme, asymmetrische Handelsbeziehungen<sup>20</sup>. Johannes Gründel sieht deshalb neben der personalen Sünde auch die «transpersonale Schuld», die mit der Dialektik des Bösen zusammenhängt. «Sünde und Schuld werden bald als persönlich zu verantwortendes Geschehen, bald als Verhängnis, Blindheit, Trägheit, als nicht erfassbare Mitschuld erfahren, als Verleiblichung der vielfachen Bosheiten der Menschen»<sup>21</sup>.

Aus der Perspektive der feministischen Theologie wird verstärkt die Täter-Opfer-Beziehung eingebracht, die es verbiete, von Sünde bei Tätern wie Opfern in gleichem Maße zu sprechen. Dies heißt nicht, dass die Opfer von struktureller Gewalt nicht auch persönlich sündigen würden. «Von feministischer Theologie ist die Frage wesentlich vorangetrieben worden, wie in der Rede von Sünde eine Differenz zwischen Tätern bzw. Täterinnen und Opfern gewahrt bleiben kann, ohne dass damit die Wahrnehmung der Verantwortung für das eigene Tun und Lassen verweigert wird»<sup>22</sup>.

Wenn wir das Sündenverständnis in seiner Beziehung zum Bußsakrament betrachten, dann sind die Erweiterung seines Verständnisses durch die soziale Dimension und eine differenziertere Sicht, in welchem Umfeld die Einzelnen sittlich Handelnde sind (Täter-Opfer-Perspektive), wichtige Differenzierungen und Vertiefungen des Sündenverständnisses. Gerade die damit oft angesprochene Begrenzung der Einzelnen kann aber im Gegenzug auch als Voraussetzung verstanden werden, das Heil von außen zu erwarten. Dies hat nichts damit zu tun, bestehende Unrechtsverhältnisse zu rechtfertigen oder gar als gegeben anzunehmen, sondern lässt gerade das Sakrament der Versöhnung als eine Gabe verstehen, trotz bestehender eigener Schwächen und Sündhaftigkeit aufgrund der Versöhnung durch Jesus Christus kommunikativ, und das heißt hier sittlich gut, zu handeln. Mit dem damit verbundenen Aufbau des Reiches Gottes soll zugleich an einer Verbesserung der menschlichen Verhältnisse in dieser Welt gearbeitet werden.

Die kirchliche Tradition kennt seit Gregor dem Großen (540–604) die Tradition der Wurzel- oder Hauptsünden, zu denen Gregor zählt: Stolz, Habsucht, Neid, Zorn, Unkeuschheit, Unmäßigkeit, Trägheit (*acedia*). Wurzel- oder Hauptsünden werden sie deshalb genannt, weil sie den Grund, die Wurzel für weitere Sünden bilden. Wenn man die Sündenlehre des Thomas von Aquin als «negative Tugendlehre»<sup>23</sup> bezeichnet, dann bieten gerade diese Wurzelsünden einen guten Anhaltspunkt, sein Leben vor Gott zu überdenken, und danach Ausschau zu halten, wo sich falsche Grundhaltungen im eigenen Leben eingeschlichen haben und die Verweigerung jener Liebe deutlich wird, die im Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe enthalten ist. Dies umso mehr, als sich die Werbung mittlerweile gerade dieser Wurzelsünden wie Geiz, Neid, Wollust u.a. bedient, um die Käufer anzulocken.

Am Geiz kann diese doppelte Verweigerung gut sichtbar gemacht werden. «Unter Geiz versteht man jene übersteigerte und ängstliche Anhänglichkeit an den Besitz, die sich vor allem in der mangelnden Bereitschaft äußert, andere daran teilhaben zu lassen und oftmals den Besitzer selbst an dessen Genuss hindert»<sup>24</sup>. Geiz hängt sprach- und begriffsgeschichtlich mit dem Wort Git = Gier zusammen und ist bereits in der Bibel mit der Habgier verbunden. «Schlimm ist ein Geizhals, der sein Gesicht abwendet und die Hungernden verachtet» (Sir 14,8). Hier wird der Aspekt der Verweigerung der Hilfe gegenüber dem Notleidenden formuliert. Das NT macht darauf aufmerksam, dass Habsucht ein Götzendienst ist und die Abkehr von Gott zum Ausdruck bringt (Eph 5,5; Kol 3,5). Als «negative Tugendlehre» kann man dies deshalb bezeichnen, da der Geiz im Gegensatz zur Freigiebigkeit steht, die sich durch die Not der anderen ansprechen lässt. Dass hier das rechte Maß gepaart mit der bei Thomas so wichtigen Tugend der Klugheit notwendig ist, ist unter dem Gesichtspunkt der Tugendlehre einsichtig.

Ansatzhaft – wenn auch nicht in dem heute notwendig reflektierten Maß – wird der soziale Aspekt der Sünde in den sogenannten himmelschreienden Sünden zum Ausdruck gebracht. Der «Katechismus der Katholischen Kirche» nennt: «Zum Himmel schreien das Blut Abels, die Sünde der Sodomiten, die laute Klage des in Ägypten unterdrückten Volkes, die Klage der Fremden, der Witwen und Waisen und der den Arbeitern vorenthaltene Lohn» (Nr. 1867)<sup>25</sup>.

Wie verschiedentlich erwähnt, kann es sich hier nur um ein moraltheologisches Streiflicht zum Thema «Sünde und Beichte» handeln. Wichtige Fragen gerade im Zusammenhang mit dem Bußsakrament müssten näher erörtert werden, wie die ekklesiale Einbindung, die Rolle des sogenannten Beichtvaters, verschiedene liturgische Gestaltungsformen u.a. In allem gilt es, das versöhnende Handeln Gottes in Jesus Christus zum Ausdruck zu bringen. Dies kann – wenn es glaubwürdig sein soll – sich nicht nur auf die Spendung des Sakramentes im engeren Sinne beziehen, sondern muss das gesamte kirchliche Handeln durchdringen. Kommunikatives Handeln im theologischen Sinne hängt mit der *Communio* zusammen, die in der Gemeinschaft des dreifaltigen Gottes ihren Grund hat. Hier gilt es auch heute Wege und Möglichkeiten dieses versöhnenden Handelns an den Menschen im Bußsakrament aufscheinen zu lassen<sup>26</sup>. Von diesen Wegen und Möglichkeiten, die heute in der Kirche bei uns – wenn auch noch eher anfanghaft – gegangen werden, berichten die Priester aus anderen Ländern, die bei uns als Seelsorger tätig sind.

## ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> Vgl. John Mahoney, *The Making of Moral Theology. A Study of the Roman Catholic Tradition*. Oxford University Press 1989. 27.
- <sup>2</sup> Wichtige Anregungen zu diesem Punkt verdanke ich einem nicht veröffentlichten Vorlesungsmanuskript von Eberhard Schockenhoff.
- <sup>3</sup> Vgl. Günther Bien, *Praxis. I. Antike*, in: HWP 7 (1989) 1277-1287.
- <sup>4</sup> Ebd. 1287; vgl. auch ders., *Praxis. I. Philosophisch*, in: LThK 8 (<sup>1</sup>1999) 521.
- <sup>5</sup> Helmut Weber, *Allgemeine Moraltheologie. Ruf und Antwort*. Graz u.a. 1990. 286-288.
- <sup>6</sup> Vgl. Otto Hermann Pesch, *Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie*. Mainz 1988. 257-269.
- <sup>7</sup> Ebd. 267.
- <sup>8</sup> Ebd. 269.
- <sup>9</sup> Die Hinweise habe ich entnommen: Kazimierz Starzyk, *Sünde und Versöhnung*. Johann Michael Sailer und sein Vermächtnis. Regensburg 1999, hier 88f.
- <sup>10</sup> Ebd. 266 (dort auch die Belegstellen).
- <sup>11</sup> Deutsche Bischofskonferenz, Hrsg., *Katholischer Erwachsenenkatechismus*. Bd.2. *Leben aus dem Glauben*. Freiburg u.a. 1995. 83-87 (abg.: KEK II).
- <sup>12</sup> Zu 1 Joh 5,16f. siehe die sehr behutsame Interpretation von Hans-Josef Klauck, *Der erste Johannesbrief*. Zürich u.a. (EKK XXIII/1) 1991. 324-333.
- <sup>13</sup> Weber, *Allgemeine Moraltheologie*. 297-299.
- <sup>14</sup> Ebd. 298.
- <sup>15</sup> Klaus Demmer, *Fundamentale Theologie des Ethischen*. Freiburg (SThE 82) 1999. 304-309, hier 306.
- <sup>16</sup> Ebd. 307.
- <sup>17</sup> Ebd. 308.
- <sup>18</sup> Einen Überblick bieten die Artikel «Schuld» und «Sünde» im LThK 9 (<sup>2</sup>2000) 276-284 bzw. 1117-1131.
- <sup>19</sup> Michael Sievernich, *Freiheit und Verantwortung. Ethische und theologische Perspektiven*, in: Josef Eisenburg, Hrsg., *Die Freiheit des Menschen*. Regensburg 1998. 102-126, hier 11.
- <sup>20</sup> Vgl. Konrad Hilpert, *Strukturelle Sünde*, in: LThK 9 (<sup>2</sup>2000) 1051-1053.
- <sup>21</sup> Johannes Gründel, *Sünde. V. Theologisch-ethisch*, in: LThK 9 (<sup>2</sup>2000) 1128-1130, hier 1128.
- <sup>22</sup> Béatrice Acklin Zimmermann, *Sünde aus der Sicht feministischer Theologie*, in: StZ 128 (2003) 823-833, hier 830.
- <sup>23</sup> Otto Hermann Pesch, *Sünde und Menschsein bei Thomas von Aquin. Eine theologiegeschichtliche Meditation*, in: Martin Thurner, Hrsg., *Die Einheit der Person. Beiträge zur Anthropologie des Mittelalters*. Stuttgart u.a. 1998. 85-98, hier 87.
- <sup>24</sup> Alfons Riedl, *Geiz*, in: LThK 4 (<sup>3</sup>1995) 401.
- <sup>25</sup> Vgl. Karl Golser, *Soziale Sünden, die zum Himmel schreien. Eine vergessene, aber anscheinend wieder aktuelle Kategorie*, in: Alberto Bondolfi u. Hans J. Münk, Hrsg., *Theologische Ethik heute. Antworten für eine humane Zukunft*. Zürich 1999. 173-188.
- <sup>26</sup> Vgl. Klaus Demmer, *Die Moraltheologie und das Sakrament der Versöhnung. Einige Notizen zu einem vernachlässigten Thema*, in: ThGl 93 (2003) 433-466; die Themenhefte: *Buße*, in: *Diakonia* 32 (2001) Heft 3; *Schuld und Vergebung*, in: *Lebendige Seelsorge* 53 (2002) Heft 2/3.

HUBERT WINDISCH · FREIBURG

## HOFFNUNGSTHEMA UMKEHR

*Die Rolle des Beichtvaters für die Erneuerung der Bußpastoral*

### *1. Realitätsverlust*

«Nirgendwo tritt der Mensch so unmittelbar der kirchlichen Gemeinschaft gegenüber, nirgendwo erfährt er ihr Wesen als Heilszeichen so deutlich, nirgendwo erlebt er in Fest und Feier die Schönheit des Gottesheiles selbst so tief wie bei der Spendung und beim Empfang der Sakramente. Man muss wohl besser sagen: so sollte es sein. Denn für viele Zeitgenossen, auch solche, die sich durchaus zur Gemeinschaft der Kirche zählen, ist die Welt der Sakramente eine fremde Welt.»<sup>1</sup> Dieser Sachverhalt trifft vor allem auf das Bußsakrament zu. In unserem Kulturraum ist der Zusammenbruch des Beichtinstituts, der sich seit einigen Jahrzehnten vollzogen hat, fast total. In der Anfangsphase dieses Zusammenbruchs konnte man sich noch damit trösten, dass das Nachlassen der bis dahin üblichen Beichthäufigkeit eine notwendige und auch sinnvolle Reaktion auf eine Beichtpraxis war, die es so nie zuvor in der Kirchengeschichte gegeben hatte. Angeblich wurde ja nie so häufig gebeichtet wie in den Jahren zwischen 1910 und 1970. Doch im Augenblick scheint es, bis auf wenige Ausnahmen, kaum noch eine regelmäßige Beichtpraxis in unseren Breitengraden zu geben. Eher unwillig wird vor der Erstkommunion gebeichtet, widerwillig vor der Firmung, überhaupt nicht mehr vor der Trauung. Und die mangelnde Bereitschaft zu einer Förderung des Bußsakraments ist bei allen Beteiligten gegeben: bei den Kindern, bei den Jugendlichen, bei den Eltern, bei den Katecheten und bei den Priestern selbst. Als vor einer Sonntagsmesse die Ministranten in der Sakristei vom Pfarrer gefragt wurden, ob sie auch manchmal zur Beichte gingen, antwortete ein zwölfjähriger Ministrant: Die Beichte gibt es doch gar nicht mehr.

*Hubert Windisch, Jg. 1949, 1974 Priesterweihe, 1988-92 Lehrtätigkeit an der Universität Regensburg, 1992-97 Professor für Pastoraltheologie an der Universität Graz, seit 1997 Professor für Pastoraltheologie an der Universität Freiburg.*

Auch das bußpastorale Umfeld des Bußsakramentes bröckelt rasant. Wurden die über die gewohnten Beichtzeiten hinaus zu besonderen Anlässen beziehungsweise Festzeiten im Kirchenjahr (Advent, Fastenzeit) angebotenen und oft mit viel Aufwand schön gestalteten Bußgottesdienste zunächst von vielen Gläubigen geradezu euphorisch angenommen, so sind sie inzwischen weithin zu pfarrlichen Pflichtübungen geworden, die das Los der Verkümmerng mit anderen Andachtsformen teilen. Kümmerlich zeigt sich ebenso der Bußakt am Beginn der heiligen Messe. Herausgewachsen aus dem alten Confiteor des Priesters sollte in ihm eine gemeinsame Bereitung auf das heilige Geschehen der Eucharistie in dem gläubigen Wissen um die Notwendigkeit der Reinigung des Menschen von Gott her erfolgen, damit Begegnung in der Feier der heiligen Geheimnisse geschehen kann. Was ist aus dem Bußakt geworden? Oftmals wird er wie ein netter Begrüßungsakt zu einer frommen Zusammenkunft praktiziert. Seine potentiell heilsdramatische Overtürenfunktion ist meistens nicht erfüllt, nicht zuletzt wegen mangelnder Vorbereitung des Zelebranten.

Mit diesen Beobachtungen sei auf eine tiefe Krise der kirchlichen Bußpastoral insgesamt hingewiesen. Paul Michael Zulehner spricht davon, dass das Thema von Schuld, Umkehr, Buße und Beichte ein Hoffnungsthema sei, das inzwischen im Schweigen der Kirche verloren gegangen ist.<sup>2</sup> «Der heimliche Unschuldswahn samt seinen unheimlichen Unschuldsmechanismen, welche die Synode 1975 in der profanen Kultur ortete, hat längst auch die Christengemeinden erfasst. Natürlich gibt es genug Gründe, das Schweigen über Schuld, Sünde, Umkehr und Buße zu erklären.»<sup>3</sup> Vor allem aber meint Zulehner, ist die Kirche diesbezüglich ein prominentes Opfer der Aufklärung und ihrer Religionsvernützlichgung geworden. Er bezieht sich bei seiner Einschätzung auf Aussagen aus dem Beschluss der Gemeinsamen Synode «Unsere Hoffnung»<sup>4</sup>:

«Dieses Bekenntnis unserer Hoffnung trifft auf eine Gesellschaft, die sich von dem Gedanken der Schuld selbst immer mehr freizumachen sucht. ... Ein unheimlicher Entschuldigungsmechanismus ist in ihr wirksam: die Erfolge, das Gelingen und die Siege unseres Tuns schlagen wir uns selbst zu; im übrigen kultivieren wir aber die Kunst der Verdrängung, der Verleugnung unserer Zuständigkeit, und wir sind auf der Suche nach immer neuen Alibis angesichts der Nachtseite, der Katastrophenseite, angesichts der Unglücksseite der von uns selbst betriebenen und geschriebenen Geschichte. ... Uns Christen rückt die Erfahrung dieses unterschwellig grassierenden Willens zur Unschuld schließlich immer wieder vor die Gottesfrage. Halten wir Gott vielleicht nur deswegen nicht stand, weil wir dem Abgrund unserer Schuld erfahrung und unserer Verzweiflung nicht standhalten? Weil unser Bewusstsein vom Unheil sich verflächt, weil wir uns die gehante Tiefe unserer Schuld, diese ‹Transzendenz nach unten› verbergen? Weil wir sie

uns heute gern ideologiekritisch oder psychoanalytisch ausreden lassen? ... Der «Gott unserer Hoffnung» ist uns nahe über dem Abgrund unserer redlich erkannten und anerkannten Schuld als der unsere Entscheidungen Richtende und als unsere Schuld Vergebende zugleich. Und so führt uns unsere christliche Hoffnung nicht an unserer Schulderfahrung vorbei; sie gebietet uns vielmehr, realistisch an unserem Schuldbewusstsein festzuhalten – auch und gerade in einer Gesellschaft, die zu Recht um mehr Freiheit und Mündigkeit für alle kämpft und die deshalb in besonderem Maße empfindlich ist für den Missbrauch, der mit der Rede von Schuld getrieben werden kann und in der Geschichte des Christentums auch getrieben worden ist. Hat die Praxis unserer Kirche nicht zuweilen den Eindruck genährt, dass man die kirchliche Schuldpredigt bekämpfen müsse, wenn man der realen Freiheit des Menschen dienen wolle? Und war so die kirchliche Praxis nicht ihrerseits am Entstehen dieses verhängnisvollen Unschuldswahns in unserer Gesellschaft beteiligt?»

## 2. Realitätsgewinn

Wo ist in der Bußpastoral anzusetzen, um diese Transzendenz nach unten, die die Kehrseite des Glaubens als der Transzendenz nach oben ist, wieder zu gewinnen? Den schnellen Zugriff für eine geforderte Verbesserung der Bußpastoral, den direkten Ansatzpunkt dazu scheint der Beichtvater selbst zu bieten. Ihn in rechter Weise aus- und fortzubilden, verspricht eine effektive Heilung der Misere am zuständigen Dreh- und Angelpunkt. Es ist nicht zu bestreiten, dass viele Beichtväter schlecht ausgebildet sind in dem Sinn, dass sie von Bußtheologie kaum Bescheid wissen und allenthalben mangelnde theologische Kompetenz durch oberflächlich angeeignete gesprächstherapeutische Versatzstücke auszugleichen versuchen. Und ein derart schwaches anthropo-theologisches Fundament kann eine anthropo-theologisch aufgeladene Situation wie die eines ehrlichen Schuldbekenntnisses in einer Beichte nicht tragen. So berechtigt also das Anliegen sein mag, am Beichtvater selbst anzusetzen, um die Bußpraxis zu erneuern, für sich genommen führen derlei Ansätze oft nur zu vermehrten Anstrengungen seitens des Beichtvaters, die wiederum den Keim des Scheiterns und der Frustration in Bezug auf die Bußpastoral in sich tragen, eine Erfahrung, die viele Teilnehmer aus pastoralen Fortbildungskursen bestätigen können. Was nützen gesteigerte und geschliffene gesprächstherapeutische Fähigkeiten, wenn niemand zum Los-Sprechen kommt? Was nützen noch so schöne Beichtzimmer, die niemand aufsuchen will? Auch die empathische Wortwahl bei der Ankündigung von Beichtmöglichkeiten in Pfarrbriefen oder Schaukästenaushängen klingt verdächtig. Wenn etwas überladen von «Feiern der Versöhnung» gesprochen wird, ist das oftmals sowohl in Bezug auf Feier

wie auf Versöhnung nur wortreiche und leere Verschleierung der Lücken zwischen Sein und Schein. Wir haben uns mit einem Wurzelphänomen der Kirche zu befassen, ohne dessen Wahrnehmung die Rolle des Beichtvaters weder genügend geklärt noch in geforderter Weise erneuert werden kann. Dass eine Wurzelbehandlung ansteht, schildert Altbischof Johann Weber aus Graz anschaulich in seinem Büchlein «Bei den Leuten»<sup>5</sup>: Er erzählt, wie er bei einem Pfarrbesuch auch einmal die Tür zum Beichtstuhl öffnet. Was muss er sehen? Er findet eine Rumpelkammer vor: Eimer, Lappen, Besen.

Vor einem solchen Hintergrund ist es sicher unabdingbar, dass ein Beichtvater theologisch-spirituell reflektiert wenigstens einige Male (zu allen heiligen Zeiten) im Jahr selbst zur Beichte geht. Und nicht nur äußerlich erscheint der Hinweis, ein Beichtvater möge nicht nur auf Anmeldung zur Beichte zur Verfügung stehen, sondern zumal in einer Pfarrei zu festen Zeiten regelmäßig im Beichtstuhl zu finden sein, unabhängig davon, ob jemand zur Beichte kommt oder nicht. Die regelmäßige öffentliche Präsenz des Beichtvaters, die gleichzeitig die Anonymität des Bußsakramentes gewährleistet, hat zu tun mit der offenen Tür im Haus des barmherzigen Vaters (vgl. Lk 15).

Solange aber die Kirche insgesamt im Blick auf die Sündennot der heutigen Zeit nicht Besen-, Putz- und Eimerdienste leistet, ist die Mühe des Beichtvaters ein punktueller Einsatz und damit oft vergebens. Die Rolle des Beichtvaters muss eingebettet sein in den Bußauftrag und die Bußpraxis der Kirche insgesamt.

### 3. Realitätsgestaltung

Der Dienst des Beichtvaters lebt vom Dienst der Kirche als dem Grundsakrament der Versöhnung für die jeweilige Zeit. Dem Dienst des Beichtvaters ist somit gleichsam der Dienst der Kirche als einer «Beichtmutter» vorgelagert. Denn die Kirche als Ganze hat als «das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit» (LG 1), einen grundsätzlichen Versöhnungsdienst zu erfüllen, der die büßende Umkehr des Menschen als Antwortgeschehen auf das Angebot der befreienden Erlösung, die der Kern der Botschaft des Evangeliums ist, begreift. Nicht die Moral der Buße darf daher als erstes gepredigt werden, sondern die Versöhnung durch den Glauben. Vor der Forderung der Buße ist die situative Erlösungsbedürftigkeit des einzelnen und seiner Epoche zu artikulieren. Die Kirche ist dazu da, dass die Menschen von heute die befreiende und erlösende Liebe Gottes erfahren. Dazu aber müssen die Nöte, Sorgen und Sehnsüchte, ja in gewisser Weise auch die Verfehlungen der jeweiligen Zeit zu Nöten, Sorgen, Sehnsüchten und Verfehlungen der Kirche selbst werden (vgl. GS 1). Denn nur in kon-

kreter Berührung von Evangelium und Leben wird auch Buße konkret erfahrbar und lebbar. Ganz von selbst wird sich dann auch eine Ausweitung der Bußmöglichkeiten über das oftmals rein privatistisch verstandene Bußsakrament hinaus ergeben, auch wenn dieses der Motor allen Bußgeschehens bleiben wird. Die Bußformen werden vielfältig sein wie das Leben selbst. Dabei ist Buße zutiefst als ein Prozess zu verstehen – innerhalb der Kirche genauso wie durch die Kirche in der Welt.

Walter Kasper hat bei der Charakterisierung der Post- bzw. Spätmoderne auf drei Grundzüge aufmerksam gemacht, die ein hohes Potential der Gefährdung des Menschseins und damit auch der Notwendigkeit von Umkehr und Buße in individual-sozialer Hinsicht in sich tragen:<sup>6</sup> Menschen von heute haben erstens vor dem Hintergrund der totalen Pluralisierung aller Lebensbereiche zu entscheiden und dabei mit einer Vergleichsgültigung von Wahrheit zu kämpfen. Die umfassende Ästhetisierung der Lebensvollzüge hebt zweitens ganz auf die inhaltsleere, Design-orientierte Überblendung der Kluft von Sein und Schein in unseren Erfahrungen ab und macht die Frage von Religion und Moral zu Fragen des nicht mehr kommunizierbaren Geschmacks. Schließlich weist Kasper drittens auf den Verlust der eschatologischen Dimension in unserem Leben hin. Ein Zeitalter des «atmosphärischen Nietzsche» (Johann Baptist Metz) ist angebrochen, in dem das Diesseits verherrlicht wird, die Starken Recht behalten und die Erwartung eines göttlichen Gerichts zur Reinkarnationsfloskel degeneriert. Bleibt aber die Zeit ohne Ewigkeit, wird der Mensch zum homo incurvatus in seipsum.

Die Kirche als Beichtmutter hätte nun, um mit Erhard Weiler den gotischen Dreipass auch als bußpastorales Maßwerk zu verstehen, erstens die Menschen in der von diesen Grunddimensionen bestimmten Zeit zu begleiten, zweitens die in diesen Grunddimensionen gemachten Erfahrungen im Licht des Evangeliums zu deuten und schließlich drittens den vielleicht nur in der Form der «Sehnsucht der Sehnsucht» (Ignatius von Loyola) vorliegenden Glauben zu begehen, indem die Menschen in das erlösende Geheimnis des dreifaltigen Gottes geleitet werden.<sup>7</sup> Auf grundsakramentale Weise versieht also die Kirche als Ganze einen begleitenden Hirten-, einen deutenden Propheten- und einen begehenden Priesterdienst, damit die Menschen von heute die befreiende Liebe Gottes erfahren können. Diesem grundsakramentalen Beichtvorgang ist der Beichtvater auf sakramentale priesterliche Weise speziell verpflichtet. Er hat ihn mitzutragen und mitzugestalten, damit Gnade in der persönlichen Begegnung des Bußsakramentes empirisch werden kann. Dazu müssen beim Beichtvater folgende Voraussetzungen gegeben sein:<sup>8</sup>

- Zuallererst muss der Umkehrbereitschaft des Pönitenten, seinen Willen zu bekennen, die Haltung der offenen, unvoreingenommenen Zuwendung

korrespondieren. Der Pönitent soll spüren: Ich brauche keine Angst zu haben, ich darf so zum Priester (in den Beichtstuhl) kommen, wie ich bin. Ich brauche nicht zu schauspielern, nichts zu verbergen. Ich darf ehrlich sein vor Gott, vor den anderen, vor mir selbst. Ich darf im Blick auf Jesus Christus meiner Wahrheit ins Auge schauen, im Vertrauen darauf, dass sie mich frei machen wird (vgl. Joh 8,32).

- Der Reue des Pönitenten muss der Dank des Priesters korrespondieren. Der Dank für Schuldeinsicht hat das Wohl des anderen, nicht die eigene Gerechtigkeit im Auge. Oftmals fällt die Reue deshalb so schwer, weil sie dem anderen zum Sieg verhilft. Wenn meine Umkehr dazu führt, dass sich der andere im Rechthaben sonnt, wird von vorneherein der Versöhnungsprozess blockiert. In der Beichte muss ich spüren dürfen, dass meine Reue gut für mich ist und nicht den Priester befriedigt. Reue führt zu schmerzhaftem Glück. Der Priester muss das Glück des Pönitenten wollen und darf sich nicht am Schmerz des Pönitenten satt saugen.
- Dem einsichtigen Bekenntnis des Pönitenten muss die kritisch-wohlwollende Annahme des Priesters entsprechen. Nichts braucht vom Pönitenten ausgeklammert zu werden. Ermutigt durch die Zuwendung des Priesters, die auch in einem kurzen aufmunternden Wort und in der Einladung, innere Zustände wiederzugeben («Haben Sie Angst?», «Sind Sie ein wenig aufgeregt?», «Sie dürfen jetzt erst durchatmen!» usw.), bestehen kann, kommt der Pönitent zu seinem Bekenntnis, das allerdings in die Annahme durch den Priester einmündet und sich darin vollendet. Dabei habe ich als Priester nicht zu verurteilen, aber auch nicht zu beschwichtigen. Ich finde mich wohl in einer (stellvertretenden) richterlichen Funktion, aber im Sinne Jesu, der immer als Richter zugleich Arzt und Bruder ist.
- Dem Willen des Pönitenten zum Neuanfang muss das Tat-Wort des Priesters korrespondieren. An der Stelle der Beichte, wo gewissermaßen besprochen und überlegt wird, wie es im Alltag weitergehen soll, muss das Bekenntnis des Pönitenten mit seinen Möglichkeiten, das Leben zu ändern, «verzahnt» (Hans Wittmann) werden. Immer nur ein Gebet als Bußwerk anzugeben, ist sicher zu oberflächlich und wird weder dem Gebet noch dem Versöhnungsvorgang gerecht. Inflationärer, ritualistischer Gebrauch des Gebetes wie auch der Beichte können die Folge sein. «Empirische Gnade der Versöhnung» verlangt einen kreativen Umgang mit dem Bußwerk. Andererseits kann bei Feindschaft ein Gebet für den Feind ein sehr praktischer, empirischer Zugang zu einem Neuanfang sein.

Zusammenfassend zeigt sich: Der mit dem Begriff «Beichtvater» gefasste Sachverhalt ist zutiefst biblisch. Er beschreibt das Vertrauensverhältnis, das den verlorenen Sohn heimwärts aufbrechen und den barmherzigen Vater dessen Bekenntnis vorausseilen lässt (vgl. Lk 15). Indem der Beichtpriester

auf analoge Weise den Sünder annimmt, der Buße tut, und ihn zum Licht der Wahrheit führt, handelt er wie ein Vater. Gleichzeitig ist er darin ein Abbild Jesu, des guten Hirten (vgl. Joh 10). Ist jede Beichte Aufnahme und Feier, Umkehr und Heilung, Lösung und Gericht, dann gesellen sich zu den Analogien des Vaters und Hirten diejenigen des Arztes, des Richters, des Lehrers und des Bruders (vgl. CIC Can 987 § 1). Das lösende Gespräch einer Beichte wird letztlich zum brüderlichen Gericht<sup>9</sup>, in dem der Pönitent Ausrichtung und Aufrichtung zugleich erfährt. «Wenn irgendwo, dann bricht in der Vergebung der Sünde das ewige Leben ins Jetzt. Und wenn irgendetwas, dann verbreitet Sündenvergebung Frieden.»<sup>10</sup> Der Beichtvater darf dieser göttlichen Fülle des menschlichen Lebens dienen. Was könnte es Schöneres und Erfüllenderes geben als Frieden im Jetzt vom Ewigen her?

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Beinert, Wolfgang: Gottes Gegenwart. Eine Einführung in die Welt der Sakramente, Nettetal 1991, 7.

<sup>2</sup> Vgl. Zulehner, Paul M.: Wie Musik zur Trauer ist eine Rede zur falschen Zeit (Sir 22,6). Wider den kirchlichen Wort-Durchfall, Ostfildern 1998.

<sup>3</sup> Ebd. 52.

<sup>4</sup> Beschluss «Unsere Hoffnung», I.5, in: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (Gesamtausgabe I), Freiburg u.a. 1976, 93f.

<sup>5</sup> Vgl. Weber, Johann: Bei den Leuten, Graz 1993, 77-80.

<sup>6</sup> Vgl. Kasper, Walter: Die Kirche angesichts der Herausforderung der Postmoderne, in: Stimmen der Zeit 122 (1997), 651-664.

<sup>7</sup> Vgl. dazu Weiher, Erhard: Mehr als begleiten. Ein neues Profil für die Seelsorge im Raum von Medizin und Pflege, Mainz 1999.

<sup>8</sup> Vgl. Windisch, Hubert: Erfahrungen gelungener Versöhnung in der Beichte, in: Garhammer, Erich u.a. (Hgg.): ... und führe uns in Versöhnung. Zur Theologie und Praxis einer christlichen Grunddimension, München 1990, 302-314, hier 307f.

<sup>9</sup> Vgl. Werbick, Jürgen: Die Beichte: Brüderliches Gericht und «lösendes» Gespräch. Überlegungen zur «Effektivität» der Beichte, in: Baumgartner, Konrad (Hg.): Erfahrungen mit dem Bußsakrament, Bd. 2: Theologische Beiträge zu Einzelfragen, München 1979, 201-231.

<sup>10</sup> Jöns, Klaus-Peter: Sündenvergebung – messianischer Friedensdienst der Kirchen und geistige Herausforderung, in: Garhammer, Erich u.a. (Hgg.): ... und führe uns in Versöhnung. Zur Theologie und Praxis einer christlichen Grunddimension, München 1990, 141-151, hier 145.

REINHARD SLENCZKA · RIGA

«DIE FREUDE IM HIMMEL» (Lk 15,7.10)

*Beitrag eines lutherischen Theologen zum Thema «Beichte und Buße»*

1. *Das Wort und die Vollmacht des Herrn*

*Evangelium:* Alles, was im Hinblick auf Buße und Beichte zu lehren, zu tun und zu lassen ist, hat seinen wirkenden Grund und seinen unveränderlichen Maßstab in Wort und Werk unseres Herrn Jesus Christus. Damit wird so gleich deutlich: Buße und Beichte ist keineswegs ein abgegrenzter Tätigkeitsbereich oder Akt, sondern darin ist alles zusammengefasst, was das Evangelium als frohe Botschaft von der Rettung aus dem Endgericht enthält und schenkt. Die Verkündigung Jesu Christi lautet damals wie heute: «Die Zeit ist erfüllt, und das Reich Gottes ist herbeigekommen. Tut Buße und glaubt an das Evangelium» (Mk 1,15). Durch sein Leiden, Sterben und durch seine Auferstehung hat uns Jesus Christus den Weg zurück zu Gott geöffnet, heraus aus dem Tod, «der Sünde Sold», in das «ewige Leben in Christus Jesus, unserm Herrn» (Röm 6,23).

*Sünden vergeben kann nur Gott.* Als Jesus dem Gelähmten zuspricht: «Mein Sohn, deine Sünden sind dir vergeben», wird das von den Pharisäern und Schriftgelehrten als Gotteslästerung aufgefasst, weil sie Jesus nicht als Sohn Gottes erkennen und anerkennen (Mk 2,7; Mt 9,3; Lk 5,21). Die darauf folgende leibliche Heilung des Gelähmten ist jedoch keineswegs das größere Wunder, wie das vor unseren menschlichen Augen scheinen mag; sie macht vielmehr das größere Wunder der Vollmacht zur Sündenvergebung durch Jesus Christus sichtbar. Wir werden daran erinnert, dass Krankheit ebenso wie Sünde und Tod Folge des Sündenfalls sind. Den Umstehenden wird das schlagartig deutlich: «Als das Volk das sah, fürchtete es sich und pries Gott, der solche Macht den Menschen gegeben hat» (Mt 9,8). So ist die Vollmacht der Sündenvergebung, die auch im Gericht vor Gott gilt, darin begründet, dass Jesus Christus der Sohn des lebendigen Gottes ist.

Auf diese Weise wird die durch die Sünde gebrochene Gemeinschaft mit Gott wiederhergestellt.

Von dem auferstandenen Herrn wird diese Vollmacht den Jüngern übergeben: «*Da sprach Jesus abermals zu ihnen: «Friede sei mit euch! Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch». Und als er dies gesagt hatte, blies er sie an und spricht zu ihnen: Nehmt hin den heiligen Geist! Welchen ihr die Sünden erlasst, denen sind sie erlassen; welchen ihr sie behaltet, denen sind sie behalten»* (Joh 20,21-23; Mt 16,19; 18,18). Kein Mensch kann sich diese Vollmacht von sich aus aneignen; denn es handelt sich nicht einfach darum, dass Sünden lediglich vergeben und vergessen, sondern dass sie im Gericht Gottes nicht mehr angerechnet werden. Ohne diese endzeitliche Dimension, die wir so leicht über den Geschäften und Sorgen des Alltags verdrängen, wäre Sündenvergebung lediglich eine moralische, juristische oder psychologische Angelegenheit zur Ordnung menschlichen Zusammenlebens oder zur Befriedigung menschlicher Bedürfnisse. Mehr noch: Es geht ja nicht allein um Vergebung, sondern auch um die Möglichkeit, dass Sünden behalten werden und damit Menschen im Gericht Gottes gebunden bleiben. Das aber geschieht immer dann, wenn Erkenntnis und Bekenntnis der Sünde verweigert und die Vergebung abgelehnt wird (vgl. Mt 18,15-17). Ohne Sündenvergebung bleibt der Mensch unter dem Strafgericht Gottes. Ist es nicht auffallend, wie in dieser Welt und unter uns Menschen Sünde ständig nachgetragen wird, weil die Schuld nicht bewältigt werden kann?

Wenn von Buße und Beichte zu handeln ist, dann sollten stets die verschiedenen Formen von Sündenbekenntnis und Sündenvergebung im Blick bleiben<sup>1</sup>. Wir unterscheiden herkömmlich die «*offene Schuld*», wie das in der Regel beim Eingang im Gemeindegottesdienst (*confiteor*) geschieht, wenn beim Sündenbekenntnis nicht einzelne Sünden von der Gemeinde ausgesprochen werden; im Bewusstsein, dass wir Sünder sind und daher sündigen, bekennen wir: «*Ich armer, elender sündiger Mensch bekenne dir alle meine Sünde und Missetat, die ich begangen mit Gedanken, Worten und Werken, womit ich dich jemals erzürnt und deine Strafe zeitlich und ewiglich verdient habe...*»<sup>2</sup>. Die Absolution wird – oder wurde – dann kollektiv oder aber auch einzeln mit Handauflegung ausdrücklich im Namen Gottes und aus Vollmacht und Auftrag des kirchlichen Amtes z.B.: «*...als ordentlich berufener und eingesetzter Diener des Wortes Gottes*» zugesprochen<sup>3</sup>. Ferner haben wir den besonderen *Beichtgottesdienst*, für den es, oft als Vorbereitung zum Abendmahlsempfang, eigene Formulare gibt, die z.B. von Ps 51 als Bußgebet und den zehn Geboten als Beichtspiegel ausgehen. Dann die *Privat- oder Ohrenbeichte*, bei der individuell einzelne Sünden bekannt werden können. In den lutherischen Kirchen gehören diese Formen zum ordentlichen Beruf des ordinierten Pfarrers, der deshalb bei seiner Ordination auch auf das Beicht- und Seelsorgeheimnis verpflichtet wird. Anders

steht es mit der *Herzensbeichte*, die von der 5. Bitte des Vaterunsers ausgeht. Zu ihr gehört daher auch die jedem Christen aufgetragene und notwendige Weitergabe der Vergebung an diejenigen, der an uns schuldig geworden ist. Ein Beispiel für die Herzensbeichte findet sich in Luthers Abendsegens, wo es heißt: «...und bitte dich, du wollest mir vergeben alle meine Sünden, wo ich unrecht getan habe...». Diese vier verschiedenen Formen machen verständlich, weshalb in lutherischen Kirchen Buße und Beichte durchaus auch sakramental verstanden werden können, jedoch nicht müssen. Allerdings ist es umgekehrt ein folgenschwerer Fehler, wenn Buße und Beichte ausschließlich auf die Privat- und Ohrenbeichte konzentriert werden.

Was aber ist die «Freude im Himmel über einen Sünder, der Buße tut» (Lk 15,7.10)<sup>4</sup>? In den drei Beispielen, die Jesus erzählt vom «verlorenen Schaf», vom «verlorenen Groschen» und vom «verlorenen Sohn» kommt allein zehnmal das Wort *Freude* und *freuen* vor. Doch das bezieht sich nicht allein auf ein Gefühl der Erleichterung bei den Empfängern der Heimkehr, sondern auf Gott und seine Engel im Himmel. Wenn man diese drei Beispiele im Einzelnen bedenkt, dann zielen sie überhaupt nicht auf das, was verloren ist, sondern auf das, was gefunden und heimgeholt wird. Bei dem «verlorenen Sohn» wird das in erschütternder Weise deutlich: Sein Sündenbekenntnis hat er sorgfältig in seiner hilf- und ausweglosen Lage formuliert: «Vater, ich habe gesündigt gegen den Himmel und vor dir. Ich bin hinfort nicht mehr wert, dass ich dein Sohn heiße...» (Lk 15,18.19). Jedoch: Als der Sohn «noch weit entfernt war, sah ihn sein Vater und es jammerte ihn; er lief und fiel ihm um den Hals und küsste ihn...» (Lk 15,20). Gott sucht das Verlorene; er erwartet den Umkehrenden.

So zeigt uns das Wort Gottes der Heiligen Schrift: Die Grundlage und der Inhalt von Buße und Beichte ist das Evangelium, die frohe Botschaft von der Rettung aus dem Endgericht durch den Glauben an Jesus Christus; es ist die Vollmacht Gottes, die uns durch Jesus Christus übertragen wird, und alles ist umschlossen von der Freude Gottes darüber, dass sein verlorenes, von ihm abgewandtes Geschöpf zu ihm zurückkehrt. Was wir hier tun und empfangen, ist im ausschließlichen Sinne Wort und Werk unseres Herrn Jesus Christus. Er ist es, der hier handelt, indem er erfüllt, was er im Evangelium zugesagt hat.

2. «*Dominus et magister noster Jesus Christus dicendo: Penitentiam agite etc. omnem vitam fidelium penitentiam esse voluit.*» – «*Wenn unser Herr und Meister Jesus Christus sagt: Tut Buße etc., dann wollte er, dass das ganze Leben der Glaubenden Buße sei.*»<sup>5</sup>

Die erste der von Martin Luther am 31. Oktober 1517 an der Schlosskirche zu Wittenberg angeschlagenen 95 Thesen ruft den Anlass für den inner-

kirchlichen Konflikt in Erinnerung, in dessen weiterem Verlauf mit der Bannbulle «*Decet Romanum Pontificem*» vom 3.1.1521 Luther sehr bald von Papst Leo X. exkommuniziert worden ist. Der große Bann ist begründet in der geistlichen Vollmacht, nicht nur zu lösen, sondern auch zu binden und Sünden zu behalten. Dieser große Bann bedeutet nicht nur den Ausschluss aus der irdischen Kirchengemeinschaft, sondern den Verlust des ewigen Heils. Im rechten Verständnis nach dem Auftrag Christi heißt das also, dass dieser Bann nicht nur auf Erden, sondern auch im Himmel gilt. Darin liegt der folgenschwere Ernst dieses Vorgangs, den man keineswegs, wie es allenthalben geschieht, nur als einen kirchenrechtlichen Gerichtsakt auffassen und auf diese Weise bagatellisieren darf, gerade auch wenn seine Berechtigung in diesem konkreten Fall zu bestreiten ist<sup>6</sup>. Kurz danach wurde Luther auf dem 1. Reichstag zu Speyer mit dem Wormser Edikt vom 25. Mai 1521 in die Reichsacht genommen und damit für vogelfrei erklärt. Die kirchliche Verurteilung wird von der weltlichen Gewalt ausgeführt. Man war sich damals noch durchaus der auch heute geltenden, wenn auch oft übersehenen Tatsache bewusst, dass religiöse und politische Gemeinschaft zwar zu unterscheiden, jedoch nicht voneinander zu trennen sind. Es ist sogleich hinzuzufügen: Auch in evangelischen Landeskirchen in Deutschland kommt es heute immer wieder vor, dass Konflikte um die Lehre nicht theologisch, sondern juristisch und disziplinarisch entschieden werden, um die kirchliche Gemeinschaft zu sichern. Insofern ist diese reformatorische Kontroverse keineswegs nur eine historische Erinnerung, sondern sie berührt eine Grundfrage kirchlicher Einheit auch in den reformatorischen Kirchen, ob sie durch die Wirkung der geistlichen Mittel von Wort und Sakrament aufgebaut oder durch weltliche Mittel und Maßnahmen gesichert wird. Wer die Verhältnisse und Vorgänge kennt, wird wissen, wie aktuell diese Frage ist.

Wenn man nun als lutherischer Theologe eingeladen wird, zu dem Thema Buße und Beichte in einer katholischen Zeitschrift einen Beitrag zu liefern, dann kann es nicht peinlich sein, diesen Konfliktpunkt zu erwähnen, sondern peinlich wäre es, ihn zu verschweigen. Was Luther in seinen Thesen und weiteren Schriften kritisiert und ablehnt, ist der Handel mit Ablassbriefen (*indulgentiae*), mit denen nach empfangener Vergebung ein Nachlass zeitlicher Sündenstrafen für Lebende und Verstorbene durch Geld oder andere Auflagen wie Rosenkranzgebete oder Wallfahrten als Genugtuung (*satisfactio*) erworben werden kann. Die Begründung dafür lautete damals wie auch noch heute: «...*ope Ecclesiae quae, ut ministra redemptionis, thesaurum satisfactionum Christi et Sanctorum auctoritative dispensat et applicat*» – «...durch die Hilfe der Kirche, die im Dienst der Erlösung den Schatz der Sühneleistungen Christi und der Heiligen verwaltet und zuwendet»<sup>7</sup>. Indem wir mit aller Deutlichkeit feststellen, dass eine solche

Quantifizierung von Christi und der Heiligen Werke und eine Kommerzialisierung von Buße und Beichte mit dem Wort Gottes damals wie heute unvereinbar ist, können wir uns wieder der gemeinsamen Aufgabe zuwenden und dabei bedenken, dass das Gegenwort zu «Reformation» «Deformation» ist, und das gilt der Beseitigung von Missständen und Entstellungen, von denen auch unsere evangelischen, nach Luther sich benennenden und auf ihn berufenden Kirchen keineswegs frei sind.

Weder Luther<sup>8</sup> noch die lutherischen Bekenntnisschriften<sup>9</sup> haben Buße und Beichte abgelehnt oder gar abgeschafft<sup>10</sup>. Eindeutig abgelehnt wird jedoch die theologisch und kirchenrechtlich im *Decretum Gratiani* II, 33. qu 3 de poenitentia d. 3 c. 8 festgelegte Dreigliederung von *contritio* – Reue, *confessio* – Bekenntnis, *satisfactio* – Genugtuung. Buße und Beichte bestehen vielmehr nach CA XII aus zwei Stücken, nämlich der Reue (*contritio seu terrores incussi conscientiae agnito peccato*) und dem Glauben (*fides quae concipitur ex evangelio seu absolutione et credit propter Christum remitti peccata et consolatur conscientiam et ex terroribus liberat*) – «Nun ist wahre rechte Buße eigentlich nichts anderes dann Reue und Leid oder Schrecken über die Sünde und doch daneben glauben an das Evangelium und Absolution, dass die Sünde vergeben und durch Christum Gnad erworben sei, welcher Glaub wiederum das Herz tröstet und zufrieden machet.» In dieser Korrelation von Wort Jesu Christi und Glaube vollzieht sich der Empfang der Sündenvergebung. Das ist genauso wie bei Taufe und Abendmahl: «*Fides facit sacramentum*» sagen die Reformatoren unter Berufung auf Augustin, und mit dem Wort ist dann nicht nur der Gegenstand, sondern zuerst die Ursache des Glaubens gemeint<sup>11</sup>. Die *satisfactio* oder Genugtuung ist jedoch nicht eine nachfolgende Bedingung aus der Sündenvergebung, sondern deren Voraussetzung, die allerdings darin liegt, dass «*Christus für uns gestorben ist, als wir noch Sünder waren*» (Röm 5,8; vgl. Kol 1,12f). Was auf die Buße folgt ist daher nicht unser Werk als Bedingung und Forderung im Empfang der Buße, sondern Frucht, die aus der Vergebung erwächst und daher Werk und Gabe des Geistes ist: «*Darnach soll auch Besserung folgen, und dass man von Sünden lasse; dann dies sollen die Früchte der Buß sein wie Johannes spricht Matth. 3,8: <Wirket rechtschaffene Frucht der Buß>*» (vgl. Gal 5,13–26). Es kann also in keiner Weise strittig sein, ob man gute Werke tun muss oder nicht, sondern ob sie für die Vergebung gefordert werden oder als geistliche Frucht aus ihr erwachsen. Daher betont Luther in seiner Schrift «*Von den guten Werken*» (1520), in der er eine Auslegung der zehn Gebote gibt, gleich am Anfang: «*Das erste und hochste aller edlist gut werck ist der glaube an Christum*». Das wird mit Joh 6,28f erläutert: «*Dan in diesem werck müssen alle werck gan und yrer gutheit einfluß gleich wie ein lehen von ym empfangen, das müssen wir grob außstreichen (nachdrücklich unterstreichen)*<sup>12</sup> ...» Glaube aber ist, wie Luther das in seiner Vorrede zum Römerbrief formuliert, «*eyn*

gotlich werck ynn uns, das uns wandelt und new gepirt aus Gott, Joh 1. und toetet den alten Adam, macht uns gantz ander menschen von hertz, mut, synn, und allen kreften, und bringt den heyligen geist mit sich»<sup>13</sup>. Die Einsicht nach Eph 3,17, dass Christus durch den Glauben in uns wohnt, macht den Unterschied deutlich zwischen einem bloßen Tatsachenglauben (*fides historiae*) und dem Glauben als geistgewirkter Wirklichkeit (*fiducia*)<sup>14</sup>.

Die Missstände bei der Verwaltung von Buße und Beichte in den Gemeinden waren das auslösende Moment für die reformatorische Forderung nach einer theologischen Neubesinnung und einer praktischen Neuordnung. Denn die Gewissen wurden durch die herrschende Praxis nicht getröstet, sondern in ständiger Unruhe gehalten. In den Schmalkaldischen Artikeln zitiert Luther als Beispiel dafür eine Gebetsformel, die nach der Predigt für das Bekenntnis der «offenen Schuld» verwendet wurde: «*Friste mir, Herr Gott, mein Leben, bis ich meine Sünde büße und mein Leben bessere*» – und er bemerkt dazu: «*Hier war kein Christus und nichts vom Glauben erwähnt*»<sup>15</sup>. Dies ist der Ansatzpunkt für die Auseinandersetzung um die Rechtfertigung mit der Frage, welches die Bedingung für den wirksamen Empfang der Sündenvergebung ist: Das Werk Christi, das im Wort der Vergebung wirksam zugesprochen und im Vertrauen auf dieses Wort empfangen wird, oder eine Ergänzung mit menschlichen Auflagen und Forderungen. Rechtfertigung des Sünders allein durch den Glauben an Jesus Christus heißt in diesem Zusammenhang: Gerecht wird ein Mensch so, dass er vor Gott im Gericht bestehen kann, allein dadurch, dass er auf das vertraut, was Jesus Christus durch sein Leiden, seinen Tod und seine Auferstehung für uns getan hat, und dies wird in Wort und Sakrament wirksam zugeeignet. Der Mensch entschuldigt sich nicht selbst, sondern so wird aus dem alten ein neuer Mensch.

In zwischenkirchlichen Gesprächen ist das Thema «Rechtfertigungslehre» seit Jahren immer von neuem mit großem Aufwand und Einsatz behandelt worden. Für die Mitglieder der zahlreichen Kommissionen wird es schmerzlich gewesen sein, dass die nach langen Mühen verabschiedeten Dokumente von allen Seiten auf oft scharfe Kritik und Ablehnung stießen und dass sie letztlich ohne Wirkung für die angestrebte kirchliche Einheit blieben. Auffallend ist allerdings, dass Rechtfertigung in diesen Texten immer zuerst als ein theologisches Interpretament im Wandel der geschichtlichen Umstände und Verstehensvoraussetzungen verstanden wird, nicht jedoch als ein Geschehen, das sich unter der Wirkung des Wortes in Gesetz und Evangelium sowie durch die Sakramente vollzieht. Theologisch und historisch jedoch ist die Reformation eine Auseinandersetzung um rechte Verkündigung und Seelsorge, die genau bei der Frage nach der rechten Verwaltung des Sakraments der Buße einsetzte<sup>16</sup>. Die Entscheidungsfragen liegen daher nicht in den geschichtlichen Umständen bei der Formulierung theologischer Sätze,

auch nicht in dem letztlich sinnlosen Versuch, vermeinte oder tatsächliche Fehler früherer Zeiten und Generationen aufzuarbeiten. Vielmehr kann es nur um die Frage gehen: Wird *heute in unseren Gemeinden* das Wort Gottes der Heiligen Schrift nach seiner Wirkung in Gesetz und Evangelium recht verkündigt, und werden die Sakramente entsprechend der Einsetzung durch den Herrn recht verwaltet? Das ist nicht nur im Sinn einer konfessionellen Sonderlehre von CA VII das Kriterium für das Vorhandensein von Kirche und wahrer Einheit, sondern damit steht und fällt die Kirche, die ohne diese Mittel, durch die der Heilige Geist wirkt, aufhört, Kirche zu sein. Diese Entscheidungsfrage stellt sich nicht nur zwischen den Kirchen, sondern in ihnen, und zwar deshalb, weil das Ringen zwischen wahrer und falscher Kirche keineswegs nur zwischen den Kirchen stattfindet, sondern in ihnen. Dieses Ringen aber ist gerade ein Kennzeichen für das Vorhandensein von Kirche in dieser Weltzeit, und zwar ebenso, wie das Ringen zwischen altem und neuem Menschen, zwischen dem Fleisch der Sünde und dem Geist Gottes in jedem Menschen, beginnend mit der Taufe bis zu seinem Tod währt (vgl. Röm 6–8). Allerdings sind dann auch alle zwischenkirchlichen Gespräche verfehlt, wenn bei den Bemühungen um Kirchengemeinschaft nicht auch wahre und falsche Lehre in der Gegenwart klar unterschieden werden. Dazu müssen sich auch die Gesprächspartner gegenseitig helfen, selbst wenn das bisweilen schmerzlich sein mag. Einheit gibt es nur durch die Wahrheit, jedoch nicht als Wahrheit.

### 3. «Liebe aus reinem Herzen und aus gutem Gewissen und aus ungefärbtem Glauben» (1 Tim 1,5)

«Tota haec doctrina ad illud certamen perterrefactae conscientiae referenda est, nec sine illo certamine intelligi potest. Quare male de ea iudicant homines imperiti et profani, qui christianam iustitiam nihil esse somniant nisi civilem seu philosophicam iustitiam...» – «Diese ganze Lehre muss auf das Ringen des geängsteten und zerschlagenen Gewissens (Ps 51,19) bezogen werden; ohne dies kann man sie nicht verstehen. Daher urteilen darüber auch unerfahrene und weltlich gesonnene Menschen schlecht, wenn sie meinen, die Gerechtigkeit Christi sei nichts anderes als die bürgerliche und philosophische Gerechtigkeit.»<sup>17</sup>

Vordergründig mag es oft so scheinen, als müssten wir von unserer Erfahrung und Selbsterkenntnis her an das Wort Gottes herantreten, um es uns und anderen Zeitgenossen verständlich zu machen. Doch damit kommen wir nicht weiter, als dass wir uns unsere Vorstellung mit sämtlichen populären und wissenschaftlichen Erkenntnissen vom «*heutigen Menschen*» bestätigen lassen oder dass wir das, was das Wort Gottes uns sagt, als unvereinbar mit diesem «*heutigen Menschen*» ablehnen. Wenn wir jedoch das, was in Buße

und Beichte, aber damit überhaupt durch Wort und Sakrament geschieht, recht verstehen wollen, dann müssen wir davon ausgehen, dass uns Gott in seinem Wort überhaupt erst aufdeckt, wer wir sind und wie es um uns steht. Sündenerkenntnis ist nicht einfach Selbsterkenntnis, gespeist aus negativen Erfahrungen und Gefühlen<sup>18</sup>. Herz, Gewissen und Glaube, die in der angeführten Bibelstelle synonym verwendet werden, sind dann nicht bestimmte physiologische oder psychologische Faktoren, sondern der Bereich, in dem die Begegnung mit Gott sich vollzieht. Das wird im ersten Teil des Doppelgebots klar: *«Und du sollst den Herrn, deinen Gott, lieb haben von ganzem Herzen, von ganzer Seele und mit aller deiner Kraft»* (Dtn 6,5; Mt 22,37; Mk 12,30; Lk 10,27). Wenn wir das begreifen, dann ist es auch nicht mehr die Frage, ob Gott ist oder nicht, sondern was *mein* Gott ist. *«...denn das Trauen und Gläuben des Herzens macht beide, Gott und Abgott... Worauf du nun dein Herz hängst und verlässt»* (hinzuzufügen wäre: wovor du dich fürchtest), *«das ist eigentlich Dein Gott»*. So wird das erste Gebot von Luther in seinem Großen Katechismus erklärt<sup>19</sup>.

Wenn dieser durch das Wort Gottes erschlossene Realitätsbezug nicht mehr gesehen wird, dann verselbständigen sich eigene menschliche Erfahrungen und die entsprechenden psychologischen Methoden, sie zu bewältigen. Für Buße und Beichte wie für die gesamte Seelsorge hat das früher wie heute verhängnisvolle Konsequenzen. Man versucht dann, die Vorgänge im menschlichen Bewusstsein zu analysieren und damit zu steuern, sei es mit psychologischen, moralischen oder juristischen Mitteln. Man kann das an der mittelalterlichen Gnadenlehre ebenso zeigen wie an den heutigen pastoralpsychologischen Methoden in Ausbildung und Fortbildung.

In der innerlutherischen Diskussion um das Thema «Rechtfertigung heute», das auf der Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes 1963 in Helsinki verhandelt worden ist, gibt es dafür ein schlagendes und bis heute nachwirkendes Beispiel. In dem Bericht heißt es: *«Das reformatorische Zeugnis von der Rechtfertigung aus Glauben allein war die Antwort auf die existentielle Frage: <wie kriege ich einen gnädigen Gott?> In der Welt, in der wir heute leben, ist diese Frage fast verstummt. Geblieben ist die Frage: <Wie bekommt mein Leben einen Sinn?>...»*<sup>20</sup> oder: *«Wie finde ich einen gnädigen Nächsten?»*. Ist das Wort Gottes wirklich dazu da, Fragen des heutigen Menschen zu beantworten und damit seine Bedürfnisse zu befriedigen, oder will es uns nicht zurückrufen von unseren falschen Wegen und Vorstellungen?

Bei Luther selbst sieht diese Frage jedoch völlig anders aus; denn sie ist, worauf ihn vor allem sein Seelsorger Johann von Staupitz hingewiesen hatte<sup>21</sup>, die falsche Frage, von der man weggeführt werden muss. In einer Predigt über die Taufe Jesu (Mt 3,13–17) erklärt Luther das seiner Gemeinde so: *«Oh, wann willst du einmal fromm werden und genug tun, dass du einen gnädigen Gott kriegst?» und bin durch solche Gedanken zur Möncherei getrieben*

und habe mich gemartert und geplagt mit Fasten, Frieren und strengem Leben, und doch nicht mehr damit ausgerichtet, denn dass ich nur die liebe Taufe verloren, ja helfen verleugnen. Darum, damit wir nicht durch solche verführt werden, so lasst uns diese Lehre reinhalten, wie wir hier sehen und greifen, dass die Taufe nicht unser Werk noch Tun ist, und einen großen und weiten Unterschied festhalten zwischen Gottes Werken und unseren Werken»<sup>22</sup>.

Bedenken wir überhaupt, was wir in der Taufe empfangen haben und was wir durch sie sind: *Neuschöpfung* (2 Kor 5,17); dann allerdings leben wir auch in der lebenslangen Spannung zwischen dem Fleisch der Sünde des alten Menschen und dem Geist Gottes aus dem Bad der Wiedergeburt (Röm 6-8; Ti 3,5). Daher ist auch die Buße lebenslang notwendig, wie es in der ersten von Luthers 95 Thesen gegen den Ablass betont wird. Hier hat die seltsamerweise immer wieder strittige Wendung von dem *«simul justus et peccator»* bzw. *«peccator in re, justus in spe»* ihren biblisch begründeten Sitz im Leben. Das ist die Folge der Taufe, und erst durch den Tod des Fleisches der Sünde wird diese Spannung aufgehoben. Buße und Beichte ist daher die tägliche neue Umkehr zu dem, was wir durch die Taufe empfangen haben und durch sie sind: *«reditus ad baptismum»* – *«Unter die Taufe kriechen»*, so nannte es Luther, und Philipp Melanchthon betonte: *«Signum poenitentiae aliud non est praeter baptismum»* – *«Das Zeichen (d. i. Sakrament) der Buße ist nichts weiter über die Taufe hinaus»*<sup>23</sup>.

4. *«Denn wenn die Heiden, die das Gesetz nicht haben, doch von Natur tun, was das Gesetz fordert, so sind sie, obwohl sie das Gesetz nicht haben, sich selbst Gesetz. Sie beweisen damit, dass in ihr Herz geschrieben ist, was das Gesetz fordert, zumal ihr Gewissen es ihnen bezeugt, dazu auch die Gedanken, die einander anklagen oder auch entschuldigen – an dem Tag, an dem Gott das Verborgene des Menschen durch Christus Jesus richten wird, wie es mein Evangelium bezeugt»* (Röm 2,14-16).

Damit kommen wir zu *Gesetz und Evangelium* und zu der Wirkung von Gottes Wort im Gewissen. Wir wissen, mit welcher Sorgfalt in den Bußbüchern des Mittelalters, aber auch im Kirchenrecht<sup>24</sup> zur Gewissenerforschung angeleitet wird mit dem Ziel, dass alle Sünden bekannt werden und dass die Reue über die begangenen Sünden auch aufrichtig ist. Dies soll der Seelsorger sorgfältig prüfen, um durch die Beichte die Gewissen zu erleichtern und zu reinigen. Bei allem theologischen Widerspruch kann man immer wieder nur die Konsequenz bewundern, mit der den Seelsorgern bei ihrer meist mangelhaften theologischen Ausbildung Regeln für die Praxis der Seelsorge vorgeschrieben wurden. Es wäre durchaus reizvoll, einen Vergleich mit heutiger Seelsorgeausbildung durchzuführen und dabei zu prüfen, inwieweit wir neben allen Techniken überhaupt noch auf die

Wirkung des Wortes Gottes in Gesetz und Evangelium sowie auf die Gabe der Sakramente vertrauen. Die alte Regel, dass Seelsorge nur durch empfangene Seelsorge gelernt werden kann, ist offenbar völlig vergessen, und daher werden krampfhaft alle möglichen Anleihen bei psychologischen Techniken gemacht, was gerade auch in der Kirche zu einem entsetzlichen Dilettantismus führt, der jedoch mit hohen Ansprüchen von Expertenwissen einhergeht.

Auffallend ist dies: Vom Gewissen, vom Herzen und auch von der Seele wird weder in der Seelsorge noch in der Ethik das aufgenommen, was Gottes Wort uns dazu sagt und aufdeckt. Die Psychologie als Hilfs- oder, wie es bisweilen scheint, als Grundwissenschaft soll vielmehr zeigen, was sich im inneren Unbewussten oder Unterbewussten eines Menschen abspielt und auf welche Weise Probleme zu lösen und Krisen zu bewältigen sind. Psychoanalyse wäre nach dem Wortsinn *«Auflösung der Seele»* oder, wie es Thomas Mann in seinem Roman *«Zauberberg»* bezeichnet, *«Seelenzergliederung»*. Die Voraussetzung dabei ist offenbar, dass Schuldgefühl eine Störung ist, die durch Aussprechen und Besprechen beseitigt werden muss. Sehen wir aber noch, was Hans Joachim Iwand so treffend formuliert hat: *«Denn Sünde ist gar keine Störung, sondern eine Befriedigung der menschlichen Natur ... Aber mehr, diese Befriedigung ist Gehorsamsverweigerung und – die Gehorsamsverweigerung umgekehrt ist Befriedigung.»*<sup>25</sup>

Die Forderung in der mittelalterlichen Beichtpraxis, alle Sünden aufzuzählen, berührt sich durchaus mit einer psychoanalytischen Exploration. Das Unbewusste oder Unterbewusste soll ins Bewusstsein gehoben werden, um frühere, nach Sigmund Freud meist im sexuellen Bereich lokalisierte Störungen zu beseitigen. Das geschieht durchaus mit Wörtern, die freilich Menschenwörter sind; oder es geschieht auch mit pharmakologischen Mitteln. Dafür gibt es inzwischen kirchliche Beratungsstellen mit entsprechend ausgebildetem Personal, bei dem weniger eine theologische als eine psychologische Qualifikation wichtig ist. Eine Folge davon ist freilich auch, dass Pfarrer, denen diese Ausbildung fehlt, sich als unfähig zur Seelsorge vorkommen, doch sie haben nur verloren, was in den vom geistlichen Amt zu verwaltenden Mitteln enthalten ist. Es ist auch nicht zu übersehen, dass nicht nur in Amerika die Psychoanalyse weithin den Platz und die Funktion der Seelsorge, damit auch von Buße und Beichte, eingenommen hat und vielfach in Anspruch genommen wird, freilich mit oft erheblichen Kosten. Das Bedürfnis ist also durchaus vorhanden, wo Menschen in ihrem Gewissen, ihrem Herzen und ihrer Seele bedrückt und angefochten sind. Gesucht und oft auch unter dem Namen der Kirche angeboten werden allerdings dann weltliche Mittel und Methoden. Im Vergleich kann man durchaus fragen, ob das Honorar für den Psychoanalytiker nicht dieselbe Funktion hat wie die *«satisfactio»* beim Ablasshandel. Weithin wird dann der getaufte Christ, also das Kind Gottes, als *Klient* oder *Patient* nicht nur

behandelt, sondern auch bezeichnet<sup>26</sup>. Die Taufe hat dabei überhaupt keine Bedeutung mehr; ihre Wirkung wird, wie Luther sagt, verleugnet.

Es hat keinen Sinn, über Vor- und Nachteile der Psychoanalyse zu streiten oder auf ihren Missbrauch und auf die meist geringe Erfolgsquote von etwa 20% hinzuweisen. Schließlich kann man auch «Erfolge» der Seelsorge überhaupt nicht quantifizieren. Jedoch der Gegensatz muss deutlich sein zwischen dem Wort und der Vollmacht Gottes auf der einen Seite und Menschenworten und Methoden auf der anderen Seite<sup>27</sup>. Das Kennzeichen echter geistlicher Vollmacht ist nicht der Anspruch des Experten, sondern die Demut des Sklaven, der Leibeigener seines Herrn ist (vgl. Röm 1,1; 2 Kor 3,5; 4,5 u.ö.).

Wie aber wirkt nun Gesetz und Evangelium in der Seelsorge<sup>28</sup>? Handelndes Subjekt im Wort Gottes mit seiner Wirkung als Gesetz und als Evangelium ist immer nur Gott selbst. Wenn freilich die Heiligen Schriften Alten und Neuen Testaments nicht mehr als Wort des dreieinigen Gottes anerkannt und verwendet werden, sondern als Gottes Wort in Menschenwort oder als menschliches Reden über Gott, dann vollzieht sich, meist unbemerkt, ein Subjektwechsel, und der Mensch tritt als Handelnder an die Stelle Gottes. Für Buße und Beichte wie für die gesamte Seelsorge hat das weitreichende Konsequenzen. Die im Wort Gottes begründete und dadurch zugleich begrenzte geistliche Vollmacht wird durch weltliche Fachkompetenz ersetzt. Das geschieht zwangsläufig in dem Maße, wie der Glaube an Gottes Wort, seine Wirkung und seine Verbindlichkeit schwindet.

Wer jedoch weiß, dass und wie das Wort Gottes in Gesetz und Evangelium im Herzen, im Gewissen und in der Seele eines Menschen wirkt, der weiß auch, dass er überhaupt nicht über die jeweilige Wirkung verfügen kann. Den Bilderstürmern in Wittenberg, die mit Gewalt das Evangelium durchsetzen wollten, hat daher Luther in seinen *Invocavitpredigten* 1522 ins Gewissen geredet: *«Ich kann nicht weiter kommen als bis zu den Ohren; ins Herz kann ich nicht kommen, weil ich den Glauben nicht ins Herz gießen kann, so soll und kann ich auch niemand dazu zwingen und drängen, wenn Gott tut das alleine und macht, dass er vorher im Herzen lebt. Darum soll man das Wort frei lassen und nicht unser Werk dazutun. Wir haben wohl jus verbi (d.i. Recht und Auftrag zur Wortverkündigung), aber nicht executionem (d.i. wir verfügen nicht über die Wirkung des Wortes). Das Wort sollen wir predigen, aber die Folge soll allein in Gottes Gefallen sein»*<sup>29</sup>.

Das Gesetz ist der schriftlich im Wort Gottes offenbarte Wille Gottes. Es ist im Alten wie im Neuen Testament der unveränderliche Maßstab für das Gericht Gottes in Zeit und Ewigkeit (Mt 5,17–20; 2 Petr 1,24.25; Jes 40,6). Dass es im Neuen Bund (Jer 31,33; Ez 31,18; 2 Kor 3,2ff) durch den Geist ins Herz geschrieben ist und nicht auf steinernen Tafeln draußen bleibt, geschieht nicht zuletzt durch die Verkündigung und Unterweisung *by heart*,

*par cœur*. Auswendiglernen ist daher eine wesentliche, leider jedoch oft vernachlässigte und unterschätzte Voraussetzung für das Christenleben und daher auch für die Seelsorge. Ohne genaue Information folgt man nur inneren Gefühlen und herrschenden Meinungen<sup>30</sup>. Viele Irrtümer in Theologie und Kirche sind keineswegs Richtungsfragen, sondern Fragen sachgemäßer Information und geistlicher Bildung. Mehrheit ohne Wahrheit kann nur Irrtum sein<sup>31</sup>. In der Kirche kann es eben nicht um eine Vielfalt von Meinungen gehen, sondern immer nur um Wahrheit oder Irrtum; das wirksame Kriterium aber dafür ist das richtende und rettende Wort Gottes der Heiligen Schrift.

Gewissen findet sich auch bei Nichtchristen, denen *«in ihr Herz geschrieben ist, was das Gesetz fordert»* (Röm 2,14f). Denn das Endgericht Gottes erfolgt nach dem unveränderlichen Maßstab seiner allen Menschen offenbaren Gebote. Wo jedoch das Gebot Gottes im Herzen und Gewissen von Menschen wirkt, da führt das zu Umkehr und Reue, und darauf darf Vergebung der Sünde im Namen Jesu Christi zugesprochen werden. Doch das Gebot Gottes kann auch zur Verteidigung, zur Ablehnung und Verstockung führen<sup>32</sup>. Der in der Wirkung des Wortes Gottes geübte Seelsorger wird wissen und oft genug erfahren, dass getroffene Gewissen sich verteidigen, sich rechtfertigen und dann unter Umständen auch sehr aggressiv reagieren können. Das kann weitreichende und schmerzliche Folgen auch im Zusammenleben von Menschen haben.

Dass an dieser Stelle auch im kirchlichen Dienst tiefe geistliche Fehler aufbrechen, ist in unserer Zeit leider nicht zu übersehen. Man braucht die einzelnen Beispiele nicht aufzuzählen, doch es gilt, den tieferen Grund und vor allem den geistlichen Schaden zu erkennen. Es heißt dann leichthin, dass die Gebote Gottes der Heiligen Schrift durch geschichtliche Umstände und soziale Verhältnisse bedingt seien, und wenn sich die Verhältnisse ändern, müsse sich also auch das Verhalten ändern. Dass im Wort Gottes ausdrücklich und immer wieder betont wird: *«... die das tun, werden das Reich Gottes nicht ererben...»* (1 Kor 6,9.10; Gal 5,21), wird nicht ernstgenommen oder mit der Liebe entschuldigt, die jedoch nach Röm 13,10 ausdrücklich *«des Gesetzes Erfüllung»* und keineswegs gleichgültig gegenüber der Ungerechtigkeit ist (1 Kor 13,6). Nicht nur die Sünde nach dem unveränderlichen Maßstab der Gebote Gottes wird verdrängt, sondern zugleich werden auch die zeitlichen Straffolgen, wie sie so deutlich Röm 1,18-32 als Folge aus der Übertretung des 1. Gebots und der Vertauschung von Schöpfer und Geschöpf beschrieben werden, nicht mehr erkannt. Sind wir überhaupt noch aus geistlicher Erkenntnis fähig, die Straffolgen aus der Übertretung der Gebote Gottes als Strafen Gottes zu erkennen und deshalb zur Umkehr zu rufen? Oder verklären wir das einfach als «Leiden», «Krankheit», «Anlage», «Schöpfungsvariante»?

Nur mit tiefem Schmerz und großer Sorge ist festzustellen: Hier wird nicht mehr der Sünder durch den Ruf zu Umkehr und Empfang der Vergebung gerechtfertigt, sondern die Sünde wird durch die Aufhebung der Gebote und Beseitigung ihrer anklagenden Funktion gerechtfertigt. Auf diese Weise werden jedoch Menschen gnadenlos dem ewigen Gericht und der zeitlichen Strafe Gottes ausgeliefert, vermutlich deshalb, weil man das Gericht der Menschen und der öffentlichen Meinung mehr fürchtet als das Gericht Gottes, aus dem wir die Rettung durch das Evangelium verkünden sollen.

Das hat seine ganz praktische Bedeutung bei der Entscheidung über die Zulassung zum Empfang des Abendmahls nach 1 Kor 11,27-32. Der unbußfertige Sünder muss hier zurückgehalten werden, damit er das Abendmahl nicht zum Gericht empfängt. Dass evangelische Kirchenleitungen beschließen, die heilsnotwendige Ermahnung, um nicht den belasteten und missverständlichen Begriff *«Kirchenzucht»* zu verwenden, vor dem Empfang des Abendmahls abzuschaffen, und dass Pfarrer, die diese ausüben, entlassen werden, zeigt den schlimmen geistlichen Schaden und die tiefe Verblendung. Der Apostel Paulus fordert zur Selbstprüfung auf und sagt seiner Gemeinde dann mit aller Deutlichkeit: *«Denn wer isst und trinkt, dass er den Leib des Herrn nicht achtet (unterscheidet), der isst und trinkt sich selbst zum Gericht. Darum sind auch viele Schwache und Kranke unter euch, und nicht wenige sind entschlafen»* (1 Kor 11,29-30).

Wenn schon das Gesetz als der unveränderliche Wille Gottes nicht mehr anerkannt und verkündigt wird, dann hat das seine Ursache auch darin, dass das Evangelium als frohe und befreiende Botschaft von der Rettung des Sünders aus dem Endgericht durch das Vertrauen auf das Werk Jesu Christi verstummt. Die Klarheit der Erkenntnis, dass *«der Tod der Sünde Sold»* ist, ist verbunden mit der Einsicht: *«die Gabe Gottes aber ist das ewige Leben in Christus Jesus unserm Herrn»* (Röm 6,23). Wo die *«Freude im Himmel»* zu bezeugen wäre, wird stattdessen der Hedonismus als weltliche Lebenseinstellung propagiert, ja unter Umständen mit Gewalt in der Kirche durchgesetzt.

5. *«Oecumenismus veri nominis sine interiore conversione non datur.»* – *«Es gibt keinen echten Ökumenismus ohne innere Bekehrung.»*<sup>33</sup>

Buße und Beichte und damit das ganze Thema Rechtfertigung ist keineswegs nur ein Gegenstand, über den man sich in zwischenkirchlichen Gesprächen verständigen müsste. In erster Linie geht es vielmehr um innere Erneuerung, wie sie in jeder Kirche und vor allem bei jedem von uns täglich nötig und möglich ist: *«... und vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unseren Schuldigern»* (Mt 6,12). Wie aber können wir theologisch

sachgemäß von Buße und Beichte reden, wenn wir vor Augen oder besser: lastend auf unserem Gewissen haben, wie es damit in unseren Gemeinden und doch oft auch bei uns selbst bestellt ist? Was in dem Hauptbekenntnis lutherischer Kirchen, der *Confessio Augustana* Art. XXV, von Buße und Beichte gesagt wird, kann nur als eine ernste Frage im Blick auf die heutige Praxis in unseren Kirchen zitiert werden: «*Die Beicht ist durch die Prediger dieses Teils nicht abgetan. Dann diese Gewohnheit wird bei uns gehalten, das Sakrament nicht zu reichen denen, so nicht zuvor verhört und absolviert sind. Darbei wird das Volk fleißig unterrichtet, wie trostlich das Wort der Absolution sei, wie hoch und teuer die Absolution zu achten. Denn es sei nicht des gegenwärtigen Menschen Stimme oder Wort, sondern Gottes Wort, der die Sünde vergibt. Denn sie wird an Gottes Statt und aus Gottes Befehl gesprochen...*»<sup>4</sup>

Gespräche über eine Verständigung zwischen den Kirchen sind ebenso wie Pläne zu Strukturreformen in den Kirchen bloßes Menschenwerk ohne jede Verheißung aus dem Wort Gottes, wenn wir nicht mehr wahrhaben wollen, wie durch das Wort Gottes sich nicht nur Verstehen, sondern auch Verstockung, nicht nur Rettung, sondern auch Gericht und damit Erwählung und Verwerfung vollzieht. Zur rechten Verwaltung von Buße und Beichte nach der Einsetzung des Herrn gehört jedoch, dass Sünden nicht nur vergeben, sondern auch behalten werden, und dieses Binden und Lösen gilt nicht nur hier auf Erden vor Menschen, sondern ebenso im Himmel vor Gott. Das ist nicht anders als beim Bekennen und Verleugnen (Mt 10,32f; Mk 8,34–38; Lk 9,23–26). Deshalb ist der Ruf zur Buße heilsentscheidend im Leben und im Sterben, für Zeit und Ewigkeit. Darüber leuchtet die Freude im Himmel, «*über einen Sünder, der Buße tut, mehr als über neunundneunzig Gerechte, die der Buße nicht bedürfen*» (Lk 15,7).

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Heinrich Karpp, Die Buße. Quellen zur Entstehung des altkirchlichen Busswesens. Zürich 1969. Als Gesamtüberblick vgl. TRE Art. Buße.

<sup>2</sup> Dieses aus Luthers Kleinem Katechismus «*Wie man die Einfältigen soll lehren beichten*» stammende Sündenbekenntnis (BSLK 517f) wird, wenn auch mit oft tiefgreifenden Änderungen in vielen lutherischen Gottesdiensten, bis heute verwendet.

<sup>3</sup> So ist das z.B. in der Evangelisch-Lutherischen Kirche Lettlands üblich.

<sup>4</sup> Vgl. hierzu die eindrucksvollen Auslegungen von Julius Schniewind (1883–1948), Die Freude der Buße. Zur Grundfrage der Bibel. Hg. von Ernst Kähler (= Kleine Vandenhoeck Reihe 32) Göttingen 1956.

<sup>5</sup> Martin Luther, Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum. 1517. WA 1, 233.

<sup>6</sup> Aus diesem Grund hat Luther auch dazu festgestellt: «*Iniusta excommunicatio externe excommunicato non nocet, sed soli excommunicanti et eidem consentientibus*» – «*Eine unrechtmäßige Exkommunikation schadet nicht dem Exkommunizierten, sondern allein demjenigen, der exkommuniziert und denjenigen, die dem zustimmen.*» (WA 7, 236, 20f.).

<sup>7</sup> *Codex Juris Canonici* von 1983, Cann. 992–997. Peinlich ist jedoch, dass am 31. Oktober 1999 in Augsburg eine «*Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre*» feierlich unterzeichnet werden konnte, obwohl der Anlass der reformatorischen Kontroverse weiterhin in Geltung und Übung ist.

<sup>8</sup> Ernst Roth, *Die Privatbeichte* und die Schlüsselgewalt in der Theologie der Reformatoren. Gütersloh 1952; Bernhard Lohse, *Die Privatbeichte bei Luther*. In: *KuD* 14, 1968, 207–228.

<sup>9</sup> Vgl. dazu besonders: CA und ApolCA XI. XII. XXV; ASm BSLK 433–457.

<sup>10</sup> Bis in die Gegenwart hat es auch immer wieder Bestrebungen gegeben, die Beichtpraxis zu erneuern. Aus der umfangreichen Literatur sei hier nur verwiesen auf: Hildegard Höfliger, *Die Erneuerung der evangelischen Einzelbeichte*. Pastoraltheologische Dokumentation zur evangelischen Beichtbewegung seit Beginn des 10. Jahrhunderts. (= Ökumenische Beihefte zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 6) Freiburg i.U. 1971; Laurentius Klein OSB, *Evangelisch-lutherische Beichte*. Paderborn 1962; Max Thurian, *Evangelische Beichte*. München 1960; Ernst Bezzel, *Frei zum Eingeständnis. Geschichte und Praxis der evangelischen Einzelbeichte*. (= Calwer Theologische Monographien 10) Stuttgart 1982.

<sup>11</sup> Es lässt sich leicht zeigen, dass dies katholischer Konsens ist. Bei Augustin vgl. z.B. In Joh. Ev. Tractatus 80,3: «...tamquam visibile verbum...unde ista tanta virtus aquae ut corpus tangat et cor abluat, nisi faciente verbo: non quia dicitur, sed quia creditur». Ebenso Petrus Lombardus IV. Sent. Dist. VIII: «Credendum est, quod in verbis Christi sacramenta conficiantur; reliqua omnia nihil aliud sunt quam laudes vel obsecrationes fidelium et petitiones».

<sup>12</sup> WA 6, 20, 4f.

<sup>13</sup> WA DB 7, 11, 6ff.

<sup>14</sup> Vgl. dazu R. Slenczka, Art. Glaube VI. Reformation/ Neuzeit/ Systematisch–theologisch. TRE 12, 318–365.

<sup>15</sup> BSLK 439, 5f mit Nachweis der Fundstelle.

<sup>16</sup> Vgl. dazu Gottfried Martens, *Die Rechtfertigung des Sünders – Rettungshandeln Gottes oder historisches Interpretament?* (= FSÖTh64) Göttingen 1992.

<sup>17</sup> CA XX, 17f. BSLK 78, 8ff.

<sup>18</sup> In den *Schmalkaldischen Artikeln* heißt es daher auch von der Erkenntnis der Erbsünde, d.h. von der Tatsache, dass wir nicht nur sündigen, sondern Sünder sind: «*Solche Erbsünde ist so gar ein tiefe Verderbung der Natur, dass sie kein Vernunft nicht kenne, sondern muß aus der Schrift Offenbarung geglaubt werden, Ps 51 und Ro 5, 12ff, Exo 33, 20.*» BSLK 434, 8–10.

<sup>19</sup> BSLK 560, 14ff.

<sup>20</sup> 13.

<sup>21</sup> In einem Brief an Staupitz erinnert ihn Luther an das, was er von ihm gelernt hat: «*quod poenitentia vera non est, nisi quae ab amore iustitiae et Dei incipit. Et hoc esse potius principium poenitentiae, quod illis est finis et consummatio censetur*» – «*dass es keine rechte Buße gibt, wenn sie nicht bei der Liebe der Gerechtigkeit und Gottes einsetzt. Dies ist vielmehr der Anfang der Buße, was jenen erst deren Ziel und Abschluss ist*» (WA 1, 525).

<sup>22</sup> WA 37, 661, 23ff. Vgl. dazu: R. Slenczka, *Luther als Seelsorger für unsere Zeit*. In: *ders.*, *Neues und Altes*. Neuendettlau 2000. Bd. 2. 30–59.

<sup>23</sup> *Loci Communes* 1521. CR 21, 215.

<sup>24</sup> *Decretum Gratiani* p. II c. 33 qu. 3. De poenitentia; Friedrich Wilhelm Hermann Wasserschleben, *Die Bußordnungen der abendländischen Kirche*. Halle 1851. ND Graz 1958; H.J. Schmitz, *Die Bußbücher und die Bußdisziplin der Kirche*. 2 Bde. 1883. ND Graz 1958.

<sup>25</sup> Hans Joachim Iwand (1899–1960), *Nachgelassene Werke* Bd. 6, München 1964. 87.

<sup>26</sup> Z.B. «*klientenzentrierte Seelsorge*».

<sup>27</sup> Eine unvermeidliche Folge unter dem Einfluss psychoanalytischer Methoden und Mittel zeigt sich daran, dass das Beicht- und Seelsorgegeheimnis nicht nur durch die Supervision bei der Ausbildung, sondern auch durch Publikation von Fallbeispielen in der Literatur gebrochen wird. Dabei zeigt sich, wie die Beziehung Gott-Mensch in die Mitmenschlichkeit aufgelöst worden ist. Man muss allerdings dann auch wissen und klar sagen, dass auf diese Weise die geistliche Vollmacht bereits ohne alle Disziplinarmaßnahmen verloren ist.

<sup>28</sup> Vgl. hierzu *Dietrich Bonhoeffer* (1906–1945), Vorlesung über Seelsorge im Predigerseminar Finkenwalde zwischen 1935 und 1939. Daraus besonders ein eindrucksvoller und höchst bedenkenswerter Abschnitt über «Gesetz und Evangelium in der Seelsorge». In: *Ders.* Gesammelte Schriften. Hg. Eberhard Bethge. Bd. 5. München 1972. 367–383 bzw. *Dietrich Bonhoeffer, Werke* Bd. 14. Gütersloh 1996. 554–591. Dabei ist daran zu erinnern, dass Bonhoeffer durch seinen Vater einschlägige Kenntnisse der Psychiatrie und Psychoanalyse hatte. *Gerhard Ludwig Müller*, Wiederver-söhnung in der Gemeinde. Das streitbare Engagement Dietrich Bonhoeffers für die Erneuerung der Einzelbeichte. In: *Cath* 33, 1979. 292–238.

<sup>29</sup> WA X/III, 15.

<sup>30</sup> Luther hat daher in seiner Vorrede zum Kleinen Katechismus dazu einige wichtige pädagogische Regeln eingeschärft: Zuerst auswendig lernen und danach erklären. Ohne dieses Grundwissen im Herzen kann man nicht Christ sein. Schließlich geht es bei diesem Grundwissen um die Grundlagen nicht nur für das Reich Gottes, sondern auch für das Reich der Welt im Blick auf die Ordnung menschlichen Zusammenlebens (BSLK 502–505).

<sup>31</sup> Vgl. dazu *R. Slenczka*, Synode zwischen Wahrheit und Mehrheit. Dogmatische Überlegungen zur synodalen Praxis. In: *ders.*, Neues und Altes. Neuendettlau 2000. Bd 3. 106–121.

<sup>32</sup> Für die zahlreichen Schriftbelege vgl. dazu: 2 Kor 2,15f.; 4,3f.; Röm 9–11; Jes 6; 63,17; Mk 4,10–12 (3–20) pp; Joh 12,37–41; 2 Thess 2,9–12; Ps 81,13; Joh 12,37–42; Hebr 4,12–13; Jak 4,11f; 1 Kor 1,18ff; Apg 17,30–31; 28,23–28 u.a.

<sup>33</sup> *Vaticanum II.* Decretum de Oecumenismo, 7.

<sup>34</sup> BSLK 97, 33–98, 7.

JAN-HEINER TÜCK · FREIBURG

## DAS UNVERZEIHBARE VERZEIHEN?

*Jankélévitch, Derrida und die Hoffnung wider alle Hoffnung*

«Das Erbarmen ist das andere Antlitz der wahren Gerechtigkeit.»<sup>1</sup>

JEAN-MARIE LUSTIGER

«Das Opfer soll seinen Schlächter lieben. Ein monströser Satz.  
Aber einer, der unergründliches Licht verbreitet.»<sup>2</sup>

GEORGE STEINER

Es gibt Verbrechen, welche die Sprache verschlagen. Das Raffinement des Hasses, der kaltschnäuzige Zynismus der Entwürdigung, die Abgründe der Perversität, aber auch die verstummten Schreie der Opfer, die verzweifelte Trauer der Überlebenden ... wer wollte beanspruchen, für diese Vorgänge die richtige Sprache parat zu haben? Dennoch kann über das, was geschah, nicht einfach geschwiegen werden. «Schweigen ist verboten, Sprechen ist unmöglich.»<sup>3</sup> Dieses Diktum von Elie Wiesel bringt die Ausweglosigkeit auf den Punkt, mit der die Überlebenden von Auschwitz und ihre Nachfahren<sup>4</sup> konfrontiert waren, vom Unsagbaren zu reden. Die Toten dem zweiten Tod des Vergessens zu entreißen und ihnen so die Treue zu halten, das war für nahezu alle Überlebenden das vorrangige Motiv, die Mauer des Schweigens zu brechen. Es ist bekannt, dass die meisten – man denke nur an Namen wie Imre Kertész, Ruth Klüger, Primo Levi oder Elie Wiesel – erst nach Jahren, ja Jahrzehnten die Sprache für das Unaussprechliche gefunden haben. Diese Zeugnisse sind um so wichtiger, als es galt, das *andere* Schweigen der Täter, die ihre Untaten in bockiger Verbohrtheit vertuschen, zu unterlaufen, die Wortkargheit der Komplizen und Mitläufer, die nichts gesehen, nichts gehört und nichts gewusst haben wollen, zu widerlegen. Der Schleier verharmlosender Wendungen, den sie über die MACHENSCHAFTEN legten, musste zerrissen und an die entsetzlichen Grauen *erinnert* werden.

JAN-HEINER TÜCK; Dr. theol., geb. 1967, Studium der Theologie und Germanistik in Tübingen und München. Wissenschaftlicher Assistent an der Theol. Fakultät der Universität Freiburg i.Br., verheiratet und Vater von drei Kindern. Er ist im Redaktionsbeirat dieser Zeitschrift.

Es gehört zur Unumkehrbarkeit historischer Vorgänge, dass einmal Geschehenes nicht ungeschehen gemacht werden kann. Selbst wenn sie wollten, könnten die Henker ihre Opfer nicht wieder zum Leben erwecken. Ihre Tat bleibt der Geschichte unauslöschlich eingeschrieben. Allerdings können sie sich zu dem, was sie getan oder unterlassen haben – auch die Unterlassung kann verbrecherische Züge annehmen –, in ein nachträgliches Verhältnis setzen. Sie können bereuen und wiedergutmachen (wenn es dazu nicht zu spät ist) oder in selbtherrlicher Attitüde ihre Schuld leugnen und sich selbst zum «Opfer» des totalitären Regimes stilisieren. Auch für die Seite der Gepeinigten, sofern sie überlebt haben und nicht endgültig verstummt sind, gilt, dass sie sich zu den barbarischen Verbrechen unterschiedlich verhalten können: Vom Trauma der Demütigung heimgesucht und auf Wiederherstellung der Gerechtigkeit drängend, können sie gegenüber den Tätern den Standpunkt der Unversöhnlichkeit einnehmen. Wären sie aber auch in der Lage, das Unmögliche zu tun und Unverzeihliches zu verzeihen? Über beide Möglichkeiten, sich angesichts des Grauens zu verhalten, sind in der philosophischen Debatte der Gegenwart bemerkenswerte Positionen vertreten worden. Die These etwa, dass bestimmte Vergehen «bis ans Ende der Tage» unvergebar seien, untergräbt nicht nur die Hoffnung auf universale Versöhnung, sie läuft auch auf eine radikale Infragestellung sakramentaler Absolution hinaus. Kann Gott dem Täter seine Sünden vergeben, ohne dass die Opfer in das Vergebungsgeschehen involviert werden?

### 1. NICHT VERGESSEN. – NICHT VERGEBEN (VLADIMIR JANKÉLÉVITCH)<sup>5</sup>

Der Imperativ, *nicht zu vergessen*, kann pädagogisch motiviert sein, dass Auschwitz sich nicht wiederhole (Th.W. Adorno). Er kann sich aber auch mit der moralischen Forderung verbinden, *nicht zu verzeihen*. Von dem französischen Philosophen Vladimir Jankélévitch (1903–1985) stammt das Wort: «Die Geschichte des Pardon ist in Auschwitz zu Ende gegangen.» (16; 271) Sein Beharren auf der Unverzeihlichkeit der NS-Verbrechen wendet sich gegen eine vorzeitige Beruhigung der Gewissen und gegen eine den Abgrund des Grauens zudeckende Versöhnungsrhetorik. In seinem 1971 erschienen Essay *Pardonnez?* hat Jankélévitch, der selbst in der Résistance gegen den Faschismus gekämpft und sein Leben aufs Spiel gesetzt hat, sein Plädoyer für die Unvergebarkeit der NS-Verbrechen in zwei Argumentationsgängen dargelegt. Der erste bezieht sich auf das juristische Problem der Verjährbarkeit von Verbrechen, der andere auf das verblüffende Phänomen, dass die Überlebenden der Shoah in den ersten Jahrzehnten nach 1945 *nicht* um Vergebung gefragt wurden, das Postulat der Aussöhnung also gleichsam über die Köpfe der Betroffenen hinweg erhoben wurde.

Der erste Teil des Essays lässt sich in die These zusammenfassen: Die NS-Verbrechen sind unverjährbar, weil sie *Verbrechen gegen die Menschlichkeit* sind. Die juristischen Kriterien für eine Verjährung, über die in Frankreich in den 1960er Jahren intensiv diskutiert wurde, greifen im Blick auf Auschwitz nicht, da es sich hier erstens um ein Verbrechen von internationalem Ausmaß handelt und zweitens die Monstrosität der Vernichtung alle bisherigen Verstehenskategorien sprengt. Um dem abstrakten Terminus «Verbrechen gegen die Menschlichkeit» eine konkrete Note zu geben, stellt Jankélévitch die geradezu *ontologische* Dimension der Dehumanisierung heraus: «Es ist das Sein des Menschen selbst, *ESSE*, das der rassistische Genozid im schmerzenden Fleisch dieser Millionen von Märtyrern zu vernichten suchte.» (247) Die administrativ geplante und industriell durchgeführte Vernichtung der europäischen Juden ist ein *Attentat* gegen den Menschen als Menschen. Man muss sich in diesem Zusammenhang erneut klarmachen, dass die Juden nicht aufgrund irgendwelcher Delikte, die sie sich hätten zu Schulden kommen lassen, und auch nicht aufgrund politischer oder religiöser Überzeugungen deportiert, interniert und vernichtet wurden, sondern schlicht und einfach deswegen, weil sie Juden waren. Der nazistische Rassenwahn, der Säuglinge und Greise, Männer und Frauen gleichermaßen umfasste, bestritt den Juden das elementare Recht, zu leben und zu atmen. Ihre «Schuld» bestand darin, geboren zu sein, und nachdem man ihnen sukzessive zunächst die Bürgerrechte und dann den ontologischen Status, Mensch zu sein, abgesprochen hatte, konnte man sie wie Tiere in Lagern zusammenpferchen und der kollektiven «Schlachtung» überantworten. Ausdrücklich kennzeichnet Jankélévitch die nationalsozialistische Politik der Ausrottung als «Produkt der reinen Bosheit und der *ontologischen* Bosheit, der teuflischsten und willkürlichsten Bosheit, welche die Geschichte je gekannt hat» (249). Die Täter dieses Verbrechens sind für ihn «keine einfältigen Fanatiker oder nur blinde Doktrinäre», sondern «Monster» und «Metaphysiker der Menschenschinderei», die – um ein Beispiel ihres ausgeklügelten Sadismus zu geben – aus der Haut der Deportierten Seife und Lampenschirme produziert haben. Diese bestialischen Verbrechen zu verzeihen – und Verjährung ist eine Form zu verzeihen –, ist nach Jankélévitch zutiefst unmoralisch, und «dieses gewaltige Verbrechen gegen die Menschlichkeit zu vergessen, ein neues Verbrechen gegen die menschliche Gattung» (250).

Es gibt für diese Verbrechen keine juristische Strafe, die kommensurabel wäre. Es gibt nach Jankélévitch auch nichts wieder gutzumachen, das *Nichtwiedergutmachende* lasse sich nicht wiedergutmachen (vgl. 279). Das Verbrechen sei *unsühnbar* (254), und der Versuch, durch materielle Reparationen Sühne für sechs Millionen Tote zu leisten, unstatthaft und absurd. Obwohl sich Jankélévitch selbst einer Rhetorik des Diabolischen

bedient, um die Monstrosität der NS-Verbrechen zu kennzeichnen, lehnt er die Vorstellung einer satanischen Macht, durch deren Einfluss die barbarischen Exzesse der Täter erklärt werden könnten, entschieden ab. Er wittert in theologischen Deutungsmustern, die Hitler als Antichristen bezeichnen oder die Sogkraft der NS-Ideologie auf ein Prinzip des Bösen zurückführen, eine subtile Schuldabschiebungsstrategie, die für ihn inakzeptabel ist, weil die Täter für ihre Taten selbst einzustehen haben und ihre Schuld nicht auf abstrakte Größen abgewälzt werden kann. So verwundert es nicht, dass Jankélévitch diejenigen, die in den 1960er Jahren für eine Verjährung der NS-Verbrechen eintraten und mildernde Umstände für die Henker geltend machten, der Unempfindlichkeit gegenüber den Opfern bezichtigt. Debatten, die Auschwitz zu einem «Fall» degradieren und historische Vergleiche zu Stalins Säuberungen oder anderen Genoziden herstellen, lehnt er vehement ab. «Auschwitz ist kein Kolloquiumsthema» (257), es ist «kein besonderer Fall von menschlicher Barbarei» (258), es ist «das grauenhafteste Verbrechen der Geschichte» (262), «unvergleichlich» (ebd.). Immer wieder konfrontiert Jankélévitch seine Leser mit den unerträglichen Aktionen der Täter, die Mozart spielen ließen, während sie die Inhaftierten henkten, die den Leichen die Goldkronen herausbrachen, bevor sie den Krematorien überantwortet wurden ... Die Inkommensurabilität und Einzigkeit von Auschwitz wird herausgestellt, um die These von der Unverjährbarkeit der NS-Verbrechen zu stützen. Auch die – im sogenannten Historikerstreit vielfach übersehene – religiöse Tiefendimension des Verbrechens deutet Jankélévitch an, wenn er daran erinnert, dass die Juden von den Nationalsozialisten als «verfluchte Rasse» angesehen wurden, ihnen der «Gottesmord» in die Schuhe geschoben wurde.<sup>6</sup>

Im zweiten Teil seines Essays untermauert Jankélévitch sein Plädoyer für die Unvergebarkeit durch den Hinweis, dass die Täter *nicht* um Vergebung gebeten, ihre Schuld nicht eingestanden und auch keinerlei Reue gezeigt hätten (hier wäre allerdings vorsichtig rückzufragen, ob dieses Urteil nicht möglicherweise zu schnell gefällt wird). Unter der Hand wird an dieser Stelle jedenfalls eine *Bedingung* eingeführt, an welche die Gewähr von Vergebung gebunden sein könnte: Ohne Eingeständnis der Schuld, den Schmerz der Reue, die Bitte um Vergebung auf Seiten der Täter keine Verzeihung durch die Opfer! (Jacques Derrida wird genau dieses Bedingungsgefüge, diese Ökonomie des Verzeihens problematisieren). Andererseits erinnert Jankélévitch völlig zurecht daran, dass es das unüberspringbare «Vorrecht der Opfer» sei, ihren Henkern zu verzeihen (275). Er betrachtet es vor diesem Hintergrund als anmaßende Heuchelei, die Überlebenden an die «Pflicht zur Nächstenliebe» zu erinnern und sie zu bedrängen, doch endlich das erlösende Wort der Vergebung auszusprechen. Außerdem gibt er zu bedenken, dass die wenigen Überlebenden gar nicht das Recht haben,

im Namen der Toten zu verzeihen. «Nein, es steht uns nicht zu, für kleine Kinder zu verzeihen, an deren Todesmarter die Bestien sich vergnügten» (275f.). In einer Art Aufstand der Erinnerung gegen den alles nivellierenden Mahlstrom der fortlaufenden Zeit sucht Jankélévitch die Abscheulichkeit der NS-Taten wach zu halten und das «Ressentiment» gegen die Täter, die inzwischen ruhigen Gewissens ihrem neu errungenen Wohlstand frönten, zu nähren. Von daher ist es konsequent, wenn er gegen Gleichgültigkeit, moralische Amnesie und allgemeine Oberflächlichkeit, die längst zur sog. Tagesordnung übergegangen ist, protestiert: «Wir werden nachdrücklich an die Agonie der Deportierten ohne Bestattung und an die kleinen Kinder denken, die nicht zurückgekehrt sind. Denn diese Agonie wird dauern *bis ans Ende der Tage*.» (282)<sup>7</sup> Und bereits vorher: «Daher werden wir gerne sagen und dabei die Worte des Gebets auf den Kopf stellen, die Jesus nach dem Evangelium des Hl. Lukas an Gott richtet: Herr, vergib ihnen nicht, denn sie wissen, was sie tun.» (265)

Jankélévitch steht mit seiner These von der Unvergebbarkeit nicht allein. Auch andere Überlebende haben diesen Standpunkt aus Solidarität mit den Toten vertreten. So bekundet Elie Wiesel: «[...] ich hoffe, dass ihren Mördern niemals verziehen werden wird. Ich will nicht, dass *Gott* ihnen verzeiht, was sie den Kindern angetan haben. Niemals.»<sup>8</sup> Und auch Simon Wiesenthal verkehrt den Gebetsruf des sterbenden Jesus (vgl. Lk 23,24), wenn er schreibt: «O Herr, vergib ihnen *nicht*, denn sie *wussten*, was sie tun!»<sup>9</sup>

Diese auf Unvergebbarkeit beharrenden Stimmen sind unüberhörbar. Sie stören den Chor derer, die eine Rhetorik der Versöhnung bemühen, ohne den Abgrund der Vergangenheit ermessen zu haben. Der Kampf gegen das Vergessen des Unrechts und ein tiefes Unbehagen an einem «idyllischen Messianismus der Vergebung» (Emmanuel Lévinas)<sup>10</sup> sind die Motivationsgrundlage dafür, den Tätern Verzeihung zu verweigern. Diese Haltung wirft das Problem auf, ob es nicht sogar unverzeihlich ist, den Henkern das «Unverzeihliche», das sie verübt haben, zu verzeihen. *Theologisch* läuft das Postulat der Vergebungsverweigerung «bis ans Ende der Tage» darauf hinaus, die Hoffnung auf universale Versöhnung zu verabschieden. Es scheint, als würde Gott selbst sich vor den Opfern moralisch diskreditieren, wenn er das Unverzeihliche verzeihen würde. Wir werden darauf zurückkommen müssen.

## 2. DAS UNVERZEIHLICHE VERZEIHEN – EINE UNMÖGLICHE MÖGLICHKEIT (JACQUES DERRIDA)<sup>11</sup>

Auch Jacques Derrida hat sich der Frage nach der Vergewbarkeit des Unvergebbaren in einem Interview aus dem Frühjahr 2000 zugewandt, in dem er sich unter anderem kritisch mit der Position von Jankélévitch ausein-

andersetzt. Um den Unterschied zwischen Derrida und Jankélévitch angemessen beurteilen zu können, muss man sich allerdings zunächst vergegenwärtigen, dass in den 30 Jahren, die zwischen dem Veröffentlichungsdatum der beiden Texte liegen, enorme gesellschaftliche Anstrengungen unternommen wurden, der Verdrängung von Auschwitz entgegenzuarbeiten. Historische Studien und öffentliche Gedenkstätten, literarische Zeugnisse und Dokumentarfilme, Unterrichtsprogramme an den Schulen und öffentliche Debatten wie der Historikerstreit, die Diskussion um das Berliner «Holocaust»-Mahnmal oder die Rede von Martin Walser haben für eine enorme Präsenz des Themas gesorgt. Die von Jankélévitch inkriminierte Schlussstrich-Mentalität ist inzwischen gesellschaftlich tabuisiert, auch wenn das Problem des Rechtsextremismus damit in keiner Weise erledigt ist. Diese veränderte Ausgangslage bildet den Hintergrund von Derridas Interview, das dem *Jahrhundert der Vergebung* gewidmet ist.

Einleitend sucht Derrida die Rede von Vergebung begrifflich einzugrenzen und stellt – um terminologische Verwirrung zu vermeiden – heraus, dass der Begriff des Vergebens und des Verzeihens nicht mit juristischen Kategorien wie Amnestie und Verjährung zu verwechseln sei. Der Akt der Vergebung überschreite die Sphäre des Rechts. Des weiteren macht Derrida darauf aufmerksam, dass dem Begriff des Verzeihens ein religiöses Erbe eingeschrieben sei, das auf Abraham zurückgehe und alle sich auf ihn berufenden Religionen – das Judentum, das Christentum, den Islam – präge. Dieses religiöse Erbe bereite heute, vor allem durch die Verbreitung des Christentums, einer Universalisierung, ja Globalisierung des Verzeihens den Weg. In der Tat lasse sich ein Wuchern an Szenen der Reue und Vergebung bis in die geopolitische Ebene hinein verzeichnen. Öffentliche Rituale seien geschaffen worden, in denen Souveräne oder Staatsoberhäupter andere Nationen um Verzeihung für vergangene Kriegsverbrechen bäten. Dabei seien fast immer Interessen im Spiel – der nationale Friede, wirtschaftliche Beziehungen etc. Aus diesem Grund ist Derrida gegenüber der geopolitischen Inflation an Vergebungsritualen skeptisch. Er hegt den Verdacht, dass Vergebung, die im Dienst von Zwecken gesucht und dann auch gewährt werde, die Idee der *reinen* Verzeihung korrumpiere. «Jedesmal wenn das Vergeben im Dienste eines Zweckes steht, sei er auch ehrsam und rein geistig (Freikaufen oder Erlösen; Versöhnung oder Heil), jedesmal wenn es versucht, eine Normalität wiederherzustellen (eine soziale, nationale, politische, psychologische), und zwar durch eine Trauerarbeit, durch irgendeine Therapie oder Ökologie des Gedächtnisses, dann ist die «Vergabung» nicht rein – noch ist es ihr Begriff.» (10) Und dann folgt Derridas zentrale These, die sich direkt auf die Frage nach dem Verzeihen des Unverzeihbaren bezieht: «Man muss von der Tatsache ausgehen, dass es, nun ja, Unverzeihbares gibt. Ist es nicht eigentlich das Einzige, was es zu verzeihen gibt? Das

einzig, was nach Verzeihung *rufft*? Wenn man nur bereit wäre zu verzeihen, was verzeihbar scheint, was die Kirche «lässliche Sünde» nennt, dann würde sich die Idee der Vergebung verflüchtigen. Wenn es etwas zu verzeihen gibt, dann wäre es das, was in der religiösen Sprache «Todssünde» heißt, das Schlimmste, das unverzeihbare Verbrechen oder Unrecht. Daher die Aporie, die man in ihrer trockenen und unerbittlichen, gnadenlosen Formalität folgendermaßen formulieren kann: Das Vergeben verzeiht nur das Unverzeihbare. Man kann oder sollte nur dort vergeben, es gibt nur Vergebung – wenn es sie denn gibt –, wo es Unverzeihbares gibt. Was soviel bedeutet, dass das Vergeben sich als gerade Unmögliches ankündigen muss. Es kann nur möglich werden, wenn es «das Un-mögliche tut» (11). Für Derrida liegt die Allgegenwart des Themas Vergebung darin begründet, dass es im 20. Jahrhundert nicht nur ungeheuerliche Verbrechen gegeben hat, sondern dass diese sichtbar und bekannt geworden, erinnert, aufgearbeitet und archiviert worden sind. Diese durch die Medien erzeugte, ubiquitäre Präsenz von Verbrechen, deren Ausmaß die Kategorien menschlicher Gerechtigkeit sprengt, rufe das Thema Vergebung geradezu auf den Plan.

In diesem Zusammenhang berührt Derrida ebenfalls die Debatte, die in Frankreich 1964 durch die Verabschiedung des Gesetzes über die *Unverjährbarkeit* von Verbrechen gegen die Menschlichkeit angestoßen wurde. Bemerkenswert ist allerdings, dass er – anders als Jankélévitch – zwischen dem juristischen Begriff *unverjährbar* und dem die juristische Sphäre transzendierenden Begriff *unverzeihbar* unterscheidet. Man könne durchaus auf der Unverjährbarkeit eines Verbrechens bestehen, der Dauer der Anklage und der Möglichkeit der Strafverfolgung vor dem Gesetz keine Grenze setzen und dennoch dem Schuldigen vergeben.<sup>11b</sup> Das Besondere der Kategorie des Unverjährbaren sei, dass sie eine Art von Ewigkeit, Transzendenz, ja «den apokalyptischen Horizont eines jüngsten Tages» (11) einführe. Wir erinnern uns, dass auch Jankélévitch diesen Gedanken gestreift hatte, als er – auf ein Wort von Pascal anspielend<sup>12</sup> – davon sprach, die Agonie der Deportierten dauere «bis ans Ende der Tage». Es dürfte kein Zufall sein, dass Derrida genau an dieser Stelle in eine kritische Auseinandersetzung mit Jankélévitch eintritt, insbesondere mit seinem Argument, dass man den Tätern der Shoah um so weniger verzeihen könne, als diese nicht darum gebeten hätten. Dieses Argument bindet laut Derrida den Akt der Verzeihung an die Bedingung, dass der Schuldige in einer Szene der Reue darum gebeten habe, also bereits zuvor eine Umkehr, ja eine Transformation des Bewusstseins vollzogen habe. Dieses Verständnis von Verzeihung wird von Derrida als «ökonomische Transaktion» (11) gekennzeichnet, die der Tradition Abrahams zugleich entspreche und widerspreche. Es gebe nämlich in der Tradition der abrahamitischen Religionen zum einen die Idee des *bedingungslosen*, unendlichen, gnadenvollen, anökonomischen Verzeihens,

das dem Schuldigen auch dann verzeiht, wenn dieser gar nicht um Verzeihung gebeten hat (und man könnte hier darauf verweisen, dass gerade die überraschend, weil völlig *gratis* gewährte Verzeihung beim Schuldigen den Anstoß zu einer Transformation des Bewusstseins geben kann). Zum anderen bestehe aber auch die Idee eines an *Bedingungen* gekoppelten Verzeihens, das vom Sünder eine vorherige Anerkennung des Vergehens, ja den Beginn einer Wandlung erwarte. Hier werde aber nicht mehr dem Schuldigen *als Schuldigem* vergeben, sondern einem Subjekt, das bereits den Ausweis moralischer Besserung vorzeigen könne. Wenn nun Jankélévitch die Verweigerung des Verzeihens mit der Behauptung rechtfertige, die Täter hätten nicht bereut («Wenn sie begonnen hätten, um Verzeihung durch Reue zu bitten, dann hätten wir überlegen können, sie ihnen zu gewähren, aber das war nicht der Fall» [12]), dann folge er klar der zweiten Vorstellung und verrate die Idee einer absoluten Vergebung, obwohl er diese früher selbst unter Rückgriff auf die jüdisch-christliche Tradition vertreten habe.<sup>13</sup> Um den Begriff einer bedingungslosen, ökonomische Transaktionen hinter sich lassenden Vergebung aber geht es Derrida. Er spricht auch von der *reinen* Vergebung, die er von *kalkulierten* Formen des Verzeihens absetzt, die sich im Kontext der Politik immer wieder finden. (Derrida analysiert etwa die Figur der *nationalen Versöhnung*, in deren Namen in Frankreich den Kollaborateuren Amnestie gewährt wurde; geht auf das Institut der Wahrheitskommission in Südafrika ein, die den sozialen und politischen Frieden wiederherstellen sollte etc.). Ungeachtet der vielen Beispiele pragmatisch eingefädelter Versöhnungsprozesse ist im Blick auf die reine Vergebung festzuhalten, dass sie dem Täter vom Opfer selbst *von Angesicht zu Angesicht* gewährt wird und nicht an Dritte, schon gar nicht an staatliche oder sonstige Institutionen, delegierbar ist. Verletzte Rechtsansprüche können vor dem Forum eines Gerichts eingeklagt und juristisch entschieden werden. Verzeihung aber kann einer Person nur von einer anderen zugesprochen werden, und die Person, die der anderen verzeiht, nimmt im Augenblick des performativen Sprechakts «Ich verzeihe dir» eine Souveränität in Anspruch, die ihr den Status einer moralischen Überlegenheit zuzuschreiben scheint – ein Problem, das einer eigenen Erörterung bedürfte. Im Namen der Toten aber – und hier geht Derrida mit Jankélévitch konform – kann niemand Vergebung aussprechen.

Brechen wir die Derrida-Lektüre an dieser Stelle ab und halten die eigentümliche Differenz zwischen einer hyperbolischen Ethik des unbedingten Verzeihens und den pragmatischen, meist von handfesten Interessen geleiteten Formen des Verzeihens fest. Welche Überhangfragen ergeben sich hier für die Theologie?

### 3. JESUS CHRISTUS, DIE INKARNATION DER UNBEDINGTEN VERGEBUNG, UND DIE HOFFNUNG WIDER ALLE HOFFNUNG

Eine sich der Last der Geschichte stellende Theologie kann die durch Jankélévitch und Derrida aufgeworfenen Fragen nicht einfach beiseite schieben. Beide markieren in der Polyphonie der möglichen Stimmen extreme Standpunkte, die sich folgendermaßen zuspitzen lassen: Jankélévitch besteht um der Opfer willen auf Vergebungsverweigerung «bis ans Ende der Tage». Diese Haltung wirft die Frage auf, ob der Wille, das «Unvergebare» zu vergeben, nicht selbst unvergebbar ist. Umgekehrt kann von Derridas Idee der reinen, bedingungslosen Vergebung her die Gegenfrage gestellt werden, ob es nicht unverzeihlich ist, sich dem Geist der Verzeihung definitiv zu verschließen.

Die theologische Tradition spricht einmütig davon, dass es die Prärogative Gottes sei, Sünden zu vergeben. Nur der Schöpfer kann auch erlösen, der Mensch kann allenfalls vergeben, indem er den Täter nicht auf seine Tat fixiert, ihn – trotz allem und nach allem – annimmt und ihm so die Möglichkeit eines Neuanfangs einräumt. Aber die soteriologische Ohnmacht des Menschen besteht wohl darin, dass er dem Peiniger die drückende Last seiner Schuld nicht nehmen kann. So hat Jean-Marie Lustiger im Blick auf die NS-Verbrechen festgehalten: «[...] selbst wenn das Opfer vor dem Sterben dem Henker das angetane Leid zu verzeihen vermocht hat, kann dies das Gewissen des Henkers vom getanen Bösen nicht befreien. Der alleinige Mensch kann die Sünde eines andern Menschen nicht verzeihen. Darin liegt die Tiefe des Übels und seine Unheilbarkeit [...] *Gott allein kann verzeihen.*»<sup>14</sup>

Wenn aber Gott allein verzeihen kann, wie steht es dann um das Mitspracherecht der Opfer? Kann im Namen des *Absoluten* eine *Absolution* erteilt werden<sup>15</sup>, ohne dass das gestörte Verhältnis zwischen Tätern und Opfern berücksichtigt würde? Kann es – schärfer gefasst – eine Versöhnung des Sünders mit Gott hinter dem Rücken der Betroffenen geben? Klar ist, dass Jankélévitchs Haltung der Vergebungsverweigerung die sakramentale Lossprechung für NS-Täter von Grund auf ablehnen muss. Aber auch vom Gedanken her, dass es das Vorrecht der Opfer sei, ihren Tätern zu verzeihen, ergeben sich ernsthafte Anfragen. Selbst wenn einzelne NS-Täter nach 1945 zum Glauben zurückgefunden, ihre Taten in einem schmerzlichen Prozess bereut (*contritio*) und ihre Schuld vor dem Priester als dem bevollmächtigten Repräsentanten Jesu Christi bekannt (*confessio*) haben sollten, bliebe die Frage, ob ihnen die Lossprechung nicht solange hätte vorenthalten werden müssen, als ihnen auch von Seiten der Opfer Verzeihung gewährt worden wäre. Was aber, wenn die Opfer tot sind und keine Verzeihung mehr aussprechen können, wenn also jede Wiedergutmachung (*satisfactio*) zu spät kommt?<sup>16</sup>

An dieser Stelle gilt es, an eine Unterscheidung zu erinnern: Zwar kommt es Gott allein zu, Sünden zu vergeben («Vergebung»), aber mit der Sündenvergebung sind nicht automatisch die sozialen Auswirkungen der Sünde ins Reine gebracht («zeitliche Sündenstrafen»). Im Gegenteil: in einem schmerzlichen Prozess müssen die Auswirkungen der Sünde vom Täter übernommen und gesühnt werden. Wenn dies im Horizont der Geschichte nicht mehr möglich ist, dann reicht der Prozess, im Angesicht der anderen mit der eigenen Schuldgeschichte in die Wahrheit zu kommen, über den Tod hinaus. Diese geschichtstranszendente Perspektive ist auch im Blick auf Gottes Versöhnungsinitiative zu bedenken, die «über das geschichtlich Versöhnbare hinausreicht, da sie nicht auf sich beruhen lässt, was die Konfliktgeschichten dieser Welt den jeweiligen Opfern menschlich unheilbar zufügte. Gottes Versöhnungswerk vollzieht sich nicht auf dem Rücken der Opfer.»<sup>17</sup> Hinzu kommt, dass die Kirche vereinzelt NS-Tätern die sakramentale Lossprechung erteilt hat, weil ihr die Vollmacht übertragen wurde, den Sündern das göttliche Vergebungswort zuzusprechen. Aus der Warte derer, die für die Unvergebbarkeit votieren (aber wer hätte das Definitionsmonopol zu bestimmen, was «bis ans Ende der Tage» als unvergebbar zu gelten hat?), ist dies ein skandalöser Vorgang. Doch wird man daran erinnern müssen, dass die Kirche sich das Wort der Vergebung nicht selbst anmaßt (wie käme sie dazu?), sondern es im Namen des auferweckten Gekreuzigten ausspricht, der sich auf Golgotha mit allen rettend identifiziert hat. Diese rettende Identifikation hängt eng zusammen mit Derridas Gedanken der *reinen bedingungslosen Vergebung*, welcher bereits im jüdischen Erbe (Ex 23, 4f; Spr 25, 21f; Ps 35, 13f; Ps 109, 4f)<sup>18</sup> angelegt ist. In der christlichen Tradition findet er seine Entsprechung in der Forderung Jesu, nicht nur sieben, sondern siebenundsiebzig mal zu vergeben, selbst dann, wenn die Peiniger *nicht* um Vergebung gebeten haben (Mt 18,21f.); seine Entsprechung auch in dem Gebot, die Feinde zu lieben und für die Verfolger zu beten (Mt 5,43–48). Diese ethischen Weisungen sind – weit davon entfernt, abstrakte Parole zu bleiben – *Fleisch* geworden. Der Gekreuzigte hat sterbend für seine Henker gebetet (vgl. Lk 24,32) und «sein Blut für die Vielen vergossen *zur Vergebung der Sünden*» (Mt 26,28).<sup>19</sup> Im Unterschied zu Derrida, der die «unmögliche Möglichkeit» der unbedingten Vergebung offen halten will, um den binären Code «vergebbar» – «unvergebbar» dekonstruierend zu unterlaufen, ist aus der Sicht des christlichen Glaubens zu sagen, dass Jesus Christus die Wirklichkeit, ja die *Inkarnation der unbedingten Vergebung* ist. Von seinem Geist getragen, konnte der erste Märtyrer der frühen Kirche, der Judenchrist Stephanus, unter dem Steinhagel seiner Peiniger ausrufen: «Herr, rechne ihnen diese Sünde nicht an!» (Apg 7,59)

Der Gebetsruf des sterbenden Jesus ist nicht ungehört verhallt. Seine Auferstehung ist der «Beweis» dafür, dass er erhört worden ist. Zugleich ist

die Passion durch die Auferstehung nicht einfach vergessen. Der Auferweckte *ist* der Gekreuzigte, die Wundmale prägen auch die verklärte Leiblichkeit Christi, sie sind seine Identifikationsmerkmale. Die Stigmata werden indes nicht als belastendes Indiz vorgezeigt, um die Verräter zu überführen und die Henker zu verurteilen. Sie sind vielmehr Zeichen des Heils und der Vergebung. Wenn die Kirche Vergebung zuspricht, ohne dass der Täter das Opfer um Verzeihung fragen könnte, dann tut sie dies – und kann es nur tun – in dem Bewusstsein, dass Jesus Christus, der Mittler des Neuen Bundes, über die Macht des Vaters verfügen darf, Erbarmen zu erweisen. Ob dieses Erbarmen Christi für die Opfer mitvollziehbar sein wird, lässt sich vorab nicht sagen, allerdings ist ihr Leiden untergründig auf das Leiden des Messias bezogen. Jean-Marie Lustiger hat diesen schwer vollziehbaren, aber zentralen Gedanken ausgesprochen, als er hervorhob: «[...] die Leiden der Opfer und ihr Sterben sind ein Teil der Leiden des Messias. Sie sind eingeborgen in den Kelch Gottes wie die Tränen seiner Kinder. Der Gedanke ist erlaubt, im Geheimnis Gottes, dass im Empfang des Verzeihens, das der Gekreuzigte schenkt, die ungezählten Opfer, denen er sich in seinem Leiden zugesellt hat, auch ihm zugesellt werden im Verzeihen, das er gewährt.»<sup>20</sup> Mit diesem Gedanken einer untergründigen Kommunikation der Opfer der Geschichte (*victima*) mit dem leidenden Messias, der seinen Tod als Opfer für alle freiwillig auf sich genommen hat (*sacrificium*), ist die Situation von Buße und Beichte noch einmal überschritten auf den bereits angedeuteten eschatologischen Horizont.<sup>21</sup>

Man wird diesen Horizont nicht bis ins Letzte ausleuchten können, sondern an dieser Stelle zunächst innehalten und an die radikale Vorläufigkeit theologischen Denkens und Sprechens erinnern müssen. In der Geschichte und unter den Bedingungen der Geschichte können keine definitiven Aussagen über die Vollendung der Geschichte getroffen werden – darin liegt die bleibende Bedeutung des *eschatologischen Vorbehalts*.<sup>22</sup> Allenfalls lassen sich tastende Reflexionen vorbringen, die sich von der Logik der Hoffnung leiten lassen, die dem Glauben an die rettende und vergebende Macht Gottes eingeschrieben ist. Wenn es zwischen Tätern und Opfern unter den Bedingungen der Geschichte keine Aussöhnung mehr geben kann, stellt sich die Frage nach der Möglichkeit postmortaler Versöhnung.<sup>23</sup> Was ist mit der ungestillten Sehnsucht nach Wiederaufrichtung der Gerechtigkeit? Reichen die verstummten Klagen der Opfer über den Tod hinaus?<sup>24</sup> Nicht nur die Täter sind ja solange unerlöst, als ihnen das befreiende Wort der Vergebung vorenthalten wird (oder sie sich die Vergabungszusage in steifnackiger Verbohrtheit nicht gefallen lassen wollen); auch die Opfer bleiben in einer Negativbindung an ihre Täter gekoppelt, solange sie auf dem Standpunkt der Unvergebbarkeit beharren. Aus der Sicht des Glaubens ist hier die «wahnwitzige»<sup>25</sup> Hoffnung einzubringen,

dass die unendliche Macht der Liebe, die in der Ohnmacht des Kreuzes sichtbar geworden ist, Täter und Opfer am Ende in ein versöhntes Verhältnis zu bringen vermag und sich die fleischgewordene Feindesliebe, die an den Stigmata des wiederkommenden Christus für alle sichtbar werden wird, am Ende durchsetzt. Die Opfer von Terror und Gewalt können sich (wohl nicht aus eigenem Vermögen, aber in freier Zustimmung zur Gabe der Vergebung des auferweckten Gekreuzigten) die Haltung des bedingungslosen Verzeihens zu eigen machen und mit Christus in ihren Tätern vergabungsbedürftige Nächste und potentielle Brüder und Schwestern sehen.<sup>26</sup> Sie können – so die Hoffnung – in die Freude Gottes, des Vaters, über die Rückkehr der verlorenen Söhne und Töchter einstimmen.

Was aber wäre, wenn auch nur *einer* sich diesem Geist der Versöhnung verschlösse und die Einladung, sich versöhnen zu lassen, definitiv ablehnte? Würden dann die Absichten Gottes mit seiner Schöpfung scheitern? Und was wäre, wenn die unvergebbare Sünde wider den Geist als *Sünde wider den Geist der Vergebung* offenbar werden würde?<sup>27</sup> Definitive Vergabungsverweigerung auf Seiten der Opfer oder definitive Annahmeverweigerung von Vergebung auf Seiten der Täter wären dann die eigentlich unverzeihlichen Akte, weil sie die alle retten wollende Liebe des auferweckten Gekreuzigten gering achteten und ausschlugen. Wenn aber nach allem, was geschehen ist und nicht wieder ungeschehen gemacht werden kann, der Geist der Vergebung die freie Zustimmung aller finden könnte, blieben dennoch die Differenzen zwischen Tätern und Opfern bleibend markiert. Die gelebte Freiheitsgeschichte wäre nicht ausgelöscht, sondern in die verklärte Leiblichkeit gleichsam als Kainsmal eingezeichnet – wobei zu erinnern ist, dass das Kainsmal ein göttliches Schutzzeichen und keine entwürdigende Stigmatisierung darstellt (vgl. Gen 4,15). Statt Erinnerung als Wachhalten des Unversöhnten «bis ans Ende der Tage» wäre im Licht der Vergebung versöhnte Erinnerung (nicht Verdrängung oder Vergessen) möglich.

Verlangen aber die Taten nicht auch ein gerechtes Urteil und eine angemessene (ewige?) Strafe? Wird den Frevlern nicht der unerbittliche Zorn angesagt, und ist die biblische Drohung, dass die Namen der Verruchten aus dem Buch des Lebens getilgt werden, nicht unbedingt ernst zu nehmen? Ein Gericht ohne Gerechtigkeit wäre in der Tat absurd, aber was wäre eine Gerechtigkeit ohne Liebe? Den zahlreichen Drohaussagen im Neuen Testament stehen ebenso viele heilsuniversalistische Aussagen gegenüber, und auch wenn man diese Spannung nicht leichtfertig harmonisieren kann, so gibt es doch gute Gründe dafür, den heilsuniversalistischen, die auf die rettende und versöhnende Kraft des Kreuzes zurückblicken, mit Hans Urs von Balthasar größeres Gewicht beizumessen.<sup>28</sup> Die Frage aber bleibt: «Wird Gott jemals das *nicht* ungerecht nennen können, was ungerecht ist,

wird er auf seine Richterfunktion verzichten können?»<sup>29</sup> (Gianni Vattimo). Sicherlich nicht. Aber andererseits ist der Gedanke nicht abwegig, dass der Schmerz der Wahrheit, von dem ein jeder im Gericht eingeholt wird, mit der Wiederherstellung der Gerechtigkeit zusammenfällt. Die Konfrontation mit den Opfern wird den Tätern jedenfalls nicht erspart bleiben, und man könnte in einem übertragenen Sinne gerade in dieser schmerzhaften Konfrontation die Strafe sehen, die die Täter erleiden müssen, denn nicht zu ermessen ist, welche Abgründe hier zu durchschreiten sind. Nur im Raum der vergebenden Liebe Gottes werden die Abgründe der menschlichen Schuld offenbar, und nur im Raum der vergebenden Liebe Gottes – so ist zu hoffen – wird ein jeder befähigt werden, mit sich und den anderen in die Wahrheit<sup>30</sup> zu kommen. Daher gilt: «Gott kann sehr wohl Richter sein und dennoch vergeben, und allenfalls ist dies das Mysterium, mit dem wir fertig werden müssen, das uns jedoch vielleicht weniger unverständlich wird, wenn wir auf der anderen Seite anerkennen, dass wir der Vergebung bedürfen.»<sup>31</sup>

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Jean-Marie LUSTIGER, *Das christliche Leben: Wiederaufnahme des jüdischen Pascha*, in: DERS., *Wagt den Glauben* (Theologia Romanica XIV), Einsiedeln 1986, 90-104, hier 98.

<sup>2</sup> George STEINER, *Errata. Bilanz eines Lebens*, München 1999, 81.

<sup>3</sup> Jorge SEMPRUN/Elie WIESEL, *Schweigen ist unmöglich*, Frankfurt am Main 1997, 18. Vgl. zum Problem auch meinen Versuch «Gelobt seist du, Niemand». *Paul Celans Dichtung – eine theologische Provokation*, Frankfurt am Main 2000.

<sup>4</sup> Sarah KOFMAN bringt die Aporie, über Auschwitz zu sprechen, folgendermaßen zum Ausdruck: «Wie könnte ich nicht darüber sprechen? Und wie kann ich darüber sprechen? Wie kann man über etwas sprechen, angesichts dessen jede Möglichkeit zu sprechen vergeht?», in: DIES., *Ersttickte Worte* (Edition Passagen 19), Wien 1988, 27.

<sup>5</sup> Vladimir JANKÉLÉVITCH, *Das Verzeihen. Essays zur Moral und Kulturphilosophie*. Mit einem Vorwort vom Jürg Altwegg, Frankfurt am Main 2003. Die von Ralf KONERSMANN edierte Aufsatzsammlung enthält Beiträge über die Lebensphilosophie Georg Simmels, die Lüge, das «Beinahe-Nichts», Austerität und Dekadenz etc. Im Folgenden beschränke ich die Darstellung auf den Essay *Pardonner?* (ebd., 243-282). Die Seitenzahlen im Text beziehen sich auf diesen Beitrag. – Vgl. zum biographischen Hintergrund Wiard RAVELING, *Über Vladimir Jankélévitch*, in: *Sinn und Form* 49 (1997) 328-338, sowie den instruktiven Überblick von Xavier TILLETTE, *Ein Kitesch der Seele. Die Ethik von Vladimir Jankélévitch*, in: *Sinn und Form* 53 (2001) 798-809.

<sup>6</sup> Was die religiöse Tiefendimension der Shoah anlangt, sei hier lediglich auf drei Stimmen hingewiesen: Franz MUSSNER hat die Analogielosigkeit von Auschwitz auf zwei biblische Grunddaten zurückgeführt: (1) die Erwählung des jüdischen Volkes in Absetzung zu den *gojim*; (2) den von Gott nie gekündigten Bund mit Israel (vgl. DERS., *Überlegungen eines Biblikers zum «Historikerstreit»*, in: DERS., *Dieses Geschlecht wird nicht vergehen*, Freiburg-Basel-Wien 1991, 115-120). George STEINER sieht den Grund für den Judenhass vor allem in drei «jüdischen» Zumutungen, welche die elementaren Instinkte des Menschen herausfordern: (1) den jüdischen Monotheismus

und seine Ethik der zehn Gebote, (2) das jesuanische Gebot der Feindesliebe und (3) den marxistischen Kampf gegen soziale Ungerechtigkeit (DERS., *Errata. Bilanz eines Lebens*, München 1999, 79ff.). Und Jean-Marie LUSTIGER: «Wenn man es gewagt hat, bezüglich Israel und Christus von Gottesmord zu sprechen, so müsste man bezüglich der christlich genannten, abendländischen Völker und dem, was sie dem jüdischen Volk angetan haben, von Gottesmord sprechen» (DERS., *Die Verheißung. Vom Alten zum Neuen Bund*, Augsburg 2003, 66).

<sup>7</sup> «Bis ans Ende der Tage» – damit wird deutlich, dass das Geschehene nicht ungeschehen gemacht werden kann. Man könnte allenfalls ein *anderes* Verhältnis zu dem Geschehenen (und damit zu den Tätern) einnehmen – aber diese Vorstellung ist Jankélévitch ein Gräuöl, weil er dadurch die Solidarität mit den Opfern preiszugeben glaubt. Die Frage, ob es überhaupt gestattet ist, im Namen der Opfer *nicht* zu verzeihen, stellt sich ihm nicht, obwohl gerade durch den Standpunkt der Vergebungsverweigerung eine Negativbindung an die Täter zementiert wird, die man – wäre das theologische Sprachspiel hier zulässig – Unerlöslichkeit nennen könnte.

<sup>8</sup> Jorge SEMPRUN/Elie WIESEL, *Schweigen ist unmöglich*, Frankfurt am Main 1997, 35.

<sup>9</sup> Simon WIESENTHAL, *Denn sie wußten, was sie tun. Zeichnungen und Aufzeichnungen aus dem KZ Mauthausen*, Wien 1995, 5.

<sup>10</sup> Emmanuel LÉVINAS, *Schwierige Freiheit*, Frankfurt am Main 1995, 97.

<sup>11</sup> Jacques DERRIDA, *Das Jahrhundert der Vergebung. Verzeihen ohne Macht – unbedingt und jenseits der Souveränität* (Interview mit Michel Wieviorka), in: *Lettre internationale* (Frühjahr 2000) 10–18. Auf die eher grundsätzliche Frage einer theologischen Derrida-Rezeption kann ich an dieser Stelle nicht eingehen. Vgl. dazu Joachim VALENTIN, *Atheismus in der Spur Gottes. Theologie nach Jacques Derrida*, Mainz 1997; Johannes HOFF, *Spiritualität und Sprachverlust. Theologie nach Foucault und Derrida*, Paderborn 1999.

<sup>11b</sup> Karl RAHNER beispielsweise ist vehement gegen die Verjährung von NS-Verbrechen eingetreten (vgl. sein Votum *Nein zur Verjährungsfrist von Nazi-verbrechen*, in: DERS., *Kritisches Wort*, Freiburg–Basel–Wien <sup>2</sup>1972, 41). Zugleich hat er sich geweigert, die Täter aus dem Hoffnungshorizont auszunehmen: «Wenn man nicht der Meinung ist, die Schurken und Verbrecher könnten sich letztlich ungeschoren durch die Kulissen der Weltgeschichte hindurch aus ihr ins Nichts wegstellen, dann läßt die heutige geschichtliche Situation nicht gerade dazu ein, zu hoffen, dass sich am Ende die gesamte Geschichte in die reine Harmonie eines seligen Spiels vor Gott auflöse. Aber der Christ darf dies hoffen. Und wenn er unter der Drohung des sonstigen Heilsverlustes für sich eine solche Vollendung hoffen muss, die doch radikaler Optimismus ist, wie könnte er dann sich davon dispensieren, dasselbe für alle zu hoffen?» (*Profangeschichte und Heilsgeschichte*, in: DERS., *Schriften zur Theologie* XV (1982) 11–23, hier 15).

<sup>12</sup> Vgl. Blaise PASCAL, *Pensées*, Fragment, Nr. 553: *Jésus sera en agonie jusqu'à la fin du monde: il ne faut pas dormir pendant ce temps là* (dt.: «Bis an das Ende der Welt wird die Agonie Jesu dauern: nicht schlafen darf man bis dahin»).

<sup>13</sup> Derrida verweist hier auf V. JANKÉLÉVITCH, *Le Pardon*, Paris (<sup>1</sup>1967) 1993 (nicht identisch mit *Pardonner?* [1971], aus dem der gerade erschienene deutsche Aufsatz entnommen ist).

<sup>14</sup> Jean-Marie LUSTIGER, *Die Gabe des Erbarmens*, in: DERS., *Wagt den Glauben* (*Theologia Romanica* XIV), Einsiedeln 1986, 412–417, hier 414f.

<sup>15</sup> Dieses Wortspiel verdanke ich einem Gespräch mit BARBARA GERL-FALKOVITZ.

<sup>16</sup> Für eine Vergebungsverweigerung scheint Katharina von KELLENBACH zu votieren: «Der barmherzige Gott, den Jesus von Nazareth verkündete, vergibt nicht alles und jedem. In der Nachfolge darf auch die christliche Gemeinde den Tätern des Bösen nicht bloß mit Nächstenliebe und Solidarität begegnen. Für bestimmte Täter gilt in den Worten des Matthäusevangeliums: Geht hinweg von mir, ihr Verfluchten, in das ewige Feuer, das bereitet ist dem Teufel und seinen Engeln...» In: DIES., *Theologische Rede von Schuld und Vergebung als Täterschutz*, in: Norbert RECK (Hg.), *Von Gott reden im Land der Täter*, Darmstadt 2001, 59. Anders Manfred DESELAERS, «Und Sie hatten nie Gewissensbisse?» *Die Biografie von Rudolf Höß, Kommandant von Auschwitz, und die Frage nach seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen*, Leipzig 1997.

<sup>17</sup> Jürgen WERBICK, Art. *Versöhnung*, in: LThK 10 (<sup>3</sup>2001) 723–726, hier 725.

- <sup>18</sup> Vgl. Hubert FRANKMÖLLE, Art. *Feindesliebe*, in: LThK 3 (1995), 1212-1213 (dort auch Zeugnisse aus dem Frühjudentum).
- <sup>19</sup> Zugleich wird im Neuen Testament aber auch betont, dass die von Gott gewährte Vergebung soziale Auswirkungen haben muss. So wird die vor Gott und im Lichte seines Erbarmens gewonnene Einsicht in die eigene Vergebungsbedürftigkeit an die Bereitschaft gebunden, anderen zu vergeben – man denke nur an die Vater-unsere-Bitte «Vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unseren Schuldigern» (Mt 6,12) oder das Gleichnis vom unbarmherzigen Schalkknecht (Mt 18,23-35), das die Gabe der Verzeihung «an Bedingungen der effizienten Aufnahme dieses Verzeihens» knüpft. Vgl. Hans Urs von BALTHASAR, *Jesus und das Verzeihen*, in: IKaZ 13 (1984) 406-417, hier 412.
- <sup>20</sup> Jean-Marie LUSTIGER, *Die Gabe des Erbarmens* (s. Anm. 14), 416.
- <sup>21</sup> Zum Verhältnis zwischen Bußsakrament und letztem Gericht vgl. die problemsensiblen Ausführungen von Jürgen WERBICK, *Schulderfahrung und Bußsakrament*, Mainz 1985, 139-152.
- <sup>22</sup> Vgl. dazu Kurt ANGLER, *Der eschatologische Vorbehalt. Eine Denkfigur Erik Petersons*, Paderborn u.a. 2001.
- <sup>23</sup> Auf neuere theologische Ansätze zum Thema kann ich an dieser Stelle nicht ausführlicher eingehen. Vgl. aber Magnus STRIET, *Versuch über die Auflehnung*, in: Harald WAGNER (Hg.), *Mit Gott streiten. Neue Zugänge zum Theodizee-Problem* (QD 169), Freiburg-Basel-Wien 1998, 48-89; Jan-Heiner TÜCK, *Versöhnung zwischen Tätern und Opfern? Ein soteriologischer Versuch*, in: *Theologie und Glaube* 89 (1999), 364-381; Dirk ANSORGE, *Vergebung auf Kosten der Opfer? Umrisse einer Theologie der Versöhnung*, in: *Salzburger Theologische Zeitschrift* 6 (2002), 36-58; Matthias REMENYI, *Ende gut - alles gut?*, in: *IKaZ. Communio* 32 (2003), 492-512.
- <sup>24</sup> Vgl. dazu den bemerkenswerten Beitrag von Ottmar FUCHS, *Unerhörte Klage über den Tod hinaus! Überlegungen zur Eschatologie der Klage*, in: *Jahrbuch Biblische Theologie* (2001), 347-379.
- <sup>25</sup> Vgl. dazu Karl RAHNER, *Politische Dimensionen des Christentums. Ausgewählte Texte zu Fragen der Zeit*, hrsg. u. ausgewählt von Herbert VORGRIMLER, München 1986, 97: «Nach Auschwitz [...] bedarf es eigentlich des fast als (wahnwitzig) zu bezeichnenden Optimismus des Christentums, um darauf hoffen zu können, dass schließlich und endlich durch die größere Macht der Liebe Gottes auf unbegreifliche Weise alles gut ausgeht.»
- <sup>26</sup> «Nur von einem Ort kann man auf die Henker blicken: am Kreuz mit Christus. Es gibt keinen anderen Blickwinkel, von dem man aus sie anblicken könnte. Sieht man die Henker mit anderen Augen als mit denen Christi an, wird man seinerseits zum Henker.» Jean-Marie LUSTIGER, *Die Verheißung* (s. Anm. 6), 67. Vgl. dazu Jan-Heiner TÜCK, *Die Gabe der Vergebung. Jean-Marie Lustiger über den Messias Israels*, in: *Neue Zürcher Zeitung* vom 18. Februar 2004 (Nr. 40), 35.
- <sup>27</sup> Mit dieser Frage soll – um möglichen Missverständnissen vorzubeugen – nicht insinuiert werden, Jankélévitchs Position laufe auf die «Sünde wider den Heiligen Geist» hinaus. Erstens gilt es hier zu unterscheiden zwischen der Weigerung der Überlebenden, den Tätern im Namen der Toten zu vergeben (es wäre geradezu ein Akt der Anmaßung, advokativ für die Opfer sprechen zu wollen) und der unversöhnlichen Haltung, die ein Opfer seinen persönlichen Tätern gegenüber einnimmt. Zweitens sei noch einmal auf den (nur im Glauben erschwinglichen) *eschatologischen* Status der Überlegungen hingewiesen. Sie versuchen, der «unmöglichen» Hoffnung Ausdruck zu verleihen, dass die Haltung der Unversöhnlichkeit durch die eschatologische Begegnung mit dem auferweckten Gekreuzigten, der die Inkarnation der unbedingten Vergebung ist, rettend aufgebrochen werden kann.
- <sup>28</sup> Vgl. Hans Urs von BALTHASAR, *Was dürfen wir hoffen?*, Einsiedeln 1986.
- <sup>29</sup> Gianni VATTIMO, *Glauben – Philosophieren*. Aus dem Italienischen von Christiane Schultz, Stuttgart 1997, 102.
- <sup>30</sup> Immerhin ist «die Wahrheit, die den Menschen richtet, selbst aufgebrochen, ihn zu retten.» Joseph RATZINGER, *Eschatologie – Tod und ewiges Leben*, Regensburg 1968, 169.
- <sup>31</sup> VATTIMO, *Glauben – Philosophieren* (s. Anm. 29), 103.

*das buch zum thema*

---

GEORG BÄTZING · TRIER

HEIMWEH NACH GOTT

*Adrienne von Speyrs «Die Beichte»*

*Für Weithbischof Jörg Michael Peters  
zum Tag der Bischofsweihe am 8. Februar 2004.*

In der katholischen Kirche sei etwas intakt geblieben, was der modernen Gesellschaft andernorts verloren gegangen sei, nämlich hinreichend differenzierte Ausdrucksmöglichkeiten und Sensibilitäten für verfehltes Leben, gesellschaftliche Pathologien und für das Misslingen individueller Lebensentwürfe. Darauf wies Jürgen Habermas Anfang des Jahres anlässlich einer viel beachteten Begegnung mit Joseph Kardinal Ratzinger in der Katholischen Akademie Bayern hin. Angesichts der Gefahr einer entgleisenden Modernisierung der Gesellschaft brauche es die «rettende Übersetzung» religiöser Sinnpotentiale. Mit einer Transformation des ursprünglich religiösen Sinns in ein säkulares Paradigma (als Beispiel verweist er auf die «Übersetzung» der Gottebenbildlichkeit des Menschen in die gleiche und unbedingt zu achtende Würde aller Menschen) könne sich christlicher Glaube hilfreich konstruktiv in einen gegenseitigen Lernprozess mit der säkularen Gesellschaft einbringen. Damit steht Habermas in guter Tradition zum Programm der Aufklärung und zum religionsphilosophischen Vorhaben Kants, die christliche Offenbarungsreligion (für Gläubige) in eine natürliche Vernunftreligion (für alle) umzuwandeln. Umstritten bleibt dieser Versuch freilich, weil man zweifeln darf, wie viel an authentisch christlichem Gehalt dabei bewahrt bleibt. Christlicher Glaube, in dessen Zentrum die

*Georg Bätzing, Jahrgang 1961, Priester des Bistums Trier. Seit 1996 Regens des Bischöflichen Priesterseminars. Promotion zum Dr. theol. mit einer dogmatischen Arbeit über den Läuterungsgedanken.*

Inkarnation des Gottessohnes im Menschen Jesus Christus steht, zielt auf eine sehr konkrete Lebensgestalt, ungeschichtlich abstrakt übersetzt löst er sich auf. Die Vorbehalte des modernen Menschen gegenüber der teils anstößig wirkenden Konkretheit des Christlichen lassen sich durchaus als Folgewirkung der Aufklärung mit ihrem Hang zur Abstraktion, zur Säkularität und zum individuellen Subjekt nachvollziehen. Wo christlicher Glaube – zumal der katholische – einem zu Leibe rückt: in der realen Kirche samt ihren Forderungen, im Papst und im Lehramt, im Zölibat und im Sonntagsgebot, da regen sich Widerstände und Einwände im Namen der aufgeklärten Freiheit und Modernität.

Das wusste schon die Basler Mystikerin Adrienne von Speyr (1902–1967), als sie eines ihrer zentralen Werke diktierte: «Die Beichte» (1960)<sup>1</sup>. Mit feinem psychologischen Gespür deckt sie die Palette von Rechtfertigungsversuchen und Ausflüchten des Menschen angesichts persönlicher Schuld auf; sein Sinn für die Sünde mag zwar abgestumpft sein, lässt sich aber nicht ganz unterdrücken und äußert sich in vager Beunruhigung sowie einem Bedürfnis nach Reinigung, Erleichterung und Trost. Um Heilung zu erlangen – davon ist die praktizierende Ärztin überzeugt – braucht es letztlich den Sprung in die konkrete Behandlung, die dem Menschen das Ausmaß seiner Schuldgefährdung schonungslos offenbart und ihn der unausweichlichen Therapie zuführt. «Einzig der Schöpfer der Seele wird letztlich die menschliche Seele so behandeln können, dass sie wird, wie er sie braucht. Heilen kann nur er sie, auf den Wegen, die nur er kennt und eröffnet und zur Heilung vorschreibt» (14), wobei der entscheidende Weg Gottes für den schuldig gewordenen Getauften die Beichte ist.

### *Gottes Wahrheit kommt ins Spiel*

Damit mahnt Adrienne einen Perspektivenwechsel an, der ihre theologische Einsicht insgesamt kennzeichnet: «Gott gehört die absolute Priorität» (35). Das wird den Einzelnen nicht ungebührlich von der realistischen Wahrnehmung seiner Situation ablenken. Im Gegenteil: Die Sünde ist es, die den Menschen ablenkt, unheilvoll spaltet und seine gottgewollte Ganzheit zerbricht. Ihrem Wesen nach ist sie «Nicht-Liebe» (73), von «Angst» (215) besetzter Abstand vom Daseinsgrund, der den Glauben belastet und die Freiheit schmälert. Darum ist der «beichtende Christ kein unmündiger, verminderter Mensch, sondern im Gegenteil ein in die mündige Verantwortung gestellter» (105), einer, der sich zur Vollkommenheit «zusammenzuraffen» (172) sucht, indem er die selbst verschuldete «Abhängigkeit» (230) und «Zerfahrenheit» (173) hinter sich lässt, seine «Gottvergessenheit» (106) aufgibt und seinen Blick zu Gott zurück wendet. Als Sünder kann der Einzelne nicht wirklich wissen, wie es um ihn steht. Seine Situation ist aus den

Lebensumständen und psychologischen Gegebenheiten nicht zu berechnen. Es bedarf des befreienden Durchbruchs zur «Wahrheit Gottes» (16); darum ist das Sakrament der Beichte «nicht eine psychologische Angelegenheit, bei der es auf Selbstreflexionen und Selbsterkenntnis ankommt, sondern eine Angelegenheit der Nähe Gottes» (191f.), sie stellt den Menschen «vor sein göttliches Schicksal und in dieses hinein, in das Letzte und Endgültige» (16).

Beim Beichtenden setzt dies die Bereitschaft zu restloser Offenheit und Transparenz für Gott und die Kirche voraus, ein unverhülltes, nicht widerwillig, sondern freiwillig vollzogenes Sich-Öffnen aus Glaube und Liebe. Adrienne gebraucht mit Vorliebe das Wort vom «Nacktsein vor Gott» (203), eine für die Ärztin selbstverständliche Berufserfahrung, die gewiss mit einer «Verdemütigung» (17) verbunden ist. Während der Sünder sich verdeckt, enthüllt sich der zu Gott zurückkehrende Christ in der Beichte; versucht gewahr zu werden, dass Gott alles sieht, «dass er es aber als ein Helfender, Eingreifender, Gnadenspendender» (222) tut. Es geht also weniger um das aktive Herzeigen und Aufdecken seiner Selbst, als vielmehr um ein – kontemplativer Haltung entspringendes – Verweilen im durchschauenden Blick Gottes. Adrienne von Speyr hat dafür den Ausdruck «*Beicht-haltung*»<sup>2</sup> geprägt, einen ihrer Grundbegriffe, der nicht nur die Disposition meint, in der das Bußsakrament empfangen werden soll, sondern der darüber hinaus auf die Gestaltung des ganzen christlichen Lebens zielt. Anders als in früheren Zeiten, in denen die Problematik des Christseins als einer letzten (Gesamt-)Haltung weniger aktuell oder bewusst schien, sieht sie uns heute so angefochten, «dass wir darauf keine andere Antwort mehr finden als die, dieser ganzen bedrohten Existenz den Sinn zu geben, den Christus der seinigen als einer Ganzheit gegeben hat» (164).

### *Die Beichte am Kreuz*

Darin klingt die «zentrale Haltung des Sohnes» (164) an, sein Gehorsam, dem sich der Christ in seiner Glaubensexistenz anzugleichen hat. Für den, der beichten lernen will, gilt es, in das Leben des Sohnes Gottes zu blicken, um zu erkennen, was Beichte ist, wie Beichte gemeint ist und wie Beichte wirkt. Der menschengewordene Gottessohn – in allem uns gleich außer der Sünde – ist der «Spiegel ..., den Gott uns vorhält» (19). Darum empfiehlt Adrienne zur praktischen Beichtvorbereitung die Lesung und Betrachtung der Heiligen Schrift, «weil uns hier das wahre Gegenüber so viel konkreter wird als in den schematischen «Beichtspiegeln», wo nur mögliche Sünden verzeichnet stehen» (212).

Von daher ist es nicht absurd, sondern eine mit letzter Konsequenz vortragene Auslegung von Menschwerdung und Passion, wenn hier von der Beichte als «Geheimnis und Besitztum des Sohnes» (60) gesprochen wird,

und dies nicht nur, insofern er sie an Ostern einsetzte (vgl. Joh 20,22f.), um den Menschen etwas vom göttlichen Leben zu vermitteln. Sie ist es bereits in ihrer trinitarischen Grundlegung, weil die Haltung des ewigen Sohnes vor dem Vater «Urbild der Beichte» (21) ist. Adrienne scheut sich nicht, diese analog als Beichthaltung zu bezeichnen: «Für Gott ist es Seligkeit, sich vor Gott zu enthüllen» (20). In dieser Haltung wird der Sohn Mensch und stellt sich dem «Kreuzfeuer der Beichte» (32) am Kreuz: Damit der Vater uns in seinem Sohn erkennen, uns unsere Sünde vergeben und so wieder in die Gemeinschaft mit sich aufnehmen kann, deckt Jesus Christus ihm am Kreuz die Sünde als ganze und je als einzelne stellvertretend für die Welt im Ganzen und für jeden einzelnen sündigen Menschen auf.<sup>3</sup> «So ist der, der die Wahrheit der Sünde erkennt, derselbe, der sie in Wahrheit bekennt. Erkennen und Bekennen sind im Sohn nicht zu scheiden, weil alles, was er hat und weiß, dem Vater gehört. Weil er aber, sie erkennend, die Schuld trägt ..., deshalb leidet er, doch nicht in der Absonderung von Gott, sondern in der Offenheit, die von gleichem Wesen ist wie das offene Wort-Bekenntnis» (23).

Hat der Sohn im Geheimnis des Karfreitags die Sünde der Welt gleichsam «gebeichtet» (60), indem er sie bis zu seinem Tod getragen hat, so erkennt er sie am Karsamstag aus dem Blickwinkel der Unterwelt als die vom Subjekt des Sünders bereits gelöste, «anonym gewordene Sünde» (61) in ihrer letzten und ewigen Ausweglosigkeit, was ihr freilich nichts vom Schrecken des Ungeheuerlichen nimmt. Die Auferstehung «ist die plötzliche Absolution» (62), und die Absolution ist Vollmacht des Auferstandenen, der sich «als das reine Verzeihen» (61) offenbart und der Kirche die Beichte als ein «Erlösungsgeschenk» (160) übergibt, damit sie seine Erlösung verwalte. Ist die Beichte somit «Frucht des Kreuzes» (160), so ist sie zugleich «das Sakrament der Kreuzesfrucht» (190), denn in ihr vergegenwärtigt sich das Erlösungsereignis in jedem Leben. Zu Recht erwartet man an dieser Stelle Ausführungen zur Taufe, denn sie wird als die grundlegende Vergegenwärtigung des Erlösungsaktes im Leben des Christen zu gelten haben. Im Beichtbuch bleibt das Verhältnis von Taufe und Beichte unbehandelt.<sup>4</sup> Adriennes Blick fokussiert sich hier merklich, weil sie (ganz in der Linie des katholischen Rechtfertigungsverständnisses) im Beichtereignis durch Beichtwille, Reue und Bekenntnis eine wirkliche Beteiligung des Menschen integriert sieht. Der Mensch «mitsamt seiner jeweiligen und einmaligen Situation» wird eingeladen «mitzumachen» (85).

### *Einübung in die Nachfolge*

Wenn das Kreuz – und darin eingeschlossen die ganze Menschwerdung des Sohnes – als die urbildliche Beichte verstanden werden kann, so ist die christlich-sakramentale Beichte «Verpflichtung auf das Kreuz hin. Weil sie

vom Kreuz kommt, führt sie auch wieder zum Kreuz. Deshalb fordert und erzeugt sie eine Haltung, die sich anzugleichen sucht der Haltung des Herrn» (223). Der Sohn ist der Weg, «und in der Beichte setzt er die Sünder auf diesen Weg» (83). Darum ist die Beichte im strengen Sinn «Einübung in die Nachfolge» (136). Hans Urs von Balthasar hat diese Verknüpfung von christologischer Grundlegung der Beichte und ihrer Auslegung als Ereignis der Nachfolge Christi einen grandiosen Gedanken genannt. Er ist weit mehr als ein bloßer Einfall und gibt der Beichte ihre oft übersehene theologische Tragweite zurück<sup>5</sup>: Wie Christus in seiner Passion alle Sünden der Welt auf sich nimmt und sie – als der Gekreuzigte – wie in einer weltumspannenden Beichte vor dem Vater bekennt, um an Ostern für die Welt die Gnade der Absolution zu empfangen, so muss der Sünder in einem Akt der Nachfolge Christi «versuchen», seine Sünde (die von der Weltsünde untrennbar ist) im persönlichen Bekenntnis vor der Kirche ans Licht zu bringen, um auf diese Weise an der großen Absolution von Ostern persönlich Anteil zu erhalten.

Dies wird nicht ohne Mühe gelingen. Wenn auch die «kleine Anstrengung der Beichte» nur in einem winzigen Maß der «unendlichen Anstrengung des Herrn» (57) entspricht, der um unserer Erlösung willen den Tod auf sich nahm, so macht sie doch bewusst, dass das Sakrament «nichts weniger ist als ein Automatismus» (117), denn der Sünder unterstellt sich einem wirklichen Gericht; zugleich beschreitet er aber einen wirklichen Gnadenweg, der «immer etwas Neues» (186) bringt. Man braucht als Beichtender das Gesetz der Gewöhnung nicht zu fürchten, auch wenn sich von einer Beichte zur anderen feststellbare Fortschritte nicht einstellen wollen. Als Frucht des Kreuzes Christi, als Frucht seines Lebens ist das Sakrament «etwas selbst Lebendiges, das auch in uns lebendig» (160) wird. Dementsprechend wird auch vom Beichtvater ein Einsatz und «eine Lebendigkeit gefordert, die neue Lebendigkeit hervorrufen soll» (69).

Beichte und Sendung des Christen gehören zusammen. Wohl kein Sakrament macht «die erforderte Durchlässigkeit des Menschen für seine Sendung deutlicher» als die Beichte. «Die Schlacken, welche den Ausfluss verstopften, werden aufgelöst und ausgefegt, damit die Sendung wieder freien Durchlauf habe» (230). Der Schatz der wieder gewonnenen Freiheit bleibt nur «durch Verschleuderung» (216) intakt, nur im Einsatz für andere behält die Liebe ihre wunderbare Kraft, die in der Lossprechung wirksam war. Hier zeigt sich erneut, dass die Beichte nicht in eine unmündige Abhängigkeit erziehen will, sondern in die Mündigkeit solcher, «die in einem immer feinern Gehorsam auch die Verfeinerung des Gespürs für das, was von ihnen verlangt ist, bekommen» (230). Insofern erschließt sich von der Beichte her auch ein neuer Zugang zum Verständnis der Kirche und des kirchlichen Lebens. «Ich bin ein Getaufte, und die Kirche hat einen Anspruch auf

mich» (101); denn Erlösung heißt nicht, dass jeder die Freiheit hat, sein Leben zu gestalten, wie er will. Vielmehr haben die Erlösten «in eine von Gott bestimmte Form – die Kirche – zu treten» (72), um in ihr nach Gottes Willen zu leben. Wenn ich als Sünder durch die Beichte «von meiner Unreinheit befreit wurde, dann weiß ich auch, dass ich wieder eingereiht bin. Als ein Vereinzelter wurde ich erfasst, aber durch die Beichte der Gemeinschaft der Kirche zurückgegeben. Während meines Bekenntnisses kam ich mir vielleicht sehr einsam, sehr herausgerissen vor, aber das war nur Schein, denn schon dort stand ich innerhalb der Gemeinschaft der Bekenrenden, und wie geartet auch alle sakramentalen Gemeinschaften sein mögen, sie haben das eine gemein, dass sie in die Gemeinschaft der Kirche eingliedern. Und zurückkehrend erkennt das Glied: ich war immer Kind dieser Gemeinschaft, auch damals, als meine Sünde die Lebendigkeit des Verbundenseins und den Sinn dafür in mir trübte» (101). Durch die Beichte kann mithin die Bereitschaft wachsen, in der Nachfolge Christi die je eigene Sendung zu leben und sich darin dem Herrn für die Kirche und deren Wachstum im Glauben und in der Liebe zur Verfügung zu stellen. Hier wird die soziale bzw. objektiv-ekklesiale Dimension konkret, der Adrienne sowohl bei der theologischen Begründung der Beichte als auch in deren Vollzug und Wirkung größte Bedeutung beimisst.

### *Eine wahre Kostbarkeit*

«Wir sind frei», resümiert die Mystikerin ihren Glauben an die Kraft der sakramentalen Beichte und meint damit eine «Freiheit zu Gott hin, zur bessern Nachfolge, zu einem neuen Menschen» (122). Allein diese verlockende Aussicht könnte Laien und Priester unserer weithin beichtentwöhnten Zeit bereits dazu veranlassen, dieses Buch zur Hand zu nehmen, um sich einen Zugang zum Bußsakrament zu bahnen. Obschon vor mehr als vier Jahrzehnten geschrieben, wirkt Adriennes Beichtbuch wie ein Zeit übergreifendes Kunstwerk.

Präzise wird die Krise der Beichte auf ihre fundamentalen Wurzeln im Verhältnis des modernen Menschen zu seinem Gott einerseits und in der spannungsvollen Polarität von Kirche und Glaubenssubjekt andererseits zurückgeführt. Dabei tritt zu Tage, dass Beichten vor allem ein Bekenntnis ist, «nicht nur zu meinen Sünden, sondern zu Gott und zu Gottes Vorschriften und Einrichtungen, ja zu seiner Kirche mit ihrer Schwäche und ihren vielen missverständlichen und anstoßerregenden Seiten» (17). Sodann wird das Geheimnis der Beichte in einer Tiefenlotung von dorthier entfaltet, wo es seinen Ursprung hat: im Wesen des dreifaltigen Gottes und seiner erlösenden Hinwendung zum Menschen, zuhächst im Sterben, Tod und Auferstehen des Sohnes Gottes um unseres Heiles willen. Seiner gehorsamen

Haltung offener Bereitschaft gegenüber dem Willen Gottes sucht der Beichtende sich anzugleichen. Schließlich wird die Rollenverteilung innerhalb der Beichte sensibel, mit psychologisch geschultem Blick und mit dem realistischen Sinn einer Ärztin, der jede einseitige Spiritualisierung verdächtig ist, betrachtet. Beichtväter und Beichtende finden hier eine tief theologische und ganz praktische Beichtanleitung, die mögliche Klippen und Gefährdungen nicht verschweigt, damit aus der Beichte «das Kostbarste ... entsteht». In jedem – so wird dem Beichtvater nahe gelegt – «soll er das Persönliche konzentrieren, sammeln, stärken, damit jeder sich wieder fruchtbarer in der Liebe verschwende» (147).

Adriennes Buch ist kein systematischer Beichttraktat. Es entstammt ihrer ganzheitlichen Glaubenseinsicht, in der sich existentielle Erfahrung und intellektuelle Durchdringung gegenseitig befruchten. Wenn auch nicht ganz mühelos zu erschließen, so ist es dafür theologisch erhellend, spirituell hilfreich und heilsam für alle, die «Heimweh nach Gott» (176) verspüren.

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> *Adrienne von Speyr*, Die Beichte, Einsiedeln <sup>2</sup>1982. Zitate aus diesem Werk werden nachfolgend durch die entsprechenden Seitenzahlen in Klammern gekennzeichnet.

<sup>2</sup> Vgl. ebd. 20-22, 211, 222 und häufiger. Die wortschöpferische Vielfalt im Zusammenhang mit dem Begriff «Beichte» unterstreicht, welche zentrale Stellung das Thema in der Glaubensbiografie Adriennes einnimmt. Es ist das, was sie «in ihrer protestantischen Jugend am schmerzlichsten vermisst und am beharrlichsten gesucht hat»: *H. U. von Balthasar*, Unser Auftrag. Bericht und Entwurf, Einsiedeln 1984, 53; vgl. auch: *B. Albrecht*, Eine Theologie des Katholischen. Einführung in das Werk Adrienne von Speyrs, Bd. II: Darstellung, Einsiedeln 1973, 186-189; *G. Kard. Danneels*, Maria, Bereitschaft und Beichthaltung, in: *Adrienne von Speyr und ihre kirchliche Sendung. Akten des Römischen Symposiums (September 1985)*, hrsg. von H. U. von Balthasar, G. Chantraine, A. Scola, Einsiedeln 1986, 90-105; *G. Bätzing*, Damit Gott im Menschen wachse. Der Gedanke der Läuterung bei Adrienne von Speyr, in: *Adrienne von Speyr und ihre spirituelle Theologie. Die Referate am Symposium zu ihrem 100. Geburtstag (September 2002)*, hrsg. von der Hans Urs von Balthasar-Stiftung, Freiburg 2002, 65-82.

Weitere Beispiele sprachlicher Kreativität seien genannt: Beichtschatz, Beichtdemut, Beicht-offenheit (40), Beichtstunde (42), Beichtsendung (130), Beichttreue (185), Beichtdemütigung (208), Beichtverantwortung (283).

<sup>3</sup> Vgl. *B. Albrecht*, a.a.O., 133.

<sup>4</sup> Nur einmal nimmt Adrienne kurz auf die Taufe Bezug: 100-102.

<sup>5</sup> Vgl. *H. U. von Balthasar*, Erster Blick auf Adrienne von Speyr, Einsiedeln <sup>4</sup>1989, 49.

EVA-MARIA FABER · CHUR

«BEICHTEN WIE BISHER GEHT NICHT MEHR...»

*Zu Silja Walters geistlichem Tagebuch  
«Die Beichte im Zeichen des Fisches»*

«Meistens ist am Beichttag jemand da, den ich bitten muss, mich für eine halbe Stunde zu entschuldigen, ich müsse beichten gehen. Dann lacht mein Besuch ein wenig, wenn er katholisch ist, der reformierte nickt mit ernstem Gesicht, fast ehrfürchtig» (296).

Unter Katholiken ist die Beichtpraxis in die Krise gekommen. Selbst wenn man jenen nicht zustimmen mag, die behaupten, es würde in sträflicher Weise gar nicht mehr gebeichtet, so ist doch unübersehbar, dass für viele auch praktizierende Katholiken das Bußsakrament jedenfalls in Form der Einzelbeichte nicht mehr zur gelebten Gestalt ihres Christseins gehört. Ist dies Folge eines mangelnden Sündenbewusstseins, leichtfertige Vernachlässigung eines wichtigen «Heilmittels»?

Aus dem Herzen einer regelmäßigen und gepflegten Beichtpraxis heraus formuliert Silja Walter, Benediktinerin des Klosters Fahr (CH), kurz und knapp: «Beichten wie bisher geht nicht mehr». Um die vertrauten geistlichen Vollzüge auch wirklich auszufüllen, verlässt eine Ordensfrau bisherige Formen der Beichtpraxis und macht sich auf einen neuen Beichtweg.

Beichten wie bisher geht nicht mehr. Wie schaute denn das «Bisher» aus? Silja Walter beschreibt das Bisher als geprägt von einer gewissen undramatischen Leichtfertigkeit. «In meiner Beichtpraxis gab es bisher eine unverhohlene Arroganz. Ich ging beichten, damit es wieder stimmt zwischen Gott und mir. Als ob das jemals stimmen könnte. Das ist das Schiefe an meinem Beichten. Man kann seine Defizite nicht aus sich heraus und von überall her zusammenholen und als unbezahlte Rechnungen vor Gott auf dem Tisch ausbreiten, damit er sie mit einer Handbewegung herunterwische und wir uns als gute Freund und Freundin wieder trennen bis zum

*EVA-MARIA FABER, geb. 1964, 1983-89 Studium der Theologie in Münster, Toulouse und Freiburg, 1992 Promotion, 1998 Habilitation. Bis 1999 Assistentin am Lehrstuhl für Dogmatik und Ökumenische Theologie an der Universität Freiburg. Seit 2000 Professorin für Dogmatik und Fundamentaltheologie an der Theologischen Hochschule Chur.*

nächsten Mal. So geht es wirklich nicht mehr» (231). Eine Beichtpraxis, die vermeint, reinen Tisch machen zu können (mit dem illusorischen Ziel, «fortan nicht mehr zu sündigen»), verkennt die abgründigen Schatten im eigenen Leben.

«Wie immer ich es zu sagen versuche, das Dunkel zuunterst – wo ist das? – bleibt. So wie ich damit ins Beichtgespräch gehe, so geht es mit mir nachher wieder in die Zelle zurück. Wie soll man das bereuen, wo es sich vermutlich von mir gar nicht ändern lässt. In einem solchen Augenblick habe ich auch schon geweint» (284).

Auch in anderer Weise wird eine Oberflächlichkeit ohne Blick auf tiefere Wurzeln von Sünde als unfruchtbar erkannt. Eine Mitschwester von Silja Walter gesteht dieser ein, dass sie sechs Jahre lang alle zwei Wochen dieselbe Sünde bekannt habe – ohne dass ein helfender Zuspruch, eine helfende Nachfrage gekommen wäre. Die Mitschwester selbst bringt das Problem auf den Punkt: «Erinnerst du dich an die Sage vom Gral, von Parzifal und König Artus, dessen Wunde nicht heilte, weil niemand eine Frage über deren Ursache an ihn stellte? Darum konnte er nicht geheilt werden. Bevor wir neu beichten können, müssen die Patres neu Beichthören lernen» (267).

Das Neue, das Silja Walter entdeckt, kann mit zwei Überschriften zusammengefasst werden: «Beichtweg mit der Bibel» und «Gegenwart des Kyrios».

Ein Beichtweg mit der Bibel. Ausgangspunkt für die Gewissenserforschung und die Umkehr ist jeweils ein Schrifttext, etwa das Evangelium von der Frau am Jakobsbrunnen: eine Beicht-Perikope. «Sie als das erkennen, sie ins Beichtgespräch einbringen, sie dabei als Ort persönlicher Erfahrung betrachten, darum geht es» (254). Beichte ist nicht mehr eine Selbstanklage über gewusste oder empfundene Sünden, sondern ein Weg, auf dem die Schrift «Ort persönlicher Erfahrung» und so auch Anstoß zur Umkehr wird: Dieser Beichtweg ist eine Weise, das biblische Zeugnis ganz ernst zu nehmen und mit dem eigenen Leben zu verbinden.

Die Schrift ernst nehmen heißt für Silja Walter auf ihrem Weg in erster Linie den Kyrios entdecken: Jesus als den Herrn, der in aller Geschichte und Zeit gegenwärtig ist. So wird es zur ersten «Frage an mein Beichtgewissen: Wie antworte *ich* auf die Gegenwart des Kyrios in der Welt? In meiner Welt?» (230). In immer neuen Variationen beschreibt die Benediktinerin, wie ihr in neuer Weise die Gegenwart dieses Kyrios einfährt. «Seit ich dich kenne, stehe ich nicht mehr nur in mir da, stehe ich in deiner Wirklichkeit» (243). «Ein Gegenwärtiger, nicht Weg-zu-Diskutierender, Jetzt-Seiender ist es jetzt, und die Beziehung ist es jetzt, die einem auslöscht, wenn nicht er sie dauernd schafft» (246). «Seit Pfingsten ist er nirgend mehr nicht da» (326).

In eindrücklicher Weise wird die Beichte in der Begegnung mit dem Kyrios zu einem Ort, wo es um ihn, aber auch um die eigene Person geht. «In der Beichte stellst du dich mir in den Weg, damit ich mir meiner bewusst werde. Wann sonst werde ich mir meiner bewusst? Da steht er. Ja, um dich geht es, sage ich. Da habe ich schon das Erste und Wichtigste eingesehen. Beichten verlangt die Einsicht, dass es um dich geht» (232). In der Mitte steht der Kyrios, aber so, dass er gerade dem Menschen Raum eröffnet. «Der Kyrios sitzt auf dem Brunnenrand in Erwartung, dass die Frau ihm ihr Vertrauen schenke. Er macht keine formell-fromme Eröffnung, um das Bekenntnis in Gang zu bringen und von Anfang an zu steuern. Stellt keine Fragen, er gibt der Samariterin Raum. Es geht um sie, das erstaunt sie, das gefällt ihr. Sie ist wichtig, das wird ihr im Verlauf des Gesprächs erfreut bewusst. Beicht-Modell für den Beichtvater» (255).

In vielem ist Silja Walters Beichtbuch einfach die Beschreibung eines geistlichen Weges. Braucht es überall dort, wo sie die Beichte ins Spiel bringt, die Beichte? Nicht notwendig – das klingt an manchen Stellen in diesem Buch auch an. Für Silja Walter aber wird die Beichte zu einem Weg, sich sehr bewusst auf den Weg zu machen. «Mir wird klar, was meine Beichte hier zu tun hat. Sie hat deinem dauernden Kommen den reinen Raum zu schaffen und zu erweitern» (328). Der Beichtweg verfeinert die Sensibilität in dem, was klein und doch zerstörerisch ist. Im Bild des Hohenliedes (Hld 2,15): «Es handelt sich um die kleinen Füchse im Weinberg. «Fangt sie», bittet Sulamith, «sie zerstören alles». In der Beichte werden sie gefangen, die kleinen und großen Gegenspieler der Einheit des Kyrios mit seiner Braut, der Kirche, der Menschheit[,] des Menschen, der ihn sucht. Beichte schenkt Bereitung der Hochzeit im endgültigen Leben. ... Die kleinen Füchse – man muss wissen, wo die sind, was und wie sie sind. Für jeden Menschen und jeden Tag haben sie ihre eigene listige Taktik. Was wollen sie? Die Hochzeit verhindern» (334).

Es lohnt sich, den Beichtweg von Silja Walter mitzugehen. Es ist ein Weg zur Erneuerung nicht nur der Bußpraxis, sondern der Glaubenspraxis, ein Weg, auf dem gesagt werden kann: «Es ist schön, etwas über die Dogmatik hinaus, von innen her, aus der Erfahrung, zu entdecken» (228).

*Walter, Silja: Die Beichte im Zeichen des Fisches. Ein geistliches Tagebuch. In: dies.: Gesamtausgabe. Bd. 6: Prosa 1. Freiburg/Schweiz: Paulusverlag, 2001, 215-337.*

HELMUT HOPING UND JAN-HEINER TÜCK · FREIBURG

## CHRISTLICHER UNIVERSALISMUS ANGESICHTS DER SCHWACHEN VERNUNFT

*Zu Karl Rahners 100. Geburtstag*

Karl Rahner, der am 5. März 1904 in Freiburg im Breisgau geboren wurde und am 30. März 1984 in Innsbruck verstarb, ist neben Hans Urs von Balthasar wohl der bedeutendste katholische Theologe des 20. Jahrhunderts. Wie wenige sonst beherrschte er die Kunst, die theologische Tradition auf nichttraditionalistische Weise zu lesen und für die eigene Zeit fruchtbar zu machen. Beiläufig notierte er einmal: «Weil die historische Theologie zu sehr Referat ist, darum lernt man aus ihr meist nur das Stück der Vergangenheit, aber nicht jenes Stück, das unsere Zukunft in unserer Vergangenheit bildet.»<sup>1</sup> Zwanzig Jahre nach seinem Tod droht Rahner selbst zu einem Sujet theologiehistorischer Forschung zu werden. Dies muss kein Nachteil sein: die Edition der kritischen Gesamtausgabe, die Fülle an Einführungen<sup>2</sup> und wissenschaftlichen Monographien<sup>3</sup> erhöhen die Rezeptionsstandards. Zugleich aber muss immer auch versucht werden, die produktiven Anstöße seines Denkens für Gegenwart und Zukunft wach zu halten.

Doch welche gesellschaftlichen Verschiebungen haben sich seit 1984 ergeben? Die soziologische These vom Absterben der Religion durch fortschreitende Modernisierung ist durch die Wiederkehr des Religiösen eindrucksvoll widerlegt worden. Allerdings ist der neureligiöse Trend weithin an den verfassten Kirchen vorbeigegangen. Wenn nicht alles täuscht, hat der Analphabetismus in Sachen des christlichen Glaubens dramatisch zugenommen. Gleichzeitig ist ein gesellschaftlicher Akzeptanzverlust von Theologie und Kirche zu konstatieren. Nicht wenige Intellektuelle nehmen gegenüber dem Christentum eine eher zurückhaltende bis degoutante Haltung ein. Geradezu stereotyp stellen sie den christlichen Universalismus unter Intoleranzverdacht und erinnern an dessen nicht zu leugnende historische Hypothek (Kreuzzüge, Inquisition, Antijudaismus etc.). Die Kirche, zumal die römisch-katholische, scheint zu sehr mit sich selbst beschäftigt, um kraftvoll auf diese Herausforderungen reagieren zu können. Unfruchtbare Kompetenzverteilungsquerelen, eine nahezu pathologische Konzentration auf Themen wie Pflichtzölibat, Frauenordination etc. binden die Kräfte, die für das viel beschworene Projekt einer Neuevangelisierung des «alten Europa» nötig wären.

*HELMUT HOPING, Professor für Dogmatik und Liturgiewissenschaft in Freiburg i. Br.*

*JAN-HEINER TÜCK, Wissenschaftlicher Assistent an der Theol. Fakultät der Universität Freiburg i. Br., Redaktionsbeirat dieser Zeitschrift.*

Wie kann vor diesem Hintergrund die unverwelkte Aktualität des Glaubens zur Geltung gebracht werden? Welche Impulse könnte Karl Rahner hier einbringen? Rahner selbst sah die Gefahr, sich im filigranen Geflecht von Detailproblemen zu verzetteln. Schon früh erkannte er, dass der theologische Pluralismus die Kapazität eines Einzelnen überschreitet und bemühte sich, die Substanz des Christentums auf einer ersten Reflexionsstufe darzustellen.<sup>4</sup> Dabei scheute er nicht die Anstrengung des Begriffs, um den Glauben vor dem Forum der Vernunft zu verantworten. Man wird Rahner daher heute gegen manche seiner Liebhaber verteidigen müssen, die sein *Œuvre* ganz von der mystischen Dimension her lesen und damit zwar die religiösen Bedürfnisse vieler Zeitgenossen befriedigen, aber die spekulative Kraft seiner Theologie wohl doch unterschätzen. Natürlich war Rahner Jesuit – und die ignatianische Frömmigkeit ist eine wesentliche Quelle seines Denkens.<sup>5</sup> Aber der aufgeregten Suche nach spirituellen Sensationen hätte er mit alemannischer Nüchternheit Alltagserfahrungen entgegengehalten, die in das namenlose Geheimnis Gottes hineinragen.

### *Wesen der Transzendenz*

Von Anfang an bewegt Rahner die Frage nach der Offenheit des Menschen für Gott und die Erfahrung seiner Gnade. Anders als die Neuscholastik, welche Thomas von Aquin gegen die Moderne in Stellung brachte, macht Rahner den Aquinaten als Brücke zur Moderne stark. Dazu greift er auf den Transzendentalthomismus Joseph Maréchal zurück, der gegenüber den vermeintlich agnostischen Tendenzen von Kants *Kritik der reinen Vernunft* nachzuweisen versucht, dass der menschliche Geist immer schon vorgreift auf das absolute Sein. Diese Vorgriffsstruktur wird von Rahner in *Geist in Welt* (1937) ausführlich analysiert: Der Mensch erscheint als Wesen der Transzendenz, insofern er in seiner über die Welt hinausgreifenden Erkenntnis unausweichlich mit Gott zu tun hat. Damit überschreitet Rahner den endlichen Horizont der Daseinsanalytik Heideggers, von dessen Interpretationskunst er gleichwohl inspiriert ist.

Soll Gottes Offenbarung beim Menschen ankommen können, muss dieser von seinem Innersten her auf das geschichtlich ergehende göttliche Wort angelegt sein. In seinem religionsphilosophischen Werk *Hörer des Wortes* (1941) bestimmt Rahner den Menschen als potentiellen Adressaten der Selbstmitteilung Gottes und vollzieht so die anthropologische Wende. Die transzendente Offenheit des Menschen für Gott ist allerdings stets gefährdet. Sie wird immer dann in die Immanenz umgebogen, wenn Idole an die letzte Stelle treten. Nicht zufällig kritisiert Rahner die nationalsozialistische Ideologie, die Rasse und Volk zum Gegenstand der Religion erhebt.<sup>6</sup> Seine Theologie ist nicht so unpolitisch, wie manche seiner Kritiker meinen.

### *Selbstmitteilung Gottes*

Rahners Theologie der Gnade setzt sich vom überdifferenzierten neuscholastischen Gnadengebäude ab und stellt den universalen Heilswillen Gottes ins Zentrum. Im *Grundkurs des Glaubens* (1976), der Synthese seiner Transzendentaltheologie, begreift er den Menschen als «das Ereignis der freien, vergebenden Selbstmitteilung

Gottes». Um deren universale Relevanz zu erhellen, unterscheidet Rahner zwei Offenbarungsebenen: In der *transzendentalen* Offenbarung wird die Voraussetzung dafür geschaffen, dass Gott als Gott beim Menschen ankommen kann, ohne dass seine Selbstmitteilung auf ein kreatürliches Niveau depotenziert wird. Die *kategoriale* Offenbarung meint die geschichtliche Selbstzusage Gottes in der Person Jesu und der Sendung des Geistes. Der Mensch aber hat auf Gott keinen Anspruch. Um die Gratuität der göttlichen Gabe zu gewährleisten, führt Rahner den Begriff «übernatürliches Existential» ein. Während bei Heidegger «Existenzial» ein konstitutives Merkmal des Daseins meint, besteht die Pointe der Rahnerschen Zusatzqualifikation «übernatürlich» darin, eine generelle Bestimmung des Menschen anzuzeigen, die aber nicht «natürlich» ist. Jeder Mensch ist in seiner Freiheit von der Gnade Gottes bestimmt, die in der Inkarnation gratis geschenkt wird. Damit wird die Frage nach der Autonomie der von Gott geschaffenen Freiheit aufgeworfen.

Rahner bleibt an diesem Punkt unklar<sup>7</sup>, verteidigt aber die menschliche Freiheit gegen reduktionistische Anthropologien. Er konzediert, dass der Mensch durch biologische, psychologische und soziale Einflüsse geprägt ist, hebt aber hervor, dass dieser sich in seiner Faktizität immer noch einmal vor sich selbst bringt. Zur Definition des Menschen gehört daher seine Undefinierbarkeit. Gerade die Fähigkeit zur Selbstthematization wäre mit Rahner dem aktuellen neurowissenschaftlichen Determinismus entgegenzuhalten: Ein Hirnforscher, der die Freiheit zur Fiktion erklärt, nimmt diese selbst in Anspruch, wenn er seinen Diskurspartner von deren Nichtexistenz überzeugen will.<sup>8</sup>

### *Suchende Christologie*

In der Christologie bemüht sich Rahner darum, die Menschwerdung Gottes vor Missverständnissen zu schützen. Die Aussage «Jesus ist Gott» sei zwar nicht falsch, bei aller verbalen Orthodoxie aber doch mythologieverdächtig, da sie die Vorstellung eines vom Himmel herabgestiegenen Gottes insinuiere, der in der verkleidenden Livree einer menschlicher Natur auf seiner Erde nach dem Rechten sieht, weil es vom Himmel aus nicht mehr geht.<sup>9</sup> Das Prädikat «ist» in der Aussage «Gott ist Mensch» dürfe daher nicht als reale Identität, sondern müsse als Einheit real verschiedener Wirklichkeiten verstanden werden. Die Einzigkeit Jesu bestehe darin, dass er sich dem Willen des Vaters restlos überantwortet hat und seine Lebensgeschichte so zum Ort der Selbstoffenbarung Gottes wurde. Er ist nicht nur eine herausragende Gestalt in der Reihe der Propheten – ein modischer Jesuanismus war Rahner suspekt –, sondern die unüberbietbare Selbstzusage Gottes an die Menschen. Durch den Tod erhält die bis zum Äußersten durchgehaltene Sendung das Siegel der Endgültigkeit und durch die Auferstehung ihre bleibende Bestätigung.

Die transzendente Christologie Rahners zeigt, dass der vor dem Geheimnis Gottes stehende Mensch immer schon verwiesen ist auf den «absoluten Heilbringer» Christus. Die klassische Deszendenzchristologie expliziert die Menschwerdung des Logos mit metaphysischen Kategorien (Zwei-Naturen-Lehre, Hypostatische Union), während die Aszendenzchristologie eher exegetisch vom Leben und Wirken Jesu ausgeht. Komplementär dazu entwickelt Rahner eine «suchende Christologie», die sich dem Geheimnis Jesu über anthropologische Zugänge annähert. Statt den Gott-

menschen begrifflich zu objektivieren, bedient er sich hier einer «appellativen» Rhetorik, die auf die innere Beteiligung des Adressaten zielt und auf die implizit gelebte «Christologie» in bestimmten Daseinsvollzügen hinweist: Wenn eine Person sich vorbehaltlos auf den Anderen einlässt mit dem Wagnis, dass ihre Liebe ins Leere läuft, ist Christus bereits mitbejaht. Denn in der transzendentalen Tiefe jeder Hingabe ereignet sich die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe, die in Christus vollendete Gestalt gewinnt. Vorbehaltlose Bejahung schließt zugleich die Weigerung ein, den Anderen dem weglosen Abgrund des Nichts zu überlassen. Ihr ist eine Hoffnung eingeschrieben, die über den Tod hinausgeht und in der Auferweckung Jesu ihren Haftpunkt hat. An seinem Leben wird ablesbar, das der Mensch durch die je größere Nähe zu Gott nicht eingeschränkt wird, sondern allererst zu sich selbst findet. Die Christologie ist daher «Aufgipfelung der Anthropologie.»

Obwohl Rahner aposteriorisch beim faktisch ergangenen Christusereignis ansetzt und den Selbstvollzug des Menschen als Grammatik der Selbstzusage Gottes erschließt, vermag sein transzendentaler Ansatz die besondere Geschichtlichkeit des Christlichen vielleicht nicht immer angemessen einzuholen. Abgesehen von der Frage nach der biblischen Fundierung, erwecken manche Passagen seines Werkes den Eindruck, Christus werde als transzendente Idee aus der Anthropologie abgeleitet. Die altkirchlichen Dogmen hat Rahner jedoch immer als normative Vorgabe anerkannt. Wer seine Christologie unter Häresieverdacht stellt, hat ihn entweder nicht gelesen oder maliziös interpretiert. Unterbestimmt ist jedoch seine Soteriologie, die zwar die Geste der rückhaltlosen Selbstüberantwortung am Kreuz eindrücklich herausstellt; aber undeutlich lässt, wie darin eine erlösende, sündentilgende Kraft liegen soll. Hier hat der Einspruch von Hans Urs von Balthasar ein wichtiges Desiderat markiert.<sup>10</sup>

### *Anonyme Christen*<sup>11</sup>

Wenn Jesus Christus der Weg zum Heil ist, wie steht es dann mit Menschen, die Christus nicht begegnet sind, die ihn aufgrund anderer religiöser Überzeugungen ablehnen oder bekennende Atheisten sind? Es gibt ungläubige Verwandte und Freunde – sollen sie vom ewigen Leben ausgeschlossen bleiben? Rahners Theorie der «anonymen Christen» versucht auf diese Problematik zu antworten. Sie geht davon aus, dass Nichtchristen implizit eine Heilsmöglichkeit haben, wenn sie dem unsichtbaren Wirken der Gnade entsprechen und ihrem Gewissen folgen. Theologische Basis ist auch hier der universale Heilswille Gottes, der jedem gewährt, was er zu seinem Heil braucht. Auf dieses Gnadenangebot ist im Modus der Annahme oder des Protests zu reagieren. Wird es angenommen, ist es nach Rahner legitim, von anonymer Christusnachfolge zu sprechen, die sich in greifbaren Vollzügen artikuliert und damit eine indirekte Zugehörigkeit zur kirchlichen Gemeinschaft aufweist.

Man wird hier den Respekt vor den Abgründen der menschlichen Existenz nicht übersehen dürfen. Die Tatsache, dass einer nicht zum Glauben kommt oder ihn verloren hat, kann viele Ursachen haben, über die ein Theologe nicht arrogant hinwegreden kann. Dennoch ist der Begriff «anonyme Christen», an den sich Rahner übrigens nicht fetischistisch klammerte, problematisch. Für die Identität des Christen

ist ein ausdrücklicher Bekenntnisakt indispensable;<sup>12</sup> der Name Jesu Christi prägt nicht nur die Bezeichnung Christ, er wird auch im Gebet angerufen. Außerdem ließe sich einwenden, dass das neuzeitliche Autonomieprinzip verletzt wird, wenn Personen gegen ihr explizites Selbstverständnis als anonyme Christen deklariert werden. Allerdings geht es Rahner nicht um subtile Vereinnahmungsstrategien, sondern darum, den universalen Heilswillen mit dem Faktum des Unglaubens zu versöhnen. Auf den Vorwurf, die Theorie der anonymen Christen lähme die missionarische Sendung der Kirche, hat Rahner entgegnet, auch die implizite Christusbefolgung verlange letztlich nach kategorialer Ausdrücklichkeit in Glaube und Taufe. Dieser Richtungssinn wäre durch den Begriff «potentielle Christen» wohl deutlicher markiert worden. Schließlich dürfte Rahner eine israeltheologische Schwierigkeit übersehen haben: Geht man mit Röm 9–11 davon aus, dass Israel bleibend erwählt ist und eine eigene Stellung im Heilsplan Gottes hat, lassen sich vor allem Juden nicht als anonyme Christen titulieren.

