

**Die Herzenswunde Gottes:
die Theologie des durchbohrten Herzens Jesu als
Zugang zu einer spirituellen Theodizeefrage**

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde an der
Katholisch-Theologischen Fakultät der
Universität Passau

eingereicht am Lehrstuhl für Moraltheologie
bei Prof. DDr. Peter Fonk

vorgelegt von
Wolfgang Schneider
Domplatz 5
94032 Passau

September 2007

Als sie aber zu Jesus kamen und sahen, daß er schon tot war,
zerschlugen sie ihm die Beine nicht,
sondern einer der Soldaten stieß mit der Lanze in seine Seite,
und sogleich floß Blut und Wasser heraus.
Und der, der es gesehen hat, hat es bezeugt, und sein Zeugnis
ist wahr. Und er weiß, daß er Wahres berichtet, damit auch
ihr glaubt.
Denn das ist geschehen, damit sich das Schriftwort erfüllte:
Man soll an ihm kein Gebein zerbrechen.
Und ein anderes Schriftwort sagt:
Sie werden auf den blicken, den sie durchbohrt haben.

(Joh 19,33-37)

Am Ende geht man mit leeren Händen fort, ich weiß es.
Aber so ist es gut.
Dann schaut man auf den Gekreuzigten.
Und geht.
Was kommt, ist die selige Unbegreiflichkeit Gottes.

(Karl Rahner)

Unsere Krise ist eine Krise der Einfühlung.
Das Herz kann nur hoffen,
den Verstand wach zu halten.

(Colum McCann)

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung	1
1.1. Ausgangsfrage und Problemstellung	1
1.2. Systematische und methodische Überlegungen	7
1.2.1. Die Verortung der Arbeit in der Moraltheologie und das Verhältnis von Spiritualität und Theologie	7
1.2.2. Inhaltliche Bestimmung von Spiritualität und Überlegungen zur Methode	13
1.2.3. Skizzierung des Gedankengangs	21
2. Die Theodizeeproblematik - Auseinandersetzung und Versuch der Begründung einer spirituellen Theodizeefrage	26
2.1. Vier Stimmen, die die Spannweite und Dramatik des Themenkomplexes ausleuchten	26
2.2. Inhaltliche Bestimmung relevanter Begriffe	32
2.2.1. Malum - Übel - Böses - Leiden	32
2.2.2. Theodizee-analogie, klassische Theodizee, Theodizeefrage	36
2.3. Leitende Gedanken und Konzepte in der Entwicklung der Theodizeeproblematik	41
2.3.1. Wegmarken von Theodizee-analogien von Epikur bis Augustinus	41
2.3.2. Die klassische Theodizee bei Leibniz und ihre Kritik durch Kant	48
2.3.2.1. Voraussetzungen der neuzeitlichen Theodizee	48
2.3.2.2. Die Theodizee des Gottfried Wilhelm Leibniz	50
2.3.2.3. Die Theodizeekritik von Immanuel Kant und ihre Folgen	54
2.3.3. Wegmarken über Kant und Leibniz hinaus	59
2.3.4. Exkurs: Überblick über verschiedene Antwortversuche auf die Theodizeeproblematik	66
a) Wege, auf denen das Übel (das Leiden / das Böse) depotenziert wird	67
b) Wege, die die Eigenschaften Gottes bedenken und neu zu deuten versuchen	67
c) Andere Wege	71
d) Abschließende Bemerkungen	74
2.3.5. Zusammenfassung und erste Konsequenzen	74
2.4. Verschiedene Perspektiven und zunehmende Verschärfung der Theodizeefrage im 19. und 20. Jahrhundert	80
2.4.1. Bedingungen der Theodizeeproblematik und ihre Deutung	88
2.4.2. Literarische Zeugnisse - verschiedene Perspektiven und Stufen der Verschärfung	95
2.4.2.1. Fjodor Dostojewskij (1821-1881): die zurückgegebene Eintrittskarte	96
2.4.2.2. Georg Büchner (1813-1837): der Riß in der Schöpfung	100

2.4.2.3.	Albert Camus (1913-1960): die Weltordnung ist durch den Tod bestimmt	104
2.4.2.4.	Reinhold Schneider (1903-1958): Leben als „Gleichgewicht von Gestaltung und Vernichtung“	109
2.4.2.5.	Imre Kertész (* 1929): Auschwitz - die offene Wunde	114
2.4.2.6.	Epilog: „Dogville“ - keine Gnade mehr?	126
2.5.	Das Offenhalten der Theodizeefrage als Reductio in Mysterium: Elemente einer spirituellen Theodizeefrage	131
2.5.1.	Die spirituelle Theodizeefrage als theologische Frage in aporetischer Spannung	131
2.5.2.	Die spirituelle Theodizeefrage in der Spannung zwischen Endgültigkeit und Vollendung	137
2.5.3.	Kriterien für eine spirituelle Theodizeefrage	142
2.5.3.1.	Erstes Kriterium: eine spirituelle Theodizeefrage wahrt die Grenzen der Erkenntnis, ist aber nicht a-rational oder irrational	142
2.5.3.2.	Zweites Kriterium: eine spirituelle Theodizeefrage orientiert sich auf die Lebenspraxis hin, erschöpft sich aber nicht im Handeln	145
2.5.3.3.	Drittes Kriterium: eine spirituelle Theodizeefrage geschieht mit dem Gesicht zum konkreten Leiden, aber sie versucht sich nicht darin zu verlieren	148
2.5.3.4.	Viertes Kriterium: eine spirituelle Theodizeefrage hält die Frage offen, aber sie gibt den Richtungssinn einer Antwort vor	150
2.5.3.5.	Fünftes Kriterium: eine spirituelle Theodizeefrage versucht die Leidenden im Blick zu haben, indem sie auf Jesus Christus schaut	151
2.5.4.	Die spirituelle Theodizeefrage als Wagnis des Menschen und als Reductio in Mysterium	154
2.5.4.1.	Die spirituelle Theodizeefrage als Wagnis des Menschen	154
2.5.4.2.	Die spirituelle Theodizeefrage als Reductio in Mysterium	158
3.	Grundlegungen für eine Theologie des Herzens Jesu	164
3.1.	Erste Orientierungen: Definitionen, Überblick über die Entfaltung der Herz-Jesu-Theologie in der Geschichte und ihre Problematik	165
3.1.1.	Definitionen der relevanten Begriffe	165
3.1.2.	Überblick über die Entfaltung der Herz-Jesu-Theologie in der Geschichte	169
3.1.2.1.	Die patristische Theologie der Seitenwunde des Herrn	170
3.1.2.2.	Die Entfaltung der Herz-Jesu-Theologie im Mittelalter	175
	a) Kräfte für die Entfaltung der patristischen zur mittelalterlichen Theologie	175
	b) Zeugnisse der mittelalterlichen Herz-Jesu-Theologie	178
3.1.2.3.	Herz-Jesu-Theologie bei den Mystikerinnen von Helfta im 13. Jahrhundert	183
	a) Mechthild von Magdeburg (um 1207-1282)	184
	b) Mechthild von Hackeborn (1241-1288/89)	185

c)	Gertrud die Große (1256-1301/02)	187
3.1.2.4.	Von der Neuzeit bis zur Gegenwart	190
a)	Jean Eudes (1601-1680)	191
b)	Marguerite-Marie Alacoque (1647-1690)	191
c)	Jesuiten und Herz-Jesu-Theologie	196
d)	Aufstieg und Abstieg der Herz-Jesu-Theologie	198
3.1.2.5.	Ertrag des Überblicks	202
3.1.3.	Problematik der Herz-Jesu-Theologie	203
3.1.3.1.	Interne Problematik	203
a)	Fünf Problemkreise	203
b)	Konsequenzen	213
3.1.3.2.	Externe Problematik	218
3.2.	Anknüpfungen und Anreicherungen für eine Herz-Jesu-Theologie	222
3.2.1.	Herz - ein kulturgeschichtliches Ursymbol	222
3.2.1.1.	Einleitende Bemerkungen zum Symbolbegriff	222
3.2.1.2.	Exkurs: Streifzüge durch Religionen und Kulturen	225
a)	Sumerische und akkadische Kultur	226
b)	Altägyptische Kultur	226
c)	Der asiatische Kulturraum	227
d)	Griechisch-römisches Altertum	229
e)	Das Herz in der Mystik des Islam	230
f)	Europäisch-abendländische Kultur	231
g)	Ein Plädoyer	234
3.2.1.3.	Biblische Herzanthropologie und -theologie	234
a)	Die Eigenart der biblischen Sprache	235
b)	Aussagen über das Herz im Alten und Neuen Testament	236
c)	Biblische Herzanthropologie und -theologie im NT	239
3.2.1.4.	Gehalte des Ursymbols Herz - eine synthetische Verdichtung	242
a)	Herzorgan und Herzsymbols - der dynamische Nexus	242
b)	Bedeutungen des Herzsymbols	246
3.2.2.	Lyrik als Zeitzeichen in Beispielen	251
3.2.2.1.	Einleitende Bemerkungen zum Verhältnis von Literatur und Theologie	251
3.2.2.2.	Ausgewählte Beispiele	256
a)	Hilde Domin und Rolf Jacobsen: Weite des Herzens	256
b)	Gottfried Benn: Verlorene Mitte - Verlorenes Ich	259
c)	Nelly Sachs: Im Zerschneiden Gnade	263
d)	Paul Celan: die Wahnfrage nach Hoffnung	267
3.2.3.	Anregende Herz-Jesu-Darstellungen	268
3.2.3.1.	Einleitende Bemerkungen zum Verhältnis von bildender Kunst und Theologie bzw. Kirche und zur Problematik des Herz-Jesu-Bildes	269
a)	Kurze Bemerkung über das Verhältnis von Kunst und Theologie bzw. Kirche	269
b)	Zur Problematik des Herz-Jesu-Bildes	272
3.2.3.2.	Ausgewählte Beispiele	274
a)	Christus-Johannes-Gruppen	274
b)	Das IHS-Monogramm	276
c)	Odilon Redon (1840-1916)	278

d)	Joseph Beuys (1921-1986)	280
e)	Die Herz-Jesu-Kirche in München-Neuhausen	282
3.3.	Grundlegungen einer Herz-Jesu-Theologie	286
3.3.1.	Versuch einer bibeltheologischen Grundlegung der Herz-Jesu-Theologie	288
3.3.1.1.	Methodologische Besinnung	288
3.3.1.2.	Das Herz Jesu vorgebildet im AT: die Verheißungen des Messias	296
3.3.1.3.	Die Herzensgesinnung Jesu	299
a)	Die Herzensgesinnung Jesu nach dem markinischen Jesusbild	301
b)	Die Herzensgesinnung Jesu nach dem matthäischen Jesusbild	302
c)	Die Herzensgesinnung Jesu nach dem lukanischen Jesusbild	304
3.3.1.4.	Das Herz Jesu im Johannesevangelium	305
a)	Eigenart des Johannesevangeliums und seine Parallelität mit der Herz-Jesu-Theologie	305
b)	Betrachtung einzelner Perikopen	307
3.3.2.	Grundlegung einer Theologie des Schauens auf den Durchbohrten	320
3.3.2.1.	Biblische Theologie des Schauens	322
3.3.2.2.	Vertiefung einer Theologie des Schauens durch Nikolaus von Kues	324
3.3.2.3.	Theologie des Schauens in der Herz-Jesu-Theologie	326
3.3.3.	Systematische Grundlegungen einer Herz-Jesu-Theologie	328
3.3.3.1.	Dogmatisches Fundament	328
a)	Die hypostatische Union als dogmatisches Fundament	329
b)	Das eine Geheimnis der Hingabe in Inkarnation und Pascha	339
c)	Das Herz Jesu Christi ist eins mit dem Herz Gottes - trinitarische Perspektive	343
3.3.3.2.	Das durchbohrte Herz Jesu als Zugang zum Zentrum des Glaubens	347
3.3.3.3.	Das durchbohrte Herz Jesu als Realsymbol	352
3.4.	Karl Rahners Herz-Jesu-Theologie und ihr Zusammenhang mit der Theodizeefrage	359
3.4.1.	Einführende Bemerkungen	359
3.4.2.	Die Theologie des Symbols als Grundlage der Herz-Jesu-Theologie	365
3.4.2.1.	Bedeutung und Grundzüge der Theologie des Symbols	365
3.4.2.2.	„Verdeutlichung“ der Christologie und der Herz-Jesu-Theologie durch die Theologie des Symbols	371
3.4.2.3.	Die Klärung des Verhältnisses von Leib und Seele durch die Theologie des Symbols	378
3.4.3.	Systematische Darstellung der Herz-Jesu-Theologie Karl Rahners	382
3.4.3.1.	Das Herz als Urwort	382
a)	Was ist ein „Urwort“?	382
b)	Was bedeutet das Urwort Herz?	385
c)	Die tiefere Bestimmung des Urwortes Herz durch das durchbohrte Herz Jesu Christi	390

3.4.3.2.	Der theologische Sinn der Herz-Jesu-Theologie: Summe des Christentums	393
a)	Der eine Glaube für den einen Menschen: Konzentration des Glaubens im Herzen Jesu Christi	394
b)	Die praktische Konsequenz: die Notwendigkeit einer Mystagogie	397
3.4.3.3.	Wesentliche Gehalte der Herz-Jesu-Theologie Karl Rahners	399
a)	Das durchbohrte Herz Jesu Christi offenbart Gott und vermittelt zu Gott	400
b)	Das Herz Jesu als Herz und Geheimnis der Welt	405
c)	Das Herz Jesu als Antwort auf die Herzensnot des Menschen	407
3.4.3.4.	Elemente einer spirituellen Theodizeefrage des durchbohrten Herzens Jesu bei Karl Rahner	411
a)	Fundamentale theologische Klärungen für eine Theodizeefrage des durchbohrten Herzens	411
b)	Jesu Leiden und Tod als Erfüllung des Leidens und des Todes der Menschen	415
c)	Nachfolge des Durchbohrten und universelle Hoffnung	421
3.4.4.	Eine Theologie des durchbohrten Herzens für heute?	426
3.4.4.1.	Die Zeitdiagnose: Gottesferne als Signatur der Moderne	426
3.4.4.2.	Konturen einer Frömmigkeit für heute	429
3.4.4.3.	Leitlinien der Herz-Jesu-Theologie Karl Rahners für eine spirituelle Theodizeefrage des durchbohrten Herzens Jesu	433
4.	Das durchbohrte Herz Jesu als Ort einer spirituellen Theodizeefrage: Schauen auf die Herzenswunde Gottes	437
4.1.	Paradox und Aporie als Grundstrukturen der spirituellen Theodizeefrage des durchbohrten Herzens Jesu Christi	443
4.2.	Das durchbohrte Herz Jesu Christi: die Frage nach dem Warum und Wozu des Leidens trifft Gott ins Herz	454
4.2.1.	Das durchbohrte Herz Jesu Christi als Offenbarung der Liebe Gottes und der Herzenswunde Gottes	455
4.2.1.1.	Das durchbohrte Herz Jesu Christi als einfaches sammelndes Bild des Glaubens und der spirituellen Theodizeefrage	455
4.2.1.2.	Das durchbohrte Herz Jesu Christi als Offenbarung der ohnmächtigen Liebe Gottes	460
4.2.1.3.	Das durchbohrte Herz Jesu Christi als Herzenswunde Gottes	463
4.2.2.	Das durchbohrte Herz Jesu Christi als Realsymbol des solidarischen Für-Seins Gottes	470
4.2.2.1.	Einige Bemerkungen zu Sühne, Stellvertretung und Solidarität	470
4.2.2.2.	Das durchbohrte Herz Jesu Christi: Gottes Herz schlägt für den Menschen	475
4.2.2.3.	Das durchbohrte Herz als Grund der solidarischen Tugend der universellen Hoffnung	477

4.2.3.	Das durchbohrte Herz Jesu Christi ermöglicht Menschsein im Fragment	479
4.2.4.	Reductio in Mysterium der spirituellen Theodizeefrage des durchbohrten Herzens Jesu Christi	485
4.3.	Entwurf einer Spiritualität des durchbohrten Herzens Jesu Christi im Kontext einer spirituellen Theodizeefrage	490
4.3.1.	Unrisse einer Spiritualität des durchbohrten Herzens in der Nachfolge des Durchbohrten	490
4.3.1.1.	Wesenselemente einer Spiritualität des durchbohrten Herzens	490
4.3.1.2.	Praktische Elemente einer Spiritualität des durchbohrten Herzens	493
	a) Schauen auf das Herz des Durchbohrten - das kontemplative Element	493
	b) Solidarisches Handeln - das aktive Element	496
	c) Wagnis des Glaubens - das existentielle Element	498
4.3.2.	Ort der Einübung: die ignatianischen Exerzitien	500
4.3.2.1.	Einführung in die Struktur und Dynamik der ignatianischen Exerzitienspiritualität	501
4.3.2.2.	Orte der Einübung in den ignatianischen Exerzitien	508
	a) Die Erste Woche: Das Gespräch mit dem Gekreuzigten	509
	b) Die Zweite Woche: Begegnung mit und Umgestaltung des Lebens durch Jesus Christus	511
	c) Die Dritte Woche: mit Jesus Christus in der Passion - Mit-Leiden und Mit-Schmerz	513
4.4.	Statt eines Schlusswortes: Thomas oder der österliche Ausblick	518
5.	Literatur- und Abkürzungsverzeichnis	523
	Erklärung gemäß gemäß § 6, Abs. 2, Nrn. 11, 12 und 13 der Promotionsordnung	542

Hinweise:

- Zitation:
Alle Aufätze, Monographien und Lexikonartikel, die verwendet wurden, werden im laufenden Text mit Kurztitel und im Literaturverzeichnis vollständig angegeben. Alle anderen Arbeiten, die über diese Monographie hinausgehende Hinweise geben, werden im Text mit ausführlichem Titel angegeben und erscheinen nicht noch einmal im Literaturverzeichnis.
- Hervorhebungen:
Hervorhebungen in Zitaten, die von mir stammen, geschehen durch Unterstreichungen. Hervorhebungen, die vom zitierten Autor stammen, geschehen durch *Kursivsetzung*.

