

Das Glück, das Unglück und die Gottesliebe

Von Fulbert Steffensky

Religion erklärt nichts. Religion ist nicht Welterklärung; sie erklärt nicht, wie die Welt entstanden ist, sie erklärt nicht das Leid. Gelegentlich gibt es Erklärungsversuche, beispielsweise den Satz, dass der Tod der Sünde Sold sei; aber so viel Tod für so wenig Sünde — nein, das ist keine Erklärung. Religion klagt, schreit, empört sich, ergibt sich, aber sie erklärt nichts. Die Warum-Frage ist eine unerlässliche Frage, es gehört zu den Menschenrechten zu fragen: Warum? Und es ist zugleich eine müßige Frage, eine nicht zu beantwortende Frage. Wohl eine zu überwindende Frage. Darüber will ich reden.

Wenn ich mir die Warum-Frage stelle, wenn ich eine Erklärung versuche für den Zustand dieser Welt, für ihr Glück und ihr Unglück, habe ich drei Möglichkeiten. Ich kann Agnostiker sein, ich kann Atheist sein oder ich kann eine Wette eingehen, das heißt religiös werden. Agnostiker sein heißt, sich der Antwort auf diese Frage zu enthalten, zu wissen mit gutem Grund: Es gibt keine Antwort auf das Erdbeben von Lissabon, geschweige denn auf die Schoah. Es gibt keine Antwort. Ich sage nichts über diese Welt, ich sage weder etwas über ihren Sinn noch etwas über ihren Un-Sinn. Etwas über den Sinn zu sagen, also sinnsüchtig zu sein, erklärungsüchtig zu sein, schafft sehr oft Unglück. Ich denke an eine Szene aus dem Film »Shoah« von Claude Lanzmann (1985): Der Regisseur des Films steht vor einer Kirche in Polen, in der Nähe von Auschwitz, wo früher Juden zusammengetrieben wurden, bevor sie nach Auschwitz kamen. Die Leute kommen aus der Kirche, es ist ein Fronleichnamstag, und er fragt die Menschen: »Wie konnte so etwas nur geschehen?« Und eine Frau sagt: »Die Juden haben damals doch gerufen ›Sein Blut komme über uns und unsere Kinder!‹« — und ich habe das Wort im Ohr: »Das ist alles!«, das macht alles einleuchtend, das erklärt alles.

Es gibt eine Erklärung, die die Kälte der Welt steigert und die die Gesichter der Opfer unkenntlich macht. Es gibt viele Erklärungen, die zwar den Sinnzusammenhang wahren, aber einen kalten Sinn benennen — die Welt ist erklärt, das Opfer ist erklärt, die Sinnlosigkeit ist behoben, wenn es so etwas gibt wie diese Erklärung: »Sie haben doch damals gerufen: ›Sein Blut komme über uns und unsere Kinder!‹« Eine Blut saufende Erklärung ist das. Ich meine: Es gehört zum Erwachsensein des Glaubens, keine Erklärungen zu geben, wo man keine geben kann, die Warum-Frage zu stellen und sich der Erklärungen nach Möglichkeit zu enthalten.

Ich habe drei Optionen genannt: Ich könnte Agnostiker sein, die Welt betrachten und mich meines Urteils enthalten. Es gibt zwei andere Antworten:

Die Antwort des Atheisten. Im Atheismus ist mehr Empörung, und darum gefällt er mir besser als der Agnostizismus. Er sagt: Diesen Gott, der die Welt zusammenhält, kann es nicht geben nach dem, was geschehen ist. Er sagt mit der Frau Hiobs: »Sage Gott ab und stirb!« (Hiob 2,9). Eine ehrwürdige Antwort, würde ich sagen. Eine verstehbare Antwort nach allem, was geschehen ist: »Sage Gott ab und stirb!« Der Atheismus ist der Schatten des Glaubens selber. Glaube, der nichts erklärt, lebt mit diesem Schatten: »Sage Gott ab!« Und Hiob sagt, etwas schwächlich: »Haben wir Gutes empfangen von Gott und sollten das Böse nicht auch annehmen?« (V. 10). Eine merkwürdige, schwächliche Logik: Warum soll man das Böse annehmen, weil man das Gute bekommen hat? Übrigens ist das einer der fett gedruckten Sätze in unserer Bibel — in der Bibel sind all die Sätze fett gedruckt, die Ergebung, Übereinstimmung, Demut usw. vom Menschen fordern. »Sage Gott ab und stirb!« hat keine Chance, fett gedruckt zu werden in unseren Bibeln! Es gibt so etwas wie die Würde des Atheismus, die Würde dessen, der voller Empörung Fragen stellt, also nicht mit der ruhigen Gelassenheit des

Agnostikers, weil darin die Überzeugung enthalten ist: Dies soll nicht sein!

