

JULIA KNOP · MÜNSTER

FRÖMMIGKEIT IM JAMMERTAL?

*Krankheit, Schmerz und Unglück
in moderner christlicher Leidensmystik und Askese*

«Das Maß der Humanität bestimmt sich ganz wesentlich im Verhältnis zum Leid und zu den Leidenden»¹, schrieb Benedikt XVI. 2007 in der Enzyklika *Spe salvi*, deren Titel den Römerbrief zitiert: «Wir sind gerettet – doch in der Hoffnung» (Röm 8, 24). Die «Leiden der gegenwärtigen Zeit» (Röm 8, 18), erklärt Paulus dort wenige Verse zuvor, gehörten zu diesem Äon – zu einer Zeit bzw. einem Zustand, der dem Untergang geweiht und dessen Ende gewiss sei. Die Bedrängnisse der Gegenwart interpretiert er deshalb als «Geburtswehen» einer neuen, in Jesus Christus angebrochenen Schöpfung, also als zwar quälende und nötige, aber vorübergehende Merkmale der *Zwischenzeit* vor dem Offenbarwerden der Herrlichkeit Gottes. Diese Einordnung nimmt dem Leid nicht seine Negativität, aber seine Ausweglosigkeit. Paulus entwirft ein Verhältnis zum Leiden, das über es hinaus zu sehen und es im Wortsinn auf Gott hin zu «relativieren» versucht. Möglicherweise liegt darin ein genuin christlicher Beitrag zu einem humanen Umgang mit menschlichem Leid. Paulus konzidiert freilich direkt, dass sogar diese Relativierung «in der Hoffnung» (Röm 8, 24) menschliches Vermögen an seine Grenzen führt: «Wir wissen nicht (einmal), worum wir in rechter Weise bitten sollen» (Röm 8, 26). Hoffnung aus Glauben löst Leid nicht auf. Der Anbruch der geglaubten Erlösung bleibt verborgen. Hilflosigkeit bleibt bestehen. Schmerz bleibt real. Die Welt bleibt gezeichnet von Schwäche, Verlust und Tod. Selbst das Geschenk des Mitleids und des Trostes vermag nicht mehr (allerdings auch nicht weniger) als Mit-sein in der Einsamkeit: *con-solatio*.

Leid will *bestanden* und ihm soll *widerstanden* werden. Die Verpflichtung zum praktischen Engagement gegen die Leiden dieser Welt und zur Fürsor-

JULIA KNOP, geb. 1977, apl. Prof. für Dogmatik an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg im Breisgau, z. Zt. Vertretung am Seminar für Dogmatik und Dogmengeschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster. Mitarbeiterin dieser Zeitschrift.

ge für Betroffene bedarf keiner weiteren Rechtfertigung. Menschen wollen ihr Leid aber auch *verstehen*. Ob einer die Kraft aufbringt, gegen seine Krankheit zu kämpfen, wie er chronischen Schmerzen oder einer finalen Diagnose begegnet, welche Bedeutung er einem bitteren Widerfahrnis zumisst, hängt ganz entscheidend davon ab, ob ihm belastbare Sinnentwürfe zur Verfügung stehen, die sein Leid deuten helfen.

Solchen Konstrukten begegnet man von systematisch-theologischer Seite äußerst zurückhaltend. Das Phänomen versehrten Lebens wird in Ethik und Caritaswissenschaften breit, in der theologischen Anthropologie dagegen kaum bedacht.² Die Scheu, das *malum physicum* durch seine Herleitung oder Erklärung zu «entübeln», es schönzureden und zu rechtfertigen, ist groß. Legitim erscheinen allein der solidarische Aufschrei und die Klage, die sich einer Sinngebung entschieden widersetzen. Um der Würde des Leidenden und um des Bekenntnisses zum guten und allmächtigen Gott willen nimmt man eher eine theoretische Leerstelle in Kauf als die vorschnelle Einhegung des Negativen zu riskieren, das aus der begrenzten Perspektive «dieses Äons» dessen «Bedrängnisse» (Röm 8, 18) legitimieren würde.

Die theoretisch – mit guten Gründen! – in Kauf genommene Leerstelle ist allerdings erheblich. Sie bricht auf, wo (anthropologisch) die Würde und (eschatologisch) die Hoffnung des beeinträchtigten Menschen infrage stehen. Denn was bedeutet Gottes unbedingte Gutheißung (Gen 1, 28.31) für den, dessen Existenz nie auch nur im Ansatz heil und dessen Persönlichkeitsentfaltung von Beginn an eingeschränkt war, der *ab ovo* um ein ganzes Leben, um wichtige Lebensphasen oder zentrale Schritte der Persönlichkeitsentwicklung betrogen war, etwa für den Fötus, dem kein Lebensrecht zugestanden wurde, das nicht lebensfähig geborene Kind, den chronisch schwer Erkrankten, den körperlich, geistig oder seelisch schwer beeinträchtigten Menschen? Und was bedeutet Vollendung für einen, dessen Leben von zerbrochenen Hoffnungen geprägt war, der dem Krebs erlag, dessen Persönlichkeit von Demenz aufgezehrt oder dessen psychische Konstitution von den Widerfahrnissen seines Lebens zermürbt wurde? Gilt Gottes Segen (*benedictio*) dem Versehrten *trotz* seines Leids, also im Widerspruch gegen das, was seine Existenz faktisch bestimmt, oder gilt sie ihm *mit* seinen Einschränkungen, *in* der konkreten Gestalt seiner von Behinderung gezeichneten Persönlichkeit? Bleibt sein Leid auf ewig ein sinnloser Unfall der Natur, *von* dem er erlöst werden muss, und sei es um den Preis seiner Persönlichkeit, die ohne diese Einschränkungen eine andere geworden wäre? Oder darf er selbst, dürfen gar andere für ihn hoffen, dass noch die gebrochene Tatsächlichkeit seines Lebens vor Gott einen Sinn hatte?