1. Einleitung

1.1. Ausgangsfrage und Problemstellung

Wohl jeder Mensch kann Bilder des Leidens heraufbeschwören: Bilder alltäglichen Leidens, die der individuellen Erfahrungswelt entstammen; Bilder von Schreckensereignissen, die sich wie Säure ins Gedächtnis der Menschen eingeätzt haben. Mit diesen Bildern vor Augen und im Herzen geraten nicht nur hypersensible Zeitgenossen ins Zweifeln über Gott, die Welt und den Menschen. Die Flut von Berichten über Not und Leiden in nächster Nähe und überall auf dem Globus scheint kaum mehr verkraftbar.

Das Leiden der Menschen und aller Kreaturen treibt Fragen hervor, von deren Beantwortung für den Menschen und für den Glauben ungeheuer viel abhängt. Ein leidenschaftlicher Gottsucher wie Fridolin Stier notiert in seinen Aufzeichnungen solche Fragen: „Hat «Gott» zuviel gewagt, als er den Menschen als «Bild» seiner selbst schuf, in Macht über die Schöpfung, in Freiheit ihn setzte - auf das Risiko hin, daß die Kreatur sich gegen ihn kehren könnte, im Spiel mit der Hoffnung, sie werde sich ihm zukehren? [...] «Und es reute Gott, den Menschen erschaffen zu haben...» (Gen 6) Und als er Auschwitz sah - reute es ihn? Und als er die Schreie hörte, die Frage des Camus aus Millionen Mündern hörte - reute es ihn? Warum schritt er nicht ein, warum beugte er nicht vor? Warum ließ er es zu?“¹ Muss nicht der moderne Mensch schärfer denn je den Glauben an einen guten und personalen Gott in Frage stellen, wenn „das 20. Jahrhundert als ein ununterbrochen diensttuendes Hinrichtungskommando“² erscheint? Verschärft sich diese Frage noch, wenn den Menschen vor allem evolutionsbiologische Erkenntnisse, fast müsste man sagen, von der Notwendigkeit des Leidens in der Schöpfung überzeugen? Durch alle diese Fragen sieht sich der Mensch letztlich selbst in Frage gestellt: Was gilt er selbst noch und was gilt sein Leben und sein Handeln? Wonach kann er sich richten und woran kann er sich noch aufrichten? Wohin kann man einen heutigen Menschen mit seinen Fragen verweisen, welchen Ort ihm zeigen, an dem er Antworten auf seine Fragen sowie Sinn und Hoffnung findet?³

¹ Stier, F.: Vielleicht ist irgendwo Tag, 77.

² Kertész, I.: Galeerentagebuch, 241.

³ Wie sehr diese Fragen die Menschen bewegen, zeigt sich daran, dass sie im populären cineastischen Medium ihren Niederschlag finden. Hier einige Beispiele: Der Kinofilm „Gattaca“ (1997) erzählt vom zerstörerischen Potential der Genforschung für alle sozialen Beziehungen und Strukturen. Der Film „The thin red line“ (1998), der von der Eroberung einer Pazifikinsel am Ende des Zweiten Weltkriegs handelt, zeigt Bilder von ungeheurer Schönheit der Natur neben Bildern von Leiden, Schmerzen und

Noch vor 50 bis 60 Jahren galt vielen Menschen das „Herz Jesu Christi“ als ein Glaubensort, an dem sie Antworten und Geborgenheit finden konnten. Es war ihnen - oft genug inmitten von Leiden - ein Grund zur Hoffnung, weil sie im durchbohrten Herzen Jesu die erlösende und richtend-versöhnende Liebe Gottes erkennen konnten. Das flammende Herz der Herz-Jesu-Darstellungen war in vielen allen katholischen Haushalten wie eine Lichtspur der Hoffnung zugegen. Ist diese Glaubensgewissheit, dass es eine bergende Zuflucht auch und gerade für den leidenden Menschen gibt, auf immer dahin? Muss man heute im Kontrast zu früheren Zeiten die Frage Hölderlins: „Denn zu bluten an Gestalt und Herz, und ganz nicht mehr zu seyn, gefällt das Gott?“ mit Ja beantworten? Die Frage nach dem Warum und Wozu des Leids rütteln, so bin ich überzeugt, an den Grundfesten des christlichen Glaubens. Sich ihnen nicht ängstlich (als riskierte man zwangsläufig seinen Glauben), aber auch nicht triumphalistisch zu stellen (als ob man eine sichere, unerschütterbare Antwort bereit habe), ist eine Aufgabe, die von verschiedenen Perspektiven innerhalb der Theologie her möglich und notwendig ist. In dieser Studie wird der Versuch gemacht, eine Theologie und Frömmigkeitsform daraufhin zu befragen, ob sie dem modernen Menschen, der sich dem „Donnergang“ der Fragen ausgesetzt sieht, helfen kann, sich eine Tür zum Glauben und zur Hoffnung offenzuhalten.

Stellt die bohrende Frage nach dem Leiden Ausgangspunkt und leitendes Interesse dieser Arbeit dar, so gilt es nun einen ersten Blick auf die Herz-Jesu-Theologie zu werfen, die daraufhin befragt wird, ob sie einen Beitrag zu einer spirituellen Theodizeefrage liefern kann, der sowohl theoretisch, als auch praktisch zum Tragen kommt.⁴ Es gibt im Leben und in der Geschichte der Kirche Strömungen, die eine Zeit lang mächtig und lebendig wirken, dann aber - zumindest dem Anschein nach - an Kraft und Wirksamkeit verlieren. Das mag auch für die Herz-Jesu-Theologie gelten. Noch vor gut 50 Jahren konstatierte Papst Pius XII. in seiner Enzyklika „Haurietis aquas“ (1956) die hohe Bedeutung dieser Frömmigkeitsform, lieferte eine umfassende Begründung und legte sie allen Katholiken verbindlich nahe. Was sich wie die Krönung des Siegeszuges der Herz-Jesu-Verehrung ausnahm, bildete in Wahrheit zugleich den Wendepunkt. Seither ist in Europa gemeinhin diese Frömmigkeit und die theologische

Sterben der Menschen und provoziert so Fragen nach dem Warum und Wozu des Leids, ja des Bösen. Der an eine Parabel gemahnende Film „Memento“ (2001) erzählt von einem Mann inmitten von Gewalt, der seine Identität nur noch mühsam durch schmerzhaft von eigener Hand in die Haut eingestochene Tätowierungen wahren kann. „The Departed“ (2006) thematisiert die Grauzonen zwischen gut und böse und die Gewaltförmigkeit einer Gesellschaft, die um den Preis des Erfolges ein Höllenfeuer der Leiden entfacht.

⁴ Jeder Begriff hat seine Geschichte, damit ändert sich auch sein Gehalt. Die Klärungen der Begrifflichkeit finden sich zur Theodizeefrage in 2.2. bzw. zur Herz-Jesu-Theologie in 3.1.1.

Beschäftigung mit dem Herzen Jesu marginal geworden.⁵ Diese geschichtliche Entwicklung besagt zwar noch nichts über die faktische Relevanz einer Theologie und einer Frömmigkeit des Herzens Jesu, erzwingt aber eine deutliche Begründung, weshalb ich der Meinung bin, dass sich eine Beschäftigung damit lohnt. Es lässt sich ja mit gutem Recht fragen, ob eine bestimmte Frömmigkeit so sehr in ihren geschichtlichen Kontext eingebunden ist, dass sie aufgehört hat, immer wieder neu unter sich verändernden zeitgeschichtlichen Bedingungen relevante Gestalt annehmen zu können. Und es lässt sich eben auch fragen, ob eine Symbolsprache des Herzens noch möglich ist, wenn ihre organische Grundlage, z.B. durch technisch-medizinische Neuerungen wie der Transplantationsmedizin, radikal angefragt ist. Man wird sehen, dass die Begründung der Herz-Jesu-Theologie problemreich ist und deshalb ein Gutteil der Anstrengung darauf verwendet werden muss zu zeigen, warum eine Herz-Jesu-Theologie notwendig, möglich und sinnvoll ist.

Ein weiteres Problem sei angedeutet. Vielfach wird beklagt, dass der Niedergang der Herz-Jesu-Verehrung gerade dann einsetzen musste, als sie samt ihrer Liebessprache den ursprünglichen Ort intimer persönlicher Christusfrömmigkeit verlassen hat und popularisiertes, schriftlich geformtes Allgemeingut geworden ist.⁶ Wenn dieser Frömmigkeit neue Kraft zufließen soll, dann muss sie aus ursprünglichen Erfahrungen schöpfen können, die dann eine erfahrungsgesättigte Rede erlaubt und ihre Alltagstauglichkeit begründet. Da es letztlich um eine lebendige Beziehung zu Jesus Christus geht, kann man auch anders fragen: Wo ist eine Einweisung in das Geheimnis seiner Liebe und Hingabe so möglich, dass der konkrete Mensch mit seinen Fragen auf den trifft, der ihm nicht nur Antwort gibt, sondern Antwort ist? Diese Arbeit zielt nun nicht auf eine Renaissance der Herz-Jesu-Frömmigkeit als Volksfrömmigkeit ab, sondern reflektiert auf den Beitrag der Herz-Jesu-Theologie für eine spirituelle Theodizeefrage. Doch soll im Laufe dieser Abhandlung auch gezeigt werden, dass die Herz-Jesu-Theologie dann Wege zur existentiellen Aneignung der Theodizeefrage angeben kann, wenn sie die praktizierte Frömmigkeit des Einzelnen als Wagnis des Glaubens versteht.

Wenn also schon die Herz-Jesu-Theologie als solche in der Krise ist, dann steigert sich gewissermaßen das Problempotential noch einmal, wenn ich behaupte, dass die Frömmigkeit und die Theologie des Herzens Jesu auch zur Theodizeefrage Wertvolles und Anregendes zu sa-

⁵ So schon R. Gutzwiller in einer Vorahnung 1954: „Aber der Höhepunkt scheint überschritten.“ Ders.: Widerstände. In: Stierli, J.: Cor Salvatoris, 2. Im LThK³ (1996) wird die gegenwärtige Stellung der Herz-Jesu-Theologie insofern deutlich, als darin das Herz-Jesu-Fest in seiner Bedeutung als relativiert angesehen und die Frömmigkeit nur noch in historischer Sicht bemerkenswert gefunden wird. Vgl. Art. Herz Jesu (Limburg, H.J.). In: LThK³ V, Sp. 51f.

⁶ Vgl. u.a. Sudbrack, J.: Herz-Jesu-Verehrung. In: GuL 70 (1997) 46f.

gen weiß. Mir scheint, dass die Herz-Jesu-Theologie eine innere Affinität zu allen (In-) Fragestellungen hat, die durch das Leid aufbrechen und die mit Gott und davon untrennbar mit dem Selbstverständnis des Menschen ringen. Die Theodizeefrage aber ist in höchstem Maße von theologischem Interesse⁷, denn für viele Menschen ist das Leid in der Schöpfung und das Leiden der Geschöpfe Prüfstein und Stolperstein des Glaubens schlechthin. Gerade weil der christliche Glaube am Bekenntnis zum guten Gott festhält und weil es für ihn zentral ist, dass Gott jeden Menschen liebt, kann jeder Schmerz, kann jedes Leid zu einem Ärgernis und Hindernis für den Glauben werden. Wer dies ernst nimmt, wird nicht umhin kommen, sich auf die Fragen der Menschen nach dem Warum und Wozu des Leids in der gemäß theologischer Tradition als gut behaupteten Schöpfung Gottes einzulassen.⁸ Allerdings taucht dann sehr rasch das Problem auf, wie diesen Fragen in nachvollziehbarer und lebensrelevanter Weise begegnet werden kann. Wie weit reicht eine vorwiegend oder ausschließlich rational-theoretische Auseinandersetzung, die nur mittelbar das konkrete Leid vor Augen hat, so notwendig sie im Grundsatz ist, um einem dem Leid konkret ausgesetzten Menschen eine existentiell nachvollziehbare Antwort zu geben? Kann sich Theologie davon dispensieren, den existentiellen Vollzug außer Acht zu lassen, wenn sie sich in ihrer wissenschaftlichen Bemühung auf das Leid einlässt?

Den entscheidenden Anstoß für diese Arbeit gab ein Aufsatz von Josef Sudbrack, in dem er „dem modernen Auftrag einer klassischen Frömmigkeit“ nachgeht. Darin stellt Sudbrack die Frage: „Wie ist Gottes Allgüte und Allmacht mit dem Leid seiner Schöpfung, seiner Menschen vereinbar? Das Leidenskreuz Jesu und sein geöffnetes Herz stehen wie Fragezeichen über der Theodizee-Problematik. [...] Führt die «Herz-Jesu»-Frömmigkeit zu einem Verständnis?“ Nachdem er mögliche Einwände angesprochen hat, resümiert er in eindringlicher Weise: „Im Symbol des Herzens Jesu sind die theologisch diskutierten Inhalte eingeschlossen (ewig-unveränderlich, schreiend-leidend am Kreuz; liebevoll alles umhegend, mitleidend in Todesnot), ohne daß man logische Kniffe gebrauchen muß: Gott in seiner Herrlichkeit leuchtet auf im Antlitz Jesu! - auch und gerade im Antlitz des Gekreuzigten. [...] Statt sich in den subtilen Diskussionen der Theologie zu verirren, wendet sich die Frömmigkeit einfach an diesen Jesus, an sein Herz, und betreibt damit die wohl bessere Theologie.“⁹ Sieht man einmal

⁷ S.u. die Angaben zur Literaturflut. St. Lorenz meint zu Recht: „Es kann vermutet werden, daß dieses Problem auch in Zukunft immer wieder neu aufgeworfen werden wird, ohne daß man mit ihm «fertig werden» könnte“. Art. Theodizee (Lorenz, St.). In: HWP X, 1069f.

⁸ Vgl. die Aussagen der Synode von Valence (DH 627f.) bzw. des Konzils von Trient (DH 1556).

⁹ Sudbrack, J., Herz-Jesu-Verehrung. In: GuL 70 (1997) 29. Ursprünglich als Vortrag zum zweihundertsten Jahrestag des Herz-Jesu-Gelöbnisses in Tirol (1996) gehalten.

von der polemischen Spitze ab, so lässt sich diese wichtige Anregung Sudbracks als Aufgabenstellung in mehrfacher Hinsicht begreifen:

Man muss erstens Zugänge und Grundlegungen für die Herz-Jesu-Theologie erarbeiten, durch die sie ihren „modernen Auftrag“ erfüllen kann. Und kann dann zweitens fragen, ob und wie eine theologische Auseinandersetzung mit dem Herzen Jesu etwas für die Beschäftigung mit der Theodizee-Problematik auszeitigt? Schließlich ist drittens nach Orten und Formen der Einübung zu suchen, durch die eine mit der Leidfrage verbundene Herz-Jesu-Theologie lebensnah und diskret den Alltag spirituell zu gestalten vermag?

Diesen Aufgabenstellungen versuche ich in der vorliegenden Arbeit nachzugehen. Die Berechtigung, mich in dieses weite Feld sowohl der Theodizeefrage als auch der Herz-Jesu-Theologie zu begeben, leite ich aus der Überzeugung ab, dass es für den reflexen Glauben und den Glaubensvollzug im Leben schon hilfreich ist, wenn wenigstens eine Schneise in den Wald der Möglichkeiten geschlagen wird. Dabei wird versucht, von verschiedenen Richtungen her Befruchtendes in Anschlag zu bringen, selbst um den Preis, nicht alles erschöpfend behandeln zu können. Gottfried Fuchs stützt diesen Ansatz und den eingeschlagenen Weg, wenn er in der Einleitung zu dem von ihm herausgegebenen Sammelband „Zur Theologie der Klage“ Mystik und Spiritualität als relevant für die systematische Theologie ansieht. Zudem formuliert er als Desiderat: „(Passions-)Mystik¹⁰ und Theodizeefrage - dieser Zusammenhang ist im theologischen Gegenwartsgespräch unterbestimmt (und verdient über die kurzen Hinweise dieses Buch hinaus weitere Ausarbeitung).“¹¹ Ein Weniges will ich zu dieser Ausarbeitung beitragen.