Es gibt eine andere Möglichkeit: die Wette oder den Sprung. Also keine Erklärung zu haben und die Opfer nicht Opfer sein zu lassen. Weil ich etwas über die Opfer sagen will — nicht weil ich eine Welterklärung geben will —, darum springe ich in den Schoß Gottes. Darum sage ich, dass alle Schreie aufgehoben sind. Darum sage ich, dass die Tränen abgewischt werden. Darum sage ich, dass eine Stadt sein wird, aus der die Seufzer geflohen sind, und darum sage ich, dass es ein Land geben wird, in dem die Lahmen ihren Tanz und die Stummen ihr Lied gefunden haben. Die rotzige Frechheit dieser Sprache sagt mir zu. Ich wette darauf, und ich weiß, dass ich Wetten verlieren kann.

Die Warum-Frage ist nicht zu lösen, aber ich glaube, dass sie in den Schatten treten kann, dass man sie vergessen kann unter drei Möglichkeiten, die vielleicht nur eine sind: unter der Frage der Gottesliebe, unter der Frage der Gnade und unter der Frage des Tuns des Gerechten. Das sind die drei Möglichkeiten, dass die Frage nach dem Warum uns nicht als quälende bleibt, sondern dass wir wissen, dass diese Frage in den Schatten treten kann und wir menschlich handeln und leben können.

Zur Gottesliebe

Ich möchte nicht anfangen mit der Liebe Gottes zu uns — das wissen wir, das sagen wir, und manchmal habe ich meine Probleme damit, dass wir zu viel wissen darüber —, sondern mit dem merkwürdig vergessenen Topos, dass wir Gott lieben sollen. Zur Behandlung dieses The-mas möchte ich mich auf zwei Gestalten der christlichen Tradition berufen, nämlich auf Elisabeth von Thüringen und Franz von Assisi. In den Erzählungen über sie stoße ich dauernd auf schwer miteinander vereinbare Gegensätze: Unglück und Freude, Schmerz und Freude, Solidarität und Gottesliebe.

Eine Geschichte von dieser Elisabeth. Ich glaube, dass Geschichten viel mehr aussagen als dogmatische Erläuterungen und abstrakte Sätze. Geschichten gehen ins Herz, die Sätze bleiben meistens nur im Verstand. Eines Tages begegnete Elisabeth einer alten Frau, die oft Almosen von ihr empfangen hatte. Elisabeth war auf dem Weg zur Kirche und war gerade an einer Stelle, wo man Feldsteine in den Schlamm gelegt hatte, damit der Weg passierbar würde. Die beiden Frauen trafen sich und die Alte stieß Elisabeth in den Schlamm. Elisabeth stand auf, ungeachtet der Leute, die ihr spottend zusahen. Sie wusch ihre von Kot beschmutzten Kleider am Brunnen und setzte ihren Weg heiter und voller Freude fort.

Eine Geschichte von Franz. Ein Bruder fragte Franziskus: »Worin besteht die vollkommene Freude?«, und Franziskus fabuliert eine Antwort: »Wenn Sie an ihr eigenes Kloster kämen und nicht erkannt, sondern für Landstreicher und Diebe gehalten und fortgejagt würden, da, Bruder Leo, liegt die vollkommene Freude.« Dann sieht sich Franziskus in der vollkommenen Freude, wenn wir alle die Kränkungen und Schläge ertragen in dem Gedanken, dass wir die Leiden Christi mit aller Geduld tragen und auf uns nähmen.

Wie passt das zusammen? Ich nehme gerne aus unserer Tradition ungeläufige Texte, widerborstige Texte, also nicht diejenigen, die wir gut kennen und die immer schon wie Kartoffelbrei eingehen. Vieles in unserer Tradition wird köstlich, wenn man lange darauf kaut. An solchen Geschichten muss man lange kauen, dann kommt die Süße des schwarzen Brotes heraus. Wie passt das zusammen: Spott, große Freude, Unglück, Heiterkeit? Sind das Selbst-Leistungsgeschichten, steckt hinter ihnen mehr als der düstere Glaube, dass das Leben nur gelänge, wenn man sich seiner enthielte (was ja sicher christliche Tradition hat)? Das Leben gelingt im Opfer. Ich glaube, dass karge Zeiten immer opfergeneigte und ritualgeneigte Zeiten

sind. Wird in diesen Geschichten der Gott verehrt, der Blut und Tränen will? Das gilt vielleicht auch, wenn man an den pessimistischen Glauben des 13. Jahrhunderts denkt, aus dem diese Figuren stammen. Ich vermute aber mehr: Franziskus und Elisabeth lieben Gott. Sie sind verliebt in ihren heimatlosen, schutzlosen, verwundeten und getöteten Herrn Jesus, in dem sie das verborgene Antlitz Gottes erkennen. Ich brauche diese Antwort nicht zu verstehen, aber ich sehe, hier sind zwei Menschen, die zu kennen unser Leben bereichert. Sie sind mit dem Anzeichen äußerster Verliebtheit ihrem gekreuzigten Jesus gefolgt. Ein Zeichen äußerster Verliebtheit ist es, dass die Liebenden in einer Art von Besessenheit alles in den Zusammenhang mit dem Geliebten, der Geliebten bringen. Sie haben ein Zentrum des Verstehens der Welt gefunden, der Wahrnehmung der Welt. Sie leihen sich die Augen des Geliebten, um die Natur zu sehen. Sie leihen sich die Arme des Geliebten, um Welt und Menschen zu umarmen. Sie denken mit dem Kopf des Geliebten — nichts wird wahrgenommen unabhängig vom Geliebten. Es ist, als hätten die Liebenden ihr Zentrum verlagert. Sie haben es nicht mehr in sich selbst, sie haben es bei dem oder bei der, die sie lieben.