Solche Fragen sind abgründig; theoretisch geschliffene Lösungen erscheinen waghalsig. Abseits einer theoretischen Glättung von Leid haben Christen aller Epochen geistliche Formen gesucht, um Einschränkungen,

Krankheit und Unglück im Glauben zu bewältigen. Solche existenziellen Interpretationen verdanken sich durchweg der paulinischen Beschreibung «dieses Äons» als einer Zwischen- bzw. Umbruchzeit, deren Widerfahrnisse von Kreuz und Auferstehung Jesu Christi her gedeutet und verarbeitet werden. Erlittenes Geschick wird also nicht schöngeredet, aber in den Glaubensweg integriert und als Nachfolge dessen angeeignet, der seinen Kreuzweg ging, starb und auferstand. Das steht in mancher Hinsicht quer zur spontanen Intuition, dem eigenen Leid und mehr noch dem des anderen nichts als Widerstand entgegenbringen zu sollen, sei es mit Camus' Dr. Rieux (*Die Pest*) im solidarischen Protest, sei es durch emotionalen, therapeutischen, sozialen oder wirtschaftlichen Beistand. Es steht auch quer zum deutlichen biblischen Votum, dass nicht Annahme und Resignation, sondern Überwindung und Heilung von Leid den Anbruch der Gottesherrschaft symbolisieren. Jesus gab sich ja, indem er die Menschen von ihren Leiden befreite, als der von Gott Gesandte zu erkennen (z.B. Lk 7, 22). Doch am Ende nahm er selbst um unseres Heiles willen Passion und Tod auf sich. Das Verhältnis, das christliche Leidensmystik «zum Leid und zu den Leidenden» entwirft, bemisst deshalb seine humane Qualität ganz wesentlich von dieser Passion ihres «Heilands» her.

Die folgenden Ausführungen rufen vier Beispiele christlicher Leidensspiritualität des 20. Jahrhunderts in Erinnerung, die durchaus befremden, aber auch nachdenklich stimmen können: Zunächst werden mit Henri J. M. Nouwen (1) und Johannes Paul II. (2) zwei Perspektiven aufgezeigt, die auf eine symbolische Tiefenschicht versehrten Menschseins verweisen und diesem geradezu sakramentale Bedeutung zumessen; dann mit Karl Rahner (3) und Simone Weil (4) moderne Ausprägungen christlicher Askese und Leidensmystik. Diese Formen, vom Kreuz her ein aktives geistliches Verhältnis zum Leid zu gewinnen, gründen mal deutlicher, mal subtiler in den Erfahrungen der herangezogenen Autoren. Ihre Bewahrheitung geschieht insofern in erster Linie persönlich; die Grenzen der Verallgemeinerung und Systematisierung sind eng zu ziehen.

1. Das Sakrament des gebrochenen Leibes

Henri J. M. Nouwen (1932–1996), Professor für Pastoraltheologie an der Harvard University, Priester und Autor geistlicher Schriften, war in seinen letzten zehn Lebensjahren als geistlicher Leiter der Arche-Gemeinschaft in Daybreak bei Toronto tätig. Charisma der Arche, die 1964 durch Thomas Philippe und Jean Vanier gegründet wurde, ist das gemeinsame Leben behinderter «Stammbewohner» und ihrer «Assistenten». Die Arche versteht sich nicht in erster Linie als Pflege- oder Wohltätigkeitseinrichtung, sondern

als «Zeichen für die Notwendigkeit, eine wahrhaft menschliche Gesellschaft auf der Annahme und Achtung ihrer schwächsten Glieder zu gründen – als Zeichen der Hoffnung in einer zerrissenen Welt».³ Die Annahme menschlicher Gebrochenheit, der eigenen wie der des Anvertrauten, ermögliche allen Arche-Mitgliedern Entwicklung und geistliche Reifung.

Nouwens Buch «Adam und ich. Eine ungewöhnliche Freundschaft»⁴ ist ein persönlich gehaltenes Vermächtnis, das der Autor als Schule des Glaubens verstanden wissen will (11–16; 140). Er schildert seine Beziehung zu Adam Arnett, einem schwerstmehrfachbehinderten jungen Mann, der in seine Obhut gegeben worden war. 34-jährig stirbt Adam. Er konnte weder laufen noch sprechen; was er kognitiv aufnahm, blieb ungewiss. Er musste gepflegt, angezogen, gefüttert und beschäftigt werden. Seinen Alltag bestimmten schwere epileptische Anfälle. Seine Gesundheit war instabil. Sein ganzes Leben war von Abhängigkeit und erheblichen Einschränkungen gezeichnet.