### *Bleibendes Vermächtnis*

Rahner hat ein exklusiv enggeführtes Verständnis von Christentum und Kirche aufgebrochen. Ein Christentum «jenseits des Christentums», für das jüngst Gianni Vattimo votiert hat<sup>13</sup>, könnte sich indes nicht auf ihn berufen. Die schwache Vernunft, mag sie sich auch auf das christologische Motiv der Selbstentäußerung Gottes stützen, ist nicht stark genug, um den universalen Anspruch des Christentums zur Geltung zu bringen.<sup>14</sup> An diesem aber hat Rahner unbeirrbar festgehalten: «Das Christentum versteht sich als die für alle Menschen bestimmte absolute Religion, die keine andere als gleichberechtigt neben sich anerkennen kann.»<sup>15</sup> Der Verdacht der Intoleranz ist gegen solche Formulierungen leicht erhoben. Allerdings nimmt der Abschied vom Universalismus im Namen der Toleranz gelegentlich selbst intolerante Züge an. Außerdem hat Rahner immer betont, dass der christliche Glaube nur kraft seiner Wahrheit überzeugen kann und deshalb *freie* Zustimmung einfordert. Selbst wenn sein Versuch, den christlichen Universalismus transzendental zu erklären, nicht deutlich genug die Einmaligkeit der geschichtlichen Offenbarung profiliert<sup>16</sup>, wird man mit Rahner an der Wahrheitsfähigkeit menschlicher Vernunft und der Freiheit als Voraussetzung christlicher Religion festhalten müssen. Dabei wird die heutige Theologie manche Errungenschaften der Moderne gegen ihre postmoderne Verabschiedung zu verteidigen haben, zugleich aber an die menschliche Endlichkeit und Fehlbarkeit erinnern.<sup>17</sup> Angesichts bestimmter Tendenzen, Theologie rein akademisch zu betreiben und vom gelebten Glauben der Kirche abzulösen, darf schließlich die unverwüstliche Kirchlichkeit des Konzilstheologen Rahners nicht vergessen werden. Noch seine späten umstrittenen kirchenpolitischen Einlassungen waren von einem *sentire cum ecclesia* getragen. Fremd wäre es Rahner gewesen, ein Christentum jenseits der Kirche zu propagieren und auf der Welle der neuen Innerlichkeit zu reiten.<sup>18</sup>

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Vgl. Karl RAHNER, *Schriften zur Theologie*, Bd. 1, Einsiedeln 1954, 18.

<sup>2</sup> Vgl. Bernd Jochen HILBERATH, *Karl Rahner. Gottgeheimnis Mensch*, Mainz 1995; Albert RAFFELT / Hansjürgen VERWEYEN, *Karl Rahner*, München 1997; Michael SCHULZ, *Karl Rahner begegnen*, Augsburg 1999; Andreas A. BATTLOG u.a., *Der Denkweg Karl Rahners. Quellen – Entwicklungen – Perspektiven*, Mainz 2003; Herbert VORGRIMMER, *Karl Rahner. Gotteserfahrung in Leben und Denken*, Darmstadt 2004. Für den biographischen Hintergrund ist unumgänglich das Werk von Karl H. NEUFELD, *Die Brüder Rahner. Eine Biographie*, Freiburg-Basel-Wien, 2. durchges. und erw. Aufl. 2004.

<sup>3</sup> Vgl. *pars pro toto* den Band: Roman A. SIEBENROCK (Hg.), *Karl Rahner in der Diskussion. Erstes und zweites Innsbrucker Karl-Rahner-Symposium: Themen – Referate – Ergebnisse* (ITS 56), Innsbruck 2001.

<sup>4</sup> Vgl. dazu die programmatischen Überlegungen im *Grundkurs des Glaubens* (Sämtliche Werke Bd. 26), Zürich-Düsseldorf-Freiburg 1999, 3–28.

<sup>5</sup> Vgl. dazu Karl H. NEUFELD, *Ordensexistenz*, in: Albert RAFFELT (Hg.), *Karl Rahner in Erinnerung*, Düsseldorf 1994, 28–43.

<sup>6</sup> Karl RAHNER, *Sämtliche Werke*, Bd. 4: *Hörer des Wortes. Schriften zur Religionsphilosophie und zur Grundlegung der Theologie*, bearbeitet von A. Raffelt, Freiburg 1997, 87 (von Johann B. Metz in der 2. Auflage getilgt). «Schon an dieser Stelle zeigt sich, daß jede Religionsphilosophie grundsätzlich verfehlt ist, die das Korrelat irgendeiner endlichen Seite des Menschen zum Gegenstand der Religion erklärt. Als das Göttliche kann von vornherein nicht das vergegenständlichte Korrelat der rassistischen Eigenart, des Blutes, des Volkes, der Welt oder von irgend etwas anderem, auch nicht das Absolutbild des Menschen in Betracht kommen. Denn der Mensch als Geist hat schon immer alles dieses Endliche transzendiert auf etwas, das grundsätzlich und nicht nur graduell mehr ist als dies alles. Er ist Geist und steht so immer schon vor dem unendlichen Gott.» Diese Absage an die nationalsozialistische Rassenideologie unterscheidet sich von den prekären Versuchen, das Dritte Reich theologisch zu legitimieren und ist als solche durchaus registriert worden, wie eine Rezension von *Hörer des Wortes* aus dem Umfeld der Deutschen Christen bezeugt (vgl. H.-E. EISENHUTH, in: *Theologische Literaturzeitung* 67 [1942] 100–111).

<sup>7</sup> Vgl. Thomas PRÖPPER, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschehen. Eine Skizze zur Soteriologie*, München 1991, 269–273; Hansjürgen VERWEYEN, *Wie wird ein Existential übernatürlich?*, in: *TThZ* 96 (1986), 115–131.

<sup>8</sup> Vgl. die weitsichtige Aussage: «Wer z.B. sagt, es gebe keine Logik und keine Wahrheit, die grundsätzlich vom Irrtum unterschieden ist, was man so nenne, sei nur das Produkt bestimmter Gehirnmechanismen oder gesellschaftlicher Zwänge allein, die alle ebenso berechtigt auch anders sein könnten, der sagt einen Satz, dessen Gegenteil er für falsch erklärt, der vollzieht und erfährt aber nochmals, ob er es zugibt oder nicht, den Sinn und den Anspruch von Wahrheit und absoluter Logik, die er in seinem reflektierenden Satz leugnet.» Karl RAHNER, *Gotteserfahrung heute*, in: *Schriften zur Theologie*, Bd. IX, Einsiedeln u.a. 1970, 161–176, hier 163.

<sup>9</sup> Vgl. Karl RAHNER, *Zur Theologie der Menschwerdung*, in: DERS., *Schriften zur Theologie*, Bd. IV, Einsiedeln u.a. 1960, 137–155, hier 144f.

<sup>10</sup> Vgl. Hans Urs von BALTHASAR, *Cordula oder der Ernstfall* (Kriterien 2), Einsiedeln 1966; DERS., *Theodramatik*, Bd. III: *Die Handlung*, Einsiedeln 1980, 253–262.

<sup>11</sup> Vgl. dazu Nikolaus SCHWERTFEGGER, *Der anonyme Christ in der Theologie Karl Rahners*, in: Marinao DELGADO / Matthias LUTZ-BACHMANN (Hg.), *Theologie aus Erfahrung der Gnade. Annäherungen an Karl Rahner*, Berlin 1994, 72–94.

<sup>12</sup> In dieser Kritik kommen so unterschiedliche Theologen wie Hans KÜNG (*Anonyme Christen – wozu?*, in: *Orientierung* 39, 1975, 214–216) und Hans Urs von BALTHASAR (*Cordula oder der Ernstfall*) überein.

<sup>13</sup> Vgl. Gianni VATTIMO, *Jenseits des Christentums. Gibt es eine Welt ohne Gott?*, München-Wien 2004.

<sup>14</sup> Vgl. Hansjürgen VERWEYEN, *Theologie im Zeichen der schwachen Vernunft*, Regensburg 2000.

<sup>15</sup> Karl RAHNER, *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen*, in: DEBS., *Schriften zur Theologie*, Bd. V, Einsiedeln u.a. 1962, 136–158 hier 139. Zur richtigen Einordnung dieser pointierten Aussage vgl. Doris ZIEBRITZKI, «*Legitime Heilswege*». *Relecture der Religionstheologie Karl Rahners* (IST 61), Innsbruck 2002.

<sup>16</sup> Vgl. dazu Helmut HOPING, *Ein transzendentaltheologischer Begriff des Christentums – Rahners Kurzformeln des Glaubens*, in: Mariano DELGADO (Hg.), *Das Christentum der Theologen im 20. Jahrhundert. Vom «Wesen des Christentums» zu den Kurzformeln des Glaubens*, Stuttgart-Berlin-Köln 2000, 235–245.

<sup>17</sup> Vgl. dazu unseren Versuch: *Thesen zur inhaltlichen Bestimmtheit des Glaubens und zur Aufgabe der Dogmatik*, in: Salzburger Theologische Zeitschrift 7 (2003) 26–32.

<sup>18</sup> Der vorliegende Beitrag erschien erstmals unter dem Titel *Kein Christentum jenseits des Christentums* in der *Neuen Zürcher Zeitung* vom 6. März 2004 (Beilage Literatur und Kunst). Er wurde leicht erweitert und um Literaturangaben ergänzt.

# DIE FÜCHSE HABEN IHRE HÖHLEN

*Editorial*

Vulpes foveas habent – die Füchse haben ihre Höhlen (oder, wie Luther übersetzt, ihre Gruben): so lässt sich Jesus im achten Kapitel des Matthäusevangeliums vernehmen. «Die Füchse haben ihre Höhlen und die Vögel ihre Nester – aber der Menschensohn hat nichts, wohin er sein Haupt legen kann.» Das ist nicht einfach der Stoßseufzer eines erschöpften Wanderpredigers, wie es uns beim ersten Hören erscheinen mag. Es ist auch nicht der selbstgefällige Hinweis eines Berühmten, Vielbeschäftigten, der überall zu tun hat und nirgends zur Ruhe kommt. Eher schwingt in dem geflügelten Bibelwort ein Stück Abwehr mit: der Menschensohn ist nirgends ganz daheim, weil er überall daheim ist, weil er für alle da sein will; man kann ihn nicht an einem Ort festhalten, er hat nicht, wie Füchse und Vögel, ein Zentrum, wo er zu finden ist, eine Behausung, eine Höhle, ein Nest.

Es sei erlaubt, den biblischen Satz ein wenig zu verallgemeinern. Auch der Mensch haust nicht einfach so wie Füchse und Vögel, er hat nicht zwingend und selbstverständlich sein Nest und seine Höhle. Er *kann* sie haben, *muss* es aber nicht. Er kann auch, wenn er will, auf ein Zuhause verzichten, kann ohne Wohnsitz und Obdach bleiben – bewusst, aus freien Stücken, willentlich. Das wird zwar im allgemeinen die Ausnahme sein: Wer obdachlos ist, wer in Unterführungen und U-Bahn-Schächten oder unter den Brücken schläft, der tut dies in den meisten Fällen aus Armut, aus Not. Doch es gibt auch den Fall des freiwilligen Ausstiegs aus der Gemeinschaft der Wohnenden und Zusammenlebenden, ja unter Umständen aus der Gesellschaft der Menschen überhaupt: sei es in Aufenthalt und Lebensformen am Rand dieser Gesellschaft, die gleichwohl für andere noch erreichbar sind und damit einen Rest von Beständigkeit bewahren, sei es in einem ungebundenen Vagantendasein, das auch diesen Rest noch preisgibt.

Der Mensch, das nicht festgelegte, nicht festgestellte Wesen, bleibt auch darin unberechenbar und unbeständig, dass er auf Nest und Höhle verzichten, aus der «Wohnung» – also dem Bewohnten, Gewohnten, Gewöhnlichen – «aussteigen» kann. Und wenn er am Ende doch, wie die meisten von uns, ein sesshaftes Leben vorzieht und Behausung, Gewohnheit, Behagen zu schätzen weiß, so bedarf dies jedenfalls des Entschlusses, zumindest der stillschweigenden Zustimmung. Nicht instinkthaft und gleich-

sam blindlings findet der Mensch in seine Höhle und sein Nest – er sucht und baut sich seine Wohnung mit Wissen und Willen. Er hat sich zum Sein und Bleiben, zum Siedeln und Wohnen entschlossen. Er tritt aus der reinen Natur heraus und begründet – auf der Erde wohnend – eine Form eigenen Lebens, ein Stück Kultur.

Die Philosophie des 20. Jahrhunderts hat neue Zugänge zur räumlichen Dimension des menschlichen Lebens und damit auch zum Wohnen geschaffen. KARL LEHMANN zeigt, dass besonders Martin Heidegger seit seinem Aufsatz «Bauen – Wohnen – Denken» (1954) als «Denker des Wohnens» (Burkhard Biella) gelten darf. HOLGER ZABOROWSKI erinnert in seinen Ausführungen zur Phänomenologie des Wohnens daran, dass die Identität des Menschen auch eine ihr wesentliche räumliche Dimension hat, dass sie bestimmt wird durch Orte, Plätze, Wege. «Auch wo wir wohnen, wohin wir ziehen und woher wir kommen, bestimmt, wer wir sind.»

Wohnen, Wohnung – diese Worte erstrecken sich seit jeher vom Häuslichen und Heimischen bis zum Kosmischen und Religiösen. Im älteren Deutsch ist die Stellung eines Planeten am Himmel seine «Wohnung». Dagegen ist der Gebrauch des Wortes Wohnung für die Tiere im Lauf der Zeit aus der Übung gekommen – nur noch der Ausdruck «Wohntier» (= Parasit) als Bezeichnung des schmarotzerhaften Mitwohnens erinnert von ferne daran.

Nach der christlichen Lehre kann Gott selbst «Wohnung nehmen» unter den Menschen – ja der dreifaltige Gott kann mystisch in der Seele des Gerechten «einwohnen». Nach dem Vierten Evangelium ist das Wort Fleisch geworden und «hat unter uns gewohnt» (Joh 1,14). Genauer müsste man freilich, wie THOMAS SÖDING darlegt, übersetzen: «und hat unter uns sein Zelt aufgeschlagen». Denn das Stiftszelt unter dem Sinai, an das Johannes denken mag, ist das Heiligtum des wandernden Gottesvolkes. Die Exodustheologie gewinnt in Jesus eine neue Dimension. «Die reale Gegenwart Jesu ist eine viatorische, weil er im Zeichen einer Verheißung sein Zelt unter den Menschen aufgeschlagen hat, deren Erfüllung im vollendeten Reich Gottes jenseits des Todes und dieser Welt sich ereignen wird.»

Der Lehre von der Einwohnung des dreifaltigen Gottes in der Seele des Gerechten widmet MICHAEL FIGURA eine Untersuchung, deren Spektrum von Ps.-Dionysios Areopagita bis zu Maurice de la Taille und Karl Rahner reicht. Er setzt das Geheimnis der Einwohnung in Analogie zur beseligenden Schau, dem letzten übernatürlichen Ziel des Menschen. «Die Heilige Schrift beschreibt dieses Ziel, das ewige Leben, als *Hochzeit* (vgl. Mt 25, 1-13) oder als *Gastmahl* (vgl. Lk 14,16-24). Damit wird das ewige Leben plastischer und lebendiger beschrieben als mit dem metaphysischen Begriff der *visio beatifica*. Die Seligen sind Bürger des neuen Jerusalem, das vom Himmel herabsteigt als die Braut des Lammes (vgl. Offb 21,10).»

Zum menschlichen Wohnen gehören auch Wohnungsbau und Wohnungswirtschaft, Wohnungsrecht und Wohnungspolitik. Der Unterzeichnete erinnert in seinem Beitrag an die wohnungslose Zeit nach 1945 in Deutschland und an den Wiederaufbau – und er richtet den Blick auf die Zukunft der Städte in der globalen, durch Mega-Städte und Riesen-Agglomerationen gekennzeichneten Welt von morgen.

HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ stellt in *Maria Ward* eine Heilige dar, die das «Pilgern, ohne anzukommen», das Daheimsein im Unterwegs zu Beginn der Moderne auf exemplarische Weise vorgelebt hat. «Nach Maria Wards Tod in dem Flecken Hutton Rudby nördlich von York blieben fünf Frauen übrig, die durch sie gestählt waren. Wider alles Erwarten, jenseits aller realistischen Hoffnungen wurde es plötzlich möglich, den Gedanken weiblichen öffentlichen Apostolates zu denken. 1978, nach rund 350 Jahren, erhielten die «Englischen Fräulein» die Konstitutionen des Ignatius. Dieser lange Atem entsprach dem Welt-Raum des Auftrags: «Es gibt Sendungen, die für die ganze Welt sind – und diese ist unser Haus».

*Hans Maier*

HOLGER ZABOROWSKI · FREIBURG

## ZUR PHÄNOMENOLOGIE DES WOHNENS

*Philosophieren – Denken – Wohnen*

In der Philosophie geht es um grundsätzliche und umfassende Fragen, um die großen Fragen, die Fragen nach dem Woher, dem Was und Wie, dem Wohin und dem Wozu unseres Lebens, um das Warum und Worumwillen, die Gründe und Abgründe dessen, was wir in aller Unzulänglichkeit Wirklichkeit nennen, um das Sein und das Nichts und die Wege und Abwege des Denkens, Wollens, Fühlens und Handelns. Erscheint die Philosophie angesichts dieser Fragen oft nicht als die schwierige, sisyphushafte, gar unmögliche Kunst, Fragen zu stellen, auf die sich keine definitiven Antworten finden lassen? Findet der Philosoph aber so, in dieser scheinbar hoffnungslos ungesicherten Situation, je ein Dach über dem Kopf? Kann er sich je irgendwo einrichten und zuhause fühlen? Oder bleibt er auf der Wandschaft, ein Pilger, der jedes Heiligtum immer schon in Frage gestellt hat und sich gezwungen sieht, weiter zu ziehen? Wäre es dann aber nicht besser, gemütlicher und sicherer gewesen, in der Höhle des vorphilosophischen Lebens zu verweilen? Denn entweder verfährt der Philosoph sich in langen, umständlichen, kaum abschließbaren und daher immer nur vorläufigen Überlegungen oder er kommt über Gemeinplätze, die Weisheit der Sprichwörter und des *Ondit* nicht hinaus – und verrät damit seine eigentliche Bestimmung.

Das beste, wenn nicht sogar das einzige, was der Philosoph dann erreichen zu können scheint, ist eine möglichst präzise Formulierung der Fragestellung. Und dass die Philosophie nicht zuletzt dies ist, eine Kunst des Fragens, haben nicht wenige, wenn nicht sogar alle großen Denker der Geschichte der Philosophie behauptet und in unterschiedlicher Radikalität vorgeführt. Bleibt aber hier – angesichts dessen, worüber man im letzten nichts Definitives sagen kann – nur das demütige oder trotzig aufbegehrende Schweigen? Die Philosophie sieht sich dieser Möglichkeit, zu verstummen und einen Platz

*HOLGER ZABOROWSKI, Jahrgang 1974; Studium der Theologie, Philosophie und Klassischen Philologie in Freiburg i.Br., Basel und Cambridge; Promotion an der Universität Oxford. Wissenschaftlicher Assistent für Religionsphilosophie an der Universität Freiburg i.Br.*

in einer stillen und verschwiegenen Ecke zu beziehen, immer wieder ausgesetzt, ohne allerdings darauf verzichten zu können, gegen das Schweigen anzudenken und anzusprechen. Denn gerade die großen Denker sind immer auch weitergegangen und haben sich in immer neuen Anläufen um Antworten auf die großen Fragen bemüht. Das Fragen selbst dient hier als ausgezeichneter Ausgangspunkt: Jeder Versuch, eine Frage zu formulieren, setzt nämlich eine erste, wenn auch oft nur sehr anfängliche Ahnung einer Antwort voraus.

In diesen Überlegungen zeigt sich ein Charakteristikum, das die Philosophie von anderen Disziplinen trennt, das nämlich hier die Götter vor die Mühen des Antwortens in besonderer Weise den Schweiß der Selbstbesinnung gesetzt haben, dass immer wieder neu die Frage danach, was denn eigentlich Philosophie sei, gestellt werden muss. Denn nur wer sich dessen besinnt, was er eigentlich macht, wenn er eine der großen Fragen stellt, wie sich also philosophisches Denken vollzieht und was in diesem Denken geschieht, kann überhaupt zu Antworten gelangen, die philosophisch genannt werden können. Er kann nur so, auf dem Boden der Selbstbesinnung, in einem radikalen Selbst-Vollzug des philosophischen Fragens, für Antworten wirklich offen werden. In der Philosophie kann man sich immer nur selbst als man selbst antworten – und das setzt voraus, dass man überhaupt selbst als man selbst zu fragen begonnen hat. Philosophie ist eine Tätigkeit – ein Philosophieren – und als eine solche Tätigkeit ein Akt der Freiheit.

Worum aber geht es eigentlich näherhin in der Philosophie und in den großen Fragen? Hier stoßen wir auf eine Spannung, die mit der Eigenart der in der Philosophie – im philosophischen Vollzug – gestellten Fragen zu tun hat: Es geht in der Philosophie um etwas Großes und Schweres und zugleich um etwas Kleines und Einfaches, um etwas Allgemeines und zugleich um etwas sehr Individuelles. Denn die Philosophie hat gerade in ihren großen Fragen manchmal nur die Aufgabe, an das Triviale zu erinnern, an das, was wir – jeder von uns – irgendwie immer schon wissen. Philosophieren bedeutet zunächst einmal, sich zu erinnern, sich dessen bewusst zu werden, was immer schon der Fall ist, und dieses, was der Fall ist, fraglich werden zu lassen, nicht aber nur, um es radikal in Frage zu stellen, sondern auch, um es, was eigentlich immer schon der Fall ist, besser zu sehen und tiefer zu verstehen. Darum bat Ludwig Wittgenstein, Gott möge «dem Philosophen Einsicht geben in das, was vor aller Augen liegt»<sup>1</sup> – Einsicht in etwas, das bereits da ist und gesehen, nicht aber konstruiert und gemacht werden kann. So ist die Philosophie nicht nur eine Kunst des Fragens, sondern – auf einer tieferen Ebene – eine Kunst des Sehens und – von hier ausgehend – eine Kunst des Fragens und Verstehens, des verständigen und erwachenden Offenwerdens für und des Umgehens mit Wirklichkeit.

Dieses Offenwerden bedarf aber immer auch der Zeit – unserer je eigenen Zeit. Es ist notwendig, im Fragen und Antworten in einer gespannten Aufmerksamkeit zu verweilen und sich aufzuhalten. Daher gibt es eigentlich keine Schnellschüsse in der Philosophie. Es gibt zwar – und zwar immer wieder – die Plötzlichkeit der Einsicht. Diese aber ist nur möglich, wenn ihr der Boden bereitet ist und wenn wir irgendwo schon verweilt haben, uns vertraut gemacht haben und aufmerksam wahrzunehmen versucht haben. Dies, dass Denken und damit Philosophieren nur im Verweilen bei seiner ihm eigenen «Sache» möglich ist, drückt sich darin aus, dass das englische Verbum «to dwell» sowohl die Bedeutung «wohnen» als auch die Bedeutung «denken» oder «nachdenken» hat: Denken ist verweilendes Wohnen in der Wirklichkeit – ein Heimischsein bei und ein Vertrautsein mit den großen Fragen im stets neuen Versuch, diesen in unseren Denkräumen und in den Räumen, die durch sie eröffnet werden, antwortend zu begegnen. Gerade deshalb liegen auch Vergleiche zwischen der Architektur und der Philosophie wie auch architektonische Metaphern in der Philosophie so nahe: «Die Arbeit an der Philosophie ist», so Wittgenstein, «– wie vielfach die Arbeit in der Architektur – eigentlich mehr die Arbeit an Einem selbst. An der eigenen Auffassung. Daran, wie man die Dinge sieht. (Und was man von ihnen verlangt.)»<sup>2</sup> Und Martin Heidegger hat den engen Bezug von Bauen und Denken in ihrer Beziehung auf das Wohnen betont, «[d]ass jedoch das Denken selbst in demselben Sinn wie das Bauen, nur auf eine andere Weise, in das Wohnen gehört [...]. Bauen und Denken sind jeweils nach ihrer Art für das Wohnen unumgänglich. Beide sind aber auch unzulänglich für das Wohnen, solange sie abgesondert das Ihre betreiben, statt aufeinander zu hören. Dies vermögen sie, wenn beide, Bauen und Denken, dem Wohnen gehören, in ihren Grenzen bleiben und wissen, dass eines wie das andere aus der Werkstatt einer langen Erfahrung und unablässigen Übung kommt.»<sup>3</sup>

Aber nicht nur deshalb, weil das Denken in gewisser Weise auch ein verweilendes Wohnen ist und weil es daher einen engen Bezug von Wohnen und Denken gibt oder weil das Denken wie auch das Bauen auf das Wohnen hingeordnet ist, sondern auch, weil das Wohnen zu den Selbstverständlichkeiten gehört, an die das Philosophieren uns immer neu erinnern kann und – vor allem in Zeiten, in denen dieses selbstverständliche Wissen verloren geht oder bereits verloren gegangen ist – muss, stellt sich der Philosophie die Aufgabe, das Wohnen ausdrücklich – und nicht nur in der Selbstbesinnung – zu bedenken.<sup>4</sup>

### *Wohnen – Leben – Erinnern*

Denn Menschen, auch wenn sie noch nicht (oder nicht mehr) sesshaft sind, wohnen irgendwo und irgendwie. Manchmal in Höhlen, in Zelten, in Iglus,

in Häusern, seien sie aus Holz, Stein oder Metall, oder auch auf Booten, unter Brücken oder auf Bäumen. Dass wir als Menschen wohnen, ist eine triviale Aussage – so trivial zunächst einmal – wie die Aussagen, dass wir zwei Augen haben, dass wir aufrecht gehen und über Sprache verfügen, dass wir sprechen und singen können, dass wir sterben und um unseren Tod wissen oder dass wir in Gemeinschaften leben, religiös sind oder essen und trinken und dies kulturell je verschieden gestalten. Das Wohnen scheint zu den Grundmomenten einer jeden Anthropologie zu gehören. Und es sind, soweit wir wissen, nur Menschen, die wohnen, die Wohnungen bauen, beziehen oder renovieren, eine Wohnung verwohnen, es sich wohnlich einrichten, schöner wohnen möchten, gemeinsam wohnen, aus unterschiedlichsten Gründen Wohnungen teilen, Wohngemeinschaften gründen oder nach Wohnungen suchen und sich auf dem Wohnungsmarkt behaupten müssen. Menschen haben ein Obdach, weshalb der Mangel eines solchen – und nicht der Normalfall – mit einem eigenen Wort benannt wird. Dass wir im Deutschen in einer altertümlichen, eine tiefere Sinn- und Bedeutungsebene anzeigenden Weise eher von Obdach- als von Wohnungslosigkeit sprechen, verweist darauf, dass es nicht nur um den Mangel einer konkreten Wohnung geht, sondern um ein komplexes psychologisches und soziales Phänomen: Wohnen, ein Obdach zu haben, meint, wie sich noch zeigen wird, mehr, als seine eigenen – oder gemieteten – vier Wände zu haben!

Tiere wohnen nicht und haben keine Wohnung. Sie haben Nester, einen Bau oder eine Höhle. Es ist – wieder einmal – die Sprache, die der philosophischen Besinnung einen ersten Weg weist: Wohnen ist ein Vollzug des Menschen. Menschsein bedeutet, irgendwo zu wohnen, irgendwo seinen je eigenen Ort zu haben, sich verorten zu können, sein je eigenes Koordinatensystem, seine je eigenen Relationen von Nähe und Ferne, Vertrauen und Distanz oder Höhe und Tiefe zu haben. Der Mensch wohnt, solange er lebt – und auch darüber hinaus. Denn was drückt sich anderes in den Begräbnisriten und Jenseitsvorstellungen vieler Religionen und Kulturen aus als die Vorstellung eines Umzuges, einer manchmal über Zwischenstationen verlaufenden Reise in eine andere, die, wie zahlreiche Religionen annehmen, eigentliche Heimat des Menschen?

Wir haben begonnen, an etwas sehr Triviales zu erinnern. Wir müssen aber trotz unserer einleitenden Überlegungen noch einmal fragen: Ist das überhaupt notwendig? Ist uns nicht allen bewusst, dass wir wohnen und dass dies zum Menschsein gehört wie das Schlafen, das Essen, das Trinken und viele andere Grundvollzüge des Menschen? Ja und Nein. Denn das Selbstverständliche, das, was unmittelbar eigentlich schon immer der Fall ist, ist vielleicht gerade das, was wir in der betriebsamen Hektik des Alltags, in der Vermittlung der Medien und des Sekundären, in der einen immer höheren Grad von Selbstverwirklichung suggerierenden Entfremdung von

uns selbst immer wieder zu vergessen tendieren. Es gebe, so Heidegger, eine «eigentliche Not des Wohnens», die darin beruhe, «dass die Sterblichen das Wesen des Wohnens immer erst wieder suchen, dass sie *das Wohnen erst lernen müssen.*»<sup>5</sup> Denn so sehr die modernen Wohnungen Unterkunft gewähren, so vermutet Heidegger, so «gut gegliedert, leicht zu bewirtschaften, wünschenswert billig, offen gegen Luft, Licht und Sonne» sie sein können, so wenig ist sicher, ob «die Wohnungen schon die Gewähr in sich, dass ein Wohnen geschieht» bergen.<sup>6</sup> Es könne sogar sein, so Heidegger, «dass der Mensch die *eigentliche* Wohnungsnot noch gar nicht *als die* Not bedenkt». <sup>7</sup> Es gilt heute noch, wie wir sehen werden, sich dieser Situation zu stellen.

Nicht zuletzt müssen wir heute das Wohnen erst wieder lernen und die Wohnungsnot als die Not bedenken, da wir in einer Zeit, die durch die Ideale des wissenschaftlichen Wissens charakterisiert ist, leben. Dagegen ist an sich zunächst einmal wenig zu sagen. Die radikalen Kritiker der modernen wissenschaftlichen Zivilisation schießen in ähnlicher Weise über ihr Ziel hinaus wie ihre Opponenten, die die Wissenschaft und ihr Wissen absolut setzen. Damit aber ist bereits angedeutet, inwiefern die Idealisierung wissenschaftlichen Wissens zum Problem werden kann: Ihr ist eine heute immer deutlicher werdende Tendenz zu eigen, sich selbst absolut zu setzen und andere Zugangsweisen zur Wirklichkeit zu marginalisieren und zu vergessen. Es ist kaum nötig, ausdrücklich darauf hinzuweisen, dass damit auch andere, den Wissenschaften und ihren Methoden überhaupt nicht oder nur in perspektivischer Verzerrung zugängliche Aspekte der Wirklichkeit verloren gehen und vergessen werden. Und dazu gehören oft die elementarsten Vollzüge des Menschen, die eben nicht nur auf streng wissenschaftlicher Grundlage erschlossen werden können, sondern des Blickes von Innen, des einfühlenden und erinnernden Mitvollzugs, des verweilenden und aufmerkenden Innehaltens bedürfen.

Die Philosophie hat in dieser Kultur des Vergessens eine wichtige, aber eigentlich ganz bescheidene Aufgabe: zu erinnern an das, was aus dem Blick geraten ist, an den Reichtum der Wirklichkeit. Mit Heidegger könnte man von der Aufgabe sprechen, auf das Schweigen der Sprache zu achten. Denn nach Heidegger ist im Laufe der menschlichen Geschichte in Vergessenheit geraten, dass das Wohnen der eigentliche Sinn von «Bauen» sei: «Dieses Ereignis sieht zunächst so aus, als sei es lediglich ein Vorgang innerhalb des Bedeutungswandels bloßer Wörter. In Wahrheit verbirgt sich darin jedoch etwas Entscheidendes, nämlich: das Wohnen wird nicht als das Sein des Menschen erfahren; das Wohnen wird vollends nie als der Grundzug des Menschseins gedacht.» Worum aber geht es in diesem Vorgang? Heidegger deutet diesen Vorgang folgendermaßen: «Die Sprache entzieht dem Menschen ihr einfaches und hohes Sprechen. Aber dadurch verstummt ihr anfänglicher Zuspruch nicht, er schweigt nur.»<sup>8</sup>

Indem die Philosophie auf das Schweigen der Sprache achtet, gibt sie ein Beispiel für verweilendes, für innehaltendes und rastendes, für wohnendes Denken. Eine der wichtigsten Aufgaben für das philosophische Denken ist daher die Entwicklung einer Hermeneutik des Schweigens der Sprache, einer Hermeneutik des Vergessenen, dessen, was nicht oder nur unzureichend gesagt ist, aber größerer Aufmerksamkeit bedürfte, der verborgenen und verdrängten Sinn- und Wirklichkeitsebenen, dessen, was nicht mehr im Gespräch ist, was an Selbstverständlichkeit verloren hat und sich rechtfertigen muss, da es den Kriterien eines bestimmten Wissens- und Wirklichkeitsbegriffs nicht mehr genügt. Dieses Erinnern, diese Option für das Vergessene und Verdrängte ist nicht Selbstzweck, auch geht es nicht um eine Alternative zu einer bestimmten Kultur, um eine leutselige Romantik oder um eine naive Beschwörung der verlorenen Wurzeln, einer ersehnten Bodenständigkeit oder einer lange vermissten Ursprünglichkeit, sondern – jenseits der Archaismen – um ein Korrektiv, um eine andere, eine ursprünglichere und tiefer reichende Optik, darum, mehr zu sehen – weil es schlicht und einfach mehr zu sehen gibt. Die Philosophie ist daher das Bemühen, eine verlorene Unschuld und Naivität in unserem Zugang zur Welt wiederzufinden, eine, wie Robert Spaemann dargelegt hat, «institutionalisierte Naivität».<sup>9</sup>

Selbstverständlich ist – wie gesagt – auch, dass wir wohnen. In der Philosophie hat das Wohnen allerdings eine nur untergeordnete Bedeutung. Die Besinnung auf das Wohnen sei, so Hermann Schmitz, der Begründer der «Neuen Phänomenologie», zurückgeblieben, obwohl das Wohnen einen so zentralen Aspekt des menschlichen Lebens bezeichnet: «Nahezu jeder Mensch meint zu wohnen. Was ist das? Man wird erst einmal an die häusliche Wohnung denken wollen, und damit etwa an Essen, Schlafen, Lieben, Kindererziehung. Dafür gibt es in modernen Wohnungen besondere Räume (Küche, Ess-, Schlaf-, Kinderzimmer), und dann gibt es da noch das Wohnzimmer. Was macht man da? Man wohnt. Was ist das? Fast alle Lebensfunktionen außer denen, die man – wie Geschlechtsverkehr und Kotlassen – gewöhnlich im Verborgenen ausüben möchte, passen dazu, Berufsarbeit (am Schreibtisch) und Plauderei, abgeschlossenes Familienleben und Geselligkeit mit Gästen, sogar Nichtstun. Das Spezifische des Wohnens ist mit solcher Aufzählung nicht zu fassen. Es wird mit Selbstverständlichkeit gelebt, ohne Rechenschaft geben zu können, ohne auch nur zu wissen, in welcher Richtung sie gewonnen werden könnte.»<sup>10</sup>

Es ist erst die Philosophie des zwanzigsten Jahrhunderts und vor allem die sich mit wesentlichen Grundvoraussetzungen der neuzeitlichen Philosophie kritisch auseinandersetzen- de Phänomenologie, die einen neuen Zugang zur räumlichen Dimension des menschlichen Lebens und damit auch zum Wohnen schafft.<sup>11</sup> Eine wichtige Rolle für die philosophische Er-

schließung des Wohnens spielt das Denken Martin Heideggers, der, so scheint es, «als *der* Denker des Wohnens gelten»<sup>12</sup> kann. Dieser neue Zugang zum Wohnen stellt allerdings nicht nur eine Kritik oder Ergänzung des Denkens der philosophischen Tradition dar. Denn dass das Wohnen – wenn überhaupt – in der Geschichte der Philosophie nur sehr wenig thematisiert wurde, zeigt, dass das Wohnen noch nicht zu dem Problem geworden war, das es heute zu sein scheint. Das Wohnen war in gewisser Weise noch zu selbstverständlich, als dass man an es eigens hätte erinnern müssen; es verstand sich von selbst, dass und wie wir wohnen. Deshalb veranschaulicht Heidegger anhand des «gewesenen Wohnens» auf einem Schwarzwaldhof, «wie *es* (scil. das gewesene Wohnen, H.Z.) zu bauen vermochte» – ohne damit die Forderung zu verbinden, «wir sollten und könnten zum Bauen dieser Höfe zurückkehren». Heidegger schildert ein Handwerk, das selbst dem Wohnen, einem bäuerlichen Wohnen entsprungen ist und daher mit dem bäuerlichen Leben nicht nur in engem Zusammenhang steht – in ihm drückt sich das bäuerliche Leben und sein Verständnis der Ordnung von Raum und Zeit aus: «Hier hat die Inständigkeit des Vermögens, Erde und Himmel, die Göttlichen und die Sterblichen *einfältig* in die Dinge einzulassen, das Haus gerichtet. Es hat den Hof an die windgeschützte Berglehne gegen Mittag zwischen die Matten in die Nähe der Quelle gestellt. Es hat ihm das weit ausladende Schindeldach gegeben, das in geeigneter Schräge die Schneelasten trägt und tief herabreichend die Stuben gegen die Stürme der langen Winternächte schützt. Es hat den Herrgottswinkel hinter dem gemeinsamen Tisch nicht vergessen, es hat die geheiligten Plätze für Kindbett und Totenbaum, so heißt dort der Sarg, in die Stuben eingeräumt und so den verschiedenen Lebensaltern unter einem Dach das Gepräge ihres Ganges durch die Zeit vorgezeichnet. Ein Handwerk, das selber dem Wohnen entsprungen, seine Geräte und Gerüste noch als Dinge braucht, hat den Hof gebaut.»<sup>13</sup>

Philosophie ist immer die Philosophie ihrer Zeit. In ihr geht es vor allem auch um die Fragen und die Probleme ihrer je eigenen Zeit. Daher ist der Umstand, dass das Wohnen in der Philosophie des zwanzigsten Jahrhunderts zu einem Thema geworden ist, ein sehr wichtiges Indiz. Es sagt etwas darüber, dass mit dem Wohnen Fragen und Probleme unserer Gegenwart eng verbunden sind. Das Wohnen selbst ist zu einer Frage und zu einem Problem geworden. Dieser Umstand besagt etwas über den Ort des Menschen in der Welt. Genauer: über den verlorenen Ort, die oft genannte Heimatlosigkeit des Menschen in der modernen Welt. Der Mensch hat seinen je eigenen Ort, sein Zuhause verloren. «Eigentlich», so Theodor W. Adorno prägnant, «kann man überhaupt nicht mehr wohnen.»<sup>14</sup> In einer Zeit der Heimatlosigkeit wird das Wohnen, das Heimischsein, zum Problem. Erst der Fehl, der Mangel zeigt uns mit aller Deutlichkeit, was einmal war, und im Schmerz

des Verlustes, in der Wunde, die eine entleerte Gegenwart uns schlägt, in dem Unbehagen an einer Kultur, die sich verselbständigt und letztlich gegen sich selbst richtet, hier, an diesem unwirtlichen Ort erfahren wir, was uns fehlt: Heimat, ein Heim, ein Zuhause, in dem wir wohnen und heimisch werden können, zumindest die Möglichkeit einer Unmittelbarkeit in unseren grundlegenden Vollzügen. «Gibt es noch jenes ruhige Wohnen des Menschen zwischen Himmel und Erde?», so fragte Martin Heidegger, «Gibt es noch wurzelkräftige Heimat, in deren Boden der Mensch ständig steht, d.h. boden-ständig ist?» Heideggers Antwort lässt an Deutlichkeit nicht zu wünschen übrig: «Viele deutsche Menschen haben ihre Heimat verloren, mussten ihre Dörfer und Städte verlassen, sind vom heimatlichen Boden Vertriebene. Zahllose andere, denen die Heimat gerettet blieb, wandern gleichwohl ab, geraten in das Getriebe der großen Städte, müssen in der Öde der Industriebezirke sich ansiedeln. Sie sind der alten Heimat entfremdet.»<sup>15</sup> Wir haben, so Heidegger, die Bodenständigkeit verloren und können daher nicht mehr so wohnen, wie frühere Generationen noch wohnen konnten. Heideggers Aussagen haben ein ihnen eigenes Kolorit, das man kontrovers diskutieren mag. Weniger kontrovers mag man die Grundaussage Heideggers diskutieren, seine Einsicht in die Situation des heutigen Menschen.

Heimat wird in dieser Situation des Verlustes bestenfalls zum Gegenstand einer romantischen Beschwörung einer verlorenen Vergangenheit oder zum Gegenstand der Utopie und der Hoffnung. Berühmt und für das zwanzigste Jahrhundert nahezu paradigmatisch ist die Vision Ernst Blochs von dem, «das allen in die Kindheit scheint und worin noch niemand war: Heimat.»<sup>16</sup> Schlimmstenfalls aber ziehen wir uns – vielleicht – in die Nester der Tiere zurück, ohne überhaupt noch die Sehnsucht nach Wohnung und Heimat zu verspüren: «Der moderne Mensch,» so hatte Adorno vermutet, «wünscht nahe am Boden zu schlafen wie ein Tier [...]»<sup>17</sup>. Oder – irgendwo zwischen den Alternativen des konservativ-restaurativen Rückblicks, der utopischen Progression und der animalischen Regression – die Alltäglichkeit des heutigen Wohnens. Auch hier hat Adorno prinzipiell – wenn auch in einer dem Zynismus nicht fernen groß- und bildungsbürgerlichen Attitude – richtig gesehen: «Wer sich in echte, aber zusammengekaufte Stilwohnungen flüchtet, balsamiert sich bei lebendigem Leibe ein. Will man der Verantwortung fürs Wohnen ausweichen, indem man ins Hotel oder ins möbilierte Apartment zieht, so macht man gleichsam aus den aufgezungenen Bedingungen der Emigration die lebenskluge Norm. Am ärgsten ergeht es wie überall denen, die nicht zu wählen haben. Sie wohnen wenn nicht in Slums so in Bungalows, die morgen schon Laubhütten, Trailers, Autos oder Camps, Bleiben unter freiem Himmel sein mögen. Das Haus ist vergangen.»<sup>18</sup> Bei aller Problematik, die diesen Aussagen Adornos eigen ist

(und die mehr über problematische Aspekte der Philosophie Adornos verraten, als ihm selbst vermutlich lieb war), erfasst Adorno – wie auch Heidegger und Bloch – etwas Wahres, dass wir nämlich in einer Kultur des Verlustes und des Vergessenen leben und dass wir damit der Verantwortung für unser eigenes Leben ausweichen – «Das Haus ist vergangen.» Hier stellt sich vor allem die Aufgabe einer Hermeneutik des Vergessenen, die, anders als das utopische Denken, nicht kontrafaktisch die Vision der Heimat und ihrer zukünftigen Verwirklichung entwickelt, und die anders als das restaurativ-romantische Denken nicht einfach eine vergangene Welt neu Gegenwart werden lassen möchte, sondern an das, was immer war und was wir immer schon gewusst haben, erinnert und damit die Möglichkeit eines neuen Verstehens und einer neuen Aneignung des Vergessenen mit sich bringt. Dies ist eine bescheidenere, den Möglichkeiten des Menschen aber vielleicht angemessenere Aufgabe.

Wie aber verfährt eine Hermeneutik des Vergessenen? Eine der wichtigsten Grundlagen einer Hermeneutik des Vergessenen ist die geistes- und ideengeschichtliche Arbeit. Die Ideen- und Geistesgeschichte zeigt nicht nur, was wir einmal gewusst haben, nun aber zu vergessen oder zu verdrängen tendieren, sondern auch, warum und im Rahmen welcher geschichtlicher Prozesse dieses Wissen verloren gegangen ist. Nur wenn man dies versteht, wenn man also den Verlust aus seinen Wurzeln heraus versteht, ergeben sich überhaupt Möglichkeiten, schöpferisch mit der Erfahrung des Verlustes umzugehen und, insofern es um das Wohnen und den Verlust des Hauses geht, wieder wohnen zu lernen. So stellt sich, gerade wenn das Wohnen in der Philosophie des zwanzigsten Jahrhunderts zum Gegenstand philosophischen Nachdenkens geworden ist und wenn gleichzeitig dieses Nachdenken Zeichen einer Krise ist, die Frage, ob diese Krise nicht im Zusammenhang mit den Paradigmenwechseln zu sehen ist, die für die Moderne charakteristisch sind. Denn es ist vor allem in der Philosophie des zwanzigsten Jahrhunderts, dass viele problematische Aspekte der Moderne ins Bewusstsein kommen. Martin Heidegger hat eine Vermutung geäußert, die in diese Richtung weist: «Der Verlust der Bodenständigkeit kommt aus dem Geist des Zeitalters, in das wir alle hineingeboren sind.»<sup>19</sup>

Wir stoßen auf eine weitere Spur für diesen Zusammenhang, wenn wir fragen, warum uns dies, der ausgezeichnete Raum, in dem wir wohnen können, fehlt, warum das Haus vergangen und warum das Wohnen für uns so schwer geworden ist. Wir könnten hier auch die Soziologie, die Psychologie oder die Geschichtswissenschaften bemühen, um eine Antwort zu finden. Wir werden dann aber nicht auf das allen empirischen Befunden zugrunde liegende Problem stoßen: dass sich nämlich in der Unfähigkeit zu wohnen und heimisch zu werden ein tieferes Problem zeigt. In welchem weiteren ideen- und philosophiegeschichtlichen Zusammenhang steht diese

Wohnungs- und Heimatlosigkeit des Menschen? Und was sagt dieser weitere Zusammenhang über die Situation des modernen Menschen aus?

### *Zeit – Raum – Grenze*

Der weitere ideengeschichtliche Zusammenhang der Heimatlosigkeit des Menschen ist bislang weniger im Hinblick auf das gewandelte Raum- als im Hinblick auf das gewandelte Zeit- und Geschichtsverständnis untersucht worden. In der Neuzeit wurde die Geschichte als Prozess verstanden, nämlich als Prozess des Fortschritts – so definierte Hegel etwa die Weltgeschichte als «Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit»<sup>20</sup> – oder auch als Prozess des Verfalls und der Degeneration von den Ursprüngen.<sup>21</sup> Das Jetzt, die Gegenwart unseres geschichtlichen Heute wurde daher gerade von einem Denken, dem die Entdeckung der Geschichtlichkeit zugute geschrieben werden kann, auf ein – überdies nie recht fassbares – Moment des geschichtlichen Prozesses reduziert. Das aber bedeutet in letzter Konsequenz: Gegenwart wurde, indem sie radikal auf innerweltliche Zukunft und Vergangenheit bezogen wurde, entwertet und vom geschichtlichen Fort- oder Rückschritt her verstanden.

Eng mit dieser Form der Entwertung der Gegenwart ist die Homogenisierung der Zeit verbunden. Diese Homogenisierung der Zeit ist im Kontext dessen zu verstehen, was Robert Spaemann die «Homogenisierung der Erfahrung» genannt hat. Hierin, in dem Bemühen um diese Homogenisierung der Erfahrung, zeigt sich ein Grundanliegen und eine Grundüberzeugung neuzeitlicher Rationalität: Der «Homogenitätsforderung liegt eine im Grunde metaphysische Überzeugung zugrunde: die Überzeugung, dass es prinzipiell das Neue nicht gibt. [...] Für die neuzeitliche Wissenschaft ist Werden und Vergehen nur eine Weise von Veränderung. Es gibt nicht so etwas wie substantiellen Neuanfang.»<sup>22</sup> Im Hinblick auf die Zeit heißt dies: Es gibt – bis auf die Wiederentdeckung einer anderen, ursprünglicheren Zeit vor allem in der Philosophie des zwanzigsten Jahrhunderts – nur die sich unendlich erstreckende, immer prinzipiell gleiche messbare Zeit der Uhrwerke, aber keinen radikalen Neuanfang in und mit der Zeit – etwa als Zeit, die der Mensch je selbst *ist*.

Ein ähnlicher Prozess lässt sich im Hinblick auf das Verständnis des Raumes beobachten. In der frühen Neuzeit entwickelt Newton etwa die Vorstellung eines absoluten, stets mit sich gleichen Raumes. Der Raum wird – ähnlich wie auch die Zeit – innerhalb eines mathematisch-physikalischen Bezugrahmens verstanden. Diese Entwicklungen werden in der Moderne durch ganz konkrete Erfahrungen ergänzt: Den Erfahrungen der Entdeckung und Eroberung neuer, bislang unbekannter Teile der Erde und der Erschließung des Weltraumes. Das konkrete Hier wird somit zu einem Moment

eines Weges in eine prinzipiell offene räumliche Unendlichkeit – ein Schritt auf einer Reise, auf der es vielleicht gar nicht mehr – wie noch bei Odysseus – um Rückkehr geht. Dass das konkrete Hier nur noch Moment ist, aber nicht mehr der ausgezeichnete Ort unserer je eigenen Position innerhalb einer von den Grenzen des Horizonts bestimmten Ordnung, zeigt sich deutlich in der Tendenz, den Raum zu vereinheitlichen. Alles ist gleich geworden, alles miteinander vergleichbar und austauschbar und prinzipiell durch die Angabe von Koordinaten bestimmbar. Oder in den Worten Heideggers: Die moderne Reduktion des Raumes auf «mathematisch-algebraische Relationen» bietet «die Möglichkeit der rein mathematischen Konstruktion von Mannigfaltigkeiten mit beliebig vielen Dimensionen. Man kann dieses mathematisch Eingeräumte «den Raum» nennen. Aber «der» Raum in diesem Sinne enthält keine Räume und Plätze.»<sup>23</sup> Denn in diesem homogenen Zeit-Raum gibt es letztlich keine Auszeichnung, nichts Besonderes, keine Anfänge und kein Ende und daher letztlich auch keine Grenzen mehr: Es gibt keine ausgezeichneten Räume und Zeiten mehr, keine heiligen Räume und Zeiten, keine Räume und Zeiten der Stille, der Feier oder des Festes, keine guten Stuben, keine geheimen Winkel, keine Verstecke, aber auch keine Abgründe und Zeiten und Räume des Dunkels und Geheimnisses. Die Welt ist in dem Bemühen, sie prinzipiell begreifbar zu machen und auf abstrakte, mathematisch greifbare Größen zu reduzieren, reduziert und entzaubert worden.

Das Besondere unserer je eigenen Situation, wo und wann wir gerade wohnen, Heimat gefunden haben und uns eingerichtet haben, ist dann aber nicht viel mehr als ein Sonderfall des Allgemeinen und Universalen – sei dieses Allgemeine nun der geschichtliche Prozess oder die unendliche Weite des Weltalls – und muss sich von diesem Kontext des Allgemeinen her rechtfertigen und ausweisen. In der Gegenwart ist – bei aller teils tiefgreifenden Weiterentwicklung des physikalischen Zeit- und Raumverständnisses – diese Tendenz, dieses Projekt der Homogenisierung von Zeit und Raum noch einmal radikalisiert worden – letztlich, wie man vermuten mag, um den Preis der Virtualisierung von Wirklichkeit. Und das heißt: um den Preis der zunehmenden Abschaffung von Wirklichkeit. Wirklichkeit wird dann zu einer Funktion – zu einem *attachment* – des Virtuellen, eines Zeit-Raumes, der die Illusion der Grenzenlosigkeit nährt, da in einem Medium, das mit der prinzipiellen Möglichkeit der Gleichzeitigkeit und der Gleichörtlichkeit spielt, örtliche und zeitliche Differenzen und damit Grenzen nicht mehr ins Gewicht fallen: «Alle Entfernungen in der Zeit und im Raum schrumpfen ein», so bereits Martin Heidegger, «[a]lles wird in das gleichförmig Abstandslose zusammengeschwemmt.»<sup>24</sup> Dies *scheint* der Fall zu sein, so sollte ergänzt werden, denn Wirklichkeit lässt sich in einem letzten Sinne weder verdrängen noch abschaffen, sondern bleibt ein Stachel im

Fleisch moderner und postmoderner Vernunft: in der nie aufhebbaren Erfahrung der Endlichkeit, des Schmerzes und des Todes, in der liebenden und verantwortlichen Begegnung mit dem anderen Menschen, in der staunenden Erfahrung der Natur und des Wunders, dass überhaupt etwas ist und nicht vielmehr nichts und dass es doch – gegen alle Widerstände – möglich ist, in diesem «etwas» heimisch zu werden und seinen je eigenen Ort zu seiner je eigenen Zeit zu finden – als die Zeit und der Ort, die wir immer schon sind.

Im Hier und Jetzt, jenseits aller unsere Leiblichkeit kühn negierenden Illusionen aber gibt es Grenzen, die, wie Hermann Schmitz in einer eindringlichen phänomenologischen Analyse gezeigt hat, eine wichtige Funktion haben: «Zur Selbstbehauptung des Menschen gehört nicht nur die Auseinandersetzung mit der Natur und mit seinesgleichen, sondern auch die Leistung, sich mit den Gefühlen zu arrangieren und im Konzert dieser abgründig ergreifenden Atmosphäre so einzurichten, dass er ihnen nicht hilflos ausgeliefert ist. Von größter Bedeutung für diesen Erfolg ist die Fähigkeit, Grenzen im Raum zu ziehen und dadurch eine Umfriedung für das Wohnen zu schaffen. Wohnen ist Kultur der Gefühle im umfriedeten Raum, nämlich eine Weise, sich mit den räumlich ergossenen, leiblich ergreifenden Atmosphären auseinanderzusetzen, um der bloß passiven Ergriffenheit zu entgehen, indem der Mensch sie sich nahe bringt, vertraut und gewissermaßen gefügig macht. Die Wohnung ist ein geschützter Raum, in dem der Mensch dank der filternden Umfriedung in gewissem Maß Gelegenheit hat, sich mit den Stimmungen – sei es auch die Langeweile – und den abgründigen Erregungen zu arrangieren, indem er sie in einer Hinsicht züchtet, in einer anderen dämpft und so nach Kräften für ein schonendes, aber auch intensives und nuancenreiches Klima des Gefühls sorgt.»<sup>25</sup>

Grenzen verweisen auf Differenzen. Jenseits der Grenze sieht es anders aus als diesseits der Grenze. Grenzen teilen die Welt ein: in das Eigene und das Fremde, das Vertraute und das Unbekannte, das Überlieferte und das Neue, das Angemessene und das Tabu oder das Erlaubte und das Verbot. Grenzen sind flexibel und müssen immer neu bestimmt und festgelegt werden, so sehr es auch einen Primat der gegebenen Grenzen, die sich bewährt haben, geben mag. Nicht jede Generation kann alle Grenzen in Frage stellen, nicht jede Generation muss neu grundsätzlich über Grenzen verhandeln. Aber so flexibel Grenzen auch sind, so wenig ist es möglich, ganz auf sie zu verzichten. Auch dies ist trivial, aber der Erinnerung bedürftig. Denn mit der Heimat und ihrer Ordnung scheinen uns zunehmend auch Grenzen verloren gegangen zu sein – Grenzen, die wir in fundamentalster Weise im Wohnen setzen. Denn im Wohnen, indem wir eine Wohnung beziehen oder ein Haus bauen, setzen wir Grenzen – zwischen Innen und Außen, zwischen dem Privaten und dem Öffentlichen, zwischen mir oder

uns – den Bewohnern oder Einwohner – und Dir und Euch – den Nachbarn, den Fremden und den Gästen. Vor allem hier, in diesem mit einer ihm eigenen Unantastbarkeit und Würde versehenen Gebiet zwischen Eigenem und Anderem, spielt sich menschliches Leben ab – und im Schatten von immer neu gefährdeten, immer neu zu ziehenden Grenzen, die, wie uns eine heute so verbreitete Furcht vor Grenzen und allem Begrenzten nahe legen mag, nicht nur negative Auswirkungen haben, nicht nur uns voneinander trennen, sondern Schutzräume darstellen und so allererst Behaglichkeit, Gemütlichkeit und Freiheit möglich machen. Genauso wie wir nur wirklich frei sein können, wenn wir zugleich in Freiheit Grenzen der Freiheit akzeptieren, können wir nur wirklich wohnen, wenn wir, indem wir irgendwo wohnen, Grenzen anerkennen und ziehen. Wir können nicht überall zuhause sein. Und das bedeutet auch: Nicht jeder kann bei uns zuhause sein.

Im Wohnen setzen wir daher auf einer der elementarsten Ebenen Grenzen. Gäste können wir nur haben, Gastgeber können wir nur sein, weil wir über einen Bereich verfügen, in den wir nicht jedermann hineinlassen, über den wir als wir selbst verfügen und der durch eine Umfriedung geschützt ist: Daher kann nur der Gastgeber Einladungen aussprechen, daher klingeln wir oder klopfen wir an, bevor wir die Wohnung eines anderen Menschen, selbst eines nahen Freundes, betreten, auch wenn die Türen weit offen stehen und uns zum Eintreten einladen. Darin drückt sich die Scheu, der Respekt vor der anderen Person und vor dem Raum aus, in dem sich ein anderer eingerichtet hat und den er bewohnt. Hier zeigt sich auch eines der wenigen Tabus, die bis in unsere Gegenwart hinein überlebt haben, die Anerkennung, dass der Raum gerade nicht gleichförmig, sondern in sich in verschiedenster Weise strukturiert ist und dass dies, diese elementare Strukturierung, für unser Verhältnis zueinander bestimmend ist. In ähnlicher Weise zeigt sich in der Grenzziehung im Wohnen auch die Zeit und die zeitliche Strukturierung des menschlichen Zueinander. Denn es ist sehr genau durch Konvention – also durch weit mehr als durch einen bloßen Konsens – geregelt, bei wem wir zu welcher Zeit in welcher Situation anklopfen und kommen können – und wieder gehen sollten. Hierin zeigt sich ein Respekt, eine Scheu, die sich auch darin ausdrückt, eine Tür wieder schließen zu können. Dass wir heute diese Scheu zunehmend verlieren, geht, so Adorno, auf die Technik zurück: «Nicht anklopfen. – Die Technisierung macht einstweilen den Gesten präzise und roh und damit die Menschen. Sie treibt aus den Gebärden alles Zögern aus, allen Bedacht, alle Gesittung. Sie unterstellt sie den unversöhnlichen, gleichsam geschichtslosen Anforderungen der Dinge. So wird etwa verlernt, leise, behutsam und doch fest eine Tür zu schließen.»<sup>26</sup>

Worin liegt aber der Grund für dieses Tabu, das sich auch noch in gesetzlichen Bestimmungen über die Unverletzlichkeit der Wohnung ausdrückt? Der Grund liegt nicht nur darin, dass die Wohnung eines anderen

Menschen wie anderes auch sein eigener – unter Umständen nur geliehener, gemieteter oder gepachteter – Besitz wäre. Worin aber ist dieses Tabu noch begründet? Mit dem Begriff des Eigentums nähern wir uns dem, worum es hier geht, darum nämlich, dass es einen sehr engen Bezug zwischen dem Eigenen eines Menschen und seiner Wohnung gibt. Wie wir wohnen bestimmt letztlich auch, wer wir sind – und wer wir sind bestimmt, wie wir wohnen. Wir stoßen hier an ein oft übersehenes Phänomen, dass nämlich menschliche Identität von Grund auf nicht nur zeitlich, sondern auch räumlich bestimmt ist. Gerade in den Diskussionen um die personale Identität spielt die Frage nach der Identität des Menschen mit sich selbst im Verlauf der Zeit eine besondere Rolle: Sind wir im zeitlichen Verlauf unseres Lebens mit uns selbst identisch? Was bei der einseitigen Fokussierung auf diese Fragestellung verloren geht, ist, dass die Identität des Menschen auch eine ihr wesentliche räumliche Dimension hat.

Auch wo wir wohnen, wohin wir ziehen und woher wir kommen bestimmt, wer wir sind. Orte, Plätze und Wege bestimmen unsere Identität. Wir können sagen, dass wir eine Wohnung einrichten. Um aber deutlich zu machen, dass wir dies für uns tun, sprechen wir davon, dass wir *uns* eine Wohnung einrichten, und wir sagen sogar, dass wir *uns* einrichten. Der Bezug einer Wohnung scheint mehr mit unserer Identität zu tun zu haben als viele andere Tätigkeiten, bei denen der ausdrückliche reflexive Bezug auf uns selbst nicht nötig ist und nicht zum Ausdruck gebracht wird. Das Problem der modernen Heimatlosigkeit besteht daher vielleicht gerade auch darin, dass wir noch nicht einmal mehr uns eine Wohnung einrichten, geschweige denn uns einrichten, sondern nur noch eine Wohnung einrichten oder beziehen. Die Wohnung verliert ihren Bezug zu uns und damit verlieren wir unseren im Wohnen vermittelten Bezug auf uns selbst – ein wichtiges Moment unserer Identität, dessen, wer wir eigentlich sind. Von hier her erschließt sich uns auch die in vielen Sprachen nachweisbare semantische Nähe von Wohnen und Leben: Denn es geht im Wohnen nicht nur darum, dass wir irgendwo vorhanden sind oder dass wir uns irgendwo aufhalten. Es geht darum, dass wir, indem wir wohnen, leben – und dieses Leben bedeutet mehr als das reine biologische Leben –, und dass wir, indem wir derart leben, wohnen. Denn die «Art», so Heidegger, «wie du bist und ich bin, die Weise, nach der wir Menschen auf der Erde *sind*, ist das Bauen, das Wohnen. Mensch sein heißt: als Sterblicher auf der Erde sein, heißt: wohnen.»<sup>27</sup> Fragen wir an dieser Stelle, da uns die grundlegende Bedeutung des Wohnens und seine Alltäglichkeit deutlicher geworden sein dürfte, noch einmal: Warum sind uns das Leben und Wohnen so schwer geworden? Warum ist es uns so schwierig, uns einzurichten? Warum ist das Haus vergangen? Oder haben wir es hier nur mit modernekritischen Vorurteilen zu tun, für die sich weder Belege noch Gründe anführen lassen?

*Proviant – Sprache – Zukunft*

Einen Weg zur Antwort dieser Frage weist René Descartes, der vielen als der Vater des neuzeitlichen Denkens gilt. Dies zu recht: So sehr er auch noch in der Philosophie der Antike und des Mittelalters verwurzelt war, so sehr beginnt mit ihm etwas Neues. Dieses Neue, um das es ihm ging, wird von Descartes in einer Weise beschrieben, die für unsere Frage nach dem Wohnen von großer Bedeutung ist. Im *Discours de la Méthode* schreibt Descartes: «Freilich beobachten wir nicht, dass man Häuser einer Stadt niederreißt, bloß in der Absicht, sie in anderer Gestalt und mit schöneren Straßen wieder anzulegen, aber wir beobachten wohl, dass manch einer sein eigenes Haus abreißen lässt, um es wieder aufzubauen, und dass er manchmal sogar dazu gezwungen ist, wenn Gefahr droht, dass es von selbst einstürzt und seine Fundamente nicht ganz sicher sind.»<sup>28</sup> Was Descartes hier beschreibt, ist sein eigenes philosophisches Vorhaben: «Ganz analog war ich überzeugt, dass es in der Tat nicht sinnvoll wäre, wenn ein Privatmann sich zum Ziel setzte, einen Staat durch eine grundlegende Veränderung aller Verhältnisse und durch einen auf Neuordnung abzielenden Umsturz zu reformieren, ja, dass es auch nicht einmal sinnvoll wäre, das System der Wissenschaften zu reformieren oder die Lehrmethoden in den Schulen, dass aber ich, bezüglich all der Meinungen, die ich bisher unter meine Überzeugungen aufgenommen hatte, nichts Besseres unternehmen könne, als sie einmal ernstlich wieder abzulegen, um sie nachher entweder durch andere, bessere zu ersetzen oder auch durch dieselben, wenn ich sie an der Vernunft gemessen haben würde.»<sup>29</sup> Worum es Descartes – zumindest nach seiner expliziten Stellungnahme – zunächst einmal zu gehen scheint, ist der Abriss seines eigenen Hauses, die kritische Auseinandersetzung und Überprüfung des ihm überlieferten Wissens: «Ich war der festen Überzeugung, dass es mir dadurch gelingen würde, mein Leben weit besser zu führen, als wenn ich nur auf alten Fundamenten baute und mich nur auf Grundsätze stützte, die mir in meiner Jugend eingeredet wurden, ohne dass ich je geprüft hätte, ob sie wahr sind.»<sup>30</sup>

Descartes' Abrissvorhaben hat sich aber, wie wir heute wissen, nicht nur auf sein eigenes Haus beschränkt, sondern wurde charakteristisch für die Neuzeit. Charakteristisch für die Neuzeit wurde in gewisser Weise auch Descartes' Interims-Lösung, nämlich die Einrichtung eines provisorischen Hauses – einer provisorischen Moral: «Endlich genügt es nicht», so Descartes, «das Haus, in dem man wohnt, nur abzureißen, bevor man mit dem Wiederaufbau beginnt, und für Baumaterial und Architekten zu sorgen oder sich selbst in der Architektur zu üben und außerdem den Grundriss dazu sorgfältig entworfen zu haben, sondern man muss auch für ein anderes Haus vorgesorgt haben, in dem man während der Bauzeit bequem untergebracht ist.»<sup>31</sup>

Dies dürfte, wie immer man sich dazu stellen mag, ein deutliches Licht auf die Situation der Moderne werfen: dass die überlieferten Häuser nämlich – teils zu Recht – als baufällig wahrgenommen wurden und abgerissen wurden und dass wir, bis wir ein neues Haus beziehen können, im Zwischenbereich des Provisorischen uns so gut es gerade geht – und mit allen Konsequenzen einer solchen Lösung – einrichten müssen. Vor dem Hintergrund dieses weiteren Zusammenhangs ist auch zu verstehen, dass und warum das Wohnen zu einem Problem geworden ist: Wir leben in der Neuzeit – wie bequem auch immer – gewissermaßen in einem Haus auf Widerruf, wir leben, *vis-a-vis* der Trümmer unserer alten Häuser, in einem provisorischen Bau. Hier liegt der tiefere Grund für die Heimatlosigkeit, die in besonderer Weise den neuzeitlichen Menschen und seine Erfahrungen charakterisiert.

Hängt diese Heimatlosigkeit aber nur mit der Neuzeit zusammen? Oder zeigt sich darin, dass das Wohnen zunehmend zu einem Problem geworden ist, einem Grundproblem der abendländischen Rationalität? Mit Adorno – und auch mit Heidegger – kann man diese Vermutung hegen. Für Adorno ist die Odyssee der «Grundtext der europäischen Zivilisation»<sup>32</sup>, in dem sich bereits in den Anfängen der abendländischen Zivilisation die Dialektik der Aufklärung spiegelt. In diesem «Grundtext» geht es aber gerade um den Verlust der Heimat und das schwierige und ambivalente Bemühen darum, die verlorene Heimat wiederzufinden. An die Stelle der Heimat ist das Unterwegssein getreten, eine neue Nomadenhaftigkeit, die nur auf der Grundlage der Sesshaftigkeit denkbar ist. Dass dieses Unterwegssein abendländisches Denken so wesentlich bestimmt hat, mag neben anderen Faktoren begründen, dass das Wohnen und Heimatfinden so schwer geworden ist. Das Verweilen im Hier und Jetzt, das Ankommen und Zuhausesein steht dem Drang, aufzubrechen und Neues zu entdecken, entgegen. Hier stellt sich mit Heidegger die Frage nach der Möglichkeit einer neuen Bodenständigkeit – und erst einmal nicht viel mehr als nur diese Frage und der Hinweis darauf, dass der «Grundzug des Wohnens» ein Schonen und dass das «eigentliche Schonen [...] etwas *Positives*» sei und dann geschehe, «wenn wir etwas zum voraus in seinem Wesen belassen, wenn wir etwas eigens in sein Wesen zurückbergen [...]»<sup>33</sup> und nicht über es und sein Wesen zu bestimmen versuchen.

Die Furcht davor, Wohnung zu nehmen, die Gefahr des Abrisses des Hauses, in dem wir wohnen, zeigt sich auch in der Beziehung des Menschen zu einer seiner grundlegendsten Wohnungen: der Sprache, deren Grenzen nach Wittgenstein mit den Grenzen meiner Welt zusammenfallen.<sup>34</sup> Auch hier begegnen wir wieder einer gefährdeten Wohnung. In einer kurzen Ansprache unter dem Titel «Wir Weltliteraten» hat Harry Mulisch in den abschließenden Sätzen auf die Gefahren aufmerksam ge-

macht, denen diese Wohnung ausgesetzt ist: «Worauf wir aber langsam alle zusammen ein wenig achtgeben müssen, das ist unser aller Wohnung: die niederländische Sprache. Enteignung droht. Regelmäßig stehen seit einiger Zeit sinistere Beamte des Wohnungsamtes auf der gegenüberliegenden Straßenseite und betrachten die Fassade. Mich beruhigt das nicht gerade. Vielleicht kommt der Tag, an dem wir unser eigenes Haus besetzen müssen.»<sup>35</sup>

Der Verlust unserer Wohnung, wie sich gezeigt haben dürfte, kann maßgebliche Konsequenzen dafür haben, wer wir sind. Es kann sein, dass wir ganz andere werden, dass wir uns verlieren, wenn wir unsere Wohnung verlieren – so, wie wir im Verlust der Heimat uns immer auch verlieren oder in einer Reise uns verlieren und wieder – und anders – neu gewinnen. Und das gilt ganz unabhängig davon, ob diese Wohnung nun unsere Sprache ist, unsere konkrete Wohnung, die Netze unserer Beziehungen und Geschichten, die Heimat, deren Gang im Jahreslauf, deren Licht, deren Duft und deren Wesen uns so vertraut sind. Was sich hier zeigt, ist der Reichtum unserer Wohnungen. Wir wohnen in einem komplexen Geflecht verschiedener Räume und Bereiche, in denen wir auch je unterschiedlich wir selbst sind: vom Keller bis zum Dach, vom Garten und der Terrasse über die Küche, das Wohn- und Esszimmer, die Bibliothek bis zum Schlaf- und Badezimmer. Und wir wohnen in noch weiteren Räumen: den Räumen unserer Straßen und Stadtteile, unserer Dörfer und Städte, unserer Länder und Kontinente. In all diesen Räumen wohnen wir – selbst wenn wir in unseren Häusern oder Wohnungen nicht alle diese Räume haben, selbst wenn wir nur in einem einzigen Raum wohnen, selbst wenn die weiteren Räume für unser Leben und Wohnen kaum eine oder nur eine untergeordnete Rolle zu spielen scheint. Denn im Wohnen realisieren wir die verschiedenen Möglichkeiten und Bezugspunkte menschlicher Existenz, ihnen, der Vielfalt dieser Möglichkeit, verleiht unser Wohnen Ausdruck.

Wohnen aber können wir, da eine der Grundmöglichkeiten des Menschen der Tod ist und da, wie Heidegger formuliert hat, als Sterblicher auf der Erde zu sein zu wohnen bedeute, letztlich immer nur unter Vorbehalt. Wir sind als Menschen in einem radikalen Sinne auf dem Weg. Wir sind unterwegs – wie auch immer wir den Raum und das Ziel dieses Unterwegsseins bestimmen mögen. Wir leben in der Zeit, die beschränkt ist. Das gilt ähnlich auch für den Raum. Wir sind im Raum unterwegs, können immer neue Räume erschließen, verborgene und bislang unbekannte Teile der Erde entdecken, die Weiten des Weltraums erobern. Immer aber stoßen wir an Grenzen und erfahren die Vorstellung der Unendlichkeit als lebensferne Abstraktion oder Illusion: Denn wir sind endliche Wesen. Wir tendieren dazu, zu denken, dass uns Zeit und Raum zur Verfügung stehen. Das gilt nur begrenzt, denn angesichts der Grenzen, die wir immer neu erfahren,

zeigt sich, wie begrenzt Raum und Zeit, die uns zur Verfügung stehen, sind und wie sehr ihre Begrenzungen es uns unmöglich machen, uns definitiv einzurichten. Die Zeit und der Raum, die wir je sind, sind endlich. Daher sind wir letztlich in einem radikalen Sinne heimatlos, immer nur Gäste, nie wirklich zuhause, und die entscheidende Frage ist immer wieder, wie wir mit dieser Heimatlosigkeit und mit diesem Schmerz, damit, dass mit dem Wissen um uns selbst auch die Einsicht in den Verlust der Heimat, dessen, was uns in die Kindheit schien, verbunden ist, umgehen.

Wir müssen aber auch, um menschlich zu bleiben, heimisch werden. Wir müssen erkennen, dass es letztlich unmenschlich ist, den Vorbehalt zum letzten Bezugspunkt unseres Lebens zu machen. Alles unter Vorbehalt zu stellen, macht das Leben letztlich unmöglich. Wir könnten keine Entscheidungen mehr treffen und säßen immer auf gepackten Umzugskisten, ohne zu wissen, wo wir denn eigentlich sind und wohin wir denn überhaupt wollen oder sollen. Freiheit aber realisiert sich nicht in der Möglichkeit, sondern in der Wirklichkeit, darin, einen Anfang nicht nur setzen zu können, sondern zu setzen. Wir sind in einem Leben auf Abruf aber bestenfalls immer gerade dabei, einen Anfang zu setzen. Wir packen dann nur das aus, was wir eben benötigen, da wir ja bald weiterziehen werden, oder reduzieren unseren Besitz auf wenige absolut notwendige Gegenstände und unsere Wohnung auf ihre Grundfunktion – und bauen Häuser und Wohnungen, die nur noch im Hinblick auf diese Funktionen verstanden und konstruiert werden und kein *Surplus* des Ironischen und Verspielten, des Mehrdeutigen und Ambivalenten, des Geheimnisvollen und Verborgenen oder des Schönen und Erhabenen mehr haben. Geschichten werden hier nicht mehr erzählt, zu entdecken gibt es nichts mehr, die Keller und Dachböden sind leer, und es gibt noch nicht einmal mehr die versteckten Winkel und Spuren, in denen sich unser Leben niederschlägt, die unser Leben sind. Und es gibt dann auch nicht mehr die anderen Orte und Räume, in denen der Mensch sich einrichtet und die seine Identität maßgeblich bestimmen, weil sie ihre Struktur und Ordnung davon erhalten, wer der Mensch eigentlich und zutiefst ist – oder nur noch in gewandelter Form: der Garten, der Park, die öffentlichen Plätze und Parks, die Kaffeehäuser und Salons, die Marktplätze, Kapellen, Kirchen, Kathedralen und Friedhöfe, Orte und Räume der Erhebung, der Erbauung, der Begegnung, der Unterhaltung, der Belustigung oder der Bildung der Menschen, Orte und Räume, die in ihrer Differenzierung viel darüber aussagen, wer der Mensch ist und wo er seinen Ort hat.<sup>36</sup> Auch hier finden wir eine für die Moderne charakteristische Homogenisierung. In der modernen Stadt zeigt sich, so ausdifferenziert diese Stadt auf den ersten Blick erscheinen mag, deutlich die Tendenz einer Reduzierung der Vielfalt der Räume und Orte. Es macht hier keinen wesentlichen Unterschied, ob Räume und Orte multifunktional oder

ob sie zunehmend von nur noch einigen wenigen Grundfunktionen her verstanden werden. Denn auch der Multifunktionalisierung der Räume und der Orte liegt oft eine verborgene Grundfunktion zugrunde. Die Räume – wie auch die Zeiten – werden so austauschbar und gehorchen einer Logik, für die universale (Aus-)Tauschbarkeit eine Grundwahrheit ist.

Nichts unter Vorbehalt zu stellen, macht das Leben genauso unmöglich. Denn wir meinen dann bloß, immer schon und immer noch und für immer zu leben, verfangen uns aber immer tiefer in den Fängen einer Lüge, die am Ende immer zum Vorschein kommen wird. Wie aber lebt es sich in der Mitte zwischen Vorbehalt und Vorbehaltlosigkeit? Vielleicht ist gerade dort das Wohnen angesiedelt, das vorbehaltlose Leben unter Vorbehalt – in einer Gegenwart, die darum weiß, dass die Zukunft immer neu über sie entscheiden wird und dass sie nur von der Zukunft her immer neu Gegenwart sein kann, dass sie aber Gegenwart sein muss, um überhaupt Zukunft zu ermöglichen. Und die auch weiß, dass sie dies, vorbehaltloser Vorbehalt, nur sein kann, da sie von einer Vergangenheit her kommt, die sie trägt und die es zu erinnern gilt. Niemand wohnt wirklich, der immer so lebt, als zöge er bald wieder um. Aber gleichfalls wohnt niemand wirklich, der so lebt, als wohne er auf immer und ewig dort, wo er gerade wohnt. Dass wir aber wirklich wohnen können, dass wir uns in der Welt einrichten können, ohne die Welt radikal zu fliehen oder ihr gänzlich zu verfallen, setzt eine Fähigkeit voraus, die uns jenseits der romantisch-rückwärtsschauenden oder utopisch-vorwärtsschauenden Visionen allererst menschlich macht, nämlich die immer wichtiger werdende Fähigkeit des Menschen, trotz aller Vorläufigkeit und Gefährdungen Heimat finden zu können, das Vermögen, der Wirklichkeit fragend, verweilend und aufmerksam nachzudenken und so schonend und gelassen Grenzen zu setzen.

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Ludwig Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*, edited by Georg Henrik von Wright in cooperation with Heikki Nyman, Oxford und Frankfurt am Main 1977, S. 121.

<sup>2</sup> Ludwig Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*, S. 38.

<sup>3</sup> Martin Heidegger, *Bauen Wohnen Denken*, in: Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Stuttgart 2000, S. 139-156, S. 156.

<sup>4</sup> Für das in diesem Abschnitt entfaltete Verständnis von Philosophie vgl. auch Robert Spaemann, *Die kontroverse Natur der Philosophie*, in: ders., *Philosophische Essays*. Erweiterte Ausgabe, Stuttgart 1994, S. 104-129.

<sup>5</sup> Martin Heidegger, *Bauen Wohnen Denken*, S. 156.

<sup>6</sup> Martin Heidegger, *Bauen Wohnen Denken*, S. 139f.

<sup>7</sup> Martin Heidegger, *Bauen Wohnen Denken*, S. 156.

<sup>8</sup> Martin Heidegger, *Bauen Wohnen Denken*, S. 142.

<sup>9</sup> Vgl. hierzu Robert Spaemann, *Philosophie als institutionalisierte Naivität*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 81 (1974), 139-142.

<sup>10</sup> Hermann Schmitz, *System der Philosophie*. Dritter Band: *Der Raum*. Viertes Teil: *Das Göttliche und der Raum*, Bonn 1977, S. XV. Laut Schmitz sind die Zugänge zum Wohnen, die die Philosophie des zwanzigsten Jahrhunderts entwickelt hat, problematisch und nicht ausreichend: «Erst kürzlich haben einige Philosophen und philosophierende Ärzte – Bollnow, Heidegger, Minkowski, Zutt – das Wohnen in ihre Überlegungen aufgenommen, ohne über mysteriöse Andeutungen, reichhaltige und z.T. eindringliche Material- und Aspektsammlung, feinsinnige Einzelbetrachtung schon zu einer theoriefähigen Disziplin vorgedrungen zu sein» (ebd.). Diesem Mangel will Schmitz abhelfen, indem er eine «neue Disziplin [...], die Lehre vom Wohnen oder philosophische Etheologie» entwickelt (ebd.). An dieser Stelle können wir den Ansatz von Hermann Schmitz leider nicht in angemessener Weise würdigen, da er im Gesamtkontext seines Systems der Philosophie betrachtet werden müsste.

<sup>11</sup> Vgl. hierzu auch Otto Friedrich Bollnow, *Mensch und Raum*, Stuttgart, Berlin, Köln und Mainz <sup>5</sup>1984, S. 13-16 und S. 125. Für Bollnows Überlegungen zum Wohnen und zum Haus siehe auch ders., *Neue Geborgenheit. Das Problem einer Überwindung des Existentialismus*, Stuttgart, Berlin, Köln und Mainz <sup>4</sup>1979, S. 168-202.

<sup>12</sup> Burkhard Biella, *Eine Spur ins Wohnen legen. Entwurf einer Philosophie des Wohnens nach Heidegger und über Heidegger hinaus*, Düsseldorf und Bonn 1998, S. 9. Siehe für einen positiven Bezug auf Biellas These von der Bedeutung Heideggers für die Philosophie des Wohnens und für einen anderen Ansatz, mit und über Heidegger hinaus eine Philosophie des Wohnens zu entwickeln: Remmon E. Barbaza, *Heidegger and a New Possibility of Dwelling*, Frankfurt am Main 2003 (S. 4). Für Überlegungen zum Wohnen im Anschluss an Heidegger siehe auch: Jacques de Visscher und Raf de Saeger (Hrsg.), *Wonen. Architectuur in het denken van Martin Heidegger*, Nijmegen 1991.

<sup>13</sup> Martin Heidegger, *Bauen Wohnen Denken*, S. 155.

<sup>14</sup> Theodor W. Adorno, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, S. 42.

<sup>15</sup> Martin Heidegger, *Gelassenheit*, in: *Martin Heidegger, Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges 1910-1976* (= Gesamtausgabe Band 16), herausgegeben von Hermann Heidegger, Frankfurt am Main 2000, S. 517-529.

<sup>16</sup> Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*. In fünf Teilen. Kapitel 38-55 (= Gesamtausgabe Band 5), Frankfurt am Main 1959, S. 1628

<sup>17</sup> Theodor W. Adorno, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben* (= Gesammelte Schriften, herausgegeben von Rolf Tiedemann, Band 4), S. 42.

<sup>18</sup> Theodor W. Adorno, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, S. 42.

<sup>19</sup> Martin Heidegger, *Gelassenheit*, S. 522. Eine ähnliche Vermutung äußert auch Otto Friedrich Bollnow, *Mensch und Raum*, S. 124f.: «Für den mythischen Menschen war die Mitte der Welt objektiv verwurzelt durch den Bezug auf die feststehende Mitte des Raumes überhaupt. Für ihn war daher das Wohnen kein Problem. Seitdem aber diese objektive Mitte verloren gegangen ist, fällt auch die Verankerung in einem objektiven System fort. Es entsteht die Gefahr der Entwurzelung. Der Mensch wird heimatlos auf der Erde, weil er an keinen Ort mehr besonders gebunden ist. Er wird zum ewigen Flüchtling in einer bedrohlich auf ihn eindringenden Welt. Das ist in der Tat die Gefahr des modernen Menschen.»

<sup>20</sup> G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in: *Sämtliche Werke*, herausgegeben von Hermann Glockner, Stuttgart-Bad Cannstatt <sup>5</sup>1971, S.46.

<sup>21</sup> Für das Verständnis der Geschichte als Prozess siehe auch George Grant, *History as Progress*, in: *George Grant, Philosophy in the Mass Age*, edited with an Introduction by William Christian, Toronto, Buffalo und London 1995, S. 38-48.

<sup>22</sup> Robert Spaemann, *Ende der Modernität?* in: ders., *Philosophische Essays*. Erweiterte Ausgabe, S. 241.

<sup>23</sup> Martin Heidegger, *Bauen Wohnen Denken*, S. 150.

<sup>24</sup> Martin Heidegger, *Das Ding*, in: *Martin Heidegger, Vorträge und Aufsätze*, S. 157-175, S. 157.

- <sup>25</sup> Hermann Schmitz, *Der Mensch und die Grenze im Raum*, in: Hermann Schmitz, *Höhlengänge. Über die gegenwärtige Aufgabe der Philosophie* (= Lynkeus 7), Berlin 1997, 131-141, S. 139f. Zu Schmitz' Verständnis des Wohnens als «Kultur der Gefühle im umfriedeten Raum» siehe auch Hermann Schmitz, *System der Philosophie*. Dritter Band: *Der Raum*. Vierter Teil: *Das Göttliche und der Raum*, S. 258-308; Jens Soentgen, *Die verdeckte Wirklichkeit. Einführung in die Neue Phänomenologie von Hermann Schmitz*, Bonn 1998, S. 77-84.
- <sup>26</sup> Theodor W. Adorno, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, S. 44.
- <sup>27</sup> Martin Heidegger, *Bauen Wohnen Denken*, S. 141.
- <sup>28</sup> René Descartes, *Discours de la Méthode*, Hamburg 1996, S. 23.
- <sup>29</sup> René Descartes, *Discours de la Méthode*, Hamburg 1996, S. 23.
- <sup>30</sup> René Descartes, *Discours de la Méthode*, Hamburg 1996, S. 23.
- <sup>31</sup> René Descartes, *Discours de la Méthode*, Hamburg 1996, S. 37. Für Descartes' «provisorische Moral» vgl. auch Robert Spaemann, *Moral, provisorische*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, herausgegeben von Joachim Ritter und Karlfried Gründer, Darmstadt 1984, 172-174; ders., *Praktische Gewissheit – Descartes provisorische Moral*, in: ders., *Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns*, Stuttgart 2001.
- <sup>32</sup> Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (= *Gesammelte Schriften*, herausgegeben von Rolf Tiedemann, Band 3), Darmstadt 1998, S. 63.
- <sup>33</sup> Martin Heidegger, *Bauen Wohnen Denken*, S. 143.
- <sup>34</sup> Vgl. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Frankfurt am Main 1992, 5.6.
- <sup>35</sup> Harry Mulisch, *Wir Weltliteraten*, in: ders., *Die Säulen des Herkules. Essays*, aus dem Niederländischen von Gregor Seferens, Reinbek bei Hamburg 1999, S. 184-188, S. 188.
- <sup>36</sup> Hier zeigt sich eine wichtige Aufgabe nicht nur der Philosophie, sondern auch der Geschichtswissenschaft und der Kulturanthropologie und -geographie, nämlich die Aufgabe, der Frage nach der Ausdifferenzierung der Räume und nach dem geschichtlichen Wandel dieser Ausdifferenzierung nachzugehen.

KARL KARDINAL LEHMANN · MAINZ

«WOHNEN»

ALS PHILOSOPHISCHES GRUNDWORT

*Vom Hintergrund eines neuen Sprachgebrauchs bei Martin Heidegger*

Es gibt Worte, die dem ersten Augenblick nach sich nicht als philosophische Grundbegriffe eignen. Sie scheinen eher der gehobenen Alltagssprache anzugehören. Nun sind aber Grundworte doch auch wiederum etwas anderes als Grundbegriffe in einem technischen Sinn. Solche Grundworte werden manchmal längere Zeit hindurch indirekt und nebenbei gebraucht, sodass sie zwar nicht auffallen, dies aber auch noch nichts sagt über ihre Bedeutsamkeit. Eines Tages werden sie doch als Grundworte entdeckt und anerkannt. Manchmal werden sie auch regelrechte Grundbegriffe. Es wäre aufschlussreich, dem Wandel von der Alltagssprache über die gehobene Alltagssprache und die Fachsprache bis zu regelrechten Begriffen nachzugehen.

Man kann dies z.B. auch beim Begriff «Wohnen» versuchen. Im Allgemeinen verzeichnen philosophische Wörterbücher das Stichwort «Wohnen» kaum. Man darf auf den 12. Band des «Historischen Wörterbuchs» der Philosophie gespannt sein, ob und gegebenenfalls wie das Stichwort Wohnen abgehandelt wird. Nun hat sich zweifellos in der jüngsten Zeit hier ein Wandel vollzogen, wie der in diesem Heft veröffentlichte Beitrag von H. Zaborowski «Zur Phänomenologie des Wohnens» mit seinen Anmerkungen zeigt. Es ist dabei gewiss nicht zufällig, dass hauptsächlich die Philosophen darüber mehr nachdenken, die von der Phänomenologie herkommen oder mindestens die Kategorien eines auf die bloße menschliche Existenz oder Person ausgerichteten Denkens ergänzen und erweitern wollen.

Bei näherem Nachsehen kann man unschwer finden, dass die Bibel des Alten und des Neuen Testaments mit dem gesamten Wortfeld differenzier-

*KARL KARDINAL LEHMANN, 1936 in Sigmaringen geboren, lehrte bis zu seiner Berufung zum Bischof von Mainz 1983 als Ordinarius Dogmatik und Ökumenische Theologie in Mainz und Freiburg; 1987 wurde er zum Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz berufen; 2001 von Papst Johannes Paul II. zum Kardinal ernannt.*

ter umgeht und das Wort «Wohnen» mit seinen verschiedenen Abwandlungen ohne Frage eine größere Bedeutung hat. Freilich haben dies die zusammenfassenden Darstellungen nicht immer ausreichend erkannt. Nicht zuletzt das «Einwohnen» spielt eine erhebliche Rolle, ob jetzt von der Einwohnung der Christen in der Welt, der Seele im Leib, des Geistes Gottes im Menschen oder auch von der Sünde im Menschen die Rede ist. Dabei ist aufschlussreich, dass dieser Bereich des Wohnens und des Hauses schon sprachlich in enger Beziehung steht zu «Ökumene» (= bewohnte Erde, Erdkreis, Menschheit), aber auch zum Wortfeld «Bauwerk», «Aufbau» («oikodome») und auch zum ganzen Spektrum der Verwaltung und der Wirtschaft («oikonomia»). Aber leider gibt es kaum Literatur, die ein tieferes Aufarbeiten der damit gegebenen Grundzusammenhänge dokumentiert.

In diesem weiten und noch vielfältig erforschbaren Gesamtbereich möchte ich nur einige Notizen zu den Hintergründen und Folgerungen des Begriffs «Wohnen» beisteuern, wie der spätere Martin Heidegger dieses für ihn zu einem Grundwort des Denkens gewordene Stichwort versteht. H. Zaborowski stellt die elementaren Zusammenhänge bei Martin Heidegger mit vielen Zitaten anschaulich heraus. Ein zentraler Beitrag dazu findet sich unter dem Titel «Bauen Wohnen Denken», ursprünglich ein Vortrag aus dem Jahr 1951 im Rahmen des «Darmstädter Gesprächs II» über «Mensch und Raum», in Heideggers wichtigem Sammelband «Vorträge und Aufsätze»<sup>1</sup>. Dieser Beitrag wird ergänzt durch die nicht minder wichtige Rede: «... dichterisch wohnt der Mensch...» aus dem selben Jahr, gehalten auf «Bühlerhöhe».<sup>2</sup> Selbstverständlich gibt es in anderen Aufsätzen Zusätze, auf die jetzt nicht näher eingegangen werden kann. Dies gilt erst recht für andere philosophische Entwürfe, die sich dem Thema widmen.<sup>3</sup> In letzter Zeit gibt es eine stärkere Zuwendung zu Heideggers Denken über das Wohnen.<sup>4</sup>

Man muss jedoch etwas die Hintergründe und die Folgerungen des Denkens von Martin Heidegger verfolgen. Zunächst ist ja die Beschäftigung mit Heidegger weitgehend durch die zeitlichen Bestimmungen geprägt, was sich durch die fundamentale Thematik von «Sein und Zeit» nahe legt.<sup>5</sup> Die eher räumlichen Aspekte sind zwar im Frühwerk durchaus vorhanden,<sup>6</sup> sie erscheinen jedoch erst nach und nach in einer betonteren und grundsätzlichen Bedeutung.<sup>7</sup> Nicht zufällig zitiert hier Heidegger Aristoteles: «Es scheint aber etwas Großmächtiges zu sein und schwer zu fassen, der Topos.»<sup>8</sup> Eine umfassendere und grundsätzliche Bedeutung erhält jedoch unsere Frage nach dem «Wohnen» bereits in dem bekannten und wichtigen § 29 von «Sein und Zeit». Bekanntlich ist dieser Paragraph mit dem Titel «Das Dasein als Befindlichkeit»<sup>9</sup> die entscheidende, oft übersehene Grundlage von Heideggers frühem Denken. Heidegger macht ernst mit einer Philosophie der Endlichkeit, die endgültig Abschied nimmt von dem Sich-Wissen des

absoluten Geistes z.B. Hegels. In erster Linie ist der Mensch nicht Herr seiner selbst und seines eigenen Daseins, sondern findet sich inmitten der Seienden vor und muss sich so übernehmen, wie er sich vorfindet. Der genannte Paragraph 29 ist zweifellos eine der glänzendsten phänomenologischen Analysen von «Sein und Zeit». Aus der Einsicht, dass der Mensch sich immer schon inmitten der Seienden befindet, prägt er auch den Begriff der «Befindlichkeit». In diesem Zusammenhang – was hier nicht weiter zu verfolgen ist – wird auch der Begriff der Stimmung entfaltet, welche das konkrete In-der-Welt-Sein erschließt.<sup>10</sup> Dadurch dass diese Befindlichkeit vor allem an der «Furcht» und an der «Angst» erschlossen wird,<sup>11</sup> wird ein wenig die Bedeutung dieser Befindlichkeit für das Erfassen des menschlichen Daseins selbst, vor allem in räumlicher Hinsicht, verdeckt. Es zeigt sich auch, dass der Begriff der «Stimmung» hier eher etwas in die Irre führen kann, da er wiederum die situativen Momente des Daseins eher abblendet.

Man müsste nun zeigen, dass Heidegger schon in «Sein und Zeit», aber besonders in den kommenden Jahren diese «Befindlichkeit» immer konkreter entfaltet. Ein ganz wichtiger Schritt wird mit dem Beitrag «Der Ursprung des Kunstwerks» aus den Jahren 1935/36 geleistet, der den Begriff der «Welt» ergänzt durch den Bezug und die Spannung zu dem, was Heidegger «Erde» nennt. Dadurch wird der «Aufenthalt» des Menschen auf der Erde und in dieser Welt konkreter und stärker an die Faktizität gebunden,<sup>12</sup> die selbstverständlich schon in «Sein und Zeit» nicht einfach mit bloßer Tatsächlichkeit im Sinne des *factum brutum* verstanden werden darf. Es zielt in die selbe Richtung, wie Heidegger im selben Zusammenhang und auch im gleichen Zeitraum «Das Ding» neu erschließt.<sup>13</sup>

Es braucht hier gerade auch angesichts des Beitrags von H. Zaborowski nicht gezeigt zu werden, wie bei Heidegger Bauen, Wohnen und Denken zusammengehören. Es gibt eine elementare Zusammengehörigkeit von Bauen und Pflegen/Schonem, die von den ersten Seiten der Bibel (vgl. Gen 2,15) einen elementaren anthropologischen Grundzusammenhang der menschlichen Situation markiert und den Heidegger sich auch sonst – übrigens ähnlich wie Romano Guardini – zu Eigen macht.<sup>14</sup> Das «Wohnen» in den genannten Beiträgen von 1950/51 nimmt ganz bewusst diese Aspekte auf.

Ein Aspekt soll jedoch noch besonders angesprochen werden. Aus einem bestimmten Blickwinkel könnte man den Eindruck gewinnen, Heidegger wolle den Menschen auf sein Wohnen auf dieser Erde und in dieser Welt beschränken und ihn so in die Endlichkeit einschließen. Viele Deutungen Heideggers haben eine solche Interpretation vorgenommen, weil sie den Grundsinn der «Befindlichkeit» nicht genügend erfasst haben. In Wirklichkeit ist der Entwurf sehr viel offener. Allerdings wird die Sprache gerade dieser Jahre und dieser Themen auch sehr viel mehr esoterisch, ja geradezu

kryptisch. Hier zeigt sich auch am stärksten der Einfluss Hölderlins auf Heidegger<sup>15</sup>. Er spricht ja auch ihm in betonter Weise nach!: «... dichterisch wohnet der Mensch...»<sup>16</sup>. Das wahre Wohnen des Menschen ergibt sich jedoch aus dem Zusammenspiel der grundlegenden Mächte. Es sind die Erde und Himmel, die Göttlichen und die Sterblichen<sup>17</sup>. Diese «Einfalt der Vier» nennt er im Übrigen auch das «Geviert». «Wir nennen das ereignende Spiegel-Spiel der Einfalt von Erde und Himmel, Göttlichen und Sterblichen die Welt.»<sup>18</sup> In diesem Zusammenhang erörtert Heidegger auch die Fragen «Wer ist der Gott?.. Was ist Gott?»<sup>19</sup> Nur so kann es in der Wohn-Welt des Menschen ein Maß geben<sup>20</sup>. Wer den tieferen Sinn des Dichterischen hier zwischen Hölderlin und Heidegger tiefer bedenkt, kann unschwer erkennen, dass damit eine Offenheit gemeint ist, die so etwas wie Glück und Gunst, Geschenk und Gnade («charis») einschließt.

Dies zeigt die ganze Spannweite, die in Heideggers Grundwort «Wohnen» steckt. Es braucht zu diesem Verständnis viele Voraussetzungen<sup>21</sup>, aber diese wenigen Bemerkungen können schon zeigen, dass die Mühe sich lohnt. Der späte Heidegger macht es freilich seinen Lesern nicht leicht.

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Pfullingen 1954, 145-162.

<sup>2</sup> Ebd., 187-204.

<sup>3</sup> Vgl. vor allem O.F. Bollnow, *Mensch und Raum*, 5. Aufl., Stuttgart 1984 (1963); ders., *Neue Geborgenheit. Das Problem einer Überwindung des Existentialismus*, 3. überarbeitete Aufl., 1972, 168-202. Vgl. bes. auch H. Schmitz, *System der Philosophie III: Der Raum*, Bonn 1977.

<sup>4</sup> Außer H. Zaborowski vgl. B. Biella, *Eine Spur ins Wohnen legen. Entwurf einer Philosophie des Wohnens nach Heidegger und über Heidegger hinaus*, Düsseldorf 1998; R.E. Barbaza, *Heidegger New Possibility of Dwelling*, Frankfurt 2003; das Stichwort «Wohnen» ist nun auch ausführlicher angesprochen im «Heidegger Handbuch. Leben-Werk-Wirkung», hrsg., von D. Thomä, Stuttgart 2003, 219ff., 223ff., 254ff., 296ff., 310ff. u.ö. (vgl. Reg. 574).

<sup>5</sup> *Sein und Zeit* = Gesamtausgabe, I. Abteilung, Bd. 2, Frankfurt 1977.

<sup>6</sup> Vgl. z.B. *Sein und Zeit*, § 22-24, 70. Dazu auch der Index zu Heideggers «*Sein und Zeit*», hrsg., von H. Feick, 2. Aufl., Tübingen 1968 (1961), 61f.

<sup>7</sup> Vgl. außer den schon genannten Beiträgen in «*Vorträge und Aufsätze*» vor allem: *Gelassenheit*, Pfullingen 1959.

<sup>8</sup> M. Heidegger, *Die Kunst und der Raum*, St. Gallen 1969, 5. Heidegger zitiert dabei aus dem IV. Buch der *Physik* und möchte *Topos* übersetzen mit «*Ort-Raum*».

<sup>9</sup> 178-186.

<sup>10</sup> Vgl. jetzt zur Analyse P.L. Coriando, *Affektenlehre und Phänomenologie der Stimmung* = *Philosophische Abhandlungen* 85, Frankfurt 2002, dort bes. 130-138, 146f., 240f. (vgl. dort auch die Auseinandersetzung mit O.F. Bollnow, *Das Wesen der Stimmungen*, 3. Aufl., Frankfurt 1956).

<sup>11</sup> Vgl. § 30 (186-189) und § 40 (244-253).

<sup>12</sup> Zur näheren Analyse dieses wichtigen Beitrags vgl. die Einführung von H.-G. Gadamer in der Reclam-Ausgabe, Stuttgart 1960, 102-125; F.-W. von Herrmann, Heideggers Philosophie der Kunst, 2. Aufl., Frankfurt 1994 (1980); Kunst und Technik. Gedächtnisschrift zum 100. Geburtstag von Martin Heidegger, hrsg., von W. Biemel u. F.-W. von Herrmann, Frankfurt 1989.

<sup>13</sup> Ursprünglich Vortrag in der Bayerischen Akademie der Schönen Künste im Jahr 1950, in: Vorträge und Aufsätze 163-185. Im zweiten Kapitel von «Vorträge und Aufsätze» stehen die Beiträge: Was heißt denken?, Bauen-Wohnen-Denken, Das Ding und «Dichterisch wohnet der Mensch..» konsequent und geschlossen miteinander und nacheinander.

<sup>14</sup> Vgl. dazu K. Lehmann, Glauben bezeugen, Gesellschaft gestalten, Freiburg i.Br. 1993, 142-186.

<sup>15</sup> Vgl. dazu die zahlreichen Ausführungen in D. Thomä (Hg.), Heidegger-Handbuch, 213-229, 297-301, 318 f, 389 f, 495-499, 504 f, 508 f, 516 f, 529 f, 535 f, 538 f.

<sup>16</sup> Vgl. dazu Vorträge und Aufsätze, 187-204 (zahlreiche Bezüge auf Hölderlin).

<sup>17</sup> Vgl. ebd., 176 ff.

<sup>18</sup> Ebd., 178.

<sup>19</sup> Vgl. dazu ebd., 199 ff.

<sup>20</sup> Vgl. dazu ebd., 201 ff.

<sup>21</sup> Vgl. dazu K. Lehmann, Vom Ursprung und Sinn der Seinsfrage im Denken Martin Heideggers (Diss.phil. 1962, jetzt erschienen unter dem selben Titel in zwei Bänden (849 Seiten), Mainz/Freiburg 2003. Ein fertiges Kapitel «Das Dichterische» wurde nicht mehr darin aufgenommen.

THOMAS SÖDING · WUPPERTAL

## GOTTES WOHNUNG FÜR DIE MENSCHEN

*Eine neutestamentliche Annonce*

Vertrieben zu werden und Heimat zu finden, ein Dach über dem Kopf zu haben und aufzubrechen zu neuen Ufern, eine Wohnung sein eigen zu nennen oder suchen zu müssen, zu Hause oder fremd zu sein – diese existentiellen Erfahrungen gewinnen in der Nachfolge Jesu theologische Dimensionen, die durch das Christentum geschichtlich und menschlich zu tiefst prägend geworden sind.

### 1. «Wo wohnst du?» (Joh 1,38)

Nach dem Johannesevangelium ist die erste Frage der Täuferjünger, die zu Jesus finden sollen: «Meister, wo wohnst du?» Genauer noch müsste man übersetzen: «Rabbi, wo bleibst Du?» Diese Frage zielt auf die Mitte der Sendung Jesu – historisch und theologisch.

Johannes der Täufer hat einen festen Ort. Er tauft nicht mitten im Gelobten Land, sondern in der Wüste, nämlich am jenseitigen Ufer des Jordan, durch den Israel einst zum Abschluss des Exodus geschritten war. An diesen symbolischen Ort des Anfangs, so Johannes, muss man zurück, um dem Zorngericht Gottes entgehen zu können. Wer also seine Sünden bekennt und sich taufen lässt, um gerettet zu werden, muss sich dorthin begeben, wo Johannes wirkt: Der Weg aus Jerusalem, Judäa und Galiläa in die Wüste an den Jordan zu Johannes ist bereits das äußere Zeichen der inneren Umkehr, auf die es ankommt.

Jesus aber ist Zeit seines Lebens unterwegs.<sup>1</sup> Er ist der Menschensohn, der «nichts hat, wohin er sein Haupt legen kann» (Lk 9,58). Als ihm gesagt wird, Herodes (Antipas) wolle ihm – wie vorher schon dem Täufer – nach dem Leben trachten, antwortet er: «Ich treibe Dämonen aus und heile Kranke, heute und morgen, und am dritten Tag werde ich mein Werk vollenden, doch heute und morgen und am folgenden Tag muss ich weiter-

*THOMAS SÖDING, geb. 1956, 1974-80 Studium der Theologie, Germanistik und Geschichte in Münster; Lehrtätigkeit in Hildesheim und Münster; seit 1993 Professor für Kath. Theologie und Biblische Theologie an der Universität Wuppertal.*

wandern» (Lk 13,32f). Jesus sucht die Menschen dort auf, wo sie leben. Er geht auf sie zu, wo sie es niemals erwartet hätten. Er beruft sie mitten aus der Arbeit (Mk 1,16–20; 2,13f) und mitten aus der Familie (Lk 9,58–62), heraus aus Krankheit und Besessenheit (Lk 8,1ff). Er begegnet ihnen beim festlichen Mahl (7,36–50) und in tödlicher Bedrohung (Joh 8,1–11). Er lädt sich selbst bei denen zu Hause ein, die niemals zu hoffen gewagt hätten, ihn als Gast begrüßen zu dürfen (Lk 19,1–10), und, selbst nur Gast, erteilt er dem Gastgeber merkwürdige Lehren: «Wer sich selbst erhöht, wird erniedrigt, und wer sich selbst erniedrigt, wird erhöht werden» (Lk 14,11).

Die Heimatlosigkeit Jesu, seine stetige Wanderschaft, ist Programm. Er verkündigt nicht, dass Gott mit seinem Zorn, sondern dass er mit seiner Liebe im Recht ist. Er teilt mit dem Täufer die Ansicht, dass nicht nur die Völker, sondern auch die Israeliten durch ihre eigene Schuld dem Tod verfallen sind (Lk 13,1–8). Wenn er die Armen selig preist (Lk 6,20f) und Sündern ihre Schuld vergibt (Mk 2,1–11), dann nicht, weil er Not und Unheil kleinreden würde, sondern weil er weiß, dass Gott jetzt, «da die Zeit erfüllt ist» (Mk 1,15), endgültiges Heil schafft. Dies geschieht nicht am Gericht vorbei, aber durch das Gericht hindurch. Diese Frohe Botschaft zu verkünden ist Jesus gesandt; deshalb muss er sich auf den Weg machen – zu den Kranken, deren Arzt er ist (Mk 2,17), zu den Besessenen, die er aus den satanischen Fesseln befreit (Mk 3,22–30), zu den Samaritern, die nicht zum Gottesvolk gerechnet werden (Joh 4), sogar zu den Heiden, die seiner Hilfe bedürfen (Mt 8,5–13 par. Lk 7,1–10).

Dass er immerzu freudig willkommene heißen worden wäre, sagt das Evangelium gerade nicht. Vielmehr macht das Gleichnis von der Einladung zum Festmahl (Lk 14,15–24 par. Mt 22,1–10) zum Thema, wie häufig Jesus gerade bei denen auf taube Ohren gestoßen ist, die eigentlich am ehesten hätten wissen können, was jetzt dran ist. Das Johannesevangelium gräbt noch tiefer und sagt, dass es gerade die Frohe Botschaft Jesu sei, die im Namen Gottes zum Widerspruch gegen den Sohn Gottes führt: «Du bist ein Mensch und machst dich selbst zu Gott» (Joh 10,33).

Nur reagiert Jesus auf Desinteresse und offene Ablehnung nicht mit Hass, sondern Liebe. Seine Heimatlosigkeit ist Ausdruck seiner Gewaltlosigkeit, die er viel eher selbst lebt, bevor er sie fordert (Mt 6,38–48 par. Lk 6,27–36). In der Sprache des nachösterlichen Bekenntnisses wird von der Kenosis des Gottessohnes die Rede sein, die zum Ausdruck der Liebe Gottes und zur Hoffnung der Menschen wird (Phil 2,6–11). Das Johannesevangelium klärt: Jesus ist nicht ein Mensch, der sich den Platz Gottes anmaßt, sondern in Jesus ist Gott Mensch geworden.

Die Heimatlosigkeit Jesu ist deshalb nicht Ausdruck von Unrast und Unsicherheit. Schon gar nicht ist sie zu vergleichen mit der neugierigen Wanderschaft griechischer Götter, die für eine Weile sich unter die Men-

schen mischen, um deren «Hybris und Rechtschaffenheit zu beobachten» (Odyssee 17,487). Jesus ist vielmehr ganz und gar auf der Erde angekommen, um das Leben der Menschen zu teilen und sie über dieses Leben hinauszuführen. Er gibt keine Probe asketischer Weltverachtung, sondern ein Beispiel radikaler Hingabe. Sein Ort ist mitten unter den Menschen. Mitten unter den Menschen ist er der Ort göttlicher Gegenwart. So hatte es der Täufer angekündigt: «Mitten unter euch steht er, den ihr nicht kennt» (Joh 1,26).

Die Spannung zwischen himmlischer Herkunft und irdischer Ankunft bringt der Prolog des Vierten Evangeliums präzise auf den Begriff: «Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt» (1,14). Wiederum müsste man etwas genauer übersetzen: «und hat unter uns sein Zelt aufgeschlagen». Johannes denkt zurück an den Exodus. Im Stiftszelt, das unter dem Sinai aufgeschlagen ist, «außerhalb des Lagers», ist Gott gegenwärtig: als Offenbarer; im Stiftszelt kann Mose mit Gott sprechen: «Aug in Aug» (Ex 33,9ff). Der Evangelist wird in seinem Werk die biblische Offenbarungstheologie christologisch erklären: Jesus ist der eschatologische Exeget Gottes (1,18), sein Leib ist der wahre Tempel (2,13-22); durch ihn wird Gott «im Geist und in der Wahrheit angebetet» (Joh 4,24).

Das Stiftszelt aber ist das Heiligtum des wandernden Gottesvolkes. Der Tempel ist festgemauert in der Erde. Das Zelt aber führt Israel auf seiner Wüstenwanderung mit. Es repräsentiert Gott als den, der mit seinem Volk auf dem Weg ist. Diese Exodustheologie gewinnt christologisch neue Dimensionen. Die reale Gegenwart Jesu ist eine viatorische, weil er im Zeichen einer Verheißung sein Zelt unter den Mensch aufgeschlagen hat, deren Erfüllung im vollendeten Reich Gottes jenseits des Todes und dieser Welt sich ereignen wird. Der Pilger weiß die Herbergen zu schätzen, in der er auf dem Weg einkehrt. Er ist ganz da, weil er weiß, dass er fort muss; er muss fort, weil er weiß, dass er sein Ziel vor sich hat, das sich lohnt.

Deshalb kann Jesus auf die Frage: «Wo wohnst du?» mit der Aufforderung antworten: «Kommt und seht!» (1,39). Er selbst ist nur Gast auf Erden; denn er kommt von Gott und geht zu Gott. Aber als Gast nimmt er ganz und gar Anteil am Leben der Menschen. Er gibt sich in ihre Hand, er liefert sich ihnen aus; er bleibt bei ihnen, auch wenn sie sich abwenden; er entzieht sich, wenn sie ihn festhalten wollen; er bricht auf, damit auch sie aufbrechen ins Land der Verheißung und dort Wurzeln schlagen. Der Weg der Nachfolge, der am Jordan beginnt, ist ein Weg in die Welt, die Gott so sehr geliebt hat, dass er seinen ureigenen Sohn gegeben hat (3,16), und ein Weg über die Welt hinaus zu Gott, dem Vater (13,1ff). Es ist der Weg des Lebens, den Jesus nicht nur geht und zeigt, sondern der er selbst ist (14,6).

## 2. «Im Haus meines Vaters sind viele Wohnungen» (Joh 14,2)

Nach Joh 14 hält Jesus in der Nacht seines Leidens eine Abschiedsrede an seine Jünger. Er weiß um ihren guten Willen, ihm treu zu bleiben. Er weiß im Voraus um ihr Versagen in der Stunde der Not (13,36ff). Vor allem weiß er um ihre namenlose Angst, er könne sie, ihre ganze Hoffnung und ihren guten Glauben, verraten und sie im Stich lassen, wenn er nun, da seine Stunde gekommen ist, zurück zum Vater geht (13,1ff).

Die Ankündigung seines Leidensweges kann er ihnen nicht ersparen. Es ist der Weg des Heils. Aber er sagt ihnen von Anfang an, dass er *um ihretwillen* zu Gott geht. Er geht, ihnen «einen Platz zu bereiten» in den «vielen Wohnungen» im «Haus» Gottes (14,2).<sup>2</sup> Vorher hatte er verheißen: «Wo ich bin, wird auch mein Diener sein» (12,32), und, das Kreuz als Heilssymbol vor Augen: «Wenn ich von der Erde erhöht bin, werde ich alle an mich ziehen» (12,36). Eine synoptische Parallele findet sich in einem Weisheitswort Jesu, das Lukas an das Gleichnis vom ungerechten Verwalter anfügt: «Macht euch Freunde mit dem ungerechten Mammon, damit sie euch in die ewigen Wohnungen aufnehmen, wenn es zu Ende geht» (Lk 16,9). Dieses Motiv wird in der johanneischen Variante christologisch und soteriologisch akzentuiert, so dass es ein zentrales Bild der Heilsverheißung wird.

Dass Jesus *gehen*, d.h. sterben muss, spitzt in äußerster Dramatik die Heimatlosigkeit des Erlösers zu, in der er Heimat findet, um diejenigen, die vertrieben werden, auf immer und ewig bei Gott wohnen zu lassen. Nicht nur das Problem des Todes spitzt sich zu, in dem jeder Mensch sein irdisches Zelt abbrechen muss; auch das Problem der Sünde ist virulent, auf Kosten anderer leben zu wollen, durch ihre Verdrängung und Entrechtung. Zerstört die Sünde alles? Nimmt sie allen die Heimat? Jenseits von Eden leben die Menschen und können diesen Fragen nicht ausweisen: Gibt es ein richtiges Leben im falschen? Und jenseits des falschen? Gibt es Heimat in der Fremde? Und jenseits der Fremde?

Dafür tritt Jesus mit aller Entschiedenheit ein. Er kann es nur deshalb, weil er in seiner Verheißung nicht darauf setzt, die Grenzen menschlichen Wissens und Könnens auszudehnen, sondern radikal von Gott her und auf Gott hin zu denken. Die Möglichkeiten Gottes sind unbegrenzt. Seine Liebe fließt über. Das sagt Jesus den Seinen im Bildwort der vielen Wohnungen zu. Dass es *viele* sind, entspricht dem Gottsein Gottes und der Fülle des Heils. Die erlöste Welt kann auch nicht im Mindesten kleiner, begrenzter als die erschaffene sein. Jesus verheißt nichts Geringeres als das «Leben in Fülle» (Joh 10,10). In der synoptischen Tradition stehen dafür Bilder der Natur, die Bilder der Gnade werden: das wogende Ährenfeld, das aus wenigen Samen zur Ernte bereit ist (Mk 4,3-9) und die große Senfstaupe, die aus dem kleinen Senfkorn wächst (Mk 4,30ff). Die Johannesapokalypse

prägt das Bild der himmlischen Stadt Jerusalem mit zwölf allezeit offenen Toren, durch die von allen Enden der Erde die Völker mit ihren Gaben strömen (21,9–22,5).

Dass es *Wohnungen* im *Hause Gottes* sind, verweist auf die unglaubliche Nähe Gottes zu den Menschen und der Menschen zu Gott, von der Jesu Evangelium kündigt. Die Metaphorik ist in der gesamten Antike weit verbreitet.<sup>3</sup> Die biblische Theologie hat das Bild neu geprägt. Sie spricht vom neuen Paradies, um die ungebrochene Vitalität und absolute Kreativität, die tiefste Natur und höchste Kultur in Vollendung vor Augen zu stellen (Jes 9). Sie spricht vom himmlischen Tempel Gottes, um die pure Heiligkeit und die ungeheure Herrlichkeit Gottes in Vollendung anzuzeigen. Der prophetische Seher Johannes greift die Vision Ezechiels (37,27) auf, wenn er wiedergibt, was er als Stimme vom Thron Gottes hört: «Seht, die Wohnung Gottes unter den Menschen! Er wird in ihrer Mitte wohnen, und sie werden sein Volk sein; und er, Gott, wird bei ihnen sein» (21,4). Vollen Klang gewinnt diese apokalyptische Wendung der Bundesformel wiederum erst, wenn man nicht (wie die Einheitsübersetzung) offen von Gottes «Wohnung» und «wohnen» spricht, sondern sieht, dass (wie in Joh 1,14) Gottes *tabernaculum* gemeint ist: seine «Hütte» (Luther), sein Stiftszelt, in dem er gegenwärtig ist. Dann erst wird die Pointe klar: Die Johannesapokalypse taucht die Heilsvision ganz in die sakrale Aura der alttestamentlichen Prophetie ein, weil sie weiß, dass vom heiligen Gott die Rede ist und es keine Vollendung gibt, ohne dass alles Unheilige im Feuer der Liebe Gottes verbrannt wird. Aber während ein Tempel in der Antike – jüdisch wie griechisch und römisch – gerade nicht für das Publikum geöffnet ist, sondern als Schrein des Allerheiligsten erbaut worden ist, wird er in der neutestamentlichen Apokalypse zum Haus des Lebens. Die himmlische Stadt Jerusalem hat keinen Tempel mehr – nicht weil es des Heiligen nicht mehr bedürfte, sondern weil es keine Profanität mehr gibt und alles von Gottes Gegenwart erfüllt ist.

Das Herrenwort, das der Evangelist Johannes in der Abschiedsrede Jesu tradiert, setzt die Sakralität der Vollendung voraus und kann sich deshalb ganz auf deren Humanität konzentrieren. Gott schafft Vollendung um der Menschen willen. Sie finden ihre wahre Heimat im Himmel – und der Himmel ist ihnen Heimat.

Paulus formuliert in einem Gefangenschaftsbrief ganz ähnlich: «Unsere Heimat ist im Himmel» (Phil 3,20). Wiederum müsste etwas präziser übersetzt werden. *Politeuma* schreibt der Apostel, unser «Bürgerrecht» sagt Luther, «cité» übersetzen die «Bible Jérusalem» wie die «Traduction oecumenique» (TOB), «citizenship» liest man in der «American Standard Version». Paulus wählt einen politischen Begriff, der einen rechtlichen Status und ein kulturelles, zivilisatorisches Ethos bezeichnet. Der gegenwärtig willkürlichen

Rechtlosigkeit, die Paulus am eigenen Leibe erfährt, steht künftig das volle Recht derer gegenüber, die als Söhne – und Töchter – Gottes keine Sklaven, sondern Freie sind.

Paulus, als Theologe der Rechtfertigung, betont den Kontrast zwischen Gegenwart und Zukunft. Johannes vertieft die Anthropologie. Er bestätigt nicht nur eine allgemeine Heilshoffnung, in engsten Kontakt mit dem Göttlichen zu kommen, der Quelle des Lebens, sondern zeigt, dass und wie nur die Teilhabe am Leben Gottes selbst der Inbegriff der Vollendung und die Erfüllung aller Hoffnung über alle Erwartung hinaus sein kann. Deshalb verwendet er die Metaphorik der Familie, des Hauses und der Wohnung. Die entscheidende Botschaft lautet, dass die Glaubenden im Himmel keine Fremden sind. Sie werden nicht in eine Umgebung hineinversetzt, die ihnen letztlich fremd bleibt und in der sie nur leben können, weil man sie aus ihrer gewohnten Umgebung herausgerissen und in die neue hineinverpflanzt hat. Im Himmel, im Hause Gottes, sind sie ganz sie selbst. Sie können es sein, weil der Evangelist das ganze Drama der Erschaffung und der Erlösung, der Sünde und des Heiles, des Todes und des Lebens in das Zeichen der Liebe Gottes stellt. In den vielen Wohnungen Gottes können die Menschen zu Hause sein, weil sie schon aus reiner Liebe ins Leben gerufen worden sind und weil deshalb ihr ganzes Heil darin besteht, im Heiligen Geist an der Liebe des Vaters und des Sohnes teilzuhaben. So heißt es gegen Ende der ersten Abschiedsrede: «Ich bin in meinem Vater, ihr seid in mir und ich bin in euch» (14,20) und: «Wenn jemand mich liebt, wird er an meinem Wort festhalten; mein Vater wird ihn lieben, und wir werden zu ihm kommen und bei ihm wohnen» (14,23).<sup>4</sup>

### 3. «Der Sohn bleibt für immer im Haus» (Joh 8,35)

Im härtesten Streitgespräch des Vierten Evangeliums diskutiert Jesus mit Juden, die zwar an seine Messianität glauben, aber ihre Christologie nicht in dem radikalen Sinne der Einheit des Sohnes mit dem Vater denken wollen, wie dies Jesus nach Johannes fordert (10,30). Dieses Streitgespräch beginnt mit einer Kontroverse über die Abrahamskindschaft. Die Frage lautet, ob diejenigen, die zum Gottesvolk Israel gehören, überhaupt noch des Erlösers, der Vergebung und der Rettung bedürfen. Dies wird von Jesus entschieden bejaht – nicht nur nach Johannes, sondern auch nach den Synoptikern, und im Übrigen nicht nur von Jesus, sondern z.B. auch von Johannes dem Täufer.

Jesus spricht den Juden ihre Abrahamskindschaft mit keiner Silbe ab. Doch er redet auch von der verheerenden Macht der Sünde, die sich in tödlicher Gewalt entlädt – und vom Glauben, der befreit. Darauf liegt der Akzent. Wer sündigt, scheint zwar erfolgreich den eigenen Vorteil genutzt

zu haben, ist aber am Ende immer ein betrogener Betrüger. Sünde ver-  
sklavt. Ihr Ende ist der Tod.

Um dies zu veranschaulichen, kontrastiert Johannes den Sklaven und den Sohn.<sup>5</sup> Die antike Sozialgeschichte beleuchtet den Hintergrund. Dem Sklaven gehört nichts; er bleibt nicht ewig. Mehr noch: Seine Hoffnung muss sich geradezu darauf richten, das Haus, in dem er Sklave ist, verlassen zu können – so wie dies Israels Gesetz zum Jubeljahr vorsieht (Ex 21,2; Lev 25,39ff). Der Sohn hingegen bleibt. Er gehört zum Haus, und ihm gehört das Haus. Er ist wahrhaft frei.

Dieser Sohn, der «für immer im Haus bleibt», ist Jesus Christus selbst. Er gehört zu Gott – nicht aufgrund seiner Verdienste und schwer erkämpften Rechte, sondern seinem Wesen nach. Jesus, der Sohn Gottes, setzt aber seine Privilegien nicht für sich selbst, sondern für diejenigen ein, die aus eigener Schuld in die Sklaverei geraten sind. Er ist ihr Befreier.

Welches sind die Konsequenzen für diejenigen, die hoffen, dass für sie die himmlischen Wohnungen bereitet sind, weil sie zum Sohn gehören, der immer im Hause Gottes bleibt?

Eine scheinbar naheliegende Konsequenz wird im Neuen Testament nirgends gezogen: dass die irdische Existenz unwichtig wäre, weil es eine himmlische Hoffnung gibt, dass es also auf die irdischen Häuser nicht ankäme, weil die himmlischen Wohnungen verheißen sind. Die Welt ist für die Jünger Jesu – anders als für die Gnosis – kein Gefängnis, aus dem sie sich nur durch Abkehr von der Geschichte und Einkehr ins göttliche Selbst befreien könnten. Sie ist ein Ort der Bewahrung und Bewährung, der Freude und der Trauer, der Angst und der Hoffnung. Denn die Verheißung des ewigen Lebens ergeht nicht, weil die erschaffene Welt doch nicht «sehr gut» (Gen 1) wäre, sondern weil die Menschen sie sich noch und noch zur Hölle machen und Gottes Möglichkeiten, Heil zu schaffen, schlechterdings unbegrenzt sind. Umgekehrt kommt es auf eine lebensfreundliche Gestaltung des irdischen Wohnhauses nicht deshalb an, weil das himmlische sein großartiger Um-, An- und Ausbau wäre. Am Tod vorbei gibt es kein vollendetes Leben. Das ist die Weisheit des Kreuzes (Joh 12,24). Mehr noch: Das Haus Gottes, in dem die Söhne und Töchter Gottes – zusammen mit dem Sohn Jesus Christus – auf ewig leben können, wird nicht auf den Trümmern des irdischen Lebenshauses errichtet. Es ist immer schon da und steht immer schon offen – jenseits aller Zeitläufe und räumlichen Grenzen. Denn Gottes Heilshandeln in Jesus Christus ist kein spontaner Entschluss, sondern Konsequenz seines ewigen Heilsplanes, weil Gott sich in Jesus Christus *als er selbst* offenbart. Deshalb kann Paulus seiner Glaubensgewissheit Ausdruck verleihen: «Wenn unser irdisches Zelt abgebrochen wird, haben wir eine Wohnung von Gott, ein ewiges Haus im Himmel, das nicht von Menschenhand errichtet ist» (2 Kor 5,1).

Daraus resultiert die eschatologische Existenz der Christen und der Kirche, die sich in ihrer Wohn-Kultur darstellt. Der Hebräerbrief zeichnet die Kirche als wanderndes Gottesvolk, das in der Nachfolge Jesu auf dem Weg zum himmlischen Heiligtum ist: «Wir haben hier keine bleibende Stadt, sondern suchen die künftige» (Hebr 13,14). Paulus verwendet Sport-metaphorik, um an seiner eigenen Person die Dynamik des Christseins zu verdeutlichen: «Nicht, dass ich es schon erreicht hätte. Eines aber tue ich: Ich vergesse, was hinter mir liegt, und strecke mich nach dem aus, was vor mir ist. Das Ziel vor Augen, jage ich nach dem Siegespreis: der himmlischen Berufung, die Gott uns in Christus Jesus schenkt» (Phil 3,13f).

Ist bei solcher Bewegungsfreude Sesshaftigkeit überhaupt noch möglich? Wer unterwegs ist, lernt vieles kennen, ist oft zu Gast und kann viele einladen. Zu wissen, dass es den Himmel gibt, ist die Voraussetzung, die Erde als das zu schätzen, was sie ist: ein Haus des Lebens für Mensch und Tier, zeitlich und räumlich begrenzt, aber in diesen Grenzen Gottes Gabe, die auf die je größere Gabe der Vollendung verweist. Deshalb ist die Kirche «nicht von der Welt», aber in der Welt (Joh 17,14ff) und in dieser Welt das Zeichen der Hoffnung für das Jenseits dieser Welt.

Die Christen wissen von Christus, dass sie ein Wohnrecht auf Erden haben, das ihnen niemand streitig machen darf. Und sie wissen, dass nicht nur ihnen dieses Wohnrecht zusteht, sondern allen anderen Menschen auch. Weil sie aber wissen, dass auf dieser Erde nichts für die Ewigkeit gebaut werden kann, wissen sie sich vom Zwang befreit, sich durch einen neuen Turmbau zu Babel «einen Namen zu machen» (Gen 11,1-9). Die Häuser, die sie errichten, können Häuser zum Leben und zum Sterben sein, für Gesunde und Kranke, Starke und Schwache. Sie können die Lebensbedürfnisse derer befriedigen, die wissen, dass sie nicht ihren Bedürfnissen leben. Sie können auf Erden denen Heimat geben, die wissen, dass ihre wahre Heimat im Himmel ist.

Die Christen haben in den griechischen und römischen Städten keine geschlossenen Quartiere zu bilden versucht. Sie blieben wohnen, wo sie vorher wohnten, und einige von ihnen öffneten ihre Häuser für den Gottesdienst der jungen Gemeinden. Dass die Feier des heiligen Gottes in profanen Räumlichkeiten möglich ist, die durch die Feier und die Feiernenden, letztlich durch den Gefeierten geheiligt werden, ist die Konsequenz des christologischen Heilsgeschehens: «Wisst ihr nicht, dass ihr der Tempel Gottes seid und Gottes Geist in euch wohnt?», fragt Paulus die Korinther (1 Kor 3,16). Dass sie nicht aus der Welt ausgezogen sind, sondern Kirche in der Welt und für die Welt gebildet haben, ist die Voraussetzung ihrer missionarischen Präsenz. Paulus stellt eine typische Situation vor Augen, dass Fremde, Ungläubige, Unkundige in Haus-Gottesdienste mitgenommen werden und dort, wenn das prophetische Charisma wirkt, wie die Pilger der

Völkerwallfahrt zum Zion (Jes 45,14; Sach 8,23) in die Knie fallen und rufen: «Wahrhaftig, Gott ist mitten unter euch!» (1 Kor 14,25).

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Dies würdigt als christologisches Datum *Ulrich Wilckens*, *Theologie des Neuen Testaments I/1: Das Wirken Jesu in Galiläa*, Neukirchen-Vluyn 2002.

<sup>2</sup> Eine sorgfältige Exegese macht *Jörg Frey*, *Die johanneische Eschatologie III (WUNT 117)*, Tübingen 2000, 134-181.

<sup>3</sup> Vgl. *Udo Schnelle*, *Das Evangelium nach Johannes (HTThK 4)*, Berlin <sup>3</sup>2004, 251.

<sup>4</sup> Vgl. *Klaus Scholtissek*, *In ihm sein und bleiben. Die Sprache der Immanenz in den johanneischen Schriften (HBS 21)*; Freiburg - Basel - Wien 2000.

<sup>5</sup> Zur Auslegung vgl. *Ulrich Wilckens*, *Das Evangelium nach Johannes (NTD 4)*, Göttingen 1998, 148f.

MICHAEL FIGURA · BINGEN-DIETERSHEIM

## DIE EINWOHNUNG DES DREIFALTIGEN GOTTES IN DER SEELE DES GERECHTEN

### 1. DAS GEHEIMNIS

Die Frage des Menschen nach sich selbst ist unumgänglich. Um die Beantwortung dieser Frage bemühen sich die Humanwissenschaften, allen voran die philosophische Anthropologie. Doch die letzte Antwort auf diese Frage ist nur von der Offenbarung zu erwarten, die in wesentlichen Teilen Lehre von unserem Heil in Gott ist. Denn in der Offenbarung «redet der unsichtbare Gott aus überströmender Liebe die Menschen an wie Freunde und verkehrt mit ihnen, um sie in seine Gemeinschaft einzuladen und aufzunehmen» (DV 2). Die Berufung des Menschen besteht in der Gemeinschaft mit Gott (vgl. nur 1 Joh 1,3). So geht es letztlich um die Frage: Wie steht der Mensch vor Gott? Dabei ist es Aufgabe der theologischen Anthropologie, die Beziehung des Menschen zu Gott zu erfassen und ein Menschenbild zu entwerfen, das den Aussagen der Offenbarung und der kirchlichen Theologie entspricht<sup>1</sup>.

In Beziehung auf Gott ist der Mensch in mehrfacher Weise bestimmt. Hier geht es allein um die gnadenhafte Gemeinschaft mit dem dreipersonlichen Gott (vgl. GS 19). Nach 2 Petr 1,4 wurden wir durch die kostbarsten und größten Verheißungen der «göttlichen Natur teilhaftig» (*theias koinonoi physeos*). Diese göttliche Natur (*physis*), die wir auch das göttliche Sein nennen können, wird nun nicht philosophisch als das *Wesen des einen Gottes* betrachtet, sondern im Glauben als die *eine göttliche Natur* erkannt, die in drei Personen subsistiert. Wenn wir also gnadenhaft der göttlichen Natur teilhaftig sind, dann treten wir auch in persönliche Beziehungen der Gemeinschaft mit jeder der drei göttlichen Personen<sup>2</sup>.

Insofern Dreifaltigkeit und übernatürliche Gnade absolute Geheimnisse (*mysteria stricte dicta*)<sup>3</sup> sind, gilt von ihnen, wie das *Erste Vaticanum* (1869/70) sagt, dass sie auch nach der Offenbarung und der gläubigen Annahme mit dem Schleier des Glaubens bedeckt und gewissermaßen in eine Finsternis gehüllt bleiben, solange wir in diesem sterblichen Leben als Pilger fern vom

MICHAEL FIGURA, geb. 1943 in Gleiwitz, studierte Philosophie und Theologie in Mainz, Rom, Freiburg; Priesterweihe 1969; seit August 2000 Pfarrer in Bingen-Dietersheim.

Herrn wandeln: wir wandeln ja noch im Glauben, noch nicht im Schauen (DH 3016). In dieses Dunkel, das aber nach *Ps.-Dionysius Areopagita* (vgl. *Myst. Theol.* I,1) eine «überlichte Finsternis» (*hyperphotos gnophos*) ist, ist nun auch unsere Beziehung als Geschöpfe zum dreifaltigen Gott getaucht. Deshalb kann es nicht darum gehen, die Einwohnung der drei göttlichen Personen in uns wissenschaftlich aus Prinzipien zu deduzieren; allein der Versuch soll unternommen werden, zu einer Einsicht in dieses Geheimnis zu gelangen. Dass dieser Versuch trotz des Geheimnischarakters der Einwohnung des dreifaltigen Gottes lohnend ist, wird vom *Ersten Vaticanum* nachdrücklich betont: «Wenn der vom Glauben erleuchtete Verstand eifrig, fromm und nüchtern forscht, erreicht er mit Gottes Hilfe (*Deo dante*) eine Einsicht in die Geheimnisse, und zwar eine äußerst fruchtbare...» (DH 3016). Diese Einsicht, die das Konzil in Aussicht stellt, ist eine theologische, d.h. sie zielt auf Gott. Es handelt sich aber um keine unmittelbare, sondern um eine durch das Wort Gottes vermittelte Einsicht, denn «niemals ist der Verstand fähig, diese Geheimnisse so zu durchschauen wie die Wahrheiten, die sein eigenes Objekt bilden» (*ebd.*).

*Vaticanum I* zeigt auch den Weg, auf dem der geschaffene Verstand zu dieser Mysterieneinsicht gelangen kann. Es werden drei Möglichkeiten angegeben (vgl. DH 3016): 1) die analoge Gotteserkenntnis aus dem natürlichen Objekt des Verstandes (*ex eorum, quae naturaliter cognoscit, analogia*); 2) die Verbindung der Geheimnisse untereinander (*e mysteriorum ipsorum nexu inter se*); 3) die Verbindung der Mysterien mit dem letzten Ziel des Menschen (*e mysteriorum... nexu... cum fine hominis ultimo*). Vom letzten Ziel des Menschen, der Anschauung Gottes von Angesicht zu Angesicht (*facie ad faciem*) im Himmel, fällt Licht auf die Einwohnung Gottes im Gerechtfertigten.

## 2. EINWOHNUNG GOTTES UND SCHAU GOTTES

Dass es eine enge Beziehung zwischen Gnade und beseligender Schau Gottes (*finis ultimus hominis*) gibt, ist Lehre der Heiligen Schrift, der scholastischen Theologie und des kirchlichen Lehramts<sup>4</sup>.

a) Nach dem *Ersten Johannesbrief* sind wir jetzt schon Kinder Gottes; aber was wir einst sein werden, ist noch nicht offenbar. Wir wissen nur, dass wir bei seiner Erscheinung ihm ähnlich sein werden, denn wir werden ihn schauen, wie er ist (3,2).

Für *Paulus* kommt alles auf den heilshaften Zusammenhang mit Jesus Christus an, der aus Gnade gewährt wird. Das Leben mit Christus hat aber noch eine Verborgenheit an sich (*Kol 3,3*). Deshalb sind Auferstehung und Leben mit Christus, obwohl schon sakramental in der Taufe gegeben, doch auch noch bei der Parusie des Herrn zu erwarten (vgl. *2 Kor 4,14*; *Röm 6,5.8*; *2 Tim 2,11*). Das Sein mit Christus, das in der eschatologischen

Vollendung beginnt, ist Verherrlichung mit Christus, Offenbarwerden der Herrlichkeit, die in der Gotteskindschaft beschlossen liegt (vgl. *Kol* 3,4). Gott hat uns vorherbestimmt, dem Bild seines Sohnes gleichgestaltet zu werden, damit er der Erstgeborene unter vielen Brüdern sei: «Die aber, die er vorausbestimmt hat, hat er auch berufen, und die er berufen hat, hat er auch gerecht gemacht; die er aber gerecht gemacht hat, die hat er auch verherrlicht» (*Röm* 8,29f). Der Besitz des Heiligen Geistes ist Angeld (*arrabon*) der künftigen Herrlichkeit, ein seinshaft schon gegebener Anfang der Glorie (vgl. *2 Kor* 1,22; *5,5*; *Eph* 1,14).

b) Auch nach der Lehre der scholastischen Theologie besteht kein Widerspruch darin, eine objektiv gültige Terminologie der unmittelbaren Gotteschau in der Glorie auf die Gnade anzuwenden. Gnade und Glorie sind keine disparaten Begriffe, sondern Gnade ist bereits ein gewisser Anfang der Glorie in uns, wie *Thomas von Aquin* herausstellt<sup>5</sup>.

c) In der Enzyklika *Mystici Corporis* (29. Juni 1943) warnt *Papst Pius XII.* vor einer pantheistischen Auffassung der Einwohnung Gottes und verweist auf die Theologie der Anschauung Gottes als den geeigneten Ausgangspunkt für die theologische Deutung der ein Mysterium bleibenden Einwohnung Gottes. Der Papst bezieht sich dabei auf die Enzyklika seines Vorgängers über den Heiligen Geist *Divinum illud munus* (9. Mai 1897), in der *Papst Leo XIII.* von einer gnadenhaften Einwohnung Gottes in der Seele des Gerechten wie in einem Tempel spricht. Die Verbindung der Seele mit Gott, die man Einwohnung nenne, unterscheide sich nur dem Stand nach (jetzt Pilgerstand) von der Vereinigung mit Gott in der Seligkeit (Stand der Vollendung). Obwohl diese Vereinigung von der ganzen Dreifaltigkeit bewirkt werde, sei sie doch besonders dem Heiligen Geist zuzuschreiben<sup>6</sup>.

*Papst Johannes Paul II.* hat die Einwohnung des Heiligen Geistes bei der Audienz vom 4. April 1984 sehr bibelnah zur Sprache gebracht und ihre Auswirkungen für das christliche Leben aufgezeigt<sup>7</sup>.

Die theologischen Quellen legen also eine Betrachtung des Geheimnisses der Einwohnung der drei göttlichen Personen in der Seele des Gerechtfertigten von der unmittelbaren Gottesschau her nahe.

### 3. LÖSUNGSVERSUCHE

#### 3.1 «Actuation créée par Acte incréé» oder «quasi-formale Kausalität»: *Maurice de la Taille* und *Karl Rahner*

Eine solche Erklärung, welche die Einwohnung vom letzten Ziel (*finis*) des Menschen her betrachtet, wurde zum ersten Mal von *Maurice de la Taille*<sup>8</sup> (1872–1933) gegeben und von *Karl Rahner*<sup>9</sup> weitergeführt. Da viele spätere Darstellungen der Einwohnung Gottes auf *de la Tailles* göttliche Aktuationslehre zurückgreifen, soll diese hier nun etwas ausführlicher vorgestellt werden.

Der französische Jesuit unterscheidet in der Christologie, Gnadenlehre und Eschatologie zwischen dem ewigen göttlichen Akt (*Acte increé*) und seiner zeitlichen aktuiierenden Einwirkung auf die Menschheit Christi, die begnadbare Natur des Menschen und die gotterfüllten Fähigkeiten des Seligen in der Vollendung (*actuation créée*). Die Erklärung beginnt mit der Analyse jener Vereinigung zwischen der Seele und der Dreifaltigkeit, die in der beseligenden Schau stattfindet, denn in ihr erreicht die Einwohnung Gottes im Menschen ihren Höhepunkt. In der seligen Schau, die nicht nur in der Betrachtung oder dem Besitz eines Objekts bestehen kann, sondern in der personalen Einigung mit einer (drei) Person(en), findet diese Vereinigung durch Erkenntnis und Liebe statt. Erkenntnis und Liebe können aber in der Vollendung nicht durch eine geschaffene *species impressa* vermittelt werden, weil – wie Papst Benedikt XII. in der Konstitution *Benedictus Deus* (29. Januar 1336) definiert – in der Schau von Angesicht zu Angesicht kein geschaffenes Medium zwischen das *obiectum visum* und das *subiectum videns* treten kann, sondern die göttliche Wesenheit sich unmittelbar darbietet (vgl. *DH* 1000)<sup>10</sup>. Also vereint sich Gott in der beseligenden Schau unmittelbar mit dem geschaffenen Intellekt und aktuiert ihn zu entsprechender Erkenntnis und Liebe. Es handelt sich hier um eine ontologische Aktuierung, die aber keine Information des Intellekts von Seiten Gottes besagt. Im natürlichen Bereich hingegen besagt jede Aktuation auch Information<sup>11</sup>. Die absolute Unterschiedenheit zwischen Gott und Geschöpf bleibt auch in dieser intimen Nähe gewahrt, denn Gott aktuiert, ohne zu informieren. Die ganze Veränderung in der Schau liegt bei der Kreatur. Gott aktuiert, ohne zu empfangen, ohne sich zu ändern<sup>12</sup>.

Es ist ein scholastisches Prinzip, dass man alles am besten vom *finis* her erkennt. Deshalb wird nun die Ontologie der beseligenden Gottesschau auf die Gegenwart der Dreifaltigkeit in der Seele des Gerechten hier auf Erden angewandt, denn die Einigung des Pilgers im Gnadenstand mit der Dreifaltigkeit ist Beginn (biblisch *arrabon* [Angeld]) jener vollkommenen Einigung, die einst am Ziel des Pilgerstandes stattfinden wird. Schon jetzt *in statu viae* übt die Dreifaltigkeit als ungeschaffene Gnade auf die Seele im Stand der Gnade eine Aktuierung nach Art einer «*quasi-formalen Ursächlichkeit*» (K. Rahner) aus, welche notwendig ein geschaffenes Prinzip des übernatürlichen Lebens bewirkt, die geschaffene Gnade, die als *gratia elevans* die heiligmachende Gnade ist, welche die Person zum Kind Gottes macht. Die heiligmachende Gnade ist eine Vereinigung von göttlicher und menschlicher Wesenheit, ohne den ontologischen Unterschied zwischen Gott und Mensch aufzuheben<sup>13</sup>. Sie vollendet den Menschen seinsmäßig. Die heiligmachende Gnade als geschaffene Gnade ist Geschenk der Dreifaltigkeit, damit der Mensch am Leben des dreifaltigen Gottes teilnehmen kann. Mehr noch aber als die geschaffene Gnade bringt diese Einigung die ungeschaffene

Gnade (Gott selbst) mit sich, ohne welche die geschaffene Gnade nicht bestehen könnte. Denn die ungeschaffene Gnade ist ja nicht Folgerung, sondern Grund für alle geschaffene Gnade<sup>14</sup>. Deshalb muss der Akt des göttlichen Lebens die rezeptive Fähigkeit der Seele aktuieren, damit in ihr die entsprechende Aktuierung (die geschaffene Gnade) entsteht<sup>15</sup>. Diese Aktuierung zielt darauf, die menschliche Person in Erkenntnis und Liebe mit den göttlichen Personen zu verbinden. Solange wir in diesem Leben sind, ist unsere Einigung mit Gott stets einer Vervollkommnung fähig, weil sie noch nicht ihre letzte Vollendung gefunden hat. Wir wandeln ja noch im Glauben, noch nicht im Schauen (2 Kor 5,7). Daher besteht unsere Einigung mit Gott in den göttlichen Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe. Da diese Aktuierung den Menschen *ontologisch* vervollkommnet, bleibt die Einigung mit Gott auch dann bestehen, wenn wir keine formellen Akte des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe setzen.

Sachlich, wenn auch mit unterschiedlicher Terminologie, kommt *Karl Rahner* zum selben Ergebnis. Während *Maurice de la Taille* theozentrisch denkt (*actuation créée par Acte incréé*), spricht *Rahner*, das Problem anthropologisch betrachtend, von einer *dispositio ultima*<sup>16</sup>, einer letzten Zurichtung auf den göttlichen Akt, die nur unter dem Einfluss dieses Aktes wirklich sei und vergleicht sie mit der letzten Ausrichtung des menschlichen Leibes auf die Geistseele unter dem unmittelbaren Einfluss der Seele selbst. Über den französischen Jesuiten geht *Rahner* hinaus in der Analyse des Erkenntnisvorganges im Menschen. Im ursprünglichen Sinn sei Erkennen nicht ein intentionales Sichausstrecken des Erkennenden auf einen Gegenstand, sondern das Beisichsein eines Erkennenden, die *Insichreflektiertheit* (mit *Thomas von Aquin* könnte man von der *reditio completa* sprechen), die eine Vervollkommnung des eigenen geistigen Seins bedeute. Diese geistige Wirklichkeit des Erkennens, die *Thomas von Aquin* *species* nenne, sei im seligen Menschen Gott selbst, indem er ihn durch eine *dispositio ultima* auf sich als den Gegenstand der Erkenntnis ausrichte. Während die *species* jeder natürlichen Erkenntnis eine kreatürliche Wirklichkeit sei, bestehe die Ausrichtung des Menschen im Jenseits auf den unmittelbar zu erkennenden Gott in einer Vervollkommnung des Menschen, die nur unter dem unmittelbaren Einfluss Gottes zur Verwirklichung kommen könne. *Rahner* sieht, wie bereits erwähnt, die Gnade als eine Ausrichtung des Menschen auf die Gottesschau und damit ebenfalls als letzte Hinordnung auf den unmittelbar einwirkenden göttlichen Akt, dem er eine *quasi-informatio* zuschreibt<sup>17</sup>.

Was ergibt sich nun aus der Erklärung durch göttliche Aktuierung oder quasi-formale Kausalität für die Frage nach der Einwohnung Gottes?

a) Der Gerechtfertigte hat verschiedene Beziehungen zu den drei göttlichen Personen. In der *visio beatifica* wird das Geheimnis der dreifaltigen Herr-

lichkeit Gottes im gottmenschlichen Antlitz Jesu Christi, der auch in der Glorie der Offenbarer Gottes bleibt<sup>18</sup>, aufleuchten. Deshalb müssen die drei göttlichen Personen gemäß ihrer Eigenpersönlichkeit, die durch die gegenseitigen subsistierenden Beziehungen konstituiert wird, die geistigen Fähigkeiten (Verstand und Willen) des Seligen aktuierten, denn während die Beziehung zur Dreifaltigkeit, die aus der *Wirkursächlichkeit* herrührt, allen drei Personen gemeinsam ist (vgl. *DH* 3814), ist die Beziehung zu den drei göttlichen Personen durch *quasi-formale Ursächlichkeit* verschieden. Dann hat der Selige nicht *dieselbe* Beziehung zum Vater, zum Sohn und zum Heiligen Geist, sondern die Beziehungen sind differenziert gemäß den notionalen Eigenschaften der göttlichen Personen. Die Beziehung zum Vater ist dann die Beziehung zum Vater als dem *principium sine principio*, welches den Sohn zeugt und mit dem Sohn den Geist haucht; die Beziehung zum Sohn ist die Beziehung zum *principium de principio*, das vom Vater gezeugt ist und mit dem Vater zusammen (*filioque*) den Geist haucht; die Beziehung zum Heiligen Geist ist die Beziehung zur wechselseitigen Liebe (*amor mutuus*), die von Vater und Sohn ausgeht und die der Geist in Person ist.

b) Da die Einwohnung der göttlichen Personen hier auf Erden sich *ontologisch* nicht von der Einwohnung in der Glorie unterscheidet, gilt, dass schon *in statu viae* eine Einwohnung der drei göttlichen Personen in ihrer jeweiligen Eigenheit im begnadeten Geschöpf anwesend ist. Wenn nämlich die Gnade Anfang der Glorie (*gratia inchoatio gloriae*) ist, lassen sich auf Grund der *analogia entis* die Bestimmungen der Glorie auf die Gnade übertragen. In der Vielzahl der angebotenen Lösungen, um das Geheimnis der Einwohnung des dreifaltigen Gottes im Gerechten zu erklären, nehmen *Maurice de la Taille* und *Karl Rahners* Theorien der Aktuierung bzw. der quasi-formalen Kausalität eine besondere Stellung ein<sup>19</sup>.

### 3.2 *Wie das Erkannte im Erkennenden und das Geliebte im Liebenden* (*sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante*)

Die angeführten Erklärungen der beiden Jesuiten decken sich teilweise mit der des Aquinaten. *Thomas von Aquin* spricht von einer allgemeinen Gegenwart Gottes in allen Dingen *per essentiam, potentiam et praesentiam*. Diese Gegenwart ist unter dem Namen *praesentia immensitatis* bekannt. Dann fährt er fort: «Außer dieser allgemeinen Weise gibt es noch eine besondere, die der vernunftbegabten Natur zukommt, derzufolge man von Gott sagt, er sei wie das Erkannte im Erkennenden und das Geliebte im Liebenden. Weil nun im Erkennen und Lieben das vernunftbegabte Geschöpf durch seine Tätigkeit Gott selbst berührt, sagt man dieser besonderen Weise zufolge von Gott nicht nur, dass er im vernunftbegabten Geschöpf (gegen-

wärtig) ist, sondern auch, dass er in ihm lebt wie in seinem Tempel. Deshalb kann keine andere Wirkung Grund dafür sein, dass die göttliche Person auf neue Weise im vernunftbegabten Geschöpf ist, außer der heiligmachenden Gnade» (*Summa theologiae* I, 43, 3 [zitiert nach der deutschen Thomasausgabe, 3. Bd., Salzburg-Leipzig 1939, 319f]).

An dieser klassischen Stelle der *Inhabitationstheologie* hat sich dann die spätere Diskussion entzündet. Davon abgesehen, bringt die Lösung des Aquinaten Schwierigkeiten mit sich. Erkenntnis und Liebe bewirken eine intentionale, nicht unbedingt eine reale Gegenwart Gottes. Die Heilige Schrift spricht aber von einer wirklichen Gegenwart Gottes, von einem *Wohnungnehmen* des Vaters und des Sohnes (und des Geistes) in der Seele des Gerechten (vgl. *Joh* 14,23), der deshalb zum Tempel Gottes wird (vgl. *1 Kor* 3,16). Diese substantielle Gegenwart Gottes bringt es mit sich, dass der dreifaltige Gott auch dann in den Gerechtfertigten wohnt, wenn sie ihn nicht aktuell (*actu*) erkennen oder lieben.

### 3.3 Hauptrichtungen in der Einwohnungslehre seit dem Tridentinum

Besonders seit dem *Konzil von Trient* (1545–1563) setzt die Diskussion um die Einwohnung der drei göttlichen Personen ein. Dabei bilden sich zwei Fragekreise heraus:

a) Ist Gott primär im Gerechtfertigten gegenwärtig als das *wirkursächliche Prinzip* der Gnaden und der theologischen Tugenden (so *Gabriel Vázquez SJ* [1549–1604]), oder ist er gegenwärtig als deren Objekt (so *Francisco Suárez SJ* [1548–1617])?<sup>20</sup>

b) Wohnt Gott in uns als der *eine* Gott, so dass man nur von einer appropriierten Gegenwart der göttlichen Personen sprechen kann, oder wohnen die drei göttlichen Personen uns in einer ihnen je eigentümlichen Weise ein, so dass man von einer *inhabitatio propria* des Heiligen Geistes bzw. der drei göttlichen Personen sprechen kann?<sup>21</sup>

Diese historisch bedeutsamen Lösungsversuche können hier nicht dargestellt werden<sup>22</sup>. Im ersten Fragekreis spielt die Wirkursache (*causa efficiens*) eine entscheidende Rolle, im zweiten die Formalursache (*causa formalis*).

### 3.4 Die Erklärung von Ambroise Gardeil

Kurz sei noch die Darstellung der göttlichen Einwohnung beim französischen Dominikaner *Ambroise Gardeil* (1859–1931) im Anschluss an den großen Thomaskommentator *Johannes a sancto Thoma OP* (1589–1644) erwähnt. In der Frage nach der göttlichen Einwohnung sucht er nach dem, was die Gegenwart Gottes zu einer Gnadengegenwart werden lässt. *Gardeil* versteht

die Gnadengegenwart Gottes als *praesentia immensitatis*, die dem Geschöpf als Begnadung bewusst wird infolge der Begnadung durch Gott<sup>23</sup>. In der Einwohnung ist Gott auf neue Weise anwesend, weil er die Gnade hervorbringt, durch die das Geschöpf auf den anwesenden Gott als Objekt seines Erkennens und Liebens bezogen ist<sup>24</sup>.

In dieser Theorie werden das *ontologische* und das *psychologische* Element der Einwohnung eng verknüpft. Man kann sich aber fragen, ob die Einwohnung in einer gewissermaßen *experimentellen* Erkenntnis (*cognitio quasi experimentalis*)<sup>25</sup> und Liebe besteht, denn die *ontologisch* unbestreitbare Gegenwart der Dreifaltigkeit muss *psychologisch* ja nicht bewusst werden.

Alle genannten Lösungsversuche des Geheimnisses der Einwohnung Gottes in der Seele des Gerechten bleiben letztlich unbefriedigend. Denn hier geht es um ein gnadenhaftes Wohnen der göttlichen Personen in der menschlichen Person. Dieses Verhältnis von Person zu Person lässt sich aber nicht so gut durch (*quasi-*)*formale* oder *effiziente Kausalität* erklären, denn im gnadenhaften Eins von Gott und Mensch wird ja nicht – nach Mitteilung einer Form an eine Materie – eine Natur erst zur Person aktuiert. Gnade setzt zwar Natur voraus, aber nicht jede beliebige Natur, sondern geistbegabte Natur, *potentia oboedientialis*, d.h. Person, die von Gott angesprochen werden kann.

Es soll darum versucht werden, von dem Verhältnis von Person zu Person her das Geheimnis der Einwohnung Gottes zu betrachten<sup>26</sup>.

#### 4. DIE EINWOHNUNG DER DREI GÖTTLICHEN PERSONEN IN IHRER PERSÖNLICHEN EIGENTÜMLICHKEIT IM BEGNADETEN GESCHÖPF

Schrift und Tradition nennen das Eintreten Gottes in die Kreatur ein Kommen, eine Einkehr oder ein Wohnen der göttlichen Personen im Gerechten. Diese Einwohnung der Dreifaltigkeit ist es, die ein Verhältnis wechselseitiger Angehörigkeit zwischen den drei göttlichen Personen und einer geschaffenen Person einschließt. Für dieses wechselseitige Sich-Verhalten schlägt *Heribert Mühlen*, ausgehend von einer bibeltheologischen Interpretation des Begriffs «Bund» (*b<sup>e</sup>rith*), die Kategorie *causalitas moralis personalis* vor, die er als das «bundesgemäße Sich-selbst-Verhalten der Person» definiert<sup>27</sup>. *Bund* setzt stets Partner voraus, die in ein Bundesverhältnis treten.

Es soll nun versucht werden, den Begriff *causa personalis* auf das Geheimnis der persönlichen Einwohnung der drei göttlichen Personen in der Seele des Gerechten anzuwenden. Dabei lautet die Frage: Wie verhalten sich der Vater, der Sohn und der Heilige Geist bei der Einwohnung zum Gerechtfertigten? Jede der drei göttlichen Personen teilt sich in ihrer personalen Eigenart und Verschiedenheit dem Menschen in freier Gnade mit. Deshalb

ist auch die Einwohnung Gottes nicht nur *Mitteilung der göttlichen Natur*, sondern *Selbstmitteilung von Person zu Person*.

#### 4.1 Der ursprungslose Vater

Für die neutestamentliche Heilsordnung ist entscheidend, dass der Sohn die Offenbarung schlechthin des Vaters ist. So heißt es am Ende des Johannesprologs: «Niemand hat Gott je gesehen. Der Eingeborene, der Gott ist, der im Schoß des Vaters ist, er hat Kunde gebracht» (*Joh 1,18*). Der Vater tritt durch Vermittlung des Sohnes zu uns in Beziehung, denn es gibt nur *einen* Mittler zwischen Gott und den Menschen, den Menschen Christus Jesus (vgl. *1 Tim 2,5*). Diese Vermittlung schließt jedoch nicht aus, dass der Vater selbst zu uns in Beziehung tritt, denn die Gnadenhaftigkeit der Einwohnung Gottes des Vaters in uns ist begründet im Geheimnis der Gnade, d.h. in Jesus Christus, der die Gnade Gottes schlechthin ist. Der Vater tritt als Vater, d.h. als ursprungsloses Prinzip (*principium sine principio*), welches den Sohn zeugt und sich durch den Sohn offenbart, zu uns in Beziehung. Hier haben wir eine Anwendung für das bekannte Axiom, dass *die immanente Trinität die heilsökonomische* sei<sup>28</sup>: So wie der Vater im innertrinitarischen Leben lebt und wirkt, so wirkt er auch in der Heilsordnung *ad extra*. Wenn wir nicht aus dem Mund des johanneischen Jesus hörten, dass der Vater und der Sohn in uns Wohnung nehmen werden (vgl. *Joh 14,23*), fiel es uns noch schwer, von einer eigenen Einwohnung (*inhabitatio propria*) des Vaters zu sprechen, denn Einwohnung lässt sich nur von der heilsökonomischen Sendung her verstehen. Gesandt werden aber nur der Sohn und der Geist. Der Vater wird nicht gesandt, sondern sendet seinen Sohn und (nach der westlichen Pneumatologie) mit dem Sohn zusammen das Pneuma. Das personale Sichverhalten des Vaters zu uns besteht aber gerade in der Sendung des Sohnes und des Heiligen Geistes. Nach dem bereits erwähnten Axiom der *Identität von immanenter und heilsökonomischer Trinität* sind auch die beiden innertrinitarischen Prozessionen (*Zeugung des Sohnes* und *Hauchung des Geistes*) personales Verhalten des Vaters zum Sohn in der ewigen Zeugung und zusammen mit dem Sohn zum Geist in der ewigen aktiven Hauchung (*spiratio activa*).

Der Vater wird nicht gesandt, weil er als der ursprungslose Vater der Ursprung des Sohnes und des Heiligen Geistes und der geschaffenen Gnade ist. Er ist vielmehr als *principium sine principio* im Begnadeten gegenwärtig, in dessen Herz er als der Sendende wohnt. In der Sendung verhält er sich persönlich zu uns, indem er gemäß seiner personalen Eigentümlichkeit als Vater uns, den geschaffenen Personen, den Sohn sendet und mit dem Sohn zusammen den Heiligen Geist als Geschenk (*donum*).

#### 4.2 Brüder und Schwestern Jesu Christi

Gott hat sich in seinem Sohn mitteilen wollen. Er hat die personalen Geschöpfe als seine Söhne und Töchter, als Brüder und Schwestern Jesu Christi und als vom Heiligen Geist Erfüllte gewollt<sup>29</sup>. Die Annahme als *Söhne im Sohn* ist aber erst dann erfüllt, wenn die einzelnen im vollen Sinn *in Christus* sind. Von Ewigkeit her, schon vor Grundlegung der Welt (vgl. *Eph* 1,4), hat der Vater uns zur Gemeinschaft mit seinem Sohn, unserem Herrn Jesus Christus, berufen (vgl. *1 Kor* 1,9), und er hat uns vorherbestimmt, dem Bild seines Sohnes gleichgestaltet zu werden (vgl. *Röm* 8,29), damit dieser in allem den Vorrang habe (vgl. *Kol* 1,18).

Wir sind in Jesus Christus geschaffen (vgl. *Eph* 2,10). Nach der Sünde Adams, welcher der Typus des zukünftigen zweiten Adams ist (vgl. *Röm* 5,14), hat der Vater seinen Sohn in die Welt gesandt, um die verlorene Menschheit wieder mit sich zu versöhnen durch den Tod seines Sohnes (vgl. *Röm* 5,10). Christus aber hat den Tod überwunden durch seine Auferstehung und kehrt zum Vater zurück, um alles mit seiner Fülle (*Pleroma*) zu erfüllen (vgl. *Eph* 4,10). Er sendet uns nun seinen Geist. Spätestens seit dem Pfingstfest ist alle Gnade, die uns in dieser Welt zuteil wird, Gnade Christi, Gnade über Gnade (vgl. *Joh* 1,16).

Unsere Gemeinschaft mit den drei göttlichen Personen hat ihre Innerlichkeit in der Gemeinschaft mit dem verherrlichten Christus, der unser neues Lebensprinzip ist: «Ich bin der Weinstock, ihr seid die Reben» (*Joh* 15,5); «Bleibt in mir und ich in euch» (*Joh* 15,4). Je mehr wir mit Christus persönlich geeint sind, umso mehr haben wir Anteil an seinem Leben. In seiner glorreichen Himmelfahrt hat er sich nicht von uns getrennt, sondern seine Gegenwart in uns verinnerlicht, denn er wurde zu Leben spendendem Geist (vgl. *1 Kor* 15,45). Er sendet uns seinen Geist, damit dieser in uns bleibe. Unsere Verbindung mit Christus verwirklicht sich also im Geist. Die Taufe gliedert uns in Christus ein, indem sie uns das Siegel des Geistes eindrückt (vgl. *2 Kor* 1,22).

*Paulus* ist deshalb kein Phantast, wenn er ausruft: «Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir» (*Gal* 2,20), oder auch: «Christus ist für mich das Leben» (*Phil* 1,20), denn Jesus Christus ist wahrhaft *das* Leben (vgl. *Joh* 14,6) und damit auch unser Leben (vgl. *Kol* 3,4); er lebt in uns (vgl. *Gal* 2,20) und wir in ihm (vgl. *2 Tim* 3,12).

Wer sich dem Herrn hingibt, wird ein Geist mit ihm. Alle, die auf Christus getauft sind, haben Christus angezogen (vgl. *Gal* 3,27) und müssen täglich fortfahren, ihn anzuziehen (vgl. *Röm* 13,14). So sind alle eins in Christus. Nach einem berühmten Wort des *Augustinus* bilden Haupt und Leib den «ganzen Christus» (*Christus totus*)<sup>30</sup> oder nach *Thomas von Aquin* «gewissermaßen eine mystische Person» (*caput et membra sunt quasi una*

*persona mystica*)<sup>31</sup>. Diese mystische Identifizierung mit Christus ist schwer zu begreifen, denn sie ist ohne jegliche Vermischung eine Vereinigung zwischen geschaffenen Personen und dem menschengewordenen göttlichen Logos. Die Vereinigung mit Christus geschieht, wenn sich der Mensch total von ihm bestimmen lässt. Diese totale Bestimmung auf Christus und damit auf den Vater hin bedeutet aber für das Geschöpf Vergöttlichung<sup>32</sup>.

Gott hat gewollt, dass die personalen Geschöpfe sich in der zweiten göttlichen Person, der Person des ewigen Sohnes, als Personen verwirklichen und vollenden. Darum sind sie erst vollendet, wenn sie ganz in Christus sind, denn dann sind sie zugleich erfüllt vom Heiligen Geist, dann hat der Vater in ihnen Wohnung genommen.

### 4.3 Tempel des Heiligen Geistes

Im Neuen Testament wird häufig gesagt, das Pneuma wohne und bleibe im Erlösten wie in einem Tempel (vgl. *Röm* 8,9; *1 Kor* 3,16; 6,16; *2 Kor* 6,16). Der Heilige Geist wird uns gegeben (vgl. *Röm* 5,5), in unsere Herzen gesandt (vgl. *Gal* 4,6). Er ist das Angeld (*arrabon*) der künftigen Herrlichkeit (vgl. *2 Kor* 1,22; *Eph* 1,14). Wir sind mit ihm besiegelt (vgl. *Eph* 1,13; 4,30). Diese Schriftaussagen lassen darauf schließen, dass der Geist eine besondere Beziehung zu unserer Begnadung hat. Nach den griechischen Kirchenvätern bewirkt der Heilige Geist in uns die Vergöttlichung (*theiosis*). Nach dem Neuen Testament gehören *Geisterfülltheit* und *Christuserfülltheit* zusammen. Der Geist führt die Jünger Jesu in alle Wahrheit ein. Er redet nicht aus sich selbst, sondern was er hört, das wird er reden (vgl. *Joh* 16,13). Der Geist schöpft aus dem «Besitz» des Sohnes, wie der Sohn nur das verkündet, was der Vater ihm mitgeteilt hat.

Wenn nun nach der Art der Einwohnung des Heiligen Geistes gefragt wird, so gilt es wieder, darauf zurückzugreifen, dass Gott sich in der Selbstmitteilung im Sohn in der persönlichen Eigentümlichkeit (*proprietas*) der drei göttlichen Personen mitteilt. Deshalb ist die Beziehung des Begnadeten zu Gott ein je eigentümliches Verhältnis zum Vater, zum Sohn und zum Heiligen Geist in der Unterschiedenheit der Personen. Sie ist nicht bloße «Annäherung» (*appropriatio*) an die göttlichen Personen. Das tiefste Geheimnis der Einwohnung Gottes im Gerechtfertigten ist, dass Gott sich in seinem innersten dreifaltigen Geheimnis in je eigener Weise uns schenkt<sup>33</sup>.

Im Neuen Testament wird jedoch von einer *besonderen Einwohnung des Heiligen Geistes* gesprochen: «...die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist» (*Röm* 5,5); «Am letzten Tag des Festes... stellte sich Jesus hin und rief: Wer Durst hat, komme zu mir, und es trinke, wer an mich glaubt. Wie die Schrift sagt: Aus seinem Inneren werden Ströme von lebendigem Wasser fließen. Damit meinte er

den Geist, den alle empfangen sollten, die an ihn glauben» (*Joh* 7,37ff; vgl. auch *1 Joh* 3,24). Deshalb wird immer wieder die Frage gestellt, ob der Heilige Geist als die dritte göttliche Person durch eine besondere Art von Vereinigung (*unio*) den Begnadeten einwohnt<sup>34</sup>. J. Beumer findet eine Parallele zu dieser *unio* in der hypostatischen Union der Christologie. Doch im Unterschied zur substantiellen Vereinigung der göttlichen und der menschlichen Natur Christi in der Person des Logos nennt er die eigentümliche Einwohnung des Heiligen Geistes *akzidentelle Vereinigung*<sup>35</sup>.

*Heribert Schauf* führt drei Möglichkeiten an, wie man die eigentümliche Einwohnung (*inhabitatio propria*) des Heiligen Geistes verstehen könne:

- a) In der eigenen (*nichtappropriierten*) Einwohnung des Heiligen Geistes nehmen in appropriierter Weise (also *annäherend*) auch der Vater und der Sohn Wohnung.
- b) Die Einwohnung des Heiligen Geistes ist *nichtappropriiert*. Die *nichtapproprierte* Beziehung zu den anderen göttlichen Personen geschieht aber nur durch die Vermittlung des Heiligen Geistes, so dass wir ihm direkt, den anderen göttlichen Personen indirekt durch den Geist vereint werden.
- c) Der *nichtapproprierten* Einwohnung des Heiligen Geistes steht parallel die *nichtapproprierte* Einwohnung des Vaters und des Sohnes zur Seite. Es findet eine *direkte* Verbindung mit den einzelnen göttlichen Personen statt<sup>36</sup>.

Die *erste Möglichkeit* scheidet aus, da wir uns schon auf Grund der vorgestellten Lösungsversuche für eine persönliche Einwohnung von Vater, Sohn und Geist ausgesprochen haben. In der *dritten Möglichkeit* wird nach *Schauf* «die Ordnung der Einwohnung entweder als ein unabhängiges Nacheinander oder als eine durch innere Ordnung der göttlichen Personen bedingte Reihenfolge dargestellt»<sup>37</sup>. Gegen die Auffassung eines unabhängigen Nebeneinanders der Einwohnung kann man einwenden, dass sich in der heilsökonomischen Trinität die innertrinitarischen Prozessionen nach außen hin in freier Weise fortsetzen. Deshalb können ja auch nur der Sohn und der Geist gesandt werden, während der Vater selbst «in unzugänglichem Licht wohnt» (*1 Tim* 6,16) und «niemand Gott je gesehen hat» (*Joh* 1,18). In der immanenten Trinität ist der Sohn *principium de principio* und zusammen mit dem Vater *auctoritas principii* dem Heiligen Geist gegenüber. In analoger Weise vermittelt er uns auch in der Heilsökonomie den Heiligen Geist, welcher der Geist Jesu Christi ist. Von daher ist es schwierig, der Einwohnung des Geistes die Einwohnung des Vaters und des Sohnes parallel zur Seite zu stellen.

*Schauf* sagt, dass die *zweite Ansicht* besondere Aufmerksamkeit verdiene. Sie besagt, dass alle drei göttlichen Personen eine je eigentümliche, nichtapproprierte Beziehung zu uns haben. Dem Heiligen Geist kommt die

ganz besondere Eigentümlichkeit zu, dass wir *zu ihm eine direkte Beziehung*, zu den beiden anderen göttlichen Personen eine *durch ihn vermittelte Beziehung* haben. H. Mühlen sieht hierin treffend die biblische Aussage wiedergegeben, dass wir *im Heiligen Geist durch Christus Zugang zum Vater* haben und schließt daraus, dass uns der Heilige Geist in gewisser Weise näher ist als der Vater und der Sohn<sup>38</sup>.

Nach der Heiligen Schrift kommt dem Heiligen Geist eine besondere Funktion in der Heiligung des Menschen zu, denn als wechselseitige Liebe von Vater und Sohn ist durch ihn die Liebe Gottes in unsere Herzen ausgegossen (vgl. Röm 5,5). Doch es stellt sich die Frage, ob man der Schrift gerecht wird, wenn man die Einwohnung des Heiligen Geistes im Begnadeten nun intimer sein lässt als die des Vaters und des Sohnes. Vielleicht wäre es besser, unsere Begnadung, d.h. Verähnlichung und Gleichgestaltung mit Christus, als Teilnahme an der Sohnschaft Christi (*filii in Filio*) zu sehen. Unsere Verähnlichung mit Christus hat aber etwas mit dem Geist Christi zu tun (vgl. Röm 8,11). Derselbe Geist, der in Jesus Christus ist, ist auf Grund seiner Sendung durch den Vater und den Sohn das personale Prinzip der geschaffenen Gnade in uns. Weil es stets der Geist Christi ist, ist alle Gnade *Gratia Christi*. Wir sind Söhne und Töchter des himmlischen Vaters, weil wir den Geist der Kindschaft empfangen haben, der wiederum der Geist Christi ist.

Ist der Heilige Geist das Prinzip der Vermittlung der Gnade Christi? Der Vater hat sich in seinem Sohn mitteilen wollen, indem dieser Mensch wurde. Der Heilige Geist wird von beiden in die Schöpfung gesandt als der Heilmacher, der christusförmig und damit zu Söhnen und Töchtern des Vaters macht.

Die *inhabitatio propria* des Heiligen Geistes wird wohl nicht so zu verstehen sein, als seien die Begnadeten durch eine engere *ontologische* Verbindung dem Heiligen Geist mehr geeint als dem Vater und dem Sohn.

##### 5. DER EINWOHNENDE GOTT ALS DER «DEUS SEMPER MAIOR»

Am Anfang dieser Ausführungen haben wir das Geheimnis der Einwohnung Gottes im Gerechten in Analogie gesetzt zur beseligenden Schau (*visio beatifica*), dem letzten übernatürlichen Ziel des Menschen. Die Heilige Schrift beschreibt dieses Ziel, das ewige Leben, als *Hochzeit* (vgl. Mt 25,1-13) oder als *Gastmahl* (vgl. Lk 14,16-24). Damit wird das ewige Leben plastischer und lebendiger beschrieben als mit dem metaphysischen Begriff der *visio beatifica*. Die Seligen sind Bürger des neuen Jerusalem, das vom Himmel herabsteigt als die Braut des Lammes (vgl. Offb 21,10).

Der menschliche Verstand kann das Geheimnis des einwohnenden Gottes, der auch als einwohnender der *stets größere* bleibt, letztlich nicht

fassen. Deshalb sind wir auf den Glauben verwiesen, der als *rationabile obsequium* zu einer gewissen Glaubenserkenntnis führt, um das Wort Jesu anzunehmen: «Wenn jemand mich liebt, wird er an meinem Wort festhalten; mein Vater wird ihn lieben, und wir werden zu ihm kommen und bei ihm wohnen» (Joh 14,23).

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Vgl. H. Volk, *Die theologische Bestimmung des Menschen*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 1, Mainz 1967, 59-80.

<sup>2</sup> Vgl. H. Barré, *Trinité que j'adore... Perspectives théologiques*, Paris 1964, 163.

<sup>3</sup> K. Rahner nennt sie «Glaubenssätze der ersten Ordnung der christlichen Offenbarung» in seinem Art. Geheimnis, in: *LThK<sup>2</sup>*, Bd. 4 (1960), 596.

<sup>4</sup> Vgl. J. Stöhr, *Neuzeitliche Diskussionen über die Einwohnung des dreifaltigen Gottes*, in: M. Schmidt u. F. Domínguez Reboiras (Hrsg.), *Von der Suche nach Gott. Helmut Riedlinger zum 75. Geburtstag (Mystik in Geschichte und Gegenwart, Abt. I, Bd. 15)*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1998, 249-282.

<sup>5</sup> *Summa theologiae* II-II, 24,3, ad 2<sup>um</sup>: «... gratia et gloria ad idem genus referuntur; quia gratia nihil est aliud quam quaedam inchoatio gloriae in nobis». *De Veritate* 27,5, ad 6<sup>um</sup>: «... gratia, cum nullum in sui ratione importet defectum, per sui augmentum fit gloria: nec dicitur esse diversa perfectio naturae in statu viae et patriae quantum ad gratiam propter diversam formam perfectiorem, sed propter diversam perfectionis mensuram». Vgl. K. Rahner, *Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade*, in: *Schriften zur Theologie I'*, Einsiedeln 1964, 347-375, hier: 354.

<sup>6</sup> *AAS* 35 (1943) 231/DH 3815: «Zurecht hat also unser weisester Vorgänger seligen Andenkens Leo XIII., als er über diese unsere Verbindung mit Christus und über den uns einwohnenden Göttlichen Beistand redete, seine Augen auf jene selige Schau gerichtet, durch die einmal in den Himmeln eben diese mystische Vereinigung ihr Höchstmaß und ihre Vollendung erlangen wird. «Diese wunderbare Verbindung», sagt er, «die mit Namen Einwohnung heißt, unterscheidet sich nur der Verfassung bzw. dem Zustand nach von jener, mit der Gott die Himmelsbewohner belegend umfängt.»

<sup>7</sup> Vgl. *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, 7/1, Città del Vaticano 1984, 919f. Text bei J. Stöhr (wie Anm. 4), 255f, Anm. 31.

<sup>8</sup> *Actuation créée par Acte incréé*, in: *Recherches de Science Religieuse* 18 (1928) 253-268.

<sup>9</sup> Wie Anm. 5.

<sup>10</sup> Vgl. F. Wetter, *Die Lehre Benedikts XII. vom intensiven Wachstum der Gottesschau (Analecta Gregoriana, Bd. XCII)*, Rom 1958, 39-43.

<sup>11</sup> Vgl. M. de La Taille (wie Anm. 8), 254: «Dans l'ordre naturel, toute actuation est information.»

<sup>12</sup> *Ebd.*: «Impossible que l'Acte incréé dépende en quoi que ce soit d'une créature quelconque. Il se donnera, il ne recevra rien. Il n'y aura donc pas causalité matérielle du côté de la créature, ni par conséquent du côté de l'Acte causalité formelle proprement dite;... il y aura perfectionnement de la puissance par l'Acte, amélioration, mutation. ...elle est l'actuation par l'Acte; donc actuation créée par Acte incréé.»

<sup>13</sup> *Ebd.*, 259: «Cette union d'essence à essence s'appelle la grâce sanctifiante.»

<sup>14</sup> Vgl. Th. de Régnon, *Etudes de théologie positive sur la Trinité*, IV, Paris 1898, 553, 557; I. Willig, *Geschaffene und ungeschaffene Gnade (Münsterische Beiträge zur Theologie, Heft 27)*, Münster 1964.

<sup>15</sup> Vgl. M. de La Taille (wie Anm. 8), 259: «Elle aussi (die geschaffene Gnade), en plus du don créé qui la constitue, comporte un Don incréé sans lequel elle s'évanouit. Il faut que l'Acte de vie divine

vienne Lui-même actuer la capacité réceptive de l'âme, pour que surgisse dans l'âme l'actuation correspondante.»

<sup>16</sup> Vgl. K. Rahner (wie Anm. 5), 361 mit Verweis auf *De Veritate* 8,3. Gegen eine *dispositio ultima* auf den göttlichen Akt hin vgl. P. Galtier, *Grazia e inabitazione della SS. Trinità*, in: *Problemi e orientamenti di teologia dommatica II*, Milano 1957, 609-640, hier: 619.

<sup>17</sup> Vgl. J. Trütsch, *SS. Trinitatis inhabitatio apud theologos recentiores*, Trento 1949, 107-116.

<sup>18</sup> Vgl. J. Alfaro, *Cristo glorioso rivelatore del Padre*, in: ders., *Cristologia e antropologia. Temi teologici attuali*. Ital. Übers. v. Benedettine di Rosano, Assisi: Cittadella 1973, 156-204.

<sup>19</sup> Vgl. J. Trütsch (wie Anm. 17), 97.

<sup>20</sup> Dieser erste Fragekreis wird eingehend von J. Trütsch (wie Anm. 17) behandelt.

<sup>21</sup> Vgl. dazu H. Schauf, *Die Einwohnung des Heiligen Geistes. Die Lehre von der nichtappropriierten Einwohnung des Heiligen Geistes als Beitrag zur Theologiegeschichte des neunzehnten Jahrhunderts unter besonderer Berücksichtigung der beiden Theologen Carl Passaglia und Clemens Schrader (Freiburger Theologische Studien, Heft 59)*, Freiburg i.Br. 1941; ders., *Einwohnung Gottes*, in: *LThK*<sup>2</sup>, Bd. 3 (1959), 769-773.

<sup>22</sup> Vgl. dazu J. Stöhr (wie Anm. 4), 260-272.

<sup>23</sup> Vgl. A. Gardeil, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, I/II, Paris <sup>2</sup>1927, hier: II, 132.

<sup>24</sup> Vgl. ders., *Examen de conscience*, in: *Revue Thomiste* 11 (1928) 156-180; 12 (1929) 70-84; 271-287; 381-399, hier: 393.

<sup>25</sup> Zu der häufig zitierten und kontrovers diskutierten Aussage des *Thomas von Aquin*, dass der Gerechtfertigte zu einer gewissermaßen experimentellen Kenntnis (*Summa theologiae* I, 43, 5, ad 2<sup>um</sup>: *Perceptio autem experimentalem quamdam notitiam significat*) der seiner Seele einwohnenden göttlichen Personen gelangen kann, vgl. J. Stöhr (wie Anm. 4), 258ff.

<sup>26</sup> Vgl. dazu H. Mühlen, *Der Heilige Geist als Person. In der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenbund: Ich-Du-Wir (Münsterische Beiträge zur Theologie, Heft 26)*, Münster <sup>2</sup>1967, 268-305; ders., *Una Mystica Persona. Die Kirche als das Mysterium der heilsgeschichtlichen Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen: Eine Person in vielen Personen*, Paderborn <sup>2</sup>1967; A. Malet, *Personne et amour dans la théologie trinitaire de Saint Thomas d'Aquin (Bibliothèque thomiste 32)*, Paris 1956, 71-149.

<sup>27</sup> Vgl. *Der Heilige Geist als Person* (wie Anm. 26), 277.

<sup>28</sup> Vgl. K. Rahner, *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte*, in: J. Feiner/M. Löhrer (Hrsg.), *Mysterium Salutis II*, Einsiedeln 1967, 317-397, bes. 328.

<sup>29</sup> Vgl. É. Mersch, *Filii in Filio*, in: ders., *La théologie du Corps mystique*, II, Paris 1944, 10-68; S.I. Dockx, *Fils de Dieu par grâce*, Paris 1948.

<sup>30</sup> *Enarr. In Ps. 17, 51 (PL 36, 154)*; vgl. dazu H. Mühlen, *Una Mystica Persona* (wie Anm. 26), 27-33.

<sup>31</sup> *Summa theologiae* III, 48, 2, ad 1<sup>um</sup>; vgl. H. Mühlen, *ebd.*, 40-44

<sup>32</sup> Vgl. H. Rondet, *La divinisation du chrétien. Panthéisme et christianisme*, in: ders., *Essais sur la théologie de la grâce*, Paris 1964, 187ff.

<sup>33</sup> Vgl. K. Rahner (wie Anm. 5), 374.

<sup>34</sup> Vgl. zu neueren Begründungsversuchen J. Stöhr (wie Anm. 4), 272-282.

<sup>35</sup> Vgl. J. Beumer, *Die Einwohnung der drei göttlichen Personen in der Seele des begnadeten Menschen*, in: *Theologie und Glaube* 30 (1938) 504-516. Dass es sich bei der Einwohnung des Pneuma um eine nur akzidentelle Vereinigung handele, war umstritten. Vgl. G. Philips, *Les Mystères de la Sainte Trinité et de la grâce*, in: *Revue ecclésiastique de Liège* 27 (1935/36), 174: «Dire que l'union serait accidentelle seulement et non substantielle, ce n'est point l'expliquer.»

<sup>36</sup> Vgl. H. Schauf (wie Anm. 21), 260f.

<sup>37</sup> *Ebd.*, 261.

<sup>38</sup> Vgl. H. Mühlen, *Der Heilige Geist als Person* (wie Anm. 26), 295.

HANS MAIER · MÜNCHEN

## DIE ZUKUNFT UNSERER STÄDTE

### I.

Im Jahr 1945, am Ende des Zweiten Weltkriegs, schienen die deutschen Städte keine Zukunft mehr zu haben. Nur wenige hatten den Bombenkrieg unversehrt überlebt. Viele waren ausgelöscht; sie schienen für alle Zeit untergegangen zu sein. Man war in einen Naturzustand zurückgefallen. Wer wie ich in einer zertrümmerten Stadt – in Freiburg – aufwuchs, der erinnert sich noch genau an die Atmosphäre jener Zeit: an brand- und raucherfüllte letzte Kriegswochen, wo fast jeder sein Sach auf nichts gestellt hatte, an Moder und Steinschlag in feuchten Luftschutzkellern, an die Zuckungen des niedergehenden NS-Reiches, an Standgerichte und verbrannte Erde. Man war froh, als endlich der Krieg zu Ende war, die Sirenen verstummten, keine Bomben mehr fielen. Man wuchs neugierig und verwundert in Trümmern auf.

Alfons Kenkmann hat in seinem Buch «Wilde Jugend» (Essen 1996) das abenteuerliche und zigeunerhafte Leben nach 1945 im Ruhrrevier geschildert: das Nomadisieren in den Steinschungeln von Essen, Duisburg, Düsseldorf und Köln, die Hamsterfahrten und Spritztouren, oft mit gestohlenen Wagen, durch die Trümmer, das lebensgierige Erschließen neuer Welten, die Ungebundenheit, das Nichtstun, den ständigen Wechsel von Eindrücken und Erlebnissen. «In den Trümmerlandschaften», schreibt Kenkmann – 1948 waren noch gegen 40 Prozent der Trümmermengen nicht beseitigt –, «war die «subjektive Raumgeographie» mit ihren Hauptbestandteilen Entfernung und Richtung auf Jahre empfindlich gestört. Die auf der «kognitiven Karte» des einzelnen gespeicherten Entfernungs- und Richtungsvorhaben verloren ihre Gültigkeit und mussten neu erfahren werden ...» (S. 240). In den Städten an Rhein und Ruhr waren die Wohnungen zu 30 bis 60 Prozent zerstört. Eine katastrophale Wohnungssituation war

*HANS MAIER, geb. 1931, 1962-1987 Professor für Politische Wissenschaft in München, von 1970-1986 Bayerischer Kultusminister; 1988-1999 Inhaber des Münchener «Guardini-Lehrstuhls» für Christliche Weltanschauung, Religions- und Kulturtheorie. Mitherausgeber der COMMUNIO.*

die Folge. «In Köln waren von 252.000 Wohnungen ca. 111.000, in Krefeld von 56.000 ca. 24.000 und in Essen von 205.100 Wohnungen ... ca. 97.400 völlig zerstört. Insgesamt waren dem Düsseldorfer Regierungsbezirk von 53 Millionen Quadratfläche Wohnraum im Jahre 1939 im Juni 1947 noch 25 Millionen Quadratmeter verblieben» (S. 244).

Man versteht, dass nach solch traumatischen Erfahrungen das Bedürfnis nach Stabilität und Behausung, Unterkünften und Wohngelegenheiten sich mit elementarer Kraft verbreitete. Wohnungsbau stand unter den politischen Aufgaben der Nachkriegsjahre obenan. Die gebaute Umwelt musste in vielen Fällen von Grund auf wiederhergestellt werden. Die zerstörten Städte hatten ihre «optische Identität» (von Beyme) verloren. Im Gewirr von Steinen, verbogenem Stahl, hohlen Fassaden und Bombentrichtern war kaum mehr erkennbar, was einmal München und Köln, Stuttgart und Hamburg gewesen war.

Als dann mit dem Marshallplan und der Währungsreform die Dinge in Bewegung gerieten, als Ludwig Erhard – bis heute der einzige wirkliche Systemveränderer der deutschen Nachkriegsgeschichte! – die versteinerten Verhältnisse zum Tanzen brachte, als Lebensmittelkarten und Zwangsbe-  
wirtschaftung entfielen, ein freier Markt sich entwickelte und die Bundesrepublik entstand, – da kam auch die Bautätigkeit in Schwung und mit ihr der Wohnungsbau. Rund die Hälfte des Bauvolumens der beiden ersten Jahrzehnte seit 1950 entfielen auf den Wohnungsbau. Anfangs überwiegend von öffentlichen Mitteln gespeist, wurde er seit dem Ende der fünfziger Jahre zunehmend vom Kapitalmarkt mitgetragen. «Die Schnelligkeit, mit der das Wohnungsdefizit überwunden wurde, gehört wohl zu den größten Leistungen der bundesrepublikanischen Geschichte. Weder die Laien noch die Fachleute hatten am Ende der vierziger und am Beginn der fünfziger Jahre die späteren Fertigstellungsrekorde für möglich gehalten» – so urteilt Günther Schulz (Wiederaufbau in Deutschland, Düsseldorf 1994). Seit 1950 stieg die Bautätigkeit von Jahr zu Jahr und erreichte schließlich eine halbe Million Neubauwohnungen im Jahr – ein Rekord in der deutschen Geschichte wie im internationalen Vergleich. «Zugleich wurden die Wohnungen größer und komfortabler. Die durchschnittliche Wohnfläche wuchs im gesamten Wohnungsbau von 54,8 qm (1952) auf 63,7 qm (1957); der Soziale Wohnungsbau blieb um rund vier Quadratmeter dahinter zurück ... Der Baustandard wurde allmählich angehoben. Die Ausstattung mit Bad wurde zur Regel und mehr und mehr auch die Ausstattung mit Zentralheizung. Die Untermietverhältnisse nahmen stark ab: 1948 waren es noch dreizehn, 1955 neun, 1960 fünf Prozent. Die Zahl der Notwohnungen sank von 1950 bis 1956 um etwas mehr als zehn Prozent, betrug aber immer noch 483.515 Einheiten. Die Wohnungszählung von 1956 ermittelte 12,73 Millionen «Normal»-Wohnungen, 35 Prozent mehr als 1950. Damit war

der Versorgungsgrad der Haushalte mit Wohnungen von 67,7 Prozent 1950 auf 84,5 Prozent 1956 gestiegen ... Die Indikatoren zeigen für die Bundesrepublik insgesamt wie für die einzelnen Regionen, dass spätestens am Ende der fünfziger Jahre «von einem Notstand hinsichtlich der Wohnlage nicht mehr gesprochen werden kann» und die Klein- und Kleinstwohnungen ebenso wie die Not- und Behelfswohnungen stark im Schwinden begriffen waren. Es war, auch nach dem Urteil heutiger Historiker des Wiederaufbaus, zweifellos «ein historisches Verdienst dieser Baupolitik, daß die Barackensiedlungen Provisorien blieben und zügig geräumt werden konnten» (aaO. S. 336f.).

Man hat im Hinblick auf diese Zahlen von einem qualitativen Sprung gesprochen – von einem «Ende der Dürftigkeit». Denn nicht nur die Produktionszahlen stiegen eindrucksvoll, auch die Qualität im Massenwohnungsbau nahm zu. «Als ausreichende «Standardabmessungen der Arbeiterwohnung des 19. Jahrhunderts» hatten stets die Stube mit 4 x 5 m, die Küche mit 2,5 x 5 m und die Kammer mit 2 x 5 m gegolten. Dieser Standard wurde in den fünfziger Jahren endgültig überwunden. Der Soziale Wohnungsbau beendete die Armseligkeit, die die Wohnverhältnisse der Unterschichten seit jeher gekennzeichnet hatte. Zudem war die Mietbelastung vergleichsweise gering. Schließlich ermöglichten die öffentliche Wohnungsbauförderung und die wachsenden Einkommen immer mehr Haushalten, Wohnungseigentum zu erwerben» (aaO. S. 348). – Inzwischen wohnen in Westdeutschland rund 41 Prozent, in Ostdeutschland rund 24 Prozent der Bürger in Eigenheimen oder Eigentumswohnungen. Damit bleibt Deutschland zwar hinter Ländern wie Großbritannien und Italien mit 67 Prozent, Spanien mit 78 Prozent, Irland mit 81 Prozent noch weit zurück. Dennoch ist der Anstieg bemerkenswert, weil er nach 1945 fast vom Nullpunkt, von einer tabula rasa der Zerstörung ausging und weil in Deutschland in der Nachkriegszeit die größten urbanen Verdichtungsräume des Kontinents (neben den Benelux-Staaten, Nordfrankreich, Oberitalien) entstanden. Der Schritt zum industriell-technischen Wohnen in städtischen, ja großstädtischen Bedingungen schien hier endgültig und unwiderruflich zu sein, während andere Länder die Umschichtung vom Land zur Stadt, von bäuerlichen Höfen zu städtischem Wohneigentum noch vor sich hatten – und zum Teil noch vor sich haben.

