

Vom Wechselspiel zwischen Mensch und Sakramente

I. Parzival

Zum Kontext des „Parzival“ in der höfischen Literatur

In der Zeit des Parzival-Autors Wolfram von Eschenbach, an der Wende von 12. zum 13. Jahrhundert, wird das höfische Leben zum neuen Ort der Vermittlung gelehrten Wissens an Laien, die keine lateinische Bildung genossen haben. Zunächst erfolgt diese Wissensvermittlung im mündlichen Dialog; daraus entsteht eine volkssprachliche profane Schriftlichkeit, die nun breite Schichten erreicht, die bislang wegen fehlender Lateinkenntnisse keinen Anteil an den Inhalten dieser Bildung hatten. Chrétien de Troyes, von dem Wolfram von Eschenbach die Vorlage zu seinem „Parzival“ übernimmt, lebt z.B. als Kleriker am Hofe des Gottfried von Anjou.

Die neue Dialogsituation lässt sich am Titelblatt einer Handschrift des „Dragmaticon“ von Wilhelm von Conches (ca. 1080-1154), einem führenden Vertreter der Schule von Chartres, ablesen (siehe Vorlesungsmaterial). In diesem Werk wird die Philosophie dargeboten als ein Dialog zwischen „Magister Wilhelm“ und Gottfried dem Schönen Plantagenet, Herzog der Normandie. Das Titelblatt zeigt zwei Dialogsituationen: Im oberen Teil des Bildes thront die „Philosophie“ herrschaftlich auf der linken Bildseite, während sich von rechts Plato stehend nähert. Die Philosophie beginnt den Dialog: „Wenn jemand die Weisheit liebt, komme er zu mir, und er wird sie finden“. Plato antwortet: „Die Philosophie ist eine mühselige Meditation des Todes“, und nochmals spricht die Philosophie: „Ohne mich kann niemand irgendeine Kunst oder irgend etwas lehren“.

Im unteren Teil des Bildes hat sich die Gesprächssituation nicht unwesentlich gewandelt: Beide Gesprächspartner, Magister Wilhelm und der Herzog der Normandie, sitzen auf einer thronähnlichen Kathedra, wenn auch die Kathedra des Herzogs ein wenig höher ist und der Herzog im Vergleich zum oberen Bild den Platz der Philosophie selbst einnimmt. Er beginnt als der Fragende: „Zunächst erfrage ich von dir, was die Substanz sei“, und erhält von Magister Wilhelm die Antwort: „Eine Sache, die für sich bestehen kann – das ist es, was Substanz genannt wird“. Es handelt sich also um eine typische Szene, in der gelehrtes Wissen an den Herzog als „Laien“ vermittelt wird. In diesem Fall wird damit zugleich ein Zugang zur Diskussion über theologische Fragen eröffnet, z.B. zur Transsubstantiationslehre.

Auch Wolfram von Eschenbach steht in dieser Tradition höfischer Bildung. Er selbst ist nicht Kleriker, sondern bekennt sich zum Ritterstand, damit zur Laienliteratur aus Laienhand. Das Ziel seiner Erzählung, wie er es im Epilog ausdrücklich formuliert, ist das rechte Leben, ein Rittertum gemäß christlichen Werten. Dabei möchte er aufzeigen, wie man zugleich Anerkennung bei Hof finden und seine Seele retten kann, wie also Gottes und der Menschen Huld gleichzeitig erlangt werden können.

Parzival und die Suche nach dem Gral

Die Gralssage, die in Wolfram von Eschenbachs Parzival-Roman¹ verarbeitet ist, schildert die Suche des Menschen nach der Einheit zwischen Himmel und Erde und den mühsamen Lernweg des Glaubens und des Lebens, der bei dieser Suche zurückzulegen ist.

Das Gralsmotiv geht dem Roman des Wolfram von Eschenbach voraus und durchzieht bis heute die Geistesgeschichte. Fragen wir also gleich am Anfang: Was ist der Gral? Kurz gefasst: Es ist der Himmel auf Erden – derjenige Ort oder Gegenstand der Welt, an dem Himmel und Erde eine ungebrochene Einheit bilden und folglich dem Menschen sein eigenes Ganz-sein, sein Heil, unmittelbar zugänglich ist. Im Gral verbinden sich uralte Motive der Menschheitssehnsucht aus vielen Völkern und Religionen mit christlichen Überlieferungen, die eher in der Volksfrömmigkeit als in der Theologie ihren Sitz hatten. Heute spielt das Motiv im christlichen Bereich kaum eine Rolle, dafür um so stärker in anthroposophischen und esoterischen Kreisen. Es liegt mir fern, die christliche Sakramentenlehre durch eine Gralstheologie ersetzen zu wollen. Doch liegt in der Gralsüberlieferung nach meinem Eindruck eine außertheologische

¹ Wolfram von Eschenbach, Parzival, 2 Bde, mittelhochdeutsch / neuhochdeutsch, Stuttgart 1981.

Gestaltgebung einer sakramentalen Wahrnehmung der Welt, die wir im Licht des Glaubens betrachten und so als erhellend für unser eigenes Sakramentenverständnis bewahren können.

„Fragen wir zunächst nach der Bedeutung des Wortes Gral, so begegnen wir zwei Hauptansichten darüber. Die eine geht dahin, dass es nach der Ableitung von provençalischen, nordfranzösischen und wälischen Wörtern Gefäß, Napf, Schüssel, Trinkgeschirr bedeutet; die andere Meinung knüpft an die Geschichte und Symbolik des Gral an und leitet das Wort von *sang réal* ab, was ‚königliches Blut‘ heißt.

Die Geschichte nun des Gral, soweit sie die in verschiedenen Gedichten niedergelegten Sagen überliefert, lässt sich in Folgendem zusammenfassen. Als Lucifer mit seinen Engeln gegen Gott sich erhob, stritt wider ihn Michael mit den Seinigen und schlug im Kampfe ihm einen Stein aus der Krone. Dieser Stein nun – die Sage nennt ihn *Jaspis exillis* – fiel zur Erde und kam in den Beitz eines Heiden, und dieser verfertigte aus ihm mit großer Kunst eine Schüssel. Die *Königin von Saba* kaufte dieselbe in Tyrus und schenkte sie dem *König Salomo*, und zuletzt kam das Gefäß in den Besitz des Nikodemus, welcher dann dem Herrn sie zum Gebrauch bei seinem letzten Abendmahl überließ. Aus ihr genoss der Erlöser das Osterlamm, in sie tauchte er den Bissen, den er dem Judas reichte, in sie das Brot während der Mahlzeit, von dem er dann am Schlusse einen Teil nahm und in seinen Leib verwandelte.

So steht also der Gral in enger Beziehung zum heiligen Altarsakrament; in noch engere Beziehung zu demselben bringt ihn eine andere, doch seltener auftretende Angabe der Sagen, dass er nämlich der Kelch oder Becher sei, welcher den Wein zuerst und dann das aus dem Wein verwandelte Blut des Erlösers enthalten habe. Dadurch wurde der Gral zum Sinnbild und sichtbaren Erinnerungszeichen der Eucharistie, in welcher Christus als das wahre Osterlamm die Seinigen mit sich selber speiste und den Lebenswein für die kommenden Generationen in seinem Blute bereitete.

Dieser Zusammenhang mit der heiligen Eucharistie ist der eine Grund, aus dem die hohe Bedeutsamkeit des Gral hervorgeht; der andere wurzelt in der Leidensgeschichte des Herrn. Die Sage fährt nämlich fort: Als der Erlöser am Kreuze gestorben war, sammelte Joseph von Arimathäa das Blut, das aus den Wunden der Hände und Füße und aus der von der Lanze des Longinus durchbohrten Seite vom Kreuz herabfloss, sowie auch das, welches bei der Waschung vor der Grablegung aus den sich wieder öffnenden Wunden träufelte, in die nämliche Schüssel, welche bei dem Abendmahl des Tags vorher gedient hatte. Eine andere Wendung der Sage gibt an, Simon der Aussätzige habe in dem Becher, in welchem die Wandlung des Weines in das Blut des Erlösers sich vollzogen, auf dem Calvarienberge das aus den Wunden träufelnde Blut aufgefangen“.²

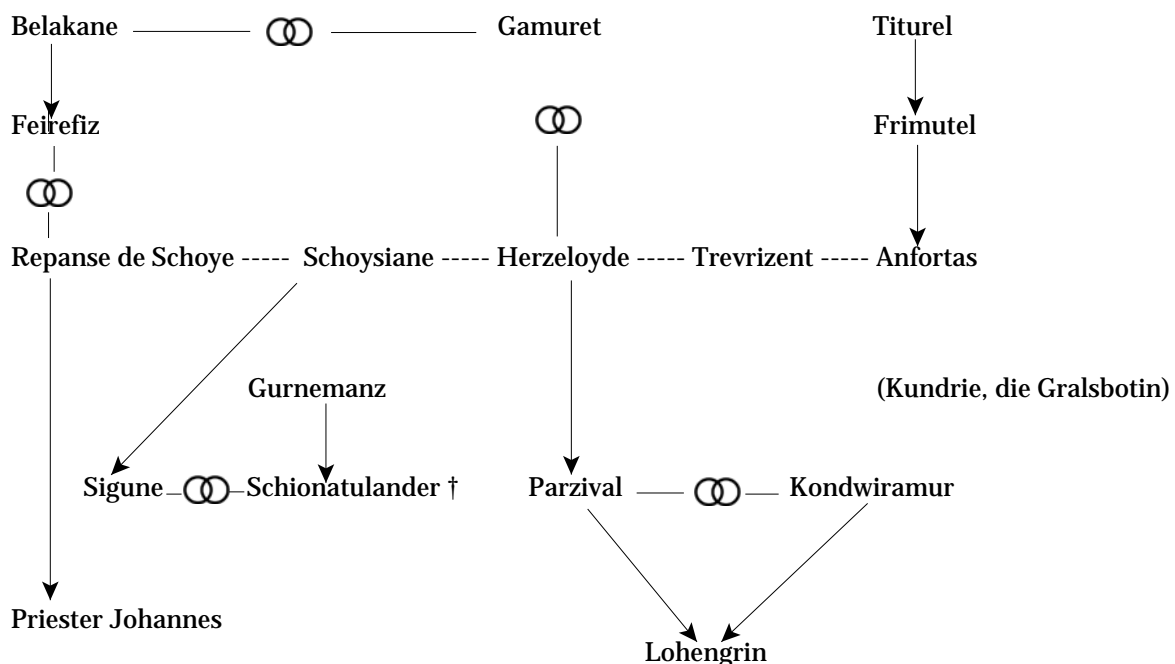
Als Edelstein des Paradieses, der auf der Erde geblieben oder zurückgekehrt ist und köstliche Speisen in Fülle bereitstellt, ist das Gralsmotiv auch im vorderen Orient bekannt und hat vor allem im Islam seine Heimat. Das Miteinander von Christen und Mauren in Spanien vor der Reconquista könnte der Schmelztiegel der Gralsage gewesen sein, in dem beide Religionen gemeinsam ihre Sehnsucht nach dem verlorenen Paradies zum Ausdruck brachten. Für die Christen wies die Taube, die über dem Altar schwebend eine Art Hängetafeln bildete und die konsekrierten Hostien in sich barg, auf den Altar als den von Gott in Fülle gedeckten Tisch des Lebens hin. Vom „Stein der Weisen“ bis zum märchenhaften „Tischlein-deck-dich“ wandert dieses Motiv durch alle Völker, Generationen und Volksschichten.

Bereits vor Wolfram von Eschenbach haben insbesondere französische Dichter das Gralsmotiv aufgegriffen und zum Teil mit den Artus-Sagen aus England/Wales verbunden. Die Artus-Tradition birgt in sich die Überlieferung, nach der Joseph von Arimathäa mit dem Abendmahlsgefäß und dem darin aufgefangenen Blut der Kreuzigung Christi in hohem Alter nach England gelangt sei. Wolfram von Eschenbach nun wurde zwischen 1160 und 1170 in Mittelfranken geboren. 1196 fand in Trier erstmals die Ausstellung des Heiligen Rockes statt, der als der ungeteilte Rock Jesu Christi galt und im ganzen Abendland für großes Aufsehen sorgte. Hier könnte einer der äußeren Anstöße für den Dichter Wolfram gelegen haben, die

² Die Sage vom heiligen Gral. Erzählt und erläutert von Ludwig Lang, München 1862, 85-87.

vorgefundenen Überlieferungen und Dichtungen auf eine neue Weise zu verarbeiten. Der ritterliche Hintergrund seines „Parzival“ braucht uns dabei nur bedingt zu interessieren. Ähnlich wie im Heliandslied unternimmt Wolfram eine „Anknüpfung im Widerspruch“ oder doch eine klare Transformation des ritterlichen Ideals. Das wird bereits daran deutlich, dass in seinem Epos das Rittertum der Artus-Runde und die Gralsritter unterschieden nebeneinander stehen bleiben. In Gawan, einem Ritter der Artus-Runde, stellt Wolfram die Hochform des weltlichen Rittertums dar. Doch zum Gral dringt Gawan nicht vor. Das bleibt Parzival vorbehalten, von dessen Lebens- und Glaubensweg Wolfram im Wesentlichen berichtet. Sein Name bedeutet „Durchdringe das Tal“; es ist ein Name des Durchgangs, des Pascha, der bereits auf die Christusgestaltigkeit des Parzival hinweist.

Die wichtigsten Namen und Verwandtschaftsverhältnisse sind in dem folgenden Stammbaum zusammengefasst, der helfen soll, den Gang der Handlung und die Aussageabsicht Wolframs leichter zu verstehen:



-----> = Zeichen für „Abstammung von ...“

⊗ = Zeichen für „Eheschließung zwischen ...“

Repanse de Schoye, Schoysiane, Herzloyde, Trevrizent und Anfortas sind Geschwister.

Hören wir zunächst den Beginn von Wolfram von Eschenbachs Dichtung:

Lebt das Herz mit der Verzweiflung,
so wird es höllisch für die Seele.
Hässlich ist es und ist schön,
wo der Sinn des Manns von Mut
gemischt ist, farblich kontrastiert,
gescheckt wie eine Elster.
Und doch kann er gerettet werden,
denn er hat an beidem teil:
am Himmel wie der Hölle.
Der Freund des schwankenden Gemütes:
er ist völlig schwarz gefärbt

und gleicht auch bald der Finsternis;
dagegen hält sich an das Lichte,
der innerlich gefestigt ist.
Der Vergleich hier, so geflügelt,
ist zu schnell für Ignoranten –
ihr Denken kommt hier nicht mehr mit,
denn es schlägt vor ihnen Haken
wie ein Hase auf der Flucht.
So täuschen hinterm Glas das Zinn
und auch des Blinden Traum: sie zeigen
nur die Milchhaut des Gesichts –

dieser Schimmer trüben Lichts
kann ja nicht beständig sein;
er macht zwar Freude, doch nur kurz...

Find ich feste Bindung dort,
wo sie bald verschwinden muss
wie Feuer in dem Brunnenschacht
und der Tau im Sonnenlicht?