Doch nicht *trotz*, sondern *in* dieser Labilität wird Adam für Nouwen «ein prophetisches Zeugnis» (96), ein Gleichnis Jesu, ein Symbol der Liebe (13f), ein «Werkzeug der Gnade Gottes» (30), die sich im Schwachen, Verwundeten, Gebrochenen offenbart. Durch Adam beginnt Nouwen das Wesen der Kenosis, die Paradoxien des Evangeliums und die Wahrheit der Seligpreisungen besser zu verstehen. Seine Freundschaft zu diesem versehrten jungen Mann kehrt die Rollen um: Der Schwerstbehinderte wird dem Professor zum geistlichen Lehrer, Ratgeber und Vater (13; 109); er führt ihn zu sich selbst, heilt und beheimatet ihn. In kühnen Strichen entwirft Nouwen phänomenologische Parallelen zwischen Adams und Jesu Leben und Sendung. Vor dem Hintergrund der Geschichte Jesu interpretiert er seine Begegnung mit Adam als Erfahrung von Inkarnation und die Sorge um Adams leibliches Wohlergehen als «sakramentales Leben» (56): «Ich wusste [...], dass Gott für uns einen Leib angenommen hat, damit wir Gott berühren und geheilt werden können. [...] Ja, in Adam berührten wir den lebendigen Christus unter uns.» (120) Als eine Besucherin Adam die Sinnfrage in den Mund legt und voller Mitleid ihr Gebet um Heilung verspricht, fällt ein Schlüsselsatz: «Adam braucht nicht geheilt zu werden. Es geht ihm gut.» (73)

Nouwen bewegt sich auf einem schmalen Grat: Das gemeinsame Leben ermöglicht es ihm, Adams Versehrung nicht kategorisch als medizinisches Problem oder sinnloses Unheil zu bewerten, sein So-Sein also nicht nur in Frage zu stellen, sondern es auch als Heilszeichen wahrzunehmen. Dies geschieht wohlgerne nicht theoretisch. Er misst Adams Behinderung keine objektive Güte zu. Ebenso wenig verfällt er der naiven Euphemisierung von entwicklungspsychologischen Defiziten, die so oft als gut gemeinte Wertschätzung geistig Behinderter daherkommt. Aber Nouwen steht dafür ein,

dass nicht die körperlichen und geistigen Einschränkungen Adam Gottes bedürftig machen – als ob der Gesunde Gottes Liebe nicht nötig hätte –, sondern sein Menschsein als solches. Er erlebt, dass es Adam anders als ihm selbst gelingt, seine Bedürftigkeit auszuhalten und anzuerkennen und so das Geschenk der Zuwendung überhaupt empfangen zu können. Gottes Liebe annehmen zu lernen, hatte Nouwen bereits 1976 in seinem Tagebuch aus dem Trappistenkloster⁵ als sein Lebensthema erkannt, letztlich als Grundfrage jedes Menschen. 20 Jahre später erprobt er an Adams Leben eine Antwort. Dieser habe ihn gelehrt:

«Ich [Adam] kann nur leben, wenn ihr mich mit Liebe umgibt [...] Sonst ist mein Leben sinnlos, und ich bin eine Last.» Adam forderte uns unüberhörbar auf, [...] all die Grundvoraussetzungen unseres ich-bezogenen und handlungsorientierten Lebens einer Prüfung zu unterziehen. Tatsächlich ist ein großer, wenn nicht gar der größte Teil unseres Lebens Passion. [...] Darin liegt für mich letzten Endes die Bedeutung der Passion Adams: Sie ist ein radikaler Appell, die Wahrheit unseres Lebens zu akzeptieren und bereit zu sein, Liebe zu geben, wenn wir stark sind, und die Liebe anderer zu empfangen, wenn wir schwach sind – und dies in Ruhe und mit Großmut. (96f)

Adams Versehrtheit wird Nouwen zum Heilszeichen, weil sie ihm unverstellt zeigt, dass Gottes Zuwendung tatsächlich bedingungslos ist; dass sie «sola gratia» geschieht. Adam wird ihm zum Sakrament, das ihn befähigt, genau das zu glauben.

2. *Salvifici doloris*

Am Welttag der Kranken 1984 publizierte Johannes Paul II. (1920–2005) sein Apostolisches Schreiben *Salvifici doloris – über den christlichen Sinn des menschlichen Leidens* (VAS 53). Der Titel formuliert den steilen theologischen Anspruch des Schreibens: Der christliche Glaube biete Deutungsressourcen, durch welche Schmerzen, Krankheit oder Behinderung als *salvificus* – heilbringend erlebt und sogar für andere fruchtbar gemacht werden könnten.

Dreh- und Angelpunkt der Argumentation ist eine dezidiert soteriologische Deutung des Kreuzwegs Jesu. Johannes Paul II. interpretiert ihn nicht als tragische Begleiterscheinung des religionspolitischen Konflikts, nicht als ungeplantes Desaster, das aus der Heilsgeschichte herausfällt, sondern als Weg der Erlösung und damit als Teil des göttlichen Heilsplans (Nr. 16). Damit folgt er der liturgischen Deutung des Kreuzes durch die Karfreitagsliturgie, in der sich die Gläubigen das vierte Lied vom Gottesknecht