Eigene Erfahrungen in der Seelsorge und mit ignatianischer Spiritualität motivieren diese Studie zum Zusammenhang von Theodizeefrage und Herz-Jesu-Theologie. Ersteres kann nicht unmittelbar in eine wissenschaftliche Arbeit einfließen. Zweiteres aber soll ihren Niederschlag in der gesamten Arbeit, in dem besonderen Gewicht, das Karl Rahner beigemessen wird¹², und schließlich im 3. Abschnitt des 4. Kapitels (Entwurf einer Spiritualität des durchbohrten Herzens Jesu Christi) finden. Dort soll sich das Erarbeitete im existentiellen Vollzug

¹⁰ Die Herz-Jesu-Verehrung ist sowohl material, als auch von der historischen Genese her unter die Passionsmystik zu subsumieren. Vgl. Art. Herz Jesu (Walzer, A. / Red.). In: LCI II, Sp. 250; Art. Herz Jesu (Lies, Lothar). In: RGG⁴ III, Sp. 1697.

¹¹ Fuchs, G., Einleitung, in: Ders. (Hrsg.), Angesichts des Leids an Gott glauben, 13. Vgl. auch Schneider, M: Der dunkle Gott der Mystik. In: Gott - ratlos vor dem Bösen (QD 177), 173-176.215f.

¹² Der innerste Antrieb für K. Rahners Theologie war seine geistliche, durch die ignatianische Spiritualität geformte Erfahrung. Vgl. Zahlauer, A.: Karl Rahner und sein «produktives Vorbild» Ignatius von Loyola, der in seiner Studie genau diesen Zusammenhang herausarbeitet.

bewähren. Ich nehme nicht für mich in Anspruch, als ob ich Leidenden eine Weise oder einen Ort aufzeigen könnte, in dem sie das Leid endgültig „bewältigen“ oder „sinnvoll“ verstehen lernen können. Alles wirklich Wichtige im Leben lässt sich erst dann ernstlich begreifen, wird erst dann für das Leben relevant, wenn es erlebt oder durchlitten wird. Das ohne Erfahrung Behauptete bleibt oft ein ungedeckter Wechsel auf die Zukunft. Das gilt besonders für Situationen des Leids. Die Exerzitien des Ignatius können aber ein Ort sein, an dem ein Mensch sich öffnet und einübt für eigenes Leid, das nicht nur das außerordentlich Grässliche, sondern auch das ganz gewöhnlich Alltägliche sein kann: Altwerden, die mir gesetzten geistigen und körperlichen Grenzen, Zurückweisungen und Demütigungen sind alltägliche Leiderfahrungen, denen mehr oder weniger jeder Mensch begegnet. Auch sie können Anlass sein, damit im Glauben umzugehen oder sich in das solidarische Mitleiden einzuüben, entweder um das Beste für sie zu tun oder es in Ohnmacht mit ihnen auszuhalten. Die Maxime ignatianischen Handelns, die Jerónimo Nadal mit der Trias «spiritu, corde, practice»¹³ ausgedrückt hat, scheint mir für das theologische Bedenken und die geistlich-praktische Bewährung ein guter Leitfaden zu sein. Ein Leben und Handeln im Geist des Ignatius lebt aus einer mystischen Theologie des Herzens: „Suche Gott in den innersten Bewegungen deines Herzens, wo er sich finden lässt in heiterer Ruhe und zärtlicher Intimität zusammen mit einem unergründlichen Sinn für seine unendliche Energie. Wenn du ihn in deinem Kopf suchst, wirst du dich in Schwierigkeiten verstricken, und du wirst ihn nicht finden. Mystische Theologie ist im Herzen - In corde est mystica theologia.“¹⁴

¹³ Zit. n. J. O'Malley: Die ersten Jesuiten, 292 (M Nadal V, 227-331.). Nadal war einer der engsten Mitarbeiter des Ignatius von Loyola und dessen Nachfolger als Generaloberer. Insbesondere er vermittelte durch seine Visitationsreisen den Jesuiten quer durch Europa den „Geist“ der Konstitutionen, der Verfassung des Jesuitenordens. Vgl. Stierli, J.: Gott suchen in allen Dingen. J. Nadal (1507-1580). In: Falkner, A. u.a. (Hrsg.): Ignatius von Loyola und die Gesellschaft Jesu 1491-1556, 189-197.249.

¹⁴ Zit. n. O'Malley, J.: Die ersten Jesuiten, 292 (H. Nadal: Orationis Observationes [= geistliches Notizbuch]. *960.).

1.2. Systematische und methodische Vorüberlegungen

1.2.1. Die Verortung der Arbeit in der Moraltheologie und das Verhältnis von Spiritualität und Theologie

Der Leser mag sich beim Lesen des Titels und der bisherigen Ausführungen gefragt haben, warum diese Arbeit ausgerechnet im Fach Moraltheologie vorgelegt wird. Was hat die Herz-Jesu-Theologie mit systematischer Theologie, insbesondere mit der Reflexion auf sittlich relevantes Handeln zu tun? Doch der Terminus Herz-Jesu-Theologie mag nicht nur die Vorstellung bestimmter Andachten wachrufen, sondern eben auch signalisieren, dass hier in genuiner Weise christliche Frömmigkeit im Ursprung und existentieller Glaubensvollzug bedacht werden. Gerade die Moraltheologie hat „eine Verantwortung für das Lebbar“, das mit dem Blick auf die Wirklichkeit aufzusuchen ist und sich in konkretes Handeln umsetzen will. Für jede spirituelle Theologie ist diese Verantwortung zu berücksichtigen. Sie wird im umfassenden Sinne etwas zum Heil des Menschen beitragen müssen, sich dabei aber nicht in luftigen oder selbstgenügsamen Höhen verlieren dürfen.¹⁵

Freilich muss zugestanden werden, dass das vorgestellte Thema nicht den Feldern der Fundamental- oder anwendungsorientierten Moral zuzuordnen ist, sondern mehr der Spiritualität bzw. einer Theologie der Spiritualität. Allerdings ist eine Theologie der Spiritualität im Fächerkanon deutscher Universitätstheologie meist nicht vertreten.¹⁶ Für die institutionelle wissenschaftliche Beschäftigung mit Spiritualität und über sie hinaus gilt aber grundsätzlich: Spiritualität bzw. Frömmigkeit und Theologie sind wechselseitig aufeinander verwiesen.¹⁷ Spiritualität ohne Reflexion gerät sonst in die Gefahr des Irrationalen. Vernunftgemäße Reflexion wird Vernunft weder engführen noch absolut setzen, aber auch nicht auf die Unterscheidung zwischen Rationalem und Irrationalem verzichten, gerade weil „die gegenwärtige Mystik- und Esoterikwelle [...] einem neuen Irrationalismus das Wort redet“.¹⁸

¹⁵ Vgl. Demmer, K.: Moraltheologischen Methodenlehre, 12.

¹⁶ Zur schwierigen Stellung der Theologie der Spiritualität als theologischer Disziplin vgl. Fraling, B.: Theologie der Spiritualität. In: Haering, St. u.a. (Hrsg.): Gnade und Recht, 18; Waaijman, K.: Handbuch der Spiritualität II, 94-100.

¹⁷ Für grundlegende Reflexionen vgl. Balthasar, H. U. von: Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I; Rahner, K. In: RahnerS VII (Zur Theologie des geistlichen Lebens); RahnerS XII (Theologie aus Erfahrung des Geistes); Weismayer, J.: Theologie und Spiritualität. In: AGTS (Hrsg.): „Lasst euch vom Geist erfüllen“, 299-306; Waaijman, K.: Handbuch der Spiritualität II, v.a. 13-18 (Problemkonstellationen).

¹⁸ Vgl. zu dieser Gefahr Höhn, H.-J.: Krise der Vernunft - Kritik der Vernunft. In: Schilson, A. (Hrsg.): Gottes Weisheit im Mysterium, 27-43, hier: 36.

Theologie ohne Spiritualität aber gerät in die Gefahr der Lebens- und Glaubensferne.¹⁹ Gewiss liegt der Glaube und auch die Glaubenserfahrung der Kirche und des Einzelnen aller Reflexion voraus, wie Karl Rahner das für seine Theologie anmerkt: „Für mich ist in meiner Theologie die Gegebenheit einer echten, ursprünglichen Erfahrung Gottes und seines Geistes von fundamentaler Bedeutung. Diese geht logisch (nicht notwendig auch zeitlich) der theologischen Reflexion und Verbalisation voraus und wird von dieser Reflexion nie adäquat eingeholt.“²⁰ Erst von diesem Voraus des Glaubens und der Glaubenserfahrung lässt sich das Ineinander von Glaube und Reflexion, Spiritualität und Theologie begründen: „Weil wir ursprünglich verwiesen sind auf das unumfaßbare Geheimnis, darum können wir uns kritisch von jedem Einzelgegenstand und jeder Einzelerkenntnis distanzieren, jedes einzelne Erfahrbare unterscheiden, einordnen, jede Einzelerkenntnis als vorläufig, als ideologieverdächtig, als überholbar erkennen.“²¹

Reflexion ist also notwendiges Moment an jeder Erfahrung, auch und gerade der religiösen Erfahrung. Auch wenn die Theologie die vorausgesetzte Offenbarung und das gelebte Leben nicht einzuholen vermag und deshalb deren Vorrang anerkennen muss, bedarf es doch immer auch der Reflexion, um den Glauben und den gelebten Glauben öffentlich und verantwortet leben zu können.²² Die religiöse Erfahrung aber ist das Movens, das zur Reflexion treibt, und die Materie, die reflektiert wird. Erfahrung und Reflexion sind in einem nicht vollständig unterscheidbaren Prozess „in der Polarität von unmittelbarem Widerfahrnis und vermittelnder Interpretation“ mit- und ineinander verwoben. Die unaufhebbare bleibende Vermitteltheit religiöser Erfahrung bildet zugleich ein Kriterium, durch das christliche Spiritualität sich von all jenen religiösen Strömungen unterscheidet, die eine „unvermittelte“ Erfahrung behaupten. „Angemessen ist christlicher Spiritualität ein dialektisches Verhältnis zu aller Erfahrung, das eine «Erfahrung mit der Erfahrung» (G. Ebeling) ermöglicht. [...] Da Erfahrung (bes. spirituelle!) ein immer schon mit Deutung einhergehendes Erleben darstellt, darf das Nachdenken über sie auf theologisch-weltanschauliche Analysen nicht verzichten.“²³

¹⁹ Zu den Gründen des Auseinandertretens von Theologie und Spiritualität vgl. Schneider, M.: Die Wende um 1200. Der neue Weg in der abendländischen Theologie und Spiritualität (Edition Cardo XXIV). Köln 1998; Rocha e Melo, L.: Die Mysterien des Lebens Jesu. In: IKaZ 31 (2002) 37f.

²⁰ Rahner, K.: Theologisch denken - religiös erfahren. In: Ders.: Im Gespräch II, 257. Vgl. ders.: Selbsterfahrung und Gotteserfahrung. In: RahnerS X, 133-144. B. Fraling stellt fest: „S[piritualität] als lebendige Wirklichkeit geht der theol. Wirklichkeit voraus.“ Art. Spiritualität (Sudbrack, J. u.a.). In: LThK³ IX, Sp. 856.

²¹ Rahner, K.: Glaube zwischen Rationalität und Emotionalität. In: RahnerS XII, 94f.

²² Vgl. Menke, K.-H.: Stellvertretung, 434f.

²³ Vgl. Art. Erfahrung (Werbick, J. u.a.). In: LThK³ III, Sp. 752-758, hier: 755.757f.; Ignatius von Loyola spricht sehr wohl von unmittelbarer Erfahrung (GÜ 15). Diese Unmittelbarkeit versteht er aber als vermittelt durch den Raum der Kirche und der Tradition, innerhalb derer Exerzitien geschehen, und

Von dieser Grundeinsicht in den Zusammenhang von Spiritualität und Theologie her ist nun noch kurz zu erörtern, in welcher Weise die Theologie der Spiritualität mit der Moraltheologie verbunden war und ist.²⁴ Das lässt sich historisch und systematisch aufzeigen. Durch das exitus-reditus-Schema der Summa theologiae Thomas von Aquins angeregt, ordnete man das geistliche Leben der Moraltheologie zu, da es dabei um die Verwirklichung des von Gott gewollten und ermöglichten Weges zu Gott ging. Später, als sich Moraltheologie vorwiegend als Kasuistik verstand, gliederte man einen Teil des heute mit Spiritualität bezeichneten Bereichs als Aszetik bzw. mystische Theologie aus und überließ ihn zunächst den Spiritualen in der Weltpriester- bzw. Ordensausbildung.²⁵ Als dann zu Beginn des 20. Jahrhunderts die ersten Lehrstühle für mystische und aszetische Theologie gegründet wurden, sah man in dieser ein „complementum“ der Moraltheologie.²⁶ Heute ringt die „Theologie der Spiritualität“, in der man mystische und aszetische Theologie zusammenfasst, um ihre Eigenständigkeit.

Als Frage bleibt offen: Soll die Theologie der Spiritualität eine eigene Disziplin oder integrales Moment einer jeden theologischen Disziplin sein?²⁷ Auch wenn man Josef Weismayer zustimmt, dass alle Theologie immer „spirituelle Theologie“ sein und es dennoch eine spezialisierte „Theologie der Spiritualität“ geben soll, sind das Verhältnis einer Theologie der Spiritualität zu den anderen theologischen Disziplinen und zur Theologie insgesamt, die Abgrenzungen und die Überschneidungen noch nicht ausreichend geklärt.²⁸ Josef Weismayer, der für ein eigenständiges Fach der Theologie der Spiritualität plädiert, siedelt sie in der systemati-

als kritisch geprüft durch die Regeln zur Unterscheidung der Geister (GÜ 313-336). Genau dies unterscheidet Ignatius von den Alumbrados seiner Zeit.

²⁴ In Deutschland hat sich eine eigene theologische Disziplin für Mystik und Ascese vor allem deshalb nicht entwickelt, weil „sich die Moraltheologie nicht damit begnügen wollte, die Seelsorger für das Bußsakrament vorzubereiten, sondern sich auch bemüht hat, die christliche Vollkommenheitslehre in die Moraltheologie einzubeziehen.“ Fraling, B.: Theologie der Spiritualität. In: Haering, St. u.a. (Hrsg.): Gnade und Recht, 18.

²⁵ Vgl. Waaijman, K.: Handbuch der Spiritualität II, 96f.

²⁶ Vgl. Art. Aszetik (Weismayer, J. / Imhof, P.). In: LTHK³ I, Sp. 1120. Eine ausführliche Darstellung des „weiten Weges zur theologischen Disziplin «Spirituelle Theologie»“ bei Weismayer, J.: Theologie und Spiritualität. In: AGTS (Hrsg.): „Lasst euch vom Geist erfüllen“, 289-297.

²⁷ Vgl. SC 16; OT 16 (Anm. 32!); H. U. von Balthasar (Spiritualität. In: Verbum Caro, 227) sieht sie als „subjektive Seite der Dogmatik“; K. Rahner (Über den Versuch eines Aufrisses einer Dogmatik. In RahnerS I, 25-27.44-47) will sie zusammen mit der Moraltheologie in eine systematische Theologie integrieren; J. G. Ziegler (Moraltheologie. In: ThRv 73 (1977) Sp. 263-272) lässt sie auf den Grundlagen von Dogmatik und Moraltheologie aufruhnen; K. Waaijman (Handbuch der Spiritualität II, 220-295 [Entwurf]; Handbuch der Spiritualität III [Methoden]) legt einen „Entwurf der Disziplin der Spiritualität“ vor, die er epistemologisch der Phronésis zuordnet - wodurch sich wiederum eine enge Verwandtschaft mit der Moraltheologie ergibt [!] - und für die er eine Kombination aus Phänomenologie und Dialogphilosophie als adäquaten wissenschaftlichen Ansatz sieht. Die methodische Umsetzung geschieht in vier Bereichen: deskriptiv, hermeneutisch, systematisch und mystagogisch.

²⁸ Vgl. Weismayer, J.: Spirituelle Theologie oder Theologie der Spiritualität? In: Virt, G. (Hrsg.): Spiritualität in Moral (FS K. Hörmann), 59-77.

schen Theologie an. Er sieht im „Studium konkreter Gestaltungen und Haltungen der gelebten Spiritualität Eigengut und in einem gewissen Maß das Herz einer Theologie der Spiritualität“. Geht es aber um die „Grundlagen des geistlichen Lebens und der wesentlichen Artikulationen christlicher Spiritualität“, dann ist eine enge Zusammenarbeit mit biblischer und systematischer Theologie unabdingbar.²⁹ Paul Imhof akzentuiert anders, wenn er die Aszetik als echte theologische Wissenschaft der praktischen Spiritualität je nachdem der Moraltheologie oder der Dogmatik zuordnet, da es in ihr sowohl um Orthodoxie als auch um Orthopraxie geht.³⁰ Das hat zur Folge, dass die spirituelle Theologie auch als Schnittmenge zwischen dogmatischer und moraltheologischer Theologie verstanden werden kann, weil das wahre Sein vom rechten Tun und dem von beiden geformten Habitus weder exakt abgegrenzt werden können noch dürfen. Theologiegeschichtlich wie systematisch besteht also durchaus die Berechtigung, das Thema einer spirituellen Theodizeefrage des durchbohrten Herzens Jesu Christi in der Moraltheologie zu behandeln. Bernard McGinn ermutigt sogar ausdrücklich dazu, Spiritualität „in und durch traditionelle Fächer wie historische und systematische Theologie, Ethik und Kirchengeschichte zu lehren“.³¹

Diese Möglichkeit ist umso mehr zu ergreifen, als alle Überlegungen zum Ort der Spiritualität im Fächerkanon der Theologie dem Eindruck oder der Versuchung wehren müssen, die Spiritualität als „weiches“ Thema in einen gesonderten Bereich zu drängen. Diese Spannung zwischen einer Theologie der Spiritualität und einer spirituellen Theologie wird dann aufrecht erhalten, wenn eine sehr radikale Bestimmung des Verhältnisses von Spiritualität und Theologie hinzugenommen wird. Michael Schneider definiert dieses Verhältnis, indem er sagt, „daß Nachfolge der authentische Ort von Theologie ist.“ Denn der Glaubensgegenstand wird nicht ohne oder neben dem existentiellen Vollzug des Glaubenden erkannt, sondern im eigentlichen Sinne nur durch sich. Nachfolge ist „die einzige «Methode», der unersetzbare Weg zur Erkenntnis der Wirklichkeit Jesu“, kann also als Erkenntnisprinzip der Theologie aufgefasst werden. In Konsequenz darf Spiritualität nie nur in einer eigenständigen Disziplin behandelt werden, sondern Spiritualität, das heißt „der spirituelle Erfahrungshintergrund“ nährt die

²⁹ Weismayer, J.: Theologie und Spiritualität. In: AGTS (Hrsg.): „Lasst euch vom Geist erfüllen“, 306. Vgl. die Klärungsversuche von Fraling, B.: Der Ort einer Theologie der Spiritualität. In: Plattig, M. u.a. (Hrsg.): „Leben in Fülle“ (FS J. Weismayer), 101-108

³⁰ Art. Aszetik (Weismayer, J. / Imhof, P.). In: LTHK³ I, Sp. 1120f.