Schwarz und weiß wie eine Elster ist diese Welt, an Himmel und Hölle hat der Mensch Anteil, Licht und Finsternis können zum Lebensraum werden. Wo findet der Mensch „feste Bindung“, so dass er sich gegen den Schein behaupten kann? Die Wirklichkeit ist nicht eindeutig, das Handeln des Menschen ist gefährdet. Das Paradies ist verloren – und dafür ist Parzival in vieler Hinsicht ein Zeuge. Er ist der Sohn des edlen Ritters Gamuret und der Herzeloide. Gamuret war im Morgenland bereits mit der dunkelhäutigen Königin Belakane verheiratet und hatte von ihr einen Sohn namens Feirefiz, der an seinem ganzen Körper schwarz und weiß gefleckt und wie seine Mutter ein Heide ist. Der Rückbezug auf den Anfang der Dichtung ist unübersehbar: Im Hidentum ist die Ambivalenz der Schöpfung verkörpert, ihr „schwarz und weiß“.

Gamuret stirbt vor der Geburt seines zweiten Sohnes, und Herzeloide zieht sich mit einem kleinen Gefolge in den Wald zurück, wo Parzival ohne jede Berührung mit dem Rittertum aufwachsen soll, weil sie ihn von dieser todbringenden Welt bewahren will. Doch Parzival erfährt durch vorbeiziehende Ritter von König Artus und der Tafelrunde, zieht fort – und seine Mutter stirbt an seinem Abschied. Auch die Narrenkleider, in die sie ihn gekleidet hat, in der Hoffnung, dass er sich lächerlich machen und zurückkehren wird, halten ihn nicht davon ab, sich zum Ritter heranzubilden. Von dem erfahrenen Ritter Gurnemanz lässt er sich in die ritterlichen Tugenden einführen. Gurnemanz gibt ihm auch den Rat, nicht zu viel zu fragen, sondern eher zurückhaltend zu schweigen. Durch eine seiner Rittertaten gewinnt Parzival seine Frau Kundwiramur, die er jedoch bald wieder verlässt, weil er die häusliche Untätigkeit nicht länger aushält.

Kurz nach diesem neuen Aufbruch trifft Parzival eines Abends auf einen Fischer, der in vornehmer Kleidung am Ufer in einem Boot steht und der ihn in sein Haus einlädt. Dass er es mit der Gralsburg und dem Gralkönig Anfortas, seinem Onkel, zu tun hat, weiß Parzival nicht. In dem prächtigen Schloss begegnet er dem Fischer wieder als einem König, der sehr krank ist und von allen im Hause unter Tränen bemitleidet wird. Durch eine unerlaubte Liebe hat er seine Kraft verloren und sich eine unheilbare Verletzung zugezogen, an der er nicht leben und nicht sterben kann – was Parzival aber zu diesem Zeitpunkt noch nicht weiß. Anfortas ist gleichsam ein Bild der verwundeten Menschheit. Parzival erlebt, dass wundersame Dinge vor sich gehen: So wird eine Lanze durch den Saal getragen, an deren Schaft Blut herunterläuft. Ein funkelndes Gefäß wird von der schönsten der Frauen des Hauses hereingebracht; es speist die Anwesenden mit allem, was sie sich nur wünschen. Der König erweist Parzival alle Ehre und schenkt ihm ein kostbares Schwert. In einem Nebenraum entdeckt Parzival einen alten Mann, seinen Urgroßvater Titurel, der durch den Anblick des Grals am Leben erhalten wird. Da er sich an die Mahnungen des Gurnemanz erinnert, stellt Parzival trotz seiner Verwunderung und seines Mitleids keine Fragen und verlässt am nächsten Morgen die Burg, in der er keinen Menschen mehr antrifft.

Doch nun erfährt er von verschiedenen Seiten von dem Unheil, das er unwissentlich angerichtet hat. Schon ein Knappe der Burg ruft es ihm mit Schmähworten nach. Seine Nichte Sigune, die Einsiedlerin geworden ist und ihren toten Verlobten Schionatulander, den Sohn des Gurnemanz, betrauert und mit der einbalsamierten Leiche zusammenlebt, verflucht ihn geradezu, weil er König Anfortas nicht von seinen Leiden erlöst habe. Die Frage nach seinem Leid wäre der rettende Erweis der Barmherzigkeit gewesen. Als Parzival mit einer gewissen ersten Reue an den Hof des Königs Artus zurückkehrt, tritt als Botin der Gralsburg die Zauberin Kundrie auf und verflucht Parzival öffentlich: Sogar sie selbst in all ihrer Hässlichkeit sei edler als Parzival: Obwohl er den Gral gesehen und das Leid des Fischerkönigs erkannt habe, habe sein gefühlsleeres Herz sich nicht zum Mitleid bewegen lassen. All sein Wissen und sein hohes ritterliches Ethos haben ihm nichts genützt, ja ihn in tiefe Verzweiflung geführt. Er scheidet aus

der Tafelrunde, die er entehrt hat. Vor allem aber verzweifelt er an Gott, der ihn in diese ausweglose Lage gebracht hat, obwohl er ihm so treu gedient hat³:

„Ach, was ist Gott?
Wenn Er so allmächtig wäre,
Seine Macht auch offenbarte,
hätt Er uns die Schmach erspart.
Seit ich von Seiner Gnade weiß,
bin ich Ihm im Dienst ergeben -
ich künde Ihm den Dienst nun auf!

Hasst Er mich, so nehm ich's hin!
Mein Freund, steht dir ein Kampf bevor,
so fechte eine Frau ihn aus,
für dich, und leite deine Hand;
bei der du weißt, dass sie die Reinheit,
die Güte einer Frau besitzt -
deren Liebe sei dein Schutz“ (332).

Wiederum wird nicht das Böse, sondern die gute und ethisch hochstehende Schöpfung zum Widerpart Gottes.- Ab jetzt übernimmt für lange Zeit Gawain die Rolle der Hauptperson. Parzival vollbringt ebenfalls weitere ritterliche Taten, aber im Gegensatz zu Gawain befriedigen sie sein Herz nicht länger. Wiederum sind es die beiden gläubigen Gestalten, die ihm weiterhelfen. Sigune wird zu seiner Verbündeten, weil sie in ihm ihr eigenes Schicksal des tragischen Verlustes der Liebe erkennt. Vor ihr bekennt Parzival:

„Mir ging mein ganzes Glück verloren,
der Gral blieb mir als schwere Sorge.
Ich ließ ein Königreich zurück,
dazu die liebevollste Frau ...
ich traure ihrer Liebe nach
und mehr noch jenem hohen Ziel,
den Mont Salvage, den Gral zu sehen –
bisher gelang mir das noch nicht“ (440).

Die Spuren Kundries, die er von Sigunes Einsiedelei aus zurückzuverfolgen versucht, führen ihn wiederum nicht ans Ziel. Er kämpft mit einem Gralsritter, erbeutet jedoch nur dessen Pferd. Ohne zu wissen, dass gerade der Karfreitag gekommen ist, gelangt er missmutig in die Einsiedelei des Trevrizent, den das Schicksal seines Bruders Anfortas zum Verlassen der ritterlichen Welt bewogen hat. Anhand seines Psalters rechnet Trevrizent dem Parzival vor, wie lange er schon umherirrt. Nun beginnen sich für Parzival Zeit und Raum und die gesamte Wirklichkeit zu ordnen. Er erfährt die Einzelheiten über seine Familie, über den Gral; er erfährt von seiner Schuld am Tod seiner Mutter und eines ihm verwandten Ritters, den er erschlagen hat. Schließlich beichtet er bei dem (Laien) Trevrizent seinen Hass gegen Gott und beginnt ein Leben der Buße, nachdem der Einsiedler ihn darauf hingewiesen hat, dass den Gral nur derjenige sehen könne, der von ihm selbst berufen sei.

Die Wende tritt unvermutet und aus irdischer Perspektive „grundlos“ ein: Parzival wird wieder in die Artus-Runde aufgenommen. Bei einem Kampf trifft er auf seinen Bruder Feirefiz, und beide erkennen einander zum Glück vor dem tödlichen Ausgang des Kampfes. Eines Tages kommt die Zauberin Kundrie, um ihm mitzuteilen, dass er zum Gralskönig berufen sei, ebenso seine Frau und sein Sohn Lohengrin; sein zweiter Sohn solle die weltliche Herrschaft übernehmen. Alle ziehen zur Gralsburg, Parzival stellt nach einem Gebet zum dreifaltigen Gott die erlösende Frage an den kranken Anfortas. Feirefiz, der als Heide den Gral zunächst nicht sehen kann, lässt sich taufen und heiratet Repanse de Schoye, die mit ihm die Gralsburg verlässt. In Indien gebiert sie einen Sohn, der später der Priester Johannes werden wird. Hier kündigt sich eine Fortführung der Gralslegende an, die davon berichtet, dass der Gral dem Abendland wegen seiner Unwürdigkeit genommen und nach Indien versetzt worden sei.

Es ist nicht auszuschließen, dass das Gralsmotiv in der Abwehr der katharischen Häresie zu einem wichtigen literarischen Mittel wurde.⁴ Dabei ging es um die Abwehr des katharischen Doketismus durch die Betonung der realen Präsenz Christi in der Eucharistie. Doch konnte die

³ Zitiert wird im Folgenden nach Abschnitten, die in den verschiedenen Ausgaben gleich bezählt werden.

⁴ Vgl. Hans Bayer, Art. Gralssage, in: TRE XIV, 116-118.

Erzählung eine solche Bedeutung wohl gerade deshalb erreichen, weil sie nicht zu einem entsprechenden Zweck ausgedacht worden war, sondern eine reichere und tiefere Bedeutung in sich trägt. Ich hebe einige Züge heraus, die einer Theologie der Sakramente entsprechen:

– Der Gral ruft diejenigen zu sich, die ihn finden sollen – er ist nicht aus eigenem Bestreben auffindbar. Nicht die Sehnsucht des Menschen stiftet und findet das Sakrament als Projektion der anthropologisch begründeten Hoffnung, sondern das Sakrament korrespondiert einer Hoffnung, die es selbst zuvor gestiftet hat.

– Der Gral bleibt für Heiden unsichtbar. Es gibt eine Deutung der Wirklichkeit im Glauben, die nicht einfach vernünftiger Anstrengung zugänglich ist.

– Der Gral ruft auf einen Weg der Bewährung, der ein Weg des Glaubens und des Lebens zugleich ist. Hier kommt es zu einem Scheitern des eigenen Bemühens, Gott zu dienen, das bis zum Gotteshass führen kann. Erst die Versöhnung mit Gott und die konkret gelebte Barmherzigkeit öffnen den Zugang zum Gral. Das Sakrament – Jesus Christus wie die Einzelsakramente – sind nicht anders zugänglich als durch einen Weg der Bewährung des ganzen Lebens. Das Wissen um das Heil muss immer neu einmünden in die konkrete Annahme des unverfügbaren Handelns Gottes und das gelebte Zeugnis der Barmherzigkeit.

– Dem entspricht die Beobachtung, dass entscheidende Vorgänge sich nicht im liturgischen Raum vollziehen: Sigune, die ihrem Verlobten über den Tod hinaus die Treue hält, tut dies in der Kraft des Glaubens: „Sigune hörte nie die Messe – doch *veneratio* war ihr Leben“ (435). Die Bekehrung des Parzival spielt sich am Karfreitag ab und vollzieht sich ganz und gar im Licht des Leidens Jesu Christi – doch nicht in der Karfreitagsliturgie, sondern im Mitvollzug dieses Geschehens im eigenen Leben.

– Bemerkenswert ist auch das Zusammenspiel der verschiedenen beteiligten Personengruppen am berichteten Weg zum Heil. Das Geschehen ist gerichtet auf eine Versöhnung aller Gruppen – ohne eine Angleichung ihres Lebensstils: Die „Frommen“ (Sigune und Trevrizent) leben nicht in der Gralsburg; Parzival ist auf seinem Weg auf sie angewiesen – doch nicht sie können die erlösende Frage stellen, sondern nur Parzival selbst. Nicht das ethisch hochstehende Rittertum wird gegen das verworfene Rittertum ausgespielt, sondern das Epos kennt eine Hochform des Rittertums, der weiblichen Liebe und Reinheit, die dennoch nicht vom Gral berufen ist. Die Artus-Ritter bleiben unterschieden von den Grals-Rittern, die u.a. durch ihr zölibatäres Leben gekennzeichnet sind. Das „weltliche“ Rittertum wird dabei mit keinerlei Verachtung oder Abwertung bedacht. Auf dem Hintergrund der damaligen Zeit ist nicht zuletzt die Versöhnung zwischen Parzival und seinem morgenländischen Halbbruder Feirefiz bemerkenswert, die nicht erst durch die Taufe erfolgt. Die Gralsdienerin Repanse de Schoye kann die Gralsburg verlassen und heiraten, ohne dass ihr dieser Schritt als Verrat am Heiligtum ausgelegt würde.

– Parzival ist eine Erlöser-Gestalt. Er ist ein Erlöser, der selbst *den Gehorsam gelernt* hat (Hebr 5,8), wie es im Hebräer-Brief von Christus heißt. Er ist das Urbild des Christen, der auf dem Weg der Nachfolge Christi Erbarmen zu empfangen und Erbarmen zu spenden lernen muss.

In Anknüpfung an diese erste Auswertung gilt es noch einmal gründlicher auf die Frage einzugehen: Was hat das Gralsmotiv, was hat Parzival mit christlicher Sakramentenlehre zu tun – einmal abgesehen von dem unbestrittenen Faktum, dass es sich hier um Weltliteratur handelt?

1) Die erste Beobachtung bleibt noch recht eng an der Handlung orientiert: Auch durch Parzival wird die Gralsgeschichte nicht zu einer Parzivalgeschichte. Der Gral verändert das Leben des Parzival völlig - und insofern begegnet er uns durch das persönliche Zeugnis Parzivals. Doch der Titelheld tritt mit dem Höhepunkt der Handlung völlig zurück. Der empfangene Gral wird nicht für den Menschen verfügbar. Der Gral wird nicht der Besitz Parzivals. Es ist der Gral selbst, der in seiner Verborgenheit die gesamte Geschichte in Bewegung gehalten hat und auch weiter in Bewegung halten wird. Er wird dem Parzival-Geschlecht das Gralsheiligtum entziehen und es nach Indien verlagern.

2) Der „Parzival“ des Wolfram von Eschenbach hält für uns die Frage nach dem Verhältnis zwischen der Theologie bzw. Sakramentenlehre und dem Glaubensbewusstsein einer Zeit wach: In welchem Verhältnis stehen sie zueinander? Was in der Verkündigung der Kirche einer Zeit bewegt Menschen? Welche Bilder, literarischen Gestalten, Lebensformen bringen Menschen hervor, denen Christus verkündigt worden ist? Wie leben sie ihren Glauben in den Möglichkeiten und Grenzen einer Zeit? Man müsste historisch dem Hinweis nachgehen, dass die Gralslegende in der Abwehr der Häresie der Katharer eine geschichtliche Wirkung hatte. Vermutlich konnte ein so eindringliches Motiv wie die Gralsüberlieferung mehr ausrichten als eine gelehrte theologische Abhandlung über den Irrtum einer doketistischen Christologie.