## II.

So war der Wiederaufbau nach dem Zweiten Weltkrieg eine Erfolgsgeschichte. Rascher als geplant und erwartet wurden die Kriegszerstörungen überwunden. Die jährlich vom Bundesbauministerium verkündeten Bausergebnisse wirkten wie Fanfarenstöße einer schöneren Welt.

Wie sahen die neuen Wohnungen in den rasch wachsenden Städten aus? Die Entwicklung ist nicht auf eine einfache Formel zu bringen. Vieles und Widersprüchliches verbindet sich in der industriellen Dynamik der Nachkriegsjahre – so wie «Wiederaufbau» und «Neuaufbau» nebeneinander stehen und unterschiedliche Gemengelagen bilden. Anfangs griff man, vor allem im Sozialen Wohnungsbau, auf die Formensprache der Kleinwohnung mit hoher Funktionalität zurück, wie sie in den zwanziger und dreißiger Jahren dominiert hatte: Arbeitsküche, kleiner Flur, Klappbett, kombiniertes Wohn/Esszimmer. Doch die wachsenden Ansprüche drängten dieses Sparkonzept bald vom Markt. Die funktionalisierte Schlichtwohnung, die standardisierte «Wohnmaschine» gelangte nicht einmal in der DDR zur Alleinherrschaft – neben die Hochhaus-Wohnbauten (später ironisch «Arbeiter-Schließfächer» genannt!) stellten sich dort seit den späten fünfziger Jahren die «Arbeiter-Paläste» der Stalinallee.

Die sechziger Jahre wurden vor allem in Westdeutschland zum späten Siegeszug des «Neuen Bauens» der Weimarer Zeit. Bauhausformen wurden ins Massenhafte gewendet – und verloren damit ihre Exklusivität. Eine neue Biederkeit der einstigen Avantgarde entwickelte sich: drei- und viergeschossige Häuserzeilen mit gleichmäßigen Fensterbändern und Balkonen, Flachdächer und schmucklose Fassaden, dazwischen Grün und karge Kinderspielfläche. Die Industrialisierung des Bauens drängte das individuelle Haus zurück – am stärksten in der DDR mit ihrer Plattenarchitektur, während in der alten Bundesrepublik landschaftliche Bautraditionen und die Verwendung heimischer Materialien noch lange ein Gegengewicht bildeten. In den sechziger Jahren machte das Wort von der «Unwirtlichkeit der Städte» die Runde. Offensichtlich waren die Deutschen in den neuen, oft geräumigeren Häusern und Heimen nicht recht heimisch geworden.

Dies lag vor allem an der explosiven Entwicklung der Großstädte und ihrer massiven Veränderung in der Nachkriegszeit. Je mehr der Aufbau und die Modernisierung fortschritten, desto mehr zerfiel die Stadt als Einheit. Die Verkehrswege wurden ausgebaut, die Parole von der «autogerechten Stadt» machte die Runde. Wohnen und Arbeiten trennten sich noch entschiedener voneinander als in den Anfängen der Industrialisierung. Die wachsende Mobilität des Einzelnen führte zur Auflösung der durchmischten Zentren. Spezielle Funktionen: Arbeiten, Schlafen, Essen, Fahren, Freizeit traten an die Stelle jenes «verdichteten Lebens», das die historische Stadt geprägt hatte. Schließlich wurde die moderne Großstadt nach dem Zweiten Weltkrieg fast zum Gegenbild der überlieferten europäischen Stadt. Die räumliche Trennung der verschiedenen Lebensbereiche wurde zum Prinzip erhoben – bei uns und in anderen Ländern. Die Charta von Athen feierte die Funktionalisierung als urbanen Fortschritt. So entstanden Wohn- und Schlafquartiere an der Peripherie, während in den Altstädten Handels- und

Dienstleistungsunternehmen andere Funktionen, besonders das Wohnen, verdrängten. Der Wohnraum verdoppelte sich, die Gewerbeflächen verdreifachten sich – der Verkehr schwoll ins Uferlose. Die Großstadt wurde zur Agglomeration, mit riesigen Flächen für Schulen und Hochschulen, Sport und Freizeit, Tennis- und Golfplätzen, künstlichen Seen zum Baden und Surfen, mit Großkliniken von Stadtteilgröße. Autos und Bahnen transportierten jeden Tag Heere von Arbeitnehmern ins Zentrum, das abends hinter starrenden Fensterhöhlen leerstand. Die Altstädte verfielen. Ein zweites Mal verloren sie – nach Bombenhagel und Zerstörung – ihre «optische Identität».

Im Städtebau verbreitete sich ein Minimalstil geschichtsfreier Zweckmäßigkeit, der überall gleich aussah, ob in Tokyo oder Montevideo, Los Angeles oder Frankfurt – überall die gleichen Banken und Bars, die gleichen Häuser und Verwaltungsgebäude, Bahnhöfe und Theater. Hilflos hoben sich einzelne Gebäude mit modernen Akzenten von der allgemeinen Bau-Uniformität ab – vom Volksmund sogleich bespöttelt als «Seelenbohrer» und «Schwangere Auster» (in Berlin) oder als «Soll und Haben» (in Frankfurt). Das Neue passte mit dem Alten, noch Erhaltenen nicht mehr zusammen. Die Maßstäbe schienen gestört. Keine oder fast keine Spur mehr von der alten Urbs, der Stadt, in der Plätze, Straßen und Gebäude, Türme und Mauern eine Einheit bildeten und in ihrer Proportion zusammenstimmten, wo die Maße vom menschlichen Körper hergeleitet waren – Fuß, Elle, Schritt –, wo Leben sich auf engstem Raum entfalten konnte, weil alles maßstäblich und nichts willkürlich und zufällig war.

Die wirtschaftliche Erholung Europas nach dem Zweiten Weltkrieg führte an vielen Orten – vor allem aber in den großen Städten – zu einer Zerstörung der gewachsenen Baustrukturen. Alte Häuser mussten funktionell konzipierten Neubauten weichen – diese waren billiger als die Erhaltung alter Bausubstanz. Steigende Grundstückspreise in den Zentren führten zu einer rationelleren Nutzung des Bodens – mit verhängnisvollen Folgen für die in Jahrhunderten gewachsenen Häuser und Straßen. Stahl, Glas, Zement, Beton verdrängten die alten Baustoffe Holz, Stein und Ziegel. Der wachsenden Motorisierung wurden viele Häuser, Straßen, Gassen geopfert. Plätze wurden zu Parkflächen degradiert, fensterlose Neubauten wurden wie Klötze in eine kleinräumige Umgebung hineingesetzt. Dem materiellen Wohlstand, der Verbesserung des Wohnkomforts, der Schaffung großer Geschäfts- und Verwaltungszentren, endlich der Wahnidee der «autogerechten Stadt» fielen in einem erschreckenden Umfang Gebäude zum Opfer, die den Krieg überstanden hatten und die keine Mängel aufwiesen, die man nicht bei gutem Willen wieder hätte beseitigen können. Es ist kaum glaublich, aber wahr: Die Verluste an historischer Bausubstanz, die erst nach dem Krieg eintraten, stehen hinter den Kriegsverlusten an vielen Orten nicht zurück.

## III.

Man versteht daher, dass in den sechziger und vor allem in den siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts eine deutliche Gegenbewegung in Gang kam – vor allem im Zeichen von Denkmalschutz und Sorge für die Umwelt. Im Europäischen Denkmalschutzjahr 1975 wurde in vielen Ländern zur Erhaltung des architektonischen Erbes – des «patrimoine», wie die Franzosen sagten – aufgerufen. Man begann die Vergangenheit mit neuen Augen zu sehen. Man entdeckte das im Vergangenen herausfordernd versteckte Schöne neu. «Altmodische» Berufe wie der des Heimatpflegers, Naturschützers, Denkmalpflegers fanden sich an der Problemfront des Umweltschutzes in neuer avantgardistischer Rolle wieder. Neue Koalitionen bildeten sich im Kampf für die gemütliche Eckkneipe gegen das geplante riesige Hochhaus mit eloxierten Fenstern. Architekten, bald als postmodern beschimpft, nahmen behutsam Abschied von modischen Baustoffen und entdeckten die stille und zierliche Schönheit einer Putz- oder Stuckfassade wieder. Planloser Modernismus wurde relativiert durch Bezüge zur Tradition. Der abklingenden Stimmung des Dauerexperiments folgte die Sehnsucht nach dem Festen, Fixierbaren auf dem Fuß. Klassisches wurde wieder entdeckt, Museen erlebten erstaunliche Steigerung ihrer Besucherzahlen. Kurzum, die Bereitschaft, mit Vergangenenem zu leben, nahm zu, bei Architekten und Bauherren, in Wirtschaft und Politik.

War das nun eine Flucht ins Museale, in die Vergangenheit, die Idylle? Ich meine nicht. Wer erlebt hat, wie typische Denkmalstädte – etwa Bamberg, Regensburg, Lübeck – gerade mit Erhaltungs- und Revitalisierungsprogrammen Erfolg hatten, wie gerade junge Familien die Chance wahrnahmen, alte Gebäude wiederherzustellen und in ihnen zu leben, der weiß, dass es sich hier nicht um eine flüchtige Stimmung oder gar um eine snobistische Mode handelte. Natürlich war eine völlig unveränderte Erhaltung historischer Gebäude oft nicht möglich – sie wäre nur in Frage gekommen, wenn das Baudenkmal auch heute noch so genutzt würde wie in alten Tagen oder wenn die ursprüngliche Nutzung durch eine museale ersetzt worden wäre. Niemand kann aber heute einfach die Lebensbedingungen des 18. oder 19. Jahrhunderts übernehmen (man versuche es einmal!). Wir müssen froh sein, dass ein Ortskern oder ein Stadtviertel aus dieser Zeit von der Bevölkerung als Wohnquartier angenommen wird und dass es dort auch Arbeitsplätze gibt. Ohne aktuelle Nutzung ist ein Baudenkmal auf die Dauer verloren. Doch gibt es viele Wege, moderne Ansprüche an Ausstattung und Komfort mit der Erhaltung der Substanz zu verbinden. Die Technik macht es möglich: durch Umwälzpumpen anstelle des alten Schwerkraftsystems können bei Heizungen die Rohrquerschnitte verringert werden. Elektrospeicherheizungen erfordern nur die Verlegung eines ent-

sprechend dimensionierten Stromkabeln. Auf dem Gebiet der Elektroinstallation erleichtern Stegleitungen mit geringer Konstruktionsstärke die Modernisierung von Altbauten. Lüftungstechnik und Wärmedämmung bieten viele Möglichkeiten, alte Räume wohnlich zu gestalten. Und selbst Autos (künftig vielleicht auch kleine Elektrofahrzeuge) lassen sich in alten Ställen und Lagerräumen unterbringen – wenigstens manchmal.

#### IV.

Stehen so in den europäischen Ländern die Zeichen auf Ausgleich, auf Begrüdigung der Extreme, schickt man sich an, aus Fehlern zu lernen, so hat der größere Teil der heutigen Welt diesen Entwicklungs- und Lernprozess in den kommenden Jahren und Jahrzehnten noch vor sich. Nach den gegenwärtigen Anzeichen wird die zukünftige Welt eine städtische Welt sein. Das «globale Dorf» wird kein Dorf und auch keine Ansammlung von Dörfern sein – es wird vielmehr aus Städten und städtischen Verdichtungsräumen bestehen. Der letzte UNO-Gipfel zur Stadt- und Siedlungspolitik, HABITAT II, der im Juni 1996 in Istanbul stattfand, hat diese Tendenz in seinen Länderberichten vielfältig bekräftigt und bestätigt. Der globale Verstädterungsprozess schreitet weltweit fort, und ein Ende ist bisher nicht abzusehen.

Täglich wächst die Weltbevölkerung um 280.000 Menschen. Die meisten von ihnen leben schon heute in Städten. Dabei ist die Zahl der sogenannten Megastädte (mit mehr als 20 Millionen Einwohnern) in den letzten Jahrzehnten ständig gewachsen. Lebten im Jahr 1990 2,3 Milliarden Menschen in Städten, so werden es nach den Schätzungen der UNO im Jahr 2025 doppelt so viele sein. Weltweit wird es dann fast 100 Städte mit mehr als 5 Millionen Einwohnern geben, die meisten in Entwicklungsländern, in der Dritten und Vierten Welt. Diese Riesen-Agglomerationen werfen erhebliche soziale und organisatorische Probleme auf und verlangen nach völlig neuen Formen des Stadt-Managements. Gesucht sind – wie jüngst eine große Tageszeitung schrieb – «urbane Magier».

Heißt das, dass die globale Welt dazu verurteilt ist, alle Fehler Europas noch einmal zu wiederholen – nur in größerem Maßstab? Muss die Spirale von Bevölkerungswachstum, wirtschaftlicher Expansion, Landflucht und Verstädterung noch einmal in Bewegung gesetzt werden? Ehe wir so fragen und auf die neuen Zahlen mit Angst und Abwehr reagieren, sollten wir uns zuerst die Gründe klarmachen, weshalb der Verstädterungsprozess nach/wie vor in so raschem Tempo voranschreitet. Immer noch bietet die Stadt – auch die große, die Mega-Stadt – wirtschaftliche, gesellschaftliche und kulturelle Perspektiven, die sie für die Mehrzahl heutiger Menschen als Wohnsitz interessant und attraktiv machen. Sie kann z. B. wirtschaftliche Potentiale

durch engräumige Vernetzung besser ausschöpfen als dünnbesiedelte Räume. Sie kann ein Schauplatz kultureller Vielfalt sein – ein Motor für Initiativen, die anderswo versickern und versanden würden. Sie kann Anstöße geben für individuelle Entfaltung und gesellschaftliche Integration. Sie kann sogar, wenn die entsprechenden Rahmenbedingungen vorliegen, zu einem Muster ökologischer Effizienz werden, indem sie einer Vielzahl von Menschen auf kleinem Raum ein Dasein von hoher Lebensqualität sichert.

Das alles kann die Stadt – aber sie muss es nicht zwingend. Sie hat allenfalls die Möglichkeiten, die Ressourcen, das Potential für eine positive Entwicklung. Wird sie dieses Potential ausschöpfen können und dabei die Balance wahren zu ihrem räumlichen und sozialen Umfeld? Oder drohen Verwerfungen, Ungleichgewichte, eine Entwicklung auf Kosten anderer, vor allem der ländlichen Räume – mit den bekannten sozialen Kosten und Folgewirkungen?

In der gegenwärtigen Diskussion taucht hier mit Regelmäßigkeit das Zauberwort «Nachhaltigkeit» auf. Wir kennen nachhaltige Entwicklung als Prinzip der Land- und Forstwirtschaft. Aber was bedeutet sie in den Städten? Offenbar soll sie bewirken, dass Wohnen, Arbeiten, Bildung, Versorgung, Freizeit, Verkehr wieder aufeinander bezogen werden – statt dass man versucht, sie im Zeichen der «Funktionsentflechtung» zu «entmischen» (mit den verheerenden Folgen für Bau- und Siedlungsformen, die wir sahen). Gesucht sind also anpassungsfähige, für unterschiedliche Nutzungen offene Städte und Stadtteile – nicht funktionsdeterminierte Viertel und Bauwerke, bei denen eine alternative Nutzung nur schwer möglich ist. Nachhaltige Entwicklung bedeutet auch, dass die Stadt ihren Bewohnern wieder ein Gefühl der Identität, der Heimat vermitteln soll – gerade im Zeitalter von Internet und Globalisierung. Städte sollen Orte der Kommunikation, des Austausches, der Vielfalt und Toleranz werden, Orte, in denen man sich angstfrei bewegen und in denen Männer und Frauen in gleicher Weise ihre Persönlichkeit in Freiheit entfalten können.

Aber können die großen und immer noch wachsenden Städte das wirklich leisten – zu einer Zeit, in der sie schon als traditionelle Rechts- und Friedensräume in vielen Ländern am Zerbrechen sind? In vielen Städten der Welt kann man längst ganze Viertel nicht mehr gefahrlos und «angstfrei» betreten, weil sie von Drogendealern und bewaffneten Banden beherrscht sind. Vielerorts gibt es «die Stadt» schon nicht mehr: es gibt nur noch Quartiere, Exactionen, Immunitäten: Kaufhäuser und Betriebe auf der einen Seite, die vom Werkschutz und privaten Sicherheitsdiensten bewacht werden – auf der anderen Seite Villenvororte, in die man nur mit Card, Codewort und elektronischen Schlüsseln hineinkommt; dazwischen die immer mehr schwindende bürgerlich-urbane «Normalität». Wo soll das enden? Beim Haus als Festung, bewacht von Kampfhunden? Bei der

Mobilisierung privater Wachdienste (bei uns seit Jahren ein blühendes Gewerbe!)? Bei der ständigen Präsenz von Polizisten (oder, wie im ehemaligen Ostblock, von Soldaten) in den Zentren der Städte (doch wer kann das bezahlen)?

Nein, ich glaube nicht, dass die Initiativen für «nachhaltige Entwicklung» (und dahinter verbirgt sich nichts anderes als Siedeln und Wohnen auf Dauer!) von den heutigen Mega-Städten ausgehen werden. Diese empfindlichen und hochbelasteten Organismen sind gegenwärtig mit ganz anderen Dingen beschäftigt als mit der Entwicklung einer neuen Solidaritätskultur. Eher kann man sich nachhaltige Entwicklung vorstellen in Räumen, die städtische und ländliche, integrierte und offene Siedlungsweisen in sich vereinen – in Kulturlandschaften also, die für Produktion und Erholung, Arbeit und Freizeit gleichermaßen offen sind. Also eher in Klein- und Mittelstädten als in Groß-Agglomerationen, eher in Städten mit menschlichen Maßen als in anonymen Riesengebilden – eher in Landshut, Celle oder Schwäbisch-Hall als in Neu-Mexiko.

Der Mensch wohnt ja nicht nur in seiner Wohnung, seinem Zimmer – er wohnt im Haus, in der Straße, im Viertel, in der Stadt, in der Landschaft. Er wohnt unter Menschen. Er wohnt in den Jahreszeiten. Die Wirtschaft um die Ecke, die geheizte Stube im Winter, die Feste im Jahreskreis, Konzerte und Ausstellungen, Theateraufführungen und Sportveranstaltungen – das alles gehört ebenso zur Qualität seines Wohnens und Lebens wie die zu Fuß erreichbaren Ämter, die Bildungsmöglichkeiten in Schulen, Kirchen, Vereinen, der Zeitungsstand und der Blumenladen, der Obstkiosk und das Kino am nächsten Platz. Aber auch ein Rathaus, ein Kloster, ein Münster im Stadtbild, der Strom, die Straßen und Plätze, der Glanz einer Prachtstraße und die verschwiegenen Winkel und Gässchen, die unverwechselbare Straßen- und Dachlandschaft – das alles gehört zu einer Stadt. Wenn unsere Städte eine Zukunft haben sollen, dann dürfen sie nicht nur groß, sie müssen auch urban sein – nach Menschenmaß gebaut und bewohnbar von Menschen.

HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ · DRESDEN

## UNTERWEGS DAHEIM

*Pilgern, ohne anzukommen: Maria Ward (1585-1645)*

«Unsere Berufung ist es, unterwegs zu sein.»  
Ignatius von Loyola, Konstitutionen 605

### *Die aventure des Weges*

Weg gehört zu den ältesten Bildern der religiösen Selbstdeutung des Menschen: als Weg in die Fremde aus der Heimat (Abraham), aus dem schmerzhaften Unterschiedensein in die Identität (Plotin), aus der Andersheit in die Einheit (Nicolaus Cusanus). Auch das altchinesische «Tao» meint neben anderen Bedeutungen «Weg», den Weg in die Alleinheit des mütterlich empfundenen Ganzen (einen Weg zurück also!). Weg wird auch Metapher und Wirklichkeit für Israels Wandererfahrungen; sie sind nicht nur Ortswechsel, sie sind Wanderungen zum Gelobten Land, das die Apokalypse später zur Goldenen Stadt verdichtet. Weg ist daher eine anthropologische Grundmetapher: vorläufige Heimat des homo viator, Balance auf der schwankenden Brücke zwischen dem verlassenen Gestern und dem erhofften Morgen. Der Mensch selbst ist Weg und *aventure*: auf das Zukommende schlechthin gerichtet. Weg ist so Bewegung in der wunderbaren Mehrsinnigkeit des deutschen Wortes: wég von und Weg zu (mit der bedeutungsvollen Dehnungsänderung wie bei «hinweg» und «Hinweg»), unabgeschlossen und doch vom vollendenden Ziel erhellt und begleitet.

Es war eine englische Aristokratin, Mary Ward (1585-1645), die sich auf eine solche (für sie immer noch nicht «heil» beendete<sup>1</sup>) *aventure* begab. Sie wurde vom Grundtypus her zur Wanderin, den europäischen Wegen verpflichtet. Zwischen England und dem Kontinent, zwischen den germanischen und mediterranen Ländern, zwischen dem flandrischen Lüttich und

*HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ, Jahrgang 1945, lehrt Religionsphilosophie an der Technischen Universität Dresden. Sie ist Mitherausgeberin dieser Zeitschrift.*

dem slawischen Preßburg, zwischen Prag, Rom, Neapel, Perugia, Wien, München, Augsburg, zieht die Frau, der die Ursprungsheimat wegen der grausamen englischen Katholikenverfolgung verwehrt wurde, dem inneren Ziel zu. Für das 17. Jahrhundert unerhört, wollte sie nach dem Muster des Ignatius von Loyola einen weiblichen Zweig der «Jesuitinnen» konzipieren, unmittelbar nur dem Papst unterstellt, ohne Klausur, ohne gemeinsames Breviergebet, beweglich je nach der Not der Stunde, vorrangig der Bildung von Mädchen und Frauen gewidmet, was hieß: Sprachen einschließlich Latein, schöne Künste, Musik und Handarbeiten. Das Ganze sollte sein ein neuzeitliches Ausgreifen ins Großräumige, in die Wege apostolischer Mission (die Rekatholisierung Englands als Wunschtraum!), und zwar unter Schulung des Intellekts, gerade auch der Frauen. Um es vorwegzunehmen: Das 17. Jahrhundert läßt diese unabhängige weibliche Beweglichkeit (noch) nicht zu.

Zugleich ist Maria Ward freilich abzugrenzen vom Typus der Ruhelosen. Anfänglich war sie sogar gewillt, ihr Leben an *einem* Platz aufzuzehren, im Anbetungskloster der Klarissinnen in St. Omer in Flandern (damals Spanische Niederlande), sprungbereit gegenüber der englischen Küste – sich aufzuzehren also in der Beschauung und im Stillhalten. Oder wie es Klara von Assisi formulierte für sich und die ihr nachfolgenden Töchter: «das Gefäß ihres Leibes zu zerbrechen und seinen Duft zu verschwenden».

### *Welt-Raum als neuzeitliches Wegenetz*

Nur: Maria Ward wird von diesem Zerbrechen im Stillhalten herausgerufen zu einem Zerbrechen im Wandern. Die Wege werden der Ort, wo sie zerrieben wird, und zwar nicht vom Naturell her, sondern vom Ruf her. Augustinus hatte in den *Confessiones* formuliert, jedes Ding komme erst dann zur Ruhe, wenn es seinen spezifischen Ort gefunden habe; deswegen bewege sich alles so lange, bis dieser individuelle Ort erreicht sei. Physikalisch falsch (da Augustinus den für alle Körper gemeinsamen Gravitationspunkt nicht kannte), ist der Gedanke im übertragenen Sinne durchaus erhellend. Und so wird Bewegung das Gesetz Maria Wards, womit auch die unterscheidend neuzeitliche Grundhaltung getroffen ist: Erschließung des Raumes, räumliche Durchdringung und Eroberung der Welt, während das Mittelalter die *stabilitas loci* als Grundlage der klassischen Mönchsregel des Benedikt von Nursia kannte und insbesondere für die Frauenorden verbindlich gemacht hatte. Was Benedikt für die Unruhe der Völkerwanderungszeit gegenpolig anordnet, wird bei Maria Ward aus einer gänzlich anderen Epoche heraus zur *stabilitas peregrinationis*. Bewegung wird zur Dauerforderung, in Gegensatz zum eigenen Ruhebedürfnis. Wie groß dieses war, läßt ihre Biographie durchblicken: «Lieber in kochendes Öl gesetzt,

als in ein Leben von so großer Zerstreung, she wholly inclining to retirement»<sup>2</sup>. Hinter dieser Wanderin taucht das Urbild jenes Mannes auf, der nicht wußte, wohin er sein Haupt legen könne, während doch sogar die Füchse ihre Höhlen kannten. In solcher Heimatlosigkeit gibt es nur die Lösung, die verwehrte Ruhe «mitzunehmen»: «Sendung ist Ruhen in der Bewegung Gottes.»<sup>3</sup>

Diese Übung, mitten im Orkan das Auge der Stille mitzutragen, ist eine unübersehbare Geistesgabe, ein Merkmal des Charismas von Maria Ward. Bei ihr ist eine der paradoxen Gaben des Geistes umgesetzt, wie sie in der Pfingstsequenz des Stammlers Notker besungen werden: *in labore requies*, in der Mühe selbst ist Rast, nicht nach der Mühe und neben ihr. Wie aber läßt sich in der Mühe selbst ruhen? Indem die Mühe durchsichtig wird, indem sie urbildlich-ursprünglich angebunden wird an die Urbild-Mühe, diejenige Jesu. «To proceed as Christ did»<sup>4</sup>, ist der Wunsch Maria Wards. Das klingt einfach, ist es aber nicht. Denn zur Unruhe der Ortlosigkeit, zur Dynamik der Wegsuche gehörte bei ihr die Unsicherheit über das Ziel. Eines war die Mühsal des Weges selbst, die Hitze und Last des Tages. Trotzdem wäre diese Mühsal von der Attraktivität des Zieles her besterbar gewesen, selbst wenn im wiederholten Kreisen um den Mittelpunkt der periphere Weg die Reise verlängert hätte. Ein anderes aber und viel mehr Bitteres war die Mühe, das Ziel nicht zu kennen oder es im Wandern langsam aus den Augen zu verlieren. Diese zweite Mühsal des Weges lag zu Zeiten schwer auf Maria Ward. Ihr ursprünglicher Antrieb war eine Gloria-Vision 1609, in der sie am Frisiertisch in London – von den Klarissen bereits geschieden – von einem unerwarteten Glanz und einer inneren Erhebung überrascht wurde. Aber schon hier blieb die Zielvorgabe erstaunlicherweise verborgen: «... so great an augmentation of his glory, as I cannot declare, but not any particulars what, how and in what manner such a work should be».<sup>5</sup> Je länger je mehr bleibt eine sich vertiefende Dunkelheit über die konkrete Mitte aller Bewegungen; eine Prüfung besonderer Art belastet die Wegsuche: «[...] für einen Menschen, der entschieden und in erster Linie Gott suchen und ihm dienen will, gibt es kein größeres Leiden als die Unsicherheit über den Willen Gottes.»<sup>6</sup>

### *Undurchschaute Wege*

So wurde der Weg selbst zu Probe, und ihn zu bestehen gelang nur auf eine besondere Weise: im Verzicht auf das unmittelbare Begreifen des Etappenziels und im Festhalten am unbegriffenen Ziel, das im Weg mitwanderte. Indem also in der Wegsuche selbst die Unruhe aufgegeben wurde. Anders: indem das jeweilige Hier zwar nicht als Ankommen, aber doch als vom endgültigen Ankommen umfaßt begriffen wurde. Das Futur war für die

Unerschrockene bereits göltig; was einmal sein würde, war jetzt schon Trost, genauer: war jetzt schon wirksam. Auch so mußte die Unruhe des Weges die künftige Ruhe «vorwegnehmen». Und dabei begann eine gegenläufige Entwicklung, die sich nur paradox darstellen läßt. Zu dem Zeitpunkt, als die neugegründeten Schulen wieder geschlossen wurden, stimmte Maria Ward zu, das unmittelbare Ziel und die konsequente Willensrichtung aufzugeben, sogar umgekehrt in die Gegenrichtung zu gehen. Die Unruhe des Nicht-Ankommens wurde durch die Vergewlichkeit der Bewegung gelöscht. Die Pilgerin wurde gezwungen, gegen ihren betonten Willen zum Selbstand, ihr Leben in Unsicherheit zu «vergeuden», indem ihr alles, aber auch schon restlos alles aus der Hand gewunden wurde, weswegen sie überhaupt aufgebrochen war. Und hier beginnt das Paradox dieser Frau, das sie anfänglich sicherlich nicht bereitwillig übernommen hätte, nämlich der Weg weg von der Glorie. Ein Satz ist mündlich überliefert, der in diese geheimnisvolle Entwicklung deutet: «Der Herr ist dadurch sehr verherrlicht worden, daß ich nichts erreicht habe.»<sup>7</sup> Dieses «Nichts» deutet auf den paulinischen Hintergrund, der für Maria Wards Spiritualität erhellend ist. Die paulinische *kenosis* meint jene umstürzende Bereitstellung des Christen, sich in das Nichts Jesu einzupassen. Dies nimmt bei Maria Ward eine bestimmte, ganz eigene dunkle Färbung an. Paulus kennt in der *kenosis* einen Tiefpunkt, der in die ungeheuren Worte konzentriert ist: *peccatum factum pro nobis*, er ist zur Sünde geworden für uns<sup>8</sup>. Dieses Wort reißt einen Abgrund des Verworfenenseins auf, den man sich in der Normalität des Alltagsverständnisses der Gestalt Jesu nicht klar macht. Der «normale Glaube» sieht hier das Lamm vor sich, das die Sünde der Welt trägt, aber gewissermaßen durch eine undurchdringliche Dämmschicht von seiner Last geschieden ist: Die Unschuld lädt die Last nach dem Tragen siegreich wieder ab. Die Sicht des Paulus reicht tiefer und geht in etwas schwer Begreifliches über: Das Lamm wird selbst zur Sünde. Um im Bild zu bleiben: Das Lamm wird selbst zum Bock. Und dieser wird, von der getragenen Last durchsäuert, zurecht verachtet und in die Wüste gejagt. Die Unschuld solidarisiert sich mit den Schuldigen bis zur unterschiedslosen Verwechslung.

Es ist diese absteigende Linie, auf der Maria Ward gezwungenermaßen in die Nachfolge des Lammes mündet. Das Nichts ihrer Erfolglosigkeit ist nicht einfachhin das Vergewliche ihrer Gründungen, die zu ihren Lebzeiten *alle* wieder geschlossen wurden (wie 1628 von Papst Urban VIII. verfügt). Die Frustration geht viel tiefer: Maria Ward wird in den Augen der Kirche vielmehr selbst zur Sünderin, hinausgeworfen aus der Gemeinschaft der Gläubigen, in ein Martyrium der Verkennung, Verzeichnung, Verdammung gedrängt. (Der Altar ihres Oratoriums in Rom wurde demoliert, das Läuten der Glocke verboten!) 1631 ergeht eine harte päpstliche Bulle gegen sie und ihre Gemeinschaft, wegen Ungehorsam, Auflehnung, Häresie-Verdacht.

Gegen Feinde konnte sie sich wehren, aber wie sollte sie sich wehren, wenn es um dieselbe Sache im gemeinsamen Anliegen ging? Um sich gegen die Unterstellungen wirklich zu verteidigen, hätte Maria Ward nicht nur Inhalte zurechtrücken, sondern Menschen desselben Glaubens, ja die Vertreter der Kirche selbst, sogar den Papst angreifen müssen. Und hier liegt ihre Wortlosigkeit begründet, mit der sie ab einem bestimmten Zeitpunkt keine Gegenwehr mehr versucht. In ihrem Verstummen liegt nicht nur ihre große *oboedientia*, sondern tiefer noch ihr Martyrium. Ließe sich darüber nachdenken, ob Maria Ward als eine *Martyrerin der Kirche* anzusehen wäre?

Der Gehorsam, der in ihrer Wehrlosigkeit aufscheint, ist nicht äußere Kadaverunterwerfung, sondern die unglaubliche, wenn auch rein willensmäßige Bereitschaft, den «mütterlichen» kirchlichen Willen zu ertragen, weil sie diesen durch den «väterlichen» Willen gedeckt sah. Damit ist noch einmal ein Licht auf die Mühe ihres Weges geworfen. In der Unbegreiflichkeit der Verurteilung (immer wieder hatte sie persönlich das Wohlwollen des Papstes erfahren) taucht wiederum der Urtypus jenes Mannes auf, der, hinausgetrieben aus der Stadt, auf dem Hügel der Verbrecher sein Ende fand. Als Maria Ward aufbrach von England und ihre Sendung gegen allen, auch eigenen Widerstand vor sich aufscheinen sah, sah sie in dem weltumfassenden Gewinnen der Menschen für Christus vor sich den hohen Berg ihres Zieles. Im Laufe ihrer endlosen Wanderungen kam es statt zu einem Aufstieg zu immer deutlicherem Abstieg in die Täler. Das Ziel selber wandelte sich: vom Berg der Glorie zum Berg von Golgotha, eben zu dem Abgrund der Verdammung, in welcher sie (für sich selber undurchschaubar) ihrem Meister an die Stelle der Verbrecher folgte. Ihr wurde die anfänglich unbeugsame Kraft Schritt für Schritt aus der Hand gewunden und in die Kraftlosigkeit des Herrn umgeformt. Die Größe dieser immer ärmer werdenden Frau liegt im Aufgeben des Widerstandes gegen die Entblößung.

Man kann wiederum im bedeutenden Doppelsinn des deutschen Wortes das Wandern in Wandeln übersetzen, das auch Sich-Wandeln meint. Die Kette der Etymologien geht noch weiter, denn auch das Gewand hängt mit der Wandlung zusammen. Nur mit Erschütterung kann man vor den arm gewordenen Gewändern dieser Pilgerin stehen, die aus ihren aristokratisch prächtigen Kleidern bis zu ihrem schäbigen Pilgerkleid mit den abgelaufenen Schuhen die Stationen eines endlosen, horizontlosen Weges abzuschreiten hatte.<sup>9</sup>

### *Postume Ankunft*

Die sich vertiefende Dunkelheit des Weges bestand darin, daß der ganze Aufbruch in die Welt weglos wurde. Von Anfang an bediente sich die

Anziehung Gottes eines nicht leicht lesbaren Alphabets, sandte einen starken, aber nicht zu deutenden Willen in das Bewußtsein der jungen Frau – die wundervolle Gloria-Vision bleibt auf lange Sicht das Geheimnis, das sich von ihr nicht rasch in einzelne Schritte übersetzen läßt. Als die Konstitutionen des Ignatius von Loyola sich als das gemeinte Vorbild der göttlichen Innovation klären, ist zugleich die Warnung mitgegeben: «Pater General wird es nie erlauben.» Und unmittelbar anschließend, wieder gegenläufig: «Geh zu ihm.»<sup>10</sup> So wechseln Trost, innere Helle, Geführtsein mit Leere, scheinbarem Erlöschen des inneren Feuers. Diese schmerzhafteste Zerstörung kennt nur eine Rechtfertigung: daß daraus das ungeahnt Neue entsteht. Die große Caterina von Siena formulierte etwa 250 Jahre vor Maria Ward: «Um ganz in Ordnung zu kommen, muß alles bis auf den Grund zerstört werden.» Die Zumutung einer solchen Zerstörung geschieht nicht aus Lust – daraus hätte die antike und heidnische Welt auf die Dämonie ihrer Götter geschlossen; sie geschieht vielmehr aus der Kraft des Neubeginns, aus der göttlichen Macht, Besseres zu wirken als das Alte. Maria Ward verlor selbst in den Tagen der Gefangennahme 1631 im Münchner Angerkloster, in den Tagen der Vernichtung ihres Lebenswerkes, auf merkwürdige Weise nicht die Gelassenheit. Und genau an dieser Stelle brachen die Neuerungen auf. Ihre Begleiterinnen wurden nämlich in diesem Feuer gehärtet, um *contra spem*, später, das ausgetilgte Werk unerschrocken, ohne Zögern wieder aufzubauen.

Maria Wards irdisches Nichtankommen war nur vordergründig. Man sollte sich hüten, das festliche Blitzen ihrer Gloria-Vision nur ausgelöscht zu sehen. Ihr ungeheures Scheitern war auch am Ende nicht von Resignation durchzogen – ihre aristokratische, klaglos auf Gott bauende Tapferkeit war einer ihrer menschlich bewegendsten, fast übergroßen Züge. In all dem Gehorsam, der kindlichen Unterwerfung unter die Kirche blieb das große Schlagen eines ungezähmten Herzens, «voll Sturm und Liebe, Tränen, Kampf und Zorn», um ein Wort von Ida Friederike Görres auf sie anzuwenden.<sup>11</sup> Trotz des Eingehens in die Knechtsgestalt Jesu war *doxa*, die Herrlichkeit des ursprünglichen Zieles, zwar zeitweilig, aber nicht auf Dauer verschwunden. Im Aushalten solcher Spannungen, im Sterben mehrerer Tode der Durchkreuzung erwies sich die endlose Kraft des Weges, die anziehende Macht des Zieles.

Nach Maria Wards Tod 1645 in dem Flecken Hutton Rudby nördlich von York blieben fünf Frauen übrig, die durch sie gestählt waren. Wider alles Erwarten, jenseits aller realistischen Hoffnungen, wurde es plötzlich möglich, den Gedanken weiblichen öffentlichen Apostolates zu denken. 1978, nach rund 350 Jahren, erhielten die «Englischen Fräulein» die Konstitutionen des Ignatius. Und 2004 durften sie sich offiziell in «Congregatio Jesu» (CJ) umbenennen. Dieser lange Atem entsprach dem Welt-Raum des Auftrags: «Es

gibt Sendungen, die für die ganze Welt sind – und diese ist unser Haus.»<sup>12</sup> Möglicherweise ist es zeichenhaft, daß das Grab Maria Wards unbekannt ist. Ihr Grabstein in Osbaldbick deckt keine Gebeine. «Unsere Berufung ist es, unterwegs zu sein.»

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Die Seligsprechung für die zu Lebzeiten der Häresie und des Ungehorsams Angeklagte steht immer noch aus. Bis 1909 war es durch einen Erlaß Benedikts XV. verboten, Maria Ward die Stifterin des «Institutum Beatae Mariae Virginis» zu nennen.

<sup>2</sup> Barbara Hallensleben, *Theologie der Sendung. Die Ursprünge bei Ignatius von Loyola und Mary Ward*, 1993, 46.

<sup>3</sup> Ebd., 1.

<sup>4</sup> Ebd.

<sup>5</sup> Ebd., 46.

<sup>6</sup> Ebd.

<sup>7</sup> Diese Mitteilung verdankt sich Sr. M. Magdalena Stoltz IBMV (+2000) von Schmochtitz/Bensheim.

<sup>8</sup> 2 Kor 5, 21.

<sup>9</sup> Im Archiv der Englischen Fräulein in Altötting.

<sup>10</sup> Nymphenburger Schriften, Archiv IBMV Nymphenburg.

<sup>11</sup> Ida Friederike Görres, *Gedichte*, hg. v. H.-B. Gerl-Falkovitz, Dresden 2000, 73.

<sup>12</sup> MHSI 90, 469f. Ebd. 90, 773f: Die Jesuiten «wissen, daß sie nicht so viele Häuser bauen oder besitzen können, um von diesen aus den Kampf zu beginnen. Unter diesen Verhältnissen halten sie es für ihre ruhigste und beste Bleibe, wenn sie immer unterwegs sind, dabei den ganzen Erdkreis umschreiten, nirgends eine Bleibe haben, immer fremd, immer bettelnd, ohne jede Habe, auf nichts anderes bedacht, als Jesus Christus nachzuahmen, der nichts hatte, wohin er sein Haupt legen konnte, und die ganze Zeit seines Predigens auf Pilgerfahrten verbrachte.»

## *perspektiven*

---

STEPHAN ACKERMANN · LANTERSHOFEN

### DIE KIRCHE ALS PERSON

*in der Theologie Hans Urs von Balthasars*

Immer wieder hört man von der Kirche sprechen wie von einem handelnden Subjekt oder einer Person. So heißt es etwa, *die* Kirche soll die Gefahren der Gentechnik deutlicher anprangern, *sie* soll moderner werden, *sie* soll mehr auf die Menschen zugehen, *sie* soll nicht dem Zeitgeist huldigen etc. Auch kirchenamtlichen Veröffentlichungen ist die personale Vorstellung nicht fremd. Man denke nur an die Dokumente des II. Vatikanischen Konzils, in denen davon die Rede ist, dass *die* Kirche Anspruch auf Freiheit erhebt, die Würde der menschlichen Berufung verteidigt, ihre Söhne und Töchter zur Läuterung und Erneuerung ermahnt, damit das Zeichen Christi auf ihrem Antlitz klarer erstrahle. Papst Johannes Paul II. hat im Kontext des Großen Jubiläums des Jahres 2000 davon gesprochen, dass die Kirche angesichts der Verfehlungen in ihrer Geschichte einer «ernsthaften Gewissensprüfung» und einer «Reinigung des Gedächtnisses» bedürfe.

Vor allem aber ist die Person Kirche gegenwärtig in der Sprache der Liturgie: Dort ist sie die *Mutter* Kirche, die vom Exsultet aufgefordert wird, sich darüber zu freuen, dass das Dunkel des Todes geschwunden ist. In der Kirchweihpräfation wird sie besungen als diejenige, die der himmlische Vater zur *Braut* seines Sohnes erwählt hat, und im dritten Hochgebet etwa bitten die zur Eucharistie Versammelten darum, immer mehr «*ein Leib* und *ein Geist*», d.h. *eine* Person zu werden in Christus.

STEPHAN ACKERMANN, geb. 1963, Studium der Theologie in Trier und Rom; 1991-1998 Subregens am Bischöflichen Priesterseminar in Trier; 2000 Dr. theol. (Doktorvater Medard Kehl SJ, Frankfurt a.M.); seit 1999 Regens des Priesterseminars «Studienhaus St. Lambert» in Grafschaft-Lantershofen.

Im Unterschied zur ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts spielt die personale Vorstellung von der Kirche in der heutigen Ekklesiologie keine zentrale Rolle. Den vielfältigen Gründen, die dazu beigetragen haben, soll hier nicht weiter nachgegangen werden. Vielmehr will der folgende Beitrag die Grundlinien des personalen Kirchenverständnisses bei Hans Urs von Balthasar skizzieren. Er ist zweifellos einer der Theologen unserer Zeit, der am entschiedensten die Überzeugung vertreten hat, dass die Kirche nicht nur «etwas», sondern «jemand» ist.

### 1. Zum balthasarschen Personverständnis

Nach H.U. von Balthasar ist der abendländische Personbegriff wesentlich theologisch geprägt. Zwar fanden die trinitätstheologischen und christologischen Auseinandersetzungen des 4. und 5. Jahrhunderts die entsprechenden griechischen und lateinischen Begriffe *Prosopon*, *Hypostasis*, *Persona* schon vor, doch hat der Personbegriff durch die theologische Diskussion eine Prägung erfahren, von der seitdem nicht mehr abstrahiert werden kann. Balthasars Anliegen ist es, «den Personbegriff dorthin zurückzuführen, von woher er ausging», nämlich in die Christologie und in die Trinitätslehre.

Bekanntlich wird der Begriff in Christologie und Trinitätslehre in gegenläufiger Weise verwendet: Einmal dient er zur Bezeichnung der Einheit der beiden Naturen in Christus, zum anderen bezeichnet er die trinitarisch-personale Unterschiedenheit des einen göttlichen Wesens. Sollen christologischer und trinitätstheologischer Personbegriff daher nicht unvermittelt nebeneinander stehen bleiben, bedarf es einer inhaltlichen Vermittlung. Balthasar findet sie in dem Gedanken der göttlichen «Sendung». Die «Sendung» beinhaltet, «dass Gott einem Geistsubjekt zugesagt, *wer* es für ihn, den ewig bleibenden und wahrhaftigen Gott ist» und «ihm im gleichen Zuge sagt, *wozu* es existiert».

Auf die *Christologie* angewendet bedeutet dies: Die personale Identität Jesu fällt zusammen mit seinem Bewusstsein, der vom göttlichen Vater gesendete Sohn zu sein. Von diesem «absoluten» und «universalen Sendungsbewusstsein» her versteht sich der unerhörte Anspruch, mit dem Jesus nach dem Zeugnis der Evangelien auftritt. In Jesu göttlicher Sendung kommt die theodramatische Kategorie der «Rolle» zu ihrer endgültigen Erfüllung: Die vom Sohn übernommene Rolle als Ausleger Gottes und als Erlöser der Menschen kann gegen keine andere mehr ausgetauscht werden. Sie nimmt seine ganze Person in Anspruch. Rolle, Sendung und Person sind in Christus eins.

Ihre *trinitätstheologische* Verankerung findet die balthasarsche Konzeption darin, dass mit Thomas von Aquin die Sendung, *Missio*, als Verlängerung der innertrinitarischen *Processio*, d.h. des innergöttlichen Hervorgangs

des Sohnes aus dem Vater, in die Heilsökonomie hinein verstanden wird. Die *Missio* des Sohnes ist eine «Modalität» seiner ewigen *Processio*. Nimmt man nun den Gedanken hinzu, dass es die Ursprungsprozeptionen sind, die die Person-Relationen in der Trinität bestimmen, dann erweist sich der Sendungsbegriff als eine vermittelnde Größe zwischen dem christologischen und dem trinitätstheologischen Personbegriff.

Um darüber hinaus die *anthropologischen* Konsequenzen dieses Personbegriffs in den Blick zu bekommen, ist zunächst die zeitliche Dimension der Sendung Christi ernst zu nehmen: Denn obgleich es in Jesus völlige Identität zwischen seinem Ichbewusstsein und seinem Sendungsbewusstsein gibt, «oder, was dasselbe besagt, das unvordenkliche Einverstandensein Jesu mit dem Sendungswillen des Vaters» im «einhelligen trinitarischen Heilsbeschluss», erfordert der Ernst der Inkarnation für den Menschgewordenen ein Wachsen seines Selbst- und Sendungsbewusstseins in der Art eines inneren Lernens. In Jesu Sendungsexistenz besteht daher «eine paradoxe Einheit von (Immer-schon-) Sein und von Werden». Für Balthasars Trinitätsverständnis ist es wesentlich, dass die Sendung «nicht als ganze vor seinem [sc. Jesu] Blick aufgeschlagen liegt, sondern Schritt für Schritt nach der Weisung des Vaters (im Heiligen Geist) auszuführen ist und der entscheidende Schlussabschnitt jeder Verfügung des Sohnes entzogen bleibt». Die heilsgeschichtliche Form, in der die Sendung entgegenzunehmen ist, ist der *Gehorsam*. Der privilegierte «Ort», an dem Jesus jeweils neu dem Willen des Vaters begegnet, ist das Gebet im Heiligen Geist. Das Kreuz schließlich ist die «Stunde» (vgl. Joh 2,4; 12,23.27; 13,1; 17,1 u.ö.), in der sich Jesu gesamtes Leben verdichtet und sich seine Sendung erfüllt (vgl. Joh 19,30). Diese «Stunde» ist «Untergang und Aufgang» zugleich.

Die Folgerungen, die sich aus dieser christologisch-trinitätstheologischen Grundlegung des Personbegriffs für die Anthropologie ergeben, sind nun naheliegend: Wenn Personsein inhaltlich zusammenfällt mit einer von Gott her zu ergreifenden Sendung, und wenn dies «einmal, archetypisch» und vollkommen in Jesus Christus geschehen ist, dann kann es die Bezeichnung «Person» neben ihm nur noch geben aufgrund einer irgendwie gearteten Beziehung zu ihm und Abkünftigkeit von ihm. Von der totalen Identität zwischen Ich- und Sendungsbewusstsein im Gottmenschen her eröffnet sich der «Raum für eine Analogie einmaliger personaler Sendungen, die aber nicht mehr, wie bei Christus, eine *Synthesis a priori* mit seiner Person darstellen, sondern *aposteriori* mit den geschaffenen und erwählten Geistpersonen synthetisiert» werden müssen. Dabei spielt die Freiheit des Geistsubjekts eine entscheidende Rolle: die Sendung kann ergriffen oder abgelehnt werden. Wo sie in Freiheit ergriffen wird, geht dies einher mit einer wachsenden Verpersönlichung des Subjekts, einem «innersten Zuzich-Kommen», insofern das Subjekt von Gott den endgültigen Sinn seiner

Existenz erfährt: «Person ist der «neue Name», den Gott mir zuspricht (Apk 2,17)».

Theodramatisch formuliert: «Für alle [...] wird das «Spielen» im Spiel-Raum Christi darin bestehen, die angestammte Nichtidentität – als «Nachfolge Christi» (in dem Identität herrscht) – in eine immer vollkommener angenäherte Identität überzuführen, also das eigene Ich immer restloser mit der gottgeschenkten Sendung zur Deckung zu bringen und in dieser Sendung die eigene, sowohl personale wie soziale Identität zu finden».

Im Ergreifen seiner Sendung wird dem Menschen die Möglichkeit eröffnet, von einem geistbegabten *Individuum* zu einer unverwechselbaren *Person* zu werden. Der Mensch ist also nicht *eo ipso* Person, sondern er *wird* es in dem Maße, in dem er (innerhalb der universalen Sendung und Personalität Christi) seine gottgeschenkte Sendung annimmt.

## 2. Realsymbolische Personen

Personen in diesem Sinn sind vor allem die Heiligen. Unter ihnen ragen noch einmal die Personen um Jesus hervor: so etwa der Vorläufer Jesu, Johannes der Täufer; die Zwölf, insbesondere Petrus und Johannes; aber auch Paulus, erst vom Auferstandenen berufen und dennoch den Zwölfen als Apostel gleichgestellt. Allen voran steht Maria, die gehorsame Magd und Mutter des Herrn.

Was alle diese Menschen um Jesus miteinander verbindet, ist die Tatsache, dass sie ihre je persönliche Sendung, die ihnen im Kontext der Sendung Jesu Christi zukam, ergriffen und ausgeführt haben. Das lässt sie von Einzelindividuen zu Personen mit einem je unverwechselbaren menschlichen und theologischen Profil werden. Noch etwas kommt hinzu: Indem diese Personen auf besonders enge Weise an der universalen Sendung Christi teilnehmen, werden sie gewissermaßen universalisiert. D.h.: Sie erhalten nicht nur ein wachsendes Eigenprofil, sondern erfahren zugleich eine Öffnung und Weitung ihrer Person. Mit steigender Personalisierung geht eine progressive Sozialisierung einher. Mit dem Ergreifen der Sendung werden die Personen immer mehr sie selbst, aber sie werden es nicht für sich selbst. Balthasar spricht von einer regelrechten «Entprivatisierung»: «Beantwortete und ausgeführte Sendung entprivatisiert das Ich, dessen gnadenhaft-fruchtbare Wirkungsradius sich in den gesamten «mystischen Leib» Christi hinein ausdehnt. So durchdringen einander die Sendungen und die mit ihnen sich identifizierenden Personen zu dem, was man *Communio Sanctorum* nennt; wobei offenbar nicht nur die den Personen gehörenden Güter und Werte in den Gemeinbesitz kommen, sondern die Personen selbst». Diese werden dadurch aber nicht «verfunktionalisiert» oder «entpersönlicht». Es ergibt sich das (scheinbare) Paradox, dass die Personen

zwar immer weniger privat, aber immer persönlicher werden. Sie werden in gewisser Weise sogar überpersönlich, paradigmatisch, urbildlich, (arche)typisch für alle Menschen, die im Glauben ihre gottgegebene Sendung erkennen und ergreifen.

Am Ursprung der Kirche stehen also keine abstrakten Ideen oder Prinzipien, in die Menschen nachträglich eingepasst würden, sondern konkrete Personen, die sich kraft ihrer gelebten göttlichen Sendung ins Prinzipielle haben ausweiten lassen. Dadurch wurden sie zu *Realsymbolen* in und für die Kirche.

Balthasar nennt immer wieder vier große Grundsendungen oder -erfahrungen der Kirche: (1.) die *marianische* Sendung des magdlichen Übersich-verfügen-Lassens; (2.) die *petrinische* Sendung als die Verkörperung des sachlich Objektiven und Amtlichen in der Kirche; (3.) die *johanneische* als diejenige, die in ihrer Liebe zu Christus eine vermittelnde<sup>4</sup> Stellung zwischen der marianischen und der petrinischen Sendung einnimmt; (4.) schließlich die *paulinische*, die die Erfahrung der «katholischen Spannungseinheit» schlechthin darstellt (zwischen dem Sünder und dem Gerechten, dem Amt und der ganz persönlich gelebten Nachfolge, Juden und Heiden, Weisheit und Kreuzestorheit etc.). Diese vier Grundsendungen lassen sich weder auf eine einzige reduzieren (wenngleich, wie noch zu zeigen sein wird, die marianische die umgreifende ist), noch lassen sie sich exakt gegeneinander abgrenzen. Vielmehr versteht Balthasar ihre Beziehung untereinander in der Art «einer gegenseitigen Osmose» bzw. in Analogie zur *Circumincessio* (*Perichorese*) der trinitarischen Personen in ihrer relativen Opposition zueinander. Indem die Personen an der Sendung Christi teilnehmen, werden sie in den innertrinitarischen Prozess selbst einbezogen. Damit werden sie zu Realsymbolen für die Einheit in Verschiedenheit der kirchlichen *Communio*.

Die Überpersönlichkeit der Gestalten der christologischen Konstellation eröffnet die Möglichkeit für eine Vielzahl weiterer personaler Sendungen, die innerhalb des von den Grundsendungen abgesteckten Raumes (der seinerseits innerhalb des von Christus eröffneten «Spielraums» steht) zu liegen kommen. Ihr Wirkungsbereich und -radius kann sehr unterschiedlich sein: Es können außergewöhnliche Sendungen sein, deren Einmaligkeit und prägende Kraft für Kirche und Welt deutlich sichtbar sind. Es können Sendungen sein, die unsichtbar bleiben und dennoch weit ausgreifen. Es können gewöhnliche und weniger weitreichende christliche Sendungen sein, zumal die Wirkungskraft immer auch abhängig ist von der Bereitschaft, mit der ein Lebensauftrag angenommen und ausgeführt wird.

Hier vollzieht sich, was die Bibel «Nachfolge» nennt: Wo ein Mensch dem Ruf zur Nachfolge gehorsam ist, wo er das «Jawort des Glaubens» spricht, wird er über seine menschliche (durch die Sünde bedingte) Enge

hinausgeführt und ausgeweitet hin auf die Sendung Christi und der Kirche, die dessen Sendung weiterführt. Die im Selbstüberstieg sich vollziehende Selbstenteignung («Expropriation») des Menschen und seine Aneignung durch Gott bei gleichzeitiger personaler Selbstfindung ist nach Balthasar rein philosophisch-systematisch nicht fassbar. Sie kann nur als theologisches Paradox festgehalten werden. Das Ergebnis ist das, was traditionell von Origenes und Ambrosius her *anima ecclesiastica* genannt wird. In der «kirchenförmigen Seele» hat das Bewusstsein des göttlichen Auftrags das Übergewicht über das private Ich erhalten: «je selbstloser, unegoistischer ein Christ dient und sich für das Weltwerk Gottes in Christus einsetzt, je mehr Gott, die Kirche, die Mitmenschen über ihn verfügen können, je offener sein Herz ist für die Not der andern, je mehr ihm nur das Anliegen Christi, das Heil aller und nicht nur das eigene Heil und Wohl wichtig ist, je universalser sein Gebet zu Gott die ganze Menschheit und gerade ihre Verworfensten einschließt, je mehr er sich Gott auch selbst anbietet und mit seinem Leben, nötigenfalls seinem Sterben dem Heilswillen Gottes zur Verfügung steht: umso fruchtbarer wird ein solcher im Reich der Gnade sein, [...] umso weiträumiger und für alle zugänglicher wird seine Existenz; er kann dann irgendwie zu den Dimensionen der Kirche heranwachsen, sich mit ihren Intentionen identifizieren, er wird, wie die Väter sagen, zu einem «Menschen der Kirche», einer «*anima ecclesiastica*».

Im Hinblick auf das Bewusstsein des Einzelnen heißt das: Es gibt einen Punkt, an dem aus einem Fühlen *mit* der Kirche (*Sentire cum Ecclesia*) ein Fühlen *der* Kirche (*Sentire Ecclesiae*), aus einer Liebe *zur* Kirche eine Liebe *der* Kirche wird. Das Bewusstsein des Einzelnen und das Bewusstsein der Kirche gehen in gewisser Weise ineinander über, aber weder verschwimmen sie ineinander, noch wird das Einzelbewusstsein aufgelöst in ein größeres Ganzes. Denn die Dynamik wachsender Sozialisierung bzw. Entprivatisierung löscht keinesfalls den Punkt aus, in dem der Einzelne auf sich allein zurückverwiesen ist. Im Gegenteil: Insofern es sich bei der Übernahme der persönlichen Sendung um eine «Tiefenentscheidung» des Lebens handelt, kann diese nur aus der Einsamkeit des Ichs geboren werden.

Wenn es nicht nur ein *Sentire cum Ecclesia*, sondern sogar ein *Sentire Ecclesiae* der kirchenförmigen Seele gibt, so wird verständlich, dass es Einzelpersonen geben kann, die aus ihrer inneren Haltung heraus *als* Kirche – *in persona Ecclesiae*, wie Augustinus und die Patristik sagen – handeln: So steht z.B. Petrus *in persona Ecclesiae*, als er trotz seines Erschreckens einwilligt, dass Jesus ihm die Füße wäscht und so die Rang-, ja die Weltordnung (Herr – Sklave; Gott – Mensch; Heiliger – Sünder) auf den Kopf stellt (Joh 13,6-10). Maria von Betanien, die in ihrer «kontemplativen» Haltung dem Herrn lauscht (Lk 10,38-42) und ihm die Füße «für den Tag des Begräbnisses» salbt (Joh 12,1-8), verkörpert die glaubende und lieben-

de Kirche in ihrem «grundsätzlich, apriorisch offenen, in nichts selber verfügenden, in allem sich bereithaltenden und formenlassenden Jawort» zum Weg Jesu. *Personam Ecclesiae gerens* ist Maria Magdalena bereit, den Auf-erstandenen nicht für sich festzuhalten, sondern zum Vater hinaufgehen zu lassen (Joh 20,11-18), den Brüdern die Osterbotschaft zu verkünden und die darin liegende Freude zu erfahren.

### 3. Maria: die personale Kirche im Ursprung

Ein gesonderter Blick gilt schließlich Maria: Sie ist nach Balthasar die «Kirche im Ursprung» und ihr heiler personaler Kern. Wie es dazu kommt, ist nach dem Gesagten leicht nachvollziehbar:

In ihrem bedingungslosen Ja zur Menschwerdung des Sohnes Gottes in ihrem Schoß hat Maria in idealer Weise ihre persönliche Sendung ergriffen und wurde so zur unverwechselbaren theologischen Person. Im Unterschied zum Sohn Gottes (in dem Sendung und Person seit Unvordenklichkeit deckungsgleich sind) gelingt Maria dies selbstverständlich nur in Analogie und Abkünstigkeit von ihm: Ihr vorbehaltloses Ja wird allererst dadurch ermöglicht, dass sie die ohne Erbsünde Empfangene ist (*immaculata conceptio*), dass anders gesagt ihre Glaubens- und Gehorsamsbereitschaft gegenüber dem göttlichen Willen aufgrund ihrer einzigartigen (christologisch-soteriologischen) Gnade der «Vor-Erlösung» und Bewahrung vom Kreuz Christi her nicht durch die Sünde eingeschränkt ist. Indem Maria auf diese Weise ihrer Berufung als *Theotokos* entsprechen kann, wird sie zum «personalen Zentrum» der Kirche, zur «Vollverwirklichung» der kirchlichen Idee, zum «Realsymbol» der Kirche.

Die Kirche (freilich nicht im institutionellen Sinn) hebt nach Balthasar also nicht erst mit der Berufung der Apostel, sondern bereits mit der Menschwerdung Gottes aus der Jungfrau an. «Urzelle» der Kirche ist die «Kammer von Nazaret» bzw. Maria selbst. In ihrer bejahenden Haltung gegenüber dem göttlichen Auftrag wird Maria nicht nur zum Urbild der Kirche als ganzer, sondern zugleich zum Typos auch jeder einzelnen *anima ecclesiastica*.

Die Kirche ist in ihrem innersten Wesen somit marianisch geprägt. Ursprung dieser Prägung ist das Jawort Marias zur Menschwerdung des Gottessohnes in ihrer letzten Konsequenz. Insofern es einwilligendes Ja ist, hat es nicht den Charakter des Aktiv-Primären, sondern des Passiv-Annehmenden; ist es nicht Wort, sondern Antwort; ist es wesentlich nicht Verfügen, sondern die Bereitschaft des Über-sich-verfügen-Lassens. Am Kreuz nimmt diese bejahende Anworthaltung die Form «schmerzlichsten Geschehenlassens» an. Da von Balthasars geschlechtertypologischem Denken her die empfangende Haltung die weibliche ist, ist die Kirche

nicht nur konkret-personal marianisch, sondern in einem umfassend-prinzipiellen Sinn weiblich geprägt.

#### 4. «Wer ist die Kirche?»

*Wer ist nun die Kirche?* Balthasar selbst hat diese Frage explizit schon in «Sponsa Verbi», dem zweiten Band seiner «Skizzen zur Theologie», gestellt und sie durch sein gesamtes Werk hindurch in immer neuen Anläufen, aber zugleich mit einer atemberaubenden inneren Konsistenz beantwortet. Am prägnantesten hat Balthasar die Frage in der Rechenschaft über sein Werk aus dem Jahr 1965 beantwortet. Auf die Frage *Wer ist die Kirche?* heißt es dort in einem Satz: «Für das Kerngeheimnis lautet die Antwort: sie ist die Einheit derjenigen, die um das unbefleckte, daher grenzenlose, daher durch Gnade christusförmige Jawort Marias geschart und durch es geformt, bereit sind, den Heilswillen Gottes an sich und für alle Brüder geschehen zu lassen».

An anderer Stelle benutzt Balthasar für dieselbe Aussage das einprägsame Bild von «sich ausbreitenden und gegenseitig durchdringenden Wellenkreisen», die im Wasser entstehen, «wenn man etwa eine Hand voll Kieselsteine hineinwirft. Befindet sich ein mächtiger darunter, so zieht er seine Kreise durch die der anderen hindurch, ohne sie aufzuheben, wird aber trotzdem auch in seiner Sphäre von den andern, kleineren berührt [...] Die Verschiedenheit der Wirkweite der Wellenkreise [...] ist von zwei Faktoren abhängig: von der «Größe» der jeweiligen Sendung und von der Qualität des antwortenden Empfangs [...] Maria ist inmitten aller andern Kreise der größte, dessen Radius alle übrigen durchdringt und in sich einschließt, sie ist, mit anderen Worten, Koextensiv der Kirche, sofern sie Kirche der Heiligen, «Braut ohne Makel und Runzeln» ist».

Das heißt: Im Raum der Kirche existieren die Personen nicht wie unverbundene Atome nebeneinander, sondern sie durchdringen sich gegenseitig in Analogie zur Perichorese der trinitarischen Personen. Dies wird in dem Maß möglich, als sie sich öffnen für Christus, in ihm zum ganzen dreieinigen Leben und damit auch zueinander. In ihrer Offenheit für Gott werden die Personen im Innersten modifiziert durch die trinitarische Lebensweise, die ganz und gar proexistent ist, wie es sich im *pro nobis* der Sendung Jesu für die Menschen geoffenbart hat. Das naturhafte Für-sich-Sein der Einzelnen wird gnadenhaft «eingetieft» in ein wesentliches Für-einander-Sein (vgl. 1 Joh 3,16). Dieses gnadenhafte Für-einander kann (vor allem bei den Heiligen) so weit ausgreifen, dass es zu der beschriebenen Art «gegenseitiger Osmose» oder «Circumincession» im Glauben und im Wirken (bis hin zur «Austauschbarkeit der Verdienste») kommt.

*Fazit:* Wer im Sinn der Theologie H.U. von Balthasars die Kirche als Person versteht, denkt weder an eine irgendwie geartete «Kirchen-Hypostase» neben oder über der konkreten Gemeinschaft der Glaubenden, noch bewegt er sich im Raum rein theologisch-spiritueller Poesie. Im Gegenteil: In der personalen Rede von der Kirche geschieht ekklesiologische Wirklichkeitsansage. Angesagt wird die spezifische Einheit der Kirche, die keine monistische Einheit ist, sondern – mit Balthasar gesprochen – eine «perichoretische» Einheit. Insofern ist sie ohne personale Verschiedenheit nicht denkbar. Einheit und Verschiedenheit, Identität und Differenz der kirchlichen Gemeinschaft sind in der personalen Rede aufs Engste miteinander verwoben.

Im Tiefsten ist das personale Verständnis der Kirche nichts anderes als die ekklesiologische Verdichtung des Jesuswortes: «Alle sollen eins sein: Wie du, Vater, in mir bist und ich in dir bin, sollen auch sie in uns sein, damit die Welt glaubt, dass du mich gesandt hast» (Joh 17,21).

JÖRG SPLETT · OFFENBACH

«WIEVIELE <NICHT>? BILLIONEN.  
– WIEVIELE JA? NUR EINS!»

Das Thema stammt aus einem Gespräch SERGIU CELIBIDACHES mit JAN SCHMIDT-GARRE.<sup>1</sup> – Wieviele Zeitgenossen werden widersprechen und erklären, das Gegenteil sei wahr? Mit einem Nicht und Nein sei alles abgeschnitten. Der Gott «*Kairos*» (= des rechten Augenblicks) hat nur über der Stirne Haare. Wer die Gelegenheit nicht beim Schopf packt, dem ist das glatte Hinterhaupt im Nu entglitten. Wer sie aber erwischt hat, kann in Ruhe überlegen, was er aus seinem Gefangenen herausholt und für welchen seiner Wünsche er ihn in Dienst nehmen will. Mag sein, daß sich nicht jeder Wunsch erfüllen läßt, es also nicht unendlich viele Möglichkeiten gibt; doch sind es oft genug unzählige. Allermindest aber zwei, nämlich zur vorgeblich einen «letzten»<sup>2</sup> deren Gegenteil. Und wäre dies auch nur – auf zweiter Stufe jetzt – ein Nein: Man kann seinen Gefangenen auch laufen lassen.

Anders gesagt, das Nichts, Tot-sein ist eins; das Leben zeigt sich bunt und vielgestaltig. Und erst recht dessen Steigerung: Freiheit. Freiheit besagt Möglichkeiten – Spiel-Raum.

I. FREIHEIT?

1. Andererseits kann von den zwei oder auch mehr (bis zu Billionen) Möglichkeiten jeweils jetzt nur eine wirklich werden. Alle andern waren dann zwar Möglichkeiten, sind jedoch nicht wahr geworden, ja sie sind jetzt nicht einmal mehr möglich.<sup>3</sup> Also doch ein Ja – und viele Nicht? Und dies gerade im Blick auf das Leben: Jede/jeder lebt im Unterschied zu dem (wieder einen) Geschwister, das jetzt leben würde, wenn ein anderes der vielen Spermatozoen das erste gewesen wäre.

Aber das gilt für das Leben, gerade nicht, läßt sich entgegnen, für die Freiheit. Denn die ist ja nichts anderes als das Vermögen vorgestellter Möglichkeiten, die es immer nur im Plural gibt. Doch kehrt hier dieselbe «Engführung» wieder: Indem Freiheit tätig wird, hebt sie sich selber auf, und nicht in dialektisch doppelt-dreifachem Sinn, sondern ganz schlicht: sie verzehrt sich, wie ein Feuer im Verbrennen

*JÖRG SPLETT, 1936 in Magdeburg geboren, studierte Philosophie (Max Müller), war Assistent Karl Rahners und lehrt seit 1971 Philosophische Anthropologie, Religionsphilosophie und Philosophiegeschichte an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt sowie an der Hochschule für Philosophie in München.*

seines Materials. Darum liegt es uns nahe, sie uns durch Abwarten und Hinausschieben zu erhalten. – Doch ist auch Nicht-Handeln ein Tun; auch Stimmenthaltung bedeutet Wählen.

Was aber nun wählen angesichts der vielen Möglichkeiten? Das erklärt, warum die Menschen einerseits lautstark nach Freiheit rufen, andererseits sie aber lieber (wenn auch eher leise) los sein würden, indem andere für sie denken und handeln. Oder noch besser als andere: anderes. Denn so sehr viele nach einem Führer – oder heute, englisch – nach einem (trend-)leader ausschauen, so möchten Anspruchsvollere es überhaupt nicht mit Freiheit zu tun haben, sondern mit Natur-Notwendigkeiten, Gesetzen,<sup>4</sup> der Evolution, mit Genen oder Sternen...

Tatsächlich heißt nämlich Wählen immer verzichten. Will sagen, es gibt gar kein Ja ohne unzählig viele Neins und Nicht. Bezüglich Ja und Nein stehen wir keineswegs schlicht vor einer Alternative zwischen ihnen. Wer vielmehr nein sagt, der sagt ja zum Nein und nein zu vielen Jas. Wer ja sagt, der sagt nein zum Nein und obendrein zu vielen Jas.

Lassen wir jetzt das radikale Nicht beiseite, in dem jemand auch und vor allem zu sich selber nein sagt.<sup>5</sup> Das wäre ein eigenes Thema. Bleiben wir bei den Aporien des Ja: Wie mit der Menge von unumgänglichem Nein/Nicht umgehen, wenn doch alles «etwas für sich hat»?

2. Soll es darauf eine Antwort geben, dann offenbar nur von dort her, daß für ein Ja und seine Neins sich Gründe nennen lassen, die es gegenüber anderen möglichen Jas rechtfertigen. Selbstbestimmung – im Unterschied zu bloßem Geschehen, das aus seinen *Ursachen* folgt – stützt sich auf *Gründe* (dies besagt «Autonomie» – Selbst-Gesetzlichkeit; während «Zufall» wie «Willkür» letztlich auf Ursachen zurückzuführen wären: entweder tut jemand, was (auf dem Grund allen Könnens und Wollens) er *muß* (weil er nicht anders *kann*), oder, was er *soll* (weil er glaubt, nicht anders zu *dürfen*); ein drittes gibt es nicht.

Damit zeigt sich auf dem Grund der Wahl- als Auswahlfreiheit, die der post-moderne Konsument im Blick hat (einst ersehnt und nun schon eher, wie gesagt, weil zu anstrengend, lästig), eine Freiheit der *Entscheidung*. Das Wort ist hier terminologisch gemeint (umgangssprachlich wird man zwischen Wahl und Entscheidung kaum unterscheiden): Im Unterschied zur *Wahl* zwischen Gütern soll *Entscheidung* die Situation bezeichnen, da uns *ein* Anspruch, *eine* An-Frage trifft. Demgegenüber bleibt uns nur die Ja/Nein-Alternative. Und die läßt ihrerseits uns keine Wahl, sie nötigt zur Entscheidung: unter der Maßgabe «wahr/richtig – unwahr/falsch».

Sind wir so nicht wieder zu CELIBIDACHES These gekommen? Richtig ist – bei einer Rechnung wie bei (nicht bloß Schach-) Problemen – eine: *die* Lösung; alles andere ist falsch: *nicht* richtig. – Indes haben weder Rechen- noch Schachaufgaben es mit Freiheit zu tun. Inwiefern also sollte das Ja auf einen Anspruch hin (das selbstverständlich ein Nein zum Nein ist), es nicht erlauben, daß der Gefragte seine Zustimmung auf vielfache Weise, in recht unterschiedlichen Jas verwirklichen könnte?

3. Für eine angemessene Antwort darauf (errechnen läßt die sich nicht) ist es wohl nötig, noch einmal und vertiefend auf das Grundverständnis von Freiheit einzu-

gehen. Nachdem sich auf dem Grund der Wahl die Entscheidungs-Situation von Freiheit gezeigt hat, stellt sich nun die Frage: Wie Entscheidung denken? – Der Souveränität des wählenden Konsumenten haben wir den Abschied gegeben, im Blick auf die «Zwangslage» dessen, von dem eine Entscheidung verlangt wird. Aber auch diese neue Situation läßt sich auf (zumindest) zwei Weisen verstehen: Ist es die des souveränen Richters oder die des Empfängers eines Befehls?

Auch die Freiheit eines Richters dürfen wir nicht mit Beliebigkeit verwechseln. Er ist nicht Herr des Gesetzes, sondern ihm verpflichtet. Ähnlich wie bei jemandem, der, wie man sagt, das Geigenspiel «beherrscht». Im Blick auf die Sprache hat das schlagend KARL KRAUS klargestellt: «Er beherrscht die deutsche Sprache – das gilt vom Kommis. Der Künstler ist ein Diener am Wort.»<sup>6</sup> – Gleichwohl schafft er Neues, so wie auch die Rechtsprechung zugleich rechtsschöpfend ist. Darum ist solcher Dienst – in Unabhängigkeit – nochmals von dem eines «Befehlsempfängers» zu unterscheiden.

Wäre dieser nun nicht frei? – Eben darum geht es; und darum, den Künstler in diesem Sinn zu verstehen. Entweder tut jemand, was er muß oder was er soll, hat es geheißen. Sollen, Befehl widersprechen darum nicht der Freiheit, im Gegenteil sind einzig sie ihr Ort. Mit einem berühmten Wort IMMANUEL KANTS (im Blick auf den «kategorischen Imperativ»): «Ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen [ist] einerlei.»<sup>7</sup>

Freiheit ist eben nicht bloß von der Souveränität her zu denken, sei es des Konsumenten, sei es des Richters. Freiheit ist nicht bloß «Anfangs-» als Erstkraft, sondern ebenso Antwortvermögen; oder anders gesagt: dem Aktivum (Freiheit) steht nicht bloß das Passiv (Unfreiheit) gegenüber. Es gibt in den klassischen Sprachen auch das Medium (das Sich-Antun und Sich-antun-Lassen). Und dies ist, so meine These, nicht die dritte, sondern die erste «Aktionsart».

Im Deutschen sind hier (wie soeben vorgeführt) Umschreibungen nötig. Sich... lassen.<sup>8</sup> Solch «Sich-gesagt-sein-, Sich-ergreifen-lassen» aber wird hier nicht bloß als Voraussetzung von Freiheit behauptet (Was soll einer sagen, dem nichts etwas sagt!), sondern darüber hinaus als ihr eigentlicher Spitzenvollzug: im sittlichen wie erotischen Feld, im religiösen wie ästhetischen.

## II. SEIN

1. Wo jemand will, ist das Ergebnis «gewollt», wo jemand sucht, ist es «gesucht». Und was ließe sich Abfälligeres über ein Werk oder eine Aufführung sagen als dies? GOTTFRIED BENN meinte, es habe sich «herumgesprochen, daß der Gegensatz von Kunst nicht Natur ist, sondern gut gemeint».<sup>9</sup> Es geht noch nicht einmal darum, zu finden. Es muß sich finden. Oder noch richtiger: der Künstler muß gefunden werden, von seinem Stoff, einem Thema, von der Gestalt, die ans Licht will (C: «man will nichts...»).

In der Tat ist auch das Sollen noch zu übersteigen. Für FRIEDRICH NIETZSCHE hatte der Geist sich vom Sollen zum Wollen zu wandeln (vom Kamel zum Löwen).<sup>10</sup> Das haben wir hier umgestellt: geht es darum, daß wirklich ich will, nicht etwas in mir oder durch mich hindurch, dann muß ich einem Sollen folgen. Den Schritt zur dritten Gestalt aber gehen wir durchaus mit ihm: zum Kinde, das einfach da ist.

Freiheit erfüllt sich in Identität. PAUL CLAUDEL, den man, wie zu hören, in Frankreich wieder entdeckt, wendet sich in der zweiten seiner *Fünf großen Oden* (Der Geist und das Wasser) mit dem Ruf nach Identität an den Schöpfer:

*Ich sehe vielerlei Weisen, nicht zu sein aber es ist eine einzige Weise  
Zu sein...*

...

*Herr, nun seh ich's, der Schlüssel, der uns erlösen kann,  
Ist nicht der öffnende, sondern der eben, der schließt!*<sup>11</sup>

Das verlangt erst einmal Disziplin (C 29ff) So ist noch einmal vom Gehorsam zu reden, der niemandem leicht fällt. Man muß ihn lernen. Christen lesen sogar über den «Anführer ihres Glaubens», ihren «Herrn», im Brief an die Hebräer: «Obwohl er der Sohn war, hat er durch Leiden Gehorsam gelernt» (5, 8). – Gehorsam ist also ein «Lernziel», nicht bloß eine, vielleicht unüberspringbare, Stufe auf dem Werde-Weg des Unmündigen zum Selbst-Sein.<sup>12</sup>

Er zeigt auch diesen Aspekt. «Sozialisation» enthält unvermeidlich Momente von «Drill» und «Dressur» – wie anders käme man dahin, das Spiel eines Instruments zu beherrschen. Zu diesen Momenten sollen indes zunehmend Anweisungen mit «rationaler Begründung» treten. Doch abgesehen davon, daß Dressur und Drill nie einfach abgetan sind und abgelegt werden können, sind weder diese noch Handeln aus eigener Einsicht im strengen Sinne Gehorsam.

Gehorsam heißt vielmehr: Sich-überzeugen-Lassen und Handeln auf das Wort eines anderen hin. Gehorchen besagt Vertrauen, Sich-Verlassen – im doppelten Wortsinn. Auch darum bildet das Ziel der Geistverwandlungen das Kind. Zwar nicht bei NIETZSCHE, der es erstaunlicherweise ein aus sich rollendes Rad nennt; doch in Wirklichkeit. Denn was das Kind vor allem anderen charakterisiert, ist sein Aufblick. «Das ist das Kindlichste am Kind: seine Blickrichtung.» «Der Becher seines Daseins ist offen nach oben hin» (HEINRICH SPAEMANN).<sup>13</sup>

Zwischenfrage: Kann man erstlich einem Etwas vertrauen oder nicht nur jemandem? Das würde heißen, der Gehorsame *schenkt jemandem*, einer «Autorität», jenes Vertrauen, das (welcher Tiefsinn unserer Sprache!), dieser ihm *einflößt*.

«Autorität» aber (von *augère*) hat jener, der «mehr» und «hervorbringt». In der Musik also schenken Menschen zuerst dem Schöpfer des Werks, dem Werkmeister ihr Vertrauen: daß er es verdient, sich für ihn das entscheidend Unvermehrbare zu nehmen, über das wir Sterbliche verfügen: Zeit. Beim schlichten Hörer begonnen bis zum erarbeitenden Orchester und seinem Leiter. Sodann vertraut – in demselben (medialen) Doppelgeschehen – der lernende Schüler dem Lehrer. Und schließlich, selbst Meister geworden, vertraut der Diener am Werk, wie MICHEL-ANGELO BUONARROTI dichtet, «dem Geist»:

*Es plant der größte Künstler keine Form  
Die nicht der Marmorblock schon in sich schlösse  
Mit seinem Allzuviel, und nur die Hand,  
Die sich dem Geiste fügt, dringt zu ihr hin.*<sup>14</sup>

2. Man kommt also über das erste negative Moment in der Selbst-Aufhebung gelebter Freiheit nicht derart hinaus, daß man, darüber hinweg, es hinter sich ließe. (Es wird seinerseits im Vollsinn «aufgehoben».) – Gleichwohl gilt schon von ihm, und zwar in seinem unabgeschwächten Ernst: daß es ein Glück ist.

Vertrauen baut ja nicht gezwungen auf das Wort, auf das (auf welches hin) es sich verläßt. Daß es dies kann und darf, erfährt es vielmehr als sein Glück. Darum hat es Grund zu doppeltem Dank:<sup>15</sup> einmal für das Gefundenhaben und –sein, so dann für das Sich-finden-Lassen (für das Kindesvertrauen anstatt selbstbewahrender Distanz).<sup>16</sup>

Glück aber ist der Zusammenfall von Wollen, Sollen – in gewisser Weise sogar Müssen – und Sein in eben diesem. Es ist der Kairos des Ja, eines umfassenden Ja und Amen.<sup>17</sup> Liebe das sich besser sagen als mit CELIBIDACHES «Es ist so»? «Nicht: <Es ist schön, es ist wunderbar> – das sind tausend Ausdrücke, die nicht die Wirklichkeit treffen – aber: <es ist so.> Ich hätte es nicht besser formuliert, und bis heute denke ich, das ist das Schönste, was ich von einem anderen Menschen, der mit mir zusammen musiziert hat, gehört habe» (C 16).

Es ist so – einzig so, wie es ist, nicht anders: in einer der Billionen Weisen, wie es anders sein könnte, als es ist. Einmalig – und eins *unter* anderem, das es nicht ist: in seinen Grenzen: – endlich.

Es ist als Gestalt. «Gestalt» meint hier nicht den äußeren Umriß, sondern ein Kraft-Geschehen, die Figur in einem Gefüge, wo Kräfte und Spannungen miteinander, gegeneinander und ineinander verspannt sind. Gestalt erfüllt in Dichte derart ihr Gesetz, daß ihre *Grenzen* ganz und gar *Konturen* ihrer selbst sind. Sie wird also weder von außen willkürlich abgeschnitten noch verläuft sie ausfließend ins vag Beliebige: sie erfüllt sich. Ihre Spannung ist die eines Melodiebogens, der sich selbst sein Ende erwirkt. – Vom Anfang im Ende und dem Ende im Anfang ist immer wieder in den Gesprächen mit SCHMIDT-GARRE die Rede. RAINER MARIA RILKE rühmt es an FRIEDRICH HÖLDERLIN: «Die Zeile schloß sich wie Schicksal, ein Tod war – selbst in der lindesten, und du betraatest ihn...»<sup>18</sup>

Allein solchem Sich-einlassen auf das Ende, in so intensiver wie gelöster Abschiedlichkeit, kann sich auch *Vollendung* schenken. In ihr bezeugt ein Werk, daß Endlichkeit und Vollkommenheit einander nicht notwendig widersprechen (obwohl wir das meinen, um unsere Unvollkommenheiten zu bemänteln). Ein Gedicht von drei Strophen zu je vier Versen, und jeder Vers nur eine halbe Druckzeile lang – es wäre Unfug, weil es so schön sei, zu fordern, daß die Dichtung noch für 24000 Verse weiterginge. Ein Bild in seinem Rahmen, eine Skulptur, ein Turm sind in ihren Konturen das, was sie sind. Ganz besonders aber ein Lied, eine Sonate, ein Abendkonzert, die nur sind, indem sie vergehen (so wie wir sterben, solange wir leben), oder anders: die erst *als vergangen sind*, weil sie erst im Ende ihre Vollendung erreichen. (GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL gibt zu bedenken, daß «Wesen» mit Gewesensein zusammenhänge.<sup>19</sup>)

Und ihre Maß-Fülle (ihre Maß-stäblichkeit) trifft uns wohl darum derart beglückend und zugleich schmerzlich – in den Zeitkünsten vor allem – , weil wir selbst in unserem Leben und Tun allermeist zu früh abrechnen oder zu weit gehen und uns dann ins Ungefähre zerfasern.<sup>20</sup>

3. Gibt es indes Vollendung nur um den Preis wirklichen Endes, dann müssen wir zugleich das «wirklich» auch der Vollendung zusprechen. Gilt es ernstlich den «Tod zu betreten», dann ist ebenso ernst zu nehmen, wie RILKE fortfährt: «... aber – der vorgehende Gott führte dich drüben hervor.» Das klingt – unvermeidlich? – räumlich, als wäre ein Jenseits gemeint, zu dem man schlicht «hinüberginge». Wie aber könnte ein Werk uns dann in unserem täglichen Sterben betreffen? Seine Antwort steht, «bleibend – im Nirgend».<sup>21</sup> Besonders eindrücklich wohl gerade bei Klage, Anklage und Protest.<sup>22</sup>

Gemeint ist ein neues verwandeltes Leben. Im Sinn «zeitlosen Gewesenseins» (HEGEL) nannte früher unsere Sprache die Toten die Verewigten. Das heißt, wir dürfen die dritte Bedeutung von «Aufhebung» nicht unterschlagen: das Bewahrtsein. Die Befreiung von seiner Freiheit und sich, nach der CLAUDEL gerufen hat, bedeutet ja nicht ein Verschwinden; es ging um eine (die eine) Weise zu sein. «Ich brauche nicht tot zu sein, damit Du lebest.»<sup>23</sup> Aber, erlaube ich mir zu ergänzen, vielleicht ist er es, der den Tod braucht: um zu leben? Befreiung von sich sehrender Freiheit ist, wie gesehen, tiefer Befreiung zu ihrem Wesen, also Befreiung zur Freiheit – einer Freiheit des Seins und der Identität.

Damit aber meldet sich wieder die Eingangs-Frage an CELIBIDACHE. Zur Freiheit befreit sein, muß das nicht auch bedeuten: im Raum neuer Möglichkeiten zu stehen? Wird Gehorsam, der nicht sklavisch ist, nicht phantasievoll und schöpferisch sein?<sup>24</sup> Er bildet das Gegenteil jener angstvollen Sorge, die das anvertraute Pfund vergrub (Mt 25,18. 25). Er *lebt* das Leben, das ihm geschenkt worden ist, und das heißt, er setzt es ein: *im Spiel des Lebens-Wagnisses*.

Freiheit und Spiel gehören zusammen: von der «toten» Technik angefangen (wo ein Maschinenteil «Spiel hat», wenn es nicht gehemmt, gar blockiert wird) bis zur höchsten Lebensmöglichkeit des Menschen, von dem FRIEDRICH SCHILLER gesagt hat: «Der Mensch spielt nur, wo er in voller Bedeutung des Worts Mensch ist, und er ist nur da ganz Mensch, wo er spielt.»<sup>25</sup>

Häufig setzt man Spiel dem Ernst entgegen; doch das wird ihm nicht gerecht. Gewiß «verdirbt» man ein Spiel, wenn man es «zu ernst» nimmt; aber auch dann, wenn einem, «spielerisch» gestimmt, der «nötige Ernst» fehlt. Spiel zeigt sich als Aufbau einer sozusagen schwebenden Gestalt. Als Menschliches bringt es – über das Ausmessen und Durchspielen von Möglichkeiten hinaus – die Konstitution einer neuen eigenen Welt – die nur von außen als bloßer Raum-Zeit-Ausschnitt der alltäglich-gewohnten erscheint.

Die Dinge als Spiel-Zeug, die Partner als «Rollenträger» haben sich verwandelt, doch nicht aus krankhafter Verwechslung und Vermischung von «Schein» und «Realität» – sondern in einem – wiederum schwebenden – Wissen um die Doppelung ihrer Bedeutungen. Die Welt des Spiels ist *symbolische* Welt. Womit weder Zeichen noch Allegorien gemeint sind.<sup>26</sup>

Hier wären darum Macht und Wirklichkeit wie auch die Doppel-Sinn des Symbols zu erwägen, um seine Abwertung gegenüber der «Realität» («nur ein Symbol») ebenso abzuweisen wie seine ästhetisierende oder idolisierende Absolutsetzung.<sup>27</sup>

Der Geist solchen Spiels spricht sich im Ratschlag des Apostels aus: «Wer eine Frau hat, soll sich künftig so verhalten, als habe er keine; wer weint, als weine er nicht; wer sich freut, als freue er sich nicht; wer kauft, als werde er nicht Eigen-

tümer; wer sich die Welt zunutze macht, als nutze er sie nicht... (1 Kor 7,29–31)

Man kann die Sätze mißverstehen, indem man ihre Dialektik unterschlägt. PAULUS rät keinen Unernst, sondern spricht von geistgeschenkter Freiheit und Leichtsein in allem Ernst. Um es mit einem alten Mönchs-Spruch zu verdeutlichen (der auch die Probenarbeit trifft): «Den Schlaf der Nacht verkürzen und die Stunden des Tages auskaufen und sich selbst nicht schonen, und dann begreifen, all das ist Scherz – ja das ist Ernst.»<sup>28</sup>

Im Spiel ist Ernst, weil es nicht nur bedeutet, «daß einer mit etwas spielt, sondern auch, daß etwas mit dem Spieler spielt».<sup>29</sup> Spiel ist Wagnis. Und der Geist, dem der Meister gehorcht, beschwingt ihn dazu, sich selbst so leicht zu nehmen, daß er sich darauf einlassen kann.<sup>30</sup> – Zuletzt kommen wir damit in kosmische Dimensionen, ja – warum nicht? – ins Religiöse. Redet man nämlich über die Welt, dann früher oder später auch «über Gott und die Welt». – So gesehen, entdeckt Spiel-Freiheit sich als das strenge Glück, in Gottes Welt-Spiel einbezogen zu sein.<sup>31</sup>

Der schon zitierte niederländische Physiologe und Psychologe FREDERIK J.J. BUYTENDIJK, Vertreter einer «verstehenden Phänomenologie», hat in einem Aufsatz über den Menschen als Spieler geschrieben, «daß der Mensch auch noch die Möglichkeit hat, statt Spieler der Gespielte, der spielend Geborgene zu sein. Dann vollzieht sich eine geheimnisvolle Wandlung. Der Mensch erfährt, daß der umgreifende liebende Grund seines Daseins mit ihm ein wunderbares Spiel spielt. Es heißt, wie der Dichter CHARLES PÉGUY uns offenbart hat: «Qui perd gagne» – Der Verlierer gewinnt.»<sup>32</sup>

Sind wir damit aber nicht wiederum bei einer Vielheit von Jas angekommen?

### III. MIT-EINS

1. Setzen wir nochmals beim Glück ein. Als was wird es erfahren? – «Übereinkunft mit mir als Übereinkunft mit der Welt im ganzen», hieß es oben: Heil- und Ganz-sein.

Was JOHANN WOLFGANG GOETHE in seinem *Faust* theatralisch als Reise durch (oder auch um?) die Welt beschreibt, erscheint in der tiefenpsychologischen Deutung von Lebensgewinn- und Selbstfindungs-Programmen als die innere Reifungsreise der Seele: durch Tag und Nacht und Licht und Schatten, einzig sich getreu (wenngleich nicht ohne Abschiedsschmerz und Bedauern) zur Integration. Es gilt darum gleichermaßen für die Bildungsromane unserer Klassik, von HEGEL gar ins Maß des Absoluten erhoben: zum Weg des Weltgeistes durch die Geschichte – «tantae molis erat...»<sup>33</sup> Stets geht es um ein Sich-Anverwandeln und Sich-Aneignen des evolvierenden Bewußtseins. Im Aufstieg zu seinem Selbst ist der Mensch auf dem Weg zu seiner Ganzheit und Vollkommenheit, zu seinem Heil.

Dessen Bild ist die Kugel. Die vollkommene Form. Vollkommen auch und gerade darum, weil hier offenbar der Durchmesser gleichgültig geworden ist. Vom Grenzfall des Pünktchens (der winzigen bunten Zucker-, der «Liebesperle», dem Entzücken der Kinder, über die sie nicht minder entzückenden gläsernen Murmeln) bis zum am Mondhimmel schwebenden Ball unseres blauen Planeten oder der goldenen Feuerkugel der Sonne begegnet dasselbe: nicht Unendlichkeit,<sup>34</sup> doch in der Welt des Endlichen das Glück der Unbegrenztheit: grenzen-loses Glück.

«1777 ließ GOETHE in seinem Garten den «Stein des guten Glücks» errichten. Er ist noch heute dort zu sehen, auf steinernem Kubus liegt still eine steinerne Kugel

wie ein sich verweilendes Glück, beschworen, zu verbleiben.»<sup>35</sup> (Pendant zu jener schimmernden Arbeitslampe in Görlitz, vor der JAKOB BOEHME das «Mysterium Magnum» aufging?)

Der Philosoph fragt hartnäckig noch einmal nach: All-einig: alleinig? Man könnte WILHELM BUSCH zitieren, der immer wieder Ungereimtheiten launig auf ihren Reim bringt: «Wer einsam ist, der hat es gut, – Weil keiner da, der ihm was tut.»<sup>36</sup> Wie aber, wenn man es nur dann «gut hätte» – es also zum Glück gehörte, jemanden zu haben, dem man es mitteilen, mit dem man all das teilen könne?

Eine Kugel aber kann eine andere Kugel nur in einem Punkt berühren: in einem existierenden Nichts. – Und das Nicht(s) überhaupt ist es, was durch das Kugel-Bild beschworen wird. So schon in dem wirkungsreichen Mythos, den ARISTOPHANES bei PLATONS Gastmahl vorträgt, wonach wir als Hälften auf der Suche nach Ergänzung wären. – Hierzu merkt bereits ARISTOTELES an, daß, «damit ein Eines neu aus ihnen erwachse, beide oder einer zugrunde gehen» müsse.<sup>37</sup>

«Wer bist du?» fragte die Salzpuppe das Meer. Lächelnd erwiderte dieses: «Komm herein und sieh selbst.» Also watete die Puppe in die See. Je weiter sie hinging, desto mehr löste sie sich auf. . . Ehe der letzte Rest verging, rief die Puppe verwundert: «Nun weiß ich, wer ich bin!» (wobei es statt «wer» immerhin doch «was» heißen müßte).<sup>38</sup>

Die Konsequenz solcher Alles-Träume ist tatsächlich nichts. Die einzig mögliche Erfüllung der Glückssuche liegt im Verzicht auf den Sinn. Als Ziel der «Suche nach dem Ochsen» offenbart sich die Leere. – Auch alles Werk ist verschwunden.

Woher die Kugelsuche und ihre bleibende Faszination? Weil sie eigentlich Suche nach Leidlosigkeit, Flucht vor dem Schmerz ist. – Demgegenüber «mag» Liebe jemanden «leiden».<sup>39</sup> Und während das Kugel-«Glück» eigentlich nur das Fehlen von Schmerz ist,<sup>40</sup> ist der Glückliche *jemandem* dankbar.<sup>41</sup>

2. Wer glücklich ist, ist dankbar. – Am besten läßt sich das vielleicht gegenüber der These vom «Recht auf Glück» deutlich machen.<sup>42</sup>

Es liegt dem Neuzeit-Menschen nahe, aus Bedürfnissen Rechte zu deduzieren. Verständlicherweise, da Hartherzigkeit oft die Bedürfnisse nicht erfüllt. Und tatsächlich ist unglücklich, wer nicht zu seinem Recht kommt. Aber macht Sein-Recht-bekommen glücklich? (So sehr es mit Erleichterung, Zufriedenheit erfüllen mag, mit Freude, auch Triumph, vielleicht ingrimmiger Genugtuung.) Glücklich ist jemand erst, wenn er mehr bekommt, als ihm zusteht. Darum ist der Glückliche dankbar – und umgekehrt nur der wirklich Dankbare glücklich.

Man mag lebensnotwendig der Sympathie wenigstens eines Menschen bedürfen:<sup>43</sup> gibt dies jemand ein Recht, irgendwem sympathisch zu sein? Das ist schlicht eine Sache der Logik. Es liegt aber auch in der Logik der Sache. Was nämlich gäbe mir eine Zuwendung, die sich einklagen ließe? Die eben darum keiner mir schenken, nur «zukommen lassen» könnte? Insofern zerstört die Idee eines «Rechts auf das Glück» eben dieses.

Notwendig ist uns darum die unerzwingbare *freie* Zuwendung des Anderen. Das aber heißt, wir sind angewiesen auf *Gnade*. Und dies nun durchaus in doppeltem Sinn:

Zunächst können wir, was wir brauchen, weder aus Eigenem finden, erarbeiten oder erjagen noch es erstehen oder von jemandem auf dem Prozeßweg erstreiten.

Bereits sich dessen klar bewußt zu sein würde den Zeitgenossen viel zerstörerischen Schmerz und Kummer ersparen.

Sodann aber und tiefer steht es so, daß uns ausgerechnet an dieser Unerreichbarkeit liegt. Wir sind also eigentlich gar nicht auf – leider – Unerreichbares/Uneintragbares aus. Sondern das Glück, das wir suchen, ist gerade das freie Geschenk, die Selbstgewähr von Unverfügbarkeit als solcher. Wir wollen nicht nur etwas, das wir nicht aus uns erreichen können; wir wollen vielmehr, daß es unerreichbar sei: weil wir uns danach sehnen, es als Gabe der Liebe empfangen zu dürfen: das eine Ja.

Wir wollen auch (und vielleicht erstlich, doch ist das so sicher?) unser Recht; aber darüber hinaus und mehr als dies erhoffen wir, was uns nicht zusteht, worauf wir kein Recht besitzen, was uns nur ungenötigt gewährt werden kann. Womit wir wieder zur früheren Einsicht über die doppelte Dankbarkeit gefunden hätten. Dankbar aber ist der Glückliche, wie schon gesagt, stets jemandem, nicht wirklich einem antlitzlosen Geschick.

Das aber nötigt uns dazu, die Einheit und Ganzheit von Gestalt, von Werk und Glück anders zu denken als kugelhaf monologisch. – Daß ein Werk nicht einfach Wort, sondern von Wesen Antwort ist, klang schon an («Was soll jemand sagen, dem nichts etwas sagt»). Antwort aus einem Getroffen- und Ergriffen-sein.

Mit anderen Worten: im Werk hat Hören und Verstehen Gestalt angenommen. (Wobei «Verstehen» keineswegs dasselbe sein muß wie «Begreifen»;<sup>44</sup> kann ich doch einen Menschen – wie Musik – verstehen, ohne zu begreifen, – und eben diese Unbegreiflichkeit nochmals verstehen). Ein Kunstwerk ist gestaltgewordenes Erkennen von etwas und jemand. In ihm zeigt sich die Wahrheit dessen, was oder wer «benannt» sein wollte, bzw. diese Wirklichkeit zeigt sich in ihrer Wahrheit – ob direkt gefeiert oder indirekt («dialektisch») im Protest. Gäbe es indes ein wirkliches Verständnis ohne einen letzten Grund von – wie verborgen immer – Einverständnis? Gäbe es Erkennen ohne Liebe?

Im Kunstwerk als Frucht von Verstehen hat sich Verstehens-Gewilltheit verkörpert; es bezeugt Zuwendung, Offenheit für – und kann darum auch den Betrachter zur Zukehr befreien. Es selbst ist gestaltgewordene Antwort. PAUL CELAN hat von seiner für viele so hermetischen Dichtung in Darmstadt erklärt: «Das absolute Gedicht... das kann es nicht geben.» Er nennt das Gedicht ein (wiewohl oft verzweifelt) Gespräch. AN HANS BENDER schrieb er: «Ich sehe keinen prinzipiellen Unterschied zwischen Händedruck und Gedicht.»<sup>45</sup>

Und das gilt selbstverständlich nicht bloß für Gedichte, sondern für jegliches Werk. CELAN hat in jener Büchner-Preisrede – nach WALTER BENJAMINS Kafka-Essay – eine Äußerung von NICOLAS DE MALEBRANCHE zitiert (198): «Aufmerksamkeit ist das natürliche Gebet der Seele.» Das ließ mich an eine ähnliche Bestimmung bei Simone Weil denken: «Auf ihrer höchsten Stufe ist die Aufmerksamkeit das gleiche wie das Gebet. Sie setzt den Glauben und die Liebe voraus.»<sup>46</sup>

Damit hat die Kontur des Werks nun alles Selbstgenügen überstiegen. Das glückte Werk ist keine Kugel. Äußerlich schon an zwei Dingen abzulesen. Erstens ist jedes Werk eins unter anderen: ein Ja neben vielen Ja. Ein normales Konzert zeigt das darin, daß an dem Abend mehrere Stücke aufgeführt werden, bei einer Dichterlesung mehrere Gedichte – wenn auch weder dort noch hier so viele wie Bilder in einem Museum (dort muß halt der Besucher selbst «komponieren»).

Zweitens ist kein Werk schlechthin vollkommen. Wie also steht es mit dem «Es ist so»? – HEGELSCH gesagt: die Differenz von «An-sich» und «Für mich» ist bereits dem Für mich als solchem eingeschrieben. Zu jedem Erkennen gehört das Wissen der Unangemessenheit seiner selbst an das Erkannte. Und das gilt selbstverständlich nicht erst für «Interpretationen», sondern für das Erfahren, das Sehen/Hören selbst.<sup>47</sup>

Falsch – und undankbar – wäre es, darob zu leugnen, daß Erkenntnis stattfand (man denke an die bewegende Szene bei der Schleswig-Holstein Orchesterakademie, nach dem geglückten Choral, «mit Tränen in den Augen» – C 38). Doch zugleich baut man auf Tabor keine Hütten. Gerade im Glück übersteigt sich das Ich. Für den französischen Philosophen PAUL RICŒUR zeigt sich das darin, «daß die Glückseligkeit in keiner Erfahrung gegeben ist; sie wird nur in einem Richtungsbewußtsein angezeigt... Die Ereignisse, die von der Glückseligkeit sprechen, sind solche, die Hindernisse wegräumen, eine weite Daseinslandschaft auf tun; das Übermaß an Sinn, das Zuviel, das Unermeßliche, das ist das Zeichen...»<sup>48</sup>

Vollendung hienieden ist endlich. Darin gründet ihre Ambivalenz und wird ihre Fraglosigkeit stets von neuem fraglich: «Der Seele wohnt ein Logos (Sinn, Wort, Einblick) inne, der sich mehrt» (HERAKLIT 115).

Das Werk wird – statt Kugel – zum Mittler, und seine Kontur wird gleichsam aufgehoben zur Funktion – nicht bloß eines Treffpunkts (den allein es – wie erwogen – zwischen Kugeln gäbe) – sondern, ich bilde ein Neuwort: einer *Treff-Linie* oder *-Fläche* zwischen Schöpfer und nachvollziehendem Hörer, zwischen dem Ich (in solchem Wir) und seiner (unserer!) Welt. Ganzheit meint nun nicht mehr: Vollständigkeit, sondern Ungeteiltheit (so das hebräische «tam/»tamim»<sup>49</sup>). Ganz ist das Werk und – von ihm hingerissen – ganz könnte der Mensch sein in gesammelter, unabgelenkter Zuehr: *ganz Auge und Ohr*.

3. Künstler, Werk und Betrachter: ganz Auge und Ohr. Wer ganz Auge und Ohr ist, der hat in der Tat vergessen, «schöpferisch» zu «interpretieren». Er ist ergriffen. Man kann sich nicht angesprochen machen und sich selbst nicht «fesseln» («Angestrengte Aufmerksamkeit» wäre gerade keine, sondern eins der deutlichsten Zeichen von Desinteresse).

Andererseits sind weder Sehen noch Hören rein passiv. Weder ein Photopapier noch ein Tonband sprechen ein Ja. Darum läßt sich CELIBIDACHES «So ist es» nicht zu einem Replikat sagen, mag es auch «ganz so» sein wie das Original, sondern allein zum *Unikat*. Und dies hinwieder ist natürlich nicht die «Kurzschrift» (C 19) der Partitur, sondern deren «Interpretation»; doch nun in anderem Sinn, in jenem, wonach gilt: eine CHILLIDA-Skulptur oder einen HEGEL-Text interpretieren heißt: darüber reden; Musik interpretieren: sie realisieren.<sup>50</sup>

Ganz Auge und Ohr? Der Ort eines Wortes ist nicht der Mund, sondern das Ohr, oder besser: das hörende Herz.<sup>51</sup> Gehört aber wird immer auf die Art des Hörenden; so ist ein Wort stets ein Gemeinschaftereignis: Gespräch. Nicht bloß Farben, auch Gestalt und Größe sind Gemeinschaftsgeschehen. Man hat gefragt: Sind Rosen rot, wenn niemand sie sieht? – Antwort: «An und für sich» sind sie derart, daß sie *für und mit uns* rot sind. Erkennen stellt einen Einungsvollzug dar; ihr Rot ist demnach (mit den Denkern des Mittelalters gesagt) mein und der Rose

Kind. «Opus duorum unum.» Ja zum Ja. Und glückt das Werk, dann ist es hier und jetzt dies eine, dies und kein anderes – und gleichzeitig dies unter den Billionen anderen.<sup>52</sup>

Es gibt keine «pure experience» (WILLIAM JAMES). Gerade der Selbstlose ist nicht entselbstet.<sup>53</sup> – Verkennt man dies, droht eine doppelte Gefahr: Entweder man denkt sich selbst als «Tonband», mit dem diktatorischen Anspruch, es gebe nicht bloß hier und jetzt – in diesem *kairos* «zwischen uns», sondern grundsätzlich und überhaupt nur ein einziges Wort; ein für alle Mal könne nur die eigene Auffassung gelten. Oder man glaubt, sich beliebige «Umsetzungen»/«Interpretationen» des «Rohmaterials» erlauben zu können. Eins wie das andere verfehlt den Punkt, daß «Wirklichkeit» nur gemeinsam entsteht.

In einem glückenden Gespräch «gibt ein Wort das andere», das eine passend hergehörige. – Wobei auch dies – nochmals (ein letztes Mal) doppelt auftreten kann: Ein Wort gibt das andere in verbissenem Streit, beengend, zwanghaft – oder in erfüllter «Selbstmitteilung», da wir nicht nur etwas mitteilen, sondern uns selbst, wo jeder sich mit dem anderen teilt und die Partner, anstatt sich «ins Wort zu fallen», es einander gleichsam «aus dem Munde nehmen».

Besonders schön finde ich solches «Pflücken» gestaltet (dem musikalischen Laien sei erlaubt, wieder ein literarisches Beispiel zu wählen) im dritten Akt des zweiten *Faust*-Teils (Innerer Burghof): Helena hat den Wächter Lynkeus in Versen reden gehört. Und fasziniert fragt sie (9377):»... wie sprech ich auch so schön?» Faust antwortet mit einem Reim: «... es muß von Herzen gehn.» Dann gibt er ihr dreimal anderthalb Verszeilen vor – und mühelos findet sie die reimende Antwort. – Findet sie? Findet sich's. – «Er ist das Ufer, wo sie landen, – sind zwei Gedanken einverstanden,» heißt es vom Reim bei KARL KRAUS.<sup>54</sup>

Faust	<i>Nun schaut der Geist nicht vorwärts, nicht zurück; Die Gegenwart allein –</i>	
Helena		<i>Ist unser Glück.</i>
Faust	<i>Schatz ist sie, Hochgewinn, Besitz und Pfand; Bestätigung, wer gibt sie?</i>	
Helena		<i>Meine Hand!</i>

Wiederum der Schlüssel, der (anstatt zu öffnen) schließt, zum erfüllenden Abschluß. Zu jenem Ende, das bereits im Anfang war und in dem nun der Anfang einbeschlossen ist.

Doch Euphorion stirbt und Helena entschwindet. Das Ja einer Aufführung verklingt. Sein/ihr Ende entläßt uns in ein dankbares Gedenken – und in die Zukunftsgestalt solchen Danks: die Hoffnung auf eine neues Ja. Dies war das eine.

Das Zweite, das ich ansprach, waren die inneren Grenzen eines jeden Ja: Wann ist man offen, aufmerksam, liebend genug?<sup>55</sup> Wann wäre man wirklich am Ziel?

★

Also doch viele Ja? Auf der Folie eines letztendlichen So (immer noch) Nicht?

In immanenter, horizontaler Perspektive bleibt die Frage doch wohl unentschieden. – Die gefallenen Stichworte aber: Aufmerksamkeit (Sammlung, An-dacht)

und Gebet machen deutlich, daß im Fortgang solcher Gedanken – über Freiheit als gefragt und zur Antwort berufen – Philosophie zur Religionsphilosophie werden müßte. «Religio» übersetzt FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING in seiner Freiheits-Schrift als – tätige – «Gewissenhaftigkeit». <sup>56</sup> Zuvor hieß es: Herz. Und mit «tätig» sei ein weiteres Grundwort wenigstens nochmals genannt, um völlig klarzustellen, daß hier so wenig wie bei CELIBIDACHE mit dem «Entstehenlassen» für Nichtstun plädiert wird. <sup>57</sup> Man kann zwar im Ernst «nichts machen»; aber nur wer arbeitet, bleibt wach: für den Augenblick, in dem «sich etwas tut».

Damit wird der Ausblick zum Aufblick: auf ein Ja, das nicht unser Ja ist, sondern das (wie oben anklang) *zu* uns gesagt wird, zu unseren Jas mit ihren Neins. Und das ist wieder *ein* Ja.

Wir sollen: dürfen sein in unseren Unvollkommenheiten. Und immer wieder dürfen wir erleben, daß sich Vollkommenheit ereignet, die uns übersteigt – auch und gerade, wenn uns geschenkt wird, daß sie sich *durch* uns ereignet. Sie wird uns geschenkt – als «Angeld» <sup>58</sup> eines Festes, dessen «Es ist so» («Ja und Amen») endlich endgültig sein wird – «finis sine fine». <sup>59</sup> – C.S. LEWIS beschreibt es als ewigen Tanz, «der den Himmel versinken läßt in den Entzückungstraum des Einklangs.» <sup>60</sup> Traum («drowsy with harmony») – Natürlich ist nicht Schläfrigkeit gemeint (keine «ewige Ruhe»), sondern Ziel-Seligkeit: beredtes Schweigen. Die Hölle haßt, LEWIS zufolge, Musik und Stille. <sup>61</sup> In der Tat. JOSEF PIEPER: <sup>62</sup> Wie [höllischer] «Lärm zugleich mit der Stille jede Verständigungsmöglichkeit zerschlägt, gleichermaßen Reden und Hören...», so bringt, obwohl ja beileibe nicht lautlos, die Musik selbst... eine bestimmte Art von Stille erst hervor. Sie macht ein hörendes Schweigen möglich – hörend nicht allein auf Klang und Melodie, wie eben jeder schweigen muß, der etwas «Lautendes» erfassen will... Nein, weit darüber hinaus, wird durch die Musik ein großer dimensionierter Raum der Stille aufgetan, worin... dann eine Wirklichkeit vernehmlich werden mag, die höheren Ranges ist als die Musik.»

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> J. SCHMIDT-GARRE, Celibidache. Man will nichts – man läßt es entstehen. Paket Buch-Film, München 1992, Texte zum Film (= C), 22f: «Eine Probe ist nicht Musik. Eine Probe ist eine Summe von unzähligen «Nein»... «Nein, nicht so! Nein, nicht, nicht!» Wieviele «Nicht» gibt es? Billionen. Und wieviele Ja? Nur eins!»

<sup>2</sup> M. GRONEMEYER, Das Leben als letzte Gelegenheit, Darmstadt <sup>2</sup>1996.

<sup>3</sup> Unbeschadet dessen, daß sich eben durch die eine Realisation zugleich wieder unzählig neue Möglichkeiten auf tun. Davon gleichen viele jenen (setzen sie gewissermaßen fort), doch keine ist mit einer übergangenen identisch.

<sup>4</sup> So hat auch ARISTOTELES in seiner *Politik* (III 15 [1286 – 8f], 16 [1287 – 4f]) die Frage, «ob es besser ist, von dem besten Mann oder von den besten Gesetzen beherrscht zu werden», trotz bedenkenwerten Gegengründen zugunsten des Gesetzes entschieden, da «der Gerechtigkeitssinn es ist, der einen nach einer unparteiischen Instanz suchen läßt, wie es das Gesetz ist».

<sup>5</sup> Was nicht zuletzt bedeutet: Nein zum immer schon gesagten Ja – ohne das er nicht wäre. Rein formal schon daran kenntlich, daß er auf die Frage, ob er wirklich nein sagen wolle, antworten müßte: ja. (Darum Buddhas Verweis auf ein Erlöschen hinter [oder vor] jedem Ja/Nein.)

<sup>6</sup> Beim Wort genommen. München 1955, 116.

<sup>7</sup> Grundlegung..., 98 (WW [W. WEISCHEDL], Darmstadt 1963, IV 82).

<sup>8</sup> J. Sp., Gott-ergrißen, Köln 2001, bes. Einführung (Sich ergreifen lassen). Es gibt freilich – im Ausgleich zu fehlenden «Medium»-Formen in der Grammatik, «mediale» Wörter. Etwa «dulden»: Man kann niemand dulden machen, nur leiden; der Leidende selber aber vermag zu dulden.

<sup>9</sup> Ges. Werke in zwei Bd.en (D. WELLERSHOFF), Wiesbaden 1968, 1333f (Roman des Phänotyps).

<sup>10</sup> SW (G. COLLI – M. MONTINARI) KSA IV 29–31.

<sup>11</sup> Ges. Werke I – (H.U. v. BALTHASAR), Heidelberg 45–47; Œuvre poétique (Pléiade) 238–240:  
*Je vois bien des manières de ne pas être, mais il n'y a qu'une manière seule  
D'être...*

...

*O mon Dieu, je la vois, la clef maintenant qui délivre,  
Ce n'est point celle qui ouvre, mais celle-là qui ferme!*

<sup>12</sup> J. Sp., Der Mensch ist Person, Frankfurt/M. <sup>2</sup>1986, Kap. 7 – (Gehorchen ist menschlich).

<sup>13</sup> Orientierung am Kinde. Meditationsskizzen zu Mt 18, 3, Einsiedeln <sup>5</sup>1983, 23. Siehe J. Sp., Freiheits-Erfahrung, Frankfurt/M. 1986, Kap. 7 – (Kind-sein).

<sup>14</sup> H. FRIEDRICH, Epochen der italienischen Lyrik, Frankfurt/M. 1964, 391 (Sonett 83 [FRBY]):

*Non ha l'ottimo artista alcun concetto  
c'un marmo solo in sè non circoscrive  
col suo superchio, e solo a quelle arriva  
la man che ubbidisce all'intelletto.*

<sup>15</sup> «Das einzige Verhältnis des Bewußtseins zum Glück ist der Dank: das macht dessen unvergleichliche Würde aus.» TH. W. ADORNO, Minima Moralia, Frankfurt/M. (1951) 1962, 144.

<sup>16</sup> E. MITTERER, Entsühnung des Kain. Neue Gedichte, Einsiedeln 1974, 66:

*Einsicht beflügelt den Willen. Aber die Liebe  
findet ihr Glück im Gehorsam.*

<sup>17</sup> F. NIETZSCHE: «Um Freude irgendworan zu haben, muß man *Alles* gutheißen» KStA VII/2 160 (26[47]) (Vgl. bei SCHLECHTA III 893: «Gesetzt, wir sagen ja zu einem einzigen Augenblick, so haben wir damit nicht nur zu uns selbst, sondern zu allem Dasein ja gesagt»). B. WELTE: «Sinn» meint «die mögliche Übereinkunft meiner mit mir selbst als Übereinkunft mit meiner Welt». Auf der Spur des Ewigen, Freiburg i. Br. 1965, 20. «Etwas hat Sinn heißt also: es führt in die mögliche Übereinkunft meiner mit meinem Sein im Ganzen als eine Übereinkunft mit dem Seienden im Ganzen» (22).

<sup>18</sup> SW (E. ZINN), Frankfurt/M. 1955ff, II 93.

<sup>19</sup> WW in zwanzig Bd.en (MOLDENHAUER/MICHEL), Frankfurt/M. 1969ff, VI 12; VIII 231. Siehe bei ARISTOTELES den Terminus «to ti ên einai» für die Wesensgestalt (Met VII 7 1032 b 1): «das was es war zu sein».

<sup>20</sup> «C 37: «Bei hundert Konzerten im Jahr – wenn es drei gibt, wo man einigermaßen dabeigeblichen ist, ist das viel.»

<sup>21</sup> HÖLDERLIN: «Was bleibt aber, stiften die Dichter» (SW [Kl. Stuttg. Ausg.] II 198); RILKE: «Bleiben ist nirgends» (SW II 687); P. KLEE: «Einst werd ich liegen im Nirgend / bei einem Engel irgend» (Gedichte, Zürich 1960, 9).

<sup>22</sup> F. KAFKA: «Die Kunst ist ein von der Wahrheit Geblendetsein: Das Licht auf dem zurückweichenden Fratzensgesicht ist wahr, sonst nichts.» Ges. Werke in zwölf Bänden, Frankfurt/M. 1994, VI 186 (Oktavheft G).

<sup>23</sup> 46 / 239: Il n'y a pas besoin que je sois mort pour que vous viviez!

<sup>24</sup> Vgl. D. SÖLLE, Phantasie und Gehorsam. Überlegungen zu einer künftigen christlichen Ethik, Stuttgart-Berlin <sup>2</sup>1968.

<sup>25</sup> Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen, 15. Br.: SW (G. FRICKE / H.G. GÖPPER), München <sup>5</sup>1975, V 618.

<sup>26</sup> «Über allen Gipfeln...» ist weder ein Wetterbericht noch ein anthropologisches Emblem (eine Daseins-Interpretation). Diese Ruh' ist sie selbst und derart «bedeutend». Goethe zum «Symbol»: «Indem es vollkommen sich selbst darstellt, deutet es auf das Übrige» (an K.E. SCHUBARTH, 2. IV. 1818).

- <sup>27</sup> Vgl. J. Sp., Spiel-Ernst, Frankfurt/M. 1993; Spiel, in: Lexikon der Bioethik.
- <sup>28</sup> Zitiert von H. RAHNER, Der spielende Mensch, Einsiedeln <sup>8</sup>1978, 53.
- <sup>29</sup> F.J. J. BUYTENDIJK, Wesen und Sinn des Spiels, Berlin 1933, 117.
- <sup>30</sup> Eine Hochform solchen Lebens-Spiels stellt die «zweck-lose» Liturgie dar; vollends dort, wo sie, wie in BENEDIKTS Regel, zum Lebenszweck wird.
- <sup>31</sup> C 46: «Es ist sehr schwer, etwas Gutes zu tun, wenn man nicht den Blick hat. Wenn ich diese Sicherheit, die ich im musikalischen Gewebe habe, im Leben hätte, wäre ich woanders. Ich hab' sie nicht. – Zu spät angefangen mit der Liebe zu Gott.»
- <sup>32</sup> Das Menschliche. Wege zu seinem Verständnis, Stuttgart 1958, 229 (Der Spieler), PÉGUÏ: Das Mysterium der Unschuldigen Kinder. Wien-München 1958, 45 (Pléiade-Ausg. der *Ceuvres poétiques*, 345).
- <sup>33</sup> «... se ipsam cognoscere mentem», adaptiert HEGEL im Rückblick auf seine Philosophiegeschichte (WW 20, 455) VERGILS Programmzeile über die mühselige Gründung Roms (Aeneis – 33): «Solche Mühe hatte der Geist, sich selbst zu erkennen.» Siehe J. Sp., «Selbstverwirklichung» – christlich, in: Die neue Ordnung 56 (2002) 359–368.
- <sup>34</sup> «Wer Unendliches will, der weiß nicht, was er will.» F. SCHLEGEL, Kritische Schriften (W. RASCH), Darmstadt 1971, 12.
- <sup>35</sup> U. ZIEBARTH, Hexenspeise, Pfullingen 1976, 293.
- <sup>36</sup> Der Einsame: Werke. Gesamtausgabe in vier Bdn. (F. BOHNE), Wiesbaden o. J., IV 324 (Zu guter Letzt).
- <sup>37</sup> Polit. II 4 1262 b 11. Und beim Gastmahl selbst widerspricht – in DIOTIMAS Namen – SOKRATES: Die Liebe ziele statt auf Ganzheit auf das Gute. «Sind doch die Menschen bereit, sich sogar ihre eigenen Füße und Hände abschneiden zu lassen, wenn [sie] ihnen schädlich zu sein scheinen (205 e). Ähnliches findet sich dann (gegen C.G. JUNG'sche Integration?) in der Bergpredigt (Mt 5, 29).
- <sup>38</sup> A. DE MELLO, Warum der Vogel singt, Freiburg 1984, 75.
- <sup>39</sup> M. BLONDEL, Die Aktion (1893), Freiburg-München 1965, 405: «Das Leid ist das Siegel eines andern in uns.» – Darum schließt (anders als «happiness») Glückseligkeit nicht einmal den Schmerz aus. «Wir brauchen nicht anzunehmen, die Notwendigkeit dessen, was der Selbstüberwindung analog wäre, werde jemals aufhören, oder das Ewige Leben sei nicht zugleich ein Ewiges [Er-] Sterben. In solchem Sinn könnte es – so wie die Hölle ihre Freuden haben mag (Gott bewahre uns davor) – im Himmel etwas geben, das dem Schmerz nicht ganz unähnlich wäre (gebe Gott, daß wir ihn bald erfahren mögen).» C.S. Lewis, Über den Schmerz, Köln u. Olten 1954, 179.
- <sup>40</sup> Aus einem Chanson ist mir im Ohr geblieben: «Le bonheur n'est pas grande chose; s'est le chagrin, qui se repose.» (A. SCHOPENHAUER französisch?) Schon SOKRATES erklärt vor Gericht, an das Glück einer traumlos durchschlafenen Nacht reiche kaum etwas heran (Apol 40 d-e).
- <sup>41</sup> Oder, wenn er niemand wüßte, belastet ihn das – in seinem Glück: «Das Schwerste für den, der an Gott nicht glaubt: daß er niemanden hat, dem er danken kann.» E. CANETTI, Das Geheimherz der Uhr, Frankfurt/M. 1990, München 1987, 126.
- <sup>42</sup> Siehe z.B. G.M. MARTIN, «Wir wollen hier auf Erden schon...» Das Recht auf Glück, Stuttgart 1970.
- <sup>43</sup> M. FRISCH, Tagebuch, Neujahrstag 1949: Ges. Werke, Frankfurt/M. 1976, II 635ff.
- <sup>44</sup> So möchte ich bekannte Dicta präzisieren wie «Musik versteht man nicht, man erlebt sie.»
- <sup>45</sup> Ges. Werke, Frankfurt/M. 1983 III 198f. u. 177. – Abstrakt formuliert, zum Gedicht wird ein Text, zur «Klangplastik» die Partitur, wenn alles rückstandlos Mitteilung wird (G. KALOW, Poesie ist Nachricht, München 1975, 69f). «Einfach Sprache. Sprache einfach. In die Terminologie... der Informationstheorie übersetzt, heißt das: Gedicht – redundanzfreier Text.»
- <sup>46</sup> Schwerkraft und Gnade, München 1952, 209. Bevor das Werk darum Information – Anteilgabe ist (KALOW, 69f., zitiert E. POUND: «... einfach Sprache, bis zur Grenze des Möglichen mit Sinn geladen») ist es – nicht minder restlos – Anteilnahme; die Redundanz, von der es frei ist, ist das «Rauschen» seiner selbst: Es zeigt, was ist. – «Es ist so.»
- <sup>47</sup> Erhellend nüchtern steht im Lukas-Evangelium zu lesen (17, 10): «Wenn ihr alles getan habt, was euch aufgetragen wurde, sollt ihr sagen: Wir sind unnütze Sklaven...»

<sup>48</sup> P. RICGBUR, Die Fehlbarkeit des Menschen, Freiburg/München 1971, 96. – Das belegt im übrigen, daß Transzendenz nicht zuerst ein Fluchtphänomen oder Kompensationsphänomen Benachteiligter oder Gescheiterter ist, sondern daß sie ursprünglich dem Glück inhärent.

<sup>49</sup> Gegenbegriff ist dort nicht, wie beim griechischen *téleios*: unvollständig, sondern: geteilt, zerstreut.

<sup>50</sup> TH. W. ADORNO: «Sprache interpretieren heißt: Sprache verstehen, Musik interpretieren: Musik machen.» Aus dem Msk. zitiert von H. PLESSNER, Anthropologie der Sinne, in., Neue Anthropologie (Hg. H. G. GADAMER / P. VOGLER), Stuttgart München 1972ff, VII 3–63, 31. (Das besagt Zustimmung wie Widerspruch zur Philippika R. BOCKHOLDTS, Über musikalische Interpretation, in: S. CELIBIDACHE, Über musikalische Phänomenologie [G. LEHMHAUS], München 2001, 69–87.)

<sup>51</sup> Womit nicht Emotionalität gemeint ist, sondern – nach einer Tradition von der Bibel bis B. PASCAL – die Mitte der Person (siehe Salomos Bitte: «Verleih deinem Knecht ein hörendes Herz, damit er dein Volk zu regieren und das Gute vom Bösen zu unterscheiden versteht» – 1 Kön 3, 9).

<sup>52</sup> Siehe die Präzisierung SCHMIDT-GARRES – 41. – Als Wesen des Wortes ist der Mensch von Wesen Antwort. Als Antwort sind wir im Gespräch – ja, selbst ein solches. F. HÖLDERLIN: «Seit ein Gespräch wir sind...» Versöhnender, der..., 3. Fass.: SW (Anm. 21) II 143.

<sup>53</sup> W. JAMES, The Writings of... (Ed. J. J. McDERMOTT), Chicago 1977, 208: «... a simple *that*» (A World of Pure Experience). N. KITARO, Über das Gute. Eine Philosophie der reinen Erfahrung, Frankfurt/M. 1989, 29: «Erfahren bedeutet, das Tatsächliche als solches zu erkennen; ohne alles Mitwirken des Selbst nach Maßgabe des Tatsächlichen zu wissen... kein Subjekt und kein Objekt.»

<sup>54</sup> Worte in Versen, München 1959, 80 (Der Reim).

<sup>55</sup> R. M. RILKE vor der Anemone, ihrem «in den stillen Blütenstern gespannte[n] / Muskel des unendlichen Empfangs» (SW I 753f [Sonette an Orpheus II 5]):

Wir, Gewaltssamen, wir währen länger.

Aber, wann, in welchem aller Leben,  
sind wir endlich offen und Empfänger?

<sup>56</sup> SW, Stuttgart/Augsburg 1856–1861, VII 392–394.

<sup>57</sup> Rezeption – Empfangnis ist durchaus nicht passiv, sondern – wie erwogen – «medial»: sich auf-tun für und sich erfassen lassen. – R. Schaeffler: «... man darf sich in diesem Zusammenhang daran erinnern, daß das Wort ‹Erfahrung› und die lateinische Vorkabel *experientia*, die es ins Deutsche übertragen will, von dem ‹Bis zum Ende Hindurchgehen› (*ex per ire*) spricht. Wer nicht zur Kontinuität eines Weges findet, den er bis zum Ende hindurchgehen kann, hat Erlebnisse, aber macht keine Erfahrung. Das griechische Wort *empeiria* aber bezeichnet das, was man hereinbringt, wenn man am Ende einer großen Reise in den Hafen (*to empóron*) einkehrt, sozusagen die Ernte, die man einbringt, wenn man Vieles gesehen, aber sich zugleich darauf ‹einen Vers gemacht› hat. Und es ist deutlich: das muß gelernt werden.» Fähigkeit zur Erfahrung, in: Was ist Erfahrung? Theologie und Naturwissenschaft im Gespräch (Hg. J. AUDRETSCH – K. NAGORNI), Karlsruhe 2002, 35–74, 42.

<sup>58</sup> *arrhabón* (2 Kor 1, 22; Eph 1,14), was mehr besagt als ‹Unterpfand›: Anzahlung, erste Rate.

<sup>59</sup> AUGUSTINUS, De civitate Dei, vorl. Absatz. – So hätte jetzt schon ein nicht zu bescheidenes Denken dem erfahrenen ‹Es ist so› auf den Grund zu gehen: zu dem abgründig ursprünglichen ‹Ist›, das darin erscheint. Siehe den Satz, mit dem MAURICE BLONDEL sein großes Werk *L'Action* von 1893 schließt: Es gehe um ein Wort, das selbst ein Tun ist, «une action, il faut le dire: ‹C'est.›»

<sup>60</sup> Über den Schmerz, Schlußabsatz.

<sup>61</sup> *Screwtape*: «Musik und Stille – wie hasse ich beides!» (C. S. LEWIS, Dienstanweisung für einen Unterteufel, 22. Brief, München 1981, 138).

<sup>62</sup> Buchstabierübungen, München 1980, 159 (Musik und Stille).

«DEGOUTANTES VERHÄLTNIS ZUM CHRISTENTUM?»

*Notiz in eigener Sache*

Die Sprache hält mitunter Fallstricke bereit. So war in der letzten Ausgabe der COMMUNIO zu lesen<sup>1</sup>, dass nicht wenige Intellektuelle zum Christentum «ein degoutantes Verhältnis» unterhalten. Gemeint war eine distanziert abschätzige Haltung, die in bestimmten Zirkeln zweifellos zu finden ist – nicht aber, dass diese Haltung selbst degoutant, also widerlich sei. Oder doch? Spätestens seit Freud wissen wir, dass sich im sprachlichen Lapsus verrät, was einer eigentlich sagen will. Wer dann noch meint, seinen *Fauxpas* nachträglich richtig stellen zu müssen, gibt unweigerlich zu, etwas gesagt zu haben, was besser ungesagt geblieben wäre. Wie da den Verdacht entkräften, dass hier der kritische (oder sich für kritisch haltende) Intellektuelle als degoutanter Zeitgenosse diffamiert werden sollte? Eine solche – noch dazu öffentliche – Diffamierung wäre natürlich selbst degoutant – und unchristlich wohl auch, oder?

Zugegeben, es gibt gute Gründe für ironische Distanzierungen oder Abwehrreflexe gegenüber dem Christentum. Es machte und macht nicht immer die beste Figur. Dem einen rückt die Vorstellung zu nahe, dass Gott auch das Verborgene sieht – möglicherweise hat ihm eine rigide Drophypothese die Botschaft von der Philanthropie Gottes vergiftet (Tilman Moser). Ein anderer echauffiert sich über die «Gottprotzigkeit» (Elias Canetti) mancher Prediger, die so tun, als kommunizierten sie mit der Vorsehung wie andere mit ihren Nachbarn oder Kollegen. Ein Dritter wendet sich gelangweilt ab, weil er das Salz des Evangeliums in der «süßsauren Katechetensprache» (Samuel Beckett) nicht mehr so recht zu erkennen vermag. Einem Vierten müssten sie erlöster aussehen, die Christen (Friedrich Nietzsche). Einem Fünften ... Die Liste ließe sich beliebig fortsetzen. Ernster wird es, sobald die keineswegs zu leugnenden historischen Hypothesen des Christentums, also Kreuzzüge, Inquisition, Hexenverfolgungen und Antijudaismus ins Feld geführt werden. Der Anspruch des Christentums, die Religion

der Liebe für alle zu sein, scheint durch seine von Blut und Tränen gezeichnete Geschichte ein für alle Mal diskreditiert. Eine degoutante Geschichte, zweifellos! Doch nur degoutant? Lässt sich die Geschichte des Christentums auf eine Kriminalgeschichte reduzieren? Kann man mit Schnädelbach & Co die sieben «Geburtsfehler» des Christentums auflisten und es damit bewenden lassen? Man kann zweifellos, aber nimmt man dann nicht einen Teil für das Ganze? Vielleicht genügt hier der Hinweis, dass der durch eine Hermeneutik des Verdachts geschärfte Blick selbst von Blindheit geschlagen sein kann.

Zweifellos können die sich auftürmenden Trümmer der Kirchengeschichte den Blick auf das Antlitz des Gekreuzigten verstellen und den Zugang zur Botschaft Jesu von der zuvorkommenden Vergebungsbereitschaft Gottes erschweren – eine Botschaft, die in seiner Passion einen fleischgewordenen Kommentar gefunden hat (vgl. Lk 23, 34). Der Gekreuzigte aber *lebt*, und er hat denen, die glauben, nicht nur die Gabe des Friedens und der Vergebung hinterlassen, sondern auch Anteil an seinem Zeit und Tod überwindenden Leben geschenkt. Die Kirche verdankt ihre Identität dieser Gabe; aus sich selbst ist sie nichts, und – unabhängig von institutionellen Struktur- und Verfassungsfragen – ist Kirche in dem Maße lebendig, als sie auf diesen lebensstiftenden Ursprung zurückkommt. Der *Transitus* vom Tod zum Leben, der im Evangelium verkündet und in der Liturgie der Passion und Auferstehung Christi gefeiert wird, ist das Geheimnis des Glaubens, das die Kirche weiterzugeben und zu bezeugen hat. Erfolg ist ihr dabei nicht garantiert, wohl aber hält sie das Bewusstsein wach, dass der unersättliche Hunger des Menschen nach Transzendenz und sein unstillbarer Durst nach Glück von säkularen Ersatzideologien nicht befriedigt werden kann.

Dass Christen und Christinnen durch ihr schuldhaftes Verhalten die Glaubwürdigkeit der Botschaft Christi immer auch massiv beeinträchtigt haben, ist unbestritten. Dennoch dürfte die Vermutung nicht fehlgehen, dass das Herunterleiern der kollektiven Verfehlungen der Kirche für manche Zeit

genossen die Funktion hat, sich eine Botschaft von vornherein vom Leib zu halten, die ins Innerste treffen und lebensumstürzende Konsequenzen haben könnte. Routinierte Christentumskritik gleichsam als Abschirmungsstrategie. Auch wüsste man manchmal gerne genauer, wie die sich – gemütlich? – in der Kritik einrichtenden Kritiker zu den Fragen *Was ist der Mensch?* und *Was darf dieser am Ende erhoffen?* verhalten. Auf die Gefahr hin, die Gepflogenheiten der *political correctness* vollends zu verletzen, sei am Ende die Frage riskiert, ob die Haltung mancher Kritiker nicht in der Tat ins Degoutante hinüberspielt, wenn sie das Christentum gnadenlos auf die Hypothesen seiner Vergangenheit *fixieren* und ihm die Fähigkeit zu Selbstbesinnung und Umkehr absprechen. Die Aufdeckung der Wahrheit der Geschichte wird am Ende

allerdings nicht von den Tribunalen dieser Welt abhängig sein. Dennoch sollte die ablehnende Schärfe mancher Urteile bei Christen nicht einfach apologetische Reflexe auslösen, sondern Anlass sein, sich selbstkritisch zu ihrer eigenen Geschichte zu verhalten. Dass dies möglich ist, haben eindrucksvoll die Vergebungsbitten gezeigt, die Papst Johannes Paul II. am 12. März 2000 für die Verfehlungen der Christen vor Gott getragen hat. Aber vielleicht ist es schon wieder degoutant, daran zu erinnern.

Jan-Heiner Tück

---

<sup>1</sup> Vgl. H. HOPING – J.-H. TÜCK, *Christlicher Universalismus angesichts der schwachen Vernunft. Karl Rahner zum 100. Geburtstag*, in: IkaZ. Communio 33 (2004) 199–205, hier 199.

## EDITORIAL

Wer vor einigen Wochen miterlebt hat, wie die Griechen den Gewinn der Europameisterschaft bejubelt haben, wird für die Freude Verständnis gezeigt haben. Für sie selbstverständlich, für uns eher unverständlich, wurden die heimkehrenden Spieler und Verantwortlichen von den ortsansässigen orthodoxen Bischöfen gesegnet. Ganz gleichgültig, ob man dieses Zeichen eher national als religiös wertet, die Frage nach der «christlichen» Freude ist von daher gestellt. Andererseits kann nicht übersehen werden, dass wir uns in unserem Sprachraum mit der christlichen Freude nicht leicht tun. Katholiken aus anderen Ländern, die längere Zeit bei uns leben, konstatieren immer wieder, dass sie die hiesige Kirche zum Teil als resignativ und müde erleben. Von christlicher Freude sei nur partiell etwas zu spüren. Dies ist keine repräsentative Aussage, aber kann doch für uns als Anstoß dienen. Denn schließlich hat die Gemeinschaft der Glaubenden das Evangelium, die «frohe Botschaft» zu verkünden. Kennzeichnend für die biblische Botschaft ist, dass Freude nicht etwas vom Menschen selbst Gewirktes ist, sondern ihren Grund in Gott hat. Die Begegnung mit dem auferstandenen und erhöhten Herrn ist es, die die Jünger «in großer Freude» nach Jerusalem zurückkehren ließ (Lk 24,52). Zugleich zeigt sich Gott, wie der Psalmist sagt, als der, der in Freude das Leben bejaht und das Leben schenkt (Ps 16,9.11). Der Evangelist Lukas verkündet uns «eine große Freude, die dem ganzen Volk zuteil werden soll» (Lk 2,10). Paulus sieht als den Grund der Freude das «Sein in Christus», das zugleich eine Gabe des Heiligen Geistes ist (Röm 14,17), während Johannes – besonders in den Abschiedsreden – auf die schon anwesende, zugleich aber doch zukünftige «vollkommene Freude» verweist (Joh 15,11; 16,20–24; 17,13).

Genau diese johanneische Sichtweise, die die Spannung zwischen dem Jünger-Sein in der Welt, «die euch hasst», und der Freude über den wiederkommenden Herrn zum Ausdruck bringt, und die zugleich die «Nachfolge» des Petrus in der Kreuzesnachfolge Jesu sieht, lässt HANS URS VON BALTHASAR vom «Dilemma Freude und Kreuz» sprechen. In diesem Beitrag, den Balthasar 1968 in der Zeitschrift «Concilium» unter der Überschrift «Die Freude und das Kreuz» erstmals veröffentlichte, spricht er vom «Brennen der Freude» in der «Kirche zwischen den Zeiten». «Und zwar deshalb, weil sie das Kreuz nie als ein *fait accompli* in der historischen Zeit hinter sich lokalisieren kann ... Sie kann sich nie so im Osterereignis

etablieren – und infolgedessen der vollkommenen Osterfreude – daß sie sich nicht immer auch mit Jesus unterwegs zum Kreuz befinden müßte, nicht nur als die Sünderin, die sich darob freut, bald von ihren Sünden erlöst zu sein, sondern auch als die Liebende, der vor Augen steht, welchen Preis der Geliebte für die Erlösung wird zahlen müssen».

Unter einem anderen Gesichtspunkt geht MAGNUS STRIET eine ähnliche Fragestellung an: «Gespannte Freude – oder: Wider eine verharmlosende Spiritualität der Klage». Striet konstatiert, dass in der Gegenwartstheologie Fragen der Klage und der Theodizee ein breiter Raum gewidmet, die Doxologie dagegen eher vernachlässigt wird. Gerade der Hoffnungsaspekt des christlichen Glaubens ist Grund zur Dankbarkeit und Freude an einem Gott, «von dem in der Begegnung mit ihm Antwort erhofft wird auf die Fragen, die uns jetzt bedrücken».

Die Erfahrung von Liebe als «Grund des Seins» und die ihr innewohnende Freude, «die einem naturgemäßen Umgang mit der Schöpfung entspringt», bewegte den englischen Schriftsteller Clive Staples Lewis dazu, Christ zu werden. Diese Freude, bemerkt THOMAS MÖLLENBECK in der Ausfaltung von Lewis Denkweg zur Konversion, «ist sogar zutiefst natürlich, denn in ihr tut sich der Ursprung aller Natur jenem Geist kund, der von sich absieht und die Geschöpfe wahrnimmt, wie sie geschaffen sind.»

Es verwundert nicht, dass an dem Ort, an dem Kreuz und Leiden, aber auch die Auferstehung gefeiert wird, – in der Liturgie – die Freude eine herausgehobene Rolle spielt. Dies kommt sowohl in den Beiträgen von RUPERT BERGER wie von JEAN-RUDOLPHE KARS zum Ausdruck. Berger streicht in seinem Artikel «Die Freude an Gott ist unsere Stärke» die Implikationen der Freude heraus, die der Gottesdienst beispielsweise mit seiner bewussten Unterbrechung des Alltags besitzt. Kars benennt theologische Grundaussagen anhand der Musik des Organisten und Komponisten Oliver Messiaen, der das Thema «Freude» vielfach musikalisch variierte, wie beispielsweise den Geist der Freude, die Freude der Auferstehung u.a.

«Freude» ist ein Grundwort des kurzen Lebensberichts aus dem Alltag der KLEINEN SCHWESTERN in Südtunesien, der in seiner schlichten Anmut und Konkretheit jene innige Freude ausstrahlt, von welcher die Ordensfrauen in ihrem Alltag Zeugnis ablegen und die sie in der Begegnung mit den muslimischen Brüdern und Schwestern erleben dürfen.

In seiner Besprechung zum Buch des Mediävisten JACQUES LE GOFF «Lachen im Mittelalter» (2004) geht Nikolaus Lobkowicz der spannungreichen Einstellung zum Lachen in der Kirche nach, die im Mittelalter «von rigoristischer Ablehnung bis zu wohlwollender Duldung des Lachens alle Möglichkeiten offen ließ». Besonders aufschlussreich ist dabei die Frage, warum die klassischen Ordensregeln dem Mönch das Lachen untersagen. Dies hatte «mit dem ungezügelten Öffnen des Mundes zu tun. Die

Augen sind Fenster und der Mund ist ein Tor, verbinden uns somit mit der Außenwelt. Sie sind damit zwei Öffnungen für das Eindringen der Sünde». Auch wenn das Argument heute so nicht mehr überzeugt, so zeigt es doch etwas von der Ernsthaftigkeit des klösterlichen, sicherlich nicht freudlosen Lebens, das sich bewusst von der Sünde fernhalten wollte und will.

Ein anderer Aspekt der mittelalterlichen Theologie – genauer gesagt derjenige der Tugendethik – scheint mir auch heute noch bedenkenswert und ein Hinweis für die «christliche» Freude zu sein. Die gegenwärtige Thomasforschung hebt bei der Tugendethik besonders den Gedanken hervor, dass der Mensch durch regelmäßige Übung sein Handwerk beherrscht. Dieser Gedanke, von Aristoteles herkommend, lässt Thomas dann zu folgender Definition von Tugend gelangen: «Tugend ist, was den, der sie besitzt, in seinem Sein und Handeln gutmacht» (*Summa theologiae* I-II, q. 55,3). Thomas, der hier über die notwendigen handwerklichen Fähigkeiten hinaus (wie z.B. im Sport) an die theologischen und ethischen Tugenden denkt, drückt damit zugleich aus, dass diese Haltungen zugleich Leichtigkeit und Freude schenken. Wie ein Pianist, der virtuos sein Instrument beherrscht, Freude erahnen lässt, so gilt dies auch für die Christen, die aus Glauben, Hoffnung und Liebe ihr Leben gestalten und in ethischen Grundhaltungen (Gerechtigkeit, Klugheit, Wahrhaftigkeit u.a.) ausprägen. Aus christlicher Perspektive kommt beides in der Tugend zusammen: das von Gott Geschenkte und das vom Menschen Eingebübte.

Die damit verbundene Haltungsethik ist auch ein Beitrag zur christlichen Freude – gegen Resignation und Müdigkeit.

*Herbert Schlögel*

HANS URS VON BALTHASAR

## DIE FREUDE UND DAS KREUZ

### I. DIE FRAGESTELLUNG

#### a) «Vollkommene Freude»

Daß das Christentum eine «freudige Botschaft» ist, sein Grundklang deshalb unbestritten die Freude sein muß, liegt schon im Wort Eu-angelion. Es ist «Ankündigung großer Freude», als «Friede auf Erden» (Lk 2,10.14, und Friede und Freude sind oft austauschbare Bezeichnungen für das letzte Heilsgut; Joh 14,27; 16,33; Röm 14,17; Gal 5,22), Überhöhung der alttestamentlichen Freude des Glaubenden an Gott in seinem offenbaren Worte<sup>1</sup>, Überhöhung der israelischen religiösen Kultfreude<sup>2</sup> – und man weiß, mit welcher Freude Juden bis heute Feste zu feiern pflegen! –, weil das «Wort Fleisch» wird und durch dessen Kreuzigung die Liebe Gottes zu uns vollendet, unüberbietbaren Ausdruck erhält (Röm 8,32 ff). So ist die neutestamentliche Freude durch keine andere Haltung in Frage zu stellen, einzuschränken, zu relativieren. Sie ist nicht nur Antwort auf die Haltung im Himmel vor Gott, wo jede Träne getrocknet wird (Apk 7,17; 21,4), sondern eine Antwort auf die letzte Haltung Gottes selbst, dessen «größere Freude» sich im Verzeihen der Sünde, im Wiederfinden des Verlaufenen und Verlorenen offenbart (Lk 15,7.10<sup>3</sup>; vgl. V 24,32). Wenn hier von der Freude Gottes als des Vaters die Rede ist, so muß sich diese Freude auch im offenbarenden Sohn kundtun, der gerade über die Offenbarungsweise des Vaters «jubelt» (Lk 10,21; vgl. Apk 2,26.28), und wie Jesus «im Heiligen Geiste jubelt», so kann der Jubel der Gläubigen, um rechte Antwort auf Gottes Freude sein zu können, auch nur im Heiligen Geiste erfolgen: der Geist wirkt die (das Himmelreich ankündigende, eschatologische) Freude: schon in der Kindheitsgeschichte (Lk 1,14.44.47), erst recht nach der

*HANS URS VON BALTHASAR, 1905 in Luzern geboren, gestorben 1988 in Basel. Priester 1936. 1987 Verleihung des Wolfgang Amadeus Mozart-Preises in Innsbruck. Ernannter Kardinal 1988. Mitbegründer dieser Zeitschrift. Gilt als einer der bedeutendsten Theologen des 20. Jahrhunderts. – Dieser Aufsatz erschien erstmals 1968 in der Internationalen Zeitschrift für Theologie «CONCILIUM».*

Auferstehung des Herrn (Apg 13,52; vgl. 5,41). Insofern diese christliche Freude einen ewig unüberholbaren Gegenstand hat – die Offenbarung der nicht-an-sich-haltenden Liebe Gottes – trägt sie in sich auch subjektiv eine unüberholbare Qualität, weshalb sie bei Johannes fünfmal als «vollkommene Freude» bezeichnet wird (15,11; 16,24; 17,13; 1 Joh 1,4; 2 Joh 12). Dieses restlose Erfülltsein heißt: «zur eschatologischen Vollendung gebracht werden».<sup>4</sup>

### b) Dilemma Freude und Kreuz

Damit wird das Problem zwischen Freude und Kreuz um so schwieriger, denn vom Gesagten aus läßt sich der Gedanke nicht abweisen, alles Leiden in der endgültigen, neutestamentlichen Offenbarung Gottes sei – sowohl in Christus wie in den Christen – nur als eine Funktion der Freude aufzufassen und zu rechtfertigen. So aber könnte dem Leiden seine letzte, schmerzlichste Spitze in ähnlicher Weise abgebrochen werden, wie sie etwa (durchaus bewußt und beabsichtigt) in Buddhismus oder Stoa durch die Apatheia abgebrochen wird, und dann würde im Christentum das Leiden nicht wirklich ernst genommen. Wenn jedoch diese unmögliche Folgerung abgewiesen und dem Kreuz Christi der absolute Ernst der Gottverlassenheit zugestanden wird, wie es notwendig ist, wenn Christus für uns «zur Sünde» und «zum Fluch» (2 Kor 5,21; Gal 3,13; vgl. Röm 8,3) gemacht, um «unsertwillen preisgegeben»<sup>5</sup> wurde, und wenn außerdem eine «Nachfolge» des Jüngers ins Kreuz (Joh 21,19) wenigstens bis zu dem Punkt führen muß, wo mit dem unterscheidenden Kreuzesleiden ernst gemacht wird: wie soll da noch von Freude die Rede sein können?

### c) Zwei Lösungsversuche

Man könnte das Dilemma von zwei Seiten her aufzulösen versuchen. Man könnte zunächst den Versuch machen, das Kreuzesleiden Jesu mit Einschluß der Gottverlassenheit als einen paradoxen Ausdruck seiner Freude verstehen, wie das einmal von Albert Frank-Duquesne («Joie de Jésus-Christ»)<sup>6</sup> mit großem Ernst<sup>7</sup> versucht worden ist: «Trotz der Verworfenheit, der unfäßlichen, höllischen Verlassenheit seiner letzten Stunde am Kreuz gibt es kein Herz, das von wahrer Freude so sehr überströmte als Jesu Herz ... ein verborgener Jubel durchbebt ihn. Als bildete die «Hölle» der verfinsterten Liebe – jenseits alles Genusses, jeder möglichen Rückbesinnung auf sich selbst – gerade die eigentliche, nackte und entblöbte Wirklichkeit der Liebe, und also der Freude, ... der großartig grundlosen, göttlich freien und spontanen, der Freude am Gehorchen, der Freude, bis zum Opfer zu lieben, der Freude sich dahinzugeben, einer Freude, die ganz in Gott «gesetzt» ist

... Die Freude ist dann nicht mehr «psychologisch» und erlebt, somit irgendwie zukommend, kontingent, akzidentell, sondern wird «ontologisch», wesenhaft, das Sein selbst begründend, transzendent und vergöttlichend<sup>8</sup>.» Vielleicht dürfen wir in diesem Worte bereits die Lösung unserer Frage erblicken; aber sie überfällt uns zu rasch: kann dort wirklich von Freude die Rede sein, wo nichts mehr von ihr erfahren wird?

Versuchen wir es von der andern Seite her, von der der nachfolgenden Jünger: «Sie gingen voller Freude vom Hohen Rat hinweg, weil sie würdig befunden wurden, um des Namens Jesu willen Schmach zu leiden» (Apg 5,41). Von dieser Aussage her könnte man versuchen, die Selbstaussagen Pauli über sein «Mitgekreuzigtsein mit Christus» (Gal 2,19) auszulegen, auch und gerade wo er seine äußersten physischen und geistigen Leiden aufzählt: Fluch, Verfolgung, Verleumdung, Verachtung bis zum Kehricht der Welt und Abschaum aller (1 Kor 4,10-13), Tragen des Leidens Jesu an seinem Leib (2 Kor 4,10), Stigmatisierung (wie immer sie zu verstehen sei: Gal 6,17) – und man müßte daneben, als die geheime Quelle von alledem, den Satz stellen: «Ich überströme von Freude in all unsern Drangsalen» (2 Kor 7,4). So stehen Bedrängnis und Freude im Neuen Bund noch öfter nebeneinander; Mt 5,13 par; Apg 7,55 ff.; 1 Thess 1,6.

#### d) *Tiefere Antinomie*

Aber haben wir in beiden Versuchen den Boden der Frage schon berührt? «Traurig ist meine Seele bis zum Tod», sagt Jesus (Mk 14,34; Mt 26,38). Und was ist das für ein Zustand, wenn Paulus «am Leben verzweifelt» (2 Kor 1,8)? Wird der Gedanke nicht völlig abstrakt und leblos, der solches von der Freude her interpretieren möchte? Etwas ist hier übersprungen worden: die Zeitlichkeit. Die Abfolge der Augenblicke, die mit verschiedenen, ja entgegengesetzten Inhalten gefüllt werden müssen. «Es gibt eine Zeit zum Weinen und eine Zeit zum Lachen. Es gibt eine Zeit zum Seufzen und eine Zeit zum Tanzen ... » (Koh 3,4). Nun wird man freilich sagen: weder Christus noch der Christ verlieren sich selbst in diese Gegensätze hinein; es gibt einen überzeitlichen Punkt, von dem her sie die Unterschiede beherrschen, ihnen ihren letzten Wertgehalt zuweisen: den Willen Gottes, die Sendung. Das ist wahr. Aber geht nicht der Gesendete mit seinem Auftrag von Gott «weg» in die Tiefen der Zeitlichkeit hinein, deren Gegensätze, Widersprüche er – gerade christlich! – bis auf den Grund auskosten muß? Beginnt nicht der Hymnus vom gehorsamen Christus damit, daß er sich an seine Gottgestalt nicht klammert, sondern sie fahren läßt, in die Leere der Zeitlichkeit hinein? (Phil 2,6-7). Diese Sinnrichtung der Sendung Christi weist ihn hin auf das Sinnziel des Kreuzes als der Gottverlassenheit und damit des Verlustes jeder Freude, in den «Tod mit der Scheol im Gefolge»

(Apk 6,8), und dort ist jede Verbindung mit dem, was im Sinn Gottes und des Gottesreiches Freude heißt, schlechthin abgebrochen (Ps 6,6 usf.). Wer in der «dunklen Nacht» ist, hat nicht die geringste Möglichkeit mehr, seine Erfahrung mit der (für immer!) verlorenen Freude in Verbindung zu bringen.

Es wird deshalb angemessen sein, in einem zweiten Denkgang nicht mehr apriorisch, sondern – auch diesmal anhand der Heiligen Schrift – aposteriorisch den Weg abzuschreiten, der uns von der ganz humanen Leidenserfahrung aus stufenweise christlich tiefer führt. Dabei muß sich dann zeigen, ob wir zuletzt die von Frank-Duquesne aufgestellte Hypothese erhärtet finden oder nicht.

## II. ETHISCHE VORÜBERLEGUNGEN

Wenn Freude nicht einzig von ihrem Gegenstand her definiert werden kann, weil sie zunächst ein Zustand und eine Affektion des Subjekts ist<sup>9</sup>, so ist sie doch andererseits noch viel weniger mit jenem Zustand gleichzusetzen, der als sinnliches Behagen oder auch nur als geistliches Glücksgefühl beschrieben werden kann. In den Seligpreisungen steht auf seiten des «selig» ohne Zweifel eine Freude, wie verborgen auch immer sie sein mag, während das Subjekt als «armes», «trauerndes», «nach Gerechtigkeit hungerndes und dürstendes», «verfolgtes» und «geschmähtes» weder Behagen noch Glücksgefühl kennt. Diese Seligpreisungen stehen in der religiösen und philosophischen Weltliteratur nicht vereinzelt da; sie sind vielmehr der Höchstfall eines allgemeinmenschlichen Themas: daß auf allen Ebenen – vom Biologischen bis zum Ethischen – das Leid und der Schmerz eine positive Rolle besitzen: bei der Zuchtwahl der Gattung wie bei der Inzuchtnahme des Individuums, nicht nur des Kindes durch Eltern und Schule, sondern immer wieder auch der reifen Einzelperson, die als solche nur existiert in der Spannung zu einem nie voll verwirklichten Ideal, im Selbstüberstieg, in der Unterwerfung des Triebes unter die Vernunft, der Neigung unter die Pflicht, oder, weniger rigoristisch ausgedrückt, im «ethizesthai» der Neigungen (Aristoteles): in der Versittlichung der ganzen untersittlichen Sphäre im Menschen. Und je höher eine Ethik und Religion vom Menschen denkt, je mehr Gottnahes, Ewiges sie ihm zubilligt, desto mehr Entsagung wird sie auch von ihm fordern: als Askese (Indien) oder als Martyrermut (Sokrates) oder als unerbittlicher Imperativ, alle egoistischen Maßstäbe den allgemeinmenschlichen, sozialen unterzuordnen (Kant). Ein Christ wie Boethius kann sich durchaus und mit Recht angesichts des Todes von der «Philosophie» trösten lassen.

Der individuelle und der soziale Gesichtspunkt gehen Hand in Hand. Nietzsche kann vom Einzelnen um seiner Selbstzucht willen jeden Schmerz, jede Überwindung verlangen, da ein «großer» Mensch nur am

Widerstand wächst. 'Ο μὴ δαρεῖς ἄνθρωπος οὐ παιδεύεται: der nie Geschundene wird nie erzogen. Und die Lösung aus dem Kantischen Entweder-Oder zwischen Neigung und absoluter Pflicht liegt gewiß nicht in einem Kompromiß zwischen beiden (das hat Schiller jedenfalls nie gemeint), sondern entweder in einer Angleichung der Neigungen an die Pflicht (was immerfort Opfer verlangt), oder in der Entdeckung einer Liebenswürdigkeit in der Pflicht selbst, was vornehmlich auf zwei Arten geschehen kann: entweder indem man in sich eine größere Neigung für das allgemeine Gute als für das private entwickelt (Hegel, Marx), oder indem der «kategorische Imperativ» sich dem Menschen selber entgegenneigt als kategorisch selbstlose Liebe (wie im Christentum).

Verweilen wir einen Augenblick bei der ersten Möglichkeit: die hegelische Philosophie entwickelte eine solche Leidenschaft für die Vollständigkeit der Wahrheit (das «absolute Wissen»), daß sie diesem «höchsten Gut» nicht nur das Glück, sondern den ewigen Bestand des Individuums, auch des menschlichen, unbedenklich opfert und wenigstens vom Philosophen den bewußten Vollzug dieses Selbstopfers verlangt. Es ist ein «spekulativer Karfreitag» (obschon Hegel den Ausdruck etwas anders versteht als wir jetzt), an welchem der Einzelne seinen ganzen Eigenbestand aufgebend sich der Integration des Ganzen zur Verfügung hält, das ihn ohnedies in Beschlag nehmen wird. Aber während die zwangsweise Expropriation des Privaten für das Gemeinwohl vor allem das Gesicht des Schmerzes und des Todes zeigt, hat der philosophische Mitvollzug der Seinsbewegung den Charakter einer letzten Befreiung, Befriedigung, Freude. In der marxischen Variation heißt das nun aber: die Expropriation des Privateigentums zugunsten des Gemeinguts zeigt als dialektischer Geschichtsprozeß einen unerbittlich harten, ja katastrophenhaften Duktus, aber das Verstehen und Bejahen dieses Prozesses, seine bewußtseinshafte Seite, ist die Opferung des persönlichen Glücks für das Glück der (kommenden) Menschheit: und hier liegt das unauflösbare Paradox des Marxismus: daß die *Freude* der Selbsthingabe für dieses eschatologische Ideal, an dem ich persönlich nicht teilhaben werde, größer ist als das erstrebte *Glück* einer Menschheit, die eigentlich keinen Anlaß mehr haben wird, sich derart heroisch selber zu übersteigen. So wie ja auch bei Hegel das «absolute Wissen» weniger war als die Freude, an seiner Erreichung durch Selbstaufgabe mitzuwirken. Wie bei Homer, in der Tragödie und bei Aristoteles ist auch im modernen Denken der kämpfende und leidende Mensch mehr als der zuschauende Gott, die leidvolle Sehnsucht nach dem Absoluten mehr als das leidlose, in sich geschlossene «Wissen des Wissens». Nur kommt in der Moderne das Bewußtsein des Prozesses (der Evolution) hinzu: das dürfte der Grund und die einzige Entschuldigung dafür sein, daß wir täglich die Presseberichte über immer ausgedehntere Kriege und Hungersnöte, totale Bedrohungen der Menschheit

auf allen Ebenen gelassen hinnehmen als die unvermeidliche Hekatombe, die einem transzendenten Ideal, das zugleich immer nebelhafter entschwindet, dargebracht werden muß. Aber mit dem Bewußtsein dieser praktischen Unerreichbarkeit verblaßt dann doch auch die wahre Freude des Opfers, die uns auf den Vorstufen beseelen konnte, und damit zeigt sich, daß der begonnene Weg (und es gibt keinen andern!) von der Welt her gesehen gar nicht vollendbar ist.

Es muß sich das Wundersame ereignen, daß der härteste kategorische Imperativ des Selbstüberstiegs zusammenfalle mit der seligsten Neigung der Liebe: was eben nur im Christentum möglich ist, wo Gott nicht «Denken des Denkens» und «absolutes Wissen» ist, sondern dreieinige Liebe, die uns im menschengewordenen Sohn vom Ziel her entgegenkommt, um unser letztes Scheitern und damit den Verlust unserer Freude an seinem Kreuz zu übernehmen und in ihm unsere Selbstüberstiege mit einer «Hoffnung, die nicht trügt» von neuem in Freude zu wandeln.

### III. DAS GEHEIMNIS DES CHRISTEN

#### a) *Das Wagnis der Züchtigung*

Die ersten biblischen Schritte gehen denjenigen der individuellen und sozialen Ethik parallel, aber flößen ihnen vom Endgedanken her schon eine neue Seele ein. So steht die harte Züchtigung des Kindes durch den Vater, die eine erzieherische Wohltat der Liebe ist (Spr 13,24 usw.<sup>10</sup>), bereits unter dem Vorbild der erzieherischen liebenden Züchtigung Israels durch Gott (Dt 8,5f; Spr 3,11f), ein Gedanke, der vom Hebräerbrief breit aufgegriffen wird (Hebr 12,5-13), den Paulus auf seine eigene züchtigende Funktion in der Gemeinde überträgt (1 Kor 11,31-32), wobei er bereits zum Zeichen der eschatologischen Güte des richtenden Gottes wird (vgl. 1 Petr 4,17; Apk 3,19). Dabei ist vorausgesetzt, daß der Überblick über den Sinn des Vorgangs zunächst nicht beim Kind, sondern beim Vater, beziehungsweise bei Gott liegt, während im Kind einstweilen nur Trauer, Schmerz und Tränen die Folge sein können. Im Glauben allein und kraft der Glaubensermahnung können die Christen verstehen, daß sie bei solcher Behandlung von Gott als Söhne betrachtet werden: «Zwar scheint jede Züchtigung für den Augenblick nicht Freude, sondern Leid zu bringen, aber nachher trägt sie denen, die durch die eingeübt sind, die Friedensfrucht der Gerechtigkeit» (Hebr 12,11). Dieses «Scheinen» (*δοκεῖν*) wiederholt sich in der Züchtigung der Gemeinde durch den Apostel, in der sich aber die christliche Dialektik tiefer enthüllt: sein Schreiben hat die Korinther «betrußt, wenn auch nur für kurze Zeit», und diese Trauer war die rechte, «gottgefällige» die *insofern* (aber nicht *als* Trauer!) dem Apostel Anlaß zur

Freude wurde (2 Kor 7,8-9), und nun erwartet er von der Gemeinde, daß sie, diese Freude des Ermahnens verstehend, ihrerseits daran teilnehme: «ich habe zu euch allen das Vertrauen, daß meine Freude euer aller Freude sei» (2 Kor 2,3), eine Freude jedoch, die auf keine andere Art erreicht werden kann, als durch die rechte Betrübnis der Gerügten: «Denn wenn ich euch betrübe, wer kann mir dann Freude bereiten als eben der, den ich in Trübsal versetzte?» (ebd. 2,2). Dieses Wagnis, zu betrüben, um Freude zu ernten und sie damit auch wieder zu säen, übersteigt bei weitem die Logik alttestamentlicher Pädagogik, sie ist durchaus christologische Kreuzeslogik. Sie ist Abglanz der Haltung Christi, der seine Nachfolger mit ins Kreuz führt und von ihnen erwartet, daß sie dies als eine «Erziehung» («ich bin der Weg!») zur Freude verstehen, von ihr motiviert und in sie zurück mündend.

### *b) Entfremdung als Läuterung*

Es gehört aber zu dieser Erziehung und diesem Weg, daß im Augenblick des Entzugs der Freude eine Verfremdung eintritt. Und der Begleitende – der Herr oder sein Apostel – muß auf diese Verfremdung als auf das Unvermeidliche, Normale aufmerksam machen. «Geliebte, laßt euch durch die Feuerprobe, die ihr durchmacht, nicht befremden, als widerführe euch etwas Befremdliches, sondern freut euch vielmehr, daß ihr am Leiden Christi teilhabt» (1 Petr 4,12f). «Erachtet es als lauter Freude, meine Brüder, wenn ihr in mancherlei Anfechtungen geratet» (Jak 1,2). Der erste Text motiviert den Durchgang durch das «Feuer» als ein Mitleiden mit Christus, das (bei der Parusie) seiner Herrlichkeit in Freude und Jubel teilhaftig machen wird, weist aber in der Folge auf die Haltung im Leiden hin, die – als innere Angleichung an diejenige Christi – den Übergang zwischen Dulden und Freude herstellt: «So sollen die, die nach Gottes Willen leiden, ihre Seelen dem getreuen Schöpfer anbefehlen und dabei das Gute tun» (Petr 4,19). Der Jakobustext zeigt denselben Übergang auf, indem er den «echten Glauben» im Leiden die Geduld wirken läßt, die als solche zum Eschaton führt (vgl. Mt 10,22; 24,13). Paulus «rühmt sich sogar der Trübsale, weil wir wissen, daß die Trübsal Geduld bewirkt, die Geduld Bewährung, die Bewährung Hoffnung; die Hoffnung aber kann nicht trügen, denn die Liebe Gottes ist in unsere Herzen ausgegossen durch den uns verliehenen Heiligen Geist» (Röm 5,3-5): «Sich rühmen» ist bei Paulus oft gleichwertig mit «jubeln»: er kann es in der Trübsal, weil die von ihm geschilderte Kette der innern Haltungen nicht nur bis zur «Hoffnung auf Herrlichkeit» (V 2) führt, sondern sie vorweg im Geist vergegenwärtigt. Dabei kann «das bißchen Traurigkeit, falls es nötig ist, durch allerhand Anfechtung» zu zweierlei dienen: Erprobung (ob der Glaube echt sei) und Läuterung (damit er echter werde), und darüber kann man jetzt schon

«jubeln», und zwar vorweg<sup>11</sup> mit einer «unaussprechlichen und verherrlichten Freude» (1 Petr 1,6–8). In all diesen einander verwandten Gedankengängen wird gerade das Befremdende des Leidens zum Unterpfand, ja zur verhüllten Gegenwart der eschatologischen Freude. Diese verhüllte Gegenwart erlaubt es Paulus, das höchst reale Leiden, gerade sofern es Mitleiden mit Christus ist, doch mit einem einklammernden Quasi zu versehen: quasi tristes, semper autem gaudentes (2 Kor 6,10; vgl. Hebr 12,11: videtur non esse gaudii). Denn aller Schmerz und alle Trauer gehören wesentlich zur Zeitlichkeit, die, gemessen an dem «Übergewicht der ewigen Herrlichkeit», das «Augenblickshafte, Unbedeutende der Bedrängnis» bleibt (2 Kor 4,17).

### *c) Leiden und Tröstung*

Aber mit «Erprobung» und «Läuterung» allein ist das Christliche noch nicht herausgestellt, beides gibt es auch im Alten Bund<sup>12</sup>. Sofern Trauer und Anfechtung christlich Teilnahme an Christus ist, muß sie selber zum Weitergeben bestimmt sein: die erworbene Leidenserfahrung ist nicht privat, sondern in der Gemeinschaft der Heiligen zu verwerten: und zwar sowohl als Ermöglichung andern christlichen Leidens, wie als lindernde Tröstung in diesem Leiden, wie denn ja die «unvergleichliche Teilnahme an Christi Leiden» dem Apostel selber zu beidem verhilft: zu Schmerz und Trost gleichzeitig (2 Kor 1,4–7). Das damit ausgesprochene Gesetz kann nicht auf den Apostel in seinem vermittelnden Verhältnis zwischen Christus und der Gemeinde beschränkt sein, es muß vielmehr ein allgemeines, auch nachapostolisch gültiges Gesetz ausdrücken, sofern alle Leidensbeteiligung am Herrn je zur Weitergabe bestimmt ist. Dabei ist nun wesentlich, daß wie im Gläubigen, der an Christus teilhat, Leiden und Tröstung unauflöslich verflochten sind, auch seine Auswirkung in Kirche und Welt nicht einseitig «Tröstung» sein kann (etwa im Sinne von Leidensersparung), sondern zugleich ein Weiterschenken der Leidensbeteiligung in der Kirche, «für den Leib Christi, die Kirche» (Kol 1,24) besagt. Hier muß auf das großartigste Beispiel für solche Dialektik in der frühen Kirche hingewiesen werden, auf Ignatius von Antiochien, der auf seinem Leidensweg ins Martyrium nicht nur selbst von der Tröstung Christi überströmt, sondern die Kirchen ins Mitleiden und Mitgetröstetwerden hinein mitreißt und stärkt.

### *d) Kreuz und Verstörung*

Noch ist damit nicht alles gesagt. Getröstetes Leiden ist noch nicht letztes Leiden, noch nicht Kreuz. Unser Thema lautet ja nicht «Freude und Leiden», sondern «Freude und Kreuz». Nicht Paulus, sondern Johannes lüftet hier den letzten Vorhang. Paulus denkt das Kreuz immer von der Auferstehung

her, wie es seiner Vision vor Damaskus entspricht. Johannes aber schreitet mit auf dem Weg seines Meisters ins Leiden hinein. Paulus kann über die vollendete Tatsache jubeln, daß «die Liebe Christi»<sup>13</sup> sich in der letzten Hingabe in «Sünde» und «Fluch» hinein erwiesen hat. Johannes muß in Liebe vorweg einverstanden sein mit diesem schrecklichen Entschluß des geliebten Meisters und Freundes. Dessen tiefstes, zerreißenndstes «Leiden» besteht im letzten darin, daß er leiden lassen muß, ohne Einspruch, ohne Möglichkeit, Einhalt zu gebieten. Über Johannes 12-17 fällt im voraus der dunkle geistige Schatten des Kreuzes: wie Jesus selber in eine «Verstörung» (13,21; vgl. 11,33; 12,27) gerät, so spricht er zu solchen, die mit ihm zusammen «verstört» sind (14,1): ein Verstörter spricht Verstörten Trost zu, indem auch er, wie Paulus, auf die «kleine Weile» des Leidens verweist (16,16f) – die dann für ihn in der echten Gottverlassenheit ein zeitloses Leiden werden wird! –, diese «kleine Weile» aber mit den Geburtswehen des Weibes vergleicht, in denen die Freude von vorher und von nachher untergeht in den Leiden von jetzt. So ist von keinem paulinischen Quasi mehr die Rede, sondern es heißt, in der vollen Umkehrung: «Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Ihr werdet weinen und wehklagen, die Welt aber wird sich freuen.» Dann erst die Wende: «Eure Trauer wird Freude werden», wird so sehr Vergangenheit sein, wie das Weib seine Angst vergißt, wenn das Kind da ist. Aus der Voraussicht und in der Vorschattung durch das hereinbrechende Kreuz fordert nun aber Jesus – fast unglaublicherweise! – ein Einverständensein der liebenden Jünger mit seiner Passion in der Freude: «Wenn ihr mich liebtet, würdet ihr euch freuen, daß ich zum Vater gehe» (14,28), natürlich auf dem vom Vater bestimmten Weg über das Kreuz.<sup>14</sup>

Deshalb versammelt Johannes die drei Vertreterinnen der liebenden Kirche im Ereignis von Passion und Auferstehung: Maria von Bethanien, die den Herrn aus Liebe in sein Begräbnis (d.h. zum leidenden Messias) salbt, Maria die Mutter, die unter dem Kreuz ihr Einverständnis vollenden muß, auch mit dem Weggesandtwerden zum neuen Sohn hin, Maria Magdalena, die am Ostermorgen einverstanden sein muß mit der Heimkehr des Sohnes zum Vater, durch Nichthalten des Fortgehenden, der sie stattdessen zu seinen Brüdern entsendet. Das Kreuz als Drama der Weltstunde ist für den Menschen Jesus Überforderung schlechthin; das von der liebenden Kirche geforderte Ja zu diesem namenlosen Leiden des Geliebten ist es in seiner Weise nicht minder. Und daß die liebende Kirche die Gottverlassenheit der ganzen Seele Jesu (und nicht nur seiner «unteren Seelenteile») und seinen Abstieg zur Hölle (und nicht nur zu einer von Glaube, Liebe und Hoffnung der Gerechten durchstrahlten Vorhölle!) in «Freude» (Joh 14,28) bejahen und begleiten soll, ist nochmals darüber hinaus Überforderung.

Jetzt erfüllt sich das ganze Paradox zwischen Kreuz und Freude in der «Kirche zwischen den Zeiten». Und zwar deshalb, weil sie das Kreuz nie als

eine vollendete Tatsache in der historischen Zeit hinter sich lokalisieren kann, sowenig sie als glaubende und liebende Kirche je ihre Sündigkeit als eine abgeschlossene Tatsache hinter sich zu bringen vermag. Sie kann sich nie so im Osterereignis etablieren – und infolgedessen in der vollkommenen Osterfreude –, daß sie nicht stets auch mit Jesus unterwegs zum Kreuz sein müßte, nicht nur als die Sünderin, die sich darob freut, bald von ihren Sünden erlöst zu sein, sondern auch als die Liebende, der vor Augen steht, welchen Preis der Geliebte für diese Erlösung wird zahlen müssen. Hat der Protestantismus dies genügend bedacht?

Dieses seltsame Paradox ist der Grund dafür, warum die christliche Freude etwas so eigentümlich Brennendes und Verzehrendes behält. Paulus kann wohl in seinen Trostworten den leidenden Mitchristen eine reine gestillte Freude zusprechen – so wie Jesus in den Abschiedsreden seinen Jüngern reine gestillte Freude zuspricht –, seine eigene Freude bleibt durchweht von einem Sturmwind, der ständig in seinem Bewußtsein das Feuer schürt: «Denn die Liebe Christi hat völlig Besitz von uns ergriffen<sup>15</sup>, wenn wir (nach hinreichender Überlegung: *κρίναντες*, da es um eine *κρίμα*, eine Entscheidung geht) zur Ansicht gekommen sind: wenn einer für alle gestorben ist, dann sind eben alle gestorben ...» (2 Kor 5,14f). Es ist jedenfalls eine Freude, die sich in weltlichen Gütern nirgendwo genießend niederlassen kann, sondern auch im echten Genuß die Liebe Christi, wie sie sich in der Kirche äußert, vor Augen behält (vgl. Phil 4,10-19; 1 Kor 10,31). Mit einer bloßen symbolischen Beziehung der irdischen Güter (bei deren Genuß) auf die ewigen Güter ist der neutestamentlichen Theologie keinesfalls genügt. Weder kann es sich um eine bloße Abwechslung von Freude und Leid (je nach den Zeiten des Kirchenjahres zum Beispiel) handeln, da doch alles von einem einzigen eschatologischen Standort her beurteilt und geregelt wird, noch darf eine einfache Relativierung des Kreuzes (für den nachfolgenden Christen) durch die Osterfreude in Frage kommen (weil diese Nachfolge bis in die dunkle Nacht des Geistes hineingehen kann, nicht bloß auf mystische Art, sondern auf die vielerlei Weisen der *desolatio*, solange der Mensch dem Gesetz der Zeitlichkeit unterworfen bleibt), noch kann der entscheidende Standort der Kirche einfach als der «nachösterliche» bezeichnet und die Gestimmtheit der Christen undialektisch von dorthin bestimmt werden. Vielmehr bleibt die kirchliche Existenz im unauflösbaren Mysterium des «Zwischen den Zeiten». Ja tiefer: ihr Verständnis des Verhältnisses zwischen Kreuz und Freude steht im Raum des Kreuzesmysteriums Jesu selber, der nur kraft seiner sohnlichen Unmittelbarkeit zum göttlichen Vater die volle Verlassenheit vom Vater bis zum Grund ausleiden kann.

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Jos. Nielen: Die Freude am Wort und an der Weisung Gottes im Licht der Psalmen. In: Leben aus dem Wort, Patmos 1962, 36-51.

<sup>2</sup> Bo Reicke: Diakonie, Festfreude und Zelos. Uppsala 1951. P. Humbert: «Laetari et exultare» dans le vocabulaire religieux de l'Ancien Testament. RHPHr 22 (1942) 185-214. Ders.: Opuscules d'un Hébraïsant, Neuchâtel 1958, 119-145.

<sup>3</sup> Die Umschreibungen «Himmel» und «Engel Gottes» sind an diesen Stellen Ehrfurchtsnamen für Gott selbst.

<sup>4</sup> Bultmann: Das Evangelium des Johannes <sup>14</sup>1956, 388.

<sup>5</sup> Wiard Popkes: Christus traditus. Eine Untersuchung zum Begriff der Dahingabe im Neuen Testament. Zwingliverlag 1967.

<sup>6</sup> In: Ma joie terrestre où donc es-tu?, Etudes Carmélitaines 1947, 23-37. Eine Illustration des von Frank-Duquesne Gemeinten können gewisse Worte der kleinen Therese liefern: «Wenn Sie nur wüßten, wie groß meine Freude ist, keine zu empfinden, um den Herrn zu erfreuen. Es ist eine ganz sublime Freude (de la joie raffinée), obschon sie gar nicht empfunden wird» (Lettres 104). «Ich kann nicht mehr leiden, weil alles Leiden mir süß geworden ist» (Nov. Verba 1926, 20f). «Ich bin eigentlich dahin gelangt, nicht mehr leiden zu können, weil jedes Leiden mir süß geworden ist» (Gesch. einer Seele 1947, 212). «Der Weg, den ich gehe, hat keinerlei Tröstung für mich, und doch enthält er jede Tröstung» (Lettres 165). «Obwohl mich diese Prüfung jedes fühlbaren Genusses beraubt, vermag ich doch auszurufen: «Herr, du überschüttest mich mit Freude in allem, was du tust!» (Selbstbiogr. Schriften 222f).

<sup>7</sup> Wir lassen hier absichtlich die scholastische Theorie unberücksichtigt, nach welcher Jesus am Kreuz wegen der ihm stets verbleibenden visio beatifica nur in seinen niedrigen Seelenvermögen gelitten habe. Thomas STh III, q 46, a 7.

<sup>8</sup> L.cit 24.25.31.32. In einer ähnlichen Linie sucht Pierre Ganne in seinem schönen Büchlein über Claudel die Lösung: Claudel – Humour, joie et liberté, Editions de l'Épi 1966. Deutsch: Die Freude ist die Wahrheit, Ein Gang durch das Werk Paul Claudels. Johannes Verlag 1968.

<sup>9</sup> Darin muß der Auffassung von E.G. Gullin: Die Freude im Neuen Testament, 2 Bde, Helsinki 1932-1936, widersprochen werden, daß (wenigstens bei Johannes, vgl. II, 67-71) von Freude nur im Hinblick auf ihren Gegenstand geredet wird. – Zum Thema der christlichen Freude noch: Sarat: La joie dans S. Paul (Thèse, Lyon 1931). W. Keppler: Mehr Freude (Freiburg 1934). G. Feuerer: Ordnung zum Ewigen (Regensburg 1934). U. Holzmeister: Gaudete in Domino (VD 22, 1942, 257-262). J. Brosch: Jesus und die Freude (M. Gladbach 1946). LThK IV 361f (E. Schick, A. Auer). – Zur Dialektik von Freude und Leid: P.T. Dehau: Joie et tristesse (Paris 1946). Jean Massin: Le rire et la croix (in: Etudes Carmélitaines 1947, 88-116). M. Carrez: Souffrance et gloire dans les épîtres pauliniennes (in: RHPH 31, 1951, 343-353). A. Brunner: Das Geheimnis der christlichen Freude (in: Geist und Leben 26, 1953, 414-422). W. Nauck: Freude im Leiden (in: ZNW 46, 1955, 68-80).

<sup>10</sup> Spr 22,15; 23,13,14; 29,15-17; Job 5,17; Sir 30,1.8.12.

<sup>11</sup> Da sich das ἀγαλλιᾶσθε in Vers 8 auf den nichtschauenden Glauben bezieht, wird auch das gleiche Wort in Vers 6 präsentisch, nicht futurisch, zu verstehen sein.

<sup>12</sup> Gen 22,1; Spr 17,3; 27,21; Jer 11, 20f; Mal 3,3.

<sup>13</sup> Röm 8,35-37; 2 Kor 5,14; Gal 2,20; Eph 3,19; 5,2.25; in dieser Liebe Christi erweist sich die Liebe Gottes des Vaters: Röm 5,8; 8,39.

<sup>14</sup> Zum Folgenden vgl. vom Verfasser: «Ist die Messe ein Opfer der Kirche?» In: Spiritus Creator <sup>3</sup>1999, 166-217.

<sup>15</sup> Συνέχειν sagt weder bloß «antreiben» noch «in Schranken halten» (angesichts der beiden Möglichkeiten im vorigen Vers: von Sinnen sein und nüchtern sein), sondern (über beide Zustände hinaus): «im Griff halten», gänzlich beherrschen, wobei das Moment des Bedrängenden, Quälenden mitspielt, daher die Vulgata richtig: caritas enim Christi urget nos.

MAGNUS STRIET · MÜNSTER

## GESPANNTE FREUDE – ODER: WIDER EINE VERHARMLOSENDE SPIRITUALITÄT DER KLAGE

*einander die Wahrheit hinüberreichen*  
NELLY SACHS

*Allezeit freut euch, unablässig betet, in allem dankt!  
Denn dies ist der Wille Gottes in Christus für euch.*  
1 THESS 5,16

*Seid froh mit den Frohen, mit den Weinenden weint.*  
RÖM 12,15

### I.

Wörter sind missbrauchbar. Dabei muss erschrecken und stimmt zugleich traurig, dass es gerade die großen und humanen Wörter unserer Sprache sind, die dazu neigen, korrumpiert zu werden. Womöglich ahnen diejenigen, die die menschliche Sprache für ihre Zwecke, Ideologien und Wahnvorstellungen missbrauchen und sie so pervertieren, dass der Mensch sich nur allzu leicht über die mögliche Verstellung von Wörtern gerade dann hinwegtäuschen lässt, wenn diese verborgene Sehnsüchte in ihm aufrufen.

Das große Wort Liebe gehört zu diesen missbrauchten Wörtern. Und auch das Wort Freude. Die deutsche Geschichte bietet hierfür ein erschreckendes Beispiel. Und nachdem es in *Kraft durch Freude* zur menschenverachtenden ideologischen Parole verkam, will es jedenfalls geschichtssensiblen Mündern nicht mehr so einfach von den Lippen kommen, dieses so einfache und scheinbar so harmlose Wort. Denn kann es für uns Gegenwärtige überhaupt noch Freude geben, ohne zuvor die antlitzlos Gewordenen, um deren Namen vielleicht niemand mehr weiß, vergessen zu müssen? Ohne die vergessen zu müssen, die entwürdigt und ermordet

*MAGNUS STRIET, geb. 1964, 1998 promoviert an der Kath.-Theol. Fakultät Münster (über Friedrich Nietzsche). 2001 Habilitation in Dogmatik. Gegenwärtig Vertretung des Lehrstuhls für Dogmatik und Theologische Hermeneutik an der Universität Münster.*

wurden und die wir doch nicht vergessen können, weil wir ihre Luft atmen? Die wir aber auch gar nicht vergessen dürften, weil dies die Wiederholung der Unmenschlichkeit wäre? Zu fragen ist aber auch jenseits der Schrecken der Menschheitsgeschichte. Denn atmen wir nicht auch die Luft derjenigen Menschen, denen wir unser Dasein und die glücklichen Momente unseres Daseins verdanken? Die Luft derjenigen, die vielleicht schon nicht mehr sind? Die Luft derjenigen, von denen wir wissen, dass auch sie eines Tages nicht mehr sein werden? In ungebrochener Freude leben zu wollen, heißt vergessen zu müssen. So leben zu wollen, kann den Geist der Lüge oder gar den Geist des Verrats atmen.

Gleichwohl brauchen wir dieses kleine Wort, das Wort Freude, doch auch. Es aus dem menschlichen Sprachschatz zu verbannen, wäre womöglich sogar unmenschlich. Denn ohne dieses Wort würden viele Erfahrungen sprachlos und damit in ihrem zur Antwort herausrufenden Anspruch verateten. Es gibt doch die Freude über das unverdient Zugedachte, über das sei es auch noch so kleine Geschenk oder gar über den aufmunternden Zuspruch. Und bei Menschen, die eine Musikalität für das Religiöse haben, die sich diese bewahrt haben, gibt es schließlich doch auch die Momente stiller Freude der Ahnung Gottes. Es sind Momente, die uns zutiefst berühren und die Ahnung der Güte eines Gottes aufkommen lassen, dem sich alle Weltwirklichkeit verdankt. Eines Gottes, der im Staunen erahnt wird angesichts des «bestirnte[n] Himmel[s]»<sup>1</sup> über uns.<sup>2</sup> Auch diese Momente unseres Daseins wollen ausgesprochen sein. Alle diese Momente sind solche, in denen die Freude über das Dasein sich still konzentriert und zugleich auf das Gesamte hin weitet. Es sind Momente stillen Einverständnisses nicht nur mit dem eigenen Dasein, sondern mit dem Dasein überhaupt. Es gibt sie nun einmal, diese stille Freude, Momente, in denen das Herz sich öffnet, ja in denen das Einverständnis mit dem Dasein nicht einmal mehr signalisiert werden muss, weil es da *ist*. Es ist eine stille Freude von größter Beredtheit, die sich gleichwohl nicht mehr anders auszusprechen weiß als dadurch, dass sie sich verschweigt. Diese Freude paart sich mit dem noch tieferen Gefühl der Dankbarkeit. Ganz offensichtlich kann deshalb auch nicht über die Freude nachgedacht werden, ohne zugleich über das Phänomen von Dankbarkeit nachzudenken – der Dankbarkeit darüber, dass es Anlass zur Freude gibt. Die tief empfundene Freude ist deshalb auch zu unterscheiden von einem Lachen.<sup>3</sup>

An die Momente tief empfundener, dankbarer Freude zu erinnern, in denen ein tiefes Einverständnis mit dem Dasein herrscht, lässt freilich sogleich auch die anfangs angedeuteten bangen Fragen sich wieder einstellen. Sie konzentrieren sich wiederum darauf, ob es denn solche Momente der stillen, ungebrochenen und durch nichts getrüben Freude, auch der Freude an Gott, überhaupt geben darf. Denn auch jene Momente der stillen Freude

atmen bereits wieder den Geist ungestillten Verlangens. Es bricht die Sehnsucht nach einem ganz Anderen in sie hinein. Nicht nur, weil die gelingenden Momente menschlichen Daseins flüchtig sind und deshalb alle Momente stillen freudigen Einverständnisses bereits wieder durchkreuzt werden, sondern auch deshalb, weil die Erinnerung an das Unabgegoltene sich sofort wieder einstellt. In dieser Spannung existieren zu müssen, zeichnet seine Narben in den konkreten Vollzug des Daseins ein. Werfen wir, da die Hoffnung des Glaubens nicht nur dazu auffordert, von ihr Rechenschaft zu geben, sondern auch dazu, dies «mit Sanftmut und Furcht» (1 Petr 3,16) zu tun, einen zeitdiagnostischen Blick auf unsere Gegenwart.

## II.

Das menschliche Bewusstsein ist von solchen angedeuteten Erinnerungen an Unabgegoltene zutiefst durchdrungen. Das Reich kindlicher Freude verblasst im Gang bewussten Lebens schließlich zu einer melancholischen Erinnerung. Der erwachsen gewordene Mensch weiß darum, dass viele Hoffnungen und Erwartungen sich nicht erfüllen. Der Realismus des Lebens macht nüchtern, und dieser Realismus beginnt, wenn nicht alles täuscht, immer stärker zur gesellschaftlich-kulturell bestimmenden Maxime zu werden und das Lebensgefühl der Individuen zu bestimmen. Eine sich immer mehr der Kurzweiligkeit des Vergnügens überlassende und trotz der Wiederkehr der Religion gottvergessen werdende Gesellschaft scheint zwar, auf den ersten Blick betrachtet, das Glück gefunden zu haben. Die mediale Inszenierung ewiger Jugendlichkeit spricht hier eine eindeutige Sprache. Nicht entschieden ist aber, ob eine Gesellschaft, die sich auf das möglichst genussreiche Erleben des Augenblicks konzentriert, die darin ihr Glück findet und denjenigen, die dem Tempo der wechselnden Moden nicht nachkommen können oder wollen, nicht nur für anormal hält, sondern bereitwillig einen großen Therapiemarkt und einen bunten Strauß narkotisierender Mittel bereithält, am Ende nicht nur unglücklich verzweifelt ist. Man muss nicht misanthropisch sein, wenn man diese Frage stellt. Die ungebremste Suche nach kurzweiligem Spaß und schneller Lustbefriedigung muss vielleicht viel schärfer als die Außenseite einer Verzweiflung analysiert werden, als dies bisweilen auch in kirchlichen kulturkritischen Kreisen geschieht – als die Außenseite einer Verzweiflung nämlich, die in einem Missverhältnis des Menschen zu sich selbst gründet.