Jeder vernünftige Psychologe wird vor einer solchen Selbstentgrenzung warnen. Künstler könnten vielleicht verstehen, dass ein Mensch der Liebe nicht buchhalterisch mit sich umgeht, in seiner Liebe nicht Kosten und Nutzen berechnet. Sie haben vielleicht ein Bewusstsein davon, dass die Liebe kein schmerzstillendes Mittel ist. Sie verstehen etwas davon, mit sich und der Liebe bis zur Überschreitung aller Grenzen zu experimentieren. In der Tat hat die Gottesliebe der beiden etwas Artistisches, beinahe Hysterisches — wie jede große Liebe —, nicht weit entfernt vom Wahn, vom Wahn auf Zeit wenigstens. Auch der Wahn ist ein Kind Gottes. Sie führen sich auf, die Liebenden, sie setzen sich in Szene, sie gehen frei mit der Realität um. Franziskus nimmt zwei Holzstücke, das eine ist ihm Geige, das andere Bogen, und er spielt damit französische Liebeslieder für Gott.

Aber die beiden Gestalten erschöpfen sich nicht in artistischer Besonderheit. Sie lieben Gott und versinken in ihm. In dieser Versunkenheit wird Gott ihnen alles in allem, und diese Liebe lässt nichts getrennt und unvereinigt. Und die Einteilungen der Welt werden überwunden. Es gibt nicht mehr den Bereich des Bitteren und davon getrennt den Bereich des Süßen, den Bereich des Schmerzes und davon abgesondert den Bereich des Jubels — »traurig und glücklich in einem«, heißt es einmal von Franziskus. Selbst Krankheit und Schmerz werden zum Unterpand des seligen Schatzes. Alles wird doppeldeutig, alles wird Zeichen, alles hat Sprache und Stimme. Darum können die Waisenkinder der Elisabeth, die Armen, nicht ausgelassen und für sich gelassen werden — es sind die Wunden Gottes, die sich in ihnen offenbaren. Gott zeigt seine Wundmale in den Hungernden, den Ausgestoßenen, den Verachteten. Die Aussätzigen werden nicht um Gottes willen geliebt, als seien sie Objekt oder Mittel einer Liebe. Sie werden nicht um Gottes willen gewaschen und geküsst — eine solche Haltung ginge immer noch von der Vorstellung aus, dass die große Vereinigung noch nicht vollzogen ist, dass Gott und der Aussätzige, Gott und das Waisenkind noch nicht zusammengekommen wären. Elisabeth ist wie Franz nicht eine theoretische Pantheistin, sondern eine praktische Pantheistin. Sie sieht Gott in allem, Gott in der alten Frau, Gott im gequälten Kind, Christus in den Augen des Kindes.

Es gibt eine kleine Szene von Elisabeth. Sie ging eines Tages bei einem Unwetter durch Marburg und sah ein Kind allein auf einem Holzstoß sitzen. Da sagte sie: »Kind, wo ist deine Mutter?« Das ist keine Neugier-Frage, das ist eine Adoptionsformel, eine Liebesformel. Und es heißt: In der Nacht sah sie Christus, der sie ansah mit den Augen des Kindes. Gott und dieses Kind sind nicht mehr getrennt. Die Bewegung der Liebe ist eine geworden: Wenn sie zu Gott will, muss sie zu allen wollen, wenn sie auf alle zielt, findet sie Gott. Es gibt keine Gotteserkenntnis oder Gottesbegegnung, die unabhängig ist von der Begegnung mit den Armen.

Elisabeth und Franz lieben Gott. Je stärker die Liebe, umso weniger wird die Abwesenheit des Geliebten hingenommen, sie wird als Schmerz kultiviert. Das ist eine ganz merkwürdige Eigenschaft, der kultivierte Schmerz, den wir bei vielen Mystikern finden. Der Schmerz ist die bejahte und gesuchte Gestalt der Abwesenheit des Geliebten. Vielleicht erklärt dies ein Stück die Leidensbereitschaft. Wo diese beiden die Vertreibung Gottes aus seiner Welt erfahren, wo sie die Zerstückelung Gottes in arm und reich erfahren, in krank und gesund, in mächtig und schwach, da gehen sie nicht zur Tagesordnung über. Sie wollen den Schmerz über den zerstückelten und vertriebenen Gott. Sie wollen nicht in Apathie geraten, sie wollen die Empörung. Der Schmerz ist die Gestalt ihrer Erinnerung und ihres Verlangens. Und so suchen sie die Erniedrigung, weil ihr Geliebter erniedrigt ist und weil sie so die Erinnerung an den gedemütigten Gott bewahren wollen. Wer versteht schon die Liebe und wer will schon sagen, dies sei falsch! Vielleicht ist es so, dass man eine große Liebe nur in der Gestalt der Verwundung bewahren kann oder dass sie jedenfalls Züge der Verwundung hat.