3) Hier schließt sich ein Hinweis an, der zugleich eine Grundthese dieser Vorlesung ist: Eine Theologie der kirchlichen Sakramente bleibt im luftleeren Raum, wenn sie nicht zusammenwirkt mit einer Theologie und Praxis der Bewährung der Sakramente im gesamten Lebensvollzug. Welchen Prüfungen diese Bewährung ausgesetzt ist, macht die Gestalt des Parzival exemplarisch sichtbar. Ich kann nicht das Sakrament der Sündenvergebung feiern, wenn ich nicht eine Kultur der Vergebung und des Erbarmens in meinem Leben entwickle. Ich muss lernen, mit der Treue Gottes und zugleich mit seiner Unverfügbarkeit zu leben, die – in den Worten Wolframs – immer wieder bis in Zweifel und Verzweiflung hineinführen kann. Dass diese Bewährung für Parzival in ritterlicher Gestalt erfolgt, entspricht der Kultur seiner Zeit. Dass diese Bewährung überhaupt erfolgen muss, ist die unverändert gültige Botschaft des Parzival.

4) Doch nun darf auch eine kritische Bemerkung nicht fehlen: Es gibt eine erhellende Kraft der Gralslegende – und es gibt eine Versuchung, die nicht übersehen werden darf. Das Sakrament im weiten Sinne der Suche nach der neuen Einheit von Himmel und Erde bedarf einer Bewährungsgestalt; ich brauche ein konkretes Ziel und konkrete Handlungsmöglichkeiten. Wohin soll ich mich wenden, wenn ich den Gral suche? Sobald ich ein konkretes Ziel angebe und eine konkrete Lebensgestalt wähle, entsteht die Versuchung, den Gral mit diesem irdischen Ziel und mit dieser irdischen Lebensgestalt zu identifizieren. Ich vermute, dass diese Versuchung insbesondere in der französischen Gralsliteratur vor Wolfram von Eschenbach gefunden werden kann: In den Aufrufen zum Kreuzzug ist es vermutlich gelungen, die tiefste Suche der Menschen nach dem verlorenen Paradies, nach dem Himmel auf Erden, anzusprechen und die daraus hervorgehenden Kräfte zu mobilisieren – anders wäre eine solche Massenbewegung gar nicht denkbar. Die ungeheure Hoffnung, im Heiligen Land unmittelbar an die Gestalt Jesu rühren zu können, ist ein Ausdruck der Gralssuche in der damaligen Zeit. Die Anziehungskraft, die die Heilig-Rock-Reliquie in Trier ausübt, ja auch die Krippe, die der heilige Franziskus einführt, um das Weihnachtsgeschehen leibhaftig erfahrbar zu machen, korrespondieren dieser Sehnsucht des Menschen. Doch was ist, wenn die Bewährung zur Irreführung wird, wenn sich die ganze Kraft der Sehnsucht des menschlichen Herzens in ein irdisches, damit den Gesetzen der Macht und Feindschaft unterworfenen Ziel ergießt? Bei einer englischen Historikerin, die nach dem geschichtlichen Kern der Artus-Sagen geforscht hat, habe ich die bezeichnende Notiz gefunden: „Während des Zweiten Weltkriegs sandte Adolf Hitler eine Gruppe von Archäologen in das besetzte Frankreich, die dort nach dem Gral suchen sollten“. ⁵ Hier bewegt nicht mehr länger der Gral die Menschen zum Aufbruch zur Fülle des Lebens – sondern eine irdische Machtgestalt funktionalisiert die Faszination der Gralslegende für ihre eigenen ideologischen Zwecke. Die Wagner-Opern haben nicht wenig zu dieser Funktionalisierung beigetragen.

5) Diese Versuchung entsteht verstärkt dann, wenn der Gral losgelöst von seinem christlichen Boden zum legitimierenden Mythos für eine beliebige Weltanschauung gemacht wird. Die Sakramente Jesu Christi bedürfen wie der Gral der Bewährung im gesamten Lebensvollzug. Doch behalten sie ihre kritisch transzendierende Kraft gegenüber jeglicher irdischen Gestalt:

⁵ Norma Lorre Goodrich, Die Ritter von Camelot. König Artus, der Gral und die Entschlüsselung einer Legende, München 1994, 161f.

Als Jesus von den Pharisäern gefragt wurde, wann das Reich Gottes komme, antwortete er: Das Reich Gottes kommt nicht so, dass man es an äußeren Zeichen erkennen könnte. Man kann auch nicht sagen: Seht, hier ist es! oder: Dort ist es! Denn: Das Reich Gottes ist (schon) mitten unter euch (Lk 17,20-21).

Nicht weil der Gral *nicht* da wäre, wird die Suche zur Versuchung, sondern umgekehrt, weil er bereits geschenkt ist und tiefer da ist, als unser Blick normalerweise zu sehen vermag.

6) Eine letzte Frage stellt sich im Bezug auf die Gralslegende und ihre gesamte Überlieferungsgeschichte: Was wird aus den heimatlosen christlichen Ideen? Die Welt ist voller verrückter, d.h. von ihrem ursprünglichen Ort weg-gerückter christlicher Ideen, um ein Wort von C.S. Lewis aufzugreifen. Was tun wir, wenn wir solchen Ideen begegnen? Die zwei Reaktionen der Sigune im „Parzival“ zeigen exemplarisch die Möglichkeiten auf:

– das erste Mal schroffe Abwehr, ja Verfluchung Parzivals angesichts der versäumten Barmherzigkeit in der Gralsburg;

– das zweite Mal die Anerkennung, dass dieselbe Kraft tragischer Liebe, die ihr eigenes Herz erfüllt, auch Parzival auf dem Weg hält und der Hilfe und Läuterung bedarf.

Sakramente und theologische Anthropologie im Spannungsfeld zwischen Kirche und Welt

Grundlage des Romans ist die typisch westliche Erfahrung, dass die Zeichen nicht nur schwacher Abglanz sind, sondern „für sich“ bestehen, Substanz haben und diese Substanz im Menschen in der Gestalt der Freiheit auftritt. Folglich konstituieren sich Mensch und Sakrament im Horizont des Glaubens bzw. der Kirche in einem freien Beziehungsgeschehen, das die Substanzhaftigkeit der Welt ernstnehmen muss. Was also im „Parzival“ zur Debatte steht, ist das Verhältnis zwischen Kirche und Welt – und zwar in einem qualitativ neuen Sinne gegenüber der Antike: Hier war es entweder der absolute Konflikt oder die Identität im „christlichen Staat“. 1122 wurde mit dem Wormser Konkordat der „Investiturstreit“ beigelegt, indem der Kaiser als weltlicher Herrscher auf die Einsetzung der Bischöfe verzichtete. Eine neue Differenzierung von Kirche und Welt bahnte sich an. Um 1200 schreibt Wolfram seinen „Parzival“.

Der neue Bezug zwischen Kirche und Welt ist ungleich komplexer und schwieriger als je zuvor, denn jetzt ist die Welt nicht mehr das Fremde und Feindliche, aber auch nicht schlechthin das Eigene, sondern das freie Gegenüber, mit dem die Glaubenden doch durch ihre eigene „Substanz“ grundlegend verbunden sind. Herr Lutz hat die Folgewirkungen eindringlich geschildert: Es ist die Frage, wie ich Gottes Huld und der Menschen Huld gleichzeitig erlangen kann, das Heil meiner Seele und die Anerkennung bei Hof. Es ist auch typisch, dass Chrétien de Troyes einige Jahrzehnte zuvor sich noch auf die äußeren Aspekte des menschlichen Schicksals konzentrieren kann, während Wolfram sich mit den Abgründen des inneren Weges konfrontiert sieht.

Diese neue Dialogsituation lässt sich verdeutlichen in mehreren Teilaspekten der Parzivalerzählung:

– Mit der Erfahrung des Für-sich-seins stellt sich die Erfahrung der Orientierungslosigkeit, der Angst ein. Das Für-sich-sein ist zunächst der freie Bezug zu sich selbst, der auch Einsamkeit und Rätsel mit sich bringt. Denn gerade im Für-sich-sein erfährt der Mensch, wie unproportional er dem Weltgeschehen gegenübersteht: Die Tragik seines eigenen Handelns liegt darin, dass er sich seiner Voraussetzungen nie vollständig und meist erst nachträglich bewusst wird. Der gute Wille führt nicht notwendig zum Guten, sondern u.U. in die Irre und sogar in Schuld. Die Tragik jeder endlichen Ordnung stellt sich am Beispiel der höfischen Ordnung heraus: Gerade indem Parzival sich an die höchsten Regeln der höfischen Kultur hält und nicht ungebeten Fragen stellt, verfehlt er die Wahrheit der Situation, die nach einer Geste der Barmherzigkeit verlangt.

– Die neue Erfahrung des Für-sich-seins eröffnet die Möglichkeit einer ungleich tieferen Krise der Gottesbeziehung. Nicht die selbstverständliche Geborgenheit in Gott begleitet Parzival, sondern eine ausweglose Verstrickung, an der er sich subjektiv schuldlos fühlen kann und die

als Vorwurf gegen Gott gewendet wird. Der Weg in die eigene Freiheit ist begleitet von der wachsenden Anerkennung der Freiheit Gottes.

– Wenn der Mensch Gott als „Substanz in Beziehung“ erkennt, wie es das IV. Laterankonzil in der Dreifaltigkeitslehre formuliert, dann wird diese Aussage zugleich als tiefste Wahrheit des Menschseins entdeckt: Jeder einzelne Mensch steht in einem komplexen Beziehungsgefüge. Kein einzelner überschaut und beherrscht alle Quellen und Folgen seiner Handlungen. Jeder ist auf andere angewiesen und selbst gerufen, anderen zur Seite zu stehen, selbst wo die jeweiligen Verhaltensweisen begrenzt, ja falsch und schädlich sind. Selbst auf die *falschen* Reaktionen anderer ist Parzival unausweichlich angewiesen, und sie dienen im Ganzen der Handlung letztlich doch dem Weg zum Ziel. Der Dialog wird damit in einer konstitutiven Weise zur Bedingung der Möglichkeit der Wahrheitsfindung.

– Die Hochschätzung der Welt und ihrer Eigenständigkeit wird im „Parzival“ in der Rolle Gawans deutlich, der mehr als die Hälfte der Handlung im Vordergrund steht: Kein böses Wort fällt gegen seinen Lebensweg! Und trotzdem zeigt Parzival, dass die rein weltliche Ordnung in sich kein Genügen hat. Parzival bleibt darin unerfüllt; er verkörpert sozusagen das *desiderium naturale*, von dem Thomas von Aquin spricht.

– Die liturgische Zeit bemisst im Parzival-Epos die chronologische Zeit. Anhand des Psalters wird Parzival darüber aufgeklärt, wie lange er unterwegs war. Am Karfreitag vollzieht sich die entscheidende Wende des Geschehens. Weniger offenkundig ist, dass sich aus der Handlung darauf zurückschließen lässt, dass Pfingsten der Tag der Berufung Parzivals ist.

– Mit der neuen dialogischen Verfasstheit menschlichen Zusammenlebens gewinnt das Prinzip der Erfahrung eine neue Bedeutung gegenüber der bloßen Buchgelehrsamkeit.

– Und schließlich: In dieser Welt der Tragik und der Auslieferung an die Endlichkeit ist es die *compassio* – die erbarmende Zuwendung in der Schwachheit aus dem Bewusstsein der eigenen Angewiesenheit auf diese Barmherzigkeit –, die die Welt zusammenhält!

Was also ist der Gral?

Einerseits: Nichts „Bestimmtes“, kein Ding unter anderen. Insofern sagen germanistische Forschungen mit Recht, dass der Gral im Parzival-Epos eigentlich keine Rolle spiele. Andererseits: *Alles* kann zum Gral werden, wenn die Tiefendimension der Liebe darin wirksam wird: Sigune, die trauernde Einsiedlerin, Trevrizent, der weise Einsiedler, Condwiramur, Parzivals Frau (deren Name Programm ist: *conduire amour*), ja letztlich jede Wirklichkeit im Kosmos! Aber nie ist ein Grundsatz daraus zu machen: So sehr die Frauen für Wolfram von Eschenbach oft den Weg zum Gral erschließen, so sind sie doch nicht eindeutig gut: Wolfram macht seinem Ärger Luft, denn er selbst ist nach Aussagen der kompetenten Forschenden mit einer bestimmten Frau unversöhnlich verfeindet ...

Nicht zuletzt bietet sich ein Seitenblick auf die Corona-Zeit an: Selbst wenn die öffentliche Feier der Sakramente der Kirche entfällt, bleibt die „sakramentale“ Dimension des menschlichen Lebens erhalten. Es fehlt allerdings der Spiegel, in dem dieser Aspekt unseres Lebens in Erinnerung gerufen, im Glauben bejaht und erneuert wird.

II. Das Ideal der Heiligkeit in der Reformationszeit

Was ein „Heiliger“ oder eine „Heilige“ ist, ist alles andere als eindeutig. Am Beginn der Neuzeit – also ungefähr mit dem Beginn der Reformation – wird z.B. die neue Gestalt der Heiligkeit von Vertretern der klassischen Orden des Verrats wahrer Heiligkeit bezichtigt. So ergeht es dem Jesuitenorden, den der Dominikaner Melchior Cano verdächtigt, dem Antichrist die Wege zu bereiten. Denn Cano sieht zunächst nur das Fehlen der typischen Merkmale der Heiligkeit: kein verpflichtendes Chorgebet, keine verbindlichen Bußübungen, keine Klausur, die Betonung einer Gottunmittelbarkeit, die die Autorität der kirchlichen Hierarchie infragezustellen scheint usw. So verbieten die Exerzitien, die Exerzitanden aktiv zu drängen, die evangelischen Räte zu wählen, sondern propagieren die „Indifferenz“, so dass sich Gott selbst unmittelbar der ihm hingeebenen Seele mitteilen möge. Ähnlich geht es auch Mary Ward und vielen Frauen, die sich der Verpflichtung zur Klausur, die das Trienter Konzil eingeschärft hatte, widersetzen und in derselben Gottunmittelbarkeit an der ganzen Sendung der Männerorden teilnehmen wollen.

Entscheidend in diesem Streit ist nicht die Frage nach einigen herausgehobenen Menschen, die durch Kanonisierung als Heilige bezeugt werden; entscheidend ist die Frage, worin glaubende Menschen eigentlich ihre Berufung erkennen und welche Lebensmodelle ihnen in diesem Spiegel erstrebenswert erscheinen. Wir dürfen nicht übersehen, dass die Berufungsgestalten häufig zugleich attraktive Lebensmodelle angeboten haben, die als eine Alternative zu den „normalen“ Lebensentwürfen einer Generation erscheinen: eine hervorragende Ausbildung, eine internationale Gemeinschaft, ein wenig Abenteuer, für die Frauen sicher die Bewahrung vor einer Gestalt der Ehe, die ihnen eine ungewollte Einschränkung ihres Lebens auferlegte usw.

Was geschieht durch die Reformation im Verständnis der Heiligkeit, insofern der Mensch sich darin in seiner Bestimmung zu verstehen sucht?

1) Die Heiligenverehrung (und damit das Ideal der Heiligkeit selbst) unterliegt bei den Reformatoren dem Verdacht der Werkgerechtigkeit.