Bereits Kierkegaard hat im Ästhetiker diese hochaktuelle Existenzform beschrieben. Immer schon wissend, dass alles im Abgrund der Gefräßigkeit der Zeit versinkt, enthält sich der Ästhetiker der Möglichkeit verbindlicher Selbstbestimmung. Jedenfalls scheinbar. Der schier unendlich scheinende Möglichkeitshorizont wird genussreich abgeschritten, aber es kommt zu

keiner verbindlichen Wahl. Zu wählen heißt eben, sich den Möglichkeitshorizont zu beschneiden. Die Figur des *Don Giovanni* verkörpert für Kierkegaard diesen Existenztypus des Ästhetikers par excellence. Aber zu meinen, hier fände keine *«Selbst-Wahl»* statt, ist natürlich ein Irrtum. Sich nicht festlegen zu wollen, ist eine Wahl, in der eine *«Selbst-Wahl»* vollzogen wird: Der die moderne Lebensform des *«Lebensabschnittsgefährten»* antizipierende *Don Giovanni* wählt sich eben als denjenigen, der sich der unbedingten Wahl dadurch enthält, dass er sich den Möglichkeitshorizont offenhält. Kierkegaard hat diese verunglückte Form der *«Selbst-Wahl»* als Folge des Schwindels analysiert, der die menschliche Freiheit erfasst, wenn sie sich ihres eigenen Wesens, nämlich unbedingt frei zu sein und diese Unbedingtheit im Endlichen realisieren zu sollen, bewusst wird.<sup>4</sup> Zwischen Möglichkeiten wählen zu müssen und sich in dieser Wahl eine identifizierbare Identität zu geben, kann zur Not werden, und dieses Müssen wird sicherlich dann zur Not, wenn das nicht zu verdrängende Wissen um die Gefräßigkeit der Zeit sich im menschlichen Bewusstsein leise, aber auch unnachgiebig Gehör verschafft. Die Möglichkeitshorizonte mögen womöglich unendlich sein, nicht aber für den endlichen Menschen. Vielleicht ist unsere mediale Welt mit ihren die Gedankenwelten der Individuen immer stärker bestimmenden Wirklichkeitskonstrukten ja auch deshalb so erfolgreich, weil sie mit ihren Simulationen den Menschen in einen Taumel hineinzieht, der diese Not nicht mehr spürbar sein lässt. Aber kann das – jenseits der Frage, ob dies glücken kann – überhaupt gewollt sein? Und müsste nicht redlicherweise eingeräumt werden, dass tief empfundene Freude für die kleinen und großen Begebenheiten des Daseins, ja für das Dasein überhaupt, unter den Vorzeichen der ästhetischen Lebensform nicht mehr möglich ist? Weil die *«Freude»* des Ästhetikers sich nicht binden darf? Weil er nichts mit seinem Namen unterschreiben und so verbindlich machen darf?

Diese Fragen zu stellen, heißt sie zu verneinen. Zunächst einmal ist nicht auszuschließen, dass die nihilistische Grunderfahrung letztthinniger Vergeblichkeit immer wieder aufbricht und schließlich doch das Bewusstsein bestimmt. *«Gott ist tot!»*, so lässt Friedrich Nietzsche zwar ausrufen<sup>5</sup>, und er beansprucht damit nicht weniger, als das Bewusstsein einer ganzen geschichtlichen Epoche auf ihren Begriff zu bringen: Nachdem der christliche Gott seine Glaubwürdigkeit eingebüßt hat, gibt es, zunächst jedenfalls, nichts mehr, keine Werte und Hoffnungen mehr, an die man sein Herz hängen könnte. Mit Gott starben, so Nietzsche, alle bis dahin geltenden Sehnsüchte des Menschen ab. Nicht dass diese nicht mehr präsent wären. Aber es wird nicht mehr auf ihre Erfüllung gehofft. Sie bleiben im Modus nicht mehr geglaubter Erfüllung präsent und treiben so ihr Unwesen.<sup>6</sup>

Auch noch eine scheinbar ausschließlich auf Zukunft hin orientierte Gesellschaft könnte stärker von diesem Bewusstsein und damit von der Er-

innerung an das Unabgeholte durchdrungen sein, als dies Stimmen wahrhaben wollen, die den Säkularismus der Gegenwart ausschließlich als hyperbolische Selbstinszenierung eines gottlos gewordenen Menschen verstehen. Selbstverständlich gibt es den Tanz einer erinnerungslos werdenden Gesellschaft um das goldene Kalb des Materialismus, und selbstverständlich gibt es auch die taumelnde Gier nach schneller Lustbefriedigung. Aber vielleicht sucht der Taumel dieses Tanzes auch nur der Einsamkeit Einhalt zu gebieten, die dann einsetzt, wenn die «Stille» «eindringlicher als der übliche Alltagslärm» zu dröhnen beginnt, «wenn alles ‹fraglich› wird». Karl Rahner hat mit größter Eindringlichkeit diese Erfahrung als die Erfahrung eines letzten Zurückgeworfenseins des Menschen auf sich selbst beschrieben.<sup>7</sup> Es ist eine Stille, die den Menschen unnachgiebig dann durchdringt, wenn er zu einer Antwort genötigt wird auf die Frage, zu der er sich im Gang seines Lebens selbst wird und die, hat der Mensch sie sich erst einmal gestellt, auch nicht mehr zum Schweigen zu bringen ist. Rahner hat als Grund für diese Erfahrung Gott selbst benannt. Als das absolute und bleibende Geheimnis, das ein jedes Leben durchwaltet und als dieses zugleich die Bedingung «allen Begreifens, Unterscheidens und Einordnens» ist, ist es Gott, der Erfahrungen solcher Art allererst ermöglicht. Wir müssen die Entscheidung hier nicht treffen, ob die Interpretation menschlicher Grenzerfahrungen als *reale Gotteserfahrungen* nicht zumindest eine Überinterpretation des philosophisch Erreichbaren sein *könnte*. Klar ist aber in jedem Fall: Nietzsches Versuch, den Menschen endlich, nach damals beinahe zweitausend Jahren Christentum, zu sich selbst zu befreien und ihn dann jenseits von Gut und Böse ungebrochen Anteil haben zu lassen an einem grundlos pulsierenden Leben, welches ohne Sinn und Zweck stets neu seine Gestalten aus sich heraus treibt, ist solange keine ernsthafte Möglichkeit humaner Selbstverständigung, wie der Mensch die Frage *Was kann ich hoffen?* nicht vergisst und sich nicht allein auf diesseitige Antworten fixiert. Nach Gott zu fragen, gehört zur *conditio humana*, weil der Mensch sich eine Frage ist, die er selbst nicht beantworten kann. Und deshalb kann es auch keine menschliche Freude geben, die sich nicht fragend und hoffend nach Gott ausstreckt. Das Christentum gibt eine Antwort auf den Grund der Hoffnung, und es benennt damit zugleich den Grund dafür, sich bereits jetzt dankbar freuen zu können.

Muss sich aber nicht, wer hier Gott als den Grund aller Hoffnung ins Spiel bringt, erneut die Frage gefallen lassen, ob er nicht bereits wieder allzu naiv über die Abgründigkeit menschlichen Daseins hinweggeht? Wir müssen danach fragen, was christlich der Begriff der Freude eigentlich meint. Dass die Freude überhaupt ein christliches Thema darstellt, ist schon deshalb nur schwerlich zu bestreiten, weil biblische Texte und liturgische Sprache immer wieder auf sie zu sprechen kommen. So zu argumentieren, bliebe freilich dem angesprochenen Sachverhalt zu äußerlich. Vielmehr

muss die Freude ein christliches Thema sein, weil sie etwas ist, was Gott und dem Menschen eigentümlich ist – ja mehr noch: weil das Sich-freuen-Können eine Gott *und* den Menschen auszeichnende Möglichkeit ist. Dies schon deshalb, weil es christlich kein Reden über Gott gibt, welches nicht zugleich auch ein Reden über den Menschen ist. Ohne die Legitimität einer Klage-theologie, ganz im Gegenteil sogar, zu bestreiten, soll nun folgende These gewagt werden: Im thematischen Zentrum des christlichen Glaubens steht die Freude an Gott, eine Freude, die ihre Entsprechung in der Freude Gottes am Menschen hat. Hans Urs von Balthasar hat die Freude als den «Grundklang» des Christentums bezeichnet.<sup>8</sup> Gerade weil aber die Freude der Grundklang christlichen Daseins ist, ist sie dissoniert. Denn nur wer sich wahrhaft freuen kann, kann auch wahrhaft trauern und weiß, warum er klagt. Dies gilt freilich aber auch umgekehrt. Muss aber nicht dann, wenn der Grundklang des Christentums die Freude ist, der Theologe immer zumindest auch, ja in erster Linie ein Theologe der Freude sein? Der Theologe einer Freude, die gleichwohl weltgesättigt ist? Und zugleich einer Freude, die einer sich zunehmend zermürbenden Moderne Evangelium sein kann, weil sie sich einem Gott verdankt, der die Unverbrüchlichkeit seiner Treue bis ins Äußerste hinein erwiesen hat?

### III.

Zweifelsohne ist Paulus ein solcher Theologe der Freude. Aber es ist auch Vorsicht angezeigt. Denn auch wenn Paulus in seiner Verkündigung ganz erfüllt ist von dem Glauben an die in Christus fleischgewordene Liebe Gottes, so ist er doch zugleich auch einer der nüchternsten Theologen der neutestamentlichen Zeit. Paulus ringt sichtlich mit Fragen, die ihn in der Freude an Gott dann auch nicht erblinden lassen. Sicherlich wird Paulus in seinem theologischen Nachdenken noch nicht von den Fragen bewegt, von denen der Mensch der späten Moderne rastlos umhergetrieben zu sein scheint. Das Ende aller Hoffnungen auf Sinn auszurufen, den Menschen der schonungslosen Kälte eines unermesslichen Alls zu überlassen, in dem der Mensch nur eine zu vernachlässigende Größe darstellt, wäre ihm nicht in den Sinn gekommen. Gott ist für Paulus eine unbezweifelbare Wirklichkeit, und zwar eine Wirklichkeit, die aus der Unableitbarkeit ihrer Freiheit heraus den Menschen barmherzig erwählt hat – ja die, so das schließlich von ihm verkündete Evangelium, dem Menschen dadurch hinterher eilt, dass sie selbst Mensch wird: Es ist die Wirklichkeit eines Gottes, der bis ins Äußerste hinein geht, um die Sünde des Menschen, die Verabschiedung des Menschen von ihm, nicht das letzte Wort über das Schicksal des Menschen sein zu lassen. Der paulinische Begriff der Freude versteht sich nur, wenn er sich von dem Gott herleitet, der als das fleischgewordene Wort sich kreuz-

zigen lässt, um so seiner Entschiedenheit für alle Menschen ihren geschichtlich nicht mehr überbietbaren Ausdruck zu geben (vgl. Röm 8,32ff).

Und doch redet Paulus keineswegs naiv von der Freude an diesem Gott. Bei aller Freude an ihm, bei aller Freude über den Gott, der, wie Kierkegaard notiert, den in seiner Sünde verkehrten Menschen «nahezu kniefällig bittet, doch die Hilfe entgegennehmen zu wollen, die ihm angeboten wird»<sup>9</sup>, bleiben Paulus doch auch die Fragen. In den Themen, die Paulus bedrücken, kommt dies zum Ausdruck: die Frage etwa nach der bleibenden Erwähltheit Israels. Wie kann Gott ausgerechnet dem ersterwählten Volk Christus zum Stolperstein werden lassen, um auf diese Weise auch die Heiden zum Glauben an den einen Gott Israels gelangen zu lassen? Ganz offensichtlich findet Paulus keine befriedigende Antwort, so dass er schließlich Gott selbst die Antwort überlässt und eine bleibende eschatologische Spannung in den Glauben einträgt, welche unter den Vorzeichen der Freude an dem in der Geschichte Jesu nun endgültig offenbar gewordenen Gott steht.<sup>10</sup> Die Freude ist zwar auf die Zukunft hin gespannt. Sie hat eine eschatologische Signatur, die das Offene ganz ernstnimmt. Aber sie ist eine hoffende Freude, die um den Grund ihrer Hoffnung weiß. Sie erwartet die Antwort von einem Gott, der seine Treue bereits erwiesen hat.

Diese eschatologische Signatur der Freude ist kennzeichnend für das gesamte paulinische Denken, und es fügt sich damit ein in Israels Nachsinnen über den der Geschichte fähigen und mächtigen Gott. Im alttestamentlichen Zeugnis ist es die stets neu heilschaffende, die Rettung aus Gefangenschaft und Unterdrückung verheißende Gegenwart Gottes, die Anlass zur Freude gibt und den Beter den Lobpreis Gottes anstimmen, ihn für die konkreten Ereignisse seines Lebens Dank sagen lässt. Es ist der Gott, der im noachitischen Bund ewige, durch nichts und damit auch nicht durch den Abfall des Menschen von ihm zerbrechliche Treue zusagt, der den Menschen sich an diesem, seinem Gott freuen lässt. Nicht zu vergessen ist freilich, dass Israel, wohl weil es so groß von seinem Gott dachte, davor gefeit war, diesen zu loben, ohne die Abgründigkeit der Gegenwart zu erinnern und ihn so nicht der Belanglosigkeit zu überlassen. Israels Spiritualität ist eine der offenen Augen. Deshalb wird ja auch, obzwar die Diesseitsbezogenheit Gottes immer wieder hervorgehoben wird, Gott schließlich auch für die Toten in Anspruch genommen. Der Gott, an dem der Mensch sich bereits jetzt freut, ist der Gott, der in einer ausstehenden Zukunft Gerechtigkeit schafft; es ist der Gott, der die Toten nicht dem Reich des Schattens überlässt, sondern diese in seine eigene Zukunft hinein errettet. Freude und Hoffnung gehören hier engstens zusammen, und weil diese sich auf den Gott beziehen, der als der Barmherzige geglaubt wird, wird die Klage um so größer: Warum greift Gott nicht ein? Warum überhaupt Unterdrückung, Not und Elend?

Der paulinische Begriff der Freude nimmt diese Elemente einer dem Gott Israels vertrauenden Spiritualität allesamt auf. Die bereits jetzt gelebte Freude an Gott ist eine hoffnungsvolle, deshalb freudige und nichtsdestotrotz gespannte. Allerdings verankert sie im Vergleich zu den älteren Brüdern und Schwestern im Glauben den Grund der Hoffnung und damit auch den Grund der Freude anders, wobei sofort hinzuzufügen ist: Sie verankert anders, ohne jedoch die Kontinuität zum Glauben Israels aufzugeben. Paulus, eigentlich überflüssig überhaupt zu erwähnen, denkt aus dem Glauben an den menschengewordenen Gott heraus. Aber er weiß auch, dass dieser Gott der Gott ist, der im Fleisch des *Juden* Jesus da war, des Menschen, der in der vertrauensvollen Anrede Gottes als *abba* den Gott Israels meinte.<sup>11</sup>

#### IV.

Fragen wir nach der Gegenwart des Themas von Freude und Dankbarkeit in der Gegenwartstheologie. Muss es nicht, ungeschützt gesagt, wieder viel stärker zur Geltung gebracht werden? Seitdem zumindest Teile der Gegenwartstheologie sich – und ich will betonen: völlig zu Recht! – haben beanspruchen lassen durch die abgründigen Katastrophen der Menschheitsgeschichte, ist ihr Logos ein anderer geworden. War über lange Zeit die Klage gegenüber Gott oder gar ein Aufbegehren gegen Gott theologisch tabuisiert, als sündhaft mit einem Makel belegt, so scheint sich das Blatt nun gewendet zu haben: Während die Klage<sup>12</sup> und Fragen der Theodizee breite Resonanz finden, erfährt die Doxologie zunehmend nur noch ein randständiges Dasein. Die grassierende Skepsis, ob die Vorstellung eines personalen und ja auch nur dann überhaupt sinnvoller Weise ansprechbaren Gottes noch nachvollziehbar ist, kann hierfür eigentlich nicht der Grund sein. Zwar scheint die Vorstellung eines personalen, sich durch Freiheit auszeichnenden und deshalb einer Bundesgeschichte zwischen Gott und Mensch fähigen Gottes den Gebildeten unter den Zeitgenossen immer weniger plausibel zu sein. Wir müssen, weil das Thema von Dank und Freude unmittelbar hiervon tangiert ist, noch darauf zurückkommen. Gleichwohl kann dies nicht der Grund dafür sein, dass in der Theologie eine immer stärkere Wende hin zu einer Theologie der Klage und damit weg von einer Theologie der reinen Doxologie zu verzeichnen ist. Denn notwendiger noch als der Lobpreis setzt sich die Klage ein personales Gegenüber voraus. Der Grund für die starke Forcierung einer Klage<sup>12</sup>, gar für ein Neuverstehen der Theologie als Theodizee, liegt denn auch woanders, nämlich in der Entdeckung eben des Inhumanen einer sich aus dem Eingedenken des Gewesenen und zumal des Unabgegoltenen wegstehlenden Vernunft.

In der katholischen Theologie steht für diese Kehrtwendung vor allem der Name Johann Baptist Metz. Mit Nachdruck hat Metz immer wieder

danach gefragt, ob nicht «wenigstens jetzt», nach der Katastrophe von Auschwitz, «die Frage nach Ort und Raum des Erschreckens im Logos der Theologie auftauchen» müsse.<sup>13</sup> Und war, so fragt Metz, die theologische Tradition nicht zu einseitig auf die Schuld des Menschen fixiert, ließ Gott aber aus dem Spiel, wenn die Frage nach dem Leid gestellt wurde, so dass der moderne Atheismus Wurzeln schlagen konnte?<sup>14</sup> Kein geringerer Verdacht begleitet diese Frage als der, dass die theologische Tradition den Logos biblischen Redens über Gott verraten habe. Zum theologischen Leitprogramm wird bei Metz deshalb die Frage, «wie denn überhaupt von Gott zu reden sei angesichts der Leidensgeschichte der Welt, «seiner» Welt». Es geht Metz zufolge «um die Frage nach der Möglichkeit von Theologie überhaupt».<sup>15</sup> In der konkreten Umsetzung meint dies, dass die abgründige Leidensgeschichte der Welt, zumal das Leiden des *anderen* Menschen, konsequent ins Zentrum theologischer Reflexion gestellt wird und gerade so der eigentliche Logos biblischer Gottrede wieder bestimmend werden soll für die christliche Rede vom Gott Jesu. Die Geschichte ist es, die einem theologischen Denken, welches sich aus dem Geist Israels speist, die Fragen vorgibt. Theologisch wird bei Metz selbstverständlich vorausgesetzt, dass Gott ein der Geschichte fähiger Gott ist. Und in der Tat wird man ja auch das Bewusstsein dafür je neu einschärfen müssen, dass «[e]in Gott, der nicht in die Geschichte eingreifen und sich nicht in ihr zeigen kann, [...] nicht der Gott der Bibel» ist.<sup>16</sup> Ohne seinen Bezug auf die Geschichte zu thematisieren, ohne ihn als Handelnden zu vergegenwärtigen, wäre es nicht der Gott Jesu, den die Theologie zu erschließen versucht.

Bei Metz wird dies selbstverständlich vorausgesetzt. Für unser Thema interessant ist nun, wie, ja ob überhaupt das Thema von Freude und Dank in diesem theologischen Denken noch präsent ist. Nimmt man die paulinische Theologie als Vergleichsmaß, so wird man kaum umhinkönnen, festzustellen, dass dieses Thema gegenwärtig jedenfalls massiv in den Hintergrund gedrängt ist. Zumindest müsste genau ausgelotet werden, wie denn die Aussage zu verstehen ist, dass das Christentum «nicht nur ein Gedächtnis *«hat»*, sondern ein Gedächtnis *«ist»*: memoria passionis, mortis et resurrectionis Jesu Christi».<sup>17</sup> Dass dieses Gedächtnis ein praktisches, die Abgründigkeit der Leidensgeschichte stets neu vor Gott stellendes ist, so dass auch von ihm die Antwort auf das *Warum* erwartet wird, ist klar. Aber antizipiert dieses Gedächtnis nicht auch? Antizipiert es nicht die Treue des Gottes, der sich in letzter Unüberbietbarkeit als der seinem Schöpfungsentschluss treu bleiben wollende Gott definiert hat? Wird im *ressurrectionis* nicht gehört, dass dieses, ohne seinen Verheißungsvermerk zu verraten, doch gerade bestätigt, was Jesus in seinem irdischen Dasein zugesagt hat, nämlich den definitiven Anbruch der Freude Gottes, dann ist die *memoria* des Christentums unterschätzt, weil «das Sein und Wesen Gottes selbst nicht mehr

ohne seine Bestimmtheit durch Jesus Christus «erläutert» und «verdeutlicht» werden kann».<sup>18</sup> So unglaublich das Evangelium angesichts der Härte menschlicher Erfahrungen auch häufig erscheinen mag –, es behauptet sich durch seine durch Gott selbst stets neu ermöglichte Vergegenwärtigung und ist, zweifelsohne abgründig genug, als dieses Evangelium auch Anspruch an den Menschen. Es ist dies eine Vergegenwärtigung, die im Geschehen der Eucharistie ihren Gipfelpunkt erfährt und im Amen bestätigt sein will. Einer Kultur des Vergessens arbeitet der Glaube an diese Selbstvergegenwärtigung Gottes gerade nicht zu. Die Freude an Gottes erwiesener Treue mündet im Sprechen des Gebetes Jesu, mündet in der Bitte an den Vater, seinen Namen zu heiligen. Dieses Gedächtnis aus seinem zunehmend randständigeren Dasein zu befreien, ist ein zentraler Beitrag der Kirchen zu einer Humanisierung der Gesellschaft. Und in der Tat ist ja auch der Gedanke bedrückend, dass gegen die Leidensimmunisierung unserer Gesellschaft «kritische Invektiven immer weniger ausrichten werden und womöglich der moralische Impuls selbst erlischt, wenn das Zeugnis vom Grund unserer Hoffnung verschwände: ein Zeugnis, das ebenso ausdrücklich benannt und erzählt wie praktisch bewährt und denkend verantwortet werden muß.»<sup>19</sup> Es gibt eine «Interdependenz von erinnerter «Heilserfahrung» und Leidenserfahrung», die theologisch zu erinnern ist und ganz offensichtlich ja inzwischen auch vermehrt in der Philosophie wahrgenommen wird.<sup>20</sup>

## V.

Das Thema von Freude und Dank führt freilich nicht nur in der Theologie, sondern auch in der Philosophie der Gegenwart ein eher randständiges Dasein. Dies dürfte einem Trend zum Szientismus in der Philosophie entsprechen, die zunehmend vergisst, dass es die Metaphysik ist, die obzwar sie wohl die «blaue Blume der Philosophie»<sup>21</sup> bleiben wird, gleichwohl betrieben werden muss, weil es die Frage *Was ist der Mensch?* ist, die in ihre Fragen nach dem Sein und dem Grund des Seins hineindrängt. Den im Geschäft der Metaphysik gesuchten Abschlussgedanken vernünftigen Denkens nicht mehr zu suchen, bedeutete, keine normativ orientierende Antwort mehr auf die Frage des Menschen nach sich selbst geben zu wollen. Nun kann Bescheidenheit zwar eine Zier sein. Sie ist es auch dann, wenn die menschliche Vernunft die ihr gesetzten Grenzen des Erkennenkönnens akzeptiert. Sie kann aber auch in ein ironisches Selbstverhältnis führen, welchem Robert Musil in *Der Mann ohne Eigenschaften* ein Denkmal gesetzt hat.

Der Philosoph Dieter Henrich stellt in dieser an Kierkegaards Ästhetiker erinnernden Kultur philosophischer Enthaltensamkeit eine rühmliche und

dankenswerte Ausnahme dar. Weil auch die aus dem Glauben kommende Hoffnung und Freude denkerisch verantwortet werden wollen, findet sich deshalb mit Henrich einer der interessantesten philosophischen Gesprächspartner der Gegenwart für die Theologie. Henrichs Nachdenken über die Dankbarkeit ist zudem deshalb für unsere Zusammenhänge von nachhaltiger Bedeutung, weil er, ausgehend von einer Analyse des Begriffs von Dankbarkeit und der Zusammenbindung dieses Phänomens mit dem Phänomen bewussten Lebens, prinzipielle Fragen im religionsphilosophischen und religionstheologischen Denken der Gegenwart aufwirft, die nur um den Preis verschwiegen werden können, die Provokation des Christentums zu unterschätzen. Völlig zu Recht hat Henrich herausgestellt, dass nur unter Bezugnahme auf eine Theorie bewussten Lebens das Phänomen von Dankbarkeit zu erhellen ist, woraus auch folgt: Auch religiöser Dank ist nur unter der Voraussetzung einer solchen Bezugnahme zu erhellen.<sup>22</sup> Weder kann es Theologie noch kann es Philosophie geben ohne Anthropologie.

Wie bisher selbstverständlich vorausgesetzt, ist die Möglichkeit, sich freuen und dankbar sein zu können, eine Besonderheit des sich seiner selbst bewussten Lebens. Selbstverständlich zeigt auch außermenschliches Leben Indizien von Dankbarkeit. Man verwechsle aber keine fröhlich schwanzwedelnde hündische Dankbarkeit mit der Dankbarkeit, die einem Menschen möglich ist. Ermöglicht ist diese Weise des Dankbarsein-Könnens durch eine eigentümliche Distanz des Menschen, in der er sich zu allem, was nicht er selbst ist, vorfindet. Dieses Distanziertsein gründet in einer ursprünglichen Aktivität menschlichen Bewusstseins, die den Menschen in diese Differenzerfahrung versetzt und sich nun in freiheitlicher Weise beziehen können lässt auf das andere seiner selbst. Diese Distanzierung setzt den sich seiner selbst bewussten Menschen aber nicht nur in eine Differenz zu allem ihm Vorgegebenen. Gleichzeitig *weiß er sich* als in dieser Differenz stehend und bestimmt nun, indem er sich auf das ihm Vorgegebene bezieht, sich selbst und gewinnt hierdurch eine identifizierbare personale Identität. Eine dieser Möglichkeiten des Sich-beziehen-Könnens auf das andere seiner selbst ist die Dankbarkeit als eine der Grundformen, sich zu dem im Gang des Lebens Begegnenden verhalten zu können.

Eine nähere Analyse des Phänomens von Dankbarkeit zeigt nun, dass der Dank zwar immer intentional auf etwas anderes bezogen ist. Gleichwohl ist die Möglichkeit des Dankbarseins nicht von einem personalen Gegenüber abhängig, welches sich selbst durch Bewusstheit und die Möglichkeit freier Selbstbestimmung auszeichnet. Diese Form des Dankes ist uns zwar die gewöhnlichste: Jemandem dankbar zu sein für etwas, ausgesprochen in dem eben so einfachen und gerade deshalb zutiefst menschlichen Satz *Ich danke Dir*. Henrich hat nun aber darauf hingewiesen, dass es neben dieser Form

von Dankbarkeit auch eine Dankbarkeit gibt, die sich einer grundsätzlichen Aufmerksamkeit, ja letztlich einem Staunen verdankt: Es ist dies eine Dankbarkeit, die «für einen Menschen» dankt, «der in unser Leben eintrat und durch den dieses Leben in seine eigentümliche Wirklichkeit gebracht wurde – ein Dank für sein Dasein selber und in einem damit für alles, was ihn zu dem macht, der er ist.» (161) Diese Form der Dankbarkeit transzendiert sich somit auf das Ganze hin. Ganz offensichtlich spielt auch Henrich in seinen Analysen, wie Rahner, auf Momente an, in denen das sich seiner selbst bewusste Leben so in seiner Gänze auf sich zurückfällt; es sind Momente, in denen es in eins damit alles in eine Distanz zu sich selbst bringt, nochmals neu auf sein Dasein aufmerkt und sich nun unausweichlich zu der Frage verhalten muss, ob um des gegliückten einzelnen Momentes menschlichen Daseins willen die Welt nicht auch als ganze gutgeheißen und damit dankbar angenommen sein will. Im Hintergrund steht die Einsicht, dass beispielsweise der ausgesprochene Dank an einen anderen Menschen voraussetzt, *dass* es diesen anderen Menschen überhaupt gibt – ein *Dass*, welches nicht ausschließlich als singuläres wahrgenommen werden kann. Als eine für das Ganze dankende Dankbarkeit wäre dies dann freilich eine, die sich intentional nicht mehr auf einen anderen Menschen wenden kann, sondern sich auf eine andere Wirklichkeit bezieht – auf die Wirklichkeit, die das sich seiner selbst bewusste Leben zu sich selbst eröffnet. In den Dank mischt sich nicht nur die Freude über das unverfügbar Gewährte, welches das Leben sinnvoll und lebenswert macht, sondern auch die Freude über den grundgebenden Grund von allem. Henrich sieht genau, dass das sich seiner selbst bewusste Leben, eben weil es als Freiheit zu bestimmen ist, sich dazu verhalten muss, dass das bewusste Leben sich nicht selbst ins Dasein gesetzt hat und sich nun zur Faktizität seines Daseins verhalten muss. Die seit Aristoteles diskutierte Frage *Warum gibt es überhaupt etwas und nicht vielmehr gar nichts?* wird bei ihm als Frage des nach sich selbst fragenden Subjekts gestellt. Dies allerdings nicht in existenzvergessener Manier, sondern in einer Weise, die sich streng koalitiert mit der Sinnfrage. Der Dank wird zur Möglichkeit einer letzten Haltung gegenüber dem *Dass* des Daseins. Er paart sich mit der Freude darüber, dass es überhaupt etwas gibt, so dass es den Menschen geben kann.

Droht dies aber nicht bereits wieder inhuman zu werden? Henrich sieht sehr genau, was er in seinen Analysen des Phänomens von Dankbarkeit sagt – und, auch dieses gilt es herauszustreichen, dem Menschen als Aufgabe zumutet. Seine Analysen sind abgründig. Denn die Dankbarkeit *für* das Dasein des anderen Menschen und damit die Dankbarkeit für das Sein überhaupt gilt es auch da noch zu zeigen, wo dieser nicht mehr und insofern auch kein unmittelbarer Adressat des Dankes mehr ist; wo das *Ich danke Dir* keinen antwortenden menschlichen Adressaten mehr findet. «Solche

Dankbarkeit kann auch noch den Schmerz des Abschieds und der Trauer beim Tode derer überstrahlen, die unser Liebes gewesen sind. [...] Haben wir dem, der unser Liebes war, unseren Dank gesagt, als er uns noch zu hören vermochte, so ist nun der Augenblick gekommen, in dem wir für ihn und dafür, daß er war und alles in ihm und zwischen uns gut war, die Dankbarkeit erfahren. Totenklage und Todesschrecken, die im Leiden und Weggang des Lieben aufbrechen, verstummen und versiegen unter dem Aufbruch solcher Dankbarkeit.» (162) Man mag vor dieser Überlegung zurückschrecken. Vielleicht deshalb zurückschrecken, weil die Geschichte voll ist von verklärender und die Unbarmherzigkeit des Todes nivellierender Todesmystik. Gleichwohl fragt sich, ob die von Henrich aufgezeigte Möglichkeit des Dankbareins für den den anderen Menschen gewährenden Grund nicht dennoch geboten ist, weil ihre Verweigerung rückwirkenden Verrat am geliebten Menschen bedeutete. Denn nicht weniger würde die Verweigerung dieser Dankbarkeit ja bedeuten, als dass, auf das Vergangene zurückblickend, das Nichtsein des anderen Menschen seinem Gewesensein vorgezogen würde. Das dem anderen Menschen bereits zugesprochene Ja würde zurückgenommen, zumindest aber relativiert werden. Es würde seiner Unbedingtheit beraubt werden. Zwar weist diese Einsicht ein *«unfairer»* Moment auf, weil die Bejahung des anderen Menschen bereits erfolgt *ist* und ihre Revozierung insofern unmöglich ist, als diese Bejahung, wenn sie denn den Namen Freundschaft oder gar Liebe verdient, unbedingt ist. Daraus folgt aber nur, dass in der Zusage des Ja zum anderen Menschen mehr gesagt war, als hier ausdrücklich wurde – und nun dieses Ja in seine letzte Konsequenz und womögliche Bestätigung hineingezwungen wird. Nicht aber, dass das gesprochene Ja revidiert werden dürfte.

## VI.

Es muss noch einmal präzisierend gefragt werden, wofür human verträglich und damit sinnvoller Weise gedankt werden kann. Wofür kann gedankt werden über den im einfachen *Ich danke Dir* erwiesenen Dank hinaus? Gesehen hatten wir ja bereits, dass laut Henrich der Dank bewussten Lebens sich keineswegs nur an einen Menschen richten kann, sondern dass eine, vielleicht sogar die eigentliche Form des Dankes sich darauf bezieht, dass der andere Mensch überhaupt ist und nicht vielmehr gar nicht. Henrich sieht aber genau, wie gefährlich nah er sich einem Standpunkt Nietzsches annähert, dem das große Ja des Menschen zu allem, wie es ist, zu einer das Leben erneuernden Vision einer Menschheit wird, die zunehmend an der Abgründigkeit des Daseins zu verzweifeln droht. Einer solchen Neupositionierung des Menschen auf einen Standpunkt jenseits von Gut und Böse ist Henrich aber gerade nicht erlegen, man kann es auch so sagen: Anstatt

Nietzsche zu folgen, ist er Kant und damit dem Prinzip der Moralität treu geblieben. Um so interessanter ist vor diesem Hintergrund die Frage, wie er in seiner Behandlung des Themas der Dankbarkeit einer solchen nietzscheanischen Überaffirmation des Daseins entkommt, die am Ende alles, was ist, lustvoll gutheißt.

Zu beachten ist diesbezüglich eine entscheidende Differenzierung Henrichs. Ausdrücklich betont Henrich, dass «die Einladung zu einer schlechthin universalen Dankbarkeit nur die Folge eines Denkens sein kann, das sich übereilt und das deshalb eine Grundmöglichkeit des Menschen in der Weise wichtig nimmt, daß es sie zugleich überfordert.» Und er fügt hinzu: «Die Not und die Lebenskatastrophen der anderen schließen gerade für die mitfühlende Teilnahme den Dank fraglos aus. Für die Kraft des Überstehens, nicht aber für das, was in die Not zog, kann dann Dankbarkeit aufkommen.» (188) Und etwas später heißt es dann: «So gilt der Lebensdank nicht dem, was Anlaß zur Not geworden ist, sondern dem Gang durch das ganze Gefüge einer Erfahrung, die bewußtes Leben, und zwar unter Einschluß der Not, zu dem macht, was es sein kann.» (189) Unter Berufung auf seinen Gewährsmann Friedrich Hölderlin beansprucht Henrich mit dieser Unterscheidung, der auch in der christlichen Haltung der Dankbarkeit, nämlich «allezeit für alles» (1 Thess 5,16–18) dankbar sein zu sollen, einwohnenden Gefahr inhumaner Hybris eine human verträgliche Grundhaltung der Dankbarkeit entgegengestellt zu haben.

Aber, so müssen wir zurückfragen: Entspricht denn eigentlich die von Henrich dem Christentum zumindest als dessen latente Gefahr unterstellte Form des unterschiedslosen Dankbarseins «für alles» dem im Fleisch des Menschen Jesus definitiv offenbar gewordenen Gott? Dem Gott, der zuerst vom Volk Israel bezeugt worden ist? Dem Gott, der sich einer Verklärung des Diesseits doch gerade verweigert hat? Wohl kaum. Denn wie herausgestellt wurde, entschärft die christliche Freude ja gerade nicht die Fragen der Theodizee, sondern schärft sie an. An die Liebe und Barmherzigkeit Gottes zu glauben, zwingt ja allererst in die Frage nach dem *Warum überhaupt?* hinein. Die dankbare Freude, die sich auf diesen Gott bezieht, bleibt deshalb auch notwendig zeitlich gespannt. Und deshalb könnte das erwartete Gericht auch eines sein, in dem nicht nur der Mensch gerichtet, sondern auch Gott selbst alles gefragt werden kann.<sup>23</sup> Macht nicht aber dies gerade die Heiligkeit von Menschen aus, bereits jetzt aus der Freude heraus zu leben, dass dieses Gottestribunal eine Antwort durch Gott selbst finden wird: Dass Gott alle überzeugen wird, weil die Gewinnungsmacht seiner Liebe dazu führt, dass das Klagen und Fragen nicht das letzte Wort haben will? Aber wer weiß. Auch die Heiligen können nur glauben. Doch es macht ihre Heiligkeit aus, *dass* sie glauben und nicht verzweifeln.

## VII.

Halten wir aber aus einem anderen Grund noch einmal einen Moment inne und wenden uns nochmals Henrich zu. Die christliche Freude bezieht sich auf einen Gott, der handeln kann. Henrichs Religionsphilosophie bleibt nun freilich in der Frage, ob das Absolute mit den Prädikaten des Theismus zu bestimmen ist oder nicht, zumindest ambivalent. Zwar vermerkt er, dass die Frage nach einem adäquaten Begriff des Absoluten philosophisch nicht mehr zu entscheiden ist, tendiert aber scheinbar eher zu einem Konzept des göttlich All-Einen, das keine strenge Unterschiedenheit von Gott auf der einen und Welt und Mensch auf der anderen Seite kennt. Nicht bundesgeschichtliche Motive markieren den hermeneutischen Rahmen seines systematischen Denkens, sondern tief in der abendländischen Geschichte verwurzelte monistische Inspirationen, die ihre religionsphänomenologische Entsprechung am ehesten in asiatischen Traditionen finden.<sup>24</sup>

Wenn der Lebensdank indessen nicht als solcher, sondern gepaart mit der Hoffnung, dass die Gefräßigkeit der Zeit nicht das letzte Wort über den Menschen und damit auch über den Dank haben möge, zur letzten Grundhaltung des Menschen werden kann und soll, dann schließt diese Haltung die Erwartung auf einen durch Freiheit sich auszeichnenden Gott ein. Denn nur ein sich durch Freiheit auszeichnender Gott vermag das zu vollenden, was in der Aktualität menschlicher Freiheit begonnen wurde – und das heißt: die Aktualität menschlicher Freiheit ewig werden zu lassen. Nur ein solcher Gott kann auch die Möglichkeit gewähren, dass das gesprochene menschliche Ja zum anderen Menschen dadurch ewig wird, dass es wiederholt wird, ohne noch einmal durch die Endlichkeit genötigt zu werden. Dieser möglichen letzten Grundhaltung des Menschen entspricht ein Gebet, das sich den freien Gott voraussetzt. «Soll man beten», notiert Kierkegaard, «so muß ein Gott sein, ein Selbst – und Möglichkeit»<sup>25</sup>, das heißt: Es muß ein freier Gott sein, denn nur ein durch Freiheit sich auszeichnender Gott vermag die Bitte zu hören und Dank und Lob entgegenzunehmen. Gebet ist nicht gleich Gebet. Hier Unterschiede zu konstatieren, heißt nicht, kulturhegemoniale Phrasen zu wiederholen, sondern mögliche Selbstverständigungshorizonte des Menschen abzuschreiten.

Das gegenwärtige religionspluralistische Klima führt dazu, dass teils fundamentale Unterschiede viel zu schnell übersehen werden. Hinzu kommt die bereits angesprochene Krise des Christentums, die den Blick auf mögliche Alternativen lenken lässt. Inwieweit Henrichs Religionsphilosophie einschließlich ihrer Tendenz zu einem Denken des All-Einen die notwendige Konsequenz einer Theorie bewussten Lebens darstellt oder ob eine solche Theorie sich nicht sogar besser mit einem Denken verständigt, welches das Verhältnis von Gott und Mensch als Freiheitsverhältnis begreift, kann hier

nicht weiter verhandelt werden. Zu bedenken ist aber, dass das von Henrich bevorzugte Denken eines All-Einen sein religionshistorisches Äquivalent im Buddhismus findet. Ohne zu unterschlagen, dass der Buddhismus ein vielfältig differenziertes Erscheinungsbild abgibt, lässt sich doch eines für alle seine Spielarten festhalten, nämlich die Tendenz, dass Leiden Uneigentlichkeit bedeutet und Erlösung deshalb darin besteht, dass der Mensch sich das Leiden am Leiden abgewöhnt.<sup>26</sup> Henrich intendiert dies zwar in seiner Theorie des Lebensdankes ausdrücklich nicht. Dennoch fragt sich, ob nicht ein Lebensdank, der um des Seinsollens der Freiheit willen zugleich den freien Gott als rettende Instanz erhofft, die größere Möglichkeit menschlicher Freiheit darstellt.

Der christliche Glaube setzt die Hoffnung auf einen solchen Gott, und er erfreut sich bereits jetzt dankbar dieses Gottes. Er erfreut sich eines Gottes, der in der Person des Sohnes um unserer Freude willen sich nicht nur dem Risiko der Welt ausgesetzt hat, sondern bis in die bitterste Konsequenz hinein den Abgrund des Leidens an sich selbst erfahren hat, so dass aus christlicher Perspektive der Gott Israels nun nicht mehr ohne den Menschen Jesus und seine Geschichte zu verstehen ist. Wenn der Glaube sich dieses Gottes bereits jetzt erfreut, so fasst er gleichwohl das Leiden nicht nur als eine «Funktion der Freude» auf, mit der Konsequenz, dass diesem dann «seine letzte, schmerzlichste Spitze in ähnlicher Weise abgebrochen (würde, M.S.), wie sie etwa (durchaus bewußt und beabsichtigt) in Buddhismus und Stoa abgebrochen wird».<sup>27</sup> Sondern er, der Glaube, erfreut sich eines Gottes, von dem in der Begegnung mit ihm Antwort erhofft wird auf die Fragen, die uns jetzt bedrücken. Nicht stoische Gleichmütigkeit ist das Wesen christlicher Freude, sondern aufmerksam für die realen Verhältnisse bleibende Langmütigkeit in der Hoffnung auf den freien Gott. Diese Freude gesellschaftlich-kulturell wachzuhalten, ist die Aufgabe aller mündigen Christinnen und Christen, und dies kann unter Umständen nicht anders geschehen als durch die Schleifung neuer Bastionen. Die christliche Freude muss deshalb auch von einem Spaß, dessen Kehrseite dann zumeist die Amnesie ist, unterschieden bleiben. Deshalb eignet der christlichen Freude immer auch ein asketisches Moment, ein Moment freilich, das nicht weltabgewandt, sondern menschlich und neu aufmerksam macht für die Zärtlichkeit der Dinge, ja die Zärtlichkeit alles dessen, was ist und im Gang des Lebens begegnet. Denn in allem begegnet auch der Gott, der das Risiko einer Schöpfung auf sich genommen hat, damit Gott und Mensch einander erfreuen mögen, als Vorgeschmack auf eine Freude, die verheißen ist. Die christliche Freude weiß dies auch da noch, wo sie spannungsvoll und betrübt ist.

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft* (ed. W. Weischedel), Frankfurt <sup>10</sup>1989, A 289.

<sup>2</sup> Völlig zu Recht weist J. LAUSTER, *Naturerfahrung als Gotteserfahrung? Ein Vermittlungsversuch zwischen Naturästhetik und Schöpfungsglaube*, in: *Kerygma und Dogma* 50 (2003) 57-74, 71, darauf hin, dass «[d]ie Einsicht in einen personalen Grund der Schöpfung [...] die Naturerfahrung nicht aus sich heraussetzt», sondern der Schöpfungsglaube «hier Eintragungen aus anderen, vornehmlich christologischen Erfahrungszusammenhängen» vornimmt. Diese Einsicht ist deshalb von großer Bedeutung, weil sie die philosophische Bestimmungsmöglichkeit der Erfahrung des Erhabenen angesichts des Naturschönen bescheidet und in die Offenbarungstheologie einweist.

<sup>3</sup> Zum Phänomen des Lachens vgl. aber P. BERGER, *Erlösendes Lachen. Das Komische in der menschlichen Erfahrung*, Berlin/New York 1998.

<sup>4</sup> S. KIERKEGAARD, *Der Begriff Angst*, Gütersloh 1979, 60f: «Angst kann man vergleichen mit Schwindel. [...] Solchermaßen ist die Angst der Schwindel der Freiheit, der aufsteigt, wenn der Geist die Synthesis (von Unendlichkeit und Endlichkeit, M.S.) setzen will, und die Freiheit nun niederschaut in ihre eigene Möglichkeit, und sodann die Endlichkeit packt, sich daran zu halten. In diesem Schwindel sinkt die Freiheit zusammen.»

<sup>5</sup> F. NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft* (= KSA; 3), Berlin/New York <sup>2</sup>1988, 125f.

<sup>6</sup> Vgl. die berichtigten Analysen des Nihilismusphänomens bei F. NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente 1885-1887* (= KSA; 12), 211-217.

<sup>7</sup> K. RAHNER, *Gotteserfahrung heute*, in: DERS., *Schriften zur Theologie*. Bd. 9, Einsiedeln u.a. 1970, 161-176, 168. Folgendes Zitat ebd.

<sup>8</sup> H.U. v. BALTHASAR, *Die Freude und das Kreuz*, in: DERS., *Die Wahrheit ist symphonisch. Aspekte des christlichen Pluralismus*, Einsiedeln 1972, 131-146, 131.

<sup>9</sup> S. KIERKEGAARD, *Die Krankheit zum Tode*, Gütersloh <sup>4</sup>1992, 84.

<sup>10</sup> Vgl. zum folgenden v.a. R. KAMPLING, *Freude bei Paulus*, in: *TrThZ* 101 (1992) 69-79. Dann DERS., *Art. Freude. II. Biblisch-theologisch*, in: *LThK*<sup>3</sup> 4, 130f.

<sup>11</sup> Die christologischen und trinitätstheologischen Implikationen dieser Selbstunterscheidung Jesu vom Vater kann ich hier nicht untersuchen. Vgl. aber M. STRIET (Hg.) *Monotheismus Israels und christlicher Trinitätsglaube* (= QD), Freiburg u.a. 2004 (im Druck).

<sup>12</sup> Vgl. exemplarisch G. STEINS (Hg.), *Schweigen wäre gotteslästerlich. Die heilende Kraft der Klage*, Würzburg 2000; M. EBNER (Hg.), *Klage* (= JBTh; 16), Neukirchen-Vluyn 2001; M. STRIET, *Hoffnungssymbol Kreuz? Zum Wahn leidfreien Lebens*, in: *BuL* 76 (2003) 163-171.

<sup>13</sup> J.B. METZ, *Auf dem Weg zur «geschuldeten Christologie»*, in: J. MANEMANN/J.B. METZ (Hg.), *Christologie nach Auschwitz. Stellungnahmen im Anschluß an Thesen von Tiemo Rainer Peters* (= Religion – Geschichte – Gesellschaft. Fundamentaltheologische Studien; 12), Münster <sup>2</sup>2001, 99-103, 99. Zu Metz vgl. die eindringliche Studie von J.-H. TÜCK, *Christologie und Theodizee bei Johann Baptist Metz. Ambivalenz der Neuzeit im Licht der Gottesfrage*, Paderborn u.a., 2. um ein Nachwort erw. Aufl. 2001.

<sup>14</sup> Vgl. J.B. METZ, *Plädoyer für mehr Theodizee-Empfindlichkeit*, in: W. OELMÜLLER (Hg.), *Worüber man nicht schweigen kann. Neue Diskussionen zur Theodizeefrage*, München 1992, 125-137, 134.

<sup>15</sup> J.B. METZ, *Plädoyer für mehr Theodizee-Empfindlichkeit*, 126.

<sup>16</sup> J. RATZINGER, *Kirchliches Lehramt und Exegese. Reflexionen aus Anlaß des 100-jährigen Bestehens der Päpstlichen Bibelkommission*, in: *IkaZ Communio* 32 (2003) 522-529, 527.

Der Hinweis sei erlaubt, dass die Denkmöglichkeit einer freien und offenen Geschichte, die in der unableitbaren Aktualität göttlicher und menschlicher Freiheit gründet, noch zu massiven Transformation theologischer Denkgewohnheiten nötigen könnte. In kontingenter Weise jedenfalls kann sich eine göttliche Freiheit nur dann auf die Bitte des Menschen beziehen, diese erfüllen oder auch verweigern, wenn auch sie, wie alles Wirkliche, zeitlich existiert. Freiheitliches Geschehen gibt es nur unter der Voraussetzung von Zeit. Es sind am Ende praktisch-spirituelle Fragen, die zu einem Überdenken des Verhältnisses von Gott und Zeit führen sollten. Sich aus vorgeblichen Orthodoxie-Gründen der actus-purus-Lehre zu verschreiben, könnte an den Notwendigkeiten biblischer Orthodoxie vorbeigehen. Gefragt ist deshalb eine philosophisch ausgewiesene Denk-

form, die den offenbar gewordenen Gott in Kategorien der Freiheit vertritt und so mutig, um des Glaubens willen, den bereits auf dem Konzil von Nizäa beschrittenen Weg einer Transformation hellenistischen Denkens fortschreitet, ohne freilich die falsche Alternative eines philosophiefeindlichen Offenbarungspositivismus zu wählen. Vgl. die konstruktiv vorstoßenden Aufsätze von J.B. BRANTSCHEN, *Die Macht und Ohnmacht der Liebe. Randglossen zum dogmatischen Satz: Gott ist unveränderlich*, in: FZPhTh 27 (1980) 224–246 sowie von TH. PRÖPPER, *Gott hat auf uns gehofft ... Theologische Folgen des Freiheitsparadigmas*, in: DERS., *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg u.a. 2001, 300–321, bes. auch 319 Anm. 64.

<sup>17</sup> J.B. METZ, *Plädoyer für mehr Theodizee-Empfindlichkeit*, 131.

<sup>18</sup> TH. PRÖPPER, *Wegmarken zu einer Christologie nach Auschwitz*, in: DERS., *Evangelium und freie Vernunft*, 276–287, 284. Vgl. K-H. MENKE, *Der Gott, der jetzt schon Zukunft schenkt. Plädoyer für eine christologische Theodizee*, in: H. WAGNER (Hg.), *Mit Gott streiten. Neue Zugänge zum Theodizee-Problem*, Freiburg u.a. <sup>2</sup>1998, 90–130, 129f.

<sup>19</sup> TH. PRÖPPER, *Fragende und Gefragte zugleich. Notizen zur Theodizee*, in: DERS., *Evangelium und freie Vernunft*, Freiburg 2001, 266–275, 270. Folgendes Zitat ebd.

<sup>20</sup> Vgl. J. HABERMAS, *Glauben und Wissen. Friedenspreis des deutschen Buchhandels 2001. Laudatio: Jan Philipp Reemtsma*, Frankfurt a.M. 2001. Dazu M. STRIET, *Denken der Differenz. Im Gespräch mit Jürgen Habermas*, in: P. NEUNER/P. LÖNING (Hg.), *Theologie im Dialog. FS H. Wagner*, Münster 2004, 127–142.

<sup>21</sup> H. KRINGS, *Die gesuchte Wissenschaft*, in: W. OELMÜLLER (Hg.), *Metaphysik heute* (= Kolloquien zur Gegenwartphilosophie; 10), Paderborn u.a. 1987, 132–147, 147.

<sup>22</sup> Die folgenden Zitate im Text sind D. HENRICH, *Gedanken zur Dankbarkeit*, in: DERS., *Bewusstes Leben. Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik*, Stuttgart 1999, 152–193, entnommen.

<sup>23</sup> Vielleicht eröffnen gar die Menschen «das Tribunal der Widersprüche», wie Ottmar Fuchs scharf akzentuiert. In: O. FUCHS, *Neue Wege einer eschatologischen Pastoral*, in: ThQ 179 (1999) 260–288, 275.

<sup>24</sup> Freilich sieht Henrich aber auch sehr genau: da sich weder ein monotheistisches noch ein monistisches Verstehen des Absoluten einfachhin ausschließen lassen, entwickelt die Reflexion dieses aus dem Grundverhältnis, als das der Mensch sich vorfindet. Vgl. DERS., *Das Selbstbewusstsein und seine Selbstdeutungen. Über Wurzeln der Religion im bewußten Leben*, in: DERS., *Fluchtlinien. Philosophische Essays*, Frankfurt 1982, 99–124, 117–119. Aus jüngerer Zeit vgl. DERS., *Religion und Philosophie – letzte Gedanken – Lebenssinn*, in: D. KORSCH/J. DIERKEN (HG.), *Subjektivität im Kontext. Erkundungen im Gespräch mit Dieter Henrich*, Tübingen 2004, 211–232, bes. 214f. Zu diskutieren wäre aber mit Henrich, ob nicht das Bewusstsein von der formellen Unbedingtheit menschlicher Freiheit die Instanz schlechthin gegen einen jeden Monismus darstellt.

<sup>25</sup> S. KIERKEGAARD, *Die Krankheit zum Tode*, 37.

<sup>26</sup> Vgl. in moderner Rezeption E. TUGENDHAT, *Egozentrität und Mystik. Eine anthropologische Studie*, München 2003, 126ff. Es ist schon erstaunlich, mit welcher Leichtigkeit (oder Not?) die Aufnahme der Tradition christlich-jüdischer Gottesrede etwa in Kants Gottespostulat bei Tugendhat verabschiedet wird, wenn es bei ihm nur noch lapidar heißt, dass «diese Tradition des Glaubens keine Möglichkeit aus der Perspektive der 1. Person» mehr sei. (115). Denn muss nicht ganz im Gegenteil gesagt werden, dass einzig und allein der freie Gott Möglichkeit des Menschen ist, weil nur ein durch Freiheit sich auszeichnender Gott den Menschen als Wesen der Freiheit zu retten vermag? Freilich setzt die Übersetzbarkeit dieser These in die eigene Existenz und damit auch ihre Einsicht bereits das Bewusstsein vom unbedingten Seinsollen der Freiheit voraus.

<sup>27</sup> H.U. v. BALTHASAR, *Die Freude und das Kreuz*, 132.

RUPERT BERGER · TRAUNSTEIN

## DIE FREUDE AN GOTT IST UNSERE STÄRKE

*Gottesdienst – Fest der Freude*

Die Ersten sind heimgekehrt aus der Gefangenschaft; Jerusalem liegt weiterhin noch in Trümmern, vom Tempel stehen nur Grundmauern, seine glanzvollen Zeiten sind Vergangenheit, leben kaum noch in der Erinnerung der Alten. Da ruft Esra zum Neujahrfest das ganze Volk, Zurückgebliebene und Zurückgekehrte, zusammen. Er trägt das Buch des Gesetzes, das Gotteswort, die Heilige Schrift, auf den Versammlungsplatz und öffnet das Buch auf der Kanzel, die eigens dafür errichtet worden war; dazu singt er den Lobpreis Gottes und mit erhobenen Händen stimmen alle zu mit dem Amen. Dann verkündet er inmitten all der Bedrängnis das Gotteswort, und als es aufgenommen und verstanden war, rufen Nehemia und Esra dem Volk zu: «Heute ist ein heiliger Tag zu Ehren des Herrn, eures Gottes. Seid nicht traurig und weint nicht! Geht, haltet ein festliches Mahl, und trinkt süßen Wein! Schickt auch denen etwas, die selbst nichts haben! Macht euch keine Sorgen; denn die Freude am Herrn ist eure Stärke.» (vgl. Neh 8,1-12) In den Ängsten der nachexilischen Zeit brachte so der Gottesdienst Freude und Zuversicht ins Volk. Sie spüren: Gott ist da mit seiner helfenden Nähe; er lässt uns nicht allein; sein Wort gibt uns Weisung, zeigt uns den Weg aus der Bedrängnis und macht die Nacht zum Fest. Freude kehrt ein, weil Gottes Wort ausgerufen und sein Lobpreis gesungen wird; Freude kehrt ein, wenn das Gottesvolk in der Not Gottesdienst feiert, heute wie damals.

GOTTESDIENST – ORT DER FREUDE

*Gottgeschenkte Unterbrechung des Alltags*

Hier begegnet uns eine erste Erfahrung, die den Gottesdienst wie jedes Fest kennzeichnet: wir treten heraus aus dem Alltag, wir lassen die Sorgen hinter uns und blicken in neugewonnener Zuversicht in die Zukunft, auf das, was

*RUPERT BERGER, langjähriger Dozent für Liturgiewissenschaft am Priesterseminar in Freising, Pfarrer in Bad Tölz, seit 1997 im Ruhestand.*

kommt. Für gewöhnlich lässt uns ja der Alltag nicht los, die Fragen und Sorgen, die uns ständig bedrängen; meist sind es die immer gleichen Dinge, von denen wir uns nicht freimachen können: die Arbeit, der Haushalt, das leidige Geld. Festtag heißt für uns, dass wir die Probleme für eine Zeit vergessen, dass wir nicht sorgenvoll an die Zukunft denken müssen, sondern die Gegenwart genießen dürfen. Gottesdienst heißt für uns: Ich weiß mich geborgen, von Gottes Nähe getragen; ich darf aufatmen (Apg 3,20). Manchmal begegnet hier der Vorwurf, im Gottesdienst komme so unser Alltag nicht zur Sprache, er sei den täglichen Sorgen fern. Sie bleiben nicht fern; unvermeidlich bringen wir unsere Probleme mit ins Gotteshaus, aber hier können wir sie abwerfen; die sich plagen und schwere Lasten zu tragen haben, die kommen und erfahren Ruhe bei ihm; das Joch drückt sie nicht mehr, denn Christus nimmt es ihnen ab (Mt 11,28-30). Da geht es plötzlich nicht mehr um unsere Leistung, es ist vielmehr Gottes Geschenk, was hier geschieht. Gottesdienst ist dadurch befreiend, Not wendend, froh und zuversichtlich machend, dass nicht wir es schaffen müssen, sondern er es macht. Das heißt nicht, der Einzelne sei dabei untätig; denn dass solche Versammlung des Gottesvolkes geschieht, erfordert eines jeden Bereitschaft. Verantwortliche Teilnahme aller ist schon bei Esra Voraussetzung dafür, dass Gottes weisendes und tröstendes Wort in die Herzen dringen und Gottes festliches Mahl die Menschen in Freude verbinden kann. Das Wort verkünden, das Mahl bereiten, das Herz auf tun, dazu braucht es menschliche Hände; doch dass das Wort wirkt, das schaffen nicht Menschen, das schafft Gott, und das gibt die Sicherheit, aus der die Freude erwachsen kann, die Freude, die aus einem Fest kommt, das nicht Menschen bereitet haben, sondern das Gott uns gewährt.

### *Gottesdienst, ein Raum der Freude*

Gottesdienst ist so ein Hineintreten in den Raum der Freude, den Gott selber uns bereitet. «Intra in gaudium domini tui – tritt herein in die Freude deines Herrn» (Mt 25,21), so ruft der Herr die Seinen, auf dass sie an seinem Tisch Platz nehmen, und er sie bedient (Lk 12,17). Selig, glücklich seid ihr, ruft der Herr im Evangelium denen zu, die hungernd und trauernd zu ihm kommen (Mt 5,3-10). Die Armen und die Krüppel, die Blinden und die Lahmen lässt er von den Straßen und Gassen holen, damit sie sich an seinem Festmahl erfreuen (Lk 14,16.21). Hochzeitsmahl ist es, wenn Jesus die Jüngerschar um sich sammelt; da ist kein Fasten (Mk 2,19), da ist Wein in Fülle (Joh 2,1-11), Brot und Fisch überfließend in Körben (Mk 6,43).

Festliche Freude kennzeichnet so jede gottesdienstliche Feier; sie ist von Gesang und Musik erfüllt, der Raum erhellt von Lichtern und von

Duft durchwoben; prächtige Gewänder, goldstrahlende Gefäße, reichlicher Schmuck – all das lässt die Herzen höherschlagen, ist Zeichen der Freude, in der Gottesdienst begangen wird. Tag für Tag versammelt sich Kirche seit ältesten Zeiten, um am Morgen und am Abend das Gotteslob in solcher Freude zu feiern, in Laudes und Vesper Psalmen zu jubeln und Weihrauch aufsteigen zu lassen; zumindest jeden Sonntag versammelt sich die Gemeinde in solcher Freude um den Altar, um mit dem Auferstandenen das Siegemahl zu feiern. Mancherorts ist aber nicht mehr viel zu spüren von solcher Freude, und die Kirche bittet geradezu: «Erfülle uns mit Freude über die Erlösung» (Tagesgebet am 14. Sonntag im JKr). Gottesdienst geschieht oft trocken und in dürrer Sprache, weil der Grund der Freude nicht mehr erfahren wird und darum auch die Zeichen der Freude ersterben.

### GRUND DER FREUDE

Damit stehen wir vor der Frage, was denn der eigentliche Grund sei, der Gottesdienst zu einem Fest, zu einer Feier voll Freude macht, Freude, die dann in vielerlei Zeichen erfahrbar wird.

#### *Gottes Nähe in seinem Wort*

Bei der Versammlung des Gottesvolkes unter Esra ist es, wie eingangs gezeigt, das weisende und tröstende Wort Gottes, das der versammelten Gemeinde verkündet wird. Da sind nicht tote Buchstaben, sondern der lebendige Gott, der zu seinem Volke spricht. Sein Wort lässt spüren, dass er sich um unsere Zukunft sorgt; sein Wort schenkt Verzeihung, wo wir von seinen Wegen abgewichen sind; sein Wort überwindet die Ängste und schafft Freude, denn in seinem Wort ist er selber nahe. Weil Christen glauben, dass Gott uns in seinem fleischgewordenen Wort, in Christus, helfend, verzeihend und tröstend nahe ist, jubeln sie zum Evangelium das Halleluja, stehen dabei ehrfürchtig und begleiten es mit Lichtern und Weihrauch zum Zeichen der Freude.

Sie trauen auch Christi Wort und wissen ihn gegenwärtig, wenn sie in seinem Namen versammelt sind (Mt 18,20). In jeder gottesdienstlichen Feier wissen sie Gott nahe durch und in Christus und sind darum voll Freude, wie Paulus deutlich sagt: «Freut euch allezeit im Herrn; noch einmal sage ich: freut euch; denn der Herr ist nahe» (Phil 4,4f). Mit dem ihm anvertrauten Wort der Versöhnung (2 Kor 5,19) will der Apostel «Helfer unserer Freude» (ebd. 1,24) sein. Die Homilie soll diese befreiende Nähe Gottes verkünden und die Gemeinde in die Freude führen.

### Gottes Nähe in der Eucharistie

Gott nahe sein, bei Gott sein dürfen – das ist der Himmel. Gottesdienstliche Feier ist darum Vorgriff und auch schon Teilhabe an dieser noch verborgenen Wirklichkeit, Teilhabe an der Freude des Himmels. In den Psalmen stimmen wir ein in die Chöre der Engel, im Halleluja singen wir das Lied des himmlischen Jerusalems, im Sanktus vereinen wir uns mit allen Geschöpfen zum Lobpreis des unfassbaren Gottes; Gottesdienst feiern heißt so: wir sind im Himmel und freuen uns und jubeln (Offb 19,7).

Am meisten gilt das von der Feier der Eucharistie, wo Christus selber uns an den Tisch lädt. Essen und Trinken, das war für den reichen Bauern des Evangeliums die Freude des Lebens (Lk 12,19); ähnlich lebte der reiche Prasser «Tag für Tag herrlich und in Freuden» (Lk 16,19) und auch die Rückkehr des verlorenen Sohnes kann der Vater in seiner Freude nicht besser feiern als mit einem Festmahl (Lk 15,32), und so wird auch das Mahl, das Gott uns bereitet, zum Höhepunkt aller Freude. «Selig, wer zum Hochzeitsmahl des Lammes eingeladen ist,» singt die Offenbarung (19,9), und der Gast beim Sabbatmahl ruft: «Selig, wer im Reich Gottes am Mahl teilnehmen darf!» (Lk 14,15) An diesem himmlischen Mahl haben wir voll Freude schon teil, wenn wir am Tisch der Eucharistie zugelassen sind; da ergeht es uns wie den 70 Ältesten Israels auf dem Sinai: «Gott streckte seine Hand nicht aus gegen die Edlen der Israeliten; sie durften Gott sehen, und sie aßen und tranken» (Ex 24,11). Miteinander essen und trinken ist in der Heiligen Schrift immer schon Zeichen engster Verbundenheit; Gott begegnen dürfen als dem liebenden Bräutigam und mit ihm an einem Tisch sitzen: diese tiefste Seligkeit des Himmels ist auch uns auf Erden schon geschenkt am Tisch der Eucharistie, beim Hochzeitsmahl der Liebe Gottes. So vermag bereits der vordergründige Aspekt der Eucharistie als eines Mahles im Angesichte Gottes die Herzen mit tiefer Freude zu erfüllen.

Dass Eucharistie solchermaßen gefüllter Vorausgriff auf die letzte Sicherheit und Geborgenheit ist, Auftakt der zur Vollendung gekommenen Herrschaft Gottes, wird in den Gebeten der Messfeier oft und oft betont; schon ein Blick in die verschiedenen Konkordanzen zeigt, dass *laetitia* und *gaudia* am häufigsten als *aeterna/semperiterna*, als Freude der Ewigkeit gekennzeichnet werden. Die Gemeinde verkündet es selber mit Emphase in der Akklamation «...bis du kommst in Herrlichkeit»; ihrem Bewußtsein ist es aber eher fremd. Doch schon die erste Gemeinde, die in ihren Häusern das Brot brachen und Mahl miteinander hielten in Freude und Einfalt des Herzens (Apg 2,46), sahen ihr Mahl als solchen Vorausgriff, als eschatologisches Geschehen des Kommens Christi (1 Kor 11,26), das sie mit dem Rufe *Marana tha* herbeisehnten.

## ANLÄSSE DER FREUDE

*Österliche Freude*

Am intensivsten erfährt Gottes Volk dieses «schon» der kommenden Welt in der österlichen Feier der Erlösung. Freude steht auf in der Erstbegegnung mit dem Auferstandenen: «Da freuten sich die Jünger, dass sie den Herrn sahen» (Joh 20,20), und diese Freude entzündet sich immer wieder neu, wo der Auferstandene in der Kraft des Heiligen Geistes den Seinen begegnet: «Ihr seid jetzt bekümmert, aber ich werde euch wiedersehen; dann wird euer Herz sich freuen, und niemand nimmt euch diese Freude.» (Joh 16,22) So kehren die Jünger, als der Herr in der Himmelfahrt von ihnen genommen war, «in großer Freude nach Jerusalem zurück» (Lk 23,52). «Sie verharreten einmütig im Tempel, brachen in ihren Häusern das Brot und hielten miteinander Mahl in Freude und Einfalt des Herzens.» (Apg 2,46) In diesem Mahl wissen sie den Auferstandenen gemäß seinem Wort in ihrer Mitte; geheimnisvoll isst und trinkt er mit ihnen, feiert weiterhin Hochzeitsmahl und lässt sie so die verzeihende, heilende und rettende Nähe Gottes spüren, Nähe, die der letzte Grund der Freude ist, in der das Gottesvolk trotz aller Not und Bedrängnis leben darf.

Diese rettende Nähe Gottes im Leben des auferstandenen Herrn verkündet Petrus der staunenden Menge in seiner Pfingstrede, als der Geist ausgegossen war, indem er ihr jubelnd mit den Worten des Psalms zuruft: «Darum freut sich mein Herz und frohlockt meine Zunge, und auch mein Leib wird in sicherer Hoffnung ruhen; denn du gibst mich nicht der Unterwelt preis, noch lässt du deinen Frommen die Verwesung schauen. Du zeigst mir die Wege zum Leben, du erfüllst mich mit Freude vor deinem Angesicht.» (Apg 2,25–28) Nicht ohne Grund nennt Paulus als Frucht dieses lebenspendenden Geistes gleich nach der Liebe die Freude (Gal 5,22).

Die Neugetauften, denen sich dieser Weg des Lebens aufgetan hat, werden in der Osternacht von den Bischöfen der alten Kirche in solcher Freude begrüßt; so ruft ihnen etwa Johannes Chrysostomus zu: «Ich sehe heute unsere Versammlung strahlender als sonst und die Kirche Gottes in Freude über ihre Kinder. Denn wie eine zärtlich liebende Mutter, wenn sie sich von ihren Kindern umgeben sieht, heiter und fröhlich und vor lauter Glück ganz beschwingt ist, so freut sich auch die geistliche Mutter Kirche.» (FC 6/2 359) Zum Eingang der Osternachtwache ruft so der Diakon Himmel, Erde und Kirche auf, zu tanzen (exultet) und sich zu freuen (gaudeat). Dementsprechend bringt das Gabengebet des Ostertags das Opfer «in österlicher Freude tanzend (exultantes)» dar; das Gabengebet des dritten Ostersonntags spricht von den Gaben der jubelnden Kirche und bittet: «ihr, der du den Grund gegeben hast zu so großem Jubel, gewähre als Frucht die

immerwährende Freude». Über das im österlichen Heilsgeschehen neu gewonnene Leben jubelt Gottes Volk voller Freude in der österlichen Liturgie und weiß sich für die Zukunft darin geborgen.

Doch übersieht die Kirche nicht, dass in diesem österlichen Jubel das Kreuz aufleuchtet, dass das neue Leben für Christus bitteren Tod bedeutet hat. Gerade die österliche Freude lässt uns spüren, dass Freude nicht billig zu haben ist. Sie weiß um die bittere Realität, in der Menschen leben müssen; sie weiß um das Versagen, gegen das sie Tag für Tag ankämpfen müssen; sie weiß um die Wirklichkeit der Sünde, die Christus um unsertwillen auf seine Schultern geladen hat. Aber gerade weil sie diese Erfahrungen nicht ausblendet, weil auf der Osterkerze das Kreuz mit den fünf Nägeln sichtbar bleibt, darum leuchtet die siegesgewisse Freude der Erlösung um so intensiver auf. Freude der Osternacht ist Freude inmitten der Bedrängnis; ist frohe Zuversicht, während im Rücken die Truppen des Pharaos drohen und die Fluten des Schilfmeers zu beiden Seiten dräuen; sie ist unerschütterliche Glaubensfreude, auch wenn Abraham das Opfermesser zur Hand nimmt. Ostern sieht dem Tod ins Auge und findet gerade darin das Leben. Dieses paradoxe Ineinander in der Freude der österlichen Liturgie wird in aller Deutlichkeit ausgesungen in der Antiphon *Crucem tuam*, die am Karfreitag in den Laudes und bei der Kreuzeshuldigung erklingt: «Denn siehe, durch das Holz des Kreuzes kam Freude in alle Welt». Diese Freude, die aus dem Kreuzesgehorsam Christi entspringt und in der Eucharistie unter uns gegenwärtig wird, hält dann auch wirklich stand, sie ist sozusagen «kämpferprobt» und entschwindet nicht, wenn einen nach der jubelnden Osterfeier wieder der Alltag mit seinen Problemen anspringt.

### *Märtyrer- und Heiligengedenken*

Das Paradox vom Leben inmitten des Todes, der Freude trotz aller Bedrängnis wiederholt sich, wenn Christen im Gottesdienst ihrer Blutzeugen gedenken. Die Christen von Smyrna, die den Feuertod ihres Bischofs Polykarp in seiner ganzen Schrecklichkeit überliefert haben und in seinem Martyrium ein gottesdienstliches Opfer sich vollziehen sahen («wie ein ausgezeichnete Widder aus einer großen Herde zur Opfergabe, zum Gott wohlgefälligen Brandopfer bereitet»: [Mart. Polyc. 14,1], die schließen ihren Bericht deshalb mit den zuversichtlichen Worten: «Dort (am Ort seiner Bestattung) wird uns, die wir uns nach Möglichkeit in Jubel und Freude dort versammeln, der Herr die Feier des Jahrestags seines Martyriums ermöglichen» (Mart. Polyc. 18,3). Jubel und Freude herrschen demnach, wenn Christen in der Feier der Eucharistie derer gedenken, die mit Christus im Feuerofen der Passion den Sieg errungen haben. In den Gebeten der Märtyrerfeste ist immer wieder die Rede davon: wir sind voll Freude über

sein Blutzeugnis (de cuius passione laetamur), wegen seines Festes haben wir die heiligen Gaben in Freude empfangen (pro cuius festivitate percepimus tua sancta laetantes). Dies gilt dann ganz allgemein von den Festtagen der Heiligen: «Du hast uns die ehrwürdige und heilige Freude dieses Tages durch die Festfeier des heiligen N. gewährt» – «Wir haben die göttlichen Geheimnisse empfangen voll Freude über das Fest (festivitate laetantes)». In uns ungewohnter Parallelisierung sagt ein altes römisches Schlussgebet: «Erfüllt von deinen Sakramenten und von der Freude der willkommenen Festfeier» (Et sacramentis tuis, et gaudiis optatae celebritatis expleti). Die Texte am Fest des Täufers können sich gar nicht genug tun: «Schenke deiner Kirche Freude im Heiligen Geist – In Freude legen wir zum Fest unsere Gaben auf den Altar – Zum Festmahl des Lammes geladen und mit Freude erfüllt.» So machen auch die Feste der Heiligen durch ihren Christusbezug etwas von der helfenden Gottesnähe erfahrbar, der die Freude entspringt, die dem Glaubenden in der gottesdienstlichen Feier geschenkt wird. Die Männer und Frauen, die in der Kraft des Geistes dem Weg gefolgt sind, den Christus uns vorausgegangen ist, sie machen uns Mut, dass auch wir diesem Weg folgen, froh und zuversichtlich trotz aller Bedrängnis.

### *Weihnachtlicher Grund der Freude*

Westliche Frömmigkeit ist seit dem Mittelalter intensiv darauf konzentriert, dass wir durch Christi Kreuz und Tod erlöst sind; nur mühsam kommt wieder in den Blick, dass seine Auferweckung integrierender Bestandteil des Erlösungsgeschehens ist, dass erst der Gang durch den Tod hindurch ins Leben uns die Zukunft aufschließt. Das Gotteshaus auf dem Kalvarienhügel in Jerusalem heißt nach unserem Brauch «Grabeskirche», der Osten nennt es «Anastasis – Auferstehung», und dementsprechend erfährt der Westen die christliche Botschaft weithin als bedrückend, als Last, als Botschaft vom Schmerz, und nicht wie der Osten als befreiend, als frohmachend, als aufrichtend auch im Schatten des Kreuzes.

Der isolierte Blick auf das Kreuz verhindert auch einen weiteren Ausblick, der den Kirchen des Ostens vor allem seit den christologischen Kämpfen vertraut ist: dass wir nicht isoliert durch das Kreuz, sondern durch das Gesamtgeschehen der Inkarnation erlöst sind. Menschheit, die im Dunkel lebt, weil sie von Gott, der Quelle des Lichts, getrennt ist; Adam, der aus dem Paradies vertrieben ist und mit eigener Kraft nicht mehr ins Glück zurückkehren kann, sie alle dürfen an Weihnachten aufatmen. Im menschgewordenen Gottessohn ist die Trennung aufgehoben; in Christus ist der Graben zugeschüttet, über den wir nicht springen konnten; im inkarnierten Logos sind Gott und Mensch wieder verbunden, ist todgeweihtes menschliches Leben wieder mit unvergänglichem göttlichen Leben erfüllt.

Die byzantinische Weihnachtsvesper weiß davon in jubelnder Freude zu singen: «Der trennende Zaun ist niedergelegt, das Feuerschwert hat sich gewendet, die Kerube geben den Weg frei zum Baum des Lebens: ich bekomme Anteil an der Speise des Paradieses, aus dem ich vertrieben war wegen des Ungehorsams; denn das unwandelbare Bild des Vaters, der Abdruck seiner Ewigkeit, nimmt Gestalt eines Knechtes an.» Der Westkirche ist diese Sicht der Menschwerdung als Erlösungsgeschehen wenig vertraut; gelegentlich bezeichnen Gebete des Advents Weihnachten als «Fest unserer Erlösung» (so das Schlussgebet am 18. Dezember), und am Vorabend von Weihnachten beten wir: «Ihn, den wir jetzt als Erlöser freudig aufnehmen, denn lass uns auch, wenn er als Richter kommt, ohne ängstliche Sorge (*securi*) schauen». Viel stärker aber ist, was in diesem Text schon anklingt, der eschatologische Ausblick auf die kommende Freude, die zuversichtliche Hoffnung, dass das, was an Weihnachten noch verborgen in *mysterio* geschieht, sich in der Ewigkeit in offener Freude an uns ereigne. So betet etwa das Tagesgebet der mitternächtlichen Weihnachtsmesse: «auf Erden haben wir das Geheimnis seines Lichtes erkannt, mögen wir nun auch seine Freude im Himmel genießen» (*cuius in terra mysteria lucis cognovimus, eius quoque gaudiis perfruamur in caelis*). Das späte Mittelalter verlegt in den Gebeten die Freude mehr und mehr in den Himmel und sieht auf Erden lauter Traurigkeit, so deutlich in der erstmals im *Missale Curiae* (um 1300) bezeugten, heute noch weitverbreiteten Oration beim Gedenken Mariä: «Nimm von uns die Traurigkeit dieser Zeit und führe uns zur ewigen Freude».

Liturgie und Volksfrömmigkeit sind sich an Weihnachten dennoch einig in der Freude, dass der gekommen ist, der uns erlösen wird. Es ist die Freude, die an den Eckpunkten eines jeden Tages in Vesper und Laudes aufklingt; von der Elisabet sagt: «In dem Augenblick, als ich deinen Gruß hörte, hüpfte das Kind vor Freude in meinem Leib» (Lk 1,44); die Freude, in der Maria singt: «Meine Seele preist voll Freude den Herrn, mein Geist ist voll Jubel über Gott, meinen Retter». In dieser Freude, die im Gottesdienst jeden Tag rahmt, meistert der Glaubende seinen Lebensweg.

Hier ist dann der Ort, wo wir die Freude sozusagen überschwappen sehen, über die Grenze strenger Liturgie in die Randzone zum Alltag. Noch heute lassen unsere Jahrmärkte in ihren Namen (Jakobimarkt, Bartolomäudult) ihren Ursprung aus dem freudigen Zusammenströmen der Menschen anlässlich eines Heiligenfestes erkennen, leiten die Fieranten ihre «Messen» von der gottesdienstlichen Versammlung her. Mit dem Gedächtnis der Verstorbenen, vor allem der Märtyrer, verbinden sich früh nächtliche Feiern, die vom Gebet zum Schmaus überwechseln, zu Tanz und Gelage; zu allen Zeiten hat so das Volk sakrale Tänze, Fest und Feier um den Kern der nüchternen Liturgie gerankt. Augustinus führte einen heftigen Kampf dagegen:

«Die Märtyrer haben nicht tanzend, sondern betend gesiegt», doch haben solche Bräuche lange überlebt: an Weihnachten (wohl im Zusammenhang mit dem Tag der Unschuldigen Kinder) und mehr noch an Ostern wird uns von vielen Kirchen Frankreichs berichtet, wie Bischof und Klerus im Kreuzgang oder im Chor der Kirche Tanz- und Ballspiele aufgeführt haben. Zum Ostertag gehört durch das ganze Mittelalter bis herauf in die Gegenwart das «Osterlachen» (risus paschalis), der Brauch, die Leute in der Predigt durch kleine Gaukeleien und witzige Geschichten (Ostermärlein) zum Lachen zu bringen. Freude, die im Gottesdienst erfahren wird, endet nicht mit dem Gottesdienst, sondern wirkt weiter.

#### AUSBLICK

Christenheit lebt davon, dass sie erlöst, mit Gott versöhnt und befreit ist. Christenheit lebt davon, dass diese Erlösung im Gottesdienst verkündet und voll Freude gelebt wird. Vom ersten Tag ihres Daseins, vom Pfingsttag an, lebt die christliche Gemeinde von solcher frohmachenden Botschaft, die ihr im Gottesdienst überbracht wird; sie lebt von der Nähe des Gekreuzigten und Auferstandenen, der ihr begegnet in der Feier der Eucharistie, der ihr nahe ist in ihrem Beten und Singen, in Loben und Danken und auch im Klagen. Ohne solche Freude, solche Feier, solches Fest kann christliche Gemeinde nicht existieren. In einer Situation auf Leben und Tod vor dem heidnischen Richter haben die Märtyrer dies immer wieder bekannt: «Das Herrenmahl darf nicht unterlassen werden. Ohne den Gottesdienst können wir nicht leben». Die Feier des Gottesdienstes gab ihnen die notwendige Freude und Sicherheit. Solche im Gottesdienst geschenkte Freude hat die Christenheit heute ebenso nötig, wenn sie bestehen will. Meine Gedanken sind oft bei den Familien, wenn sie am Sonntagmorgen beim Frühstück zusammensitzen. Ich kenne welche, in denen dabei Vorfreude aufkommt, dass die Glocken läuten, dass es in die Kirche geht, dass der Gottesdienst Freude macht, dem Tag und dem Leben Inhalt gibt. Viel öfter aber ist selbst in unsern guten Familien die Stimmung eher gedrückt, hemmt die Aussicht auf eine freudlose Gottesdienstfeier die Begeisterung, erwarten sie sich wenig außer vielen routinierten Worten. Doch wenn der Glaube bestehen soll, wenn wir ihn wirklich leben wollen, brauchen wir die frohe Erfahrung der Nähe Gottes, die der Gottesdienst schenkt, muß ich immer wieder aufatmen können in einer Feier, die meinen Alltag aufbricht und mich spüren lässt, was mein Leben wirklich trägt. Auch heute gilt:

*Die Freude an Gott ist unsere Stärke.*

THOMAS MÖLLENBECK · TELGTE

## FREUDE ALS WINK DES HIMMELS

*Zur Revision der fides daemonum bei C.S. Lewis*

«Ich weiß, wir haben durch Vergnügungen schon manche Seele gewonnen. Trotzdem, die Freude ist Seine Erfindung, und nicht die unsrige. Er hat sie geschaffen; trotz unserer ganzen so weit entwickelten Forschung ist es uns bisher nicht gelungen, eine einzige wahre Freude hervorzubringen.»<sup>1</sup> Das bedauernde Eingeständnis ist nicht in einer modernen Debatte formuliert worden, sondern stammt aus einem Briefroman der 40er Jahre. Es soll in tiefster metaphysischer Tiefe geschrieben sein, von Unterstaatssekretär Screwtape, der vom Ort der Verzweiflung her als «Dein Dich liebender Oheim» eine Reihe von Briefen an seinen Neffen Wormwood richtet, einen Jungversucher im Einsatz auf Erden, dessen Diabolik, also die Kunst der Verdrehung des Geschaffenen, zu wünschen übrig läßt. Ein Dichter will Vergnügen und Nachdenklichkeit ausbreiten, indem er «von unten» einige typisch menschliche Unzulänglichkeiten offenlegt und zugleich die Möglichkeiten *e contrario* durchblicken läßt, sie in Tugend zu überwinden. Der Dichter, Clive Staples Lewis, war Literaturhistoriker und Philosoph, 1898 in Irland geboren, später in Oxford ausgebildet, wo er auch (bis zu seiner Berufung nach Cambridge) gelehrt hat. Die herausragende Bedeutung, die er der Freude in den *Screwtape Letters*, in seiner Autobiographie *Surprised by joy*, in dem allegorischen Bildungsroman *The pilgrim's regress* und in vielen kleineren Schriften zumißt, hat er selbst entdeckt auf dem Weg seiner Bekehrung vom atheistischen Naturalismus zum christlichen Glauben.<sup>2</sup> Bevor wir seinen Ausführungen nachgehen, sei eine Frage gestattet: Gerät die dichterische Imagination auf theologische Abwege, wenn sie die diabolische Perspektive einnimmt, um die Freude als Wink des Himmels darzustellen, der zum Glauben ruft?

THOMAS MÖLLENBECK, geb. 1966, 1985-91 Studium der Theologie in Münster und der Philosophie in München; Priesterweihe 1993; Promotionsstudium in Münster und Paderborn; wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Dogmatik in Paderborn und seit 1998 Pastor in Telgte.

## 1. Was glaubt, wer ein Dämon ist?

Die Spekulation über die *fides daemonum* hat Tradition. Im Anschluß an das Wort «Die bösen Geister glauben und zittern» (Jak 2,19) stellten die Scholastiker die Frage, ob in den Dämonen Glaube sei.<sup>3</sup> Die Ausführungen des Thomas von Aquin legen nahe, mit dieser Frage ein anderes theologisches Problem zu verbinden, welches in der Tat den Streit der Thomasinterpreten im 19. und 20. Jahrhundert bis in die Gegenwart bestimmt hat: Kann es Glauben geben anders als im Sinne eines gnadenhaften Habitus bzw. Glauben ohne ein besonderes Gnadenlicht? Thomas von Aquin scheint einen rein natürlichen Glauben für möglich zu halten: «Der Verstand des Glaubenden stimmt dem geglaubten Ding bei, nicht weil er es schaut – weder unmittelbar noch vermöge eines Rückschlusses auf unmittelbar geschaute erste Ursätze –, sondern auf Geheiß des Willens. Daß aber der Wille den Verstand zur Beistimmung bewegt, kann aus zwei Gründen erfolgen. Einmal auf Grund der Hinordnung des Willens auf das Gute. Auf diese Weise ist Glauben ein Akt, dem Lob gebührt. Zweitens, weil der Verstand zu dem Urteil genötigt wird, es sei zu glauben, was [ihm] gesagt wird, auch wenn er nicht durch die Einsicht in den Sachverhalt dazu genötigt wird. So würde z.B., wenn ein Prophet kraft eines Spruches des Herrn etwas Künftiges vorausverkündigte und durch Erweckung eines Toten ein Wunderzeichen hinzufügte, der Verstand des Zuschauers auf Grund dieses Zeichens genötigt, zu erkennen, daß jene Aussage offensichtlich von Gott stammt, der nicht die Unwahrheit sagt, wenngleich das vorausgesagte künftige Ereignis in sich nicht einsichtig ist. Die Bewandnis des Glaubens würde also dadurch nicht aufgehoben. Man muß demnach sagen, daß in den Christgläubigen der Glaube nach der ersten Weise Lob empfängt und es ihn in dieser Weise bei den bösen Geistern nicht gibt, sondern nur in der zweiten. Sie sehen nämlich viele offenkundige Anzeichen, aus denen sie entnehmen, daß die Lehre der Kirche von Gott ist, mögen sie auch ihrerseits die Dinge selbst, welche die Kirche lehrt, nicht schauen, z.B. daß Gott dreifaltig und Einer ist, oder sonst Derartiges.»<sup>4</sup> An diesem Text mühte sich Pierre Rousselot ab, da er in *Les yeux de la foi*<sup>5</sup> als einzig konsequente Thomasinterpretation die These vertritt, es könne keinen natürlichen Glauben geben, vielmehr müsse das Erkenntnisvermögen des Menschen über die Natur erhoben werden, um zu erfassen, was die geschöpfliche Wirklichkeit übersteigt. Anselm Stolz, der die Kontroversen der Dominikaner und Jesuiten in diesem Themenfeld mit benediktinischer Sorgfalt analysiert hat, meint, daß hier ein aristotelisch-thomistisches Prinzip Pate steht, das Rousselot am konsequentesten habe durchhalten wollen: *actus specificantur ab obiecto*. Wenn also ein übernatürliches Objekt das Erkenntnisvermögen in den Akt bewegt, dann muß dieses übernatürlich erhoben sein.<sup>6</sup> Vernunft-

gemäß könne daher in Rousselots Augen der Glaube nur für den sein, der aufgrund der Gnade bereits glaubt. Dann kann es auch keine rein rationale Erkenntnis der Glaubwürdigkeit der Offenbarung geben: Die *motiva credibilitatis* erstrahlen erst im Licht des Glaubens. Eine *fides daemonum* erscheint unmöglich, es sei denn (paradoxaer Weise) als durch die Gnade ermöglichte. Demgemäß argumentiert Rousselot zwiefältig. Erstens spreche Thomas an der angegebenen Stelle nicht davon, die Dämonen glaubten an Wahrheiten, die im eigentlichen Sinn übernatürlich seien; es gehe vielmehr nur um *future contingencia*, die Gegenstand einer im Wunder glaubwürdig bezeugten Prophezeiung sind, und geglaubt werden müssen, da die Erkenntnis der Zukunft auch reinen Geistern an sich verborgen sei. Dieses Argument verliert seine Kraft durch einen Blick auf den Kontext und in die Paralleltex te im Sentenzenkommentar des Aquinaten, die den Gegenstand des natürlichen Glaubens nicht einschränken, zumal aus ihnen hervorgeht, daß «Thomas die dämonische Art zu glauben auch beim Menschen für möglich hält»<sup>7</sup>. Zweitens trägt Rousselot hilfsweise die Spekulation vor, daß, wengleich die Dämonen an die übernatürlichen Wahrheiten, z.B. die Trinität, glaubten, dieser Glaube sich der zurückgewiesenen Gnade verdanke: «Die willentliche Abstoßung des Übernatürlichen erzeugt bei den Dämonen denselben Effekt der Klarsicht wie sie bei den Gläubigen die liebende Annahme desselben Übernatürlichen erzeugt.»<sup>8</sup> Dann ist auch die Gewißheit des Glaubensaktes bei den Dämonen und den willentlich ungläubigen Menschen eine Wirkung der Gnade, nur daß sie sich gegen die Gnade stemmen, anstatt mit ihr zu wirken. Der übernatürliche Glaube der Christen und die *fides daemonum* hätten damit denselben ontologischen Grund: die Gnade, die als der Natur innewohnende bzw. mit ihr im Streit liegende Übernatur verstanden wird. Da die Thomas-Texte zur *fides daemonum* die Möglichkeit einer solchen Auslegung kaum erahnen lassen, konstatiert Anselm Stolz: «In dieser fast dichterisch anmutenden Erklärung ist das Feld nüchterner Thomasinterpretation verlassen.»<sup>9</sup> Die historische Fragestellung muß uns hier nicht weiter beschäftigen. Hier wird jedoch eine bedeutende systematische Intuition berührt: der Wille vermag die Wahrheit der Erkenntnis seines Gegenstandes allererst zu eröffnen. Zur Verwirrung führt möglicherweise nur die Verwendung der ontologischen Unterscheidung von natürlichen und «übernatürlichen» Ursachen. Kann die Imagination des Dichters C.S. Lewis hier Klärung bringen, wenn er sich das Wort der Schrift und die Spekulation der Theologen in seinen *Screwtape Letters* anverwandelt?

## 2. Wider die Philosophie der Konkurrenz: Zu glauben ist nur die Liebe

Um zu verstehen, wie C.S. Lewis die *fides daemonum* sieht, muß man zunächst die *Philosophie der Konkurrenz* nachvollziehen, die *Screwtape* als

verbindliche Doktrin der Unterwelt darstellt. Diese beruft sich schlicht auf das Identitätsprinzip: «Die ganze Philosophie der Hölle beruht auf der Anerkennung des Grundsatzes, daß eine Sache nicht eine andere ist, und im besonderen, daß ein Ich nicht ein anderes Ich ist. Mein Eigentum ist mein Eigentum, und dein Eigentum ist dein Eigentum. Was der eine gewinnt, verliert der andere.»<sup>10</sup> In Analogie zur Undurchdringlichkeit des Materiellen gilt es, sich nicht von seinem Platz verdrängen, in Analogie zur Nahrungskette gilt es, sich nicht verzehren zu lassen, sondern zu verzehren in der Philosophie der Konkurrenz. So ist der praktische Hauptsatz der Philosophie der Konkurrenz: «(Sein) bedeutet (sein Ich zu behaupten).»<sup>11</sup> Ein reiner Geist ist naturgemäß nur daran interessiert, den Willen des konkurrierenden Andern zu brechen bzw. ihn in die Verzweiflung zu treiben. Verzweiflung besteht nun darin, die Logik der Konkurrenz auch dann noch für unausweichlich zu halten, da man sich als ihr Opfer begreift, nicht als Triumphator. Dieter Hattrup hat (in Anknüpfung und Widerspruch zu Fénelon) vorgeschlagen, Wahrheit zu bestimmen als «die Fähigkeit, mich und den anderen am Leben zu erhalten»<sup>12</sup>. Die Wahrheit in dieser Zuspitzung gegen die Philosophie der Konkurrenz definiert, eröffnet den Horizont, vor dem das biblische Wort vom «Vater der Lüge» (Joh 8,44) zu verstehen ist.

Der Philosophie der Konkurrenz steht in diabolischer Optik nun die «Philosophie des Feindes» entgegen, Gottes «Selbstdarstellung» seines Wesens und seiner Absichten: «Er zielt auf einen Widerspruch. Es sollen viele Dinge sein und doch irgendwie nur *eines*. Das Gut des einen Ich soll auch das Gut des anderen Ich sein. Diese Unmöglichkeit nennt Er *Liebe*, und dieses selbe, langweilig-einörmige Wundermittel kann man in allem entdecken, was Er tut und sogar was Er ist – oder zu sein vorgibt. Deshalb ist Er, ja Er selbst, nicht zufrieden damit, eine arithmetische Einheit zu bilden; Er behauptet nämlich, *Drei* so gut wie *Einer* zu sein, damit dieser Unsinn von Liebe in seiner eigenen Natur eine Grundlage findet.»<sup>13</sup> Ein im Evangelium des Johannes überliefertes Wort Jesu ist vor diesem Hintergrund als die erstaunliche Überbietung aller Philosophie der Konkurrenz zu verstehen: «Meine Speise ist es, den Willen dessen zu tun, der mich geschickt hat, und sein Werk zu vollenden.»<sup>14</sup> Unterstaatssekretär Screwtape hat seinem Neffen die «Philosophie» Gottes nicht nur in sich konsistent dargelegt, er mahnte ihn auch, der Tatsache eingedenk zu sein, daß Gott den Menschen «wirklich liebt und tatsächlich seine Freiheit und seine dauernde Existenz wünscht.»<sup>15</sup> Das war unvorsichtig. Er zieht sich die Bezeichnung der Ketzerei zu, der er sich nur entwinden kann, indem er für die Entscheidung am philosophischen Scheideweg zwischen Himmel und Hölle an ein eigenes hermeneutisches Wundermittel erinnert, den Verdacht: «Die Bemerkung, der Feind liebe die Menschen wirklich, entschlüpfte mir aus lauter Unachtsamkeit. Natürlich ist dies ganz unmöglich. Er ist *ein* Wesen, und sie sind von Ihm un-

terschieden. Ihr Gut kann nicht das Seinige sein. All Sein Gerede von der Liebe muß also ein Deckmantel für ganz andere Dinge sein. Es muß für Ihn ein *triftiges* Motiv vorliegen, daß Er sie schuf und sich ihrethalben so viel Mühe macht.»<sup>16</sup> C.S. Lewis bringt nicht direkt die überlieferte Deutung vom Neid der Engel als Grund für ihren Fall vor. Man kann sie freilich dort durchschimmern sehen, wo er *Screwtape* als *advocatus diaboli* eine Theorie entfalten läßt, nach der «Unser-Vater-in-der-Tiefe» das «*triftige*», aber noch verborgene, geheimnisvolle Motiv Gottes zu begreifen sucht, seit er erfahren hat, daß bei Gott mit dem Willen zur Schöpfung auch die Bereitschaft zum Kreuz gegeben ist. So wird deutlich, worin die *fides daemonum* nach C.S. Lewis besteht. Sie erkennen den einzig glaubhaften Grund des Seins nicht als möglich an. Sie dürfen im Sinne der Philosophie der Konkurrenz nicht ernsthaft in Erwägung ziehen, daß Gott die Liebe sein könnte. Sie begeben sich in einen Teufelskreis, denn «der nicht Liebende hat Gott nicht erkannt, weil Gott Liebe ist.» (1 Joh 4,8) Doch schon die Möglichkeit der Liebe anzuerkennen, könnte den Bann brechen. Es bedarf daher der Willensanstrengung, konsequent den Verdacht zu üben und die «*Hoffnung*» zu hegen, das Geheimnis, welches auch die heiligmäßigen Geschöpfe anscheinend «so eifersüchtig wie der Feind selbst»<sup>17</sup> bewahren, werde ihnen schließlich doch entrissen werden. Dann werde die Philosophie der Konkurrenz als all-einige Möglichkeit offenbar, das Sein zu denken. *Screwtape* beschwört die Prinzipien seiner Philosophie: «Wir wissen bestimmt, Er kann nicht wirklich lieben – niemand kann es –, es ist einfach sinnlos. Wenn wir nur ausfindig machen könnten, was Er tatsächlich im Schilde führt! Eine Hypothese nach der andern ist geprüft worden, und noch sind wir keinen Schritt weiter. Wir dürfen jedoch die Hoffnung nie aufgeben!»<sup>18</sup>

Die Negation des christlichen Glaubens durch die Philosophie der Konkurrenz stellt nach C.S. Lewis zwar auch einen «Glauben» dar. Dieser wird aber nicht ermöglicht durch einen ontologischen Grund, das Übernatürliche; noch entsteht durch dessen «willentliche Abstoßung» eine der gläubigen Einsicht vergleichbare Klarsicht. Die *fides daemonum* sucht – gemäß der Logik der Konkurrenz – ein verborgenes rationales Motiv der Liebe zu begreifen, welches die letzte Wahrheit aller Wirklichkeit sei. Sie bleibt daher blind, weil sie keine *fides quaerens intellectum* sein will, ein Glaube, der die Theologie, das Wesen der Liebe zu verstehen sucht. So bleibt die Selbstoffenbarung Gottes den Dämonen verschlossen, denn, wie Thomas Pröpfer es formuliert hat, (nur) «christlicher Glaube erkennt die wesentliche Bedeutung der Geschichte Jesu darin, die Offenbarung der unbedingt für die Menschen entschiedenen Liebe Gottes zu sein».<sup>19</sup> Wenn die Philosophie der Konkurrenz nun offensichtlich eine «gläubige» Haltung des Verdachts voraussetzt, die ihr Zustimmung sichert, woraus bezieht diese Haltung ihre Nahrung, ihre Kraft? Ihr *motivum credibilitatis* scheint die Erfahrung der

destruktiven Asymmetrie von Opfer und Triumphator zu sein: im Maße der Verzweiflung des einen wächst der Triumph des andern; absolute Abwesenheit einerseits und totale Perversion der Freude andererseits.

C.S. Lewis entwirft ein düsteres Bild der diabolischen Logik. Obwohl kein anderes Buch ihm je so leicht von der Hand gegangen sei, gesteht er später, habe er doch niemals so wenig Freude am Schreiben gefunden.<sup>20</sup> Den dunklen Hintergrund der destruktiven Asymmetrie hat er freilich nur gezeichnet, auf daß die Freude umso heller leuchte, da sie ihren Ort in der kreativen Asymmetrie von Gott und Geschöpf hat, wie die «Philosophie» der Liebe sie versteht. In der Imagination von C.S. Lewis wissen die Dämonen fast alles über Gott: was Gott ist, was er getan hat und was er zu sein oder zu tun «behauptet». Das Motiv seines Handelns jedoch, das seinem Wesen entspricht, fehlt ihnen: Zu glauben ist nur die Liebe. Daher glauben sie Gott gar nichts: die harten Fakten seines Wesens und Handelns wissen sie, soweit sie ihnen nicht als bloße Behauptungen erscheinen müssen, weil sie der Philosophie der Konkurrenz widersprechen; sollten Behauptungen Gottes über zukünftige Ereignisse ihnen da glaubwürdig erscheinen? Die Möglichkeit der Liebe allem gegenteiligen Schein zum Trotz ausschließen zu können, behaupten sie mit der Philosophie der Konkurrenz, in der «gläubigen» Hermeneutik des Verdachts. Und so verstehen sie gar nichts, weil sie wissen wollen, wo sie dem Geheimnis der zur Liebe entschiedenen Freiheit Gottes glauben und ihrem Willen sich anvertrauen müßten, um Gott zu schauen, wie er ist. Für C.S. Lewis sind die alternativen Glaubenshaltungen nicht gleichwertig. «Glaubhaft ist nur die Liebe.»<sup>21</sup> Welche Rolle spielt nun die Freude? Ist sie vielleicht das entscheidende *motivum creditivum* aufseiten der Philosophie der Liebe?

### 3. Natürliche Freude – natürlicher Glaube?

Die Freude, wie wir sie eingangs kennengelernt haben, kann nicht natürlich sein und ist es doch im tiefsten Sinne. In welchem Sinne kann sie nicht «natürlich» sein? Sein persönlicher Werdegang prädisponierte C.S. Lewis eher zur Skepsis sowohl gegen alle Emotionalität als auch gegen die Realität des Geistigen überhaupt.<sup>22</sup> Er gesteht psychologische Widerstände gegen alles Gefühlsmäßige, die der frühe Tod der Mutter, die unberechenbaren Stimmungsschwankungen des Vaters, traumatische Internatserfahrungen und der Dienst als Frontsoldat im Ersten Weltkrieg, hinterlassen haben. Die Freude selbst konnte, wie wir sehen werden, diese Hindernisse überwinden durch ihre unvergleichliche Präsenz im geistigen Erleben. Sein im Studium vertiefter atheistischer Naturalismus jedoch, der Verdacht, es handle sich bei allem Erleben nur um ein naturales Epiphänomen materieller Prozesse, erforderte eine philosophische Widerlegung. Diese Argumentation gegen

den Naturalismus, die er 1947 im dritten Kapitel von *Miracles*<sup>23</sup> vorgelegt hatte, gewann in der erweiterten Auflage von 1960 noch an Subtilität, da er dort auch die Einwände berücksichtigen wollte, die G.M.E. Anscombe in ihrer berühmt gewordenen Debatte vorgebracht hatte.<sup>24</sup> Hier genügt es, den transzendentalen Charakter des Arguments hervorzuheben: Die naturalistische Reduktion besteht darin, alle Wirklichkeit auf gänzlich kausal determinierte Relationen der Materie zurückzuführen. C.S. Lewis wendet diese Reduktion versuchsweise auf die Geltungsbehauptung dieser Theorie zurück (Retorsion) und stellt fest, daß die Theorie dann entweder keine Bedeutung haben kann oder falsch ist. Denn «Bedeuten» ist eine Relation, die nicht als kausal determinierte verstanden werden kann, ohne als solche bedeutungslos zu werden. C.S. Lewis führt also einen transzendentalen Beweis, der zur notwendigen Affirmation auch der zweiten, in der Erfahrung gegebenen Ebene der Wirklichkeit führt: zur Wirklichkeit des Geistigen.<sup>25</sup> Insofern die Freude ein Phänomen auf der Ebene der geistigen Wirklichkeit ist, kann sie nicht allein der ersten Ebene der Wirklichkeit angehören, der Natur. Sie ist in diesem Sinne also nicht natürlich.

Die Überwindung des Naturalismus, der Schritt von der ersten zur Anerkennung der zweiten Ebene der Wirklichkeit, schreibt sich als die erste und bedeutendste Frontstellung in das Leben des C.S. Lewis ein. Freilich war seine Biographie damit nicht abgeschlossen. Er entdeckte die Wahrheit der christlichen Offenbarung und damit die dritte Ebene der Wirklichkeit: die Liebe als den Grund des Seins. Wenn nun alles, was geschaffen ist, seinen Urgrund in der Liebe hat, dann ist alles, was entsteht, gut und von da her auch erfreulich, solange es in seinem Bezug zum Schöpfer wahrgenommen wird. In diesem Sinne ist die Freude eine natürliche Gegebenheit, die einem naturgemäßen Umgang mit der Schöpfung entspringt; sie ist sogar zutiefst natürlich, denn in ihr tut sich der Ursprung aller Natur jenem Geist kund, der von sich absieht und die Geschöpfe wahrnimmt, wie sie (geschaffen) sind. Screwtape hingegen zieht daraus mit diabolischer Logik den Schluß: «Alles, was wir tun können, ist, die Menschen anzuspornen, die vom Feinde geschaffenen Freuden zu Zeiten oder in einer Weise oder in einem Grade zu genießen, die Er [scil. Gott] nicht erlaubt. Darum versuchen wir stets, von den natürlichen Bedingungen jeder Freude wegzuarbeiten, dahin, wo sie sich am weitesten vom Natürlichen entfernt, wo sie am wenigsten an den Schöpfer erinnert und am wenigsten erfreut. Wachsende Begierde nach immer mehr schwindender Freude heißt die Formel.»<sup>26</sup> Die Freude, wie wir sie bis jetzt bei C.S. Lewis verfolgt haben, ist ständig in Gefahr, verwässert zu werden, oder – durch Verführung pervertiert – den Menschen in die Unfreiheit zu locken.

Die Freuden, welche der selbstlosen Wahrnehmung des Geschaffenen entspringen, sind nicht-natürlich im Sinne von nicht «naturalistisch redu-

zierbar», weil sie die freie geistige Wahrnehmung voraussetzen; und sie sind zugleich zutiefst natürlich, weil sie in das Wesen aller Geschöpfe eingeschrieben sind. C.S. Lewis sieht freilich ein, daß (ohne die Offenbarung) das Signum der Geschöpflichkeit als solches nicht eindeutig bestimmt werden kann. Es muß wie das «Wasserzeichen» Christi in der Schöpfung gegen die Sonne gehalten werden, um erkennbar zu sein.<sup>27</sup> Daher kann es zunächst nur im Sinne eines frommen Heiden, emphatischen Humanisten, enthusiastischen Pantheisten, etc. auch als bloßes Signum der Abkömmlingheit vom Guten interpretiert werden. C.S. Lewis weiß darum nicht zuletzt deshalb, weil damit auch Stationen seines eigenen geistigen Werdegangs benannt sind. Der Glaube, den die Freude als Signum der Geschöpflichkeit motiviert, kann mithin, weil er natürlich möglich ist, allzu natürlich bestimmt sein, auch dann noch, wenn der reduktionistische Materialismus längst überwunden ist. Kann solche Freude als das *motivum credibilitatis* eines «philosophischen Glaubens» fungieren, welcher der Philosophie der Konkurrenz entgegentritt und mit ihr um die Möglichkeit der Liebe und ihre Verwirklichung in der menschlichen Gesellschaft ringt?<sup>28</sup> Mit metaphysischer Strenge betrieben, wird die Philosophie vielleicht sogar jede Spielart des Monismus widerlegen und anlangen bei der Freiheit des einen Gottes als dem Ursprung von allem, was ist. Der Schritt vom «Geist» zum «Theismus» war für C.S. Lewis zwingend: «Im Trinity Term 1929 lenkte ich ein und gab zu, daß Gott Gott war, und kniete nieder und betete; vielleicht in jener Nacht der niedergeschlagendste und widerwilligste Bekehrte in ganz England.»<sup>29</sup> Umso heftiger, das hat C.S. Lewis in *The problem of pain* dargelegt, wird dann aber all jenes in dieser Welt auf Erklärung oder (eschatologische) Versöhnung drängen, was nicht als gut und schon gar nicht als erfreulich erfahren wird. Screwtape bringt es auf den Punkt: «Das Bezeichnende am Schmerz und an der Freude ist, daß sie unverkennbar wirklich sind und darum dem Menschen, der sie erlebt, einen Prüfstein für Wirklichkeit an die Hand geben.»<sup>30</sup> Der Freude als dem *motivum credibilitatis* einer Philosophie der Liebe, steht als diskreditierende Erfahrung der Schmerz entgegen.

Die drei Ebenen der Wirklichkeit, die der Natur, die des Geistigen und die der Liebe Gottes, können eine Verbindung eingehen in der Erfahrung des Menschen. Diese ist aber nicht unauflöslich gegeben. Sie kann daher nicht im Sinne einer unhintergehbaren Versicherung der Liebe Gottes gelten, die den Sinn der Schöpfung garantiert. Die drei Ebenen der Wirklichkeit liegen eben nicht ineinander, weil sie nicht identisch sind. Sie liegen aber auch nicht wie ontologisch getrennte Stockwerke parallel übereinander, so daß man sich fragen müßte, wie die eine Wirklichkeit auf die andere wirken können soll. Sie durchkreuzen sich vielmehr in einem dreidimensionalen Raum, den die Christen die Schöpfung nennen. Allein der Mensch kann den Kreuzpunkt dieser Wirklichkeiten bilden, wenn er in seinem Erkennen

und Wollen alles auf die Liebe bezieht. C.S. Lewis benutzt nicht dieses geometrische Vorstellungsbild. Als Suchender und als Literaturwissenschaftler waren ihm die Religionen und jene Mythen vertraut, mit welchen die Menschen die Verbindung von Gott und Mensch, Himmel und Erde, Tod und Leben zu verstehen suchten. Nachdem er aus den Quellen erkannt hatte, daß der Mythos in Jesus Christus zurecht den Anspruch erhebt, Geschichte zu sein, ergab sich auch der letzte entscheidende Schritt zum christlichen Bekenntnis der Gottheit Jesu Christi ganz natürlich.<sup>31</sup>

Am Beispiel der *fides daemonum* hatten die Scholastiker und ihre modernen Interpreten die Frage erwogen, ob ein übernatürlicher Glaubenshabitus bzw. ein übernatürliches Glaubenslicht notwendig sei, um an die Dreieinigkeit oder die Menschwerdung Gottes zu glauben. So wie C.S. Lewis an die Problematik des Glauben herangeht, stehen sich nicht Natur und Übernatur gegenüber, sondern die (endliche) Freiheit und der Gott der Liebe. Wer seine Freiheit in Konkurrenz ergreift, kann Gott nicht als die Liebe erkennen, er ist blind für die dritte Ebene der Wirklichkeit, von der doch der Sinn aller Geschöpfe abhängt. Gleichzeitig läßt C.S. Lewis keinen Zweifel daran, daß er den ganzen Weg seiner Bekehrung zum christlichen Glauben dem Wirken der Gnade zu verdanken hat<sup>32</sup>; so denkt er auch die Erfüllung der Verheißung nicht im Sinne einer übernatürlichen Erhebung seiner natürlichen Vermögen, sondern im Sinne der Vollendung ihrer selbst. Screwtape bekennt seinen Ärger über diesen inneren Zusammenhang von Natur und Gnade: «Hast Du beobachtet, wie natürlich – wie wenn er dazu geboren wäre – dieses staubgeborene Geschmeiß [earthborn vermin] in das neue Leben einging? [...] Vielleicht hattest Du gehofft, daß Ehrfurcht und Fremdheit seine Freude ersticken würden. Aber [...] die göttlichen Wesen sind den Augen der Sterblichen fremd und sind ihnen dennoch nicht fremd.»<sup>33</sup> Wenn Gott unsere Freiheit zu sich selbst befreien will<sup>34</sup>, kann er sich ihr nicht in der Unwiderstehlichkeit seiner Gegenwart mitteilen. Doch gibt er dem Menschen, um ihn zu sich selbst auf den richtigen Weg zu locken, einen Wink des Himmels.

#### 4. Ein Wink des Himmels

«Die Wahrheit ist, daß der Feind, da er seltsamerweise diese bloß animalischen Wesen dazu bestimmt hat, in seiner eigenen himmlischen Welt zu leben, sie auch ziemlich wirksam davor behütet, sich irgendwo sonst zu Hause zu fühlen.»<sup>35</sup> Haben wir bislang die Freude nur als Signum der Geschöpflichkeit untersucht, so gilt es nun, die besondere Dimension der Freude bei C.S. Lewis zu beleuchten. Er hält die Freude für das hervorragende Mittel, mit dem Gott den Menschen intrinsisch, d.h. in seiner subjektiven Erfahrung über diese Welt hinausweist. C.S. Lewis hat diese

Freude als Signum der Bestimmung des Menschen – bei aller Wesensverwandtschaft, die sich von ihrem Ursprung herschreibt – von der Freude als Signum der Geschöpflichkeit zunehmend unterschieden gesehen, vor allem durch drei ihrer Charakterzüge: die überraschende Kontingenz ihrer Erfahrung, die nicht zu leugnende Unverhältnismäßigkeit ihres Anlasses und die absolute Unvergleichlichkeit ihres geheimnisvollen Gegenstandes. C.S. Lewis gibt zu Beginn von *Surprised by joy* drei frühe Anlässe dieser Freude als Beispiele an, die offensichtlich in keinem Verhältnis zur Tiefe der erfahrenen Freude an ihnen stehen. Beim Anblick des Spielzeuggartens seines Bruders erlebt er etwas, von dem es heißt: «Es ist schwer, Worte zu finden, die stark genug wären, um die Empfindung zu beschreiben, die über mich kam; nahe kommt der Sache vielleicht Milton mit seiner «gewaltigen Seligkeit» des Paradieses. Natürlich war es ein Gefühl der Sehnsucht; aber Sehnsucht wonach?» Diese Freude ist nicht als dem Gegenstand eingeschriebene zu denken. Dieser ist zwar ihr Anlaß, doch übersteigt sie ihn. Zudem spricht ihr transitorischer Charakter gegen die Alleinursächlichkeit des Gegenstandes, wie ihn das geistige Subjekt (in der Erfahrung der Freude als Signum der Geschöpflichkeit) verstehen kann als wesentlich zu einer bestimmten Freude einladend: «bevor ich wußte, was ich ersehnte, war die Sehnsucht selbst verschwunden, der Blick durch den Schleier vorbei, und die Welt wurde wieder alltäglich, leise bewegt vielleicht nur durch ein Sehnen nach der eben entglittenen Sehnsucht. Es hatte nur einen Augenblick gedauert; doch in einem gewissen Sinn war alles andere, was mir je widerfahren war, im Vergleich dazu belanglos.»<sup>36</sup> Die Qualität dieser überraschenden, für den Moment überwältigenden und unvergleichlichen Erfahrung der Sehnsucht, nennt er mit einer Präzision, die er 23 bzw. 14 Jahre zuvor in *The pilgrim's regress* und *The Screwtape letters* noch nicht angestrebt hatte<sup>37</sup>, Freude: «Es ist ein unerfülltes Begehren, das an sich schon begehrenswerter ist als jede andere Erfüllung. Ich nenne sie Freude, und das ist hier ein spezieller Begriff, der sowohl von «Glück» als auch von «Vergnügen» scharf unterschieden werden muß. Freude (in meinem Sinne) hat in der Tat ein und nur ein Merkmal mit diesen beiden gemeinsam, nämlich die Tatsache, daß jeder, der sie erlebt hat, sie wieder erleben möchte. Davon abgesehen und nur ihrer eigenen Qualität nach betrachtet könnte man sie ebensogut eine besondere Art von Unglück oder Trauer nennen. Doch selbst dann wäre es noch die Art, die wir begehren. Ich bezweifle, daß irgend jemand, der die Freude je geschmeckt hat, sie gegen alle Vergnügungen der Welt eintauschen würde, wenn er über beides verfügen könnte. Freilich können wir über die Freude niemals verfügen, über das Vergnügen dagegen oft.»<sup>38</sup> Die Freude in diesem präzisen Sinn ist nicht zu verwechseln mit einer emotionalen Gestimmtheit der Seele, mit Vergnügen oder Glück; auch nicht mit Trauer und Schmerz; oder mit irgendeiner

anderen Sehnsucht. Zum einen empfinden wir jedes andere Verlangen allein dann (vielleicht) als angenehm, wenn seine Erfüllung absehbar ist. Zum zweiten «liegt über dem Gegenstand dieses Sehns ein besonderes Mysterium. Leute, die darin unerfahren sind (und manche bleiben es aus Unachtsamkeit ein Leben lang), meinen oft, wenn sie das Sehnen fühlen, sie wüßten, wonach sie sich sehnten. [...] Doch alle diese Deutungen sind falsch. [...] Keines dieser vermeintlichen «Objekte» des Verlangens kann der Sehnsucht wirklich genügen.»

C.S. Lewis spricht von einer kontingenten Gegebenheit in der Erfahrung des Individuums. Es handelt sich nicht um eine notwendige, unhintergehbare Struktur unseres Wollens oder Erkennens, wie sie von Maurice Blondel bzw. Joseph Maréchal untersucht worden ist. Daher mag man von einem «ontologischen Argument in der Praxis» sprechen, wenn ein Mensch sich auf die «Dialektik des Sehns» einläßt und in seiner Existenz der Frage nach dem wahren Gegenstand der Sehnsucht nachgeht.<sup>39</sup> Es handelt sich aber nicht um eine transzendente Beweisführung wie etwa bei Blondel, Maréchal oder Rahner. In diesem Sinne eignet sich auch die hier gemeinte Erfahrung von Freude nicht als *motivum credibilitatis* einer Philosophie der Liebe. Freilich kann sie als Signum der Bestimmung des Menschen gelesen werden. Denn bei aller Unbestimmtheit ihres Gegenstandes ist das Subjekt ihrer Erfahrung doch offensichtlich befähigt, mehr zu erfahren, als es bislang zu hoffen wagte; und da es sich um die Erfahrung eines Sehns handelt, darf es sich eingeladen fühlen, nach dem Gegenstand zu suchen, der diese Freude verheißt. So kann die Freude – recht verstanden – zum *motivum inquisitionis* werden. «Wenn ein Mensch beharrlich diesem Sehnen folgte, wenn er seinen vermeintlichen Wunschzielen nachstrebte, bis ihm ihre jeweilige Unzulänglichkeit aufginge, und wenn er sich dann mit Entschiedenheit von ihnen abwendete, so müßte er schließlich zu der klaren Einsicht durchdringen, daß die menschliche Seele darauf angelegt ist, irgendeiner köstlichen Sache teilhaftig zu sein, die ihm jedoch in seinem gegenwärtigen Zustand – subjektiv und raum-zeit-gebunden in seiner Erlebnisfähigkeit, wie er ist – nie vollumfänglich zuteil wird, ja, deren Besitz unter den jetzigen Bedingungen unvorstellbar ist.»<sup>40</sup> Diese Unvorstellbarkeit ist eine Grenze der Imagination, nicht der Natur. Wer bereits das Signum der Geschöpflichkeit zu lesen gelernt und von daher zur Anerkennung des Schöpfers gefunden hat, wird die Freude, wie sie als Signum der Bestimmung auftritt, präziser wahrnehmen können. Auf der sich anschließenden Suche kann ihn die Hoffnung beflügeln, daß es nicht sinnlos sein wird, dem Wink des Himmels zu folgen. C.S. Lewis nimmt das averroistisch-aristotelische Theorem *natura nihil fecit frustra* auf und spitzt es zugleich zu, indem er diese Hoffnung im Bild vom legendären Artusthron ausspricht, der so geschaffen war, daß dort allein der eine, der legitime König Platz nehmen kann: «Und wenn

es stimmt, daß die Natur nichts ohne Sinn und Ziel macht, dann muß es den Einen, der auf diesem Thron sitzen kann, auch geben.»<sup>41</sup>

### 5. Unterscheidung der Geister

«Eine Art Groll hatte ich gegen mein Buch, weil es nicht ein anderes Buch war, das niemand schreiben könnte. Im Idealfall hätte Screwtapes Rat für Wormwood ausbalanciert werden müssen durch den Rat eines Erzengels für den Schutzengel des Patienten.»<sup>42</sup> Die dichterische Imagination des Widerstreits der reinen Geister in oder um die menschliche Person stößt hier an ihre Grenze. Den *angel's eye view* kann im Guten niemand ernsthaft einnehmen und im Bösen verursacht er auf die Dauer «einen spirituellen Krampf», wenn der Mensch – was ihm zunächst leichter erscheint – eine «diabolische Haltung»<sup>43</sup> erforscht. Luis Gonsalvez, einer der ersten Gefährten des Ignatius von Loyola, kommt auch ohne Rekurs auf die Tradition vom Kampf der Engel aus, wenn er die Unterscheidung der Geister beschreibt, «die erste der Übungen, die er über das geistliche Leben anstellte»<sup>44</sup>. Denn er stellt sie aus der Perspektive des geistlichen Subjekts dar: «Bei diesen verschiedenartigen Gedanken jedoch gab es einen großen Unterschied: Wenn er sein Denken auf Weltliches richtete, empfand er großes Vergnügen (*magna voluptate capiebatur*). Hörte er aber damit ermüdet auf, dann erfaßte ihn Traurigkeit und Trockenheit. Wenn er dagegen über die harten Lebensregeln nachdachte, die er die Heiligen befolgen sah, dann empfand sein Geist Freude (*laetum se inveniebat*), und zwar nicht nur dann, wenn er sie im Herzen hin und her überlegte, sondern er fühlte sich auch dann noch froh, wenn er von ihnen abgesehen hatte. Zuerst bemerkte und wertete er diesen Unterschied nicht, bis ihm eines Tages die Augen des Geistes (*mentis*) aufgingen und er sich über diesen Unterschied zu wundern begann. Denn durch Erfahrung erkannte er, daß bei der einen Art von Gedanken Traurigkeit, bei der andern aber Freude zurückblieb.»<sup>45</sup> Die Freude wird von dem Vergnügen unterschieden und stellt so das Kriterium der Unterscheidung des Gottgewollten dar. Handelt es sich um dasselbe Phänomen, das C.S. Lewis im Blick hatte? Wenn Ignatius sich nur auf die Erfahrung einer subjektiven Gestimmtheit beriefe, um den natürlichen Bezug zur Schöpfung vom widernatürlichen zu unterscheiden, dann spräche er von der Gewissensprüfung eines Menschen der sich im Glauben um die dritte Ebene der Wirklichkeit bemüht, Gottes Willen in Demut zu erforschen, wie er sich in der Schöpfung offenbart. Diese Selbsterkenntnis will C.S. Lewis fördern, indem er schildert, wie Screwtapes Diabolik gegen sie gerichtet ist.<sup>46</sup> Gleichzeitig warnt Lewis vor der «Idolatrie der Gefühle» und empfiehlt, schlicht seine tägliche Aufgabe zu erfüllen.<sup>47</sup> Bei Ignatius handelt es sich freilich nicht um ein retrospektives Urteil der Lebenserfahrung, sondern um

einen imaginativen Entwurf der eigenen zukünftigen Glaubenspraxis: Die Freude gibt hier einen Hinweis auf Gottes Willen für die individuelle Lebenswahl. C.S. Lewis hätte die Theologie der Sendung, zu der Hans Urs von Balthasar den ignatianischen Impuls entfaltet hat, nicht abgelehnt. Die Passagen über Gottes Erwählung jeder einzelnen Person gehören ohnehin zu den bewegendsten in seinem Werk.<sup>48</sup> Die Freude jedoch, die er als Wink des Himmels erkannte, hat er nicht zu einer spirituellen Methode ausgebaut. Sie überrascht vielmehr den, der sie erfährt, als eine Sehnsucht, die sich nicht in Worte fassen, geschweige denn in der Welt, wie er sie kennt, beruhigen läßt. «Doch was ist, zum Schluß, mit der Freude? Denn darum hat sich schließlich diese ganze Geschichte hauptsächlich gedreht. Um ihnen die Wahrheit zu sagen, das Thema hat für mich fast jedes Interesse verloren, seit ich Christ geworden bin. Ich kann freilich nicht wie Wordsworth darüber klagen, daß der visionäre Glanz vergangen sei. Ich glaube (falls das überhaupt des Berichtens wert ist), daß der alte Stich, die alte Bittersüße, mich seit meiner Bekehrung so oft und so scharf getroffen hat wie eh und je. Doch weiß ich jetzt, daß dieses Erlebnis, als Zustand meines eigenen Geistes betrachtet, niemals die Bedeutung hatte, die ich ihm einst gab. Es war wertvoll nur als ein Hinweis auf etwas anderes, Äußeres. Solange dieses andere im Dunkel blieb, nahm der Hinweis natürlich großen Raum in meinem Denken ein.»<sup>49</sup> Die Freude besitzt als *motivum inquisitionis* eine zentrale Bedeutung, bis die Person gefunden ist, die den Menschen, der sie erfährt, nicht nur «wirklich liebt und tatsächlich seine Freiheit und dauernde Existenz wünscht»<sup>50</sup>, sondern die Macht hat, die ewige Wirklichkeit dieser Liebe zu sein.

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> C.S. Lewis, *The Screwtape Letters. With Screwtape proposes a toast*, (1942) San Francisco 2001, deutsch: C.S. Lewis, *Dienstanweisungen an einen Unterteufel*, Freiburg 1944, S. 42. Zitiert wird nach den deutschen Ausgaben, soweit sie allgemein zugänglich und die Übersetzungen akzeptabel sind.

<sup>2</sup> Der Denkweg in C.S. Lewis, *The pilgrim's regress. An allegorical apology for Christianity, Reason and Romanticism*, (1933) London 1992, deutsch: C.S. Lewis, *Flucht aus Puritanien. Ein phantastische Reise*, Basel-Gießen 1985, ist nicht identisch mit der Entwicklung, die C.S. Lewis genommen hat. Vgl. das Nachwort, S. 261: «Meine eigene intellektuelle Entwicklung verlief von einem dandläufigen Realismus zum philosophischen Idealismus; vom Idealismus zum Pantheismus; vom Pantheismus zum Theismus; und vom Theismus zum Christentum.» Dazu eher: C.S. Lewis, *Surprised by joy*, London (1955) 2002, deutsch: C.S. Lewis, *Überrascht von Freude*, Basel-Gießen 1992.

<sup>3</sup> Vgl. Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, II-II q. 5 art. 2: Utrum in daemonibus sit fides?

<sup>4</sup> Vgl. Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, II-II q. 5 art. 2: Respondeo. Die Übersetzung ist dem 15. Band der Deutschen Thomas-Ausgabe, Heidelberg u.a. 1950, S. 130-131 entnommen. Folgende Probleme können hier nur angezeigt werden. Thomas meint offensichtlich, daß die

Dämonen sich nicht zu der Überzeugung bringen können, daß Gott falsche Behauptungen über sich macht. Ein Spannung entsteht zwischen der Aussage einerseits, der Wille bewege den Verstand zur Beistimmung, und andererseits, er tue dies, weil der Verstand zu dem Urteil genötigt wird, es sei zu glauben. Zudem ist keinerlei Zusammenhang zwischen dem Wunder und dem Inhalt der Botschaft zu erkennen, für die es Zeugnis ablegen soll.

<sup>5</sup> In den *Recherches de science religieuse* hat er folgende Aufsätze verfaßt, in denen er sich mit der hier angesprochenen Problematik beschäftigt: *Les yeux de la foi* Bd. I (1919), S. 241-259 und S. 444-475; *Remarques sur l'histoire de la notion de foi naturelle* Bd. IV (1913), S. 1-36; *Réponse à deux attaques* Bd. V (1914), S. 57-69. Vgl. Pierre Rousselot, *Die Augen des Glaubens*, Einsiedeln 1963.

<sup>6</sup> Anselm Stolz, *Glaubensgnade und Glaubenslicht nach Thomas von Aquin*, Rom 1933, S. 6-17; 36-48.

<sup>7</sup> Stolz, S. 24.

<sup>8</sup> Vgl. Rousselot, *Remarques*, S. 23: La répulsion volontaire du surnaturel produit chez les démons le même effet de clairvoyance que produit chez les fidèles l'acceptation aimante du même surnaturel. (Übersetzung vom Verfasser)

<sup>9</sup> Stolz, S. 23.

<sup>10</sup> *Dienstanweisungen an einen Unterteufel*, S. 77-78.

<sup>11</sup> *Dienstanweisungen an einen Unterteufel*, S. 78.

<sup>12</sup> Dieter Hatrup, *Die Wirklichkeitsfälle. Vom Drama der Wahrheitssuche in Naturwissenschaft und Philosophie*, Freiburg-Basel-Wien 2003, S. 137.

<sup>13</sup> *Dienstanweisungen an einen Unterteufel*, S. 78.

<sup>14</sup> Joh 4, 34. Die Dämonen zehren hingegen jene Individuen auf, deren Willen sie sich zu eigen gemacht haben. Als der Neffe endgültig gescheitert ist, freut Screwtape sich schon auf ihn: «Glaube mir, meine Liebe zu Dir und Deine Liebe zu mir gleichen sich wie ein Ei dem andern. Es hat mich immer sehr nach Dir verlangt, wie Du (armseliger Wicht) stets nach mir Verlangen hattest.» *Dienstanweisungen an einen Unterteufel*, S. 137; Vgl. auch *Screwtape proposes a toast*, S. 15ff.

<sup>15</sup> *Dienstanweisungen an einen Unterteufel*, S. 82.

<sup>16</sup> *Dienstanweisungen an einen Unterteufel*, S. 82-83.

<sup>17</sup> *Dienstanweisungen an einen Unterteufel*, S. 94.

<sup>18</sup> *Dienstanweisungen an einen Unterteufel*, S. 84.

<sup>19</sup> «Das nichts uns scheiden kann von Gottes Liebe...», in: Thomas Pröpper, *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg u.a. 2001, S. 40-56, hier S. 42.

<sup>20</sup> Vgl. das Vorwort zu *Screwtape proposes a toast*, in: C.S. Lewis, *Screwtape proposes a toast and other pieces*, London (1965) <sup>23</sup>1991, S. 9.

<sup>21</sup> Hans Urs von Balthasar, *Glaubhaft ist nur die Liebe*, Einsiedeln <sup>6</sup>2000.

<sup>22</sup> *Überrascht von Freude*, S. 11-56.

<sup>23</sup> C.S. Lewis, *Miracles. A preliminary study*, Glasgow (1947; erweiterte Ausgabe 1960) <sup>11</sup>1987; deutsch C.S. Lewis, *Wunder – möglich – wahrscheinlich – undenkbar?*, Basel-Gießen <sup>2</sup>1991.

<sup>24</sup> Victor Reppert hat der Kontroverse eine eigenen Studie gewidmet: *C. S. Lewis's dangerous idea. A philosophical Defense of Lewis's argument from Reason*, Downers Grove/Illinois 2003.

<sup>25</sup> Vgl. *Dienstanweisungen an einen Unterteufel*, S. 134-135: «Du siehst, daß wir die Menschen über den wahren Sinn des Wortes «wirklich» vollständig getäuscht haben. Sie erzählen einander über ein großes, geistliches Erlebnis: «Alles, was sich *wirklich* zugetragen hat, war, daß man in einem hell erleuchteten Gebäude Musik hörte.» «*Wirklich*» bedeutet hier nichts anderes als die physikalische Tatsache, getrennt von anderen Elementen des Erlebnisses, das sie tatsächlich hatten. [...] Die allgemeine Regel, die wir unter den Menschen nun schon ziemlich eingebürgert haben, ist die, daß in allen Lebenserfahrungen, die sie glücklicher oder besser machen könnten, die physikalischen Tatsachen «wirklich» sind, während die geistlichen Elemente als «subjektiv» angesehen werden. In allen Erlebnissen jedoch, die sie entmutigen oder gar zu verderben vermögen, sind die geistlichen Elemente die erste Wirklichkeit, und sie zu ignorieren wäre Vogelstraußpolitik. So sind bei einer Geburt Blut und Schmerz «wirklich», die Freude aber ein bloß subjektiver Gesichtspunkt. In bezug auf den Tod offenbaren Schrecken und Häßlichkeit, was der Tod «wirklich» bedeutet. Die Verhaßtheit eines gehaßten Menschen ist «wirklich» – im Haß kann einer die Menschen so sehen, wie

sie sind, er wird seiner Illusion ledig; die Lieblichkeit eines geliebten Menschen jedoch ist nur subjektiver Dunst, der einen «wirklichen» Kern sexuellen Begehrens oder wirtschaftlicher Hoffnungen verbirgt.»

<sup>26</sup> *Dienstanweisungen an einen Unterteufel*, S. 42.

<sup>27</sup> Vgl. Hans Urs von Balthasar, *Theodramatik II. Die Personen des Spiels. 1. Der Mensch in Gott*, Einsiedeln 1976, S. 264.

<sup>28</sup> Vgl. C.S. Lewis, *The abolition of man. Reflections on education with special reference to the teaching of English in the upper forms of schools*, London (1943) 1999, deutsch: C.S. Lewis, *Die Abschaffung des Menschen*, Einsiedeln <sup>5</sup>2003. Dieser Aufsatz legt ein Argument für den universalen Wahrheitszusammenhang von Theismus und einer die Menschenwürde respektierenden Ethik vor. Die «universale» Ethik, die allen Religionen und Hochkulturen zuzuerkennen ist, nennt er versuchsweise «Tao».

<sup>29</sup> *Überrascht von Freude*, S. 274.

<sup>30</sup> *Dienstanweisungen an einen Unterteufel*, S. 58.

<sup>31</sup> *Überrascht von Freude*, S. 280–284.

<sup>32</sup> *Überrascht von Freude*, S. 274.

<sup>33</sup> *Dienstanweisungen an einen Unterteufel*, S. 138–9. [Übersetzung korrigiert vom Verfasser]. Der aristotelische Naturbegriff, der die in ihrem Telos vollendete Natur meint, war ihm nicht fremd. Vgl. C.S. Lewis, *Studies in words*, Cambridge (1960) 1996, S. 24–74, besonders 33ff.

<sup>34</sup> *Dienstanweisungen an einen Unterteufel*, S. 63.

<sup>35</sup> *Dienstanweisungen an einen Unterteufel*, S.124.

<sup>36</sup> *Überrascht von Freude*, S. 26.

<sup>37</sup> In der Tat charakterisiert er das Phänomen 1933 als «romanticism», was er im Nachwort von 1943 bereut und klärt. Vgl. *The pilgrim's regress*, S. 260–266.

<sup>38</sup> *Überrascht von Freude*, S. 28.

<sup>39</sup> C.S. Lewis drückt dies im Nachwort zu *The pilgrims regress* (S. 205) so aus: «The dialectic of Desire, faithfully followed, would retrieve all mistakes, head you off from all false paths, and force you not to propound, but to live through, a sort of ontological proof. This lived dialectic, and the merely argued dialectic of my philosophical progress, seemed to have converged on one goal [to become] a defense [...] of Reason and Christianity.» Die deutsche Übersetzung (*Flucht aus Puritanen*, S. 268) insinuiert, er habe auch theoretisch einen ontologischen Gottesbeweis führen wollen: «Wenn man der Dialektik des Sehnsens nur konsequent folgte, so würde sie alle Irrtümer korrigieren, würde uns von allen falschen Wegen zurückholen und uns dazu bringen, eine Art ontologischen Gottesbeweis nicht nur theoretisch anzunehmen, sondern existentiell zu erfahren.»

<sup>40</sup> *Flucht aus Puritanen*, S. 267–8.

<sup>41</sup> *Flucht aus Puritanen*, S. 268 die Übersetzung, «daß in der Natur nichts ohne Sinn und Ziel gemacht ist» unterstellt eine schöpfungstheologische Vertiefung des Aristoteles, die sich aus argumentationslogischen Gründen zwar im Original nicht findet, aber der Intention von Lewis nicht widerspricht. Vgl. *The pilgrims regress*, S. 204: «nature makes nothing in vain».

<sup>42</sup> *Screwtape proposes a toast*, S. 9.

<sup>43</sup> *Screwtape proposes a toast*, S. 9.

<sup>44</sup> Aus den Akten von Ludovico Consalvo ex ore sancti Ignatii, Cap. 1,5–9: AASS Iulii, 7 [1868], 647.

<sup>45</sup> Aus den Akten von Ludovico Consalvo ex ore sancti Ignatii, Cap. 1,5–9: Acta Sanctorum Iulii, 7 [1868], 647

<sup>46</sup> Vgl. *Dienstanweisungen an einen Unterteufel*, S. 23, 16, 61–62.

<sup>47</sup> *Dienstanweisungen an einen Unterteufel*, S. 23, 43, 77, 80, 85.

<sup>48</sup> Vgl. *The Weight of Glory*, in: C.S. Lewis, *Screwtape proposes a toast and other pieces*, London (1965) <sup>23</sup>1991, S. 94–110, deutsch: *Das Gewicht der Herrlichkeit*, in: C.S. Lewis, *Der innere Ring*, Basel 1991; und das Kapitel *Heaven*, in: C. S. Lewis, *The Problem of Pain*, London (1940) 1998, deutsch: C.S. Lewis, *Über den Schmerz*. Mit einem Nachwort von Josef Pieper, München 1978.

<sup>49</sup> *Überrascht von Freude*, S. 284.

<sup>50</sup> *Dienstanweisungen an einen Unterteufel*, S. 82.

JEAN-RODOLPHE KARS · PARAY-LE-MONIAL

## OLIVIER MESSIAEN – EIN MUSIKER DER FREUDE

Der große katholische Komponist Olivier Messiaen (1908–1992), der von 1932 bis 1992 als Titular-Organist an der Großen Orgel der *Église de la Sainte Trinité* in Paris tätig war, hat sich selbst gelegentlich als einen Musiker der Freude bezeichnet. Obwohl er ein sehr umfangreiches Werk hinterlassen hat, das die Frucht von über sechzig Jahren schöpferischen Wirkens darstellt, pflegte er zu sagen, dass er vielleicht niemals zu komponieren begonnen hätte, wenn ihm nicht schon in seinen Kindertagen die Gabe des Glaubens zuteil geworden wäre. Den Wahrheiten des katholischen Glaubens Ausdruck zu verleihen war, seiner eigenen Aussage zufolge, Zeit seines Lebens sein wichtigstes Anliegen, «das einzige, das ich bis zu meinem Lebensende niemals bereuen werde». Sein gesamtes Werk, selbst jener Teil, der auf den ersten Blick nicht «religiösen» Inhalts zu sein scheint, strahlt das Wunder eines ihm innewohnenden Mysteriums aus.

Sprechen wir von der Freude im Werk Olivier Messiaens, so denken wir zunächst an die «christliche Freude» (das Thema einer berühmt gewordenen Mahnung Papst Pauls VI<sup>1</sup>), diese Freude, die all jenen zur Berufung wird, die durch die Gnade Gottes die Fülle der Offenbarung erfahren haben: «Was von Anfang an war, was wir gehört haben, was wir mit unseren Augen gesehen, was wir geschaut und was unsere Hände angefasst haben, das verkünden wir: das Wort des Lebens. Denn das Leben wurde offenbart; wir haben gesehen und bezeugen und verkünden euch das ewige Leben, das beim Vater war und uns offenbart wurde. Was wir gesehen und gehört haben, das verkünden wir auch euch, damit... unsere Freude vollkommen ist» (1 Joh 1,1–4). Müssten wir die Musik Olivier Messiaens mit einem Wort aus der Heiligen Schrift charakterisieren, so könnte dieses wohl nur der Anfang des ersten Briefes des Johannes sein.

Unabhängig von diesem ganz spezifischen Thema der Freude im Werk Messiaens, dem wir uns gleich zuwenden werden, gibt es auch eine tiefe

*JEAN-RODOLPHE KARS, Priester in Paray-le-Monial, vormalig Konzertpianist, Erster Preisträger des Concours de Piano Olivier Messiaen (1968), Conférencier des Festival Messiaen an der Eglise de la Ste Trinité, Paris (1995). – Die Übersetzung aus dem Französischen besorgte Erika Grün.*

spirituelle Freude, die sich der Seele beim Hören zahlreicher seiner Werke erschließt, weil sie es vermögen, uns die eigentliche Substanz der betrachteten Mysterien erkennen und «das Wort des Lebens anfassen» zu lassen... Es ist diese Freude des Evangeliums, die uns Herz und Seele aufgehen lässt, wenn wir das Wort Gottes lesen oder hören, und die wir im Werk dieses Komponisten wiederfinden, welches uns oft als eine klingende Epiphanie jener Fülle der Wahrheit erscheint, die uns die Heilige Schrift vermittelt. Ein ähnliches «Aufgehen des Herzens» kann man gelegentlich auch beim Hören der Musik von J.S. Bach erleben, jenes anderen «Musiker-Theologen» und Kantors des Gotteswortes<sup>2</sup>.

### *Ein Geheimnis der Liebe...*

Wie sein berühmter Vorgänger vermag auch der Katholik Messiaen der Heiligkeit von Gottes Transzendenz und dem Donnerschlag der Schrift einen eigenen Ausdruck zu verleihen. Aber in noch höherem Maße als Bach findet er kaum seinesgleichen, wenn es darum geht, die erschütternde Liebe Dessen darzustellen, der durch seine Inkarnation und danach durch das Mysterium seiner Kirche uns «innerlicher ist, als wir uns selber sein können» (Augustinus), – eine Fähigkeit, die Messiaens Werk eine *quasi sakramentale* Dimension verleiht. Dies gilt für zahlreiche Werke der Kontemplation und der Anbetung, die «unaussprechliche» Themen, wie das Mysterium der Heiligen Dreifaltigkeit, die Inkarnation oder die Auferstehung Christi, die Eucharistie, das Paradies... behandeln. Musik, die unser inneres Schauen gewissermaßen mitten in den Himmel stürzen lässt, reine Musik, völlig durchlässig für die Gnade und bar jeder subjektivistischen Undurchsichtigkeit. Wer Messiaens Musik zuhört, ahnt, welche Leidenschaft diese hochsensible Seele beherrscht; gleichwohl erzählt Messiaen nicht von sich selbst, beschreibt nicht die eigenen Seelenzustände. Er ist der fast kindlich staunende Bote der *Freude* der christlichen Offenbarung, die er selbst empfindet und durch das Prisma seines Genies demütig weitergibt, eines Genies, das ganz und gar im Dienste seines Glaubens steht. Für ihn gilt die Seligpreisung (Mt 5,8) «*Selig, die ein reines Herz haben; denn sie werden Gott schauen.*».

Wenn uns also Messiaen tatsächlich als der Musiker der Freude erscheint, so deshalb, weil er vor allem anderen der Musiker der Liebe ist<sup>3</sup>. In einem seiner letzten Gespräche, drei Monate vor seinem Tod, sagte er: «Wer gläubig ist, geht dem Mysterium Gottes freudig entgegen: es ist eine Art von Befreiung. Es ist schwierig, über die Freude zu sprechen: Viele Menschen haben Klarissinnen oder Benediktinerinnen darüber befragt. Eine dieser Nonnen hat nachgedacht, und dann hat sie gesagt: «Es ist ein Geheimnis der Liebe.» Diese Antwort könnte auch ich gegeben haben.»<sup>4</sup>

Ja, ein Geheimnis der Liebe, eines, das zu übernatürlicher Freude führt, wie es der analytische Kommentar des Komponisten zu einem seiner Klavierstücke aus dem Jahre 1944, «*Je dors, mais mon coeur veille*», aus dem Werk «*Vingt Regards sur L'Enfant Jésus*» zeigt<sup>5</sup>: «In diesem Titel, der dem schönsten aller Gedichte über die mystische Liebe, dem Hohelied, entnommen ist, spricht die liebende Seele, die den Geliebten erwartet. Die Musik vermag das besser als alle Worte zum Ausdruck zu bringen, und ich könnte es nur mittels eines anderen Bildes der mystischen Liebe, aus den *Fioretti*, erklären: Der Engel streicht mit dem Bogen über die Saiten der Geige und spielt einen Ton von solcher Süße, dass man, zöge er den Bogen weiter, vor Freude sterben müsste ...» (der Kommentar stammt aus dem Jahr 1969). Diese Episode aus den *Fioretti* wird Messiaen viele Jahre später wieder aufgreifen und in seiner gewaltigen Oper «*Saint François d'Assise*» (1983) weiter entwickeln, und zwar im fünften Bild, «*L'Ange musicien*». Die Worte, die der Komponist den aus seiner Ohnmacht erwachenden Franziskus sprechen lässt, bilden einen idealen Abschluss für diesen Abschnitt über die «freudige Liebe», die so viele Werke Messiaens kennzeichnet... Worte, die auch ein wenig Licht auf die geheimnisvolle Freude werfen, die der Zuhörer erlebt<sup>6</sup>: «Ich bin nicht krank... Nur überwältigt, zerschmettert von dieser Musik, dieser himmlischen Musik. Hätte der Engel noch länger auf der Geige gespielt, so hätte meine Seele dank der unerträglichen Süße seines Spiels meinen Körper verlassen...»

### *Der Geist der Freude*

Das theologische Fundament des Themas der *Freude* im Werk Messiaens ließe sich seinem Kommentar zu einem der unter Pianisten beliebtesten Stücke entnehmen: «*Regard de l'Esprit de Joie*», aus dem schon erwähnten «*Vingt Regards sur L'Enfant-Jésus*» (1944). Dies letztere ist ein sehr umfangreicher Zyklus von Stücken für das Klavier, in welchen uns der Komponist zunächst mit folgenden Worten einführt: «Betrachtung des Gotteskindes in der Krippe; die Blicke, die sich auf es richten: von dem unaussprechlichen Blick Gottvaters über den unerhörten Blick des Geistes der Freude bis hin zu dem vielfältigen Blick der liebenden Kirche ...» Und dazu noch speziell der Kommentar zu dem weiter oben erwähnten Stück: «...die Verzückerung des Heiligen Geistes... die Freude der verklärten Liebe Gottes in der Seele Jesu Christi... Es hat mich immer schon sehr bewegt, dass Gott selig ist und dass diese unsägliche, niemals endende Freude in der Seele Christi wohnt... Diese Freude, die für mich Verzückertheit bedeutet, oder einen Rausch, und zwar im *verrücktesten* Sinne des Wortes.» Und in einem ausführlicheren Kommentar aus dem Jahr 1969 wird Messiaen noch genauer: «Im Laufe des irdischen Lebens Christi hat seine Seele sich immer ihres Vorrechts der

seligen Schau Gottes erfreut. Gott ist selig, und Christus hatte Anteil an der selben Freude, der selben Verzückung, dem selben spirituellen Rausch... Diese Freude bewirkt die unausgesetzte Beseelung durch den Heiligen Geist: Das ist es, was der Titel dieses Stückes meint.»

Tatsächlich geht ein Hauch von Pfingsten durch dieses ganze Stück. Ein Rausch, eine immer überströmendere Freude; und über der Partitur notiert der Komponist musikalische Angaben zum *Thema der Freude*, etwa: «In überschwenglicher Freude»; oder in einer nicht viel früheren Partitur: «In einem Freudentaumel» (die Angabe bezieht sich auf eine Stelle in der zweiten der «*Trois Petites Liturgies de la Présence Divine*», für Frauenchor und Orchester<sup>7</sup>). In diesem Stück wie auch in zahlreichen anderen stilistisch ähnlichen Stücken erweist Messiaen sich als der ungeheuer kühne Musiker der *Torheit Gottes* (vgl. 1 Kor 1,21). Der letzte, den Zyklus beschließende Teil der «*Vingt Regards sur L'Enfant-Jésus*», der den Namen «*Regard de l'Eglise d'amour*» trägt, ist, Messiaens eigenem Kommentar zufolge, erfüllt von der «Gnade, die uns Gott lieben lehrt, wie er selbst sich liebt... Da sind die Glocken, der Ruhm, der Kuss der Liebe... die ganze Leidenschaft unserer den Unsichtbaren umschlingenden Arme... Trompetengeschmetter... Glanz und Herrlichkeit... der Triumph der Liebe und der Freude, Freudentränen...» Eine ähnliche Inspiration lässt sich schon 1934 in einem Orgelstück erkennen, einem Auszug aus «*L'Ascension*» mit dem so anschaulichen, so reiches theologisches Gedankengut suggerierenden Titel «*Transports de joie d'une âme devant la gloire du Christ qui est la sienne.*» Als Motto hat Messiaen diesem Stück ein aus zwei Briefen des Paulus zusammengestelltes Zitat voran gestellt: «Dankt dem Vater mit Freude! Er hat euch fähig gemacht, Anteil zu haben am Los der Heiligen, die im Licht sind... Er hat uns mit Christus auferweckt und uns zusammen mit ihm einen Platz im Himmel gegeben» (Kol 1,12 und Eph 2,6). Und dazu kommentiert der Autor: «Christi Auferstehung und Himmelfahrt sind das Vorspiel zu unserem Einzug in das Himmelreich. Diese Wahrheit erfüllt uns mit Freude, einer Freude, die sich in einem überschwenglichen Hallelujah ausdrückt...»

Dieses theologische Zentrum, das der Kommentar zu «*Regard de l'Esprit de Joie*» darstellt, dient uns nun als Ausgangspunkt für eine «Pilgerfahrt» der Freude durch das Werk Olivier Messiaens.<sup>8</sup>

### *Auferstehung*

Die Auferstehung Christi wie auch unsere eigene Auferstehung am Ende der Zeit ist eines der bevorzugten Themen Messiaens, das seine unterschiedlichen Schaffensperioden begleitet. Nicht nur einzelne Musikstücke, sondern ganze Zyklen widmete er diesem Thema. Die Freude, die aus ihnen strömt, findet vielfältigen Ausdruck. So endet die Sammlung von Melodien

für Sopran und Klavier «*Poèmes pour Mi*» (1936) mit den mit großem Jubel gesungenen Worten: «Lasse deine Glocken erklingen, mein Herz! ...»

Siehe, der Tag deines Ruhmes und deiner Auferstehung ist gekommen! Die Freude ist zurückgekehrt.»<sup>9</sup> Weiter ist da der bedeutende Zyklus für die Orgel «*Les Corps glorieux*», den Messiaen mit einem Untertitel versehen hat, «Sieben kurze Visionen vom Leben der vom Tode Auferstandenen» (1939). Mitunter inspiriert von der Lehre des heiligen Thomas von Aquin von den Eigenschaften der verklärten Leiber, enthält dieser Zyklus ein Stück namens «*Joie et clarté des Corps glorieux*». Besonders das vierte Stück dieses Zyklus, «*Combat de la mort et de la vie*», stellt in seinem zweiten Teil einen Höhepunkt musikalischer Mystik dar... eine ganz verinnerlichte, nachdenkliche, schon von der Ewigkeit gezeichnete Freude. Diese außergewöhnlich langsame Musik, die uns aus der Zeit heraus treten lässt, «stellt (dem Kommentar des Autors zufolge) den höchsten, bewegendsten, geheimnisvollsten Augenblick des Lebens Christi dar ... jenen erhabenen Augenblick, in welchem Jesus sich lebend und leuchtend erhebt, der Erstgeborene unter den Toten, und in dem sonnebeglänzten Frieden seiner Auferstehung diese Huldigung der Liebe an seinen Vater richtet: (Ich bin noch bei Dir.» Ähnlich wie der heilige Ignatius von Loyola in der vierten Woche seiner *Exerzitien* besitzt Messiaen hier die Kühnheit, uns zu der Betrachtung der unaussprechlichen Freude des Herzens Christi im geheimsten Augenblick seiner Auferstehung einzuladen. – In dem großen Orchesterwerk «*Et expecto resurrectionem mortuorum*» (1964) wiederum ist mit Bezug auf unser Thema besonders der Titel des vierten Stückes anzuführen, «*Ils ressusciteront, glorieux, avec un nom nouveau dans le concert joyeux des étoiles et les acclamations des fils du ciel*» (1 Kor 15,43; Apg 2,17; Ijob 38,7). In seiner Analyse präzisiert Messiaen: «Engel und Gestirne versammeln sich, um den Auferstandenen in ihrer Herrlichkeit zuzujubeln...». In diesem ebenso wie in dem darauffolgenden, das Werk beschließenden Teil, «*Et j'entendis la voix d'une foule immense...*» (Apg 19,6), wird der Freude auf eine noch würdigere, beinahe schon furchterregende Weise Ausdruck verliehen; zuweilen vermag der menschliche Geist nicht ohne Angst das erdrückende Gewicht der Freude und der Herrlichkeit zu ahnen, die seiner im Himmel wartet.

### *Hymne an die Freude*

«Grenzenlosen» Jubel hingegen finden wir wieder in den schon weiter oben erwähnten «*Trois Petites Liturgies de la Présence Divine*» (1944). Ein Frauenchor singt den von Messiaen selbst verfassten Text; es ist ein Gedicht in einem leicht surrealistischen Stil (allerdings drückt der Surrealismus Messiaens nicht so sehr das Absurde als viel mehr das *Über-Wirkliche* aus!), das im Grunde biblische und theologische Wahrheiten ausspricht. Und das Orche-

ster, das durch die beiden Solo-Instrumente – Klavier und Ondes Martenot (ein elektronisches Tasteninstrument, dessen seltsamer Klang, der lieblich und leise oder laut und bombastisch sein kann, eine beinahe herzerreissende Ausdruckskraft besitzt) beträchtlich bereichert wirkt, entfaltet sich und schwillt an in einer eindrucksvollen Flut von prachtvollen Klängen, Melodien, Harmonien und Rhythmen... Die *übermäßige* Freude, die daraus strömt, ist völlig übernatürlich, sie ist der Rausch der mystischen Liebesbeziehung zu Gott, der uns in der Spiritualität des Hoheliedes, aber auch in zahlreichen Textstellen der Offenbarung des Johannes begegnet<sup>10</sup>.

Und schon sind wir unterwegs zu einem der ersten Höhepunkte (es gibt noch weitere!) des Ausdrucks der Freude im Werke Olivier Messiaens: der berühmten *«Turangalîla-Symphonie»* (1948), ebenfalls für Orchester, Klavier und Ondes Martenot. Dieses Werk in zehn Sätzen, das sich aus der Legende von Tristan und Isolde inspiriert, ist ein Lobgesang auf die menschliche Liebe. Die Freude, die hier mehr als andernorts untrennbar mit der Liebe verbunden ist, entfesselt sich buchstäblich in den Seiten dieses Werkes, das ihr teils mit extremer Gewalt, teils mit ekstatischer Süße Ausdruck verleiht. «Ein Liebeslied... eine Hymne an die Freude», kommentiert der Autor, «die Freude, so wie sie nur jener erfahren kann, der mitten in seinem Unglück eine Ahnung von ihr erhält<sup>11</sup>, also eine übermenschliche, überschwengliche, uns blendende und alle Maße übersteigende Freude.»

Eine kosmische Freude, die im fünften Satz, *«Joie du sang des étoiles»*, selbst an der Macht der Himmel zu rütteln scheint. In der Partitur finden sich, unter anderem, auch Hinweise des Komponisten wie etwa dieser: «in einem Rausch von Leidenschaft und Freude». Ein weltliches Werk? In einem Gespräch wird Messiaen später darauf hinweisen, dass die hier zum Ausdruck gebrachte menschliche Liebe «ein Spiegel der göttlichen Liebe» ist. Ich selber sehe darin einen «schwindelerregenden Ausdruck» der leidenschaftlichen Liebe Gottes zu seinen Geschöpfen.

### *Die Farben der Freude*

Als Messiaen während seiner Gefangenschaft in einem schlesischen Gefangenenlager das Quartett *«Quatuor pour la fin du Temps»* komponiert (1941), wird die Freude in diesem Werk ein wahres Zeugnis des Glaubens. Das Quartett ist für die dem Komponisten unter den gegebenen Verhältnissen «zur Verfügung stehenden» Instrumente – Geige, Klarinette, Cello und Klavier – geschrieben und bezieht seine Inspiration aus der Vision des Engels der Apokalypse, der das Ende der Zeit verkündet (Offb 10, 1ff.). In einem der unterschiedlichen Kommentare zu diesem Werk sagt Messiaen, er habe sich nicht «an die Kataklysmen und Monster der Apokalypse gehalten, sondern an das Schweigen der Anbetung, die wunderbaren Visionen

des Friedens». Aus diesem unvergänglichen Frieden, der Vision der Ewigkeit, strömt die tiefe, übernatürliche Freude, die das ganze Werk durchzieht.

In dieser Gefangenschaft wird sich Messiaen auch erstmals seiner Gabe der *Synopse*, der «Zusammenschau» bewusst, die sein gesamtes Werk wesentlich bestimmen wird. «Der Hunger ließ mich von der Farbe des Klanges träumen.» Diese Gabe (die übrigens bei Messiaen eine intellektuelle und kontrollierbare, also keineswegs pathologische Grundlage besitzt) besteht in der Fähigkeit, ganz deutlich bestimmte Farben wahrzunehmen, die bestimmten Tönen oder vielmehr Tonkomplexen (Akkorden) entsprechen, und auch umgekehrt bei dem Betrachten von Farben, zum Beispiel der farbigen Fenster der Kathedralen, oder des Regenbogens, ganze Klangkomplexe zu hören. Diese Fähigkeit, die er von nun an systematisch pflegen wird, verleiht seiner Musik die so charakteristische visionäre Dimension, die ihn zum Musiker der Apokalypse schlechthin werden lässt. Eines seiner Orchesterwerke trägt den Namen «*Couleurs de la Cité céleste*» (1963) und schildert das steinerne Maßwerk und die Farben der Tore des himmlischen Jerusalem (Offb 21). Für Messiaen wird die Freude eine Vision, ein Fest der Farben, «bewunderndes Staunen» (seine eigenen Worte), eine Vorwegnahme der himmlischen Freude. Hatte er nicht schon in den 1940er Jahren geschrieben, er wolle eine «Musik wie die bunten Fenster der Kathedralen», eine Art «theologischen Regenbogen» schreiben?<sup>12</sup>

Manchmal wird die Freude bei Messiaen ganz still und nur die geheimnisvolle Nacht lässt uns ihre leisen Regungen ahnen. Eine solche Stille findet sich in dem Stück «*Regard du Fils sur le Fils*» (aus «*Vingt Regards sur L'Enfant-Jésus*»), diesem kleinen Meisterwerk vertonter Theologie, einer Meditation über den ewigen Sohn und das unauslotbare Geheimnis seiner Inkarnation. Messiaen hat diesem Stück gewissermaßen als Motto ein kleines «Gedicht» vorangestellt: «Geheimnis der Lichtstrahlen in der Nacht, die Brechung der Freude, Vögel des Schweigens. Die göttliche Person des Wortes in menschlicher Gestalt. Vereinigung der menschlichen und der göttlichen Natur in Jesus Christus...» und an anderer Stelle: «Die Freude symbolisch dargestellt durch den Gesang der Vögel»<sup>13</sup>.

Eine Atmosphäre von Reinheit, Demut und Heiligkeit kennzeichnet die weihnachtliche Freude in dem neunteiligen Orgelzyklus «*La Nativité du Seigneur*» (1935). Freude voller Geheimnis und Poesie herrscht in den Stücken, die den Hirten, den Engeln, den Weisen aus dem Morgenlande gewidmet sind. Die jubelnde Freude der Kirche findet Ausdruck im letzten Stück dieses Zyklus, «*Dieu parmi nous*» (mit einer Anspielung, unter anderem, auf das *Magnificat*). Ganz verinnerlichte Freude, von großer Reinheit wie die farbigen Glasfenster einer Kathedrale, später dann voll verhaltenen Jubels, im ersten Stück, «*La Vierge et l'Enfant*», dem Messiaen ein Zitat aus dem

Propheten Sacharja voranstellt: «Juble laut, Tochter Zion! Jauchze, Tochter Jerusalem! Siehe, dein König kommt zu dir. Er ist gerecht und demütig» (Sach 9,9). Der Autor weist darauf hin, dass der «Jubel der Heiligen Jungfrau» in einem bestimmten Augenblick durch eine leicht variierte Form des «Introitus für Weihnachten, «Puer natus est nobis»» (ein Gregorianischer Gesang) ausgedrückt wird.

Das *Magnificat* klingt auch an in dem zentralen Teil des Stückes «*Première communion de la Vierge*» (aus dem Zyklus «*Vingt Regards...*»), in welchem der Komponist die Worte «Atemlose Begeisterung» in die Partitur geschrieben hat. Der Rest dieses Stückes ist eine (in der Musikgeschichte vermutlich einmalige) Meditation über die innige Verbindung zwischen der Mutter und dem Sohn, den sie unter dem Herzen trägt, zwischen Verkündigung und Geburt. Mariens Freude ist ganz stille Anbetung.

Sprechen wir von den «Farben» der Freude bei Messiaen, so dürfen wir den häufigen Gebrauch von Themen aus dem Gregorianischen Kirchengesang nicht vergessen. Der schlichte Jubel, der aus gewissen melodischen Konturen dieser Themen klingt, verleiht dem Ausdruck der Freude eine Dimension der Heiligkeit. Zuweilen mit typisch Messiaen'schen Harmonien und Klangfarben bereichert (wie z.B. in «*Couleurs de la Cité céleste*»), dann wiederum in ihrer ursprünglichen Schlichtheit wiedergegeben (wie in dem Orgelzyklus «*Méditations sur le Mystère de la Sainte Trinité*», 1969), scheinen diese Themen aus der Tiefe des Gedächtnisses der Kirche empor zu steigen. Sie fügen sich ein in die innovative Sprache Messiaens und drücken das Siegel der Katholizität auf seine Botschaft, das durch alle Zeiten geht.

### *Körperlose Freude*

Der Gesang der Vögel – die große Leidenschaft Messiaens! Er ist fasziniert von ihrem Gesang, der ihm, wie er behauptet, «die Lust am Komponieren» wiedergegeben hat<sup>14</sup>, und bezeichnet, ein wahrer Theologe, die Vögel mit einem berühmt gewordenen Wort als «unsere kleinen Diener der körperlosen, geistigen Freude<sup>15</sup>. Messiaen hat die Vogelstimmen in der Natur aufgezeichnet und sie dann, besonders ab den 1950er Jahren, immer systematischer transkribiert; in seinem Werk werden sie das bevorzugte Symbol der Freude. Sein «*Catalogue d'oiseaux*» (1958), ein Zyklus von dreizehn Stücken für das Klavier, ist ein «Fest» des Vogelgesanges, der ständig begleitet wird von der musikalischen Schilderung der natürlichen Umgebung der gefiederten «Solisten». Obwohl es keinerlei religiöse Anspielungen enthält, strahlt dieses Werk eine beinahe franziskanische, kindlich staunende Freude aus<sup>16</sup>.

In den anderen Werken wird der Gesang der Vögel nicht nur vom Klavier, sondern auch von der Orgel und von Orchesterinstrumenten wieder

gegeben. In den Werken religiösen oder mystischen Charakters greift der Komponist mehr als nur einmal auf den Gesang der Vögel zurück, um dem Unsagbaren Ausdruck zu verleihen... Die Vögel werden dann die «Liturgen» des Unausprechlichen, vor welchem alles andere Sprechen verstummt. So geschieht es zum Beispiel in dem Stück «*La joie de la grâce*», aus dem «*Livre du Saint Sacrement*» für die Orgel (1984). Dieses Musikstück will die erhabene Freude der gläubigen Seele im Augenblick der eucharistischen Kommunion zum Ausdruck bringen. Messiaen zitiert zunächst die *Imitatio Jesu Christi*: «Wer liebt, läuft und fliegt! Er ist voller Freude, er ist frei und nichts vermag ihn zu halten.» Dann wird er genauer: «Durch den Gesang der Vögel symbolisiert dieses Stück die Freude der göttlichen Liebe.» Drei Vögel aus dem Heiligen Land singen nach einander, ganz rein, ohne irgend ein anderes musikalisches Element, das sie begleiten könnte: reine Meditation in dem Raum zwischen Himmel und Erde.

Und schließlich ist da noch der «ornithologische» Triumph Messiaens – die Predigt des Heiligen Franziskus an die Vögel, Thema des sechsten Bildes der schon oben erwähnten Oper. Nachdem der Heilige sie aufgefordert hat, Gott zu loben, und zwar besonders, weil «Er euch erlaubt hat, so wunderbar zu singen, dass ihr ohne Worte spricht, wie das Gespräch der Engel, allein durch Musik»<sup>17</sup>, antwortet das gefiederte Völkchen vor dem Auffliegen mit einem «tumultartigen Konzert» (Messiaens Worte), dem «verrücktesten und größten Durcheinander, das Messiaen je geschrieben hat... es drückt eine schier übernatürliche Freude aus... das Übermaß des Jubels (kann) sich nicht anders äußern als durch das Auffliegen vom Boden!» (Harry Halbreich). Eine große Anzahl von Orchesterinstrumenten wird für dies Vogelkonzert eingesetzt, dessen außerordentlich rigorose Notation Ordnung gewährleistet in einer Musik, die Messiaen selbst als «organisiertes Durcheinander» bezeichnet hat. Freude für die Ohren, aber auch für den Geist! Sichtbare Freude auch für den eingeweihten Musikfreund, der ganz nach Belieben die Partitur verfolgen oder die Gesten des Dirigenten bewundern kann.

«Die ganze Schöpfung harrt in Sehnsucht...»

Dem Römerbrief zufolge wartet die ganze Schöpfung sehnsüchtig auf die Freude und die Herrlichkeit der Söhne Gottes (Röm 8,19–23), und so bestellt Messiaen, der wie ein katholischer Theologe fühlt, nicht nur die Vögel, sondern die ganze Schöpfung zum Lobe Gottes ein. Da ist zunächst Gottes Freude und Schöpferkraft, die so bewundernswert in dem Stück «*Par Lui tout a été fait*» (aus den «*Vingt Regards...*») zum Ausdruck kommt. Man hat das Gefühl, an der gewaltigen Urbewegung der durcheinander wirbelnden Elemente teilzuhaben, bis sie schließlich ihren Ort im Universum gefunden

haben («Entstehung der Galaxien» usf.)... und am Ende des Stückes «singt die ganze Schöpfung das Thema Gottes»<sup>18</sup> (Kommentar des Autors), wie in einem Jubelgesang.

In seinem «*Catalogue d'oiseaux*» lässt uns der Komponist dank seiner ganz ungewöhnlichen Begabung für Schilderung und Beschreibung die unterschiedlichen Elemente der Landschaft «hören»: die Felsen, Meere und Meeresküsten, die Bäume und Weiher, den Nebel und die Nacht... So findet die Freude der Schöpfung zum Beispiel ihren Ausdruck in einem jener Musikstücke, in welchem Messiaen die wunderbare Schönheit des unter der strahlenden Sonne liegenden Meeres schildern will: Ein kurzes Thema blitzt immer wieder auf, jedes Mal begleitet von der Angabe «*Joie de la mer bleue*»<sup>19</sup>.

In dem gewaltigen Werk für großes Orchester und großen Chor, «*La Transfiguration de Notre-Seigneur-Jésus-Christ*» (1969) (einem weiteren Höhepunkt im Werk Messiaens!), lässt der Komponist neben den zahlreichen Vogelstimmen mit außergewöhnlichem Geschick auch die Berge, den ewigen Schnee, die Sonne, die Abgründe und Schlünde «singen»... Eine wahrhaft kosmische Feier der Herrlichkeit von Christi Verklärung.

In dieser kosmischen Liturgie, die das Werk Messiaens ja darstellt, nehmen die Sterne in mehreren Stücken einen bevorzugten Platz ein. Sie stellen auf der Ebene des Sehens das symbolisch dar, was der Vogelgesang auf der Ebene des Hörens symbolisiert, nämlich die übernatürliche Freude und Herrlichkeit. Ein Beispiel dafür ist das Stück für großes Orchester «*Les étoiles et la Gloire*» (aus dem Werk «*Eclairs sur l'au-delà...*», 1991). Neben anderen vom Komponisten ausgewählten Zitaten sind hier die Worte des Propheten Baruch über die Sterne zu lesen: «Ruft er sie, so antworten sie: Hier sind wir. Sie leuchten mit Freude für ihren Schöpfer» (Ba 3,35)<sup>20</sup>.

Diesen gleichsam einheitsstiftenden Aufstieg von der außerordentlichen Vielfalt der Schöpfung zur Herrlichkeit Gottes in seinem Werk fasst Messiaen selbst auf bewundernswerte Weise am Anfang des analytischen Kommentars zu seinem Orchesterwerk (mit Klavier) «*Des canyons aux étoiles...*» aus dem Jahre 1974 zusammen. Er schreibt: «Aus den Abgründen zu den Sternen... Also aus den Abgründen zu den Sternen und noch höher aufsteigend, bis zu den Auferstandenen im Paradies, um Gott in seiner ganzen Schöpfung zu preisen: in der Schönheit der Erde (ihren Felsen, ihrem Vogelgesang), der Schönheit des materiellen Himmels, der Schönheit des geistigen Himmels. Daher ist es also zunächst ein religiöses Werk: ein Werk des Lobgesangs und der liebenden Betrachtung. Zugleich aber auch ein Werk der Geologie und Astronomie. Ein Werk des Klanges und der Farbe, in welchem alle Farben des Regenbogens enthalten sind...»

Und da ist auch die unaussprechliche Wandlung der Schöpfung in einen *neuen Himmel* und eine *neue Erde*, die sich in der Liebe zum Herzen Jesu

vollzieht. In einem der Stücke aus «*Des canyons aux étoiles...*» zitiert Messiaen den deutschen Theologen Roman Guardini (1968 verstorben): «Das Herz Jesu wird zu dem Raum, der alles umfasst... Alles wird Licht, Transparenz... Die Liebe als Dauerzustand der Schöpfung, die Gleichheit von Innen und Außen: So wird der Himmel sein!» (*Le Seigneur*)<sup>21</sup>.

### *Die vollkommene Freude*

Mit der Oper «*Saint François d'Assise*» erreichen wir den Höhepunkt dieses Werks. Text und Musik sind von Olivier Messiaen (1983): es ist eine etwa viereinhalbstündige «Feier» der Freude. In drei Akten und acht Bildern (von welchen wir das fünfte und das sechste schon angesprochen haben) beschreibt der Komponist den Weg der Gnade und die zunehmende Freude in der Seele des heiligen Franziskus; ein Weg, der über die furchtbare Prüfung der *Stigmata* führt (siebtes Bild), um jenseits des Todes die Vereinigung mit Gott zu erreichen. Das erste Bild, das den Titel «*La Croix*» trägt, enthält die berühmten, an Bruder Leo gerichteten Worte des Franziskus über die *vollkommene Freude*, die man nur jenseits des Kreuzes finden kann. Im dritten Bild, «*Le baiser au lépreux*», manifestiert sich die Freude vor allem durch die häufige Wiederholung des *Themas der Freude*, ein kurzes, sehr schnelles und lichterfülltes Thema von vier absteigenden Akkorden, das wie ein Leitmotiv auch im übrigen Werk aufklingt. Zu der ausgelassenen Freude des wunderbar geheilten Aussätzigen, die durch einen wirbelnden Freudentanz ausgedrückt wird, kommt laut Messiaen die noch tiefer empfundene Freude des Franziskus hinzu, der durch die Gnade Gottes mit der Umarmung des Kranken einen großen Sieg über sich selbst errungen hat. In diesem Augenblick, sagt uns der Autor, «wird aus Franziskus der Heilige Franziskus».

Der absolute Höhepunkt der Freude im Gesamtwerk Messiaens wird im Schlussteil des achten und letzten Bildes der Oper, «*La mort et la Nouvelle Vie*», erreicht. Nach dem Abschied und Tod des Heiligen verkündet der große Chor (150 Personen), begleitet vom großen Orchester, feierlich die von 1 Kor 15 inspirierten Worte: «Der Glanz des Mondes ist anders als der Glanz der Sonne, Halleluja! Die Schönheit der Himmelskörper ist anders als die der irdischen Körper, Halleluja! Selbst ein Stern unterscheidet sich durch seinen Glanz von einem andern Stern! So ist es auch mit der Auferstehung der Toten, Halleluja, Halleluja! So ist es mit dem Schmerz, der Schwachheit, der Armseligkeit: Er wird auferweckt... von der Macht, von der Herrlichkeit, von der Freude!!!» Die Intensität der Freude in dieser ganzen Stelle ist fast nicht durchzuhalten. Trompetengeschemmetter, Glockenspiel, Schlaginstrumente, der «Freudentaumel», durch den Gesang zweier Lerchen symbolisiert, das endlose Verharren des Chores, bei höchster Klangstärke, auf dem letzten Wort, *Freude*, das noch dazu von dem riesigen,

seine ganze Kraft entfaltenden Orchester (mit allein drei Ondes Martenot) unterstützt wird...solcher Art ist diese außerordentliche, wahrscheinlich bis auf den heutigen Tag ganz einzigartige Feier der christlichen Freude. Der Komponist besitzt die Kühnheit, die Botschaft des Evangeliums an unsere Zeit und unsere heutige Kultur gerade von den Brettern einer Opernbühne zu verkündigen!

«*Saint François d'Assise*» stellt gleichsam die *Summe* des gesamten klanglichen und spirituellen Messiaensschen Universums dar<sup>22</sup>. Möglicherweise gar sein Testament? Für manche findet das Geheimnis seines Lebens als katholischer, mystischer Musiker seine Lösung in den von Thomas von Aquin inspirierten Worten, die er den sterbenden Franziskus sprechen lässt: «Herr, Herr, die Musik und die Dichtung haben mich zu Dir geführt: durch das Bild, das Symbol, der Mangel an Wahrheit... Herr, Herr, erleuchte mich mit Deiner Gegenwart! Erlöse mich, blende mich für immer mit Deiner unendlichen Wahrheit».

### *Freude und Eucharistie*

Angesichts einer solchen *Summe* fällt es schwer, sich vorzustellen, dass es auch *nach* dem Heiligen Franziskus noch etwas geben könnte. Nach acht langen, oftmals aufreibenden Jahren der Arbeit an seiner Oper sagte Messiaen: «Ich bin 75 Jahre alt, und bin nun wahrscheinlich am Ende.»

Und dennoch hat die Vorsehung dem erschöpften Komponisten eine neue Inspiration geschenkt: Am Gründonnerstag 1984, bei seinem Improvisieren während der Feier des Heiligen Abendmahls erfährt Messiaen die Gnade, über das scheinbar Unüberschreitbare noch hinauszugehen, und er verdankt dieses Erlebnis ausschließlich dem Mysterium der Eucharistie. Und so kommt es, dass wir heute das «*Livre du Saint Sacrement*» besitzen, ein monumentaler Zyklus von achtzehn Stücken für die Orgel (1984), das prunkvollste musikalische Heiligtum, das je zu Ehren des heiligen Abendmahls errichtet wurde. In diesem Meisterwerk der Anbetung, des Lobgesanges, der mystischen Vereinigung wird die Messiaen'sche Freude zur Eucharistie, ganz durchlässig für die Gnade. «*La Résurrection du Christ*», das zehnte Stück, wird ganz anders zelebriert als in den schon erwähnten «*Corps glorieux*». Es ist eine Musik im *fortissimo*, sehr langsam und würdevoll, eine Art Explosion des Lichtes inmitten der Nacht, die nicht zuletzt von dem Isenheimer Altar des Matthias Grünewald inspiriert ist. Das darauf folgende Stück, «*L'apparition du Christ ressuscité à Marie-Madeleine*» ist erfüllt von jener «wilden Freude», die Maria Magdalena empfand, als sie den auferstandenen Jesus erkannte. Im 16. Teil, «*Prière après la communion*», zitiert Messiaen als Motto die Worte Bonaventuras : «Mein Duft und meine Süße, mein Frieden und meine Zartheit...» Und schließlich der letzte Teil, «*Offrande et Aléluia*

*final*); er ist aus diesen Worten aus der *Imitatio Christi* inspiriert: «Ich bringe Dir, Herr, alle Wonnen der Liebe und der Freude dar, die Ekstasen, die Verzückungen, die Offenbarungen, die himmlischen Visionen aller heiligen Seelen...»<sup>23</sup>.

### *Jerusalem, der Gipfel meiner Freude*

In den darauf folgenden Jahren erblicken auch noch andere Werke das Licht der Welt. Ein kleines Juwel, ganz typisch für die Freude nach Art Messiaens, ist das Orchesterstück «*Un sourire*», das Messiaen für den 5. Dezember 1991, den zweihundertsten Todestag Mozarts, geschrieben hat. Er schreibt dazu: «Trotz Trauer, Leiden, Hunger, Kälte, Nichtverstandenseins und der Nähe des Todes hat Mozart immer gelächelt. Auch seine Musik war ein Lächeln. Und deshalb habe ich mir in aller Demut erlaubt, meiner Huldigung den Namen «Ein Lächeln» (*Un Sourire*) zu geben...»

Und nun kommen wir zum Gipfel, zum *himmlischen Jerusalem*, dem Schlusspunkt der schöpferischen Tätigkeit Olivier Messiaens. Der elfteilige Zyklus für großes Orchester «*Eclairs sur l'au-delà...*» (1991) ist sein letztes Werk<sup>24</sup>. Nichts wies darauf hin, dass sein Ende so nahe bevorstand (April 1992). Und so erweist sich «*Eclairs sur l'au-delà...*», das über lange Strecken hinweg aus dem Buch der Offenbarung inspiriert ist, als der letzte, erhabenste Glaubensakt, den der Musiker im Angesicht der Ewigkeit vollbracht hat. Es übermittelt eine leuchtende Botschaft der Hoffnung und des Vertrauens in das ewige Leben in Christus und ist gleichsam das «Lächeln» Gottes, die Krönung des gesamten Werkes seines treuen Dieners Olivier. Wir haben den achten Teil, «*Les étoiles et la Gloire*», schon weiter oben erwähnt, und nun sei es uns erlaubt, auch den dritten Teil, «*L'Oiseau-Lyre et la Ville-Fiancée*», anzusprechen, in welchem *die heilige Stadt, die aus dem Himmel herabkommt, ... bereit wie eine Braut...* (Offb 21,2), symbolisch dargestellt wird durch den Gesang eines Vogels namens Leierschwanz (*menura superba*), den Messiaen zum ersten Male während einer Tournee in Australien im Jahre 1988 voller Bewunderung gehört hatte. Der siebente Teil, «*Et Dieu essuiera toute larme de leurs yeux...*» (Offb 21,4), verheißt den wunderbarsten Trost, während der letzte Teil, «*Le Christ, Lumière du Paradis*», sich ganz zum Himmel hin öffnet... Als Motto hat Messiaen die Worte aus Offb 21 und 22 vorangestellt: «*Die Stadt braucht weder Sonne noch Mond, die ihr leuchten. Denn die Herrlichkeit Gottes erleuchtet sie, und ihre Leuchte ist das Lamm. Seine Knechte werden sein Angesicht schauen, und sein Name ist auf ihre Stirn geschrieben, und der Herr, ihr Gott, wird über ihnen leuchten!*» Die Musik, die langsam und voller Süße ist, erklingt hell und zart im hohen Register der Violoncelli, begleitet von dem *pianissimo* der Triller von drei Triangeln, die dem gesamten Stück die Aureole einer fernen und freudigen Erregung

verleihen. In dem von Messiaens Frau, Yvonne Loriod-Messiaen, redigierten Kommentar ist zu lesen: «Dies ist die Ankunft, das Glück, das Paradies, das Licht, welches Christus ist und welches die Ewigkeit erleuchtet... Das Blatt hat sich gewendet, die Erde ist fern, die Zeit ist nicht mehr, es ist eine Gabe des niemals endenden Glücks. Die unendliche Liebe Christi in der ihn betrachtenden Seele...»

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> «Gaudete in Domino», 1975.

<sup>2</sup> «J.S. Bach und O. Messiaen sind die wunderbarsten «Tröster» der abendländischen Musik» (Harry Halbreich, Musikologe, vormals Schüler des Meisters).

<sup>3</sup> Dass dieser Komponist sich selbst als den «Musiker der Freude» bezeichnet hat, darf uns die Bedeutung jener Werke, welche die Mysterien des Schmerzes, insbesondere die Leidensgeschichte zum Ausdruck bringen, nicht übersehen lassen. Obwohl sie in seinem Gesamtwerk nur eine Minderheit darstellen, sind sie ebenso innovativ und von großer spiritueller Tiefe und Schönheit. Auch hier fühlt man, über das Dunkel des Schmerzes hinaus, jene brennende, glühende Liebe, jene Herrlichkeit, die der Evangelist Johannes im Mysterium des Kreuzes erkannte (Joh 13,31 u.a.)

<sup>4</sup> In «L'avant Scène Opéra», hors série Nr. 4, 1992.

<sup>5</sup> Messiaen hat selber sehr ausführliche analytische Kommentare zu den meisten seiner Werke geschrieben. Neben manchmal recht schwierigen technischen Erklärungen finden sich in diesen Kommentaren auch wertvolle Informationen zu den Quellen seiner Inspiration, wie z.B. die Bibel, die Theologie, die Liturgie, die Malerei oder die Natur.

<sup>6</sup> Beim Schreiben dieser Zeilen ist uns natürlich bewusst, dass der Zugang zu der Musik Messiaens noch für viele Hörer äußerst schwierig ist. Das ist ja das Los jeder inspirierten und innovativen Sprache. Man kann sich dieses klangliche und spirituelle Universum nur ganz allmählich erobern, indem man mit jenen Werken beginnt, deren religiöse Thematik unsere Phantasie oder unser Gedächtnis eher anspricht, und indem man auch die Kommentare des Komponisten heranzieht (siehe dazu auch Fußnote 5).

<sup>7</sup> Diese zweite «kleine» Liturgie trägt den Titel «*Séquence du Verbe, Cantique divin (Dieu présent en lui-même...)*».

<sup>8</sup> Angesichts des überreichen Themas und der nur begrenzten Möglichkeiten dieses Aufsatzes können wir natürlich keinen Anspruch auf Vollständigkeit erheben. Insbesondere müssten hierzu die Schriften des Meisters (Vorträge, Aufsätze) erforscht werden, ebenso die sieben Bände seines gewaltigen «*Traité de Rythme, de Couleur, et d'Ornithologie*», das bei Editions musicales Leduc veröffentlicht wurde.

<sup>9</sup> Für die meisten seiner Werke für Singstimme hat Messiaen die Texte und Gedichte selber verfasst. Diese poetische Ader hatte er von seiner Mutter geerbt, der Dichterin Cécile Sauvage. Wir verweisen auch darauf, dass der Komponist für die «*Poèmes pour Mi*» auch eine Fassung für Sopran und Orchester erstellt hat.

<sup>10</sup> Zum Zeitpunkt der Entstehung dieses Werkes haben zahlreiche Zuhörer an dieser poetisch-musikalischen Darstellung der Liebe zu Gott Anstoß genommen.

<sup>11</sup> Hier finden wir, wenn auch in einem «profanen» Thema, das Geheimnis des Kreuzes und der Herrlichkeit wieder.

<sup>12</sup> «*Technique de mon langage musical*», 1944.

<sup>13</sup> Auf den Gesang der Vögel im Werk Messiaens werden wir im Folgenden näher eingehen.

<sup>14</sup> Nach einer Zeit der «Wüste» und des Zweifels an seiner schöpferischen Kraft, in den 1950er Jahren.

<sup>15</sup> «*Technique de mon langage musical*», 1944.

<sup>16</sup> Erwähnenswert ist, dass allein schon der beschreibende Kommentar zu jedem Stück einen Schatz an liebevoller Betrachtung der Wunder der Natur darstellt.

<sup>17</sup> Das Libretto mit dem Text der Oper stammt von Messiaen.

<sup>18</sup> Das *Thema Gottes*: Eine Art Leitmotiv von fünf Akkorden, das in den «*Vingt Regards...*» häufig wiederkehrt.

<sup>19</sup> «*Le traquet rieur*», das 12. Stück des «*Catalogue d'oiseaux*».

<sup>20</sup> Die Sterne sind im Werk Messiaens oft das Symbol der Auferstehung; er zitiert verschiedentlich die Worte des Apostels Paulus in 1 Kor 15,41–42.

<sup>21</sup> Dieses Zitat leitet den 8. Teil ein, «*Les ressuscités et le chant de l'étoile Aldébaran*».

<sup>22</sup> Und zwar einschließlich eines Aspektes seiner Sprache, auf welchen wir hier nicht ausführlich eingehen können, nämlich seine spekulativsten Werke wie z.B. die «*Quatre études de rythme*» für das Klavier (1950), oder die «*Chronochromie*» für Orchester (1960). In dieser Studie des Komponisten über den *Rhythmus* und die unterschiedlichen Dimensionen von *Zeit* und *Ewigkeit* lebt eine gewisse geistige Freude, die allerdings viel nüchterner anmutet. Später wird Messiaen diese spekulative Sprache verwenden, um die Dichte eines Mysteriums zum Ausdruck zu bringen, z.B. für «*Les stigmates*» des Heiligen Franziskus.

<sup>23</sup> Gegen Ende des Stückes wird das Wort *Freude* mittels eines Themas im so genannten *langage communicable* ausgedrückt, einem von Messiaen erfundenen musikalischen Verfahren: eine Art musikalisches Alphabet, in welchem jeder Buchstabe einer Note und einer Dauer entspricht.

<sup>24</sup> Messiaen hat diese Komposition zwar vollenden können, aber er hat sie nie selbst gehört.

DIE KLEINEN SCHWESTERN  
DER SÜDTUNESISCHEN ORDENSGEMEINSCHAFT

AUF DEN SPUREN JESU VON NAZARETH

*Mit Brüdern und Schwestern den Alltag erleben*

Als wir uns gegen Ende des Jahres 1991 nach langem Hin und Her entschlossen, im Süden Tunesiens eine Ordensgemeinschaft zu gründen, konnten wir mit unserer Entscheidung einem dreifachen Anruf Folge leisten:

- der Aufforderung, eine Umgruppierung vorzunehmen, die unsere eigene Ordensgemeinschaft, bestrebt, ihren Wirkungsbereich auszudehnen, an uns gerichtet hatte;
- unserem eigentlichen Auftrag, der darin bestand, als Ordensschwwestern zu den fernsten und verlassensten Menschen zu gehen, die keine eigene Stimme und keinerlei Einfluss besaßen, um mit ihnen in der Hoffnung und Erwartung des Heils zu leben;
- der Einladung der zuständigen tunesischen Organe, im vorliegenden Falle des Leiters der regionalen Gesundheitsbehörde, der uns diese Oase empfohlen hatte, weil sie, obwohl in voller Entwicklung begriffen, sich gleichwohl mit dringenden Problemen konfrontiert sah, für deren Lösung sie Hilfe benötigte: die Durchführung von Impfungen, die Betreuung junger schwangerer Frauen, die Durchsetzung von Hygienemaßnahmen in den Schulen.

Bei unserem ersten Besuch in diesem großen Dorf lernten wir eine ganze Reihe von Beamten der Gesundheitsbehörde kennen, unter ihnen auch jenen, der für das Krankenhaus zuständig war; ihr herzlicher Empfang zeigte uns, wie ungeduldig wir schon erwartet wurden.

Freunde fanden für uns das Haus am waldigen Rand der Oase, in welchem wir auch heute noch wohnen. Schon bald kamen unsere nächsten Nachbarn, um uns mit Datteln, einem Brot, zwei Eiern und anderen kleinen Geschenken willkommen zu heißen, und im Lauf der Zeit sind sie ganz selbstverständlich zu einem Teil unseres Lebens geworden.

Unser Ziel war es, in der geistlichen Nachfolge Charles de Foucaulds unseren Auftrag zu erfüllen, in Gebet und demütigem Dienen, in Arbeit und brüderlicher Freundschaft für die Bewohner der Oase den Spuren Jesu von Nazareth zu folgen.

Von allem Anfang an war uns bewußt, welch ein Risiko die Wahl eines solchen Umfeldes barg: Es war «weit weg, in der Wüste, und ziemlich primitiv». Unser Gedankengang aber war dieser: «Gott hätte uns den Auftrag und die Chance geben können, eine neue Gemeinschaft in einer uns schon bekannten, angenehmen und offenen Gegend aufzubauen.»

Ein Ort in der Wüste wie dieser, sagten wir uns, «hat einen ganz bestimmten Sinn. Er stellt uns vor Gottes Angesicht und macht unser Leben ärmer und einfacher, zugleich aber bedeutet er für uns Gemeinschaft und eine große Bereicherung.»

Und an einem solchen Ort versuchen wir, «das Leben und Wirken der Armen zu teilen, um durch unser ganzes Leben das Evangelium zu bezeugen».