(Jes 52, 13–53, 12; Nr. 17–19) als prospektive Interpretation des stellvertretenden Leidens und Sterbens Jesu Christi aneignen. Im Hintergrund dieser soteriologischen Deutung nicht erst der Auferstehung, sondern bereits der Passion Jesu steht der wechselseitige Verweis von Sünde und Tod, der in der Bibel vorausgesetzt wird.⁶ Johannes Paul II. erkennt ihn im Grundsatz an, freilich nicht ohne die ebenfalls biblischen Transformationen und Relativierungen eines einlinigen Tun-Ergehen-Zusammenhangs aufzunehmen. Im Leid, dessen Totalität der Tod nicht nur als biologisches Lebensende, sondern als Erleiden von Sinnleere und Gottferne ist, materialisierten sich gewissermaßen die Auswirkungen von Sünde und Unheil (Nr. 14f). Jesus habe in seiner Passion nicht Leid um des Leidens willen gesucht – die christliche Botschaft vom Heil fußt nicht auf fromm verbrämtem Masochismus –, sondern es als Realsymbol des Gottesverlustes übernommen. Das Leid des Unschuldigen, vorgezeichnet bei Ijob, das die Sinnfrage mit besonderer Schärfe evoziert, finde im Kreuz Jesu eine Antwort:

Im Leiden Christi hat das menschliche Leiden seinen Höhepunkt erreicht. Zugleich ist es in eine völlig neue Dimension und Ordnung eingetreten: *Es ist mit der Liebe verbunden worden*, [...] die das Gute schafft, indem sie es sogar aus dem Bösen wirkt, und zwar *durch* das Leiden, so wie das höchste Gut der Erlösung der Welt vom Kreuz Christi ausgegangen ist und noch ständig von dort ausgeht. (Nr. 18)

Paulinische Kreuzestheologie steht Pate für die Konsequenzen, die Wojtyła als christliche Option zur Deutung und Annahme menschlichen Leidens stark machen möchte. In seinen letzten Lebensjahren, in denen er selbst von schwerer Erkrankung gezeichnet war, hat er diese Option persönlich bewahrheitet. Gottes Stärke offenbare sich in der Schwäche; im Gekreuzigten habe «Gott bekräftigt, dass er besonders durch das Leiden handeln will, das Schwachheit und Entäußerung des Menschen ist» (Nr. 23). Die Umwertung der Werte, die das Wort vom Kreuz eröffne, das gläubige Bewusstsein, dass «das Passionsgeheimnis [...] vom Ostergeheimnis umfange» (Nr. 21) ist, ermögliche es dem Christen, sein eigenes Leid im Horizont der Erlösung durch Christi Passion zu ermessen, die den Tod entmachtet. Das Kreuz wird so zum Sinnhorizont, vor dem das eigene Leid «einen neuen Inhalt und eine neue Bedeutung» (Nr. 20) – genauer: vor dem es überhaupt Bedeutung, Relevanz und Sinn erhalte.

Der Weg dieser Sinngebung sei die persönliche Begegnung mit dem Auf-erstandenen, welche die normale Erstreaktion – das Fragen und Hadern, die verzehrende Verzweiflung angesichts von Schmerz und Leid – in eine nicht mehr abstrakt-theoretische Erklärung, sondern in eine existenzielle Antwort überführe. Diese Begegnung sei zugleich Berufung zur Teilhabe am Werk der

Erlösung. Sinnstiftung geschieht hier also durch aktive Kreuzesnachfolge, die nicht den Schmerz schönredet, sondern als Sakrament des Heils annimmt und für die Welt fruchtbar macht (Nr. 26). Darin markiert Johannes Paul II. eine wesentliche Aufgabe der Kirche: solidarisch mit den Leidenden zu leiden und Leid zu lindern, aber darüber hinaus eben auch das eigene Leiden spirituell mit Jesu Kreuz zu verbinden, es betend in das Erlösungswerk Christi einzuschreiben. «Indem er die Erlösung durch Leiden bewirkte, hat Christus gleichzeitig das menschliche Leiden auf die Ebene der Erlösung gehoben. Darum kann auch jeder Mensch durch sein Leiden am erlösenden Leiden teilhaben.» (Nr. 19) In diesem Sinn deutet er die schwierige paulinische Formulierung vom «Ergänzen, was an den Leiden Christi noch fehlt» (Kol 1, 24), und schließt mit der Bitte an alle Leidenden, «zu einer Kraftquelle für die Kirche und die Menschheit zu werden» (Nr. 31).

3. Gesuchte Pein? Christliche Askese

Vor 60 Jahren entwickelte Karl Rahner (1904–1984) Kriterien christlicher Askese, die er dreifach abgrenzt:⁷ *Moralische* Askese, landläufig am ehesten (allerdings unzutreffend) mit dem Etikett «typisch christlich» verbunden, beschreibe Bedingungen einer humanen Persönlichkeitsbildung. Selbstbeherrschung üben, Maß halten, Antriebe disziplinieren, auf direkte Bedürfnisbefriedigung verzichten: Das sind Tugenden, die einer autonomen, integren und verlässlichen Lebensgestaltung zugutekommen. Man bändigt seinen Hunger, überwindet Erschöpfung, unterdrückt Neid- und Rachegefühle, gibt der sexuellen Anziehungskraft des Gegenübers nicht einfach nach. Man hat sich im Griff. Das ist in gesundem Maß für jeden sinnvoll und erstrebenswert. Aber Christentum ist mehr und anderes als Humanität. *Kultische* Askese dient dazu, das Sakrale zu berühren, indem man etwas Weltliches aufopfert, etwa in Vorstellungen kultischer Reinheit und levitischer Aussonderung. Grundlage ist die Unterscheidung oder Entgegensetzung von Gott und Welt, Sakralem und Profanem. Je nachdem, ob der Verzicht die Gottesbegegnung spirituell vorbereiten oder aber eine negativ gewertete Weltverhaftung sublimieren soll, gibt es Rahner zu Folge christliche Anschlussmöglichkeiten. Als *mystische* Askese bezeichnet er Übungen der Selbstverneinung, die einen psychologischen Zustand hervorbringen sollen, der für die Gottheit empfänglich macht bzw. das «göttliche Selbst» aus dem eigenen Leib befreit: Atemübungen, Selbstkasteiungen, rituelle Trancen u.v.m. Solche Versuche der Entweltlichung und «autonomen Vergöttlichung» (84) bewertet er kurz und bündig als unchristlich. Sie widersprechen der Güte der Schöpfung, der Inkarnation des Logos und der Freiheit göttlicher Zuwendung.