In der *Confessio Augustana* von 1530 schließt das Kapitel XXI. „Vom Dienst der Heiligen“ den ersten Teil ab, der von den *Articuli fidei praecipui* handelt, die zur Einigung im Glauben notwendig sind, während der zweite Teil Missbräuche aufzählt, in denen durch eine Reform leichter Einigung erzielt werden kann. Zu den Heiligen heißt es:

„Vom Heiligendienst wird von den Unseren also gelehret, dass man der Heligen gedenken soll, auf dass wir unsern Glauben stärken, so wir sehen, wie ihnen Gnad widerfahren, auch wie ihnen durch Glauben geholfen ist; darzu, dass man Exempel nehme von ihren guten Werken, ein jeder nach seinem Beruf, gleichwie Kaiserliche Majestät seliglich und gottlich dem Exempel Davids folgen mag, Krieg wider den Turken zu fuhren; denn beide sind sie in koniglichem Amt, welches Schutz und Schirm ihrer Untertanen fordert. Durch Schrift mag man aber nicht beweisen, dass man die Heiligen anrufen oder Hilf bei ihnen suchen soll. ‚Dann es ist allein ein einiger Versuhner und Mittler gesetzt zwischen Gott und Menschen, Jesus Christus‘, 1 Tim 2, welcher ist der einige Heiland, der enig oberst Priester, Gnadensstuhl und Fursprech fur Gott, Rom 8. Und der hat allein zugesagt, dass er unser Gebet erhoren welle. Das ist auch der hochste Gottesdienst nach der Schrift, dass man denselbigen Jesum Christum in allen Noten und Anliegen von Herzen suche und anrufe: „So jemand sundiget, haben wir einen Fursprecher bei Gott, der gerecht ist, Jesum etc.“⁶

Wir können in diesem Text die Grundzüge der Rechtfertigungslehre ebenso wiederfinden wie die Grundstruktur der reformatorischen Sakramentenlehre. Die Reformatoren sind von der Sorge geleitet, dass der Mensch mit seinen Werken sich an die Stelle des einzigen Mittlers Jesus Christus setzt, dass er sich durch seine eigenen Werke zu retten versucht. Wie in der Eucha-

⁶ BSLK 83b-d.

ristiehre an die Stelle der Realgegenwart zunehmend die mentale Erinnerung an das Abwesende tritt, so wird der Mensch (als Heiliger) zum Symbol für eine Gnade, die durch ihn nicht zugänglich ist. Die Gnade Jesu Christi wird nicht *durch* den anderen Menschen, nicht *durch* die Gemeinschaft der Glaubenden, die Kirche, empfangen, sondern *anlässlich* der Begegnung mit ihnen, die unmittelbar auf Gott verweist.

Eine Ausnahme bleibt: Jesus Christus. Für ihn erkennt Luther an, dass die Gnade, die in ihm als dem Menschgewordenen gegenwärtig ist, auch durch ihn zugänglich ist. Doch auch hier ist dieselbe Logik der Trennung am Werk:

– der Trennung zwischen Gottheit und Menschheit und die Tendenz, die Menschheit zum unbeteiligten Werkzeug der Erlösung zu machen⁷;

– der Trennung zwischen Jesus Christus und den Glaubenden: Jesus ist nicht mehr der Spiegel, in dem Menschen ihre eigene Berufung erkennen, sondern der einzigartige Sonderfall der Weltgeschichte, zu dem wir Menschen uns in einem Verhältnis der Ausschließung befinden: Entweder Jesus Christus handelt – oder wir. Wenn Christus handelt, dann handelt er allein, ohne uns. Wenn wir handeln, dann handeln wir allein, ohne Christus. Das einzige Handeln, das Jesus Christus und den Glaubenden verbindet, ist der Akt des Glaubens.

2) Das Grunderleben der Subjektivität bestimmt auch die „katholischen“ Heiligen der frühen Neuzeit, die jedoch andere Konsequenzen ziehen als die Reformatoren. Das unterscheidende theologische Stichwort lautet „Mitwirkung“.

Die Logik des „Gott alles – wir nichts“ findet sich keineswegs allein bei Luther. Ich zitiere eine Passage aus Mary Wards Autobiographischen Aufzeichnungen:

„Wenn ich mich von Gott begnadet sehe, will ich fortwährend rufen: Tu solus, tu solus, nihil sum. Dies, o mein Gott, ist nicht mein Eigen, ich will es nicht rauben, um mich groß zu machen: nimm mich, nimm alles, was ich bin, mit dem zusammen, und lass mich sehen, was ich ohne dich bin“.⁸

Die Differenz ist nicht auf den ersten Blick zu sehen, sondern erschließt sich erst in den Konsequenzen, die Luther und Mary Ward – um zwei Beispiele zu wählen – daraus ziehen bzw. im Glauben leben. Ich formalisiere das Ergebnis: Die Logik der Reformation lautet: Weil Gott alles in allem wirkt, d.h. 100 %, deshalb muss ich den menschlichen Anteil als 0 % bestimmen, sonst beeinträchtige ich Gottes Handeln. Die Logik der „Mitwirkung“ widerspricht nicht der Prämisse: Ja, 100 % alles Guten kommt von Gott, alles Gute steigt „von oben“ (*de arriba*) herab, heißt es in den Exerzitien des hl. Ignatius⁹; nicht trotzdem, sondern gerade deshalb ist der Anteil der Menschen daran 100 %, die nicht 100 % Eigenmächtigkeit sind, sondern 100 % Geschenk und deshalb als ständige „Eucharistie“ gelebt werden: als danksagende Hingabe und Gebet an Gott und als eucharistische Gabe an die Menschen.

Im Jesuitenorden greift dieses Verständnis der „Mitwirkung“ sehr tief in die Berufungsgestalt hinein: Die Gesellschaft Jesu versteht sich als „Leib“ für eine Gnade, die ganz und gar in der Berufung *eines* Menschen Gestalt gewonnen hat und zusammengefasst ist – nicht in seiner Idee, nicht in seinen geistlichen Weisungen, sondern schlicht und einfach in seinem Leben. Das ist zu beobachten an dem Vorgang, der zur Niederschrift des „Pilgerberichts“ des hl. Ignatius geführt hat: Die Gesellschaft Jesu war bereits gegründet, die Konstitutionen geschrieben, und doch blieben einige der Gefährten unruhig. Sie fingen an, Ignatius zu drängen, ihnen seine Lebensgeschichte zu erzählen, weil sie gerade darin ihre eigene Berufungsgestalt erkennen:

⁷ Vgl. Yves Congar. Regards et réflexions sur la christologie de Luther, in: Alois Grillmeier / Heinrich Bacht, Das Konzil von Chalkedon, Bd III, Würzburg 1954, 457-486.

⁸ Geschrieben in Lüttich, Oktober 1619; zit. nach: Schulungsbriefe, hg. vom Institutum Beatae Mariae Virginis, Rom 1969-1982, IX, 9.

⁹ Vgl. Exerzitienbuch, Nr. 184.

„Pater Nadal freute sich bei seiner Ankunft sehr, dass ein Anfang gemacht war. Er trug mir auf, den Vater immer wieder zu drängen; und oftmals sagte er zu mir, mit nichts andrem könne der Vater eine größere Wohltat der Gesellschaft erweisen als eben durch die Vollendung dieses Berichtes, und das erst hieße im ganz wahren Sinn die Gesellschaft gründen. Ähnlich sprach er selber oftmals mit dem Vater“.¹⁰

Der Pilgerbericht selbst enthält keinerlei fromme Anweisungen, sondern in äußerster Nüchternheit die geschichtlichen Ereignisse. Die Lebensgeschichte selbst ist hier „Sakrament“ der Berufung. In dem Pilgerbericht drückt sich das Vertrauen aus, dass das schlichte Leben selbst zum Sakrament derer wird, die diese Berufung leben wollen. Diese Sakramentalität des Lebens der Heiligen hat ihren Ursprung in einem Bezug zur Sakramentalität des Lebens Jesu. Gerade Ignatius gibt bezeichnenderweise seiner Gemeinschaft nicht seinen eigenen Namen, sondern den Namen Jesu. In seinem Exerzitienbuch lässt er die „Mysterien des Lebens Jesu“ meditieren, weil er darauf vertraut, dass sie die Gnade, die sie enthalten, auch vermitteln. Er beschränkt die Heilsbedeutung Jesu nicht auf das, was er seiner göttlichen Natur nach vollbringt, sondern verbindet sie mit seinem konkreten menschlichen Leben und Handeln. Er realisiert eigentlich das, was Thomas von Aquin formuliert, wenn er die Menschheit Jesu ein *instrumentum coniunctum* seiner Gottheit nennt, ein Sakrament also, in dem die Gnade, die es vermittelt, wirklich gegenwärtig ist. Heilswirksam sind nicht nur Tod und Auferstehung Jesu, sondern seine ganze Existenz: sein heilendes, lehrendes, tröstendes Tun, ja ganz einfach sein Dasein, sein Beten, sein Lachen, seine Berührung ...

3) Die Alternative, die sich für die Bestimmung des Menschen eröffnet, lautet: Sendung oder Säkularisation.

Die Nachreformationszeit ist für die nun konfessionell geprägte katholische Kirche die Zeit einer unerhörten missionarischen Kraft und Dynamik. Darin steckt nicht allein der Impuls zur Rückeroberung verlorenen Terrains. Vielmehr zeigt sich die Berufung des Menschen, der das Sakrament Jesus Christus empfangen hat und dadurch zu dem wird, was er empfängt: gesandt im Heiligen Geist. Diese Sendung ist nicht ein Aktionsprogramm, sondern eine Gestalt des Glaubens selbst. „Sendung“ ist nicht der Gegenbegriff zu „Sammlung“, sondern deren Gestalt. Während in unserem irdischen Vorstellungshorizont „Sendung“ gleichbedeutend ist mit zunehmender Entfernung vom Sendenden, ist sie im Glauben gerade die Gestalt der größtmöglichen Nähe zu ihrem Urbild Jesus Christus, dem Gesandten des Vaters. Diese Sendung ist eine Gestalt von unermüdlicher „Arbeit“, insofern Gott selbst als derjenige erkannt wird, der sich zu seiner Schöpfung verhält wie einer, der schwere Arbeit verrichtet. Sie ist jedoch keine Arbeit als menschliche Leistung, sondern ein freiheitliches Teilhaben an der schöpferischen und erlösenden Kraft der Gegenwart Gottes in seiner Schöpfung.

Anders entwickelt sich in der protestantischen Tradition das Ideal des Menschseins: Weil hier menschliches Handeln 0 % beiträgt zum Handeln Gottes, weil aber Menschen unweigerlich in dieser Welt weiter leben und handeln müssen, deshalb wird ihr Handeln als ein säkularisiertes, d.h. rein weltliches Tun verstanden. Es bleibt in einer Verbindung mit dem Glauben, und diese Verbindung heißt „Motivation“ oder „Intention“. Sie ist nicht eine Lebensgemeinschaft mit Christus im Heiligen Geist, sondern ein rationales Schlussfolgern der säkularen Vernunft aus den Einsichten des Evangeliums. Nicht mehr das „Leben in Gott“ ist das Ideal der Heiligkeit, sondern die Lenkung einer säkularen Vernunft, die bald zu dem Schluss kommen wird, dass der Glaube in ihrem Bereich eigentlich störend und überflüssig sein wird.

Der Zusammenhalt bleibt bestehen in der Gestalt eines Ethos, das der Soziologe Max Weber als „protestantische Ethik“ charakterisiert und als den wesentlichen Impuls zur Entstehung des Kapitalismus betrachtet: Der Glaube stiftet die Motivation, das weltliche Handeln, das mit ihm eigentlich nichts zu tun hat, nach höchsten ethischen Standards zu vollziehen. Aus der Gnaden-

¹⁰ Ignatius, Der Bericht des Pilgers, Vorwort des Paters Gonçalves.

lehre wird Ethik. Die calvinistische Prädestinationslehre verschärft diesen Zusammenhang: Weil Gott allein über meine Erwählung oder Verwerfung zum Heil entscheidet und meine Werke nichts dazu beitragen und weil zweitens die Erwählung sich bereits auf Erden als gelungenes Leben erweist, tun Menschen alles, um sich und anderen durch ihren Wohlstand die Gewissheit zu verschaffen, dass sie erwählt sind. Der frühe Kapitalismus dieser Art strebt nicht nach Gewinn, um das Leben genießen zu können, sondern ist ganz im Gegenteil mit harter Askese und Selbstverleugnung verbunden.

Ich brauche kaum zu betonen, dass die mit Sendung und Säkularisation charakterisierten Gestalten christlichen Lebens kaum je in Reinkultur vorhanden sind. Insbesondere muss man wohl eingestehen, dass die Jesuiten die Gnadenlehre der Mitwirkung nicht selten zum Vorwand einer religiös getarnten Macht- und Eroberungspolitik haben werden lassen.

4) Das Heiligenideal der Neuzeit ist nicht Flucht aus der Welt, sondern Heiligung in der Welt, durch die Welt und Heiligung der Welt selbst in ihrer Sakramentalität.

Auf allen Seiten wird in der Neuzeit eine ungeheuerliche Dynamik auf die Welt hin freigesetzt. Die Heiligen machen darin keine Ausnahme! Die Trennung von Kontemplation und Aktion und die klare Priorität der Kontemplation wird durch eine neue Synthese ersetzt: *contemplativus in actione* wird Ignatius genannt – einer der *in* der Aktion kontemplativ lebt! Es ist nicht etwa so, dass das Gebet sich nur mit Gott und das menschliche Tun sich nur mit der Welt beschäftigt, sondern es gilt das Gebet ohne Unterlass zu leben, zu dem die Heilige Schrift aufruft (1 Thess 5,17), und es gilt so zu handeln, dass wir „Gott suchen und finden in allen Dingen“.

Mary Ward spricht davon, dass „den Seelen zur Seligkeit verhelfen“ mehr ist als alle Werke der Aszese, ja mehr als das Martyrium. Eine ganze ursulinisch-jesuitische Frauenbewegung entsteht, die sich der Klausur zu widersetzen beginnt, um die Teilnahme an der Sendung Jesu in ihrer ganzen Weite leben zu können.¹¹ Diese Bewegung wird zur Vorbereitung der modernen Laienbewegung, weil sie zeigt, dass die Sendung etwas mit der sakramentalen Berufung der Getauften als tun hat und nicht ausschließlich mit der kirchlichen Hierarchie.

5) Ein Heiliger, der das Beten verbietet ...¹²

Es besteht kein Zweifel daran, dass Ignatius ein Mann des Gebetes war: die Konstitutionen seines Ordens sind Satz für Satz in etwa zwanzig Jahren „erbetet“ und jeweils bei der Feier der Heiligen Messe auf dem Altar dargeboten und überprüft. Ebenso wollte er in den Mitgliedern der Gesellschaft Jesu Männer des Gebetes haben. Und doch kürzt er die Zeit des Gebetes auf ein nach damaligen Begriffen minimales Maß. Er liegt regelrecht im Kampf mit den Patres in Portugal und Spanien, die immer wieder meinen, es werde im Orden zu wenig gebetet, und die Gebetszeiten zu verlängern suchen. Dazu gehört auch der Herzog Franz von Borja, damals geheimes Mitglied der Gesellschaft Jesu, dem Ignatius am 20. September 1548 in einem Brief schreibt:

„Was zunächst die regelmäßige Zeit für geistliche Übungen – innere wie äußere – betrifft, so meine ich, Sie sollten die Hälfte davon fahren lassen ... Ich möchte es für besser halten, insoweit ich mir über Eure Durchlaucht in unserem Herrn ein Urteil bilden kann, wenn Sie die Hälfte der Gebetszeit für das Studium, auf die Staatsgeschäfte oder für geistliche Gespräche verwenden. Suchen Sie nur immer die Seele in innerem Frieden und ruhiger Bereitschaft zu halten für die Zeit, wann unser Herr in Ihnen wirken will! Denn ohne Zweifel ist mehr Tugend und Gnade darin, sich seines Herrn in verschiedenen Geschäften und an verschiede-

¹¹ Vgl. Anne Conrad, *Zwischen Kloster und Welt. Ursulinen und Jesuitinnen in der Katholischen Reformbewegung des 16./17. Jahrhunderts*, Mainz 1991.