Unsere Nachbarn sind kleine Leute, die ihren Unterhalt sehr bescheiden von den jeweiligen Produkten der Oase und von ihren wenigen Haustieren – Ziegen, Schafe, öfters auch Geflügel und Kaninchen – bestreiten. Nur wenige Familienväter besitzen ein, sei es auch noch so winziges, festes Einkommen. Viele versuchen, eine Anstellung auf den so genannten «Arbeitslosen-Baustellen» der Regierung zu finden, die sie jedoch, um möglichst vielen Menschen ein Mindestgehalt zu sichern, immer nur für jeweils einen Monat einstellt.

Zwei von unseren Schwestern arbeiten eng mit den Kollegen von der Gesundheitsbehörde zusammen, und es ist faszinierend zu sehen, wie der selbe Dienst unter ganz verschiedenen Voraussetzungen geleistet werden kann, und zwar insbesondere dann, wenn das herzliche Entgegenkommen des Anderen jedem die Möglichkeit gibt, sein Bestes für jene zu geben, die Mangel leiden: Mangelnde Gesundheit, aber auch Mangel an den materiellen Mitteln, die es ihnen erlauben würden, sich zu pflegen, und gelegentlich auch mangelndes Verständnis für die moderne Medizin.

Eine dritte Schwester beschäftigt sich im Hause mit der Schneiderei, die sie mit den Müttern und den Jüngsten der Familien in Verbindung bringt: Es gibt immer irgendwelche Kinder, denen man die Schürze oder das Röckchen reparieren muss, Frauen, die zu uns kommen, um das von ihren

Männern im Suk für sie gekaufte Gewand ihrer eigenen Taille und Größe anpassen zu lassen, oder junge Mädchen, die versuchen, sich modisch zu kleiden...

Die vierte Schwester schließlich arbeitet neben der einen oder anderen Frau in der Oase, wo sie Gras für die Tiere mäht oder Unkraut vertilgt, oder eine Frau vertritt, die zu erschöpft ist, um selber dieser Arbeit nachzugehen, oder für eine junge Wöchnerin einspringt, die sich noch schonen muss.

Und wenn wir mehr Freizeit hätten, würde es uns nichts ausmachen, mit dieser oder jener Frau für den ganzen Tag in dem bedächtigen Trott der Maultiere zu einem jener Felder oder Grundstücke zu gehen, die ein paar entschlossene junge Familienväter dem Wüstensand abgerungen haben.

Frühmorgens eine Fahrt von einer Stunde im leichten zweirädrigen Pferdewagen, und abends die selbe Zeit für den Rückweg – das gibt einem einen ganz anderen Zeitbegriff... Wenn der Sand nicht gerade von heftigen Windstößen aufgewirbelt wird, ist der Weg durch die Dünen wunderschön, besonders auf dem Heimweg, im Feuer des Sonnenunterganges.

Die Arbeit selbst wird schweigend verrichtet, denn jeder ist ganz auf seine Aufgabe konzentriert. Gegen zwei Uhr mittags isst man etwas Brot und dazu etwas von dem, was gerade in der Umgebung wächst: Tomaten, Zwiebeln, Gurken, wenn es ihre Zeit ist. Man kocht sich einen Tee und geht danach wieder an die Arbeit, sammelt die großen Säcke mit Gras ein, um sie für die Tiere nach Hause zu tragen.

Alle hier Ansässigen erinnern sich noch an das einfache, gesunde Leben in der Sahara, denn sie waren früher Wanderhirten, Nomaden. Sie sind vor fünfzig Jahren aus verschiedenen Gründen sesshaft geworden – der wichtigste Beweggrund war anscheinend die Sorge, ihre Kinder zur Schule schicken zu können, «damit sie ein leichteres Leben haben als wir». Tatsächlich gehen heute praktisch alle Jungen und Mädchen zur Schule.

Sehr bald schon wurden wir in den Familien freundlich aufgenommen, zu Hochzeiten, zur Beschneidung oder zur Grundsteinlegung eingeladen... Man muss aber auch lernen, zur Verfügung zu stehen, wenn man die Klageweiber hört, oder wenn man Frauen begegnet, die eilig zu irgend einem Ziel unterwegs sind: «Wo geht es denn hin?» – «Es gibt da einen Kranken – einen, der gerade aus dem Krankenhaus gekommen ist – eine Frau, bei welcher die Wehen eingesetzt haben...»

### *Wie Maria und Elisabeth*

Mit zunehmender Freundschaft und Vertrautheit dürfen wir ganz spontan an allen Freuden und Sorgen der Oasenbewohner Teil haben. Bei unseren täglichen Zusammenkünften lässt der Herr uns die Frohe Botschaft gemeinsam suchen, manchmal auch sie gemeinsam entdecken oder sie uns gegenseitig verkünden, genau wie einst Maria und Elisabeth einander die Wundertaten Gottes erzählten.

Als eines Tages in unserer Nachbarschaft ein kleines Mädchen starb, vertraute mir eine Frau, die ich sehr gerne habe, weinend an, dass von den acht Kindern, die sie geboren hatte, sechs schon gestorben seien. Voller Mitgefühl mit ihrem Schmerz sagte ich ihr: «Aber du wirst sie doch wiedersehen!» Doch sie entgegnete, nein, dafür hätte sie ihre Kinder nicht beweinen dürfen, und sie habe so viel geweint...

Da wir uns sehr nahe standen, wagte ich es, einen Schritt weiter zu gehen: «Wie kann das sein? Du, die du so liebevoll mit deinen Kindern umgehst und so freundlich zu den Menschen in deiner Umgebung bist – wie kannst du bloß glauben, dass der Barmherzige Gott – ar Rahman, ar Rahim – weniger liebevoll sei als du und dir vorwerfen würde, dass du um deine Kinder trauerst?»

In ihrem ganzen Verhalten war diese Frau für mich wie ein Widerschein von Gottes Antlitz. Und dass meine Worte an ihre tiefsten Gefühle zu rühren vermochten, dass sie sie verstehen und annehmen konnte, war nur möglich, weil wir vier Jahre lang gemeinsam die schwere Last der Erschöpfung und der brütenden Hitze bei der Arbeit in der Oase ertragen hatten. Sie und ihre Tochter hatten mir beigebracht, wie die tunesischen Frauen zu arbeiten, wie sie Wasser zu suchen und Lasten auf dem Kopfe zu tragen haben; sie hatten mir ein Stück Boden von ihrem Teil der Oase abgetreten... Wir haben miteinander eine lange Geschichte der Solidarität erlebt, nach dem Bilde des «Wortes, das Fleisch geworden ist» und das die Sprache der Menschen gelernt hat, um zu ihnen sprechen zu können.

«Als ihr zu uns kamt,» sagte mir eine alte Freundin, «kannte ich euch nicht. Jetzt aber steht ihr mir so nahe wie meine eigenen Töchter: Das ist Gottes Werk.»

Während der langen Augenblicke der Anbetung oder des gemeinsamen Abendgebets haben wir wieder und wieder in der Tageslosung die selben Worte, die selben Gefühle erlebt wie unsere Nachbarn, wir haben ihre

Freuden- oder Klagerufe gehört, an ihrer Auflehnung oder Resignation Teil gehabt. Gott spricht zu uns durch das Leben unserer Brüder wie durch die Heilige Schrift, und in dem Mysterium des Leibes des gestorbenen und auferstandenen Jesus wird die Eucharistie zu einer intensiven Kommunion mit allen anderen. Und die gleiche Eucharistie sendet uns aus zu unseren Brüdern, um von neuem an ihrem Leben teilzuhaben.

### *Dem gleichen Volke angehören*

Bruder Charles schreibt: «Um uns zu retten, ist Gott zu uns gekommen, hat sich unter uns gemischt, hat von der Verkündigung bis zur Himmelfahrt mit uns in engster Vertrautheit und Verbundenheit gelebt...». Auf den Spuren von Jesus von Nazareth zu gehen bedeutet, *ein Volk*, dieses Volk, zu werden. Uns ist bewusst, dass durch uns die Kirche eins wird mit diesem Volk, und dass sie ihm wie jener Missionar in China mit den Worten Jesajas sagt: «Weil du in meinen Augen teuer und wertvoll bist und weil ich dich liebe... komme ich zu dir, um mit dir zu leben!»

Bei ihnen zu sein, mit ihnen zu leben, von ihnen zu lernen – darum bemühen wir uns jeden Tag von neuem. Und erst im Zusammenleben beginnt man zu verstehen. Bei den ersten Hochzeiten, an welchen wir teilnahmen, fiel es uns furchtbar schwer, stundenlang in einer Menschenmenge zu sitzen, die uns zum größten Teil unbekannt war. Und war es nicht Zeitverschwendung, sich zur Teezeit für einen Augenblick zu einer Familie zu setzen, wenn man doch so viel Arbeit hatte?! In Wirklichkeit sind aber für uns, die wir aus einem ganz anderen Kulturkreis kommen, gerade diese Augenblicke besonders geeignet, um die Kultur unserer Freunde kennen und verstehen zu lernen. Denn dort geht es keineswegs darum, die führende Rolle im Spiel zu übernehmen (was ja daheim bei unseren Treffen mit Freunden immer ein wenig ein Risiko ist), zumal unsere tunesischen Freunde ganz groß darin sind, sich an einen anderen anzupassen: Sie verstehen es ausgezeichnet, «so zu handeln, wie es uns gefällt» und Dinge zu sagen, die wir gerne hören! Dort kann man nur zusehen, zuhören, und ganz allmählich verstehen, dass solche Augenblicke des scheinbaren Müßiggangs ganz wichtige Faktoren für das Gleichgewicht dieser Kultur bedeuten. Und schließlich lernt man, glücklich darüber zu sein, dass man bei ihnen ist in den Zeiten des entspannten Beisammenseins und der Feste, – oder im Gegenteil, in der Zeit des Mitleidens bei ihren Trauerfeiern: zwei Anlässe, bei welchen ein Mensch sich zu erkennen gibt als das, was er wirklich ist, mit seinem Bedürfnis nach Glück und seinem so verletzlichen Herzen.

Und wenn wir einmal nachhaken müssen bei Dingen, die wir nicht verstehen oder vielleicht falsch interpretieren, steht man uns immer bereitwillig und wohlwollend zur Verfügung.

Ein junges Mädchen wollte wieder zurück zur Schule, nachdem sie ein Jahr unterbrochen hatte, um ihrer Familie in die Sahara zu folgen. Ihre Mutter, eine Witwe, kam mit den Bestimmungen der Verwaltung nicht zurecht, in welchen ein solcher Fall nicht vorgesehen war.

Glücklicherweise kannten wir einen Schulleiter, der uns von seinen eigenen Erfahrungen erzählte und uns ermutigte, in unseren Bemühungen fortzufahren. Heute besucht Naima die Oberstufe eines Gymnasiums.

Bei einer Frau, die sehr aktiv am sozialen Leben teilnimmt, finden wir Kompetenz und Verständnis für die Schwierigkeiten, die unseren Freunden zu schaffen machen (Arbeit, berufliche Ausbildung). Sie wiederum weiß, dass sie sich auf uns verlassen kann, wenn sie kleine Hilfeleistungen braucht, die ihr die eigene Arbeit erleichtern.

Wird nicht auf diese Weise das Reich Gottes erbaut, mit den Menschen, die guten Willens sind und die Gott sich aussucht, um mit ihnen bis zu seiner Wiederkunft zu wirken?

Pierre Claverie hat einmal geschrieben: «Das wahre Christentum erkennt man an der Qualität der Beziehungen des Dienens und der Freundschaft, die zwischen Christen und Nicht-Christen entstehen.»

### *Auch Gott teilen wir miteinander*

Es ist immer eine große Freude für uns, den Widerhall des Evangeliums im Leben unserer Brüder zu entdecken. Und diese Freude ist gegenseitig: Auch sie sind glücklich, wenn sie feststellen, dass auch wir an Gott glauben, und dass auch wir genau wie sie von der konkreten Gegenwart Gottes im alltäglichen Leben überzeugt sind. Für sie ist diese Gegenwart ganz offensichtlich. Gott ist der einzige Halt der Armen.

Er ist so allgegenwärtig in ihrem Leben, dass wir sie um diese Gewissheit beinahe beneiden könnten. Wir erleben es immer wieder: Wenn ihnen ausgerechnet das widerfährt, was sie sich so sehr gewünscht haben, wenn sie tatsächlich die dringende Hilfe erhalten, die sie gerade an diesem Tag erwartet haben, wenden sie sich zuallererst an Gott, um ihm dafür zu danken. Denn Gott haben sie darum gebeten, Gott «trägt Sorge für den Armen», wie wir das ja selber auch oft in den Psalmen sagen.

All dies schafft zwischen uns eine tiefe Verbundenheit, wir lassen einander Teil haben an den Worten unserer Heiligen Schriften und an unseren jeweiligen Traditionen. Der Glaube des einen stärkt den Glauben des andern.

Und wenn wir in Katastrophenstimmung geraten, weil eine Situation uns unüberwindlich scheint, sind oft sie es, die uns trösten und uns die Hoffnung wiedergeben, indem sie uns sagen: «Gott lässt keinen im Stich!»

Eine Freude für uns ist es auch, mit unseren moslemischen Brüdern gemeinsam Gott zu suchen, seinen Willen zu erkennen, demütige Liebe im alltäglichen Leben zu praktizieren. Unser Platz ist bei ihnen, auf einem Weg, der für sie und für uns der gleiche ist und den wir gemeinsam gehen.

Abschließend würden wir gerne von dem Weg erzählen, den wir sieben lange Monate lang an der Seite einer jungen, nur sechzehn Jahre alten Nachbarin gegangen sind. Ein Tumor, der schon zu fortgeschritten war, als dass die Ärzte ihr noch hätten helfen können, hatte sie brutal aus ihren Studien an der Oberstufe herausgerissen. Soad erlebte eine endlose Agonie voller Schmerzen inmitten ihrer Familie, deren Ohnmacht gegenüber immer schlimmerem Leiden und immer schwereren Krisen wir teilten. An manchen Tagen war es schier unmöglich, diese Lage zu ertragen, und wir fühlten eine tiefe Solidarität mit dieser Familie und dem, was sie erlebte: Es war so hart, sie so furchtbar leiden zu sehen, dass manchmal der eine oder andere seelisch zusammenbrach und ganz aggressiv reagierte, indem er das Krankenhaus, die Eltern, den Arzt zum Schuldigen erklärte... oder einfach floh. Wenn er dann wiederkam, hatte ein anderer an seiner Stelle weiter gemacht, und alle kamen immer wieder mit Gesten und Aufmerksamkeiten von größter Zartheit zu Soad zurück.

Auch wir zerbrachen uns den Kopf, wie wir ihr eine Freude machen könnten: etwas Gutes zu essen, ein paar Blumen aus dem Garten; die eine schenkte ihr ihren schönen Pullover, eine andere räumte mit der Mutter das Zimmer auf, in dem sie an jenem Tage ihre Klassenkameradinnen empfangen sollte; wieder eine andere sprach mit ihr über die Gefühle, die sie empfand, als sie zum ersten Mal ihre heimatliche Umgebung verließ, und die sie in einem Gedicht festgehalten hatte...

Diese Erfahrungen mit Soad wirkten sich, ohne dass wir es merkten, auch auf unsere eigene Gemeinschaft aus. Wir entdeckten, dass nicht die konkrete einzelne Geste von Bedeutung war, sondern das tiefe Mitgefühl, das jede auf die ihr eigene Weise empfand, so wie von Jesus gesagt wird, er sei «von tiefstem Mitleid bewegt» gewesen.

Soad wiederum wendete sich, wenn sie nicht gerade von einer Krise gepeinigt wurde, jedem einzelnen voller Freundlichkeit zu, vergaß ihr eigenes Leid, nahm Anteil an allem. Auf ihre Art rettete sie das Leben der Bruderschaft.

Vor allem brachte sie uns zurück in die Gegenwart Gottes; manchmal flehte sie in langen Gebeten um Gnade und Erbarmen, so dass wir ihr in tiefer Erschütterung lauschten und abends ihre Bitten beim Abendmahl wiederholten.

Und weil wir all dies gemeinsam erlebten, verbunden in Glauben und Hoffnung, glauben wir, dass die Macht des Todes schon im auferstandenen Jesus überwunden ist. Denn wir können uns nur noch auf Gott verlassen. In dem großen Elend, das wir vor ihn tragen, vereint und versöhnt er die einen mit den andern.

Gott hat Soad am Tage nach dem Fest der Dreifaltigkeit zu sich gerufen. Ihre Familie stellte ihren Glauben auf eine wunderbare Art unter Beweis, indem sie an unserer Feier innig teilnahm.

Am dritten Tag waren wir mit den Frauen auf dem Friedhof. Eine alte Großmutter stimmte jenen so biblisch wirkenden Klagegesang an, in welchem abwechselnd die Trauer der Hinterbliebenen um den Verstorbenen und dessen Lob zum Ausdruck gebracht wird, so dass er irgendwie schon wieder zu leben scheint.

Und dann rezitierte jemand Soads Gedicht:

«Jeder Spanne meines Landes sage ich Frieden, tausendmal Frieden.  
Jeder Mutter da unten gebe ich tausend Küsse und die süßesten Worte.  
Für jedes Samenkorn dieser Erde überkommt mich Zärtlichkeit.  
Für dich, diesen Ort, wo mein Name und die Geschichte meiner Geburt  
eingetragen ist.  
Für euch in der Oase, die ihr mir so viel Süße habt zuteil werden lassen.  
Mein Vertrag mit euch hat Bestand.  
Ich komme wieder, ja, ich werde wieder kommen.  
Und wir werden zusammen die Freude der Feste erleben.  
Oh mein Land!»

Wir haben das Gedicht am Abend gebetet, und in unserer kleinen Gemeinschaft klang es wie ein Schrei zu Gott aus einem Psalm: Glaube an die Auferstehung und Erwartung der Wiederkehr Jesu.

*Übersetzt aus dem Französischen von Erika Grün*

## *das buch zum thema*

---

NIKOLAUS LOBKOWICZ · EICHSTÄTT

### JACQUES LE GOFF – LACHEN IM MITTELALTER

In einer seiner sechs im eigentlichen Sinne biologischen Abhandlungen, die zusammen einen erheblichen Teil seines Gesamtwerkes ausmachen, heute aber fast niemand mehr auch nur durchblättert, erwähnt Aristoteles, das einzige Lebewesen, das lache, sei der Mensch. Er muss bei dieser Bemerkung vor Augen gehabt haben, was man als «schallendes Gelächter» bezeichnet. Denn einerseits kennt jeder langjährige Besitzer eines größeren Hundes das verschmitzte Grinsen seines Lieblingstieres, wenn es ungesehen etwas angestellt hat, von dem es hofft, dass sein Herrchen es entdecken und spaßig finden wird. Andererseits teilte der Stagirite offenbar die Auffassung nahezu der gesamten Antike, lautes Lachen sei im Grunde vulgär, nicht zuletzt deshalb, weil es durch den Anblick des Lächerlichen hervorgerufen wird, wie es etwa der Zuschauer von Komödien erlebt, die – schon Platon spricht davon in den *Gesetzen* – eine Nachbildung «hässlicher Körper und Gedanken» sind. *έλωζ*, Lachen oder Gelächter, wurde in der Antike und lange danach vornehmlich mit grobem Spott, nicht mit Fröhlichkeit identifiziert. Noch in Ciceros *De oratore*, einem Werk, das die griechische Rhetorik fortsetzt und weiterentwickelt, heißt es, man errege Lachen, «indem man die Charaktere anderer verspottet, seinen eigenen von einer lächerlichen Seite zeigt, Hässliches mit noch Hässlicherem vergleicht, Verstellungen

*NIKOLAUS LOBKOWICZ*, geb. 1931, seit 1994 Direktor des Zentralinstitutes für Mittel- und Osteuropäische Studien der Katholischen Universität Eichstätt. Mitherausgeber dieser Zeitschrift.

anwendet, etwa ungereimte Äußerungen tut, Torheiten rügt». Eine der wichtigsten Gründe des Lachens, so Cicero, seien enttäuschte Erwartungen, der Gegensatz zwischen hohen Erwartungen und geringem Resultat, wie ihn der berühmte Vers im *Liber de arte poetica* des Horaz festhält: *parturient montes, nascetur ridiculus mus* («Berge kreisen und es kommt zur Welt eine lächerliche Maus»). Noch Kant wird Ähnliches im § 54 seiner *Kritik der Urteilskraft* schreiben: Lachen sei «ein Affekt aus der plötzlichen Verwandlung einer gespannten Erwartung in nichts».

Kein Wunder also, dass Clemens von Alexandrien in seinem um 200 n. Chr. geschriebenen Text über christliche Sittsamkeit, dem *παιδαγωγός*, zwar zugesteht, gewiss würde nur der Mensch lachen, aber gleich hinzufügt, Wiehern sei ein Wesensmerkmal von Pferden und gerade Pferde würden nicht ständig wiehern. Offenbar war auch er, ein gebildeter und ungemein belesener Grieche, der Meinung, Lachen sei letztlich eine körperliche (bei Kant wird es heißen: «konvulsivische») Reaktion, die eben deshalb von sittsamen Menschen kontrolliert, ja soweit möglich unterdrückt werden muss. Die meisten frühen Kirchenväter, sehr ausdrücklich z. B. Hieronymus, lehnten den Besuch von Komödien als eines Christen unwürdig ab. Und da gerade bei Komödien am meisten gelacht wird, und zwar über andere Menschen, fiel auch das Lachen als solches unter diese Zensur, zumal in den Evangelien nicht ein einziges Mal berichtet wird, Jesus habe gelacht oder auch nur gelächelt. Noch in den Zeiten der Gegenreformation wirkt diese Beobachtung nach; nicht nur die Jansenisten, sondern auch Armand de Rancé, der Begründer des Trappisten-Ordens, lehren im 17. Jahrhundert, fromme Christen, zumal Kleriker, sollten nicht lachen. Es wäre interessant der Frage nachzugehen, ob und inwiefern auch die Byzantiner dieser Meinung waren (unter den Ermahnungen des syrisch schreibenden, 1920 von Benedikt XV. zum Kirchenvater erhobenen hl. Ephräm, 4. Jahrhundert, gibt es eine gegen das Lachen von Mönchen); denn während der Griechen deutlich zwischen «lachen» (*γελάω*) und «lächeln» (*μειδιᾶν*) unterscheiden konnte (und das Hebräische sogar zwei verschiedene Worte für das fröhliche und das spöttisch herabsetzende Lachen kennt, *sahak* und *la'ak*), hatte der Lateiner im Grunde nur ein Wort zur Verfügung: *risus*, von dem dann selbst das Wort für «schmunzeln» abgeleitet ist (*subridere*), was sich bis heute im Französischen auswirkt: «schmunzeln» und «lächeln» kann man im Grunde nur mit *sourire* übersetzen.

Freilich findet man im Mittelalter auch andere Überlegung über Jesu fehlendes Lachen. Kurz vor dem Ende des 12. Jahrhunderts fragt sich ein sonst wenig bekannter Compiler, warum denn, wo doch das Lachen *proprium est hominis a natura datum*, eine dem Menschen von seiner Natur gegebene Eigenheit ist, der Mensch gewordene Gott nie gelacht haben soll, und antwortet: «Vielleicht hat er gelacht, aber man hat uns darüber nicht

berichtet». Um dieselbe Zeit schreibt Johann von Salisbury, ein Freund des Thomas Becket und die letzten vier Jahre seines Lebens Bischof von Chartres, der Christ könne sich von Zeit zu Zeit sehr wohl eine *modesta hilaritas*, besonnene Heiterkeit, gönnen und dürfe sich deshalb nicht scheuen, lustigen Erzählungen zuzuhören oder an komischen Theateraufführungen teilzunehmen. Man sollte dergleichen bedenken, wenn man das Anfang dieses Jahres im Verlag Klett-Cotta erschienene Büchlein *Das Lachen im Mittelalter* von Jacques Le Goff zur Hand nimmt. In den Rezensionen der Tageszeitungen ist es teils als das Meisterwerk eines «Poeten der Geschichte» gerühmt, teils als «leichtherzige Schlamperei» verrissen worden. Le Goff, der in diesem Jahr achtzig Jahre alt wird, zählt zweifellos zu den bedeutendsten Mediävisten der Gegenwart; u.a. ist er einer der Begründer der (wie die Franzosen es etwas pompös nennen) *Nouvelle Histoire*, einer Geschichtsschreibung, die weniger an der Abfolge der Ereignisse als an begrifflicher Erfassung der Lebensumstände einer jeweiligen Epoche interessiert ist. In Deutschland ist er bisher vor allem durch die vor vier Jahren ebenfalls in Verlag Klett-Cotta erschienene monumentale Studie über Ludwig IX, den ersten und einzigen heilig gesprochenen König Frankreichs (dessen Lebensdaten übrigens fast dieselben sind wie jene Thomas von Aquins, den er einmal zum Essen eingeladen haben soll) bekannt geworden.

Auch abgesehen davon, dass die Übersetzung aus dem Französischen von Jochen Grube stellenweise zu wörtlich ist und deshalb gelegentlich ein wenig hölzern wirkt, kann man darüber streiten, ob der Verlag dem mit Recht berühmten Mittelalterforscher mit dieser Veröffentlichung einen guten Dienst erwiesen hat. Nur etwas über die Hälfte der fast 130 Seiten enthält Texte (und Fußnoten) von Le Goff; der Rest ist ein Nachwort von Rolf Michael Schneider, der in München Klassische Archäologie lehrt. Aber selbst die Texte von Le Goff, die dem 1999 erschienenen mächtigen Sammelband *Un Autre Moyen Âge* entnommen wurden, sind Gelegenheitsaufsätze. Die Folge ist, dass der Titel des Bändchens irreführt: es ist keineswegs eine auch nur annähernd umfassende Untersuchung über das Lachen im Mittelalter, sondern höchstens eine Sammlung von Hinweisen auf den Einfluss der kirchlichen Tradition, zumal von Ordensregeln, auf die mittelalterliche Lachkultur, und zwar streng genommen nur bis zum 13. Jahrhundert. Ohne dass der Verfasser dies wohl beabsichtigte, entsteht dadurch der Eindruck, im Mittelalter sei Lachen die längste Zeit verpönt gewesen. An einer Stelle beruft sich Le Goff auf einen Abschnitt im erstmals 1948 erschienenen Buch *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* des deutschen Romanisten Ernst Robert Curtius; bei der Lektüre dieses Abschnittes (es ist der Exkurs «Scherz und Ernst in mittelalterlicher Kultur») sei ihm, Le Goff, «der erste Groschen» gefallen. Aber gerade Curtius hatte betont, dass selbst die Kirche im Mittelalter «von rigoristischer Ablehnung

bis zu wohlwollender Duldung des Lachens alle Möglichkeiten offen ließ». Dass man im Mittelalter gerne gelacht hat und sich dessen keineswegs schämte, illustriert er u.a. durch Beispiele absichtlich komischer Szenen in Heiligenviten.

Am Ende ist das unter Le Goffs Namen erschienene Büchlein vor allem deshalb interessant, weil es u.a. der Frage nachgeht oder sie doch aufwirft, warum wohl die klassischen Ordensregeln dem Mönch so entschieden das Lachen untersagten. Neben dem Vorbild Jesu, der Warnung vor *stultiloquium* und *scurrilitas* im Epheserbrief 5,4 und einigen Stellen im Alten Testament, mit dem das Mittelalter ja ungleich vertrauter als wir Spätlinge war, etwa Eccl 24,20 (während der Weise höchstens lächle, lache der Tor lauthals), hat es, so meint Le Goff unter Bezugnahme auf die *Regula magistri*, mit dem ungezügelter Öffnen des Mundes zu tun. Die Augen sind Fenster und der Mund ist ein Tor, verbinden uns somit mit der Außenwelt. Sie sind damit zwei Öffnungen für das Eindringen der Sünde. «Die Augen können Neidgefühle herein- und der Mund lästerliche Reden hinauslassen»(57). Indem er schweigt, den Riegel der Zähne verschiebt, setzt der Mönch nicht nur das antike Würde-Ideal fort, sondern verhindert er auch das Eindringen der Sünde.

Das im Grunde zu lange und nicht immer schlüssige Nachwort von R.M. Schneider illustriert das Problem u.a. durch eine Analyse des Reliefbildes des Jüngsten Gerichts über dem sog. «Fürstenportal» des Bamberger Doms, das um 1230 entstanden sein dürfte. Die links dargestellten Seligen (deren Abbildung auch den Buchumschlag schmückt) lächeln mit dicht verschlossenem Mund, die Verdammten – darunter ein Papst und ein König – «wiehern vor Gelächter», während sie, mit einer großen Kette aneinander gebunden, zur Hölle hinabgeführt werden. Zumal unter dem Einfluss Franz von Assisis, der seine Mitbrüder aufgefordert hatte, auch bei Qualen fröhlich zu bleiben und insofern stets ein «heiteres Gesicht» (*vultus hilaris*) zu zeigen, sei es in dieser Zeit schon zu einer «Kasuistik des Lachens und Lächelns» gekommen. In diesem Zusammenhang ist wohl auch der *risus paschalis*, das durch das «Ostermärlein» veranlasste «Osterlachen», zu verstehen, das den Prediger am Ostersonntag verpflichtete, eine Predigt zu halten, die zum Lachen verführte. Der Ursprung dieser bis ins 14. Jahrhundert zurückreichenden Sitte, die vermutlich in Bayern entstand, gelegentlich aber sogar in orthodoxen Kirchen nachweisbar ist, ist unklar; Le Goff erwähnt sie nur kurz. Einerseits wurde sie als eine Art Wiederkehr des Karnevals verstanden, als Erneuerung der Fröhlichkeit nach Wochen strengen Fastens; andererseits bezog man sie auf die Seligpreisung (Lk 6,21), laut welcher jene, die heute weinen, am Ende lachen würden. Da diese Sitte gelegentlich zu üblen Scherzen verführte, versuchte Clemens X. in den 70er Jahren des 17. Jahrhunderts, sie abzuschaffen, aber in Bayern scheint

sie bis zu einem Erlass Maximilian III. aus dem Jahre 1853 üblich gewesen zu sein.

Trotz zahlreicher interessanter Hinweise legt man das Büchlein, nachdem man es zuende gelesen hat, ein wenig unbefriedigt zur Seite, zumal, wenn man vor einem halben Jahrhundert die atemberaubende Belesenheit des erwähnten deutschen Romanisten bewundert und sich durch die Lektüre seines Buches, dessen Widmung nicht zufällig an Aby Warburg erinnert, von der viel zu einfachen Mittelaltervorstellung der Thomisten von damals befreit hatte. Unwillkürlich denkt man an den Satz Voltaires, den Le Goff selbst einmal zitiert: wer nach Gründen für das Lachen sucht, sei nicht fröhlich. Man hat am Ende nicht viel mehr gelernt, als dass Historiker heute intensiv Fragen nachgehen, die noch vor fünfzig Jahren kaum jemand eingefallen wären. Und vielleicht noch dieses: zwar wohl nicht das Lachen, aber die Einstellung zu ihm ist ein kulturelles und insofern geschichtliches Phänomen. Aber vielleicht z.T. auch das Lachen selbst: es gibt ja auch eine Geschichte des Witzigen und der Witze...

MATTHIAS MÜHL · FREIBURG

«MYSTERIUM FIDEI»?

*Drei Thesen als Bausteine für eine Theologie des Diakonats*

*«Spitzzünftig gesagt, [ist] seit der Revitalisierung des Diakonenamtes durch das letzte Konzil der Diakon ein Stück weit das, was er in Messen mit diakonaler Assistenz nach der Wandlung proklamiert, ein «Mysterium fidei» – ein «Geheimnis des Glaubens».»<sup>1</sup>*

Das von Gisbert Greshake in dem oben zitierten Diktum pointiert herausgestellte unklare Profil des Diakonats dürfte die tatsächliche Situation des Diakonates in Kirche und Theologie nicht ganz unzutreffend wiedergeben. Eine «zuverlässige Theologie und einen gesicherten Ort in der katholischen Kirche» hat der Diakonats bis heute nicht gefunden.<sup>2</sup>

Die Gründe dafür liegen aber nicht allein in den weit über 1000 Jahren, in welchen das Amt des Diakons weithin allein die letzte Durchgangstufe vor der Priesterweihe bedeutete. Auch die Väter des Zweiten Vatikanischen Konzils, denen der Diakonats seine Wiederherstellung als «eigene und beständige Stufe» (LG 29) innerhalb des Ordo des geweihten Amtes verdankt, taten dies aus sehr unterschiedlichen Beweggründen.<sup>3</sup> Die zum Teil unübersichtliche und gelegentlich konfliktreiche Gemengenlage rund um eine angemessene theologische Bestimmung des Diakonates, kommt folglich nicht von ungefähr, sondern ist «strukturell begründet».<sup>4</sup> Um eine verlässliche Grundlage hat sich deshalb zuletzt die Internationale Theologenkommission bemüht und ihre Ergebnisse in einem eigenen Dokument jüngst vorgestellt.<sup>5</sup>

Im Folgenden kann es nun nicht darum gehen, die verschiedenen Ansätze zu einer Theologie des Diakonates im Einzelnen zu diskutieren oder eine umfassende Theologie des Diakonates zu entwerfen. Stattdessen werden drei Thesen zur Diskussion gestellt. Diese sollen nicht nur drei in der theologischen Debatte häufig vernachlässigte Gesichtspunkte in Erinnerung rufen, sondern wollen zentrale Bausteine sein für eine – hier abschließend freilich nur skizzierte – Theologie des einen sakramentalen Diakonates.<sup>6</sup>

*MATTHIAS MÜHL, geb. 1971, Studium der Theologie und Germanistik in Freiburg i.Br. und Rom, 2000-2003 wiss. Mitarbeiter am Lehrstuhl für Dogmatik und Liturgiewissenschaft der Universität Freiburg. Arbeit an einer Promotion zur Frage nach Anliegen und Grenzen einer «Theologie der Stände», z.Zt. Studienreferendar; verheiratet, ein Sohn.*

## 1. WIDER DIE SOZIAL-CARITATIVE ENGFÜHRUNG:

## «DIAKONIA» IM NEUTESTAMENTLICHEN UND FRÜHCHRISTLICHEN GEBRAUCH

1. These: Neutestamentlich bezeichnet *diakonia* entweder den Dienst Jesu «für uns» (der seine Sinnspitze in seiner Lebenshingabe um unseretwillen findet) oder den Dienst der Vermittlung des Evangeliums Jesu Christi oder einer Botschaft zwischen einzelnen Orts-Kirchen oder die Betrauung mit einem besonderen Auftrag in der Kirche.

In den Quellen des 1. Jahrhunderts weist *diakonia* weder im alltäglichen Sprachgebrauch, noch im NT eine besondere Akzentuierung im Sinne der Caritas auf, stattdessen wird damit der Dienst einer Person im Namen Jesu bzw. ein Dienst in Liturgie, Caritas oder Verkündigung bezeichnet.

Aufgrund seiner Verwendung, insbesondere in den Evangelien, stellt *diakonia* eine jesuanische Grundnorm jedes amtlichen Dienstes in der Kirche dar.

Der heute übliche Bedeutungsgehalt von «Diakonie» entspricht damit keinesfalls dem neutestamentlichen bzw. frühchristlichen Gebrauch.

- Das Wortfeld «*διακονέω* – *διακονία* – *διάκονος*»

In der theologischen Literatur wird seit dem Artikel *Hermann Wolfgang Beyers* im «Theologischen Wörterbuch zum Neuen Testament» die Definition «bei Tisch aufwarten» als die dem Wortfeld zugrundeliegende Bedeutung angenommen. Bemerkenswerter Weise ist dabei, zumindest im deutschsprachigen Raum, selbst im jüngeren Diskurs um den Diakonat kaum zur Kenntnis genommen worden, dass diese Erklärung spätestens seit dem Erscheinen der umfassenden Studie zum Begriff *διακονία* in den Quellen der ersten christlichen Jahrhunderte von *John N. Collins* nicht mehr aufrechterhalten werden kann.<sup>7</sup> Denn Collins weist nicht nur nach, dass die heute üblich gewordene Bedeutung von Diakonie als «[berufsmäßiger] Dienst an Hilfsbedürftigen (Krankenpflege, Fürsorge, usw.)» – so die Definition des aktuellen Dudens – erst im 19. Jahrhundert im protestantischen Raum in Zusammenhang der Entstehung caritativer Bewegung geprägt worden, und deshalb zum Verständnis des neutestamentlichen bzw. altkirchlichen Gebrauchs des Wortfeldes *διακονέω* – *διακονία* – *διάκονος* unbrauchbar ist.<sup>8</sup> Er belegt darüber hinaus, dass die von Beyer, unter Rekurs auf Vorarbeiten *Wilhelm Brandts*,<sup>9</sup> vorgeschlagene Begriffserklärung in entscheidender Weise von diesem Vorverständnis abhängig ist. Über die Rezeption des «Theologischen Wörterbuchs zum Neuen Testament» aber hat die Beyersche Begriffsdeutung Einfluss auf nahezu alle theologischen Reflexionen zum Diakonat genommen.

Demgegenüber ergaben die Untersuchungen Collins als Grundbedeutung von *διακονία* eine je nach Kontext näher zu bestimmende «vermittelnde» oder «mittlende» Tätigkeit. Das von Beyer als Grundbedeutung ausgemachte «zu Tisch dienen» stellt folglich nur eine bestimmte Realisierung dieser «Mittlung» dar.<sup>10</sup> Von seiner etymologischen Grundbedeutung her steht *διακονία* damit im gegenwärtigen Sprachgebrauch der Bedeutung von «(Dienst-) Amt» oder Erfüllung «amtlich übertragener Aufgaben oder Funktionen» (engl. *minister*) näher, als der von «dienen» und «Diener». <sup>11</sup> Die Amtsbezeichnung «Diakon», wie sie von der Kirche der ersten nachchristlichen Jahrhunderte verwendet wurde, kann, so Collins, nicht von der

Bedeutung «Tischdienst» abgeleitet werden. Sie entspringt vielmehr dem Dienst für eine Person. Diese war nicht zuerst der Hilfsbedürftige, sondern der Bischof, dessen «Vertreter» der Diakon war. Die ersten Christen übernahmen die Bezeichnung «Diakon» dabei aus dem religiösen Sprachgebrauch ihrer Zeit, gaben ihr aber eine eigene, von allen anderen religiösen Kultgemeinschaften unterschiedene Bedeutung im Sinne eines im sakral-religiösen Bereich bevollmächtigt Handelnden («agent in sacred affairs»).<sup>12</sup>

- «*διακονέω – διακονία – διάκονος*» im Neuen Testament

Innerhalb der *Evangelien* findet sich der Begriff u.a. in Mk 10,45 (Mt 20,28; Lk 22,27). Diesen Stellen kommt insoweit eine besondere Relevanz zu, als Jesus sich hier selbst als *διάκονος* bezeichnet (Lk 22,27) bzw. vom «Menschensohn» spricht als einem, der gekommen ist zu dienen: *διακονεῖν* (vgl. Mt 20,28 u. Mk 9,35. 10,45).

Ohne auf die genannten Stellen im Einzelnen näher eingehen zu können, ergibt ein Durchblick folgendes Bild: Der Begriff *διακονεῖν* bzw. *διάκονος* bezeichnet hier entweder den Dienst dessen, welcher der Erste unter den Jüngern sein will oder qualifiziert die Sendung Jesu als vorbehaltlosen Dienst, der jede Bedienung ausschließt und der in der Lebenshingabe Jesu «für die Vielen» gipfelt. Wenngleich die einmalige soteriologische Bedeutung des Auftrages des Menschensohnes nicht imitabel ist, nimmt das Wort Jesu die Jünger doch «in die Pflicht». <sup>13</sup> Denn auch ihre Aufgabe, ihr «apostolischer Diakonat» – die Existenz von Führungs- und Leitungsrollen in den christlichen Gemeinden wird bereits selbstverständlich vorausgesetzt – schließt nicht nur Macht(missbrauch) aus, sondern verlangt jene Haltung der «(Lebens-)Hingabe für», der Proexistenz, die statt Bedientwerden unbedingte Hingabe an den übertragenen Dienst, bis in Erniedrigung und Tod hinein bereithält und gerade so zur Repräsentation Christi werden kann. Auf dieser Linie liegt auch die von Johannes in 12,23–26 vorgenommene Identifikation von *διακονεῖν*, Nachfolge und Lebenshingabe. So verstanden stellt der Begriff *Diakonia* gleichsam eine jesuanische Grundnorm jedes amtlichen Dienstes in der Kirche dar.

Im Anschluss daran zeigen sich Leben und Tod des Stephanus, wie sie Lukas in der *Apostelgeschichte* überliefert, als eine dieser Vorgabe zutiefst gemäße Verwirklichung des «diakonischen» Dienstes im Namen Jesu.<sup>14</sup> Auch wenn das «Amt der Sieben» historisch nicht einfachhin mit dem späteren Diakonat identisch ist, lässt Lukas doch gerade deshalb den Begriff *διακονία* «so stark in den Vordergrund treten, weil er an das in seiner Kirche geläufige Diakonenamt denkt». <sup>15</sup> Damit ist schließlich auch etwas über das Verständnis des «Diakonates» in den lukanischen Gemeinden gesagt, das, wie der Dienst der Sieben, keinesfalls auf den caritativen Bereich beschränkt gewesen sein dürfte, sondern wesentlich auch Aufgaben in Liturgie, Leitung und Verkündigung umfasste.<sup>16</sup>

Im Corpus der neutestamentlichen *Briefe* wird *διακονία* hauptsächlich als Dienst am Wort, d.h. als Vermittlung des Evangeliums, oder zur Bezeichnung eines in und für eine Kirche (Gemeinde) bevollmächtigt Handelnden gebraucht. So verwendet Paulus den Begriff *διάκονος* etwa in 1 Kor 3,5 im Sinne von «jemand der im Namen Gottes spricht bzw. verkündigt»<sup>17</sup> bzw. benutzt ihn wie in 2 Kor 3,5f und 4,1f, um die den Willen Gottes vermittelnde Funktion seines Apostolats her-

auszustellen (als «*διάκονος* des Neuen Bundes» bzw. als «*διάκονος* der Offenbarung»).<sup>18</sup> In diesem Sinne spricht auch 1 Tim 4,6 von den Diakonen, deren Aufgabe es ist, die Botschaft Jesu Christi zu tradieren. Mit *διακονεῖν* kann aber auch die Tätigkeit als abgesandter Repräsentant des Apostels oder einer Kirche (vgl. u.a. 2 Kor 8,4.19f; Röm 15,25.31; so verwendet auch im Brief Ignatius' von Antiochien an die Philliper 10,1f) oder des mit einem besonderen (sakralen) Auftrags durch Gott oder eine Kirche betrauten (Röm 13,4; Kol 4,17), bezeichnet werden.<sup>19</sup> Auch hier würde eine vorschnelle Identifikation mit dem heutigen Bedeutungsgehalt von «Diakonie» also in die falsche Richtung führen.

## 2. «DIENST FÜR DEN BISCHOF» ALS TEIL DES SAZERDOTALEN ORDO: DER DIAKONAT NACH DER TRADITIO APOSTOLICA

2. *These: Auch in der alten Kirche ist nach der Traditio Apostolica der Dienst des Diakons nicht auf einen (Teil-) Bereich kirchlichen Handelns, etwa nur Liturgie oder nur Caritas beschränkt. Die Grundbedeutung des Wortstammes als Beschreibung einer korrelativen Funktion, wird nach der Traditio Apostolica im Amt des Diakons konkretisiert auf den Bezug zum Bischof, und darin vermittelt auf Christus. Der Diakon kann so nicht nur den Bischof vertreten.*<sup>20</sup> *Geweiht «zum Dienst für den Bischof, um das zu tun was dieser ihm aufträgt» (TA 8), ist der Diakon in seinem amtlichen Tun in Liturgie, Caritas und Verkündigung zugleich Abbild Christi.*<sup>21</sup>

Die *Traditio Apostolica* (entstanden etwa in der Zeit zwischen 200–215) gibt einen Einblick in Liturgie und Ordnung der Gemeinde Roms zu Beginn des 3. nachchristlichen Jahrhunderts. Neben ihrer Bedeutsamkeit als geschichtlicher Quellentext erfuhr sie eine bemerkenswerte, bis in unsere Tage hineinreichende Wirkungsgeschichte.<sup>22</sup> Nach der von der Tradition Hippolyt von Rom zugeschriebenen Kirchenordnung, die in der Entwicklung der Ämter in der Kirche «einen ersten deutlichen Einschnitt» markiert, ist das bischöfliche Amt *das Amt* in der Kirche. Die Bischöfe sind die Nachfolger der Apostel, sie sind die «Vermittler der göttlichen Gaben» und «die wahren Hohenpriester des Neuen Bundes».<sup>23</sup> Auf dieses bischöfliche Amt sind Presbyterat und Diakonat auf unterschiedliche und, je nach Art der in der Weihe zugesagten Charismen, spezifische Weise bezogen.<sup>24</sup>

Bischof, Presbytern und Diakonen gemeinsam ist die in der Ordination durch Handauflegung (*χειροτονία*) und epikletisch-anamnetisches Gebet vollzogene sakramentale Geistbegabung, mit der sie zu einem besonderen Dienst in der Kirche ausgesondert werden. In diesem gemeinsamen Dienst bilden sie den einen *ordo clericorum* bzw. *ordo sazerdotalis*.<sup>25</sup> Die Gemeinsamkeit von Bischof, Presbytern und Diakonen – im Unterschied zu allen anderen Getauften – wird ausdrücklich in deren täglichem gemeinsamen Gebet, in den Aufgaben, die Presbyter und Diakone in Vertretung des Bischofs ggf. übernehmen, in den gemeinsamen Zulassungsvoraussetzungen (nur Männer, Einzigehe), nicht zuletzt aber auch im – in der *Traditio Apostolica* in Hoch- oder Idealform vorgestellten – Zusammenspiel der Weiheämter in den verschiedenen liturgischen Feiern. Die Verleihung des besonderen Charismas an die geweihten Amtsträger erfolgt dabei nicht zu deren persönlichen Heiligung, sondern zum Dienst in und für die *ekklēsia*. Die in der charismatischen

Geistbegabung gegebene besondere In-Dienst-Nahme beinhaltet eine personale Inanspruchnahme, die sich auch in der Übernahme einer bestimmten Lebensform ausdrückte.

Der für die spätere Entwicklung entscheidende Unterschied von Diakonat und Presbyterat liegt in dem in der Weihe zum Presbyter verliehenen Anteil am *sacerdotium* des Bischofs bzw. am «Geist des Presbyteriums». Denn im Unterschied zu den Diakonen hat nach dem Presbyterweihegebet der *Traditio Apostolica* der Presbyter auch Anteil am «Geist der Gnade und des Rates des Presbyteriums, damit er deinem Volk [d.h. dem neuen Volk Gottes] beistehe und es leite (*gubernet*)» (TA 7). Daraus entspringen nicht nur die von der *Traditio Apostolica* genannten Aufgaben der Presbyter in Gemeindeleitung, Taufliturgie, Krankenpastoral und Agapefeier. Vor allem gründet hierin die Bevollmächtigung zur Feier der Eucharistie. Die dem Bischof und in Gemeinschaft mit diesem den Presbytern verliehene sazerdotale Geistbegabung meint so den Dienst der Leitung der Gemeinde und die Bevollmächtigung zur Feier der Eucharistie.<sup>26</sup>

Die Teilhabe des Diakon am hohenpriesterlichen Amt des Bischofs dagegen besteht weniger in einer Teilhabe an dessen «Priestertum» (*sacerdotium*), sondern in einer Teilhabe an dessen Dienst (*ministerium*) an allen.<sup>27</sup> Das Verhältnis von Bischof und Diakonen ist dabei, im Unterschied zu dem eher kollegialen von Bischof und Presbyterium, eindeutig hierarchisch strukturiert, wenngleich der Bischof auch dort keinesfalls ein *primus inter pares* ist. Die unterschiedliche charismatische Begabung der Presbyter und Diakone bzw. das unterschiedliche Verhältnis zum Bischof geht aber noch nicht mit einer direkten Unterordnung der Diakone unter die Presbyter einher.<sup>28</sup> Die Unterscheidung von *ministerium* und *sacerdotium* in der mit der Weihe erhaltenen Anteilgabe am bischöflichen Amt schließt die Diakone auch nicht aus dem einen sazerdotalen Ordo aus, sondern spiegelt die unterschiedliche charismatische Begabung und die daraus erwachsenden Aufgaben wieder. So umfasst der Dienst des Diakons nach der *Traditio Apostolica* Aufgaben in Liturgie, Leitung und Lehre,<sup>29</sup> aber eben nicht den Vorsitz in der Eucharistiefeier und die Teilnahme am Presbyterat.

### 3. QUELLE FÜR EINE THEOLOGIE DES DIAKONATES: DIE LITURGIE DER DIAKONENWEIHE

*Dritte These: Ist die Liturgie Quelle der Theologie, dann bildet die Einheit des Ordo des Weiheamtes den unhintergehbaren Horizont jeder theologische Bestimmung des Diakonates. Das Spezifikum des Diakonates innerhalb des einen kirchlichen Ordo ist nach dem Ritus der Diakonenweihe nicht in einem Segment kirchlichen Handelns zu suchen. Spezifikum des Diakons in all den von ihm ausgeübten Diensten in Diakonie, Liturgie und Verkündigung ist vielmehr die personale Repräsentation des Zusammenhangs von contemplatio und actio, von extra nos des Heils und pro nobis des Heilshandelns Gottes, d.h. des inneren Zusammenhangs von Liturgie und «Diakonie», von Amt und Dienst. Nach der Liturgie der Kirche begegnet im Dienst des Diakons Christus, der sich zum Diener aller gemacht hat.*

Eine der herausragenden Quellen der Theologie ist die Liturgie, findet in ihr doch der Glaube der Kirche seine normative Gestalt.<sup>30</sup> Für eine angemessene Bestim-

mung der Theologie des Diakonates bildet die Liturgie der Diakonenweihe deshalb eine wesentliche – wenngleich in der gegenwärtigen systematischen Theologie häufig vernachlässigte – Grundlage.

Bereits die Analogie der Diakonenweihe mit der Weiheliturgie von Bischofs- und Priesterweihe in Struktur und Weihegebeten zeigt, dass die Liturgie der Kirche die Einheit des dreifachen Dienstamtes (*trinos gradus ministrorum*) selbstverständlich voraussetzt. Gemäß der altkirchlichen Grundregel des «*lex orandi, lex credendi*» gibt sie damit zugleich eine Grundbestimmung für eine angemessene Bestimmung der Theologie des Diakonates vor.

Ein Vergleich der Weiheliturgien verdeutlicht aber nicht nur die Gemeinsamkeiten der drei geweihten Dienstämter, sondern macht auch deren unterschiedliche charismatischen Begabungen offensichtlich. Diese zeigen sich etwa hinsichtlich Presbyterat und Diakonats in der, bei der Diakonatsweihe entfallenden, Handauflegung durch die versammelten Mitglieder des *ordo diaconorum* oder in dem unterschiedlichen Inhalt des von den Weiehekandidaten gegebenen Versprechens. Denn während das Versprechen der Kandidaten für die Priesterweihe auf die Bereitschaft zur zuverlässigen Mitarbeit (*probi cooperatores*) mit dem Bischof zielt, versprechen die Kandidaten zur Diakonenweihe Bereitschaft zur Unterstützung des Bischofs und der Priester (*in adiutorium Ordinis sazerdotalis*).

Seit der lehramtlichen Festlegung durch Pius XII. sind bei der Weihe von Bischof, Priester und Diakon Handauflegung und Weihegebet das Zeichen des Sakramentes.<sup>31</sup> Das Weihegebet, das seit der Reform der Ordinationsliturgie durch das Pontifikale Romanum von 1968 zum alleinigen, die Handauflegung deutenden Wort wurde, ist damit ein *locus theologicus* von herausragendem Rang. Dessen theologische Implikationen seien deshalb anhand des Weihegebetes nach dem erneuerten Pontifikale von 1990 kurz angedeutet.

Bereits die *Acclamatio nominis Dei* impliziert eine entscheidende theologische Grundaussage: Denn die Bezeichnung Gottes als *ordinum distributor* und *officiorum dispositor* ordnet den Dienst des sakramentalen Ordo dem Primat des Handelns Gottes zu, d.h. dessen je neu gewährten und darin «alles neu machenden» Gnade. Es bestimmt ihn damit *ex institutione divina*, also als dem menschlichen Handeln nicht zur Disposition stehend.

Der anamnetische Teil des Weihegebetes nimmt das Motiv der Rede von Gott als dem Ursprung aller Ordnung auf und erinnert zunächst an das gnadenhafte Handeln Gottes an seiner ganzen Kirche. Teil dieses Heilshandelns Gottes ist die Errichtung des dreifachen Dienstamtes (*trinos gradus ministerium*), das in Fortsetzung oder Analogie zur Erwählung der «Söhne Levis» zum Dienst in Gottes «erstem heiligen Zelt» verstanden wird. Die heilsgeschichtliche Rückbindung an den priesterlichen Stamm Levi macht den priesterlichen Charakter aller drei Grade des Dienstamtes noch einmal explizit, wird doch auch im Alten Testament «der gesamte priesterliche Dienst auf den Stamm Levi zurückgeführt».<sup>32</sup> Im Anschluss an die Rückbindung des dreifachen Dienstamtes an das Heilshandeln Gottes an Israel, wird abschließend an die Bestellung der Sieben zum «Dienst an den Tischen» erinnert. Wenngleich Apg 6,1–6 nicht in historischem Sinn als Stiftung des späteren Diakonenamtes durch die Apostel verstanden werden darf, so unterstreicht die hier im Anschluss an einen bereits in der Alten Kirche geläufigen Topos<sup>33</sup> vorgenommene Relecture,

nicht nur das neutestamentliche Fundament des diakonalen Dienstes, sondern auch dessen alle Bereiche kirchlichen Handelns umfassenden Dienst.

Die Epiklese wendet sich direkt an Gott mit der Bitte, durch Handauflegung die ihm vorgestellten «Knechte» (*famuli*) «als Diakone in den Dienst an Deinem Altare» zu nehmen. Die besondere Betonung des Altardienstes ist keine «falsche» oder «einseitige» liturgisch-eucharistische Zentrierung des diakonalen Dienstes. Denn so wenig dieser die Vollmacht beinhaltet «der Eucharistiefeyer vorzustehen, so sehr ist er doch eucharistischer Dienst», der «sein Eigenes in der ihm eigenen Hinordnung auf das eucharistische Geheimnis und der ihm eigenen Mitwirkung an seiner Feier enthüllt». <sup>34</sup> Schon Herbert Vorgrimler hat deshalb in seinem Kommentar zu LG 29 an den, dem Diakon in der Liturgie zukommenden eigenen Ort erinnert und angemerkt, dass im Anschluss an Sacrosanctum Concilium 28 wie an die synodalen Aussagen der alten Kirche «die Funktion eines Diakons bei der Feier der Eucharistie von einem Priester nicht ausgeübt werden dürfte und sollte». <sup>35</sup>

Der liturgische Dienst ist für den Diakonat «von konstitutiver Bedeutung» einmal, weil «in der Liturgie, vor allem in der Feier der Eucharistie, die Diakonia Christi in Wort und Sakrament zugesagt wird». <sup>36</sup> Zudem stellt das Weihegebet mit der Heraushebung des Altardienstes den unauflöselichen Zusammenhang von *contemplatio* und *actio*, von *extra nos* und *pro nobis* des Heils, von Liturgie und «Diakonie» markant heraus, der die unabdingbare Voraussetzung jedes christlichen Handelns bildet. Denn christliche Praxis ist Handeln aufgrund der Erfahrung der vorgängigen Tat Gottes an uns, ist Handeln aus der Begegnung mit Christus in Liturgie und Gebet heraus. Erst von hierher kann es zum Zeugnis für Gottes Heilshandeln werden. <sup>37</sup> Die in den, den *verba essentialia* folgenden Bitten genannten Konkretisierungen des Dienstes des Diakons (Sorge für Arme und Kranke; Verkündigung des Wortes Gottes in Tat und Wort; Führen der Gemeinde auf dem Weg der Nachfolge; Bezeugen des Glaubens) sind damit Konkretisierungen, die aus dem «Dienst am Altar» entspringen: «Die Caritas geht vom Altar, von Christus aus, dessen Diener der Diakon ist». <sup>38</sup> Das Spezifische des «diakonalen» Handelns des Diakons zeigt sich so gerade in dessen besonderen Bezogenheit auf den Altar als der «exzentrischen Mitte der Gemeinde»: <sup>39</sup> In seinem Dienst vergegenwärtigt der Diakon sakramentalzeichenhaft damit jenen unaufgebbaren Zusammenhang von *contemplatio* und *actio* bzw. *extra nos* und *pro nobis* des Heils und darin letztlich Christus selbst, als den, welcher in seinem Dienst für uns, der seine letzte Spitze im Opfer seines Lebens auf dem «Altar des Kreuzes» fand, sich zu unserem Diener gemacht hat. Mit anderen Worten: Der Diakon repräsentiert in seinem Dienst nach dem Weihegebet des Pontifikale Romanum insoweit Christus, als er in der Weihe auf besondere Weise Christus gleichgestaltet wird, «der nicht gekommen ist, sich bedienen zu lassen, sondern zu dienen» (*qui non venit ministrari, sed ministrare*). <sup>40</sup>

#### 4. DER DIAKON ALS «ICONA VIVENS CHRISTI SERVI IN ECCLESIA»

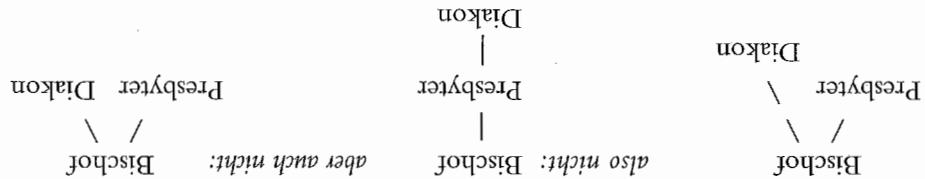
##### – SKIZZE ZU EINER THEOLOGIE DES DIAKONATES

Das Bisherige zusammenfassend lassen sich als Grunddaten einer Theologie des Diakonates festhalten: Der Diakonat ist Teil des einen sakramentalen Ordo der Kirche, der seine Fülle im Bischofsamt findet (vgl. LG 21, 28 u. 41). Er verleiht so

eine besondere «*configuratio cum Christo*», aufgrund derer der Diakon in seinem Dienst «*in persona Christi Capitis*» handelt.<sup>41</sup>

Eine Bestimmung des Spezifikums des Diakonats kann nun nicht so vorgenommen werden, dass nach *allein* ihm zukommenden Aufgaben gefragt wird, da eine solche Bestimmung schon daran scheitern muss, dass dies mit der Definition des Bischofsamtes als Fülle des Weihesakramentes unvereinbar ist (vgl. LG 21). Genauso aporetisch muss eine Bestimmung unter der Fragestellung «was darf der Diakon, was nicht auch jeder Getaufte und Gefirmte nicht auch (zumindest in Ausnahmefällen) darf?» werden, wird doch darin das Weihesakrament implizit auf eine bloße Funktion verkürzt.<sup>42</sup> Dem widersetzt sich aber gerade der weitgehend «vollmachtlose» Diakon. Kurz: «Eine Theologie des Diakonates lässt sich ... von dessen Vollmachten her nicht entwerfen.»<sup>43</sup>

Im Folgenden wird deshalb die Stellung des Diakonates innerhalb des *ordo sacerdotatis*, d.h. die Frage nach der Art und Weise der Anteilhabende des Diakonates an «der Fülle des Weihesakramentes» im Bischofsamt, zum Ausgangspunkt einer Bestimmung von dessen *Proprium* genommen.<sup>44</sup> Das Verhältnis der drei Weihenämter des einen kirchlichen *Ordo* wird dabei aber nicht als «von unten her» aufsteigende Stufenleiter verstanden, sondern als ein «von oben», von der Fülle des Weihesakramentes im Bischofsamt, nach «unten» hin, nach dem Grad der Teilhabende abgestuftes.<sup>45</sup> Diese Zuordnung orientiert sich damit – wie das II. Vatikanum – an dem altkirchlichen Verständnis, wie es sich etwa in der *Traditio Apostolica* findet. Dieses lässt sich am ehesten in folgendes Bild bringen:<sup>46</sup>



Als geringste oder «niederste» Form der Anteilhabende am kirchlichen Amt verstanden, zeigt sich der Diakon als dessen barste Form, d.h. – entsprechend den oben gemachten Überlegungen zum Begriff der *diakonia* als neutestamentlicher Grundnorm jedes Dienstes im Namen Jesu – als vorbehaltlos-ausschließlicher, als «bloßer *Dienst*. Die altkirchliche und vom Zweiten Vatikanischen Konzil wieder aufgenommene (vgl. LG 29) besondere Zuordnung des Diakon zum Bischof kann so als Ausdruck und Konsequenz des gerade vom II. Vatikanum betonten Dienstcharakters des kirchlichen Amtes überhaupt gedeutet werden.<sup>47</sup> Anders gesagt: In der Weihe wird der Diakon zur Gleichförmigkeit mit «Christus, dem Herrn und Diener aller»<sup>48</sup> bestimmt. Im Diakon erhält folglich die grundlegende Bestimmung des ganzen *ordo sacerdotatis*, d.h. einschließlich des Bischofs wie des Presbyteriums, zum Dienst ihren sakramentalen Ausdruck. Verkörpert aber der Bischof als erster Liturge, Lehrer und Hirte seiner Kirche, und von diesem abhängig der Priester als dessen gemeindlicher Stellvertreter, «vor allem»<sup>49</sup> Christus als das mit Vollmacht ausgestattete Haupt seiner Kirche, so vergegenwärtigt der Diakon Christus, das Haupt der Kirche, der sich «aus Liebe zum Vater zum Letzten und Diener aller gemacht hat».<sup>50</sup>

Der Dienst des Diakons ist Dienst in und für das Volk Gottes, der – in Gemeinschaft mit den beiden anderen Ständen des Weiheordos und diesen zugleich «zu Diensten»<sup>51</sup> – in und gegenüber diesem vollzogen wird. Dabei wird die Kirche im Dienst der Diakone daran erinnert, dass ihre Sendung eine Sendung zum Dienst für alle ist, der sein Maß im «Dienst» Christi hat, der noch am Abend vor seinem Tod seinen Jüngern die Füße wusch – ein Akt, in dem Walter Kasper zusammen mit der darin überlieferten Aufforderung Jesu (Joh 13,15) gleichsam eine «Stiftung des Diakonates» sieht.<sup>52</sup> Das Proprium des amtlichen Dienstes ist damit gerade das Paradox von «Amtlichkeit» und weitgehender «Vollmachtlosigkeit». Hierin repräsentiert der Diakon nicht nur auf spezifische Weise Christus als den «Diakon» schlechthin, der sich aller Macht entäußerte, sein Leben zum «Dienst» für uns machte und sich selbst hingab, damit wir Heil seien; hieraus ergibt sich auch die besondere Sendung des Diakons, die folglich eine bevorzugte Sendung zu jenen ist, die selbst machtlos sind und außen und am Rand stehen. Dienst und Sendung des Diakons, die so einen wesentlich missionarischen Zug beinhalten,<sup>53</sup> sind deshalb genauso wenig allein auf die Liturgie wie allein den sozial-caritativen Bereich zu begrenzen: Der Diakon ist weder ein «geweihter Sozialarbeiter»<sup>54</sup> noch bloßer «Kultdiener». Sein sakramentaler Dienst, welcher der Liturgie als Mitte und Quelle allen kirchlichen Lebens entspringt, ist vielmehr ein heiligender, lehrender und leitender Dienst in besonderer Weise an denen, die – auf welche Weise auch immer, ob materiell, körperlich, sozial, kulturell oder seelisch – den «letzten Platz» in Gesellschaft oder Kirche einnehmen und denen im Diakon der vorbehaltlos liebende Christus, der Herr der Kirche, im «Bild des Knechtes» begegnet.

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Vgl. G. Greshake, *Priester sein in dieser Zeit. Theologie – Pastorale Praxis – Spiritualität*, Freiburg-Basel-Wien 2000, 169.

<sup>2</sup> Vgl. H. Hoping, *Der dreifache Tischdienst des Diakons und die Einheit des Ordosakramentes. Theologische Beobachtungen zur Liturgie der Diakonenweihe*, in: W. Haunerland u.a. (Hg.), *Manifestation Ecclesiae. Studien zu Pontifikale und bischöflicher Liturgie*, Regensburg 2004, 189.

<sup>3</sup> Zu den unterschiedlichen Motiven vgl. etwa G.L. Müller (Hg.), *Der Diakon – Entwicklungen und Perspektiven. Studien der Internationalen Theologenkommission zum sakramentalen Diakonate*, Würzburg 2004, 49–51. Vgl. dazu auch H. Vorgrimler, *Kommentar zu Lumen Gentium* 29, in: *LThK.E* 1 (1966) 256–259.

<sup>4</sup> So M. Hauke, *Das spezifische Profil des Diakonates*, in: *FoKTh* 17 (2001) 81–127, hier 85.

<sup>5</sup> Vgl. G.L. Müller (Hg.), *Der Diakonate – Entwicklungen und Perspektiven*.

<sup>6</sup> Bei ständigen und nichtständigem Diakonate (Diakonate als «Durchgangsstufe» zum Presbyterate) handelt es sich nach Materie und Form der Weiheliturgie wie nach der kirchlichen Lehre um ein und denselben sakramentalen Diakonate. Vgl. dazu u.a. H. Hoping, *Der dreifache Tischdienst*, 198f.

<sup>7</sup> Vgl. J.N. Collins, *Diakonia. Re-interpreting the Ancient Sources*, New York-Oxford 1990.

<sup>8</sup> So auch schon P. Philippi, *Diakonie*, in: *TRE* 8 (1981) 621 und H. Weber, *Diakon – Diakonate – Diakonia. Zur Wesensbestimmung des Diakonates*, in: *LebZeg* 50 (1995) 63–65.

<sup>9</sup> Vgl. W. Brandt, *Dienst und Dienen im Neuen Testament*, Gütersloh 1931.

<sup>10</sup> Vgl. J.N. Collins, *Diakonia*, 335: «The meaning «to wait at table» is not basic (the German «Grundbedeutung») but is merely one expression of the general notion of «go-between» – that is, the table attendant goes between diner and kitchen.»

<sup>11</sup> Vgl. ebd.

<sup>12</sup> Vgl. ebd. 337.

<sup>13</sup> Vgl. J. Gnilka, *Das Evangelium nach Markus*, in: EKK II/2 (1979) 103f.

<sup>14</sup> Die in der Exegese von Apg 6,1–8,3 z.T. herausgestellte Spannung zwischen der «Wahl der Sieben» und dem Martyriumsbericht des Stephanus ergibt sich v.a. dann, wenn unter der Bezeichnung Diakon in erster Linie eine karitative Tätigkeit verstanden wird und nicht dessen ursprünglich neutestamentlicher Sinn als «agent in sacred affairs» (vgl. J.N. Collins, *Diakonia*, 337).

<sup>15</sup> Vgl. J. Roloff, *Die Apostelgeschichte*, Göttingen–Zürich 1988 (NTD 5), 109. Die Tradition der Identifikation von den Sieben und dem Ordo der Diakone findet sich ausdrücklich erstmals bei *Irenäus von Lyon* (Ad. Haer. I,26,3; III, 12,10; IV, 15,1).

<sup>16</sup> Vgl. dazu J. Roloff, *Die Apostelgeschichte*, 108 oder R. Pesch, *Die Apostelgeschichte*, Bd.1, Zürich–Einsiedeln–Köln 1986, 231.

<sup>17</sup> Vgl. J.N. Collins, *Diakonia*, bes. 196f.

<sup>18</sup> Vgl. ebd., bes. 207: «*διάκονος* of revelation».

<sup>19</sup> Vgl. J.N. Collins, *Diakonia*, 227–234.

<sup>20</sup> Noch auf dem Konzil von Chalkedon (451) fungieren Diakone als Vertreter der Bischöfe. Vgl. E. Schwartz, *Über die Bischofslisten der Synoden von Chalkedon, Nicaea und Konstantinopel*, München 1937, 17.24–26.28.39.

<sup>21</sup> Ignatius v. Antiochien illustriert dies in dem er den Bischof mit Gottvater und den Diakon mit Christus in Bezug setzt, so dass hinsichtlich des Diakons gesagt werden kann, dass dieser den Bischof auf analoge Weise vergegenwärtigt wie Jesus seinen himmlischen Vater (vgl. Ign., Ad Mag. 6,1 ; ad Tr. 3,1; ad Smyr. 8,1; ad Polyc 5,3).

<sup>22</sup> Dass die in der *Traditio Apostolica* vorgestellte Ordnung der Gemeinde Roms nicht etwa eine exklusive Sonderform ist, belegt auch die bei Cyprian von Karthago vorausgesetzte Gemeindeordnung, die hinsichtlich der Einheit des klerikalen Ordo von Bischof, Presbytern und Diakonen, im Unterschied zu den übrigen Ständen und Diensten der Gemeinde keine Differenz zur *Traditio Apostolica* erkennen lässt. Vgl. dazu auch V. Saxer, *Die kirchliche Organisation im dritten Jahrhundert*, in: GCh 2 (1996) 32–33. 36–40.

<sup>23</sup> Vgl. B. Botte, *Das Weihesakrament*, 29.

<sup>24</sup> Vgl. B. Botte, *Das Weihesakrament*, 15: «Für Hippolyt bestimmte sich also der Charakter des Priesteramtes und des Diakonenamtes nach ihrem Verhältnis zum Bischofsamte». Vgl. dazu auch H.-J. Schulz, *Das Priestertum nach dem Zeugnis der altkirchlichen Ordinationsliturgien*, in: A. Rauch – P. Imhof SJ (Hg.), *Das Priestertum in der einen Kirche. Diakonat, Presbyterat und Episkopat*, Aschaffenburg 1987, 98.

<sup>25</sup> Vgl. dazu auch M. Hauke, *Das spezifische Profil*, 115.

<sup>26</sup> Für Rom ist zu diesem Zeitpunkt von der Existenz von mehreren (möglicherweise mehr als 20) Titularkirchen auszugehen, denen max. je 2 bis 3 Presbyter für die Eucharistiefeyer zugeordnet sind. Die «normale» Eucharistiefeyer dürfte deshalb eine presbyterial geleitete gewesen sein (vgl. A. v. Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig 1924, 857–859). Die *Traditio Apostolica* stellt aber die «Idealform des die ganze Gemeinde der Bischofsstadt vereinigenden Gottesdienstes» vor (vgl. A. Jungmann, *Missa sollemnia I*, 257–272).

<sup>27</sup> Vgl. *Traditio Apostolica* 8

<sup>28</sup> Vgl. A. v. Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums*, 849f.

<sup>29</sup> Entsprechend der besonderen Zuordnung des Diakonats zum Bischofsamt werden von der *Traditio Apostolica* als Aufgaben des Diakons genannt: die Unterrichtung des Bischofs über Vorgänge in der Gemeinde (TA 8. 34), liturgische Dienste in Eucharistiefeyer, Taufe und Agapemahl sowie in der Krankenpastoral als Vertreter des Bischofs. Dazu zählen im Einzelnen: in der Taufeyer: Bereitstellen der Öle, Hinabsteigen in Taufbecken (TA 21); in der Eucharistiefeyer: Reichen der Opfergaben, wenn zu wenig Presbyter vorhanden auch Austeilen der Kommunion (TA 4 u. 21), Brechen der Brote (TA 22); Bezeichnung der Kranken «wenn kein Presbyter anwesend ist»

(möglicherweise Vorstufe zur Krankensalbung) wie besondere Sorge um Kranke (Benachrichtigung des Bischofs, damit er die Kranken besuche) (TA 24 u. 34); in der Agapefeier: bei Anwesenheit des Bischofs: feierliche Eröffnung durch Hereintragen der Lampe, Sprechen eines Alleluja-Psalms über den Kelch mit dem Mischtrank (TA 25); falls der Bischof nicht zugegen ist: darüber hinaus auch Sprechen Eulogie und Verteilen der Brote (TA 28); weitere Pflichten: tägliches Gebet mit Bischof und Presbytern (TA 39); Unterweisung der Gläubigen (TA 39), was möglicherweise die Predigt im Gottesdienst mit eingeschlossen haben könnte (vgl. *W. Geerling*, Einleitung, 167).

<sup>30</sup> Vgl. dazu u.a. *H. Hoping*, Symbolik und Pragmatik des Glaubens, in: *LJ* (2002) 3–20, bes. 8.

<sup>31</sup> Vgl. Apostolische Konstitution «Sacramentum Ordinis» (DH 3857–3861).

<sup>32</sup> Vgl. *H. Hoping*, Der dreifache Tischdienst, 194. Die Auftrennung in priesterlichen und levitischen Dienst ist demgegenüber sekundär bzw. tritt erst nachexilisch auf. Vgl. dazu *U. Dahmen*, Leviten, in: *LThK* 6 (31997) 865–867 sowie *R. Nurmela*, The Levites: Their emergence as a Second-Class Priesthood, Atlanta, Georgia 1998.

<sup>33</sup> Vgl. *Iren.*, haer. I, 26,4; III, 12,10, IV, 15,1 oder später *Apost. Konst.*, 4, 12,1.

<sup>34</sup> Vgl. *Kl. Hemmerle*, Diakonat und Eucharistie. Eine Meditation, in: *J.P. Plöger – H.J. Weber* (Hg.), *Der Diakon. Wiederentdeckung und Erneuerung seines Dienstes*, Freiburg 1980, 275.

<sup>35</sup> Vgl. *H. Vorgrimler*, Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche. Kapitel 3, Artikel 29, in: *LThK.E I* (1966) 257f, hier 258.

<sup>36</sup> Vgl. *H. Hoping*, Der dreifache Tischdienst, 196.

<sup>37</sup> Zum Verhältnis von Aktion und Kontemplation vgl. auch *H.U. von Balthasar*, Aktion und Kontemplation, in: *ders.*, *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I*, Einsiedeln 1960, 245–259.

<sup>38</sup> Vgl. *H. Weber*, Diakon – Diakonat – Diakonia, 68.

<sup>39</sup> Vgl. *R. Meßner*, Gebetsrichtung, Altar und die exzentrische Mitte der Gemeinde, in: *A. Gerhards – Th. Stemberg – W. Zahner* (Hg.), *Communio-Räume. Auf der Suche nach der angemessenen Raumgestalt der Liturgie*, Regensburg 2003, 33–36, hier 35.

<sup>40</sup> Vgl. *PontRom*, 122 sowie *Mk* 10,45; *Joh* 6,38; 12,49f auf die her Bezug genommen wird.

<sup>41</sup> So auch die Internationale Theologenkommission vgl. *G.L. Müller* (Hg.), *Der Diakonat – Entwicklungen und Perspektiven*, 53f. Daran ist auch nach der Neuauflage des Katechismus der Katholischen Kirche und der dort vorgenommenen Revision von KKK 875 festzuhalten, da KKK 1548–1551, KKK 1581 und KKK 1581 unverändert von der mit der Weihe Bevollmächtigung zum Handeln in persona Christi Capitis ausgehen (vgl. auch *CIC/1983 can* 1008). Vgl. dazu auch *Die Kongregation für den Klerus, Direktorium für den Dienst und das Leben der Priester*, in: *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls* 113 (1994) Nr. 7 sowie *M. Hauke*, *Das spezifische Profil des Diakonates*, 103–107 und *H. Vorgrimler*, *Kommentar zu LG 29*, 258, der dies auch für *LG 29* festhält: «Damit besteht kein Zweifel mehr, dass die Diakonatsweihe ein Teil des Wehesakramentes in der Kirche und so sakramental ist».

<sup>42</sup> In einer solchen Sicht wird zum alleinigen Unterscheidungskriterium zwischen Diakonen und Pastoral- und Gemeindefereferenten die ordentliche Tauf- und Trauungsbefugnis bzw. der Beruf des Gemeinde- und Pastoralreferenten zu einer «Form des Diakonates». So u.a. vertreten von *A. Jilek*, *Der Diakonat im Spannungsfeld der verschiedenen Formen pastoralen Dienstes*, in: *LebZeg* 50 (1995) 32–50, bes. 44f.

<sup>43</sup> *H. Vorgrimler*, *Kommentar zu LG 29*, 259.

<sup>44</sup> Einen Vorschlag in diese Richtung hat m.E.n. erstmals *H. Vorgrimler* unternommen. Vgl. *ders.*, *Kommentar zu LG 29*, 258: «Man hätte die Wendung [gemeint ist die Bestimmung des Diakons zum «servitium»] insofern verdeutlichen können, als das Dienen des Amtes in der heutigen Gestalt der Hierarchie nicht deutlich genügend zum greifbaren Ausdruck kommt und der wiederhergestellte Diakonat gerade dazu bestimmt ist, diesen demütigen Dienst der Hierarchie in besonderer Weise zu bekunden».

<sup>45</sup> Vgl. *A. Keerkvoorde*, Elemente zu einer Theologie des Diakonats, in: *De ecclesia. Beiträge zur Konstitution über die Kirche. Bd.2.* Hg. von *G. Baraúna*. Dt. Ausgabe besorgt von *O. Semmelroth, J.G. Gerhartz u. H. Vorgrimler*, Freiburg u.a. 1966, 214–253, bes. 224: «Man darf in der Tat das Wehesakrament nicht auffassen als ein «ascendens», so als ob man durch Emporsteigen teilnehme, sondern man muss es als ein «descendens» betrachten, nämlich als von Christus kommend und durch

die Apostel ihren Nachfolgern und Mitstreitern auf den niedrigen Stufen mitgeteilt». Vgl. dazu aus Sicht des Pontificale Romanum auch *H. Hoping*, Der dreifache Tischdienst, 201.

<sup>46</sup> Vgl. *J. Colson*, Diakon und Bischof in den ersten drei Jahrhunderten der Kirche, in: *K. Rahner – H. Vorgrimler* (Hg.), *Diakonia in Christo*, Freiburg 1962 (=QD 15/16), 28f.

<sup>47</sup> Vgl. dazu auch *W. Kasper*, Der Diakon in ekklesiologischer Sicht angesichts der gegenwärtigen Herausforderungen in Kirche und Gesellschaft, in: *ders.*, *Theologie und Kirche*, Bd. 2, Mainz 1999, 149.

<sup>48</sup> Vgl. Grundnormen, Nr.5.

<sup>49</sup> Vgl. KKK 1549: «Durch das geweihte Amt, vor allem durch das der Bischöfe und Priester, wird sichtbar gemacht, dass Christus als Haupt der Kirche inmitten der Gemeinschaft der Gläubigen gegenwärtig ist».

<sup>50</sup> Vgl. *Johannes Paul II.*, Ansprache vor der Kleruskongregation am 30. November 1995, in: *AAS* 88 (1996) 707; deutsche Übersetzung nach *L'Osservatore Romano* (dt.), 5. Januar 1996 (Nr.1) 9.

<sup>51</sup> Vgl. KKK 1554: «Der Diakon hat die Aufgabe, ihnen [gemeint sind Episkopat und Presbyterat] zu helfen und zu dienen».

<sup>52</sup> Vgl. *W. Kasper*, Der Diakon in ekklesiologischer Sicht, 154.

<sup>53</sup> Vgl. dazu auch Grundnormen, 27.

<sup>54</sup> Vgl. auch *W. Kasper*, Der Diakon in ekklesiologischer Sicht, 150

PETER HENRICI · CHUR

## GOTTGEWEIHTES LEBEN IN DER GEMEINSCHAFT DER KIRCHE

Wer von gottgeweihtem Leben hört, denkt spontan an einzelne Menschen, die ihr Leben durch ein Gelübde oder Versprechen in besonderer Weise Gott geweiht haben. Tatsächlich aber ist ja das Leben eines jeden und einer jeden Getauften schon durch die Taufe in besonderer Weise Gott geweiht. Diese Weihe wurde dann im Sakrament der Firmung besiegelt und auf eine Sendung hin geöffnet. Die Weihe an Gott durch ein Gelübde oder Versprechen stellt somit nur eine Ausfaltung der grundlegenden Weihe durch die Taufe dar – eine Wahrheit, die die päpstlichen Dokumente über das Ordensleben seit Jahrzehnten immer wieder in Erinnerung rufen.

### I

Am nachdrücklichsten, wenn auch vielleicht nicht in der verständlichsten Form hat dies das II. Vatikanische Konzil getan. In der Dogmatischen Konstitution über die Kirche, *Lumen gentium*, macht es nach dem vierten Kapitel über die Laien im fünften Kapitel «Die allgemeine Berufung zur Heiligkeit in der Kirche» zum Thema. Gerade dieses Kapitel hat leider keinen besonders großen Nachhall gefunden – vielleicht auch wegen des eher abschreckenden Begriffs der Heiligkeit. Dass jeder Christ und jede Christin irgendwie zur Heiligkeit berufen ist, will man grundsätzlich ja gerne zugeben; aber warum soll das ausgerechnet mich betreffen – «Ich bin doch kein Heiliger!» – und warum sollte diese Berufung ganz konkrete, aber letztlich doch nicht realisierbare Folgen für mein persönliches Leben haben? Überlassen wir deshalb das Sichtbarmachen der «unzerstörbaren Heiligkeit» der Kirche lieber den berufsmäßig zur «Vollkommenheit» Berufenen, den Vertretern und Vertreterinnen des Ordensstandes, von dem im sechsten Kapitel der Kirchenkonstitution die Rede ist.

*PETER HENRICI SJ, Jahrgang 1928, Mitherausgeber dieser Zeitschrift. Bis zu seiner Berufung zum Weihbischof und Generalvikar des Bistums Chur in Zürich lehrte er Neuere Philosophiegeschichte an der Päpstlichen Universität Gregoriana, deren Honorarprofessor er heute ist.*

Diese naheliegende Auskunft übersieht jedoch zwei Dinge. Zum einen bedeutet Heiligkeit im biblischen Verständnis weniger eine sittliche Qualität als eine Nähe zu Gott, eine Zugehörigkeit zu Gott, dem einzig Heiligen. «Seid heilig, denn ich, der Herr, euer Gott, bin heilig ..., und ich habe euch von all diesen Völkern ausgesondert, damit ihr mir gehört» (Lev 19,2; 20,26). Mit diesen Worten wird schon im Ersten Testament jene Gesetzgebung begründet, die keineswegs nur kultische oder Reinheitsgebote enthält, sondern auch das Gebot der Nächstenliebe. Im gleichen Sinn sind auch alle Christen «berufene Heilige» (1 Kor 1,2; Phil 1,1) kraft ihrer durch die Taufe begründeten Zugehörigkeit zu Jesus Christus, dem «Heiligen Gottes» (Mk 1,34; Jo 6,69). Aus dieser Christusnähe aller Christen ergibt sich ausnahmslos für alle die Pflicht zu einem christusnahen, d.h. zu einem evangeliumsgemäßen Leben. «Daher sind in der Kirche alle... zur Heiligkeit berufen gemäß dem Apostelwort: «Das ist der Wille Gottes, eure Heiligung» (1 Thess 4,3; vgl. Eph 1,4)» (LG Nr. 39).

Als zweites muss das «in der Kirche» unterstrichen werden. Der Text des Konzils spricht zwar in der Folge vor allem von der persönlichen, je nach Stand verschieden zu gestaltenden Heiligung; der Ausgangspunkt des Kapitels war jedoch die Heiligkeit der ganzen Kirche als solcher: «Es ist Gegenstand des Glaubens, dass die Kirche, deren Geheimnis die Heilige Synode vorlegt, unzerstörbar heilig ist» (LG Nr. 39). Sinngemäß haben denn auch einige Konzilsväter verlangt, das Kapitel über die allgemeine Berufung zur Heiligkeit unmittelbar auf jenes über das Volk Gottes folgen zu lassen oder es gar in jenes zu integrieren – ein Begehren, dem schließlich aus redaktionellen Gründen nicht Folge gegeben wurde. Die gewünschte Textumstellung wäre jedoch zweifellos sachlich richtig gewesen. Denn wie im Ersten Bund das ganze Volk als Gottes Eigentum ein «heiliges Volk» war, so ist auch das neue Volk Gottes als ganzes «ein auserwähltes Geschlecht, eine königliche Priesterschaft, ein heiliger Stamm, ein Volk, das sein besonderes Eigentum wurde» (1 Petr 2,9 mit Zitat von Ex 19,5-6 und Jes 43,20).

## II

Daraus ergibt sich eine wichtige Folgerung. Heiliges, gottgeweihtes Leben ist niemals eine Privatangelegenheit, sondern seinem Wesen nach ein Leben in Gemeinschaft – zunächst und grundlegend in der Gemeinschaft der Kirche. Die Gemeinschaft als solche ist «heilig» und tut in ihrem Sein und Handeln die Heiligkeit Gottes kund. Der Text des Petrusbriefes fährt denn auch fort: «...damit ihr die großen Taten dessen verkündet, der euch aus der Finsternis in sein wunderbares Licht gerufen hat. Einst wart ihr nicht sein Volk, jetzt aber seid ihr Gottes Volk; einst gab es für euch kein Erbarmen, jetzt aber habt ihr Erbarmen gefunden» (1 Petr 2,9-10 mit Zitat von Hos 1,6.9; 2,3.25).

Der Urgemeinde in Jerusalem, so wie sie in der Apostelgeschichte idealtypisch beschrieben wurde, war dies bewusst. In ihrer Lebensform lebte sie die neue Form von Gemeinschaft vor, die Jesus Christus mit seiner Botschaft vom Herannahen des Gottesreiches angekündigt hatte, und die durch seine Auferstehung und durch die Geistsendung an Pfingsten möglich geworden ist. So nimmt das Leben der Urgemeinde gewissermaßen das «neue Jerusalem» vorweg, welches dann die Apokalypse ankündigen wird. Damit ist es für alle Zeiten zum Urbild christlicher Heiligkeit geworden.

Die Lebensform der Urgemeinde wird in der Apostelgeschichte mit Nachdruck dreimal beschrieben, sozusagen in einer Art Zoom-Verfahren. Zuerst nur kurz und andeutend in einem einzigen Satz: «Sie hielten an der Lehre der Apostel fest und an der Gemeinschaft, am Brechen des Brotes und an den Gebeten» (Apg 2,42). Gleich darauf wird dann näher ausgeführt, was mit dem «Festhalten an der Gemeinschaft» gemeint war: «Alle, die gläubig geworden waren, bildeten eine Gemeinschaft und hatten alles gemeinsam. Sie verkauften Hab und Gut und gaben davon allen, jedem so viel, wie er nötig hatte. Tag für Tag verharrten sie einmütig im Tempel, brachen in ihren Häusern das Brot und hielten miteinander Mahl in Freude und Einfalt des Herzens. Sie lobten Gott und waren beim ganzen Volk beliebt. Und der Herr fügte täglich ihrer Gemeinschaft die hinzu, die gerettet werden sollten» (Apg 2,44-47).

Nach seinem Bericht über einen ersten Widerstand, auf den die Urgemeinde stieß (Petrus und Johannes werden vor den Hohen Rat zitiert), zeigt der Verfasser der Apostelgeschichte schließlich noch einmal ausführlich auf, was in seinen Augen das wichtigste Kennzeichen dieses neuen Lebensstiles war: «Die Gemeinde der Gläubigen war ein Herz und eine Seele. Keiner nannte etwas von dem, was er hatte, sein Eigentum, sondern sie hatten alles gemeinsam. Mit großer Kraft legten die Apostel Zeugnis ab von der Auferstehung Jesu, des Herrn, und reiche Gnade ruhte auf ihnen allen. Es gab auch keinen unter ihnen, der Not litt. Denn alle, die Grundstücke oder Häuser besaßen, verkauften ihren Besitz, brachten den Erlös und legten ihn den Aposteln zu Füßen. Jedem wurde davon so viel zugeteilt, wie er nötig hatte» (Apg 4,32-35). Darauf folgt der Bericht über den Betrug des Hananias und seiner Frau Saphira, zu denen Petrus bezeichnenderweise sagt: «Hätte es nicht dein Eigentum bleiben können, und konntest du nicht auch nach dem Verkauf frei über den Erlös verfügen?» (Apg 5,4). Die urchristliche Gütergemeinschaft war keine Zwangsverordnung.

Was war sie dann? Sie war zweifellos das auffälligste Kennzeichen des jungen Gemeindelebens; doch es ging da nicht um ein Armutsideal und auch nicht darum, sich seiner (vergänglichen und «weltlichen») Güter zu entledigen. Ebenso wenig ging es um ein kommunistisches Gleichheitsideal. Es handelt sich vielmehr um ein geschwisterliches Teilen, bei dem

jener, der mehr besitzt, die Bedürftigeren an seinen (gottgeschenkten) Gütern teilhaben lässt. Der handlungsleitende Wert hieß «an der Gemeinschaft festhalten», was nicht erlaubt, dass man Bedürftigkeit neben Überfluss bestehen lässt. Die anderen Orte des Festhaltens an der Gemeinschaft sind das gemeinsame Mahl beim Brechen des Brotes, das gemeinsame Gebet im Tempel und nicht zuletzt das Festhalten an der Lehre der Apostel.

Andere neutestamentliche Quellen, namentlich die Paulusbriefe, verdeutlichen uns das «Festhalten an der Gemeinschaft» weiter. Nicht nur innerhalb der einzelnen Gemeinde gab es ein geschwisterliches Teilen der materiellen Güter, sondern auch zwischen den verschiedenen Gemeinden. Paulus hat einen schönen Teil seiner kostbaren Zeit damit zugebracht, Gelder zu sammeln für die Urgemeinde in Jerusalem, die vielleicht gerade durch die Gütergemeinschaft in finanzielle Bedrängnis geraten war. «Es geht nicht darum, dass ihr in Not geratet, indem ihr anderen helft; es geht um einen Ausgleich. Im Augenblick soll euer Überfluss ihrem Mangel abhelfen, damit auch ihr Überfluss einmal eurem Mangel abhilft» (2 Kor 8,13-14). Auch Unregelmäßigkeiten in der Mahlgemeinschaft und in der Gebetsgemeinschaft tadelt Paulus in den Korintherbriefen.

Aus diesen Briefen erfahren wir auch, dass es in Korinth schon vor dem Jahr 54 n. Chr. eine Gruppe von Jungfrauen und wohl auch von «Aszeten» gab, d. h. von Menschen, die um Christi willen auf die Ehe verzichteten – vielleicht auf Grund einer Anregung des Paulus, der «wünschte, alle Menschen wären unverheiratet wie er» (1 Kor 7,7). So weit wir dies aus anderen frühchristlichen Quellen ersehen können,<sup>1</sup> lebten diese ehelosen Christen zunächst nicht in eigenen Gemeinschaften, sondern schlicht als Mitglieder der einen Christengemeinde.

Gütergemeinschaft, Mahlgemeinschaft und eine Tendenz zur Ehelosigkeit sind die phänomenologisch-kulturell auffälligsten Züge der jungen Christengemeinden, während sie sich im übrigen nicht von der Gesellschaft absonderten, in der sie lebten. Auch das geht aus den Paulusbriefen und wird vom *Brief an Diognet* ausdrücklich betont: «Die Christen sind weder durch Heimat noch durch Sprache und Sitten von den übrigen Menschen verschieden. Sie bewohnen nirgendwo eigene Städte, bedienen sich keiner abweichenden Sprache und führen auch kein absonderliches Leben... Sie bewohnen Städte von Griechen und Nichtgriechen, wie es einem jeden das Schicksal beschieden hat, und fügen sich der Landessitte in Kleidung, Nahrung und in der sonstigen Lebensart, legen aber dabei einen wunderbaren und anerkanntermaßen überraschenden Wandel in ihrem bürgerlichen Leben an den Tag...»<sup>2</sup>

## III

Als «Vita apostolica», Leben wie zur Zeit der Apostel, ist die Lebensform der Urgemeinden für die nachfolgenden Entwicklungen maßgebend geworden.<sup>3</sup> In den verschiedenen Formen, die das gottgeweihte Leben im Lauf der Jahrhunderte angenommen hat, ging es im Grunde immer darum, die Lebensform der Urkirche unter veränderten Zeitumständen neu zu beleben.

Eine Konstante in diesen reichen und phantasievollen Entfaltungen ist neben dem Verzicht auf eigenen ausschließlichen Besitz und auf die Ehe immer die Sorge um ein Gemeinschaftsleben. Dies nicht nur, weil «Heiligkeit», Christusnähe zunächst und vor allem der Kirche als Gemeinschaft zukommt, sondern auch, tiefer gesehen, weil ein evangeliumsgemäßes Leben vor allem ein Leben der Liebe ist. Die geschwisterliche Liebe aber setzt notwendig immer die eine oder andere Form von Gemeinschaft voraus. Man kann die Suche nach der jeweils passenden Form von Gemeinschaft geradezu als Achse der Entfaltung der verschiedenen Formen gottgeweihten Lebens betrachten.

Ein erster Schritt in dieser Entfaltung scheint zwar dem eben Gesagten zu widersprechen: der Auszug des Einsiedlers Antonius (und mit ihm und nach ihm zahlreicher anderer Eremiten) in die Wüste. Und doch war dieser Rückzug aus einer noch von heidnischen Idealen bestimmten Gesellschaft und aus Christengemeinden, die nach der Märtyrerverzeit mehr und mehr verweltlichten, keineswegs ein Rückzug aus der Gemeinschaft der Kirche, und er bedeutete auch kein sich Zurückziehen in rein persönliche Kontemplation und Aszese. Die Wüste bot sich damals vielmehr als der einzige Ort an, wo die Aufforderung des Evangeliums, alles zu verlassen, noch im Vollsinn gelebt werden konnte. Deshalb hielten jene, die diesem Ideal nachleben wollten, untereinander nicht nur geistige Freundschaft, sondern auch eine enge Verbindung; ja, der Einsiedler Antonius begab sich wiederholt in die «Welt» zurück, um sich um die Belange der Christengemeinden zu kümmern.<sup>4</sup>

So erstaunt es nicht, dass in der Wüste bald Klostersgemeinschaften entstanden und dass das Eremitentum mehr und mehr vom Zönotentum abgelöst wurde. In diesem Kontext trat dann auch das dritte kennzeichnende Element eines gottgeweihten Lebens hervor: der Gehorsam gegenüber einem geistlichen Vater als Ausdruck der Einheit und der Gemeinschaft in der Kirche.

Die folgenden Entwicklungen sind allgemein bekannt und brauchen hier nur kurz erinnert zu werden. Zunächst begannen Priester in Gemeinschaft mit ihrem Bischof (Augustinus) zu leben, und daraus entstanden die Gemeinschaften von Regularklerikern. Dann entstanden die durchstruk-

turierten Klostergemeinschaften eines Basilius und Benedikt und die von ihnen abkömmlichen Mönchsorden. Schließlich die neuen und flexibleren Gemeinschaftsformen der Bettelorden und der apostolischen Ordensgemeinschaften der Neuzeit. Einen Zielpunkt hat diese Entwicklung in unserer Zeit mit dem Aufkommen der Säkularinstitute oder «Weltgemeinschaften» erreicht, wo die äußeren Zeichen der Gemeinschaft und das gemeinsame Wohnen weitgehend aufgegeben, die innere geistliche und geistige Gemeinschaft jedoch umso intensiver gepflegt werden. Auch die in der Folge des zweiten Vatikanums wieder neu belebte Jungfrauenweihe soll nicht der Gründung eines «Ich-Klosters» dienen, sondern durch die enge Bindung an den Ortsbischof verstärkt in die Gemeinschaft der Kirche integrieren.

#### IV

Im Blick auf unsere gegenwärtige kirchliche Lage drängt sich darüber hinaus eine weitere Beobachtung auf. Nach dem Konzil herrschte vor allem in den deutschsprachigen Ländern die Vision vor, die Pfarreien selbst müssten zu lebendigen «Gemeinden» umgebildet werden, zu Verkörperungen der Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen. So erklärte beispielsweise die gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland: «Aus einer Gemeinde, die sich pastoral versorgen lässt, muss eine Gemeinde werden, die im gemeinsamen Dienst aller und in unübertagbarer Eigenverantwortung jedes Einzelnen gestaltet.»<sup>5</sup> Man suchte dabei bewusst eine Annäherung an das Modell der Urgemeinde in Jerusalem, allerdings ohne die dafür kennzeichnende Gütergemeinschaft. Die Erfahrung der letzten dreißig Jahre hat jedoch gezeigt, dass diese Vision weitgehend Vision bleiben musste, weil es sich als unmöglich erwies, «Pfarreien in Gemeinden überzuführen».<sup>6</sup>

Im gleichen Zeitraum war aber auch die gegenteilige Erfahrung zu machen, dass sich nämlich mehr und mehr Gläubige überpfarreilich in neuen Gemeinschaften zusammenschlossen. Diese so genannten «kirchlichen Bewegungen» zeigen meistens nicht nur ein ausgeprägtes kirchliches Gemeinschaftsbewusstsein; sie tragen vielfach auch Züge des traditionellen gottgeweihten Lebens, z.B. in verschiedenen Formen des geschwisterlichen Teilens. Nicht wenige Bewegungen werden denn auch in ihrem Kern von einem Säkularinstitut getragen. In den Pfarrei dagegen finden sich die der gleichen kirchlichen Bewegung zugehörigen Gläubigen gruppenweise zusammen. Diese Kleingruppen werden oft als «Spaltpilze» bezeichnet; in Tat und Wahrheit sind sie jedoch vielmehr als Ferment des Pfarreilebens anzusprechen.

Am Horizont beginnt sich so eine neue Perspektive abzuzeichnen, sowohl für das Pfarreileben wie für das gottgeweihte Leben. Die Pfarrei wird

nach einem Ausdruck Papst Johannes Pauls II. mehr und mehr zu einer «Gemeinschaft aus Gemeinschaften». Der Ort der primären kirchlichen Sozialisation ist jetzt schon für die meisten Gläubigen nicht mehr die Pfarrei, sondern eine andere kirchliche Gemeinschaft. In den ersten zwei Dritteln des vorigen Jahrhunderts waren dies die Vereine, jetzt werden es mehr und mehr die Bewegungen oder Basisgruppen. Diesen gegenüber übt die Pfarrei nicht nur eine Dachfunktion aus; sie ist vielmehr der Lernort einer «innerkirchlichen Ökumene», d.h. der Gemeinschaft (Communio) unter verschiedenen kirchlichen Gemeinschaften.

Für das gottgeweihte Leben dagegen zeichnet sich die Perspektive ab, dass die kirchlichen Bewegungen als neue Form mehr und mehr neben die alten Orden und die neueren Säkularinstitute treten werden, und dass sich so der Geist (wenn auch nicht die kanonische Form) des gottgeweihten Lebens mehr und mehr in den Alltag nicht weniger Christen ausdehnt, mit einer äußerlich noch lockeren Gemeinschaftsbindung als in den Säkularinstituten. Denn in den kirchlichen Bewegungen leben gerade die beiden Grundzüge des archetypischen urchristlichen Lebens wieder auf: die starke innere Einbindung in eine Gemeinschaft und das geschwisterliche Teilen in verschiedenster Form. Deshalb sollten wir heute statt von einem Rückgang des gottgeweihten Lebens eher vom Aufkommen neuer Ausdrucksformen dieses Lebens sprechen.

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Justin, Apologia 1,15; Tertullian, Apologeticum 40; Ignatius von Antiochien, An die Smyrnioten, 13)

<sup>2</sup> Brief an Diognet, Kap. 5 (Bibliothek der Kirchenväter Bd. 12, S. 165)

<sup>3</sup> Zum Begriff der «vita apostolica» vgl. René Carpentier, art. États de vie, in: Dict. de Spiritualité, IVb (Paris 1961, col. 1406-1428 und Karl Suso Frank, art. Perfection. III. Moyen Âge, op.cit., XIIa, col.121-1123. Dem erstgenannten Artikel meines ehemaligen Lehrers verdanke ich zahlreiche Anregungen.

<sup>4</sup> Dass die «Vita Antonii» diesen Gemeinschaftsbezug des Eremitentums deutlich herausstellt, hat vor allem LOUIS BOUYER in seiner wegweisenden Auslegung aufgezeigt (*La vie de saint Antoine*. Saint-Wandrille 1950).

<sup>5</sup> *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Offizielle Beschlüsse*. Freiburg i.Br. 1976, 602.

<sup>6</sup> Vgl. zum Ganzen DIETER EMEIS, *Ermütigung durch realistische Visionen. Eine Fortschreibung der Praktischen Theologie der Gemeinde*, in: FRANZ ANNEN (Hrsg.), *Salz der Erde. Die Kraft des Evangeliums in unserer Zeit*. Zürich 2003, 137-156; cit. S. 144.

HANS URS VON BALTHASAR

## ZUR THEOLOGIE DES ORDENSGELÜBDES

Eine doppelte Entschuldigung muss am Anfang dieser sehr bescheidenen Ausführungen stehen: eine Sitzung an der Religiösenkongregation für die Theologie der Säkularinstitute hindert mich leider, persönlich anwesend zu sein. Das zweite ist schlimmer: fünf Wochen angestrebter Arbeit in Rom für die internationale Theologenkommission und für die Bischofssynode, die zudem eine Woche länger gedauert hat als vorgesehen, haben mir keinerlei Zeit gelassen, die dringend nötigen Studien vorzunehmen, die diesem Referat hätten vorausgehen müssen; sodass ich Ihnen nur ein paar vom Zaun gerissene, historisch wie theologisch nicht abgesicherte und untermauerte Gedanken vorlegen kann. Erwarten Sie also nichts Originelles, sondern bestenfalls die Bestätigung dessen, was Ihnen geläufig ist, was aber unter den heutigen Umständen neu zu bedenken sich lohnt. Voraussenden möchte ich noch, dass ich mir erlaubt habe, das mir gestellte Thema: «Zur Theologie der Ordensgelübde» abzuändern in «Zur Theologie des Ordensgelübdes». Wenn der Mensch auch, wie sich gleich zeigen wird, mancherlei Einzelgelübde ablegen kann, zum Beispiel ein Jahr lang kein Fleisch zu essen u. dgl., so kann er sich doch nur einmal und in einem ungeteilten Akt Gottes ganz hinweihen, welcher Akt zwar die diversen Aspekte seines menschlichen Lebens einschließt und insofern eine Vielfalt zeigt, aber als Akt diese Vielheit gerade zur Einheit des Holokaustums zusammenrafft, somit von ihrer Vielheit keinesfalls selber geteilt und vervielfältigt wird.

Wir müssen im Folgenden von einem gewissen Vorverständnis in den Menschheitsreligionen ausgehen, einerseits um zu erkennen, dass das christliche Gelübde im geschöpflichen Wesen des Menschen einen Ansatzpunkt hat (anders wäre es kein menschlicher Akt und gar nicht zu vollziehen), dass es aber trotz dieser Verwurzelung ebenso einzigartig bleibt wie das Faktum

*HANS URS VON BALTHASAR, 1905 in Luzern geboren, gestorben 1988 in Basel. Priester 1936. 1987 Verleihung des Wolfgang Amadeus Mozart-Preises in Innsbruck. Ernannter Kardinal 1988. Mitbegründer dieser Zeitschrift. Gilt als einer der bedeutendsten Theologen des 20. Jahrhunderts. – Bei diesem Beitrag handelt es sich um einen Vortrag an einer Tagung von Novizenmeistern monastischer Gemeinschaften, Engelthal, 16.-20.11.1971.*

der Menschwerdung Gottes in Christo selbst, was in einem zweiten Gedankengang über das Neue Testament bedacht werden soll. Dann sollen ein paar kurze Hinweise auf die kirchengeschichtliche Entwicklung folgen, und schließlich die Problematik des Verhältnisses zwischen der totalen und unteilbaren Lebenshingabe an Christus und der besonderen Artikulierung der verschiedenen «Räte», insbesondere der klassischen drei von Armut, Enthaltensamkeit und Gehorsam erörtert werden.

*1. Zum Vorverständnis: religiöse Hingabe (devotio), Weihe (consecratio), Gelübde (votum) im vorchristlichen Raum*

Wenn das Mysterium der Erwählung Gottes im Anruf Jesu Christi zu dessen besonderer Nachfolge auch einmalig ist, und deshalb keine vorliegenden Begriffe hinreichen, um es zu fassen, weder personale noch soziale, weder religiöse noch rechtliche, so sind diese Begriffe christlich doch keineswegs gleichgültig: einmal weil Gott in Christus wahrhaft Mensch geworden ist und weil er eine Kirche gestiftet hat, die als sichtbare Gemeinschaft soziologisch und rechtlich beschreibbare Aspekte hat, und ferner, weil der angerufene Mensch zu einem Akt der Hingabe aufgefordert wird, der bei aller Getragenheit durch die Gnade ein echt menschlicher Akt, vielleicht der menschwürdigste aller menschlichen Akte ist.

Die heidnischen Religionen wie das Alte Testament kennen eine Anzahl von Verhaltensweisen der Gottheit gegenüber, die im fundamental religiösen Verhältnis des Geschöpfes zu Gott wurzeln und deshalb vom Christentum nicht abgeschafft, sondern in einer überschwenglichen Art erhöht und vollendet werden. Lassen wir die Opferung einzelner Gegenstände außer Acht, die zur Verehrung oder Versöhnung der Gottheit oder zur Unterstützung einer Bitte erfolgt, und wenden wir uns sogleich dem totalen Akt zu, worin ein Mensch sein ganzes Dasein der Gottheit hingibt (devotio) und sich in dieser Hingabe von der Gottheit angenommen, «geweiht» weiß (consecratio). An sich sind diese beiden Akte verschieden: im ersten erfolgt ein Angebot, im zweiten wird dieses Angebot angenommen: nur Gott selbst kann «weihen», in den göttlichen Bezirk einbeziehen. Aber sowohl im heidnischen wie im alttestamentlichen Bezirk gehen beide Begriffe beinahe bruchlos ineinander über, und zwar deshalb, weil die Gottheit in ihrer Selbstoffenbarung die göttliche Sphäre dem Menschen immer schon zugänglich gemacht hat, und zwar nicht primär in einem rein privaten Verhältnis zu Einzelnen, sondern in einer öffentlichen, sozialen, volkhaften Religion, so dass der Hingabe und Weihe immer auch irgendeine soziale und rechtliche Dimension eignet. Über die von der Gottheit je schon hergestellte Beziehung und Brücke kann der Mensch durch eine verzichtende Handlung tote oder lebendige Gegenstände, aber auch sich selber aus dem

weltlichen Bereich in den göttlichen hinübergehen lassen, wo sie dann als geweihte, «heilige» (hebr. qados) dem weltlichen Bereich entzogen sind; sie gehören der Gottheit.

Der Begriff «votum» kann, auf dieses Geschehen der religiösen Übergabe bezogen, sehr verschiedene Schattierungen aufweisen. Im griechischen Raum (bis zu den Kirchenvätern) ist «euchē» vorwiegend ein spontanes, aber allgemeines Angebot an die Gottheit, zumeist im Blick auf eine erhoffte Gunst hin; das Angebot wird, falls die Gunst gewährt wird, irgendwie nach dem Ermessen des Begünstigten aufgeführt. Bei den mehr juristisch denkenden Römern erhält das von ihnen viel praktizierte «votum» präzisere Rechtsform: durch das Gelübde, das vor allem als ein «Versprechen» verstanden wird, entsteht ein Band zwischen dem Menschen und der Gottheit: erhält der Mensch die erbetene Gunst, so ist er zum Entrichten der Schuld «verurteilt» (reus oder damnatus voti).

Im Alten Bund werden zahlreiche Gelübde gemacht, sie werden als gottgefällige Akte empfohlen (Ps 65,13; vgl. 66; 60; 64; Joel 2,15; Am 4,5; Jon 2,10; Is 19,21 *usf.*). Aber die Weisheitsbücher warnen auch vor deren Missbrauch (Spr 20,25; Koh 5,3-5; Wh 13,17; Sir 35,14). Es gibt eine große Zahl gesetzlich geforderter oder freiwilliger, öffentlicher und privater, aber vom Gesetz überwachter Gelübde (Lev 27). Was Gott hingegeben wird, gilt damit schon als «geweiht». – Im «großen Gelübde» des Nasiräats (Num 6,1-21) geht das Einzelgelübde bereits in eine umfassende Lebensweihe an Jahwe über; eine solche «Weihe» konnte unter Umständen dem Kind schon von Geburt an auferlegt werden (Ri 13; 1 Sam 1,11; in einer Analogie dazu: Lk 1,15); man findet es noch zur Zeit des Neuen Testaments (Apg 21,24; ev. 18,18), wo es als eine Art gesetzliche Vorstufe für die christliche Lebensweihe verstanden werden kann (*s.u.*).

Der Begriff «Gelübde» hat im Alten Testament die Momente der Hingabe und des Versprechens in sich; die «Annahme» («Weihe») durch die Gottheit brachte ihn in die Nähe des Begriffs «Opfer». Im Unterschied zum Gelübde wird durch den «Schwur» das Geschworene nicht eigentlich «geweiht», das heißt nicht der Sphäre Gottes überantwortet.

## *2. Der Nachfolgeruf Christi und der Nachfolgeakt des gerufenen Menschen im Neuen Testament*

Allem Früheren gegenüber ist der besondere Ruf Christi zur Nachfolge im Neuen Testament etwas Neues und völlig Singuläres, 1. sofern hier der Mensch Jesus mit einer geradezu göttlichen Autorität verlangt, dass einer sein ganzes Dasein auf Gedeih und Verderb auf ihn, Jesus, setzt (vgl. den Nachweis bei Martin Hengel: *Nachfolge und Charisma*, 1968). Und 2. sofern die Existenz Jesu durch seinen Tod und seine Auferstehung in den

Neuen Äon hinüberführt und den besonders Berufenen somit auch in einer besonderen Weise in diesem Neuen Äon verwurzelt. Daraus ergeben sich mehrere Folgerungen.

1. Sofern Jesu ganze Existenz das letzte, alles zusammenfassende unwiderrufliche Heilswort Gottes an die Menschheit ist, kann auch der auf Jesu Ruf antwortende Akt des Menschen, der das in Jesus gekommene Heil ergreifen soll, nur ein endgültiger, unwiderruflicher, die ganze Existenz einschließender eschatologischer Akt sein (Mt 8,19ff; Lk 9,62). Er ist Selbsthingabe ohne Rückweg (Joh 6,68) als Gehorsam gegenüber dem erwählenden Ruf, wie immer Entschluss und Tat sich näherhin gestalten mögen. Diese Berufung und ihre Beantwortung wird im Evangelium unmissverständlich konkret an den Zwölfen demonstriert, die dann aber sogleich als exemplarisch, gleichsam archetypisch für weitere besondere Berufungen und besondere Nachfolgeweisen hingestellt werden, ja, in einer Erweiterung von dieser konkreten Mitte aus, für jede Form christlicher Berufung und Nachfolge.

2. Grundlegende Elemente des archetypischen Ereignisses sind:

a) negativ die restlose Preisgabe aller hindernden Rückbindungen an die Bezüge des «alten Äons»: «Alles verlassen» Mt 19,29f, wobei dieses «alles» verschieden verdeutlicht werden kann: Lk z.B. fügt zu «Vater, Mutter, Kind, Acker» noch «Weib» hinzu: 18,30.

b) positiv das Setzen auf die Person, den Willen, das Schicksal Jesu allein, in einem Gehorsam, der folgerichtig zum «Verlieren des Lebens», konkret zum «Kreuztragen» führen wird (Mt 16,24).

c) Dies alles nicht je einzeln, privat, sondern in einer neuen, von Jesus selbst gestifteten Gemeinschaft: «Und er machte aus ihnen (die) Zwölf, dass sie mit ihm sein ...» (Mk 3,14). Alles, was später christliche Berufung und Nachfolge sein wird, wird von hier aus eine soziale (und damit auch irgendwie soziologisch-rechtliche) Seite haben.

3. Der besondere Charakter dieses Rufes und dieser Antwort muss noch näherhin beschrieben werden.

Sofern die radikale Nachfolgeforderung Jesu – im Unterschied zu den nichtchristlichen Religionen – nicht von der Initiative des Menschen, sondern von Jesu persönlicher Freiheit ausgeht und den Angeredeten im Zentrum seiner Freiheit trifft, kann sie nicht auf ein allgemeines «Gebot» oder «Gesetz» zurückgeführt werden. Wie soll man sie bezeichnen? Wenn man auf den Fall des Jünglings blickt, der sich selber zu einem vollkommeneren Weg anbietet (Mt 19,16ff), oder wenn die Fassungskraft des Menschen als solche in Betracht gezogen wird (Mt 19,11f; vgl. 1 Kor 7,25ff), so liegt es nah, im Gegensatz zu «Gebot» von einem «Rat» zu sprechen. Andererseits aber

ist die von Jesus angesprochene menschliche Freiheit zentral angefordert, aus ihrem Belieben herauszutreten und sich für den Ruf (der Gnade ist) gehorsam zu entscheiden. Hier wird die Bezeichnung «Rat» unzulänglich. Die das ganze Leben der erwählten Jünger aus den Angeln hebende Anforderung Jesu ist total und fordert totale Antwort, darin ist er sicher mehr als ein «Rat». Erst recht ist er mehr als ein materiell begrenzter Rat – zum Beispiel zur Jungfräulichkeit, aber nicht zum Gehorsam –, er differenziert jene einzelnen Sachgebiete noch nicht, die man später als «evangelische Räte» unterschieden hat.

Andererseits erwartet der Ruf vom Menschen eine freie Antwort, aber eine solche, die sich in einem einzigen endgültigen Akt zusammenrafft, um sich als Freiheit zu überantworten. Die angeforderte Freiheit kann sich somit nicht gleichzeitig als Freiheit behalten wollen, etwa um sich innerzeitlich je neu zur Hingabe entschließen zu können, als ob dieser Vorbehalt der Freiheit zu eigener späterer Verwendung vollkommener wäre als ihre einmalige Drangabe in einem bedingungslosen Jawort. So verstanden kann der endgültige Hingabeakt sich im Begriff «Gelübde» ausdrücken, sofern dieses die Gesamtexistenz umfasst wissen will. Dies hindert die Großmut der Freiheit sowenig, dass es ihr vielmehr den adäquatesten Ausdruck verleiht, Thomas von Aquin sagt richtig: «Der Mensch kann Gott sein Gesamtleben nicht in einem einzigen Akt übergeben, weil es nicht auf einmal, sondern im zeitlichen Nacheinander gelebt wird. Deshalb kann er Gott sein gesamtes Leben nicht anders darbringen als durch die Bindung in einem Gelübde» (S.Th. IIa IIae 186,6 ad 2). Und ferner: «Der Mensch hat nichts, was ihm teurer wäre als seine eigene Freiheit. Gerade diese aber will er in die Verfügung des Herrn übergeben, dem er nachfolgt» (ebd. Ad 3). Thomas macht sich die Worte Augustins zu eigen (Epist 127): «Selige Nötigung, die zum Besseren hin nötigt». Wären wir endgültig im neuen Äon etabliert, so könnten wir gefahrlos auf unsere dauernde Spontaneität freier Hingabe abstellen (wie manche kirchliche Gemeinschaften ohne Gelübde es zu tun versuchen); aber da wir im schmerzlichen Übergang zwischen dem alten und dem neuen Äon leben, ist es sachgemäß, unseren Entschluss, im neuen Äon eingewurzelt zu sein, durch eine Bindung zu festigen, die uns hindern soll, in den alten zurückzufallen. Thomas steht deshalb nicht an, die Ganzhingabe der Apostel in ihrer Intention als eine faktische Gelübdeablegung zu bezeichnen: «Apostoli autem intelliguntur vovisse pertinentia ad perfectionis statum quando Christum relictis omnibus sunt secuti» (IIa IIae 88,4 ad 3). Und diese Hingabe muss neutestamentlich endgültig sein: «Der Herr hat gesagt, dass es zum vollkommenen Leben gehört, Ihm nicht bloß irgendwie zu folgen, sondern so, dass man nicht mehr zurückgehen kann», vgl. Lk 9,62, Joh 6,67f). «Diese Unbewegbarkeit (immobilitas) der Nachfolge Christi aber wird durch das Gelübde festgemacht» (IIa IIae 186,6 ad 1). Hier

übersteigt der Begriff «Gelübde» alle sonstigen Bedeutungen des Wortes, außerchristliche wie christliche. Er meint ein Treuegelöbniß fürs Leben Christus gegenüber, wie das schon 1 Tim 5,12 anzudeuten scheint, wie es jedenfalls in der Folge gedeutet wird.

4. Zwischen der Berufung zum christlichen Leben aufgrund der Taufe und dem besonderen Ruf zur engeren Nachfolge besteht ein Unterschied, der als Tatsache gemäß Schrift und Tradition unleugbar ist, auch wenn die Grenzen zwischen den beiden Formen der Nachfolge im konkreten Leben vielfältig und verschieden verlaufen können. «Lumen Gentium» 42 gibt einen Hinweis, wenn es sagt, dass alle Christen zum Martyrium grundsätzlich *bereit* sein müssen (und entsprechend zu einem Leben der Nachfolge in den evangelischen Räten, von denen gleich anschließend die Rede ist), dass aber die «Berufung» zu diesem «höchsten Zeugnis der Liebe» nur «einigen wenigen gegeben wird». Wie sich keiner selbst das Martyrium herausnehmen kann, so kann keiner sich in die Schar der eigens berufenen Jünger eindringen, wie aus der Abweisung der Bitte des geheilten Geraseners durch Jesus ersichtlich wird (Mk 5,18f par). Deshalb ist auch die Antwort des Menschen auf einen besonderen Ruf zu unterscheiden von dem, was man in einem weiteren Sinn als «Taufgelübde» bezeichnen kann – auch wenn sie selbstverständlich darauf gründet und die Aktuierung der grundsätzlichen Bereitschaft zu jeder Nachfolge besagt –, sowie von dem allgemeinen Vorsatz, als guter Christ seinem Stand gemäß zu leben (was früher öfter auch als «Gelöbniß» bezeichnet wurde, vgl. die «vota communia» bei Augustin, und die «vota necessitatis» bei den Kanonisten und Theologen des Mittelalters). Solche Vorsätze können sich christlich auch in den Formen einzelner Gelübde aussprechen, wie sie schon im Alten Testament üblich waren, haben dann aber nichts mit der Weihe des ganzen Lebens zu tun, die wir hier behandeln.

### 3. Kurze Bemerkungen zur Form der Lebensweihe in der Kirchengeschichte

Die Unwiderruflichkeit der eschatologischen Lebenshingabe (*devotio*), die im öffentlichen Raum der Kirche als solche erkannt und anerkannt wird, bekommt durch diese Anerkennung und kirchliche Vermittlung den Charakter einer Weihe (*consecratio*). Damit erhält sie auch, klar ausgesprochen oder implizit, einen rechtlichen Aspekt im Raum der Kirche als geordneter Körperschaft. Es ist keineswegs erfordert, dass diese Hingabe und Weihe von Anfang an die – von anderswo vorgeprägte, und in mancher Hinsicht auch vorbelastete – Form eines «Gelübdes» angenommen haben muss. Schon bei Klemens von Rom (38,2), deutlicher bei Ignatius (*ad Polyc.* 5,2) erscheint jungfräuliches Leben als eine Art dauerhafter, kirchlich anerkannter «Stand», die Apologeten unterstrichen die Lebensdauer (Justin 1 Apol. 15), den «Wunsch, dadurch Gott geeinter zu sein» (Athenagoras *Leg c* 33),

Klemens von Alexandrien spricht vom «Vorsatz dessen, der sich selbst verschnitten hat, so zu verharren, ohne abzufallen» (Strom. 3 c 12). Bei Cyprian ist die «lebenslängliche (semel) Hinweihung an Christus» und deren Anerkennung durch die amtliche Kirche bereits traditionelle Gegebenheit (De hab. virg. 4; Ep. 4,4-5). Das «große Gelübde» des Nasiräats, womit man «sich Jahwe angelobt», wird auf die Jungfräulichen übertragen (Ps-Klemens, Ad Virg. 2; PG 1,438; Methodius, Conviv., öfter).

Wenn das ägyptische Mönchtum zunächst alles auf die «Weltentsagung» (apotaxia) setzt und keine besondere Gelübdeformel kennt, ja von solchen Formeln abrät (Pallad. Hist. Laus. pro.; Cassian, Instit. Lib 4, c 33), so ist die Lebenshingabe deswegen nicht weniger ernst gemeint; bei Basilius dagegen wird die gewählte Lebensform (die unter anderem auch durch die späteren «drei Gelübde» gekennzeichnet war) gesamthaft unter ein Gelübde gestellt (Gr. Reg. 14; kl. Reg. 15). Im Westen spricht man von *propositum* oder *professio*, jeweils in der Öffentlichkeit vor Zeugen bzw. vor dem Abt abgelegt. Ist das Wort «*votum*» (auch bei Benedikt Reg. C 58: *coram omnibus promittat*) abwesend, so ist doch die Absicht der unwiderruflichen Selbsthingabe vollkommen ausgedrückt. Vgl. *Regula Magistri* 80,18ff die klassische Weiheformel: «*Ecce, Domine, cum anima mea et in paupertate mea quidquid mihi donasti tibi reconsigno et offero, et ibi volo ut sint res meae, ubi fuerit cor meum et anima, sub potestate tamen monasterii et abbatis, quem mihi, Domine, ad vicem tuam timendum praeponis ...*»

Dass dieses öffentliche, im Namen der Kirche entgegengenommene Versprechen im Mittelalter als «*votum monasticum*» bzw. «*religionis*» bezeichnet wurde, ändert am theologischen Gehalt nichts mehr. Entscheidend dagegen ist, dass noch bei Thomas der eschatologische Entschluss zur Christusnachfolge, bzw. zu der sie ausdrückenden *Gesamtlebensform*, als das eine, unteilbare «*votum*» gilt, während die Näherbestimmung der dieses Leben *inhaltlich* ausmachenden Momente eine weitere, davon zu unterscheidende Frage ist: «*Utrum requiratur ad perfectionem religionis quod paupertas, continentia et oboedientia cadant sub voto*» (scil. unico!): *Ila Ilae* 186 a 6.

#### 4. Inhaltliche Momente der Lebensweihe

Vom Evangelium her wurden oben (unter 2,2) die inhaltlich konstitutiven Elemente bereits angegeben. Die Unveränderlichkeit dieser Elemente schließt eine große Variabilität der Akzentgebungen nicht aus. Dabei lässt sich theologisch unterscheiden:

1) Eine Diversifizierung gemäß den verschiedenen von Christus seinen Nachfolgern zugewiesenen Charismen, die als solche auch je besondere Partizipationen an einem besonderen Mysterium seiner Existenz sein können, natürlich immer im Rahmen des Gesamtmysteriums, woran jeder Christ

teilhat. Unter diesem theologischen Gesichtspunkt lässt sich ein großer Teil der historisch gewordenen Gestaltungen des Nachfolgelebens betrachten: sie werden durch ihre geschichtliche Abfolge nicht relativiert, sondern behalten ihren Stellenwert in Beziehung auf das Gesamtmysterium des Herrn.

2) Trotzdem lässt sich eine gewisse Entwicklung vom Impliziten zum Expliziten betreffs der «drei evangelischen Räte» nicht rückgängig machen. Sie treten in der theologischen Reflexion als die beherrschenden inhaltlichen Momente immer klarer heraus. Sofern aber in den frühchristlichen Formen der Lebensweihe implizit alles Wesentliche schon eingeschlossen war, lässt sich höchstens von einem theoretischen, nicht von einem existentiellen Fortschritt reden. Dass die «*vita religiosa*» in ihrer historischen Ausgestaltung das *analogatum princeps* für die inhaltliche Darstellung des Nachfolgelebens sei, lässt sich theologisch nicht erweisen, auch Säkularinstitute können dieses Leben ebenso genuin verkörpern. Andererseits werden diese nicht hinter das bezüglich der «*evangelischen Räte*» theologisch Verdeutlichte zurückgehen können.

1. Die im endgültigen Nachfolge-Entschluss ergriffene Lebensweihe hat sich in der Kirche zuerst als «Stand» der Jungfräulichkeit dargestellt. Aber diese schließt die Verpflichtung ein, sich in allem der Gesinnung des «Himmelreiches» anzugleichen: «*Quicumque vir feminave propter regnum coelorum vera ac sine dolo intemeratae virginitati se devovere constituit, in omnibus regno coelorum coaptare seipsum tenetur*» (Ps-Clemens, Ep. 1 ad Virgines, c 1), dazu gehört unter anderem ein «*obsequium Domini sui permanentis*» (c 7), ein Gehorchen dem Heiligen Geist (c 9), ein intensives kirchliches Apostolat als *operarii fideles* (c 12-13), ein Gehorsam gegenüber dem kirchlichen Amt (Ep. 2, c 16). Cyprian zeigt den geweihten Jungfrauen, dass zur Schau gestellter Reichtum ihren Stand entehrt (er lehnt sich dafür weitgehend an Tertullian an), außerdem fordert er als Bischof von ihnen strengen Gehorsam (Ep. 4,5; vgl. *De op. Et elem.* 11-12; *De hab. virg.* 21). Sie leben im neuen Äon: «Was wir dereinst sein werden, das habt ihr schon angefangen zu sein» (ebd. 22).

2. In der *apotaxia* des frühen Mönchtums seit Antonius wird das «Alles verlassen», die Armut wörtlich genommen und von Basilius zu Benedikt (Reg. 33; vgl. Reg. Mag. c 87) über Bernhard zu Franz als ein zentraler Akt verstanden, oft in Rückbezug auf die Gütergemeinschaft der Urkirche. Diese «buchstäbliche» Befolgung ist der Hauptgrund für die Herausbildung des Vollkommenheitsideals als «Trennung von der Welt», die aber selbst wieder verschiedenste Formen annehmen konnte. In der Absage an die Welt war die Enthaltensamkeit wie selbstverständlich miteingeschlossen, und in den cönobitischen Gemeinschaften seit Pachomius der Gehorsam. Der eigentliche theologische Zugang zum Gehorsam liegt aber doch darin, dass

die Klostersgemeinschaft als Versuch einer Realisierung der vollkommenen Kirche und die Regel als deren geisthafter Inbegriff erscheint, die ihre inkarnierte Darstellung und Auslegung im geistlichen Vater gewinnt. Man gehorcht nicht einer irgendwie zufälligen Person, sondern derjenigen, die von der amtlichen Kirche dazu eingesetzt und bevollmächtigt ist (Reg. Mag. 93; vgl. die Einleitung von A. de Vogüé zur Règle du Maître I, Sources Chrétiennes 105, 1964, 110ff).

3. Von hier aus kann der Gehorsam in der Regula Benedicti c 58 als einziges besonderes Moment neben der «stabilitas» (als Sichtbarkeit des eschatologisch-  
endgültigen Entschlusses) und der «convers(at)io morum» (als Angleichung an die Gesinnung im Reich Gottes) in den Mittelpunkt treten, aber dem «Suscipe me Domine» des Kandidaten folgt sogleich dessen Absage an allen weltlichen Besitz und an die Verfügung über den eigenen Körper. Das wird von Innozenz III. in seinem Brief an den Abt von Subiaco (1202) sachgemäß so ausgelegt: «custodia castitatis et abdicatio proprietatis sunt annexa regulae monachali» (in den Dekretalen Gregors IX. De statu monachorum III 35 zitiert, vgl. Thomas, IIa IIae 186,7 sed contra), und damit ist auch die Formel des Aquinaten erreicht, der im Gehorsam das wesentlichste Mittel auf dem Weg der Nachfolge sieht, das Enthaltensamkeit und Armut einschließt. Dieser Gehorsam kann verschiedenste Schattierungen annehmen, je nachdem er im Rahmen eines vorwiegend buchstäblichen «Verlassen des alten Äons», somit innerhalb des Klosters als eines Modells von vollkommener Kirche gelebt wird, oder in der Weltoffenheit späterer apostolischer Orden, oder schließlich «mitten in der Welt» wie in den Säkularinstituten.

4. Es ist einerseits wahr, dass der Übergang von einer zentralen Betonung der leiblichen Jungfräulichkeit zu einer solchen der totalen Armut und schließlich des Gehorsams eine Vertiefung in der geistigen Auffassung des Inhalts des Nachfolgeaktes bedeutet. Andererseits lässt sich dieser Fortschritt nicht einseitig festlegen; es bleiben verschiedene Zentrierungen möglich, die alle den eschatologischen Entschluss zur Nachfolge bezeugen. So kann Jungfräulichkeit als positives Sichangeloben an Christus auch am meisten von der Intention des Nachfolgelübdes aussagen, desgleichen franziskanische, in einem bräutlichen Sinn verstandene Armut. Aber noch bleibt die Frage, ob diese drei Gebiete den Nachfolgeakt adäquat ausdrücken.

##### *5. Von der Kongruenz zwischen Form und Inhalt der Lebensweihe oder vom Verhältnis zwischen «Gelübde» und «Räten»*

1. Man kann von Kongruenz (DTC Art. Voeux de Religion, col. 3237), aber nicht von der Identität sprechen. Denn der Akt der Lebenshingabe als Antwort auf den Nachfolgeruf kann nur das hingeben, worüber der Mensch selber verfügt, während er wesentlich offenbleiben muss für alles, in was

hinein Gott ihn nunmehr verfügen wird. Der Ruf kommt aus der ewigen Liebe und ladet in sie ein; der Antwortende übergibt zwar sich selbst und das Seinige aus Liebe (sonst wäre seine Gabe wertlos), aber nicht in der Meinung, damit seine Liebe erschöpfend ausgedrückt zu haben, sondern um frei zu werden für den Weg in die göttliche Liebe hinein und für ein immer besseres Entsprechen dieser Liebe gegenüber. So gesehen ist die Hingabe des Eigenen nur der befreiende Ausgangspunkt des Nachfolgelbens und gehört «instrumentaliter et dispositiv» (IIa IIae 186,2 c; vgl. 184,3c) zum angestrebten Ziel, der vollkommenen Liebe. Aber dieser Ausgangspunkt bleibt für den Strebenden immer neu aktuell, und im Mass als er die Liebe besser verwirklicht, drückt sich seine Hingabe selbst auch vollkommener aus durch Armsein, Bräutlichkeit zum Herrn, Disponibilität zu Gott und zur Kirche. *Possunt etiam dici (consilia) effectus et signa (amoris):* Thomas, *Contra Gent.* III 130.

2. Auf der einen Seite bleibt wahr, was Gregor I. sagt: «cum quis omne quod habet, omne quod vivit, omne quod sapit omnipotenti Deo voverit, holocaustum est» (*Super Ez. lib II h 8*); er hat alles gegeben ins «lebendige heilige Opfer» hinein (*Röm 12,1*), vorausgesetzt, dass er nicht seine Gabe «gelobt», sondern sich selbst mit allem, was er hat und ist, dem Herrn ange-lobt: so dass seine Gesinnung über den Wert seiner Gaben entscheidet.

3. Auf der andern Seite wird diese Gesinnung der Liebe unendlich viele Verhaltensweisen von ihm fordern, die materiell in seinen Gaben nicht eingeschlossen sind; sich aber auf diese Verhaltensweisen mit einem Gelübde zu verpflichten, wäre unrichtig, sagt Thomas, denn sie sind die Früchte der Liebe, auf die hin der Nachfolgende sich freigemacht hat und über die er vorweg gar nicht verfügen kann (*IIa IIae 186,7 ad 1*). Das, wonach wir in der Freiheit der Liebe streben sollen: wie etwa den Geist der acht Seligkeiten, die Demut des Herrn usf. zum Inhalt unseres Gelübdes zu machen, hieße das Leben der Liebe vergesetzlichen, mehr noch: das, was nur frei empfangen werden kann, als eine selbsterreichbare «Tugend» missdeuten. Der positive Sinn des Angelöbnisses (=Lebenshingabe, votum) ist die ausschließliche Zugehörigkeit zum Herrn, seinem Reich, seinem Leib, der die Kirche ist, und diese Ausschließlichkeit liegt adäquat im rechtverstandenen Gelübde, das die drei Sachgebiete – Güter, Leib, Geist – in sich einbegreift.

4. Zusammenfassend lässt sich (gemäß 2,2) sagen: die Form des Gelübdes ist eine gültige Darstellungsweise des unvergleichlichen eschatologischen Entschlusses, dem in Christus mich rufenden Gott für sein Heilswerk nachzufolgen. Der Inhalt dieses Entschlusses ist primär positiv Gott in Jesus selbst: ihm gelobt sich der Nachfolgende an, zu immerwährender Treue, was sich im Befolgen der «Räte» ausspricht: «kein anderer als Du» (Jungfräulichkeit),

«nichts anderes als Dich» (Armut), «nicht mein Wille, sondern der Deine» (Gehorsam). Und dies alles konkret nicht in einem Privatverhältnis (das es christlich gar nicht gibt), sondern im Rahmen der auf Aposteln und Propheten gegründeten, mit Dienstämtern ausgestatteten Kirche, in deren Sakrament und Wort der Herr sich vergegenwärtigt: «Wer euch hört, hört mich.» Der Nachfolgende bietet sein Leben an, aber weil die Hingabe Antwort ist und Antwort primär die der marianisch-petrinischen Kirche ist, steht sie immer schon im kirchlichen, sakramentalen Raum des «weihenden» göttlichen Wortes.

CHRISTIAN SCHÜTZ · SCHWEIKLBERG

JESUS CHRISTUS,  
DER EVANGELISCHE RAT SCHLECHTHIN

*Christologische Grundlegung der evangelischen Räte*

Es gehört zum Wesen und zur Geschichte des Ordenslebens, dass es sich nie von selbst versteht. Das gilt im Blick auf seine Vergangenheit wie seine Gegenwart und Zukunft. Das gilt zusätzlich auch im Blick auf sein Umfeld, ob man darunter die Welt oder die Kirche versteht. Das Ordensleben war und ist und wird immer ein «Fremdkörper» bleiben. Diese unaufhebbare Heimatlosigkeit ist ihm von seinem Ursprung wie auch von seinem Wesen und seiner Zielsetzung her eingeschrieben, mit- und aufgegeben. Wer diese Eigenart und den dadurch bedingten Zustand akzeptiert, der wird sich nicht wundern, dass der Legitimationszwang den Weg des Ordenslebens durch alle Perioden hindurch begleitet. Die Forderung, sich immer wieder auszuweisen, wird bald seitens der Welt – man denke an alle außerchristlichen Parallelen zum Ordensleben –, bald innerkirchlich – man denke an die polarisierende Gegenüberstellung von Hierarchie und Laien – erhoben. Alle Rechtfertigungsversuche des Ordenslebens hängen engstens mit der Frage nach seinem Ursprung, seiner Herkunft zusammen.

Es wäre allerdings höchst einseitig, wollte man den angemeldeten Klärungs- und Erklärungsbedarf als eine allein das Ordensleben und dessen Vertreter tangierende Notwendigkeit begreifen. Unter kirchlichem Aspekt betrifft das Erhellungsverfahren des Ordenslebens zutiefst die Identität von Kirche, das Verständnis von Kirche selber. An der Frage nach Entstehung und Sinn des Ordenslebens hängt zugleich die Frage nach Sein und Sinn von Kirche. An der Aussage von Eph 2,20 («Ihr seid auf das Fundament der Apostel und Propheten gebaut; der Schlussstein ist Christus Jesus selbst») kann sich kein Deutungsversuch von Kirche und Ordensleben vorbeii-

*CHRISTIAN SCHÜTZ, geb. 1938 in Metting/Bayern; Studium der Philosophie und Theologie in St. Ottilien, Rom, München, Tübingen, Bochum und Würzburg. 1964 Priesterweihe, 1965 Dr. theol., 1971 Habilitation in Würzburg. 1971-78 Professor für Dogmatik an der Hochschule Passau, 1978-82 an der Universität Regensburg, seit 1982 Honorarprofessor. Benediktiner und (seit 1982) Abt der Abtei Schweiklberg/Vilshofen.*

mogeln. Es stimmt, dass es der Kirche im Laufe ihrer Geschichte nie ganz leicht gefallen ist, das Ordensleben sinnvoll in ihren Bauplan und ihr Tätigkeitskonzept zu integrieren. Alle Anstrengungen, es bald im Vorhof des Amtes, bald im Vorhof der Laien zu domestizieren, sind immer wieder gescheitert. Die Spannung, die nun einmal mit der Existenz des Ordenslebens verbunden ist, lässt sich nicht beseitigen. Der Umgang der Kirche mit dem Phänomen Ordensleben wird immer an einem Stück Unsicherheit, ja Verunsicherung laborieren. Die relative Eigenständigkeit und Eigenartigkeit des Ordenslebens wirken ihrerseits zurück auf das Lebensgeheimnis von Kirche. Das ist alles andere als nebensächlich oder willkürlich.

Will man dem Warum dieser Zusammenhänge auf die Spur kommen, so wird man letztlich an die Adresse des Herrn der Kirche selber verwiesen. Er selbst ist der Grund, die Ursache, aber auch die Antwort und Erklärung für das Spannungsverhältnis von Kirche und Ordensleben. Was in der Beziehung beider auf dem Spiele und zur Debatte steht, das ist eigentlich er selber. Es geht im Grunde darum, wie er in und bei seiner Kirche ist, wie er ihr Herr und Haupt ist, wie er der «Urheber und Vollender des Glaubens» (vgl. Hebr 12,2) ist, wie er «der Weg und die Wahrheit und das Leben» der Seinen (vgl. Joh 14,6) bleibt. Die Wahrheit Jesu Christi kann ohne die Wahrheit des Ordenslebens nicht ausgerichtet werden. Die Frage, wer Jesus Christus ist, kann ohne den Blick auf das Ordensleben nicht beantwortet werden. Was es um ihn ist, das soll und will nach seinem Willen ganz entscheidend auch am Modell des Ordenslebens abgelesen werden.

### *Was heißt «begründen»?*

Die Aufforderung zur Rechenschaftsablage hat vom Anfang des Ordenslebens an eine Vielfalt von Antworten entstehen lassen. Je nachdem, ob das Ordensleben mehr unter dem Blickwinkel seines Ziels oder des Weges dahin betrachtet wird, wird es als Vorwegnahme der Gottesschau bzw. Gott-einung, «engelgleiches Leben», Zustand des Gebets oder der Herzensruhe, beschauliches Leben oder Aufstieg zum Berg der Gotteserfahrung, Umkehr bzw. Bekehrung, Sehnsucht nach dem Ewigen, Vollendung in der Liebe, Erfüllung des Willens Gottes usw. bestimmt. Bei der Frage nach dem Wesen des Ordenslebens spielte dessen biblische Begründung eine zentrale Rolle. In dieser Hinsicht hat sich im Lauf der Zeit eine ganze Reihe von immer wiederkehrenden Topoi entwickelt, die das biblische Fundament des Ordenslebens unbezweifelbar machen sollten. Als loci classici können etwa die Perikope vom reichen jungen Mann (vgl. Mt 19,16-22) oder von Maria und Marta (vgl. Lk 10,38-42) gelten. Diese Tendenz setzte sich dahingehend fort, dass man versuchte, gewisse Gegebenheiten des tatsächlichen Ordenslebens auf bestimmte Einzelstellen des Neuen Testaments zurück-

zuführen. Zu einem systematischen theologischen Entwurf des Ordenslebens mit abschließendem und zeitlosem Charakter kommt es durch Thomas von Aquin, der es unter den Begriff des «Standes der Vollkommenheit» stellte. Als grundlegend erwies sich für seine Konzeption, die in der Kirche der Folgezeit Schule machen sollte, die der Bibel unterschobene Unterscheidung zwischen Gebot und Rat. In Verbindung damit wurde die Trias der evangelischen Räte von Armut, Gehorsam und Jungfräulichkeit unter dem Aspekt der bzw. des Gelübde(s) geradezu beherrschend für das Verständnis des Ordenslebens. Das alles war von einem zeitlosen, vorwiegend moralisch und juristisch gefärbten Rahmen umgeben. Der Begründungsvorgang orientierte sich hauptsächlich an den Spielregeln der ungeschichtlich denkenden Schultheologie. Dieser war die Aufgabenstellung von der Frage der Einsetzung der Sakramente durch Christus her durchaus vertraut. Der Umgang mit dem historischen Befund, der sich kaum einheitlich systematisieren lässt, machte ein höchst verästeltes Netzwerk von Unterscheidungen erforderlich. Kenner der traditionellen Sakramententheologie wissen, welche Klimmzüge in diesem Zusammenhang der historischen Vernunft zum Teil abverlangt wurden.

Das Geschäft des Begründens wurde mit dem Aufkommen der Bibelbewegung keineswegs leichter. So begrüßenswert einerseits die spürbare neue Bibelnähe von Glaube und Theologie erscheinen mochte, so verhängnisvoll begann sich andererseits eine wenigstens teilweise Gleichsetzung oder Verwechslung von Schriftgemäßheit mit jenen Ergebnissen auszuwirken, die mit Hilfe des Instrumentariums einer angeblich unvoreingenommen operierenden historisch-kritischen Methode zu Tage gefördert wurden. Vor ihrem prüfenden Blick blieb eine respektable Reihe von Erscheinungen und Einrichtungen von Glaube und Kirche auf der Strecke, da sie sich in ihrem Sinn historisch-kritisch nicht nachweisen ließen. Dieser Maßstab wurde auch bei der Beurteilung des Ordenslebens angelegt. Da es sich vor dem Forum der kritischen Ratio in ihrem Sinn historisch nicht rechtfertigen lässt, wurde es entweder als außerjüdisch-christlicher Import abgelehnt oder als spätere kirchliche Erfindung qualifiziert. Damit war die Existenzberechtigung des Ordenswesens in ihrem Kern getroffen. Die Folgerungen, die daraus zu ziehen wären, lagen für die Kritiker auf der Hand.

Die entscheidende Frage, die in diesem Kontext zu stellen gewesen wäre und nicht gestellt wurde, betrifft das Modell, das Verständnis oder Vorverständnis dessen, was «begründen» heißt. Eine allzu positivistische Auffassung erweist sich insgesamt als zu eng und wird auch außerbiblischen und außerreligiösen Phänomenen oder Einrichtungen kaum gerecht. Muss man, damit etwas als «begründet» gelten kann, unbedingt auf eine ausdrückliche Willensäußerung in Wort oder Tat verweisen können? Kann die «Begründung» oder der Grund für etwas nur in einem bestimmten Akt oder nicht

auch im Leben bzw. Verhalten von jemand oder in einer Person als solcher liegen? Mit dem Fehlen eines ausdrücklichen Wortes oder einer eindeutigen Handlung muss nicht notwendig bereits über die «Begründbarkeit» und Legitimität von etwas entschieden sein. Das christliche Ordensleben hat sich zu keinem Zeitpunkt als etwas verstanden, das biblisch nicht begründbar und begründet wäre. Die Sackgassen, in die eine allzu extreme und einseitige historisch-kritische Interpretation der Hl. Schrift führte und führt, mahnen zur Revision gewisser Standpunkte und zur Vorsicht in der Beurteilung so mancher Sachverhalte. Der Erkenntnisfortschritt der modernen Bibelwissenschaft hat gezeigt, wie kurzlebig und vorbelastet auch manche ihrer Unterscheidungen und Einsprüche sind. Ist der berühmte «Graben» zwischen «vor Ostern» und «nach Ostern» wirklich so groß? Lässt sich der Jesus Christus der Bibel tatsächlich so zerlegen, wie es manchen lieb ist? Lassen sich Aussagen der Schrift wirklich nur als «Gemeindebildungen» interpretieren? Wir sind dabei, zurückhaltender zu werden, was durchaus nicht bedeutet, dass wir naiv unkritisch werden müssten oder möchten.

Wenn vom «Begründen» die Rede ist, dann richtet sich die damit signalisierte Aufgabe nicht nur nach einer allgemeinen und abstrakten Vorstellung von dem, was «Begründung» genannt wird. Es gibt auch einen bestimmten Einfluss dessen, was «begründet» wird, auf das Verständnis, die Art und Weise, das Modell des «Begründens». Das ist gerade dort der Fall, wo es sich nicht um Sachen, sondern um Menschen oder Personen handelt. Jesus Christus «gründet» oder «begründet» nicht nur etwas, eine Lehre oder eine Bewegung, sondern mehr. Hebr 12,2 nennt ihn «den Urheber und Vollender des Glaubens». Er selber verkündet «das Evangelium Gottes» und initiiert das «Kommen», die «Nähe», den «Anbruch» oder die «Präsenz» des Reiches Gottes (vgl. Mk 1,14f; Mt 4,17) in Worten und Taten. Was darin ausgelöst wird und geschieht, lässt sich im üblichen Schema des «Begründens» nicht mehr unterbringen. Vorgang und Inhalt des «Begründens» lassen sich von seiner Person und seinem Erscheinen nicht trennen. Er selbst «definiert» geradezu, was in seinem Fall «begründen» heißt. Wer nach einer biblischen Begründung für das Ordensleben sucht, der muss auf Jesus Christus selber schauen. Alle anderen «Begründungsversuche» sind falsch und zum Scheitern verurteilt.

### *Jesus Christus als Grund, «Begründer» und «Begründung»*

Was es mit der Redewendung von Jesus Christus als dem «Grund» auf sich hat, ist an keiner Stelle unmissverständlicher ausgesprochen als in 1 Kor 3,11: «Denn einen anderen Grund kann niemand legen als den, der gelegt ist: Jesus Christus.» Die Aussage ist klar: Jesus Christus ist der Grund schlechthin, der Grund in Person. Es gibt nichts in Glaube und Kirche, wofür er

nicht den Grund abgäbe. In seinem «Grund-Sein» ist die «Grundlegung» des Ordenslebens eingeschlossen. Dass es sich hier nicht um eine Nebenrolle oder Einzelperspektive Christi handelt, machen die verschiedenen Kontexte deutlich, in denen das Wort und die Vorstellung vom Grund auftauchen (vgl. Lk 1,4; 6,48f; Mt 21,42; Apg 4,11; Röm 15,20; 1 Kor 3,10-12; Eph 1,4; 2,20; 2 Tim 2,19; 1 Petr 2,7; 3,15; Hebr 6,1; 11,10). Der Herr ist der Grund, der alles trägt, von dem her und auf den hin alles seine «Begründung» empfängt. Gerade in der «Begründung» findet die davon nicht abtrennbare Funktion des «Grund-Seins» ihren Ausdruck. Der «Grund» Jesus Christus ist alles andere als starr, tot, stumm, untätig und unbeweglich: er «begründet» sowohl grundlegend als auch fortwährend. In seiner «Grund-Funktion» ist der Herr der Grundstein, das Fundament, der Stein oder Eckstein, der Fels, der Anfang, das Wort, das Licht usw.; als der «Grund» stellt er das letzte und entscheidende «Worauf» und «Woher» von allem dar. In dieser Eigenschaft macht er sich bemerkbar und fließt er auch in alles mit ein.

Christi «Grund-Sein» und «Grund-Funktion» erschöpfen sich nicht im «Von oben» oder «Von her», auch nicht im strengen «Gegenüber»; er ist nicht nur der Sohn des Vaters, der Sohn oder Gottgesandte schlechthin, der Erlöser oder Bote, der Heilige oder Herr. Als Meister, Lehrer, Beispielgeber, Knecht oder Sklave steht er zugleich unmittelbar «vor» seinen Jüngern. Diesem seinem «Vor-Sein» und «Vor-Stehen» kommt eine nicht weniger «grund»-legende Bedeutung zu. Der Jesus der Evangelien wird nicht müde, diesen Sachverhalt anzusprechen und vor Augen zu führen. Dabei stehen mehr als nur Verhaltensregeln auf dem Plan. Auch in diesen Fällen rühren wir an seinen «Grund», an seine «Grund-Bedeutung». Am dichtesten wird dieser fundamentale Zusammenhang im Zeichen der Fußwaschung formuliert und ratifiziert: Im Anschluss an die Fußwaschung sagt Jesus: «Begreift ihr, was ich an euch getan habe? Ihr sagt zu mir Meister und Herr, und ihr nennt mich mit Recht so; denn ich bin es. Wenn nun ich, der Herr und Meister, euch die Füße gewaschen habe, dann müsst auch ihr einander die Füße waschen. Ich habe euch ein Beispiel gegeben, damit auch ihr so handelt, wie ich an euch gehandelt habe. Amen, amen, ich sage euch: Der Sklave ist nicht größer als sein Herr, und der Abgesandte ist nicht größer als der, der ihn gesandt hat. Selig seid ihr, wenn ihr das wisst und danach handelt» (Joh 13,12-17).

In unwahrscheinlich vielen Facetten begegnet uns dieser Jesus-exemplum: der Arme, Trauernde, keine Gewalt Anwendende, der Barmherzige, der Verzeihende, der Friedensstifter, der Verfolgte, der Heimatlose, der die Feinde Liebende, der Heilende und Helfende, der Dienende, der Leidende, der den Willen des Vaters um jeden Preis Erfüllende usw. Als solcher lebt und steht er «vor» seinen Freunden und Jüngern, als solcher fordert er sie auf, hinter ihm herzuzugehen, ihm nachzuzufolgen, als Knechte zu dienen, alles

zu verlassen. Es ist Jesus, der das sagt, dazu einlädt, dazu auffordert, darum wirbt oder bittet, das selber tut und lebt. Das alles lässt sich von seinem «Vorleben», «Vor-machen», «Vor-demonstrieren» unmöglich loslösen. Er lebt das alles selber, er ist das alles selber. Er selber legt gleichsam den Grund zu einem Leben und Verhalten, das er seinen Gleichgesinnten zumutet und abverlangt, indem er es selber ohne Abstrich, ununterbrochen und freiwillig «vorzeigt». In all diesen Erwartungen, Bedingungen, Forderungen, Appellen, Weisungen und Direktiven steckt zutiefst Jesus selber, er lebt und erfüllt sie; sie haben in ihm ihren Grund und Ursprung, sind von ihm zuinnerst angestoßen und inspiriert. In ihnen ist er selbst zugegen, schlägt sein Herz, sind seine Freiheit und Hingabe am Werk, pulsiert sein Leben, sein Innerstes und Eigentliches. Nichts Fremdes, Aufgesetztes oder Erzwungenes ist daran.

Jesus Christus sucht, findet und erfindet sein Leben, seine Lebensform, seinen Lebensstil. Sie hängen aufs Engste mit dem Evangelium, das er bringt, ja selber ist, zusammen und markieren in Leben und Geschichte der Kirche jene Stelle, wo wir des Herrn und seines Evangeliums in ihrer ursprünglichen Frische und Lebendigkeit bevorzugt innwerden. Im Zentrum des Evangeliums steht Jesus Christus selber. Sein Dasein, sein Lebensentwurf und seine Lebensweise signalisieren den unverrückbaren Ausgangspunkt und das bleibende Modell dessen, was in einer «Lebenskultur nach dem Evangelium» zur Debatte steht. Jesus hat seinen Jüngern nicht nur eine Reihe von lockeren Empfehlungen oder Ratschlägen hinsichtlich der Gestaltung ihres Lebens und Glaubens an die Hand gegeben, er hat ihnen noch mehr durch sein Verhalten und Beispiel eine Lebensform vorgelebt, die auf sie ansteckend und begeisternd gewirkt hat. Die Mitte dieser Lebensgestalt ist in Jesu einmaliger Beziehung zu Gott als seinem Abba und in der Relation dieses Abba-Gottes zu ihm zu suchen. Die Verwirklichung dieser Beziehung, ihre Ausführung und Ausfüllung ist etwas zutiefst Originales und «Atmosphärisches», d.h. sie ist mit dem für Jesus und seinen Vater spezifischen «Geist» verbunden. Sowenig Jesus ohne den Vater lebt, sowenig lebt er ohne den Geist. Mit dem Vater hat er immer schon und auch den Geist bei sich. Kennzeichen dieses Zueinanders und Miteinanders sind Einzigartigkeit, Freiheit, Liebe, Ursprünglichkeit, Kompromisslosigkeit, Unvergleichbarkeit und unbedingte Verfügbarkeit. Jesus Christus, sein Lebensinhalt und seine Lebensweise bilden eine Einheit und Ganzheit.

In dem, was man später «evangelische Räte» nennt, hat Jesu Lebensart ihren Eingang, ihren adäquaten Ausdruck gefunden. Es ist ganz und gar sein Geist, der in den evangelischen Räten lebendig ist und der sie beseelt. Es ist der Geist, der Macht und Einfluss als dienende Ohnmacht der Liebe lebt, der Freiheit als bedingungslose Verfügbarkeit für den Willen Gottes um seiner selbst willen begreift, der sich erniedrigt, weil nichts mehr seiner Verschwisterung mit allen Armen und Kleinen im Wege steht, der Gehor-

sam als bewusstes Verschenken von eigenen Lebensmöglichkeiten zugunsten der Ankunft der Herrschaft Gottes bejaht, dessen Sehnsucht nach dem absoluten Du alle innerweltlichen Erfüllungen übersteigt und sich unvoreingenommen liebend jedem Wesen zu nahen vermag; der das Leben liebt und gewinnt, weil er es verschenkt; der allen gehört und dient, weil er nicht mehr sich selber gehört und dient; der sich selbst entäußert und verteilt, da er nur so sich selber treu bleiben kann. Es ist klar, dass dieser Geist der evangelischen Räte nur schwer institutionalisiert werden kann; er appelliert fortwährend an unsere Freiheit und Freiwilligkeit, die alles andere als Beliebigkeit meinen. Freiheit als Freiwilligkeit der Liebe kennt keine Wahl und kein Zögern; sie weiß, was sie sich und ihrem Gegenüber schuldig ist, weil sie in der Einmaligkeit Jesu Christi, seiner Person und Existenz, der Beziehung gründet. Evangelische Räte sind deshalb nur aus dem existentiellen Kontext der ausdrücklichen Verbindung mit ihm fassbar und lebbar. Sie kosten ihren Preis, den nur die Liebe zu begreifen und zu entrichten imstande ist (vgl. 1 Kor 6,20; 7,23). Jesus Christus ist die Urform der evangelischen Räte, er lebt, erfüllt und verkörpert sie; sie sind sein Leben im Originalton, in der Originalform oder -fassung. Jesus selber ist es, der sie lebt und existiert. Er liefert mit sich zugleich deren Grund und Begründung, er «gründet» und «begründet» sie.

Auf diesem Hintergrund beantwortet sich auch die Frage nach dem näheren Verständnis der Dreizahl und dem Zusammenhang der evangelischen Räte. Diese sind in der Person und Erscheinung Jesu Christi, des Gekreuzigten und Auferstandenen, gleichsam enthalten, konzentriert und konkretisiert; er ist es, der ihnen Grund, Halt, Anschaulichkeit und Verbindlichkeit gewährt. Losgelöst von dieser personalen Verankerung und Darstellung stürzen sie als sinnlos in sich zusammen. Das bedeutet: die evangelischen Räte sind nicht so sehr drei, sondern einer, nämlich Jesus Christus. Er ist der evangelische Rat schlechthin oder in Person. Er ist der Schlüssel zu den einzelnen evangelischen Räten, er rechtfertigt, deutet und vereinigt sie, sofern es in ihnen im Grunde um ihn selber und die Verbindung mit ihm geht. Sucht man den «Ort» der einzelnen evangelischen Räte bei Jesus und in seinem Leben auf, dann stellt man fest, dass sie sich letztlich nur schwer voneinander und gegeneinander abgrenzen lassen; sie erweisen sich nicht so sehr als verschiedene Räte, sondern vielmehr als ein Rat, der der Situation und den Umständen entsprechend unterschiedliche Facetten oder Akzente aufweisen kann, die sich keineswegs ausschließen, höchstens ergänzen und verbinden. In diesem Sinn vermag, abgelesen am Beispiel Jesu, ein Rat zugleich für die anderen und für das Ganze zu stehen. Leben nach den evangelischen Räten ist letzten Endes nicht teilbar oder zerlegbar, sondern hat immer den ganzen Jesus Christus, das ganze Leben und das ganze Evangelium im Blick und im Herzen. Unter diesem Aspekt handelt

es sich um einen müßigen Streit, welcher der evangelischen Räte als der erste oder grundlegende anzusehen sei. Den Aufhänger für eine sinnvolle Antwort liefert niemand anderer als der Herr selber. Er selber ist es, der sich als Ganzer in den evangelischen Räten widerspiegelt.

Bedenkt man diesen Zusammenhang, dann hören die evangelischen Räte auf, nur eine Sonderform des religiösen Lebens z.B. der Ordensleute oder Religiösen zu begründen und zu rechtfertigen. Ihr Angebot und Anspruch umgreifen genauso andere Formen des geweihten Lebens, wie sie etwa in den Säkularinstituten ihren Ausdruck finden. In gewissem Sinn repräsentieren sie das, was man einen «evangelischen Lebensstil» genannt hat, der jeden Christen betrifft, auch wenn die Konkretisierungen anders ausfallen können. Ein solches Verständnis der Räte, das sich von Jesus Christus herleitet, muss keineswegs auf eine Nivellierung oder Verwässerung derselben hinauslaufen, es kann ebenso deren zentrale Bedeutung unterstreichen und in das rechte Licht heben.

### *Jesus Christus im Spiegel der evangelischen Räte*

Ohne den Verweis auf die evangelischen Räte ist das Geheimnis Jesu Christi weder glaubwürdig noch aussagbar noch lebbar. Jüngerschaft oder Nachfolge Jesu stehen unter dem Vorzeichen seines Beispiels. In ihm, seinem Lebensgesetz und seiner Lebensbewegung leuchten exemplarisch Geheimnis und Weg evangelischer Armut auf. Das Evangelium kennt keinen anderen als einen armen Jesus. Sein Weg weist ein eindeutiges Gefälle in Richtung Armut auf. Die Option für Armut und Arme führt ihn vom Reichtum der Gottgleichheit in eine immer größere Einsamkeit der Entäußerung hinein (vgl. 2 Kor 8,9; Phil 2,6-8). Zwei untrügliche Zeugen der Armut, Krippe und Kreuz, rahmen seinen Lebensweg. Jesu Lebensstil und Aufforderung zur Sorglosigkeit (vgl. Mt 6,25-32; 8,20), sein Verhalten und Umgang mit Kleinen, Kranken und Sündern, sein «Selig, ihr Armen» (Lk 6,20) bzw. sein «Weh euch, die ihr reich seid» (Lk 6,24), seine Einladung, alles zu verkaufen und zu verlassen (vgl. Mk 10,17-31), oder seine Warnung vor der Hypothek des Reichtums (vgl. Lk 12,13-21; 16,9-13. 19-31) sind nicht zu begreifen ohne die innere Nähe dessen zur Armut, der hier spricht und handelt. Allen Anfechtungen zum Trotz geht Jesus den Weg der Armut konsequent zu Ende (vgl. Mt 4,1-11; 16,12-23; 26,33-35.53). Jesu Parteinahme für die Armut und die Armen steht nicht für sich. Armut ist in seinen Augen weder Ideal noch Selbstzweck. Seine Solidarität mit den Armen hat andere als humanitäre oder philanthropische Gründe. Die Armut steht für ihn im Zeichen und Dienst des Kommens der Herrschaft Gottes. «Den Armen wird das Evangelium verkündet» (Mt 11,5) – das ist der Gipfel der Antwort Jesu auf die Frage des Täufers (vgl. Mt 11,2-19).

Arme sind die bevorzugten Adressaten des Reiches Gottes, seine Sprache ist die der Ohnmacht und Gewaltlosigkeit der Armut, die auf alles, was nicht es selber ist, verzichtet. Damit wird klar, worauf die von Jesus praktizierte und propagierte Armut sich gründet: «Jesus ist arm gewesen; nicht weil er den Reichtum der Schöpfung verachtet hätte (er hat ihn geschätzt!), sondern weil Gott sein ganzer Reichtum war. Sein Weg steht unter der Zusage Gottes. «Das ist mein geliebter Sohn ...» (Mt 3,17). Nur von hierher ist eine Armut zu verstehen. Er kann sich ganz Gott lassen. Und darum kann er gelassen alles andere lassen ... Gerade so ist er ganz den Menschen zugewandt. Seine Armut schafft Gott Raum unter den Menschen. Die Armut Jesu ruht nicht in sich, sie ist Ausdruck seiner Hingabe an den Vater, die seinen Weg zu den Menschen trägt» (F. Kamphaus, *Die Armut*, in: J. Bours/F. Kamphaus, *Leidenschaft für Gott*, Freiburg<sup>3</sup>1982, 76). Wer wie Jesus Gott im Blick hat, der wird fähig, alles zu verlassen.

Dass Jesus ehelos und jungfräulich gelebt hat, wird in der Bibel mehr vorausgesetzt als ausdrücklich vermerkt. Er weiß um die Größe und Gefahr der Ehe (vgl. Mt 19,5f; 5,27f.31f), er weiß aber auch – und das wohl nicht ohne eigenen Erfahrungshintergrund – um die Möglichkeit, ehelos zu leben. Das wird deutlich aus dem Gespräch über die Berechtigung der Ehescheidung, das seitens der Jünger in der Feststellung gipfelt, es sei nicht gut zu heiraten. Jesu Stellungnahme dazu ist ohne eigene Lebenserfahrung kaum denkbar, wenn er sagt: «Nicht alle können dieses Wort erfassen, sondern nur die, denen es gegeben ist. Denn es ist so: Manche sind von Geburt an zur Ehe unfähig, manche sind von den Menschen dazu gemacht, und manche haben sich selbst dazu gemacht – um des Himmelreiches willen. Wer das erfassen kann, der erfasse es» (Mt 19,11f). Der Jesus des Johannes-evangeliums meditiert das «zur Ehe unfähig um des Himmelreiches willen» weiter und findet dessen Herzmitte in den sich ergänzenden Aussagen: «Der Vater liebt den Sohn» bzw. «mich» und «ich liebe den Vater» (vgl. Joh 3,35; 10,17; 14,31; 15,9; 17,23-26). Ehelosigkeit ist nicht gleichbedeutend mit Lieb- bzw. Liebe-losigkeit; sie besagt alles andere als ein Liebe-loses Leben. Jesu Umgang mit den Menschen kennt alle Schattierungen von Liebe und Lieben, die eheliche Liebe ausgenommen. Sein liebendes Verhalten lässt keinen Zweifel darüber aufkommen, dass die Mitte von alledem in dem «Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen und ganzer Seele, mit all deinen Gedanken und all deiner Kraft» (Mk 12,30; vgl. Mt 22,37; Lk 10,27) liegt. Jungfräuliche Liebe, wie Jesus sie lebt und fordert, hat es von ihrem Ursprung und Wesen her mit Liebe zu tun, und dies in einer höchst zentralen, radikalen und totalen Weise. Sie steht daher, was die Liebe betrifft, nicht in Konkurrenz oder Kontrast zur Ehe und ehelichen Liebe. Jungfräulichkeit als Liebe stellt eine durch und durch genuine und originale Weise von Liebe dar. Als ganzheitlich-menschliche Liebe – Jesu Zitat von

Dtn 6,4f macht das deutlich – nimmt sie den Menschen mit Leib, Geist und Seele, Herz, Verstand, Sinnen und Gemüt in Beschlag.

Jesus Christus als der in seinem Kern jungfräulich Liebende weiß um die transzendierende und verwandelnde Kraft der Liebe, die nicht einmal vor den Feinden Halt macht. Die radikalen Forderungen der Bergpredigt sind im Grunde nur die Spiegelseiten der nicht weniger radikalen Möglichkeiten der Liebe, wie Jesus sie erfahren und geübt hat. Die jungfräuliche Liebe Jesu vermag mehr zu lieben und geliebt zu werden, als ihr rein innerweltlich und innergeschichtlich zugestanden und ermöglicht wird. Sie ist imstande, bis zum Ende und zur Vollendung zu lieben (vgl. Joh 13,1). Durch den Vater oder Gott als ihr unmittelbares Gegenüber wächst ihr eine unwahrscheinliche Sensibilität für die liebende Seite Gottes zu. Jesu Liebe entdeckt und weiß wie keine andere, wie sehr sein und aller Abba liebende Liebe ist. Alle Facetten menschlicher Liebe dienen dazu, die Ernsthaftigkeit und den Reichtum dieses Verhältnisses zu illustrieren: das Bild von Braut und Bräutigam, Mann und Frau, Freund und Freundin, Mutter und Kind, Vater und Sohn, Bruder und Schwester, um nur die intimsten davon zu erwähnen. Jesus bringt die Erfahrung des liebenden Gottes auf den einen Namen und Nenner: «Abba – guter, lieber Vater». Gottes gewinnende und ansteckende Art zu lieben kommt uns in dichtester Weise in Jesus Christus entgegen. Wo Jungfräulichkeit und Liebe zusammentreffen, dort begreift man, dass Jesus Christus als der exemplarisch und ganz aus Gott Liebende gleichzeitig zum Autor der jungfräulichen Lebensform wird. So lebt und liebt er. Anders ist er uns nicht gegeben und nahe.

Das Neue Testament spricht nur an wenigen, aber gewichtigen Stellen vom Gehorsam Jesu (vgl. Röm 5,19; Phil 2,8; Hebr 5,8). Es fällt auf, dass davon im Kontext von Leiden und Tod die Rede ist. Damit wird gewissermaßen der Ernstfall des Gehorsams Jesu deutlich beim Namen genannt, werden die eigentlichen Dimensionen dieses Gehorsams offenbar. Diese sind zwar immer schon präsent, wo Jesus in der Rolle des leidenden Gottesknechtes gesehen oder als Sohn Gottes schlechthin bezeichnet wird. Was ist das Wesen dieses Gehorsams? Im Zentrum kreist das Gehorchen Jesu um die Erkenntnis und Erfüllung des Willens des Vaters im Himmel. Das ist seine «Speise» (vgl. Joh 4,34). Um die Klarheit dieses Willens ringt, kämpft, betet und leidet er (vgl. Mk 14,36). Wo es um seine Durchsetzung geht, wird Jesus massiven Anfechtungen, Versuchungen und Infragestellungen ausgesetzt (vgl. Mt 4,1-11; 16,21-23; 17,22f; 27,39-44). Aus diesen wenigen Hinweisen kann man jenen Prozess erahnen, wonach der Herr «durch Leiden den Gehorsam gelernt hat» (Hebr 5,8). Es handelt sich beim Gehorsam Jesu nicht bloß um ein moralisches Problem, sondern um die Frage seiner Identität. Jesus kann nur Jesus sein und bleiben, wenn er dem Vater gehorcht. Diese im Gehorsamsweg hinterlegte Identität wird ihm zugesagt

aus jenem Wort, «das aus dem Mund Gottes kommt» (Mt 4,4). In ihm ist zugleich jenes höhere göttliche «Muss» enthalten, das über Jesu Leben, Leiden und Sterben steht (vgl. Mt 16,21; 17,12; 26,54). Jesus, der sich ganz in und aus dem Willen des Vaters empfängt und lebt, braucht sich um sein Leben, den morgigen Tag und seine Stunde nicht zu sorgen (vgl. Mt 6,25-34; 26,45; Joh 2,4; 7,30; 12,27; 17,1). Die Unmittelbarkeit, in der er zum Willen Gottes lebt und steht, befähigt ihn, falsche Autoritäten zu entlarven und wahren Gehorsam von Pseudounterwürfigkeit zu unterscheiden (vgl. Mt 5,17-47; 12,9-14; 19,3-12; 23,1-39).

Jesus gehorcht nicht für sich allein, sein Gehorsamsweg sucht Begleiter, Gleichgesinnte, Freunde und Nachfolger, er ist offen, wirbt und lädt ein. In der Aufforderung an seine Jünger: «Mir nach! Hinter mir her!» (vgl. Mk 1,17; Mt 4,19) öffnet er die Tür nicht nur zu einer beliebigen Verbindung mit ihm, sondern geschieht Einweisung in seinen Gehorsamsweg. Die Beziehung zu ihm schließt die Gemeinsamkeit des Gehorsams wesentlich mit ein. Glaube oder Nachfolge Jesu ist ohne Gehorsam nicht möglich. Gehorsam aber heißt konkret Kreuzes-, Leidens- und Todesgehorsam. Jünger Jesu wird man durch den Ruf oder die Berufung zu seinem Gehorsam, der bis zur Hingabe des Lebens reicht (vgl. Mt 16,24). Im Gehorsam vollzieht sich die eigentliche Platzanweisung in der Nachfolge des Herrn: «Ein Jünger steht nicht über seinem Meister und ein Sklave nicht über seinem Herrn» (Mt 10,24). Ein Gehorsam, wie Jesus ihn lebt und den Seinen zumutet, sprengt alle Regeln und Schablonen; er kennt nur ein Maß: den Willen Gottes. Der Spürsinn für das, was Gott will, zeichnet ihn aus und macht ihn zum vernehmenden, wahrnehmenden, hörenden und sehenden Gehorsam. Gottes Wille aber ist am dichtesten im Liebesgebot zusammengefasst; er kommt aus jener Liebe, die sich ganz verschenkt und alle einengenden Festlegungen übersteigt. Ihm kann man nur durch ein Tun, ohne Abstriche und Grenzen, entsprechen (vgl. Mt 7,21; Lk 10,25-37). Wer mit Jesus und wie er gehorcht, der lässt sich fraglos und ungesichert auf diese liebende Bewegung Gottes ein und verlässt sich darauf. Im gehorsamen Anschluss an ihn geht der Glaubende Jesu Weg zum Vater mit; im Gehorsam wird er in das intime Geheimnis dieses Weges eingelassen und darf daran als Weg-Gefährte teilhaben. Der Gehorsam offenbart sich damit als ein zuinnerst trinitarischer Weg. Er ist der Weg oder die Bewegung, die nur im Hl. Geist als dem Geist, der Jesus erfüllt und treibt, Jesu Sohnesweg zu seinem und unserem Vater mit- und nachgeht.

MARTA PAVLÍKOVÁ · BASEL

## GEHORSAM AUS LIEBE

Für den christlichen Menschen gibt es nur ein Gesetz, das Gesetz der Liebe. Manchmal können wir es erleben, und die Freude, die uns in einem solchen Augenblick überfällt, ist wie ein Wink Gottes aus der Heimat, erfüllt von seiner Verheißung.

Eine solche Liebe ist kein subjektives schwärmerisches Gefühl, noch ein berechenbares Ergebnis eines Haltens von Vorschriften, denn «man beweist nicht, daß man geliebt werden soll, indem man der Ordnung nach die Gründe für die Liebe auseinanderlegt: das wäre lächerlich.»<sup>1</sup> Sie folgt ihrer eigenen «Ordnung» und erweist sich als wahre Liebe, wenn sie sich an der Liebe Gottes, die sich in Jesus Christus offenbart, messen läßt, denn «darin besteht die Liebe, nicht daß wir Gott geliebt haben, sondern daß er uns geliebt ... hat» (1 Joh 4,10). Und «darin besteht die Liebe zu Gott, daß wir seine Gebote halten» (1 Joh 5,3). Unser Lieben hat also etwas zu tun mit den Geboten Gottes, mit dem Horchen auf Gottes Wort, mit dem Gehorchen – ja der Gehorsam erscheint als ein Kriterium unserer Liebe zu Gott.

Die lebendige, im Wort der göttlichen Liebe enthaltene Forderung, die wir zu erfüllen haben, enthüllt «den letzten Sinn der menschlichen Existenz, Gott und das Wort Gottes in sich aufzunehmen. Und der Mensch hat Gott nicht in sich, wenn er nicht der <Täter des Wortes> ist...». Bereits «das Lesen des Wortes muß zum Hören werden und das Hören muß Hingabe sein», und so könnte man fragen: «Ging die abendländische Kultur an etwas anderem zugrunde – und sie ist bereits zugrunde gegangen – als an der Stilisierung des Kreuzes, an ihrem platonischen Mißverständnis des Christentums? Täusche man sich nicht: das und nichts anderes gebar den Unglauben und die Gottlosigkeit unsrer Zeit.»<sup>2</sup>

Im Folgenden haben wir zu überlegen, was es für den Menschen heißt, von Gott geliebt zu sein. Wir möchten zeigen, daß die Liebe, mit der der Mensch auf das ihm zugesprochene göttliche Wort der Liebe antwortet, die

*MARTA PAVLÍKOVÁ, Jg. 1965, Mathematikstudium in Berlin, arbeitet im Johannes Verlag Einsiedeln in Basel. Sie ist Mitglied der tschechischen Redaktion der Communio.*

innere Form des Gehorsams hat – zunächst allgemein mit Blick auf die Heilsgeschichte und in einem zweiten Schritt angesichts der Liebe Gottes, die sich im Ruf in die besondere Nachfolge Christi ausspricht.

## I

Gott spricht. In seiner göttlichen Freiheit richtet er sein Wort an den Menschen – es ist für den Menschen ein neuer Beginn, den keine menschliche Vernunft hätte erfinden können. Er spricht mit «unbedingter, unbefragbarer Autorität», und indem er Abraham, seinem Erwählten, die Verheißung kundgibt, setzt er einen selbstlosen Gehorsam voraus, der alle scheinbaren Widersprüche hinnimmt: «Ziehe fort aus deinem Land ... in das Land, das ich dir zeigen werde! Ich will dich zu einem großen Volke machen. Ich will dich segnen und deinen Namen groß machen» (Gn 12,1f). «Nimm deinen Sohn, deinen einzigen, den du liebhabst, den Isaak, und gehe in das Land Morija und bringe ihn dort auf einem der Berge, den ich dir bezeichnen werde, als Brandopfer dar!» (Gn 22,2) Die Beziehung wird von oben hergestellt, und auch wenn der Angesprochene den Namen des Bundesstifters vorerst nicht erfährt, weiß er, daß der geschlossene Bund Leben bedeutet, für ihn selber und für das ganze aus ihm gewachsene Volk. Israel hat nichts außer dem Gehorsam und der Stimme Gottes – «Höre Israel!» –, die ihm Weisungen fürs Leben gibt.

Der verlangte vollkommene Gehorsam – und Israel verspricht unzählige Male, daß es gehorchen will – ist ein Ausdruck dessen, daß das Volk die Huld Gottes erfährt und anerkennt, so wie sie Mose in seinem Lied nach dem Sieg über die Ägypter besingt: «Singen will ich Jahwe, denn er ist hoherhaben ... Jahwe ist König auf immer und ewig!» (Ex 15,1.18) Der Gehorsam ist die Gott geschuldete bedingungslose Liebe aus ganzem Herzen, aus ganzer Seele und mit aller Kraft (vgl. Dt 6,5), da Jahwes Huld nichts anderes als seine noch bedingungslosere («Wie könnte ich von dir lassen, Ephraim, dich preisgeben, Israel?», Hos 11,8) und eifersüchtige Liebe (««Eifersüchtiger» ist ja der Name Jahwes, und ein eifersüchtiger Gott ist er» Ex 34,14) ist.<sup>3</sup>

Die bewegte Geschichte des Bundes zwischen dem Bundesstifter Jahwe und Israel ist ein Drama, in ihm begegnet die göttliche Freiheit der Freiheit des Menschen, und der erforderte reine Gehorsam als Liebe wird immer mehr vertieft und verinnerlicht, doch wird sich die Verheißung «ich werde mein Gesetz in ihr Herz einschreiben» (Jer 31,33) erst im Neuen Bund erfüllen.

Im Ereignis Jesu Christi erreicht die Geschichte Gottes mit seinem Volk ihren Höhepunkt. Der Glaube und der liebende Gehorsam Israels verdichten sich in Maria in eine solche Bereitschaft, daß Gott nicht länger warten

muß und seinen Sohn – sein letztes Wort für die Welt – in den Schoß der Jungfrau senden kann. So erfährt der Mensch die Liebe Gottes auf eine neue, unerhörte Weise, und was im Alten Bund noch verborgen war, tritt hervor: Gott als Vater, Sohn und Geist, Gott als dreieinige Liebe.

Sie steht da in Gestalt des Menschen Jesus, der sich vom Geist führen läßt und über seinen geliebten Vater in Worten des Angewiesenseins, der Ausschließlichkeit, der festen Bindung an ihn spricht, in Worten des Gehorsams: «Amen, Amen, ich sage euch, der Sohn kann nichts aus eigenem Willen tun, wenn er es nicht den Vater tun sieht» (Joh 5,19), «aus eigenem Willen kann ich nichts tun» (Joh 5,30), «Er, der mich gesandt hat, ist wahr, und was ich von ihm gehört habe, das sage ich zur Welt» (Joh 8,26), «ihr werdet erkennen, daß ich nichts aus eigenem Willen tue, sondern so rede, wie mich der Vater gelehrt hat» (Joh 8,28), «meine Speise ist es, den Willen dessen zu tun, der mich gesandt hat» (Joh 4,34). Der Mensch lernt jetzt die göttliche Liebe von innen her kennen, er wird in die gegenseitige Beziehung von Vater und Sohn mithineingenommen, die in der Liebe enthaltene Forderung wird umso dringlicher, sie ist kein Gesetzesbuchstabe mehr, sondern Testament des Geliebten: «Wenn ihr mich liebt, werdet ihr meine Gebote halten» (Joh 14,15), «wenn einer mich liebt, wird er mein Wort bewahren, und mein Vater wird ihn lieben, und wir werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm nehmen» (Joh 14,23), «bleibt in mir und ich in euch» (Joh 15,4), «bleibt in meiner Liebe» (Joh 15,9), «das ist mein Gebot, daß ihr einander liebt, wie ich euch geliebt habe» (Joh 15,12), «dies trage ich euch auf: daß ihr einander liebt» (Joh 15,17).

Die Offenbarung der göttlichen Liebe gipfelt im Kreuz Jesu Christi in der Gestalt des reinen Gehorsams. Paulus unterstreicht den erlösenden Sinn des Gehorsams Christi: «Obwohl er Sohn war, hat er durch Leiden den Gehorsam gelernt; zur Vollendung gelangt, ist er für alle, die ihm gehorchen, Urheber des ewigen Heils geworden» (Hebr 5,8f), «er war wie Gott, hielt aber nicht daran fest, Gott gleich zu sein, sondern entäußerte sich, wurde wie ein Sklave und den Menschen gleich. Sein Leben war das eines Menschen; er erniedrigte sich und war gehorsam bis zum Tod, bis zum Tod am Kreuz. Darum hat ihn Gott über alle erhöht und ihm den Namen verliehen, der jeden Namen übertrifft» (Phil 2,6-9), «durch ihn haben wir die Erlösung, die Vergebung der Sünden ... Denn Gott wollte mit seiner ganzen Fülle in ihm wohnen, um durch ihn alles zu versöhnen und alles auf Erden und im Himmel zu Christus zu führen, der Frieden gestiftet hat durch das Blut seines Kreuzes» (Kol 1,14.19f).

Dieser «Gehorsam an den Vater, der Dreiklang der Liebe zwischen Vater, Sohn und Geist, die Einheit, die darin liegt und die in der Liebe je seinen absoluten Gehorsam verlangt», sind für den Sohn zentral. Das ist aber nur deshalb möglich, weil die Liebe des Vaters so stark ist, daß sie dem Sohn

alles zutraut, was der Sohn für den Vater und für die Erlösung der Welt ausführen will. «In dieser Sicherheit der Liebe des Vaters bleibt der Gehorsam des Sohnes Antwort seiner Liebe auf die Liebe des Vaters.»<sup>4</sup>

Was sollte der Mensch angesichts dieser unausdenklichen Tat tun – und ist er überhaupt fähig, irgend etwas zu tun, was als seine Antwort auf das vollbrachte Erlösungswerk gelten kann? Wir haben es schon vernommen in den Worten Christi: «Bleibt in meiner Liebe.» Dabei müssen wir uns stets vor Augen halten, daß seine Liebe, in der die Liebe zu Gott und zum Menschen eins ist, während seines ganzen irdischen Lebens die Form eines absoluten Gehorsams an den Vater annimmt und der Gehorsam so gleichsam der Grundakt seiner Existenz ist, durch den er, zum Kreuz geführt, die Welt erlöst hat.

Durch die Erlösungstat Christi selbst sind wir auch befähigt, seine Forderung zu erfüllen und an seiner Sendung teilzunehmen: die Wucht der Liebe in Jesus Christus ist so gewaltig, daß das Innerste des Menschen davon getroffen wird, sie ist eine «unvergleichlich wirksame Tat, die uns Gottverfremdete und Ichverfallene grundsätzlich zur Liebe bekehrt und befreit und uns mit unserer ureigensten Antwort an Gott begabt, die wir anders als von der Liebe Angesprochene und Beschenkte nie gefunden hätten».<sup>5</sup>

## II

Die göttliche Liebe Jesu Christi erscheint uns in ihrer Absolutheit einzigartig und unnachahmbar und die Nachfolge Christi ein unlebbares Ideal. Doch «gerade der Gehorsam des Menschen – von der Gnade Christi getragen – [ist] der einzige Einstieg für ihn in die Sphäre des Gottessohnes; hier allein kann der Mensch seine Grenzen übersteigen, indem er nicht bei seinen Kräften des Verstandes, Wollens, Willens haltmacht, sondern sich, im Anschluß an den einladenden, berufenden Christus, in das Einverständnis auch mit dem, was nur noch Gottes ist, entschließt. Das Glaubensjawort ist dieser Einstieg, und es wirkt sich in Haltung und Tun des Glaubenden aus».<sup>6</sup> Der Gehorsam an das Wort Gottes wird also von allen Glaubenden gefordert, sie haben ja «den Geist der Sohnschaft empfangen» und lassen «sich vom Geist Gottes leiten» (Röm 8,14f). Der Geist, der in ihnen «wohnt» (Röm 8,11), führt sie in den christlichen Gehorsam ein, der ein Gehorsam des Kindes an seinen himmlischen Vater ist.

Aus der Mitte des uneingeschränkten Jaworts des Glaubens erwächst auch jene radikale Form, die Jesus Christus selbst auf Erden lebte, «die konsequente Inkarnation des Glaubensgehorsams auch im leiblich-materiellen» Bereich.<sup>7</sup> Die evangelischen Räte bedeuten eine radikale Enteignung des Gerufenen in allen Lebensbereichen, eine wörtliche Befolgung dessen, was in der Bergpredigt als Gesinnung von allen Glaubenden gefordert wird. Der

von allen Christen geforderte Glaubensgehorsam, der auf den engen Zusammenhang der zwei christlichen Lebensformen, des Lebens in der Ehe und des Lebens nach den evangelischen Räten, hinweist, macht nochmals deutlich, daß der letzte Sinn der Nachfolge Christi für alle Getauften nur in der Liebe liegen kann.

Doch am Ursprung aller christlichen Jaworte steht das Jawort Mariens. Es ist eine Verdichtung, die ihrem ganzen Leben, dem bisherigen und auch dem zukünftigen, seinen Sinn gibt. Um dieses gehorsamen Ja-Wortes willen wurde Maria geschaffen und vor der Erbsünde bewahrt. Sie ist also durch die Gnade dazu vorbereitet, der Botschaft des Engels zu antworten und sich dem göttlichen Heilsplan zur Verfügung zu stellen, und trotzdem ist ihre Antwort nicht überflüssig, sie muß ihr Ja aussprechen, weil Gott ihren freien Dienst in Freiheit empfangen will. Dadurch schafft Maria «eine neue Beziehung zwischen Gottes Wort und der Antwort des Menschen». Sie hört den Ruf und antwortet sofort mit ihrer Ganzhingabe, und deshalb kann Gott aus ihrer Antwort formen, was er will, er kann auch ihren Leib in Anspruch nehmen. Ihr grenzenloses Ja bestimmt jetzt bewußt ihr Leben – von nun an ist Maria endgültig an Gott gebunden –, es erhält somit die Form eines Gelübdes des Gehorsams, der Jungfräulichkeit und der Armut. Diese drei Gelübde bilden aber in Marias Antwort eine Einheit, ihr Jawort ist eine einmalige Hingabe und Entäußerung und fällt so mit dem Gehorsam zusammen.<sup>8</sup>

In Maria ist jede Form christlicher Fruchtbarkeit vorgebildet, Maria führt alle Menschen zu ihrem Sohn. In besonderer Weise dürfen aber jene auf die Gnade ihres Jaworts zählen, die der Herr später in die enge Nachfolge berufen wird, weil «jede Sendung» notwendig «mit derselben Haltung [beginnt], wie sie von Maria bei der Verkündigung zum Ausdruck gebracht worden ist: *«Ich bin die Magd des Herrn; mir geschehe, wie du es gesagt hast»* (Lk 1,38).»<sup>9</sup>

Aus dem kurz skizzierten Gang durch die Heilsgeschichte und dem Grundsatz, daß Christus das Maß aller Zeiten ist, dürfte es schon klar geworden sein, daß das Räteleben, «diese *«besondere Nachfolge Christi»*», «eine ganz und gar vom Vater ausgehende Initiative [voraussetzt] ..., die von denen, die er erwählt hat, die Antwort einer ausschließlichen Ganzhingabe fordert»<sup>10</sup>, den Akt des Gehorsams, der Armut und Jungfräulichkeit in sich schließt. Weil bloß die umsonst erfahrene Liebe eine Liebe erwecken kann, die dem Geliebten ganz entsprechen, sich ihm hingeben und angleichen will, ist der Mensch nur in der Kraft der göttlichen Liebe überhaupt fähig, den Ruf Christi, alles zu verlassen, zu vernehmen und zu verstehen, daß er persönlich gemeint ist. Und zu einer richtigen Antwort, die am gehörten Wort nicht vorbeigeht, braucht er genauso den Beistand der göttlichen Liebe. Der Gehorsam, den der Berufene leistet, indem er gehorcht und

dem Gehörten gemäß handelt, ist also ohne die göttliche Liebe, an der sich seine persönliche Liebe entzündet, gar nicht möglich. Der richtige Gehorsam kann nur aus der Liebe stammen.

Die Liebe Gottes aber, das Band der Liebe zwischen Vater und Sohn, ist der Heilige Geist, der Geist Jesu Christi, von dem er sich sein ganzes irdisches Leben lang führen ließ. Dieser Geist ist es, der den absolut selbstlosen und für Gott bereiten Menschen treibt, eine Antwort zu wagen und dem Ruf zu folgen im Wissen, daß der stets lebendige Ruf immer wieder seine lebendige Antwort fordern wird. Dieser Geist ist aber derselbe Geist, den die Braut Christi, die Kirche, empfangen hat und der sie seither beseelt. Das heißt, daß der Nachfolgende sein Jawort im Raum der Kirche und in der Gegenwart aller ihrer Glieder gibt und daß er lernen muß, aus diesem objektiven Geist zu leben und sich nach ihm zu richten. Das bedeutet ganz konkret, ihm in der Vermittlung durch die Regel und den Obern tagtäglich zu gehorchen.

Der Gehorsam im Leben eines Gottgeweihten ist «eine wirkungsvolle Antwort» auf die heutige Situation in der Kirche. «Er stellt uns auf besonders lebendige Weise wieder den Gehorsam Christi gegenüber dem Vater vor Augen und bezeugt ..., daß kein Widerspruch zwischen Gehorsam und Freiheit besteht. Tatsächlich enthüllt das Verhalten des Sohnes das Geheimnis der menschlichen Freiheit als Weg des Gehorsams gegenüber dem Willen des Vaters und das Geheimnis des Gehorsams als Weg fortschreitender Eroberung der wahren Freiheit.»<sup>11</sup>

Christus hat die Welt durch seinen Gehorsam bis zum Tod am Kreuz erlöst,<sup>12</sup> wo er in der völligen Verlassenheit die Liebe des Vaters nicht mehr spürte. Jeder, der in die besondere Nachfolge des Herrn berufen wird, wird um des Werkes Christi willen berufen. Er verzichtet auf das Verfügen über alle/seine Güter, die geistigen und auch die leiblichen, damit Gott ihn dort einsetzen kann, wo er ihn braucht. Daraus folgt, daß der «unmögliche» Platz, an dem der Nachfolgende «steht», das Kreuz ist – es ist der Platz der gekreuzigten Liebe. Und dort zu «stehen» ist außerhalb des Gehorsams nicht möglich.