³¹ McGinn, B.: Buchstabe und Geist. In: GuL 80 (2007) 337-356, v.a. 355f.

Theologie als ganze und in allen ihren Disziplinen.³² Spiritualität meint keine im Abstrakten und Weltlosen verbleibende beliebige Möglichkeit des Menschen unter anderen, sondern die konkrete Antwort des ganzen Menschen auf die einmalige geschichtliche Liebestat Gottes. Dass diese Antwort den ganzen Menschen umgreifen soll, liegt in der inneren Dynamik dieser Antwort, die ja aufs Ganze geht, auch wenn der Einzelne in seinem faktischen Vollzug dahinter zurückbleibt. Wenn Michael Schneider darauf insistiert, dass Theologie von gelebtem Zeugnis ihre Fruchtbarkeit empfängt, so weist er darauf hin, dass Theologie eben wie „die christliche Offenbarung an konkrete Ereignisse und Personen gebunden“ ist. Was glaubende Menschen denken, reden, empfinden und tun, ist für die Theologie von vitalem Belang: „Kurz gesagt: «Biographie» wird nicht hier nachgereicht, sondern erweist sich schon im Ansatz als «Theologie».“³³ Darum bleibt die Einheit von Spiritualität und systematischer Theologie ein Desiderat, das jedem Theologen aufgetragen ist. Beherzigenswert bleibt, was Karl Rahner hierzu in einem Vortrag über Thomas von Aquin gesagt hat: „Thomas hat seine *Theologie als sein geistliches Leben* und sein *geistliches Leben als seine Theologie*. Es gibt bei ihm noch nicht jenen gräßlichen Unterschied, den man in der späteren Theologie oft beobachten kann, zwischen Theologie und dem geistlichen Leben. Er denkt die Theologie, weil er sie in seinem geistlichen Leben als seine wesentlichste Voraussetzung braucht, er denkt sie so, daß sie dafür «existentiell» auch wirklich bedeutsam werden kann; er wird in seinem geistlichen Leben [...] nicht wieder primitiv, als ob er nie Theologie betrieben habe; [...]. Bei Thomas aber ist Theologie und geistliches Leben noch wirklich eins.“³⁴

Diese spannungsvolle Situierung verdeutlicht, dass es an der Sache von Spiritualität und Frömmigkeit vorbeigehen würde, wollte man sie auf einen eng definierten Ort, auf bestimmte Themen und Methoden begrenzen³⁵. Das liegt - wie schon kurz dargelegt - einmal in der Natur der Sache, weil das explizit Reflektierte dem faktischen Vollzug immer nachgeordnet ist

³² Vgl. Schneider, M.: *Theologie als Biographie*, 13-21, hier: 13. Verwirklicht wird diese „Grundgestalt der Theologie [...] im Glaubenszeugnis theologischer Existenzen“, sie „leben das Ganze im Fragment“. Ebd., 18f.

³³ Vgl. Schneider, M.: *Der dunkle Gott*, 201-203.211-215, hier: 202. Auf sein Thema bezogen schreibt er: „Die beschriebenen Erfahrungen des dunklen Gottes dürfen nicht vorschnell in den Bereich der Spirituellen Theologie abgeschoben werden, sondern sind eminent theologische Erfahrungen. [...] Theologie gibt es erst im Nachhinein. Nachträglich kommt die Theologie, nicht der Theologe.“ (Ebd. 216) Ausführlicher hat Schneider sich zu diesem Ineinander geäußert in: *Theologie als Biographie*.

³⁴ Rahner, K.: *Thomas von Aquin - Patron der theologischen Studien*. In: *Das große Kirchenjahr*, 457f. Ähnlich Balthasar, H. U. von: *Theologie und Heiligkeit*. In: *Verbum Caro*, 195-225, besonders 224: „Irgendwann einmal geschah die Wendung von der knienden zur sitzenden Theologie. [...] Die «wissenschaftliche» Theologie wird gebetsfremder und damit unerfahrener im Ton, mit dem man über das Heilige reden soll, während die «erbauliche» Theologie durch zunehmende Inhaltslosigkeit nicht selten falscher Salbung verfällt.“

³⁵ Vgl. Weismayer, J.: *Theologie und Spiritualität*. In: AGTS (Hrsg.): „Lasst euch vom Geist erfüllen“, 305: Er nennt im Gefolge J. Sudbracks die spirituelle Theologie eine „Querschnittswissenschaft“.

und diesen nie ganz einholen kann. Da sie darauf reflektiert, wie Menschen je persönlich oder in Gemeinschaften auf konkrete Weise mit ganz unterschiedlichen Akzentuierungen und Ausdrucksformen dem Glauben Gestalt geben³⁶, wird sie möglichst breit ansetzen und die dogmatische Grundlage ebenso berücksichtigen wie die kulturellen und geschichtlichen Bedingungen sowie die tatsächliche oder geforderte Relevanz für das Verhalten und Tun. Von daher versteht sich auch, dass spirituelle Theologie nie nur eng verstandene theologische Quellen befragen darf. Immer muss sie auch einen Blick haben für das, was das Selbst- und Weltverständnis des heutigen Menschen prägt und ausmacht. Auch wenn die Naturwissenschaften als dritte Kultur zunehmend zur Bewusstseinsbildung teils berechtigt, teils usurpatorisch beitragen³⁷, sei doch behauptet, dass Geisteswissenschaften und vor allem künstlerisches Schaffen einen eigenen, von Naturwissenschaften nicht leistbaren diagnostischen Wert besitzen, der zur Klärung dessen, was den Menschen bewegt, wie er sich versteht und was er zur Selbstverständigung verwendet, unverzichtbar ist. Für die Moraltheologie ist es ohnehin selbstverständlich für ihre Arbeit, die jeweils notwendigen Erkenntnisse der Humanwissenschaften heranzuziehen.³⁸ So stellt die Beachtung von Literatur³⁹ und Kunst⁴⁰ in moraltheologischer Reflexion nicht eine grundsätzliche Neuerung dar, sondern versucht durch die Eibeziehung dieser so bedeutsamen menschlichen Artikulationen der Vielschichtigkeit des Menschen gerecht zu werden.

Wenn die Theodizeefrage innerhalb der Moraltheologie als Theologie der Spiritualität thematisiert wird, wird damit von vornherein deutlich, was später ausdrücklich dargelegt werden soll: Die Auseinandersetzung mit dem Leiden muss in der Theologie selbstverständlich in wissenschaftlich adäquater Weise erfolgen, aber eben auch mit einem klaren Blick auf den

³⁶ Überblicke vermitteln eine Ahnung von der Vielfalt der Spiritualitäten. Vgl. Art. Spiritualität (Schütz, Ch.). In: PLSp, Sp. 1170-1216; Benke, Ch.: Vielfalt der Spiritualitäten. In: AGTS (Hrsg.): „Lasst euch vom Geist erfüllen!“, 107-135, der „Typologien“ aufstellt und danach die Vielfalt ordnet.

³⁷ Vgl. Brockman, J.: Die dritte Kultur. Das Weltbild der Naturwissenschaft. München 1996; Fischer, E. P.: Die andere Bildung. Was man von den Naturwissenschaften wissen sollte. München 2001².

³⁸ Vgl. z.B. Brantl, J.: Verbindende Moral.

³⁹ Vgl. die Bemühungen von K.-J. Kuschel, G. Langenhorst oder P. K. Kurz.

⁴⁰ Eine grundsätzliche Einordnung formuliert S. Orth mit Blick auf A. Stocks Poetische Dogmatik: „Das Schöne wird theologisch fruchtbar. Seit einigen Generationen gibt es ernsthafte Bemühungen, den in der Moderne abgerissenen Gesprächsfaden zwischen der Kirche und der aktuellen Kunstszene wieder zu knüpfen. Und mehr als ein Jahrzehnt lang setzen sich Theologen verstärkt mit dem Ästhetischen in seiner Vielgestaltigkeit auseinander: auf dem Feld der Literatur und der Musik, die bildenden Kunst und des Films. Diese Beschäftigung tritt insofern in eine neue Phase ein, als in der letzten Zeit vermehrt auch theologische Werke veröffentlicht worden sind, die über die Interpretation von Kunstwerken oder die Reflexion auf das Verhältnis zwischen dem Glauben und dem Schönen hinaus faktisch einen *eigenständigen theologischen Ansatz* darstellen.“ Ders., Bilderschatz der Tradition. In: HerKorr 56 (2002) 141.

Lebens- und Glaubensvollzug. Daraus folgt, dass die Ausrichtung auf den konkreten, vom Leiden betroffenen Menschen nicht nur behauptet werden darf, sondern sich durch das Aufzeigen von Wegen der Umsetzung „praktisch“ bewähren muss. Diese Feststellung darf nicht bloß ein Postulat bleiben, das gebietet schon die Ehrfurcht vor dem Menschen, den das Leiden an die Grenzen seiner Existenz führt. Die Frage nach dem Leiden führt als solche schon an die Grenzen und erfordert von daher also Grenzgänge, die den Problemkreis abschreiten und ebenso erhellen können. Das gilt in ähnlicher Weise für das Symbol Herz bzw. das Realsymbol Herz Jesu, weil das Herz als allgemein menschliches Symbol nur vom heutigen Kontext her verstanden und gelesen werden kann.

1.2.2. Inhaltliche Bestimmung von Spiritualität und Überlegungen zur Methode

Am Anfang müssen Überlegungen zum Begriff der Spiritualität⁴¹ selber stehen, um wenigstens mit einem heuristischen Begriff einer christlichen Spiritualität sachgerecht arbeiten zu können. Die Unschärfe des Begriffs Spiritualität, der sich einer abschließenden Definition verweigert, ist der Nähe zum Leben und noch mehr dem Bezug auf den immer größeren und unser Begreifen übersteigenden Gott geschuldet.⁴² Bernhard Fraling geht von der Spiritualität als „einer allgemein menschlichen, einer humanen Dimension“ aus, die „zum Menschsein des Menschen gehört“, weil sie das Leben „aus letzten Sinnbezügen“ heraus gestalten helfen will.⁴³ Spiritualität „bezeichnet vor aller begrifflichen Klärung die gelebte Grundhaltung der Hingabe des Menschen an Gott und seine Sache. Deshalb ist Spiritualität eine so vielgestaltige Größe wie das Leben selbst und wie die «Vielgestaltigkeit möglicher Beziehungen zu Gott» (G. Greshake).“⁴⁴

Mit diesen sehr weit gefassten Bestimmungen ist die Voraussetzung für einen Dialog zwischen den Menschen verschiedener Weltanschauung gegeben. Diese können aber noch nicht genügen, da sie noch nicht das Spezifikum christlicher Spiritualität erfassen. Der eigene

⁴¹ Zu den Möglichkeiten und Grenzen des Begriffes vgl. Sudbrack, J.: Gottes Geist ist konkret, 35-84, der von der Wortgeschichte ausgeht und zur Definition christlicher Spiritualität voranschreitet; Wajzman, K.: Handbuch der Spiritualität II, 19-71, hingegen stellt ihn in ein Ensemble von Grundworten, Bezeichnungen und Andeutungen, um die Sache selbst beschreiben zu können; McGinn, B.: Buchstabe und Geist. In: GuL 80 (2007) 337-342 (Begriffsgeschichte).

⁴² Nach rühren Unschärfe und damit Unabgrenzbarkeit nicht nur von der vagen Begrifflichkeit her, sondern liegen im Wesen der Spiritualität. Vgl. Art. Spiritualität (Schütz, Ch.). In: PLSp, Sp. 1170: Balthasar, H. U. von: Spiritualität. In: Verbum Caro, 243.

⁴³ Vgl. Fraling, B.: Überlegungen zum Begriff der Spiritualität. In: AGTS (Hrsg.), „Lasst euch vom Geist erfüllen!“, 7.

⁴⁴ Art. Spiritualität (Schütz, Ch.). In: PLSp, Sp. 1170f.

Standpunkt muss gerade um der Kommunikabilität willen klar konturiert und bestimmt werden, um überhaupt einen Dialog führen zu können. Zwei Grundsätze, die „Dynamik des Heiligen Geistes“ und die „Wahrheit Jesu Christi“, bilden für die Bestimmung christlicher Spiritualität ein Koordinatensystem⁴⁵:

Der erste Grundsatz bestimmt christliche Spiritualität als ein Geschehen, über das nicht der Mensch verfügt, sondern das vom Heiligen Geist gewirkt ist. Daraus folgt, dass nicht Individuen primär als Träger von Spiritualität angesehen werden können, sondern die Kirche als ganze, denn „primärer Adressat der Geistsendung ist das neue Bundesvolk“. Der Geist schafft Einheit und Lebendigkeit und ist, so folgert Fraling, „unmittelbare Voraussetzung für eine geistgewirkte Weise der Existenz [...] Im geistgewirkten Leben der Kirche selbst ist somit der Wurzelgrund jeglicher christlichen Spiritualität gegeben. Die Solidarität in Glaube, Hoffnung und Liebe, die alle verbindende Treue zum Evangelium, das immer die «Norm und Kritik aller Spiritualität in der Kirche» [H. U. von Balthasar] sein wird, das Bewusstsein vom gemeinsamen Weg, alles das sind elementare Grundgegebenheiten christlicher Existenz, die jeder Differenzierung von Spiritualitäten vorausliegt.“⁴⁶

Christliche Spiritualität wird wesentlich (im Wortsinn) von ihrem Bezug auf Jesus Christus geprägt. Damit ist der zweite Grundsatz gegeben. Dass Jesus Christus Mitte und Grund christlicher Spiritualität ist, klingt selbstverständlich. Doch um das unterscheidende Kriterium für christliche Spiritualität muss immer neu gerungen werden, da die Mitte nicht nur aus dem Blick geraten, sondern auch relativiert werden kann.⁴⁷ Weil aber das Bekenntnis zu Jesus als dem Christus wiederum geistgewirkt ist, durchdringen sich die beiden Grundsätze: „Paulus nennt im [...] zentralen Text über Geist-Erfahrung das [...] Kriterium, nämlich den lebendigen Bezug auf Jesus, auf die Sichtbarkeit des göttlichen Geheimnisses. Immer wieder formuliert

⁴⁵ Vgl. Sudbrack, J., Gottes Geist ist konkret, 77-84. B. McGinn (Buchstabe und Geist. In: GuL 80 (2007) 342-350) unterscheidet theologische, anthropologische und historisch-kontextuelle Zugänge, die jeweils den Begriff von allgemeiner und spezifisch christlicher Spiritualität bestimmen.

⁴⁶ Fraling, B.: Überlegungen zum Begriff der Spiritualität. In: AGTS (Hrsg.): „Lasst euch vom Geist erfüllen!“, 22f.