¹² Vgl. zum folgenden: Erwin Iserloh, „Gott finden in allen Dingen“. Die Botschaft des heiligen Ignatius von Loyola an unsere Zeit, in: ders., *Kirche – Ereignis und Institution*, Bd 1, Münster 1985, 216-231.

nen Orten freuen zu können, als eben nur an einem (nämlich am Betstuhl). Zu diesem Ziel müssen wir uns gar sehr die Hilfe der göttlichen Güte zunutze machen“.¹³

Von der Freude am Herrn spricht Ignatius, nicht von der Pflicht des Gebets! In einem weiteren Brief an Franz von Borja kritisiert er die verbreitete Tendenz im Orden:

„Die Behauptung, ein Gebet von einer Stunde oder deren zwei sei kein Gebet und es sei mehr vonnöten, ist keine gesunde Lehre und widerspricht der Auffassung und Praxis der Heiligen. Erstens geht das aus dem Beispiel Christi hervor, der zwar ab und zu die Nacht im Gebet zubrachte, aber sonst nicht so lange betete, z.B. nicht beim Abendmahl oder beim dreimaligen Gebet im Garten; und doch wird man nicht in Abrede stellen, dass es Gebete waren ... Das gleiche ergibt sich zweitens aus dem Gebet, das der Herr gelehrt hat, und da es Christus ein Gebet nennt, ob es gleich kurz ist und nicht ein bis zwei Stunden verlangt, dürfte man nicht in Abrede stellen, dass es ein Gebet ist ... Es wäre gut, man machte sich einmal klar, dass Gott sich des Menschen nicht nur dann bedient, wenn er betet; sonst wären allerdings alle Gebete zu kurz, wenn sie weniger als 24 Stunden am Tag dauerten ... Der Mensch muss sich ja, soviel er nur kann, Gott hingeben. In Wirklichkeit aber bedient sich Gott bisweilen anderer Dinge mehr als des Gebetes; und manchmal lässt er zu, dass man es abkürzt. Gewiss muss man also beten und nicht ablassen; aber in einem vernünftigen Sinn, so wie es die Heiligen und Gottesgelehrten verstanden haben ...“.¹⁴

In einem Brief bezüglich der Gebetszeit der studierenden Jesuiten (Scholastiker) zeigt sich, wie Ignatius das Studium selbst als Gebet, d.h. als Gestalt der dienenden Mitwirkung mit der Gnade Gottes versteht:

„Bezüglich der Gebetszeit ergibt sich die Antwort aus dem Zweck, den ein Scholastiker im Kolleg zu verfolgen hat; und der besteht darin, sich die wissenschaftlichen Kenntnisse anzueignen, mit denen er Gott, unserem Herrn zu seiner größeren Ehre dienen soll, indem er sie zum geistlichen Nutzen des Menschen verwendet. Das Studium aber, wenn es recht betrieben wird, erfordert den ganzen Menschen und man könnte sich ihm nicht ganz hingeben, wenn man lange Zeit auf das Gebet verwenden wollte. Deshalb genügt für die Scholastiker, die nicht Priester sind, im ganzen eine Stunde täglich außer der Messe; es müsste denn sein, dass bei einem eine besondere Versuchung oder eine größere Andacht vorliegt ... Für studierende Priester genügen an sich die vorgeschriebenen Tagzeiten nebst der heiligen Messe und der Gewissenserforschung; sie werden jedoch bis zu einer halben Stunde hinzunehmen können, wenn eine besondere Andacht vorliegt“.¹⁵

Das Ziel ist – wie Ignatius sagt – die *familiaritas cum Deo*¹⁶ im gesamten Lebensvollzug. Gern pflegt Ignatius das auch zu bezeichnen als „Gott, unseren Herrn, suchen in allen Dingen“.¹⁷

¹³ Hugo Rahner, Ignatius von Loyola. Geistliche Briefe, Einsiedeln – Zürich – Köln³1956, 162.

¹⁴ Ebd. 186ff.

¹⁵ Ebd. 205.

¹⁶ Vgl. die Konstitutionen des Jesuitenordens, X, 2.

¹⁷ Vgl. z.B. Hugo Rahner, a.a.O., 206.

III. Mensch und Sakrament in der Aufklärung¹⁸

1. Vom Sakrament zu Pädagogik und Ethik

Wenn ich die Aufklärungszeit hier nur sehr knapp streife, dann liegt das zunächst an Forschungslücken in diesem Bereich. Die Zeit zwischen dem Trienter Konzil und dem II. Vatikanum scheint für die Dogmengeschichte der Sakramente langweilig, weil mit verschiedenen Akzenten die alten Fragen, die schon Thomas gestellt hat, repetiert werden. Ich vermute, dass in dieser Zeit viele interessante Entdeckungen zu machen wären, wenn wir aufmerksam sind für die neuen Fragen, die sich in den alten Begriffen zwischen den Zeilen zeigen. Leider hat auch die Fundamentaltheologie die Sakramente bislang fast völlig vernachlässigt, weil sie so sehr zum Binnenraum des christlichen Bekenntnisses zu gehören scheinen, dass sie der philosophischen Vermittlung sozusagen nicht bedürfen und nicht fähig sind. Mein Eindruck ist mehr und mehr, dass das ganz und gar nicht stimmt: Die Sakramente *sind* geradezu Ausdruck der gläubigen Lösung des Verhältnisses von Glaube und Vernunft, wie wir hoffentlich im zweiten Teil der Vorlesung genauer sehen werden.

Generell gilt: Was in der Aufklärung geschieht, ist einer der sehr labilen Lösungsversuche für das Problem der Subjektivität, das lange zuvor grundgelegt war und mit dem bereits Luther im wahrsten Sinne des Wortes zu kämpfen hatte. Das typische Mittel der Aufklärung für die Lösung des Problems der Subjektivität ist der Mut – wie Kant sagt –, „sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen“. Es ist daher üblich, die Aufklärung als eine Zeit des Rationalismus zu kennzeichnen. Das ist richtig und falsch zugleich. Auch und gerade der Aufklärung geht es um den ganzen Menschen. Ja, die blutleere Vernünftelei wird ausdrücklich kritisiert. Die Vernunft stellt nur das Mittel dar, das alle anderen Bereiche menschlichen Lebens integrieren möchte. Auf diesem Wege allerdings ist die Hoffnung auf die Einheit stiftende Kraft der Vernunft sehr groß. Notre-Dame de Paris wird 1793/94 zum „Tempel der Vernunft“ geweiht, während unweit davon die Guillotine die Menschen köpft, die nicht so – d.h. auf diese Weise! – vernünftig und frei sein wollen. Im Mai 1794 wird das Christentum abgeschafft zugunsten des „Kultes der Vernunft“ mit neuer Zeitrechnung (12 Monate mit drei Wochen zu je 10 Tagen); Robespierre führt das „Fest des höchsten Wesens“ ein. „Gott“ ist wohlgemerkt kein Problem: als höchstes Wesen, als Schlussstein des Systems menschlicher Erkenntnis und menschlicher Freiheit – aber als der lebendige Gott und Vater Jesu Christi, als der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs? Nicht zufällig gehen die antichristlichen totalitären Regime immer mit Judenfeindlichkeit Hand in Hand, weil das jüdische Volk Garant der geschichtlichen Konkretheit des Glaubens ist!

Sind diese Katastrophen nur vorübergehende Missverständnisse, kleine Pannen auf dem Fortschrittsweg, Zeichen für die reaktionären Gegenkräfte, die sich dem Fortschritt der Vernunft entgegenstellen? – oder sind sie die Konsequenz eines Vernunftgebrauchs selbst, der sich für autonom erklärt und von der Wirklichkeit Gottes ablöst? Dieselbe Frage gilt für die Freiheit: Sind die totalitären Tyrannen der letzten Jahrhunderte nicht allesamt Konsequenzen einer „absolut“ gewordenen Freiheit?

Vor welche Fragen die Theologie in dieser Zeit gestellt wird, möchte ich exemplarisch anhand eines einzelnen Theologen schildern: Vitus Anton Winter (1754-1814), Professor für Kirchengeschichte und Patrologie, später für Katechetik, Liturgie und angewandte Moral in Ingolstadt und Landshut. Josef Steiner stellt in seiner Dissertation über Winter fest:

„Es fehlt eine Darstellung der Liturgiereform der Aufklärung, die, unabhängig von der eigenen Problematik, die Thesen und Absichten der damaligen Liturgiereform wiedergibt“.¹⁹

¹⁸ Vgl. Josef Steiner, Liturgiereform in der Aufklärungszeit. Eine Darstellung am Beispiel Vitus Anton Winters, Freiburg – Basel – Wien 1976 (Diss. Innsbruck 1974).

¹⁹ Ebd. 16f.

Ansatzpunkt der Reformbemühungen war die große Zahl kirchlicher Feiertage, die angesichts der Modernisierung der Arbeitswelt zunehmend zum Problem wurde. Sogar Papst Klemens XIV. hatte 1771 verschiedene Feste in ihrem Rang abgewertet und die Pflicht zum Gottesdienstbesuch aufgehoben. Winter trat in dieser Situation für eine Reduzierung der Feiertage ein. Vor allem kritisierte er die traditionellen Liturgien selbst. Sein Vorwurf umfasst genau das, was man später gegen die Aufklärungsliturgie vorzubringen pflegte: „dass sie nämlich zu rationalistisch seien und Gefühl und Erbauung außer acht lassen“.²⁰ Ein zentraler Kritikpunkt lautet, die Gottesdienste begünstigten den „Mechanismus“, d.h. eine passive Frömmerei, die nicht die ethische Umwandlung und geistig-geistliche Bildung des Menschen befördere. Die schroffe Trennung zwischen weltlicher Vernunft und geistlichem Glauben, die die Reformation im Protest gegen die Werkgerechtigkeit eingeführt hatte, sollte nun aufs Neue überbrückt werden.

Die Liturgie hat nach Winter nicht Schritt gehalten mit der fortschreitenden Entwicklung der menschlichen Kultur und Bildung:

Während „alle Zweige des menschlichen Wissens und Handelns von dem Lichte der Aufklärung mehr oder weniger genossen, blieb das Feld der Liturgie vollends un bebaut liegen, und wurde wie jedes andere öd liegende Feld mit Unkraut, Disteln und Dörnern überzogen. Ja selbst diejenigen, welche Hand anlegten, oder anlegen ließen, um die Liturgie zu verbessern, haben entweder nur die Außenseite berührt, oder, wenn sie in das Innere drangen, statt das Unkraut auszureißen, oft noch neuen Samen davon, ohne es selbst zu wissen, und zu wollen, ausgestreut“.²¹

Während die Weltgeschichte bis zur Aufklärung als Fortschritt gewertet wird, erscheint die Kirchengeschichte einlinig als Niedergang. Winter schlägt eine historisch-kritische Prüfung und Reinigung der liturgischen Texte vor; das Brevier solle ganz abgeschafft und bestenfalls durch die Lektüre der Bibel ersetzt werden.

Sein Grundprinzip der Reform ist der Vorrang der „inneren Religion“, die hervorgeht „aus der praktischen Harmonie der Religion des Herzens mit jener der Vernunft“.²² Die äußere Religion, die Winter mit den Riten gleichsetzt, hat im Dienst der „Offenbarung und Belehrung der innern Religion“ zu stehen, „und da diese sowohl den Verstand, als das Herz in Anspruch nimmt, so ist die Aufgabe der Aeußern, jenem Licht, und diesem Wärme zu verschaffen“.²³

„Mit erstaunlicher Schärfe bemerkt Winter bereits in der Aufklärungszeit, ‚dass die Kultivierung der Menschheit bloß von einer Seite getrieben – in unserem Falle bloß vom Verstand her – ‚oft Verschlimmerung auf der Andern‘ herbeiführt“.²⁴

Mitten in dem tiefsten und ernsthaftesten Bemühen stellt sich der Eindruck der Oberflächlichkeit und Wirkungslosigkeit ein, etwa wenn Winter als Hauptzwecke der öffentlichen Gottesverehrung aufzählt: 1. Aufklärung des Verstandes; 2. Erbauung des Herzens; 3. Verbrüderung der Menschen; 4. Verkettung des Bürgers mit dem Bürger. Hier werden (Neben-)Wirkungen zu Zielen gemacht, und darin liegt eine Moralisierung des Geistlichen. Die Teilnahme am Gottesdienst ist nach Winter nicht nur Christenpflicht, sondern auch Menschen- und Bürgerpflicht. Der Bedeutungsverlust des Gottesdienstes ist – so sieht er durchaus richtig – gleichzeitig schädigend für die gesamte Gesellschaft.

Hier allerdings fällt Winter in dem berechtigten Bestreben, die Liturgie nicht zu einem weltlosen Selbstzweck verkommen zu lassen, in das entgegengesetzte Extrem: Viele hätten noch nicht erfasst,

„dass der äußere Gottesdienst nicht der Gottheit, sondern der Menschheit wegen da sey, – dass man den Zweck der Gottesverehrung nicht in dem Verehrten, sondern in dem Verehrer,

²⁰ Steiner, a.a.O., 49.

²¹ Winter, zit. nach: Steiner, a.a.O., 67.

²² Winter, zit. nach: Steiner, a.a.O., 80.

²³ Winter, zit. nach: ebd., 81.

²⁴ Steiner, a.a.O., 89.

in dem Menschen selbst aufzusuchen habe ... Dies heißt dem Mittel den Werth des Zweckes beylegen, dies ist Religionswahn“.²⁵

Nach seinen grundsätzlichen Überlegungen veröffentlichte Winter 1810 in München sein „Erstes deutsches, kritisches Messbuch“. Gott solle nicht als Urheber der kirchlichen Dogmen dargestellt werden, sondern in der Liturgie wieder erscheinen dürfen als „der moralische Weltregent“.²⁶ Der einzig angemessene Weg seiner Verehrung sei die Befolgung des Sittengesetzes. Es gibt im Grunde keine Pflichten gegen Gott, die nicht Pflichten gegen den Menschen sind. Entsprechend radikal überarbeitet er die Texte der Liturgie, streicht alle Gebete, die vorwiegend der Gottesverehrung gewidmet sind (Kyrie, Credo) und konzentriert Lesungen und Predigt auf den moralisch-erbaulichen Aspekt.

Vier Messformulare fügt Winter exemplarisch bei: 1. von der Allgegenwart Gottes; 2. von der Auferstehung der Todten; 3. für den König; 4. von der uns durch die Religion auferlegten Pflicht der Arbeitsamkeit.

„Auffallend ist bei Winters Messmodellen die streng thematische Ausrichtung, die Vorherrschaft der Belehrung und Unterweisung, die sich von der ersten Anrede über die verbindenden Worte zu Epistel und Evangelium und Hauptgebet bis zu den von ihm selbst konzipierten Liedern zieht, und das Verschwinden aller liturgischen Vollzüge, die dem Menschen als Subjekt eine passive oder sündige Rolle zuschreiben – wie Sündenbekenntnis, Kyrierufe, Opferung, Teile des Kanons, Agnus Dei, Segen. So erscheinen seine Modelle als in die Form der Messe transponierte und deren Elemente verwendende katechetische Unterrichtsstunden“.²⁷

So ist es bezeichnend, dass am Ende des literarischen Schaffens von Winter kein liturgisches Werk steht, sondern ein katechetisches, die „Religiössittliche Katechetik“, ein Versuch, das in seinen liturgischen Werken Gesagte katechetisch-didaktisch zu vermitteln.