Dieser von der Liebe erweckte Gehorsam will zu immer größerer Liebe führen, er ist ein Überwältigtsein vom Ruf Gottes, das alle Pläne fallen läßt, um dem Ruf zu folgen, ist eine Freude, von Gott gesendet zu werden, um an der Erlösung der Welt mitzuarbeiten. Denn die Freude, die uns die Engel über dem Stall in Bethlehem verkündet haben, ist nicht erloschen, sie war stets und bleibt immerzu im Grundton, in dem die Kirche die frohe Botschaft verkündet, sie ist ein reicher Schatz, aus dem wir jederzeit schöpfen dürfen.

## ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> Blaise Pascal, *Pensées* (Chevalier) 72, hier zitiert aus: ders., *Schriften zur Religion*, Einsiedeln 1982, 96f.
- <sup>2</sup> Vgl. Ferdinand Ebner, *Das Wort und die geistigen Realitäten*, in: *Schriften I*, München 1963, hier 270, 330, und ders., *Notizen*, in: *Schriften II*, München 1963, hier 302.
- <sup>3</sup> Vgl. Hans Urs von Balthasar, *Epilog*, Einsiedeln 1987, 23ff.
- <sup>4</sup> Vgl. Adrienne von Speyr, *Dienst der Freude*, Einsiedeln 1951, 70-74.
- <sup>5</sup> Hans Urs von Balthasar, *Spiritus Creator*, Freiburg <sup>3</sup>1999, 325.
- <sup>6</sup> Ebd., 332.
- <sup>7</sup> Ebd., 335.
- <sup>8</sup> Vgl. Adrienne von Speyr, *Magd des Herrn*, Trier <sup>3</sup>1988, 7-18.
- <sup>9</sup> Johannes Paul II., *Vita consecrata*, 25.3.1996, Nr. 18.
- <sup>10</sup> Ebd., Nr. 14.
- <sup>11</sup> Ebd., Nr. 85.
- <sup>12</sup> Vgl. Phil 2,8, *Konzilsdekret Perfectae caritatis*, Nr. 1.

GISBERT GRESHAKE · FREIBURG

## WÜSTENVÄTER HEUTE

Die Bezeichnung «Wüstenväter» hat ihren «Sitz im Leben» im ägyptischen Mönchtum der frühen Kirche.<sup>1</sup> Um die darin gegebene Herausforderung für heute wie auch deren Kontinuität zur Vergangenheit aufzuzeigen, wird zunächst ein Rückblick auf die Vergangenheit (1), sodann ein Abriss der weiteren geschichtlichen Entwicklung skizziert (2), um schließlich einen Blick auf unsere Situation zu werfen (3).

### 1. *Wüstenväter damals*

Als gegen Ende des 3. Jahrhunderts das Wüstenmönchtum entstand und sich schnell zu einem Massenphänomen entwickelte, geschah dies aus sehr verschiedenen Motiven heraus.<sup>2</sup> Neben nichtreligiösen Intentionen<sup>3</sup> gab es vor allem zwei Gründe dafür, in die Wüste zu gehen und «Anachoret» zu werden (wörtl.: einer, der sich zurückzieht): Man wollte (a) eine *asketische Existenz* führen und (b) den *Dämonenkampf* aufnehmen.

(a) *Asketische Existenz*. Die Wüste bot in ihrer Distanz zur normalen Lebenswelt, in ihrem Schweigen und ihrer Leben erschwerenden Kargheit die beste Voraussetzung dafür, vor Gott als Asket zu leben. Auch wenn das asketische Ideal, nämlich der Gewinn von Freiheit durch Einschränkung und Beherrschung der leiblichen Bedürfnisse und Triebe, in der damaligen Kultur (etwa bei Stoikern und Kynikern) vorgegeben war, nahm es im christlichen Glauben einen neuen Sinnkontext an.

Askese wurde *erstens* als Form der Nachfolge Jesu betrachtet, der «sich selbst entäußerte» und ehelos, arm und gehorsam bis zum Tod sein Leben führte und der in diese seine Lebensgestalt auch die Jünger hineinrief. Mit der Askese war *zweitens* eng verbunden die Suche nach dem wahren,

GISBERT GRESHAKE, geb. 1933 in Recklinghausen, 1954-61 Studium der Philosophie und der Theologie in Münster und an der Gregoriana in Rom. 1960 Priesterweihe. 1961-69 Seelsorger in der Diözese Münster. 1974-85 Professor für Dogmatik an der Universität Wien, 1985-99 Professor für Dogmatik und Ökumenische Theologie an der Universität Freiburg i.Br. Seither Gastprofessor an der Gregoriana in Rom.

bleibenden Leben. Wer Askese übt, ist besorgt um sein Heil, er entsagt dem Begehren, «die ganze Welt zu gewinnen»; er bemüht sich, *vor Gott* zu leben, und erwartet – in Distanz von den Gütern dieser Welt – Heilung und Heil allein von Gott her.<sup>4</sup> Die Askese verstand sich *drittens* als Lebensgestalt angesichts des kommenden Endes und der Vollendung der Welt. Es gilt, sich jetzt schon von dieser Welt loszusagen und – wie man damals formulierte – in einem «engelgleichen Leben» sich ganz auf das Künftige hin auszurichten. «Ich will», sagte Abbas Johannes Kolobos, «ohne Sorgen, in der ›Herzensruhe‹ sein, so wie die Engel ohne Sorgen sind und sich nicht abmühen, sondern unaufhörlich Gott dienen.»<sup>5</sup> So ist das Leben der Mönche – wie es in der *Vita Antonii* heißt, «ein Frohlocken in der Hoffnung auf das Komende.»<sup>6</sup>

(b) *Dämonenkampf*. Neben dem asketischen Ideal mit seiner dreifachen Zielrichtung lud die Wüste dazu ein, den Kampf mit den Dämonen aufzunehmen. Hintergrund dieser heute vielleicht befremdlichen Vorstellung ist folgender: Im 3./4. Jh. werden die letzten heidnischen Tempel zerstört. Auf ihren Grundmauern oder mit den Materialien ihrer Ruinen erbaut man christliche Kirchen; die früheren religiösen Kulte sind abgeschafft oder geraten in Vergessenheit. So erfährt man handgreiflich, dass die – von den Christen als Dämonen eingestuft – heidnischen Gottheiten und bösen Mächte besiegt sind. Aber sie haben sich dahin zurückgezogen, wo es noch einen Ort für sie gab, und das ist die Wüste. Schon in der Hl. Schrift gilt sie als bevorzugter Ort des Dämonischen, insofern sie lebensverneinend ist, Zone der Unfruchtbarkeit und des Todes, der Versuchung und Anfechtung durch böse Mächte. Eben deshalb – so glaubte man – zogen sich die im Kulturland besiegten Dämonen «an ihren Ort», d.h. in die Wüste zurück, um sich hier gewissermaßen auszutummeln. Deshalb gehen die Anachoreten in die Wüste, um hier, im letzten verbleibenden «Schlupfloch», Teufel und dämonische Mächte in einer Art «Endgefecht» zu überwältigen. Indem die Mönche in der Wüste im Kampf gegen das Dämonische leben und es besiegen, erweisen sie, dass das Böse durch Christus grundsätzlich überwunden ist und der Sieg Christi sich bis in die Wüste, dem letzten «Winkel» der Wirklichkeit,<sup>7</sup> durchsetzt. So schreibt Athanasius in seinem «Leben des Antonios»: «Der Feind wollte die Inbesitznahme seines Wüsten-Territoriums nicht hinnehmen. ... Die Dämonen schrien Antonios an: ›Verlasse, was uns gehört! Was geht dich die Wüste an.‹ Und gewissermaßen hilflos rief Satan aus: ›Ich habe keinen Ort mehr, keine Waffe, keine Stadt. Überall sind Christen, und jetzt ist auch die Wüste voll von Mönchen.‹ Deshalb unternahmen die Dämonen alles, «um Antonios aus der Wüste zu vertreiben.»<sup>8</sup>

Der Dämonenkampf vollzog sich vor allem auf folgende Weise: Auf Grund ihres Alleinseins in der Wüste, die sie in unerhörtem Maß mit sich

selbst konfrontierte, erfuhren die Anachoreten das Dämonische und Versucherische vor allem in ihren Gedanken, Vorstellungen, Trieben und Leidenschaften. Anfechtungen erwachsen ferner aus halluzinativen Projektionen, Allmachtsphantasien und Selbstbestätigung suchenden Vergleichen mit anderen. Aber sie kamen auch aus Zweifel und Misstrauen gegen Gott bis hin zur Verzweiflung. Versuchungen gab es selbst beim frömmsten Tun, etwa beim Gebet und beim meditierenden Nachsinnen über das Wort Gottes: Es stellte sich die Erfahrung ein, dem schweigenden Verweilen vor Gott nicht gewachsen zu sein, das drängende Bedürfnis, das Gebet abzukürzen, aus der Stille wegzulaufen und stattdessen etwas «Sinnvolleres» zu tun, etwa die Gebetszeit mit (bewussten) Zerstreuungen und gedanklichen Selbstbefriedigungen aller Art zu füllen.

Angesichts dieser vielfachen Anfechtungen waren die Mönche davon überzeugt, dass der Mensch nur dann das Böse besiegt und vor Gott Fortschritte machen kann, wenn er sich dem Dämonischen bewusst und entschieden stellt und den Kampf mit den Drangsalen aufnimmt, indem man ihnen einerseits nicht nachzugeben sucht, andererseits aber angesichts der eigenen Armut und Ohnmacht sein Unvermögen Gott hinhält und sich ihm in Vertrauen, Geduld und Hoffnung überlässt. So wie es im folgenden Apophthegma zum Ausdruck gebracht ist: «Ein Bruder befragte sich beim Altvater Agathon wegen der Unzucht. Dieser erklärte ihm: «Wohlan, wirf dein Unvermögen vor Gott, und du wirst Ruhe finden».<sup>9</sup> Hinter diesem Rat steht die Überzeugung, dass der Mensch dann mit sich und Gott im Einvernehmen steht («Ruhe findet»), wenn er in Demut, Geduld und Zuversicht seine Schwachheit auf Gott wirft und gerade so das Böse besiegt.

Die Mönche fochten diesen Kampf aber nicht allein für sich aus, sondern stellvertretend ebenso für ihre Mitchristen, für die Kirche, ja für die ganze Welt. Die Idee der Stellvertretung ist bereits im ursprünglichen Ansatz des Mönchtums tief verwurzelt. Man ging ja gerade in die Wüste, um die Dämonen, die im Kulturland durch das Vordringen des christlichen Glaubens bereits (grundsätzlich) besiegt waren, nunmehr in ihrem äußersten Winkel zu bekämpfen und deren letzte noch verbliebene Machtbastion zu brechen, auf dass so die *ganze* Welt vom Bösen befreit sei. Darüber hinaus taten viele Wüstenväter bewusst stellvertretende Buße für gefallene Brüder und Schwestern. Kurz: sie traten vor Gott für die Welt ein. Deshalb heißt es im Prolog der gegen Ende des 4. Jh. verfassten «Geschichte der Mönche»: «Es ist ganz klar, dass nur durch sie die Welt noch existiert und um ihretwegen das Menschengeschlecht noch besteht und in den Augen Gottes etwas wert ist.»<sup>10</sup>

Die Weise, wie die Wüstenväter lebten, führte dazu, dass ihnen wie von selbst zufiel, geistliche Begleiter vieler Mitchristen und maßgebliche Orien-

tierungspunkte ihrer Zeit zu werden. Man strömte zu ihnen in die Wüste hinaus, um Rat und Weisung zu erhalten, nicht allein durch Worte – dies lehnten einige Väter sogar strikt ab –, sondern ebenso durch ihre Lebensweise und ihr Lebenszeugnis. So wurde die unfruchtbare Wüste auf ihre Weise fruchtbar für Kirche und Welt.

## 2. Auf dem Weg zu einem neuen «Wüsten»-Verständnis

Die Wüste der Wüstenväter war ursprünglich die im geologischen Sinn verstandene «reale» Wüste. Doch kommt dieser Landschaftsform sowohl von ihr selbst her wie auf Grund ihrer in der Hl. Schrift thematisierten heilsgeschichtlichen Funktion eine starke Symbolkraft zu: Die Wüste ist – in ihrer Weite und ihrem Schweigen – einerseits Ort der Freiheit und der besonderen Nähe Gottes und andererseits – in ihrer Unfruchtbarkeit, Lebensfeindlichkeit und Öde – Ort des Todes und dämonisch-zerstörerischer Kräfte. Angesichts dieser «Realsymbolik» der Wüste entwickelte sich vor allem über das von Pachomius initiierte Zönobitentum ein nicht mehr unbedingt in der Wüstenlandschaft lebendes Mönchtum. In Städten und Dörfern der östlichen Kirchen entstanden Klöster, für welche «Wüste» nur noch ein *Bildwort* für Schweigen und Gebet, Askese und geistlichen Kampf war.

Noch andere bezeichnende Variationen traten im Abendland wegen der hier ja nicht vorhandenen Wüstenzonen ein:

(1) In Italien und außeritalischen römischen Siedlungen übersetzt sich das «Leben in der Wüste» in die altrömische Idylle der «*vita rusticana*» – des Lebens in der Landvilla vor der Stadt. Aus der «Anachorese in die Wüste» wird der Auszug aus der betriebsamen Stadt aufs angenehme Land. In der Landvilla erfährt man Ruhe und Einsamkeit und praktiziert man ein asketisch-einfaches Leben. Andernorts sind es die vor der Küste Italiens und Südfrankreichs liegenden Inseln, die anstelle der fehlenden Wüste von Mönchen in Besitz genommen werden.

(2) Als Folge des immer mehr sich verbreitenden benediktinischen Mönchtums verdrängt das zönobitische Leben zunehmend das eremitische, so dass «Wüste» auf die eigene Zelle hin, in der man «Einsamkeit des Herzens» erfährt, spiritualisiert wird. Zwar waren die Benediktiner weiter an der Gründung eines Klosters «in eremo» interessiert, d.h. sie hielten an der «Wüste» als Symbol einer gewissen Abgeschlossenheit fest –, doch wurde diese dadurch modifiziert, dass das Kloster ständige pastorale und erzieherische Aufgaben für die Umgebung wahrnahm und sich der Kolonisierung unbauten Landes widmete. So aber wurde aus der «Wüste» paradoxerweise der blühende und Frucht tragende Garten.

(3) Als man in der Eremitenbewegung des 11. und 12. Jh. erneut anachoretisch «in die Wüste» hinauszieht, bezog sich diese auf den «undurchdringlichen, unwirtlichen und tiefen Wald. Sie steht jetzt im Gegensatz zum geordneten und kultivierten Land. ... Der «Auszug in die Wüste» sollte das wieder ermöglichen, was die großen Klöster nicht mehr in vollem Maße hergaben: Trennung von der Welt und Unabhängigkeit von den Forderungen dieser Welt.»<sup>11</sup>

Trotz dieser kulturellen Transfers und geistlichen Variationen hält sich bis ins frühe 20. Jh. die Grundidee der ursprünglichen Wüstenväter durch: Wüste ist der «Ort», (1) vor Gott zu leben und in Armut, Ehelosigkeit und Gehorsam Jesus nachzufolgen, (2) durch das äußere Freisein *von* Zerstörungen durch weltliche Geschäfte, Unruhen und Sorgen sowie das innere Freisein *für* Gott und die Betrachtung des Gotteswortes Heilung und inneren Frieden zu finden,<sup>12</sup> (3) eine «eschatologische Existenz» zu führen, d.h. stellvertretend für die ganze Kirche «auf göttlichem Wachposten zu stehen und auf die Rückkehr des Herrn zu warten, auf dass sie ihm sofort öffnen, wenn er anklopft.»<sup>13</sup> Demgegenüber tritt die (ausdrückliche) Idee vom Dämonenkampf zurück, bzw. sie ist integriert in der Überzeugung, auf Wachposten zu stehen.<sup>14</sup> Kurz: Wüstenvater-Sein heißt: ungeteilt vor Gott leben, das Evangelium ganz zu verwirklichen suchen sowie Aufmerksamkeit und «Raum» für das Kommen des Herrn stellvertretend offen halten.

Die spirituelle Entdeckung einer neuen Seite von Wüste geschieht im Zuge des geistlichen Lebensweges von Charles de Foucauld (1858–1916). Seine ursprüngliche Intention war es, in der Sahara das «verborgene Leben Jesu in Nazaret» zu führen.<sup>15</sup> Aus der ersten Phase seines Weges finden sich schriftliche Äußerungen, die noch ganz und gar an die Erfahrung der ersten Wüstenväter und ihrer abendländischen Nachfolger erinnern. So hört er im Gebet Gott zu sich sprechen: «Du musst alles hinter dich werfen, was nicht ich bin, ... dir hier eine Wüste schaffen, wo du allein bist mit mir. ... Gehe ganz in mir auf, verliere dich in mir.»<sup>16</sup> Auf der gleichen Linie stehen die Worte: «Man muss die Wüste durchqueren und in ihr verweilen, um die Gnade Gottes zu empfangen. ... Dort treibt man alles aus sich heraus, was nicht Gott ist. ... Die Seele braucht diese Stille, diese Sammlung, dieses Vergessen alles Geschaffenen. So kann Gott in ihr Sein Reich aufrichten.»<sup>17</sup>

Aber dann wird Bruder Karl einen anderen Weg geführt. Bei den Tuareg, wo er sich in der letzten Phase seines Lebens niederlässt, beginnt auf Grund der Kolonialisierung das alte Wirtschafts- und Sozialsystem zu zerbrechen; Heuschrecken verwüsten die Felder, über Jahre hinweg bleibt der Regen aus; Hunger ist die Folge. So gibt es Armut und Elend en masse. Zudem haben die modernen Errungenschaften (z.B. die Fortschritte der Medizin) Afrika noch nicht erreicht. Menschen müssen an Krankheiten sterben, für

die es in Europa längst Heilmittel gibt. Angesichts dieser vielfachen Not entdeckt Bruder Karl nun die Wüste als den Ort, «Gutes zu tun», wie es in geradezu naiver Stereotypie unendlich oft in seinen Reisenotizen, Aufzeichnungen und Briefen heißt. Gemeint ist mit «Gutes tun», dass er den Menschen seiner Umgebung, aber auch denen, die er auf Reisen in den Oasen, Camps und an Wasserstellen trifft, auf unspektakuläre Weise Hilfe und Beistand leistet. Er gibt den Bedürftigen und Leidenden nicht nur Rat und tröstende Worte, sondern auch Lebensmittel, Medikamente, kleine Geldbeträge und Geschenke (z.B. Nadeln, Scheren u.dgl.). Dieses «Gutes tun» ist ihm so wichtig, dass er darüber seine Sehnsucht nach einem eremitischen Leben zurückstellt und stattdessen mit französischen Militärs oder Tuareg-Karawanen gewaltige Exkursionen durch die Wüste unternimmt. Er schreibt dazu: «Meine bescheidene Arbeit geht weiter. ... Arbeit der Vorbereitung. ... Ich komme nicht einmal zum Säen; ich bereite den Boden vor, andere werden ernten. ... Im Augenblick bin ich Nomade, gehe von Lager zu Lager, versuche, mir die Tuareg zutraulich zu machen, ihr Vertrauen und ihre Freundschaft zu gewinnen. ... Dieses Nomadenleben hat den Vorteil, dass es mich in Kontakt mit vielen Leuten bringt.»<sup>18</sup>

Das «Gute», was er tut, ist nichts Großartiges; er versteht es nur als Zeichen seiner Liebe und Zuwendung und als allererste Vorbereitung für eine spätere Evangelisierung. Auch die Niederlassungen, die er für künftige Brüder (welche er zu Lebzeiten nie findet) plant, sollen Ausstrahlungsorte sein, von wo aus man Menschen in ihrer «Wüstenexistenz» hilfreich zur Seite steht. So heißt es in einem der «Regelentwürfe»: «Die Kleinen Brüder vom Heiligsten Herzen schenken Gastfreundschaft, materielle Unterstützung und im Krankheitsfall Heilmittel und Pflege einem jeden, der sie darum bittet. ... So sollen alle im weiten Umkreis genau wissen, dass die Bruderschaft das Haus Gottes ist, wo allzeit jeder Arme, jeder Fremde, jeder Kranke mit Freude und Dankbarkeit eingeladen, gerufen, erwünscht und aufgenommen ist. Und zwar durch Brüder, die ... die Aufnahme unter ihr Dach wie den Gewinn eines kostbaren Schatzes betrachten: Sie sind in der Tat der Schatz aller Schätze, Jesus selbst. «Alles, was ihr einem dieser Kleinen tut, das tut ihr mir» (Mt 25,40).»<sup>19</sup>

### 3. Heute als Christ die Wüste bestehen

Mit Charles de Foucauld ist ein neuer Schritt im Verständnis der «Wüste» getan. Wie in der letzten Phase seines Lebens «Nazaret» nicht mehr, wie am Anfang, vorrangig für das kontemplative Nachleben des verborgenen Lebens Jesu steht, sondern für das helfende «Gegenwärtigsein» (présence) unter den Menschen, so erhält nun auch die «Wüste» neue Akzente: Die «Dämonen der Wüste» sind für Bruder Karl keine «leibhaftigen Dämonen» mehr, son-

dem Armut und Krankheit, die Misere der Menschen, der Verlust ihrer Rechte und Würde im Kolonialsystem, ihre (mit heutigen Worten gesagt) «Unterentwicklung» in materieller, geistiger, aber auch religiöser Hinsicht. Wüste ist deshalb nicht mehr (nur) der Ort der Gottesbegegnung, insofern sie für das still-traute Alleinsein mit Gott steht, sondern sie ist es vor allem in dem Sinn, dass man hier Christus im notleidenden Bruder, in der angefochtenen Schwester begegnet und ihnen, so gut es geht, geistlich – in stellvertretendem Gebet, aber auch materiell – durch tatkräftigen Einsatz zur Hilfe kommt. Nicht von ungefähr ist Mt 25,40 einer der am häufigsten angeführten Texte von Bruder Karl. Zu Recht bemerkt Jean-Francois Six zu diesem Verständnis von Wüste: «Foucauld lädt dazu ein, sich wie der Sohn Gottes mit letzter Konsequenz auf die Grenzen der menschlichen Existenz einzulassen, die Wüste und damit Mühe und Hoffnung, Sterben und Auferstehen eines jeden ... zu teilen.»<sup>20</sup>

Diese Neuentdeckung von Wüste findet verständlicherweise ihr Echo besonders in jenen Gemeinschaften, die sich ausdrücklich auf die Spiritualität Foucaulds berufen, allen voran in den Kommunitäten der «Kleinen Brüder» und «Kleinen Schwestern». Sie leben in unterschiedlicher Weise «mitten in der Welt» – so die deutsche Übersetzung der Programmschrift von René Voillaume, dem Gründer einiger dieser Gemeinschaften.<sup>21</sup> Dieses «Mitten in der Welt» will emphatisch jene Strukturen unserer Gesellschaft herausstellen, wie die meisten sie erfahren. Es ist eine Gesellschaft, in der eine erhebliche Zahl ihr Leben im alltäglichen Trott verbringt und keine großen Perspektiven kennt, in der man, nicht selten einsam, krank, alt und enttäuscht, um sein nacktes Dasein kämpfen muss, um Arbeit, Brot und Wohnung, aber es ist auch eine Gesellschaft, in der die Menschen die «ewig-gleichen» Sehnsüchte und Wünsche in sich tragen, die kleinen Freuden und Hoffnungen des Lebens erfahren und miteinander solidarisch teilen.

Mitten unter ihnen leben die Kleinen Brüder und Schwestern und verstehen diese ihre gemeinsame Welt als große «Wüste», in der sie das Evangelium leben, ihren Brüder und Schwestern helfend zur Seite stehen und sie im stellvertretenden Gebet vor Gott mitnehmen. Von daher kommt es in der Geistlichen Familie Charles de Foucaulds zur Formulierung: «In deiner Stadt ist deine Wüste» (so auch der Titel eines Buches des Kleinen Bruders Carlo Carretto), eine Formel, die zu den charakteristischen Grundworten gegenwärtiger Spiritualität zählen dürfte, da sie gleichzeitig von verschiedenen geistlichen Richtungen aus vorgelegt wird. So schreibt auch die Gründerin der an das russische Starzentum anknüpfenden «Poustinia»-Bewegung, Catherine de Hueck Doherty: «Wüste, Stille, Einsamkeit sind nicht notwendigerweise Orte, sondern Zustände des Geistes und des Her-

zens. Die «Wüste» kann man mitten in der Großstadt, im täglichen Leben jedes Menschen finden.»<sup>22</sup>

Hier, in der Wüste der Welt, sind die Kleinen Brüder und Schwestern der Foucauld-Familie sowie die «Poustiniks» – aber nicht nur sie! – aufgerufen, «Oasen» zu sein, wo Menschen aufatmen und sich erfrischen können: Orte der Gastfreundschaft und Kommunikation, des Zuhörens und Tröstens, der Hilfeleistung und des solidarischen Engagements und nicht zuletzt Stätten fürbittenden Gebets, wo man stellvertretend für andere vor Gott eintritt und diese mitnimmt auf dem Weg zu Ihm. Mit diesen geistlichen «Stichworten» wird die Grundeinsicht Bruder Karls weitergeführt, die Wüste als Ort zu verstehen, wo man einander «Gutes tut».

In einer nochmals spezifischen Weise wird diese Sicht der Wüste von den sog. Jerusalem-Gemeinschaften aufgegriffen, die 1974 durch P. Pierre Marie Delfieux gegründet wurden. Der «innere Kreis» dieser geistlichen Bewegung möchte ein dezidiert eremitisches Leben verwirklichen, und zwar in der als «Wüste» verstandenen Stadt. Während in der Foucauld-Familie die «Stadt» eine, wenn auch besonders eindringliche Weise und Ausdrucksform der Wüstenexistenz unseres Lebens ist, nimmt diese in den Jerusalem-Gemeinschaften eine geradezu exklusive Bedeutung an. «Eine neue Welt ist heute entstanden. Gestern noch war sie vorwiegend ländlich geprägt, nun überwiegen die Städte. Dein Leben [angeredet sind die Jerusalem-Mönche] ist Antwort auf einen aktuellen und dringenden Anruf der Welt, der Kirche und Gottes.»<sup>23</sup> Darum gilt es heute, in der Stadt die eremitische Berufung zum «Wüstenvater» zu verwirklichen. «Deine Wüste ist jetzt in der Stadt. ... Im Herzen der Wüste schaffen gottgeweihte Menschen durch die Anstrengung des Gebets, durch Umkehr und Buße eine Oase. Wenn das lebendige Wasser der Gnade sprudelt, sieh, dass du es teilen kannst. Im Namen des heiligen Gesetzes der Wüste, im Namen der heiligen Verpflichtung zur Gastfreundschaft: Wenn du einem Durstigen begegnest, bring ihm Wasser.»<sup>24</sup> Diesem «Für-andere-Oase-Sein» darf die eremitische Berufung nicht im Wege stehen. Denn es gilt: «Ein heiliger Mönch ist derjenige, der seine Wüste bei sich trägt und der sich in der Wüste befindet, wenn er in der Welt ist.»<sup>25</sup>

Die Beziehungen der «Jerusalem-Gemeinschaften» zur Spiritualität Foucaulds liegen trotz der geradezu exklusiven Akzentuierung der «Stadt als Wüste» auf der Hand. «Wüste» und «Stadt» gehören heute zusammen.

Angesichts der weiter fortgeschrittenen soziokulturellen Entwicklung wird man «Wüste» auch auf einige Züge unserer globalisierten Welt zu übertragen haben. Denn bei allen Positiva schafft die derzeitige Globalisierung<sup>26</sup> eine Welt,

- in der sich eine erhebliche Zahl von Zeitgenossen als «Opfer» erfährt, da sie unter gesteigertem Konkurrenzdruck stehen und ihnen Mobilität und Risiken zugemutet werden, welche sie nicht selten überfordern;
- in der auf der einen Seite die *sozialen* Unterschiede (arm – reich, oben – unten) sowohl im regionalen wie erst recht im globalen Bereich steigen, auf der andern Seite aber die *kulturellen* Unterschiede der verschiedenen Nationen, Rassen und ethnischen Gruppen eher homogenisiert, d.h. eliminiert zu werden drohen und Menschen dadurch ihre geistige Heimat verlieren;
- in der weithin der Wahn herrscht, der freie Markt mit seinen ungeheuren positiven Möglichkeiten, aber auch seiner Tendenz, durch einen hemmungslosen, nur auf Profit bedachten Finanztransfer alles zur «Ware» zu machen,<sup>27</sup> könne das «Heil» bringen, ein «Heil», das sich vor allem um Konsum und Freizeit, Lebenslust und Erlebnissucht (das Ideal der «Spaßgesellschaft») bewegt.

Diese «neue» Wüste haben die Christen – also keineswegs allein Ordenschristen oder Mitglieder einiger geistlicher Gemeinschaften – zu bestehen. «Bestehen» nicht allein im Sinne von «durchkommen» oder gar «sich mit ihr arrangieren». Vielmehr gilt es, «in die Wüste zu gehen» im Sinne eines Wortes des mittelalterlichen Zisterziensers Aelred von Rievaulx: «Was heißt in die Wüste gehen? Es bedeutet, die ganze Wirklichkeit als eine einzige große Wüste zu betrachten, sich nach der Heimat zu sehnen und die Welt als Mittel zu nehmen, um unseren Weg dorthin zu vollenden.»<sup>28</sup> In dieser Perspektive geht es darum, mitten in der Wüste der heutigen Welt «Wüstenvater» und «Wüstenmutter», d.h. alternativer Orientierungspunkt und Glaubenszeuge zu sein: stellvertretend für die anderen vor Gott zu stehen, das Evangelium zu leben, Solidarität und Geschwisterlichkeit zu üben sowie die kommende Welt Gottes zu bezeugen. Konkret kann das z.B. heißen:

- gegen Lärm und Hektik der heutigen Welt Schweigen und hörendes Innehalten vor Gott zu suchen;
- gegen Gleichgültigkeit und Egomane offene Augen und Ohren, vor allem aber viel Zeit und offene Tür zu haben für die Not und Sorgen der Mitmenschen und ihnen ein Stück heimatlicher «Oase» zu vermitteln;
- gegen das Besetztsein von Geldgier und Konsumrausch, von Sex und Erlebnishunger ein einfaches Leben zu führen in treuer Bindung an die anvertrauten Menschen und übertragenen Aufgaben.

Wer so lebt oder zu leben versucht, wird unweigerlich gleich den frühen Wüstenvätern erfahren, dass er im Kampf gegen «Dämonen» steht: gegen die Dämonen des hemmungslosen Konsums, gegen die der Gleichgültig-

keit und des rücksichtslosen Sich-Durchsetzens, gegen die der Bindungslosigkeit und Entscheidungsunfähigkeit, gegen die des Lärmens, der Hektik und des Stress. Wer gegen solche Selbstverständlichkeiten, Moden und Normen unserer Gesellschaft angeht, wird nicht selten als «Spielverderber» angesehen und unter Anpassungsdruck gesetzt. Gerade so aber wird der Christ der Zukunft wieder zu lernen haben, was es heißt, in der Nachfolge des Herrn als «Pilger und Fremdlinge» in dieser «Wüsten»-Welt zu leben, im Kontrast und oft im Widerspruch zur nichtglaubenden Umgebung, aber mit der zu Beginn des Wüstenzugs dem Volk Israel gegebenen Verheißung Gottes «Ich werde mit euch und für euch da sein» (Ex 3,14). Mit dieser Zusage ist mutig der Kampf gegen die Anfechtungen der gegenwärtigen «Wüste» aufzunehmen und zu bestehen. Eben dies war ja auch schon ein Hauptanliegen der frühen Wüstenväter: sich den Drangsalen, Versuchungen und Herausforderungen zu stellen, darin die Wahrheit des Lebens, nämlich die eigene Armut und Ohnmacht vor Gott zu entdecken und allein von ihm her alles zu erwarten. Darüber hinaus sind die entschiedenen Christen der Gegenwart auch dazu gerufen, wie die Wüstenväter von ehemals «auf Wachposten zu stehen» gemäß einiger Sätze des schönen Gebets von Silja Walter:

Jemand muss zuhause sein, Herr,  
wenn du kommst.  
Jemand muss dich erwarten ...  
Jemand muss nach dir Ausschau  
halten  
Tag und Nacht.  
Wer weiß denn. Wann du kommst.

...

Herr,  
jemand muss dich aushalten,  
dich ertragen, ohne davonzulaufen.  
Deine Abwesenheit aushalten,  
ohne an deinem Kommen zu zweifeln.  
Dein Schweigen aushalten  
Und trotzdem singen.  
Dein Leiden, deinen Tod mitaushalten  
Und daraus leben.  
Das muss immer jemand tun  
Mit allen anderen.  
Und für sie. ...

Wer in dieser Weise heute sein Christsein versteht, lebt «in der Wüste», ist «Wüstenvater» und «-mutter». Auch für ihn gelten dann die Aussagen, die Alfred Delp kurz vor seiner Hinrichtung niedergeschrieben hat:

«Unsere Stunde ist die Stunde der Wüste noch. ... Aber diese Wüste ist Bewährung zur großen Freiheit, nicht endgültiges Schicksal. Die Wüsten müssen bestanden werden. ... Und ich weiß dies: der Stern wird über der Wüste stehen. ...

Die Wüsten müssen bestanden werden, die Wüsten der Einsamkeit, der Weglosigkeit, der Schwermut, der Sinnlosigkeit, der Preisgegebenheit.»

ABER: «Gott, der die Wüste schuf, erschließt auch die Quellen, die sie in fruchtbares Land verwandeln.»<sup>29</sup>

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Es ist fraglich, ob es zu Beginn auch «Wüstenmütter» gegeben hat. H.C. Zander (Als die Religion noch nicht langweilig war. Die Geschichte der Wüstenväter, Köln 2001, 128) meint mit Berufung auf eine Reihe von Historikern, «dass die Legenden von Wüstenmüttern ... für ein urbanes Bildungspublikum erdichtet wurden.» In der Tat! Wenn überhaupt, konnten Frauen in der Wüste nur in unmittelbarer Nähe von Siedlungen leben, da sie sonst schutzlos allen möglichen Gefährdungen ausgesetzt waren. Wie auch immer: Die Bezeichnung «Wüstenvater» ist in diesem Beitrag «inklusiv» zu verstehen.

<sup>2</sup> Näheres bei G. Greshake, Spiritualität der Wüste, Innsbruck-Wien 2002, 62-103. Hierin findet sich auch weiteres Material zur Thematik der folgenden Kapitel.

<sup>3</sup> Viele Fellachen und städtische Slum-Bewohner, aber auch besser gestellte Bürger zogen damals aus der gewohnten Lebenswelt Ägyptens in die nahe liegende Wüste, um sich dort in einer Art «Gegenwelt» (heute würde man sagen in einem «alternativen Leben») den damals herrschenden Zwangsverpflichtungen zu Arbeit und Militärdienst wie auch der gerade in Ägypten herrschenden Steuerlast zu entziehen.

<sup>4</sup> Die erhoffte Heilung bezog sich auf die zwischenmenschlichen Beziehungen. So wird von Abbas Mateo das Wort überliefert: «Wenn du dich nicht beherrschen kannst, dann flieh in die Einsamkeit. Denn es ist Schwäche. Wer mit Brüdern zusammenwohnt, darf nicht viereckig, sondern muss rund sein, damit er sich allen zuwenden kann.» Und der Abbas bekannte von sich: Es ist nicht Tugend, derentwegen ich in der Einsamkeit sitze, sondern Schwäche. Die Starken sind es, die unter die Menschen gehen»: B. Miller, Weisungen der Väter, Freiburg i.Br. 1965, Nr. 225 (Die Übersetzung ist hier wie bei den folgenden Apophthegmata [=Weisungen der Väter] modifiziert).

<sup>5</sup> Weisungen Nr. 319.

<sup>6</sup> Athanasius, Vita Antonii 44 (=SC 400, 254).

<sup>7</sup> Als ein weiteres «Schlupfloch» betrachtete man die zerfallenden Tempel und heidnischen Gräber, weshalb auch diese (neben der Wüste) zum bevorzugten Ort mönchischen Lebens wurden.

<sup>8</sup> Vita Antonii 8.13.41.53 (=SC 400, 156. 170. 246. 278).

<sup>9</sup> Weisungen Nr. 21.

<sup>10</sup> Histoire des moines en Égypte, hrg. v. A.J. Festugière, Paris 1964, 9.

<sup>11</sup> K.S. Frank, Die Grundzüge der Geschichte des christlichen Mönchtums, Darmstadt 1975, 67f.

<sup>12</sup> Vgl. das seit Johannes Chrysostomus tradierte und oft wiederholte Bildwort: Wer in der Wüste/Einsamkeit lebt, hat sich «aus dem Unwetter dieser Welt in den sicheren, ruhigen Hafen begeben.»

- <sup>13</sup> So als Beispiel für viele andere Bruno v. Köln, Brief an Radolph, in: FC 10, 57.
- <sup>14</sup> So schreibt z.B. Guigo I, Über das eremitische Leben, in: FC 10, 109, an einen jungen Mann: «Halte wegen der Schrecken der Nacht als neuer Rekrut Christi im Lager des himmlischen Heeres heilige Wache.»
- <sup>15</sup> Vgl. dazu G. Greshake, Die Spiritualität von Nazaret, in: IkaZ 33 (2004) 20-34.
- <sup>16</sup> J.-F. Six (Hrg.), Ch. de Foucauld, Aufzeichnungen und Briefe, Freiburg i. Br. 1962, 70.
- <sup>17</sup> Ch. de Foucauld, Die geistlichen Schriften, dt. Wien-München 1963, 155f.
- <sup>18</sup> Brief an Henri de Castries vom 15.7.1904.
- <sup>19</sup> D. Barat (ed.), Ch. d. F., Oeuvres Spirituelles, Paris 1958, 457f.
- <sup>20</sup> J.-F. Six, Abenteuer der Liebe Gottes, dt. Würzburg 1998, 216.
- <sup>21</sup> R. Voillaume, Mitten in der Welt, dt. Freiburg i. Br. 1956, frz. Original: Au coeur des masses.
- <sup>22</sup> C. de Hoeck Doherty, Poustinia, Wien-München 1979, 22. – Daneben gibt es auch in Deutschland (und anderen Ländern) Menschen, die ein *radikal* eremitisches, am genauen Vorbild der frühen Wüstenväter genommenes Leben in der Stadt führen. Siehe dazu M.A. Leenen, Einsam und allein? Eremiten in Deutschland, Leipzig 2001.
- <sup>23</sup> Geht ihm entgegen. Geistliche Lebensregel, hrg. von den Jerusalem-Gemeinschaften durch Br. Pierre Marie, dt. Freiburg i. Br. 1984, 113.
- <sup>24</sup> Ebd. 114.
- <sup>25</sup> Ebd. 118.
- <sup>26</sup> Vgl. z.B. den sehr differenzierten, von verschiedenen Autoren verfassten Artikel «Globalisierung» in: LThK <sup>3</sup>XI, 95-113 sowie G. Virt (Hrg.), Der Globalisierungsprozess. Facetten einer Dynamik aus ethischer und theologischer Perspektive, Freiburg i. Ue. – Freiburg i. Br. 2002.
- <sup>27</sup> Das Wort von Karl Marx (Das Kapital [Kröner], Stuttgart 1965, 74) «Dinge, die an sich keine Waren sind, zum Beispiel Gewissen, Ehre usw. können ihren Besitzern für Geld feil sein und so durch ihren Preis die Warenform erhalten», erhält heute eine neue bedrängende Aktualität.
- <sup>28</sup> Aelred von Rielvaux, serm. 5 (=PL 195,244D).
- <sup>29</sup> A. Delp, Gesammelte Schriften, Bd. IV: Aus dem Gefängnis, Frankfurt 1984, 223f. 290.

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.»<sup>1</sup> 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.<sup>2</sup> 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.<sup>3</sup>

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.»<sup>4</sup> 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»<sup>5</sup> 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.»<sup>6</sup>

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.»<sup>7</sup> – 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.<sup>8</sup>

#### 6. Unbedingtheit der Christusbefolgung: 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 Sekte<sup>9</sup> –, 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!<sup>10</sup> 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 Theologie<sup>11</sup> 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»<sup>12</sup>. 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.»<sup>13</sup>

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.»<sup>14</sup> 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  $\Omega$  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.<sup>15</sup>

#### ANMERKUNGEN

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

<sup>2</sup> 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.»

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

<sup>4</sup> *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.

<sup>5</sup> Vgl. Der Geist der Liturgie. Eine Einführung, Freiburg i. Br. 2002, 19.

<sup>6</sup> *F. Kafka*, Betrachtung, Leipzig 1913, 19 f.

<sup>7</sup> Tractatus in Ioannis Evangelium 123, Cap. 5, PL 35, 1967.

<sup>8</sup> 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».

<sup>9</sup> 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.

<sup>10</sup> 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.

<sup>11</sup> 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.

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

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

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

<sup>15</sup> 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.

HORST BÜRKLE · STARNBERG

«DULDE NUR, HEILIGER, DULDE NUR ...»  
(BUDDHA)

*Wege der Befreiung und des Gehorsams in den Weltreligionen*

*«Das Verlangen nach Gott ... dem Menschen ins Herz geschrieben»\**

Nach der Bedeutung von Armut, Keuschheit und Gehorsam in den Religionen der Menschheit zu fragen, heißt, die Zielsetzungen ins Auge zu fassen, die in einer bestimmten Religion dabei gelten. Die Zwecke, denen sie zu dienen haben, sind von der Sinnmitte einer einzelnen Religion bestimmt, die diese Verhaltensweisen höchst unterschiedlich beinhalten. Da ist der Spannungsbogen weit. Was äußerlich seinen Erscheinungsformen nach verwandt und vergleichbar erscheint, bleibt in dieser Beziehung das Besondere, Fremde und Andere. Wo uns in den religiösen Verhaltensweisen diese drei Formen des Verzichtes und der Selbstentäußerung begegnen, sind sie bestimmt von diesen ihren sinngebenden Einbettungen in das Ganze ihrer Religionen.

Dabei darf jener die Menschen in ihren religiösen Verhaltensweisen bestimmende natürliche Zustand nicht übersehen werden, in dem die Heilige Schrift die Menschen auf ihrer Suche nach Gott verortet. Es ist der Mensch, der im Grunde seines Seins von der Ursprungsfrage seines Schöpfers begleitet ist: «Adam – wo bist du?» (Gen 3,9). Seine religiösen Wege und Zielsetzungen sind die nicht endenden Versuche, diese seine Grundbefindlichkeit kennzeichnende Lage zu beantworten. Er selber erfährt sich dabei nicht bloß als selber Antwortender. Vielmehr vernimmt er Antworten. Er ist immer auch der in seiner Gemeinschaft schon auf «Antworten» Bedachte und der von ihnen Mitbestimmte. In solchen Traditionsketten erfahrener und überkommener «Antworten» verhält er sich auch in den außerordentlichen Weisen seines Verzichtes in Gestalt der Armut, der Keuschheit und des

*HORST BÜRKLE, in Niederweisel/Hessen 1925 geboren, studierte Evangelische Theologie in Bonn, Tübingen, Köln und New York. Promotion 1957, Habilitation 1964. Nach Lehrtätigkeiten an der Universität Kampala/Uganda wurde er 1968 als Ordinarius nach München berufen. 1987 konvertierte er zum katholischen Glauben.*

Gehorsams. Er ist der auf Gott hin Geschaffene. Dem gibt er immer schon Ausdruck durch das, was in einem asketischen Leben seine deutlichste Sprache gefunden hat. Diesen großen Zusammenhang uranfänglicher religiöser Solidarität des Menschengeschlechtes gilt es in Erinnerung zu behalten. Er gilt auch dort, wo Armut, Keuschheit und Gehorsam in den Religionen ihre je eigene Begründung finden.

Was Mircea Eliade im Blick auf die Vielfalt heutiger schamanistischer Praktiken im besonderen feststellt, gilt für diesen menschheitlichen «Mutterboden» der Geschichte der Religionen allgemein. «Nirgends in der Religionsgeschichte also hat man es mit «ursprünglichen» Phänomenen zu tun, denn die «Geschichte» ist überall hingekommen und hat unter den religiösen Vorstellungen, den Schöpfungen der Mythologie, den Riten, den Ekstasetechniken verändernd, umschmelzend, bereichernd und verarmend gewirkt. Sicher hat jede Religion, wenn sie nach längeren inneren Umbildungsprozessen endlich zu ihrer autonomen Struktur gefunden hat, eine nur ihr eigene «Gestalt», die als solche in der Geschichte weiterdauert, aber keine Religion ist gänzlich «neu», keine religiöse Botschaft vermag ganz die Vergangenheit abzuschaffen: es handelt sich viel eher um Einschmelzung, um Erneuerung, um Wiedereinsetzung und Integration von Elementen – und zwar den wesentlichsten! – aus unvordenklicher religiöser Überlieferung».<sup>1</sup>

Wo sich in der Welt der Religionen die Bereitschaft zum Verzicht auf Besitz, auf sexuelle Betätigung und zur gehorsamen Pflichterfüllung findet, haben wir es mit solchen «unvordenklichen» Elementen menschlicher Antworten auf die «adamitische Frage» («Adam – wo bist du?») zu tun.

### *Ethos im Dienste des Ethnos – Zuwachs durch Verwandlung*

Immer wieder hat man versucht, die bunten Erscheinungsformen in den ethnischen Religionen auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen. Auch hier stoßen wir, wenn auch in sehr eingeschränkter Weise, auf unser Thema. Die in Blut- und Bodenbindungen verwurzelten Kulte und Rituale der Stämme sind erfüllt von der Suche nach der Kraft, die jenseits seiner Grenzen und Gefahren das Leben ermöglicht. «Force vitale» hat Placide Tempels, Missionar und Kenner der Stammeswelten, deren innersten Nerv genannt. Die Religion des Stammes ist die Religion des Überlebens. Auch die Toten gehören weiterhin dazu und stehen als die «höheren Machtträger» im Dienste dieser Lebensgemeinschaften. Stärkung ihrer vitalen Einheit und Einverleibung des einzelnen in ihre die Zeit übergreifende Zusammengehörigkeit geben der religiösen Praxis ihren Sinn und ihre Mitte.

Von der Empfängnis bis zum Sterben vollziehen sich diese «Initiations»-Rituale, die solchem Zweck des Ganzen zu dienen haben. Um seinetwillen gilt im Blick auf das erwartete Leben im Mutterleib die nach Zeiten ge-

regelte sexuelle Enthaltbarkeit des Vaters und ist die Zeit nach der Geburt eine kultisch ausgesparte Phase der Enthaltbarkeit für die Frau.

Um des Zuwachses an «lebenserzöglicher Kraft» willen erfordern die Initiationsvorbereitungen für Jünglinge und für Jungfrauen markante Disziplinen. Die oft über Jahre sich erstreckenden Initiationslager sind für die Jugendlichen Ausgliederungsdisziplinen aus dem normalen Leben der Gemeinschaft. In der Einsamkeit dieser Lager werden Verzichtshaltungen eingeübt. Erst nach solchen «asketischen» sich entäußernden Lebensphasen ist der Einzelne reif und gemeinschaftsfähig. Nur auf diesem Wege vermag er, ein taugliches Glied im korporalen Stammesverband zu werden. Im rituellen «Sterben» geschieht symbolisch die Verwandlung zur vollen «Persönlichkeit». Verzicht bedeutet hier Gewinn von neuer, höherer Lebensqualität. Natürlich ist es ein Durchgang und es geschieht auf Zeit. Aber mit ihrer Ausgliederung und mit ihren Verzichts- und Gehorsamsexerzitionen bilden diese Beschneidungsschulen etwas ab vom unreligiösen Opfergedanken von Hingabe und Erhalt (*do ut des*).

In diesen Bereich des Außerordentlichen, Verzichtvollen und des Sich-Entäußerns gehören die dem Schamanismus eigenen Verwandlungspraktiken. Hier werden neue Kraftfelder eröffnet durch den Eintritt in eine ekstatische Sonderexistenz. Sie vollzieht sich abseits, ja jenseits der normalen Lebensweisen mit ihren Ansprüchen auf Besitz, Sexualität und Eigenbestimmung. Der Schamane lebt «außerhalb» der das Leben bestimmenden Realitäten. Er taucht in ihnen sozusagen nur «gastweise» wieder auf. Sein eigentliches Sein aber liegt im Verborgenen. Dieses «im Verzicht» gewonnene «Außerordentliche» wird für andere nur sichtbar in den Grenzbereichen des Alltäglichen: im Wunderhaften, im kraftvoll Überlegenen, Heilsamen. Aus Wandlung und Verzicht erwachsen dem Schamanen besondere Kräfte.

Der Zugewinn aber steht unter dem Vorzeichen des Ausstiegs aus den Normalbereichen des Lebens. Wer solche Kraftquellen anstrebt, der muss zuvor den Gängen zu den gewöhnlichen «Zisternen» absagen, aus denen sonst das Dasein seine Bedürfnisse bestreitet. Die Therapie, die für die Mangelerscheinungen des Lebens gesucht wird, verlangt Durchgänge und «Initiationserfahrungen», die den zukünftigen Therapeuten selber den Grenzerfahrungen dieses Lebens aussetzt. Epilepsieartige Zustände lassen den «Heiler» in seinen ekstatischen Ausnahmezuständen in den Augen anderer als pathologischen Fall erscheinen: Verlust der Sprache, Schweigen als ein Signal transzendenter Kommunikation, Veränderungsmerkmale der körperlichen Verfassung (Krämpfe, Schweißausbrüche u.a.). Die Symptome des Sich-Veränderns sind sichtbar und gelten als manifeste Hinweise auf dem Wege zur Erlangung geheimnisvoller Kräfte. Der Weg dorthin ist entsagungsvoll. Er ist begleitet von sozialer Ausgliederung. Er macht den

Menschen zum Instrument fremder Kräfte und Mächte. Sie müssen durch ihn «von außerhalb» hereingeholt werden. Wer sich solcher Transfer-Praxis unterzieht (freiwillig, gesucht oder gezwungen), verkörpert eine «asketische» Sonderexistenz. Der Mensch auf der Suche nach Gott – hier ist er unterwegs, sich zu entäußern, um das Unverfügbare zu erschließen.<sup>2</sup>

### *Die Vielfalt der Wege – das eine Ziel*

Die asketischen Praktiken gehören in Indien in den großen Zusammenhang der die «Vollendung» verheißenden Heilslehren. Das Schicksal des einzelnen Menschen ist integraler Bestandteil gesetzlich sich vollziehender kosmischer Prozesse. Sein Ergehen ist eingefügt in die vorprogrammierten Abläufe der großen Weltzeitalter (*Yugas*, *Mahayugas*, *Brahmajahre*).

Mit ihren Weltauf- und Weltuntergängen sind sie wie die Wechsel der Jahreszeiten gekennzeichnet durch unterschiedliche, ja gegensätzliche Qualitätsstufen. Individuelles, «angeborenes» Schicksal und Weltengeschehen folgen den gleichen Gesetzen. Eingebettet in die kosmischen Wiederholungsabläufe vollziehen sich die Wiedergeburten auch der Einzelseele. Sein Jetzt und So-sein anzunehmen heißt, es als die verborgene Folge unendlicher Vorexistenzen zu deuten. Die Lebensbedingungen, unter denen sich der Mensch im Dasein findet, sind bestimmt durch immer schon Durchlebtes. Seine Erscheinungsweisen umfassen alle nur denkbaren Stufen und Gestalten des Seins. Sie reichen von den Sphären des Himmels und seiner göttlichen Wesen bis hinab in die Vielfalt der Tier- und Pflanzenwelt. Der Blick in die Zukunft gilt in Hoffnung und in Furcht den kommenden «Metamorphosen». Der Maßstab, nach dem sich im Wechsel die Dasaeinsschicksale ergeben, liegt in der Erfüllung des je eigenen Lebensgesetzes (*sva-dharma*). Nur wer es in Annahme und «Gehorsam» verwirklicht, kann Aufbesserungen seiner «Lebensqualität» (*karma*) in seinen neuen Daseinsrunden erwarten. In ihm gilt das geheiligte Regelwerk der Pflichten ja nach Geschlecht und Alter, nach Geburtsort, Familie und Kaste. Die Stabilität der indischen Gesellschaftsordnung, die gültigen Maßstäbe ethischen Handelns, die selbstverständlichen Verhaltensmuster (*patterns of behaviour*) – aus diesen religiös sanktionierten, geheiligten Ordnungssystemen beziehen sie ihre Legitimation.

Die asketischen Wege Indiens bieten dazu die Alternative. Der Verzichtende entlässt sich in Armut, sexueller Enthaltensamkeit und «im Gehorsam» gegen sich selbst aus den das neue *karma* produzierenden Lebensbedingungen. Äußere Askese wird zur Methode. Durch sie gliedert sich der Entsagende aus den Bindungen an diese als uneigentliche, täuschende und unfrei machende Welt des Scheins (*maya*) aus. Sie verheißten Erkenntnis als Durchschau (*jnana*) durch das Gaukelspiel dieser unwirklichen, verstellten

Welt mit ihren Irrungen und Wirrungen im Dasein.<sup>3</sup> Sie ist Frucht der Abwendung und zugleich der Zuwendung zur verborgenen Göttlichkeit im Selbst des Entsagenden. Sich als Teil des Göttlichen entdecken bedeutet, selber «göttlich» zu werden. Zu solchem «Realismus» wollen die asketischen Disziplinen Indiens den Weg bahnen. Sie lassen den Asketen zum *sadhu*, zu einem in seinem Sein verwandelten «Heiligen» werden.

«Seinem Namen als «Heimat des Eremitentums und klassischer Boden der Askese»<sup>4</sup> macht Indien auch heute noch Ehre. «Heiligkeit» wird hier noch immer im Sinne von Askese verstanden. Menschen verschiedener religiöser Einstellungen streben nach wie vor danach, durch Fasten, Wachen, Enthaltensamkeit und das von Verantwortung freie Leben des Bettlers den Leib abzutöten und auf dem Wege schweigender Meditation Kontakt mit dem Ewigen zu erlangen. Sie gehören mannigfachen Orden, Sekten und Richtungen an, hegen besondere Überzeugungen, unterwerfen sich oft strenger Zucht oder üben extreme Praktiken. Sie entstammen allen Ständen und Kasten, geben feste Wohnsitze und Familienleben auf und führen, in das bekannte Braungelb gekleidet, ein Wanderleben. Die *sadhus* genießen noch oft die Achtung und nicht selten die Verehrung der breiten Masse ihrer Landsleute, nicht zuletzt deshalb, weil diese den alten Glauben noch nicht verloren hat, dass wenigstens ein Teil der Asketen unbegrenzte, außergewöhnliche Macht besitzt.»<sup>5</sup>

Die ganz Indien betreffende Verehrung einer Gestalt wie Mahatma Gandhi geht weit über seine Bedeutung als Vater der freien indischen Nation hinaus und hat in seiner eigenen praktizierten Hindu-Religion ihre eigentlichen Wurzeln. Regelmäßiges Fasten war für ihn ebenso wie sexuelle Abstinenz, dazu Rückzüge ins Schweigen während seiner Zeiten im Ashram Quellen zur Erlangung der von ihm geübten «Kraft der Gewaltlosigkeit» (*satygraha*). Überlegener Zugewinn durch Verzicht auf Gewalt (*ahimsa*) gehörte zu den asketischen Traditionen, die er durch die Kontakte zum Jainismus schon im Elternhaus kennengelernt hatte. Von ihm wurden sie wirksam auch im politischen Verhalten eingesetzt.

In seiner asketischen Lebenspraxis weiß sich Gandhi in der Tradition der indischen heiligen Schrift, der Bhagavadgita, bestärkt. Im zweiten Kapitel dieses Buches, das ihn als eine Art «Exerzitienanleitung» durchs Leben begleitet, lehrt Krishna den Vollzug der Yoga-Praxis. Da ist von «Unterdrückung», «Ausrottung» und «Annihilierung» der Funktionen des Bewusstseins die Rede. Weisheit ist demjenigen zugesagt, «der seine Sinne völlig von den Sinnesobjekten abzieht, so wie eine Schildkröte ihre Glieder in sich einzieht ... Einem Menschen, der seine Sinne äußerem Fasten unterwirft, schwinden die Sinnesobjekte dahin. Wenn er aber das Höchste schaut, dann verschwindet auch noch das Verlangen.» In seiner südafrikanischen Zeit «nahmen zwei Ideen feste Formen an, die mich vage schon lange be-

schäftigt hatten. Wer sein Leben ausschließlich dem Dienst widmen will, muss erstens ein Leben sexueller Abstinenz führen. Er muss zweitens die Armut als ständige Begleiterin seines Lebens erwählen.»<sup>6</sup> Fasten und Meditation im hinduistischen Sinne haben für ihn zugleich therapeutische Bedeutung und verbinden sich mit seiner Absage an westliche Medizin. Forschung und technische Entwicklung unterliegen seinem hinduistischen «Anathema»: «Nur da, wo diese verfluchte moderne Zivilisation noch nicht eingedrungen ist, ist Indien noch, was es war.... Darum liegt Indiens Heil darin, dass es vergisst, was es in den letzten fünfzig Jahren – vom Westen – gelernt hat.» Der Maßstab, an dem er das Christentum misst, ist für ihn darum ausschließlich sein eigenes asketisches Ideal. Von ihm ist sein Verständnis Jesu bestimmt. Er ist für ihn die Verkörperung eines hinduistischen *satyagrahi*. Hand in Hand damit geht für Gandhi die Absage an den Christus des Glaubens, wie ihn das biblische Zeugnis im Bekenntnis und im sakramentalen Verständnis seiner Kirche kennt. «Es gab eine Zeit, da ich zwischen Hinduismus und Christentum schwankte. Als ich aber mein geistiges Gleichgewicht wiederfand, da fühlte ich, dass mein Heil nur durch den Hinduismus möglich sei und mein Glaube an den Hinduismus wurde tiefer und innerlich erleuchteter. ... Ich kann ihn nicht auf einen einsamen Thron setzen, denn ich glaube, dass sich Gott immer und immer wieder inkarniert hat.»<sup>7</sup>

Sadhu Sundar Singh (1889-1920), der «Apostel der indischen Landstraßen», wie ihn seine Verehrer genannt haben, hat, Christ geworden, die Traditionen des indischen Asketentums in den Dienst seines missionarischen Wanderlebens gestellt. Als ein geborener Sikh waren ihm die rituellen Disziplinen seiner Väterreligion vertraut. Als Christ fühlt er sich zu der Lebensweise des asketisch Entsagenden berufen. Zugleich aber verwandelt er in der Kraft Jesu Christi die bisherigen Inhalte des indischen Asketentums. Es wird im apostolischen Sinne für ihn eine Existenzweise um Christi willen. «Um vor allen Angriffen und Gefahren des Feindes sicher zu sein, müssen wir durch unser Leben in der Gemeinschaft des Herrn ihm ähnlich werden ... in ständigem Aufblick zu Christus und in seiner Nachfolge können wir ihm ähnlich werden, in ihm für immer in Sicherheit leben, geborgen vor allen Angriffen des Feindes.»<sup>8</sup> Christus ähnlich werden bedeutet für Sundar Singh zugleich die Absage an die von Kasteiung und Askese begleitete Abtötung des indischen *sannyasi*. Er übt wie die Asketen seines Heimatlandes die Entsagungsbereitschaft und ist leidenswillig. Aber er sucht nicht wie sie die Askese und das Leiden als Weg zur eigenen Steigerung des *tapas*-Potentials, jener geheimnisvollen Energiequelle, die nach den heiligen Schriften der Veden zu wunderhaften Kräften und Wirkungen befähigen soll. Christusbefolgung heißt für ihn, mit dem Herrn absterben, um mit und in ihm zum neuen Leben aufzuerstehen. Als der neue Christumensch will er sich

den indischen Menschen als seinen Brüdern mitteilen, will selber Medium und Missionar der Christus-Teilhabe für sie sein.

Die Askese und die Selbstdisziplinierung erfahren durch ihren Christusbezug eine entscheidende Metamorphose. Hier liegt der wesentliche Unterschied, das «ganz Andere» im Verhältnis zu den immer schon in Indien zur Heiligung gesuchten Wegen. Sie bleiben nicht bloß brachliegen. In gleicher Entschlossenheit begangen, gewinnen sie ihre Ausrichtung auf das andere Ziel. Sie dienen zur bestätigenden Entdeckung dessen, der von sich sagt, dass er selber dieser Weg ist. Damit aber verwandelt sich der Sinn der Askese. Nicht für sich übt der *Sadhu* sein «Übermenschsein» ein, um sich so den *character indelebilis* eines hinduistischen «Gottmenschen» zu schaffen. «Ich sage zu den Hindu-Sadhu: (Ihr werdet Sadhu, weil ihr euch selbst martern wollt. Ich wurde Sadhu, um zu dienen; ich martere nicht mich selbst, obschon ich oft gemartert worden bin). Die Inder verlassen die Welt und entsagen sich selbst, ohne dass sie zuvor einen Reichtum von Gott erlangt haben. Sie entsagen um des Entsagens willen, nicht weil sie Frieden haben, sondern weil sie Frieden gewinnen möchten.»<sup>9</sup> Wer so wie Sundar Singh spricht, sieht das Vorläufige im Lichte des Endgültigen. Er verabschiedet mit dem geschenkten Frieden die Methoden der Selbstbefriedigung auf den yogischen Wegen, die ins eigene Selbst führen. «Ich fand nicht viel Hilfe im Yoga. Er war mir eine Hilfe bis zu einem gewissen Grad. Aber diese Hilfe war nicht geistig, sie war nutzlos. Ich war immer überrascht, dass Jesus uns nicht auffordert, uns zu konzentrieren oder geistige Übungen zu machen.»<sup>10</sup>

*«Oh, dass es doch möglich wäre, dieser ganzen Leidensfülle ein Ende zu machen!»*

Im Buddhismus treten zum altindischen Asketentum die neuen Inhalte. Die Reform erneuert nicht nur, sie vertieft die Tradition und erschließt ihr noch eine andere Sinnggebung. Zweifach wendet sich der Stifter Gautama mit dem Erleuchtungstitel Buddha vom Überkommenen ab: zum einen vom rituellen Anspruch des Brahmanentums mit seinen gesetzlichen und kosmologisch-theologischen «Spekulationen», zum anderen vom asketischen Rigorismus, durch den vergöttlichte Gurus die Verwandlung zu einem «Gottmenschen» versprechen. Die von den widerstreitenden Götterkulten seiner Zeit «besetzten» Himmelsphären sind der Auseinandersetzungen nicht mehr wert.

Auf dem Wege zur Erleuchtung durchläuft der Buddha-Anwärter Gautama die extremste Form der Askese. Abgemagert zum Skelett, dem Verhungern nahe, greifen der Überlieferung nach die himmlischen Götter ein, um ihn an seine eigentliche «Bestimmung» zu erinnern. Er muss ein Buddha werden, wie ihn das kosmische Weltgeschehen eh und je zu be-

stimmten Zeiten vorgesehen hat. Als solcher schuldet er der Menschheit die Kunde vom achtfachen Pfad, der zur Befreiung, zum «Nicht-mehr-Anhängen» und zur Leidüberwindung führt. Auf diesem sogenannten «mittleren» Wege kommt der Askese ein veränderter, neuer Stellenwert zu. Sie wird einbezogen in den Praxiszusammenhang des buddhistischen Ordenslebens und wird Teil des Gesamtprogrammes eines nicht endenden «Trainings», das dem Einzelnen seine «Erlösung» selber zumutet. «Seid eure eigene Erlösung!» So wird es vom (Selbst)-Erlösten Buddha seinen Pfadfindern immer wieder zugerufen. Das aber erfordert die Grunddisziplinen der Armut, der Keuschheit und des Gehorsams, letzteren als Erfüllungspflicht gegenüber dem vom Meister gewiesenen neuen Gesetz (*dhamma*).

Nicht länger geht es bloß um Askese, vielmehr um ein signifikantes Verhalten im Dienste der Loslösung von allem, was dieses Selbst an das Dasein bindet. Der Bettelgang des Buddhanachfolgers wird zum Zeichen der Besitzlosigkeit. Nur «Gegebenes», nicht mehr Eigenerworbenes darf es sein. Das gilt auch für die erste Klostergründung der Jüngergemeinde (*sangha*) des Buddha. Er blieb zögerlich mit solcher «Sesshaftigkeit». Nur ein Geschenk an den Orden machte es möglich, das Prinzip der «Hauslosigkeit» mit dem Gedanken an eine feste Bleibe zu versöhnen. Der Ausschluss von tierischer Nahrung, das Verbot des Bettelganges zur vegetativen Wachstumszeit in der Natur – dieses und vieles andere trägt weiterhin Weltanschauungselemente des alten Indiens an sich. *Ahimsa* – kein fremdes Lebewesen (*karma*) zu verletzen, ist eines davon. Keuschheit beginnt auch hier mit der Weigerung, eine Frau anzuschauen. Die Begründung ist eine neue, andere. Nicht erst der sexuelle Vollzug, die Lust des Anblickens bewirkt für den Pfadfinder eine innere Abhängigkeit. Sie wirft ihn zurück auf dem Weg, auf dem sich fortschreitend alles «Anhängen» lösen soll. Sich loslassen, sich abwenden, Abschied nehmen – so lassen sich die vielfältigen Weganweisungen in den kanonischen Reden des Buddha auf eine Formel bringen. Die drei asketischen Grundhaltungen der Armut, der Keuschheit und des Gehorsams haben darin ihre dienende Funktion. Sie stellen keine Werte und Verdienste dar. Sie dürfen sich nicht verselbständigen, bleiben vielmehr streng «funktional» auf die religiöse «Mitte» bezogen. Der «Verlust der Mitte» müsste sie überflüssig machen. Diese «Mitte» bleibt das Unerreichbare: die Nichtung, die Aufhebung des daseinsverwobenen Selbst, das Unvorstellbare – das *nirvana*.

Um dieses letzten «Nicht-mehr» willen geht es im buddhistischen Orden sehr gesetzlich zu. Die Anweisungen des Meisters sind bis zum äußersten Legalismus gesteigerte Detailregeln. Ihr moralischer Stellenwert liegt nicht im Ethischen begründet. Wer hier Wertebewusstsein wecken wollte, wäre ein Pfadverhinderer, der neue Bindungen knüpfen würde. Erst die modernen buddhistischen Denker haben in einer veränderten gesellschaftlichen

Situation unter dem Einfluss des christlichen, abendländischen Menschenbildes eine andere Bewertung vorgenommen. Soziale Gerechtigkeit, humane Mitmenschlichkeit, Nächstenliebe gelten ihnen als letzter Zweck einer von Hause aus auf Welt- und Existenzverzicht angelegten Verhaltensdisziplin. Bei ihnen dominiert die Ethik über die buddhistische Selbstbefreiung auf dem gewiesenen Pfad. Diese Entwicklung im Neubuddhismus kommt einem «Verlust der Mitte» gleich. Darin entspricht sie zeitgemäßen Entwicklungen im nachchristlichen Westen, in denen die Frage des Menschen nach seiner Erlösung aufzugehen droht in seiner von ihr lösgelösten autonomen Wertewahl, entsprechend seinem eigenen Wertebewusstsein. Für den Wegweiser Buddha liegt der «Sinn» seiner Stiftung außerhalb dessen, was an manifesten Verhaltensweisen im Dasein noch auszumachen ist.<sup>11</sup>

Besitzlosigkeit, Keuschheit und Gehorsam gegenüber den Weisungen des Stifters gelten als Hilfen im ganzheitlichen «Abkoppelungsprozess» eines *bhikkhu*. «Durch diese Ordenstugenden wird er erfreut, aber nicht voller Willensregungen ... Und so ist der Gewinn des Asketentums, ihr Mönche, nicht Almosen, Ehre und Ruhm, nicht Ordenstugend, nicht Glück der Selbstvertiefung, nicht Wissensklarheit. Jene unerschütterliche Gemütereinlösung aber, ihr Mönche, das ist der Zweck, dies, ihr Mönche, ist das Asketentum, das ist der Kern, das ist das Ziel.»<sup>12</sup>

### *Ein kontroverses Thema im Islam*

Eine ambivalente und eine im Laufe der Geschichte sich wandelnde Rolle spielen die asketischen Disziplinen im Islam als einer nachjüdischen und nachchristlichen Religion. Die Anfänge sind bei Mohammed bestimmt von der Angst vor dem bevorstehenden Weltgericht, von Büberstimmung und von Weltverneinung. Dieser Blick auf das Ende bildet den Rahmen seiner frühesten Kundgaben, von Allah durch den Erzengel Gabriel in ekstatischen Zuständen empfangen. In der stammesreligiösen Umwelt seiner Heimat Mekka mit ihren polytheistischen Überlieferungen war diese endzeitliche Orientierung das Neue. Für Mohammed wie auch für andere «Bußprediger» seiner Zeit war die jüdische und die christliche Eschatologie dafür der entscheidende Auslöser.

«Wenn aber auch Mohammed bis an sein Ende die jenseitige Glückseligkeit als das Ziel des gläubigen Lebens verkündete, so mussten bald mit der Wandlung der Verhältnisse in Medina und im Verlaufe seiner kriegerischen Tätigkeit unwillkürlich die irdischen Gesichtspunkte sich sehr stark in den Kreis seiner Erwägungen mengen.»<sup>13</sup>

Geregelte Fastenpraxis wird zu einer der «Säulenpflichten» des Islam. Freiwillige Armut und Keuschheit dagegen haben im Koran und in der mündlichen Überlieferung des Propheten (*sunna*) keinen Platz. Die pflicht-

gemäße Entrichtung der Armensteuer hat ihre soziale Bedeutung innerhalb der jungen islamischen Gemeinde. Erfolgreiche Feldzüge, Kampf und Beute und deren schon im Koran geregelte Verteilung lassen die Askese zu einem polemischen Thema auch gegenüber dem christlichen Mönchtum werden. Dem das Mönchtum ablehnenden Spruch fügt Mohammed den Zusatz hinzu: «Das Mönchtum (*rahbanijja*) meiner Gemeinde ist der *dschihad* (Glaubenskrieg).»<sup>14</sup>

Asketische Lebensführung wird im Koran gerügt. «O ihr, die ihr glaubt, verbietet nicht die wohlschmeckenden Dinge» (Sure 5,89). Besonders die Ehelosigkeit fällt unter das strenge Verdikt des Mohammed. Ein in der Spruchüberlieferung (*hadith*) erhaltener Fluch von ihm richtet sich gegen diejenigen, die die Ehe verschmähen: «Du hast dich also entschlossen, zu den Brüdern des Satans zu gehören! Entweder willst du ein christlicher Mönch sein: dann schließe dich ihnen offen an; oder du gehörst zu den unsrigen: dann musst du unsere Sunna befolgen. Unsere Sunna aber ist das eheliche Leben.» Dennoch regen sich auch frühzeitig im Islam die Kräfte einer um des Glaubens willen Verzicht leistenden Lebensführung. Der sachliche Widerspruch dieser Entwicklung zur ursprünglichen Einstellung Mohammeds ist bei allen nachträglichen Harmonisierungsversuchen nicht zu leugnen. Die Polemik gegen asketische Richtungen im Christentum lässt sich darauf zurückführen, dass von ihm unmittelbare Wirkungen auf Muslime ausgingen. Es waren solche Gläubige, die innerhalb des Islam «die innere Neigung zur Weltverneinung hegten, sich zuerst durch das Beispiel der Wandermönche und Büsser im Christentum anregen und beeinflussen ließen ... und die Erfahrung, die sie aus ihren christlichen Berührungen schöpfen konnten, wurde geradezu zur Schule des Asketizismus für den Islam.»<sup>15</sup>

Durch diesen Einfluss setzt eine Entwicklung ein, die für die mystische und asketische Komponente im Islam bis heute maßgebend ist: das Sufitum. Zu der das Leben eines Sufi bestimmenden Haltung gehört die Armut (*faqr*). Das Armutsideal wird unter Bezug auf Sure 35 V. 6 geistlich begründet. Es ist Allahs Reichtum, dem gegenüber die Menschen arm und auf ihn angewiesen sind. Im Kontrast zum göttlichen Reichtum versteht sich der wahre islamische Mystiker als ein Armer (*faqir*) und als ein Bettler (*derwisch*). Das Sufitum weiß in der legendären Überlieferung solche Züge in der Vita Mohammeds auszumachen, der seine Armut einst als seinen Stolz bezeichnet habe. Die Armut drückt sich im Verzicht leistenden Lebensstil eines Sufimystikers aus. Sie verweist auf seine innere Bereitschaft der Demut, der Angewiesenheit auf die göttliche Kraft. «Der Lebensunterhalt obliegt Gott», ist auf einer modernen türkischen Kalligraphie zu lesen. «Armut im geistigen Sinne bedeutet das Fehlen jedweden Begehrens nach Reichtum, was einschließt, dass man auch die Segnungen des Jenseits nicht mehr wünscht ... Wenn der Mensch nichts für sich in dieser und der nächsten Welt wünscht,

dann kann man ihn einen echten *faqir* nennen. Denn etwas zu besitzen heißt, davon besessen zu werden – die Welt bezaubert diejenigen, die etwas von ihren Gütern besitzen, während der wahre *faqir* «nichts besitzen und von nichts besessen sein soll». Er braucht Gott, sonst nichts.»<sup>16</sup> «Der *sufi* ist jemand, den Gott für sich selbst aus Liebe auserwählt hat, und der *faqir* ist jemand, der sich in seiner Armut läutert in der Hoffnung, Gott näher zu kommen.»<sup>17</sup>

Das Armutsideal im mystischen Islam ist eine Übertragung eines im Koran zunächst auf Allah bezogenen Lobpreises. Ihm gegenüber erscheint der Mensch arm und als ein von ihm Abhängiger. «Ihr Menschen! Ihr seid es, die arm und auf Gott angewiesen sind. Gott aber ist es, der reich und des Lobes würdig ist» (Sure 35 V. 15).

Die bisherigen Erfahrungen in christlich-islamischen Dialogen zeigen, dass die Vertreter des Sufismus in besonderer Weise Verstehensvoraussetzungen dafür mitbringen. Über die auf Verinnerlichung des Glaubens angelegten mystischen Dimensionen hinaus sind es die Leiden und die Verfolgungen, die die Geschichte des Sufitums innerislamisch geprägt haben.

Das Martyrium ihres bis heute verehrten Märtyrers *Al Halladj*, der nach Jahren der Gefangenschaft in Bagdad 922 wegen seines asketischen und mystischen Einflusses auf einen großen Schülerkreis gegeißelt, verstümmelt, an einen Galgen gehängt, schließlich enthauptet und verbrannt wurde, ist für den mystischen Islam das Vorbild seines passionistischen Verständnisses geworden. Zugleich aber scheiden sich im Islam an seiner Gestalt bis heute die Geister: «Es gibt kaum eine Persönlichkeit im Islam, welche so sehr umstritten wäre wie *al-Halladj*. Trotz des *idjma* der ihn verurteilenden Richter hat die populäre Andacht ihn zum Heiligen gestempelt.»<sup>18</sup>

«Eine Gabe, die die Kirche von ihrem Herrn erhält.»

Eingangs haben wir uns verdeutlicht, dass die Menschen in ihren Religionen mit Blick auf unser Thema manche vergleichbare, aber auch gegensätzliche Einstellungen aufweisen. Die Antworten, die die Menschheit auf die immer noch gültige Gottesfrage («Adam – wo bist du?») zu geben sucht und die Wege, die sie dabei beschreitet, unterscheiden sich aber wesentlich von der Sinnmitte ihrer Religionen her. Von hier aus gewinnen Armut, Keuschheit und Gehorsam im Christentum nicht nur ihre spezifische Bedeutung. Als «evangelische Räte» verweisen sie auf das Evangelium und damit auf den, durch den Gott zuletzt und endgültig zu uns gesprochen hat (Hebr 1,2). Erst im Geheimnis der Menschwerdung seines Sohnes entbirgt sich der vorbereitende und vorläufige Charakter dieser andersartigen, wesensverschiedenen Wege.

Den Menschen, die in den Naturreligionen heilende Kräfte von den Ahnen und im außerordentlichen Vermögen eines Heilers suchen, gilt der

Heilandsruf «Kommt her zu mir alle, die ihr euch plagt und schwere Lasten zu tragen habt. Ich werde euch Ruhe schaffen» (Mt 11,28). Seine «Kraft in der Schwachheit» (2 Kor 12,9) ist Gabe an die in ihm neu Geborenen. Sie beinhaltet nicht nur die Behebung eines einzelnen Mangels. Sie ist Leben aus der Gegenwart und Gabe aus der Fülle Gottes selbst. Die Frage der Naturreligionen nach der Kraft, die Leben ermöglicht (*force vitale*), findet in ihm die Antwort «Ich bin die Wahrheit und das Leben» (Joh 14,6). Leben und Wahrheit gehören in Gottes Gegenwart zusammen. Die in dieser Botschaft zur Lebenspraxis gewordenen «evangelischen Räte» bezeugen diesen Zusammenhang: Verzicht auf das Eigene (Besitz), damit an seiner Gnade «Genüge» (2 Kor 12,9) gefunden werden kann. Verzicht auf die erfüllende Liebe zu und im anderen Geschlecht, damit die Freude in der «Hochzeit des Lammes» (Offb 19,7) ungeteilt bleiben kann. Bereitschaft zum Gehorsam im uneingeschränkten Ja zu seinem Willen und zu seinen Geboten, die sich widerspiegeln in der Dienstbereitschaft an und mit den Brüdern und Schwestern.

Wenn der indische *sadhu* sein Asketentum als yogische Vertiefung in seine göttliche *brahma*-Natur einübt, so führen die evangelischen Räte in umgekehrter Richtung zur *imitatio* und zur *participatio*, zur Nachfolge und zu Teilhabe an Christus. Die menschliche Sehnsucht nach einer Selbstverwandlung in den «Gottmenschen» der eigenen *brahma*-Natur ist im Mensch gewordenen Gottessohn aufgehoben. Die evangelischen Räte verweisen damit in einem ganz anderen Sinne von dem sich selbst Heiligenden weiter auf den «Heiligen Gottes» (Mk 1,24) und seine Passion. Damit tritt an die Stelle jenes unpersönlichen allgemeinen naturhaften Göttlichen (*brahma*) der schon in der Heilsgeschichte des Alten Bundes offenbarte Name des in der Sendung seines Sohnes Person gewordenen dreieinigen Gottes. Von ihm wissen sich die zu Armut, Keuschheit und Gehorsam Bestimmten persönlich berufen: «Ich habe dich beim Namen gerufen, du gehörst mir» (Jes 43,1). In der Einzigartigkeit und in der Ausschließlichkeit des berufenden Gottes liegt für die, die seine Räte befolgen, der «Adele» der eigenen Person.<sup>19</sup> Sie werden damit zur eindeutigsten Bezeugung personhafter Zugehörigkeit und zur neuen Identität der eigenen Person. Das Ich findet im Du des Menschgewordenen seine Vollendung.

Diese Ausschließlichkeit der Christusbeziehung wird besonders deutlich, wo Armut, Keuschheit und Gehorsam in einem Eremitenleben befolgt werden. «Sie zeigen jedem das Innere des Mysteriums der Kirche auf: die persönliche Vertrautheit mit Christus. Den Augen der Menschen verborgen, ist das Leben des Eremiten eine stille Predigt Christi. Der Einsiedler hat sein Leben ganz Christus übergeben, weil dieser für ihn alles ist. Es ist eine besondere Berufung, in der Wüste, im geistlichen Kampf die Herrlichkeit des Gekreuzigten zu finden.»<sup>20</sup>

Das Leben nach den evangelischen Räten führt den einzelnen in die Gemeinschaft der Mitberufenen. Darin unterscheiden sich die Gemeinschaften in den christlichen Orden, in den Säkularinstituten und in den anderen Formen geweihten Lebens von klösterlichen Zusammenschlüssen wie dem hinduistischen *ashram* und dem buddhistischen *sangha*. Diese verstehen sich als Organisationsformen, die den asketischen Selbstverpflichtungen des einzelnen dienlich sind. Der buddhistische *bhikkhu* – manche von ihnen heute auch auf Zeit – gesellt sich einem Kloster zu als einer «Pilgergruppe» auf dem von ihm gewählten achtfachen Pfad des Buddha. Dessen Ordensregeln richten sich darum gegen jede Form einer Bindung an diese Gemeinschaft. Ein Beispiel dafür ist Buddhas Begründung für die Ungültigkeit der wöchentlichen öffentlichen Beichte im *sangha*. Nicht das Vergehen an der Gemeinschaft und die bußbereite Bitte um die Vergebung der Schuld, sondern die mögliche Scham bei seiner nachträglichen Aufdeckung sind bestimmend. Sie würde den Betreffenden auf dem Wege, den er zu seiner Erleuchtung beschreitet, zurückwerfen.

Das Wesen der christlichen Ordensgemeinschaft ist durch ihre Zugehörigkeit zum sakramentalen Mysterium der Kirche bestimmt. So wie die Räte ihre Begründung in Bezug auf Christus haben, so die nach ihnen lebende Gemeinschaft in ihrem Verhältnis zur Kirche als seinem Leib. Das Leben nach den Räten – sowohl als einzelner wie in der Gemeinschaft – bezeugt damit die Zugehörigkeit zu Christus in zweifacher Gestalt: Zum einen ist sie ein Verweis auf den Herren und eine bleibende Erinnerung an sein Leben der Selbstentäußerung. Zum anderen empfängt ein solches Leben seine Vollmacht und Kraft aus der gegenwärtigen Vereinigung mit ihm im sakramentalen Mysterium seiner Kirche. So bleibt die Erinnerung in der gelebten Nachfolge lebendig in seiner erhöhten Gegenwart.

Diese ekklesiale Bezogenheit eines Gott geweihten Lebens ist im Dekret *Lumen gentium* (44) des Zweiten Vatikanischen Konzils angesprochen. «Der Stand, der durch das Gelöbnis der evangelischen Räte begründet wird, ist zwar nicht Teil der hierarchischen Struktur der Kirche, gehört aber unerschütterlich zu ihrem Leben und ihrer Heiligkeit.» Was Gliedschaft in der Kirche im Tiefsten bedeutet, macht ein Leben nach den evangelischen Räten in mehrfacher Weise deutlich: Es geht um die Berufung durch den Heiligen Geist, um die Nachfolge Jesu Christi, um die hingebende Liebe an den «über alles geliebten Gott», um die Liebe im «Dienst des Gottesreiches» und um den Verweis auf «die Herrlichkeit der künftigen Welt.»<sup>21</sup>

In alledem unterscheiden sich die in formaler Hinsicht in manchem vergleichbaren asketischen Disziplinen fremder Religionen von den evangelischen Räten von Grund auf. Mit ihrer erfüllenden Grundlegung aber

verweisen sie jene anderen Wege und Weisen der Entsagung in ihre Vor-, oder wie im Falle des Sufitums, auch Nachläufigkeit. Darin sind sie Räte nach dem Evangelium: «Wenn also jemand in Christus ist, dann ist er eine neue Schöpfung: Das Alte ist vergangen, Neues ist geworden» (2 Kor 5,17). Im Hymnus des Morgengebets bringen es die zu diesen Räten Berufenen zum Ausdruck: *Te, Christe, solum novimus, te mente pura et simplici rogare curvato genu flendo et canendo discimus.*<sup>22</sup>

## ANMERKUNGEN

\* Katechismus der Katholischen Kirche, 27.

<sup>1</sup> Mircea Eliade: Schamanismus und archaische Ekstasetechniken, Zürich, Stuttgart 1956, S. 21.

<sup>2</sup> «Ob er nun von den Göttern oder Geistern zu ihrem Sprecher gemacht, ob er durch körperlichen Makel zu seinen Funktionen disponiert oder Träger einer Erbschaft ist, welche eine religiös-magische Berufung bedeutet, immer sondert sich der Mediziner von der Welt ab, dass er mit dem Sakralen in näherer Beziehung steht und wirksamer mit seinen Manifestationen umzugehen weiß» (op. cit., S. 41).

<sup>3</sup> Hier liegen die Unterschiede zum Wesen der antiken Gnosis und ihrer verschiedenen Systeme, deren «Seelenauffahrten» Befreiung aus dem doppelten Kerker des Leibes und der Welt verhiessen. Der oft vorgenommene Vergleich übersieht, dass sich das indische *jana-marga* als die Entdeckung (Erleuchtung) der eigenen verdeckten göttlichen Brahmahaftigkeit in der Tiefe des Selbst vollzieht. Entsprechend sind auch die in gnostischen Kreisen anzutreffenden asketischen, respektive auch libertinistischen Verhaltensweisen anders zu bestimmen als die uns in Indien begegnenden asketischen Wege.

<sup>4</sup> M. Haberlandt: Der altindische Geist, Leipzig 1887, S. 285.

<sup>5</sup> Jan Gonda: Die Religionen Indiens II. Stuttgart 1963, S. 284f.

<sup>6</sup> Otto Wolff: Mahatma und Christus. Eine Charakterstudie Mahatma Gandhis und des modernen Hinduismus. Berlin 1955, S. 107.

<sup>7</sup> op. cit., S. 135.

<sup>8</sup> Sadhu Sundar Singh: Gotteswirklichkeit. Hamburg o.J., S. 104.

<sup>9</sup> Sadhu Sundar Singh zit. bei F. Heiler: Sadhu Sundar Singh. München 1926, S. 219.

<sup>10</sup> op. cit., S. 219.

<sup>11</sup> Darauf zielt auch das Wort vom «großen Geheimnis», das nach Romano Guardini diese Stiftung in sich birgt. «Dieser Mann bildet ein großes Geheimnis ... Was er mit dem Nirvana gemeint hat, mit dem letzten Erwachen, mit dem Aufhören des Wahns und des Seins, hat christlich wohl noch keiner verstanden und beurteilt. Der das wollte, müßte in der Liebe Christi vollkommen frei geworden, aber zugleich jenem Geheimnisvollen im sechsten Jahrhundert vor der Geburt des Herrn mit tiefer Ehrfurcht verbunden sein» (Der Herr. Würzburg [12] 1961, S. 360f.).

<sup>12</sup> Die Reden Gotamo Buddhos. Übertragen von K.E. Neumann. Bd. 2, Mittlere Sammlung, Zürich 1956, S. 221.

<sup>13</sup> Ignaz Goldziher: Vorlesungen über den Islam, Darmstadt 1963 (2), S. 133.

<sup>14</sup> op. cit., S. 147.

<sup>15</sup> op. cit. S. 149.

<sup>16</sup> Annemarie Schimmel: Mystische Dimensionen des Islam. München 1992 (2), S. 179.

<sup>17</sup> op. cit., S. 180.

<sup>18</sup> Handwörterbuch des Islam, Leiden 1976, S. 160.

<sup>19</sup> Darin unterscheidet sich auch das in den verschiedenen theistischen Götterkulten Indiens praktizierte Asketentum shivaistischer, vishnuistischer oder anderer Observanzen. In ihrer *bhakti*-Frömmigkeit, die der Anrufung einer bestimmten göttlichen Emanation gilt, bewegen sie sich weiter in der pluralen Vielfalt möglicher Verehrungsweisen.

<sup>20</sup> Katechismus der Katholischen Kirche, 920 f.

<sup>21</sup> a.a.O., 916. — «In der Kirche, die gleichsam das Zeichen und Werkzeug des Lebens Gottes ist, bildet das geweihte Leben ein besonderes Zeichen des Erlösungsmysteriums. Christus noch «enger» nachfolgen und ihn nachahmen, seine Selbstentäußerung «klarer» bekunden, heißt im Herzen Christi seinen Zeitgenossen «noch näher» sein» (932).

<sup>22</sup> Hymnus der Laudes, Hebdomada III, Feria IV.

ELISABETH HURTH · WIESBADEN

## GEISTLICHES AMT UND POLITISCHES HANDELN

*Beobachtungen zu deutschen Pfarrerromanen*

### I

Goethe beschreibt im 10. Buch von «Dichtung und Wahrheit» das Landpastorenideal in Oliver Goldsmiths Roman «The Vicar of Wakefield» (1766, dt. Stuttgart 1971). Dieses Ideal liefert Goethe eine Vorlage für die Pfarrhausidylle zu Sesenheim, die zu einem archetypischen Bild pastoral-romantischer Erbauung wird: «Ein protestantischer Landgeistlicher ist vielleicht der schönste Gegenstand einer modernen Idylle»; er lebt «als Priester und König», als «Vater, Hausherr, Landmann und (ist) so vollkommen ein Glied der Gemeinde» auf einem «reinen, schönen, irdischen Grunde» (Goethes Werke, Bd. IX, München 1978, 427). In der Idylle verschmelzen Pfarrhaus und Pfarrer zu einer Einheit. Der Pfarrer und sein Haus stehen für Sittlichkeit und «geistige Erziehung», «Trost für die Gegenwart» und «die Hoffnung einer glücklicheren Zukunft». Der Pfarrer ist «Mittler», Transparent einer «höheren» Welt und zugleich Urbild eines beschaulichen geistlichen Landpatriarchen (ebd.). Goldsmiths «Vicar»-Geschichte ist jedoch keineswegs eingebettet in friedvolle gesellschaftliche Harmonie, sondern vielmehr die Geschichte eines Mannes, der gegen die sozialen Ungerechtigkeiten des Feudal-systems zu Felde zieht. Doch die Idylle pastoraler Existenz überspielt letztlich theologische und soziale Probleme. Beschaulich erbaulich umgeht der Roman die konflikträchtige gesellschaftliche Kulisse.

Das «Mittlertum» zwischen der irdischen und jenseitigen Welt bestimmt das Landpastorenideal und trägt in den Pfarrhausidyllen zur Romantisierung der Pfarrergestalt bei. Diese wird in vielen pastoralen Idyllen fortgeschrieben, vor allem im geistlichen Patriarchentum des Pfarrers von Grünau, der Zentralgestalt aus Johann Heinrich Vossens «Luise» (1782-94, Leipzig 1868). Der genügsame, selbstzufriedene Dorfpfarrer wird zu einer literarischen Kunstfigur. Die ländliche Pastorenherrlichkeit inspiriert spätere Pfarrhausidyllen: Der diessetsfreudige, heiter-sorglose Landpastor sitzt «draußen in luftiger Kühle der zwei breitlaubigen Linden, die, von gelblicher Blüte verschönt, voll Bienengesurres» und erbaut sich

*ELISABETH HURTH, 1961 in Wiesbaden geboren, Studium in Mainz und Boston, Promotion 1988 (Boston) und 1992 (Mainz), lebt als Sprachlehrerin und Publizistin in Wiesbaden.*

durch lehreiche Gespräche (3). Die soziale Stellung des Pfarrers ist gefestigt, sein Pfarrhaus steht abgesichert zwischen dem adligen Patronat und den Landknechten und Mägden. Bürgerliche Behaglichkeit spiegelt die Politiklosigkeit des Pastorenlebens.

Auf diesen idyllischen Ton gestimmt ist auch der populäre Genrezzyklus «Schwäbische Pfarrhäuser» (1852, Stuttgart 1862) von Otilie Wildermuth, die das Pfarrhaus verklärt und soziale Probleme humoristisch herunterspielt. Der Pfarrer trägt die äußeren Insignien des geistlichen Gelehrtentums, er ist ständig «in eine bläuliche Rauchwolke» «eingehüllt» und sinniert vor sich hin, aber er «studiert» seine Predigten nicht und verzichtet gänzlich auf theologische Lektüre, «was seine Frau als besonderen Ruhm anführte» (211, 214). Der Pfarrer zieht sich auf eine apolitische Innerlichkeit zurück, ungeachtet aller gesellschaftspolitischen Mächte. Zum weltabgeschiedenen Pfarrhaus dringt die soziale Frage nicht vor.

In der Romanliteratur erhalten sich die stilisierten Bilder des Pfarrerridylls bis ins 20. Jahrhundert. In die Weltliteratur eingegangen sind die wehmütige Beschreibung pastoraler Gemütsinnigkeit in Ernest Claes' «Der Pfarrer aus dem Kempenland» (1935, München 1939) und der neuromantische Lobgesang auf den kindlichen Glauben des gemüt- und humorvollen Pfarrers Benedikt Serneels in Felix Timmermans «Der Pfarrer vom blühenden Weinberg» (1923, Leipzig 1927). Die gute alte Zeit des Pfarrerridylls wirkt fort in Bildern diesseitsfreudiger Behaglichkeit und «üppiger» Ländlichkeit: Der Pfarrer sitzt mit seinen Gästen «im blühenden Obstgarten an einem Tisch ... Der Garten ist weiß wie Lamm. Alle Obstbäume sind überladen von Blüten, üppig und dick wie Blumenkohl, und die zarten Düfte schweifen und fließen ihm ums Haupt» (41). Das ländlich-kleinstädtische Pfarrhausmilieu schließt sich unmittelbar an Goldsmiths verklärtes Landpastorenideal an und kennt noch keine sozialen Dissonanzen. Teilnahme an der Politik ist nicht vorgesehen. Sorglose Geborgenheit und Beschaulichkeit machen das Pfarrhaus zu einem Ort der Konfliktfreiheit und Politikferne.

Neben den Ingredienzen ländlicher Pfarrerridyllik enthält Goldsmiths «Vicar» noch eine andere Eigenart, die für die romanhafte Literarisierung der Pfarrerrhetik bis in die Gegenwart bestimmend wird. Der Pfarrer «vereintigt in sich», so Goldsmith über seine Hauptgestalt, «die drei bedeutendsten Persönlichkeitsprägungen auf Erden: er ist Geistlicher, Landwirt und Familienvater» (3). Diese Triade trennt den Geistlichen nicht von der diesseitigen Welt. Er lebt nicht nur aus seiner übernatürlichen Berufung, sondern zeigt eine diesseitsorientierte Frömmigkeit, die in eine Vielfalt menschlicher Beziehungen eingebunden ist. Die pfarrhäusliche Geborgenheit wird getragen von der Vertrautheit mit der ländlichen Gemeinde, der Gebundenheit an die Natur und der Sorge um die Familie. Der Dreiklang von Glaube, Natur und Familie nimmt so den überweltlichen Nimbus des geistlichen Amtes zurück und leitet die Interessen stärker auf die Person, die dieses Amt innehat.

Mit dem thematischen Perspektivenwechsel von der geistlichen Berufung zur familialen Privatatmosphäre, von Amt und Würde zur Person des Pfarrers und seinem Charakter wird Goldsmith literarisches Vorbild für frühe deutsche Pfarrerromane. Die Romane konzentrieren sich auf die innere Entwicklung des Pfarrers und präsentieren ihn als Gleichgesinnten im Menschsein. Er ist ein Mann «mit

rein menschlichen Gesinnungen», beobachtet Goethe in «Dichtung und Wahrheit». «Man verleihe ihm Gutmütigkeit, Versöhnlichkeit, Standhaftigkeit ... und über dies alles eine heitere Nachgiebigkeit und lächelnde Duldung eigener und fremder Fehler: so hat man das Bild unseres trefflichen Wakefield so ziemlich beisammen» (427). Zusammen hat man sodann auch all jene Eigenschaften, die die Pfarrergestalt zu einem moralischen und pädagogischen Vorbild erheben, dem vorwiegend lebenspraktische Bedeutung zugemessen wird, wie in Johann Moritz Schwagers «Leben und Schicksale des Martin Dikkus» (1775), Friedrich Nicolais «Das Leben und die Meinungen des Herrn Magister Sebaldu Nothanker» (1773-76, Leipzig 1938) und in Heinrich Zschokkes «Das Goldmacherdorf» (1817, Hamburg 1964). Die Pfarrergestalten dieser Romane binden ihren toleranten und vernunftgemäßen Glauben an moralische Maximen, die Problemen der tätigen Seelsorge und praktischen Wirksamkeit in der Welt gelten. Der Pfarrer wird zum Nützlichkeitsprediger, der sich bewusst den Forderungen des irdischen Lebens stellt. So richtet Nicolais Landpfarrer Sebaldu Nothanker «seine Predigten ... mehr nach den Bedürfnissen seiner Gemeinde als nach der Folge der Evangelien ein» – «ohne Exegese, von der er wenig (hält)» (24). Er erachtet «keine dogmatischen Wahrheiten für nötig und natürlich ..., als die auf das Verhalten der Menschen einen Einfluss haben» (25). Und so sehr Sebaldu Nothanker auch «sorgfältiges Nachdenken» über die theologischen Begriffe von «Ewigkeit» und «zukünftige Glückseligkeit» «eines scharfsinnigen Kopfes würdig (hält), so wenig glaubt ... er, würden seine Bauern davon verstehen.» Der Pfarrer nähert sich seinem sozialen Umfeld an. Es ist «sein unwiderruflicher Wille, seinen Bauern nichts zu predigen, als was ihnen sowohl verständlich als nützlich wäre» (ebd.). Ähnlich verkündet der junge Pfarrer Roderich in Zschokkes Roman keine dogmatische Theologie, sondern setzt sich zusammen mit dem Lehrer Oswald für die wirtschaftliche, soziale und moralische Gesundung des «Goldmacherdorfes» ein. Der Pfarrer ist den Bewohnern «ein irdischer Freund», bei dem die «Mühseligen und Beladenen ... Erquickung» finden (42). Die Berufsrolle und das Selbstverständnis des Pfarrers gleichen sich dabei an die Funktionen des Lehrers an. Der Pfarrer ist «der rechte Hausfreund und Ratgeber der meisten Familien», er ist «nicht nur ein geistlicher, sondern auch ein leiblicher Arzt der Seinen», der sich durch «eifrige Menschenliebe» auszeichnet (42, 70). Vorbild ist der Pfarrer ganz im praktischen Sinn. Er ist nur in dem Maße Leitbild, in dem er seine Lehre auch lebt. Nur so gewinnt er «Vertrauen und Gehorsam» (42).

In diesen aufklärerisch-pädagogisch ausgerichteten Pfarrerromanen hat das pastorale Idyll einige Risse bekommen. Roderich und Sebaldu Nothanker sind andere Pfarrergestalten als Vossens pastoral-romantischer Erbauungspastor. Ihr bequemes Tugendleben wird aufgebrochen durch politisch-soziale und theologische Konfliktfelder. Weltlich-bürgerliche Werkheiligkeit muss sich gesellschaftlichen Verhältnissen stellen. Sebaldu Nothanker zieht gegen orthodoxe Gesetzesgläubigkeit und radikal-pietistische Theologie zu Felde, während sich Roderich abseits des Dogmenglaubens hauptsächlich um das irdische Wohl seiner Gemeinde sorgt. Beide Pfarrer besitzen nicht mehr jene in sich ruhende, gemütvoll-beschauliche Gläubigkeit, die die literarische Kunstfigur des Landpastorenideals auszeichnet. Roderich vertraut auf nüchtern-praktischen Bürgersinn und philanthropisches

Handeln und will sich so gegen soziale Missstände durchsetzen, während Sebaldus Nothanker gegen die Willkür und soziale Gewissenslosigkeit hierarchischer Kirchenherrschaft zu kämpfen hat. Ein Umschwung in der romanhaften Literarisierung der Pfarrergestalt kündigt sich an: Die Pfarrertematik wird zum einen zunehmend zum Instrument der Kritik an kirchlicher Autorität sowie der Institutionalität von Religion und spiegelt zum anderen den Ablösungsprozess der theologisch-dogmatischen Seite des Religiösen durch praktisch-ethische Inhalte.

## II

Auf diesem Hintergrund steht auch die Demontage der Pfarrhausidylle in Jean Pauls «Quintus Fixlein» (1796, Sämtliche Werke, Bd. 5, Weimar 1930). Das traditionelle, geschichtslose Idyllenparadies ist für Jean Paul nicht mehr möglich. Der Roman stellt einen kauzigen, einfältigen Kandidaten in den Mittelpunkt, der vom Quintus zum Konrektor befördert und anschließend zum Pfarrer in seinem Heimatdorf Hukelum bestellt wird. Allein die Beförderung geschieht unter eher demütigenden Umständen: Die Berufung erfolgt aufgrund eines Schreibfehlers, einer Namensverwechslung mit dem vom Landesherrn verehrten Koch Fückslein. Und so wächst Quintus Fixleins «bürgerliches Glück ... bloß auf der Flugerde von Zufälligkeiten, Konnexionen, Bekanntschaften» (128). Das «bürgerliche Glück» scheitert am Leben in trostloser Armut und an sozialen Unterschieden. Der Abstand zum Adelsgut und zur erbärmlichen bäuerlichen Welt des Dorfes ist unüberbrückbar. Der Rückzug in die Pfarrhausidylle erweist sich letztlich als behäbiges, realitätsfernes Winkelgelehrtentum: Mit der Vorbereitung seiner Sonntagspredigt beschäftigt, hockt der Pfarrer am Pult, «hat eine Spruchkonkordanz auf der rechten Seite, eine Liederkonkordanz auf der linken, kernet dort die Kernsprüche aus, schneidet hier Liederblumen ab, um mit beiden sein homiletisches Backwerk zu garnieren ... Endlich kann er abends mit einem Herzen ohne Schuld aufstehen und abrechnen, weil die rote Sonne auf dem Schreibtisch blendet, und dann zwischen schreienden Spatzen und Finken solange über die um die Pfarre gezogenen Kirschbäume nach Abend schauen, bis nichts mehr am Himmel ist als ein mattes Nachglimmen des Gewölks» (134). Die Idyllenschilderung ist trügerisch und wirkt weltflüchtig. Eine Kluft tut sich auf zwischen der pastoralen Innenwelt und der bedrückenden gesellschaftlichen Situation. Im Rückzug ins Innere entsteht eine Scheinwelt, die nur ein politisch entmündigtes Schreibtischgelehrtentum zulässt.

Fontane ist es, der solche zurückgezogenen, in sich gekehrten Pfarrergestalten von Pult und Kanzel herabsteigen lässt und sie in einem mitmenschlichen Christentum der diesseitigen Welt annähert. In dieser Annäherung ist der Pfarrer als festes Glied eines sozialen Gefüges gesellschaftlichen Gegebenheiten ausgesetzt. Was sich schon in Nicolais und Jean Pauls kritischer Darstellung des Landpastorenideals ankündigt – der Verlust der sozialen und gesellschaftlichen Abschirmung und Sicherheit – wird bei Fontane in der Abhängigkeit des Geistlichen als Patronatspfarrer offenbar. Die «Landpastoren und Vicars of Wakefield», an die sich Fontane im Schlusswort zum Band «Spreeland» der «Wanderungen durch die Mark Brandenburg» (1881, Sämtliche Werke, Bd. 12, München 1960) wendet, leben

im Spannungsfeld zwischen Adel und Geistlichkeit. Aber die gesellschaftliche Gebundenheit im Patronatsverhältnis führt hier nicht zur «Unduldsamkeit» oder «Kampfeslust», zum offenen politischen Feldzug gegen Unrecht und Willkür im adligen Patronat. Fontane nimmt vielmehr gerade «das Gegenteil von dem wahr, was sich l'opinion publique als das Kriterium eines Landgeistlichen herausgeklügelt hat» (405, 404). Aus dem festgelegten sozialen Kontext erhebt sich der Geistliche durch seine ethische «Gesinnung», seine Fähigkeit zur «Friedensgeneigtheit», zum «guten Willen» und «Wohlwollen» gegenüber dem «Gegner» (405). Die «auf Versöhnung und Liebe gestellte Berufs- und Lebensaufgabe» macht den Geistlichen zu einem «Lehn- und Sorgenstuhlpastor», der nicht «ex cathedra» spricht, sondern sich in einer auf Toleranz und Humanität gerichteten Lebenspraxis dem Einzelnen menschlich-mitfühlend zuwendet (ebd.). So gewinnt Pastor Lorenzen im «Stechlin» (1897, Berlin 1922) seine Glaubwürdigkeit nicht als Sachverwalter Gottes, sondern durch seine praktisch-soziale Weltfrömmigkeit. Wie für Kellers «Grünen Heinrich, so gilt auch für Lorenzens «Glaubensmühen»: «Gott strahlt von Weltlichkeit.» Entsprechend ist Lorenzens ethische Haltung eine Predigt in die Welt selbst hinein. Lorenzen «spricht nicht von Erlösung und auch nicht von Unsterblichkeit, und ist beinah, als ob ihm so etwas für alltags wie zu schade sei» (426). «Alltags» ist nicht ein berufliches Christentum gefordert, sondern jene schlichte, menschliche Gläubigkeit, die Lorenzen auszeichnet, ein abgeklärtes Erfahrungschristentum, in dem das Dogmatische durch sozialetische Praxis ersetzt wird.

Lorenzen akzeptiert die Zweiheit von Thron und Altar sowie die gesellschaftliche Gebundenheit an Ansprüche des Patronats. Ein dezidiert sozialkritisches oder politisches Engagement liegt dem Stechliner Pfarrer fern. Lorenzen kennt die neue soziale Bewegung, aber er ist kein Anhänger des radikal Neuen, kein Agitator der christlich-sozialen Bewegung im Stile des Hofpredigers Stöcker. Fernab aller Ideologie steht Lorenzen für die mitmenschliche christliche Praxis des Glaubens ein. Er «sucht nicht die Menschen, die Menschen suchen ihn. Und wenn sie kommen, so heilt er sie, heilt sie mit dem Einfachsten und Natürlichsten.» Mit dieser «inneren Mission in nächster Nähe» dankt Lorenzen politisch nicht einfach ab (37). Über das gesellschaftlich festgelegte hinaus ist Lorenzen offen für das Neue und weiß, dass sich der christliche Glaube sozial praktisch erneuern muss, um vor dem Kommenden zu bestehen. Das Kommende ist die Welt des Pastors Paul Göhre, der im Erscheinungsjahr des «Stechlin» das Buch «Drei Monate als Fabrikarbeiter» herausbringt, gefolgt von der Schrift «Wie ein Pfarrer Sozialdemokrat wurde». Der Pfarrer als Sozialpolitiker – das ist Lorenzen noch nicht, aber er führt das Neue auf sozialetisches Handeln zurück, das in einer sich verändernden Gesellschaft praktische Menschenfürsorge verbindlich macht.

### III

Das «neue» Christentum, das Lorenzen heraufkommen sieht, verschärft die Fronten. «Mit dem fröhlichen Dorfpfarreridyll ist es nun ex», konstatiert der freigeistliche Pfarrer Erbslöh in Wilhelm Hegelers «Pastor Klinghammer» (Berlin 1903), der mit sozialer Not und Verelendung abseits ländlicher Idyllen kon-

frontiert wird (141). Vor dieser harten Wirklichkeit entwickelt sich das Grundbild jenes Pfarrertypus, der als «liberaler», «sozialer» und «politischer» Geistlicher in der Romanliteratur zu einer Zentralgestalt wird. Die Palette dieser Romane ist vielfältig: Da sind Berufsromane wie Wilhelm von Polenz' «Der Pfarrer von Breitendorf» (Berlin 1893) und Edwin Stilgebauers «Pfarrer Schröder» (Dresden 1912), soziale Romane wie Max Kretzers «Die Bergpredigt» (Dresden-Leipzig 1895) und Walter Classens «Kreuz und Amboss» (Hamburg 1903) und frühe völkische Romane wie Gustav Frenssens «Der Pastor von Poggsee» (Berlin 1921). Das diesen Romanen jeweils zugrundeliegende Pfarrerbild weist bemerkenswert einheitliche Züge auf: Der idyllische Typus wird endgültig verdrängt durch den weltgläubigen Seelsorger, der sich den gesellschaftspolitischen Forderungen der Zeit in einem tätigen Christentum stellt, das die «dogmatische», «offizielle» Kirche nicht mehr zu erfüllen scheint. «Der eigentliche Kern der ganzen christlichen Lehre besteht in der Tat», verkündet der junge geistliche Konrad Baldus in Kretzers «Bergpredigt». «Die Kirche hat mit der Zeit an ihre Stelle das Wort gesetzt. Aus der Handlung ist die Predigt geworden. Sie hat also ihrem ganzen Wirkungskreis eine Beschränkung auferlegt, die das sogenannte praktische Christentum, wie es Jesus gelehrt hat, in seinen letzten Konsequenzen unmöglich macht» (65,55).

Mit dem Christentum der Tat endet die Politikferne des Pfarrers. Es entsteht der Typus des sozialpolitischen Pfarrers, dessen Tätigkeiten in innerweltliche Bereiche auswandern. Für diesen Pfarrertypus ist die Kirche eine soziale Bewegung, das Pfarrhaus Sozialstation, Stätte der Diakonie in täglicher Not. Der Pfarrer soll Zeuge sein für die soziale Fürsorge der Kirche. Durch die Bindung an das kommende Reich erhält diese Zeugenschaft eine Zielrichtung, die keine bleibende Stätte in der Welt gewährt (Hebr 13,14) und doch irdischen «Mühen und Plagen» nicht enthoben ist (2 Thess 3,8). Der Zeuge lebt «zwischen den Zeiten», er kann nicht unpolitisch sein, er kann sich den sozialen Problemen nicht entziehen. Vor diesem Hintergrund verändert sich die religiöse Identität des Pfarrers. Er ist weniger Prophet denn Berater und Begleiter, weniger Heilsvorkünder denn Sozialhelfer und Therapeut. Eine Konsequenz dieser neuen Rollenaufgaben ist die Abkehr vom geistlichen Amt, die sich bei vielen Pfarrergestalten der Zeit in einem Solidaritätsethos bekundet. «Ich will mit mir selbst wirken», so der Vorsatz von Frenssens Pastor von Poggsee (46). «Ich will Menschenleben sehen», «von unten», ohne «System» (45,47). Ähnlich will sich auch Hegelers Pastor Klinghammer dem «praktischen Leben» «von unten» stellen und «Menschenleben» leisten (149,4). Diese Solidaritätsforderung bekräftigt der junge Theologe in Helene Christallers «Gottfried Erdmann und seine Frau» (Wismar 1908), der sich mit dem volksfernen isolierten Absolutismus der Kirche nicht mehr abfinden kann. «Ob's nicht überhaupt besser wäre», überlegt er, «den Chorrock an den Nagel zu hängen und ein Mensch unter Menschen, für sie zu werben? Mit ihnen zu arbeiten, mit ihnen zu darben, mit ihnen zu leiden. Und dann trotzdem die Hände aufzuheben und zu ihnen zu sagen: O mein Bruder, Gott ist! Ich möchte ein Mensch unter ihnen sein, kein Priester!» (86). Hermann Gerland, der Pfarrer von Breitendorf, versucht ebenso, «sein Christentum ins Praktische umzusetzen». «Nüchternheit und Kälte der Welt schreckten ihn auf sich selbst zurück. Und doch lebte ein heißes Verlangen in ihm, sich zu eröffnen, sich in Liebe hinzugeben» (39). Der Abstand, den

Gerland quälend zwischen sich und dem Volk fühlt, führt ihn wie viele andere seines Standes in der Zeit schließlich dazu, sein Pfarramt niederzulegen. Ohne die «kirchliche Fessel» will Gerland seine Berufung «in einem neuen Sinn betätigen»: Er will als Lehrer «die Menschen zu Christen erziehen» (536, 537). Gerland «will Religion leben, nicht mehr sie studieren ... Ich will versuchen, den Kindern das zu ersparen, was ich selbst erlebt habe: all die Stadien des Buchstabenglaubens, des gedankenlosen Götzendienstes, des Verzweifeln an allem Göttlichen, des Indifferentismus, des religiösen Bankrotts» (537–38).

Mit dieser Abkehr vom geistlichen Amt und kirchlicher Autorität begibt sich der Pfarrer in das soziale Fahrwasser. Der Boden hierfür ist bereitet. 1890 fordert ein Erlass des Evangelischen Oberkirchenrats die Pfarrer dazu auf, auch öffentlich zu sozialpolitischen Themen Stellung zu nehmen. Schon 1895 jedoch kommt es zum Widerruf dieses sozialreformerischen Ansatzes mit der Begründung, dass Pfarrer sozialpolitische Agitation über ihre eigentliche Aufgabe der Seelsorge und Wortverkündigung gestellt hätten. Der Widerruf spiegelt die Schwierigkeit, im Bündnis von Thron und Altar eine politische Haltung einzunehmen. Gegen den offiziellen Kurs der Kirchenleitungen befürwortet der christlich-soziale Hofprediger Stöcker in der sozialen Frage ein weitreichendes politisches Engagement. Stöcker gründet 1890 den Evangelisch-Sozialen Kongress, doch er scheitert mit seinem patriotischen und konservativen Sozialismus. Kirchliche Behörden lehnen ihn wegen seines politischen Einsatzes ebenso ab wie die Sozialdemokraten wegen seines Bekenntnisses zum christlich-preußischen Obrigkeitsstaat. Der Pfarrer Friedrich Naumann geht einen anderen Weg. Er will die sozialen Probleme «von unten» lösen und setzt auf eine national-politisch geprägte Machtpolitik. Nicht das Christentum, sondern nur der Staat als Verkörperung des nationalen Gedankens ist zur Lösung der sozialen Frage befähigt. Der parteipolitische Einsatz führt bei Naumann wie bei Paul Göhre schließlich zum Abschied aus dem kirchlichen Dienst. Der Pfarrer Naumann wird Politiker. Die Einheit von christlichem Glauben und sozialem Engagement, von Kirche und Politik ist zerbrochen.

Der sozialpolitische Pfarrer der Romanliteratur ringt um diese Einheit und erfährt dabei die quälende Kluft zwischen einem sozialen Tatchristentum und der institutionellen Tradition der Kirche, eine Kluft, die in den meisten Romanen der Zeit am Ende zu einer Individualreligion führt. Der Glaube wird privatisiert und auf die religiösen Überzeugungen des Einzelnen bezogen. «Was ist überhaupt Christentum und christlicher Glaube», fragt der Pastor von Poggsee bei seiner Kandidatenprüfung. «Es ist ein großes Meer, und jeder Mensch kommt mit seinem Eimer und holt sich seinen Bedarf» (48). Dieser privatisierte Glaube liegt außerhalb jeder akademisch-wissenschaftlichen Theologie. So hat für Hegelers Pastor Klinghammer die Theologie ihre Rolle als verbindliche Interpretin des kirchlichen Glaubens längst verloren. Klinghammer bekennt sich nach vielen Kämpfen zu einer Position, die ihm sein Amtskollege Pastor Erbslöh vorlebt: «Ob jemand Christ ist oder nicht, hat gar nichts mit theologischer Dogmatik zu tun.» Das Christentum ist «vor allem ein inneres Erleben ..., keine Doktrin, die man buchstäblich nachschwören kann» (154, 156). Das «ganze Paket, das man ... Theologen aufbindet, um (ihnen) den Weg zu Christus noch schwerer zu machen als dem Laien», wirft Klinghammer schließlich «über Bord» (194).

Diese tiefgreifende Kluft zwischen persönlichen Überzeugungen und kirchlich-theologischer Tradition wird zur festen Formel eines gleichbleibenden Glaubensbekenntnisses. Ob sie nun Pfarrer Klinghammer, Pfarrer Schröder oder Pfarrer Gerland heißen – alle finden den Weg zu einem sozialpolitischen Engagement über eine ethisch bestimmte Frömmigkeit, die geprägt ist von einer pantheistischen Allreligion und individuellem Gottsuchen. Das «wahre Christentum» ist für den Pfarrer von Breitendorf so «überall anders zu suchen ..., als im Schoße der offiziellen Kirche». «Das Dogma, die Schablone», stößt «seine nach Wasser des Lebens dürstende Seele ab» (33). Je mehr er diesen Durst zu stillen versucht, desto eindringlicher erfährt er: «Frömmigkeit, das war eben nicht ein Gut, das man erwerben und besitzen konnte, wie er früher gewöhnt; die wahre Frömmigkeit lag im Suchen. ... Die wahrhaft Frommen, das waren die allzeit Zweifelnden und aus Zweifeln sich zu neuem Glauben Emporingenden – die Ungenügsamen, Durstigen, die Tiefbohrenden und Wühlenden, deren Glück im Suchen bestand» (503–504).

Dort aber, wo das berufliche Christentum als «kalte Weisheit» des Katheders und kultisch-kirchliche Gebräuche als «Buchstabengehorsam» der «Professions-theologie» abgetan werden, «wandelt» sich auch der «Begriff über den Weg zu Gott» (33, 509, 503). Gott sitzt nicht «hinter Wolken», er ist nicht «in weiter Ferne» zu suchen, sondern «überall» «in der Welt» (502). Man muss sich «nicht mehr damit ab(quälen), ihn sich beweisen zu lassen» oder «sich ein Bild von ihm zu machen» (503). Seine Botschaft zielt auf diesseitige Verwirklichung in Solidarität mit der Welt und den Menschen. Pfarrer Gerland gelingt es, diese Solidarität umzusetzen. Viele seiner literarischen Amtsbrüder scheitern damit. Der Abstand zwischen bürgerlichem Pfarrerstand und proletarischer Unterschicht ist unüberwindbar. Die statuserhaltende Verbindung von Thron und Altar distanzieren den Pfarrer von den proletarischen Massen. Der Pfarrer bleibt ein Fremder und ist wie Gabriele Schulz' «Der Pfarrer von St. Jürgen» (Berlin 1903) politisch isoliert.

Mit dem sozialpolitischen Pfarrertypus ist das weltabgeschiedene, politikferne Pfarrerrideal des verbürgerlichten Pfarrhauses endgültig dahin. Der Pfarrer wird nicht mehr getragen von der Bindung an Kirche und Theologie. Eigentümlichkeiten des Pfarrerberufes lösen sich auf. Die geistliche Berufung geht in säkulare Berufsrollen über. Der Pfarrer tritt auf als Erzieher, Sozialhelfer und Berater. Diesem Pfarrertypus tritt nach der Jahrhundertwende eine Pfarrergestalt entgegen, die sich vom sozialen Typus wieder löst. «Wir wollen», so die Forderung an den Pfarrer in Walther Nithack-Stahns Roman «Der Mittler» (1906, Halle 1912), «einen unter uns haben, der ... uns ein Dolmetscher ist – des Ewigen» (364). Diese Forderung erfüllt Nithack-Stahns Pfarrer Arnd nicht im Stile der «sozialen» und «politischen» Pfarrergestalten der Zeit als Sozialingenieur oder gesellschaftskritischer Weltverbesserer abseits der «offiziellen» Kirche. Arnd geht vielmehr auf das urchristliche Ideal der Propheten und Apostel zurück. Seine Gemeinde spürt: Er ist «nicht einer von denen, ... die sich plump zwischen uns und den Hochheiligen stellen, als wären sie seine Pfortner. Sondern einer von den echten, feinen, die einfach neben uns hergehen, aber wir merken: es scheint etwas von dem großen Licht durch sie hindurch» (364–65). In diesem Rekurs auf das Apostel-

ideal gewinnt die Pfarrergestalt jene Funktion zurück, die man dem Landpastoreneideal Goldsmiths ursprünglich zuschrieb: Sie ist «Abglanz» des Himmels, Vorbild, das über sich hinausweist auf eine «höhere» Welt (319).

In Helene Haluschkas und Franz Herwigs Priesterromanen wird diese Mittlerrolle sozial wirksam in Wortverkündigung und tätiger Seelsorge. Die Kirche wird nicht zur Partei gemacht. Haluschkas «Pfarrer von Lamotte» (München 1930) steht für eine Kirche ein, die nicht aus der Welt, aber für die Welt in der Welt lebt. Im karitativen Einsatz wird der Pfarrer den Armen gleich. Armut ist ihm «kein Opfer», sondern «nur ein Teilen» (14). Franz Herwigs «Sankt Sebastian vom Wedding» (München 1921) verlässt den gesicherten Schutz des Klosters, um Bruder der Ärmsten und Ausgestoßenen im Proletarierviertel Berlins zu werden. Auf eine politische Seite schlägt sich Sebastian nicht, er ist kein Anhänger der proletarischen Revolution. «Was ist damit getan, wenn ihr eines Tages die Besitzenden und Mächtigen seid und nun von den andern dafür gehasst werdet?» (28). Sebastians Sozialarbeit geht von der Hilfsbedürftigkeit jedes Menschen aus und grenzt diakonische Arbeit nicht ein. «Ich bin gekommen», so verkündet er, «zu zeigen, wie man das Leben heiligt, jegliche Arbeit und alles Tun» (81). Sebastian hilft, weil er um seine eigene Hilfsbedürftigkeit weiß, er erfährt, dass er von dem Hilfe erhält, an dem er helfend handelt.

#### IV

Haluschkas und Herwigs Pfarrergestalten stehen abseits weltanschaulicher und politischer Kampfzonen. Andere Pfarrergestalten müssen sich dagegen Fragen nach politischer Verantwortung und politischem Versagen stellen. Diese Fragen gelten einer Pfarrergestalt, die eine Doppelfunktion als Diener der Kirche und des Staates innehat. Ina Seidels Portrait der geistlichen Welt des Pfarrhauses in «Lennacker. Das Buch einer Heimkehr» (1938, Stuttgart-Berlin 1948) zeigt diese Doppelrolle im Gewand einer gefühlsseligen Neuromantik, die die Allianz zwischen Deutschtum und Protestantismus, zwischen Thron und Altar sanktioniert. 1938 vielfach als Protestbuch rezipiert, verklärt Seidels Roman letztlich jene protestantische und nationale Christlichkeit, die den Glauben in den Dienst des vaterländischen Gefühls stellt. Der letzte Vertreter der Pfarrerdynastie Lennacker, der aus den Wirren des Ersten Weltkrieges verletzt heimkehrende Leutnant Hans Lennacker, erlebt in den Fieberträumen von zwölf Nächten zwölf Lennacker, die ihm exemplarisch christliche Lebenspraxis aufzeigen und ihn zugleich seine eigene Bestimmung erkennen lassen: Als Arzt will sich Lennacker in den Dienst einer nationalen Gemeinschaft stellen, in der der Einzelne sich «im Gleichtakt mit Tausenden weiß» (768). In einer diesem nationalen Gefühl verpflichteten «Nachfolge Christi» «findet nicht nur die einzelne Seele Erfüllung, sondern zugleich die Bindung und Vereinigung mit allen gleich ihr auf Christus Bezogenen. Die gemeinsame Bezogenheit auf sittliche Güter, deren höchstes wohl das Vaterland ist, kann einigen, beglücken und stärken, sie kann aber nicht die letzte Einsamkeit des Menschen seinem persönlichem Schicksal mit den in ihm beschlossenen unlösbaren Rätseln gegenüber aufheben – das kann auch die nächste menschliche Gemeinschaft nicht –, das kann nur Jesus» (754, 755-56).

In Ruth Rehmanns Roman «Der Mann auf der Kanzel» (München 1979) ist es eine andere, eine «besondere Art von Einsamkeit», an der eben jene «Einheit von patriotischer Kirche und christlichem Staat» fragwürdig wird (213, 16). Eine Pfarrerstochter, jüngstes Kind des Mannes auf der Kanzel, der einer rheinischen Gemeinde in den dreißiger Jahren als Seelenhirte vorstand, möchte wissen, warum ihr Vater, ein gütiger und strenger Familienpatriarch, der als Pfarrer auf Häuslichkeit, Innerlichkeit und Frömmigkeit hielt, in der NS-Zeit versagte. Das Vaterportrait enthüllt, wie man in Schuld geraten kann, gerade weil man den eigenen Glauben im «Unsichtbaren» verankert und vor dem «Sichtbaren» die Augen schließt (214). Der Mann auf der Kanzel will mit den «Roten» nichts zu tun haben und arrangiert sich mit den «Braunen». Dabei stellt er die Einheit der Gemeinde und das Funktionieren seiner Kirche über eine kompromisslose Wahrheitssuche. So entsteht die ahnungslose Solidarität der Ehrenhaften mit dem Verbrechen. «Die Tugend trat in den Dienst des Lasters, der Geist in den Dienst des Wahnsinns, die Demut in den Dienst des Hochmuts, die Reue in den Dienst der Falschheit, die Gewissenhaftigkeit in den Dienst der Ruchlosigkeit» (7).

Im autobiographischen Rückblick entsteht zunächst das Bild eines Pfarrers, der als autoritärer Patriarch die Pfarrfamilie führt. Das Idyllische bestimmt die frühen Jahre in dem gottesfürchtigen, sparsamen und gütig-heitern Pfarrhaus am Rhein. Das alltägliche und allwöchentliche pastorale Ritual stützt die bürgerlich-konservative Sorglosigkeit und Geborgenheit. Der Mann auf der Kanzel erhält «jeden Morgen neu den Auftrag der Bibel und die Losung der Herrnhuter Brüdergemeinde», lebt stets nach dem Wort «Bekenne Verschulden, erbitte Verzeihen, nimm Strafe dankbar entgegen» und erfüllt den Pfarreraltag so heiter und gelassen, immer ansprechbar, immer für andere da (14). Aber dieses ritualisierte und beschauliche Bild vom Pfarreraltag bekommt dunkle Farben und Risse, in denen sich das politische Versagen dieser geschichtslosen, national-bürgerlich getönten Glaubenswelt im Dritten Reich ankündigt. Überzeugt, dass jedes Kriegsoffer eine Erlösungstat für das Vaterland ist, meldet sich der Mann auf der Kanzel 1914 freiwillig als Feldgeistlicher und steht in Treue zum religiös aufgeladenen Patriotismus der Kriegsjahre. Die Weimarer Republik lehnt der konservative und monarchistische Pfarrer ab. «Missvergnügt geht er zur Wahl. ... Von Mehrheit hält er nichts. Die Vielen sind die Dummen. Was sind das für Leute, die sich von Mehrheiten erheben und stürzen lassen. Masse, Pöbel, Gesocks, Gesindel, Pack, die «Straße» (117).

Als er 1918 die Pfarrei in Auel übernimmt, ist der Mann auf der Kanzel deutschnational und obrigkeitstreu, gehorsamer Diener seiner Kirche und seines Vaterlandes, Untertan Gottes und der vergangenen Monarchie. Der Mann auf der Kanzel hat damit ein Leben lang «drei Väter, den leiblichen, den Vater im Himmel und den Alten Kaiser und König von Preußen» (20). Der Mann auf der Kanzel erkennt nur eine Ordnung an, die von diesen drei Vätern beglaubigt ist. Und so kann er sich eine «rechte Ordnung» ... nur hierarchisch vorstellen: «ein hervorragender Kopf, von Gott auserwählt und gesalbt, darunter ... das Volk» (120). Dieses Ordnungsverständnis ist Grundlage für die passive Haltung des Pfarrers. Der Mann auf der Kanzel hält an einer deutsch-nationalen Glaubenswelt fest, die aus Pflichtbewusstsein und Loyalität offen ist für die Verheißungen der «staats-

erhaltenden» Nazis (151). Ihre Politik scheint die nationalen Traditionen zu bestätigen, von denen der Pfarrer nicht lassen will. Der Mann auf der Kanzel entkommt der Verstrickung nicht. Er wird Mitwisser eines Mordes an einem jungen Kommunisten. Der politische Mord der SS ereignet sich vor seinen Augen, dem Mann auf der Kanzel wird jedoch nur «sichtbar», was er von vornherein glaubt, und entsprechend ist er überzeugt, dass der Mord nur auf das Konto der «Roten» gehen kann. «Er gehörte ja zu den Leuten, die sich ihr Leben lang mit Wesentlichem befassen, und sein spezielles Wesentliches war unsichtbar: Menschenseelen und Gottesreich» (211).

Dass der Kirche eine Verantwortung für das politische Handeln der Obrigkeit aufgetragen ist, gehört zu den «sichtbaren» Tatsachen, die der Mann auf der Kanzel als unwesentlich übersieht. Die Predigt des reinen Evangeliums zielt für ihn nicht auf Veränderung der Welt und Aufruf zur Nachfolge auch in Fragen des öffentlichen Lebens. Der Pfarrer will nur der verinnerlichten gläubigen Welt der Gemeinde angehören, der konkreten politischen Welt außerhalb von Pfarrhaus und Kirche entzieht er sich. «Er trennt den Menschen in Wesentliches und Äußerliches. «Wesentlich» ist er als Gotteskind, Nächster, Bruder in Christo, «äußerlich» ist er als Bürger, Angehöriger von Nationen, Klassen, Parteien, Konfessionen, Gegenstand von Verhältnissen. Diesen Teil schaltet er ab» (121). Als das «Sichtbare» und «Äußerliche» immer erdrückender wird, erwirbt der Mann auf der Kanzel die Technik des «Wegschauens» (ebd.). Statt des offenen Blicks auf die Wahrheit setzt er auf Treue zur Institution und Tradition. Der Mann auf der Kanzel missbilligt sowohl die Deutschen Christen als auch den Widerstand der Bekennenden Kirche. Sein Glaube an Gott als Herrn der Geschichte lässt politische Auseinandersetzung und Widerstand nicht zu. «Wenn einer», so der «rote» Lehrer über den Mann auf der Kanzel, «an die direkte Mitwirkung Gottes an der Geschichte glaubt und Dinge wahrnimmt, die nach seiner Meinung mit dem Willen Gottes nicht zu vereinbaren sind, dann zieht er sich auf den unerforschlichen Ratschluss zurück» (ebd.) Der Mann auf der Kanzel gerät so zunehmend in Isolation. Innerlich gebrochen muss er schließlich mitansehen, wie in seinem «Weinberg» heimlich eine Bekenntnisgemeinde entsteht. Dass sich Teile seiner Gemeinde gegen die Obrigkeit erheben, ist für den Mann auf der Kanzel unannehmbar, denn in der Obrigkeit erkennt er die von Gott gesetzte Ordnung. Am Ende ist der Pfarrer «ausgepredigt, totgepredigt», niedergedrückt von der Gewissheit, dass er mit seiner theozentrischen Geschichtsschau gescheitert ist (179).

Die abschließende Frage an den Mann auf der Kanzel lautet: Nicht: Warum hat er geschwiegen. Sondern: Warum hat er «nichts gesehen»? (214). Eine mögliche Antwort ist die Einsamkeit und Isolation des Mannes auf der Kanzel, eine «besondere Art von Einsamkeit», «in der einer trotz täglicher minuziöser Kontrolle an Gottes Wort und Gebot in Schuld geraten konnte» (213). Die «Vepflichtung zur absoluten Wahrhaftigkeit» war «nicht mit der Verpflichtung zur genauen Wahrnehmung gekoppelt», weil solche Wahrnehmung «ein Wissen voraussetzt, das durch Sehen, Hören, Verstehen zustande kommt, nicht durch Dialoge im Innenraum» (212-13, 214). Der Rückzug in den geschichtslosen, politikfernen «Innenraum» der Pfarrhausidylle klärt die Schuldfrage nicht vollständig. Es geht nicht mehr um den Pfarrer allein. Seine Schuld ist die Schuld von

vielen: «Menschen wie du und ich, durchwachsen, mit guten Seiten und schlechten wer hat die nicht? Und weit weg, ganz woanders liegt in einem Morast von Feigheit und Gemeinheit die unbegreifliche Schuld, fremd wie ein Meteor, als wäre sie von einem anderen Stern gekommen. Aber sie ist ja nicht gekommen, sondern gemacht, nicht von einem oder wenigen, sondern von vielen, fast allen» (214).

Der Mann auf der Kanzel sucht das «Wesentliche» im «Unsichtbaren» und übersieht das «Sichtbare». Die Priestergestalt in Franz Riegers Roman «Schattenschweigen oder Hartheim» (Graz-Wien-Köln 1985) sieht und protokolliert die Realität des Nazi-Terrors. Der Priester weiß von den Versuchen des NS-Staates, Zehntausende von Geisteskranken unter dem Decknamen Euthanasie zu ermorden. Der Roman schildert die Leidensgeschichte einer an Paranoia erkrankten Bäuerin und die Geschichte des Pfarrers als Mitwisser. Das Mitwissertum wird für den Pfarrer zunehmend ein zweifelsfreies Erkennen des Ungeheuerlichen. Wenn der Rauch aus dem Schornstein von Schloss Hartheim steigt, weiß der Pfarrer: es geht wieder los. Vermeintlich unwertes Leben wird ausgelöscht. Der Pfarrer steigt immer wieder auf den Kirchturm, um das Geschehen im Schloss mit einem Fernglas beobachten zu können und protokolliert alles in seinem Tagebuch. Dem gewissenhaften, nüchternen Blick des Pfarrers entgeht nichts. Auch für die Dorfbewohner sind die Vorgänge im Schloss eine «heimliche Wirklichkeit» geworden (186). Wissend und verängstigt schweigt die Mehrheit und verdrängt das verbrecherische Geschehen. Furcht und Mitleid halten sich die Waage. Einige beichten ihr Wissen dem Pfarrer, der jedoch von aktivem politischen Widerstand abrät. Es liege nicht in ihrer Macht, «hier gewaltsam einzugreifen», man müsse sich «in Pein und Zweifel ganz der Fürsorge Jesu Christi anvertrauen» (47).

Für den Pfarrer selbst brechen angesichts der schrecklichen Realität des Terrors alle bergenden Glaubenswerte zusammen. Das Verbrechen überfordert ihn theologisch und moralisch. Der Pfarrer fühlt sich entsetzlich allein gelassen. «Warum lässt Gott das zu?» fragt der Pfarrer hilflos (20). Für das, was im Schloss geschieht, gibt es keine «Erklärung», es zerschlägt die Glaubenswelt des Pfarrers. Er betet – ratlos, mechanisch und weiß: er wird die «Erklärung» nicht finden (31). Das totalitäre Verbrechen scheint politisches Handeln im Widerstand nicht zuzulassen, es bleibt nur eine «unsägliche Ohnmacht» vor dem Entsetzlichen, eine lähmende Gewissensnot, die der Pfarrer nicht überwinden kann (56). «Ich fühle meine Ohnmacht und Einsamkeit im Gebet für die Menschen dort im Schloss, die Schuldigen und Unschuldigen, bitte um Verzeihung für das, was ich tue und unterlasse» (28). Der Roman spricht den Pfarrer jedoch nicht frei. Mit seinem Fernglas bleibt der Pfarrer immer in Distanz zum Verbrechen, ohne sich auf Widerstand und Protest einzulassen. Mit seinem distanzierten, protokollarischen Wahrnehmen des Verbrechens ist der Pfarrer ebenso Mitläufer und Mitwisser wie der Mann auf der Kanzel, der nicht zu einer unverstellten Wahrnehmung des «Sichtbaren» gelangte. Beide Pfarrer werden als Mitschweiger zu Mittätern. Als der Pfarrer vor Schloss Hartheim den Bischof über die Vorgänge im Schloss informiert, empfiehlt ihm dieser, vor dem Entsetzlichen zu schweigen. Er solle «von der Stimme des Gewissens ... lassen» und «aushalten», «wie ... es alle (tun), ein jeder an der ihm bestimmten Stelle» (167, 165). Die bischöfliche Behörde leitet dafür alles ein. Der Pfarrer wird in eine andere Pfarrei versetzt. Zu einer

Einzelaktion in der politischen Öffentlichkeit kann er sich nicht durchringen. Ihm ist das «Unsichtbare» fragwürdig, das «Sichtbare» unerträglich geworden.

Der Pfarrer in Michael Benckerts Roman «Eva Maria Säuberlin» (Stuttgart 1989) ist unmittelbar in das Entsetzliche verstrickt, vor dem Riegers Priestergestalt ohnmächtig kapituliert. Isoliert und gesprächlos zersetzt Pfarrer Säuberlin seine Ehe. Er ist «eingemauert ... in die Theologie, in das Gerüst christlicher Lehre.» Seine Frau will «teilhaben am Denken und Fühlen ihres Mannes», findet aber «kein Loch in den Mauern» (18f.). Hinter den Mauern steht ein Mensch, der sein politisches Verhalten und Versagen nicht bewältigt hat, jemand, der seine Schuld in der Kirche versteckt. Der Pfarrer macht «seine Entscheidungen immer von einer anderen Instanz abhängig». «Er hat sich das Denken und Fühlen verboten» und fragt jeweils, «was sagt die Kirche» (53). Mit seinem Festhalten an der Institution, seiner Obrigkeitstreue aber war der Pfarrer in höchstem Maße anfällig für die politischen Versprechungen eines «Heilbringers», der sich als Sprachrohr des Göttlichen verstand. Als Säuberlins Frau von der belasteten Vergangenheit ihres Mannes im Dritten Reich erfährt, bricht sie zusammen. Der Pfarrer war nicht nur Mitwisser der NS-Verbrechen, er war Mittäter im Vernichtungsprogramm der Nazis. Als Mitglied der SS und Sterbehelfer in einer Todesklinik für Kinder, an denen medizinische Versuche gemacht wurden, übernahm er die Rolle eines «Erlösungsspezialisten» (80). Der Schauer vor der eigenen Schuld, die Angst, sich selbst verloren zu haben, treibt den Pfarrer in die Selbsterstörung. Der Mann auf der Kanzel verhindert das Böse nicht, weil er nur das Gute wahrnimmt, Pfarrer Säuberlin hat Böses getan und wird damit nicht fertig. Politische Schuld und politisches Versagen bleiben unbewältigt, ungesühnt. Auf dem Hintergrund einer mörderischen Vergangenheit zerbricht für Benckerts Pfarrer alle Glaubensgewissheit. Vor der schuldhaften Verstrickung in eine dunkle geschichtliche Vergangenheit scheint der Glaube ohnmächtig. Der Glaube stürzt ab in die Selbstzweifel eines Skeptikers, der Gott als Heimsuchung erfährt.

## V

Andere Pfarrer der Romanliteratur sind frei von dem geschichtlichen Verhängnis, das Benckerts Pfarrer belastet, und setzen auf die Relevanz des Glaubens als unmittelbare gesellschaftliche Kraft. Hierher gehören der Arbeiterpriester Johann Heim aus Rüdiger Syberbergs «Dass diese Steine Brot werden» (München 1955), der soziale Priester Eichhorn aus Kurtmartin Magieras «Liddl, Eichhorn und andere» (Frankfurt 1969), der politische Pfarrer Cordt Ristenpatt aus Dieter Lattmanns «Die Brüder» (Frankfurt 1985) und schließlich der Friedenspfarrer aus Erich Loests «Nikolaikirche» (Leipzig 1995). Für diese Pfarrergestalten wird der Glaube getragen vom individuellen religiösen Erleben und Ringen um die diesseitige Verwirklichung der christlichen Botschaft. Dieser Anspruch wird sozial anklagend vorgetragen mit der kirchenkritischen Signatur der «liberalen», «politischen» und «sozialen» Pfarrer aus der Zeit Hegelers und Polenz. So will Syberbergs Pfarrer Heim nicht länger Menschen, die verhungern, Friede und Liebe predigen und wird aus Solidarität mit den Notleidenden zum Dieb, der der «offiziellen» Kirche Geld stiehlt. Magieras Pfarrer Eichhorn wendet sich vom frömmelnden

Gelehrtenchristentum ab zur Praxis der Caritas und sozialen Gerechtigkeit für Außenseiter, Narren und Obdachlose. Hier wie dort gewinnt die Pfarrergestalt eine Vorbildfunktion für eine neue menschlichere Gesellschaft, in der der Geistliche selbst erst Mensch werden muss, der brüderliche Solidarität vorlebt.

In Dieter Lattmanns Roman «Die Brüder» zeigt sich dieses solidarische Leben des Pfarrers in einem gesellschaftskritisch motivierten sozialpolitischen Engagement, das weniger auf «Gottes Fügung» denn auf «Menschenwerk» setzt (298). Lattmanns Versuch, an der Geschichte einer Familie die Geschichte der deutschen Teilung nachzuzeichnen, ist ein Plädoyer für Toleranz und Aussöhnung. Ausgangspunkt für die zeitgeschichtlich-dokumentarisch aufbereitete Fabel ist ein Familientreffen in Goslar. Nach mehr als 30 Jahren stehen sich zwei Brüder wieder gegenüber. Julius Ristenpart, ein CDU-Anhänger und Rentner aus Tübingen und Johannes, ein SED-Mitglied und Rentner aus Ostberlin. Der Rückblick auf die Lebenswege der beiden Brüder enthüllt die gemeinsame Geschichte der politisch Getrennten. Als junge Soldaten teilen beide das Nationalgefühl im Ersten Weltkrieg. Beide erleben, wie das Pflicht- und Nationalitätsethos in der NS-Zeit pervertiert wird, und beide steigen durch die Reichswehr zu Kommandeuren Hitlers auf. Dann trennen sich die Wege: nach der Vernichtung der 6. Armee in Stalingrad sagt sich Johannes von Hitler los und tritt als einer der Sprecher des Nationalkomitees Freies Deutschland auf. Julius dagegen bleibt bis zum Ende Hitler-hörig und sieht in dem Bruder fortan den Abgefallenen. In der nächsten Generation setzen sich die Gegensätze fort. Da ist Jonas Ristenpart, Julius' Sohn, SPD-Anhänger, Pazifist und Apostel der Aussöhnung zwischen den geteilten Familien, sein Bruder Lorenz, CDU-Anhänger, Unternehmer und Lebenspraktiker mit geschäftstüchtigem Realitätssinn, für den zwischen Ost und West Welten liegen, und da ist schließlich der jüngere Bruder Cordt, ein christlicher Sozialist, ein «Einheitspfarrer», der «Ost und West gleichsetzt» und nach einem Theologiestudium in Göttingen freiwillig in die DDR geht (275).

Cordt Ristenpart ist ein Pfarrer, der sich nicht mit Gott «abquält», sondern mit dem Menschen und dessen verhängnisvollem Tun. Ristenpart glaubt nicht, «dass Gott es einmal sein wird, der uns Menschen auslöscht. Die Menschheit selber wird es sein, die sich aus Hass, Begierde und Neid zugrunde richtet. Zum ersten Mal ist es in Menschenhand gegeben» (301). Den Kampf gegen den Untergang und gegen politische Bevormundung bestreitet Ristenpart fast ausschließlich nur in seiner sozialpolitischen Funktion, als Träger reformerischer Ideen. Die Sicherheit der eigenen Berufung ist für den Pfarrer nicht mehr selbstverständlich. Ristenpart muss «sich überwinden, ... um ein Christ zu werden, denn dass er es schon war, glaubt er nicht» (ebd.). Er zweifelt ständig, «ob er jemals einen brauchbaren Pfarrer abgeben werde» (263-64). Die Kirche schenkt dem Zweifelnden keine feste Heimat mehr. «Es ist schon schwierig genug, drin zubleiben» (311). Und doch hat der Unbehauste und Zweifelnde ein festes Programm: «Seine Vorstellung vom Urchristentum (ist) nah an der Ursprungsidee des Kommunismus», und so kämpft er entschlossen «gegen die Politik der Westkirche», gegen «die da drüben, die meinten, sie könnten alles mit Geld regeln» (305).

Als christlicher Sozialist richtet sich Ristenpart idealistisch in den DDR-Verhältnissen ein. Andere Pfarrer lassen ihre Gemeinden im Stich und suchen das

Weite. Diese Situation der DDR-Flüchtlinge und Ausreisewilligen bildet den Hintergrund für Erich Loests «Nikolaikirche». Im Roman stehen Geheimoffiziere gegen Pfarrer, Knüppel gegen Kerzen, Staat gegen Kirche. Pastor Ohlbaum, der Friedenspfarrer der Nikolaikirche, gründet einen Gesprächskreis für Ausreisewillige. Eine kalkulierte Grenzverwischung, so urteilt der gescheiterte Theologiestudent Vockert. «Der Graben zwischen Kirche und Staat ist sauber ausgeschaufelt. Ausreiseanträge sind eindeutig Staatssache». Jetzt aber «bastelt» der Pfarrer «eine Brücke» (56). Ein frommes Laissez-faire, nach dem das persönliche Leben als Gott wohlgefällig zu gestalten ist, politische und gesellschaftliche Fragen aber außen vor bleiben, kommt für den Friedenspfarrer nicht in Frage. Sein Ansatz ist christozentrisch, «auch der Staat (ist) von Gott» (62). Staat und Kirche, Diesseits und Jenseits sind nicht auseinanderzudividieren.

Ohlbaum will «nach außen und nach innen dasselbe ... reden» (370). Er will «Worte zur Deckung ... bringen, die in einer Predigt und seinen Kindern gegenüber und zu seinem Superintendenten, in einer Kirchenkonferenz und gegenüber der Abteilung für Kirchenfragen» (58). Mit dieser Maxime tritt Ohlbaum in das Licht der politischen Öffentlichkeit, er kämpft gegen Militarisierung, für Ökologisierung und die Bewahrung der Schöpfung. Illusionslos nimmt Ohlbaum zur Kenntnis, dass es den meisten Teilnehmern der Friedensgebete «weniger um Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung geht als um ihren Ausreiseantrag» (370). Der Pfarrer antwortet als Mensch zu Mensch. Er stellt nicht das Anliegen der Ausreise in den Mittelpunkt, sondern den «Menschen mit seinen Sorgen und Ängsten» (347-48). Er steht zu ihm «ohne Rücksicht auf religiöse Theorie und kirchliche Gepflogenheit» (373).

In dieser programmatischen Pfarrergestalt ist der Endpunkt einer literarischen Reihe erreicht, die in dem «Mittler»-Ideal der romantisierten Landpastorenwelt ihren Ausgang genommen hat. Der Pfarrerberuf ist sozial und politisch funktionalisiert. In der Arbeit für den Frieden, der sich Ohlbaum verschrieben hat, kommt der Pfarrer als Transparent einer «höheren» Welt nicht mehr vor. Der Pfarrer verselbständigt sich von Amt und Würde. Alles läuft auf den Menschen hinter Amt und Gewand zu. Gesucht wird der Bruder im Menschsein, nicht der kirchliche Amtsträger, jemand, der seinen Beruf zu einer Form des sozialen und gesellschaftspolitischen Engagements macht. Die Pfarrerexistenz erscheint dabei als soziale, menschliche Lebensform. Der Pfarrer ist Mittler zur Gesellschaft geworden, sein Glaube ein ständiges Ringen und Suchen, das das geistliche Amt nicht von politischem Handeln trennt.

JÖRG SPLETT · FRANKFURT

## FASZINATION DES BÖSEN?

*Erwägungen zu Thomas Manns Doktor Faustus*

Natürlich fasziniert das Böse. Aus Gymnasialzeiten erinnere ich mich noch der Bemerkung einer Lehrerin über die «Edel-Langeweile» im *Nachsommer* Adalbert Stifters.<sup>1</sup> – Im großen Alterswerk Thomas Manns geht es um ein doppeltes Böses: den Teufelspakt eines zeitgenössischen Komponisten (1885-1940) und den Pakt des deutschen Volkes mit Hitlers Nationalsozialismus.

### I. DER ROMAN

Der katholische Humanist Serenus Zeitblom schreibt in der Zeit vom 23. Mai 1943 (dem Tag, an dem Thomas Mann mit diesem «Lebensbuch» – XI 681 – beginnt) bis zum Mai 1945 die Geschichte des (12) «mit Entsetzen und Zärtlichkeit, mit Erbarmen und hingebender Bewunderung» geliebten Einzelgängers: *Das Leben des deutschen Tonsetzers Adrian Leverkühn erzählt von einem Freunde*. Die Keimzelle des Buchs liegt in einer Notiz des Autors aus dem Jahre 1904: «Figur des syphilitischen Künstlers: als Dr. Faust und dem Teufel Verschriebener. Das Gift wirkt als Rausch, Stimulans, Inspiration; er darf in entzückter Begeisterung geniale, wunderbare Werke schaffen, der Teufel führt ihm die Hand. Schließlich aber «holt ihn der Teufel: Paralyse.»<sup>2</sup>

Auf die nächtliche Begegnung mit dem Teufel selbst hin (Kap. XXV) führt der Lebensweg des in Thüringen geborenen Bauernsohns von den abseitigen biologischen und chemo-physikalischen Freizeit-Studien seines Vaters über die Einführung in die Welt der Musik durch den stotternden Wendell Kretschmar (dessen Vorträge sich in erheblichem Maß Theodor W. Adorno verdanken) zum Theologie-Studium in Halle-Wittenberg. Wichtig sind hier vor allem zwei Lehrer, der Systematiker Ehrenfried Kumpf, «der mit der «H[e]llen und ihrer Spelun[c]k» (das Wort ist dem Volksbuch entnommen) auf Duzfuß steht und als guter Luthernachahmer nach dem Teufel in der dunklen Zimmerecke zwar nicht mit Tintenfässern, wohl aber mit Semmeln wirft», und in der Religionspsychologie der Privatdozent

JÖRG SPLETT, 1936 in Magdeburg geboren, studierte Philosophie (Max Müller), war Assistent Karl Rahners und lehrt seit 1971 Philosophische Anthropologie, Religionsphilosophie und Philosophiegeschichte an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt sowie an der Hochschule für Philosophie in München.

Eberhard Schleppefuß, «der, seinem Namen Ehre machend, eine wahrhafte Dämonologie vertritt: das Böse sei notwendiges Zubehör zur heiligen Existenz Gottes. Und zugleich bezeichnet er die Geschlechtssphäre des Menschen als denjenigen Bereich, in dem sich der Teufel am liebsten tummelt, «den gegebenen Ansatzpunkt für Gottes Gegenspieler.»<sup>3</sup>

Aber die Theologie kann ihm so wenig genügen wie seine jugendbewegten Kommilitonen. Adrian wechselt schließlich zur Musik, der «Zweideutigkeit... als System» (66), und damit – zu seinem alten Lehrer – nach Leipzig. Bei seiner Ankunft dort schleppt ihn ein Dienstmann, «teuflich redend» (189), in ein Bordell, wo ihm jene «Hetaera Esmeralda» begegnet, bei der er sich später, ihr nach Preßburg nachgereist, sozusagen im Wortsinn die venerische Ansteckung «holt». Auf all das spricht ihn schließlich nach einigen Jahren – von München, wo er jetzt wohnt, hat er sich mit dem getreuen Schlesier Rüdiger Schildknapp in den Süden begeben – der Teufel in Person an, bei einem Nachtgespräch à la Dostojewski in Palestrina. Und angesichts der epochalen Krise der Musik, die keine Originalität mehr erlaubt, sondern einzig noch Parodien, bestätigt Adrian die (an sich ja schon geschehene) Annahme des teuflischen Angebots: 24 Arbeits-jahre entrückender Inspiration zu unerhörten Werken – um den Preis seiner Seele und schon zu Lebzeiten wärmender Liebe.

Aus Italien zurück, mietet er sich auf einem Hof (dem elterlichen ähnlich) bei Waldshut ein, um hier in Zurückgezogenheit dem kompositorischen Schaffen zu leben. Für dieses kommt es, unter dem Einfluß Adornos, zu einem gewissen «Konzeptionsbruch»;<sup>4</sup> denn statt sich – analog zum nationalsozialistischen Deutschland – in irrationalen Austausch zu verlieren, erarbeitet Adrian (im Sinn der *Dialektik der Aufklärung*) als avantgardistischer Künstler ein Werk, das sich hermetisch der Veröhnung verweigert.

Privat gibt es nur Katastrophen. Den Geiger Rudolf Schwerdtfeger, mit dem es zu einer engeren Beziehung kommt, schickt er als Brautwerber zu Marie Godeau, natürlich vergebens – und obendrein zu dessen Tod von Hand einer verlassenen Geliebten. Qualvoll stirbt vor allem der über alles geliebte fünfjährige Neffe Nepomuk, das «seltsam-holde Wesen» (627) «Echo». Daraufhin soll ein äußerstes Unternehmen, seine symphonische Kantate «Dr. Fausti Weheklag», Beethovens Neunte zurücknehmen. («Soll auch die Humanität von Goethes Faustdichtung aufgehoben sein?»<sup>5</sup>) Vor dem Kreis der zu ihrer Vorstellung geladenen Freunde legt Adrian eine öffentliche Beichte ab – und als er sich zum Vorspielen ans Klavier setzt, fällt ihn der paralytische Schock. – In der Hut seiner Mutter dämmert er dann dem Tod entgegen (am Sterbetag Nietzsches, dem 25. Mai).

Um diese Haupthandlung schlingen sich insbesondere in München Nebenstränge, die jetzt nicht nachgezeichnet werden sollen. Bedeutend daran sind vor allem zwei Dinge: einmal der Tanz auf dem Vulkan im Fasching 1914, sodann die irrational-»völkischen« Redereien in einem Schwabinger Zirkel nach 1920. Zum dritten kommt Zeitblom nach Kap. XXV, der Teufelsnacht, deren «Nachschrift» er aus Adrians Nachlaß einschiebt, immer stärker auf die Lage im Deutschland seiner Gegenwart zu sprechen.<sup>6</sup> Und nachdem er dessen Sturz im Bild des Verdammten von der Stirnseite der Sixtina beschworen hat: – «von Dämonen umschlungen, über einem Auge die Hand und mit dem andern ins Grauen starrend, hinab von

Verzweiflung zu Verzweiflung» (676) – , führt er im letzten Satz des Buchs beides zusammen: «Gott sei eurer armen Seele gnädig, mein Freund, mein Vaterland.»

## II. DEUTSCHLAND UND DIE DEUTSCHEN

Karl-Josef Kuschel beginnt sein Kapitel über das Problem des Bösen bei Thomas Mann nicht mit dem Roman, sondern mit seiner Faschismuskritik. Im November 1938 schon hat er ein Manifest entworfen, das nicht zur Veröffentlichung kommt und später von ihm für eigene Zwecke verwandt wird. Heutiger Titel «An die gesittete Welt» [XIII 672–679]. «Es fallen Worte wie: <teuflische Lüge>, das <Teuflische>, <Feind der Menschheit>, <Widersacher>. Mit aller rhetorischen Leidenschaft, zu der er fähig ist, benutzt Thomas Mann exorzistische Sprache».<sup>7</sup> 1941 schreibt er, daß «sich die Menschheit den definitiven Triumph des schlechthin Bösen nicht bieten lassen kann» (XII 909 – Deutschland).

1945 spricht Thomas Mann zur Feier seines 70. Geburtstags in der Library of Congress über «Deutschland und die Deutschen» (XI 1126–1148). Der Vortrag hängt so eng mit dem *Doktor Faustus* zusammen, daß er nach Hans Horst Henschen, «als während der Arbeit von ihm abgespaltenes essayistisches Seitenstück bezeichnet werden» darf.<sup>8</sup> Zunächst berichtet er von Lübeck, dieser «verständnis-nüchternen modernen Handelsstadt», daß «in der Atmosphäre selbst» etwas «aus den letzten Jahrzehnten des fünfzehnten Jahrhunderts» «hängengeblieben» sei: «Hysterie des ausgehenden Mittelalters, etwas von latenter seelischer Epidemie». Dann verweist er auf Goethes *Faust* (wiederum auf «der Grenzscheide von Mittelalter und Humanismus»).

«Wo der Hochmut des Intellektes sich mit seelischer Altertümlichkeit und Gebundenheit gattet, da ist der Teufel. Und der Teufel, Luthers Teufel, Faustens Teufel, will mir als eine sehr deutsche Figur erscheinen, das Bündnis mit ihm, die Teufelsverschreibung, um unter Drangabe des Seelenheils für eine Frist alle Schätze und Macht der Welt zu gewinnen, als etwas dem deutschen Wesen eigentümlich Naheliegendes. Ein einsamer Denker und Forscher, ein Theolog und Philosoph in seiner Klausur, der aus Verlangen nach Weltgenuß und Weltherrschaft seine Seele dem Teufel verschreibt, – ist es nicht ganz der rechte Augenblick, Deutschland in diesem Bilde zu sehen, heute, wo Deutschland buchstäblich der Teufel holt?» (XI 1131)

Ein großer Fehler Goethes sei das Fehlen der Musik. «Die Musik ist dämonisches Gebiet», heißt es unter Berufung auf Søren Kierkegaard, «berechnete Ordnung und chaoträchtige Wider-Vernunft zugleich». Das charakterisiert den Deutschen: «abstrakt und mystisch, das heißt musikalisch, ist das Verhältnis des Deutschen zur Welt, – das Verhältnis eines dämonisch angehauchten Professors, ungeschickt und dabei von dem hochmütigen Bewußtsein bestimmt, der Welt an <Tiefe> überlegen zu sein.»<sup>9</sup> Thomas Mann spricht von dem musikalischen Theologen Luther, den er nicht mag, der den Bauernaufstand niederschlagen läßt (während ein Riemen-schneider für seine gegenteilige Option furchtbar zu büßen hat). Demgegenüber waren Goethes große Worte *Kultur* und *Barbarei*. Und «zum Kriege gegen Napoleon von vollkommener Kälte» war «sein Los, einem Volk anzugehören, dem die Freiheitsidee, weil sie nur nach außen, gegen Europa und gegen die Kultur gerichtet ist, zur Barbarei wird» (XI 1138). Politik mit ihren Fragwürdigkeiten ist dem

Deutschen das Böse. So hält er sich entweder von ihr fern – oder betreibt sie in diesem Sinne, indem er meint «um ihretwillen recht zum Teufel werden zu sollen».

Beim Blick besonders auf die deutsche Geschichte habe man «den Eindruck, daß die Welt nicht bloß Gottes Schöpfung, sondern ein Gemeinschaftswerk mit jemandem anders [sei]» (1141). So gerade bezüglich der deutschen «Innerlichkeit» und der Reformation. «Erasmus von Rotterdam, der das «Lob der Torheit» schrieb, ein skeptischer Humanist von wenig Innerlichkeit, sah wohl, wovon die Reformation trüchtig war. «Wenn du furchtbare Wirrnisse in der Welt wirst entstehen sehen» sagte er, «dann denke daran, daß Erasmus sie vorausgesagt hat.» Aber der gewaltig innerliche Grobian von Wittenberg war kein Pazifist; er war voll deutscher Bejahung tragischen Schicksals [1142] und erklärte sich bereit, das Blut, das da fließen würde, «auf seinen Hals zu nehmen.» – Ähnlich zur Romantik, die «den Krankheitskeim in sich trägt, wie die Rose den Wurm, daß sie ihrem innersten Wesen nach Verführung ist, und zwar Verführung zum Tode» (1145). Nach verlorenem Krieg «heruntergekommen auf ein klägliches Massenniveau, das Niveau eines Hitler, brach der deutsche Romantismus aus in hysterische Barbarei, in einen Rausch und Krampf von Überheblichkeit und Verbrechen, der nun in der nationalen Katastrophe, einem physischen und psychischen Kollaps ohnegleichen, sein schauerliches Ende findet» (1146).

Es gebe keine zwei Deutschland, böses und gutes, sondern nur eines, «dem sein Bestes durch Teufelslist zum Bösen ausschlug». Thomas Mann verweist auf Goethes Worte, daß die Deutschen in alle Welt zerstreut werden müßten wie die Juden, um den Nationen zum Heile zu sein.

Auch der Hang zu Selbstkritik, bis zum «Selbstekel» und zur «Selbstverfluchung», sei «kerndeutsch». Und doch, so schließt er seine sehr deutsche Rede über sein Volk, «auf dem Grunde der Einsamkeit, die es böse macht, ist, wer wüßte es nicht! der Wunsch, zu lieben, der Wunsch, geliebt zu sein. Zuletzt ist das deutsche Unglück nur das Paradigma der Tragik des Menschseins überhaupt. Der Gnade, deren Deutschland dringend bedarf, bedürfen wir alle.»

Im Mai 1997, 50 Jahre nach Erscheinen des Doktor Faustus, erinnert Dieter Borchmeyer daran, daß der «Fall Thomas Mann, der Fall «Doktor Faustus»,» seinerzeit nicht zuerst ein literarischer Streitfall war, «er war ein echtes Politikum: die «Goldhagendebatte» der Nachkriegszeit.»<sup>10</sup> Und zwei Jahre später schreibt Adolf Muschg zu der berühmt-berüchtigten Polemik seines Halbbruders Walter Muschg,<sup>11</sup> Thomas Mann habe sich mit seinem Volk und dessen Kultur «dermaßen identifiziert, daß er den Abfall in die Barbarei geradezu als narzißtische Kränkung unerlaubten Grades empfand – und mit seinerseits barbarischen Vernichtungswünschen gegen sein Volk beantwortete –, während er fortfuhr, diesen Abfall mit der höchsten theologischen und ästhetischen Beweiskraft zu legitimieren. Über die Anmaßung dieser zweischneidigen Repräsentation sind in der Emigration noch andere Leute erschrocken als ein Zürcher Privatdozent.»<sup>12</sup>

Darauf ist hier nicht einzugehen. Wohl aber darauf, 1. wieweit man ein Volk im ganzen derart «verteufeln» könne, indem man «das Deutsche zu einem überzeitlichen «Wesen» hypostasiert, das von Luther bis Hitler im Grunde gleich geblieben sei» (Borchmeyer, mit Verweis auf Rolf-Christian Zimmermann, *Der Dichter als Prophet* – 1995), vor allem aber, 2. (das mir gestellte Thema) ob mit den Kategorien

«Kultur» und «Barbarei» der Ernst dessen erfaßt sei, was den Namen des Teuflisch-Bösen verdient. Zwar begegnet Thomas Mann durchaus in beiden Zentralpersonen des Romans, Adrian und Serenus, und in deren geheimem Einssein; aber wie, wenn er noch weniger Grund hätte als vermeint, den schlichten antidämonischen Humanismus Zeitbloms zu ironisieren? – Darauf werden wir zurückkommen müssen, wenn wir den Bösen in den Blick nehmen. Vorher aber haben wir uns der Erstdimension des Romans zuzuwenden: seiner Hauptgestalt und deren Schicksal.

### III. TON- WIE WORTSETZER: VERZEHRENDE E(R)GOZENTRIK

Wichtiger als das Thema Künstlertum und Krankheit, das Thomas Mann von Anfang an beschäftigt hat, ist die Thematik der Ergozentrik des Künstlers. – Heimito v. Doderer schreibt uns als *Nota bene*: «Man beschimpft gerne den Künstler als Egozentriker. Doch fehlt hier ein Buchstabe – er ist Ergozentriker, denn Ergon heißt das Werk.»<sup>13</sup> Der Künstler beutet sich und alle, alles für sein Werk aus. Das muß hier für Thomas Mann nicht eigens ausgeführt werden, gerade nicht im Blick auf den *Doktor Faustus*, was in diesem Fall ja sogar zur Selbstrechtfertigung der *Entstehung des Doktor Faustus* geführt hat. – Durch diesen «Roman eines Romans» sind wir ja wohl weniger «auf das genaueste unterrichtet» (Grenzmann<sup>14</sup>), als daß er eine Schadensbegrenzung zu leisten hatte.<sup>15</sup>

Die Arbeit am Werk fordert Besonnenheit und Distanz: «Kälte».<sup>16</sup> – Thomas Mann hat keinen Zweifel an der autobiographischen Dimension seines «wildesten» Buches gelassen. Er nennt es «ein Lebensbuch von fast sträflicher Schonungslosigkeit, eine sonderbare Art von übertragener Autobiographie» (XI 681f).<sup>17</sup> «Buchstäblich» teilt er «die Empfindungen des guten Serenus Zeitblom für [Adrian], vernarrt in seine «Kälte», seine Lebensferne, seinen Mangel an «Seele», dieser Vermittlungsinstanz zwischen Geist und Trieb, [i]n sein «Unmenschentum» und «verzweifelt Herz», seine Überzeugung, verdammt zu sein» (XI 203f u. 686) – wobei dieser Zuneigung ein Hauch (ironischen) Selbstmitleids nicht fehlen dürfte (man sehe in den Tagebüchern seine Reaktion auf die eingehenden Rezensionen).<sup>18</sup>

Die Spannung Leben – Werk (man hat auch von Leben und Nachleben gesprochen) ist geläufig. Vielleicht ist es hilfreich, sie einen Augenblick anderwärts zu bedenken. Sie war unter anderem ein Zentralthema Rainer Maria Rilkes. «Arbeit», «leisten», «können» bilden – wie im Leistungs-Ethos Thomas Manns – in der Tat Grundworte des Dichters. Um Disziplin, Arbeitenkönnen und –müssen hat er jahrelang gerungen.<sup>19</sup>

«Jeder muß in seiner Arbeit den Mittelpunkt seines Lebens finden und von dort aus strahlenförmig wachsen können, soweit es geht...», schreibt er am 8.4.1903 an seine Frau (Briefe 49), und an Lou im eben angeführten Brief (60): «In einem Gedicht, das mir gelingt, ist viel mehr Wirklichkeit als in jeder Beziehung oder Zuneigung, die ich fühle; wo ich schaffe, bin ich wahr, und ich möchte die Kraft finden, mein Leben ganz auf diese Wahrheit zu gründen.»

Zweifellos hat Rilke Jahre hindurch seine Aufgabe und die des Menschen überhaupt in dieser Weise gesehen. Erst spät haben die Erfahrung der Liebe mit Baladine Klossowska, die Teilnahme an dem selbstlos gelösten Sterben der jungen Wera Ouckama Knoop, das Geschenk der ihr gewidmeten *Sonette an Orpheus* und der

*Duineser Elegien* es dem Dichter ermöglicht, nicht nur aus der Klage zu reinem Jubel, sondern auch aus dem Arbeits- und Leistungswillen sich zu gelassener Hingabe und Hinnahme zu lösen.

Wohl vom Höhepunkt der Krise stammt jene Dokumentation, die Rilke selbst 1921 als «Testament» zusammengestellt hat.<sup>20</sup> Dem fingierten Herausgeber verzeichnet es einen «grausamen, verwirrenden Verlust» ([11] 84). Immerhin, obwohl der Schreibende hier noch nicht weiß, wie sehr auch die Verluste «unser» sind, ist es bedeutsam (und allein darauf kommt es uns jetzt an), daß sich ihm der Streit zwischen Arbeit und Leben bereits verwandelt: «Schließlich ists immer dieser eine in meiner Erfahrung unversöhnliche Konflikt zwischen Leben und Arbeit, den ich in neuen unerhörten Verwandlungen durchmache und fast nicht überstehe», hat er noch am 17.2.1921 an die Fürstin Marie von Thurn und Taxis-Hohenlohe geschrieben (156). Im Testament aber erkennt er als Fortschritt, «daß ich diesen Zwiespalt nicht länger einen zwischen Arbeit und Liebe aufgesprungenen nenne, er klappt *in* meiner Liebe selbst, da ja, wie ich nun ein für alle Mal erfuhr, meine Arbeit Liebe ist. Welche Vereinfachung! Und nun ist dies, in der Tat, soweit ich sehe, der einzige Konflikt meines Lebens» ([36] 103).<sup>21</sup>

Man kann diese Lösung mit guten Gründen fragwürdig finden. Ist Werkgestaltung nicht von Wesen monologisch? So sehr ein Dichter dann – wie etwas Paul Celan, im Widerspruch zu Gottfried Benn oder Paul Valéry – vom Gedicht als ausgestreckter Hand und Flaschenpost sprechen mag? Doch selbst wenn man auf der Ungelöstheit (der Unlösbarkeit?) des Konfliktes besteht – und auf dem Lebensernst des Konflikts, samt dem Vorwurf fehlender Liebe<sup>22</sup>: stehen wir damit – zu Thomas Mann zurück – wirklich vor dem teuflisch Bösen? Geschweige denn im Blick auf das Geschlecht und die venerische Infektion. – Wir sind somit hier zur selben Frage gekommen wie zuvor im Blick auf «die Deutschen».

Man kann indes noch tiefer graben. Karin Lindemann, die in ihrer Erlanger Dissertation von 1964 der Verschlossenheit bei Thomas Mann, Kierkegaard und E. T. A. Hoffmann nachgegangen ist,<sup>23</sup> bezieht sich für Zweideutigkeit und Nihilismus von Leverkühns Existenz erhellend zurück auf *Lotte in Weimar* (47ff), näherhin auf Riemers Versuch, Goethes Wesen zu beschreiben. Lotte Buff hat von der Dichter-Begeisterung gesprochen. Riemer erwidert: «Können Sie sich Gott, den Herrn, begeistert vorstellen?» (II 439). Er sei das Ganze, «und seine Sache ist offenbar eine umfassende Ironie.»

«Ich bin kein Theolog, verehrteste Frau, und kein Philosoph, aber die Erfahrung hat mich oft zum Nachdenken veranlaßt über die Verwandtschaft, ja Einerleiheit des Alls mit dem Nichts, dem nihil, und wenn es erlaubt ist, von diesem unheimlichen Wort eine Bildung abzuleiten, die eine Gesinnungsart, ein Weltverhalten bezeichnet, so kann man den Geist der Allumfassung mit demselben Recht den Geist des «Nihilismus» nennen, – woraus sich ergäbe, daß es ganz irrtümlich ist, Gott und Teufel als entgegengesetzte Principien aufzufassen, daß vielmehr, recht gesehen, das Teuflische nur eine Seite – die Kehrseite, wenn Sie wollen – aber warum die Kehrseite? – des Göttlichen ist. Wie denn auch anders? Da Gott das Ganze ist, so ist er auch der Teufel, und man nähert sich offenbar dem Göttlichen nicht, ohne sich auch dem Teuflischen zu nähern, so daß einem sozusagen aus einem Auge der Himmel und die Liebe und aus dem anderen die Hölle der eisigsten Negation und

der vernichtendsten Neutralität hervorschaut. Aber zwei Augen, meine Teuerste, ob sie nun näher oder weiter beieinander liegen, ergeben *einen* Blick, und nun möchte ich Sie fragen: was für ein Blick ist es, zu dem und in dem der erschreckende Widerspruch der Augen sich aufhebt? Ich will es Ihnen sagen, Ihnen und mir. Es ist der Blick der Kunst, der absoluten Kunst, welche zugleich die absolute Liebe und die absolute Vernichtung oder Gleichgültigkeit ist und jene erschreckende Annäherung ans Göttlich-Teuflische bedeutet, welche wir «Größe» nennen.»

Hieraus auch die «Konzilianz» des Olympiers (wie des «Zauberers?»), die «zusammenhängt mit der Einerleiheit von All und Nichts, von Allumfassung und Nihilism, von Gott und Teufel». Sie «hat daher mit Milde nichts zu tun, sondern läuft vielmehr auf eine ganz eigentümliche Kälte, einen vernichtenden Gleichmut hinaus, auf die Neutralität und Indifferenz der absoluten Kunst, teuerste Frau, die ihre eigene Partei ist und, wie es im Verschen heißt, «ihr Sach' auf nichts gestellt hat» (II 442).

Es ist also das Werk, in dessen Dienst der Ton/Wortsetzer sich selbst wie die Mitmenschen in seiner Reichweite verbraucht – sie in das Ganze «aufhebt». Das gilt vor allem im Blick auf dessen Entstehen, doch auch für seine Einführung in die Welt (letzteres allerdings bei Adrian nicht – im Unterschied zu seinem Schöpfer; er kümmert sich weder um Aufführung noch um die Rezeption seiner Werke, sondern begnügt sich mit ihrem Entstehen).

#### IV. TODESSEHNSUCHT

Dämonisch sind Werk und Wirken – wenn sie nicht dienen. Man denke an Goethes *Prometheus*. Die *Régamey* hat in seinem Werk über die sakrale Kunst im 20. Jahrhundert ein Wort André Gides angeführt:<sup>24</sup> «Drei Pflöcke spannen den Webstuhl, auf welchem jedes Kunstwerk gewoben wird: die drei Lüste, von denen der Apostel spricht: [1 Joh 2,16] Augenlust, Fleischeslust und Hoffart des Lebens.»

Vielleicht aber ist auch damit die den Künstler faszinierende Zweideutigkeit des Schönen und seine verzehrende Macht noch nicht gänzlich erschlossen? Mir scheint, ein eigentümlicher Überschuß nötigt zu einem weiteren Schritt. Beansprucht wirklich nur die zu gestaltende Schönheit, ist es nur das Werk, das seinen Meister verbraucht? Um die Lockung des Todes in all dem geht es bei Thomas Mann von Anfang an. Berühmt ist der (wohl nicht zuletzt sich selber zugesprochene) «Ergebnissatz» (XI 423) des *Zauberbergs* (III 686): «Der Mensch soll um der Liebe und der Güte willen dem Tod keine Herrschaft einräumen über seine Gedanken.» Statt um das Werk, für das man sein Leben zu verbrauchen hätte, geht es hier um die Lockung des Todes selbst. Der nun lockt in der Schönheit:

*Wer die Schönheit angeschaut mit Augen,  
ist dem Tode schon anheimgegeben ...  
Ach, er möchte wie ein Quell versiechen.*<sup>25</sup>

Was aber hier verzehrt, ist – vor der gleichgültigen «Konzilianz» des Werkmeisters wie den erbarmungslosen Forderungen des Werks selbst – die Indolenz des Schönen. Deutlicher: in seiner Indolenz der Schöne: «Er hat die herzlosen Augen eines über

alles Geliebten.»<sup>26</sup> Aus Thomas Manns Tagebuch-Notizen zu Platen zitiert Reich-Ranicki:<sup>27</sup> «... das Illusionäre der Liebe in der Homoerotik ungeheuer verstärkt... Alle Wirklichkeit führt das Gefühl ad absurdum». – Liegt der «Sitz im Leben» aller Zweideutigkeit demnach in der so statuen- wie mädchenhaften Schönheit Tadzios (VIII 469f)? Und sieht darum Dr. Schleppfuß in der Sexualität eine bevorzugte Domäne des Bösen? – Einerseits wiederholt sich damit unsere Rückfrage nach der wirklichen Bosheit in dieser schmerzenden Erfahrung, andererseits sind wir damit vom Autor zum Teufel gekommen.

## V. DER TEUFEL

Tatsächlich nimmt der Teufel, der das Nachtgespräch in der Aufmachung des Leipziger Schleppers begonnen und als «Musikintelligenzler» (325) fortgesetzt hat, schließlich Gestalt und Gehaben des Hallenser Privatdozenten Dr. Schleppfuß an. In dessen Vorlesungen «war das Böse, war *der* Böse selbst ein notwendiger Ausfluß und ein unvermeidliches Zubehör der heiligen Existenz Gottes selbst; wie denn auch das Laster nicht aus sich selbst bestand, sondern seine Lust aus der Besudelung der Tugend zog, ohne welche es wurzellos gewesen wäre» (135). Ich darf hier den Finger auf einen logischen Fehler legen: entweder des Dozenten oder des sich Erinnernden. Es stimmt, daß das Laster nicht aus sich selbst besteht, sondern nur als Perversion des Guten existiert. Doch folgt daraus keineswegs, daß die Tugend nicht ohne das Laster, das Gute nicht ohne das Böse sein und vollkommen sein könnte.

Es bildet darum mitnichten ein «logisches Dilemma», daß Gott der geschöpflichen Freiheit nicht auch die «Unfähigkeit zur Sünde anzuschaffen» vermochte. Und gänzlich falsch wird es, wenn dann – in «Frömmigkeit und Tugend» – der «gute Gebrauch» von Freiheit heißen soll, «*keinen* Gebrauch von ihr zu machen» (135-137). Allerdings lernt man das nicht erst bei Schleppfuß. Dem deutschen Bürgertum hat es sein Philosoph vermittelt: Arthur Schopenhauer; und wer den nicht las, hat es bei Wilhelm Busch gefunden, als Fazit der *Frommen Helene*: «Das Gute – dieser Satz steht fest, ist stets das Böse, was man läßt.»<sup>28</sup> – Als hieße jemanden lieben (nicht allein in Krisen, sondern überhaupt), ihn nicht zu ermorden.

Daß aber ein Gut und Schön ohne Beziehung zum Bösen und Häßlichen das «Problem der vergleichslosen Qualität» aufwerfe: «Das Gute und Schöne wäre dann entwest zu einem qualitätslosen Sein, das dem Nichtsein sehr ähnlich und diesem vielleicht nicht vorzuziehen sei» (139), fordert gerade aus musikalischer Sicht Korrektur. (Zur kleinen Seejungfrau, einem der Leit-Motive des Buchs, nähme ich gern noch Andersens neue Kaiserkleider hinzu.) Oder hätte man sich auf eine Mozart-Sonate etwa durch zwanzig Minuten Preßluftgehämmer vorzubereiten? Musik bedarf nicht dieses Widerspruchs, sondern des Gegensatzes: der Stille. «Musik und Stille – wie hasse ich beides!» schreibt der Oberteufel Screwtape, weshalb in seiner «Spelunck» auch ein «Höllennärm» herrscht.<sup>29</sup>

Immerhin gibt Leverkühns Besucher zu, nichts Neues zu schaffen. «Wir entbinden nur und setzen frei. Wir lassen die Lahm- und Schüchternheit, die keuschen Skrupel und Zweifel zum Teufel gehn. Wir pulvern auf und räumen, bloß durch ein bißchen Reiz-Hyperämie, die Müdigkeit hinweg...» in einer Zeit, da (für die

musikalische Intelligenz) Werke «unmöglich» geworden sind (neudeutsch hieße das treffender «out»).

Vor dem Ewigkeits-Ernst von Heil und Verdammnis (ja, nicht schon dem hiesigen Ernst von Gottesfeindschaft, Volksverführung, [Völker-]Mord und Selbsthaß, jedoch zugleich auch vor Gewissenswiderstand und Blutzugnis von Einzelnen und Gruppen wie, um nur sie – sechzig Jahre nach ihrem Sterben – zu nennen, die Geschwister Scholl?) gestehe ich, solche Sorgen um Avanciertheit, Originalität, Genie und Krankheit doch etwas «plüschig» zu finden.<sup>30</sup> Aber schließlich kommt es doch noch einmal zum Thema Böse und Gut, jetzt in der Spannung von Schuld und Gnade. Allerdings erneut in einem eigentümlich berührenden Unernst: sozusagen denksporthaft.

Zuerst geht es um *attritio* und *contritio* (katholisch: unvollkommene und vollkommene Reue). Und wie zu erwarten, begegnen bei solchem Duell einschlägige Finten. Was etwa soll «stolze Zerknirschung» (329)? Wer seine Sünde für zu groß hält, als daß sie verziehen werden könnte, bereut nicht; sei es, daß er sich etwas darauf zugute tut, sei es, daß er – wie man so sagt – sie «sich selbst nicht verzeiht». Der ganze Unernst des Disputs verrät sich im Wort «interessant». Die Gnade, oder vielmehr der gnädige Gott findet das Geschöpf nicht interessant, sondern wichtig, weil geachtet und geliebt.<sup>31</sup> Zwar ist es Adrian, der so argumentiert, und der Teufel widerspricht ihm. Aber dessen Abwehr steht doch auf demselben Boden; denn statt von Liebe (wie sollte er auch!) spricht er nur von zur Hölle führender Intelligenz, als wären Ernst und Liebe dümmlich. – Ernsthafter geht es bei der Wiederaufnahme des Themas in der Beichte Adrians zu; denn hier bleibt offen, inwieweit sich in diesen Reflexionen nicht schon die ausgebrochene Krankheit artikuliert.

## VI. GOTT?

Nun fehlt in der Tat dem literarischen Teufel ein letzter Ernst (immerhin wäre ein Vergleich im einzelnen mit Dostojewski erhellend). Voller Ernst eignet – auf Leben und Tod – dem Menschen. Der aber kann ihn nun in einer Weise übersteigern, daß sich darauf ein neuer schlimmerer Unernst erhebt. Was etwa soll man im Ernst zu folgender Auslegung sagen?

«Der Sieg der Nacht ist so wenig fraglos wie der des Tages. Auch das böse, das furchtbare Beispiel mag die Kraft der Katharsis haben. Der zur Hölle Verurteilte mag derselbe Mann sein, der – wie Dantes Virgil – in der Nacht ein Licht auf seinem Rücken trägt, das ihm nicht leuchtet, aber hinter ihm den Weg der Kommenden erhellt. Adrian stirbt wie sein Doktor Faustus – «als ein böser und guter Christ». Wie Nietzsche, so ist er bestimmt, sich zugleich als Antichrist und als der Gekreuzigte zu fühlen. Bei aller Verstocktheit seines aristokratischen Nihilismus hat er doch die Tendenzen der Zeit in seinem Werke verdichtet. Er hat die Verworfenheit als Schicksal erwählt, hat die Schuld der Zeit auf sich genommen und in Schmerzen getragen – ohne sich zu rühmen; auch ohne, wie Nietzsche und seine Nachläufer, Not und Schwäche in krasse Lebendigkeit zu verfälschen. ... «Einer muß immer krank und toll gewesen sein, damit die anderen es nicht mehr zu sein brauchen». In diesem stellvertretenden Leid vergiftet er sein Leben (wie es ähnlich in einem von ihm vertonten Brentano-Gedichte heißt). Im Trunke aus dem Becher böser Lust wie

vertiefenden Leides werden Lusthölle und Gethsemane eins: sie sind es in diesem ganzen Buche. «Die dunkle Hölle und die leuchtende Helle hallet aus einem Herzen» (Jakob Boehme).

Doppelsinn noch immer: aber weder die Zweideutigkeit lügenhaft schöner Erscheinung, die Leverkühn früh durchschaut und verschmäht hatte, noch auch die Zweideutigkeit, in der er sich so lange gefiel – die Zweideutigkeit schwermütig-ironischen Vorbehalts, schöpferischer Indifferenz... Klage des Menschen, die Millionen umschlingt, und die tönt und anschwillt, daß es «zum Gotterbarmen» ist und also zur Klage Gottes selber zu werden scheint, der sich um seine rasend (in Bränden endende) Schöpfung «blind weint» (wie es bei dem jungen Werfel heißt). Wenn auch Erlösung *vom* Jammer zur Seligkeit des Daseins selbst als Versuchung unfäßlich geworden ist, liegt doch Erlösung *im* Jammer selbst, der in der Transzendenz zur All-Einheit führen und in untröstlicher Leidgemeinschaft von der Trostlosigkeit des Alleinseins befreien mag.»<sup>32</sup>

Dabei scheint Kaufmann mir durchaus den Intentionen Thomas Manns selbst zu entsprechen. Leverkühn trägt die «Züge aus dem christlichen Arsenal, nämlich die eines Leidenden, eines in Öl siedenden Märtyrers, eines einsam lebenden Mönches und schließlich des leidenden Christus, der am Ölberg von den Jüngern verlassen wird... Bevor er stirbt, hat er ein Ecce-homo-Gesicht...»<sup>33</sup>

Im Verhältnis zur Religion gibt es bei Thomas Mann in der Tat einen Wandel, von den *Betrachtungen eines Unpolitischen*, wonach der Gottesglaube «der Glaube an die Liebe, an das Leben und an die Kunst» war (XII 504), über das Religiöse als «Gedanke an den Tod» (XI 423) zur Religion als «Ehrfurcht vor dem Geheimnis, das der Mensch ist» (X 370). In seinem Werk spielen «religiöse Motive... eine große Rolle... Freilich bleiben [seine] Äußerungen über das Religiöse stets unbestimmt... Ein Nebeneinander von – manchmal romantisch verfärbten – Elementen der paulinisch-lutherischen und der humanistischen Renaissance-Tradition läßt sich in den meisten dieser vagen Äußerungen nachweisen.»<sup>34</sup> Im Blick auf den *Doktor Faustus* verteidigt er sogar seine Christlichkeit. «Wenn es christlich ist, das Leben, sein eigenes Leben, als eine Schuld, Verschuldung, Schuldigkeit zu empfinden, als den Gegenstand religiösen Unbehagens, als etwas, das dringend der Gutmachung, Rettung und Rechtfertigung bedarf, – dann haben jene Theologen mit ihrer Aufstellung, ich sei der Typus des a-christlichen Schriftstellers, nicht so ganz recht. Denn selten wohl ist die Hervorbringung eines Lebens – auch wenn sie spielerisch, skeptisch, artistisch und humoristisch schien – so ganz und gar... eben diesem bangen Bedürfnis nach Gutmachung, Reinigung und Rechtfertigung entsprungen» (XI 302). Aber von Gott ist auch an dieser Stelle so wenig die Rede wie beim Teufel, geschweige denn, daß Jesu Christi Name fiele.»<sup>35</sup>

## VII. DAS BÖSE

Gegenüber Adorno und dessen Selbstverständnis «als eigentlicher Autor des Doktor Faustus» hat Uwe Wolff auf Thomas Manns schon 1929 publizierte «Entdeckung der Dialektik der Aufklärung» hingewiesen: in seiner *Rede über Lessing* (IX 229–245).<sup>36</sup> Tatsächlich wird dort zwar dem *Nathan* – von Goethe «als höchstes Meisterstück menschlicher Kunst» gepriesen (237) – die obligate Rühmung zuteil,<sup>37</sup> und

die Replik (mit dem «demütigen» Abweis von Gottes Angebot seiner Wahrheit zugunsten ewigen Irrs) wird gar «unsterblich» genannt (241), aber eingeräumt wird doch – obzwar gewunden –, dies heiße, «den Wert der Wahrheit und fast die Wahrheit selbst subjektivieren», «tiefe Skepsis im Objektiven» (240). Und wieder fällt das Stichwort «Zweideutigkeit». «Lessing war radikaler, als er sich geben durfte, aber in der Zweideutigkeit gerade war er radikal» (242). Unleugbar sei, daß seine «einseitige (und damals so notwendige!) Tendenz des Rationalismus... diese Nathan-Lehre einer abstrakten Tugend, die den Begriff der religio allzu human verschwemmt und von keinem positiven und mitgeborenen Glaubensgehalt wissen will, heute nicht mehr rein lebensgültig ist; daß die Aufklärung, deren rechter Sohn und Ritter Lessing trotz kleiner musischer Unzuverlässigkeiten allzeit blieb, heute geistig veraltet ist» (244).

So ruft Thomas Mann – «gegen das chthonische Gelichter», das es gelte, «in sein mütterrechtliches Dunkel zurückzuseuchen» – «zu einem Bunde von Vernunft und Blut, der erst den Namen voller Humanität verdiente» (IX 245).

Doch wird man fragen dürfen, wie «die totale Subjektivität als Resultat der Aufklärung», die «Vollendung des Primats der Vernunft im Nihilismus» (Wolff) konkret durch romantische Blutverbrüderung zu Heil und Leben kommen solle. So wundert es nicht, daß Wolffs Beitrag auf Thomas Manns Schiller-Rede von 1955 zuläuft. Schon in der Verteidigung der Christlichkeit seines Werks (genauer: seines Antriebs dazu – XI 302) hatte Thomas Mann Shakespeare zitiert: «Und so wird es gehen bis zuletzt, wo es mit Prospero's Worten heißen wird: *And my ending is despair*» (XI 303).

Der *Versuch über Schiller* jedoch blickt auf allgemeine «Zerrüttung». «Wut und Angst, abergläubischer Haß, panischer Schrecken und wilde Verfolgungssucht beherrschen» die Menschen. Ohne Gehör auf die Stimme des Dichters «taumelt eine von Verdummung trunkene, verwarloste Menschheit unterm Ausschreien technischer und sportlicher Sensationsrekorde ihrem schon gar nicht mehr ungewollten Untergange entgegen» (IX 950). Wie ernst soll man angesichts dessen das Schlußwort der Rede nehmen (951), von der zu rettenden «Ehrfurcht des Menschen vor sich selbst»?