⁴⁷ Vgl. Balthasar, H. U. von: Merkmale des Christlichen. In: Verbum Caro, 172-194; Kriterien. In: Klarstellungen, 17-25. Unterscheidung ist v.a. angesichts im Schwange stehender Formen östlicher Meditation notwendig. Vgl. ders.: Wort und Schweigen. In: Verbum Caro, 135-155. Ebd., 151, stellt er pointiert das Unterscheidende zwischen östlicher und christlicher Mystik heraus: „Und jene unaussprechliche Seligkeit [...] erfüllt sich in der pneumatischen «Hochzeit» zwischen Gott und Geschöpf. Nur hat hier die Entschränkung jede Negativität verloren: ihre Voraussetzung ist nicht mehr die asketische Verneinung jeder Endlichkeit als Illusion und Maya, sondern die liebende Einigung mit dem Geist Christi, nicht mehr die Aktivität der Loslösung (Abstraktion), sondern das Sich-lassen in die Aktivität des Geistes (agesthai). Das erste kann nur zu einem Nirwana als Identität führen, und der Preis ist der Verlust aller endlichen Wirklichkeit; die zweite aber zu einer Identität der Fülle, in der alle Endlichkeit verklärt ist.“

er es neu wie in 1 Kor 12,3: «Keiner kann sagen: Jesus ist der Herr, wenn er nicht aus dem Heiligen Geist redet.»⁴⁸

Man würde diesen Grundsätzen nicht gerecht, würde man sie als uniformierend und damit als einengend missverstehen. So wie jedes Dogma Grenzlinien zeigt und zugleich produktiv-kreativ wirkt, so verlangen auch diese beiden Grundsätze nach „Verleiblichung“, also existentieller Umsetzung im jeweiligen Hier und Heute.⁴⁹ Schon die Viergestalt der Evangelien zeigt⁵⁰, dass es von Anfang an sowohl diachron wie auch synchron verschiedene Christusbilder gegeben hat. Diese jeweiligen Christusbilder werden konstituiert: durch die geschichtlichen und kulturellen Bedingungen, durch die je-persönliche Sehweise (individuell und komunitär), durch den Nachvollzug der Christusbeziehung bestimmter Schulen oder Persönlichkeiten und auch durch die besonderen Herausforderungen jeder Zeit. Darum muss eine Arbeit zur Theologie der Spiritualität zweierlei im Blick haben: auf der einen Seite das Spezifikum einer Spiritualität, also **wie** die besondere Weise der Christusbeziehung gelebt und verstanden wird⁵¹; auf der anderen Seite eine kritische Sichtung daraufhin, **ob** in dieser bestimmten Weise christlicher Spiritualität der Bezug auf Jesus Christus hin adäquat, sachgerecht, in Übereinstimmung mit Evangelium und Tradition der Kirche verwirklicht wird. Zudem hat sie darauf zu achten, ob das Zentrale tatsächlich im Zentrum steht und nicht eher Peripheres ganz oder teilweise in das Zentrum eingerückt ist. Da letztlich die Kirche als ganze „primärer Träger der Spiritualität“ ist, muss auch jede Spiritualität sich daraufhin betrachten lassen, inwiefern sie auf die Kirche und auf den allen Differenzierungen vorausliegenden Geist Jesu Christi, den die Kirche verbürgt, bezogen ist.⁵²

Ein dorniges Problem stellt die Frage dar, ob und wie spirituelle Lebensentwürfe, die Geschichte geworden sind, heutige theologische Reflexion inspirieren können. Im Blick auf Grenzerfahrungen aller Art stellt Michael Schneider lapidar einen Perspektivwechsel fest:

⁴⁸ Sudbrack, J.: Gottes Geist ist konkret, 71.

⁴⁹ Vgl. zur „Verleiblichung“, „Objektivierung“ und geschichtlichen Bezogenheit als Elementen christlicher Spiritualität und zum „kairos“ als Quelle der Spiritualität Fraling, B.: Überlegungen zum Begriff der Spiritualität. In: AGTS (Hrsg.): „Lasst euch vom Geist erfüllen!“, 15-17.27. Ähnlich Benke, Ch.: Vielfalt der Spiritualitäten. In: AGTS (Hrsg.), „Lasst euch vom Geist erfüllen“, 108.

⁵⁰ R. Schnackenburg (Die Person Jesu Christi im Spiegel der Evangelien) geht von der „Glaubenssicht der vier Evangelisten“ (ebd., 5) aus, um zu zeigen, „daß jedes Evangelium ein bestimmtes Christusbild enthält, das uns etwas zu sagen hat. Es ist derselbe Herr, den die Kirche lehrt, aber je aus einer besonderen Sehweise.“ (Ebd., 25).

⁵¹ Eine liturgiegeschichtliche oder -systematische Arbeit müsste den Akzent auf die Feiergestalt der jeweiligen Spiritualität legen.

⁵² Vgl. Fraling, B.: Überlegungen zum Begriff der Spiritualität. In: AGTS (Hrsg.): „Lasst euch vom Geist erfüllen!“, 19-25. Es ist jedoch eine höchst komplexe Aufgabe, die für eine Epoche gültige Gestalt des Geistes Jesu Christi zu definieren und von daher einzelne Spiritualitäten kritisch zu sichten.

„Was für viele Glaubende zur Grunderfahrung ihres geistlichen Lebens wurde, bereitet dem modernen Menschen eher Qualen und Krankheiten. Entfremdung, Einsamkeit, Schweigen, Scheitern, innere Leere, Armut und Nichtwissen sind für den Menschen von heute keine erstrebenswerten Erfahrungen.“⁵³ Sicherlich sind solche geistlich gedeuteten Grenzerfahrungen der Spiritualitätsgeschichte schon unter dem Blickwinkel des Historikers lehrreich, doch seine Einsichten können nie unmittelbar wirksam werden. Wie also können die Impulse und Gehalte der Spiritualitäten und die Erfahrungen exemplarischer Christen vergangener Zeiten so befragt werden, dass sie der Theologie und dem Menschen heute etwas zu sagen haben? Dabei wird vorausgesetzt, dass sie uns etwas zu sagen haben: Erstens, weil sich der Mensch nur dann verstehen kann, wenn er seine Herkunft kennt: „Zukunft braucht Herkunft“.⁵⁴ Das gilt für den gelebten Glauben wie für die Theologie einer jeden Zeit in einem noch fundamentaleren Sinn, da sie ihren Grund, ihre Möglichkeit und ihr Maß nicht in sich selber haben, sondern allein in Jesus Christus (vgl. 1 Kor 3,11 und Eph 4,15f.). Und zweitens, weil es Lebens- und Glaubensentwürfe gibt, die so sehr in Jesus Christus gründen, dass sie uns Bleibendes zu vermitteln haben.⁵⁵

Das Wort Vermittlung signalisiert, dass eine Aneignung von dem, was vergangen oder auch in der eigenen Gegenwart fremd ist, einer geistigen Anstrengung bedarf. Im Prozess des Verstehens⁵⁶ muss das Augenmerk besonders auf das „Selbstverständliche“ gerichtet sein, innerhalb dessen jeweils der Verstehen-Wollende und das dem Verstehenden Aufgegebene situiert sind. Den Kontext und die Verstehensvoraussetzungen, mit denen die Sache und ihre Person untrennbar verwoben sind, zu lichten, sind die Bedingung dafür, dass Verstehen und Adaption gelingen. Josef Pieper stellt deshalb einem Aufsatz über Thomas von Aquin folgende Überlegung voran: „Über das Selbstverständliche spricht man nicht; was sich von selbst versteht, goes without saying; es macht sich ohne Worte. [...] In diesem sozusagen harmlosen Sachverhalt, der gleichfalls einigermaßen selbstverständlich ist, steckt die größte und eigentliche Schwierigkeit aller Text-Interpretation [...] In der Interpretation eines Textes, zumal eines Textes aus fremder Kultur oder Epoche, ist das schlechthin Entscheidende und zugleich

⁵³ M. Schneider: Der dunkle Gott in der Mystik. In: Gott - ratlos vor dem Bösen? (QD 177), 173. Vgl. Fuchs, G.: „Wir sind sein Kreuz.“ In: Ders. (Hrsg.): Angesichts des Leids an Gott glauben?, 148-183. Ausführlicher werden Johannes Tauler, Bernhard von Clairvaux, Mechthild von Magdeburg und Johannes vom Kreuz behandelt im Sammelband Fuchs, G. (Hrsg.): Die dunkle Nacht der Sinne.

⁵⁴ Vgl. Marquard, O.: Abschied vom Prinzipiellen, 8.16.76-79 (dort findet sich jeweils auch das Zitat). Ohne seine These zu übernehmen, wie sie der Titel des Aufsatzbandes ausdrückt, ist ihm beizupflichten, dass jeder Mensch „anknüpfen“ muss.

⁵⁵ Allein die anhaltende Wirkungsgeschichte der Benediktsregel kann das hinreichend belegen. Analog spricht K. Demmer von „geronnenen Güterabwägungen“: „sie verweisen auf geschichtlich erstellte Modelle umfassend gelungenen guten Lebens.“ Ders., Moralth theologische Methodenlehre, 42.

⁵⁶ Grundlegend Gadamer, H.-G.: Wahrheit und Methode I/II.

schwierige dies: die fundamentalen Selbstverständlichkeiten zu erfassen, die unausgesprochen das Gesagte durchwirken“.⁵⁷ Für diese Arbeit ist die von Pieper skizzierte Aufgabe wichtig, um Intention und Wesen der Erfahrungen von Menschen verstehen zu können. Sie gilt über Individuen hinausgreifend auch für geistesgeschichtliche Strömungen, Denkfiguren, Rede- und Argumentationsweisen, die nicht einfach übernommen, sondern erst verstanden werden wollen.

Es bedarf also eines hermeneutischen Wagnisses, für die noch ein Hinweis von Odo Marquard zu bedenken ist: Die Hermeneutik leistet, „was - als Replik auf die Vergänglichkeit - die Interpretation normalerweise leistet: nämlich die Rettung der Verständlichkeit von Dingen und Texten in neuen Situationen (in sekundären Kontexten), an die sie sie anpasst. Sie wirkt also konservatorisch: sozusagen als Altbausanierung im Reich des Geistes. Diese Art der Interpretation [...] nenne ich *adaptierende Hermeneutik: sie ist Replik auf die Veränderlichkeit* und hat um so mehr Konjunktur, je mehr sich der Wirklichkeitswandel beschleunigt und dadurch immer mehr Vertrauensverluste, d.h. Fremdheit produziert.“⁵⁸

Beide Schritte zusammen ermöglichen das Verstehen und das Durchdringen von Grunderfahrungen - auch in der gleichsam umgekehrten, auf die Gegenwart zielenden Richtung.⁵⁹ Wenn etwa die erfahrbare Gegenwart des erhöhten Christus und die Normativität seines Leidensweges für den eigenen Leidensweg das Selbstverständliche sind, dann muss es eben deshalb nicht genannt oder nicht begründet werden. Sollen aber Aussagen vom Sich-Bergen im durchbohrten Herzen für zweifelnde und suchende Menschen heute von Belang sein, dann muss man versuchen, in umgekehrter Richtung zu lesen, weil gerade das damals Selbstverständliche eben heute nicht mehr selbstverständlich ist. Für Marguerite-Marie Alacoque war das erlösende Leiden Jesu Christi so selbstverständlich, dass das Mit-Leiden mit ihm und das

⁵⁷ Pieper, J.: *Philosophia negativa*, 13. Er erkennt bei Thomas von Aquin folgenden „unsichtbaren Notenschlüssel“: Es ist „der Gedanke der *Schöpfung*, genauer gesagt, daß es nichts gibt, das nicht creatura wäre - es sei denn der Creator selber. Und: daß die Geschaffenheit die innere Bauform der creatura ganz und gar bestimmt.“ (Ebd., 13.16) Dieser methodische Hinweis verdankt sich Zahlauer, A.: Karl Rahner und sein „produktives Vorbild“ Ignatius von Loyola, 11.16-18; Batlogg, A.: *Die Mysterien des Lebens Jesu bei Karl Rahner*, 108-110.267-269, greift dies auf und vertieft es auf den „Denkhorizont als eine hermeneutische Vorgabe“ hin.

⁵⁸ Diese zweite Form der Hermeneutik neben der „distanzierenden Hermeneutik“, die das Eigene gegenüber der Herkunft herauszustellen sucht, entwickelt er wie folgt: Der Mensch muss „anknüpfen“, dieses Muss ist aber zugleich Entlastung. Durch den Tod der anderen wird aber die Möglichkeit der Anknüpfung zu einem gravierenden Problem: „Unsere Herkunft, ohne die wir nicht leben können, rutscht - durch den Tod der anderen - ständig ins Unverständliche; ihre Verständlichkeit entgleitet: Das nenne ich hier *Vergänglichkeit*.“ Dagegen versucht der Mensch „festzuhalten“ bzw. zu „bewahren“. Weil das nicht gelingt, antwortet wiederum die Hermeneutik mit Interpretieren als einem Tun „*statt dessen*“. Vgl. ders.: *Abschied vom Prinzipiellen*, 117-122.124-127., hier: 125.126.

⁵⁹ Dass dieser Schritt durchaus problematisch und daher nur gut reflektiert und begründet getan werden darf, darauf verweist K. Demmer: *Moraltheologische Methodenlehre*, 15f. Vgl. auch Fuchs, G.: „Wir sind sein Kreuz.“ In: Ders. (Hrsg.): *Angesichts des Leids an Gott glauben?*, 151f. (v.a. Anm. 8).

Sühnen seiner verschmähten Liebe, wie es ihr in der dritten Vision aufgetragen wurde, nicht zu hinterfragende Gegebenheiten waren. Heute könnte das Leid des Herrn einen Zugang eröffnen, der einen Leidenden zum Glauben finden lassen kann. Will man also nicht bloß wiederholen, was damals verstehbar und selbstverständlich war, sondern das damals so Wertvolle in seinem Wert für heute begreifbar und zugänglich machen, dann muss man von den Selbstverständlichkeiten des heutigen Menschen ausgehen und von ihnen her die überlieferten Erfahrungen und Einsichten gegenlesen. Der Wandel in den Verstehensvoraussetzungen, die verschiedenen zugrundeliegenden Optionen lassen solch ein methodisches Vorgehen angeregt und legitim sein.⁶⁰ Damit ist nicht der Willkür freie Bahn aufgetan, sondern einer Deutung, die durch Transformation Wesentliches für heute bewahren und wirksam machen will.⁶¹

Eng mit dem Vorigen hängt eine weitere methodische Überlegung zusammen. Da sich diese Arbeit weder an einem Autor noch an einem Thema linear, also weder chronologisch noch genetisch, orientiert, gilt es, geduldig „Bausteine“ heranzutragen. Das mag zwar manchmal bedeuten, dass nicht jeder Baustein in aller Länge und Breite dargestellt und diskutiert werden kann.⁶² Doch durch dieses Herangehen an das Thema sollen die Umrisse des Gedankengebäudes deutlicher sichtbar werden. Dafür sind, um beim Bild zu bleiben, Bausteine aus verschiedenen Bereichen notwendig. Dieses Verfahren lässt sich als „retrospektive“ bzw. „intuitiv-schöpferische“ Konstruktion bezeichnen. Nur im Blick auf das weite Feld herzlicher Bezüge und leid-bewusster Reflexion (Retrospektive)⁶³ und ihrer kreativen Entfaltung, die der Gegenwart eingedenk bleibt, kann ein Gesamtbild entwickelt (Konstruktion) werden.⁶⁴ Es geht ja, was immer zu bedenken ist, zuletzt nie um abstrakte Überlegungen, sondern um konkrete Nöte und Anfechtungen. Deshalb sind diese Überlegungen als „Lernprozeß“ zu verste-

⁶⁰ Zur „innovatorischen Kompetenz der Moralthologie“ vgl. Demmer, K.: Moralthologische Methodenlehre, 24.32.

⁶¹ Gestützt wird dieses methodische Vorgehen durch K. Demmer, der nach dem Vorhandensein von Paradigmen und der Möglichkeit von Paradigmenwechseln in der Moralthologie fragt, beides bejaht - wobei er die Komplexität und die offenen Fragen klar benennt - und deshalb sowohl eine „Tiefenhermeneutik“ wie auch daraus folgend eine „Sprachhermeneutik“ einfordert. Vgl. ders.: Moralthologische Methodenlehre, 34-52.

⁶² Auch wenn anders als in streng werkgeschichtlichen Arbeiten nicht jedes Detail eines Oeuvres (z.B. von Rahner) minutiös einbezogen wird, fließen sie mittelbar durch die verwendete Literatur ein.

⁶³ Diese methodische Klärung verdanke ich Batlogg, A.: Die Mysterien des Lebens Jesu nach Karl Rahner, 264 (Anm. 2f.). Der Begriff stammt von A. Knauber und wurde von H. Rahner aufgegriffen.

⁶⁴ „Das Modell eines rein ablesenden Erkennens muß versagen; schöpferische Intuition ist gleichfalls erforderlich, soll Wissenschaft vorangetrieben werden.“ Demmer, K.: Moralthologische Methodenlehre, 41.

hen, „wie man mit der Tatsache angefochtener Existenz aus Glaube, Hoffnung und Liebe auf verantwortliche, lebbare und mithin kommunikable Weise fertig wird.“⁶⁵

Ein solcher Lernprozess kann sich und darf sich nicht ängstlich oder allzu professionell beschränken. Deshalb werden auch „Suchstollen“ über die zünftige Theologie hinaus gegraben. Dies ist nicht nur vom Thema selbst her zwingend notwendig, sondern auch methodologisch berechtigt, lässt sich hier doch auf die alte von Melchior Cano begründete Lehre der *loci theologici*⁶⁶ zurückgreifen, die jene Quellen bezeichnen, die „für die theologische Erkenntnisgewinnung (*inventio*), Urteilsbildung (*iudicium*) und Beweisführung einschlägig und maßgeblich“ sind.⁶⁷ Interessant ist die Lehre von den *loci theologici* schon deshalb, weil sie einer eingeführten Sicht theologischer Argumentation entgegensteht und der Komplexität und der Geschichts- bzw. Traditionsverwiesenheit der theologischen Erkenntnis Rechnung trägt. Wie Max Seckler bemerkt, sind sie nicht bloß methodische Instrumente, sondern verweisen auf „den Bauplan des Christlichen“ und „die Katholizität der Kirche“ und ergeben sich selbst vom Ganzen her.⁶⁸ Da die „Loci [...] von der Glaubensgemeinschaft herausgestellte, geschichtliche Instanzen der Offenbarung“ sind, können sie nur dann ihre Wirkung als „Wahrheits- und Kommunikationsinstanzen“ entfalten, wenn sie immer wieder aufgearbeitet und erneuert werden.⁶⁹

Dabei sind sowohl die *loci theologici proprii* als „eigentlich theologische Erkenntnisquellen“ als auch die *loci theologici alieni* zu bedenken. Zu ersteren sind unbedingt die in vielen Weisen gelebten und die in Texten und Regeln verdichteten christlichen Spiritualitäten zu zählen. „Es gibt fromme Literatur“, so stellt Karl Rahner fest, „die der Reflexion der Theologie vo-

⁶⁵ Demmer, K.: *Moraltheologische Methodenlehre*, 33.