Christliche Askese dagegen gründe gerade nicht in Weltverneinung und «Entselbstung»; moralinsaure Leibverachtung ist unchristlich. Christliche Askese verdanke sich vielmehr der bewussten Annahme der *conditio humana*. Leben, beschreibt er in heideggerscher Diktion, ist Vorlaufen auf den Tod, «pathische Existenz», eine fragile Balance von Passivität und Aktivität, Geschick und Freiheit, Widerfahrnis und Autonomie. Allein der Mensch weiß darum. Er erleidet seine drohende Vergeblichkeit und muss sich zu diesem Geschick verhalten. Zur *conditio humana* gehöre daher nicht nur die Fragilität des Lebens als solche, sondern auch die Frage, wie mit ihr zu leben, «als was und wie der Tod zu bejahren» (91) sei und wie seine Vorboten – Schmerzen, Leiden, Krankheiten – nicht nur passiv erlitten, sondern personal übernommen werden können. Nicht Skrupulosität, Leibverachtung, Prüderie oder eine krude Opfermentalität, sondern einzig diese Frage lässt Rahner daher als Ansatzpunkt christlicher Askese gelten. Am Umgang mit der Fraglichkeit des eigenen Daseins entscheide sich, wes Geistes Kind die Annahme von Leid oder der Verzicht auf Nahrung, Schlaf, Gesundheit, sexuelle Betätigung u.a. sind. Denn an der Gewissheit des Todes zerbrechen alle menschlichen Sinnentwürfe. Der Glaube an den Gott hingegen, der sich in Jesus Christus als Sieger über den Tod offenbart hat, relativiert solche Sinnkonstruktionen, relativiert die Welt im Ganzen zu etwas Vorläufigem, das keinen letzten Sinn bietet. Diese Relativierung wertet die Güter dieser Welt nicht ab, sondern erlaubt es, sie als Welt wertzuschätzen, ohne sie zum Pseudo-Gott zu überhöhen. Sie fordert geradezu, den Leib, sein Wohlergehen und seine Gesundheit als Gabe zu würdigen – ohne dies zum letzten Wert zu erheben.

In christlicher Askese gerinnt diese aktive Relativierung der Welt auf Gott hin zur Lebensform. Rahner bestimmt sie als «Ekstasis der Liebe zum fernen Gott» (98). Er spricht sogar von einer recht verstandenen «*fuga saeculi*» (97), welche die Welt als Welt ernst nimmt und genau darum überschreitet – im realistischen Bewusstsein, dass dieses Säkulum keine Ressourcen bietet, die eigene Nichtung zu verhindern. Christliche Askese – Fasten, Meditation, Selbstrücknahme oder ein Leben nach den evangelischen Räten – aktiviere dieses Bewusstsein in periodischen Abständen oder überführe es dauerhaft in eine Lebensform. Angesichts der Grundfrage des Menschen sei sie darum Einübung in das eigene Sterben: *ars moriendi*, die das eigene Geschick dem anvertraut, der die Güter und Sinnangebote dieser Welt radikal transzendiert. Sie wird als eschatologische Lebensform nach Ostern möglich, ist aber weder der «normale» noch ein exklusiver Weg der Christsnachfolge.

Christlich gibt es zwischen Weltflucht und Weltliebe, die beide gottgesegnet sein müssen, sollen sie vor ihm anerkannt werden, und die beide nur gesegnet werden,

wenn sie sich gegenseitig anerkennen, nirgends ein glattes Entweder–Oder... Darum gibt es für das konkrete christliche Leben auch kein «Rezept», durch das allgemein gültig und für immer gesagt werden könnte, was des Einzelnen besondere Gabe zu sein habe: Das Lassen der Welt, um Gott im Glauben zu finden und so die gelassene Welt einst wiedergeschenkt zu erhalten, oder die Liebe zur Welt, die deren Leben liebt und deren Tod in gläubiger Geduld bejaht und in beiden – von Gott geschenkt – Gott findet. (103)

4. Gotteserfahrung unter dem Kreuz

Die Aufzeichnungen der französischen Philosophin Simone Weil (1909–1943) dokumentieren eine extreme und sperrige kreuzestheologische Aneignung von körperlichem Schmerz, seelischer Depression und sozialer Ächtung. Simone Weil litt zeitlebens unter massiven Kopfschmerzen. Ihre kompromisslose Identifikation mit dem Schicksal der Arbeiterklasse und der (Bürger-)Kriegsopfer forcierte die Auszehrung ihrer physischen und psychischen Ressourcen und dürfte mitverantwortlich sein für ihren frühen Hunger- und Tuberkulose-Tod. Aufgewachsen in einer agnostischen jüdischen Familie fand Weil in den späten 1930er Jahren Zugang zum Christentum, der «Religion der Sklaven»⁸. Mit der Zeit entwickelte sie eine intensive eucharistische und kreuzestheologische Spiritualität. Der sakramentalen und sozialen Zugehörigkeit zur Kirche hat sie sich ihr Leben lang entzogen – ein Abstand, den sie ihrem geistlichen Gesprächspartner, dem Dominikanerpater Perrin, als Gehorsam gegenüber dem Willen Gottes erklärt. Gott selbst zwingt sie um der wahren Katholizität (Universalität) der Kirche willen in die strikte Solidarität mit der Masse derer, die seiner entbehren (31–37).