Das läßt an Edgar Allan Poes Maelström denken, der alles in seinen Wirbel herabzieht. Und dieser verweist noch weiter zurück auf jene Vision, die nach Eadmers Lebensbeschreibung Anselm von Canterbury zuteil geworden sein soll:<sup>38</sup> «Eintotes Wasser, unrein anzusehen, starrend von jeglichem Schmutz. Was es berühren konnte, riß es mit sich und wälzte Männer und Frauen, Reiche und Arme, unaufhaltsam hinab. Bestürzt vom Anblick dieses widerlichen Hinstürzens fragte Anselm, wovon denn die alle lebten und ihren Durst stillten, die so dahin getrieben wurden. Da erhielt er zur Antwort: *Sie nähren sich mit Wonne von dem Wasser, das sie dahinschwemmt...*»

Will sagen: Angst gebiert die um sich greifenden Süchte. (Ausschweifung sei die Tochter der Freudlosigkeit, hieß es beim Aquinaten.<sup>39</sup>) Von Alkohol, Nikotin, Fernsehkonsum über sexuelle Abhängigkeiten bis zu den harten Drogen. In all diesen Gestalten zeigt die Sucht dieselbe Paradoxie: Verzweiflung, Hoffnungslosigkeit und Angst, zu kurz zu kommen, in einem – oder anders gesagt: Leere (also «Weite») und Fixierung (Enge) zugleich, in einer eigentümlichen Verschwisterung

der beiden Grundformen von Lebensangst: der, etwas zu verlieren, und der, etwas zu versäumen, obwohl andererseits der Süchtige meint, er habe sowohl «nichts mehr zu verlieren» als auch nichts mehr zu gewinnen.

Wie darin einen möglichen Gnadenzuspruch vernehmen? Die Leere läßt jeden Laut gewissermaßen echolos versickern (dem Zukunftslosen «sagt nichts etwas»), und die Fixierung erlaubt keinerlei Abgelenktwerden (die Begierde übertönt jeden leiseren Anruf).

Dabei sind weder Ängste noch Süchte das wirklich Böse. Kein Wunder, daß *Doktor Faustus* sich in seinem Fortgang von dessen Unheimlichkeit löst. Kuschel zitiert Helmut Koopmann:<sup>40</sup> «Alles Diabolische, um das es dem Autor mit seiner Geschichte der deutschen Innerlichkeit eigentlich gegangen war, blieb weithin ungeklärt und unerklärlich. An die Stelle einer Theorie des Bösen trat anderes: eine Theorie des musikalischen Kunstwerks.»

Andererseits ist das Böse auch nicht bloß, wie Kuschel – offenbar zustimmend – von Rüdiger Safranski übernimmt, die «Entsublimierung des in der Zivilisation gebundenen Gewaltpotentials».<sup>41</sup>

★

Kahler schreibt – im Rückblick auf den theologischen Rahmen von Goethes *Faust* –, auch dieser heutige *Faustus* sei «wohl voll von Theologie», aber sie erledige sich – als atavistischer Rückstand – von selbst. Ein «zweilichtiger Bereich, in dem Gott und der Teufel ineinander schillern, voneinander abhängen, in dem das Gute nur eine «fleur du mal» ist und umgekehrt.» «Was ist gut, was ist böse? Was ist gesund, was ist krank? Was ist Unschuld, wenn das Reinste, der Geist schuldig wird?»<sup>42</sup>

Damit aber sind nicht nur im Buch «die Werte... allesamt miteinander infiziert», sondern auch bei ihm. Denn inwiefern wäre, und für wen, die Begegnung mit Esmeralda Schuld – so sehr es andererseits verwunderlich klingt, wenn er sie (159) als «reinste Liebesbeziehung» und als «eine der erschütterndsten Liebesgeschichten der Weltliteratur» bezeichnet. Inwiefern wäre der Geist «das Reinste»?

Geradezu gnostisch stehen sich hier als [statt!] Gut-Böse offenbar Geist und Leiblichkeit gegenüber: «Höhe» und «Tiefe», wobei die Tiefe lockt und schreckt in einem. Kierkegaard hat dies Schwindelempfinden als «sympathetische Antipathie und antipathetische Sympathie» beschrieben.<sup>43</sup> Und nicht vergessen sei auch jene Spielart des Unten, der die Rede von den «Wonnen der Gewöhnlichkeit» gilt.<sup>44</sup>

Erklärt sich aus dieser (gnostifizierenden) «Säkularisierung» nicht auch die Logik, oder richtiger: der Mechanismus von Sünde und Rettung in «Transzendenz der Verzweiflung» (162) hinter der theologischen Drapierung bei Schleppefuß, im Teufelsgespräch wie in Adrians Beichte? – Wäre so schließlich die Faszination des Bösen schließlich nichts anderes als die Angstlust des Intellektuellen, «mit etwas wie «einem Gartenzweig im Arm» entdeckt zu werden?»<sup>45</sup>

Doch soll dies nicht das letzte Wort sein. Tatsächlich nämlich gibt es eine Faszination des Bösen, und zwar gerade in der Erfahrung von Liebe mit ihrem Zumal von wehrloser Verletzlichkeit und zugleich unantastbarem Leuchten. Demütigung und Neid, Selbstmitleid in Groll auf das «Schicksal» und Selbsthaß können hier aus dem Gemisch eigener Schwäche und Unwilligkeit einen explosiven, ja mörderischen Extrakt destillieren.

Damit geht es endgültig nicht mehr um moderne Musik – ob sublim oder desublimiert – noch um «Leiden und Größe der Meister». All das läßt als unernst hinter sich der Schlußentscheid zur Selbsterstörung, das sehende Ja zum kindisch törichtem Nein gegenüber Leben und Liebe – im Nein Ihm gegenüber.

«Es ist, um es im Bilde zu beschreiben, wie wenn einem Schriftsteller ein Schreibfehler unterliefe, und dieser würde sich seiner als eines solchen bewußt... – es ist, wie wenn nun dieser Schreibfehler gegen den Verfasser Aufruhr machen wollte, aus Haß wider ihn ihn zurechtweisen wollte, und in wahnwitzigem Trotz zu ihm sprechen: nein, ich will nicht ausgestrichen werden, ich will stehen bleiben als Zeugnis wider dich, ein Zeugnis davon, daß du ein mäßiger Schriftsteller bist.»<sup>46</sup>

Sollte es wider Hoffnung hier noch Hoffnung geben, dann wohl nur im Blick darauf, daß der Schreibfehler dies vor einem Toten, dem (durch und für ihn) getöteten Schriftsteller sprechen muß: im Mysterium des Karsamstags. Und gegenüber dem Ja dieser toten Liebe. Von ihr bejaht in jedem Fall: entweder indem sie seinen Abweis akzeptiert – falls er ihn trotzdem aufrechterhielte (ausgestrichen nämlich, ausgelöscht wird er nicht!) – oder doch in Annahme seiner Bitte um Neuschrift, fände er den Mut dazu, sein erlesenes Elend für das einfache Glück herzugeben, sich lieben zu lassen.

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Ihn zählt Friedrich Nietzsche zu dem wenigen «der deutschen Prosa-Litteratur», «das es verdiente, wieder und wieder gelesen zu werden» (Menschliches, Allzumenschliches II 109 – SW [Colli/Montinari] KStA 2, 599; vgl. 13, 343: «im Grunde das einzige deutsche Buch nach Goethe, das für mich Zauber hat»). – Thomas Mann selbst hebt demgegenüber auf Stifters «Neigung zum Exzessiven, Elementar-Katastrophen, Pathologischen» in den Erzählungen ab; so nennt er ihn (mehr im Kontrast zu Gottfried Keller) einen der «hintergründigsten, heimlich kühnsten und wunderlich packendsten Erzähler der Weltliteratur» (XI 237f).

Thomas Mann zitiere ich nach: Ges. Werke in 13 Bänden, Frankfurt/M. 1974. *Doktor Faustus*: Bd. VI (hier stets ohne römische Ziffer mit der bloßen Seitenzahl angeführt).

<sup>2</sup> Kindlers Neues Literaturlexikon. Studienausg. München 1996, 11, 66 (H.-H. Henschen u. Red.).

<sup>3</sup> W. Grenzmann, *Dichtung und Glaube*, Frankfurt/Bonn 1967, 63.

<sup>4</sup> K. Sauerland, «Er wußte noch mehr...» Zum Konzeptionsbruch in Thomas Manns «Doktor Faustus» unter dem Einfluß Adornos, in: *Orbis Litterarum* 34 (1979), 130-145.

<sup>5</sup> *Lexikon der Weltliteratur* (G. v. Wilpert) II, Stuttgart 1968, 199 (J. Müller).

<sup>6</sup> So wie zuvor in anderer Richtung bis auf Luther zurückgeblickt worden ist, «der [XII 907] stark nazistische Elemente aufweist».

<sup>7</sup> K.-J. Kuschel, *Im Spiegel der Dichter. Mensch, Gott und Jesus in der Literatur des 20. Jahrhunderts*, Düsseldorf 1997, 146 (146-172: Trotzdem von Gnade reden? Thomas Mann).

<sup>8</sup> Kindlers... (Anm. 2), 64.

<sup>9</sup> Vgl. FAZ vom 20. Juni 2002, 45: E. Sturm, Schrecklicher Heidegger! Ein Fund: Zwei unbekannte Briefe Thomas Manns an Paul Tillich sowie den Abdruck des zweiten Briefs (13. 4. 1944).

<sup>10</sup> D. Borchmeyer, *Der Pakt mit dem Teufel*: SZ 3./4. Mai 1997, III.

<sup>11</sup> W. Muschg, *Tragische Literaturgeschichte*, Bern <sup>2</sup>1953, 425f. – Detailliert: (mit Vergleichen zu den *Betrachtungen eines Unpolitischen*) H.E. Holthusen, *Die Welt ohne Transzendenz. Eine Studie zu Thomas Manns «Dr. Faustus» und seinen Nebenschriften*, Hamburg 1949. Die germanistische Abwehr, daß er «mit sachfremden Maßstäben arbeite» (Anm. 23: 52), greift nicht, weil es für Thomas Mann offenbar nichts Sachfremdes gibt.

<sup>12</sup> A. Muschg, «Talentlos vor dem Schicksal». Walter Muschgs Polemik gegen Thomas Mann: NZZ 9./10. Januar 1999, 51f.

<sup>13</sup> Repertorium. Ein Begreifbuch von höheren und niederen Lebens-Sachen, München 1969, 140. Mit der galligen Fortsetzung: «Die Andern aber treiben's ohne den fehlenden Buchstaben noch viel ärger. Dabei ist ihr Zentrum unauffindbar; vacat.»

<sup>14</sup> Anm. 3, 58.

<sup>15</sup> «Schuld an dieser Notwendigkeit waren die sich beunruhigend häufenden Fälle: der Fall Reisiger, der Fall Prätorius, der Fall Annette Kolb, erst recht der Fall Adorno, der Fall Schönberg. Der «Faustus» hatte seine Opfer gefordert; die «Entstehung» stand im Zeichen der Wiedergutmachung». A. v. Schirnding, (zu den Tagebüchern 1946–1948) Wendell Kretzschmar gerettete Zunge: SZ, 25./26. Nov. 1989.

«Tatsächlich ist die durch und durch literarisch geformte Schrift eine kunstvolle Mischung von Mitteilung, Andeutung und Verschweigen. Dennoch erfährt der Leser hier viel über die Fülle des Materials, das der Dichter verarbeitete oder «zitierend» übernahm» (Anm. 2, 69).

<sup>16</sup> Vgl. Cesare Pavese's Tagebuchnotiz: «Der vollendete Stil (deine Beziehungen zu \*\*) resultiert aus der absoluten Gleichgültigkeit» (*Handwerk des Lebens*, 21. 2. 1940).

<sup>17</sup> «Jahrzehnte mußten sich an [den eingangs zitierten] Kern ankrystallisieren, damit aus dem Nietzsche-Sujet die geheime Lebensbeichte samt Selbstabsolution werden, also eine radikale, d.h. die Wurzeln der eigenen Existenz aufdeckende und dennoch indirekte Autobiographie entstehen konnte... Zum Chiffresystem gehören die geheime Identität von Leverkühn u. Zeitblom; die in der Werkgeschichte des Komponisten verborgene Werkgeschichte von M. selbst...» E. Hefrich in: W. Killy, *Literaturlexikon*, Gütersloh 1988–93, 7, 452f.

<sup>18</sup> «Damit ist auch gesagt, warum der «Faustus» als Kunstleistung den bedeutendsten epischen Werken Thomas Manns nicht ganz ebenbürtig ist: Der Autor war zu sehr in seine Figur verliebt, um die unbedingt erforderliche Distanz zum Gegenstand wahren zu können.» M. Reich-Ranicki, *Alles Deutschtum ist betroffen. Thomas Manns Tagebücher aus den Jahren 1944 bis 1946*: FAZ, 21. Febr. 1987, Beilage.

<sup>19</sup> Siehe z.B. Briefe, Wiesbaden 1950, 61 (8. 8.1 903, an Lou Andreas-Salomé).

<sup>20</sup> *Das Testament*. Faksimile der Handschrift aus dem Nachlaß. Transkription, Erläuterungen, Nachwort E. Zinn, Frankfurt/M. 1974 (gleichzeitig auch in der Bibliothek Suhrkamp).

<sup>21</sup> Darum löst im Maß von dessen Lösung sich alles – in die schwebende Heiterkeit der französischen und deutschen Landschaftsgedichte wie in die Freiheit der tastenden Wagnisse, etwa den Gong und das Fenster zu sagen (Sämtl. Werke, Frankfurt/M. 1955ff, II 185f u. 509).

<sup>22</sup> Siehe R.M. Rilke, *Wendung*: II 82–84.

<sup>23</sup> *Das verschlossene Ich und seine Gegenwelt* (Msk-Druck), Erlangen 1964.

<sup>24</sup> *Kirche und Kunst im XX. Jahrhundert*, Graz 1954, 90. – Anders wäre es beim Werk als Antwort. Es ist ja kein Letztziel, sondern erlaubt die Frage *Wozu?* (G. Benn zur Vollendung: «– allerdings: was dann?») Ges. Werke in zwei Bd.en [D. Wellershoff], Wiesbaden 1968, 1140 [Altern...]. Entweder fällt so doch Doderers «*r*» fort, oder es geht (wie beim späten Rilke) um die Namenssehnsucht der Dinge (L. Wittgenstein erinnert in den Philosophischen Bemerkungen an Gottes Ehre).

<sup>25</sup> A. v. Platen, *Tristan* (vgl. IX 268–281).

<sup>26</sup> E. Canetti, *Die Provinz des Menschen*, Frankfurt/M. 1976, 12.

<sup>27</sup> Siehe Anm. 18.

<sup>28</sup> *Werke*. Gesamtausgabe in vier Bdn. (F. Bohne), Wiesbaden o. J., II 293.

<sup>29</sup> C.S. Lewis, *Dienstanweisung für einen Unterteufel*, 22. Brief, München 1981, 138; vgl. J. Pieper, *Buchstabierübungen*, München 1980, 158f (Musik und Stille). – Allerdings ist im Roman die Musik, «die doch in den «Betrachtungen» mit Luthers Worten ausdrücklich als eine «Gabe Gottes» gepriesen wurde», «unter der Hand zu einer Gabe des Teufels geworden» (Holthusen [Anm. 11] 11).

- <sup>30</sup> Rückfrage an Doderer (Anm. 13): Wäre das Fehlen des *(r)* wirklich nur der Kritik anzulasten, statt daß diese es eben bei denen vermißt, die sich darauf berufen (wer also ruft hier: «Haltet den Dieb»)?
- <sup>31</sup> E. Benjoëtz: «Für den Liebenden ist man nur wichtig, nicht mehr interessant.» Filigranit, Göttingen 1992, 35.
- <sup>32</sup> F. Kaufmann, «Dr. Fausti Weheklag» (1948/49), in: ders., Das Reich des Schönen. Bausteine zu einer Philosophie der Kunst, Stuttgart 1960, 362-385, 381f.
- <sup>33</sup> C. Hohoff, Thomas Manns religiöse Erfahrung, in: ders., Schnittpunkte, Stuttgart 1963, 284-298, 294.
- <sup>34</sup> H. Lehnert, Thomas Mann. Fiktion Mythos Religion, Stuttgart 1965, 188f, 191.
- <sup>35</sup> «Der theologische Konflikt ist säkularisiert, Gott und der Teufel sind säkularisiert, ja sie sind in einen einzigen Leib gebunden», E. Kahler, Säkularisierung des Teufels. Thomas Manns Faust (1948), in: ders., Die Verantwortung des Geistes, Frankfurt/M. 1952, 143-162, 160.
- Kuschel zitiert (Anm. 7, 172) aus einem der letzten Briefe Thomas Manns: «Wir leben und sterben alle im Rätsel, und das Gefühl dafür kann man, wenn man will, religiös nennen. Es ist ein etwas anspruchsvolles Wort, aber das Bewußtsein hoffungsloser Ungewißheit kommt ja einer gewissen Frömmigkeit ohne Weiteres gleich.»
- <sup>36</sup> Licht der Vernunft und Lust am Untergang. Keime einer kommenden Humanität im Werk von Thomas Mann: NZZ, 19. Febr. 1988, 41.
- <sup>37</sup> Dagegen G. Anders, Ketzereien, München <sup>2</sup>1991, 255f: «Seit Jahrzehnten zum ersten Male wieder Lessings (Ringparabel) gelesen. Sie ist einfach empörend.»
- <sup>38</sup> Vita Anselmi I 4, 29.
- <sup>39</sup> Quaest. disp. de malo 11, 4: evagatio circa illicita... quia etiam nullus homo est qui absque delectatione in tristitia manere possit. J. Splett, Sucht als Gefahr endlicher Freiheit, in: Zeitschr. f. mediz. Ethik 45 (1999) 259-269.
- <sup>40</sup> Anm. 7, 160: H. Koopmann, «Doktor Faustus» – Schwierigkeiten mit dem Bösen und das Ende des «strengen Satzes», in: ders., Der schwierige Deutsche. Studien zum Werk Thomas Manns, Tübingen 1988, 125-144, 138f.
- <sup>41</sup> Anm. 7, 170f: R. Safranski, Destruktion und Lust. Über die Wiederkehr des Bösen, in: Die selbstbewußte Nation (Hrsg. H. Schwilk/U. Schacht), Frankfurt/M.-Berlin, 237-240, 241f.
- <sup>42</sup> Anm. 35: 160f.
- <sup>43</sup> Der Begriff Angst, Düsseldorf 1975, 40.
- <sup>44</sup> M. Reich-Ranicki, zu Thomas Manns Wort von der Wirklichkeit, die das Gefühl ad absurdum führe (Anm. 27): «Das also ist der Weisheit letzter Schluß? Derartiges lesend, höre ich den Tristan-Akkord: es will doch scheinen, daß Thomas Manns Sehnsucht nach den Wonnen der Gewöhnlichkeit stets ungleich größer war als das Glück, das sie ihm zu bereiten je imstande waren.»
- <sup>45</sup> H. Domin, Wozu Lyrik heute, München 1968, 44, mit Hinweis auf W. Hildesheimer, «der in Selbstpersiflage die Angst, mit dem »verkehrten Bild an der Wand« von den Gästen (den »richtigen«) erwischt zu werden, als einen Grundschrecken des modernen Intellektuellen wieder und wieder parodiert».
- <sup>46</sup> S. Kierkegaard, Krankheit zum Tode, Düsseldorf 1957, 74 (SV XI 185).

## ZUGÄNGE ZUM UNZUGÄNLICHEN

*Erste Sondierungen zum Themenfeld «Sterben und Tod»*

*Der Sterbende nimmt die Welt mit. Wohin?*

ELIAS CANETTI<sup>1</sup>

*And Death once dead there's no more dying then.*

WILLIAM SHAKESPEARE<sup>2</sup>

«Heute ist der erste Tag vom Rest deines Lebens» – lautet ein zwischen Weisheit und Trivialität oszillierendes Wort, das vor einigen Jahren häufig zitiert wurde. Das Wort ruft in Erinnerung, was wir in der Geschäftigkeit des Alltags leicht vergessen: das Leben wird nicht immer so weitergehen, es unterliegt einer Frist, mit der wir zu leben und – wenn möglich – gut zu leben haben. Jeder Augenblick könnte der letzte sein. Mit dieser unbequemen Einsicht ist immer auch die Mahnung verbunden, das Leben zu nutzen, die gewährte Zeit – um einen aus der Mode gekommenen Ausdruck zu verwenden – auszukosten. Die Lebenszeit ist eine knappe Ressource, die nicht vergeudet sein will.<sup>3</sup> Aber erst wenn wir uns unterbrechen und aus den gewöhnlichen Besorgungen herausrufen lassen, wird uns bewusst, dass «alles gleitet und vorüberirnt»<sup>4</sup> und *heute* der erste Tag vom Rest unseres Lebens ist.<sup>5</sup> Der Akt der Abstandnahme ist somit der Einsatzpunkt der Philosophie, wenn philosophieren heißt, sterben zu lernen. Sterben lernen aber läuft letztlich darauf hinaus, so zu leben, dass man auch heute schon sterben könnte.

So sehr der medizinische Fortschritt ein *ritardando* des Alterungsprozesses ermöglicht hat, so wenig verfügen wir über den Tod. Wie aber können wir Zugänge zum Unverfügbaren bahnen, wie uns zu dem verhalten, der unser Bewusstsein von uns selbst, den anderen, der Welt auslöschen wird? Keiner, der über den Tod schreibt, hat ihn je selbst erfahren, und er sollte auch nicht so tun, als habe er ihn bereits hinter sich. Eine erste Orientierung vermag hier die Sprache zu geben, die einige aufschlussreiche Unterscheidungen bereit hält: So heißt es, dass Pflanzen *eingehen* und Tiere *verenden*, vom Menschen aber sagt man, dass er *stirbt*, nicht aber, dass er *krepiert*. Daher wird man dem jüngst verstorbenen Philosophen Jacques Derrida zustimmen können, wenn er festhält: «Man sollte nicht zum anderen sagen können:

«krepriere!» (im Sinne von «ende», «verende»). Wenn man es ihm sagt, dann geschieht es in Form einer Verwünschung und um ihn einem Tier gleichzustellen, wobei man gerade dadurch bezeugt, dass man ihn nicht für ein Tier hält, weil man in dem Moment genau genommen nur vortäuschen will, dass man es behauptet.»<sup>6</sup> So ist der menschliche Leichnam auch kein Kadaver, der achtlos verscharrt, sondern in aller Regel bestattet wird. Die Zeremonie der Bestattung gießt den Abschied von den Toten in eine Form und gibt den Trauernden eine Sprache. Der sich abzeichnende Trend, die Toten anonym zu entsorgen und auf individuell gekennzeichnete Grabstätten zu verzichten, wäre daher kritisch zu befragen, ob er die Solidarität zwischen Lebenden und Toten nicht uneingestanden aufkündigt und die Trauer der Hinterbliebenen ort- und sprachlos macht. Denn wohin gehen, um das Andenken der Verstorbenen zu ehren, und welche Sprache sprechen, um die Trauer dem trostlosen Verstummen zu entreißen? Oder sollte sich im Trend zur anonymen Bestattung der schleichende Abschied von einer bestimmten Kultur des Abschiednehmens andeuten, ein zunehmender Analphabetismus, Verlusterfahrungen und Grenzen zur Sprache zu bringen?<sup>7</sup>

Jeder definitive Abschied von einem Menschen, den wir gekannt, geschätzt oder gar geliebt haben, affiziert uns, da das Gespräch mit ihm unwiderruflich abbricht. Der Tod ist ein «brutaler Wiedersehensräuber» (Botho Strauß<sup>8</sup>). *Nie wieder* werden wir die verstorbene Person zur Tür hereinkommen sehen, *nie wieder* mit ihr sprechen können. Selten eindrücklich ist die Trauer über den unerwarteten Verlust eines Freundes von Augustinus geschildert worden: «Da wurde mein Herz von Schmerz verfinstert, und was immer ich ansah, war alles nur Tod» (*Quo dolore contenebratum est cor meum, et quidquid aspiciebam mors erat*). Der Tod des anderen aber lässt nicht nur die Welt in einem anderen Licht erscheinen, er setzt auch dem Selbstverhältnis hartnäckig zu: «Ich selber war mir zu einer großen Frage geworden» (*Factus eram ipse mihi magna quaestio*)<sup>9</sup>, bringt Augustinus seine Erschütterung ins Wort. Der Verlust eines nahestehenden Menschen lässt uns die Brüchigkeit der eigenen Identität aufgehen, wenn, ja wenn wir es denn zulassen und nicht zu den beschönigenden Wendungen unsere Zuflucht nehmen, die die Alltagssprache für solche Fälle bereit hält. Eines nämlich ist es, theoretisch um die Sterblichkeit des Menschen zu wissen, ein anderes, wirklich zu realisieren, dass die eigene Person vom Tod heimgesucht werden wird. «Im Grunde glaubt niemand an den eigenen Tod» (Sigmund Freud)<sup>10</sup>. Doch auch wenn man dem Gedanken an den eigenen Tod ausweicht, wird man nicht leugnen können, dass letztlich nichts so gewiss ist wie das kommende Ende: *incerta omnia, sola mors certa*.<sup>11</sup> Ungewiss nur, wann dieses eintritt: *mors certa – hora incerta*. Doch die Ungewissheit ist durchaus von Vorteil: Man stelle sich einmal vor, alle wüssten exakt

um die Lebenszeit, die jedem zugemessen ist, und alle würden vor allem nach der Zahl ihrer Jahre taxiert. Menschen mit frühem Sterbedatum nähmen bestimmte Projekte gar nicht erst in Angriff, solche mit hoher Lebenserwartung würden enge Bindungen nur mit ihresgleichen eingehen, kurz: die sozialen Verhältnisse stünden Kopf. Elias Canetti hat in seinem Drama *Die Befristeten*<sup>12</sup> genau diese Situation durchgespielt und deutlich gemacht, dass es gut ist, nicht zu wissen, *wann* wir sterben.

Allerdings gibt es Vorboten: «Für den heutigen westlichen Menschen, auch wenn er kerngesund ist, erzeugt der Gedanke an den Tod eine Art *Hintergrundgeräusch*, das sein Gehirn erfüllt, sobald die Pläne und Wünsche weniger werden. Mit fortschreitendem Alter wird die Gegenwart dieses Geräusches immer aufdringlicher; man kann es mit einem dumpfen Rauschen vergleichen, das manchmal von einem Knirschen begleitet wird. In anderen Zeiten wurde das Hintergrundgeräusch durch das Warten auf das Reich des Herrn erzeugt; heute wird es durch das Warten auf den Tod erzeugt.»<sup>13</sup> Wer dieses Rauschen nicht durch die einlullenden Produkte der Konsumindustrie übertönt, ist mit der Frage konfrontiert, ob am Ende das *Nichts* steht oder ob es ein *Leben über den Tod hinaus* gibt. Sollte sich am Ende herausgestellt haben, dass alles *nichts* ist (doch wo wäre das Bewusstsein, das dieses Ende noch feststellen könnte), dann wäre die – neobuddhistische?<sup>14</sup> – Strategie einer radikalen Selbstrelativierung durchaus sinnvoll, bereits hier und heute den Abschied von sich selbst einzuüben.<sup>15</sup> Aber der Gedanke an ein totales Verlöschen des menschlichen Bewusstseins, so faszinierend er für viele Zeitgenossen zu sein scheint, provoziert doch auch Rückfragen: Lassen sich im Selbstvollzug des bewussten Lebens nicht Momente aufweisen, die ein Versprechen über den Tod hinaus enthalten? Was ist mit der Liebe, die sich in der unbedingten Bejahung des anderen weigert, diesen dem Tod zu überlassen; was mit der Forderung nach Gerechtigkeit, die um der Toten willen das vergangene Unrecht nicht auf sich beruhen lassen kann und will?<sup>16</sup>

Dabei gemahnt der Grenzgedanke des Nichts zurecht daran, wie vergeblich es ist, sich selbst in der fortlaufenden Zeit Unsterblichkeit sichern zu wollen. Alle Versuche, den eigenen Namen bleibend in das vergängliche Material der Geschichte einzuzichnen, wie der Drang des Künstlers, sich in seinem Werk zu verewigen oder das Bestreben des Politikers, durch «historische» Taten in die Weltgeschichte einzugehen etc., sind letztlich eitel. Man halte sich nur vor Augen, dass die Lebenszeit (samt der eigenen Epoche) allenfalls eine ultrakurze Episode innerhalb der Weltzeit gewesen sein wird.<sup>17</sup>

Aber: «Wie kann man leben, wenn man weiß, dass alles sterben wird?»<sup>18</sup>

Ein Leben, das durch den Tod nicht gebrochen werden kann, übersteigt die Verfügungsmacht des Menschen. Es muss – den Allmachtsphantasien

mancher Gentechnologen zum Trotz<sup>19</sup> – von *anderswoher* kommen. Wenn man nun nicht dem *Credo* Feuerbachs folgt, dass gegen den Tod kein Kraut gewachsen sei, auch «nicht auf dem Mist der Theologie»<sup>20</sup>, dann ist genau hier der Ort, wo das philosophische Sprachspiel dem theologischen weichen muss, denn keine Philosophie «vermag das Fragment, das das irdische, auf den Tod zulaufende Leben darstellt, zu einem sinnvollen Ganzen abzurunden [...]: das mittendurch zerbrochene Bild kann nur von Gott her wiederhergestellt werden.»<sup>21</sup> Der Glaube bekennt Gott als einen Gott der Lebenden, der das Sein der Geschöpfe *aus dem Nichts* gerufen hat, der sie im Leben erhält und sie am Ende nicht dem Abgrund des Todes überlassen wird. Das Leben des Menschen ist keine Laune des Schicksals, keine flüchtige Episode der Evolution, es versandet nicht im Nichts, sondern läuft auf die richtend-aufrichtende Begegnung mit *dem* zu, der es unendlich bejaht und zur Gemeinschaft mit sich berufen hat. Doch, um die Härte des Todes nicht vorschnell zu überspielen, ist sogleich hinzuzufügen, dass der Gott des Lebens das menschliche Leben bis in die Furchtbarkeit des Todes hinein geteilt hat. «Er, der unser Leben ist, stieg selbst bis ins Äußerste hinab, ertrug unseren Tod und tötete ihn aus der Überfülle seines Lebens.» (*Et descendit huc ipsa vita nostra et tulit mortam nostram et occidit eam de abundantia vitae suae.*)<sup>22</sup> Um es schärfer auf die Ausweglosigkeit des Todes hin zuzuspitzen: Der Gekreuzigte hat den Abbruch aller Kommunikation, die radikale Verlorenheit der Sterbenden durchlitten und ist am Ende, ohne das Vertrauen auf den Vater widerrufen zu haben, im Tod verstummt. Seitdem haben Not und Klage, ja selbst das tödliche Verstummen einen Ort in Gott selbst.<sup>23</sup> Zugleich ist seine Passion Ausdruck einer Liebe, die bis ins Äußerste geht. In ihrem Zentrum steht die rettende Nähe zu den Leidenden und Verlorenen – rettend deswegen, weil sich mit der rückhaltlosen Hingabe für die andern der Umschlag vom Tod zum Leben ereignet hat. An Christus, dem Gekreuzigten *und* Auferstandenen, wird ablesbar, dass das Fragment des Lebens in Gott seine Vollendung findet. An den Wundmalen des Verklärten wird sichtbar, dass die Leiden nicht vergessen, die Zeit nicht ausgelöscht, sondern rettend aufbewahrt wird. In diesem *transitus* vom Tod zu einem Leben, das keinen Tod mehr kennt, gründet die Hoffnung, dass letztlich alle Namen in der *memoria Dei* verzeichnet sind. Mit den Worten Erik Petersons: «Wie Gott sich selber nicht vergessen kann, so muss sich in der Auferstehung das Sich-selber-nicht-vergessen-Können Gottes realisieren.»<sup>24</sup>

Aus dieser todüberwindenden Dynamik des Lebens leben zu lernen, das ist für eine christliche *ars moriendi* auch heute vordringlich. «Herr auf dich vertraue ich, in deine Hände lege ich mein Leben» – heißt es in der Komplet, die allabendlich von Unzähligen gebetet wird. Sie liefert nur ein Element unter vielen. Ein anderes wäre der Ritus am Aschermittwoch, der

jeden daran erinnert, dass seine Existenz unter dem Neigungswinkel der Sterblichkeit steht. Was aber wäre zu tun, um einer christlichen Lebens- und Sterbenskunst deutlichere Konturen zu verleihen? Nichts anderes als das, was viele vor uns getan haben, nur dass wir es nicht aufzuschieben, sondern heute zu tun hätten – «die Zeit ist kurz» (1 Kor 7,29): in der beschleunigten und lauten Lebenswelt der Gegenwart Gegenzeiten der Stille setzen, um auf *den* zurückzukommen, dem wir alles verdanken; mithin die bewährten Techniken der Spiritualität pflegen: also beten, die Schrift betrachten, Liturgie feiern, den Bedürftigen helfen, um mit *dem* verbunden zu bleiben, der den Tod überwunden und der Zeit ihren Sinn gegeben hat. Überdies tun, was wir tun können, und lassen, was wir nicht tun können; mit der eigenen Begrenztheit leben und die Grenzen der anderen annehmen lernen, in der Zuversicht, dass *alle* zutiefst angenommen sind.

Das Thema *Sterben und Tod* ist weit gespannt. Die hier nur flüchtig gestreiften philosophischen und theologischen Aspekte werden in den Beiträgen dieses Heftes vertieft und erweitert. *Helmut Hoping* fragt zunächst philosophisch danach, ob wir den Tod vom eigenen Daseinsvollzug oder eher vom Tod des Anderen her verstehen können und ob die Situationen des Abschieds im Leben eine Einübung in den Tod gestatten. Für die christliche Sicht ist das Mitsterben mit Christus, das in der Taufe sakramental vollzogen wird, ebenso zentral wie die Hoffnung auf ein Leben über den Tod hinaus – eine Hoffnung, die in der kirchlichen Begräbnisliturgie ihren rituellen Ausdruck findet. Da die Sterbegebete davon ausgehen, dass der irdische Leib als «Tempel des heiligen Geistes» (1 Kor 6,19) zur Verklärung des Auferstehungsleibes berufen ist, stellt sich die Frage, ob die kontrovers diskutierte These von der «Auferstehung im Tod» mit der kirchlichen Begräbnisliturgie in Einklang zu bringen ist. – Unter dem Eindruck von Pestepidemien und Hunger entwickelte sich im ausgehenden Mittelalter eine neue Sensibilität für die Frage, wie man vom Tod Gezeichnete begleiten, aber auch, wie man selbst die Kunst des Sterben einüben könne. Die damals aufkommende *ars moriendi*-Literatur legt davon Zeugnis ab. *Alois M. Haas* erinnert daran, dass die weit verbreiteten Sterbebüchlein nicht nur mit Ratschlägen und Mahnungen versehen, sondern auch mit allegorischen Bildprogrammen ausgestattet waren, welche die letzte Sterbephase in ihrem agonalen Charakter zwischen gut und böse dramatisch inszenieren. *Christian Hermes* führt das Motiv der *ars moriendi* in die Gegenwart weiter und bringt dabei klassische, aber auch zeitgenössische Positionen der Philosophie ins Gespräch. Er zeigt, dass die Frage nach dem Tod theoretisch letztlich in eine Aporie führt, um sodann Möglichkeiten einer religiösen Symbolisierung dieser Aporie ins Spiel zu bringen, wie sie in den Gebeten und Riten der Liturgie, aber auch in der Volksfrömmigkeit angelegt sind. – Schmerz,

Krankheit und Tod durchkreuzen das vorherrschende Denken der Machbarkeit, der Leistung und der Selbstsicherung. Indem der Tod das Leben befristet, verleiht er jedem Augenblick die Würde des Unwiederbringlichen. Als «Schöpfers des Jetzt» macht er zugleich bewusst, dass das, was ist, nicht alles ist. Um den Blick auf das Andere der Faktizität zu schärfen, wären – wie *Holger Zaborowski* deutlich macht – halb verschüttete Ausdrucksmöglichkeiten der Sprache wieder freizulegen, wäre eine neue Form von Gelassenheit zu kultivieren, die das Unvorhersehbare, das *Adieu*, nicht nur als Verhängnis, sondern als Gabe verstünde.

Die barbarischen Exzesse des 20. Jahrhunderts haben die Wahrnehmung des Todes allerdings massiv verändert. Der Zivilisationsbruch Auschwitz markiert für die jüdische Leidenserinnerung eine kaum zu bewältigende Herausforderung: Wie der Toten gedenken, ohne an der Last der Erinnerung zu zerbrechen? Einerseits besteht die Pflicht, die Toten vor dem zweiten Tod des Vergessens zu bewahren. Andererseits ist das menschliche Erinnerungsvermögen letztlich begrenzt, wenn es sich nicht auf die *memoria Dei* bezieht, in die alle Namen eingeschrieben sind. Genau diesen Bezug stellt das jüdische Totengedenken im Akt der Anrufung Gottes her, wie *Daniel Krochmalnik* ausführt.

Das Thema Sterben und Tod berührt nicht zuletzt bioethische Fragen. Was ist zu tun, was ist zu lassen, wenn lebensverlängernde Maßnahmen der Medizin zu sterbensverlängernden Maßnahmen werden? Laut statistischen Untersuchungen lehnen immer weniger die Tötung auf Verlangen grundsätzlich ab. *Eberhard Schockenhoff* zeigt, dass die Befürworter der aktiven Euthanasie eine suggestive Sprachpolitik betreiben, wenn sie positiv besetzte Grundworte der moralischen Sprache wie «Mitleid» und «Autonomie» für ihr Anliegen in Anschlag bringen. Selbstbestimmt sterben zu wollen ist aber ebenso sehr eine Strategie, das Unverfügbare verfügbar machen zu wollen, wie der exzessive Einsatz der apparativen Medizin, der das Leben um jeden Preis verlängern soll. Es gibt demgegenüber eine Alternative, die durch Maßnahmen der Sterbebegleitung und der palliativen Schmerzbehandlung auf eine *Annahme des Todes* durch den Patienten hinarbeitet. Diese Alternative argumentativ stark zu machen, ist das Anliegen des Beitrags, der zugleich illustriert, dass Bioethik heute immer auch Thanatoethik, ja – wenn man so will – Euthanato-Ethik zu sein hat.

Wer so lebt, als ob es den Tod nicht gäbe, lebt falsch. Das ist die Botschaft, die Tolstojs Erzählung *Der Tod des Iwan Iljitsch* mit großer Eindringlichkeit vor Augen führt. Im Angesicht des Todes werden lieb gewordene Lebenslügen als solche entlarvt, die schmerzliche Konfrontation mit der Wahrheit kann nicht mehr aufgeschoben werden – auch dies ein Hinweis darauf, dass die Kunst des Sterbens mit der Kunst des Lebens aufs engste zusammengehört (*Jan-Heiner Tück*).

«Das Leiden am Kreuz kann kein leichtes sein, sonst hat es nichts zu bedeuten.»<sup>25</sup> Dieses Leiden ist von Mel Gibson in drastischer Plastizität gezeigt worden. Die zwiespältige Resonanz, die sein Film *The Passion of the Christ* gefunden hat, dürfte auch mit glaubenshermeneutischen Vorentscheidungen zusammenhängen: Wer durch die Gottesknechtslieder und die paulinische Kreuzestheologie geprägt ist, wird den Film wohl anders beurteilen als einer, der Jesus in der Tradition der Aufklärungstheologie als moralisches Vorbild und Lehrer sieht. *Joachim Valentin* bilanziert die bisherige Debatte, fragt nach Kriterien für die Darstellbarkeit der Passion und problematisiert einen unterschweligen Antijudaismus des Films sowie das Authentizitätspathos seines Regisseurs.

Jan-Heiner Tück

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Elias CANETTI, *Die Fliegenpein*. Aufzeichnungen, München 1992, 38.

<sup>2</sup> William SHAKESPEARE, *Sonette*. Zweisprachige Ausgabe, München 1996, 104.

<sup>3</sup> Instruktiv dazu: Harald WEINRICH, *Knappe Zeit. Kunst und Ökonomie des befristeten Lebens*, München 2004.

<sup>4</sup> Vgl. Hugo von HOFMANNSTHAL, *Gesammelte Werke I: Die Gedichte / Lyrische Dramen*, Berlin 1924, 14 (*Terzinen I: Über Vergänglichkeit*): «Wie kann das sein, daß diese nahen Tage / Fort sind, für immer fort, und ganz vergangen? // Dies ist ein Ding, das keiner voll aussinnt, / Und viel zu grauenvoll, als daß man klage: / Daß alles gleitet und vorüberirnt [...]»

<sup>5</sup> Vgl. etwa den Appell bei L. Annaeus SENECA, *Über die Kürze des Lebens* (*De brevitae vitae*), in: DERS., *Philosophische Schriften*, Bd. 2, Darmstadt 1971, 183: «Ruf dir ins Gedächtnis zurück, wie gering der dir verbleibende Rest ist: erkennen wirst du, du stirbst vor der Zeit [*quam exiguum tibi de tuo relictum sit: intelliges te immaturum mori*].»

<sup>6</sup> Jacques DERRIDA, *Aporien. Sterben – Auf die «Grenzen der Wahrheit» gefaßt sein*. Aus dem Französischen von Michael Wetzl, München 1998, 70.

<sup>7</sup> Vgl. dazu das Notat von Botho STRAUSS, *Der Untenstehende auf Zehenspitzen*, München 2004, 74: «Unsere Gegenwart, die soviel Abschied vom Menschen nimmt, tut dies ohne Schmerz und Traurigkeit. Nicht zuletzt, weil sie fortwährend Stimmungen und Empfindungsmoden produziert und recycelt, die den spürbaren Zeitenbruch zugunsten einer stets erneuerbaren Gegenwart verschleiern und überdecken können.»

<sup>8</sup> Ebd., 27.

<sup>9</sup> AUGUSTINUS, *Confessiones* IV, 9 (eigene Übersetzung).

<sup>10</sup> Sigmund FREUD, *Zeitgemäßes über Krieg und Tod*, in: DERS., *Gesammelte Werke* Bd. 10, London 1946, 341.

<sup>11</sup> Der Satz bildet die zusammenfassende Klimax einer ganzen Sequenz von Aussagen: *Speras pecuniam : incertum est an proveniat. Speras uxorem : incertum est an accipias, vel qualem accipias. Speras filios : incertum est an nascantur; nati sunt : incertum est an vivant; vivunt : incertum est an proficiant, an deficiant. Quocumque te verteris, incerta omnia : sola mors certa*. AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos*, XXXVIII, 19 (= CCL 38, 420).

<sup>12</sup> Vgl. Elias CANETTI, *Dramen*, München 1964, 185–252.

- <sup>13</sup> Michel HOUELLEBECQ, *Elementarteilchen*. Roman. Aus dem Französischen von Uli Wittmann, Berlin 1999, 92. Vgl. auch die Bemerkung von Botho STRAUSS, *Der Untenstehende auf Zehenspitzen*, 78: «Früher fürchteten die Menschen sich vor dem Jenseits, heute vor dem Tod.»
- <sup>14</sup> Vgl. Magnus STRIET, *Gautama und Jesus – Buddha und Christus: Vergleichbar? Ein kritischer Einwurf*, in: *Zur Debatte* (4/2003) 37–39.
- <sup>15</sup> Vgl. zur Strategie der Selbstrelativierung, des «mystischen» Zurücktretens von sich selbst, neuerdings Ernst TUGENDHAT, *Egozentrizität und Mystik. Eine anthropologische Studie*, München 2003. Vgl. dazu die luzide Kritik von Uwe Justus WENZEL, *Nimm dich nicht so wichtig! Ernst Tugendhat führt die Philosophie an die Grenze zur Mystik*, in: *NZZ* vom 6. Oktober 2003 (Dossier Bücherherbst 2003). Im christlichen Kontext ist – wenn man das so abgekürzt sagen kann – das Motiv der Abkehr von sich selbst immer mit einer Hinkehr zu Gott und den anderen verknüpft.
- <sup>16</sup> Vgl. Jürgen HABERMAS, *Glauben und Wissen*. Friedenspreisrede 2001, in: DERS., *Zeitdiagnosen*, Frankfurt a.M. 2004, 258: «Erst recht beunruhigt uns die Irreversibilität vergangenen Leidens – jenes Unrecht an den unschuldig Misshandelten, Entwürdigten und Ermordeten, das über jedes Maß menschlicher Wiedergutmachung hinausgeht.» Und er fügt hinzu: «Die verlorene Hoffnung auf Resurrektion hinterlässt eine spürbare Leere.»
- <sup>17</sup> Vgl. Hans BLUMENBERG, *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt a.M. 1986; Odo MARQUARD, *Zeit und Endlichkeit*, in: DERS., *Skepsis und Zustimmung. Philosophische Studien*, Stuttgart 1994, 45–58. Vgl. bereits das Wort des Psalmisten: «Herr, tu mir mein Ende kund und die Zahl meiner Tage! Lass mich erkennen, wie sehr ich vergänglich bin./ Du machtest meine Tage nur eine Spanne lang./ meine Lebenszeit ist vor dir wie ein Nichts./ Ein Hauch nur ist jeder Mensch» (Ps 39, 5–6).
- <sup>18</sup> Alexander SCHMEMMANN, *Aufzeichnungen 1973–1983*, Freiburg i. Br. 2002, 38.
- <sup>19</sup> Vgl. dazu den bemerkenswerten Essay von Franz KAMPHAUS, *Der «Neue Mensch». Über unchristliche Spielarten einer christlichen Vision*, in: DERS., *Um Gottes willen – Leben. Einsprüche*, Freiburg i. Br. 2004, 15–25.
- <sup>20</sup> Zitiert nach Josef PIEPER, *Tod und Unsterblichkeit*, München 1979, 74.
- <sup>21</sup> Hans Urs von BALTHASAR, *Theologie der drei Tage*, Freiburg i. Br. 1990, 17.
- <sup>22</sup> AUGUSTINUS, *Confessiones*, IV, 19 (eigene Übersetzung).
- <sup>23</sup> Vgl. Hans Urs von BALTHASAR, *Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie*, Einsiedeln <sup>2</sup>1990, 302f.
- <sup>24</sup> Erik PETERSON, *Marginalien zur Theologie und andere Schriften*. Mit einer Einführung von Barbara Nichtweiß, Würzburg 1995, 141.
- <sup>25</sup> Elias CANETTI, *Nachträge aus Hampstead*. *Aufzeichnungen*, München–Wien 1994, 189.

HELMUT HOPING · FREIBURG

## FREIHEIT, TOD, GOTT

«Nur wenn der Name Gottes über uns genannt wird, können wir hoffen, nicht vergessen zu werden. Aus dem Strom der Lethe können wir nur durch die ungezeugte Aletheia, die Gott ist, herausgezogen werden. Wenn Gottes Name über uns genannt wird, so bedeutet das, dass unser Leib ewig sein wird ... Wie Gott sich selber nicht vergessen kann, so muss sich in der Auferstehung das Sich-selber-nicht-vergessen-Können Gottes realisieren.»

ERIK PETERSON

### I. TODESBILDER UND EINSTELLUNGEN ZUM TOD

Menschen sind die einzigen Lebewesen, die wir kennen, die ihre Toten bestatten. Der Tod, dem in den Religionen sowie in der Philosophie eine zentrale Bedeutung zukommt, bedeutet jenen rätselhaften «Umschlag», mit dem wir beim Anblick eines Verstorbenen konfrontiert sind. In diesem Sinne schreibt Emmanuel Lévinas über den Tod: «Jemand, der stirbt: Angesicht, das zur Maske wird.»<sup>1</sup> Was wir bei einem Verstorbenen sehen, ist ein Gesicht und doch kein Gesicht mehr. Der Verstorbene ist zu seinem eigenen Bild geworden. «Niemand kann sich ähnlich sehen», so der Bildwissenschaftler Hans Belting, «er tut es entweder nur im Bild oder nur als Leichnam ... Der Schrecken des Todes liegt darin, dass sich vor aller Augen und mit einem Schlage in ein stummes Bild verwandelt, was gerade noch ein sprechender, atmender Körper gewesen ist»<sup>2</sup>. Belting vermutet einen ursprünglichen Zusammenhang von Tod und Bild: Die erste Bilderfahrung machte der Mensch vielleicht mit dem Tod.<sup>3</sup> Und wohl nicht zufällig bezeichnete *imago* ursprünglich die Totenmaske: Der Leichnam verkörpert die *Anwesenheit eines Abwesenden*.<sup>4</sup>

Der primäre Sinn des Bildes ist es, abzubilden, was nicht anwesend ist. Darin trifft sich das Bild mit der Sprache, mit der wir etwas bezeichnen, unabhängig davon, ob es gegeben ist. Bild und Sprache sind Formen der Repräsentation. Sie ermöglichen eine Antizipation von Zukünftigem, einschließlich des Endes, das wir «Tod» nennen. Bild und Sprache machen

verständlich, warum der Mensch, im Unterschied zum Tier, Religion hat.<sup>5</sup> Am Anfang der Religion stand das Rätsel des Todes: Religionen sind Antworten auf die Frage, wie die Identität des Verstorbenen, sein «Fortgehen» und sein paradoxes «Bleiben» im Leichnam zu deuten sind. So ist die Bestattung von Toten mehr als die Beseitigung einer Leiche; sie ist verbunden mit religiösen Metaphorisierungen des Todes. Todesmetaphern, die in der Verbindung mit dem Tod bis in unsere Zeit begegnen, sind das Bild der Reise, des Übergangs, der Passage, des Abschieds.<sup>6</sup> Diese Bilder, in denen die Erfahrung des Todes zur Sprache gebracht wird, gehören wie die Begräbnisrituale zum «symbolischen Handeln», das den Kern menschlicher Kultur bildet.<sup>7</sup>

Anders als in traditionellen Gesellschaften gibt es in unserer pluralistischen Gesellschaft keine zentrale religiöse Sinngebung des Todes mehr. Es existieren heute ganz unterschiedliche Einstellungen zum Tod.<sup>8</sup> Ein gängiges soziologisches Deutungsmuster für den modernen Umgang mit Tod und Sterben ist seit Max Scheler die These von der Verdrängung des Todes.<sup>9</sup> Zum Inbegriff des naturwissenschaftlich-medizinischen Todesverständnisses ist die Vorstellung vom «natürlichen Tod» geworden.<sup>10</sup> In Medizin und Kriminologie bezeichnet der Begriff des natürlichen Tod einen Tod, der nicht durch einen Gewaltakt von außen herbeigeführt wird, sondern aus inneren Ursachen des menschlichen Organismus zu erklären ist. Dagegen verwenden die Soziologen Alois Hahn und Werner Fuchs den Begriff des natürlichen Todes auf der Linie von Ludwig Feuerbachs Konzept des naturgemäßen Todes<sup>11</sup> und verbinden damit wie Feuerbach eine radikale Absage an die Idee der Seelenunsterblichkeit wie an den christlichen Auferstehungs glauben.<sup>12</sup>

Hier soll nun nicht kulturanthropologisch oder soziologisch über Sterben und Tod, über Todesbilder, Einstellungen zum Tod und Begräbnisrituale gesprochen werden. Vielmehr geht es um die christliche Antwort auf den Tod. In einer philosophischen Annäherung an das widerständige, nicht-integrierbare Faktum des Todes werden zunächst drei für die Theologie des Todes bedeutende Versuche aufgegriffen, das Verhältnis von Zeit, Freiheit und Tod zu bedenken. Der zweite Abschnitt bemüht sich glaubenshermeneutisch um einige Klärungen der christlichen Auferstehungshoffnung und des Motivs des Mitsterbens mit Christus. Der dritte Abschnitt fragt liturgietheologisch nach dem Ausdruck der christlichen Hoffnung in der kirchlichen Begräbnisliturgie.

## II. ABSCHIED UND AUFBRUCH INS UNGEWISSE

Die metaphysische Vorstellung, mit dem Tod vollziehe sich die Trennung der Seele vom Leib, blieb in der Philosophie bis zu Martin Heidegger, der

zum metaphysischen Todesverständnis auf Distanz ging, maßgeblich.<sup>13</sup> Die *nach*metaphysische Philosophie ist dazu übergegangen, die Gegenwart des Todes *im* endlichen Leben zu bedenken, mit der zunehmenden Tendenz, den Tod ins Leben aufzulösen. Auch Emmanuel Lévinas und Michael Theunissen fragen nach der Gegenwart des Todes im Leben, doch betrachten sie den Tod nicht als ein Ereignis des Lebens, reduzieren ihn ebenso wenig auf das Moment der Vernichtung. Auch ist ihr Zugang zum Phänomen des Todes nicht ausschließlich das Verhältnis zum eigenen Tod wie bei Heidegger.<sup>14</sup>

In «Sein und Zeit» vergleicht Heidegger das «Enden» des Daseins im Tod mit der Frucht, die zu ihrer Reife kommt, betont aber zugleich, dass dieser Vergleich nur von begrenzter hermeneutischer Kraft ist. Denn der Tod ist nicht die Vollendung des Daseins, wie sich die Frucht in ihrer Reife vollendet.<sup>15</sup> «Enden besagt nicht notwendig Sich-vollenden».<sup>16</sup> Für Heidegger konstituiert der Tod allerdings die Ganzheit des Daseins. Den Tod versteht er als eine «Weise zu sein», nämlich als das in der Sorgestruktur des Daseins gründende «Sein zum Tode». «Daseinsmäßig *ist* der Tod nur in einem existentiellen *Sein zum Tode* ... Das mit dem Tod gemeinte Enden bedeutet kein Zu-Ende-sein des Daseins, sondern ein Sein *zum Ende* dieses Seienden. Der Tod ist eine Weise zu sein, die das Dasein übernimmt, sobald es ist.»<sup>17</sup> Das Sich-Vorweg-Sein in der Sorgestruktur des Daseins ist genau dies: das Sein-zum-Tode. Dies erklärt, warum Heidegger im Tod die «*eigenste, unbezügliche, unüberholbare Möglichkeit*»<sup>18</sup>, eine «*Möglichkeit des Daseins*»<sup>19</sup> sieht. Die Möglichkeit des Todes ist kein Können im Sinne eines Vermögens, etwas zu realisieren.<sup>20</sup> Der Tod ist die «*Möglichkeit der Unmöglichkeit*»<sup>21</sup>, die Möglichkeit «*der Unmöglichkeit der Existenz überhaupt*»<sup>22</sup>. «Der Tod ist *eigenste* Möglichkeit des Daseins. Das Sein zur ihr erschließt dem Dasein sein *eigenstes* Seinkönnen»<sup>23</sup>. Der Tod begegnet bei Heidegger also als eine besondere Möglichkeit des Daseins.

Der Tod ist bei Heidegger ein «Ereignis der Freiheit»<sup>24</sup>, so der kritische Einwand von Emmanuel Lévinas. Für den jüdischen Philosophen ist der Tod dagegen die äußerste Grenze des Könnens. Er ist kein Ereignis, das wir übernehmen könnten. Der Tod ist die Unmöglichkeit der Möglichkeit, das Nicht-Können-Können. In der Beziehung zum Tod sind wir in Beziehung zu etwas, das nicht von uns kommt. Der bevorstehende Tod kündigt ein Ereignis an, dessen wir nicht Herr sind.<sup>25</sup> Er zeigt, dass wir in Beziehung stehen zu etwas absolut anderem, zum Geheimnis.<sup>26</sup> Anders als Heidegger, der die ursprüngliche Zeitlichkeit vom Dasein und seiner Sorgestruktur her denkt, das heißt vom «noch nicht» des Daseins, solange es ist – vom Sein-zum-Tod gegenüber der bloß linearen Zeit, denkt Lévinas die Zeit und den Tod vom Anderen, nicht die Zeit vom Tod her. Der Tod des Anderen ist immer der «erste Tod»<sup>27</sup>. Der Tod des Anderen lässt uns die «Verantwortung»

ihm gegenüber erfahren, gegenüber seiner äußersten Verwundbarkeit und Ohnmacht. «Ich bin für den Anderen verantwortlich, insofern er sterblich ist»<sup>28</sup>. Anders als Heidegger, der vom Sein-zum-Tode des Daseins die ursprüngliche Zeitlichkeit gewinnt, fragt Lévinas nach der Zeit ausgehend von der Beziehung zum Anderen, vom «Sich-Beugen vor dem Tod des Anderen»<sup>29</sup>, in dem es um eine Beziehung zum Unendlichen geht.

Der Tod kann für Lévinas nicht auf Vernichtung, auf das Dilemma von Sein und Nichts, reduziert werden, denn «Hinscheiden» ist «Negativität, deren Bestimmung unbekannt ist»<sup>30</sup>, es ist Aufbruch, «ohne eine Anschrift zu hinterlassen»<sup>31</sup>. Zwar ist das Nichts des Todes unleugbar, doch widersetzt es sich unserem Denken: «Wir verstehen den Verfall, die Verwandlung, die Auflösung. Wir verstehen, dass die Formen vergehen, während manche Dinge fortbestehen. Von all dem hebt sich der Tod ab, unfasslich, dem Denken unzugänglich und dennoch unbestreitbar und unleugbar.»<sup>32</sup> Erkennbar und natürlich für das Denken ist das «Nichts als *Auflösung*, die Vernichtung als *Zersetzung*, wo etwas weiterbesteht, selbst wenn die Formen vergehen. Das relative Verschwinden zeigt sich ohne Schwierigkeiten.»<sup>33</sup> Doch Tod ist der Tod von jemandem. Die Bedeutung aber, dass jemand gestorben ist, wird nicht vom Sterbenden getragen, sondern von dem, der zurückbleibt. Im Tod des Anderen haben wir es nicht allein mit einem Übergang von einem zum anderen zu tun, sondern mit dem «*Ereignis selbst des Dahingehens*»<sup>34</sup>. Der Skandal des Todes besteht darin, dass der Andere, für den wir Verantwortung tragen, «dahingegangen» ist, «dahinscheidet» und sein Antlitz zur Maske wird.

Gegenüber der in der *nachmetaphysischen* Thanatologie anzutreffenden Tendenz, den Tod ins Leben aufzulösen<sup>35</sup>, hat Michael Theunissen den Vorschlag gemacht, den Tod und seine Gegenwart im Leben vom Phänomen des Abschieds her zu denken, um so das metaphysische Anliegen der traditionellen Thanatologie festzuhalten.<sup>36</sup> Nach Theunissen existiert der Mensch insgesamt «abschiedlich». Der Tod fordert von uns einen radikalen Abschied, der auf vielfältige Weise in unserem Leben präsent ist. Unter «Abschied» verstehen wir gewöhnlich den Abschied von Menschen oder Dingen. Im übertragenen Sinne sagen wir auch, dass wir von unseren Überzeugungen Abschied nehmen und darin irgendwie von uns selbst. Doch mögen wir auch von Menschen, Dingen oder Überzeugungen Abschied nehmen, wir selbst bleiben dabei, wenn auch verändert, bestehen.

Der Tod aber, sofern er das Leben beendet, fordert von uns einen Abschied besonderer Art, einen Abschied von der Welt, den anderen Menschen und schließlich, so paradox es auch klingen mag, von uns selbst. Denn obschon wir wissen, dass der eigene Tod nicht alles Leben beendet, ist er doch für mich der Untergang einer ganzen, mir zugehörenden Welt, mit der zusammen ich vergehe. Der mir bevorstehende Tod stellt mich und

mein Weltverhältnis in Frage und konfrontiert mich mit der Möglichkeit des eigenen Nichtseins. Im Gegensatz zum Sterben, das wir in Freiheit und Würde bestehen können, ist der Tod keine Tat des Menschen. Wir können den Tod nur passiv hinnehmen. Der Mensch mag den Tod hassen und deshalb im Leben gegen ihn revoltieren. Am Ende fordert er doch von jedem einen radikalen Abschied.

Philosophisch gesehen ist deshalb die Haltung des Abschiedsnehmens gegenüber dem eigenen Tod, aber auch gegenüber dem Tod des Anderen die einzig angemessene Haltung.<sup>37</sup> Im eigenen Tod werden wir uns selbst genommen, werden uns alle Möglichkeiten geraubt. Der Tod, und darin besteht das Gewaltsame jedes Todes, bricht unser Dasein ab, mag der Sterbende, der leidet, am Ende auch den Tod herbeisehen, um vom Leiden, dessen ganze Schärfe nach Lévinas darin besteht, nicht ausweichen zu können<sup>38</sup>, erlöst zu werden. Doch ist der Tod nicht auf Vernichtung zu reduzieren. Vielmehr bleibt die letzte Bestimmung des Todes philosophisch offen: Denn der Tod ist ein Abschied, von dem wir nicht wissen, wohin er führt. Seine Negativität besteht darin, dass er das Ende unseres Selbst- und Weltverhältnisses ratifiziert. Das macht ihn zu einem Problem von metaphysischer Tragweite und schließt es aus, in ihm einfach den natürlichen Schlussakkord unseres Lebens zu sehen. Der Tod ist nicht wie der letzte Ton, der eine Melodie vollendet.

### III. MIT CHRISTUS STERBEN UND AUFERSTEHEN

Was bedeutet das Sterben Jesu und seine Auferweckung von den Toten für den Tod, den wir alle sterben müssen? Die Antwort darauf sach- und zeitgemäß zur Sprache zu bringen, zählt zu den zentralen Herausforderungen der Glaubenshermeneutik, sofern der christliche Glaube in seiner Mitte davon bestimmt ist, dass Gott in der Auferweckung Jesu eine endgültige Antwort auf den Tod gegeben hat. In seiner «Theologie des Todes» (1958) hat Karl Rahner den Tod im Anschluss an Martin Heidegger als ein Ereignis der Freiheit beschrieben. Wie Heidegger ist Rahner dabei nicht vom Tod des Anderen, sondern vom eigenen Tod ausgegangen.<sup>39</sup> Als Theologe konnte Rahner den Tod freilich nicht auf den Aspekt der Vernichtung reduzieren. Vielmehr musste er ihn in den Horizont der Ewigkeit stellen, der in Heideggers *nach*metaphysischer Thanatologie ausfällt. Im Tod sieht Rahner die von Gott geschaffene Freiheit des Menschen sich vollenden. Zunächst meinte Rahner, dass die vom Leib getrennte Seele mit dem Tod in einen allkosmischen Bezug eintritt.<sup>40</sup> Später vertrat er wie andere katholische Theologen die Theorie einer Auferweckung im Tod.

Im personal verstandenen Tod sieht Rahner vor allem eine Tat, durch die der Mensch seine Freiheit in Endgültigkeit vor Gott vollzieht und wodurch sich das menschliche Leben von innen her vollendet.<sup>41</sup> Seinem

Wesen nach sei der Tod «personale Selbstvollendung», ein «aktives Sich-zur-Vollendung-Bringen»<sup>42</sup>. Rahner verschweigt nicht, dass der Tod auch passiv erlitten werden muss.<sup>43</sup> Doch überwiegt bei ihm der als Freiheitstat verstandene personale Tod, der das menschliche Leben entweder in Offenheit auf Gott hin oder in Selbstabschließung gegen ihn vollendet.<sup>44</sup> Rahner lässt sich hier von Heideggers thanatologischer Zentralthese leiten, der Tod bringe, im Sinne des «Seins-zum-Tode», das Dasein in seine Ganzheit.<sup>45</sup> Doch dass der Tod als Freiheitstat das menschliche Leben von innen her vollendet, dem ist philosophisch wie theologisch zu widersprechen. Denn auch wenn der Tod kein blindes Faktum ist, das völlig «von außen» einbricht, wie Jean-Paul Sartre meinte<sup>46</sup>, so ist er doch keine Tat des Menschen. Der Tod ist das Ereignis, das unser Dasein gewaltsam beendet und fragmentiert.<sup>47</sup> Von daher ist es nicht der Tod, der die Ganzheit des Daseins begründet, sondern – theologisch gesehen – Gott: Er ermöglicht und garantiert in seiner Treue die zeitübergreifende Identität des Menschen, selbst über den Tod hinaus.<sup>48</sup> Sofern der Tod vom Ursprung des Lebens trennt, ist er ein Feind des Lebens (1 Kor 15,25; Offb 20,14), mit dem wir uns nicht versöhnen dürfen.

Vorbereitet durch die Vorstellung von der Unterwelt, in der die Toten eine Schattenexistenz besitzen, sowie die Vorstellung von Abrahams Schoß, als dem Aufenthaltsort für die Gerechten bis zur endgültigen Vollendung, betrachtet der christliche Glaube den Tod nicht als eine absolute Vernichtung des Verstorbenen. Die Gemeinschaft des Verstorbenen mit Christus, aufgrund von Glaube und Taufe, wird durch den Tod nicht vernichtet. Es ist der göttliche Sieg über den Tod in der Auferweckung Jesu, der es für Paulus möglich macht, den Gegensatz zwischen Tod und Leben zu relativieren (Röm 14,8) und im eigenen «Sterben», das uns zu Christus führt, einen «Gewinn» zu sehen (Phil 1,21; vgl. 1,23). Dadurch wird der Tod weder zum «natürlichen» Tod, noch wird sein lebensfeindlicher Charakter aufgehoben. Doch hat der Tod nicht mehr das letzte Wort. Vielmehr steht er mit seiner Negativität, die uns der gewaltsame Tod Jesu wie kein anderer vor Augen führt, im Lichte der Auferstehungshoffnung.

Jesus teilte mit den Pharisäern den Glauben an eine allgemeine Auferweckung der Toten (Mt 22,32; Mk 12,18-27). So nahm er am Ende seines Lebens Abschied von seinen Jüngern und feierte mit ihnen das letzte Mahl (Mk 14,17-25 parr.), in der Zuversicht, erneut von der Frucht des Weinstocks in der Vollendung des Reiches Gottes zu trinken (Mk 14,25 parr.). Jesus ging in den Tod mit der Hoffnung, dieser werde nicht sein definitives Ende sein, im Vertrauen auf Gottes Leben schaffende und erneuernde Macht, die sein Leben aus dem Tod errettete. Im gekreuzigten und begrabenen Jesus hat Gott das Elend des Todes auf sich genommen. «Wo die Verhältnisse abbrechen und die Beziehung endet, genau eben da setzt Gott sich selber ein. Und in diesem selbstlosen Selbsteinsatz Gottes *offenbart* Gott sein eigenes

Wesen.»<sup>49</sup> Ohne dieses Äußerste seiner Liebe zu uns wäre «der Satz von der Menschwerdung Gottes nichts als eine emphatische Phrase»<sup>50</sup>. Die Heilsbedeutung des Todes Jesu sieht das Neue Testament darin, dass sein Tod der durch die Liebe verwandelte menschliche Tod ist, in dem Gott selbst den Tod auf sich nahm. «Gott hat seine Liebe zu uns darin erwiesen, dass Christus für uns gestorben ist» (Röm 5,8). Das Sterben Jesu erspart uns nicht das eigene Sterben. Ein Mensch kann für den Anderen in den Tod gehen, doch kann ihm niemand das eigene Sterben abnehmen.

Die christliche Auferstehungshoffnung, und darin besteht ihr jüdisches Erbe, bezieht sich auf die Rettung des ganzen sterblichen Lebens, das nicht verloren geht, sondern gerettet wird durch den, der alles neu macht. «Dieses Vergängliche soll die Unvergänglichkeit anziehen und dieses Sterbliche die Unsterblichkeit» (1 Kor 15,33). Der Verstorbene, der den Hinterbliebenen fehlt, er wird gerettet und Gott am Ende nicht fehlen.<sup>51</sup> Der christlichen Hoffnung einer Auferweckung der Toten begegnen heute viele mit Skepsis. Ist es wirklich glaubhaft, dass der Leib des Verstorbenen, den wir zur Grabe tragen, am Ende auferweckt wird? Hat der Leichnam, der verwest, überhaupt etwas mit der Wirklichkeit der Auferweckung zu tun? Wie ist eine Identität meines zukünftigen Lebens mit diesem irdischen Leben denkbar? Was ermöglicht die Kontinuität des Verstorbenen über den Tod hinaus?

Mit der Rezeption und kritischen Transformation der in Religionen und Philosophie beheimateten Vorstellung einer unsterblichen Seele, versuchte die christliche Theologie eine Antwort zu geben auf die Frage nach der Identität des Verstorbenen über den Tod hinaus, die der vergängliche Leib nicht garantieren kann. Mit der Frage nach der Identität des Verstorbenen stellt sich zugleich unweigerlich die Frage nach dem «Zwischenzustand», der «Zeit» zwischen dem Tod des Einzelnen und der Parusie Christi. Schon im Neuen Testament finden wir mit den Bildern von Abrahams Schoß (Lk 16,22), aber auch vom Paradies (Lk 23,43) und den Seelen unter dem Altar (Offb 6,9) die Vorstellung angelegt, dass die Gemeinschaft mit Christus durch den Tod nicht vernichtet wird, der Verstorbene also schon bei Christus ist, während sein Leib in der Hoffnung auf Auferweckung begraben wird.<sup>52</sup>

Die Skepsis gegenüber einer Auferweckung des Leibes kann man letztlich nur durch Zweifel an der schöpferischen Macht Gottes erklären. Es ist hier nicht der Raum, dies weiter auszuführen. Stattdessen sei auf eine Geschichte verwiesen, die von Isaac Newton, dem Begründer der modernen theoretischen Physik, erzählt wird: «Newton ging an einem Ostermorgen mit seinen Schülern spazieren. Sie kamen an einem Friedhof vorbei. Da sprach einer der Schüler in leichtem Spott: «Meister, wer kann glauben, dass der Staub dieser Toten je wieder zu einem Leib und Leben geformt werden soll?»

Newton antwortete nur: «Hab ein wenig Geduld!» Während der nächsten Physikstunde ließ sich der Meister u.a. auch eine Handvoll Eisenstaub bringen, mengte ihn unter Erdenstaub und fragte den Spötter: «Wer sammelt diese Stäubchen Eisen wieder aus dem Staub der Erde?» – Als der Schüler keine Antwort wusste, nahm Newton einen Magneten und hielt ihn über die Mischung. Im selben Augenblick kam Leben und Bewegung in den Staub, d.h. im Nu flogen sämtliche Eisenteile dem Magneten zu! Ernst sah der Meister den Spötter und die übrigen Schüler an und sprach: «Der solche Kraft dem toten Magneten gab, wird er nicht Größeres unserer Seele geben, wenn sie einstens am Auferstehungstag der Umkleidung durch den verklärten Staub bedarf?»<sup>53</sup>.

Die Geschichte macht deutlich, was sich im Wirklichkeitsverständnis seit der Entstehung der modernen Physik und ihrer Transformation bis zur heutigen Makro- und Mikrophysik verändert hat. Newton war ein gläubiger Christ. Für ihn bestand kein Gegensatz zwischen den Kräften der Natur und der Leben schaffenden und erneuernden Macht Gottes. In den Naturwissenschaften sah Newton lediglich eine Methode zur Erfassung und Berechnung des empirisch Fassbaren. Erst mit dem Aufkommen eines mechanistischen Weltbilds in der französischen Aufklärung (Voltaire, Jean le Rond d'Alembert) verlor der christliche Auferstehungsglaube für viele seine Plausibilität, während die Unsterblichkeit der Seele zum Postulat der Aufklärung erhoben wurde. Dem Naturalismus unserer Tage sollte es vorbehalten bleiben, am Ende alle Wirklichkeit auf Natur zu reduzieren. Beispielhaft zeigt sich dies an den reduktionistischen Theorien über das Verhältnis von *mind* und *brain*, wie sie heute in den Neurowissenschaften und in bestimmten Richtungen der Philosophie vertreten werden.<sup>54</sup> Wenn aber alle Wirklichkeit, auch die des menschlichen Geistes, Natur ist, dann wäre der Leichnam, der verwest oder verbrannt wird, das letzte Wort über den Verstorbenen.

Um von einer Identität des Verstorbenen über den Tod hinaus sprechen zu können, müssen wir etwas Unvergängliches im Menschen annehmen, das die Tradition «Seele» nannte, da der vergängliche Leib diese Identität nicht begründen kann. Ohne eine Identität des Verstorbenen über den Tod hinaus müsste die Auferweckung als *nova creatio ex nihilo*, als «neue Schöpfung aus dem Nichts», konzipiert werden.<sup>55</sup> Doch ließe sich die Auferweckung nicht unabhängig von der Frage nach der zukünftigen Gestalt des vergänglichen Leibes, der zu Grabe getragen wird, als Auferweckung im Tod konzipieren, um so das Anstößige des jüdischen Erbes der christlichen Auferweckungshoffnung zu umgehen? Theologen, die in der traditionellen Unterscheidung der christlichen Anthropologie und Eschatologie zwischen einer unvergänglichen Seele und einem vergänglichen Leib einen Dualismus sehen, haben vorgeschlagen, die Auferstehung als ein Geschehen aufzufassen, das dem Einzelnen schon im Augenblick des Todes widerfährt:

Wer stirbt, der geht mit seiner verinnerlichten Leiblichkeit der eigenen Lebensgeschichte aus der Zeit in die Ewigkeit über, während der menschliche Körper zu Grunde geht.<sup>56</sup> Unstrittig ist, dass das «im Glauben eröffnete Mit-Christus-Sein» bereits «begonnenes Auferstehungsleben und daher den Tod überdauernd» ist.<sup>57</sup> Doch vermag das Modell einer Auferweckung im Tod aus verschiedenen Gründen nicht zu überzeugen.<sup>58</sup>

Abgesehen davon, dass wir menschliche Leiblichkeit nicht ohne Körperlichkeit kennen (denn was ist ein Leib ohne Materialität), Leib und Körper deshalb, obschon für den menschlichen Leibkörper zu unterscheiden, gleichwohl nicht getrennt werden können<sup>59</sup>, bindet das Neue Testament die Auferweckung der Toten an die Parusie Christi. Das Modell einer Auferweckung im Tod steht auch in deutlicher Spannung zur kirchlichen Begräbnisliturgie, der aber nach dem Prinzip *lex orandi – lex credendi* für die hermeneutische Erschließung der christlichen Auferstehungshoffnung eine zentrale Bedeutung zukommt.<sup>60</sup> Die kirchliche Begräbnisliturgie, zumindest des «Rituale Romanum», geht davon aus, dass der vergängliche Leib (*corpus*) auf Hoffnung hin begraben wird, mag der Verstorbene auch schon jetzt bei Christus sein.<sup>61</sup>

Auch stellt sich die Frage, ob das Modell einer Auferweckung im Tod, wenn es für den vergänglichen Leib, der zu Grabe getragen wird, also für die körperliche Materialität, keine eschatologische Zukunft annimmt, nicht selbst auf einen Dualismus hinausläuft, nämlich zwischen Geist und Materie, und ob dieser Dualismus nicht das jüdische Erbe der christlichen Auferstehungshoffnung verrät, bezieht sich doch die Auferstehungshoffnung der jüdischen Apokalyptik auf die Rettung des ganzen Menschen, auch und vor allem in seiner körperlichen Vergänglichkeit, Gebrechlichkeit und Verwundbarkeit (Dan 12; 2 Makk 7).<sup>62</sup>

Zeit und Ewigkeit können auch nicht so voneinander getrennt werden, wie dies bei Vertretern einer Auferweckung im Tod, die von einer zeitlosen Identität von individueller und allgemeiner Vollendung ausgehen, in aller Regel geschieht.<sup>63</sup> So wird die Auferweckung als ein Geschehen gedeutet, das sich im Tod des Einzelnen, sofern der Verstorbene mit dem Tod aus der Zeit in die Ewigkeit Gottes eingeht, vollzieht. Dabei wird freilich nicht bedacht, dass Gottes Ewigkeit nicht die Negation von Zeit meint, Gott vielmehr in seiner Ewigkeit aller Zeit gegenwärtig ist und damit ein Verhältnis zur Zeit und ihrer Endlichkeit hat. Zeittheologisch ist darüber hinaus ernst zu nehmen, dass Christus, der auferweckte Gekreuzigte, in dem Lebende und Verstorbene miteinander verbunden sind, in dem einen Leib, der die Kirche ist, und in der Feier der Eucharistie, vor allem in den Zeichen von Brot und Wein *gegenwärtig* ist. Die Vorstellung eines «Zwischenzustandes», einer Zeit zwischen dem Tod des Einzelnen und der Auferweckung der Toten ist nicht nur wegen der Geschichte, die über

den Tod des Einzelnen hinaus weitergeht, unabweisbar, sondern auch theo-logisch, christologisch und sakramententheologisch.<sup>64</sup>

#### IV. BEGRABEN AUF HOFFNUNG HIN

Stirbt ein Mensch, so sagen wir, er fällt dahin. Von *cadere*, dem lateinischen Wort für fallen, leitet sich das Wort *cadaver* ab. *In praesente cadavere* (in Gegenwart des Leichnams), so heißt es in der römischen Begräbnisliturgie, erfolgt die «feierliche Verabschiedung» vom Verstorbenen.<sup>65</sup> Doch als Bild des Verstorbenen ist der menschliche Leichnam mehr als ein (tierischer) Kadaver. Die Beziehung zum Verstorbenen ist «eine Beziehung zum Toten und nicht zum Kadaver»<sup>66</sup>. Die paradoxe Identität des Verstorbenen bringt der «Ordo exsequiarum» des «Rituale Romanum»<sup>67</sup> dadurch zum Ausdruck, dass er vom «Leib» (*corpus*) des Verstorbenen spricht, der in die Erde gesenkt wird, in der Erwartung der leiblichen Auferweckung, sowie von der «Seele» (*anima*) des Verstorbenen, die im Tod zu Gott geht. Leib und Seele bezeichnen hier das Vergängliche und Unvergängliche des Menschen.<sup>68</sup> Hier zeigt sich, dass von der Identität des Verstorbenen über den Tod hinaus nur in materieller und symbolischer Repräsentation gesprochen werden kann.

Das kirchliche Begräbnisritual hat den Charakter einer Stationsliturgie (*statio prima: in domo defuncti; statio secunda: in ecclesia; statio tertia: ad sepulcrum*). Nach der Messe für den Verstorbenen ist der Ritus der *commendatio animae* und der Verabschiedung vorgesehen.<sup>69</sup> Dieser Ritus kann auch am Grab erfolgen. Der Priester erinnert an die Aufgabe der Menschen, ihre Toten zu bestatten, und bittet darum, Gott möge der Seele (*anima*) des Verstorbenen, dessen vergänglicher Leib (*corpus*) zu Grabe getragen wird (*in infirmitate sepeliendum*), die immerwährende Freude (*perennis gaudio*) in der Gemeinschaft der Heiligen (*sanctorum consortio*) schenken.<sup>70</sup> Dann wird der Sarg mit Weihwasser besprengt und inzensiert. Zu Aspersion und Inzens wird ein Responsorialvers gesprochen, in dem die Engel Gottes gebeten werden, die Seele vor das Angesicht des Höchsten (*in conspectu Altissimi*) zu tragen und in den Schoß Abrahams (*in sinum Abrahae*) zu leiten.<sup>71</sup>

Es schließt sich eine Oration an, in der die Seele des Verstorbenen in die Hände Gottes, des gütigen Vaters, empfohlen wird. Der Priester bittet, dass sich dem Verstorbenen das Tor des Paradieses (*porta paradisi*) öffne und der Verstorbene mit der Hoffnung erfüllt werde, dass wie alle in Christus sterben, so auch alle mit ihm auferstehen werden am letzten Tag (*in novissimo die*).<sup>72</sup> Es folgt die alte Antiphon «In Paradisum», die das Sterben als Wanderung in das himmlische Jerusalem beschreibt: «Zum Paradiese mögen Engel dich geleiten, bei deiner Ankunft die Märtyrer dich begrüßen und dich hinführen in die heilige Stadt Jerusalem.»<sup>73</sup> Beim Gang zum Grab ist die

Rezitation einzelner Verse verschiedener Psalmen (117, 41, 92, 24) vorgesehen.

Beim Einsenken des Sarges in das Grab wird die Realität des Abschieds, der Trennung und des Verlustes am deutlichsten erfahren: Der Körper eines Menschen, der einst mit der Präsenz der Menschen, die am Grab stehen, koexistent war, verschwindet, indem die Leiche «als Inhalt eines Sarges so in den Erdboden eingelassen wird, dass ihre körperliche Präsenz von nun an ausgeschlossen ist».<sup>74</sup> Wenn man heute zum Teil dazu übergeht, den Sarg nicht mehr innerhalb der Begräbnisfeier in die Erde zu senken, läuft die ganze Zeichenhandlung des Begräbnisses ins Leere. Denn der entscheidende Augenblick des *Begräbnisses* ist ja gerade das Einsenken des Sarges in das Grab, bei dem der Verlust unmittelbar erfahr- und sichtbar wird.<sup>75</sup> Das Einsenken des Sarges in das Grab stellt einen wichtigen Schritt dar, um Abschied zu nehmen und bildet eine Voraussetzung für den Trauerprozess.<sup>76</sup>

Das Gebet beim Einsenken des Sarges in das Grab unterscheidet zwischen dem Verstorbenen (*fratrem nostrum*), den Gott zu sich gerufen hat, und seinem der Erde übergebenen Leib (*corpus*). Das Gebet drückt die Hoffnung aus, dass Christus, der als Erstgeborener von den Toten auferstand und unseren Leib der Niedrigkeit (*corpus humilitatis nostrae*) erneuert und verwandelt hat in den «Leib seiner Herrlichkeit» (*corpori claritatis suae*), den Verstorbenen in seinen Frieden aufnehme (*ut eum assumat in pacem suam*) und seinen Leib auferwecken wird am letzten Tag (*corpus eius resuscitet in novissimo die*).<sup>77</sup> Nach dem Einsenken des Sarges schließen sich Fürbitten für den Verstorbenen an. Am Ende der Begräbnisfeier bittet der Priester für den Verstorbenen um die ewige Ruhe: «Herr, gib ihm die ewige Ruhe» (*requiem aeternam dona ei, Domine*). Die Gemeinde antwortet: «Und das ewige Licht leuchte ihm» (*et lux perpetua luceat ei*).

Nach der Begräbnisliturgie des deutschsprachigen Rituale spricht der Priester im Einsenken des Sarges in das Grab: «Wir übergeben den Leib der Erde. Christus, der von den Toten auferstanden ist, wird auch unseren Bruder (unsere Schwester) N. zum Leben erwecken.»<sup>78</sup> Hier ist unklar, worauf sich die Hoffnung auf Auferstehung bezieht. Denn anders als in der römischen Begräbnisliturgie (*corpus eius resuscitet in novissime die*) und im vorkonziliaren «Exsequiale» der «Collectio Rituum» für die deutschen Diözesen (1960)<sup>79</sup> wird im bestehenden deutschsprachigen Rituale vom Leib nur gesagt, dass er begraben wird, nicht dass Gott ihn auferwecken wird am jüngsten Tag. Nach dem Einsenken des Sarges in das Grab ist im deutschsprachigen Begräbnisritual eine Besprengung und Inzens des Sarges vorgesehen. Die Begleitgebete dazu lauten: «Im Wasser und im Heiligen Geist wurdest du getauft. Der Herr vollende an dir, was er in der Taufe begonnen hat» (Aspersion).<sup>80</sup> «Dein Leib war Gottes Tempel. Der Herr schenke

dir ewige Freude» (Inzens).<sup>81</sup> Auch hier wird die Auferweckungshoffnung nicht auf den Leib bezogen, der begraben wird, sondern auf den Verstorbenen, ohne dass gesagt würde, worin die Identität des Verstorbenen begründet ist. Das Begleitgebet zum anschließenden Erdwurf bringt die Vergänglichkeit menschlichen Lebens zum Ausdruck und erinnert an die Bestreuung der Gläubigen mit Asche am Aschermittwoch (Impositio-Ritus): «Von der Erde bist du genommen, und zur Erde kehrst du zurück. Der Herr aber wird dich auferwecken.»<sup>82</sup>

Um die Identität des Verstorbenen materiell und symbolisch zu repräsentieren, spricht die Begräbnisliturgie des «Rituale Romanum» in aller Regel von der unvergänglichen «Seele» und vom «Leib» des Verstorbenen, der auf Hoffnung hin begraben wird. Die römische Begräbnisliturgie unterscheidet, wie die traditionelle Eschatologie, den Anfang des neuen sakramentalen Lebens durch Glaube und Taufe, die Identität des Verstorbenen zwischen dem individuellen Tod und der allgemeinen Vollendung sowie die Auferstehung des Fleisches am Ende der Tage. Der Tod ist nicht totale Vernichtung des Menschen. Der Verstorbene bleibt auf Gott bezogen, der ihn als sein Bild geschaffen und in Christus durch Glaube und Taufe erneuert hat zur Teilhabe am ewigen Leben. Die unvergängliche Seele meint die Beziehung des Verstorbenen zu Gott, die wegen seiner Treue zu ihm durch den Tod nicht ausgelöscht wird. Gäbe es im Menschen nichts, was den Tod überdauert, müsste die Auferweckung als *nova creatio ex nihilo*, das heißt als eine neue Schöpfung aus dem Nichts, konzipiert werden. Man könnte dann aber nicht mehr von einer Identität des Verstorbenen mit dem Aufgeweckten sprechen, da der Leib des Verstorbenen, der begraben wird, vergänglich ist.<sup>83</sup>

Die römische Begräbnisliturgie weiß nichts von einer Auferweckung im Tod. Dagegen können die Texte im deutschsprachigen Begräbnisritual zumindest im Sinne einer Auferweckung im Tod verstanden werden, da vom Leib selbst keinerlei Aussage gemacht wird, die verdeutlicht, dass er auf Hoffnung hin begraben wird. Im deutschsprachigen Begräbnisritual ist nur ganz unspezifisch vom Verstorbenen die Rede, ohne das klar würde, worauf sich diese Rede bezieht. Die christliche Eschatologie verlangt aber ein Prinzip der Selbstidentität des Menschen.<sup>84</sup> Die Unterscheidung zwischen «Leib» (*corpus*) und «Seele» (*anima*), wie sie in der traditionellen christlichen Anthropologie und in der römischen Begräbnisliturgie begegnet, hat mit Dualismus nichts zu tun. Anders als das Modell einer Auferweckung im Tod betont sie gerade die Einheit der leibgeistigen Verfassung des Verstorbenen in seiner körperlichen Vergänglichkeit, Gebrechlichkeit und Verwundbarkeit.

## V. ABSCHIEDLICH LEBEN – STERBEN LERNEN

Vielfach hört man heute, die Todesangst sei nicht eigentlich die Angst vor dem Tod, sondern vor dem Sterben. Immanuel Kant sah dagegen die Angst vor dem Tod nicht im «Grauen vor dem Sterben», sondern im «Gedanken gestorben zu sein»<sup>85</sup> das heißt im Gedanken, nicht mehr zu sein. So hat auch kein Verstorbener im Sarg uns jemals gesagt, dass er uns vermisst, er also mehr ist als sein eigenes vergängliches Bild der Leiche. Da das Leben derjenigen, die zurückbleiben, Teil desjenigen Lebens war, das durch den Tod beendet wird, ist auch die in der Sterbebegleitung nicht selten beschworene Ganzheitlichkeit von Leben und Tod bzw. die Konzeption des Todes als «natürlichem» Ende eine Illusion. Menschliches Leben bleibt auch dort, wo es ein hohes Alter erreicht, unabgeschlossen, fragmentarisch, war es doch Teil des Lebens von anderen, denen der Verstorbene genommen wurde. Der Tod ist nicht Vollendung, sondern Abbruch des Lebens, wodurch dieses als Fragment ratifiziert wird.<sup>86</sup> Es ist deshalb fragwürdig, sich mit dem Tod dadurch versöhnen zu wollen, dass man den Tod zu dem von Gott gesetzten natürlichen Ende unseres Lebens erklärt.<sup>87</sup>

Die *ars moriendi* besteht nicht darin, den Tod ganzheitlich zu erklären, sondern abschiedlich zu leben, mit der ganzen Trauer, die ein Abschied mit sich bringt. Solange es den Tod gibt, hat Thomas von Aquin einmal gesagt, könne der Mensch nicht wahrhaft glücklich sein.<sup>88</sup> Der Gedanke des Todes, sei es der Tod des anderen oder der eigene Tod, wirft einen Schatten über unser Leben, den der eine stärker, der andere weniger stark empfindet. Damit die über unserem Leben liegende Dunkelheit nicht zur Verzweiflung führt, müssen wir schon im Leben lernen, immer wieder Abschied zu nehmen.<sup>89</sup> Wer aber rettet schließlich das sterbliche Leben in seiner körperlichen und seelischen Gebrechlichkeit und Verwundbarkeit, wenn es durch den Tod beendet wird und es am Ende keine menschliche Erinnerung mehr gibt, die es festhalten könnte?

Sollte der Tod nicht mehr sein als der Umschlag vom Antlitz zur Maske, wäre der Verstorbene nur das vergängliche Bild seiner Leiche, dann erübrigte sich die Frage nach einem «drüben» (*ekei*) jenseits des Todes.<sup>90</sup> Bedeutung und Identität des Verstorbenen würden dann allein von der menschlichen Erinnerung garantiert. Menschen aber sterben und mit ihnen ihre Erinnerungen. Die Identität des Verstorbenen über den Tod hinaus kann allein jene Wirklichkeit garantieren, die wir Gott nennen. Deshalb ist auch ein «Adieu» am Ende sinnlos, wenn es nicht ein «A dieu» sein kann.<sup>91</sup> Hier ist der Ort, wo die christliche Hoffnung auf Auferweckung der Toten ihre Bedeutung gewinnt. In der Auferweckung des Gekreuzigten und Begrabenen hat Gott den Tod verwandelt, weil er ihm jenen unerträglichen Schrecken nahm, endgültiges, unwiderrufliches Ende zu sein. Die Aufer-

weckung Jesu aber zeigt, dass sich die christliche Auferstehungshoffnung auf die Rettung des ganzen menschlichen Lebens in seiner körperlichen Verwundbarkeit und Gebrechlichkeit bezieht.

Soll diese Hoffnung dem sterblichen Leben dienlich sein, muss es einen Unterschied für das Leben selbst machen, ob wir annehmen, dass der Abschied, den der Tod von uns fordert, ins Nichts führt, oder ob wir glauben, dass wir durch den Tod hindurch zu Gott gelangen. Für den Christen, der mit dieser Hoffnung lebt, kommt am Ende alles darauf an, ob im Sterben der Glaube trägt, dass Gott, der uns geschaffen und beim Namen gerufen hat, uns auch im Tod und darüber hinaus die Treue hält. Christlich sterben heißt mit Christus sterben, wie wir auch mit ihm gelebt haben. Denn «leben wir, so leben wir dem Herrn; sterben wir, so sterben wir dem Herrn, darum ob wir leben oder sterben – wir gehören dem Herrn» (Röm 14,8). So kann der Abschied, den der Tod von uns fordert, in Hingabe und Übergewinnung an Gott vollzogen werden, im Glauben daran, dass der auferweckte Gekreuzigte der «Anführer des Lebens» (Apg 3,15) ist, der zu uns sagt: «Ich bin die Auferstehung und das Leben. Wer an mich glaubt, wird leben, auch wenn er stirbt» (Joh 11,25). Im Vertrauen auf dieses Wort wird unser Freundeskreis unter den Toten mit der Zeitspanne unseres Lebens immer größer, nicht allein in der vom Vergessen bedrohten menschlichen Erinnerung, sondern weil in Christus Lebende und Verstorbene miteinander verbunden sind.

#### ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> EMANUEL LÉVINAS, *Gott, der Tod und die Zeit*, hg. von Peter Engelmann, Wien 1996, 21.
- <sup>2</sup> HANS BELTING, *Aus dem Schatten des Todes. Bild und Körper in den Anfängen*, in: *Der Tod in den Weltkulturen und Weltreligionen*, hg. von Constantin von Barloewen, München 1996, 94.
- <sup>3</sup> HANS BELTING, *Bild-Anthropologie. Entwürfe für eine Bildwissenschaft*, München 2002, 145.
- <sup>4</sup> Vgl. THOMAS MACHO, *Tod und Trauer im kulturwissenschaftlichen Vergleich*, in: JAN ASSMANN, *Der Tod als Thema der Kulturtheorie*, Frankfurt/Main 2000, 99f.
- <sup>5</sup> Vgl. HANS-GEORG GADAMER, *Gespräche auf Capri Februar 1994*, in: *Die Religion*, hg. von Jacques Derrida und Gianni Vattimo, Frankfurt/Main 2001, 240–251, hier 245f.
- <sup>6</sup> Vgl. THOMAS MACHO, *Todesmetaphern. Zur Logik der Grenzerfahrung*, Frankfurt/Main 1987.
- <sup>7</sup> Wegen ihrer prinzipiellen Zeichengebundenheit hat man die menschliche Kultur mit Hilfe eines allgemeinen Symbolbegriffs zu verstehen gesucht. Vgl. ERNST CASSIRER, *Philosophie der symbolischen Formen*, 3 Bde., Darmstadt 1964; DERS., *Was ist der Mensch? Versuch einer Philosophie der menschlichen Kultur*, Stuttgart 1960.
- <sup>8</sup> Dem Historiker PHILIPPE ARIÈS verdanken wir eine große «Geschichte des Todes», in der er die Todesbilder der großen Epochen beschreibt, gelegentlich mit einem Hang zu romantisierenden Idealisierungen des Sterbens. Zutreffend analysiert er die moderne Einstellung, den ins Gegenteil verkehrten Tod. Charakteristisch ist für Ariès die Privatisierung, Medikalisierung und Evakuierung des Sterbens in den Kliniken und Sterbehäusern. Vgl. PHILIPPE ARIÈS, *Geschichte des Todes*. Aus dem Franz. von Hans Horst Henschen, München 1997.
- <sup>9</sup> Für ARMIN NASSEHI gehört die gesellschaftliche Verdrängung des Todes (nicht des Sterbens, das sich ja nicht verdrängen lässt, da es nicht ignoriert werden kann) zur Grundverfassung der modernen

Gesellschaft, die für ihn mit der Privatisierung des Problems der menschlichen Endlichkeit und der Sterblichkeit zusammenhängt (ARMIN NASSEHI – GEORG WEBER, *Tod, Modernität und Gesellschaft. Entwurf einer Theorie der Todesverdrängung*, Opladen 1989; KLAUS FELDMANN, *Tod und Gesellschaft. Eine soziologische Betrachtung von Sterben und Tod*, Frankfurt/Main 1990; DERS., *Sterben und Tod. Sozialwissenschaftliche Theorien und Forschungsergebnisse*, Opladen 1997). – Soziologen wie ALOIS HAHN und WERNER FUCHS haben diese These als konservative Kulturkritik und christliche Apologetik zurückgewiesen und dem Christentum eine Verdrängung des Todes vorgeworfen, weil es mit seinem Auferstehungsglauben die Endgültigkeit des Todes negiere. Vgl. ALOIS HAHN, *Einstellungen zum Tod und ihre soziale Bedingtheit*, Stuttgart 1968; WERNER FUCHS, *Todesbilder in der modernen Gesellschaft*, Frankfurt/Main 1973.

<sup>10</sup> Vgl. WALTER SCHULZ, *Wandlungen der Einstellung zum Tod*, in: *Der Mensch und sein Tod*, hg. von Johannes Schwartländer, Göttingen 1967, 99: «Die Welt der Natur, die mechanisch, physiologisch und biologisch erforscht werden kann, ist die wahre Welt. Und von diesem Ansatz her ist klar: Der Tod ist der natürliche Tod des Ablebens – und nicht mehr und nicht weniger».

<sup>11</sup> Vgl. LUDWIG FEUERBACH, *Todesgedanken*, in: DERS., *Sämtliche Werke*. Neu hg. von Wilhelm Bolin. Bd. 1. *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*, Stuttgart-Bad Cannstadt <sup>2</sup>1960, 1–90. – FUCHS unterscheidet zwischen archaischen, magisch-religiösen und modern-rationalen Todesbildern und vertritt die These vom natürlichen Tod, sowohl als aufgeklärtes Wissen wie als gesellschaftliche Utopie, in welcher der Tod als biologisches Lebensende bei einem erfüllten Leben angenommen werden könne. Dabei erläutert Fuchs den Begriff des natürlichen Todes wie folgt: «Tod kommt aus natürlichen Ursachen, bedeutet Aufhören der biologischen Lebensprozesse, mit denen als ihrer Voraussetzung alle anderen Lebensprozesse gleichfalls enden. Was bleibt, ist ein Ding, die Leiche» (vgl. *Todesbilder in der modernen Gesellschaft*, 71).

<sup>12</sup> Vgl. GEORG SCHERER, *Das Problem des Todes in der Philosophie*, Darmstadt 1988, 20; HELMUT HOPING, *Die Negativität des Todes. Zur philosophisch-theologischen Kritik der Vorstellung vom natürlichen Tod*, in: *ThGl* 86 (1996) 296–312, hier 292f.

<sup>13</sup> Wie Heidegger vertritt EUGEN FINK die These, dass die Metaphysik den Tod begrifflich nicht zu fassen vermag. Nach Fink entzieht sich der Tod letztlich jeder ontologischen Sprache, da es im Seienden nicht jenes Nichts schlechthin gibt, das uns mit dem Tod bevorsteht. Vgl. *Metaphysik und Tod*, Stuttgart-Berlin-Köln Mainz 1969.

<sup>14</sup> Die schwierige erkenntnistheoretische Frage, wie der Tod ursprünglich von uns erfahren wird, als der eigene bevorstehende Tod oder der Tod des Anderen, muss hier ausgespart bleiben.

<sup>15</sup> Vgl. MARTIN HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen <sup>16</sup>1986, 243f.

<sup>16</sup> Ebd. 244.

<sup>17</sup> Ebd. 234.245.

<sup>18</sup> Ebd. 250.

<sup>19</sup> Ebd. 259.

<sup>20</sup> Ebd. 262.

<sup>21</sup> Ebd.

<sup>22</sup> Ebd.

<sup>23</sup> Ebd. 263.

<sup>24</sup> EMMANUEL LÉVINAS, *Die Zeit und der Andere*. Übersetzt und mit einem Nachwort versehen von Ludwig Wenzler, Hamburg 1984, 44.

<sup>25</sup> Vgl. ebd. 43.

<sup>26</sup> Vgl. ebd. 43.47.

<sup>27</sup> LÉVINAS, *Gott, der Tod und die Zeit*, 53.

<sup>28</sup> Ebd.

<sup>29</sup> Ebd.

<sup>30</sup> Ebd. 24.

<sup>31</sup> Ebd. 18f.

<sup>32</sup> Ebd. 81.

<sup>33</sup> Ebd. 82.

<sup>34</sup> Ebd. 83.

- <sup>35</sup> HANS EBELING hat in diesem Zusammenhang von einer «Inversion der Thanatologie» gesprochen. Vgl. Philosophische Thanatologie seit Heidegger, in: *Der Tod in der Moderne*, hg. Hans Ebeling, Königstein/Ts. 1979, 12–14.
- <sup>36</sup> Vgl. MICHAEL THEUNISSEN, *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt/Main 1999, 197–217.
- <sup>37</sup> Vgl. ebd. 211–213; WALTER SCHULZ, *Ich und Welt. Philosophie der Subjektivität*, Pfullingen 1979, 84.
- <sup>38</sup> Vgl. LÉVINAS, *Gott, der Tod und die Zeit*, 42.
- <sup>39</sup> Vgl. KARL RAHNER, *Zur Theologie des Todes. Mit einem Exkurs über das Martyrium (QD 2)*, Freiburg 1958.
- <sup>40</sup> Vgl. ebd. 17–26.
- <sup>41</sup> Vgl. KARL RAHNER, *Das christliche Sterben*, in: *MySal V* (1976), 477–479.
- <sup>42</sup> RAHNER, *Zur Theologie des Todes*, 36.
- <sup>43</sup> Vgl. ebd. 38.
- <sup>44</sup> Vgl. KARL RAHNER, *Zur Theologie des Todes*, in: *Schriften zur Theologie X* (1972) 181–199, hier 193–199.
- <sup>45</sup> Von der philosophisch problematischen These, der Tod stelle eine Freiheitstat dar, geht auch EVA-MARIA FABER aus. Vgl. *Das Ende, das ein Anfang ist. Zur Deutung des Todes als Verendgültigung des Lebens*, in: *ThPh 76* (2001) 238–252.
- <sup>46</sup> Vgl. JEAN-PAUL SARTRE, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Hamburg 1962, 686–689.
- <sup>47</sup> Vgl. ebd. 681.
- <sup>48</sup> Vgl. WOLFHART PANNENBERG, *Tod und Auferstehung in der Sicht christlicher Dogmatik*, in: *Grundfragen systematischer Theologie*, Bd. 2, Göttingen 1980, 146–158, hier 155; DERS., *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983, 136; DERS., *Systematische Theologie*, Bd. 2, Göttingen 1991, 312f; *Systematische Theologie*, Bd. 3, Göttingen 1993, 601.
- <sup>49</sup> EBERHARD JÜNGEL, *Tod*, Stuttgart <sup>5</sup>1993, 139.
- <sup>50</sup> Ebd. 140.
- <sup>51</sup> Vgl. ebd. 152.
- <sup>52</sup> Vgl. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, Bd. 3, 617f.
- <sup>53</sup> PETER NEYSTERS – KARL HEINZ SCHMITT, *Denn sie werden getröstet werden. Das Hausbuch zu Leid und Trauer, Sterben und Tod*, München 1993, 136.
- <sup>54</sup> Vgl. THOMAS METZINGER, *Bewußtsein. Beiträge aus der Gegenwartsphilosophie*, Paderborn <sup>3</sup>1996; DERS., *Neural correlates of consciousness. Empirical and conceptual questions*, Cambridge Mass. 2000; DANIEL CLEMENT DENNETT, *Philosophie des menschlichen Bewusstseins. Aus dem Amerikanischen von Franz W. Wuketits*, Hamburg 1994; DERS., *Spielarten des Geistes: Wie erkennen wir die Welt? Ein neues Verständnis des Bewußtseins*, München 1999; JOHN BICKLE, *Philosophy and neuroscience. A ruthlessly reductive account*, Boston 2003; GERHARD ROTH, *Das Gehirn und seine Wirklichkeit*, Frankfurt/Main <sup>3</sup>1999; DERS., *Aus der Sicht des Gehirns*, Frankfurt/Main 2003; HANS FLOHR, *Die Realisierung von Bewusstseinszuständen*, in: *Naturalisierung des Geistes – Sprachlosigkeit der Theologie? Die Mind-Brain-Debatte und das christliche Menschenbild (QD 205)*, hg. von Peter Neuner, Freiburg–Basel–Wien 2003, 43–56.
- <sup>55</sup> Vgl. GERD HAEFFNER, *Vom Unzerstörbaren im Menschen. Versuch einer philosophischen Annäherung an ein problematisch gewordenes Theologoumenon*, in: *Seele. Problembegriff christlicher Eschatologie (QD 106)*, Freiburg–Basel–Wien 1986, 159–179. S. auch den Briefwechsel zwischen Haeffner und Gisbert Greshake im Anhang (ebd. 180–191). – *Zur Abwendung von der «Ganztodtheorie» und Wiederentdeckung der «Seele» in der evangelischen Theologie* vgl. EBERHARD STOCK, *Die Bedeutung des Seelenbegriffs für eine christliche Eschatologie. Theologische Erwägungen angesichts der modernen Bewusstseinsforschung*, in: *Glaube und Denken. Jahrbuch der Karl-Heim-Gesellschaft 8* (1995) 95–120; CHRISTIAN HENNING, *Wirklich ganz tot? Neue Gedanken zur Unsterblichkeit der Seele vor dem Hintergrund der Ganztodtheorie*, in: *NZSTh 43* (2001) 236–252; WOLF KRÖTKE, *Das menschliche Eschaton. Zur anthropologischen Dimension der Eschatologie*, in: *Die Zukunft der Erlösung. Zur neueren Diskussion um die Eschatologie*, hg. von K. Stock, Gütersloh 1994, 132–146.

<sup>56</sup> Vgl. GIBBERT GRESHAKE – GERHARD LOHFINK, *Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit* (QD 71), Freiburg-Basel-Wien <sup>3</sup>1978; GIBBERT GRESHAKE – JACOB KREMER, *Resurrectio mortuorum. Zum theologischen Verständnis leiblicher Auferweckung*, Darmstadt 1986; WOLFGANG BEINERT, *Tod und jenseits des Todes*, Regensburg 2000, 108–111; ULRICH LÜKE, «Als Anfang schuf Gott ...» *Bio-Theologie. Zeit – Evolution – Hominisation*, Paderborn-München-Wien-Zürich 1997, bes. 69–108; Auferstehung am Jüngsten Tag als Auferstehung im Tod, in: StZ 216 (1998) 45–54. – Da LÜKE eine entmaterialisierte Leiblichkeit, wie sie mit der Leib-Körper-Differenzierung bei Greshake u.a. verbunden ist, ablehnt, spricht er zwar nicht von verinnerlichter Leiblichkeit, wohl aber vom Geschichtsbezug der den Tod überdauernden Seele. Vgl. LÜKE, *Auferstehung am Jüngsten Tag als Auferstehung im Tod*, 49.52f.

<sup>57</sup> JOSEPH RATZINGER, *Einführung in das Christentum*, München 2000 (Neuausgabe) 334.

<sup>58</sup> Vgl. dagegen meine zunächst vorsichtige positive Beurteilung des Modells einer Auferweckung im Tod (vgl. HOPING, *Die Negativität des Todes*, 302), die ich so nicht mehr aufrechterhalten kann.

<sup>59</sup> Zur Phänomenologie des Leibes vgl. BERNHARD WALDENFELS, *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, Frankfurt/Main 2000.

<sup>60</sup> Die Glaubenskongregation hat in ihrem Schreiben «Über einige Fragen der Eschatologie» vom 17. Mai 1979 das Modell einer Auferweckung im Tod u.a. mit dem Argument zurückgewiesen, dass alle Vorstellungen abzulehnen sind, die nicht mit der kirchlichen Sterbe- und Begräbnisliturgie vereinbar sind. Vgl. DH 4654.

<sup>61</sup> Vgl. unten IV. *Begraben auf Hoffnung hin*.

<sup>62</sup> Vgl. CHRISTOPH SCHÖNBORN, «Auferstehung des Fleisches» im Glauben der Kirche, in: IkaZ 19 (1990) 13–29, hier 22–25; von evangelischer Seite CHRISTIAN HERRMANN, *Unsterblichkeit der Seele durch Auferstehung. Studien zu den anthropologischen Implikationen der Eschatologie*, Göttingen 1997, 176f. – LÜKE versucht einem Geist-Materie-Dualismus dadurch zu entgehen, dass er eine Vollendung der Materie insgesamt annimmt, welche die Materialität des menschlichen Leichnams einschließt. Vgl. LÜKE, *Auferstehung am Jüngsten Tag als Auferstehung im Tod*, 53f.

<sup>63</sup> Vgl. LÜKE, *Auferstehung am Jüngsten Tag als Auferstehung im Tod*, 54; BEINERT, *Tod und jenseits des Todes*, 109. – Anders als LÜKE, der ausgehend vom Zeitbegriff der modernen Physik, die keine Zeit ohne Materie kennt, eine «zeitlose Identität» von individueller und allgemeiner Vollendung postuliert (vgl. *Auferstehung am Jüngsten Tag als Auferstehung im Tod*, 54), unterscheidet Greshake zwischen individueller und allgemeiner Vollendung: Jene, die im Tod auferweckt werden zu ewigem Leben, «warten» auf die Vollendung der anderen. Vgl. dazu u.a. GIBBERT GRESHAKE, *Auferstehung der Toten. Ein Beitrag zur gegenwärtigen theologischen Diskussion über die Zukunft der Geschichte*, Essen 1969, sowie DERS., *Auferstehung im Tod. Ein parteischer Rückblick*, in: ThPh 73 (1998) 538–557.

<sup>64</sup> Aus zeittheologischen Gründen wenden sich auch WOLFHART PANNENBERG, *Systematische Theologie*, Bd. 3, Göttingen 1993, 598–625, und JÜRGEN MOLTSMANN, *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*, München 1995, 126f gegen eine zeitlose Identität von individueller und allgemeiner Vollendung.

<sup>65</sup> Vgl. *Ordo exsequiarum. Editio typica (Rituale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum)*, Vatican 1969, Praenotanda n. 10.

<sup>66</sup> LÉVINAS, *Gott, der Tod und die Zeit*, 94.

<sup>67</sup> Ich orientiere mich im Folgenden am Modellbuch der römischen Begräbnisliturgie, da im deutschen Ritualfaszikel «Die Begräbnisfeier» die Identität des Verstorbenen in der Schwebe bleibt. Vgl. Die kirchliche Begräbnisfeier in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebiets, hg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz und des Bischofs von Luxemburg, Einsiedeln u.a. 1972.

<sup>68</sup> Zur kirchlichen Begräbnisliturgie HANS HOLLERWEGER, *Die erneuerte Begräbnisfeier*, in: LJ 24 (1974) 13–30; RAINER KACZYNSKI, *Sterbe- und Begräbnisliturgie*, in: *Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft*, Teil 8: Sakramentliche Feiern II, hg. von Hans Bernhard Meyer, Regensburg 1984, 191–232; ALBERT GERHARDS, *Eschatologische Vorstellungen und Modelle in der Totenliturgie*, in: *Die größere Hoffnung der Christen. Eschatologische Vorstellungen im Wandel* (QD 127), hg. von Albert Gerhards, Freiburg-Basel-Wien 1990, 147–158; WINFRIED HAUNERLAND, *Die kirchliche Begräbnisfeier. Aktuelle Herausforderungen für ein liturgisches*

Buch, in: *HID* 55 (2001) 167-176; ALBERT GERHARDS – BENEDIKT KRANEMANN, *Christliche Begräbnisliturgie und säkulare Gesellschaft*, Leipzig 2002.

<sup>69</sup> Vgl. *Ordo exsequiarum*, Praenotanda n. 10.

<sup>70</sup> *Ordo exsequiarum*, n. 46.

<sup>71</sup> Ebd. n. 47.

<sup>72</sup> Ebd. n. 48.

<sup>73</sup> Ebd. n. 50.

<sup>74</sup> Vgl. THOMAS A. LOTZ, Ein Körper verschwindet. Zur Wahrnehmung der kirchlichen Bestattung, in: *PTH* 86 (1997) 392-410, hier 405: Die Bestattung «inszeniert den Verlust, indem die Leiche entweder als Inhalt einer Urne ihr Körperschema völlig verloren hat oder aber als Inhalt eines Sarges so in den Erdboden eingelassen wird, dass ihre körperliche Präsenz von nun an ausgeschlossen ist.»

<sup>75</sup> Vgl. GERHARD SCHMIED, Die Sterbe- und Totenliturgie nach dem II. Vaticanum. Anmerkungen eines Soziologen, in: *Im Angesicht des Todes. Ein interdisziplinäres Kolloquium*. Bd. 1, hg. von Hansjakob Becker u. a., St. Ottilien 1987, 181-205, hier 194; LOTZ, Ein Körper verschwindet, 410.

<sup>76</sup> Vgl. JÜRGEN BÄRSCH, Die nachkonziliare Begräbnisliturgie, in: *Christliche Begräbnisliturgie und säkulare Gesellschaft*, 68.

<sup>77</sup> *Ordo exsequiarum*, n. 55.

<sup>78</sup> Vgl. Die Begräbnisfeier, 67.

<sup>79</sup> Vgl. *Collectio Rituum ad instar appendicis Ritualis Romani pro omnibus germaniae dioecibus*, Regensburg <sup>5</sup>1060, 109-132. So lautet der Beginn der *Oratio* nach dem *Pater noster*, bevor der Sarg inzenziert und in die Erde gegeben wird: «O Gott, dem alles lebt, und dem unser Leib, wenn er stirbt, nicht verlorengeht, sondern zu Größerem sich wandelt, wir flehen dich an und bitten dich» (128f).

<sup>80</sup> Vgl. Die Begräbnisfeier, 67.

<sup>81</sup> Ebd.

<sup>82</sup> Ebd. – Nach dem Einsenken des Sarges in das Grab kann der Priester ein Kreuz in die Erde stecken. Dazu spricht er: «Das Zeichen unserer Hoffnung, das Kreuz unseres Herrn Jesus Christus, sei aufgerichtet über deinem Grab. Der Friede sei mit dir.» Mit dem Kreuz wird das Zeichen unserer Hoffnung über dem Grab des Verstorbenen errichtet. Jesus Christus, der Gekreuzigte, für den das Kreuz steht, hat den Tod überwunden und ist auferweckt worden zu ewigem Leben. Wird kein Kreuz in die Erde gesteckt, dann macht der Priester über das Grab das Kreuzzeichen und spricht: «Im Kreuz unseres Herrn Jesus Christus ist Auferstehung und Heil. Der Friede sei mit dir.»

<sup>83</sup> Vgl. JOSEPH RATZINGER, *Eschatologie – Tod und ewiges Leben* (KKD 9), Regensburg <sup>6</sup>1990, 217.

<sup>84</sup> Vgl. HAEFFNER, *Vom Unzerstörbaren im Menschen*, 161.

<sup>85</sup> IMMANUEL KANT, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (AA, Bd. 7), Berlin 1917, 167. – Kant schreibt diesen Satz MICHEL DE MONTAIGNE zu, bei dem er sich so aber nicht findet. Vgl. *Essais* I, 19, Zürich 1992, 103-135; *Essais* II, 13, Zürich, 385-398.

<sup>86</sup> Vgl. HENNING LUTHER, *Leben als Fragment*, in: *WzM* 34 (1991) 262-273, hier 268; DERS., *Tod als Praxis. Die Toten als Herausforderung kirchlichen Handelns. Eine Rede*, in: *ZThK* 88 (1991) 407-426, hier 410f.

<sup>87</sup> Vgl. ULRICH H.J. KÖRTNER, *Bedenken, daß wir sterben müssen. Sterben und Tod in Theologie und medizinischer Ethik*, München 1996, 28.

<sup>88</sup> Vgl. *ScG* III, c.48: «Homo naturaliter refugit mortem, et tristatur de ipsa: non solum ut nunc, cum eam sentit, eam refugiens, sed etiam cum eam recogitat. Hoc autem quod non moriatur, homo non potest assequi in hac vita. Non est igitur possibile quod homo in hac vita sit felix.»

<sup>89</sup> Zur Frage der «*Ars moriendi*» vgl. *Ars moriendi. Erwägungen zur Kunst des Sterbens* (QD 118), hg. von Harald Wagner, Freiburg-Basel-Wien 1989.

<sup>90</sup> Vgl. PLATON, *Phaidon* 64a.

<sup>91</sup> So FRANZ GEORG FRIEMEL, *Die Toten begraben – Pastoralsoziologische Überlegungen*, in: *ThPrQ* 136 (1988) 326-334, hier 330. – Den Anklang an das «*A dieu*» im «*Adieu*» hat JACQUES DERRIDA in den Mittelpunkt seiner Rede beim Begräbnis von Emmanuel Lévinas gestellt. Vgl. *Adieu. Nachruf auf Emmanuel Lévinas*, München-Wien 1999, 9-30. – Zu Derridas Todesverständnis vgl. DERS., *Aporien. Sterben – Auf die «Grenze der Wahrheit» gefaßt sein*, München 1998.

ALOIS M. HAAS · UTTIKON

## EINÜBUNG INS STERBEN IN TEXT UND BILD

Wir haben heute wie in keiner andern Zivilisationsphase wieder Sinn für Bilder. Seit den Achtzigerjahren sind Bilder unübersehbar nobilitiert worden und «zu einem kulturellen Paradigma aufgerückt, dessen Signale auch in einer entfernteren und weiteren Öffentlichkeit bemerkt werden».<sup>1</sup> Mit einem gewissen Recht hat man kritisch von einer von den maschinellen Bildern ausgehenden «Ikonomanie» gesprochen, die den Menschen infantilisiert und in eine orale Phase zurückfallen lässt, die darin besteht, «die liquiden Informationsprodukte nur noch zu schlucken».<sup>2</sup> Im Zusammenhang mit diesem durchaus ambivalenten Interesse konnte sich der das einfache Bild übersteigende komplexe Bezug zwischen Bild und Wort, die ja *beide* eminenten Informationsträger sind, als ein Thema artikulieren, das auch im geschichtlichen Rückblick spannungsvolle Momente präsentiert. Dabei erweist sich die Kombination Bild-Wort als eine bedeutende Vorstufe des späteren Abtauschs der «Ideologie» durch die «Imagologie»<sup>3</sup>, die Sprache nicht überflüssig zu machen vermag, sie aber in ihrer Flexibilität doch einzuschränken und zu gefährden droht.

Naturgemäß kommen in einer Kulturgeschichte des Wort-Bild-Bezugs jenen Themen Vorrang zu, die – in Form beredter Allegorien – einen nicht leicht entschlüsselbaren, ansonsten nur höchst abstrakt bezeichnbaren Tatbestand – Affekte von Zu- und Abneigung, von Liebe und Hass und deren Bändigung (in den Tugenden beispielsweise) – adäquat zu benennen versuchen. Die rational entschlüsselbare Allegorie teilt sich dabei auf in Bild- und Sprachbereich, so dass Walter Benjamins Vermutung Recht bekommt, wonach «Allegorie das einzige und gewaltige Divertissement [ist], das da dem Melancholiker sich bietet»<sup>4</sup>, weil in jedem Fall die «hochfahrende Ostentation, mit welcher der banale Gegenstand aus der Tiefe der Allegorie hervorzustossen scheint, bald seinem trostlosen Alltagsantlitz den Platz [räumt]»<sup>5</sup>. Der Umgang mit der Allegorie hat etwas unabweisbar Melancho-

*ALOIS M. HAAS, geb. 1934 in Zürich; Studium der Germanistik, Philosophie und Geschichte in Zürich, Berlin, Paris, München. 1974-1999 Professor für dt. Literaturgeschichte von den Anfängen bis 1700 in Zürich. Dr. theol. h.c. der Universität Fribourg i.Ü.; 1989-2000 Ehrenpräsident der Schweizerischen Paracelsus-Gesellschaft.*

liches darin, dass sie im Vorschein ihrer Bildlichkeit mehr verspricht, als sie zu halten fähig ist. Es ist von daher klar, dass so etwas wie Sterben und Tod, die in einer schwer deutbaren Weise immer *anwesend abwesend* sind, für die Allegorisierung besonders geeignet sind.<sup>6</sup> Als im Leben unabänderlich *abwesender* ruft der Tod nach einer verdeutlichenden bildlichen Allegorisierung, als allzeit in Fremderfahrung (am Sterben nahestehender Menschen) *anwesender* verlangt er nach (sprachlicher) Sinndeutung.<sup>7</sup>

Diesen Bedürfnissen Rechnung tragend entwickelte sich seit dem 14. und 15. Jahrhundert eine literarische Form, die in Text und Bild eine Vorstellung über das richtige Sterben zu vermitteln versuchte.<sup>8</sup> Vehikel dieser «Kunst des Sterbens» waren nicht allzu umfängliche Schriften, in denen dem Priester eine Anleitung über die kirchliche Vorstellung von einem «richtigen» Sterben gegeben wurde. Diese Kunst des Sterbens versuchte auf eine didaktische Art und Weise zu zeigen, wie ein Stadtbürger des späten Mittelalters angemessen und im Rahmen bürgerlicher Pflichterfüllung zu sterben hatte. Das Ergebnis war eine mit Bildern garnierte und verdeutlichte literarische Darstellungsform – *Ars moriendi* genannt –, in der das vorbildliche, aber gefährdete Sterben eines städtischen Notablen in Form eines eigentlichen Rituals<sup>9</sup> – als «rite de passage» – nach seinen wesentlichen Momenten in 11 Bildern und begleitendem Text vorgestellt wurde.<sup>10</sup> Das 11 Holzschnitte und 13 Seiten Text umfassende Blockbuch aus den Jahren 1460/65 – seine Abfassung ist nach den neuesten Forschungen in die Mitte des 15. Jahrhunderts anzusetzen<sup>11</sup> – erlangte europäische Verbreitung. Bis ins 16. Jahrhundert hatte es seinen Weg vom Mittel- oder Niederrhein über die Niederlande und Deutschland nach Frankreich, Spanien, England und Italien genommen, so dass es in vorreformatorischer Zeit zu den verbreitetsten Andachtsbüchern gehörte,<sup>12</sup> also nicht mehr bloß als Anweisung für den Priester, wie er sich angemessen am Totenbett zu verhalten hat, verstanden wurde. Die «*Ars moriendi*» war zu einem Betrachtungsbuch über den jedem Menschen abgeforderten Tod geworden, ein nachhaltiges *memento mori* des vorreformatorischen Bürgertums.

Bild und Text stellen die fünf Anfechtungen des Teufels in der Todesstunde dar: die Versuchung zum Unglauben, zur Verzweiflung, zur Ungeduld, zur eitlen Ruhmsucht und zum Geiz. Diesen fünf Anfechtungen stehen ebensoviele gute Einsprechungen des Engels gegenüber, so dass der Todkranke im *dramatischen* Konflikt zwischen guten und bösen Einflüsterungen steht. Gegenüber früheren ähnlich gelagerten *Artes moriendi* ist es diese rhetorische Theatralisierung des Übergangsritus des Sterbens, die hier neu ist und in der Stilisierung von Pro und Contra-Formeln die Entscheidungssituation des Sterbenden verschärft. Gezielt wird mit dieser konfrontierenden Abwägung zweier Haltungen dem Sterben gegenüber – die eine als Ergebung in den göttlichen Willen, die andere als Auflehnung dagegen –



Master E.S., *Ars Moriendi*  
©Ashmolean-Museum, Oxford

sicherlich auf eine innere Umkehr des sterbenden Sünders. Ein innerliches Drama wird in den assistierenden Gestalten von Gott selber (in Vater und Sohn), der Gottesmutter Maria, Engeln, Teufeln, Heiligen (z.B. dem Hl. Petrus), weltlichem und geistlichem Sterbepersonal stark dramatisiert, emotionalisiert (so z.B. auf Bild 5, wenn der Sterbende wegen der teuflischen Einflüsterung *Ecce quantam penam pateris* [Schau, was für eine Qual du erleiden wirst!] in höchster Erregung einem Anwesenden einen Fußtritt versetzt und die Magd alle Gefässe fallen lässt) und so veräußerlicht. Auf Spruchbändern werden Einzelheiten aus dem Begleittext dramatisch appliziert. So spricht zum Beispiel in dem der Versuchung gegen den Glauben gewidmeten Bild ein links oben in der Luft hängender Teufel *«Infernus fractus est»* (Die Hölle ist zerstört [nach Christi Höllenfahrt]), um dem Sterbenden den Glauben an die Existenz einer Hölle zu nehmen. Nur lose damit verbunden sagt ein auf gleicher Höhe wie der Sterbende sitzender Teufel *«Fac sicut pagani»* (Mache es wie die Heiden), indem er auf ein Kö-

nigspaar, das vor einer Bildsäule kniet, und eine Gruppe von drei Männern, wahrscheinlich Juden, weist. Ein weiterer Teufel mit Vogelschnabel rechts unten fordert den Sterbenden mit den Worten *Interficias te ipsum* (Töte dich selbst!), indem er auf einen jungen Mann deutet, der sich eben die Kehle aufschlitzen will. Neben dem Jüngling steht eine junge Frau (nur mit einem Lendenschurz bekleidet), die eine Rute und eine Peitsche in Händen hält; ihr Sinn ist aus dem Text verständlich: Dieses Bild ist ein Beispiel für die *indiscreta penitentia* (maßlose Selbstdisziplinierung), die vom Teufel empfohlen wird. Links über dem Kopf des Sterbenden versucht ihm ein vierter Teufel durch Hochziehen des Bettlakens den Anblick von Gottvater, Gottes Sohn und der Gottesmutter Maria zu verbergen.

Drei Dinge sind an dieser Darstellungsform auffällig.<sup>13</sup> Zunächst die Haltung des Sterbenden selbst. An ihm wird die Kontingenz des Lebens darin deutlich, dass er vor dem Tod mit äußerst geschwächtem Körper daliegt, stumm, mit minimaler Gestik und abwartend, wie sich sein Schicksal entscheiden wird. Von seinem gelebten Leben ist an ihm nichts mehr sichtbar. Er ist passiver Teilnehmer am Kampf zwischen Engeln und Teufeln; sie sprechen, sie handeln und kämpfen. Von ihm ist bloß Zustimmung zur einen oder andern Partei gefordert. Damit enthüllt sich ein religiöses Verständnis des Todes: Er besteht in nichts anderem als in einem Kampf zwischen zwei übernatürlichen Gruppen, in dem der Sterbende bloß die Qual der Wahl hat. Der zweite Punkt ist der große Abwesende in dieser dramatischen Situation, der Tod selbst. Er, der im 14. und 15. Jahrhundert nahezu überall sichtbar anwesend war, wird hier als allegorische Figur nicht genutzt. Der Sinn ist wohl der, dass es sich hier wirklich um die Kunst, richtig zu sterben, und nicht um eine predigthafte Mahnung an die Todverfallenheit alles Geschaffenen geht. Der Tod hat mit dem, was in der Agonie des Christen zu geschehen hat, nichts zu tun, denn er ist zu diesem Zeitpunkt, da es um das ewige Heil geht, schon der Besiegte. Um so schärfer kann der Kampf zwischen den Höllen- und Himmelsboten konturiert sein. Und da wird dann – ein dritter Punkt – die eigentliche Stärke des Bildverfahrens sichtbar: Während der Begleittext eine eher spannungslose Mischung aus Evangelienworten und Zitaten aus dem Heiligen Gregor, dem Heiligen Bernhard und aus Jean Gerson (der in seinem *Opus tripartitum* von 1403 die Grundlage für die *Ars moriendi* gelegt hatte) darstellt, bekommt die bildliche Darstellung unerhörtes Gewicht. Gefordert sind die Sinne und die Vorstellungskraft. Man kann geradezu vermuten, dass im Moment, da die kirchlichen Lehrargumente immer öfter zu versagen drohen, die *Emotionen* angesichts der übernatürlichen Welt überzeugender werden. Dass die meditativen Vermögen durch die sinnlich imaginierende Phantasie überwunden werden, wird deutlich im Gewicht der schrecklich und grotesk ausgestatteten Dämonen. Sie vor allem präsentieren die rhetorisch kraftvollen Argumente,

indem sie mit ihrem Aussehen und ihren Kurzbotschaften für die Hölle werben.



Master E.S., *Ars Moriendi*  
© Ashmolean-Museum, Oxford

Die *Ars moriendi* – insbesondere in ihrer Bild-Text-Variante – ist sicherlich ein Endprodukt mittelalterlicher Thanatologie. Sie suggeriert dem spätmittelalterlichen Bürger die Möglichkeit eines «gezähmten Todes» (Philippe Ariès), der ihn nicht wie ein Dieb in der Nacht von hinten plötzlich überfällt, sondern der im Zeichen des göttlichen Erbarmens steht, mit dem mit einiger Gewissheit zu rechnen ist. Der Christ ist im Moment, da er stirbt, allemal ein Sünder. Das Heil des Menschen ist kein Problem des Lebens, sondern des Sterbens (*salus hominis in fine consistit*, das ist die Devise dieses Menschen, der mit den irdischen Realitäten allerlei Kompromisse einzugehen bereit ist). Dies ist genau der Punkt, den die frühmittelalterlichen Prediger den (jungen) Menschen einzuhammern versuchen: Glaubst nicht, dass ihr euren Tod am Ende eures Lebens bewältigen könnt, denkt jetzt schon an ihn, beginnt lebend zu sterben! Genau die gegenteilige Haltung

wird in diesem das mittelalterliche Denken resignativ besiegelnden Blockbuch sehr augenfällig sichtbar: Die religiöse Entscheidung ist eine Entscheidung am Ende des irdischen Lebens; sie ist im Blick auf die Bereitwilligkeit der göttlichen Barmherzigkeit positiv kalkulierbar, auch wenn die dämonische Welt noch so gefährlich in der letzten Stunde präsent ist.<sup>14</sup> Es ist dies die Resignation des bürgerlichen Menschen, die mit der Reformation andern christlich geprägten Sichten aufs Sterben weichen wird. Seit 1500 nehmen die Ausgaben der Bilder-*Ars* auffällig ab.

#### ANMERKUNGEN / LITERATUR

- <sup>1</sup> Gottfried Boehm, Die Bilderfrage, in: ders. (Hrsg.), Was ist ein Bild?, München 1994, 325.
- <sup>2</sup> Birgit Richard, Todesbilder. Kunst Subkultur Medien, München 1995, 23f.; mit Verweis auf Vilém Flusser, Ins Universum der technischen Bilder, Göttingen 3. Auflage 1990, 12f. und Günther Anders, Die Antiquiertheit des Menschen, 2 Bände, München 1961, I, 196; II, 51ff. In einem Essay von 1956 (Ikonomanie, in: W. Kemp [Hrsg.], Theorie der Fotografie 1945-1980, Bd. III, München 1983, 108-113) wird der Ausdruck «Ikonomanie» geschaffen.
- <sup>3</sup> Uwe Pörksen, Weltmarkt der Bilder. Eine Philosophie der Visiotype, Stuttgart 1997, 224f.
- <sup>4</sup> Walter Benjamin, Ursprung des deutschen Trauerspiels, revidierte Ausgabe besorgt von R. Tiedemann, Frankfurt a.M. 1963, 207.
- <sup>5</sup> Ebd.
- <sup>6</sup> Paul Ludwig Landsberg, Die Erfahrung des Todes. Nachwort von Arnold Metzger, Frankfurt a.M. 1973, 14, 23 und öfter. Vgl. auch Eduard Zwierlein, Die Idee einer philosophischen Anthropologie bei Paul Ludwig Landsberg. Zur Frage nach dem Wesen des Menschen zwischen Selbstauffassung und Selbstgestaltung, Würzburg 1989, 77-94.
- <sup>7</sup> Auch Jacques Derrida, Apories. Mourir – s'attendre aux «limites de la vérité», Paris 1996, 48ff., versucht in einer neuen Lektüre von Heideggers «Sein und Zeit» die (Un-)Möglichkeit eines Redens von *meinem* Tod deutlich zu machen.
- <sup>8</sup> Die Literatur zu dieser Thematik findet sich zusammengestellt in: Alois M. Haas, Heinrich Seuses Sterbekunst, in: ders., Kunst rechter Gelassenheit. Themen und Schwerpunkte von Heinrich Seuses Mystik, 2. und durchgesehene Aufl., Bern u.a. 1996, 223-245.
- <sup>9</sup> Wolfgang Braungart, Ritual und Literatur, Tübingen 1996, 164.
- <sup>10</sup> *Ars moriendi*. Editio princeps. Photographisches Facsimile des Unicum im Besitze von T.O. Weigel in Leipzig 1869.
- <sup>11</sup> Nigel F. Palmer, *Ars moriendi* und Totentanz: Zur Verbildlichung des Todes im Spätmittelalter. Mit einer Bibliographie zur «*Ars moriendi*», in: A. Borst u.a. (Hrsg.), Tod im Mittelalter, Konstanz 1993, 313-334, hier 321-325.
- <sup>12</sup> Vgl. dazu Franz Falk, Die deutschen Sterbebüchlein von der ältesten Zeit des Buchdruckes bis zum Jahre 1520, Köln 1890, Neudruck: Amsterdam 1969, 1-7; Sister Mary Catharine O'Connor, *The Art of Dying Well*, New York 1942; Rainer Rudolf, *Ars Moriendi*. Von der Kunst des heilsamen Lebens und Sterbens, Köln u.a. 1957, 69-74; Alberto Tenenti, La vie et la mort à travers l'art du XV<sup>e</sup> siècle, L'Harmattan 1983, 57-64.
- <sup>13</sup> Zum folgenden vgl. die wichtigen Hinweise bei Tenenti (wie Anm. 12), 58-61.
- <sup>14</sup> R. Romano/A. Tenenti, Die Grundlegung der modernen Welt. Spätmittelalter, Renaissance, Reformation, Frankfurt a.M. 1967, 100f.: «...diesen einzigen Akt echter Sühne und Angst nach

einem Leben, das unbewusst von den Verpflichtungen und eigentlichen Aufgaben des Christen ganz oder teilweise entbunden war. So befasste sich der Gläubige immer mehr mit dem Übergang von einer zur andern Welt und immer weniger mit dem moralischen Band, das sie beide hätte umschließen müssen und das allein ihre Gegenüberstellung rechtfertigen konnte.

In diesem Punkt beobachtet man innerhalb des Kollektivempfindens und bei der es leitenden Hierarchie einen deutlichen Niedergang der Geistigkeit. Der Klerus wurde sich dieser allgemeinen Entartung der religiösen Anschauungen auch in seinen besten Vertretern kaum bewußt. Wie bei so vielen anderen Aspekten der Frömmigkeit ermutigte er diese Tendenz (und folgte ihr), die aus dem Tode den entscheidenden Augenblick des christlichen Lebens machte, ohne zu merken, daß dies zu riskanten Folgen führen musste und geradezu zu einem Mittel werden konnte, sich vom Christentum zu entfernen. Denn wenn die Religion und die Kirche am Ende dem Menschen vor allem auf seinem Weg zum überirdischen Leben hilfreich beistehen, wenn die religiösen Praktiken und der Kult in der Garantie eines guten Todes gipfeln mussten, wurde das ethische Engagement des Christen um seinen schöpferischen und dynamischen Gehalt gebracht, und das tägliche Leben verlor seine unerlässliche geistige Spannung. Je mehr der Glaube aufhörte, Quelle und Antrieb für die unaufhörliche Verwirklichung der evangelischen Werte zu sein, je mehr er sich mit einer äußeren Frömmigkeit begnügte und sich in eine moralisch beinahe passive Zuversicht auf einen guten Tod verwandelte, desto mehr verrieten die religiösen Anschauungen ihre wesentliche Funktion und passten sich grundlegend jenen Verwaltungsformen an, die sich in der kirchlichen Organisation mittlerweile eingebürgert hatten. Die Art von »geistlicher« Führung, die der Klerus geschaffen hatte, äußerte sich zwischen dem 14. und 15. Jahrhundert besonders in der Kodifizierung und dem allmählichen Sich-Durchsetzen der Ohrenbeichte. Eine so vollendete Herrschaftsform, die diese soziale Gruppe damit erreicht hatte, bewirkte zweifellos, dass der Klerus wenn auch unabsichtlich, nicht für eine Korrektur und Klarstellung der erwähnten Tendenzen im Kollektivempfinden eintrat. Dieses geriet jedoch aufgrund seiner Beschaffenheit unbewusst in ein umfassendes äußeres Abhängigkeitsverhältnis. Denn eine so verstandene Religion musste zu Passivität und geistiger Unmündigkeit führen. Die Abneigung der mystischen Strömungen gegen diese Frömmigkeitstendenzen erscheint wohl gerechtfertigt; ebenso die Reaktion derer, die, wie die Humanisten, auf einem andern Gebiet des abendländischen Kulturerbes einen Grund für ein aktives Leben suchten, oder jener, die unter dem Vorwand einer Reform die religiösen Anschauungen in Aufruhr brachten und versuchten, dem Christentum eine neue Struktur zu geben...

All diese Schriftsteller gaben, anstatt die Intuition des deutschen Mystikers Seuse aufzugreifen, der aus dem Gedanken an den Tod einen der geheimen Zugänge zum inneren Leben gemacht hatte, eine Anleitung für ein gutes Sterben, verfassten dazu Gebete, beschrieben die Versuchungen, denen der Gläubige widerstehen, und die Art, auf die er sie überwinden muss. Aber der Tod wurde vor allem als das zentrale Geschehen im Leben des Christen hingestellt, als der für das Heil allein entscheidende Augenblick und allmählich als Wegweiser und mahnender Führer für das Handeln. Man hob also die Zugehörigkeit der zu rettenden Seele zum Jenseits hervor, schränkte jedoch die Bedeutung ihrer irdischen Aufgaben und das Wesentliche an ihrem täglichen Engagement eindeutig ein. So blieb das brennende Verlangen nach persönlichem Heil, das die lebendigste Seite der damaligen Religiosität bildete, im Bereich der kollektiven Frömmigkeit ungestillt. Nachdem er Praktiken und Formeln vorgeschrieben hatte, kam der Klerus diesem Verlangen mit scheinbar asketischen, in Wirklichkeit aber schlaffen Formulierungen nach, in rein pädagogischer und mahnender Form, die die Lebenskraft der religiösen Anschauungen verdorren ließ, anstatt sie zu beleben. Indem sie das Empfinden des Gläubigen auf das Drama seiner Agonie lenkte und es zur Betrachtung des Todes anleitete, konnte die Kirche gewiß nicht behaupten, die Sitten der Gläubigen zu heben oder ihnen einen mächtigen moralischen Elan zu geben. Da der Klerus selber all dessen unfähig war, gab er sich mit einem impliziten Kompromiss zufrieden: der Christ sollte ruhig auf mancherlei Art irdisch gesinnt leben und sich ganz normal um seine weltlichen Probleme kümmern, wenn er sich nur daran erinnerte, dass ihm das Jenseits bevorstand, und wenn er nur in Voraussicht dessen eine gewisse Menge von Verdiensten erwarb. Ein guter Tod würde dann ein übriges tun. Die Kirche würde seine irdischen Reste christlich bestatten, und Gott ließe ihn dann, vielleicht nach einigen Schwierigkeiten, in sein Paradies ein» (S. 102).

Überblick über die frühen *Artes moriendi*-Werke

- Cyprian (3. Jh.): De mortalitate.
- Ambrosius (†397): De morte.
- Peregrinus: Speculum virginum (um 1100).
- Anselm von Canterbury (†1109): Admonitio morienti et de peccatis suis nimium formidanti.
- Rupert von Deutz (†1129): De meditatione mortis.
- Bernhard von Clairvaux (†1153): Epistola 105.
- Hildegard von Bingen (†1179): Traktat über den Tod.
- Innozenz III. (†1216): De quattuor doloribus quos mali patiuntur in morte, in: De contemptu mundi.
- Berthold von Regensburg (†1272): Predigt «Von den drîn lâgen».
- Speculum mortis (13. Jh., anonym).
- Bonaventura (†1274): Soliloquia de quatuor mentalibus exercitiis.
- Laurent d'Orléans O.P. (†1302): Somme le roi, 4. Teil.
  
- Heinrich Seuse O.P. (†1361): Büchlein der ewigen Weisheit, Kap. 21: Wie man sol lernen sterben, und wie ein unbereiter tovt geschaffen ist (1328-1330). Lat. Fassung im «Horologium Sapientiae», II/2: Die scientia utilissima homini mortali, quae est scire mori (1333/34).
  
- Marquard von Lindau O.F.M. (†1392): wie man sol lernen sterben, in: Das Buch der zehn Gebote (1483).
  
- Johannes Gerson (†1429): De arte moriendi (= 3. Teil des *Opus tripartitum*, 1403), deutsche Übersetzung 1418/19, 1423.
- Johannes von Mies: Tractatus de bono ordine moriendi (1407).
- Johannes von Kastl (†1426): Scire bene moriendi (1410).
- Speculum artis bene moriendi, anonym (2. Viertel 15. Jh.).
- Bilder-Ars (um 1450) (= Ars moriendi der fünf Anfechtungen).
- Johannes von Aurbauch: Directorium pro instructione sacerdotum...
- Johannes Nider von Isny (†1438): Dispositorium moriendi.
- Thomas Peuntner (†1439): Kunst des heilsamen Sterbens.
- Heinrich von Krain (†1456): Dispositorium moriendi.
- Bernhard von Waging (†1472): Tractatus per modum sermonis de securo moriendi (1484).
- Wolfgang Kydrer (†1487): Tractatus per modum sermonis de securo moriendi (1484).
- Tractatus dispositivus seu praeparatorius ad mortem, anonym (1485).
- Leonhard von Burghausen: Tractatus de cura infirmorum et morentium (1490).
- De visitatione infirmorum, anonym.
- Schickung zu sterben..., anonym.
- Jakob von Jüterborg, Kart. (†1465): Sterbebüchlein (um 1450).
- Dispositiones et conditiones moribundorum, anonym.
  
- Johannes Geiler von Kaysersberg (†1510): Wie man sich halten soll bei einem sterbenden Menschen (1482). Dreieckicht Spiegel (= *Opus tripartitum* von Gerson). Sermones prestantissimi (1496). Ein ABC wie man sich schicken soll zu einem kostlichen seligen Tod (Auszug aus Jüterborg, 1497). Von den Früchten des Wolsterbens (1520).

- Ein erschrockenliche Klag eins weltlich sterbenden und do gegen ein trostung eines seligen menschen uß der heiligen Geschryfft nützlich gezogen (1497, im 1. Teil nach *Seuse*).
- Nikolaus Krumpach: Ain gute ler, wie man sich zu dem tod soll schicken vnd bereiten (um 1500).
- Ain schöne ordnung, wie man sich zu dem tod schicken und beriten sol (15. Jh., anonym).
- The Craft for to dye.
- Art bien vivre et bien mourir.

CHRISTIAN HERMES · TÜBINGEN

## WIE NACH DEM TOD FRAGEN?

*Eine philosophische Meditation*

*über die Frage nach dem Tod und ihre un-mögliche Beantwortung*

### *I. Nach dem Tod fragen*

Was können wir eigentlich vom Tod wissen und von dem, was im Tod oder jenseits des Sterbens geschieht?<sup>1</sup> Wie kommen wir gar darauf, den tod-sicheren Tod durch Vorstellungen zu relativieren, die eine wie auch immer gedachte Weiterexistenz annehmen? Die Frage nach dem Tod des Menschen ist nicht nur eine der zentralen Fragen, sondern im Kontext einer «abendländischen» Denktradition *ex negativo* die Grundfrage philosophischer Reflexion des Menschen über sich selbst, wenn «Tod» als die Vernichtung und Negation dessen verstanden wird, was den Menschen als Menschen wesentlich ausmacht. Der Tod ist nicht nur ein physisches Übel unter anderen, sondern bedeutet eine prinzipielle Infragestellung des Menschseins, personaler Identität und Sozialität, sowie der Sinnhaftigkeit individueller, sozialer und kollektiver menschlicher Existenz. Wenn auch dahingestellt bleiben kann, ob die Gräber, wie Feuerbach behauptet hat, die Geburtsstätten der Götter sind, so ist jedenfalls Schopenhauer zuzustimmen, wenn er sie zur Geburtsstätte der Philosophen erklärt.<sup>2</sup>

Zumal in einem christlichen und theologischen Kontext trägt die Philosophie hinsichtlich aller Antworten auf die Frage nach dem Tod zunächst nicht mehr bei als fundamentale Anfragen und Zweifel. In der Perspektive des atheistischen Existenzialismus, die in dieser Hinsicht paradigmatisch für das philosophische Denken des letzten Jahrhunderts stehen kann, kommt jegliche Behauptung von Sinn angesichts des Todes bzw. von Sinn über den Tod hinaus geradezu einem «philosophischen Selbstmord» gleich. Wie Albert Camus in der Tradition der Religionskritik seit dem 19. Jahrhundert formulierte, erscheint es unmöglich und unmenschlich, dass die Vernunft «einen Grund zur Hoffnung in dem findet, was sie hilflos macht».<sup>3</sup>

*CHRISTIAN HERMES, geb. 1970, Studium der Kath. Theologie und der Philosophie in Tübingen und Paris. 1997-2001 Persönlicher Referent der Bischöfe Walter Kasper und Gebhard Fürst. Priesterweihe 2003. Derzeit Doktorand im Fach Kirchenrecht an der Kath.-Theol. Fakultät Tübingen und Pfarrvikar in St. Petrus Tübingen-Lustnau.*

Welchen Sinn sollte der Tod haben? «Christus, der ist mein Leben, Sterben ist mein Gewinn»<sup>4</sup> – diese einst geschätzte Sterbeweise geht heute Christen welcher Konfession auch immer nicht mehr so leicht über die Lippen. Von allen metaphysischen Gewinn- und Sinnmöglichkeiten abgesehen, ist selbst die Möglichkeit fraglich, dass der Tod *für* einen anderen – das «aktive» Opfer (engl. als «sacrifice») – den Gewinn von Sinn bewirkt. Der Tod als Opfer des Lebens, die moralische Geste des Martyriums, erscheint durch seine fundamentalistisch-ideologische Pervertierung und Instrumentalisierung entwertet. Gibt es nicht nur noch «passive» Opfer («victims»)? Ein positiver «Gewinn» des Sterbens macht heute einem säkularen Denken keinen Sinn mehr (allenfalls der negative: nicht mehr leben zu müssen, erlöst zu werden, wie ihn die Freitod- und Euthanasiebewegung propagiert).

Aus Sicht der Philosophie stehen Theologie und kirchliche Verkündigung im Verdacht, immer schon zu schnell mit dem Tod fertig zu sein. Ideologische Vereinfachung und mangelnde Reflexion kann in der praktischen Seelsorge zu schamlos-frommer Geschwätzigkeit führen oder aufgrund einer falsch verstandenen anthropologischen Drehung zu einer therapeutischen Reduktion der eigenen Botschaft, wobei Ersteres heute seltener, Letzteres dafür häufiger geworden zu sein scheint, jenes eher eine «konservative», dieses eine «progressive» Versuchung darstellt. Dabei ist die Frage nach dem Tod im wahrsten Sinn des Wortes der «crucial point» aller Theologie und aller gläubigen Existenz, die sich auf den Gekreuzigten und Auferstandenen beruft, die «Christus, und zwar als den Gekreuzigten» (1 Kor 1,23) verkündet und dem Tod entgegenschleudert: «Tod, wo ist dein Sieg? Tod, wo ist dein Stachel?» (1 Kor 15,55) Paulus paraphrasierend könnte man sagen: Ohne eine glaubwürdige Theologie von Tod und Auferstehung ist «unsere Verkündigung leer und leer euer Glaube» (1 Kor 15,13f.). Nicht falsch, sondern leer.

In der Reflexion auf den Tod zeigt sich deshalb die Spannung zwischen Philosophie und Theologie bzw. kirchlicher Verkündigung. Die katholische Theologie weiß sich zwar auf die philosophische Perspektive als «locus theologicus» verwiesen, behält sich jedoch auch eine kritische Abgrenzung vor, wo die *ancilla* die Erwartungen nicht oder nur zum Teil erfüllt.<sup>5</sup> Es ist davon auszugehen, dass dies – zumindest *prima vista* – beim Thema Tod der Fall ist. Und doch muss man anmerken, dass nicht immer und überall «falsche Bescheidenheit» am Werk ist, wenn das philosophische Denken heute weniger «endgültige Antworten» gibt als die Theologie (oder die Philosophie früherer Zeit) gegeben haben oder auch heute erwarten. Wenn umgekehrt die Theologie sich neu der Frage nach dem «Tod des Menschen» und dem «Tod Gottes» stellt oder ihr eigenes Sprechen und Wissen im Rückgriff auf die Tradition der «Negativen Theologie» problematisiert, liegen darin zukunftsweisende Perspektiven für einen heraus-

fordernden und fruchtbaren Dialog. Umgekehrt weiß auch die Philosophie um ihre Geschichte und ihr Geschick: Bei der Frage nach dem Tod ist die Verflechtung zwischen philosophischem und theologischem Denken in der abendländischen metaphysischen Tradition unübersehbar. Es gilt deshalb auch für die Philosophie gerade angesichts der sogenannten «Rückkehr der Religion» anzuerkennen, dass es ihr schlechterdings unmöglich ist, ihre metaphysisch-christliche, christlich-metaphysische Tradition «loszuwerden» – eine Unmöglichkeit, die aber zugleich ihre Möglichkeit als Philosophie eröffnet.<sup>6</sup>

Es ist nicht zu übersehen, – auch wenn dies nicht unser Thema sein kann – dass der Tod in unseren individualisierten Gesellschaften, in der tradierte und sozial verbindliche symbolische Formen im Umgang mit dem Tod ausfallen, auf gewisse Weise stumm und dumm geworden ist. Denn abgesehen von jenen regelmäßig in Umfragen geäußerten oberflächlichen und diffusen Empfindungen fällt unserer Gesellschaft zum Thema Tod nichts Substantielles mehr ein. Sprachlosigkeit herrscht deshalb auch, «wenn es soweit ist», wenn der Tod – der eigene oder der eines nahestehenden Menschen – einen unausweichlich betrifft. Der Wachstumsmarkt «thanatologischer» und «thanatopraktischer» Dienstleistungen ist ebenso wie die mediale Dauerpräsenz des Todes dafür eher als Symptom denn als Gegenargument zu sehen. Der Tod und die Toten werden individuell und gesellschaftlich verdrängt, anonymisiert, zynisch oder resignativ hingenommen, medizinisch-naturalistisch reduziert, religiös-fundamentalistisch ideologisiert oder in eine «politische Ökonomie» integriert. Man fühlt sich an den Psalmvers erinnert, wonach der «Mensch in Pracht, doch ohne Einsicht dem Vieh gleiche, «das stumm gemacht wird» (Ps 49,21). Welche «Einsicht» lässt sich nun jenseits der «Pracht» der Ideologie gewinnen, in der der Mensch stumm gemacht wird?

Der französische Soziologe und Philosoph J. Baudrillard hat behauptet, unsere ganze Kultur sei «nichts anderes als eine immense Anstrengung, Leben und Tod voneinander zu trennen und die Ambivalenz des Todes zum Vorteile der Reproduktion des Lebens als Wert und der Zeit als allgemeinem Äquivalent zu bannen. Den Tod abschaffen, das ist unser sich in alle Richtungen verzweigendes Phantasma: Überleben und Ewigkeit in den Religionen, Wahrheit in der Wissenschaft, sowie Produktivität und Akkumulation in der Ökonomie».<sup>7</sup> Ist die Religion tatsächlich Teil dieser «immensen Anstrengung»? Selbstverständlich, mag man aus der Sicht der Religionskritik, -psychologie und -soziologie antworten. Andererseits gibt es zu denken, wenn sowohl Papst Johannes Paul II. als auch der kirchlich ganz und gar unverdächtige Baudrillard die heutige Kultur gerade in ihrer Todesverdrängung als eine «Kultur des Todes» charakterisiert haben – und zwar lange vor dem 11. September 2001.<sup>8</sup> Ist dies nur ein kultur-

pessimistischer Reflex christlichen und «linken» Denkens auf die Fraglichkeit nicht nur transzendenter, sondern auch weltimmanenter Utopien?

Es scheint notwendig, dass die Stimmen Sokrates' und Jesu, dass Philosophie *und* Theologie bezüglich der Frage nach dem Tod nicht verstummen – denn welche anderen Stimmen verfügen über jene «Vollmacht», die Faktizität des Faktischen diskursiv zu transzendieren?<sup>9</sup>

## II. Was können wir eigentlich über den Tod wissen?

Auszugehen ist zunächst von einer prinzipiellen Aporie des Todes. Seine Unzugänglichkeit und Unvorstellbarkeit gründet nicht nur in der trivialen Tatsache, dass kein lebender Mensch Auskunft davon geben kann, wie es ist, tot zu sein. In der Folge neuzeitlicher und moderner Subjekt-Philosophie besteht vielmehr ein grundlegendes erkenntnistheoretisches Problem, das Kant so formulierte: Die «subjektive Bedingung aller unserer möglichen Erfahrung [ist] das Leben [...]. Der Tod des Menschen ist das Ende aller Erfahrung [...].»<sup>10</sup> Wenn etwa – mit Wittgenstein – die Welt, meine Welt, alles das ist, was für mich «der Fall ist» und wenn ich meine Welt *bin*, dann gilt: «Der Tod ist kein Ereignis des Lebens. Den Tod erlebt man nicht.» Die Welt ändert sich nicht beim Tod, sondern «hört auf». <sup>11</sup> Der Tod ist dem Denken und Erkennen unzugänglich, wenn «Tod» genau den Zustand bezeichnet, in dem nicht irgendein Erkenntnisgegenstand, dem sich das Subjekt zuwendet, sondern das Subjekt der Erkenntnis selbst *vernichtet* wird. Es ist schlechterdings unmöglich, eine Erkenntnis von der Wirklichkeit einer möglichen Nichtexistenz jenes Subjekts zu haben, was Bedingung jeglicher Erkenntnis ist. Hatte also Epikur recht, wenn man sein berühmtes Diktum anachronistisch nicht nur hinsichtlich des organischen Lebens, sondern hinsichtlich des erkennenden Subjektes liest: «Das angeblich schaurigste aller Übel also, der Tod, hat für uns keine Bedeutung; denn solange wir noch da sind, ist der Tod nicht da, stellt sich aber der Tod ein, so sind wir nicht mehr da»?<sup>12</sup>

Die Aussage «Ich kann es mir nicht vorstellen, tot (bzw. nicht) zu sein» ist nicht nur eine Befindlichkeitsäußerung, sondern eine grundlegende erkenntnistheoretische Einsicht, die sich mit der Erfahrung, dass Menschen sterben, und der moralischen Gewissheit der eigenen Endlichkeit verbindet. Der eigene Tod ist uns je nur als Möglichkeit vorstellbar, nicht aber als Wirklichkeit, sowohl seiner Faktizität als auch seiner Qualität nach. Selbstverständlich kann es Phantasien des (eigenen) Todes geben: Suizidgedanken, die Übung der *meditatio mortis*, Todesahnungen und Nahtoderlebnisse. Man kann es sich vorstellen, wie Menschen um einen trauern, wie die eigene Beerdigung verläuft, wie die Welt ohne einen sein wird usw. Es handelt sich dabei freilich um Phantasmata, bei denen – wie es schon in

der Stoa gebräuchlich war – die eigene Person gleichsam verdoppelt wird und in dieser Vergegenständlichung (als wortwörtlich «toter Gegenstand») beobachtet wird. Denkbar und vorstellbar ist ebenso wenig der Tod eines anderen Menschen. Nicht nur Kinder fragen angesichts eines toten Menschen intuitiv, «wo» dieser Mensch nun sei – auch wenn die Leiche vor ihnen liegt. Es ist evident, dass dem, was tot daliegend erkennbar ist, im Vergleich zum lebendigen Menschen «etwas» fehlt. Dieses «Etwas» ist auch noch – in der Sprache klassischer Metaphysik – das Wesentliche, nämlich das, was ihn für uns unverwechselbar zu dem macht, der er ist bzw. war. Erkennbar – und auch naturwissenschaftlich erklärbar – scheint gerade das am Tod zu sein, was eigentlich nicht unser Problem ist. Umgekehrt ist es gerade das eigentlich Problematische, was sich unserer objektivierenden Erkenntnis aus prinzipiellen Gründen entzieht. Ist es überhaupt «etwas», was dem Toten an sich selbst fehlt? Kann eine substantialistische oder auch eine relationale Ontologie dem beikommen?

Den Tod als Undenkbares zu bestimmen hängt allerdings bereits mit der vorausgesetzten Todesdefinition zusammen. Die Bestimmung *Tod als vollständige Vernichtung* des Subjekts bzw. der Person erscheint uns für die philosophische Überlegung grundlegend, weil sie eine theoretisch notwendige Extremposition markiert. Diese ist philosophiegeschichtlich keineswegs die herrschende Meinung. Von ihr aus lässt sich aber fragen, ob die historisch prominenteren Todeskonzepte das Problem des Todes überhaupt gelöst, oder nicht vielmehr lediglich undefiniert – und damit die theoretische Aporie des Todes eingestanden – haben. Denkbar und begreifbar wird der Tod nämlich, sofern er nicht als vollständige Vernichtung, sondern als «Teiltod» innerhalb eines Identitätskontinuums gedacht wird. Bei der für uns dominanten platonischen, frühjüdischen und dann christlichen Vorstellung einer unsterblichen oder jedenfalls *über den leiblichen Tod hinaus* existierenden Seele liegt die Annahme zugrunde, dass «nur» die empirisch erfahrbare «Hülle» des Körpers tot sei, während die Seele sich als Substanz des Menschen und Identitätsprinzip im Tod vom Körper trenne. Damit wird eine Dichotomie von Körper und Seele angenommen, in der mit «Körper» Begriffe wie Materie, Akzidentalität, Sinnlichkeit, Vergänglichkeit, Passivität mit «Geist» bzw. «Seele» aber Form, Substanz, Ewigkeit bzw. Unsterblichkeit und Aktivität assoziiert und einerseits der «Körper» als «Träger», «Hülle» oder gar «Grab», andererseits «Geist» bzw. «Seele» als prioritärer «Kern» und «Inneres» metaphorisiert werden.

Wenn Tod aber nur noch als «Trennung der Seele vom Leib» bestimmt wird – welchen Sinn hat der Begriff dann noch? Wie, wenn nicht im Begriff des Todes, ist die unabweisbare Frage nach der Möglichkeit des eigenen Nichtseins bzw. der eigenen Vernichtung thematisiert? Wer eine unsterbliche Seele behauptet, hat die Frage nach dem «leiblichen Tod» beantwortet

– dafür aber zwei weitere aufgeworfen: nämlich die nach der Begründung für die Annahme einer «unsterblichen Seele» (deren Existenz ja alles andere als evident ist)<sup>13</sup> sowie die nach der Qualität jenes «zweiten Todes», des «geistigen Todes».<sup>14</sup>

Angesichts der These von der philosophischen Undenkbarkeit des Todes und von der Bestreitung eines «Wissens» über ihn stellt sich die Frage nach dem Status des humanwissenschaftlichen Wissens über den Tod des Menschen. In der Nachfolge der Theologen und Philosophen scheinen heute die Humanwissenschaftler und Mediziner genau über den Tod Bescheid zu wissen. Nachdem mit dem Bedeutungsverlust von Theologie und Philosophie im Blick auf die Frage nach dem Tod des Menschen in der Moderne eine Aufwertung der «positiven» Empirie einherging, gilt es als Commonsense, dass *vorgängig* zu jeglichen subjektiven, weltanschaulichen oder gar religiösen «Deutungen» – also «rein wissenschaftlich» – der Tod eine biologische Tatsache sei. Dem ist zu entgegenen, dass selbstverständlich jedes naturwissenschaftliche Wissen über den Tod auf umfangreichen philosophischen Voraussetzungen beruht. Ein Mediziner kann wohl den Tod eines Menschen diagnostizieren anhand bestimmter, objektiv prüfbarer Kriterien. Diese Kriterien aber setzen einen *Begriff* davon voraus, was überhaupt ein Mensch ist, und welche Voraussetzungen gegeben sein müssen, damit die Aussage «Dieser Mensch ist tot» für zutreffend gehalten wird. Dieser Begriff aber resultiert aus (subjektiven oder konventionellen) philosophischen Einsichten, religiösen oder weltanschaulichen Überzeugungen oder was auch immer, nur nicht aus naturwissenschaftlichen Erkenntnissen.<sup>15</sup>

Es ist das Verdienst M. Foucaults, nicht nur das «Erscheinen» des Menschen als Gegenstand der «sciences humaines» in der Moderne, sondern ebenfalls seine Problematik als «empirisch-transzendente Dublette» rekonstruiert zu haben.<sup>16</sup> Welche Qualität hat das «objektive» Wissen über «den Menschen», wenn er von sich das erkennt, was bereits alle seine Erkenntnis bedingt? Seine Rede von der «Erfindung» bzw. vom «Tod des Menschen» – das berühmte Ende von «Les mots et les choses»: der Mensch werde verschwinden wie ein Gesicht im Sand, das von den Wellen des Meeres ausgelöscht wird – wurde missverstanden, als ob es z.B. um das Ende der Menschheit gehe. Tatsächlich ging es Foucault darum aufzuzeigen, dass der Mensch, verstanden als zentrales Subjekt-Objekt einer historischen «Episteme», nämlich der Moderne, verschwinden würde, sobald diese historische «Ordnung des Wissens» sich verändern würde.<sup>17</sup> «Die große Flut», die den Menschen als geschlossenes, mit sich identisches Cogito der philosophischen Moderne wie auch als objektivierbaren, wissenschaftlich begreiflichen Gegenstand der empirischen Humanwissenschaften unterläuft, ist das Andere, Nichtidentische, Nichteinholbare, Unbewusste des Lebens, Sprechens und Handelns – schließlich auch der Tod, der die

Identität des «Cogito» in Frage stellt: «Kann ich sagen, dass ich jenes Leben bin, das ich in der Tiefe meiner selbst spüre, das mich aber gleichzeitig einhüllt durch die gewaltige Zeit, die es mit sich vorwärts schiebt und die mich einen Augenblick lang oben auf ihren Kamm auftauchen lässt, aber auch durch die unmittelbar drohende Zeit, die mir meinen Tod vorschreibt? Ich kann sagen, dass ich das bin und dass ich das alles nicht bin. Das Cogito führt nicht zu einer Bestätigung des Seins, sondern es eröffnet den Weg zu einer ganzen Reihe von Fragen, wo es sich um die Frage des Seins handelt.»<sup>18</sup>

### III. Wer fragt nach wessen Tod?

Die erkenntnistheoretische Frage Kants auf den Tod angewendet führt das neuzeitliche und moderne Denken in eine aporetische Situation, die man pointiert so beschreiben könnte: *si enim comprehendis, non est mors* – Sobald man den Tod begriffen hat, hat man nicht den Tod begriffen. So tun, als wisse man über den Tod im allgemeinen und besonderen Bescheid, ist – um die Anlehnung an Augustin fortzuführen – nur eine *temeraria scientiae professio*, ein verwegenes Präsentieren von Wissen. Sobald die Philosophie sich aufschwingt, den Tod verstehen und begreifen zu wollen, muss sie dazu ein seiner selbst mächtiges, ja eben auch des Todes mächtiges Subjekt konstruieren, welches sich eben deshalb auch re- und dekonstruieren lässt. Wenn die modernen empirischen Humanwissenschaften den Menschen (und seinen Tod) zu erklären beginnen, so gelingt dies nur in einer abstrahierenden Objektivierung, die als solche schon voraussetzt, was sie eigentlich erst erforschen will.

Aber geht es überhaupt um «den Tod» «des Menschen»? Wer fragt überhaupt nach dem Tod? Geht es nicht vielmehr um *meinen* Tod? Sind wir nicht nur *media vita in morte*, sondern ist der Tod nicht im Innersten des Subjektes selbst? Sehr vereinfacht gesagt ist dem Idealismus und der Romantik ein Verständnis des Todes gemeinsam, das diesen als aktives Ende individueller Endlichkeit, «Aufhebung» in eine unendliche, geistige Allgemeinheit, selbstmächtige und äußerste Tat des Menschen versteht. Selbst die religionskritische, dann atheistische Philosophie geht, wenn sie auch nicht mehr an eine unsterbliche Seele glaubt, von einem übergeordneten Kontinuum der Natur oder der Fortschrittsgeschichte der Menschheit aus, von dem her der Tod nicht als vollkommene Vernichtung der individuellen Person, sondern als bleibende Tat gedacht wird. Noch bevor der Tod in den Kriegen, Pogromen und Völkermorden des zwanzigsten Jahrhunderts in aller Brutalität und Sinnlosigkeit erfahren wurde und auch die ganz und gar diesseitigen Fortschritts- und Heilsutopien enttäuscht waren, wies S. Kierkegaard auf die Problematik der modernen Subjektivität hin, sich selbst nicht begründend einholen zu können, und er hat genau dieses subjekttheoretische Problem als die «Krankheit zum Tode» des Subjektes bezeichnet.<sup>19</sup>

Insofern sich der Mensch, so die These Kierkegaards, zu sich selbst verhält, verhält er sich zu etwas, das selbst Verhältnis und Synthese ist von Unendlichkeit und Endlichkeit, Ewigem und Zeitlichem, Notwendigkeit und Freiheit. Als solches Verhältnis verhält sich das Selbst zu einem anderen seiner selbst; es geht nicht in der Synthese auf, zu der es sich verhält. Die «Krankheit zum Tode» des Subjekts ist nun die Verzweiflung darüber, dass dieses transzendente Verhältnis immer schon gegeben ist, ohne dass das Subjekt es loswerden noch andererseits selbst setzen könnte, das «Missverhältnis in dem Verhältnis einer Synthese, das sich zu sich selbst verhält».<sup>20</sup> «Verzweiflung [ist] die Krankheit zum Tode, dieser qualvolle Widerspruch, diese Krankheit im Selbst, ewig zu sterben, zu sterben und doch nicht zu sterben, den Tod zu sterben.»<sup>21</sup> Der Tod als die Möglichkeit der Vernichtung und äußerste Passivität ist keine aktive Möglichkeit des Selbst, sondern ermöglicht und erzwingt vielmehr das Verhältnis des Selbst: «Von dieser Krankheit erlöst zu werden durch den Tod ist eine Unmöglichkeit, denn die Krankheit und deren Qual – und der Tod ist gerade, nicht sterben zu können.»<sup>22</sup> Das Selbst kann sich weder seiner selbst bemächtigen noch auch sich selbst loswerden – dies ist der «beständig im Leben umgesetzte» Tod, die Krankheit der Existenz zum Tode.

M. Heidegger hat diese Überlegungen in «Sein und Zeit» fortgeführt, indem er das «Vorlaufen zum Tode» als existentialen Vollzug des Daseins herausgestellt hat, das sich in seinem Sein sorgend zu diesem selbst verhält.<sup>23</sup> Vorgängig zu jeder Verallgemeinerung und vorgängig zu einem allgemeinen «der Mensch ist sterblich» oder «man stirbt» bin *ich* es, der ich mich zu meinem Tod verhalte. Das sich um sein Sein sorgende Dasein *fürchtet* den Tod nicht (wie etwas konkret Begegnendes), sondern *ängstigt* sich unbestimmt vor dem *je eigenen* Tode, den es «jeweilig selbst auf sich nehmen muss».<sup>24</sup> Dasein ermöglicht sein Seinkönnen nach Heidegger durch das «Vorlaufen zur Möglichkeit des Nichtseins», zur «Möglichkeit der Unmöglichkeit jedes Verhaltens zu...».<sup>25</sup> Damit ist der Tod «als Ende des Daseins [...] die eigenste, unbezügliche, gewisse und als solche unbestimmte, unüberholbare Möglichkeit des Daseins»<sup>26</sup> – eine Konzeption, die gerade auch in der katholischen Theologie des 20. Jahrhunderts einflussreich wurde.<sup>27</sup>

Gegen Heideggers Verständnis des Todes als «äußerste Möglichkeit des Daseins» – von seinem eigenen Schüler E. Fink als «verhängnisvoller Solipsismus» kritisiert<sup>28</sup> – wandte sich schon in einem frühen Werk «Die Zeit und der Andere» E. Levinas. Der Tod ist für Levinas nicht Ereignis der Freiheit, sondern die unergreifbare und uneinholbare «Unmöglichkeit jeder Möglichkeit». Während bei Heidegger der Tod als «Ereignis der Freiheit» den Horizont des Daseins bildet, behauptet Levinas seine schlichte Nichtthematisierbarkeit und Passivität: «Was entscheidend ist im Nahen des Todes ist dies, dass wir von einem bestimmten Moment an nicht mehr können

können; genau darin verliert das Subjekt seine eigentliche Herrschaft als Subjekt.»<sup>29</sup> Der Tod wird damit zu einem Angelpunkt in Levinas' Kritik der abendländischen Philosophie als einer imperialistischen Beseitigung von Alterität durch das System, insbesondere der neuzeitlichen und modernen Subjektphilosophie als Theorie eines «selbstherrlichen», in sich geschlossenen *Ego cogito*. Das Subjekt, das sich seiner selbst in seinem Sein zu versichern sucht, verfehlt sich, insofern es immer schon einer Alterität unterworfen («*Subjectum, sujet*») ist, die sich jeder ontologischen Objektivierung und Vergegenständlichung entzieht: «Die Intentionalität bewahrt die Identität des Selben, sie bezeichnet ein Denken, das nach seinem Maß denkt, ein Denken, das nach dem Modell der Vergegenwärtigung des Gegebenen strukturiert ist, der noetisch-noematischen Korrelation. Aber das Betroffensein [*l'affection*] durch den Tod ist Affektivität, Passivität, Betroffensein durch das Un-maß, Affektion der Gegenwart durch die Nicht-Gegenwart, intimer als jede Intimität bis zur Spaltung, *a posteriori* älter als jedes *a priori*, unvordenkliche Diachronie, die nicht auf Erfahrung zurückzuführen ist.»<sup>30</sup>

Dem Subjekt, das sich zu seinem Sein verhält und sich in seinem Sein zu erhalten sucht (einschließlich der Möglichkeit, dafür «über Leichen zu gehen»), widerfährt der Tod als Ereignis einer nicht einholbaren, nicht zu begreifenden Andersheit: «Diese Situation, in der das Ereignis einem Subjekt widerfährt, das es nicht übernimmt, einem Subjekt, das hinsichtlich dieses Ereignisses nichts können kann, in der es jedoch gleichwohl auf eine bestimmte Weise diesem Ereignis gegenübersteht, diese Situation ist das Verhältnis zu *dem* anderen [*autrui*], das von Angesicht-zu-Angesicht mit dem anderen, die Begegnung mit dem Antlitz, das zugleich den anderen gibt und entzieht.»<sup>31</sup> Vor aller Objektivierung, Konzeptualisierung des Todes, selbst vor der Frage nach meinem eigenen Tod bin ich konfrontiert mit dem Tod des Anderen, der sterbend aus jeder Beziehung herausfällt, *zerfällt* in einem weit mehr als biologischen Sinn, dessen Gesicht zur Maske wird, der mir kein Zeichen mehr gibt. Der Tod des Anderen, der «mir bedeutet hat» und dem ich verantwortlich gewesen bin, ist deshalb kein empirisches Faktum, dem man sich induktiv zu nähern hätte. Die Begegnung mit dem Anderen als Erfahrung einer vor-ontologischen, ethischen Differenz begründet nach Levinas vielmehr eine unvertretbare Verantwortung, als Begegnung mit dem anderen Menschen in seiner Sterblichkeit sogar eine unbegleichbare Schuld des Überlebenden, wie er in seinen Vorlesungen über den Tod und die Zeit von 1975 herausstellt.<sup>32</sup> Dem sich seines Seins versichernden Subjekt in seiner Furcht um das eigene Sein<sup>33</sup> gebietet der andere Mensch: «Du sollst nicht töten!» bzw. «Du sollst mich in meinem Sterben nicht alleine lassen.» In diesem Sinne begegnet der Tod im widerständigen Gesicht des sterblichen anderen Menschen, «*La mort de l'autre, c'est là la mort première*». – «In dieser unübertragbaren, nicht delegierbaren

Verantwortung wird man man selbst. Ich bin für den Tod des Anderen in einem solchen Maße verantwortlich, dass ich mich in den Tod einbeziehe. [...] (Ich bin für den Anderen verantwortlich, insofern er sterblich ist.) Der Tod des Anderen ist der erste Tod.»<sup>34</sup>

Was können wir über den Tod wissen? Nach wessen Tod fragen wir? Es wurde zu zeigen versucht, inwiefern der Tod kein Gegenstand intentional-begrifflichen Erkennens oder konzeptueller Verallgemeinerung im Sinn der philosophischen oder humanwissenschaftlichen Anthropologie («der Tod des Menschen im allgemeinen») sein kann. In Absetzung zu einem idealistischen Begriff des Todes als äußerste Tat der Person wurde über Kierkegaard und Heidegger das Subjekt bzw. das Dasein als nach seinem je eigenen Tod fragende und sich unter dem Horizont des Todes entwerfende bzw. verfehlende Existenz angesprochen und dem die Kritik Levinas' und seine Konzeption der vor-ontologischen Ethik des Anderen gegenübergestellt. Frage ich nach meinem Tod? Ja, aber zuvor schon hat mich der Tod des Anderen «affiziert» und «infiziert», «identifiziert» und «subjektiviert» mit der Verantwortung für den Anderen in seiner Sterblichkeit.<sup>35</sup>

#### IV. «*Ars moriendi*» als Symbolisierung und Institutionalisierung der Fraglichkeit des Todes

Angesichts des Todes stellt sich nicht nur die Frage nach dem Tod im allgemeinen oder die Frage nach meiner eigenen Sterblichkeit, sondern *prioritär* «stellt mich» der Andere, wenn man Levinas folgen will, in Frage und in Verantwortung, er stellt mich zur Rede – als Überlebenden, als «Hinterbliebenen». Wenn der Dialog von Frage und Antwort abgebrochen ist und der Andere keine Fragen mehr stellt, auf die man antworten könnte, aber auch keine Antworten mehr gibt auf meine Fragen, wird etwas wirklich Schreckliches erfahrbar: der sprachlose Tod in der Unmittelbarkeit seiner obszönen Nähe *ist* eine einzige Frage, eine Provokation, auf die eine «vernünftige», «erschöpfende», «abschließende» Antwort nicht *möglich* ist. Der Tod hinterlässt «Verantwortliche», die nichts mehr rational Sinnvolles sagen oder tun können, die aber zugleich auch nicht nichts sagen und nicht nichts tun können, und die genau um diese Widersprüchlichkeit auch wissen. In dieser «Double-Bind»-Situation kommt ein *anderes* Sprechen und ein *anderes* Handeln ins Spiel, ein Sprechen und Handeln jenseits einer intentionalen, auktorialen Subjektivität und einer rezeptiven Alterität, jenseits der Alternative von Rationalität und Irrationalität: die un-mögliche Antwort ist eine symbolische und institutionale.<sup>36</sup>

Es gilt deshalb, dem «symbolischen Tod» und den «symbolischen Formen» einer *ars moriendi*, einer «Kunst des Sterbens», Aufmerksamkeit zu schenken, die jene institutionalisierten Ensembles von Texten, Gesten, Riten umfasst,

mit denen der Tod und die Fragen nach dem Leben des Toten, nach seiner «Zukunft», nach den Hinterbliebenen, nach Schuld und Sühne, nach Sinn und, ja, auch nach Gott individuell und kollektiv symbolisiert und eine neue Relation zum Toten hergestellt werden. Ohne diese Formen des symbolischen Todes bleiben, wie der slowenische Philosoph und Psychoanalytiker S. Žižek beschrieben hat, die Toten nicht unter der Erde, sondern kehren wieder und suchen die Lebenden heim.<sup>37</sup> Unter der philosophischen Perspektive, die wir hier einnehmen, sollten solche symbolische Formen nicht als Antworten missverstanden werden, die die aporetische Fraglichkeit des Todes in irgendeiner Form erledigen. Damit würden sie Gefähr laufen, ideologisch missverstanden und wohl auch ihrer eigentlich theologischen Pointe beraubt zu werden. Es ist vielmehr anzunehmen, dass die Symbolisierung der un-möglichen Antwort auf die Fraglichkeit des Todes zugleich Symbolisierung der Fraglichkeit des Todes als solcher ist.<sup>38</sup> Es geht noch vor der Frage nach einer Antwort auf die Frage nach dem Tod *zuerst* um die *Ermöglichung der Frage* selbst und um deren intersubjektive *Form*. Damit beginnt unter zeitgenössischen philosophischen Voraussetzungen das Nachdenken über eine *ars moriendi*.

Hier kann ein fruchtbarer Bezug zum Spätwerk M. Foucaults hergestellt werden, das sich mit der Frage nach «Selbsttechniken» und «Existenzkünsten» beschäftigt, die es einem «Subjekt» – in dem oben angedeuteten neuen, wenn man will «post-modernen» Sinn von Subjektivität – ermöglichen, in seiner Sorge um sich selbst als der Sorge um die Wahrheit angesichts der ethischen Alterität des Anderen und innerhalb der Machtdispositive und Herrschaftsstrukturen postmoderner Gesellschaften eine Lebensform zu geben.<sup>39</sup> Die Begriffe der *ars, techne*, «Lebenskunst», «Ästhetik der Existenz» gewinnen weitab von «Lifestyle», Ästhetizismus (etwa im Sinne Kierkegaards) oder dem naiven Missverständnis «postmoderner Beliebigkeit» ein zutiefst ethisches Verständnis, das mit dem traditionellen Bemühen um einen «guten Tod» (und ein dementsprechendes Leben) vereinbar, jedoch gerade auch für eine kritisch-säkulare Vernunft anschlussfähig ist.

Im Kontext katholischer Theologie wäre unter Berücksichtigung der philosophischen Präambula – dies kann hier nur angedeutet werden – ein neues Verständnis der institutionalisierten Riten, Gebete, Liturgien, Texte und Kunstformen, der offiziellen und der Volksfrömmigkeit zu entwickeln, mit denen die katholische Tradition den Tod «umgibt», nicht ohne zugleich auch den systematischen Status dieser symbolischen Formen im Blick auf das *Symbolon* des Glaubens in seiner wissenschaftlichen Diskursform innerhalb der Glaubensgemeinschaft zu reflektieren. Dies wird allerdings kaum gelingen, ohne sich von jenem metaphysisch-hermeneutischen Konzept zu lösen, das auf der prinzipiellen (idealistischen) Unterscheidung und Hierarchisierung von «reinem» Denken und kategorialer Erscheinung,

ewiger Glaubenswahrheit und historischem Ausdruck gründet. Manche Spannungen in der Verhältnisbestimmung von Liturgie und Dogmatik, Gebet und Argument wären hier zu klären: Bringen die «symbolischen Formen» die *fides quae* zum Ausdruck oder handelt es sich bei den dogmatischen Konzeptualisierungen um sekundäre, abstrahierende Übersetzungen religiöser, kultischer Unmittelbarkeit? Beten wir, weil wir glauben, oder glauben wir, weil wir beten? usw.<sup>40</sup>

Die *Anrufung Gottes*, die *invocatio Dei*, ist die – aus Sicht der Philosophie – un-möglich mögliche Antwort auf den Tod und die Fraglichkeit des Todes, eine Antwort, die als Gebet zugleich die Frage als solche symbolisiert. Das «*inclina, Domine, aurem tuam ad preces nostras*»<sup>41</sup> angesichts des Todes ist das Grundprinzip aller Texte, Riten, Symbole, Gesten, Gesänge, d.h. aller Elemente einer katholischen *ars moriendi*, die sich *nicht* lediglich reflexiv an das eigene Selbst wendet (als bloße stoische Technik der Selbsttherapie), noch auch an die Anderen (als soziale Ermahnung, Ermutigung oder dergl.), sondern die jene abwesend-anwesende, geheimnisvolle Alterität Gottes *anruft* – den Anderen schlechthin, den Ewigen und Unsterblichen, der den Tod auf sich genommen hat. Im einzelnen wäre dies nicht nur für die Sterbe- und Begräbnisliturgie, sondern auch für die Sakramente der Taufe (Begrabenwerden «durch die Taufe auf den Tod» – Röm 6,4), für das *Memento mori* in der kirchlichen Stundenliturgie und in prominenter Weise in der Feier der Eucharistie nachzuweisen, die das «Geheimnis des Glaubens» schlechthin symbolisiert – das *Geheimnis* des Glaubens als Geheimnis von Leben und Tod, als Geheimnis von Leben *durch* den Tod.<sup>42</sup>

Die mystagogische Erzählung von der Begegnung mit dem Auferstandenen auf dem Weg nach Emmaus (Lk 24,13–35) setzt unmittelbar bei der Affektion durch den Tod des Anderen an: Ausgehend (nach der Erfahrung, weggehend, flüchtend?) von einem Tod und einem Toten, nachdem sie den Anderen haben sterben lassen, gehen Menschen einen Weg sprachloser und ratloser Trauer. Der Tod in seiner Fraglichkeit, die Provokation des Todes, der Tote, «stellt ihnen nach»: Schuld der Überlebenden, nachdem der Andere sein Leben und seinen Tod gegeben hat. Es gibt keinen Sinn dieses Todes – *warum* das alles geschehen musste. Die Augen, die von ihrer eigenen Sichtweise beherrscht sind, die wissen wollen, was geschehen ist (*ginoskein ta genomena*), sind blind. Aber in der Stummheit und Dummheit des Todes gibt es Worte, denen sie sich aussetzen und die das Herz brennen machen, ohne dass sie wüssten, wer es ist, der spricht. Und es gibt die Gabe des Brotes, Gabe des Gedächtnisses, Gabe zum Gedächtnis, die ihnen die Augen öffnet, den Tod über den Tod hinaus neu zu sehen. Der ganz Andere begegnet und verschwindet in der Begegnung, (solange) «bis er wiederkommt». In diesem Aufschub («*donec venias*») liegt das *mysterium fidei*, das die Fraglichkeit des Todes verantwortet: Unmöglichkeit der Philosophie, aber Ermöglichung des Glaubens.

## ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> Vgl. allgemein: H. HOLZ, *Art. Tod*, in: Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Bd. 5, München 1975, 1514-1523; G. SCHERER, *Das Problem des Todes in der Philosophie*, Darmstadt 2. Aufl. 1988; B.-C. HAN, *Todesarten. Philosophische Untersuchungen zum Tod*, München 1998. Einen philosophisch-begriffsgeschichtlichen Überblick und umfangreiche Lit. bietet A. HÜGLI, *Art. Tod*, in: J. Ritter u. K. Gründer (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 10, Basel 1998, 1227-1242.
- <sup>2</sup> A. SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung* (Werke, hg. v. L. Lütkehaus, Bd. 2), Zürich 1988, 184f.: «Den Menschen ausgenommen, wundert sich kein Wesen über sein eigenes Dasein; [...] Seine Verwunderung ist aber um so ernstlicher, als das innere Wesen der Natur hier zum ersten Mal mit Bewusstsein dem Tode gegenübersteht, und neben der Endlichkeit alles Daseins auch die Vergeblichkeit alles Strebens sich ihm mehr oder minder aufdrängt. Mit dieser Besinnung und dieser Verwunderung entsteht daher das dem Menschen allein eigene Bedürfnis einer Metaphysik.»
- <sup>3</sup> A. CAMUS, *Der Mythos von Sisyphos. Ein Versuch über das Absurde*, Reinbek 1959, 32. 39.
- <sup>4</sup> Text und Melodie von M. VULPIUS 1609, vgl. Phil 1,21, in: Gotteslob Nr. 662; Evangelisches Gesangbuch Nr. 516.
- <sup>5</sup> Vgl. JOHANNES PAUL II., *Enz. «Fides et ratio» über das Verhältnis von Glaube und Vernunft*, Rom 1998 (dt. Üb.: Verlautbarungen des Apost. Stuhls 135, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1998), Nr. 3-5.
- <sup>6</sup> Vgl. etwa die Überlegungen von J. Derrida, G. Vattimo, H.G. Gadamer u.a. (J. DERRIDA U. G. VATTIMO [Hg.], *Die Religion*, Frankfurt a.M. 2001; frz.: *La religion*, Paris 1996). Derrida vermutet, «dass man das Phänomen verkennt, das «Religion» oder «Rückkehr des Religiösen» heute genannt wird, behauptet man weiter auf naive Weise einen Gegensatz zwischen Vernunft und Religion, Kritik und Religion, Wissenschaft und Religion, wissenschaftstechnischer Moderne und Religion. «Was-heute-in-der-Welt-mit-der-Religion-geschieht: [...] Wird man es verstehen, wenn man weiterhin an jenen Gegensatz glaubt, ja an jene Unvereinbarkeit, das heißt: wenn man weiterhin in einer gewissen Tradition der Aufklärung steht [...]?» (48).
- <sup>7</sup> J. BAUDRILLARD, *Der symbolische Tausch und der Tod* (frz. orig.: *L'échange symbolique et la mort*, Paris 1976), München 1991, 232.
- <sup>8</sup> JOHANNES PAUL II., *Enz. «Evangelium vitae» über den Wert und die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens*, Rom 1995 (dt. Üb.: Verlautbarungen des Apost. Stuhls 120, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1995), Kap. 1 v.a. Nr. 19; J. BAUDRILLARD, a.a.O. 198.
- <sup>9</sup> Vgl. DERRIDA, a.a.O. 49.
- <sup>10</sup> I. KANT, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (Werke hg. v. W. Weischedel, Darmstadt 1956ff., Bd. 5), § 48, A 138.
- <sup>11</sup> L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus* (Werke Bd. 1), Frankfurt a.M. 1984, Sätze 1; 5.6ff.; 6.431ff.
- <sup>12</sup> Vgl. DIOGENES LAERTIUS, *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, üb. v. O. Apelt, Hamburg 1967, X 125, S. 281.
- <sup>13</sup> Nach Kant wird kein Philosoph einfachhin von der (unsterblichen) Seele als einer substantiellen, gegenständlichen Realität im Sinn einer allgemeinen Ontologie sprechen. Unter dem Stichwort der «Paralogismen der reinen Vernunft» handelt I. KANT die traditionelle Lehre von der Seele als einer (bleibenden) Substanz ab in der *Kritik der reinen Vernunft* (Werke a.a.O. Bd. 2), A 341-406; B 399-433; vgl. auch: ders., *Prolegomena*, a.a.O., §§ 46-49, A 135-A 141). Für Kant ist die Unsterblichkeit der Seele «ein Postulat der reinen praktischen Vernunft» aufgrund der notwendigen Möglichkeit zur Heiligkeit (im Sinn einer «völligen Angemessenheit des Willens zum moralischen Gesetz»); ders., *Kritik der praktischen Vernunft* (Werke a.a.O. Bd. 4), A 220.
- <sup>14</sup> Ohne hier in eine theologische Auseinandersetzung einzutreten, sei es zumindest angemerkt, dass die traditionelle christliche Theologie von diesem zweiten Tod der Seele unter den Autoritäten der Schrift und der Antike eine originelle, wenn auch paradoxe Lösung entwickelt hat: Unter dem «geistigen» Tod wird die durch unwiderrufene Abkehr von Gott (die «Todsünden») bewirkte endgültige Trennung von der Anschauung und vom Leben Gottes verstanden, allerdings gerade keine

Vernichtung der Seele, sondern deren ewige, allerdings qualvolle Weiterexistenz (vgl. DH 72. 764; IV. Laterankonzil: DH 801 und zuletzt *Schreiben der Glaubenskongregation «Recentiores episcoporum synodi»* (1979): DH 4657). Die Angst davor zu sterben, verbindet sich mit der Angst davor, *ewig nicht sterben zu dürfen* – eine im übrigen perverse Phantasie (was ist noch schlimmer als der Tod...?). Andererseits hat den Tod (und das Gericht Gottes) in ihrer Radikalität zu denken in der evangelischen Theologie die Ganztod-Theorie versucht. Der Annahme einer unsterblichen Seele stellt sie in ihren radikalen Vertretern entgegen, dass der Mensch *ganz*, also mit Leib und Seele, sterbe. Gottes Treue allein bleibe, ohne dass dieser von Seiten des Menschen etwas Bleibendes entspreche. Dagegen wurde mit Recht eingewandt: Wenn der Mensch ganz (wirklich ganz) stirbt – *wozu* sollte dann von Seiten Gottes eine Beziehung der Treue bestehen? Wenn das, was aufersteht, eine gänzliche Neuschöpfung sein sollte, wie kann dann noch die «Auferstehung der Toten» bekannt werden?

<sup>15</sup> Dies wurde insbesondere in der Diskussion um den Hirntod als Tod des Menschen deutlich: Medizinisch feststellbar ist – vereinfacht gesagt – der Ausfall der Gehirnaktivität; sie mit dem Tod des Menschen zu identifizieren, setzt allerdings *vorgängig* die nichtempirische Gleichsetzung von Gehirnaktivität, Selbstbewusstsein und personalem Leben voraus. Vgl. dazu: J. HOFF u. J. IN DER SCHMITTEN (Hg.), *Wann ist der Mensch tot? Organverpflanzung und Hirntodkriterium*, Reinbek 1994.

<sup>16</sup> Vgl. M. FOUCAULT, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris 1966, 329.

<sup>17</sup> Vgl. etwa CH. BAUER u. M. HÖLZL (Hg.), *Gottes und des Menschen Tod?*, Mainz 2003.

<sup>18</sup> M. FOUCAULT a.a.O. 335f. (vgl. dt. *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt 1971, 391f.).

<sup>19</sup> S. KIERKEGAARD, *Die Krankheit zum Tode* (Werke, hg. v. L. Richter, Bd. 4), Hamburg 1991, 13ff. Ebd. 15.