⁶⁶ Cano kennt folgende zehn Loci: 1. *Auctoritas Sacrae Scripturae*, 2. *Auctoritas Traditionum Christi et Apostolorum*, 3. *Auctoritas Ecclesiae Catholicae*, 4. *Auctoritas Conciliorum*, 5. *Auctoritas Ecclesiae Romanae*, 6. *Auctoritas Sanctorum Veterum*, 7. *Auctoritas Theologorum scholasticorum*, 8. *Ratio Naturalis*, 9. *Auctoritas Philosophorum*, 10. *Humanae Auctoritas Historiae*. Zit. n. Seckler, M.: *Die ekklesiologische Bedeutung des Systems der „loci theologici“*. In: Baier, W. u.a. (Hrsg.): *Weisheit Gottes I* (FS J. Ratzinger), 37-65, hier: 42 (Anm. 8).

⁶⁷ Vgl. Art. *Loci theologici* (Seckler, M.). In: *LThK*³ VI, Sp. 1014-1016, hier: 1015; Kern, W. / Niemann, F.-J.: *Theologische Erkenntnislehre*, 49-53; Hünermann, P.: *Dogmatische Prinzipienlehre*, 207-251.

⁶⁸ Seckler, M.: *Die ekklesiologische Bedeutung des Systems der „loci theologici“*. In: Baier, W. u.a. (Hrsg.): *Weisheit Gottes I* (FS J. Ratzinger), 36f. Seine These ist, dass „das System der *loci theologici*, [...] den Ausdruck eines *Baugesetzes der Kirche* darstellt, eines Baugesetzes, das im Begriff der *erkenntnistheoretischen und erkenntnispraktischen Katholizität* und daraus folgend der *strukturalen, ekklesiologisch verwurzelten und institutionell verankerten «Weisheit»* erfaßbar ist.“ (Ebd. 38.)

⁶⁹ Vgl. Hünermann, P.: *Dogmatische Prinzipienlehre*, 207-251, hier: 222. Dort sein bedenkenswerter Vorschlag erneuerter *l. theologici*. Er nimmt die Liturgie bei den *l. th. proprii* auf, versäumt aber, die Spiritualität einzuarbeiten. Vgl. ergänzend Batlogg, A.: *Die Mysterien des Lebens Jesu nach Karl Rahner*, 115-117.

ausgeht, die ursprünglicher ist als diese, die weiser und erfahrener ist als die Schulweisheit, eine Literatur, in der der Glaube der Kirche, das Wort Gottes und die Tat des Heiligen Geistes [...] sich ursprünglicher zu Wort melden als in den Abhandlungen der Theologen.“⁷⁰ Darum verweisen er und E. Kunz auf die Bedeutung der Spiritualität, besonders der ignatianischen Exerzitien, für die Theologie.⁷¹

Die loci theologici alieni sind „Erkenntnisquellen, die die Theologie von anderen Wissenschaften «ausleiht»“⁷². Zu ihnen gehören Naturwissenschaften, Kultur, Geschichte, Philosophien, Religionen und Gesellschaft.⁷³ Die vielen Weisen, in denen sich Menschen ihres Menschseins vergewissern und ihre Sehnsucht nach dem Anderen ausdrücken, sind nachgerade Einladungen an den Theologen, weil sich auch in ihnen Gottes Geist kundtun kann. Alex Stock hat in beeindruckender Weise versucht, „die schöpferische Arbeit der religiösen Einbildungskraft“ für eine „Poetische Dogmatik“ fruchtbar zu machen. Dabei geht es ihm zu Recht darum, die Kunst überhaupt als „eigenständigen Ort theologischer Entdeckungen“ anzusehen, denn „das erste war und ist die Ausweitung des Blicks über den engeren Bereich der Schrift und kirchlichen Lehrentwicklung hinaus auf die kulturelle Kreativität der christlichen Religion. Lieder und Bilder, Liturgien und schöne Literatur boten sich als Quellen theologischer Erkenntnis an“.⁷⁴ Die Lehre von den loci theologici alieni sind für das Leid als universales Thema des Menschen von besonderer Relevanz, da es nicht nur in theologischen Traktaten seinen Niederschlag findet, sondern oft angemessener und tiefgründiger in Poesie und Kunst. Wenn überdies Leid, Ohnmacht, Grausamkeiten den Menschen von heute bedrücken und zum Stolperstein des Glaubens geworden sind, dann gehört das zu jenen Zeichen der Zeit (GS 1), denen ein Christ verpflichtet ist.⁷⁵ Diese methodische „Offenheit“ gebietet nicht nur das Thema, sondern kommt ihm - wie sich hoffentlich zeigen wird - vielfach zugute.

Ein letzter methodischer Hinweis betrifft den Umgang mit den Quellen, genauer gesagt, mit dem, was ausdrücklich in Zitatform aus ihnen entnommen wird. Bei der Abfassung einer sol-

⁷⁰ Rahner, K.: Das Dynamische in der Kirche, 75.

⁷¹ Zum Exerzitienbuch als l. th. proprius vgl. Rahner, K.: Einübung priesterlicher Existenz, 27f.30.187; Kunz, E.: „Bewegt von Gottes Liebe“. In: Sievernich, M. u.a. (Hrsg.): Ignatianisch, 75. Am Rande sei vermerkt, dass Cano Ignatius und sein Exerzitienbuch scharf bekämpft hat. Ein Exempel für die Ironie, die auch der Theologie eigen ist. Vgl. O'Malley, J. W.: Die ersten Jesuiten, 338.341.

⁷² Vgl. Kern, W. / Niemann, F.-J.: Theologische Erkenntnislehre, 51. Mit ihnen „wird grundsätzlich anerkannt, daß nichttheologische Fächer und ihre Erkenntnisse [...] theologische Relevanz haben und die Theologie Ergebnisse dieser Disziplinen in ihre Argumentation integrieren muß.“ Ebd., 52.

⁷³ Vgl. Hünemann, P.: Dogmatische Prinzipienlehre, 223-251.

⁷⁴ Stock, A.: Poetische Dogmatik: Christologie III, 9. Vgl. ders., Keine Kunst. Aspekte der Bildtheologie, 129-135; Roers, G. M.: Kunst in Poetischer Dogmatik. In: GuL 73 (2000) 65.

⁷⁵ Vgl. Sander, H.-J.: Die Zeichen der Zeit. In: ThQ 182 (2002) 34; Hünemann, P.: Dogmatische Prinzipienlehre, 248-251, der die „Zeichen der Zeit“ zum l. th. alienus der Geschichte zählt.

chen Studie steht man immer wieder vor der Entscheidung, ob und wie ausführlich man zitieren soll. Ich habe mich dazu entschieden, relativ ausführlich zu zitieren und die Zitate in den Textstrom hineinzunehmen: aus Achtung vor den denkerischen Leistungen anderer, die zu paraphrasieren selten einen Gewinn bringt, und als Zeichen dafür, dass ich mich in die Geschichte und Tradition des Glaubens und der Menschheit hineinstellen will. Man muss nicht nur anknüpfen, es ist bereichernder, wenn man bewusst und gezielt anknüpft. Für das gewählte Thema trifft zu, was Wolfgang Frühwald für die Kunst und Not des Zitierens bei Reiner Kunze beobachten konnte: „Ein Wort Montaignes notiert Reiner Kunze am 30. Dezember 1992 in sein Tagebuch: «Bei dem, was ich mir ausborge, achte man darauf, ob ich zu wählen wußte, was meinen Gedanken ins Licht rückt. Denn ich lasse andere das sagen, was ich nicht zu sagen vermag, manchmal aus Schwäche meiner Sprache, manchmal aus Schwäche meines Verstandes.» Dieser listigen Rechtfertigung des Zitatstils aber fügt der Zitatensucher, der Zitatenfinder und -entdecker Reiner Kunze noch eine dritten Grund hinzu: «Zuweilen ist es jedoch ratsam, andere auch das sagen zu lassen, was man selbst sagen könnte. Wer wider Götter streitet, muß Götter zu Hilfe rufen.»⁷⁶

Nun sollen noch als Lesehilfe der Gedankengang der Arbeit und anfallende Eingrenzungen kurz benannt werden, damit der Leser einen Ariadnefaden in die Hand bekommt, um durch das „Labyrinth“ der Arbeit hindurchzufinden.⁷⁷

1.2.3. Skizzierung des Gedankengangs

Ein profunder Kenner der Spiritualität, der Jesuit Josef Sudbrack, bekennt in einem seiner letzten Bücher: „Im heutigen Pluralismus der Welterfahrungen und Weltdeutungen kann ein jeder nur Bruchstücke in der Hand haben.“⁷⁸ Das Fragmentarische jeder Bemühung ist unhintergebar, aber zumindest kann versucht werden, im Fragment das Ganze anzuzielen. Zwischen Begrenzung und Ausgriff auf das Ganze bewegt sich diese Studie.

⁷⁶ Frühwald, W.: Patmos und Namibia. In: StZ 124 (1999) 623-629, hier: 623.

⁷⁷ Labyrinth, nicht Irrgarten. Denn im Labyrinth geht es um die Einkehr ins Zentrum, um dann wieder in die Welt hinausgehen zu können.

⁷⁸ Sudbrack, J.: Gottes Geist ist konkret, 30. Er fährt fort: „Das «christliche Bruchstück» aber lebt aus der Gewissheit, daß Gott sich allen Menschen einmalig und maßgebend in Jesus Christus kundgetan hat.“

Die Grundstruktur dieser Monographie ist folgende: Im Anschluss an diese Einleitung (1. Kapitel) sollen in den beiden folgenden großen Kapiteln das Material zur Theodizeefrage (2. Kapitel) bzw. zur Herz-Jesu-Theologie (3. Kapitel) so aufgearbeitet werden, dass dann ein systematischer Entwurf einer spirituellen Theodizeefrage des durchbohrten Herzens Jesu Christi (4. Kapitel) konzipiert werden kann. Diese Struktur und das erkenntnisleitende Interesse (s.o.) bestimmen das Vorgehen und die Eingrenzungen.

Das zweite Kapitel widmet sich direkt der Theodizeefrage. Schon die Fülle des dazu erarbeiteten Materials verhindert eine erschöpfende Auseinandersetzung mit sämtlichen Entwürfen und Detailfragen.⁷⁹ Diesen Themenkomplex umfassend nachzeichnen zu wollen, wäre eine Sisyphus-Arbeit. Denn da ist nicht nur das Wesen des Bösen⁸⁰ zu erörtern oder nach der Bedeutung der Gewalt zu fragen.⁸¹ Da gibt es exegetische Versuche, bei denen die Arbeiten zu Hiob einen besonderen Platz⁸² einnehmen, und Aufarbeitungen der Literatur.⁸³ Da gibt es Umsetzungsversuche für die Schule⁸⁴ und Hilfen über das Fachpublikum hinaus.⁸⁵ Das Gespräch mit den Religionen⁸⁶ wird ebenso gesucht wie mit den Naturwissenschaften.⁸⁷ Diese Fülle kann einschüchtern, aber auch zeigen, dass die Theodizeefrage den Menschen, solange er denkt und mit anderen (auch der Kreatur) fühlt, umtreibt. Vielleicht sagt das Mühen um die

⁷⁹ Für eine Übersicht vgl. Metz, J. B. / Reikerstorfer, J.: Theologie als Theodizee. In: ThRv 95 (1999) Sp. 179-188; Art. Theodizee (Gerlitz, P. u.a.). In: TRE 33, 210-237; Art. Theodizee (Pröpper Th. u.a.). In: LThK³ IX, Sp. 1396-1398. Seit dem Tsunami in Südasiens (Dezember 2004), bei dem Touristenorte betroffen waren, weshalb diesem Ereignis länger anhaltend Aufmerksamkeit in der sogenannten Ersten Welt geschenkt wurde, lässt sich eine Zunahme einschlägiger Literatur beobachten.

⁸⁰ Vgl. z.B.: Häring, H.: Das Problem des Bösen in der Theologie. Darmstadt 1985. Claret, B. J.: Geheimnis des Bösen: zur Diskussion um den Teufel. Innsbruck 1997; Häring, H.: Das Böse in der Welt (1999); Bründl, J.: Masken des Bösen: eine Theologie des Teufels. Würzburg 2002; Orth, S.: Antlitzlos und unbesprechbar. In: HerKorr 61 (2007) 144-149 (Literaturbericht).

⁸¹ Vgl. z.B.: R. Girard rezipierend Schwager, R.: Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften. München 1978; Religion erzeugt Gewalt - Einspruch! Innsbrucker Forschungsprojekt „Religion - Gewalt - Kommunikation - Weltordnung“. Münster 2003.

⁸² Vgl. z.B.: Ebach, J.: Streiten mit Gott. Hiob (2 Bde.). Neukirchen-Vluyn 1996; Klinger, B.: Im und durch das Leiden lernen.; Schwienhorst-Schönberger, L.: Ein Weg durch das Leid. In: Böhnke, M. u.a. (Hrsg.): Leid erfahren - Sinn suchen, 7-49; Schwienhorst-Schönberger, L.: Ein Weg durch das Leid. Das Buch Ijob. Freiburg u.a. 2007.

⁸³ Vgl. z.B.: Langenhorst, G. (Hrsg.): Hiobs Schrei in die Gegenwart. Mainz 1995; Salzmann, B.: Schreiben im Angesicht des Schreckens. München 2002.

⁸⁴ Vgl. z.B.: Sauer, R.: Gott - lieb und gerecht? Freiburg i. B. 1991. Schmitz, S. (u.a.): Die Leidproblematik als religionspädagogische Herausforderung. Münster 2001.

⁸⁵ Vgl. z.B.: Kreiner, A.: Gott und das Leid. Paderborn 1994; Berger, K.: Wie kann Gott Leid und Katastrophen zulassen? Stuttgart 1996. Ceelen, P.: Warum gerade ich? Ostfildern 2000. Mendl, H. u.a. (Hrsg.): Wo war Gott, als er nicht da war? Berlin 2006.

⁸⁶ Vgl. z.B. Koslowski, P. (Hrsg.): Ursprung und Überwindung des Leidens in den Weltreligionen. München 2001. Kochanek, H. (Hrsg.): Wozu das Leid? Wozu das Böse? Paderborn 2002, 99 - 265.

⁸⁷ Vgl. z.B.: Kessler, H. (Hrsg.): Leben durch Zerstörung? Würzburg 2000.

Theodizeefrage mehr Tröstliches und Hoffnungsvolles über den Menschen aus als manch anderes.

Darum will das 2. Kapitel das Themenfeld der Theodizeefrage soweit verfolgen, dass ihre Grundfragen und die damit verbundenen Problemstellungen ansichtig werden. Ein Gang durch die Literatur soll die Komplexität und Existentialität des Themas ebenso beleuchten wie die Zuspitzung der Theodizeefrage wahrnehmen helfen. Insbesondere soll zur Diskussion gestellt werden, welche Art und Weise der Auseinandersetzung mit dem Leiden sich in Verantwortung gegenüber dem Leidenden als tragfähig erweisen kann. Aus diesem Durchgang sollen Kriterien für eine spirituelle Theodizeefrage entwickelt werden, die als verantwortbare Alternative zu praktischer und theoretischer Theodizee angeboten wird. Diese muss und will, so soll gezeigt werden, auf Gott selber zurückverweisen. Dieser Rückverweis wird sich fragen lassen müssen, inwiefern er als eschatologische Antwort schon jetzt dem Leidenden einen Anhalt für Hoffnung gibt. Deshalb will diese Arbeit so weit in die Tiefe dringen, dass sich - vorausgreifend sei das so genannt - eine *Reductio* (wohlgemerkt nicht Reduzierung) der Theodizeefrage ins Mysterium als plausible Möglichkeit eröffnet, die der Herz-Jesu-Theologie entspricht bzw. zu der diese wertvolle Impulse liefern kann.

Das 3. Kapitel will theologie- und geistesgeschichtliche sowie systematische Daten bereitstellen, die als Grundlegung für eine Herz-Jesu-Theologie dienen, aus der dann eine spirituelle Theodizeefrage des durchbohrten Herzens entworfen werden soll. Entsprechend der Intention der Arbeit kann und will ich zielgerichtet und nicht umfassend auf die Theologie bzw. Frömmigkeit des Herzens Jesu eingehen. Mehr ist im Rahmen dieser Studie weder notwendig noch sinnvoll, da sich auf gediegene und umfangreiche Gesamtdarstellungen zurückgreifen lässt.⁸⁸ Die spezifische Ausformung der Herz-Jesu-Frömmigkeit entsprechend den unterschiedlichen Mentalitäten und Kulturen⁸⁹ bzw. den verschiedenen Orden wird mehr oder minder unberücksichtigt bleiben.⁹⁰ Die Intention der Arbeit bringt es auch mit sich, dass sie sich mit dem euro-

⁸⁸ Vgl. Hamon, A.: *Histoire de la Dévotion au Sacré-Coeur I-V*. Paris 1932-1939; Stierli, J. (Hrsg.): *Cor Salvatoris* (1954); Bea, Augustin u.a. (Hrsg.): *Cor Jesu I/II* (1959); Margerie, B. de: *Histoire doctrinale I/II* (1992/1995); Tessarolo, A.: *Theologia cordis. Appunti di teologia e spiritualità del Cuore di Gesù*. Bologna 1993; Lies, L.: *Gottes Herz für die Menschen* (1996).