Ein Zentralbegriff ihrer Überlegungen ist das Unglück (*malheur*): das Erleiden völliger Vernichtung, Entselbstung, Depression, die totale Sinn- und Heillosigkeit, das Grauen der endgültigen Abwesenheit Gottes (112–117). Im Unterschied zu medizinisch erklärbaren Schmerzen empfinde man hier die gleichgültige, blinde, mechanische Schwerkraft (*pesanteur*⁹) und schicksalhafte Notwendigkeit der Welt und der Materie – das, was «Welt» letztlich kennzeichne. In sich neutral, könne diese Schwere vom Standpunkt des Glaubens jedoch als «Gehorsam» der Dinge gegenüber ihrem Schöpfer erfasst und in Freiheit angeeignet werden: «Sobald wir diesen Gehorsam mit unserem ganzen Wesen empfinden, sehen wir Gott.» (127) In diesem Gehorsam, der keineswegs Verstehen oder Linderung enthalte, erkennt Simone Weil das Mysterium des Kreuzes. Christi Tod sei kein Märtyrertod gewesen, den er noch als sinnvoll hätte erleben können. Er war *malheur* im strengen Sinn: Auslieferung in den Fluch, in Gottverlassenheit und Sinnlosig-

keit (120f). Das Kreuz symbolisiere und realisiere darum den «unendlichen Abstand zwischen Gott und Gott» (122) – einen Abstand, der gleichzeitig die Kehrseite der unendlichen Nähe Gottes sei. Denn Unmittelbarkeit einerseits, Verlassenheit andererseits, seien «zwei Formen der gleichen Kraft der göttlichen Liebe, die Gott selbst ist» (122). Trennung erlebt man im Maß innerer Nähe: Wer einem fremd ist, fehlt nicht, wenn er fern ist. «Die Abwesenheit Gottes ist der Modus der göttlichen Anwesenheit, die dem Übel entspricht – die empfundene Abwesenheit. Wer Gott nicht in sich hat, kann seine Abwesenheit nicht empfinden.»¹⁰ So erlebt Weil die «Abwesenheit Gottes auf paradoxe Weise [als] die Gestalt seiner dichtesten Präsenz».¹¹

Wir Menschen empfangen durch unser Elend das unendlich kostbare Vorrecht der Teilhabe an diesem Abstand, der sich zwischen dem Sohne und dem Vater erstreckt. Aber dieser Abstand ist Trennung nur für die Liebenden; und für die Liebenden ist die Trennung, obwohl sie schmerzt, ein Gut, weil sie Liebe ist. Selbst die Qual des verlassenen Christus ist ein Gut. Es kann kein größeres Gut für uns hienieden geben als die Teilhabe an dieser Qual. Gott kann [...] im äußersten Unglück beinahe vollkommen abwesend von uns sein. Dies ist für uns auf Erden die einzig mögliche Vollkommenheit. Darum ist das Kreuz unsere einzige Hoffnung. (123)

Glaube ist vor diesem Hintergrund für Weil das Gegenteil billiger Vertröstung, alles andere als ein Heilmittel gegen den Unbill menschlichen Lebens. Sich unter das Kreuz zu stellen lindert kein Leid. Es nimmt keine Schmerzen. Es beruhigt nicht die Qual empfundener Sinn- und Gottlosigkeit. Es treibt sie vielmehr schonungslos ins Bewusstsein. Simone Weil erlebt und entwickelt den Weg des Leidens und die Erfahrung des Gottesverlustes auf paradoxe Weise als Medium der Gottesbegegnung und kommt auf diesem Weg zu der durchaus verstörenden Aussage, die Größe des Christentums beruhe darauf, «dass es nicht nach einem übernatürlichen Heilmittel gegen das Leiden, sondern nach einem übernatürlichen Gebrauch des Leidens trachtet».¹²

5. Leid erfahren – Leid deuten – mit Leid leben

Jede Deutung von Leid setzt sich dem Verdacht aus, das Nicht-sein-Sollende, die Negativität von Schmerzen, Krankheit und Tod zu leugnen und erlittenes Geschick zu funktionalisieren. Zugleich können wir Menschen gar nicht anders, als unser Dasein in Freud und Leid zu deuten. Wer das tut, postuliert Sinn, sei es, indem er Ursachenforschung betreibt, sei es, indem er es in einen größeren Kontext einordnet, der ihm hilft, zu (über)leben.

Welche Interpretation von Leid jemand für angemessen oder zumindest erträglich, welchen Umgang mit Leid er für lebbar hält, ist dabei ebenso unterschiedlich wie der weltanschauliche Horizont seiner Deutung. Gemeinsamer Horizont aller erinnerten Formen christlicher Leidensmystik ist, dass sie abseits eines quantitativen «Verrechnens» von Leid personale Aneignungen des Ereignisses sind, das für Christen das Zentrum ihres Glaubens bildet: Passion, Tod und Auferstehung Jesu Christi zum Heil der Welt.