<sup>20</sup> Ebd. 15.

<sup>21</sup> Ebd. 18.

<sup>22</sup> Ebd. 21. Die Verzweiflung als «Krankheit zum Tode» führt nun zu den gleichermaßen unmöglichen Versuchen, verzweifelt man selbst sein zu wollen (die «Verzweiflung des Trotzes»), oder dem entgegen ein anderer als man selbst sein zu wollen (die «Verzweiflung der Schwachheit»): «Das Selbst ist sein eigener Herr, absolut, wie es heißt, sein eigener Herr, und gerade dies ist die Verzweiflung, aber auch das, was es als eine Lust, seinen Genuss ansieht. Und doch vergewissert man sich durch näheres Hinschauen leicht dessen, dass dieser absolute Herrscher ein König ohne Land ist, er regiert eigentlich über nichts. [...] Das Selbst will verzweifelt die ganze Befriedigung genießen, sich zu sich selbst zu machen, sich selbst zu entwickeln, es selbst zu sein [...]. Und doch ist es im letzten Grunde ein Rätsel, was es unter sich selbst versteht» (ebd. 67f.).

<sup>23</sup> M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen, 16. Aufl. 1986, 235–267. Vgl. zu Heideggers Philosophie des Todes J. DERRIDA, *Apories*, Paris 1996.

<sup>24</sup> HEIDEGGER, a.a.O. 240; 253.

<sup>25</sup> Ebd. 262.

<sup>26</sup> Ebd. 258.

<sup>27</sup> K. Rahners Verständnis des Todes knüpft wesentlich an die existentialontologische Analyse Heideggers an, zugleich mit ihm aber auch an das christliche und idealistische Erbe, das den Tod als «äußerste» personale Tat versteht: «Der Tod muss also beides sein: das Ende des Menschen als Geistperson ist tätige Vollendung von innen, ein aktives Sich-zur-Vollendung-Bringen, aufwachsende, das Ergebnis des Lebens bewährendes Auszeugen und totales Sich-in-Besitz-Nehmen der Person, ist Sich-selbst-gewirkt-Haben und Fülle der frei getätigten personalen Wirklichkeit. Und der des Menschen als Ende des biologischen Lebens ist gleichzeitig in unauflösbarer und das Ganze des Menschen betreffender Weise Abbruch von außen, Zerstörung, Parzenschnitt, Widerfahrnis, das den Menschen unmittelbar von außen trifft, so dass sein «eigener Tod» von innen durch die Tat der Person selbst gleichzeitig das Ereignis der radikalsten Entmächtigung des Menschen ist, Tat und Leiden in einem.» (K. RAHNER, *Art. Tod IV*, in: J. Höfer u. K. Rahner [Hg.], *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 10, Freiburg i.Br. 1965, 221–226; 224; vgl. ders., *Zur Theologie des Todes* [Quaestiones disputatae Bd. 2], Freiburg i.Br. 1958). Aber warum, so ist Rahner zu fragen, *muss* der Tod Selbstvollendung, «aufwachsendes Auszeugen» usw. sein? Resultiert dieses «muss» aus den dogmatischen Vorgaben, denen Rahner sich unterstellt? Oder bezeichnet es eine theoretische Notwendigkeit im Rahmen einer Subjektivitätsphilosophie, für die der Gedanke eines totalen Sich-selbst-Verlierens im Tod theoretisch undenkbar ist, ja für die nicht nur der Tod undenkbar ist, sondern eigentlich die Undenkbarkeit des Todes?

- <sup>28</sup> E. FINK, *Metaphysik und Tod*, Stuttgart 1969, 38.
- <sup>29</sup> E. LEVINAS, *Die Zeit und der Andere* (frz.: *Le temps et l'autre* [1946/47], Montpellier 1979), Hamburg, 2. Aufl. 1989, 47. Vgl. auch ders.; *Totalität und Unendlichkeit* (frz.: *Totalité et Infini*, Den Haag 1971), Freiburg i.Br. u. München 1987, 339–346.
- <sup>30</sup> E. LEVINAS, *Gott, der Tod und die Zeit* (Dieu, la mort et le temps, Paris 1993), Wien 1996, 24f. Vgl. ders., *Ohne Identität*, in: *Humanismus des anderen Menschen* (frz.: *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier 1972), Hamburg 1989, 88.
- <sup>31</sup> LEVINAS, *Die Zeit*, a.a.O. 50.
- <sup>32</sup> LEVINAS, *Gott*, a.a.O. 22; 128.
- <sup>33</sup> LEVINAS, *Totalität*, a.a.O. 340.
- <sup>34</sup> LEVINAS, *Gott*, a.a.O. 52f. (*Dieu* a.a.O. 54). In der ethischen «Verwicklung» mit dem Anderen steht nach Levinas der Wille dann «unter dem Urteil Gottes, wenn seine Furcht vor dem Tode sich umkehrt in die Furcht, einen Mord zu begehen», und die Liebe – die Heiligkeit der Verantwortung – besteht darin, «que la mort d'autrui m'affecte plus que la mienne» – dass der Tod des Anderen mich mehr betrifft als mich selbst (vgl. *Totalität*, a.a.O. 359; *Gott*, a.a.O. 128).
- <sup>35</sup> Es ist angesichts dieser ethischen Relation offensichtlich, um dies nur am Rande zu erwähnen, welche tiefe moralische Bedeutung jede individuelle oder institutionalisierte Form von Sterbebegleitung hat und wie intim auch diejenigen, die einen Sterbenden in seinem Sterben nicht alleine lassen, in seiner Nähe bleiben und seine Nähe aushalten, jenseits aller Emotionalität von dessen Tod affiziert sind.
- <sup>36</sup> Der slowenische Philosoph und Psychoanalytiker S. Žižek hat auf J. Lacan aufbauend auf das Problem «der Kluft zwischen zwei Toden, dem Lebensende im biologischen Sinn, und dem symbolischen Tod, der «Beglückung der Rechnungen», der Erfüllung des «Schicksals» im Sinne der symbolischen Lebensgeschichte» hingewiesen. Am Beispiel von Sophokles' «Antigone», Shakespeares «Hamlet» und Hitchcocks «Immer Ärger mit Harry» zeichnet er den Weg nach, den die «sogenannte westliche Zivilisation» gegangen sei, um die mit dem Tod verbundene symbolische Schuld zu bearbeiten: S. ŽIŽEK, *Liebe Dein Symptom wie Dich selbst! Jacques Lacans Psychoanalyse und die Medien*, Berlin 1991, 70ff.
- <sup>37</sup> Der Tod bleibt damit nicht nur, wie eingangs angedeutet, stumm und dumm, sondern er verschwindet, so Žižek, unter der Oberfläche «als schrecklicher, obszöner, traumatischer Inhalt»: Žižek, a.a.O. 72.
- <sup>38</sup> Der Zusammenhang von unvertretbarer, durch den Tod in Frage gestellter Individualität und der «institution du croire» der Kirche und ihres Bekenntnisses zur Auferstehung darf hier sicher nicht übersehen werden. In der Dialektik beider wird der Glaube überhaupt erst jenseits einer verweltanschaulichten ideologischen Alternative von Ja oder Nein, Glaube oder Unglaube ermöglicht. Vgl. dazu: M. DE CERTAU, *La faiblesse de croire*, Paris 1987; ders., *L'institution du croire*, in: *Recherches des sciences religieuses* 71 (1983), 61–80.
- <sup>39</sup> Vgl. M. FOUCAULT, *Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit* 3 (frz. *Histoire de la sexualité*. Vol. 3 *Le souci de soi*, Paris 1984), Frankfurt a.M. 1986; W. SCHMID, *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst. Die Frage nach dem Grund und der Begründung der Ethik bei Michel Foucault*, Frankfurt a.M. 1991. Vgl. auch die Begriffe der Lebensform und des Sprachspiels beim späteren Wittgenstein der *Philosophischen Untersuchungen*.
- <sup>40</sup> Beachtung verdient in diesem Zusammenhang das neu erwachte Interesse der systematischen Theologie an der Liturgie. Vgl. etwa (allerdings ganz unterschiedliche) Perspektiven: A. GRILLO, *Teologia fondamentale e liturgia. Il rapporto tra immediatezza e mediazione nella riflessione teologica*, Padua 1995; C. PICKSTOCK, *After Writing. On the Liturgical Consummation of Philosophy*, Oxford 1998.
- <sup>41</sup> Tagesgebet der Totenmesse: *Missale Romanum, Ed. typica tertia*, Vatikanstadt 2002, 1204. Vgl. dazu grundsätzlich: R. SCHAEFFLER, *Das Gebet und das Argument. Zwei Weisen des Sprechens von Gott*, Düsseldorf 1989.
- <sup>42</sup> Vgl. dazu die eindrucklichen Überlegungen von PAPST JOHANNES PAUL II. in der Eucharistie-Enzzyklika *Ecclesia de Eucharistia* (Verlautbarungen des Apost. Stuhls 159), Bonn 2003, und im Apostolischen Schreiben *Mane nobiscum Domine* zum Jahr der Eucharistie, in: *Osservatore Romano* (dt. Wochenausgabe), 34 (2004)/Nr. 42, 7–10.

DANIEL KROCHMALNIK · HEIDELBERG

## JISKOR UND SCHOA

*Jüdisches Totengedenken angesichts des Völkermordes*

Vier mal jährlich begehen wir in der Synagoge eine Seelengedächtnisfeier (*Jiskor*). Bei diesen Gelegenheiten erinnert sich jeder zunächst im stillen Gebet an seine verstorbenen Verwandten. Die Gebetsformel für den verstorbenen Vater lautet z.B.: *«Gott gedenke (Jiskor Elohim) der Seele meines Vaters und Lehrers, N.N., der in der Ewigkeit eingekehrt ist. Ich will Almosen für ihn geben. Um dieses Verdienstes willen sei seine Seele im Bündel des ewigen Lebens, zusammen mit den Seelen der Erzväter und -mütter und mit denen der anderen frommen Männer und Frauen im Garten Eden»*. Diese Formel klingt ein wenig nach Ablasshandel. Ihr zufolge können wir durch unsere Spende die Seelen unserer Verstorbenen ins Paradies geleiten, doch drückt sie auch eine allgemeine und unbestreitbare Wahrheit aus. Das Schicksal der Toten liegt in unserer Hand. Es hängt ganz von uns ab, ob sie restlos vergessen werden, oder, ob sie in lebendiger Erinnerung bleiben. Erst durch unser Gedenken stellen wir jene Solidarität zwischen den Vorfahren und den Nachkommen her, die Geschichte heißt. Geschichte ist nicht tote Vergangenheit, sondern lebt aus der Zukunft, die wir ihr geben. Nun kann man sich fragen, ob es bei der Seelengedächtnisfeier nicht würdiger wäre, eine Schweigeminute einzulegen, als von Geld zu reden? Ein Rabbiner hielt einmal folgende Predigt vor dem *Jiskor*-Gebet: *«Schweigen ist nicht jüdisch! Den Brauch, beim Totengedenken mit verschränkten Armen still zu stehen, haben wir von anderen übernommen. Das Judentum verlangt keine feierlichen Bekenntnisse, sondern praktische Taten. Der Tod reißt Lücken, es ist unsere Aufgabe, sie auszufüllen – zuerst und zunächst durch Solidarität mit den Bedürftigen, ganz allgemein aber dadurch, dass wir der unaufhörlichen Zerstörung des Todes den unaufhörlichen Aufbau entgegensetzen»*.

Schon im stillen Gebet für die Verwandten tauchen gleich hinter der Horizontlinie der Familie die Stammväter und -mütter des Volkes auf. So

*DANIEL KROCHMALNIK, geb. 1956 in München, Studium der Philosophie und Judaistik in München. Dozent für jüdische Philosophie und Geistesgeschichte an der Hochschule für Jüdische Studien in Heidelberg und Privatdozent für jüdische Philosophie an der Universität Heidelberg.*

schließt auch in der Gedächtnisfeier das gemeinsame Gedenken aller jüdischen Märtyrer ein: «Gott», heißt es, «gedenke der (...) Seelen all meiner männlichen und weiblichen Verwandten sowohl väterlicher- wie mütterlicherseits, aller Heiligen und Reinen, die getötet, ermordet, hingeschlachtet, die verbrannt, ertränkt oder erwürgt wurden zur Heiligung des göttlichen Namens. Ich will Wohltätigkeit üben, um ihrer Seelen zu gedenken». Die Aufgabe, die unendliche Lücke zu füllen, die die große Judenvernichtung unserer Zeit gerissen hat, übersteigt allerdings unsere Kräfte. Dennoch «ist es den Juden aber verboten», so lehrte der im vergangenen Jahr verstorbene jüdische Philosoph Emil Fackenheim, der selbst das Konzentrationslager Sachsenhausen überlebt hat, «Hitler nachträglich siegen zu lassen. Es ist ihnen geboten, als Juden zu überleben, damit das jüdische Volk nicht untergehe. Es ist ihnen geboten, der Opfer von Auschwitz zu gedenken, damit das Andenken an sie nicht verloren gehe». Wir dürfen nicht, so die «gebietende Stimme von Auschwitz», der Vernichtung auch noch die Selbstvernichtung hinzufügen, wir müssen trotz allem wieder jüdische Familien gründen und den Glauben an Gott bewahren.

Gleich nach dem Gedächtnis einzelner und aller Seelen stimmt der Vorsänger deshalb das Gebet: «El Male Rachamim», «Erbarungsvoller Gott, in den Höhen thronend» an. Ein amerikanischer Militär rabbiner, der bei der Befreiung des Konzentrationslagers Dachau und seiner Nebenlager am 29. und 30. April 1945 zugegen war, berichtet, wie sich die Juden sofort zum Gottesdienst versammelten und trotz allem, was sie erlebt hatten, «ein Kantor aus Warschau mit sehr schöner Stimme das *«El Male Rachamim» sang»* (Dachauer Hefte 1, S. 208). Für die Opfer des Holocaust wurde eine spezielle Version dieses Gebetes formuliert, die bei der Seelengedächtnisfeier in vielen Synagogen bis heute eingeschaltet wird: «Erbarungsvoller Gott in den Höhen thronend», heißt es, «gewähre vollkommene Ruhe unter den Fittichen Deiner göttlichen Gegenwart auf der Stufe der Heiligen und Reinen, die im himmlischen Glanz leuchten, allen Seelen der sechs Millionen Juden, den Opfern der Schoa in Europa, die zur Heiligung des göttlichen Namens ermordet, hingeschlachtet oder verbrannt und vernichtet wurden durch die Nazis und ihre Mithelfer in Dachau, Auschwitz, Maidanek, Treblinka, Sobibor, Babi-Yar und in den anderen Vernichtungslagern. Die ganze Gemeinde betet für die Erhebung ihrer Seelen. Deshalb wird der Herr des Erbarmens sie für ewig im Schutz Seiner Fittiche bergen und ihre Seelen in den Bund des Lebens aufnehmen.» Dieses Gebet wird auch bei der jährlichen Gedenkstunde in den ehemaligen Konzentrationslagern angestimmt.

Neben diesen Einschaltungen im gewöhnlichen *Jiskor*-Gebet gibt es im Staat Israel aber auch einen besonderen Gedenktag für die Opfer des Völkermordes, den «Tag der Vernichtung und des Heroismus» (*Jom HaScho'a WeHaGwura*) am 27. des jüdischen Monats *Nissan* (April/Mai), der insbe-

sondere an die für das jüdische Nationalbewusstsein wichtige Erhebung und Vernichtung des Warschauer Ghettos erinnert. Aber wie Simon Wiesenthal in seinem jüdischen Martyrologium gezeigt hat, könnte jeder Tag des Jahres ein Gedenktag der Judenverfolgung oder -vernichtung sein, ja, jeder Tag könnte gleich mehrfach belegt werden. Schlagen wir z.B. den 18. April der Jahre 1943 und 1944 im *«Kalendarium der Ereignisse im Konzentrationslager Auschwitz-Birkenau»* von Danuta Czech nach, dann finden wir u.a. folgende beiden Einträge: *«Mit einem Transport des Reichssicherheitshauptamtes aus Griechenland 2501 jüdische Männer, Frauen und Kinder aus dem Ghetto in Saloniki eingetroffen. Nach der Selektion werden 360 Männer, die die Nummern 41 616 bis 41 860 erhalten, als Häftlinge in das Lager eingewiesen. Die übrigen 1 896 Menschen werden in den Gaskammern getötet»* (1989, S. 471). Und ein Jahr später: *«Am Abend führen SS-Männer mit Wachhunden die 299 weiblichen jüdischen Häftlinge und zwei Säuglinge, die am 16. April aus dem KZ Majdanek überstellt worden sind, aus Block 2 des Quarantänelagers Birkenau IIa zur Gaskammer. Die an sie ausgegebenen Nummern erhalten später andere weibliche Häftlinge»* (S. 758). Der religiöse jüdische Kalender hat aber für das Gedenken aller großen nationalen Katastrophen nur einen einzigen Tag vorgesehen, eine Art Volkstrauertag am 9. des hebräischen Monats Aw. An ihm werden die *Klagelieder* des Propheten Jeremias über den Untergang Jerusalems und Trauerkantaten aus vielen Jahrhunderten angestimmt. Dagegen verlangt das jüdische Ritualgesetz, dass wir uns mehrmals täglich an den Auszug aus Ägypten, an die Befreiung aus der Sklaverei erinnern. Das Verhältnis von positiven und negativen Erinnerungen hat sich im kollektiven jüdischen Gedächtnis verkehrt. Heute erinnern sich viele Juden einmal im Jahr an den Auszug aus Ägypten, aber ständig an die Shoa.

Der Auszug aus Ägypten bedeutet auch Auszug aus einer Kultur des Todes. In keiner anderen Religion haben Totengötter, Totengerichte, Totenstädte, Totentempel, Totenschiffe, Totengaben, Totenbücher und monumentale Grabanlagen eine größere Rolle gespielt. Die Cheops-Pyramide in der Nähe von Kairo galt schon im Altertum als erstes Weltwunder und zieht bis heute unzählige Touristen an. 100 000 Arbeiter haben 20 Jahre lang 2,5 Millionen Steinblöcke von je 2,5 Tonnen in 150 m Höhe gehoben. Nicht nur die Bibel, auch der griechische Historiker Herodot spricht von der tyrannischen Ausbeutung der Arbeitskräfte. Wenn man bedenkt, dass Mose als Ägypter aufgewachsen ist, dann ist es erstaunlich, dass die fünf Bücher Mose niemals vom Totenkult und Jenseits sprechen, und es ist höchst bezeichnend, *«dass bis heute»*, wie die Bibel sagt, *«niemand Moses' Grabstätte kennt»* (Deut 34,6). In diesem Punkt ist die mosaische Religion tatsächlich, wie der Heidelberger Ägyptologe Jan Assman es ausgedrückt hat, eine *«Gegenreligion»* zur ägyptischen. Die jüdischen Schriftausleger

haben später zwar aus den Büchern Mose auch die Auferstehung, das Gericht und die Erlösung heraus gedeutet, denn keine Religion kommt ganz ohne Zukunftsaussichten für die Vergangenheit, für die Gerechtigkeit und für die Hoffnung aus. Aber zum Sterben und Tod hat die jüdische Religion im allgemeinen eine nüchterne Einstellung bewahrt.

Man kann diese Einstellung als Mittelweg zwischen der Verdrängung des Lebens durch den Tod in der ägyptischen Kultur und der Verdrängung des Todes durch das Leben in unserer modernen Zivilisation beschreiben. Auf der einen Seite strebt das jüdische Gesetz eine klare Scheidung von Lebenden und Toten an. Eine Leiche gilt als Quelle ritueller Unreinheit und muss rasch beigesetzt werden. Trauerperioden von abgestufter Strenge und Länge sollen eine allmähliche innere Ablösung der Hinterbliebenen vom Verstorbenen erleichtern. Aber in jeder Phase des Trauerprozesses ist ein Feiertag, wie z.B. der Schabbat, wichtiger als die Einhaltung der Trauervorschriften. Die Prioritäten des Judentums sprechen auch deutlich aus dem von den Trauernden zu sprechenden *Kaddisch*-Gebet. Es hat gar nichts mit Tod und Verzweiflung zu tun, sondern ist ein dem *Vaterunser* verwandtes Gebet der gemeinschaftlichen Hoffnung: *«Erhoben und geheiligt werde Sein großer Name in der Welt, die Er nach Seinem Willen erschaffen, und sein Reich erstehe in eurem Leben und in euren Tagen und dem Leben des ganzen Hauses Israel schnell und in naher Zeit, und sprechet: Amen!»* Auf der anderen Seite gehört das Sterben aber auch wiederum zum Leben, und Sterbende werden nicht allein gelassen, sondern bis zum Schluss begleitet. Aktive oder passive Sterbehilfe sind streng verboten. Nach dem Tod wacht die *«Heilige Bruderschaft»* (*Chewra Kadischa*) aus den würdigsten Mitgliedern der Gemeinde über die ehrenvolle Behandlung und Bestattung des Toten. Die Toten werden nicht vergessen, ihre Kinder erinnern sich ihr ganzes Leben lang an den *«Jahrzeit»* genannten Todestag mit Fasten, Lichtzünden und dem *Kaddisch*-Gebet an sie. Gerade in Anbetracht des nazistischen Zivilisationsbruchs, der Lebende wie Tote wie Müll behandelt hat, ist es wichtig, die Ehre und das Andenken der Toten zu bewahren. Die Toten dürfen aber nicht unser Leben verdüstern und unseren Glauben an Befreiung und Erlösung verdunkeln.

HOLGER ZABOROWSKI · FREIBURG

## SCHÖPFER UND GABE DES JETZT

*Philosophische Anmerkungen zu Sterben und Tod*

### *Gabe*

Der Tag war glücklich.  
Der Nebel fiel früh herab, ich hatte im Garten zu schaffen.  
Die Kolibris rasteten an der Blüte des Kaprifoliums.  
Es gab in der Welt kein Ding, das ich hätte haben wollen.  
Ich kannte niemanden, den ich beneiden müsste.  
Was Böses geschehen war, hab ich vergessen.  
Ich schämte mich nicht zu denken, ich sei, wer ich bin.  
Ich spürte keinerlei Schmerz im Leibe.  
Aufgerichtet sah ich das blaue Meer und die Segel.<sup>1</sup>

*Czeslaw Milosz*

«Als ob»: zunächst einmal nicht mehr als dies – eine Konjunktion. Zunächst einmal, denn bei näherer Betrachtung zeigt sich hinter diesem unscheinbaren «als ob» viel mehr, ein Schlüssel, um das Geheimnis des Menschseins zu verstehen. Denn es ist hier – wie immer – wichtig, auf die Nuancen der Sprache zu achten, auf ihre oft verborgenen Implikationen, darauf, welches Wissen in tiefer liegenden Schichten der Sprache verborgen ist und was wir, oft unbewusst, immer voraussetzen, immer mit sagen, wenn wir sprechen: «als ob». Was zeigt sich hier? Der Einbruch der Möglichkeit, des Irrealis, des Konjunktivs oder des Optativs in die Welt des Indikativs und der Wirklichkeit; des Kontrafaktischen in die Ordnung und Strukturen der Fakten; der Zukunft, Vision, Hoffnung oder gar Utopie in die Verhältnisse dessen, was nun einmal, ob wir es wollen oder nicht, mit oft unbarmherziger Gleichgültigkeit der Fall ist. «Dadurch, dass sich in der menschlichen Sprache», so George Steiner, «– es mag dies spät geschehen sein – Konjunktive, Optative, kontrafaktische Konditionalformen und die Zukünftigkeiten des Verbs entwickelt haben [...], ist unser Menschsein definiert und garantiert

*HOLGER ZABOROWSKI, Jahrgang 1974; Studium der Theologie, Philosophie und Klassischen Philologie in Freiburg i.Br., Basel und Cambridge; Promotion an der Universität Oxford. Wissenschaftlicher Assistent für Religionsphilosophie an der Universität Freiburg i.Br.*

worden.»<sup>2</sup> Im «als ob» zeigt sich etwas zutiefst Menschliches, nämlich etwas anderes, die Möglichkeit des Vergleichs, eine Differenz und Ausnahme, die die reine Gegenwart unterbricht.

Es ist gerade die Ausnahme schlechthin, der Tod, angesichts dessen wir immer wieder sprechen, als ob ... , angesichts dessen Wirklichkeit auf Möglichkeit – oder auf das Fehlen jeder weiteren Möglichkeit – hin durchbrochen wird. Als ob es den Tod nicht gäbe. Als ob der Tod keinen Stachel hätte. Als ob unser Leben keinen Sinn hätte angesichts seines drohenden Endes. Als ob alles nur eine Frage der Zeit wäre. Als ob unser kleines Glück, unsere kleine Hoffnung nur tollkühne Illusionen wären.

Könnte der Mensch leben ohne dieses «als ob»? Ohne dass er sich selbst zu sich selbst und vor allem zu seinem eigenen Tod verhalten könnte? Wäre er dann, jenseits des Kontrafaktischen oder der Antizipation eines Anderen, noch Mensch? Wir können vermutlich ohne jenes «als ob» nicht leben, denn selbst dort, wo der Tod zum Faktum schlechthin geworden ist, zu einem absolut-absoluten Ende, lebt es sich immer noch besser, als ob ... es den Tod gar nicht gäbe. Gerade dann, wenn es darum geht, den Tod als Tod in den Blick zu bekommen und nicht über ihn deutend, spekulierend oder gar hoffend hinweg zu schweifen, gerät der Tod daher oft in die Vergessenheit der Verdrängung.

Was sich allerdings immer neu bestimmt, ist die inhaltliche Bestimmung des «als ob», die Weise, wie dieses «als ob» verstanden und wie es im Leben vollzogen wird: Der Mensch ist gleichsam in seiner Entgegen-Setzung im «als ob» nicht beschränkt und bleibt verschiedenen Möglichkeiten gegenüber offen. Das «als ob» bleibt daher inhaltlichen Konkretisierungen gegenüber neutral: Hoffnung oder Verdrängung, Prophetie oder Ideologie, Vertrauen oder Illusion – immer wieder stoßen wir auf das «als ob», auf den Einbruch eines Anderen in die Sprache und in der Sprache, auf den Vergleich, das In-Beziehung-Setzen von Wirklichkeiten. Das «als ob» kann, wie Botho Strauss vermutet hat, allerdings lediglich Symptom eines «Ähnlichkeits- und Simulationsvirus, der sich unter Menschen und Werken ausbreitet», sein: «Oder die mediale Wolke des Als-ob und der Scheinbarkeit, die sich um unsere Anschauung legt und zur vollkommenen Ununterscheidbarkeit von Geschaffenem und bloß Gemachtem führt. Die Invasion der Wachsäugigen.»<sup>3</sup> Es kann aber auch Ausdruck jener Hoffnung sein, die für Paulus im Zentrum des christlichen Glaubens steht und die von einer bleibenden, einer wirklicheren Wirklichkeit zu sprechen beansprucht: «Die Zeit ist kurz. Daher soll, wer eine Frau hat, sich in Zukunft so verhalten, als ob er keine habe; wer weint, als ob er nicht weine, wer sich freut, als ob er sich nicht freue, wer kauft, als ob er nicht Eigentümer würde, wer sich die Welt zunutze macht, als nutze er sie nicht.» Und warum all dies? «Denn die Gestalt dieser Welt vergeht.»<sup>4</sup>

Vielleicht liegt hier, darin, dass wir «als ob» sagen können, tatsächlich eines der tiefsten Geheimnisse des Menschseins beschlossen: Für Menschen ist, was ist, nicht alles, was sein kann. Daher mag man auch vermuten, dass jenes von der Wirklichkeit entfremdende «als ob», das auf das «Ähnlichkeits- und Simulationsvirus» zurückgeht, und auch jenes eine bestimmte Wirklichkeit reduktionistisch absolut setzende «als ob» – als ob es nichts anderes gäbe und als ob alles, was der Fall ist, alles wäre – schon Verfallsformen jenes wirklich transzendierenden und vergleichend-beziehenden «als ob» sind, das eine Wirklichkeit mit einer anderen in ein fruchtbares Verhältnis setzt und nicht in die eine oder andere Richtung zu entfliehen versucht – sei es nun eine rein virtuelle oder eine rein positivistische Welt. Hier, in diesem ursprünglichen «als ob», in diesem vielleicht noch unverfälschten Mut zur Möglichkeit und Gegenwelt, der der Wirklichkeit und Welt bedarf, liegen auch die Wurzeln des menschlichen Verhaltens zu dem, was ist, die Wurzeln der Literatur, der Musik, der Kunst, der Philosophie und somit die Wurzeln aller Weisheit. Denn Weisheit ist eine Haltung, es ist eine bestimmte Weise, sich zur Wirklichkeit zu verhalten – nämlich so, als ob das, was wir so deutlich vor unseren Augen sehen, was uns auf den ersten Blick so nützlich erscheint, was uns so angenehm und erstrebenswert ist, nicht alles ist, was sich über die Wirklichkeit sagen lässt, als ob unser eigener ich-zentrierter und interessen-geleiteter Blick nicht alles erfasst, als ob ein tieferes, ein zweites, ein selbstloseres (und gerade darin, in einer paradoxen Dialektik, selbstvolleres) Sehen möglich ist und als ob Wissen dessen, was zunächst und zu-meist ist, nicht alles, sondern nur Vorstufe oder Bedingung der Weisheit ist. Aber nur in der Haltung der Offenheit für Irritation und der Liebe, der Liebe zur Weisheit, zeigt sich uns das «als ob» in all seinen Tiefen. Philosophie ist so liebende Wirklichkeitserschließung, Erschließung der Möglichkeiten und tieferen und anderen Wirklichkeit des «als ob». Das gilt vor allem im Hinblick auf jene andere Wirklichkeit, die der Tod ist. Philosophieren mag daher, wie Sokrates annahm, bedeuten, sterben zu lernen,<sup>5</sup> zu leben, als müsse man heute sterben, als sei der Tod immer schon bei uns, der Schöpfer des Jetzt, wie Botho Strauss annimmt, der sich in diesem Jetzt noch zurückhält: «Der Tod war immer da, immer der ganz Nahe, er war es, der lediglich in *diesem* Augenblick nicht zustößt. Und war doch der Schöpfer des Jetzt. Der in diesem Augenblick Nicht-Zustoßende.»<sup>6</sup>

Wie aber kann man dieser unheimlich-schöpferischen Gegenwart des Todes begegnen? Wie überhaupt sterben oder sterben lernen? Kann man überhaupt sterben lernen? Eines lässt sich sicherlich sagen: Sterben kann man keinesfalls im Sinne eines autonomen Könnens oder Machens. Das Sterben ist nicht etwas, das sich machen ließe, das sich in den Griff bekommen oder bewerkstelligen ließe. Es ist, so sehr manchmal auch ein anderer Eindruck erweckt werden mag, kein mögliches Projekt, kein

Objekt berechnender Vernunft. Denn es ist ein einmaliger, jeder Berechnung sich entziehender Vollzug des Menschen als desjenigen Wesens, das nicht nur sterben muss, sondern darum, um seinen Tod, weiß und sich davon in Frage gestellt erfährt. Zuletzt bin ich es selbst, der stirbt – unvertretbar, meiner Macht ledig, bar jeglicher Sicherheiten, in einer Passivität, die radikal jede weitere Aktivität unmöglich macht. Nicht der Selbstmord, wie Camus annahm, sondern unsere Sterblichkeit selbst ist vielleicht das zentrale philosophische Problem.<sup>7</sup>

Das Sterben ist also unserem Können entzogen, so sehr man auch seinem Leben ein Ende setzen kann. Denn im Sterben geschieht mehr, als dass nur bestimmte biologische Prozesse zu einem Ende kämen. Sterben ist selbst noch einmal ein letzter, vieles, wenn oft nicht alles entscheidender Dialog mit der Wirklichkeit. Es bedeutet, in Beziehung zu treten: zu meinem Leben, zu den anderen Menschen, die in je unterschiedlicher Weise auf mich bezogen sind und von denen her ich in je unterschiedlicher Weise erfahren habe, wer ich bin, zu meiner Umwelt, zu meiner Vergangenheit und Gegenwart und zu dem, was ich mir unter Zukunft über den Tod hinaus oder unter Jenseits des Lebens und des Todes vorstelle – oder gerade nicht vorstelle. Sterben ist daher ein Prozess, eine Beziehung, die weit über den rein biologisch oder medizinisch verstandenen Tod hinausgeht. Sterben bedeutet, sich bezogen, sich abhängig, machtlos und angewiesen zu erfahren – und mithin bedeutet es also auch zu leben.<sup>8</sup> Es zu lernen setzt mithin eine Einübung der Gelassenheit voraus – und damit auch die Gabe jenes glücklichen Tages, an den Czeslaw Milosz in seinem Gedicht erinnert hat: «Ich schämte mich nicht zu denken, ich sei, wer ich bin.» Und das gilt auch dann noch, wenn der Tod nicht oder nicht mehr von einem religiösen Deutungsrahmen her verstanden wird. Andernfalls würde unser Umgang mit dem Leichnam eines Verstorbenen, unsere Begräbnis- und Grabkultur nicht viel mehr sein als Ausdruck unserer feigen, sentimental verbrämten Unfähigkeit, dem, was wir für die eigentlichen Fakten halten, ins Auge zu sehen.

Wenn heute aber soviel über aktive und passive Euthanasie gesprochen wird (und reden wir nicht viel zuviel in einer überdies oft problematischen, unangemessenen, wenn nicht sogar verkümmerten Sprache über das Unnennbare – als ob wir es denn wirklich könnten?), dann geht es ohne jeden Zweifel auch um Mitleid mit todkranken Menschen, um die Möglichkeit oder auch Wirklichkeit eigenen schwersten Leidens und um den menschlich angemessenen Umgang mit schwerstem Leiden – und damit um wichtige, oft übersehene Anliegen. Denn gerade die moderne Medizin mag uns das Schreckensszenario eines Leidenszustandes zwischen Leben und Tod drohend vor Augen stellen, eines Lebens, in dem Menschen nur noch schwer einen Tod finden und ihnen ein würdiges Sterben kaum noch möglich ist. Aber es geht – näher betrachtet – nicht nur darum. Denn dann

würde man häufiger auch über die – durchaus zu intensivierenden – Bemühungen der Palliativmedizin oder über die Grenzen medizinischer Eingriffe sprechen.<sup>9</sup>

Das Problem, so scheint es, liegt anderswo und noch tiefer, nämlich im Sterben selbst, darin, dass es uns immer schwerer fällt, die Gelassenheit zu lernen, die einen guten Tod möglich macht. Denn Schmerz, Sterben und Tod stellen Grundmaximen der modernen Gesellschaft in Frage. Was nämlich, wenn nicht alles machbar ist? Wenn sich nicht alles in den Griff bekommen lässt? Wenn sich nicht alles auf außer ihm liegende Ziele hin instrumentalisieren lässt? Wenn nicht alles einfach nur ist, was es zu sein scheint? Es scheint, so zeigen viele Diskussionen um den Tod, schon die Sprache zu fehlen, eine Ohnmachtserfahrung recht zu verstehen, die die Ordnung des Alltages durchbricht – auf Transzendenz hin, auf das Andere des «als ob» hin, auf das hin, was nicht einfachhin da ist und sich als solches besprechen ließe. «Nur der Tod entzieht sich dem Diskurs», so George Steiner, «und das – strikt nicht mehr zu sprechen – ist seine Bedeutung, soweit seine Bedeutung uns zugänglich ist.»<sup>10</sup> Das galt immer und erklärt und fordert die oft schweigende Scheu, mit der Menschen immer dem Tod begegnet sind. Heute aber scheinen Scheu und Schweigen aus Respekt vor dem Un-sagend-Unsagbaren mehr und mehr durch Sprachlosigkeit aus Ignoranz, Verdrängung und Verlegenheit ersetzt zu sein – eine Sprachlosigkeit, die, wie es ein ehernes Gesetz zu wollen scheint, nur allzu oft in manchmal dumme, manchmal dreiste Geschwätzigkeit umzuschlagen scheint. Unserer Gesellschaft aber fehlen, so mag man vermuten, angesichts des Un-sagend-Unsagbaren nicht nur die Worte, sondern – vielleicht – auch schon die grundlegenden Erfahrungen oder die bloßen Möglichkeiten, diese Erfahrungen zu machen. Denn mit den Worten stirbt immer auch Welt. Oder anders, noch einmal mit Steiner: «Hoffnung ist Grammatik. Das Geheimnis von Zukünftigkeit oder Freiheit – diese beiden sind eng miteinander verwandt – liegt in der Syntax.»<sup>11</sup>

Und so erlaubt es die Sprachlosigkeit der Gegenwart oft nicht mehr, bestimmte Erfahrungen zu machen. Die Erfahrung zum Beispiel, dass es im Sterben gerade nicht mehr um Machen, sondern um Gelassenheit, um Dank, um ein Zeugnis über unser ganzes Leben geht, als ob alles, aber wirklich alles auf dem Spiel steht. Wir wissen hier nichts, aber können und müssen die Möglichkeit offen halten, um dem Diktat einer reduzierten und verkümmerten Wirklichkeit zu entgehen. Illusion oder Wirklichkeit? Viele Fragen, die in der Gegenwart so heftig diskutiert werden, laufen zuletzt auf diese Alternative hinaus.

Wie aber dem Sterben begegnen? Kann man Sterben lernen, ohne dass es frivol und zynisch wirkte? Ein erster Schlüssel liegt vielleicht darin, neu zu lernen, was Sterben im Leben bedeutet und was es für den Menschen

bedeutet, dass er sterben muss, dass er, demütig, seine Grenzen erfährt, dass er lebt, als ob sein Leben nicht alles wäre, da es die Unmöglichkeit der Möglichkeit gibt – als Möglichkeit, die unausweichlich einmal wirklich sein wird, ohne dass sie sich wirklich als mein Eigenstes machen ließe. Die Rede vom Tod auf Verlangen oder die Forderung nach einem Recht auf einen eigenen Tod mag zwar suggerieren, dass es hier um einen letzten Triumph der menschlichen Autonomie geht. Der Tod auf Verlangen ist aber gerade nicht mein eigener Tod, denn mein eigener Tod ist der Tod, den ich nicht gemacht, sondern den ich angenommen habe, der mir gegeben ist. «Oh Herr, gib jedem seinen eignen Tod. / Das Sterben, das aus jenem Leben geht, / darin er Liebe hatte, Sinn und Not,»<sup>12</sup> so Rainer Maria Rilke. Ich kann gar kein Recht auf einen eigenen Tod haben – wohl aber darauf, dass mir die Möglichkeit eines solchen, eines eigenen Todes nicht verwehrt wird. Mehr, so zeigt der Text Rilkes – ein Gebet! –, haben wir ohnehin nicht in der Hand. Denn der Tod ist nicht ein isoliertes Ereignis, keine autonome Handlung des Menschen, nicht der Schlusspunkt eines nur noch biologisch verstandenen Lebens, sondern Teil einer Beziehungsfolge, Moment einer Bewegung aus einem Leben von Liebe, Sinn und Not. So ist paradoxerweise das Eigene und Eigenste gerade nicht selbst gemacht und von allem anderen losgelöst – und das gilt für alle Grundphänomene menschlichen Lebens: das Eigenste meines Lebens, meiner Freundschaften, meiner Liebe, meines Sinnes und meines Todes zeigt sich nur in einem dialogischen Verhältnis, in einem Verhalten zu ..., in dem ich eine Ohnmacht erfahre, die sich letztlich in der Liebe – in der Erfahrung von wirklichster Wirklichkeit – als Sinn, als Ursprung und Quelle von jedem Sinn zeigt: Ohnmacht, in der eigentliche Macht sich gibt und, ohne Widerstand und in Demut, empfangen sein will.

«... gib jedem seinen eignen Tod» – Georg Bernanos hat im *Tagebuch eines Landpfarrers* in einer aufrüttelnden Weise beschrieben, wie der Landpfarrer seinem eigenen Sterben und damit der Gabe seines Todes begegnet. In der Mitte seines Ringens mit dem Tod steht die Demut, der Versuch, den Tod zu entwaffnen oder ihn gar zu rühren: «Es wird mit diesem entscheidenden Tag so gewesen sein wie mit dem andern: er ist nicht in der Furcht untergegangen, der aber nun beginnt, wird nicht in Heldenglanz aufgehen. Ich wende dem Tod nicht den Rücken, aber ich leiste ihm auch keinen Widerstand, wie dies Oliver doch sicherlich tut. Ich habe versucht, meinen Blick, so demütig ich nur konnte, zu ihm zu erheben, und es geschah nicht ohne eine geheime Hoffnung, den Tod zu entwaffnen, ihn zu rühren. Wenn der Vergleich mir nicht so töricht vorkäme, würde ich sagen, dass ich ihn so angeschaut habe, wie ich Sulpice Mitonnet oder auch Fräulein Chantal anschaute [...] Ach, dazu hätte man die Unwissenheit und die Einfalt der kleinen Kinder nötig.»<sup>13</sup> Einübung in die Gelassenheit, eine Ein-

falt und Unwissenheit, durch die Weisheit möglich wird: im Blick auf die Möglichkeit des «als ob» – als ob der Tod sich entwaffnen oder rühren ließe.

Das Sterben eines Menschen, so fährt Bernanos fort, sei aber nicht nur demütige Annahme einer Gabe. Es ist, in der Passivität des Empfangens, vor allem eine Liebestat, Zeugnis der Liebe und der Hingabe, etwas, das sich nicht mit voraussehbarem Erfolg bewerkstelligen lässt. Angesichts des Todes versagt das menschliche Streben nach Autonomie, Sicherheit, Erfolg, Leistung oder Ruhm. Hier zählt die Gesinnung, die Haltung der Liebe, nicht die heroische Aktion. Denn das Machen und Bewerkstelligen zählt nicht, wo allem Machen der Boden entzogen ist: «Ehe ich Sicherheit über mein Schicksal hatte, überkam mich mehr als einmal die Furcht, ich würde im gegebenen Augenblick nicht zu sterben verstehen, denn fraglos erliege ich auf eine schreckliche Weise allzuleicht den Eindrücken der Außenwelt. Ich erinnere mich eines Wortes meines lieben alten Doktors Delbende, das ich meines Wissens in diesem Tagebuch schon einmal angeführt habe. Bei Mönchen und Nonnen, behauptet man, zeige der Todeskampf nicht immer größte Schicksalsergebenheit. Dieser Zweifel beunruhigt mich heute nicht mehr. Ich verstehe durchaus, dass ein Mensch, der seiner selbst und seines Mutes sicher ist, den Wunsch haben kann, seinen Todeskampf zu einer vollkommenen, untadeligen Leistung zu gestalten. [...] Wenn der Anspruch nicht sehr kühn wäre, würde ich sagen, dass bei einem wirklich liebenden Wesen das Stammeln eines ungeschickten Bekenntnisses schwerer wiegt als das schönste Gedicht. Und wenn man es sich richtig überlegt, ist dieser Vergleich nicht unangebracht, denn das Sterben des Menschen ist vor allem eine Liebestat.»<sup>14</sup> Um gut zu sterben, scheint es also darauf anzukommen, nichts anderes machen zu wollen, nichts zu stilisieren, nichts einzuüben (denn das wäre, wie sehr auch immer dieser Anspruch erhoben sein mag, nicht gelassen und kaum mit der Spontaneität der Liebe vereinbar), sondern dankend anzunehmen und zu geben, wie es gerade geschieht und als ob es nicht anders ginge – denn es geht ja eigentlich gar nicht anders. Angesichts des Äußersten wird das Kontrafaktische erst einmal unmöglich, die Unmittelbarkeit und Gegenwart des Lebens ruft und fordert Gehorsam: «Ich habe kein besseres Sterben als das meine, es wird mithin sein, wie es sein kann, nicht anders.» Das Sterben – Gabe des Jetzt.

Das Sterben des Menschen – als mein je eigenes Sterben eine Liebestat. «[S]terben kann nur», so Rainer Marten in seinen Überlegungen zum «einander sterben und totsein», «wer, indem er stirbt, zugleich jemandem stirbt.»<sup>15</sup> Es scheint verwegen, wenn nicht sogar zynisch, hier zuviel explizieren zu wollen. Es gibt Wahrheiten, die man nicht weiter erklären kann, deren Sinn sich gibt oder, nahezu unabhängig davon, inwieweit man sie deutlich zu machen sucht, auch nicht gibt. Was einzig bleibt ist, scheu, andeutend, in indirekter Mitteilung, in der Vorsicht des «als ob» auf ein

Geheimnis zu verweisen. Das Sterben ist, wenn es überhaupt als Tat gedacht werden kann, eine Tat der Liebe und des «Für-ein-ander» – und zwar gerade in der Ohnmacht, es nicht irgendwie zu wollen, sondern ihn, den Tod, sich anzueignen, sich eigen werden zu lassen, die Gabe des Anderen zu meiner eigenen Gabe werden zu lassen – Ohnmacht, die eigentliche Macht ist, ein In-Beziehung-Treten, ein Nehmen, ein Geben, ein letztes *Adieu*. Das Sterben ist daher nie ein einsamer Vollzug meines je eigenen Lebens. Denn unabhängig von allen konkreten Umständen kann ich nicht einsam und nur für mich sterben. Im Sterben stehe ich in Beziehungen. Ich gehe aus einem Leben, darin ich Liebe, Sinn und Not hatte – ein geteiltes und weiter noch geteiltes Leben. Ich lasse es nicht einfach zurück, breche nicht einfach ab. Ich setze es fort: Liebe, Sinn und Not, die über meinen Tod als ein vermeintlich isolierbares Ereignis hinaus verweisen. Sterben – eine Gabe, als ob es nicht nur um mich geht und als ob ich nicht alles bin und nicht das letzte Wort habe – und dies in Freiheit, jener Schwester des Todes, ohne die Gelassenheit und jede Gabe überhaupt eine Farce wären.

Hat also nicht nur das Leben einen Sinn, sondern auch das Sterben? Und, wenn ja, welchen? Bernanos verweist auf eine mögliche, die religiöse Sinndimension des Sterbens und des Leidens, darauf, dass es eine Dimension des Leidens gibt, die, wiederum, dem menschlichen Verfügen entzogen ist und von der her ein – möglicher – Sinn deutlich wird: «Möglicherweise gestaltet der Herrgott meinen Todeskampf als ein lehrreiches Beispiel. Nicht minder gern aber möchte ich Erbarmen erregen. Ich habe die Menschen sehr geliebt und fühle recht wohl, wie gar lieb mir diese Erde der Lebenden war. So werde ich nicht dahingehen, ohne Tränen zu vergießen. Da mir doch nichts ferner liegt als stoischer Gleichmut, warum sollte ich mir den Tod der für alles Leid Abgestumpften wünschen? Die Helden Plutarchs flößen mir allesamt Furcht und auch Langeweile ein. Beträte ich in solcher Verkleidung das Paradies, brächte ich, scheint mir, meinen Schutzengel zum Lachen. Warum sich also beunruhigen, warum vorsorgen wollen? Wenn ich Furcht habe, werde ich es sagen. Ich habe Furcht und schäme mich nicht. Möge also der erste Blick des Herrn, wenn mir sein heiliges Antlitz erscheinen wird, ein mich beruhigender Blick sein.»<sup>16</sup> Auch hier: sterben, als ob ... , das möglich ist, weil es ein Leben, als ob ... , gibt. Denn wenn das Sterben ein Geschehen unseres Lebens ist, wenn Leben bedeutet zu sterben, so wird, wie wir leben – «Ich habe die Menschen sehr geliebt [...]» –, auch einen Einfluss darauf haben, wie wir sterben. Rainer Marten findet folgende treffende Formulierung für diese Komplementarität von Leben und Sterben: «[L]eben kann nur, wer auf eigene Weise Anderen als Sterbenden und Toten zugehört, wie auch sterben und tot sein nur der kann, der auf eigene Weise Lebenden zugehört.»<sup>17</sup> Mehr wird man kaum sagen wollen.

Warum aber, so sei hier noch einmal gefragt, ist der Tod immer mehr zu einem Skandalon geworden, obwohl unsere Gesellschaft immer weniger Tabus anerkennt? Darf man heute nicht über alles reden – nur nicht über den Tod? Vielleicht, weil der Tod mehr als vieles andere mit Ängsten besetzt ist – ein letztes Tabu einer Gesellschaft, die sich zunehmend überlieferter Tabus entledigt hat und dieses letzte Tabu selbst noch dann anerkennt, wenn sie den Tod zum – unmöglichen – Gegenstand ihrer Geschwätzigkeit zu machen sucht: «Früher fürchteten die Menschen sich vor dem Jenseits, heute vor dem Tod.»<sup>18</sup> Und warum? Gibt es nicht noch einen tieferen Grund nicht nur für die Furcht vor dem Tod, sondern auch für seine Tabuisierung als die bereits genannten? Dieser Grund hat sich vor allem in den Überlegungen zum engen Zusammenhang von Leben und Sterben bereits andeutungsweise gezeigt: Denn vielleicht liegt er darin, dass wir nicht nur nicht mehr ohnmächtig sterben, sondern auch im Leben Erfahrungen von Ohnmacht nicht mehr machen wollen. Hier zeigt sich, dass das Verlangen nach einem selbst bestimmten Tod (der eigentlich gar nicht ein eigener Tod ist) nicht nur zeigt, dass wir nicht mehr zu sterben vermögen. Es zeigt vielmehr noch, dass wir nicht mehr zu leben vermögen. Unter diesen Vorzeichen ist das Leben ein aufgeschobenes Verlangen nach einem eigenen Tod – aufgeschoben unter einem eigentlich unmenschlichen Vorbehalt. Das «Problem» des Todes ist dann nicht mehr das «Problem» der gelassen-demütigen, vielleicht auch betend-hoffenden Annahme des Anderen des Todes, sondern wird dann zu einem rein technischen, juristischen oder moralphilosophischen Problem, so, als ob es sich denn überhaupt lösen ließe: «Kritik an den Zuständen der medizinischen Versorgung», so Botho Strauss, «fällt heute den meisten leichter als ein Gebet.»<sup>19</sup>

Aber der Tod ist gerade kein rein technisches, juristisches oder moralphilosophisches Problem. In ihm begegnen wir – letztlich ohnmächtig – einer Grenze, einem Tabu, das anzurühren kaum absehbare Konsequenzen mit sich führen mag. Einzig wäre hier – in aller Vorsicht, in allem Wissen um das Außerordentliche der Situation, um die es hier geht – von der Möglichkeit einer Ausnahme zu sprechen, die sich ethisch nicht begreifen oder universalisieren lässt und die, wenn überhaupt, die Regel bestätigt, ohne dass je Regeln von ihr her aufgestellt, modifiziert oder begriffen werden dürften. Albert Camus berichtet von einem solchen Ausnahmefall und notiert in seinem Tagebuch über die Sterbehelfer von Minas in Mittelbrasilien: «In manchen Fällen, wenn die Agonie zu lange dauert, ruft man diese offiziell zugelassenen Herren zu Hilfe. Sie sind gekleidet wie das Personal eines Bestattungsinstitutes, grüßen bei ihrer Ankunft, ziehen ihre Handschuhe aus und begeben sich zu dem Sterbenden. Sie fordern ihn freundlich auf, ununterbrochen «Jesus-Maria» zu sagen, setzen ihm ein Knie auf den Magen und legen die Hände auf seinen Mund und drücken beflissen, bis der Ster-

bende hinübergegangen ist. Dann treten sie zurück, ziehen ihre Handschuhe wieder an, empfangen fünfzig Cruzeiros und gehen von der allgemeinen Dankbarkeit und Hochachtung begleitet davon.»<sup>20</sup> Robert Spaemann entwickelt einen bei allen Differenzen ähnlichen Gedanken: «Im übrigen aber wird es in einer humanen Zivilisation immer eine Zone des ärztlichen oder freundschaftlichen Ermessens geben, die nicht ans Licht gezerrt gehört. Wer in diesem Ermessen die Grenze des Verallgemeinerbaren überschreitet, wird die Menschlichkeit seiner Motivation am besten dadurch beweisen, dass er lieber das Risiko einer Strafe eingeht als ein Tabu in Frage zu stellen, dessen Fall die Grundlage der Menschlichkeit unserer Kultur berühren würde.»<sup>21</sup> Denn Tabus dieser Art bleiben unverzichtbar, weil sich in ihnen ein «als ob» zeigt, das Leben menschlich macht, und weil darin, dass mit ihnen das Leben menschlich bleibt, auch das Sterben und der Tod zu Möglichkeiten werden, Sinn zu erfahren und zu geben. Vielleicht darf nicht viel weniger gesagt werden, sicherlich lässt sich aus rein philosophischer Perspektive aber auch nicht viel mehr sagen. Denn der «Andere, gerade auch der nächste und vertrauteste, verdient zu Zeiten unsere Scham und Scheu. Das gilt nicht weniger für den Tod. Nach soviel Zugriff auf seine Intimität», so können wir mit Rainer Marten sagen, «ist es an der Zeit, sich angesichts seiner wieder bedeckt zu halten und eher Erschrecken zu zeigen.»<sup>22</sup>

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Czeslaw Milosz, «Gabe», in: Czeslaw Milosz, *Zeichen im Dunkel. Poesie und Poetik*, herausgegeben von Karl Dedecius, Frankfurt am Main 1996.

<sup>2</sup> George Steiner, *Errata. Bilanz eines Lebens*, aus dem Englischen von Martin Pfeiffer, München 2002, 113f.

<sup>3</sup> Botho Strauss, *Die Fehler des Kopisten*, München und Wien 1997, 168. Vgl. hierzu auch Botho Strauss, *Der Untenstehende auf Zehenspitzen*, München und Wien 2004, 69.

<sup>4</sup> 1 Kor 7, 29–31 (leicht geänderter Text der Einheitsübersetzung). Vgl. hierzu und zum Problem der Übersetzung des paulinischen *ὡς μή* auch Martin Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, hrsg. von Matthias Jung, Thomas Regehly und Claudius Strube (= GA 60), Frankfurt am Main 1995, 119–121.

<sup>5</sup> Vgl. hierzu auch Eva Birkenstock, *Heißt philosophieren sterben lernen?*, Freiburg und München 1997.

<sup>6</sup> Botho Strauss, *Die Fehler des Kopisten*, München und Wien 1997, 33.

<sup>7</sup> Das bedeutet aber nicht, dass Selbsterhaltung und das «Streben nach Unsterblichkeit» in dem von Boris Groys explizierten Verständnis Antrieb zur Philosophie sind (vgl. hierzu Boris Groys, *Politik der Unsterblichkeit. Vier Gespräche mit Thomas Knoefel*, München und Wien 2002).

<sup>8</sup> Vgl. hierzu und zu vielen anderen wichtigen Aspekten des Sterbens und Todes auch die Ausführungen von Fridolin Wiplinger, *Der personal verstandene Tod. Todeserfahrung als Selbsterfahrung*, Freiburg und München 1970 und von Rainer Marten, *Der menschliche Tod. Eine philosophische Revision*, Paderborn 1987.

- <sup>9</sup> Vgl. hierzu auch Eberhard Schockenhoff, *Ethik des Lebens. Ein theologischer Grundriss*, Mainz <sup>2</sup>2000, 328–338 (jetzt auch als «Die moralische Bewertung der Euthanasie», in: Holger Zaborowski [Hrsg.], *Wie machbar ist der Mensch? Eine philosophische und theologische Orientierung*, mit einem Geleitwort von Karl Kardinal Lehmann, Mainz 2003, 185–197).
- <sup>10</sup> George Steiner, *Von realer Gegenwart. Hat unser Sprechen Inhalt?*, München und Wien 1990, 122.
- <sup>11</sup> George Steiner, *Errata. Bilanz eines Lebens*, 114.
- <sup>12</sup> Vgl.: Rainer Maria Rilke, «Das Stunden-Buch», in: Rainer Maria Rilke, *Die Gedichte*, Frankfurt am Main <sup>8</sup>1996, 195–312, 293.
- <sup>13</sup> Vgl.: Georg Bernanos, *Tagebuch eines Landpfarrers*, übersetzt von Jakob Hegner, Frankfurt am Main und Hamburg 1956, 360f.
- <sup>14</sup> Georg Bernanos, *Tagebuch eines Landpfarrers*, 361.
- <sup>15</sup> Rainer Marten, *Der menschliche Tod. Eine philosophische Revision*, 100 (vgl. S. 98–101 für Martens Überlegungen zum «einander sterben und totsein»).
- <sup>16</sup> Georg Bernanos, *Tagebuch eines Landpfarrers*, 361f.
- <sup>17</sup> Rainer Marten, *Der menschliche Tod. Eine philosophische Revision*, 101.
- <sup>18</sup> Botho Strauss, *Der Untenstehende auf Zehenspitzen*, 78.
- <sup>19</sup> Botho Strauss, *Die Fehler des Kopisten*, 148.
- <sup>20</sup> Albert Camus, *Reisetagebücher*, hrsg. und mit einer Einführung von Roger Quilliot, übersetzt von Guido G. Meister, Hamburg 1997, 92.
- <sup>21</sup> Robert Spaemann, «Wir dürfen das Euthanasie-Tabu nicht aufgeben», in: Robert Spaemann, *Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns*, Stuttgart 2001, 410–417, 417.
- <sup>22</sup> Rainer Marten, *Der menschliche Tod. Eine philosophische Revision*, 141.

EBERHARD SCHOCKENHOFF · FREIBURG

## SELBSTBESTIMMT STERBEN?

*Zur Kritik der Euthanasie*

Wer das Denken der Menschen beeinflussen will, muß versuchen, Macht über ihre Sprache zu gewinnen. Die aktuelle Euthanasiedebatte liefert ein sprechendes Beispiel für die Richtigkeit dieses Grundsatzes. Die Befürworter einer Legalisierung ärztlicher Tötungshandlungen verfahren nach einer doppelten Devise, um die Akzeptanzchancen ihrer Position in der öffentlichen Meinung zu erhöhen: Zum einen unterlaufen sie die notwendigen Unterscheidungen von aktiver und passiver Euthanasie, von Sterbenlassen und Töten, um so unterschiedliche Handlungskonstellationen wie Behandlungsverzicht oder Behandlungsabbruch, hoch dosierte Schmerztherapie unter Inkaufnahme einer möglichen lebensverkürzenden Wirkung, Beihilfe zum Suizid und einvernehmliche oder nicht-einvernehmliche Tötungshandlungen unterschiedslos der Sammelbezeichnung «Sterbehilfe» zuzurechnen. Zum anderen versuchen sie, emotional positiv besetzte Grundworte der moralischen Sprache wie Mitleid und Barmherzigkeit, Selbstbestimmung und Autonomie auf einen ihren Zielsetzungen entsprechenden Sprachgebrauch festzulegen.

### *1. Was heißt menschenwürdig sterben?*

Im Rahmen einer solchen Strategie semantischer Politik kommt dem Begriff des «eigenen» Todes zentrale Bedeutung zu. Dieses Wort weckt bei allen Menschen positive Assoziationen. Obwohl ihnen der eigene Tod von allen Ereignissen ihres Lebens am wenigsten vertraut ist, möchte niemand einen «fremden» Tod sterben. Während man seit Rainer Maria Rilkes Protest gegen den anonymen Krankenhaustod unter dem «eigenen» Tod das persönlich und bewußt angenommene Sterben verstand, soll dieser Begriff

*EBERHARD SCHOCKENHOFF, geb. 1953 in Stuttgart; 1972 -1979 Studium der Theologie in Tübingen und Rom, 1978 Priesterweihe; 1979-1982 in der Seelsorge; 1990-1994 Professor für Moralthologie an der Universität Regensburg; seit 1994 Professor für Moralthologie an der Universität Freiburg i.Br.; Herausgeber der Zeitschrift für medizinische Ethik; Mitglied im Nationalen Ethikrat.*

nun das Recht postulieren, Art, Zeitpunkt und Umstände des eigenen Todes selbst zu bestimmen und sich dazu der Mithilfe des ärztlichen Berufsstandes oder des medizinischen Pflegepersonals unserer Krankenhäuser zu bedienen.

Dagegen wird die Rede vom eigenen Tod in den folgenden Überlegungen im Sinn ihrer ursprünglichen Wortbedeutung gebraucht. Zwar entzieht sich der eigene Tod unserer Kenntnis; gemäß dem antiken Adagium *mors certa, hora incerta*, zählt nur sein bloßes Dass, nicht aber das konkrete Wie, Wann und Wodurch zu den Grundgewissheiten des Lebens. Dennoch gehört das Vorauswissen um den Tod unabdingbar zur menschlichen Selbsterfahrung. Wir ahnen, dass es nicht gleichgültig ist, wie uns der Tod antrifft, wenn er eintritt. Der Tod als solcher steht außerhalb des bewusst erlebten Daseins, wie Wittgenstein im *Tractatus logico-philosophicus* präzise notiert: «Der Tod ist kein Ereignis des Lebens. Den Tod erlebt man nicht.»<sup>1</sup> Doch hängt das Gelingen des Lebens im Ganzen auf entscheidende Weise davon ab, in welcher Einstellung jemand auf den Tod zugeht und wie er das Wissen um ihn in die eigene Einstellung zum Leben integriert. Deshalb gehört nicht der Tod, wohl aber das Sterben zum Leben, nicht nur auf eine äußerlich-begrenzende Weise, insofern der Tod der äußerste Endpunkt des Lebens und das Sterben dessen letzte Phase ist, sondern derart, dass sich im Sterben ein letztes Mal zeigen kann, wie und wofür ein Mensch gelebt hat. Deshalb soll ein humaner Sterbebeistand vor allem anderen dem Ziel dienen, dem Sterbenden Raum für seinen eigenen Tod im Sinne des ihm verfügbaren Todes zu gewähren. Eine solche menschlich anspruchsvollere Sterbebegleitung belässt dem Sterbenden das Recht auf seinen eigenen Tod – nicht nach der Art der manipulierten Selbsttötung, sondern im Sinn einer bewußten Annahme des Todes, die von seiten der Ärzte und der Angehörigen durch palliative Schmerzbekämpfung und menschliche Nähe unterstützt wird. Dieses integrale Verständnis einer medizinischen, menschlichen und geistlich-religiösen Sterbebegleitung beruht freilich auf einer anthropologischen Voraussetzung: Das Sterben ist nicht einfach das Ende, sondern selbst ein Teil des Lebens. Im Tod geht es um die Vollendung des Lebens, die vom Menschen nicht nur passiv erlitten, sondern soweit es die Umstände des eigenen Sterbens erlauben, bewußt angenommen werden soll. Wie ein Mensch stirbt und wie er diese letzte Aufgabe erfüllt, sagt etwas aus über die Art seines Lebens, so wie umgekehrt in sozial-ethischer Perspektive der Umgang unserer Gesellschaft mit den Sterbenden in ihrer Mitte etwas von ihrer humanen Qualität erkennen läßt.

Die Strategie der Euthanasiebefürworter zielt darauf ab, die öffentliche Akzeptanz ihrer Forderung nach einer Freigabe aktiver Tötungshandlungen durch den Arzt als eine in extremen Fällen unvermeidliche Maßnahme darzustellen, die den Sterbenden vor den inhumanen Auswirkungen der modernen Medizin schützen soll. Diese Argumentation verwischt dabei be-

wusst die Grenze zwischen einer notwendigen, ethisch unbedenklichen Hilfe *im* Sterben und einer gezielten Herbeiführung des Todes im Sinne der Hilfe *zum* Sterben, indem sie die unterschwelligsten Ängste der Bevölkerung vor einem langen, quälenden Leidenmüssen vor dem eigenen Tod mobilisiert. Die intuitiv richtige Einschätzung, dass es im Verlauf des Sterbeprozesses extreme Leidenszustände geben kann, angesichts derer wir um des Sterbenden selbst willen hoffen müssen, dass er bald und in Ruhe sterben kann, soll dann die Schlussfolgerung fragen, es mache keinen moralisch bedeutsamen Unterschied aus, *wie* der aus der Sicht des Patienten wünschenswerte Tod tatsächlich eintreten wird. Das Recht, in Ruhe sterben zu dürfen oder am eigenen Sterben nicht durch sinnlos gewordene medizinische Maßnahmen gehindert zu werden, verwandelt sich dann unter der Hand in den Gedanken einer gezielten Beschleunigung des Todes durch eine ärztliche Intervention, für die sich in den Niederlanden zur Vermeidung des Begriffes der ärztlichen Tötungshandlung bereits die euphemistisch-unpersönliche Bezeichnung «lebensbeendende medizinische Maßnahme» eingebürgert hat.

## 2. Grundformen des medizinischen Sterbebestandes

Eine glaubwürdige argumentative Antwort auf die dargestellten Rechtfertigungsversuche der aktiven Euthanasie muss vor allem versuchen, den positiven Auftrag des ärztlichen und pflegerischen Sterbebestandes herauszustellen und seinen genauen Umfang im Schnittfeld des gewandelten medizinischen Behandlungszieles (vom *kurativen* = heilenden zum *palliativen* = lindernden Auftrag) zu ermitteln. Hinter der Rede vom Wechsel des Behandlungszieles steht ein doppeltes Anliegen, das die auf den ersten Blick gegebene Scheinplausibilität der Ansicht erschüttert, im äußersten Notfall stelle der durch ärztliches Handeln herbeigeführte Tod die einzige Hilfe dar, die wir einem schwer leidenden Patienten noch geben könnten. Die Idee des palliativen Behandlungsauftrages unterstreicht, dass die Aufgabe des Arztes noch nicht erloschen ist, wenn er im Kampf mit einer tödlichen Krankheit keine Aussicht auf Heilung mehr sieht. Zugleich ist aber auch die Palette seiner medizinischen Hilfsmöglichkeiten nicht erschöpft, denn die moderne schmerzlindernde Medizin verfügt über wirksame Methoden der Schmerzbekämpfung, die den Sterbenden, wenn sie fachgerecht eingesetzt werden, die Annahme des eigenen Todes erleichtern können.

Hinter der Wiederentdeckung des palliativen Behandlungsauftrags verbirgt sich eine Paradigmenerweiterung des medizinischen Denkens, die von weitreichender Bedeutung für die Euthanasiedebatte ist. Solange die Medizin es lediglich vermochte, innerhalb der natürlichen Grenzen von Geburt und Tod Krankheitsursachen (vor allem Infektionserreger) zu bekämpfen,

während sie diese Grenzen selbst kaum verändern konnte, durfte sie in der Regel davon ausgehen, daß die Maxime, unter allen Umständen das biologische Leben zu erhalten, auch dem Wohl des Kranken entsprach. Die unbedingte Verpflichtung zum Schutz des Lebens war mit der Achtung vor dem Wohl des Patienten und dem Grundsatz des *nil nocere* weitgehend kongruent, so daß ein Arzt, der die Regeln der Heilkunde beachtete, eben dadurch am besten dem Wohl des ihm anvertrauten Patienten diente. Gemäß den Grundsätzen des hippokratischen Ethos fiel die Liebe zur Heilkunst (*philotechnia*) mit der Liebe zum kranken Menschen (*philanthropia*), solange es für diesen eine Heilungschance gab, praktisch in eins. Seitdem die medikamentösen und apparativen Heilverfahren es der Medizin jedoch erlauben, die ehemals naturgegebenen Grenzen des Todes zu manipulieren und das Sterben immer weiter hinauszuschieben, ohne den körperlichen Gesamtzustand in nennenswerter Weise zu verbessern, stellt sich hier ein neues und drängendes Problem. Wenn die bewährten Grundsätze der Heilkunde – der Schutz des Lebens und das Wohl des Patienten – nicht mehr übereinstimmen, weil das Leben nur um den Preis hoher Gesundheitseinbußen als Folge aggressiver Therapien zu verlängern ist, wird die Frage unabweisbar, an welche Richtlinien der Arzt sich im Konfliktfall halten soll.<sup>2</sup>

Die Grundform des medizinischen Sterbebeistandes, die ärztliche und pflegerische Hilfe im Sterben, ergibt sich von selbst aus dem Auftrag des Arztes, Leiden zu lindern, wenn eine Wiederherstellung der Gesundheit nicht mehr möglich ist. Das Ziel aller ärztlichen Maßnahmen muss es sein, dem Sterbenden auch in seiner letzten Lebensphase ein Höchstmaß an Selbstbestimmung und persönlicher Eigengestaltung (Abschluß des Lebens, Einstellung auf den Tod, Abschied von den Angehörigen, Regelung finanzieller Angelegenheiten) zu ermöglichen. Dazu ist vor allem eine wirksame Schmerzbekämpfung nötig, die den Kranken von andauernden, unerträglichen Schmerzen befreit. Die moderne Palliativtherapie ermöglicht heute in zahlreichen Fällen eine wohldosierte Medikamentengabe, die dem Kranken eine weitgehende Schmerzfreiheit gewährt, ohne ihn unter eine pharmakologische Dunstglocke zu setzen, die ihn auf andere Weise gegenüber seiner Umgebung isoliert.

Die Grundform der medizinischen Sterbehilfe ist fast immer mit einer Entscheidung zum Verzicht auf weitere lebensverlängernde Maßnahmen oder zum Abbruch einer bestehenden Therapie verbunden. Sterbehilfe nimmt dann die Form des Sterbenlassens an, indem der Arzt den Wunsch des Patienten respektiert, in Ruhe sterben zu dürfen. Wenn es der Auftrag der ärztlichen Kunst ist, ein Mindestmaß der körperlichen und seelischen Voraussetzungen menschlichen Lebens zu erhalten, dann gehört dazu auch die Verpflichtung, nach bestem Wissen zu entscheiden, ab welchem Zeit-

punkt dies nicht mehr möglich ist. Wo eine ansatzweise Wiederherstellung der Gesundheit, die dem Patienten ein Leben in Autonomie und Kommunikation mit seiner Umgebung ermöglicht, nicht mehr erhofft werden kann, da bedarf jede weitere lebensverlängernde Maßnahme einer besonderen ethischen Rechtfertigung. Der Therapieverzicht kann nicht nur erlaubt, sondern sogar geboten sein, vor allem dann, wenn die zu erwartende Lebensverlängerung in keinem vernünftigen Verhältnis zu den körperlichen und seelischen Belastungen mehr steht, die eine Weiterführung der Behandlung mit sich bringt. Dies gilt vor allem bei chirurgischen Eingriffen in das Gehirn, die häufig schwerste Lähmungserscheinungen oder den Ausfall des Sprachvermögens zur Folge haben, aber ebenso für jede andere Behandlungstechnik, die nicht mehr der zeitweiligen Wiederherstellung der Gesundheit oder der Linderung schwerster Krankheitssymptome, sondern nur noch der Aufrechterhaltung partieller Körperfunktionen dient. Die Aufklärungspflicht des Arztes beinhaltet dabei auch die Information über mögliche Risiken und Gefahren, die den Patienten in die Lage versetzt, eigenverantwortlich zu entscheiden, welches Maß an körperlicher Beeinträchtigung und an seelischem Leiden er auf sich nehmen will, um sein Leben für eine begrenzte Zeit zu verlängern.

### *3. Therapiebegrenzung und Behandlungsabbruch*

Die Entscheidung für einen Behandlungsverzicht folgt dabei keinem anderen ethischen Prinzip als der Grundnorm ärztlichen Handelns, die auf die Wiederherstellung der Gesundheit oder wenigstens ansatzweise auf die Erhaltung der körperlichen Voraussetzungen gerichtet ist, die dem Patienten eine sinnvolle Lebensgestaltung ermöglichen. Nach Auffassung der christlichen Ethik gibt es keine Verpflichtung des Menschen zur Lebensverlängerung um jeden Preis und auch kein ethisches Gebot, die therapeutischen Möglichkeiten der Medizin auf ihrem jeweils neuesten Stand bis zum Letzten auszuschöpfen. Schon Papst Pius XII. hat diesen aus der Anerkennung der Endlichkeit und kreatürlichen Begrenztheit des menschlichen Lebens folgenden Grundsatz in den letzten Jahren vor seinem Tod immer wieder herausgestellt. Wenn seine Unterscheidung zwischen «ordentlichen» und «außerordentlichen» Maßnahmen angesichts der rasanten Entwicklung der medizinischen Behandlungstechnik auch weitgehend an Bedeutung verloren hat, so bleibt seine prinzipielle Mahnung jedoch aktueller denn je: «Der Mensch kann keine medizinischen – seien es psychische, seien es somatische – Maßnahmen bei sich treffen oder an sich vornehmen lassen, die zwar eine Behebung schwerer physischer oder psychischer Beschwerden oder Hemmungen bewirken, gleichzeitig aber die dauernde Auslöschung oder eine dauernde enorme Herabminderung der freien Selbstbestimmung, d.h.

der menschlichen Persönlichkeit in ihrer typischen und charakteristischen Funktion bewirken; die den Menschen also zu einem dressierten bloßen Sinneswesen oder zu einem lebenden Automaten degradieren» (HK 7 [1952/53] 73).

Ausdrücklich billigt es der Papst auch, wenn Angehörige eines «virtuell bereits toten Patienten» den Arzt dazu drängen, ein künstliches Beatmungsgerät abzuschalten, um den Kranken in Frieden sterben zu lassen (HK 12 [1957/58] 228). Dies erscheint zunächst überraschend, weil das Abschalten des Beatmungsgerätes ein aktives Handeln erfordert, das unmittelbar den Tod zur Folge hat. Bei näherer Betrachtung zeigt sich jedoch, dass die eigentliche Todesursache nicht das Abschalten des Respirators, sondern die unheilbare Krankheit ist, deren Verlauf ohne die künstlichen Maßnahmen zur Lebensverlängerung bereits zum sicheren Tod geführt hätte. In ethischer Hinsicht ist die Einstellung der künstlichen Beatmung trotz ihres «aktiven» Anscheins deshalb nicht als Tötungshandlung, sondern als Beendigung einer lebenserhaltenden Maßnahme zu bewerten, die ihr therapeutisches Ziel nicht mehr erreichen kann. Ebenso wenig lässt sich zwischen künstlicher Beatmung und der Versorgung mit Flüssigkeit und Nahrung ein moralisch relevanter Unterschied ausmachen, so dass die gleiche Überlegung prinzipiell auch die Einstellung künstlicher Nahrungs- und Flüssigkeitszufuhr – etwa mit Hilfe einer Magensonde – legitimieren kann.

Wenn das Absetzen der künstlichen Beatmung in den Fällen, in denen ein natürlicher Verlauf des Sterbeprozesses längst zum Tod geführt hätte, nicht als aktive Tötungshandlung bewertet werden muss, dann gilt dies prinzipiell für jede Behandlungseinstellung. Grundsätzlich darf eine Therapie dann abgebrochen werden, wenn sie ihr ursprüngliches Behandlungsziel nicht mehr erreichen kann. Eine Pflicht zur Weiterführung einer aussichtslos gewordenen Behandlung, wie sie früher gelegentlich vertreten wurde, lässt sich auf dem Boden der christlichen Ethik nicht begründen. Weil das Absetzen einer Behandlung nur das Ende der künstlichen Verhinderung des Todes, nicht aber dessen eigentliche Ursache ist, kann es nicht als eigenmächtige Verfügung über fremdes Leben betrachtet werden, die unter das Tötungsverbot fällt. Die Einstellung einer Behandlung, die nur noch einer aussichtslosen Verlängerung der biologischen Lebenskurve dient, bedeutet vielmehr den Verzicht darauf, über den bereits verfügbaren Tod noch weiter verfügen zu wollen, weil eine solche Manipulation nur unnötige Leiden verursacht.<sup>3</sup>

#### 4. Die Annahme des eigenen Todes

Die Forderung, nach der ein humaner Beistand allein dem Ziel dienen kann, dem Sterbenden Raum für seinen eigenen Tod (im Sinne des ihm

verfügten Todes) zu gewähren, zeigt auch, warum die Unterscheidung von aktiver Euthanasie und Sterbenlassen von eminenter moralischer Bedeutung ist. Sie beläßt dem Sterbenden das Recht auf seinen eigenen Tod, nicht im Sinn der manipulierten Selbsttötung, sondern im Sinn einer bewussten Annahme des Todes, die von seiten der Ärzte und der Angehörigen durch palliative Schmerzbekämpfung und menschlichen Sterbebeistand unterstützt wird. Der amerikanische Theologe *Paul Ramsey* hat in seinem Buch «Der Patient als Person» bereits vor 30 Jahren auf diesen wichtigen Unterschied hingewiesen: «Beim Unterlassen verursacht kein menschlicher Akteur den Tod des Patienten, weder direkt noch indirekt. Er stirbt seinen eigenen Tod an Ursachen, deren Bekämpfung mit möglichen medizinischen Eingriffen nicht mehr barmherzig oder sinnvoll ist. Wir stehen dem Kranken bei und begleiten ihn bei diesem seinem ureigensten Sterben, wobei wir es so schmerzfrei und würdevoll wie möglich machen.»<sup>4</sup>

Die aktive Euthanasie verfehlt dagegen den eigenen Tod des Menschen, indem sie ihm vorgreift und ihn in ein gezielt herbeigeführtes, bewusst geplantes Ereignis verwandelt. Wenn die Wiederbelebung der Euthanasieidee in unseren Tagen auch aus dem Protest gegen die therapeutischen Exzesse der modernen Intensivmedizin hervorgeht, so bleibt sie in diesem Protest doch insgeheim noch immer dem gleichen Denkmodell einer technischen Bewerkstelligung des Todes verhaftet. Die künstliche Verlängerung des Lebens um jeden Preis und die bewußte Beschleunigung des Todes entspringen in vielfacher Hinsicht – sowohl aus der Perspektive des Arztes als auch aus der des Patienten – gegensätzlichen Absichten, aber sie stimmen darin überein, dass sie der Annahme des eigenen Todes ausweichen. Zwischen dem Versuch einer äußersten Lebensverlängerung mit Hilfe der apparativen Medizin und der Tötung auf Verlangen besteht deshalb eine enge Verwandtschaft im Blick auf das beiden zugrundeliegende Paradigma ärztlichen Handelns: «Es gibt zwei Möglichkeiten, den Augenblick des Todes zu umgehen. Die erste besteht darin, diesen Augenblick bewusst so weit wie möglich hinauszuzögern, die andere darin, sich zu fügen und diesem Augenblick vorzugreifen; therapeutischer Übereifer und Euthanasie sind die beiden symmetrischen Versuche, der Begegnung mit dem Tod auszuweichen.»<sup>5</sup>

### 5. Selbstbestimmung und Hilfsbedürftigkeit

Neben diesen medizinthoretischen Erwägungen, die den Euthanasiegedanken einem in anderen Zusammenhängen überwundenen Paradigma ärztlichen Handelns zuordnen, muss eine ethische Bewertung unterschiedlicher Formen der Sterbehilfe auch die Auswirkungen bedenken, die diese für die Grundgestalt der anzustrebenden Arzt-Patient-Beziehung haben.

Liberales Rechtfertigungsversuche der aktiven Euthanasie begehen häufig einen argumentativen Kurzschluß, indem sie die geforderte Bereitschaft zu einvernehmlichen Tötungshandlungen mit einem partnerschaftlichen Modell des gegenseitigen Respekts zwischen Arzt und Patient gleichsetzen, während eine ärztliche Haltung, die sich der Alternative des Tötens verweigert, als paternalistische Entmündigung des Patienten dargestellt wird. In Wirklichkeit verhalten sich die idealtypischen Erwartungen, die angesichts der Begrenztheit ärztlichen Handelns in einer Situation therapeutischer Ohnmacht an das Arzt-Patient-Verhältnis zu stellen sind, aber viel komplexer zueinander – und zwar gerade dann, wenn beide Seiten sich bemühen, die andere in ihrer unvertretbaren Situation und Verantwortung anzuerkennen.

Im Blick auf den Patienten wird die Herausforderung einer partnerschaftlichen Arzt-Patient-Beziehung vor allem in der Schwierigkeit greifbar, seine Willensäußerungen richtig zu deuten. Eine schriftliche Verfügung aus gesunden Tagen muss dem wirklichen Wunsch des Kranken im Angesicht des nahen Todes nicht unbedingt entsprechen, und seine aktuelle Entscheidungsfähigkeit ist häufig durch körperliches Leiden und psychische Niedergeschlagenheit beeinträchtigt. Die in den philosophischen Rechtfertigungsversuchen für die Euthanasieforderung unterstellte Autonomie der Person, die sich in der Fähigkeit äußern soll, über den Wert des eigenen Lebens frei von Fremdeinflüssen, allein aus der Binnenperspektive der eigenen Existenz zu urteilen, beruht auf einer abstrakten Konstruktion, die der faktischen Abhängigkeit des menschlichen Daseins nicht gerecht wird. Eine solche unabhängige Lebensrechnung mag philosophisch als letzter Akt autonomer Selbstbestimmung qualifiziert werden, sie kommt jedoch im wirklichen Leben kaum vor, am wenigsten in der letzten Phase des Sterbens, in der die mögliche Erfahrung des eigenen Lebenssinnes nur dann gelingt, wenn sie von der Solidarität und Nähe anderer Menschen mitgetragen wird.

Die Beurteilung des eigenen Lebenswertes stellt immer eine Reaktion auf die Wertschätzung dar, die sterbende Menschen in ihrer Umgebung noch erfahren. Deshalb lässt sich auch die klare gedankliche Unterscheidungslinie, die gesellschaftliche Nützlichkeitsabwägungen und die Rücksicht auf Fremdinteressen aus der autonomen Beurteilung des verbleibenden Lebensinteresses ausschließen soll, in der realen Welt nicht durchhalten. Eine Argumentation, die ihren Ausgangspunkt allein beim Gedanken der Autonomie und Selbstbestimmung des Menschen nimmt, ist zudem nur scheinbar frei von anthropologischen Voraussetzungen. Sie enthält in Wahrheit eine dezidierte anthropologische Prämisse – Autonomie im Sinne der Autarkie und Selbstgenügsamkeit –, die am gesunden, leistungsbewussten und keiner Hilfe bedürftigen Individuum abgelesen ist und auf die Situation des Sterbens übertragen wird.

Angesichts der faktischen Abhängigkeit des menschlichen Daseins, die am Lebensende und in der terminalen Sterbephase in besonderer Intensität hervortritt, erfordert ein menschenwürdiges Sterben mehr als bloßen Respekt vor einer angeblich unbeeinflussten Selbstbestimmung des Sterbenden. Menschenwürdiges Sterben ist, wenn der Begriff nicht nur als eine rhetorische Legitimationsformel dienen soll, hinter der sich die Verweigerung wirklicher Hilfe verbirgt, überhaupt nur unter der Bedingung möglich, dass personale Beziehungen und das Angebot menschlicher Nähe aufrechterhalten werden. Unsere moralischen Pflichten gegenüber Sterbenden, so zeigt sich in dieser umfassenderen Perspektive, lassen sich nicht auf den formalen Respekt vor ihrer Autonomie und Selbstbestimmung reduzieren. Wirkliche Anerkennung, die der Herausforderung des Sterbens nicht ausweicht, erfordert in Situationen extremer Belastung immer auch die Bereitschaft zum Dabeibleiben, zum geduldigen Ausharren und zuletzt: zum gemeinsamen Warten auf den Tod.

Die Charta des Europarates zum «Schutz der Menschenrechte und der Würde unheilbar Kranker und Sterbender» aus dem Jahre 1999 proklamiert deshalb ausdrücklich, dass sich die unverletzliche Würde des Menschen über alle Phasen des Lebens erstreckt und daher auch den Anspruch auf ausreichenden Schutz und wirksame Unterstützung und Hilfe beim Sterben umfasst. Die Bereitschaft, die Würde unheilbar kranker und sterbender Menschen zu achten, kommt insbesondere in dem Bemühen zum Ausdruck, ihnen eine angemessene räumliche und menschliche Umgebung zu schaffen, die ein würdevolles Abschiednehmen vom Leben ermöglicht. Zu den Faktoren, die ein würdevolles Sterben erschweren oder verhindern, zählt die Charta den unzureichenden Zugang zu palliativen Maßnahmen der Bekämpfung von Schmerz, Unruhe und Angst, die mangelhafte Gesamtbetreuung Sterbender unter Berücksichtigung ihrer psychologischen, sozialen und spirituellen Bedürfnisse, die künstliche Verlängerung des Sterbeprozesses durch sinnlos gewordene medizinische Behandlungsmaßnahmen, die gesellschaftliche Diskriminierung von körperlicher Schwäche, Pflegebedürftigkeit und Angewiesenheit auf fremde Hilfe, die den gesellschaftlichen Leitbildern von Selbstbestimmung, Unabhängigkeit und körperlicher Schönheit widersprechen, die Not, allein und verlassen sterben zu müssen, die Angst, als Belastung für andere empfunden zu werden sowie die Begrenzung lebenserhaltender Maßnahmen aus ökonomischen Gründen. Ebenso führt die unzureichende Allokation materieller Ressourcen für die gesellschaftliche Aufgabe der Sterbebegleitung zur Mißachtung der Würde Sterbender und ihrer Rechte im Sterben; als Gegenstrategien, die das gesellschaftliche Bewusstsein für die Rechte Sterbender stärken sollen, fordert die Charta ausreichende Maßnahmen zur Qualitätssicherung palliativer Pflege und Behandlung, den Ausbau von Forschungszentren für die palliative

Medizin und die pflegerische Betreuung Sterbender sowie eine verstärkte öffentliche Wertschätzung und Förderung der Hospiz-Bewegung. Schließlich erfordert die Würde unheilbar kranker und sterbender Menschen, dass ihr Recht respektiert wird, am eigenen Sterben nicht durch medizinische Maßnahmen gehindert zu werden, die ihnen entgegen einer schriftlichen Patientenverfügung oder ihrer mutmaßlichen Willensbestimmung aufgedrängt werden. In ihren letzten Bestimmungen fordert die Charta, dass der Respekt vor der Würde Sterbender absichtliche Tötungshandlungen niemals legitimieren kann; auch die Äußerung eines Sterbewunsches stellt keinen ausreichenden Rechtfertigungsgrund für willentliche Handlungen dar, die den Tod herbeiführen sollen. Die Charta des Europarates versteht sich als Proklamation der Rechte unheilbar Kranker und Sterbender, die keinen Anspruch auf systematische Geschlossenheit oder materiale Vollständigkeit erhebt. Sie umfasst sowohl individuelle Abwehrrechte als auch soziale Anspruchsrechte, deren Verletzung schwerer sanktionierbar ist. Gerade die un abgeschlossene Liste der Einzelforderungen zeigt jedoch, dass sich die Rechte Sterbender nicht auf den Respekt vor einer angeblich unbeeinflussten Selbstbestimmung reduzieren lassen, sondern entsprechend dem hier vertretenen Ansatz eine umfassende Hilfestellung während des gesamten Sterbeprozesses erfordern.

#### 6. Sterbewünsche als Ausdruck rationaler Selbstbestimmung?

Auch unterliegt der Kranke in den einzelnen Sterbephasen wechselnden Stimmungen, so dass der in einem depressiven Stadium geäußerte Wunsch nach einer künstlichen Verursachung des Todes von einem neuen Lebensschub abgelöst werden kann, der dem Kranken eine bewusste Annahme des Todesschicksals ermöglicht. Vor allem aber bleibt der Todeswunsch selbst ein zweideutiges Signal, dessen Bedeutung schwer zu entschlüsseln ist. Ebenso wie die verzweifelte Geste der versuchten Selbsttötung sind auch sprachlich geäußerte Sterbewünsche im letzten Krankheitsstadium häufig verhüllte Mitteilungen, die auf einer tieferen Beziehungsebene etwas anderes meinen, als sie äußerlich ausdrücken. Oftmals sind sie ein Appell, den Sterbenden in seiner letzten Lebensphase nicht allein zu lassen, also der Wunsch nach wirksamer Hilfe im Sterben. Hinter der Bitte «wenn ich doch sterben könnte» verbirgt sich dann der Ruf nach menschlicher Nähe und nach solidarischem Beistand, der durch eine wörtliche Erfüllung des Sterbewunsches gerade enttäuscht würde. Auch wenn man die Möglichkeit eines selbstbestimmten Todeswillens als Ergebnis einer rationalen Lebensbilanz grundsätzlich nicht ausschließen kann, bleibt damit zu rechnen, dass die Euthanasiebitte in der Einsamkeit und Hilflosigkeit der letzten Sterbephase nur eine Seite der Stimmungslage des Kranken zum Ausdruck bringt und

dass diese auch auf dem Hintergrund einer Patientenverfügung aus gesunden Tagen kein eindeutiges Signal darstellt.<sup>6</sup>

Die Erfahrung der Hospizbewegung zeigt zudem, dass ein ernsthafter Wunsch nach aktiver Euthanasie noch seltener geäußert wird, wenn unheilbar kranke Menschen wissen, dass sie auch in der letzten Sterbephase mit einer wirksamen Schmerzbekämpfung und menschlichem Beistand rechnen können. Dieser in der ärztlichen Erfahrung vielfach bestätigte Umstand verweist auf der theoretischen Begründungsebene auf eine innere Widersprüchlichkeit der Euthanasieidee, die von ihren Vertretern meist umgangen wird. Ärztliche Tötungshandlungen sollen nur als *ultima ratio* in Frage kommen, also nur unter der Voraussetzung moralisch zulässig zu sein, dass sie die letzte noch verbleibende Möglichkeit darstellen, einem sterbenden oder schwerkranken Menschen wirksam zu helfen. Der Eintritt dieser Bedingungen lässt sich aber kaum noch mit der geforderten Sorgfalt feststellen, wenn der Rückgriff auf einvernehmliche oder, wenn die Äußerung selbstbestimmter Wünsche nicht mehr erfolgen kann, auch auf nicht-freiwillige Tötungshandlungen erst einmal Eingang in den klinischen Alltag gefunden hat. Die Befürchtung, dass die Tötung auf Verlangen die Suche nach pflegerischen und palliativen Alternativen auch verdrängen kann und als der schnellere, aufwandslosere und kostengünstigere Weg zum Ziel eines ruhigen Todes oder der Befreiung von schweren Leidenszuständen angesehen wird, ist nicht aus der Luft gegriffen. Die Gefahr einer unkontrollierbaren Ausweitung erscheint sehr wohl real, zumal die Euthanasieforderung langfristigen gesellschaftlichen Entwicklungen, wie der zunehmenden Vereinzelung der Menschen, dem demographischen Trend zur Überalterung und der ökonomischen Kostenexplosion im Gesundheitswesen auf ihre Weise durchaus entgegenkommt. Die von einem liberalen Selbstbestimmungspathos genährte Erwartung, dass die Möglichkeit der aktiven Euthanasie die Freiheit der Sterbenden stärkt und ihre Chancen zur Einflussnahme auf die konkreten Umstände ihres Sterbens gleichsam automatisch erhöht, bleibt für dieses Dilemma blind. Es ignoriert die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen sowie die subtilen Mechanismen, die das Leben der Sterbenden der Willkür ihrer Umgebung ausliefern können.

### 7. Die Bedeutung des Autonomieprinzips

Über diese allgemeinen medizinethischen Überlegungen hinaus sprechen gewichtige Argumente der spezifisch ärztlichen Ethik gegen die vorgebrachten Rechtfertigungsversuche der aktiven Euthanasie. Diese kritischen Gegenfragen richten sich zunächst an den primären Legitimationstypus, der das vermeintliche Recht auf einen selbstbestimmten Tod und die dazu erforderliche Inanspruchnahme ärztlicher Tötungshandlungen aus dem

fundamentalen Autonomieprinzip der neuzeitlichen Ethik herleiten möchte. Sie betreffen jedoch ebenso die häufig herangezogene Begleitargumentation, die aus dem Humanitätsgebot eine allgemeine, vom Arzt einzulösende Beistandspflicht ableiten möchte, die in Extremsituationen das Tötungsverbot außer Kraft setzen soll.<sup>7</sup>

Zunächst eine grundsätzliche Bemerkung zur Tragweite und Bedeutung des Autonomieprinzips, die innerhalb einer medizinethischen Grundlagenreflexion näher zu erörtern wäre: Es ist für die zukünftige Entwicklung des Arztbildes in unserer Gesellschaft von folgenreicher Bedeutung, ob die Bindung ärztlichen Handelns an die Willensbestimmung des Patienten als eine notwendige und unerläßliche, aber allein noch nicht hinreichende Bedingung angesehen wird, oder ob das Autonomieprinzip als einziger Legitimationsmaßstab ärztlichen Handelns gelten soll. Im einen Fall tritt der Respekt vor der Willensbestimmung des kranken Menschen in einer spannungsreichen, oftmals auch konflikthaften Gleichrangigkeit den klassischen ärztlichen Handlungsprinzipien der *salus aegroti* und *des nil nocere* zur Seite, im anderen Fall werden diese von der Selbstbestimmung des Patienten verdrängt, so daß die Arzt-Patient-Beziehung zu einer Art Geschäftsbeziehung wird, in welcher der Arzt auf Wunsch seines Vertragspartners medizinische Dienstleistungen erbringt.<sup>8</sup> Die Frage, ob die Zuordnung der einzelnen Grundprinzipien in einem hierarchischen Modell, in dem das Autonomieprinzip zum höchsten Maßstab wird oder in Koordinationsmodellen erfolgen soll, die dem Arzt im Fall von Urteilsängeln oder offenkundig unbegründeten Willensentscheidungen des Patienten einen eigenständigen Spielraum ärztlicher Verantwortung belassen, kann in diesem Zusammenhang nicht weiter verfolgt werden. Für den Komplex Behandlungsverzicht-Sterbebegleitung-Euthanasie genügt jedoch der Hinweis, dass selbst ein als Höchstprinzip fungierender Autonomiegedanke den Arzt nicht einseitig zu beliebigem Handeln verpflichten könnte, das mit seiner ärztlichen Grundhaltung unvereinbar wäre.

Auf dem Hintergrund ihrer Bedeutungsentwicklung in der philosophischen Ethik seit Kant meint moralische Selbstbestimmung keine ungebundene Autonomie, sondern eine Bestimmung des individuellen Willens, die zugleich als Gegenstand eines allgemeinen Willens gedacht werden kann.<sup>9</sup> Aus diesem Postulat vernünftiger Allgemeinheit, das die Bestimmbarkeit des individuellen Willens einem im Gedanken der sittlichen Autonomie selbst angelegten Prüfungsverfahren unterwirft, lässt sich zwar kein schlüssiger Beweis für eine generelle Unerlaubtheit der Selbsttötung gewinnen, wie Kant irrtümlich annahm.<sup>10</sup> Aus der inneren Bindung der Willensbestimmung des Patienten an das Postulat vernünftiger Allgemeinheit folgt jedoch, so lässt sich Kants Argument in einer schwächeren Wiederaufnahme verstehen, dass auch ein sterbender Patient zur Rücksichtnahme auf den

gesellschaftlichen Auftrag und die berufsethische Selbstdefinition des Arztes verpflichtet ist. Während der Patient, der mit einem Sterbewunsch an seine Umgebung herantritt, im ärztlichen Partner gewissermaßen den natürlichen Adressaten seiner Willensäußerung sieht, beruht eine solche Rollen-zuweisung aus der Sicht des ärztlichen Berufsethos auf einer psychologisch verständlichen, in der Sache jedoch unzulässigen Schlussfolgerung. Ein moralisches Recht des Patienten, den eigenen Todeszeitpunkt sowie die Umstände seiner Herbeiführung selbst zu bestimmen, impliziert nämlich noch keinesfalls das weitergehende Recht, dazu die Mitwirkung anderer in Anspruch zu nehmen oder gar auf eine professionelle Verpflichtung des ärztlichen Berufsstandes zu solcher Mitwirkung zurückgreifen zu können.

### 8. Die Bedeutung des Humanitätsgebots

Auch im Blick auf den zweiten Begründungstypus verhält sich die in der gegenwärtigen Diskussion meist ganz selbstverständlich und unreflektiert unterstellte Prämisse, wonach allein der Arzt die Tötungshandlung auf Wunsch des Sterbenden auszuführen befugt sei, kontraintuitiv zur versuchten Legitimation der aktiven Euthanasie. Wenn diese als Pflicht zur menschlichen Hilfeleistung aufgrund des Humanitätsgebotes oder der menschlichen Solidarität überhaupt gerechtfertigt werden soll, dann müssten als die primären Adressaten einer solchen allgemeinen Beistandspflicht eigentlich eher die Angehörigen oder die persönlichen Freunde des Sterbenden gelten, die sich einem solchen Ansinnen durch die Delegation der Ausführung der gewünschten Tötungshandlung an die professionelle «Kunst» des Arztes aber gerade zu entziehen trachten.

Die Stellung des Arztes gegenüber dem Kranken, aber auch gegenüber seiner Familie, wandelt sich von Grund auf, wenn er in die Rolle dessen gedrängt wird, der darüber zu befinden hat, ob einem früher geäußerten Euthanasiewunsch des Sterbenden entsprochen werden und ab wann dies geschehen soll. Hält er sich bei einer solchen Entscheidung ausschließlich an das freie Selbstbestimmungsrecht des Patienten, wird er in vielen Fällen, in denen dieses starker Einschränkung unterliegt oder nach Eintritt der Entscheidungsunfähigkeit völlig aufgehoben ist, selbst handlungsunfähig. Soll er dagegen objektive, im tatsächlichen Zustand des Kranken liegende Kriterien berücksichtigen und eine stellvertretende Entscheidung fällen, übernimmt er die Verantwortung zur Bewertung eines anderen Lebens, die er nicht tragen kann. Im einen Fall bleibt die ärztliche Verantwortung ausgeklammert, im anderen wird sie überfordert. Dagegen dient die Unterscheidung von aktivem und passivem Tun, Töten und Sterbenlassen gerade dazu, in den Grenzbereichen zwischen Leben und Tod den Spielraum gegenseitiger Verantwortung zu begrenzen, den Menschen ausfüllen können.

Die Befugnis, die objektive Wertlosigkeit bestimmter Lebenszustände festzustellen oder die Sinnlosigkeit der Weiterpflege von schwerstkranken Patienten zum gesellschaftlichen Leitbild zu erheben, fällt dagegen nicht unter den ärztlichen Auftrag. Eine solche Entscheidungsvollmacht wäre im übrigen weder mit einem freiheitlichen Menschenbild noch mit dem Bestreben vereinbar, menschliche Würde in Extremsituationen zu schützen.

### *9. Töten und Sterbenlassen*

Das Begriffspaar von «aktiv» und «passiv», von Töten und Sterbenlassen bleibt für den Arzt eine entscheidende Orientierungshilfe im Schnittpunkt zwischen Lebensschutz und Tötungsverbot, die ihm hilft, die Reichweite und Grenze seines ärztlichen Auftrages zu erkennen. Der theoretische Vergleich beider Handlungstypen führt sowohl hinsichtlich der Intentionalität des Handelnden als auch der Kausalität in der Herbeiführung des Todes zu wichtigen Differenzierungen, die in einer ethischen Beurteilung nicht unterlaufen werden dürfen. Direktes Handlungsziel der «passiven» Euthanasie ist die größtmögliche Freiheit des Sterbenden von Angst- und Schmerzzuständen, der Abbruch einer das Leiden verlängernden Behandlung sowie der Verzicht auf weitere medizinische Interventionen, die nicht mehr durch das nunmehr palliative Behandlungsziel indiziert sind, wohingegen durch die «aktive» Euthanasie der Tod direkt und unmittelbar herbeigeführt wird. Entsprechend stellt der Abbruch kurativer Behandlungsformen im ersten Fall zwar eine notwendige, doch nicht hinreichende Bedingung für den Eintritt des Todes dar, während im zweiten Fall der Tod im Sinne zureichender Antezedenz-Bedingungen durch den Arzt herbeigeführt wird.<sup>11</sup> Auch wenn die Tragweite und die präzise begriffliche Abgrenzung dieser Unterscheidung innerhalb der wissenschaftlichen Ethik umstritten bleiben, kommt ihr in dem Interaktionsgefüge zwischen Arzt und Patient auf der einen sowie Arzt und Angehörigen auf der anderen Seite hohe Bedeutung zu. Ein unheilbar Kranker, der nach einem künstlichen Reanimationsversuch den Wunsch äußert, diesen bei einem weiteren Herzstillstand nicht zu wiederholen, bittet darum, dass der Arzt ihn sterben lässt, wenn seine Zeit gekommen ist. Er bittet, die ihm gesetzte Grenze zu achten, aber er will nicht, dass der Arzt diese Grenze von sich aus setzt und ihn tötet. Der Arzt, der umgekehrt einen unheilbaren Patienten sterben lässt und eine aussichtslos gewordene Behandlung abbricht, tut dies seinerseits in dem Wissen, dass seine medizinische Kunst nicht der Lebensverlängerung um jeden Preis, sondern dem Wohl eines konkreten Menschen dient, der seiner ärztlichen Fürsorge auch in der letalen Phase des Sterbeprozesses bedarf. Er achtet den ihm anvertrauten Patienten in der Verletzlichkeit und Hilfsbedürftigkeit seines leiblichen Seins, indem er sein Sterben zu erleichtern sucht, aber

dabei die letzte Grenze des Todes respektiert, die allen Beteiligten – dem Sterbenden, seiner Umgebung, dem staatlichen Gesundheitssystem und auch dem Arzt – gezogen sind.

Im Ertragen dieser gemeinsamen Ohnmacht zeigt sich eine tiefere menschliche Solidarität und eine entschiedener Achtung vor der Würde des sterbenden Menschen als in dem Ausweg einer absichtlichen Herbeiführung des Todes. Der Gedanke an die aktive Euthanasie setzt unterschwellig eine dualistische Sichtweise voraus, in der die Achtung vor der sittlichen Selbstbestimmung des Menschen und die Achtung vor seiner konkreten Leiblichkeit, in der sich diese vollzieht, radikal auseinandertreten. Die durch den Arzt erfolgte Tötung soll das physische Leben des Patienten vernichten, um auf diese Weise den Respekt vor seiner Selbstbestimmung als Person zum Ausdruck zu bringen. Erst aufgrund dieses latenten Dualismus und einer Entpersonalisierung der ärztlichen Tötungshandlung als einer angeblich medizinisch indizierten Maßnahme lässt sich die Fiktion nachvollziehen, die personale Beziehung zu dem Sterbenden werde durch seine Tötung nicht abgebrochen, sondern aufrechterhalten. Nur wenn man einen leidenden und sterbenden Menschen gänzlich auf seine physische Existenz reduziert, wird der ansonsten widersprüchliche Gedanke überhaupt denkbar, dass wir ihn von seinem unerträglichen Leiden befreien, indem wir ihn zugleich von seinem Leben befreien.<sup>12</sup>

### 10. Schlussbemerkung

Auch in einer Gesellschaft, zu deren sozialen Spielregeln die moralische Akzeptanz der aktiven Euthanasie gehört, werden nur wenige Menschen die Alternative zur Annahme des ihnen verfügbaren Todes als ein heiteres Sterben zur rechten Zeit erfahren. Die Regel wird eher ein im Einklang mit den medizinischen, materiellen und menschlichen Ressourcen dieser Gesellschaft geplanter Tod sein, dem die Sterbenden unter der Fahne von Humanität und Menschenwürde ausgeliefert sind. Dagegen wahren das Tötungsverbot und seine unbedingte Respektierung im ärztlichen Handeln sowohl die Würde des Arztes als auch die seines Patienten. Die Bereitschaft, die in Geburt und Tod verfügbaren Grenzen hinzunehmen, führt zu keiner Entfremdung des Menschen, über die er sich in der Kraft seiner moralischen Selbstbestimmung erheben müßte. Es gehört vielmehr zu seiner Würde als endlichem Wesen, dass er nicht gegen alle Grenzen rebellieren muss, sondern auch unter extremen Belastungen in ihnen leben und sterben darf. Die Verfügtheiten des Daseins, allem voran die Last der Krankheit und das Schicksal des Todes, einmal ganz aufheben zu können, bleibt ein vergeblicher Traum. Es kann deshalb kein sinnvolles Ziel ärztlichen Handelns sein, Leid unbedingt und um jeden Preis zu vermeiden. Wohl aber gehört es

zum ärztlichen Auftrag, dem leidenden Menschen bis zum Schluss zur Seite zu stehen. Wenn man darüber nicht im Ungewissen bleiben muss und sich auf die Zusage wirksamer Hilfe im Sterben verlassen kann, lässt sich auch die Angst vor dem künftigen Leiden leichter ertragen, die viele Menschen in gesunden Tagen zu einem unernst-spielerischen Umgang mit dem Problem der Euthanasie verleitet.

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Frankfurt a.M. 101975, 113 (Nr. 6. 4311).

<sup>2</sup> Vgl. zu diesem Dilemma TH. VON UEXKÜLL/W. WESIACK, *Theorie der Humanmedizin*, München u.a. 1998, 605-615.

<sup>3</sup> U. EIBACH, *Sterbehilfe – Tötung auf Verlangen?*, Wuppertal 1983, 159.

<sup>4</sup> P. RAMSEY, *The Patient as Person*, New Haven 1970, 151.

<sup>5</sup> J.-F. MALHERBE, *Medizinische Ethik*, Würzburg 1990, 183.

<sup>6</sup> M. VON LUTTEROTTI, *Menschenwürdiges Sterben*, Freiburg 1985, 108-109.

<sup>7</sup> U. WOLF, *Philosophie und Öffentlichkeit – Anmerkungen zur Euthanasiedebatte*, in: R. HEGSELMANN/R. MERKEL (Hg.), *Zur Debatte über Euthanasie. Beiträge und Stellungnahmen*, Frankfurt 1991, 181-196, bes. 196.

<sup>8</sup> W. WIELAND, *Strukturwandel der Medizin und ärztliche Ethik*, Heidelberg 1986, 40-47.

<sup>9</sup> Vgl. die Grundform des kategorischen Imperativs: «Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.» *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 52; zit. nach: *Theorie-Werkausgabe* (Ed. Weischedel), Bd. VII, 51; vgl. auch *Kritik der praktischen Vernunft*, A 54; aaO., 140.

<sup>10</sup> Vgl. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 53; aaO., 52.

<sup>11</sup> F. RICKEN, *Handeln und Unterlassen*, in: *Lexikon der Bioethik* (hg. von W. KORFF u.a.), Gütersloh 1998, 200.

<sup>12</sup> J. FISCHER, *Aktive und passive Sterbehilfe*, in: ZEE 40 (1996), 110-127, bes. 118f.

JAN-HEINER TÜCK · FREIBURG

## DURCHBRUCH ZUR WAHRHEIT AN DER SCHWELLE DES TODES

*Zu Leo N. Tolstois «Der Tod des Iwan Iljitsch»*

*Wir leben, also sterben wir. Gut leben heißt gut sterben.<sup>1</sup>*

Es gibt Erzählungen, die sich in das Gedächtnis ihrer Leser einschreiben. Man vergisst sie nicht wieder. *Der Tod des Iwan Iljitsch* von Tolstoi gehört dazu.<sup>2</sup> Es ist eine Erzählung, die vom Glanz und Elend eines Menschen handelt, der eine erfolgreiche Juristenkarriere gemacht hat, gesellschaftlich hohes Ansehen genießt und plötzlich von einer bösen Krankheit heimgesucht wird. Nach mehreren Wochen erfolgloser Behandlung gibt es keinen Zweifel mehr: Die Krankheit führt zum Tod, auch wenn die medizinischen Koryphäen diese Wahrheit durch euphemistische Beschwichtigungen kunstvoll verschleiern: Je mehr die Wahrheit vertuscht wird, desto unabweislicher drängt sie sich dem Betroffenen auf. Der Tod steht vor der Tür – und mit ihm einiges andere mehr.

### *Das Leben des Iwan Iljitsch*

Doch wer ist Iwan Iljitsch? Warum sollen wir uns für ihn interessieren? «Die Lebensgeschichte des Iwan Iljitsch ist sehr einfach und sehr gewöhnlich und doch entsetzlich», schreibt Tolstoi. *Gewöhnlich*, denn die Freuden und Leiden des Iwan Iljitsch sind die Freuden und Leiden unzähliger Menschen – nicht nur damals, sondern auch heute und wohl auch morgen. Nicht zufällig hat Stefan Zweig über Tolstois Meisternovelle bemerkt, sie gehöre «ebenso dem neunzehnten wie dem zwanzigsten und dreißigsten Jahrhundert an»<sup>3</sup>. Zugleich ist die Geschichte des Iwan Iljitsch aber auch *entsetzlich* und gibt gerade von ihrem Ende her zu denken – ein Ende, das

JAN-HEINER TÜCK; Dr. theol., geb. 1967, Studium der Theologie und Germanistik in Tübingen und München. Wissenschaftlicher Assistent an der Theol. Fakultät der Universität Freiburg i.Br., verheiratet und Vater von drei Kindern. Er ist im Redaktionsbeirat dieser Zeitschrift.

ein anderes, erschreckendes Licht auf das gelebte Leben wirft. Skizzieren wir zunächst die Lebensgeschichte des Protagonisten: Iwan Iljitsch Golowin ist der Sohn eines hochgestellten Petersburger Ministerialbeamten. Auf Anweisung seines Vaters besucht er die Rechtsschule, um ebenfalls die Juristenlaufbahn einschlagen zu können. Bereits hier bildet er die Charaktereigenschaften aus, die ihn sein ganzes Leben lang prägen: «ein fähiger, heiterer, gutwilliger und geselliger Mensch, der alles das genau und peinlich erfüllte, was er für seine Pflicht hielt. Und für seine Pflicht hielt er alles das, was Höhergestellte dafür hielten.» (30) Magnetisch zieht es ihn zu den Begünstigten des Lebens. Er imitiert deren Stil, nimmt mit seinesgleichen an diversen Vergnügungen teil, «aber das alles hielt sich so sehr in den Grenzen des guten Tones, dass man es gar nicht schlecht nennen konnte.» (33) *En passant* erwähnt Tolstoi, dass er sich als frisch installierter Beamter für seine Uhrkette eine Medaille mit der Inschrift *Respice finem* anfertigen lässt. Man gibt sich gerne die Aura des humanistisch Gebildeten, aber das *memento mori* hat keinerlei Auswirkungen auf die Gestaltung des Lebens selbst.

Seinen Dienst erfüllt Iwan Iljitsch korrekt und pflichtbewusst. Die Vorgesetzten sind zufrieden, so dass die erwartete Beförderung nicht lange auf sich warten lässt. Als Untersuchungsrichter hat er Zutritt zur vornehmen Gesellschaft und lernt hier – nach verschiedenen flüchtigen Liebschaften – seine Frau kennen, Praskowja Fjodorowna Michel, «das anziehendste, klügste, glänzendste Mädchen in dem Kreise, in dem Iwan Iljitsch verkehrte.» (37) Für den Entschluss zur Heirat sind allerdings weniger echte Gefühle ausschlaggebend als eine gewisse Lebenshaltung, die Tolstoi folgendermaßen kennzeichnet: «Wer behaupten wollte, Iwan Iljitsch habe darum geheiratet, weil er sich in seine Braut verliebt und bei ihr Verständnis für seine Lebensanschauungen gefunden hätte, würde sich ebenso irren wie der, welcher behaupten wollte, Iwan Iljitsch habe nur darum geheiratet, weil sein Kreis diese Partie billigte. Iwan Iljitsch heiratete unter zwei Vorstellungen: indem er diese Frau nahm, tat er das, was ihm angenehm war, und er tat damit zugleich etwas, das die Höhergestellten für richtig hielten.» (39) Halten wir fest: Annehmlichkeit und Übereinstimmung mit der Meinung der Höhergestellten sind die Maximen, nach denen Iwan Iljitsch selbst dort verfährt, wo es um sein Eigenstes geht.

Unglücklicherweise zeichnet sich schon bald ab, dass die Ehe nicht nur Komfort bringt, sondern auch Beschwerlichkeiten bereit hält. Sobald er nicht im Dienst ist, verlangt Praskowja Fjodorowna seine Gegenwart, sie ist eifersüchtig und launisch, macht ihm Szenen und ist nur schwer zu ertragen. Auch die Kinder, die kommen (einige von ihnen sterben, was Iwan Iljitsch nicht wirklich betrifft), ändern nur wenig daran. Das Verhältnis zwischen beiden ist zunehmend gespannt: «Es blieben ihnen nur noch die seltenen Perioden der Verliebtheit, die plötzlich über die Gatten kamen,

doch die dauerten nicht lange. Sie glichen Inseln, auf welchen sie sich für eine Zeit niederließen, aber sehr bald stießen sie wieder hinaus ins Meer heimlicher Feindschaft.» (44)

Um sich die Heiterkeit des Lebens nicht nehmen zu lassen, weicht Iwan Iljitsch dem Eheleben in den Dienst aus. Dieser wird zum Schwerpunkt seiner Existenz. Es gibt Sitzungen, die vorbereitet sein wollen, Bittsteller, die zu empfangen sind, abendliche Verpflichtungen und gesellschaftliche Anlässe, bei denen er nicht fehlen darf. «Die Hauptsache war, dass Iwan Iljitsch den Dienst hatte [...]. Das Bewusstsein seiner Macht, die Möglichkeit, jeden Menschen zu vernichten, den er vernichten wollte, sein würdevolles Gebaren auch in Äußerlichkeiten, auf dem Wege ins Gerichtsgebäude, bei der Begegnung mit Untergebenen, sein Erfolg bei Vorgesetzten und Untergebenen und hauptsächlich die Meisterschaft, mit der er seiner Meinung nach einen Prozess führte – alles das machte ihm Freude und erfüllte zusammen mit Festen, Dinern und Whistpartien durchaus sein Leben.» (45) Nachdem es eine Zeitlang so aussieht, als sei er in eine berufliche Sackgasse geraten, wird er unversehens mit einem bedeutenden Posten am Gerichtshof in Petersburg betraut. Beziehungen! Für kurze Zeit verschwinden mit der unerwarteten Beförderung und der bedeutend angestiegenen Besoldung auch die ehelichen Dissonanzen. Beide, Praxowja Fjodorowna und Iwan Iljitsch, sind froh, dass sie in Petersburg das lang ersehnte *Entrebillet* zu den höheren Kreisen bekommen. Man ist endlich wer und muss dies entsprechend inszenieren. So kümmert man sich um das Interieur der neuen Wohnung, welche die Insignien des neu errungenen Wohlstands aufweisen soll. Nichts wird dem Zufall überlassen: Der Salon bedarf der Eleganz, die Empfangshalle muss Stil haben, selbst um die Details kümmert sich Iwan Iljitsch höchstpersönlich. «Einmal stieg er sogar auf eine Leiter, um dem Tapezierer, der ihn nicht verstand, zu zeigen, wie er die Drapierung haben wollte, glitt dabei aus und fiel; doch kräftig und geschickt, wie er war, gelang es ihm noch, sich zu halten, und er schlug nur mit der Seite an einen Fenstergriff. Es tat weh, doch der Schmerz verging bald.» (53) Dennoch wird dieser Fall Folgen haben.

Eine Zeitlang verläuft das Leben glänzend. Nichts beeinträchtigt die heitere Bequemlichkeit. Alles ist *comme il faut*. Allerdings versäumt Tolstoi nicht anzumerken, dass Iwan Iljitsch sehr genau zwischen dienstlichen und menschlichen Angelegenheiten unterscheidet. Hier lässt er die persönliche Anteilnahme außen vor, verhält sich objektiv den gesetzlichen Vorgaben entsprechend; dort tut er alles, lässt Beziehungen spielen, um zu helfen, ist liebenswürdig und zuvorkommend. Beides tut er mit einer gewissen Virtuosität und beobachtet dabei doch immer die «Höflichkeit, dieses Surrogat wahrer menschlicher Beziehungen.» (57) Mit der Stellung eines hohen Ministerialbeamten scheint er am Ziel seiner Träume angelangt zu sein.

## Das Sterben des Iwan Iljitsch

Doch dann kommt etwas dazwischen. Eines Tages hat Iwan Iljitsch einen merkwürdigen Geschmack im Mund und verspürt einen drückenden Schmerz in der linken Magengegend. Der Schmerz wird stärker, er bringt die wohltemperierte Gemütsverfassung des gerade erst Fünfundvierzigjährigen aus dem Lot. Die Krankheit vergiftet zunehmend sein Leben und das der anderen, die um ihn sind. Da ist zunächst die *Familie*. Seiner Frau Praskowja Fjodorowna fällt die Gegenwart des Leidenden immer mehr zur Last. Die Griesgrämigkeit des Mannes stört die Behaglichkeit ihres Lebens. Die häufiger werdenden launischen Ausfälle nimmt sie hin und bucht sie auf das Konto seiner Krankheit, bemitleidet sich dabei aber vor allem selbst. «Und je eifriger sie sich selbst bedauerte, um so mehr hasste sie ihren Mann. Sie wünschte, dass er sterbe; doch eigentlich durfte sie das nicht wünschen, denn nach seinem Tod bekam sie ja kein Gehalt mehr und das brachte sie noch mehr gegen ihn auf.» (64) Da sind sodann die *Ärzte*, die ihm nicht wirklich helfen können. Die aufgeblasene Rhetorik der einbestellten Kapazitäten, die eine medizinische Untersuchung nach der anderen ansetzen, ohne ihrem Patienten klar zu sagen, woran er ist, erinnert Iwan Iljitsch an seine eigene Tätigkeit bei Gericht. Dennoch ist er abhängig von ihren Diagnosen und beachtet peinlich genau ihre Weisungen, als hänge daran seine letzte Hoffnung; gleichwohl muss er mit der durchschlagenden Wirkungslosigkeit ihrer Rezepte leben – um nicht zu sagen – sterben lernen. Da sind schließlich die *Kollegen* am Gericht, die über die Hypochondrie des Iwan Iljitsch spötteln, die unbeschwerte Geselligkeit beim abendlichen Whistspiel durch die Anwesenheit des Leidenden beeinträchtigt sehen und bald schon hinter vorgehaltener Hand darüber spekulieren, wer wohl den hochdotierten Posten beerben könne. Eingebettet in diese Verhältnisse kommt Iwan Iljitsch «zu Bewusstsein, dass sein Leben für ihn vergiftet sei, dass er das Leben anderer vergifte und dass dieses Gift nicht seine Kraft verliere, sondern mehr und mehr sein ganzes Wesen durchdringe [...]. Und so muss er am Rande des Grabes leben, allein, ohne einen einzigen Menschen, der ihn versteht und Mitleid mit ihm hat.» (77)

Durch die Krankheit wird er aus der alltäglichen Kommunikation herausgerissen. Er stört, und die anderen lassen ihn spüren, dass er stört. Noch entsetzlicher als der physische Schmerz ist für Iwan Iljitsch, dass niemand an ihn denkt, dass keiner ihn bemitleidet, dass das Leben ohne ihn genauso weitergeht, als sei nichts geschehen. Seine Kollegen, seine Freunde – wo sind sie? Wer hätte wirklich Verständnis für seine Lage? Wo ist einer, der ihm helfen könnte? Selbst seine Frau greift zu abgenutzten Floskeln, um sich auf Distanz zu halten. Sein Geschmack im Mund aber wird immer widerwärtiger; der Schmerz in der linken Seite immer stechender, die

Grübeleien über die Ursachen der Krankheit lassen sich nicht mehr abstellen. Eines Abends kann er sich seinen Zustand nicht mehr verhehlen: «Der Blinddarm! Die Niere!» sagte er zu sich. «Es handelt sich weder um die Niere noch den Blinddarm, sondern um Leben und ... Tod. Ja, das Leben war da und verlässt mich, und ich kann es nicht halten. Warum betrüge ich mich? Sehen es nicht alle außer mir, dass ich ein Sterbender bin?» Die nackte, kalte Angst treibt nie gekannte Fragen hervor: «Ich werde nicht mehr sein, was wird aber dann sein? Nichts wird sein. Wo werde ich denn sein, wenn ich nicht mehr sein werde? Ist das der Tod? Nein, ich will nicht sterben. ...» (83) Die Frage drängt sich auf: *wofür habe ich gelebt?* Als Iwan Iljitsch, von solchen Fragen geplagt, nachts allein durch die Wohnung ging, trat er «in den Salon, den er eingerichtet hatte, in das Zimmer, in dem er gefallen war, für dessen Einrichtung er – es kam ihm zugleich bitter und lächerlich vor, daran zu denken – *sein Leben geopfert* hatte, denn er wusste jetzt, dass seine Krankheit von jenem Fall herrührte.» (91, Hervorhebung JHT)

Im letzten Stadium seiner Krankheit ist Iwan Iljitsch an sein Bett gefesselt. Nur eine Gestalt verschafft ihm Linderung der Schmerzen, sein Diener Gerasim. Ohne viel zu reden, hat er längst gesehen, dass es hier um Leben und Tod geht. Anders als Praskowja Fjodorowna, die die euphemistischen Floskeln der Mediziner für bare Münze nimmt und sich vor allem selbst bemitleidet, dass sie einen solchen Mann ertragen muss, erkennt Gerasim das Elend seines Herrn, hilft, wo er helfen kann, und wacht Nächte lang an seinem Bett. Allein die Anwesenheit Gerasims, der einfacher, bäuerlicher Herkunft ist, tut Iwan Iljitsch gut. Vor ihm braucht er nichts zu verbergen, kann er sich zeigen wie ein armes, hilfsbedürftiges Kind: «Die Hauptqual für Iwan Iljitsch lag in der Lüge, in der von allen anerkannten Lüge, dass er nur krank und nicht ein Sterbender sei, dass er sich nur ruhig verhalten und die Medizin nehmen solle und alles dann wieder gut werde.» (99) Das Netz der Lüge, das sein Sterbebett umgibt und das er selbst nicht zu zerreißen vermag, ist ihm unerträglich. Er hasst das geheuchelte Interesse an seiner Krankheit, muss aber selbst auch merken, dass er an die beschwichtigenden Worte der Ärzte immer wieder Hoffnung knüpft. Dabei klammern sich die Kapazitäten an routinierte Handlungsmuster, um ihre eigene Hilflosigkeit zu kaschieren, sie fühlen den Puls, messen die Temperatur, klopfen den Moribunden ab und machen Miene, als sei alles in bester Ordnung.

Der nahende Tod verändert den Blick auf sein Leben. Die Annehmlichkeiten, die Reputation im Beruf, die gesellschaftliche Stellung, das Gehalt, das alles erscheint ihm auf einmal hohl und falsch. Eines Nachts bricht die Einsicht durch: «Es ist, als wäre ich einen Berg hinuntergegangen und hätte mir eingebildet, ich ginge ihn hinauf. So war es auch. In der Meinung der

Gesellschaft ging ich den Berg hinauf, und gerade unter mir weg floh das Leben. Jetzt bin ich zu Ende» (121)<sup>4</sup>. Ihm dämmert, dass er nicht so gelebt hat, wie er hätte leben sollen, obwohl doch alles so aussah, als sei es ein glänzendes Leben gewesen. Aber immer wieder weist er den Gedanken von der Falschheit und inneren Erbärmlichkeit seines Lebens zurück. Er ist ihm unerträglich. Sein ganzes Leben steht ihm verdichtet vor Augen. Nur die von Lüge ungetrübte Kindheit hat Bestand, dann kommen schon bald Verfälschungen, Bedenken der inneren Stimme, die er überspielt und betäubt hat, weil es alle so machten. «Damals in der Kindheit, da war noch etwas wirklich Angenehmes, mit dem man leben könnte, wenn es wiederkehren wollte! Aber der Mensch, der dieses Angenehme erfahren hatte, der war nicht mehr. Es war gleichsam die Erinnerung an einen anderen Menschen.» (119) Der Verlust der inneren Kindheit wird ihm schmerzlich bewusst, doch der Weg zurück dahin scheint versperrt, er hat die Weichen seines Lebens falsch gestellt.<sup>5</sup>

Iwan Iljitsch beichtet und kommuniziert. Das schafft ihm für einen Augenblick Erleichterung. Der Vorschlag seiner Frau, zum letzten Mittel zu greifen und sich operieren zu lassen, ruft in ihm Widerwillen hervor: «Ihre Kleidung, ihre Haltung, der Gesichtsausdruck, der Klang ihrer Stimme, alles das sagte ihm nur eines: «Das ist es nicht. Alles wovon du gelebt hast und lebst, ist Lüge, ist Betrug und verdeckt dir Leben und Tod.» Und sowie ihm dieser Gedanke kam, stieg in ihm der Hass auf und zugleich mit dem Hass der körperliche Schmerz und mit diesem das Bewusstsein des unvermeidlichen nahen Endes.» (132) Der Rest seines Lebens ist – nach außen – ein ohrenbetäubender, drei Tage anhaltender Schrei. Die innere Dramatik dieser finalen Frist besteht darin, dass er hier jeden Versuch, sein Leben doch noch als gelungen zu rechtfertigen, fahren lassen muss. Erst in dem Augenblick, wo er loslässt, geschieht der folgenreiche Durchbruch zum Licht. Die Szene lautet bei Tolstoi: «In diesen drei Tagen warf er sich in jenem schwarzen Sack herum, in den ihn eine unsichtbare, unüberwindliche Kraft hineinstieß. Er schlug um sich, wie ein zum Tode Verurteilter in den Händen des Scharfrichters sich wehrt, und doch *wusste er, dass er nicht zu retten sei* [...]. Er fühlte, dass die Pein sowohl darin lag, dass er in dieses schwarze Loch hineingestoßen wurde, und noch mehr darin, dass er nicht hineinkam. *Denn daran hinderte ihn noch der Gedanke, dass sein Leben gut war.* Diese Rechtfertigung seines Lebens hielt ihn noch fest und ließ ihn nicht weiter und quälte ihn mehr denn alles andere. Plötzlich stieß ihn *irgendeine geheimnisvolle Kraft* in die Brust, in die Seite, benahm ihm noch mehr den Atem. Er drang in das Loch hinein, und dort am Ende des Loches leuchtete etwas auf. Ihm ging es so, wie es einem in der Eisenbahn geht: man glaubt vorwärts zu fahren und fährt rückwärts, und dann plötzlich weiß man die Richtung. «Ja, es war alles nichts», sagte er zu sich, «doch das

hat nichts zu bedeuten. *Aus dem Nichts kann ein Etwas werden.* Wie soll aber dieses Etwas sein?» fragte er sich und wurde plötzlich still.» (133f.) In diesem Augenblick drückte sein Sohn die Hand des Sterbenden an seine Lippen und weinte. Iwan Iljitsch fühlte dies und öffnete seine Augen. Er sah seinen Sohn, und dieser tat ihm leid. Er sah seine Frau, und auch diese tat ihm leid. Er will noch um Verzeihung bitten, findet aber die Kraft nicht, da weicht plötzlich der Schmerz von ihm. «Und der Tod? Wo ist der Tod?» Und er suchte seine frühere Todesangst und fand sie nicht. [...]. «Das ist es also!» sagte er laut. «Welche Freude!» Für ihn vollzog sich das alles in einem Augenblick. *Und die Bedeutung dieses Augenblicks wechselte nicht mehr.* [...] «Es ist zu Ende», sagte jemand über ihm. Er hörte diese Worte und wiederholte sie in seiner Seele. «Der Tod ist zu Ende», sagte er sich, «er ist nicht mehr.» (136f.; Hervorhebung JHT)

*Durchbruch der Wahrheit an der Schwelle des Todes.  
Abschließende Beobachtungen*

Wollte man diese eindrucksvolle Erzählung ausführlich kommentieren, müsste man wohl zunächst ihren Anlass und ihre Genese rekonstruieren und sie dann – um ihre Eigenart zu erheben – mit anderen literarischen Zeugnissen einer *ars moriendi narrativa* in Tolstois umfangreichem Werk vergleichen.<sup>6</sup> Man müsste auf die raffinierte Komposition der Erzählung hinweisen – Tolstoi beginnt mit der Reaktion der Kollegen und Verwandten auf den Tod des Iwan Iljitsch und setzt damit den Epilog an den Anfang; müsste weiter bei einer ausführlichen Deutung die autobiographischen Hintergründe ausleuchten, auf die Stefan Zweig in mehreren Essays hingewiesen hat<sup>7</sup>, müsste schließlich auf die im 19. Jahrhundert einsetzende Maskierung des Todes und das Lügengewebe im Umkreis des Sterbenden eingehen<sup>8</sup>; auf die Martin Heidegger in *Sein und Zeit* philosophisch reagiert hat.<sup>9</sup> All dies soll und kann hier nicht geschehen; statt dessen seien abschließend einige fragmentarische Hinweise gegeben, welche die Aufmerksamkeit auf die theologische Dimension der Erzählung hinlenken.

Die im Anschluss an Karl Rahner vielfach vertretene These, dass der Tod eine Tat der Freiheit und damit eine «personale Selbstvollendung» des Menschen sei, wird durch die Erzählung Tolstois zugleich erschüttert und bestätigt. Erschüttert wird sie, weil Krankheit und Tod über Iwan Iljitsch unvermutet hereinbrechen; er kann nicht in Freiheit über sie verfügen, vielmehr verfügen sie über ihn. Die radikale Ohnmacht des Sterbenden, der vorzeitige Abbruch seines Lebens lassen eine idealistische Verklärung des Todes fragwürdig erscheinen. Der Tod wird hier nicht von einem souveränen Subjekt gemeistert, sondern passiv erlitten.<sup>10</sup> Allerdings wird die These, dass sich mit dem Tod die Vollendung der menschlichen Freiheitsgeschichte

ereignet, doch auch auf eigenartige Weise bestätigt. Iwan Iljitsch muss nämlich die ungeschönte Bilanz seines Lebens ratifizieren, er *muss* – so paradox es klingen mag – *in Freiheit* anerkennen, was er zu Lebzeiten nie anerkannt hätte, dass nämlich sein Leben auf Selbstbetrug und Lüge gebaut war. Und erst mit der Anerkennung dieser Lüge kann er in Frieden sterben.

In der Aufrichtung dieser Wahrheit aber liegt das Gericht über sein Leben, und man kann die theologische Pointe der Tolstoischen Novelle durchaus darin sehen, dass hier das Gericht in den Sterbeprozess selbst hineinverlegt wird. Der Prozess ist für den Sterbenden – über das physische Leiden hinaus – dadurch *entsetzlich*, dass er der ungeschminkten Wahrheit seines Lebens rückhaltlos ausgesetzt wird. Statt der inneren Stimme gefolgt und seinen *eigenen* Weg gegangen zu sein, hat er gedacht, was *man* denkt, und getan, was *man* tut. Er hat den Kompass seines Lebens aus der Hand gegeben und ist dem *mainstream* der sogenannten besseren Gesellschaft nachgelaufen. Gewisse Affären konnten so als Kavaliersdelikte verharmlost werden. Zugleich liegt im Sterbeprozess aber auch etwas Befreiendes, denn mit der Aufdeckung der Fraglichkeit seiner Existenz erfolgt der Durchbruch zur Wahrheit. Erst am anderen Ende des Lochs scheint – um Tolstois Metapher aufzugreifen – Licht auf.<sup>11</sup>

Was die Erzählstrategie betrifft, so ist es signifikant, dass nirgendwo ausdrücklich von einem göttlichen Richter die Rede ist, als habe der russische Dichter bereits im ausgehenden 19. Jahrhundert das Diktum Gottfried Benns gekannt, wonach «Gott» ein schlechtes Stilprinzip ist. Nur einmal spricht er in kalkulierter Unschärfe von «irgendeiner geheimnisvollen Kraft», die Iwan Iljitsch die unerträgliche Bilanz seines Lebens anerkennen hilft, dass «alles nichts» war. Natürlich stellt schon ganz allgemein der Versuch, die andere Seite des Todes darzustellen, einen Schriftsteller vor nicht geringe Schwierigkeiten. Aber die literarische Aussparung einer transzendenten Instanz, vor der man sich persönlich zu verantworten hätte, entspricht bei Tolstoi doch auch seiner praktisch-humanistischen Auffassung vom Christentum, die das Reich Gottes auf Erden errichten wollte, ohne sich auf einen Jenseitsglauben zu stützen.<sup>12</sup> Mit seiner Aversion gegen jede Art von Jenseitsvertröstung – die ihm übrigens ebenso die Wertschätzung Lenins<sup>13</sup> wie die Exkommunikation durch die russisch-orthodoxe Kirche eingetragen hat<sup>14</sup> – dürfte es zusammenhängen, dass im *Tod des Iwan Iljitsch* ausdrückliche Akte einer richterlichen Urteilsverkündung oder gar Strafverhängung fehlen. Man geht wohl kaum fehl in der Annahme, dass mit dem Gericht auch Urteil und Strafe in den Sterbeprozess selbst hineingezogen werden. Denn was ist die unabweisbare Einsicht in die Nichtigkeit des eigenen Lebens anderes als das Urteil, das der Sterbende angesichts des nahenden Todes anzuerkennen hat, und was der quälende Schmerz über diese Einsicht anderes als eine Art Strafe?

Zuletzt aber erfolgt überraschend die Peripetie: Indem Iwan Iljitsch die Hölle der eigenen Selbsterkenntnis durchschreitet, indem er die Erbärmlichkeit seines nach außen erfolgreichen Lebens bis auf den tiefsten Grund auskostet, wird ihm völlig unerwartet der Zugang zu neuem Leben eröffnet. Aus dem *Nichts* seines Lebens kann, wie Tolstoi – vielleicht in Anlehnung an Röm 4, 17 – formuliert, doch noch *Etwas* werden. Dieses Etwas wird in den letzten Augenblicken seines Lebens greifbar. In dem Moment, wo Iwan Iljitsch fühlt, dass jemand seine Hand küsst, braucht er sich nicht mehr an sich selbst zu klammern, muss er die anderen nicht mehr hassen, weil sie ihm die gewünschte Aufmerksamkeit verweigern. Statt das Uneinforderbare vorwurfsvoll einzufordern, kann er es selbst den anderen geben: Mitleid und Liebe. Mit einem Schlag ist der Hass verschwunden, und es vollzieht sich der Eintritt in die Freude, welche die Sprache allenfalls andeuten, nie aber angemessen in Worte fassen kann. Ob diese Freude mit dem Tod erlischt oder unvergänglich ist, bleibt bei Tolstoi in der Schweben. Überflüssig zu bemerken, dass die Hoffnung des Glaubens hier weiter reicht ...

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Leo N. TOLSTOI, *Tagebücher: 1847-1910*. Aus dem Russischen von Günter Dalitz, München 1979, 274 (Eintrag vom 1. Januar 1883).

<sup>2</sup> Leo N. TOLSTOI, *Der Tod des Iwan Iljitsch*. Aus dem Russischen von Rudolf Kassner, Frankfurt am Main 2002. Die Erzählung ist 1886 erstmals veröffentlicht worden und wird dem Spätwerk Tolstois zugerechnet. (Zitate werden im Folgenden mit Seitenzahlen in Klammern angegeben.)

<sup>3</sup> Stefan ZWEIF, *Tolstoi*, in: DERS., *Baumeister der Welt*, Frankfurt/M. 1965, 501-603, hier 524. Wieder abgedruckt in: DERS., *Drei Dichter ihres Lebens. Casanova – Stendhal – Tolstoi*, Frankfurt/M. 1984, 218.

<sup>4</sup> Vgl. auch: «Alles würde mir klar, wenn ich eingestünde, dass ich nicht so gelebt habe, wie ich hätte leben sollen, aber das kann ich unmöglich zugeben», sagte er zu sich, indem er an die Korrektheit, an die Ordnung und an die Anständigkeit seines Lebens dachte» (126) und: «Ihm kam der Gedanke, dass das, was ihm bisher als vollkommen unmöglich erschienen war: er hätte so gelebt, wie er nicht hätte leben sollen – dass das die Wahrheit sei» (129).

<sup>5</sup> Das Thema *Kindheit – Tod* ist literarisch oft verarbeitet worden, besonders eindrucksvoll in Anton TSCHECHOWS später Erzählung *Der Bischof* (1902), welche den Sterbeprozess ihres Protagonisten auf subtile Weise mit der liturgischen Dramaturgie der Karwoche verknüpft. Ein Bischof, bereits von Erkältung und leichtem Fieber angeschlagen, begegnet während der Vorabendmesse zu Palmsonntag unverhofft seiner Mutter, die er neun Jahre nicht gesehen hat. Die Mutter besucht ihn tags darauf, büßt aber in seiner Gegenwart ihre frühere Unbefangenheit ein und antwortet lediglich schüchtern und leise auf die Fragen der «Eminenz». Der ohnehin geschwächte Bischof muss mit einem Anflug von Traurigkeit und Ärger feststellen, dass seine Mutter sich mit seinem Diener einfach und natürlich austauscht. Dabei geht ihm auf, dass sich nahezu alle in seiner Gegenwart voller ängstlicher Ehrerbietung gerieren, die wenigsten offen sagen, was sie bewegt. Sein Gesundheitszustand verschlechtert sich, je weiter die Karwoche vorrückt. Während er die Nächte schlaflos im Bett verbringt, lässt er sein ganzes Leben Revue passieren und sehnt sich nach der

früheren Einfachheit und mütterlichen Nähe. Als seine Kräfte durch Darmblutung rapide abnehmen, betritt die Mutter das Zimmer des Sterbenden, sieht ihren Sohn mit «dem zusammengeschrumpften Gesicht und den großen Augen» und vergisst, dass er Bischof ist. In den letzten Augenblicken seines Lebens kümmert sie sich wieder um ihn wie um ihr Kind – und behält ihm, wie Tschchow abschließend anmerkt, ein lebendiges Andenken.

<sup>6</sup> Vgl. die geraffte Synopse bei Käte HAMBURGER, *Tolstoi. Gestalt und Probleme*, Göttingen 1963, 62–73, sowie die ausführlichere Darstellung bei Bernhard SILL, *Ethos und Thanatos. Zur Kunst des guten Sterbens bei Matthias Claudius, Leo Nikolajewitsch Tolstoi, Rainer Maria Rilke, Max Frisch und Simone de Beauvoir*, Regensburg 1999, 55–120, der auf die Erzählungen «Drei Tode», «Der Tod des Iwan Iljitsch», «Aufzeichnungen eines Wahnsinnigen» und «Herr und Knecht» näher eingeht und ebenfalls auf bemerkenswerte Passagen aus «Krieg und Frieden» hinweist.

<sup>7</sup> Vgl. Stefan ZWEIG, *Die Flucht zu Gott*, in: DERS., *Sternstunden der Menschheit. Zwölf historische Miniaturen*, Frankfurt/M. 1983, 179–218; DERS., *Tolstoi als religiöser und sozialer Denker*, in: DERS., *Die Monotonisierung der Welt. Aufsätze und Vorträge*, Frankfurt/M. 1976, 153–173; DERS., *Drei Dichter ihres Lebens. Casanova – Stendhal – Tolstoi*, Frankfurt M. 1984. Vgl. auch Thomas MANN, *Goethe und Tolstoi. Zum Problem der Humanität*, Berlin 1932.

<sup>8</sup> Vgl. Philippe ARIÈS, *Geschichte des Todes*. Aus dem Französischen von Hans-Horst Henschen und Una Pfau, München 1980, 720–726, der den Beginn der Medikalisierung sowie das Umschlagreifen der Lüge im ausgehenden 19. Jahrhundert am Beispiel von Tolstois *Der Tod des Iwan Iljitsch* erläutert.

<sup>9</sup> Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (Gesamtausgabe, Bd. 2), Frankfurt/M. 1977, 337.

<sup>10</sup> Auch Karl RAHNER hat indes immer beide Aspekte des Todes hervorgehoben, sowohl den äußeren, medizinisch feststellbaren Exitus des Lebens als auch die innere Tat der Person, die den Tod gleichsam zu vollbringen hat. Vgl. DERS., Art. *Tod*, IV. *Theologisch*, in: LThK<sup>2</sup> 10 (1965) 221–226, hier 224: «Der Tod des Menschen ist daher ein passiv hingenommenes Widerfahrnis, dem der Mensch als Person machtlos und äußerlich gegenübersteht, aber ist auch und wesentlich die personale Selbstvollendung [sic!], der «eigene Tod», eine Tat des Menschen von innen, wohlverstanden der Tod selbst, nicht bloß eine äußerliche Stellungnahme des Menschen.» Von einer personalen Selbstvollendung kann allerdings in Tolstois Erzählung nicht die Rede sein, da Iwan Iljitsch erst durch die Hilfe einer «geheimnisvollen Kraft» (133) anerkennen kann, dass sein Leben gescheitert ist. Die Anerkennung dieses Scheiterns aber ist die Voraussetzung für ein Sterben in Frieden. Zur Kritik an Rahners Theologie des Todes vgl. Helmut HOPING, *Die Negativität des Todes. Zur philosophisch-theologischen Kritik der Vorstellung vom natürlichen Tod*, in: *Theologie und Glaube* 86 (1996) 296–312.

<sup>11</sup> Eine Inversion dieser Todesmetaphorik (Tunnel – Licht) findet sich in der Schlusszene von Christoph PETERS' Roman: *Das Tuch aus Nacht*, München 2003. Auch hier verdichtet sich das Leben des Protagonisten wie in einem Brennspiegel, Bildfolgen vergangener Episoden flackern im Bewusstsein noch einmal auf. Dann bestimmt «ein sanfter Sog, eine allmähliche Engführung der Fluchtlinien» das Erleben. Von einem «offenen Durchgang», einem «Tunnel» ist die Rede, an dessen Ende sich ein «schlanker, scharfkantiger Spalt» öffnet, der aber nicht ins Helle, sondern ins Dunkle einmündet. «Das Schwarz dahinter ist schön. Sonst nichts.» So die bezeichnenden, letzten Worte des Romans. (317)

<sup>12</sup> Vgl. zur «Theologie» Tolstois die aufschlussreiche Darstellung von Gorge STEINER, *Tolstoj oder Dostojewskij. Analyse des abendländischen Romans*. Aus dem Englischen von Jutta und Theodor Knust, München–Zürich 1990, 225–241.

<sup>13</sup> Wladimir I. LENIN, *Leo Tolstoi als Spiegel der russischen Revolution: 7 Aufsätze über den russischen Schriftsteller und seine Zeit*, Berlin 1985.

<sup>14</sup> Vgl. Norbert P. FRANZ, Art. *Tolstoj*, in: LThK<sup>3</sup> 10 (2001) 102. George STEINER vermerkt, dass Tolstoi «in der ersten nicht-kirchlichen Beerdigung, die es je in Russland gab», zu Grab getragen wurde (*Tolstoj oder Dostojewskij*, 311).

JOACHIM VALENTIN · FREIBURG

## CHRISTUS COUPIERT

*Mel Gibsons «The Passion of the Christ» im theologischen Rückblick*

Kaum ein Jesusfilm der letzten Jahrzehnte, der nicht als skandalös empfunden worden wäre. Der Skandal haftet am Genre Jesusfilm wie Pech. Doch das Aufsehen, das THE PASSION OF THE CHRIST bereits ein Jahr vor seiner Präsentation und dann erneut bei seinem Kinostart pünktlich zur Passionszeit 2004 auslöste, darf – verbunden mit insgesamt unerwartet hohen Zuschauerzahlen – epochal genannt werden. Neben bis dato ca. 50 Millionen Besuchern in den USA konnte der Film auch in Europa beachtliche Erfolge verbuchen: Italien verzeichnete 3,4 Millionen Eintritte, Großbritannien 2 Millionen, Frankreich 1,6 Millionen und Deutschland immerhin 800.000. Dazu kommen bisher weltweit 9 Millionen bereits in kürzester Zeit verkaufte Videos und DVDs. Auch wenn ein «Megaseller» wie HERR DER RINGE außerhalb der USA, wo beide etwa gleichauf liegen, dreieinhalb mal höhere Zahlen vorzuweisen hat, besticht DIE PASSION CHRISTI wegen relativ niedriger Herstellungs- und Vermarktungskosten von ca. 55 Millionen Dollar vor allem durch den erzielten Reinerlös von schätzungsweise 450 Millionen Dollar und weckt nun Spekulationen über neue christliche Großproduktionen aus Hollywood in den nächsten Jahren.

Doch wie kann ein katholisch inspiriertes Werk in den mehrheitlich protestantisch geprägten USA derart erfolgreich sein? Zumindest die prägnante Mariologie des Filmes scheint hier unbemerkt geblieben oder in einem transkonfessionellen Antiliberalismus in Kauf genommen worden zu sein. Offenbar greift angesichts eines weichgespülten femininen Christusbildes der US-amerikanischen Mainstream-Kirchen in Zeiten des Krieges und der Terrorgefahr eine gewisse Ermüdung um sich. Mel Gibsons Film erscheint so, gerade indem er Elemente des für Kirchenbesucher ungewohnten Splatterkinos integriert und statt auf die *Sanftheit* auf die *Heldenhaftigkeit*<sup>1</sup> seines Protagonisten setzt, als «ein Passionsspiel nach den Bedingungen, Bedürfnissen und Möglichkeiten unserer Gegenwart»<sup>2</sup>. Doch handelt es sich

JOACHIM VALENTIN, PD Dr. theol., Jg. 1965, lehrt als Oberassistent Religionsgeschichte und Fundamentaltheologie an den Universitäten Mannheim und Freiburg i. Br., z. Zt. Koordinator der Internationalen Forschungsgruppe Film und Theologie.

deshalb auch um einen gelungenen Jesus-Film? Dieser theologischen Frage will ich im folgenden unter besonderer Berücksichtigung von Mel Gibsons dramaturgischer Grundkonzeption, seiner literarischen Vorlage, seines Anspruchs auf ungebrochene Authentizität sowie des mehrfach geäußerten Antijudaismusvorwurfs näher nachgehen.

### *Männer und Frauen im Jesusfilm*

Papst Johannes Paul II. hat in seinem jüngsten Schreiben an die Bischöfe<sup>3</sup> nicht zuerst Männern, sondern *Frauen* eine besondere Begabung für echte Hingabe an den anderen Menschen bis hin zum Selbstopfer zugetraut. Der Däne Lars von Trier, die zur Zeit größte Regie-Begabung weit und breit, stimmt ihm in seinen jüngsten Werken implizit bei: Der vor einigen Jahren zum katholischen Glauben konvertierte Regisseur, Begründer eines viel beachteten Filmmanifestes mit dem bezeichnenden Titel *Dogma 95*, hat in seinen christologisch äußerst beziehungsreichen Filmen der letzten Jahre,<sup>4</sup> die durchweg die Selbsthingabe einer Frau unter jeweils wechselnden Umständen thematisieren, die Hauptrolle mit überzeugenden Darstellerinnen wie Emily Watson, Nicole Kidman oder der Popsängerin Björk besetzt und dadurch auch handfeste Feministinnen zum Nachdenken über die Notwendigkeit freier liebender Hingabe, aber auch zum Widerspruch gegen weibliche Rollenklischees, angeregt.

Analoges gilt für Mel Gibsons blutiges Passionsdrama, das inzwischen auch ernstzunehmende englisch- und deutschsprachige Buchpublikationen angestoßen hat.<sup>5</sup> Wo sich liberale und konservative Kommentatoren bis heute über die Angemessenheit seiner Christusdarstellung durch den ungeschlacht und ausdruckschwach wirkenden Jim Caviezel trefflich streiten können, ist die Begeisterung nahezu einhellig, wenn es um Gibsons zarte, wie hingehaucht wirkenden Frauenfiguren geht. Die Mutter Gottes, Maria Magdalena, Veronika und Claudia, die Frau des Pontius Pilatus, aber auch der feminin wirkende Simon von Cyrene und der Lieblingsjünger Johannes, verleihen dem ansonsten inszenatorisch eher schwerfällig wirkenden *opus magnum* eine luzide Magie und spirituelle Kraft. Wenn überhaupt, dann scheint in ihren Blicken auf den blutenden Erlöser wie in einem Spiegel etwas von jener Liebe auf, die Gibson in äußerst kurzen und nur allzu vorhersehbaren Rückblenden auf Jesu Leben und Lehr-Reden vor seinem Leiden mehr behauptet als plausibel darstellt.

Nicht ohne Grund war die Effeminisierung des Jesusbildes selbst bei Mel Gibsons Vorgängern von Pier Paolo Pasolini<sup>6</sup> und Franco Zeffirelli<sup>7</sup> bis zum meisterhaften Denys Arcand<sup>8</sup> weit fortgeschritten. Der maskuline und blutrünstige Befreiungsschlag des Actionhelden Mel Gibson scheint so filmgeschichtlich zwar unausweichlich, aber auch nur partiell gelungen, wirkt

er doch auf den Zuschauer nur dort, wo man diesem mit Hilfe dieses «weiblichen Blicks» auf den das Erlösungswerk vollbringenden Protagonisten eine Identifikation erlaubt. Diese Verschiebung auf eine Perspektive der «Braut Christi» hatte allerdings bereits eine breite Basis in der Textgrundlage Gibsons – den von Clemens Brentano kongenial in Schrift gesetzten Visionen der Seligen Anna Katharina Emmerick.<sup>9</sup>

### *Die literarische Grundlage*

Der Münsteraner Exeget und Filmexperte Reinhold Zwick hat anschließend an die Äußerungen Gibsons selbst<sup>10</sup> in Deutschland als erster Theologe auf diese enge Verbindung hingewiesen. Der dort vorfindbaren Prägnanz und Vollständigkeit halber sei es erlaubt, längere Passage dieser Publikation zu zitieren: «Gibson folgt Brentanos ungemein visueller, ja geradezu «filmischer» Inszenierung der «Gesichte» Emmericks oft bis in die Einzelheiten, angefangen mit der Getsemani-Szene, wenn ein Strahl des Mondlichts wie ein «himmlisches» Spotlight Jesus umfließt, über die Architektur der Paläste des Kaiphas und Pilatus bis hinein in «apokryphe» Konkretionen der Grausamkeiten: etwa, wenn Jesus auf dem Weg zum Hohenpriester über eine Brücke gestürzt wird und kurz vor dem Aufprall hart mit den Ketten, die ihn fesseln, abgefangen wird; oder auch wenn die Geißelung vorgestellt wird als sich in Stufen steigernde, systematisch die gesamte Körperoberfläche zerarbeitende Barbarei. [...] Vor allem aber sind von diesem Buch etliche der Szenen inspiriert, über deren Herkunft und Bedeutung viele Zuschauer rätseln: beispielsweise daß Claudia, die Frau des Pilatus, der Mutter Jesu und Magdalena am Rande der Geißelung reine Tücher bringt, die diese anschließend benutzten, um die großen Blutlachen in peinlichster Sorgfalt aufzuwischen [...]. Kurzum: Im Handlungsaufriß wie in einzelnen Inszenierungsideen, in der Figurenzeichnung und selbst in den Dialogen finden sich derart starke Konvergenzen, dass man mit Fug und Recht sagen kann, Gibsons Arbeit sei auf weite Strecken eher eine Verfilmung von Emmerick/Brentano als der Evangelien.»<sup>11</sup>

Vor allem die Blicke der Frauen laden bei Gibson zur *Compassio* ein und verleihen einem Martyrium Sinn, das manchen Betrachter eher als schroffe Bebilderung des Nietzscheanischen Diktums vom Tode Gottes erscheinen konnte.<sup>12</sup> Dies trifft auch und gerade auf die in ihrer unmittelbaren Darstellung a-biblisches und in ihrer Flüchtigkeit kaum überzeugende finale Auferstehungsszene zu. In gewisser Weise gilt diese Verlagerung der Handlung auf eine fiktive weibliche Perspektive auch für Rosalinda Celentano, Tochter des bekannten italienischen Popsängers und berückende Darstellerin des androgynen Satans (oder der satanischen Androgynie?): Als Reaktion auf ihre Wendung weiblicher Zartheit ins dämonisch Verschlagene, ja meta-

physisch Böse wirkt Jesu Todesangst im Garten Gethsemane momentweise tatsächlich titanisch, erregt die Verzweiflung des Judas und des Petrus ob des eigenen Verrats am Erlöser das Mitgefühl des Zuschauers und schlägt selbst die zu Recht kritisierte martialische Geißelungsszene noch einige soteriologische Funken.

Doch insgesamt ist doch gegen Gibsons Grundentscheidung festzuhalten: Christus ist gerade *kein* griechischer Heros<sup>13</sup> und seine Selbsthingabe am Kreuz nach gelebter Lehre der Proexistenz *kein* mythisches Opfer. Dies nicht nur bei René Girard, sondern schon bei den Kirchenvätern nachzulesen, möchte man manchem Gibson-Fan nahelegen. Dass Gibson mit Hilfe Unmengen vergossenen Blutes und unter dem Zwang (oder der Gewohnheit?) einer effektorientierten Kinoindustrie den Sprung von der Quantität menschlichen Leidens in die Qualität universaler Heilmittlerschaft wagt, kann man ihm selbst vielleicht nicht vorwerfen. Diejenigen, die diesen Sprung mitmachen, können das aber nur als Folge klarer glaubenshermeneutischer Vorentscheidungen und kaum unterstützt vom Film selbst tun. Lediglich das Zitat aus Jes 53,5, das im Vorspann kurz gezeigt wird, schlägt ja eine Brücke von der Filmhandlung zum nach wie vor heiß umkämpften stellvertretenden Sühneleiden.<sup>14</sup> Allein: Als Zitat dürfte es beim theologisch unbedarften Zuschauer schon bald in Vergessenheit geraten, denn dem Film selbst gelingt es wohl, Züchtigung und Wunden darzustellen, das Heil für die Vielen dagegen bleibt unsichtbar.<sup>15</sup>

### *Undarstellbarkeit im Jesusfilm*

Angesichts der hier aufscheinenden Grundlagenprobleme bei der filmischen Darstellung von Glaubenswahrheiten darf wohl an das Wort Joseph Kardinal Ratzingers erinnert werden, der anlässlich der Debatten im Frühjahr diesen Jahres geäußert hat, er sei persönlich «überhaupt gegen Jesus-Filme, weil ich glaube, dass man diese Gestalt, die alle menschlichen Maße bricht, nicht schauspielerisch darstellen kann»<sup>16</sup>. Diese Äußerung ist theologisch außerordentlich bedenkenswert, formuliert sie doch nicht nur so etwas wie eine «Negative Theologie für Cineasten», sie lässt sich auch nahezu bruchlos in die Geschichte des Jesusfilms und der in diesem Kontext notwendigen Anschlussreflexionen einfügen, ohne die auch und gerade Mel Gibsons Werk nicht angemessen gewürdigt werden kann:

Schon bald nach dem Aufkommen des Jesusfilmes, der als Genre die überkommenen medialen Formen Evangelienharmonie, Bibelillustration, Passionsspiel und Leben-Jesu-Roman gesamt-kunstwerkartig in sich vereint und modifiziert fortführt, seit dem Jahr 1897 also hatten sich nämlich kirchliche und nationale Kultusbükratien aus durchaus nachvollziehbaren Gründen gegen eine Darstellung der Person Jesu im Film gewandt: Es exi-

stieren französische und britische Verbote aus dem Jahre 1913; ja, die deutsche evangelische Filmarbeit konnte noch 1950, als die ersten abendfüllenden Jesusfilme in Farbe und Ton bereits abgedreht waren und der biblische Sandalenfilm à la *DAS GEWAND* oder *QUO VADIS* seinen Siegeszug durch die Kinos der westlichen Welt antrat, formulieren: «Wir müssen bitten, die filmische Darstellung der göttlichen Offenbarung (Christusleben, Vorgang des Wunders, Vollzug der Sakramente) zu vermeiden. Der Film kann die Wirklichkeit des heiligen Geistes nur im Spiegel eines menschlichen Schicksals spürbar machen.»<sup>17</sup> Eine Bitte, der durch das Aufkommen der Genres «Transfigurativer Jesus-Roman und -Film»<sup>18</sup> zwar unwillkürlich Folge geleistet wurde, jedoch ohne große Begeisterung beim «Kirchenvolk» auszulösen, das – aus nur allzu verständlichen Gründen – in der Regel den Bibelfilm ebenso vorzieht wie gegenständliche Kirchenkunst. Bis heute ist ein eher misslungener Film wie Martin Scorseses *DIE LETZTE VERSUCHUNG CHRISTI* eher in der Lage, die Massen zu interessieren und die Gemüter zu erhitzen als die mit Transfiguration, Verfremdung und Spiegelungen arbeitenden Werke Denys Arcands, Derek Jarman, Hal Hartleys und anderer.

Natürlich kann man der Meinung sein, Mittel moderner Filmkunst wie Abstraktion, Verfremdung und Schock, Auflösung der zeitlich/räumlichen Kontinuität, Verabschiedung des Erzählkinos etc. seien eo ipso mit christlichen Inhalten unvereinbar, ja in Gänze abzulehnen, da «das sogenannte «Dunkle» und «Pessimistische» [...] «kernlos» sei. Man vermisst das «Erhebende» und «Beglückende»»<sup>19</sup>. Doch aus pastoraler und erst recht aus ästhetisch-hermeneutischer Perspektive erweist sich ein solches Urteil zumindest als einseitig und viel eher als ein Problem von im 19. Jahrhundert steckengebliebenen Sehgewohnheiten denn als der mit modernen Mitteln tatsächlich transportierbaren (Glaubens-)Inhalte. Wer sich hier explizit oder implizit dem Formalismusvorwurf, dem einschneidendsten Mittel der sozialistischen Kunstzensur, anschließt, befindet sich zumindest in schlechter Gesellschaft.

Für den «Jesusfilm» bedeutet all dies, dass neben der Würdigung der genannten und vieler anderer Bibelfilme, deren katechetischer Wert hier keinesfalls in Abrede gestellt werden soll, eine Offenheit und Sensibilität für alternative ästhetische Formen entwickelt werden müsste. Genauer ginge es um eine Suche nach Spuren der Verarbeitung biblischer Themen in Filmen, die auf den ersten Blick vielleicht befremden. Hier lauert keineswegs die Wüste säkular geprägter Ignoranz für religiöse Inhalte, wie in einschlägigen Arbeiten bereits ausführlich gezeigt wurde,<sup>20</sup> sondern oftmals ein ausgeprägtes Interesse der Autoren für religiöse Themen und Erzählungen und speziell für die Person Jesu, das sich freilich einem unmittelbaren Zugang entzieht. Neben einem Verzicht auf den biblischen Kontext als Interpretationshilfe fordert die zeitgenössische Kunsttheorie eine Offenheit des Kunstwerks für verschiedene Deutungen. Wo die Situation des Rezipienten

als für die (Be-)Deutung des Kunstwerks konstitutiv verstanden wird, muss auf Überrumpelungstaktiken verzichtet und der Betrachter als in seiner jeweiligen Perspektive vom Autor nicht antizipierbarer Partner ernstgenommen werden<sup>21</sup>.

Die genannten Horizonterweiterungen bewirken nicht notwendig die Auflösung des Kunstbegriffs oder das Ende des religiösen Films. Umberto Ecos Konstruktion eines vom Autor antizipierten «Modell-Lesers», der «einen Teil der Arbeit»<sup>22</sup> tut, indem er die Auswahlkriterien für bestimmte im Werk verwendete (etwa auch biblische oder religiöse) Codes anbietet<sup>23</sup>, erlaubt eine relativ genaue Umschreibung der Relation zwischen Deutungsoffenheit bzw. -verschlossenheit eines Kunstwerkes und der Rezeption in dem Sinne, dass sie einerseits als Auslegung der im Text vorgegebenen Hinweise verstanden wird, andererseits aber das Ignorieren bestimmter Passagen und vom Autor nicht unmittelbar intendierte Deutungen bis zu einem gewissen Grad toleriert werden kann.

Ist explizit von religiöser, näherhin christlicher (Film-)Kunst die Rede, so ergibt sich über die genannten allgemeinen Bedingungen hinaus die Notwendigkeit, dass in einer (fundamental-)theologischen Reflexion auf die zentrale(n) Botschaft(en) des christlichen Glaubens und in größtmöglicher Unabhängigkeit von einzelnen hermeneutischen Konzepten (nicht jedoch in einer Verkennung der fundamentalen Notwendigkeit von Vermittlung überhaupt) Kriterien für die Darstellung Jesu und seiner Botschaft entwickelt werden müssen.<sup>24</sup>

Ergebnis einer solchen Reflexion könnte es sein, dass ein Film, der augenscheinlich raum-zeitliche Gegebenheiten des ursprünglichen Entstehungskontextes verlässt, als zeitgenössische Aneignung der Botschaft der Evangelien durchaus in der Lage sein kann, die Sinnspitze des Lebens und Sterbens Jesu zu erfassen und unter aktuellen Bedingungen neu lesbar zu machen. Der Aufwand der Transmission religiöser Inhalte in andere (zeitgenössische) Kontexte lässt eine Auseinandersetzung des Autors mit den Inhalten sogar wahrscheinlicher werden, weil die damit greifbar gewordene hermeneutische Frage ihre kritische Reflexion zwangsläufig erfordert. Etwas zugespitzt scheint sich so die Frage nach dem Wert eines dezidiert christlichen Filmes nicht unabhängig von der Frage nach seinem Wert als Kunstwerk beantworten zu lassen.

*Authentizitätsprahlerei, Antijudaismus  
und die Notwendigkeit theologischer Reflexion*

Damit sind wir an einem Punkt angekommen, der einen erneuten Blick auf DIE PASSION CHRISTI nahelegt. Auch sonst eher wohlwollende Betrachter des Filmes machen nämlich gerade hier seine größten Schwächen

aus:<sup>25</sup> Mel Gibson und sein 33jähriger Hauptdarsteller Jim Caviezel (man beachte die mit Bedacht gewählten Initialen) hat immer wieder die Wirkung des Filmes vor allem aus seiner nahezu bruchlosen Identität mit der historischen Wahrheit erklärt, mit seiner ‹Objektivität›, aus der sich in seinen Augen offenbar jeder Glaube zu speisen hat. Die Einfügung einer Rahmehandlung, die den Film als irdisches Medium und damit seine eigene Historizität offenlegen würde, gleichzeitig aber auch Identifizierungsangebote für den Zuschauer bereithielte, wie dies in Pier Paolo Pasolinis *LA RICOTTA* oder in Denys Arcands *JESUS VON MONTREAL* geschieht, kam ihm demgemäß erst gar nicht in den Sinn. Damit fällt Gibson jedoch hinter die Weisheit der vier Evangelien kanonisierenden frühen Kirche in einen Fundamentalismus der historiographischen Unmittelbarkeit zurück. Zur Verwendung der bei Philologen – etwa in der Frage, ob Jesus Latein gesprochen habe – höchst umstrittenen Verwendung der ‹Originalsprachen› Aramäisch und Latein<sup>26</sup> vermerkt Gibson: «I'm just trying to be as real as possible. There is something kind of startling about watching it in the original languages. The reality comes out and hits you. Full-contact.»<sup>27</sup>

Mit dieser Grundhaltung hat Gibson nicht nur die Intention seiner Vorlage ausdrücklich verlassen.<sup>28</sup> Angesichts dieses hermeneutischen – oder besser jede Hermeneutik *leugnenden* – Schlüssels zum Geschehen entwickelt jedes Detail des Filmes auch eine schwer zu steuernde Durchschlagskraft. Dies mag man im Falle der vereinzelt missionarischen Überzeugungsleistung des erlösenden Leidens begrüßen, im Falle der Darstellung der *Verursacher* dieser geballt sündhaften Gewalt, die sich auf dem Körper Jesu verdichtet, vor allem der jüdischen Obrigkeit und der von ihnen fehlgeleiteten Massen, geht das Vorhaben nach hinten los.

Spätestens hier ist demnach jenseits wohlfeiler Bekenntnisse zu einer volkstümlichen Darstellung der zentralen Glaubensgeheimnisse kritische theologische Vernunft gefragt. Ist angesichts der Antijudaismusproblematik die Verantwortung der Theologie nicht nur *ad extra* gegenüber einer kritischen Öffentlichkeit und den ‹älteren Brüdern im Glauben›<sup>29</sup>, sondern angesichts der epochalen Versöhnungsangebote des aktuellen Pontifikats auch *ad intra* unhintergebar in die Pflicht genommen? Den Theologen kann die Argumentation des Literaturwissenschaftlers Hans Ulrich Gumbrecht gerade nicht zufriedenstellen, der die Unbekümmertheit Gibsons in dieser Frage in eine Linie mit dem Genre der Passionsspiele stellt,<sup>30</sup> Evangelienklitterung, Antisemitismus und Ahistorizität einer Christusdarstellung also für nicht weiter bemerkenswert hält.

Der häufig – auch von Gibson selbst – gehörten Äußerung, der Film sei nicht antisemitischer als die Evangelien selbst,<sup>31</sup> ist zudem vom Filmmaterial selbst her mindestens in drei Punkten zu widersprechen: (1.) Nirgendwo finden wir in den Evangelien eine Zerstörung des gesamten Jerusalemer

Tempels in der Todesstunde Jesu (kaum anders zu deuten denn als Ende des Alten Bundes), wie sie uns Gibson (tricktechnisch allerdings wenig überzeugend) vor Augen führt. (2.) Die Lukas folgende, angesichts der historischen Fakten unerträglich positive Schilderung des Pilatus, noch verstärkt durch seine, aus Emmericks Visionen stammende, mitleidige Frau Claudia lädt einen übermächtigen Großteil der Schuld am Tod Jesu beim Sanhedrin ab. Eine Tendenz, die Gibson durch suggestive Bilder etwa bei der *ecce homo* Szene zur Gewissheit steigert. (3.) Es klafft ein Abgrund zwischen der diskreten Gewaltschilderung in den Evangelien und den brutalen Bildern des Filmes: Ein textuell etwa bei Matthäus übermittelter Schlag auf den Kopf Jesu durch die (jüdischen!) Knechte des Hohenpriesters wirkt auf den Leser in deutlich anderer Weise «authentisch» als derselbe Schlag auf den Filmzuschauer, wenn dieser die gesamte rechte Gesichtshälfte Jesu für den Rest der Handlung bis zu Unkenntlichkeit zuschwellen lässt. Die gegen den Antisemitismusvorwurf gerne ins Feld geführten, noch etwas grausameren römischen Soldaten erscheinen filmlogisch nur als Epiphänomen der jüdischen Verschwörung.

Darüber hinaus ist Gibsons Grundmodell einer Evangelienverfilmung kritisch zu hinterfragen, unterstellt sie doch, dass eine Aussage der Evangelien unmittelbar verstanden und als solche untrüglich verstandene Aussage unvermittelt und ohne Prüfung autorisiert ins Bild gesetzt werden müsse (und könne). Wofür braucht es dann noch Kirche, Sakramente, Theologie? Hier wird der latente evangelikale Protestantismus von Gibsons Projekt, der zum Erfolg seines Filmes in den USA wesentlich beigetragen haben dürfte, noch einmal sichtbar.

Im Kontext des Antijudaismusvorwurfs rächt sich auch die Reduktion des Lebens Jesu auf eine Passion mit dürftigen, stark reduzierten Rückblenden. Freilich muss es erlaubt sein, eine Passionserzählung ohne Vorgeschichte zu verfilmen, damit allerdings ausdrücklich die literarische Gattung «Evangelium» hinter sich zu lassen. Einer Kritik entgeht jedoch nicht, wer so agiert: Was nämlich erfährt der Zuschauer vom Juden Jesus, wenn man die Begegnung mit seinen Glaubensbrüdern auf die Passionsgeschichte reduziert? Die Arbeiten von Rossellini und Pasolini, besonders aber des zu Unrecht geschmähten Zeffirelli, deren ästhetischer Einfluss auf Gibsons Film sonst allorten greifbar ist, hatten hier bereits Beachtliches geleistet und einen Jesus gezeigt, der evangeliumsgemäß und entsprechend historischer Kritik in vielfältiger Weise in Glaube und Kultur des zeitgenössischen Judentums verwurzelt war. Bei Gibson hingegen erleben wir ihn als das Opfer einer machthungrigen und korrupten Priesterkaste und der von ihr aufgewiegelten rasenden jüdischen Masse. Von seiner Herkunft *aus* und seiner Verwurzelung *in* dieser Masse – vielleicht die eigentliche Bedeutsamkeit der Historizität des Christusereignisses – erfahren wir nichts.

Auch der unerwartete Erfolg des Films in arabischen Ländern sollte mindestens nachdenklich stimmen, dürfte er doch ebenfalls aus Gibsons Entscheidung für den Archetyp des Heros und aus dem Antagonismus zwischen jüdischer Masse und einsamem Helden resultieren: Auch der durchschnittliche unterprivilegierte und ideologieanfällige junge arabische Mann – es sind aufgrund der «günstigen Demographie» in den entsprechenden Staaten Millionen – dürfte sich von einer habgierigen und hämischen Rotte von Zionisten mit Billigung der aktuellen Großmacht USA bis aufs Blut geschunden fühlen – eine Situation, die dort allerdings den bewaffneten Dihad gegen Zionisten und amerikanische «Besitzer» rechtfertigt – die Gewaltlosigkeit Jesu selbst kommt im Film eben nicht hinreichend zum Tragen, umso mehr aber die Verschlagenheit und Gewaltfaszination seiner Folterer und deren Auftraggeber, seien sie Juden oder Römer.<sup>32</sup>

Spätestens hier stellt sich eine anhand des Filmes erneut aufgebrochene, also nach wie vor ungelöste Frage zum Zueinander von Theologie und Volkfrömmigkeit: Sollen die Einsichten des Konzils,<sup>33</sup> exegetische und systematisch-theologische Erkenntnisfortschritte – bisher in allen ernstzunehmenden Publikationen zum Jesusfilm ein wesentliches Beurteilungskriterium – tatsächlich unwichtiger sein, als die Privatoffenbarung einer deutschen Ordensfrau, wenn ihre Verfilmung nur genügend Volk in die Kinos bringt?

Trotz aller hier und andernorts aufgezählten Mängel des Filmes lässt sich nicht zuletzt seine fulminante – auch innertheologische – Wirkungs- und Konfliktgeschichte als Aufgabenstellung für eine im guten Sinne zeitgenössische und volkstümliche Theologie lesen: «Will sie nicht in stiller Betroffenheit verharren, dann ist ihr mit den Jesusfilmen ein ausgezeichnetes Kontrastmittel zur Diagnose von Versäumnissen und übersehenen Bedürfnissen an die Hand gegeben.»<sup>34</sup> Zwar sollte man sich hüten, den Kinobesuch von 50 Millionen meist evangelikalen US-Amerikanern kurzschlüssig als Aufgabenstellung europäischer katholischer Theologie aufzufassen. Gleichwohl ist das verbreitete Bedürfnis nach zeitgenössisch-anschaulicher Darstellung von Glaubenswahrheiten einschließlich ihrer emotionalen Dimension ein Zeichen der Zeit, das die Theologie selbst zwar wahrnehmen muss, zu deren konstruktiver Aufnahme sie aber mit den eigenen, der Vernunft verpflichteten Mitteln kaum in der Lage sein dürfte. Hier sind Katechese und Liturgie gefragt; aber auch die Reflexion auf den theologischen und pastoralen Wert moderner Medien wie des Spielfilms dürfte nach den Erfahrungen mit Mel Gibsons Film an Bedeutung gewonnen haben.<sup>35</sup>

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> «There is no greater Hero than this one [...] – if that's not action, nothing is», formuliert Gibson in einem frühen Interview in: Hollywood Jesus News, April 2003 (einzusehen unter [www.hollywoodjesus.com/passion.htm](http://www.hollywoodjesus.com/passion.htm)).

<sup>2</sup> H.U. Gumbrecht: Jesus ist so. In: FAZ 16.03.2004, Nr 64, S.33.

<sup>3</sup> Schreiben an die Bischöfe der Katholischen Kirche über die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr 166, 31. Juli 2004, III. *Die Aktualität der fraulichen Werte für die Gesellschaft*.

<sup>4</sup> BREAKING THE WAVES 1996, IDIOTERNE 1998, DANCER IN THE DARK 2000, DOGVILLE 2003.

<sup>5</sup> R. Zwick/T. Lentes (Hrsg.): Die Passion Christi. Der Film von Mel Gibson und seine theologischen und kunstgeschichtlichen Kontexte. Münster 2004; Perspectives on The Passion of the Christ. Religious thinkers and writers explore the issues raised by the controversial movie. New York 2004.

<sup>6</sup> IL VANGELO SECONDO MATTEO, Italien 1964.

<sup>7</sup> GESU DI NAZARETH. Italien/Großbritannien 1976.

<sup>8</sup> JESUS DE MONTREAL. Kanada 1989.

<sup>9</sup> Das bittere Leiden unseres Herrn Jesu Christi. Nach den Betrachtungen der gottseligen Anna Katharina Emmerich. Nebst dem Lebensumriss dieser Begnadigten von Clemens Brentano. Ösnabrück <sup>3</sup>1900. Erstveröffentlichung 1833.

<sup>10</sup> Vgl u.a. DIE PASSION CHRISTI: Mel Gibson im Interview. 17.03.2004. zugänglich unter: [www.quotenmeter.de/index.php?newsid=4866](http://www.quotenmeter.de/index.php?newsid=4866).

<sup>11</sup> R. Zwick: Die bittersten Leiden. Mel Gibsons «Die Passion Christi». In: HerKorr 58 (2004), 172-177, 174.

<sup>12</sup> Der Religionswissenschaftler und Politologe Otto Kallscheuer formulierte etwa: «Am Ende hat das Leiden die Erlösung erschlagen» (Blut und Geist. In: Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung. 14.03.2004, Nr. 11, 13).

<sup>13</sup> Zur Typologie des Heros vgl.: J. Campbell: Der Heros in tausend Gestalten. Frankfurt a.M. 1999.

<sup>14</sup> Vgl. als grundlegende Reflexion auf die Problematik des Opferbegriffs in einer Theologie nach dem Konzil jüngst: Thomas Schärtl: «Per Mariam ad Jesum». Über christliche Potenziale eines problematischen Jesusfilms. In: Zwick/Lentes, Passion Christi (vgl. Anm. 5), 185-207.

<sup>15</sup> Eine ausführliche Analyse jener redaktionellen Entscheidungen Gibsons, die zu einem weitgehenden Ausfall der Erlösungsperspektive in seinem Film geführt haben, kann hier nicht geleistet werden. Vgl. dazu: Andreas Gormans: Der Film von dem Film. Das Verhältnis von Mel Gibsons «Passion Christi» zur bildenden Kunst. In: Zwick/Lentes, Passion Christi (vgl. Anm. 5), 60-98, v.a. 67ff.

<sup>16</sup> So wiedergegeben in: Stephan Baier: Rom will Bischöfen «einen Schubs geben, konfliktfreudiger zu sein». Der Präfekt der Glaubenskongregation. In: Deutsche Tagespost vom 30.03.2004.

<sup>17</sup> Für diese und die vorhergehenden Angaben vgl.: R. Zwick: Und das Wort ist Bild geworden. Zu theologischen und ästhetischen Aspekten des «Jesus-Films» In: Karl-Eugen Hagmann (Hg.): Jesus in der Hauptrolle. Zur Geschichte und Ästhetik der Jesus-Filme. Mit ausführlicher Filmographie und Bibliographie (film-dienst extra) 1992, 15-19.

<sup>18</sup> Zum Begriff der Transfiguration, der hier nicht entwickelt werden kann, vgl. G. Langenhorst: Jesus ging nach Hollywood. Die Wiederentdeckung Jesu in Literatur und Film der Gegenwart. Düsseldorf 1998, 24-43.

<sup>19</sup> F. Mennekes (Hg.): Zwischen Kunst und Kirche. Beiträge zum Thema «Das Christusbild im Menschenbild». Stuttgart 1985, 22.

<sup>20</sup> Vgl. dazu (Auswahl) W. Lesch/M. Loretan (Hg.): Das Gewicht der Gebote und die Möglichkeiten der Kunst. Krzysztof Kieslowskis «Dekalog-Filme als ethische Modelle. Fribourg-Freiburg i.Br. 1993; R. Zwick: Die Ressourcen sind nicht erschöpft. Die Jesusfigur im zeitgenössischen Film. In: Herder Korrespondenz 49 (1995), 616-620; P. Hasenberg/W. Luley/Ch. Martig (Hg.): Spuren des Religiösen im Film. Meilensteine aus 100 Jahren Filmgeschichte. Mainz 1995, sowie die einschlägigen Texte und Kritiken in den Zeitschriften film-dienst und ZOOM.

<sup>21</sup> U. Eco: Das offene Kunstwerk. Frankfurt a.M. <sup>6</sup>1993.

- <sup>22</sup> Ders., *Im Wald der Fiktionen. Sechs Streifzüge durch die Literatur*, München/Wien 1984, 69.
- <sup>23</sup> Ders., *Lector in fabula. Die Mitarbeit der Interpretation in erzählenden Texten*, München 1990, 65f.
- <sup>24</sup> Ein Projekt, das hier freilich nicht weiter betrieben werden kann. Ich verweise also auf meine im Frühjahr 2005 im Herder-Verlag erscheinende Habilitationsschrift *Zwischen Fiktionalität und Kritik. Die Aktualität apokalyptischer Motive als Herausforderung theologischer Hermeneutik*.
- <sup>25</sup> Vgl. v.a.: R. Voderholzer: «Durch seine Wunden sind wir geheilt» (Jes 53,5; 1 Petr 2,24) In: Schweizerische Kirchenzeitung vom 27./28. Juli 2004 sowie M. Karger: Geschwister im Geiste: Mel Gibson und Anna Katharina Emmerick, in: *Die Tagespost* vom 15. Mai 2004.
- <sup>26</sup> So etwa der Judaist G. Veltri mit *Idiom des Leidens. «Die Passion Christi» und die historischen Sprachen*. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 31.3.2004, Nr. 77, N3.
- <sup>27</sup> Interview mit Mel Gibson (vgl. Anm. 1).
- <sup>28</sup> Clemens Brentano vermerkt im Vorwort der «bitteren Leiden» ausdrücklich: Die Betrachtungen «protestieren [...] feierlich auch gegen den mindesten Anspruch auf den Charakter historischer Wahrheit. Sie wollen nichts, als sich demütig den unzähligen verschiedenen Darstellungen des bitteren Leidens durch bildende Künstler und fromme Schriftsteller anschließen, und höchstens für vielleicht ebenso unvollkommen aufgefasste und erzählte, als ungeschickt niedergeschriebene Fastenbetrachtungen einer frommen Klosterfrau gelten.» *Das bittere Leiden* (vgl. Anm.9), 7.
- <sup>29</sup> So die Bezeichnung Johannes Pauls II. für die Juden beim ersten offiziellen Synagogenbesuch eines Papstes am 13. April 1986.
- <sup>30</sup> «Heute mehr denn je impliziert die Gattung [des Passionsspiels], dass die theologische Wahrheit der Evangelien jeden geschichtswissenschaftlichen Wahrheitsanspruch überbieten wird.» Gumbrecht, Jesus ist so (vgl. Anm. 2). In jüngerer Zeit wurde allerdings der von Gumbrecht angezeigte Graben zwischen Theologie und Geschichtswissenschaft (gemeint war wohl eher der zwischen Volksglauben und Historiographie) mit guten Gründen wieder zugeschüttet: Passionsspiele waren seit dem Mittelalter gerade *nicht* auf die Passion begrenzt, ja meist «nimmt der Passionsteil nicht einmal den breitesten Raum ein», so Thomas Lentens: *Blut – Echtheit – Imagination. Oder: Von der Wahrheit des Erzählens*. Die erstaunliche, ausdrücklich «theologisch» zu nennende Selbstreflexivität der letzten Oberammergauer Passionsspiele hat ihrer Beliebtheit beim «Volk» ebenfalls keinen Abbruch getan. Vgl. dazu: O. Huber: *Wie jung ist der ältere Bruder. Ein Blick auf die Passionsspiele Oberammergaus anlässlich Mel Gibsons Passionsfilm*. Beide Texte in: Zwick/Lentens, *Passion Christi* (vgl. Anm 5), 44–59, hier 46 bzw. 9–43.
- <sup>31</sup> Vgl. als vielleicht seriöseste Stellungnahme in diesem Sinne: W. Schmithals: Nicht die Juden, Gott selbst hat Christus ausgeliefert. Mel Gibson muss den Antisemitismusvorwurf nicht fürchten. In: *DIE ZEIT*, 10/2004 (26.02.04).
- <sup>32</sup> Vgl. zum Verhältnis Islam und Film: D. Kreuzer: Die Kollision von Transparenz und Schleier. Die arabische Welt angesichts des westlichen Bildergebots. In: J. Valentin (Hg.): *Weltreligionen im Film*. Marburg 2002, 89–98.
- <sup>33</sup> Mit den Aussagen der Deklaration *Nostra Aetate* zur «Wurzel des guten Ölbaums, in den die Heiden als wilde Schösslinge eingesetzt sind», dürften die beschriebenen Filmpassagen kaum in Einklang gebracht werden können.
- <sup>34</sup> R. Zwick: Und das Wort ist Bild geworden (vgl. Anm. 17), 19.
- <sup>35</sup> Weiterführende Hinweise zu diesen Themenfeldern finden sich auf den Internet-Seiten [www.film-und-theologie.de](http://www.film-und-theologie.de) sowie [www.katholische-filmarbeit.de](http://www.katholische-filmarbeit.de); hier auch eine Materialsammlung zu Mel Gibsons Jesus-Film ([www.katholische-filmarbeit.de/akt\\_passion.htm](http://www.katholische-filmarbeit.de/akt_passion.htm)).

## AUFERSTEHUNG UND LEBEN – AM GRAB JULIAN GREENS

Der grauweiße Turm der Stadthauptpfarrkirche St. Egid in Klagenfurt strebt mit seinem grünen Spindelhelm hoch in den Kärntner Himmel: Klagenfurt besitzt zahlreiche anscheinliche Kirchen. Nicht weit vom Alten Platz im Zentrum gelegen, ist St. Egid wie eine Schatztruhe mit Kunstwerken vom Barock bis in die Gegenwart gefüllt. Seit 600 Jahren wird an diesem Ort Gottesdienst gefeiert, wenn auch erst die Barockzeit dem Gottesbau das heutige Gesicht verliehen hat.

Ich stehe in einer der südlich gelegenen Seitenkapellen und lese die Inschrift der hellgrauen Marmorplatte, unter der sich seit 1998 die Grabstätte Julian Greens befindet: «Ego sum resurrectio et vita Julian Green 1900–1998. Jean-Eric Green.» Wer heutzutage eine Stadt kennenlernen will, besucht in der Regel auch ihre Kirchen. Nicht nur viele Touristen suchen und finden dort Stätten der Kunst, manche von ihnen auch ihre Stille, um auszuruhen oder (sogar) zu beten.

Doch wie kommt das Grab eines weltberühmten Dichters, der seit seiner Kindheit in Paris gelebt und dort seine wichtigsten Romane und Dramen geschrieben hat, nach Kärnten und in diese Pfarrkirche? – Diese Frage stellen sich auch manche ortsfremden Kirchenbesucher. Denn an dieser Stelle endeten die Lebensstationen eines Menschen, dessen Leben und Werk aus der europäischen Literaturgeschichte nicht wegzudenken ist und der im Jahr 1939 zur katholischen Kirche zurückkehrte.

In Grabnähe an der Außenwand der Seitenkapelle befindet sich die nachdenklich machende, zweisprachige Inschrift, die einer Tagebuchnotiz Julian Greens vom 16. November 1954 entnommen ist: «Wäre ich allein auf der Welt gewesen und hätte Gott dennoch seinen einzigen Sohn hergeschickt, damit er gekreuzigt werde und mich erlöse ... wer hätte ihn gerichtet, verurteilt, geschlagen und gekreuzigt? Zweifeln Sie keine Sekunde daran: ich. Ich hätte das alles getan ... Einen Jünger, der ihn verrät, einen Jünger, der ihn liebt? Das ist das Schmerzlichste an der ganzen Geschichte, auch das Geheimnisvollste, denn schließlich weißt du genau, dass ich das beides sein werde.»

Vor dem 1730 entstandenen Bild des Kapellenaltars der «Schmerzhaften Muttergottes» hat Green oft gebetet, in St. Egid häufig der heiligen Messe beigewohnt. Die besondere Aura dieser Kirche hat er sehr geschätzt. Bei seinen Reisen hat Green seit 1973 bis in die letzten Lebensjahre Kärnten (auch den Wörther See) immer wieder besucht. Und als ihm sein Wunsch, einmal zusammen mit seinem Adoptivsohn Jean-Eric Green im gleichen Grab beigesetzt zu werden, in Paris verweigert wurde, bat er um eine Grabstätte in der Klagenfurter Pfarrkirche St. Egid.

Der Pfarrer von St. Egid wurde sein Freund und Beichtvater. Monsignore Markus Mairitsch spendete ihm vor seinem Sterben am 13. August 1998 in der Pariser Wohnung 9, rue Vaneau das Sakrament der Krankensalbung – nach Greens Sprachgebrauch und Glaubensverständnis «die letzte Ölung». Es kostete nicht wenige Mühe, die kirchliche Bestattung gegenüber den Verantwortlichen in Kirche, Stadt und Staat durchzusetzen, Am 23. August 1998 hielt der damalige Bischof von Gurk, Dr. Egon Kapellari, das Totenamt. Neben Jean-Eric Green und etlichen französischen und deutschen Teilnehmern waren auch viele Mitglieder der Pfarrgemeinde anwesend. Green, der die Musik von Robert Schumann und Johann Sebastian Bach liebte, hatte sich auserbeten, nach einer «Auferstehungsmesse» möge man die Kantate 151 «Süßer Trost, mein Jesus kommt» von Bach spielen. Nicht wenige Anwesende hat der Gottesdienst tief bewegt.

Der Lienzener Bildhauer Jos Pirkner schuf im Auftrag Greens ein Bronzerelief der «Emmausjünger», das ihn als den «rechten Jünger» darstellt. Es deckt die Seitenwand über der Gruft.

An diesem 24. August 2004 stehe ich am Grab eines Mannes, der auch mein Freund war und von dem ich nicht wenige, an mich gerichtete Briefe besitze. Und in diesem Augenblick dringt ein merkwürdiger Trost aus der Gruft zu meinen Füßen: «EGO SUM RESURRECTIO ET VITA – Ich bin die Auferstehung und das Leben.»

## IN EIGENER SACHE

---

REDAKTIONSBEIRAT. In diesem Jahr sind die Redaktoren *Peter Schulz* und *Eberhard Straub* aus dem Redaktionsbeirat der COMMUNIO ausgetreten. Beide haben über viele Jahre für die Zeitschrift gewirkt. Ihr Engagement sei ihnen von Herzen verdankt. – Als neue Mitglieder des Redaktionsbeirates dürfen wir *Erich Kock* und *Holger Zaborowski* begrüßen. Beide sind bereits mehrfach als Autoren auch für die COMMUNIO in Erscheinung getreten. *Erich Kock*, geboren 1925 in Münster/Westfalen, ist freier Schriftsteller und Publizist, war von 1961-1968 Sekretär von Heinrich Böll und hat vielfach für Funk und Fernsehen gearbeitet. *Holger Zaborowski*, Jahrgang 1974, hat nach dem Studium der Theologie, Philosophie und Klassischen Philologie in Freiburg i.Br., Basel und Cambridge in Oxford

promoviert und ist zur Zeit wissenschaftlicher Assistent für Religionsphilosophie an der Universität Freiburg i.Br.

HINWEIS. Der im Heft 2/2004 ohne Anmerkungsteil veröffentlichte Beitrag von Dr. Stephan Ackermann über «Die Kirche als Person in der Theologie von Hans Urs von Balthasar» kann auf der Website der Hans Urs von Balthasar-Stiftung [[www.balthasar-stiftung.org](http://www.balthasar-stiftung.org)] in ungekürzter Fassung eingesehen und heruntergeladen werden. Es finden sich dort nebst Informationen zu Person und Werk des Theologen oder über Veranstaltungen zu seinem 100. Geburtstag im kommenden Jahr auch weitere Referate, welche zu den Feiern des Jahrgedächtnisses von Hans Urs von Balthasar gehalten worden sind.