⁸⁹ Vgl. z.B.: für Österreich und Tirol: Coreth, A., *Zur Geschichte der Herz-Jesu-Verehrung in Österreich*. In: *Die Verehrung des heiligsten Herzens und die Krise der Gegenwart*, 33-57; Larcher, G.: *Eine Tradition gegen den Strich gelesen*; Gelmi, J., *Das Herz Jesu zwischen Religion und Politik*. Beide in: *Herz-Jesu-Gelöbnis*, 7-13 bzw. 73-113; für Deutschland: Busch, N.: *Katholische Frömmigkeit und Moderne* (1997); Moore, J.: *Herz-Jesu-Verehrung in Deutschland* (1997); für das Elsass und für Frankreich: Beck, V.: *Neuf siècles d'histoire du Culte du Sacré-Coeur*, Sélestat 1963; Art. *Sacré-Coeur* (Hamon, A.). In: *DSP II*, Sp. 1023-1046.

⁹⁰ Vgl. z.B.: Bea, A. (Hrsg.): *Cor Jesu II*.

päisch-nordamerikanischen Kulturraum begnügt. Auch wenn der Herz-Jesu-Theologie nicht mehr das „Herzblut“ der Theologen gilt, so gibt es doch einige Versuche zur Neubegründung, die nicht alle in diese Arbeit integriert werden können.⁹¹ Das Feld der Verehrung des Herzens Mariens muss außen vor bleiben, auch wenn manch interessante Spur weiter verfolgt werden könnte.⁹² Die Gestalt der hl. Marguerite-Marie und die von ihren Visionen angestoßene neuzeitliche Herz-Jesu-Verehrung wird relativiert und in den größeren Strom der Herz-Jesu-Theologie eingeordnet werden müssen: Erstens ist bei ihr wie bei jeder Gotteserfahrung zwischen der Erfahrung und der Reflexion darauf bzw. der Wirkungsgeschichte zu unterscheiden.⁹³ Zweitens hat die neuzeitliche Herz-Jesu-Verehrung die Herz-Jesu-Theologie zwar zu einem Höhepunkt, aber eben auch in eine Krise geführt (s.u. 3.1.2.).

Ein Durchgang durch die Geschichte wird den Reichtum wie auch die Problematik der Herz-Jesu-Theologie vor Augen stellen und darin nach Anregungen wie Leitlinien für diese Arbeit suchen. Weil das Symbol Herz ständigem Wandel und steter Gefährdung ausgesetzt ist, muss nach der bleibenden und aktualisierbaren Bedeutung dieses Ursymbols geforscht werden. Will man die Möglichkeiten einer Herz-Rede für heute in Erfahrung bringen, muss man über die Grenzen der eigenen Wissenschaften hinaus auf Literatur und Kunst blicken, da sie Auskunft zu geben wissen über die Relevanz des Symbols und über die sprachlichen und künstlerischen Ausdrucksmittel für heute. Das Vorgetragene soll erweisen, dass das Herzsymbolsymbol auch in einer durch Technik und Naturwissenschaften geprägten Lebenswelt noch von hoher Bedeutung für das Selbstverständnis des Menschen ist. Im nächsten Schritt soll die theologische Reflexion auf die biblischen Grundlagen, den theologischen Begriff des Schauens und auf die systematischen Voraussetzungen und Implikationen das Feld der Herz-Jesu-Theologie abschreiten, um formal wie material einigermaßen sachgerecht den Entwurf einer spirituellen Theodizeefrage vorzubereiten. Ein eigenes Unterkapitel beschäftigt sich mit dem Beitrag Karl Rahners zur Herz-Jesu-Theologie, der Wesentliches für ein anthropologisches, symboltheologisches und theologisch-spirituelles Fundament beigetragen hat. Dass er durch seine Hellhörigkeit für die Zeichen der Zeit auch einen für heute relevanten Ort, nämlich die Erfahrung der Abwesenheit Gottes, zu geben vermochte, macht seine Ausführungen besonders wertvoll.

⁹¹ Vgl. z.B.: Balthasar, H. U. von: *Das Herz der Welt* (1944). Ostfildern 1988⁴; Lescrauwiet, J.: *Ein Herz für die Menschen*. Leutesdorf am Rhein 1982; Potterie, I. de la: *Il mistero del cuore trafitto*. Fondamenti biblici della spiritualità del Cuore di Gesù. Bologna 1988.

⁹² Vgl. z.B.: Art. Herz Mariä (Maas-Ewerd, Th.). In: LThK³, Sp. 60f.; Pozo, C.: *Das Herz Mariä - das Herz der Neuen Eva*. In: *Entwicklung und Aktualität*, 145-162; Schönborn, Ch.: *Maria - Herz der Theologie - Theologie des Herzens*. In: Baier, W. u.a. (Hrsg.): *Weisheit Gottes I* (FS J. Ratzinger, 575-589).

⁹³ Vgl. aus den Regeln des Ignatius von Loyola zur Unterscheidung der Geister GÜ 336; vgl. auch die Reflexionen H.-G. Gadamer in seinem Hauptwerk: *Wahrheit und Methode I*, vor allem 295-312.

Aus dem Zusammengetragenen und Bedachten soll im 4. Kapitel eine spirituelle Theodizeefrage des durchbohrten Herzens Jesu Christi entworfen werden, die der Struktur bzw. den Kriterien genügen, die im 2. Kapitel erarbeitet werden. Da sowohl Herz-Jesu-Theologie als auch spirituelle Theodizeefrage nach existentiellern Vollzug rufen, bietet Kapitel 4 nach den systematischen Erwägungen auch einen Entwurf einer entsprechenden Spiritualität. Besonders bedacht werden sollen die ignatianische Spiritualität und die ignatianischen Exerziten als Orte der Einübung. In allem geht es um eine Tiefergründung des persönlichen Glaubens und die Frage nach der dem Einzelnen und der Kirche aufgegebenen Berufung, die dem Grundsatz des Johannes-Evangeliums entspricht: „Wer aber die Wahrheit tut, kommt zum Licht.“ (Joh 3,21)

2. Die Theodizeeproblematik - Auseinandersetzung und Versuch der Begründung einer spirituellen Theodizeefrage

2.1. Vier Stimmen, die die Spannweite und Dramatik des Themenkomplexes ausleuchten

Es mag ein wenig verwundern, wenn ich dieses Kapitel mit vier Zitaten beginne, die nicht von Theologen oder Philosophen stammen. Weder geht es mir dabei um Spielerei noch um eine Unterschreitung wissenschaftlicher Standards. Vielmehr reißt die Theodizeefrage einen Horizont und einen Abgrund auf, der um der wissenschaftlichen Redlichkeit willen danach verlangt, weiter auszugreifen. Es geht ja nicht um irgendetwas, sondern um die Humanität selbst, wie George Steiner klarstellt: „Prachtvolle Konzerte, Ausstellungen in großen Museen, die Veröffentlichung gelehrter Bücher und der akademische Forschungsbetrieb sowohl in den Naturwissenschaften als auch in den Geisteswissenschaften gedeihen in enger Nachbarschaft der Todeslager. Technokratischer Erfindungsreichtum steht auf Geheiß des Unmenschlichen zu Diensten oder bleibt neutral. Die Symbolfigur unseres Zeitalters ist die Erhaltung einer Eiche, unter der Goethe gesessen haben soll, auf dem Gelände eines Konzentrationslagers.“¹

Die Spannweite und die Dramatik des Themas sind ungeheuer, denn das Leiden von Mensch und Schöpfung sprengen jeden Rahmen. Die behandelte Thematik kann und darf kein Spezialgebiet welcher Wissenschaftsdisziplin auch immer sein, weil Leid und auch die Reflexion darauf sich nie in den engen Bahnen eines Faches und seiner Methoden bewegen können. Diese Feststellung mag banal sein, doch wird sie missachtet und das Thema ausschließlich in den Bahnen zünftigen Denkens gehalten, so ist die Gefahr sehr groß, nicht nur das Thema in den Griff bekommen zu wollen, sondern auch die immer gleichen Gedanken und Argumenta-

¹ Steiner, G.: Die Grammatik der Schöpfung, 10. Gemeint ist das Konzentrationslager Buchenwald. Eindrucksvoll ist auch, wie J. Semprun („Die große Reise“; „Was für ein schöner Sonntag“), der ebenfalls auf diesen Abgrund hinweist, seine Erfahrungen in Buchenwald verarbeitet. Anders I. Kertész, selbst Opfer in Buchenwald, in einem Interview: „Ich glaube nicht, dass Goethe viel zu tun hat mit Goebbels. Das war Gesindel. Ich glaube, die Hitlerei kam nicht gerade von der deutschen Hochkultur. Im Gegenteil. Ich finde immer, die Nazis wollten die deutsche Kultur beschämen. Goethe ist nicht dafür verantwortlich, dass sein Baum im Konzentrationslager von Buchenwald steht, das haben die Nazis gemacht.“ Ders.: Man schreibt nur als glücklicher Mensch. In: SZ vom 9.11.2004.

tionen zu behandeln. Die Ergebnisse erreichen zwar dann den Expertenkreis, nicht aber die, für die doch gedacht und denen Perspektiven angeboten werden sollen.²

Darum ist auch festzuhalten, dass ein grundsätzlicher Unterschied zwischen den Betroffenen und den Reflektierenden besteht. Das gilt sogar dann, wenn aus Betroffenen Reflektierende werden. Anlässlich des Todes von Rudolf Augstein hat Jürgen Busche in seinem Nachruf eine bemerkenswerte Beobachtung formuliert: Nicht unmittelbar nach dem Krieg hat dieser die Sache Gottes und der katholischen Kirche für obsolet gehalten, sondern erst Jahrzehnte später. Epikur wird zitiert: „Wenn Gott helfen kann und will, woher kommen dann die Übel, warum nimmt er sie nicht weg? Aber das ist eine Frage! Es ist eine Frage, die sich offenbar nicht in der Gegenwart der größten Übel stellt. Wie bei anderen bedeutenden Männern seiner Generation - Hans Blumenberg (geboren 1920), Heinrich Böll (1922) - lässt sich auch bei Augstein vermuten, dass sich der intellektuelle Prozess der Trennung von der katholischen Kirche erst in den sechziger Jahren vollzog. Nicht im Krieg, nicht in der Elende der unmittelbaren Nachkriegszeit: In der ausgebreiteten Sättigung der Wohlstandsgesellschaft erschien der Anspruch der Kirche weltfremd, widersprüchlich, wirkten ihre Fragen hohl.“³

Wie kommt es, dass unmittelbar Betroffene nicht in jedem Fall die Theodizeefrage stellen? Was bedeutet das für die Theodizeefrage und für die Reflexion darauf? Ja sogar für den Stellenwert der Theodizeefrage in der Theologie überhaupt. Ist es nur eine Frage des Atemholens, weil man erst wieder Luft braucht um nach dem Schrei weiter, tiefer fragen zu können? Ist es erst in größerer Sicherheit möglich, im Fragen die Sicherheitsleinen des Gottesglaubens loszulassen? Oder meldet sich in der nachgeholtten Reflexion etwas Schiefes, was dem Erlebten nicht mehr gerecht wird, etwa, dass man sich der atemlosen Gebete schämt, die man in höchster Not dann doch wieder gemurmelt hat? Ist Ijob allein der, der wirklichkeitsgerecht fragen kann? Muss Theologie sich dieser Diastase widmen?⁴

Andere lässt Erlebtes und Erlittenes nicht mehr los und sie beginnen eine lebenslange Auseinandersetzung - oft mit offenem Ausgang. In seiner Autobiographie „Errata“ ringt George

² R. Zwick meint, die Filmkunst fordere die Theologie nachdrücklich zur Beschäftigung mit der Theodizeefrage auf. „Dazu gehört eine verständliche Sprache und das Bemühen, sich über den binnentheologischen Raum hinaus bemerkbar zu machen.“ Ders.: Dunkle Gottesbilder. In: Beinert, W. (Hrsg.): Gott - ratlos vor dem Bösen (QD 177), 43.

³ Busche, J.: Lauter letzte Fragen. In: SZ vom 15.11.2002. Der Kirche traut Busche wohl viel zu, sonst würde er nicht die Infragestellung Gottes durch die Übel und die der Kirche derart vermengen.

⁴ Zur Theodizee gehört notwendig Distanz. Ein unmittelbar von Leid betroffener Mensch reagiert mit Trauer, Ohnmacht, Zorn, nicht aber mit ausgefeilten Theorien über das Leid. Vgl. Marquard, O.: Schwierigkeiten beim Ja-Sagen. In: Oelmüller, W. (Hrsg.): Theodizee, 90f.

Steiner mehr oder weniger auf allen Seiten mit der Frage, ob noch ein Gott sein kann, wenn so viel Leid ist: „In dem vergeblichen Schrei des Kindes, in der stummen Agonie des gequälten Tieres ertönt das «Hintergrundrauschen» eines Entsetzens nach der Schöpfung, nach dem Losgerissenwerden von der Logik und der Ruhe des Nichts. Irgend etwas - wie hilflos kann die Sprache sein - ist entsetzlich falsch gelaufen.“⁵ Steiner entsinnt sich nahezu selbstquälend der Schrecknisse des 20. Jahrhunderts, die den Menschen als Menschen „herabgesetzt“ haben und fürchten lassen, dass künftig „die Wirklichkeiten des Bösen“ ein unvorstellbares Ausmaß annehmen werden. „Wie sollen wir psychologisch und sozial die Fähigkeit von Menschen begreifen, am Abend etwa auf Bach oder Schubert zu reagieren und am nächsten Tag andere Menschen zu foltern?“ Steiner, und darin besteht das Herausfordernde seiner Überlegungen, hält eine ungeheure Spannung aufrecht, ohne sie aufzulösen. In aller Härte stellt er fest: „Die Argumente, die für den Atheismus sprechen, sind zwingend.“⁶ Doch in sein Entsetzen hinein versucht er immer wieder verzweifelte Sinnübungen, sucht und findet Spuren des Sinns, die über diese Welt hinaus verweisen.⁷ Die Spannung und das Ringen werden bewegt durch die „intuitive Erkenntnis, dass die Frage der Existenz, der Vorstellbarkeit oder der Leugnung Gottes [...] die Ernsthaftigkeit von Seele und Geist garantiert.“⁸ Der Mensch darf um seiner selbst willen, seiner Humanität willen, nicht aufhören zu fragen, und muss zugleich damit zufrieden sein, wenn er die Fragen so stellen kann, dass sie immerhin Offenheit für eine Antwort ermöglichen. Ist das auch die Spannung, in der sich ein Christ, besonders ein Theologe bewegen muss?

Die Reihe der „Verunsicherungen“ soll noch fortgesetzt werden. Denn was Steiner mit unerbittlichem Ernst - das Schicksal seines jüdischen Volkes verbietet ihm alles Leichte - vorträgt, findet sich auch in gelassenerem Ton bei Hans Magnus Enzensberger⁹, dessen Stil feine Iro-

⁵ Errata, 219. „Errata“ ist seine Autobiographie, die zugleich sein Denken bilanziert. G. Steiner ist 1929 in Paris geboren. Seine Familie stammte ursprünglich aus Wien, musste aber vor den Nazis fliehen. Der erste Zufluchtsort war Paris. Da der Vater zwar Zionist, aber mehr noch Kosmopolit war, emigrierte die Familie 1940 nicht nach Palästina, sondern nach New York. G. Steiner, hochbegabt und früh an die Schätze abendländischer Bildung herangeführt, lernt Gegensätze zu verbinden und Grenzen zu überschreiten. Er hielt Professuren für Vergleichende Literaturwissenschaften bzw. Komparatistik in Cambridge, Genf, Oxford und Harvard. (http://de.wikipedia.org/wiki/George_Steiner)

⁶ Steiner, G.: Errata, 200.205. Sein Porträt des grausamen 20. Jahrhunderts findet sich v.a. 136-158.

⁷ Z.B. Steiner, G.: Errata, 149: „Mich verfolgt die Möglichkeit, dass die Spezies, welche Auschwitz ersann und ausführte, dadurch reingewaschen wird, dass aus der Schar von uns Säugetieren ein Platon, ein Gauß oder ein Mozart hervorgegangen sind.“

⁸ Steiner, G.: Errata, 181. Das Ringen vollzieht sich v.a. 205-222.