„Winter hält die Katechetik für so bedeutsam, dass er ihr den Vorrang gibt vor allen anderen theologischen Disziplinen und Vollzügen ... Sie steht sogar über der Predigt“.²⁸

Andererseits, so schließt Steiner seine Darstellung,

„zeigt seine Katechetik gewisse resignative Züge, indem der in der Ritualkritik eingeschlagene Weg weiterbeschritten und das Feld der dogmatischen Auseinandersetzung gänzlich verlassen wird, um sich nur mehr der Frage der methodischen Vermittlung – der Praxis – zuzuwenden. Dieser Schritt ist ein dem aufklärerischen Denkmodell immanenter. Denn der Aufklärung selbst kann nicht mehr zugemutet werden, dass sie den Ort der Auseinandersetzung, dass Praxisprobleme Theoriecharakter tragen und Theorieprobleme Praxisprobleme sind, betritt. Und dieser Ort der Auseinandersetzung ist die Dogmatik. Gerade darin liegt aber die Begrenztheit aufklärerischen Denkens, wie es Winter explizit mit seiner Katechetik demonstriert“.²⁹

Etwas vereinfacht lassen sich die Entwicklungen der Nachreformationszeit bis zur Aufklärung in folgender Weise zusammenfassen: Es vollzieht sich eine Entwicklung von ... -----> zu ... :

Sendung	----->	Säkularisation
Gnadenlehre	----->	Ethik
Mystagogie	----->	Pädagogik
Predigt	----->	Belehrung
Sakramente	----->	Anschauungsmaterial
Mensch	----->	(Staats)Bürger

²⁵ Winter, zit. nach: Steiner, a.a.O., 104.

²⁶ Winter, zit. nach: ebd. 148.

²⁷ Steiner, a.a.O., 194.

²⁸ Steiner, a.a.O., 241.

²⁹ Ebd. 244.

2. Sakramente und Reflexion

Es ist nicht üblich, den Begriff des Sakraments und den Begriff der Reflexion in eine Beziehung zueinander zu setzen, aber es ist ein theologisch durchaus fruchtbarer Denkweg: Der Begriff der „Reflexion“ stammt zunächst aus der Optik und meint dort die Verdoppelung eines Bildes durch ein Spiegelbild. Reflexion im davon abgeleiteten philosophischen Sinne ist ein

„Grundbegriff einer Hauptrichtung der neuzeitlichen Philosophie, die nur im kritischen Rückgang auf die menschliche Geistestätigkeit eine gesicherte Erkenntnis gewährleistet sieht“.³⁰

Im notwendigen Ausgang von sich selbst kehrt das Denken wieder zu sich selbst zurück und vollzieht auf diese Weise sich selbst wie auch die Erkenntnis des Nicht-Ich. *reflexio* wird zur *reditio in seipsum*. Dieses urmenschliche Phänomen gerät mit dem Beginn der Neuzeit in eine Krise: Weil die äußere Sicherheit des Weltbildes und der gemeinsam anerkannten christlichen Lebensordnung entfällt, wird die *reflexio* als *reditio in seipsum* nun bedrängend wichtig. Subjektivität ist diejenige Gestalt menschlicher Identität, in der der Mensch reflexiv in sich selbst zurückzukehren sucht und so nach vollkommener Selbstkonstitution strebt. Hegel stellt eine Art Höhepunkt dieser Entwicklung dar mit seiner dialektischen Bewegung, die sogar die Negation des Selbst noch einmal in den Vorgang der vollendeten Rückkehr zu sich selbst integrieren will. Der Geist *muss* vollständig in sich selbst einkehren können, um sichere Erkenntnis zu haben und damit das unerschütterliche Fundament, das außerhalb seiner selbst verloren ist, in sich selbst zu finden. Reflexion ist nicht mehr das Privileg des freien Philosophen, sondern der Fluch des aus dem Paradies vertriebenen Menschen. Bei Jean-Jacques Rousseau heißt es:

„l'état de réflexion est contre nature“.³¹

Sich zu einer neuen Unmittelbarkeit durchzuarbeiten, das ist das Bestreben der Neuzeit, insbesondere der Aufklärung, die sich dem *esprit de réflexion* verpflichtet sieht. Gesucht wird eine Dimension der Wirklichkeit, auf die ich ausgreife, um von ihr her möglichst vollständig auf mich als Individuum und auf die soziale Gemeinschaft zurückkehren zu können.

Was hat das mit der Sakramentenlehre zu tun? Wenn die *reditio in seipsum* durch irgendeine „Reflexion“ vollständig wäre, brauchte es keine Sakramente, die uns das Heil-sein vermitteln. Nun erweist sich aber faktisch unsere Reflexion als unvollständig, ja als unvollendbar. Diese Grenze versucht Jürgen Habermas zu überwinden durch seine Theorie der kommunikativen Handlungen: Weil die Reflexion des einzelnen Subjekts nicht an ihr Ziel gelangt, bezieht er die Kommunikations*gemeinschaft* in den Vorgang der Reflexion ein:

„Die kommunikative Alltagspraxis ist in sich gleichsam reflektiert. Freilich ist ‚Reflexion‘ nicht mehr eine Sache des Erkenntnissubjekts, das sich objektivierend auf sich bezieht. An die Stelle dieser vorsprachlich-einsamen Reflexion tritt die ins kommunikative Handeln eingebaute Schichtung von Diskurs und Handeln“.³²

Die Sprache etwa ist für die Einzelperson kein vollständiger Spiegel der Wirklichkeit, sondern bedarf der Gemeinschaft, um zu einem lebendigen Verstehensprozess zu werden. Doch um auf dem Weg über die Gemeinschaft die vollständige *reditio in seipsum* zu erzielen, muss Habermas die ideale Kommunikationsgemeinschaft bereits voraussetzen – und gerät unweigerlich mit der Realität in Konflikt.

Die Sakramente nun sind Ausdruck dafür, dass die Rückkehr des Menschen zu sich selbst nicht nur faktisch noch nicht gelungen ist und nicht nur der Ausweitung vom Individuum auf

³⁰ L. Zahn, Art. Reflexion, in HWPh 8 (1992), 396-405, Sp. 396.

³¹ Zit. nach: ebd. 397; vgl. Robert Spaemann, Reflexion und Spontaneität. Studien über Fénelon, Stuttgart 1963, 108ff.

³² Jürgen Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne, 1985, 375; zit. nach: HWPh 8, 403f.

die Gemeinschaft bedarf, sondern dass letztlich eine Umkehrung der gesamten Bewegung zu vollziehen ist. Negativ gilt:

*Sakramente sind die gläubige Annahme
der unvollendbaren Selbstreflexion des Menschen.*

Positiv ist hinzuzufügen: Sakramente sind Ausdruck dafür, dass nicht nur ich bzw. wir als Gemeinschaft handelnd auf eine unthematisch gegebene Dimension unserer Wirklichkeit zurückkommen („reflektieren“) und sie zu Zeichen ausgestalten, sondern dass wir in dieser Wirklichkeit auf ein vorgegebenes Handeln treffen, das *uns* zugleich in Anspruch nimmt und entlastet: die Sendung Jesu Christi im Heiligen Geist für das Heil der ganzen Schöpfung.

*Sakramente sind der gläubige Ausdruck dafür,
dass die vollständige reditio in seipsum des Menschen
sich als Einkehr in das Handeln Gottes
durch Jesus Christus im Heiligen Geist vollzieht.*

Damit wird

- die Einsamkeit des Subjekts aufgehoben und sein Zwang zur reflexiven Selbstbehauptung;
- die Möglichkeit von unableitbar Neuem eröffnet;
- ein wirklicher Fortschritt der Geschichte allererst ermöglicht.

Dem liegt die Überzeugung zugrunde, dass die Bewegung Gottes, unsere Selbstbewegung und die Wirklichkeit der ganzen Schöpfung einen gemeinsamen Ursprung und ein gemeinsames Ziel haben, also miteinander zur Erfüllung finden. Sakramente sind der Weg, um versöhnt mit Endlichkeit und Unvollkommenheit – auch der Kommunikation! –, ja sogar mit Schuld zu leben. Während die ideale Kommunikationsgemeinschaft nach Habermas Versöhntheit voraussetzen muss, erschließen die Sakramente einen konkreten Weg zur Versöhnung.

IV. Die Tragödie des Humanismus ohne Gott

1. Der Tod Gottes und der Verlust des Menschen

Zu diesem Thema lässt sich nicht einfach ein Kapitel in den üblichen Handbüchern der Dogmatik finden. Andererseits können die Sakramentenlehre und die theologische Anthropologie nicht auskommen ohne ein Verständnis für die Wurzeln ihrer gegenwärtigen Krise. Ich spreche also wohlgerne nicht über den Atheismus und Nihilismus anderer, von denen wir uns mehr oder weniger empört abwenden mit dem Gebet des Pharisäers: *Gott, ich danke dir, dass ich nicht wie die anderen Menschen bin ...* (Lk 18,11). Ich spreche von unserem eigenen Atheismus und Nihilismus, von dem Atheismus und Nihilismus, die sich gleichsam als innere Konsequenz unserer theologischen Positionen ergeben können.

Zunächst einige Leseempfehlungen:

- Henri de Lubac, *Die Tragödie des Humanismus ohne Gott*, Salzburg 1950;
- Max Horkheimer / Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, (1944) Frankfurt 1989;
- Gianni Vattimo, *Das Ende des Moderne*, (Milano 1985) Stuttgart 1990; hierin vor allem der erste Teil: *Der Nihilismus als Schicksal*, mit den beiden Unterkapiteln: a. *Apologie des Nihilismus*; b. *Die Krise des Humanismus*.
- L. Zahn, *Art. Reflexion*, in: *HWPPh* 8 (1992) 396-405.

Wir können ansetzen bei der Situation des Subjekts, das angesichts der geschwundenen Sicherheit des Weltbildes und der tragenden christlichen Lebensordnung nach einer Selbstkonstitution durch Reflexion, durch *reditio in seipsum* strebt. Wenn dieses Subjekt sich als gläubig versteht, gerät es in eine schwierige Situation: „Gott“ wird für dieses Subjekt das Vorbild einer gelungenen Selbstkonstitution: ein Mega-Subjekt. Hier setzt eine Spannung ein:

1) Dieser „Gott“ ist absolut notwendig. Das Gelingen der konstitutiven Selbstreflexion bei ihm ist der Garant der Hoffnung des Gelingens auch bei uns. Hier gründen die Postulate der Vernunft, die mit den Gottesbeweisen bei Descartes beginnen und etwa in den Postulaten bei Kant sich fortsetzen: Da ich sehe, dass mein Identitätsstreben in dieser Welt scheitert, weil das sittlich gute Handeln nicht notwendig zum gelungenen Leben führt, sondern auch Missgunst und Verfolgung eintragen kann, ist „Gott“ als Garant des ewigen Lebens und damit als Garant der Gerechtigkeit jenseits des Todes zu postulieren.

2) Dieser „Gott“ ist aber in gewisser Weise auch die Bedrohung meiner Identität, denn er ist das in absoluter Weise, was ich in relativer und stets gefährdeter Weise bin. Die Vollendung meiner Subjektivität würde einerseits perfekte Nachahmung, andererseits vollkommene Trennung von diesem „Gott“ als Mega-Subjekt bedeuten. Segen und Fluch sind in dieser Situation des Subjekts sehr eng miteinander verbunden: Auf der einen Seite erfährt der Mensch eine unerhörte Freiheit und Möglichkeit, auf der anderen Seite die bedrängende Notwendigkeit zur Selbstsetzung.

Aus dieser Situation führen mit innerer Konsequenz die Schritte auf den Atheismus zu:

1) *Konkurrenz und Unterwerfung:*

Hier ist Martin Luther das typische Modell. Er empfindet die Konkurrenzsituation, in der er sich „Gott“ als dem „Mega-Subjekt“ gegenüber vorfindet, selbst als Schuld. Die Hoffnung auf den barmherzigen Gott und Vater Jesu Christi macht ihm die Unterwerfung möglich, die jedoch stets von Anfechtungen begleitet bleibt. Bei Luther wird die Tendenz zur reflexiven Selbstkonstitution in der Heilsgewissheit immer stärker. Die Sakramente werden dabei immer mehr zu äußeren Anlässen zur Selbstvergewisserung zurückgestuft.

2) *Garantie:*

Eine neue Form des Umgangs mit der Spannung zeigt sich erstmals bei dem Philosophen René Descartes, später deutlich in Kants Postulaten der reinen praktischen Vernunft. Beide abstra-

hieren – zumindest *als* Philosophen – vom Evangelium und von der Heilsgeschichte. Bei ihnen wird der als „Mega-Subjekt“ verstandene „Gott“ zum Garanten, dass die Hoffnung auf reflexive Selbstsetzung zum Ziel gelangen kann. Die außerordentlich hohen Erwartungen, die an diesen „Gott“ gerichtet werden, sind ständig von Enttäuschung bedroht:

- Die Hoffnung auf intellektuelle Gewissheit ist bedroht durch Zweifel;
- die Erwartung der Erfüllung aller (irdischen) Hoffnungen ist bedroht durch Endlichkeit und Scheitern;
- die vermeintliche Stabilität der Naturgesetze sieht sich heute bedroht durch die Relativitätstheorie und die Quantenphysik;
- die Stabilität der moralischen Weltordnung ist bedroht durch die Theodizeefrage nach dem Sinn des sinn-losen Leidens;
- die Erwartung, dass „Gott“ sozusagen das Ergebnis ist, wenn wir uns selbst zuende denken, ist bedroht durch die Unvollendbarkeit der Reflexion und das Zurückfallen auf uns selbst;
- die vermeintliche „Sicherheitsgarantie“ für das Ziel der Geschichte stößt auf die Bedrohung, dass diese Geschichte eben noch nicht am Ziel, sondern äußerst gefährdet ist.

Treffen die hohen Erwartungen nicht ein, so wendet sich die Enttäuschung – bewusst oder unbewusst – gegen diesen „Gott“.

Von dieser Struktur der hohen Erwartungen und entsprechend tiefen Enttäuschungen ist z.B. der Gottesbeweis bei Descartes. Die Sakramente können für ihn nur zur „provisorischen Moral“ gehören, die er als konventionelles, unauffälliges Verhalten beibehalten will, bis er das *fundamentum inconcussum* des Denkens begründet hat. Faktisch ist Descartes über diese völlig entwertete provisorische Moral nie hinausgekommen. Im Gefolge von Kant werden – wie wir in dem Abschnitt über Vitus Anton Winter gesehen haben – die Sakramente funktionalisiert auf die ethisch hochstehende Persönlichkeit hin.

3) *Beerbung:*

Schließlich wird der Zirkel der Selbstkonstitution soweit vorangetrieben, dass er prinzipiell die Prädikate Gottes mitsetzt: Unendlichkeit, erfülltes Leben, Vollendung der Geschichte, usw. Ludwig Feuerbach versucht einen „Kult des Menschen“ zu etablieren, dem die göttlichen Prädikate ursprünglich und eigentlich zukommen, so dass er sie nicht mehr an den Himmel projizieren soll. *Homo homini Deus*. Karl Marx treibt die Säkularisierung entschieden weiter voran: Der Kult menschlicher Individualität ist ein Zeichen für die Selbstentfremdung des Menschen, der sich wieder als Gattungswesen zu verstehen lernen soll. Das Ziel der Geschichte steht fest – die klassenlose Gesellschaft – und wird sich unweigerlich durch die Antagonie der Klassen und ihren Kampf durchsetzen. Dabei muss in Kauf genommen werden, dass ganze Generationen als „Menschenmaterial“ für den Aufbau der Zukunft „verbraucht“ werden. Der Atheismus ist ein konstitutiver Bestandteil dieser Sicht der Geschichte.