Zwei Figuren einer großen Leidenschaft. Unsere eigene Leidenschaft braucht die Erinnerung an die Leidenschaften. Eine Leidenschaft, die nicht nur auf sich selbst zielt — diese beiden Menschen widersprechen fast in allen Punkten unserem herrschenden Glücksverständnis: Glück als Übereinstimmung mit sich selbst, Glück als Selbststeigerung, als Selbstverfolgung und Selbstgenuss. Was soll das für eine Lebenskunst und Lebenslust sein, in der die Leidenschaft sich vornehmlich auf sich selbst beschränkt? Ja, die christliche Tradition hat Wunden geschlagen mit ihren Opfer- und Selbstlosigkeitsdiktaten, mit ihren Sexualverboten und Denkverboten. Was aber wird aus Menschen, wenn ihre Leidenschaften verkümmern, wenn sie ersticken an den Liebesaffären mit sich selbst, wenn nichts mehr zu lieben ist als das eigene Spiegelbild, wenn es keine andere Identität gibt als die mit uns selbst? »Wer nur Glück will, will nicht Gott«, sagte meine Frau. Wie kärglich, wenn das Verlangen des Menschen nicht mehr als Selbstversessenheit ist, wenn man sich im Spiegel selbst schön finden muss. Das ist nicht nur kärglich, das saugt auch die Phantasie für das Unglück des anderen in sich auf. Und in dieser Selbstprovinzialisierung verlernt man, menschheitlich zu denken.

Diese beiden haben menschheitlich gedacht, weil sie die als ihre Brüder und Schwestern angenommen haben, die nicht ihre leiblichen Geschwister waren. Und diese Selbstversessenheit, die wir kennen, diese Selbstbescheidenheit ist auch Quelle neuen Unglücks. Es gibt nicht nur die Gefangenschaft in Systemen, in Traditionen und Verboten des Eigenen, es gibt auch die Gefangenschaft in sich selbst, aus der man sich kaum befreien kann. Und das Fremde, der andere Mensch, der andere Gedanke, das andere Glück, der anderen Leiden ist nicht nur das Exil der eigenen Seele, sondern unsere eigene Befreiung. Es gibt keine kurzen Wege zu sich selbst, indem man sich selbst sucht, sich selbst will, auf sich selbst aus ist. Auch die Entfremdung und die Kunst, sich selbst zu verlieren, sind Wege zu sich selbst. Ich vermute, dass die Leiden vieler heute verursacht und verschärft werden durch überhöhte Selbstwahrnehmung. Wie ärmere und traditionalere Gesellschaften am Verbot oder an der Unmöglichkeit der Selbstwahrnehmung leiden oder gelitten haben, so leiden wir an der andauernden Selbstüberhöhung unserer Selbstwahrnehmung.

Zur Gnade

Es gibt Wege, Orte, an denen die verzehrende Warum-Frage schweigt. Es ist die Gottesliebe, es ist die Gnade und das Tun des Gerechten. Ich möchte jetzt etwas über die Gnade sagen als die beiderseitige Liebe, das Verhältnis des Menschen zu Gott und Gottes zu den Menschen als das der Liebe. Gnade nicht als eine Form, in der die Gnade Gottes sich zum kleinen Menschen, der reine Gott sich zum unreinen Menschen, der allwissende Gott sich zum kaum etwas wissenden Menschen neigt, sondern als das Verhältnis von Gott und Mensch und Mensch und Gott als das der Liebe.

Ich beginne diesen Teil mit einem Gedicht von Gabriela Mistral, einer Chilenin, und will damit erklären, was ich mit Gnade meine:

Scham

Wenn du mich anblickst, werd' ich schön,
schön wie das Riedgras unterm Tau.
Wenn ich zum Fluß hinuntersteige,
erkennt das hohe Schilf mein sel'ges Angesicht nicht mehr.

Ich schäme mich des tristen Mundes,
der Stimme, der zerriss'nen, meiner rauhen Knie.
Jetzt, da du mich, herbeigeeilt, betrachtest,
fand ich mich arm, fühlt' ich mich bloß.

Am Wege trafst du keinen Stein,
der nackter wäre in der Morgenröte
als ich, die Frau, auf die du deinen Blick geworfen,
da du sie singen hörtest.

Ich werde schweigen. Keiner soll mein Glück erschaun,
der durch das Flachland schreitet,
den Glanz auf meiner plumpen Stirn nicht einer sehen,
das Zittern nicht von meiner Hand ...

Die Nacht ist da. Aufs Riedgras fällt der Tau.
Senk lange deinen Blick auf mich.
Umhüll mich zärtlich durch dein Wort.
Schon morgen wird, wenn sie zum Fluß hinuntersteigt,
die du geküßt, von Schönheit strahlen.