Für Henri Nouwen wird die liebevolle Sorge um den versehrten Leib des anderen zur Heilserfahrung. Adam wird ihm nicht *trotz*, sondern *in* seiner Schwäche zum Sakrament: zum Zeichen und Medium der Begegnung mit Christus. Idealisiert er damit Adams Versehrtheit zugunsten seiner eigenen Selbstreflexion? Wird die Schwerstmehrfachbehinderung des jungen Mannes zum Therapeutikum eines von Leistungsethik getriebenen Professors? Die Gefahr ist gegeben, zumal Adams Existenz allzu erschöpfend Nouwens Lebensfrage beantwortet und Adam die ihm zugesprochene Haltung nie selbst verbalisieren konnte. Womöglich scheint in Nouwens Erfahrung aber auch eine belastbare Antwort darauf auf, was unser aller versehrte Identität vor Gott letztlich ausmacht, was an uns also auf Vollendung hoffen darf: unser Tun oder unser Sein, unser Leistungsvermögen oder unsere mühsam zu lernende Bereitschaft, bedingungslose Liebe anzunehmen.

Johannes Paul II. optiert dafür, Krankheit und Schmerzen in den eigenen Glaubensweg zu integrieren und sich selbst vom Gekreuzigten her zum Sakrament für andere Formen zu lassen. Im Glauben übernommenes, d. h. aktiv gedeutetes, Leid bleibe kein sinnloses Geschick; es müsse nicht verbissen oder resigniert ertragen werden, sondern könne sogar für andere fruchtbar werden. Schreibt er damit der unmenschlichen Passion ungezählter Leidender, Jesus eingeschlossen, gottgewollten Sinn zu? Ist es nicht fromme Hybris, wenn sich ein Leidender zum teilnehmenden Werkzeug der Erlösung stilisiert? Dieser Verdacht wurde in der (vergleichsweise spärlichen) Rezeption seines Schreibens geäußert.¹³ Der Schlüssel zum Verständnis seines Schreibens dürfte jedoch ein anderer sein. Es steht theologisch in der Tradition einer Soteriologie der Stellvertretung,¹⁴ die der Papst ekklesiologisch und geistlich fruchtbar macht. Seine Passionsmystik bleibt dabei im Sprachspiel des Glaubens; eine Übersetzung in heutige Sprach- und Verständniswelten fällt leider weitgehend aus. Wojtyła wagt im Format eines an alle Katholiken gerichteten apostolischen Schreibens, das also eine verallgemeinerungsfähige Option anzubieten beansprucht, eine praktische Sinndeutung des Leids. Dabei will er nicht die Frage nach dem *Warum* von Leid beantworten, sondern ein im Glauben mögliches *Wozu* oder *Woraufhin* offerieren. In paulinischer Tradition, dass sich Gottes Stärke in der Schwäche offenbart, erschließt er die Möglichkeit, eigenes Leid «mit Christus in ein Gegenüber und damit in ein Beziehungsgeschehen zu Gott zu bringen»¹⁵ und es statt

als Symbol sinnlosen, verlorenen Lebens als Sakrament und Ruf Jesu Christi wahrzunehmen. Leid ist daher «nicht so sehr Ideal als Existenzial christlicher Existenz. Leidensnachfolge Jesu heißt also Tragen des gerade mir in meiner unverwechselbaren Situation widerfahrenden Leids in Entsprechung zum Leiden Christi»¹⁶.

Karl Rahner erkennt im asketischen Abstand zur Welt einen Weg, die prinzipielle Fraglichkeit menschlicher Existenz anzunehmen und sie Gott zu überantworten, dem als einzigem eine tragfähige Antwort zugetraut werden kann. Ist das geistlich verbrämter Rigorismus, Abwertung der Schöpfung, Geringschätzung des Glückspotenzials eines nichtreligiösen Lebens? Rahner thematisiert selbst entsprechende Befürchtungen und müht sich, sie zu entkräften. Er betont, dass Askese lediglich *ein* möglicher Weg sei, der Menschheitsaufgabe, die *conditio humana* anzunehmen und zu gestalten, im Glauben zu entsprechen; ein Weg zudem, der als Lebensform eine besondere Berufung erfordere und institutionell getragen sein müsse.¹⁷ Er macht auf das Sinnpotenzial aufmerksam, das eine bewusste Relativierung der Welt und ihrer Geschehnisse eröffnet. Er schreibt Schmerz und Leiden in die Herausforderung ein, die Menschsein im Ganzen prägt: sich allem, was widerfährt, stellen zu müssen; noch in der Erfahrung, ausgeliefert zu sein, ein souveränes Moment erlangen zu wollen; eine Balance suchen zu müssen zwischen Erleiden und Gestalten.

Simone Weil erlebt darin, dass sie in ihrem körperlich-seelischen Leiden die Sinnlosigkeit der Welt übernimmt, ohne sie zu verstehen, zugleich Gottes unendlichen Abstand wie seine größte Nähe. Das Leiden gilt ihr analog zur Passion Jesu als intensivste Form der Gottesbegegnung, die unter den Bedingungen dieser Welt möglich ist. Ist das christlich verbrämter Masochismus? Oder darf man die intensiv reflektierte Christumystik Weils, die sich in ihrem Denken nicht weniger als in ihrem Leben dem Maßstab kompromissloser Glaubwürdigkeit unterwarf,¹⁸ nicht auch als einen besonderen *locus theologicus* wahrnehmen? Markant bleibt, dass sie *das* Zeichen ihrer Zeit, die Erfahrung radikaler Entfremdung und Sinnleere, gesehen, durchlebt und bewusst durchlitten hat. Der Versuchung, die Passionen dieser Welt zu bagatellisieren und die Schwere und Fraglichkeit, die auf dem menschlichen Dasein lastet, durch oberflächliches Glück zu betäuben, ist sie nie erlegen. Sie verkörperte im Gegenteil in befremdender Intensität den Schrei dieser Welt nach Erlösung – den Schrei des Gekreuzigten.