2. Nihilismus: Die Sinnlosigkeit der entzauberten Welt

Mit den menschenverachtenden Regimen, die aus dieser säkularen Eschatologie konstruiert werden, und vollends mit ihrem Zusammenbruch tritt eine radikale Wende ein: Das ganze Modell der Selbstkonstitution des Subjekts durch Reflexion wird infrage gestellt und für die Übel verantwortlich gemacht. Das Subjekt hat das Unheil angerichtet – das Subjekt muss folglich verschwinden. An verschiedenen Stellen lässt sich diese auch philosophisch proklamierte Position heute vernehmen: Im Bereich der Ökologie z.B. wird postuliert, dass der Mensch sich nicht länger über die Natur erheben und als ihr „*maitre et possesseur*“ (Descartes) gebärden soll, sondern sich selbst als ein Bestandteil dieser Natur zu verstehen hat. Das von Hans Schöpfer, Dozent an unserer Theologischen Fakultät, errichtete „Friedensmemorial“ ist so konstruiert, dass es nur Wind und Wetter und kleinere Tiere einlässt, dem Menschen dagegen grundsätzlich keinen Zugang gewährt.

Das so proklamierte „Ende des Subjekts“ geht unter Umständen erneut mit einem Atheismus einher. Dies ist jetzt die Leugnung des „Gottes“, der als Garant neuzeitlicher Subjektivität verstanden wurde und sich geradezu als Feind der Menschheit erwiesen hat. Dieser moderne Atheismus ist die Reaktion der Enttäuschung über die von der Vernunft gewollte, ja geradezu gesetzte Überforderung Gottes. Wir stecken mitten in der Trauerarbeit über die Endlichkeit, auf die wir zurückgefallen sind. Unsere Grundfrage ist die Frage der Endlichkeit, die wir in einer Art Überidentifikation mit „Gott“ tendentiell verdrängt und verleugnet haben und die nun in aller Radikalität über uns hereinbricht: als Erfahrung eigener Sterblichkeit, aber auch als bedrängende Erfahrung der „Sterblichkeit“ unserer konkreten Erde.

Hier nun eröffnet sich eine neue Plausibilität der Sakramentenlehre: Denn die Sakramente bezeugen die Unvollendbarkeit der reflexiven Selbstkonstitution zugleich mit der Verheißung, dass eine solche Identitätssicherung gar nicht nötig ist, weil wir die uns in Jesus Christus durch seinen Geist geschenkte Identität im Leben Gottes empfangen: statt der selbst gesetzten Transzendenz Gottes die demütige Annahme seiner Kenosis in die Geschichte hinein!

Unsere Zeit ist geneigt, von einem Extrem in das andere zu fallen: Die Überidentifikation mit dem „Gott“, der uns unsere Unsterblichkeit garantieren soll, erweist sich in vieler Hinsicht als Täuschung; das Zurückfallen auf die reine Endlichkeit wird zum Nihilismus, wie wir noch sehen werden. Was fehlt, ist eine Art gesunder Pantheismus, wie er in der Sakramentenlehre und in der theologischen Anthropologie als Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen eigentlich angelegt ist: Die Sakramentenlehre verbindet ja radikale Armut und Endlichkeit der geschichtlichen Wirklichkeit mit einem wirklichen Angenommensein im Leben Gottes – ermöglicht durch die Selbstentäußerung Gottes in diese Endlichkeit hinein.

Eine letzte Auflehnung gegen den Nihilismus neuzeitlicher Subjektivität findet sich bei Horkheimer/Adorno in deren These von der „Dialektik der Aufklärung“. Hier wird der Versuch unternommen, das Subjekt gegen seine eigenen Produkte zu verteidigen. Es ist ein fast trotziges: Doch! Der Mensch ist zu retten gegen die menschenverachtende Technik, gegen menschenverachtende politische Systeme.

Der moderne Nihilismus geht einen Schritt weiter, indem er die Inkonsequenz und die Unwirksamkeit all dieser Proklamationen zeigt:

„Wenn die Heideggersche Analyse des Bezuges zwischen Metaphysik, Humanismus und Technik Gültigkeit hat, war das Subjekt, das wir gegen die technische Enthumanisierung verteidigen sollten, eigentlich selbst die Wurzel dieser Enthumanisierung, da die Subjektivität, die sich nunmehr als Subjekt des Objekts bestimmt, eine reine Funktion der Welt der Objektivität ist und sogar dazu neigt, unaufhaltsam, selbst Objekt der Manipulation zu werden“.³³

Die philosophische Wegbereitung des Nihilismus verbindet sich bei Vattimo mit den Namen Nietzsche und Heidegger. Nietzsche vollzieht bis zum eigenen Wahnsinn den Abschied von allen vermeintlichen Garanten der eigenen Identität. Das Subjekt muss der harten Wahrheit ins Auge sehen, dass es keinen „Grund“ hat:

„Der Mensch behält die Position des ‚Zentrums‘ der Realität, worauf die übliche Auffassung des Humanismus gründet, nur mittels der Bezugnahme auf einen Grund, der ihn in einer solchen Rolle bestätigt. Die Augustinische These, wonach Gott mehr in mir ist als ich in mir selbst, war nie eine echte Bedrohung des Humanismus, im Gegenteil, sie war – auch historisch – seine Grundlage“.³⁴

³³ Gianni Vattimo, *Das Ende der Moderne*, (Milano 1985) Stuttgart 1990, 53.

³⁴ Vattimo, a.a.O., 38. Diese Aussage Vattimos könnte im Sinne unserer Vorlesung auch umformuliert werden: Die sakramentale Sicht des Menschen ist historisch gesehen die Ermöglichung des Humanismus und bleibt der einzig mögliche Weg seiner Rettung!

Das Ende des Subjekts geht einher mit dem Tod Gottes und dem Ende der Metaphysik. Darunter ist nicht eine vorübergehende Krise zu verstehen, die durch Rückbezug auf die Quellen zu überwinden wäre, sondern ein endgültiger Abschied. Das bedeutet,

„dass die Krise des gegenwärtigen Humanismus eine Krise ist, insofern sie jeder Basis einer ‚Wiederaneignung‘ entbehrt – d.h. insofern sie unlösbar mit dem Tode Gottes und dem Ende der Metaphysik verbunden ist“.³⁵

Das Ende des Subjekts ist zugleich das Ende der Geschichte, die sich in eine Fülle zusammenhangloser Geschichten auflöst. Innerhalb dieser Geschichte gibt es also keine Sakramente mehr, die ja Zeugnis von einem gegenwärtigen Grund ablegen, wohl aber eine Fülle von Symbolen. Sie sind allerdings ohne Verbindlichkeit und ohne Stabilität, wie „Klumpchen in der Weltsuppe“, die sich wieder auflösen und an anderer Stelle bilden ...

Bei Vattimo findet sich sogar eine christliche Begründung für diese Entwicklung: Die kenotische Selbstentäußerung Gottes an die Welt wird von ihm so radikal gedacht, dass Gott sein eigenes Gott-sein darin preisgibt und sich in die endliche Welt hinein auflöst. So kann er von einer „nihilistischen Wiederentdeckung des Christentums“ sprechen.³⁶ Er fordert ein „schwaches Denken“, das damit ernst macht, dass das Sein als Ereignis identisch mit sich selbst geworden ist und von keinem objektiven Standort aus sich selbst zu begreifen vermag, sondern eintaucht in eine universale Kommunikation, von der es ganz und gar bedingt wird:

„Aber um der Technik, ihren Hervorbringungen, ihren Gesetzen, der Welt, die sie erschafft, die Großartigkeit des metaphysischen *ontos on* abzuerkennen, ist ein Subjekt unerlässlich, das sich seinerseits nicht mehr als starkes Subjekt denkt. Die Krise des Humanismus – in dem radikalen Sinne verstanden, den sie bei Denkern wie Nietzsche und Heidegger, aber auch bei Psychoanalytikern wie Lacan und etwa bei Schriftstellern wie Musil gewinnt – lässt sich wahrscheinlich mit einer ‚Abmagerungskur des Subjekts‘ lösen, die es dazu befähigt, den Appell des Seins zu vernehmen, der sich nicht mehr im endgültigen Ton des ‚Grundes‘ oder des Denkens des Denkens oder des absoluten Geistes manifestiert, sondern seine Anwesenheit-Abwesenheit auflöst in den Netzen einer Gesellschaft, die sich immer mehr in einen höchst sensiblen Kommunikationsorganismus verwandelt“.³⁷

Gegen dieses „schwache Denken“ verteidigt die jüngste päpstliche Enzyklika *Fides et Ratio* entschieden die Vernunft und ihre Fähigkeit zu einem „starken Denken“. Sie unterstreicht die Wahrheitsfähigkeit der Vernunft, die sich auf ihren göttlichen Grund bezieht, der sakramental in ihr wirksam werden kann. Dieser Grund ist nicht das Sein der Metaphysik, sondern der menschenfreundliche Gott, der durch Jesus Christus seinen Geist sendet, um die ganze Schöpfung in den „höchst sensiblen Kommunikationsorganismus“ seines Lebens zu verwandeln.

³⁵ Ebd. 51.

³⁶ Vgl. Gianni Vattimo, *Glauben – Philosophieren* (italienisch: *Credere di credere*; d.h.: *Glauben zu glauben!*), (Milano 1996), Stuttgart 1997, 27.

³⁷ Vattimo, *Das Ende der Moderne*, 54.

V. Der wahnsinnige Mensch

1. Michel Foucault

Jeder Vorlesungsabschnitt umfasst einen Teil über die Heiligen und die Kunst einer Epoche. Zum Kapitel über „Die Tragödie des Humanismus ohne Gott“ soll ein Mensch vorgestellt werden, der dem ersten Augenschein nach ganz das Gegenteil eines Heiligen ist: Michel Foucault (1926-1984), einer der berühmten Verkünder des Selbstmordes, der allerdings vermutlich an AIDS gestorben ist. Sein Hauptwerk trägt den Titel „Wahnsinn und Gesellschaft“.³⁸ In seiner Biographie wird er erkennbar als eine Art Märtyrer des modernen Vernunftkultes, den er als eine selbst zugefügte Entfremdung des Menschen durchschaut, der er nur durch den Freitod meint entkommen zu können.

Zunächst einige biographische Vorbemerkungen: Foucault wurde 1926 in Poitiers als Sohn eines Chirurgen und Anatomieprofessors geboren und studierte auf Wunsch seines Vaters ebenfalls Medizin, obwohl seine eigenen Interessen mehr der Philosophie, Geschichte und Literatur galten. Über sich selbst schreibt er:

„Mein ganzer philosophischer Werdegang ist von meiner Heidegger-Lektüre bestimmt worden. Aber ich muss gestehen, dass schließlich Nietzsche die Oberhand behalten hat“.³⁹

Auch mit nicht-christlichen Religionen hat er sich intensiv beschäftigt. Seine Todessehnsucht begleitete ihn schon früh. In einem Aufsatz von 1979 träumt er von „Selbstmord-Festen“, „wo diejenigen, die den Suizid planen, mit namenlosen Partnern, frei von jeglicher Identität, die Gelegenheit zum Sterben finden“.⁴⁰

Zunächst schrecken wir instinktiv zurück vor einem solchen „Ideal“, aber wer sich ein wenig intensiver den Analysen Foucaults in „Wahnsinn und Gesellschaft“ aussetzt, wird erschüttert sein über die Stringenz seiner Logik. Foucault selbst hat kurzzeitig in psychiatrischen Kliniken gearbeitet. Seine medizinischen Kenntnisse und sein philosophisches Interesse verbanden sich in einer einmaligen Weise zu dem Projekt, eine Geschichte der Irrenhäuser in der Moderne zu schreiben – nicht aus rein historischem Interesse, sondern weil sich in dieser Geschichte in verblüffender Klarheit die Selbsteinschätzung bzw. Überschätzung der Vernunft des modernen Menschen verdichtet. „Nachdem ich Philosophie studiert hatte“, schreibt Foucault, „wollte ich sehen, was Irresein ist: Ich war verrückt genug gewesen, die Vernunft zu studieren; ich war vernünftig genug, das Verrücktsein zu studieren“.⁴¹

Bei seinen akribischen historischen Studien stößt Foucault auf die Institutionalisierung der Unterscheidung zwischen Wahnsinn und Nicht-Wahnsinn – „im wesentlichen aus ökonomischen Gründen“.⁴² Er entdeckt die Wahrheit jenseits dieser Zertrennung, dass der Mensch selbst geteilt ist, und dass der Dialog zwischen Vernunft und Unvernunft sein Wesen ausmacht. Frühere Gesellschaften „wussten“ das und gestanden dem „Narren“, der ihnen die eigene Unvernunft vor Augen halten durfte, einen geschützten Raum innerhalb ihrer Gesellschaftsordnung zu. Der Narr innerhalb der Gesellschaft war in gewisser Weise notwendig, weil der Tod als Wahrheit des Lebens dem Menschen leibhaftig vor Augen gestellt werden muss.

Etwa ab der Renaissance tritt an die Stelle dieser Bejahung die Trennung, in der die Vernunft des Subjekts, das sich selbst begründen will, die Unvernunft radikal von sich abscheidet und institutionell ausgrenzt. Kurz: Die Irrenhäuser sprießen aus dem Boden. Die Hoffnung besteht darin, durch die Perfektionierung der Vernunft die ideale Gesellschaft zu begründen.

³⁸ Michel de Foucault, *L'histoire de la folie à l'âge classique*, Paris 1961; dt.: *Wahnsinn und Gesellschaft*, Frankfurt (1969) 1999.

³⁹ Zit. nach: Didier Eribon, *Michel Foucault. Eine Biographie*, Frankfurt 1993, 60.

⁴⁰ Zit. nach: James Miller, *Die Leidenschaft des Michel Foucault*, Köln 1995, 78.

⁴¹ Zit. nach: Didier Eribon, a.a.O., 74. Auf diesen für Foucault sehr wichtigen Aspekt gehe ich in diesem Kontext nicht näher ein.

⁴² Zit. nach: ebd. 319.

Doch dazu muss alle Unvernunft ausgeschieden werden. Psychologen könnten sehr leicht erklären, was hier geschieht, indem der eigene „Schatten“ abgetrennt und im anderen identifiziert und beseitigt wird. Medizingeschichtlich verbindet sich diese Entwicklung mit der Deutung des Wahnsinns als Mangel der Natur, als eine biologische Tatsache, die wiederum vernünftig diagnostiziert werden kann. Die „gesunde Natur“ wird zum Paradigma der neuen Vernunft erhoben.