»Wenn du mich anblickst, werd' ich schön« — wen kennzeichnet eigentlich dieses Gedicht: den Menschen, den Geliebten? In diesem Fall ist es klar, es kennzeichnet den Geliebten dieser Frau. Ich habe dieses Gedicht benutzt — wen kennzeichne ich, Gott oder den Menschen? Ich möchte zuerst Gottes Stimme aus diesem Gedicht hören. Er ist der erste Bettler, er ist der Erste, der erhört werden will, weil er der größere Liebende ist. Erhören ist ein Wort aus der Sprache der Liebe und aus der Sprache des Gebets. Am Anfang war kein stummer, in sich selbst verliebter Gigant, kein Narziss, der sich in der eigenen Schönheit sonnte. Der Grund der Dinge ist Sprache, ist Wort, das ins Leben zieht, ist Verständnis und Gehör. Der Anfang und der Grund ist die Bedürftigkeit Gottes, der so wenig mit sich selbst alleine auskommt wie ein Liebender mit sich selbst alleine auskommt. Je geistiger ein Wesen ist, um so bedürftiger ist es. Bedürftigkeit nicht als ein Mangel eines Wesens, sondern als ein Reichtum. Und vielleicht bettelt auch Gott: »Umhüll mich zärtlich durch dein Wort!« In einem Religionsbuch lese ich folgenden Text:

„Bevor Gott den Menschen schuf, um ihm seine Liebe und Gnade zu schenken, ist er bereits von Ewigkeit zu Ewigkeit. Gemessen an seiner ewigen Herrlichkeit werden alle menschlichen Freuden und Sorgen zweitrangig: Gott kann auch ohne uns sein, wir dagegen brauchen ihn, wir sind völlig von ihm abhängig, und der einzige Sinn unseres Lebens ist es, diesen Gott vertrauend zu verherrlichen. Wenn Gott den sündigen Menschen verwerfen wollte, widerführe ihm nur volle Gerechtigkeit. Wenn wir uns seiner grundlosen Gnade erfreuen dürfen, haben wir deswegen aber keine Ansprüche oder

kritische Fragen an ihn zu richten.“

Ich bin mir nicht sicher, ob dieser Autor nicht ein genaues Portrait des Satans geliefert hat. »Nur der Satan ist a se«, sagt Karl Barth, »nur der Satan ist sich selbst genug«. Dieser Autor beschreibt einen, der sich selbst genug ist, der wie ein gut gelaunter Superman durch die Ewigkeit schlingert und dessen Licht dazu da ist, uns zu blenden. Und dann der eigentlich blasphemische Satz: »Gemessen an seiner ewigen Herrlichkeit werden alle menschlichen Freuden und Sorgen zweitrangig.« Manchmal kann man theologische Aussagen ganz gut ertragen in der Abstraktion. Aber setzen wir einmal Konkreta in diesen Satz ein: »Die Sorgen der vergewaltigten Frau, des Mannes ohne Arbeit, der Schmerz des gequälten Kindes werden zweitrangig« — da sieht man, welch blasphemisches Gottesbild das hier ist. Die Beiderseitigkeit der Liebe ist nicht gedacht. Ein Gott, der unsere Freuden und Sorgen, unseren Hunger und Schmerz, der das Brot der Armen, die Folter der Gequälten zu etwas Zweitrangigem macht vor lauter selbstverliebter Majestät, dem sollte man lieber nicht huldigen. Ein Liebhaber wäre er nicht, hungrig nach unserem Blick. Wir sagen in unseren Kirchen mit leichter Zunge, dass Gott die Liebe ist und sprechen ihm oft alles ab, was einen Liebhaber ausmacht: das Begehren, die Bedürftigkeit, die Sehnsucht, die Abhängigkeit. Wir denken die Liebe des Menschen und die Liebe Gottes nicht beiderseitig. Wir gestatten Gott manchmal noch die Erotik eines pensionierten Erzbischofs.

»Wir sind nicht Meister unserer selbst.« Das ist einer der heitersten und schönsten Sätze, die wir haben. »Der Geist gibt Zeugnis unserem Geist, dass wir Kinder Gottes sind« (Röm 8,16). Wir sind nicht Meister unserer selbst, wir sind, weil wir angesehen sind. Wir sind nicht ansehnlich, weil wir ansehnlich, sondern weil wir angesehen sind. »Wenn du mich ansiehst, bin ich schön, schön wie das Riedgras unterm Tau« — das gilt nicht nur religiös. Ich bin viel zu katholisch, um zu glauben, dass etwas nur in einem innerreligiösen Raum gälte, und nicht zu glauben, dass es nicht eine *analogia entis* gäbe, eine Gleichzeitigkeit, eine Spiegelung der Sachverhalte. Wir sind nicht allein wir selbst. In unserem Inneren hausen wir nicht allein, wir sind besetzt von einer Stimme, die stärker ist als unsere eigene. Nicht einmal unsere Gebete gelingen uns aus eigener Kraft und weil wir die Meisterbeter der protestantischen Kirche sind, sondern der Geist gibt Zeugnis unserem Geist, dass wir Kinder Gottes sind, das Seufzen des Geistes (Röm 8,26), das unsere Gebete trägt. Wir wissen ja nicht, wie wir beten sollen, wie sich's gebührt, sondern das Seufzen des Geistes trägt diese Gebete. Es gibt Enteignungen und Besetzungen, die den Menschen von sich selbst fortreißen und seine Freiheit, seine Gedanken, seine Lieder zerstören. Und es gibt andere Besetzungen: Christus in uns, der Geist in uns, wir in Christus, wir im Geist. Es gibt Besetzungen, die nicht aus der Gefangenschaft des eigenen Herzens kommen. Diese Besetzungen sprechen von einem mystischen Austausch der Liebe, und merkwürdigerweise sagen es so auch die Liebeslieder, dass ich in einem anderen hause, und dass ein anderer in mir haust. Eines der ältesten lautet:

dû bist mîn ich bin dîn
des solt dû gewis sîn
dû bist beslozen
in minem herzen
verlorn ist daz slüzzelîn
dû muost immer drinne sin

Ich brauche nur Gerhard Teerstegen zu wiederholen mit seiner fünften Strophe aus »Gott ist gegenwärtig«:

Luft, die alles füllet;
drin wir immer schweben,

aller Dinge Grund und Leben.
Meer ohn' Grund und Ende,
Wunder aller Wunder,
ich senk mich in Dich hinunter:
Ich in Dir, Du in mir.
Lass mich ganz verschwinden,
Dich nur sehn und finden.

Karl Barth würde sagen: »Das ist mystische Frechheit!« Es sind Liebeslieder. Gnade als ein Ausdruck, eine Figur der Liebe, des Verhältnisses zwischen Mensch und Gott — wenn wir das wieder ernst nähmen! Als Geliebte haben wir unsere Authentizität nicht in uns selber. Wir sind exzentrische Wesen, die ihr Zentrum in dem haben, der uns liebt; wir sind nicht, die wir sind, allein — wir sind die, als die wir angesehen werden. Das ist sehr leicht gesagt, aber ich glaube, dies ist der schwerste Glaubenssatz. Übrigens, was ich da von der Gnade sage, auch wenn die Christen es so gerne für sich allein beanspruchen würden, das ist in der Hebräischen Bibel ganz genauso. Man denke nur an die großen Liebeslieder, die es gibt, zum Beispiel die Auslegung des Hohenliedes. Natürlich gibt es innerhalb des Judentums — wie im Christentum — die Verdrehung, Gott allein als den Herrn zu sehen, also Gott essentiell als Herrn zu bestimmen. Der Name »Herr« ist mir übrigens sehr wichtig, denn ich sage mir damit, dass ich nicht Herr dieser Welt bin, nicht der Herr der Tiere, nicht der Herr der Atemluft meiner Enkelkinder. Ich falle mir damit selber in die Arme. Aber es ist nicht die Essenz Gottes, es ist nicht der essentielle Name Gottes, sondern dies ist der Name der Liebe.

Das möchte ich verdeutlichen an einem literarischen Text. Ich schildere eine Gegenfigur zu Gabriela Mistral's Gedicht. Ich erinnere an »Stiller« von Max Frisch. Stiller besteht auf seiner eigenen Ganzheit, und er scheitert an ihr. Er leidet an der neurotischen Sehnsucht nach einem anderen, unkompromittierten Ich, das sich selber einleuchtet, das sich selber genug ist, das in sich selber ganz ist. Sein Leben ist ein großer Fluchtversuch aus seinem halben Ich, aus seinem Hier und Heute. Er vertraut sich keinen anderen Augen an als den eigenen, aber vor dem unerbittlichen Gericht seiner eigenen Augen ist er stets als Versager verurteilt, als Fragment, das sich selber unerträglich ist. Er hält es nicht aus zu sein, der er ist, und so beginnt der Roman mit der großen Geste der Verleugnung seiner selbst. »Ich bin nicht Stiller!«, ist der erste Satz des Romans. Der später angeklagte Stiller notiert in sein Tagebuch: »Immer wieder muss ich feststellen, dass ich mich mit meinen Staatsanwälten, die mich anklagen, besser unterhalte als mit meinem sogenannten Verteidiger.« Dem Blick, der uns anklagt, unter dem wir erbarmungslos uns selber deutlich werden und der in uns die unstillbare Sehnsucht weckt, ein anderer zu sein als wir sind, ist leichter zu glauben als dem Blick der Güte, der uns birgt und der uns schön findet — gegen unsere eigene Erfahrung und Wahrnehmung.