ANMERKUNGEN

¹ BENEDIKT XVI., *Enzyklika «Spe Salvi» über die christliche Hoffnung* (30.11.2007) (VAS 179), Bonn 2007, Nr. 38.

² So auch die Diagnose von Stefanie Schardien für den Bereich der evangelischen Systematik: Stefanie SCHARDIEN, «Was weh tut, lebt.» *Gesundheit und Krankheit im Gespräch von systematischer Theologie und Popmusik*, in: *EvTh* 73 (2013) 37–52: 39. «Das dogmatische Schweigen konterkariert damit letztlich das [öffentlich kommunizierte] Postulat [der Kirchen], die Spannung oder Ko-Existenz von Krankheit und Gesundheit [und nicht Gesundheit um jeden Preis] sei der Normalfall, also ganz charakteristisch für das menschliche Sein.» (ebd.) Auf drei interessante Sammelbände aus jüngerer Zeit sei allerdings verwiesen: Günter THOMAS – Isolde KARLE (Hg.), *Krankheitsdeutung in der postsäkularen Gesellschaft. Theologische Ansätze im interdisziplinären Gespräch*, Stuttgart 2009; Markus HÖFNER – Stephan SCHAEDE – Günter THOMAS (Hg.), *Endliches Leben. Interdisziplinäre Zugänge zum Phänomen der Krankheit*, Tübingen 2010; Daniel SCHÄFER u.a. (Hg.), *Gesundheitskonzepte im Wandel. Geschichte, Ethik und Gesellschaft*, Stuttgart 2008.

³ Georg von Lengerke, *Die Begegnung mit Christus im Armen*, Würzburg 2007, 168 unter Verweis auf Abschnitt I der Charta der Arche (Vollversammlung der Internationalen Föderation der Arche, Charta der Gemeinschaften der Arche, Cap Rouge, Mai 1993). Zur theologischen Interpretation und Einordnung der Bewegung vgl. ebd., 164–217.

⁴ Henri J. M. Nouwen, *Adam und ich. Eine ungewöhnliche Freundschaft*. Freiburg – Basel – Wien ³2005; Seitenangaben im Folgenden in Klammern im Text.

⁵ Henri J. M. Nouwen, *Ich hörte auf die Stille. Sieben Monate im Kloster* [1976], Freiburg i. Br. 2012.

⁶ Vgl. Bernd Janowski, «Heile mich, denn ich habe an dir gesündigt!» (Ps 41, 5). Zum Konzept von Krankheit und Heilung im Alten Testament, in: THOMAS – KARLE, *Krankheitsdeutung in der postsäkularen Gesellschaft* (s. Anm. 2), 47–66; Ruben Zimmermann, *Krankheit und Sünde im Neuen Testament am Beispiel von Mk 2, 1–12*, in: ebd., 227–246.

⁷ Karl Rahner, *Passion und Aszese*, in: Ders., *Schriften zur Theologie*, Bd. 3, Einsiedeln – Zürich – Köln 1956, 73–104. Seitenangaben im Folgenden in Klammern im Text.

⁸ Simone Weil, *Das Unglück und die Gottesliebe* [Attente de Dieu, 1950]. Mit einer Einführung von T.S. Eliot, München 1953, 49; Seitenangaben im Folgenden in Klammern im Text.

⁹ Vgl. dazu die posthum von Gustave Thibon besorgte Sentenzensammlung von Simone Weil: *Schwerkraft und Gnade* [La Pesanteur et la Grâce, 1947], München 1989.

¹⁰ WEIL, *Schwerkraft und Gnade* (s. Anm. 9), 40.

¹¹ Ulrich Körtner, *Leiden – Grenzen des Verstehens*, in: THOMAS – KARLE, *Krankheitsdeutung* (s. Anm. 2), 526–542: 534.

¹² WEIL, *Schwerkraft und Gnade* (s. Anm. 9), 116.

¹³ Vgl. das in *HerKorr* 38 (1984) 211–220 unter dem Titel «Leidensverherrlichung, Leidensverdrängung, Leidensbewältigung. Anfragen aus Anlass von «Salvifici doloris» publizierte Interview mit einem Psychologen, einer Sozialpädagogin, einem Neurochirurgen und einem Dogmatiker.

¹⁴ Es scheinen allerdings an einigen Stellen auch satisfaktorische Nuancen durch (z.B. Nr. 21).

¹⁵ Vgl. auch Ottmar Fuchs, «Stellvertretung» – eine christliche Möglichkeit!, in: *ThQ* 185 (2005) 95–126: 111.

¹⁶ Hans Küng, *Gott und das Leid* (Theologische Meditationen 18), Zürich – Einsiedeln – Köln 1967, 60.

¹⁷ Vgl. RAHNER, *Passion und Aszese* (s. Anm. 7), 73–75:102.

¹⁸ Vgl. z.B. WEIL, *Das Unglück und die Gottesliebe* (s. Anm. 8), 70–73.