Hier setzt die bezwingende Logik ein: Der Mensch, der seinen Wahnsinn ausblendet, damit letztlich seinen Tod verdrängt, meint frei und vernünftig zu sein und der Freiheit und Vernunft zu dienen. In Wirklichkeit versklavt er sich so sehr, dass er selbst es nicht mehr merkt. So kehrt Foucault die üblichen Wertungen radikal um: Das große Bestreben der abendländischen neuzeitlichen Vernunft, die irrationalen, destruktiven Kräfte der menschlichen Natur in den Griff zu bekommen und auszumerzen, dieser Zwang, ja diese Besessenheit, die *Republik des Guten* von fremden, kranken Individuen zu säubern, sind selber Früchte des gleichen kranken Geistes, kurz: der krankhaften Selbst-Überschätzung der Vernunft, die ihre eigene Endlichkeit aus den Augen verloren hat und das Maß ihrer Maßlosigkeit mit der ganzen Kraft ihrer Grausamkeit zu spüren bekommt. Der „Irre“ wird mehr und mehr zum Objekt der „Vernünftigen“, zum Anschauungsmaterial der Psychiatrie. Foucault beschreibt grausame Vorgänge, die er in den Akten dokumentiert findet. Kein Wunder, dass seine Arbeit einen Aufschrei des Entsetzens in der Zunft dieser Ärzte hervorrief.

Der letzte Schritt ist erschütternd klar: Wenn das Abgespaltene der Wahnsinn als Bote des Todes ist, dann ist die wirkliche Freiheit nur zu erringen als Rückkehr hinter den Vorgang der ursprünglichen Spaltung. Dann aber reicht es nicht, den Tod zu dulden, sondern ich muss ihn in Freiheit wählen, damit ich nicht in seine Sklaverei gerate.

Ein Auszug aus dem Vorwort von „Wahnsinn und Gesellschaft“ soll einen konkreten Einblick in Foucaults Denken geben:

„Pascal sagt: ‚Die Menschen sind so notwendig verrückt, dass nicht verrückt sein nur hieße, verrückt sein nach einer anderen Art von Verrücktsein.‘ Und Dostojewskij schreibt einmal: ‚Man wird sich seinen eigenen gesunden Menschenverstand nicht dadurch beweisen können, dass man seinen Nachbarn einsperrt.‘

Die Geschichte dieser anderen Art des Wahnsinns zu schreiben, – dieser anderen Art, in der die Menschen miteinander in der Haltung überlegener Vernunft verkehren, die ihren Nachbarn einsperrt, und in der sie an der gnadenlosen Sprache des Nicht-Wahnsinns einander erkennen. Wir müssen den Augenblick dieser Verschwörung wiederfinden, bevor er im Reich der Wahrheit endgültig errichtet und durch den lyrischen Protest wiederbelebt worden ist. Man muss in der Geschichte jenen Punkt Null der Geschichte des Wahnsinns wiederzufinden versuchen, an dem der Wahnsinn noch undifferenzierte Erfahrung, noch nicht durch eine Trennung gespaltene Erfahrung ist. Die Beschreibung dieser ‚anderen Art‘ des Wahnsinns vom Ursprung ihrer Kurve an wird sich als nötig erweisen, die auf beiden Seiten ihrer Bewegung die Vernunft und den Wahnsinn als künftig äußerliche, für jeden Austausch taube und beide gewissermaßen als tote Dinge herunterfallen ließ.

Dabei handelt es sich um ein zweifellos heikles Gebiet, bei dessen Durchforschen man auf den Vorteil endgültiger Wahrheiten verzichten muss und sich stets nur durch das leiten lassen darf, was wir vom Wahnsinn wissen können. Keiner der Begriffe der Psychopathologie darf – selbst und vor allem im impliziten Spiel der Retrospektionen – eine organisatorische Rolle spielen. Konstitutiv ist lediglich die Geste, die den Wahnsinn abtrennt, und nicht die Wissenschaft, die in der nach der einmal vollzogenen Trennung wiederingetretenen Ruhe entsteht. Ursprünglich ist dabei die Zäsur, die die Distanz zwischen Vernunft und Nicht-Vernunft herstellt. Der Griff, in den die Vernunft die Nicht-Vernunft nimmt, um ihr ihre Wahrheit des Wahnsinns, des Gebrechens oder der Krankheit zu entreißen, leitet sich entfernt davon her. Wir werden also von dieser primitiven Auseinandersetzung sprechen müssen, ohne einen Sieg anzunehmen und ohne ein Recht auf einen Sieg zu haben. Wir werden auch von den oft in der Geschichte wiederholten äußerlichen Bewegungen zu sprechen haben, wobei wir alles, was endgültige Gestalt und Ruhe in der Wahrheit aus-

machen kann, in der Schwebelasse; und wir müssen von jener Geste des Einschnitts, jener eingenommenen Distanz, jener zwischen der Vernunft und dem, was sie nicht ist, hergestellten Leere sprechen, ohne uns je auf die Fülle zu stützen, die zu sein sie vorgibt. Dann und nur dann kann das Gebiet sichtbar werden, in dem der wahnsinnige Mensch und der Mensch der Vernunft bei ihrer Trennung noch nicht getrennt sind und in einer sehr ursprünglichen, sehr groben Sprache, die noch vorwissenschaftlich ist, den Dialog über ihren Bruch beginnen, der auf flüchtige Weise bezeugt, dass sie noch miteinander sprechen. An dieser Stelle sind Wahnsinn und Nichtwahnsinn, Vernunft und Nichtvernunft konfus miteinander verwickelt, untrennbar von dem Moment, dass sie noch nicht existieren, und füreinander und in Beziehung zueinander in dem Austausch existierend, der sie trennt. Mitten in der heiteren Welt der Geisteskrankheit kommuniziert der moderne Mensch nicht mehr mit dem Irren. Auf der einen Seite gibt es den Vernunftmenschen, der den Arzt zum Wahnsinn deligiert und dadurch nur eine Beziehung vermittels der abstrakten Universalität der Krankheit zulässt. Auf der anderen Seite gibt es den wahnsinnigen Menschen, der mit dem anderen nur durch die Vermittlung einer ebenso abstrakten Vernunft kommuniziert, die Ordnung, physischer und moralischer Zwang, anonymer Druck der Gruppe, Konformitätsforderung ist. Es gibt keine gemeinsame Sprache, vielmehr es gibt sie nicht mehr. Die Konstituierung des Wahnsinns als Geisteskrankheit am Ende des achtzehnten Jahrhunderts trifft die Feststellung eines abgebrochenen Dialogs, gibt die Trennung als bereits vollzogen aus und lässt all die unvollkommenen Worte ohne feste Syntax, die ein wenig an Gestammel erinnerten und in denen sich der Austausch zwischen Wahnsinn und Vernunft vollzog, im Vergessen versinken. Die Sprache der Psychiatrie, die ein Monolog der Vernunft über den Wahnsinn ist, hat sich nur auf einem solchen Schweigen errichten können. Ich habe nicht versucht, die Geschichte dieser Sprache zu schreiben, vielmehr die Archäologie dieses Schweigen“.⁴³

Ich überlasse es Ihnen, eine christliche und eine theologische Antwort auf diese schwierige Mischung von Wahrheit und Irrtum zu geben: Auf der einen Seite sind Wahnsinn und Tod als Folge der Sünde zu kennzeichnen; insofern gehören sie nicht zum Menschen:

Denn Gott hat den Tod nicht gemacht und hat keine Freude am Untergang der Lebenden (Weish 1,13).

Doch von Jesus können wir sagen, dass er den Tod frei gewählt hat, nicht als masochistische Lust am Untergang, sondern um in der faktisch „wahnsinnig“ gewordenen Welt den Weg zur Fülle des Lebens neu zu erschließen. So wird im Glauben tatsächlich ein freies Ja zum Tod als Gestalt der Kreuzesnachfolge möglich:

Denn wer sein Leben retten will, wird es verlieren; wer aber sein Leben um meinetwillen verliert, wird es gewinnen (Mt 16,25).

Jesus Christus selbst erweckt in seiner Umgebung den Eindruck eines Wahnsinnigen:

Jesus ging in ein Haus, und wieder kamen so viele Menschen zusammen, dass er und die Jünger nicht einmal mehr essen konnten. Als seine Angehörigen davon hörten, machten sie sich auf den Weg, um ihn mit Gewalt zurückzuholen; denn sie sagten: Er ist von Sinnen (Mk 3,20f.).

Und die Glaubenden haben Anteil an dieser „Torheit“:

Denn das Wort vom Kreuz ist denen, die verlorengehen, Torheit; uns aber, die gerettet werden, ist es Gottes Kraft. Es heißt nämlich in der Schrift: Ich lasse die Weisheit der Weisen vergehen und die Klugheit der Klugen verschwinden. Wo ist ein Weiser? Wo ein Schriftgelehrter? Wo ein Wortführer in dieser Welt? Hat Gott nicht die Weisheit der Welt als Torheit entlarvt? Denn da die Welt angesichts der Weisheit Gottes auf dem Weg ihrer Weisheit Gott nicht erkannte, beschloss Gott, alle, die glauben, durch die Torheit der Verkündigung zu retten. Die Juden fordern Zeichen, die Griechen suchen Weisheit. Wir

⁴³ Foucault, a.a.O., 7f.

dagegen verkündigen Christus als den Gekreuzigten: für Juden ein empörendes Ärgernis, für Heiden eine Torheit, für die Berufenen aber, Juden wie Griechen, Christus, Gottes Kraft und Gottes Weisheit. Denn das Törichte an Gott ist weiser als die Menschen, und das Schwache an Gott ist stärker als die Menschen (1 Kor 1,18-25).

2. Die „Narren in Christus“

In der Geschichte der christlichen Spiritualität gibt es eine Tradition, die diese „Torheit“ des Glaubens als eigene Berufung lebt: die „Narren in Christus“ oder „Narren Christi“, die vor allem in der russischen Kirche beheimatet sind.⁴⁴ Der orthodoxe Priester Michel Evdokimov hat sich mit diesen Gestalten befasst und setzt sie ausdrücklich in Bezug zu Michel Foucault.⁴⁵ Die Beobachtungen Foucaults bestätigen sich im Blick auf die kommunistische Sowjetunion:

„So stieg z.B. in den 15 Jahren, die Andropow an der Spitze des KGB stand, die Zahl der psychiatrischen Anstalten von 40 auf 400“.⁴⁶

Die russischen „Narren Christi“ sind diejenigen, die die biblisch bezeugte Armut und Torheit Christi zeichenhaft zum Prinzip ihres Lebens erheben. Über sie lässt sich nur erzählen ... :

„Wenn die Kirche zu brav wird und die Politik ihre eigenen Ambitionen verfolgt, wird es wieder höchste Zeit, die Pseudowerte umzustürzen und das Ungeheuerliche an der Klugheit dieser Welt aufzudecken. Dieses Phänomen gab es am Beginn des 16. Jahrhunderts⁴⁷ in Russland, als eine neue Welle von ‚Narren Christi‘ auftrat und wie die Urchristen Zeugnis von der Torheit Gottes ablegte – nun nicht mehr in einer heidnischen Gesellschaft, sondern in einer, die spirituell bequem geworden ist, in der die göttliche Torheit nur mit Maßen angenommen wird ...

Ein ‚Narr Christi‘ gehört zu einer anderen Sorte von Vagabunden: Er steht der satten Zufriedenheit der Menschen feindselig gegenüber und ist ganz anti-intellektuell. Er leistet keinen direkten Beitrag zur Kultur der Nation, ist aber selbst ein Teil davon, nicht nur, weil er als Vorbild für heute noch bekannte Gestalten aus der Literatur gedient hat, sondern weil er wie ein Magnet auf ganz besondere, mit dem Herzen suchende Menschen wirkt.

Ein ‚Narr Christi‘ ist kein Dummrian, wie es sie auf dem Lande in manchen Gegenden geben mag, kein Einfaltspinsel, auf den man mitleidig hinunterschaut. Aus Demut und Selbstverleugnung gibt er freiwillig alle Würde auf, nimmt die Narrheit der Menschen an, um die Torheit seines Gottes nachzuahmen, der am Ende seines Lebens zum Gespött geworden ist, gegeißelt und ans Kreuz geschlagen wurde: ‚Für Juden ein empörendes Ärgernis, für Heiden eine Torheit‘ (1 Kor 1,23). So wie Jesus den Zorn der Pharisäer, der unerbittlichen Gesetzeshüter, erregte, weil er am Sabbat Kranke heilte oder sich mit anrühigen Personen an einen Tisch setzte, so stellen die Narren – auf russisch *jurodivye* – die guten Sitten auf den Kopf: Sie tragen die Kleider verkehrt herum oder kommen überhaupt im Adamskostüm daher; sie werfen die Ladentische unredlicher Kaufleute um oder essen am Karfreitag ostentativ Wurst.

Ein ‚Narr Christi‘, der mit Humor die Ordnung durcheinanderbringt und die Gesetze unterläuft, ist ein anderer Typus als der Vagabund, dem die Gesetze dieser Welt fremd sind und der keinerlei komische Züge aufweist. Bei den ‚Narren‘ steckt hinter dem Umsturz der moralischen Werte, dem Jonglieren mit dem Unsinn und dem Unfugtreiben eine sehr ernsthafte Suche nach Sinn. Basilius der Glückselige, dem die berühmte Kathedrale mit den bunten Zwiebeltürmen am Ende des Roten Platzes geweiht ist, hatte seine Freude daran, Steine an die Fenster der Reichen zu werfen und die Schwellen von Freudenhäusern zu küssen, weil er bei den einen Dämonen an der Wand hängen sah und bei den anderen einen weinenden Engel auf dem Dach. Er war auch auf dem Markt zu finden: Da verteilte er die

⁴⁴ Vgl. Michael Evdokimov, *Russische Pilger. Vagabunden und Mystiker*, Salzburg 1990, v.a. 33-52.

⁴⁵ Vgl. ebd. 35.

⁴⁶ Ebd. 218, Anm. 2.

⁴⁷ Evdokimov berichtet durchaus auch von heutigen Beispielen der „Narren in Christus“!

Waren betrügerischer Händler, ohne dass die Polizei gegen ihn einzuschreiten wagte – so groß war die Verehrung des Volkes für ihn.

Diese ‚Narren‘ hielten sich vor allem in den Städten auf, wo sie ihr Talent zur Provokation weidlich ausnützen konnten. Sie schliefen unter freiem Himmel, in Scheunen oder vor den Toren der Kirche. Überall rechnete es sich die Bevölkerung zur Ehre an, sie zu bewirten. Sie lebten aus einer wunderbaren inneren Freiheit heraus – einer Folge ihrer Abkehr von allen weltlichen Gütern, ihres Verzichts auf Familie und ihrer Bereitschaft, ihr physisches Gleichgewicht, die geistige Gesundheit im üblichen Sinne, aufs Spiel zu setzen. Echte Narren aus Liebe zu Gott erwarben sich damit Charismen und Weisheit. Fast allen *jurodivvyje* wurden prophetische Gaben nachgesagt ...“⁴⁸

Ein alttestamentliches Vorbild findet sich in Elijas Wettstreit mit den 450 Baalspropheten auf dem Berge Karmel (1 Kön 18). Die Erzählung schildert, wie Elija seine Position im bedingungslosen Vertrauen auf das Eingreifen Jahwes systematisch schwächt und ohne jegliche Anstrengung den Sieg Jahwes erleben darf.

Werden Sie also nicht zu gescheit, sondern bewahren Sie sich etwas von der Weisheit dieses Narrentums – und vor allem die Liebe zu denen, die von der Vernunft dieser Welt als Narren abgetan werden. Es könnte sich am Ende um Christus selbst handeln ...

⁴⁸ Ebd. 39-41.