Die wunderbare Schauspielerin Hannah Schygulla sagte in einem Interview: »Ich schaue nicht mehr so viel in den Spiegel, denn die Augen, mit denen man sich selber anschaut, sind nicht die Augen, in denen man am besten aufgehoben ist.« Paulus nennt dies »im Fleisch leben«, sich durch sich selbst bestimmen, sich durch sich selbst rechtfertigen, sich in sich selbst erschöpfen. Dem Blick des Staatsanwalts glauben, dem Ankläger, nennt er »im Fleisch leben«. Es ist schwer, sich trösten zu lassen, weil man seine eigene Meisterschaft aufgeben muss, seine eigene Souveränität. Ich glaube, es ist vor allem für Männer schwer. Es ist schwer, sich als Nicht-Angeklagter, als Fragment anzunehmen.

Max Frisch sagt von seinem Stiller: »Er ist nicht bereit, nicht im Stande, geliebt zu werden als der Mensch, der er ist. Und daher vernachlässigt er unwillkürlich jede Frau, die ihn wahrhaft liebt. Denn nähme er ihre Liebe wirklich ernst, so wäre er ja genötigt, infolgedessen sich selbst anzunehmen als Fragment. Davon ist er weit entfernt.« Jener Stiller, der seiner

Selbstanklage, seinem »Leben im Fleisch« nicht entkommt, erschöpft sich auf dem Weg, ein anderer zu werden als er ist. Er erschöpft sich in den Fluchten nach seinem eigenen höheren und akzeptierten Wesen. Hellsichtig ist er, und er weiß, dass sein Gefängnis aus seiner eigenen Hoffnung besteht, doch aus sich selber heraus akzeptabel zu sein und sich in sich selber zu genügen, in sich selber lebenswürdig zu sein. Er weiß, dass sein Hoffnungsgefängnis aus der Sehnsucht besteht, sich selber einzuleuchten und von anderen geliebt zu werden, weil er sich lebenswürdig gemacht hat. Er ist hellsehend und sagt: »Ich bin nicht hoffnungslos genug«, oder wie die Gläubigen sagen würden: »nicht ergeben genug«. Ich höre sie sagen: »Ergib dich, und du bist frei! Dein Gefängnis ist gesprengt, sobald du bereit bist, daraus hervorzugehen als ein nichtiger und ohnmächtiger Mensch.«

Zwei Figuren: Stiller, mit seiner unstillbaren Sehnsucht und unter dem Zwang, sich selbst zu genügen, sein eigener Rechtfertiger zu sein; er lebt »im Fleisch«, er lebt unter dem Fluch der ständigen Flucht in den anderen, den Ganzen, den Makellosen, den sich selbst Genügenden — und die Frau, die sagt: »Wenn du mich anblickst, werd' ich schön«.

Zum gerechten Handeln

Die Warum-Frage wird überwunden — nein, sie verblasst — durch das gerechte Handeln. Ich erinnere nochmals an Franziskus und Elisabeth: Es gibt keine Gotteserkenntnis, die an der Barmherzigkeit vorbei geht, die an der Gerechtigkeit vorbei geht. Die Spiritualität der Kirche ist nicht irgendeine Technik hauptsächlich; sie richtet ihre Aufmerksamkeit auf die Gesichter der Menschen, ihre Leiden und auf ihr Glück. Spiritualität ist die Erkenntnis Christi in den Augen des hungernden Kindes, der gequälten Frau. Diese Spiritualität lehrt Fragen zu stellen: Wer leidet? Woran leidet er? Was macht Leiden? Das Christentum ist, wenn es Gottesliebe ist, nicht die religiöse Wattierung eines bürgerlichen Lebens, zu dem es so oft verkommen ist. Es ist nicht das Milieu, in dem sich nur Geige spielende Lehrersöhne aufhalten. Gerechtigkeit, Erbarmen und Gotteserkenntnis sind untrennbar miteinander verbunden. Ich denke an das wundervolle Kapitel Jesaja 58: »Brich dem Hungrigen dein Brot! Bekleide den Nackten! — Das ist zugleich die Erhörung deiner Gebete.« Es folgen dann lauter Existenzaussagen. Der den Hungrigen das Brot bricht, den Obdachlosen ins Haus führt, sein eigenes Fleisch und Blut nicht verachtet, der wird rufen, und der Herr wird hören. »Wenn du schreist, wird er dir sagen: hier bin ich!« Wenn niemand in unserer Mitte unterjocht ist, dann wird unsere eigene Lebensdunkelheit vertrieben sein, »das Dunkel wird sein wie der helle Mittag«, heißt es. »Und er wird einen Namen haben«. Das ist ein schönes Wort: einen Namen haben, sich selber kenntlich sein vor den anderen. »Er wird genannt werden ›Der die Risse zumauert‹.« Der französische Bischof Jacques Gaillot schreibt: »Ich glaube, das Evangelium steht einfach dafür, dass es uns leidempfindlich macht, also Auge und Ohr zu sein für die Leidenden.« Ich halte es für einen der größten kritischen Zustände in den Kirchen, dass sie nicht sensibel genug sind. »Wer in Gott eintaucht, taucht neben den Armen auf.«

Zur diakonischen Aufgabe und Wachheit der Kirche gehört auch ihre politische Aufmerksamkeit, also nicht nur individuelles Guttun, sondern das politische Wächteramt: Sehen, wo das Recht verletzt wird, die Stimme erheben, wo das Recht verletzt wird.

Die Säulen unserer Tradition sind die Erinnerung an die Gnade und die Erinnerung an die Gerechtigkeit. Beides hat miteinander zu tun, wie Barmherzigkeit und Gotteserkenntnis zusammenhängen. Die Erinnerung an die Gnade allein, ohne die Arbeit am Recht, lässt Menschen kindlich und klein werden. Die Arbeit an der Gerechtigkeit, ohne die Erinnerung an die Gnade, lässt uns verzweifeln.

Wenn die Kirchen Stimme des Rechts werden, dann werden wir die falschen Fragen verlernen

und die richtigen lernen. Wir werden uns nicht mehr um falsche Konflikte kümmern und die richtigen beachten. Sich um das Recht zu kümmern, heißt für die Christen auch, erwachsen zu werden, sich selbst ernst zu nehmen, zu wissen, dass uns die Würde zugemutet ist, Gott in seinen Armen zu liegen und mit Gott das Leben zu wärmen, Mitarbeiter Gottes zu sein und nicht nur religiöse nackte Spatzenjunge, die den Schnabel aufsperrten und nichts anderes erwarten als die göttliche Fütterung.

Ein Letztes: die Gewaltlosigkeit als spiritueller Grundzug einer Kirche. Wir leben dem Gott, der uns ins Leben gerufen hat. Unsere Freiheit, unsere Lebensleichtigkeit besteht darin, dass wir nicht die Garanten unserer selbst sind. Ein sehr heiteres Kapitel in der Bibel ist das 8. Kapitel des Römerbriefs, obwohl seine Heiterkeit wohl versteckt ist, das gebe ich zu. »Der Geist gibt Zeugnis unserem Geist, dass wir Kinder Gottes sind« — unser Lebensprinzip ist nicht die eigene Stärke, der eigene Witz, die eigene Meisterschaft über das Leben. Wir sind, weil wir gerufen sind — so habe ich Gnade erklärt. Das ist die Gnadenstruktur unserer Existenz. Wir brauchen uns nicht zu erzeugen, zu jagen. Wir sind gerufen, ehe wir uns namhaft gemacht haben.

Es liegt die Gewalt gegen sich selbst nahe, wo Menschen die Fähigkeit verloren haben, sich zu verdanken. Wo man sich nicht verdanken kann, muss man immer wach sein, auf der Hut sein, nach seiner Identität fragen. Man traut sich nicht und keinem andern, man ist gezwungen, mit seiner eigenen Kärglichkeit auszukommen. Gewalt aber lässt sich nur schwer begrenzen. Je mehr wir Gott verlieren als den Garanten unserer Existenz, umso mehr müssen wir selber Gott spielen, den falschen Gott, den Herrscher über das Leben, den Sieger, dem nichts widerstehen kann. Und so gehen wir mit unserer Welt um, als sei sie als unsere Beute gedacht. Der gnadenlose Krieg wird natürlich, wo man selber keine Gnade kennt, der Krieg gegen die Völker, gegen die Tiere und die Natur. Feindschaft wird dort zur Grundkategorie des Denkens und der Lebensauffassung, nicht eigentlich aus Bosheit, sondern aus Angst. Wo man sich nicht verdanken kann, steht man unter dem Zwang, sich sich selber zu verdanken. Sich selber zu schützen, sich zu sichern, wird zur zwanghaften Grundansicht. Die gigantischen und völlig aberwitzigen Rüstungsinteressen sind vielleicht das beste Beispiel dafür. Wer sich nicht verdanken kann, ist ständig auf Aussagen über sich aus, und die sind sehr oft kriegerisch. Ich denke an die Jugendgewalt. Ein großer Teil davon ist natürlich eine identifikatorische Gewalt. Man sagt sich, wer man ist, indem man andere schlägt. Übrigens ist das gar nicht so weit entfernt von unseren Selbstauffassungen. Gehen Sie in die Städte und sehen Sie nach den Straßennamen. Straßennamen sind ja Identitätsaussagen: Was ist wichtig in einer Stadt? Und sie heißen: Sedanstraße und Tannenberg-Platz und Blücherstraße und so weiter. Das militärische Moment als Identitätsannahme — ich sage aus, wen ich geschlagen habe, wen ich besiegt habe oder zumindest mit wem ich gekämpft habe. Doch nichts anderes rechtfertigt unser Leben als der Blick der Güte, mit der wir angesehen werden. Der Glaube daran ist das eigentliche Prinzip der Gewaltlosigkeit.

Vortrag gehalten auf der »Theologischen Woche« des Theologischen Seminars der Evangelisch-methodistischen Kirche in Reutlingen im Herbst 2004. Tonbandnachschrift durch Achim Härtner.

Quelle: Jörg Barthel/Holger Eschmann/Christof Voigt (Hrsg.), *Das Leiden und die Gottesliebe. Beiträge zur Frage der Theodizee*, Göttingen: Edition Ruprecht, 2006, S. 35-47.