⁹ H. Weber geht den „Spuren der Transzendenz in Enzensberger später Lyrik“ nach, die bei Enzensberger zwar nicht von vornherein zu erwarten sind, aber seit „Kiosk“ (1995) und „Leichter als Luft“ (1999) der Kritik als „manifest“ gelten. Weber, H.: „In der Schwebel“. In: StZ 126 (2001) 55-62. Einen Abriss der lyrischen Entwicklung Enzensbergers bietet Braun, M.: Rezension zu „Die Geschichte der

nie kennzeichnet. In seinem ausdrücklich als „Meditationen“ bezeichneten Gedichtband „Geschichte der Wolken“ findet sich folgende „Kleine Theodizee“ [!]:

Erst erfindet ihr Ihn,
dann versucht ihr
euch zu vertilgen,
wechselseitig,
in Seinem Namen,
und dann taucht auch noch
so ein armer Pfarrerssohn
aus Sachsen auf
und erklärt ihn für tot.

Wen wundert's
dass sein Interesse
an solchen Wichtigtuern
sich in Grenzen hält?
Jetzt seid ihr beleidigt,
nur weil Gott gähnt
und von euch absieht.¹⁰

Ein Dreifaches erscheint mir an diesem Gedicht bemerkenswert: Erstens ist auch für Enzensberger die Theodizeefrage nicht erledigt. Zweitens spielt er dem Menschen den Ball zurück: Der hat es sich selbst zuzuschreiben, dass es so um ihn steht und Gott sich angewidert zurückzieht. Wer so mit Gott umgeht, darf Gott nicht mehr zur Rechenschaft ziehen. Das schiere Gegenteil des üblichen Argumentationsgangs! Freilich wird der christliche Glaube nur um den Preis der Selbstaufgabe einem solchen indifferenten Gottesbild zustimmen, auch die Randständigkeit des Menschen - ein Grundzug der Enzensberger'schen Gedichte¹¹ - lässt sich

Wolken“. In: <http://www.dradio.de/dlf/sendungen/buechermarkt/165868>. „Ironisch“ bzw. „sarkastisch“ sind dort häufig verwendete Adjektive zur Beschreibung des Stils. Vgl. auch Wieland, R. (Hrsg.): Der Zorn altert, die Ironie ist unsterblich. Über Hans Magnus Enzensberger. Frankfurt 1999.

¹⁰ Enzensberger, H. M.: Geschichte der Wolken, 61.

¹¹ „Die weitaus meisten «Meditationen» entpuppen sich als Elogen auf die Selbstbehauptung des Subjekts im Blick auf die verschwindende Welt. In sechs großen Kapiteln und lyrischen Lektionen wird das lyrische Alphabet der Vergänglichkeit, der Kontingenz und des allmählichen Verschwindens durchbuchstabiert, gleichzeitig aber als Antidot gegen allzu viel Melancholie die Faszination an unsensationalen Alltagsdingen gesetzt. Ein müde gewordener Held des Rückzugs bereitet sich auf seinen endgültigen Abschied von der Welt vor, und erfreut sich bis auf weiteres an den Wundern der

nicht mit ihm vereinbaren. Doch bringt er etwas Grundlegendes ins Wort, was dem Christen nahe ist: Wer mit dem Leid ringt und mit Gott rechten will, der kann das nicht nonchalant „von oben herab“ oder „nebenbei“, sondern er muss es mit existentiellern Ernst tun. Weder bloß intellektuelle Beschäftigung noch spielerisches Zweifeln und Rechten werden dem Ernst des Leids und der bitteren Infragestellung Gottes durch das Leid gerecht. Daran müssen sich Theologen wie spöttische Zeitgenossen messen lassen.¹² Zuletzt fordert das Gedicht zu einem Perspektivwechsel heraus: Der Mensch sollte es sich mit seiner Selbstzentrierung nicht genug sein lassen, sondern sich auf eine theozentrische Perspektive einlassen. Eine solche Provokation würde man eher von einem Theologen erwarten, nicht aber von einem zeitgenössischen Lyriker. Um so mehr muss dies dem Theologen zu denken geben.

In scharfen Kontrast zu solch gedankenvollen Überlegungen steht, wie Mike Leigh in seinem Film „Naked“¹³ die Theodizeefrage angeht. Der Protagonist des Films Johnny verwirft in einer finalen Abrechnung den gütigen Gott: „Weißt du, Tatsache ist, Brian, daß dieser Gott ein hassenswerter Gott ist. Muß er sein. Denn wenn Gott gut ist, wieso gibt es dann das Böse auf der Welt? Wieso gibt es Schmerz und Haß und Habgier und Krieg? Das gibt doch keinen Sinn. Aber wenn Gott ein widerlicher Dreckskerl ist, fragt man sich: wieso gibt es Gutes auf der Welt? Warum gibt es Liebe und Hoffnung und Treue? Machen wir uns nichts vor: das Gute existiert, um vom Bösen schwer eins reinzukriegen. Schon die Existenz des Guten ermöglicht es dem Bösen zu gedeihen. Und deswegen ist Gott böse. [...] Weißt du, Brian, dieser Gott liebt dich nicht. Gott verachtet dich.“ Man mag diese Sätze für allzu plakativ und derb halten, aber man muss zur Kenntnis nehmen, dass und mit welcher Wucht in diesem Spielfilm eine Anklage formuliert wird, die vielen Heutigen durchaus plausibel ist. Was noch bleibt, ist höchstens ein „hassenswerter Gott“. Was noch aussteht, ist, diesen Gott zu verwerfen.

Diese vier Schlaglichter haben, so meine ich, die Komplexität der Theodizeefrage erhellt. Die Relevanz ist offensichtlich. Die Sprengkraft für den Glauben ebenfalls. Zugleich lässt sich vermuten, dass die eigentliche Wucht sich nur dem erschließt, der sich existentiell darauf ein-

Evolution.“ Braun, M.: Rezension zu „Die Geschichte der Wolken“. In: <http://www.dradio.de/dlf/sendungen/buechermarkt/165868>.

¹² Ein Gedicht von L. Dudek (1918-2001) nimmt die Selbstüberhebung des Menschen ähnlich aufs Korn. Die ersten beiden Strophen von „Blowing Your Own Horn“ („Sich aufplustern“) lauten: „Seit 1800 / sagt dir jeder Blödmann / wie großartig er ist / und langweilt dich mit seinem Getöse zu Tode. // Zuvor war Gott großartiger / und der Mensch aushaltbar / zumindest für einige Zeit.“ In: Ders.: *The caged Tiger*. (Übersetzung von J. Sartorius in: SZ vom 11.12.2002)

¹³ Vgl. Zwick, R.: *Dunkle Gottesbilder*. In: Beinert, W. (Hrsg.): *Gott-ratlos vor dem Bösen* (QD 177), 34-38. Dort findet sich das Zitat aus dem Filmbuch (36f.). Zwick stellt etliche weitere Filme vor, in denen in sehr unterschiedlicher Weise die Theodizee-Problematik eine Rolle spielt.

lässt. Bei vielen anderen wird man vermuten dürfen, dass die gestellten Fragen eher beiläufig und allmählich ins Bewusstsein tröpfeln und dieses prägen. So erleiden sie die Folgen säkularer Gottesverwerfung oder -vergessenheit, ohne noch selbst mit Gott um den Sinn von Welt und Mensch zu ringen. Hier ist Theologie in der Pflicht, sich gegen unterströmige Tendenzen zu stellen und menschliches Menschsein zu ermöglichen.¹⁴

¹⁴ Erinnert sei nur an K. Rahners bitteres Wort, dass der Mensch, der das Wort Gott aufgibt, sich zum „findigen Tier“ zurückgekreuzt hat. Ders.: Grundkurs des Glaubens, 58.

2.2. Inhaltliche Bestimmung relevanter Begriffe

2.2.1. Malum¹⁵ - Übel - Böses - Leiden

Die Sprachnot ist ein Teil des Leides Leidender. Die umgangssprachliche Vermischung von Widerfahrnissen und Empfindungen, von Leid, Übel und Bösem ist zwar verständlich, aber wenig hilfreich. Von daher ist eine Klärung dieser selbstverständlichen Begriffe notwendig. Allerdings lassen sich zwar Leid, Schmerz und Übel einigermaßen gut definieren, fast unmöglich scheint das Unterfangen, das Böse näher zu bestimmen.¹⁶ Gemeinhin meint man zwar, man wisse, was damit gemeint sei, aber bei genauerem Zusehen wird deutlich, wie sehr gerade dieser Begriff von vorausgehenden anthropologischen Optionen und Wertmaßstäben geprägt ist.¹⁷ Von daher muss es nicht wundern, wenn die meisten Autoren bei den Begriffen Übel und Leid bleiben und nicht mit dem Begriff des Bösen hantieren. Susan Neiman weiß wohl um das Unbefriedigende eines Verzichts auf eine genaue Definition, stellt aber zu Recht fest: „Im Laufe der Zeit hat sich unser Begriff vom Bösen drastisch gewandelt. Der Versuch, all seine Formen mit einer Formel abdecken zu wollen, läuft Gefahr sowohl einseitig wie trivial zu werden.“¹⁸ Das Böse, so scheint mir, bezeichnet, sofern der Begriff nicht inflationär oder als Kampfbegriff missbraucht wird, einen Grenzbegriff, der immer dann Anwendung findet, wenn Menschen entsetzt oder fassungslos extremen Möglichkeiten menschlichen Den-

¹⁵ Das HWP sieht „malum“ als „ein Wortfeld“, das sowohl den Begriff des Bösen als auch den des Übels und andere Begriffe in sich einschließt, und so „den philosophischen «Wortschatz im Sinnbezirk» des Malum“ bildet. Der Begriff hat im geschichtlichen Wandel jeweils andere Bedeutungsschwerpunkte. Vgl. Art. Malum (Marquard, O. u.a.). In: HWP V, 652-706, hier: 653.

¹⁶ Eine eigens zu klärende Frage wäre, ob und inwieweit das Böse zu den Übeln gehört. B. J. Claret (Art. Übel. In: LThK³ X, 332) schlägt vor, klar zwischen Übeln [!] und dem Bösen zu unterscheiden. S. Neiman benutzt durchgehend den Begriff „evil“, der im Englischen sowohl das Übel als auch das Böse bezeichnen kann. (Vgl. die Anmerkung der Übersetzerin. In: Das Böse denken, 26f.) Ein Blick in den Art. Malum (Marquard, O. u.a.) im HWP V zeigt, dass „das Wortfeld“ Malum schillernd einmal mehr als Übel, dann mehr als Böses interpretiert wird (Vgl. ebd., 651ff.). H. Häring (Das Böse in der Welt, 4-6) schließlich sieht Überschneidungen zwischen beiden Begriffen und bestimmt das Böse i. U. zum Übel wie folgt: Das Böse ist eine Eigenschaft und nur in Bezug auf Absicht und Wirkung zu bestimmen. Das Böse zwingt einen in ein unmittelbares Verhältnis, denn es wird als Macht erfahren. Das Böse trägt einen Januskopf, da derselbe Mensch einmal Täter, dann Opfer sein kann.

¹⁷ Vgl. Demmer, K.: Methodenlehre, 57f.69.

¹⁸ Neiman, S.: Das Böse denken, 16. „Der historische Rahmen zeigt, daß der Wandel in unseren Vorstellungen des Bösen nicht zufällig ist. Indem wir die geistigen Entwicklungen betrachten, die ein bestimmtes Ereignis umgeben, wird deutlich, warum Lissabon zu einem Zeitpunkt als etwas Böses und zu einem späteren als Katastrophe gesehen wird.“ (Ebd., 19.). Ihre Methode, von Beispielen her das Problem anzugehen, findet aber eine Grenze in der unvermeidbar willkürlichen Auswahl. Ob Auschwitz, Ruanda oder das namenlose Sterben im Kongo der Kolonialzeit zum Paradigma erhoben wird, ist jeweils schon Folge einer Voreinstellung oder einer bewussten Wahl.

kens, Planens oder Handelns gegenüberstehen, durch die anderen Leid zugefügt wird. Dieser eher intuitive Zugang zeigt, dass Böses nicht nur als moralisches Übel erklärt werden kann. Es reicht darüber hinaus, weil die Erfahrung des Bösen an der Vernunft und Sittlichkeit (auch der Gottebenbildlichkeit des Menschen) zweifeln oder genauer: verzweifeln lassen kann. Vom physischen Übel unterscheidet sich dieser Zugang, weil er nur das böse nennt, was Menschen einander antun.¹⁹

Die Bestimmung von Übel und Leid ist wohl handhabbarer, aber deshalb nicht weniger in Gefahr, ihren Gegenstand inadäquat im Blick zu haben. Im Folgenden sollen diese beiden Begriffe geklärt werden.

Schon die Scholastik unterschied zwischen physischen und moralischen Übeln.²⁰ Gottfried Wilhelm Leibniz fügt eine weitere Unterscheidung hinzu: „Man kann das Übel metaphysisch, physisch und moralisch auffassen. Das *metaphysische Übel* besteht in der bloßen Unvollkommenheit, das *physische Übel* im Leiden und das *moralische Übel* in der Sünde.“²¹

Das „malum physicum“ bezeichnet also das dem Menschen durch die Natur (hier die geologischen, klimatischen, biologischen etc. Konditionen) vorgegebene Übel wie Krankheiten oder Naturkatastrophen. Das „malum morale“ hingegen meint das vom Menschen verschuldete und zu verantwortende sittliche Übel. Das „malum metaphysicum“ ist wesentlich mehr als die beiden vorhergehenden eine Deutekategorie, da sie als Wesensaussage über den Menschen das durch die Kreatürlichkeit und Endlichkeit des Menschen gegebene Übel als Folge seiner Unvollkommenheit auf den Begriff zu bringen versucht. Dazu gehören die Endlichkeit und die Sterblichkeit. Aus neuerer Zeit stammt die Ausdifferenzierung des „malum morale“ in die sogenannten strukturellen Übel. Es sind dies die von Menschen hervorgebrachten Übel, die sich in Strukturen verfestigt und verselbständigt haben. Für den Glaubenden ist das schmerzlichste, weil absolute Übel, das „theo-logische Übel“: Es meint die Erfahrung zeitweiligen oder endgültigen, scheinbaren oder tatsächlichen Getrenntseins von Gott. Diese Erfahrung

¹⁹ Natürlich kann man diesem Zugang den Vorwurf machen, er sei nichts anderes als eine verkappte Definition, doch bleibt er offener als eine genaue Abgrenzung, weil er sich nicht festlegt, dieses sei noch nicht, jenes schon böse. Ohne Zweifel ist auch das eine Frage des Standpunktes bzw. der Stufe des moralischen Bewusstseins. Beispiele wirken banal, doch man denke an G. Washington, der zu seiner Zeit auch wegen seiner Tüchtigkeit beim Betreiben seiner Plantagen und beim Handel mit Sklaven hoch angesehen war. Sklaverei und Menschenhandel gelten hingegen heutzutage nicht als günstige Voraussetzung einer politischen Karriere.

²⁰ Vgl. Kessler, H.: Gott und das Leid seiner Schöpfung, 9f.

²¹ Leibniz, G.W.: Philosophische Werke II/1, 241. Dabei ist ersteres notwendig, weil mit der Kreatürlichkeit gegeben, die anderen beiden sind zwar nicht notwendig, aber möglich. Diese Unterscheidung hat ihre Grenzen, doch der Verzicht darauf führt meist in eine größere Unübersichtlichkeit. Vgl. z.B. Dalferth, I.: Leiden und Böses, 12-17.

gehört in gewisser Weise zum Reifungsprozess des Glaubens, den Mystiker in besonderer Weise durchschritten haben. „Erfahren im Glauben ist für sie ein Wider-Fahren, und christliche Praxis bedeutet für sie nicht nur Handeln, sondern auch «Leiden». [...] Das leidvollste Widerfahrnis auf dem Lebensweg des Menschen im Glauben ist das der Gottesferne und der Gottverlassenheit.“²² Noch einmal verschieden davon (und hier weniger von Belang) ist das gnoseologische Übel, der Irrtum.²³

Was aber ist nun ein Übel? Hans Kessler bringt in seiner Definition das Leid ins Spiel: „Etwas ist deswegen ein Übel, weil es entweder *in sich leidvoll* ist (die Erfahrung von Qual) oder weil es *Leid verursacht* (die Ursache der Qual). Der Begriff «Übel» ist nämlich erst dort sinnvoll, wo wir es mit irgendwie *empfindungs- und leidensfähigen Lebewesen* zu tun haben.“²⁴ Voraussetzung für die Verwendung des Begriffs ist demnach die Fähigkeit, leiden zu können. Sie ist nicht durchgängig mit Schmerz und Schmerzempfinden gleichzusetzen, denn erst wenn Schmerz ohne Sinn oder zerstörerisch erlebt wird, wird er zum Leid und so zum Übel.²⁵ Da Menschen in sehr unterschiedlicher Weise an Unterschiedlichem leiden (der eine leidet am Heimweh, der andere an Fernweh; woran Menschen in Industrienationen leiden, unterscheidet sich stark vom Leiden der Menschen in der Sahelzone) und selbst der Schmerz an diesem Befund wenig ändert, gilt es zu berücksichtigen, dass Leiden kein objektiv gegebenes Faktum ist. „Leiden setzt Bedeutung voraus, Leiden ist eines der vielen Weltverhältnisse, die Bedeutung schaffen.“²⁶ Ein Durchblick durch die Religionen bestätigt diese Aussage. Unterschiedliche Sinnkontexte und Erwartungen an das Leben schaffen einen Bezugsrahmen, innerhalb derer sich der Mensch als Leidender versteht. Das führt sicher nicht zu einer generellen Relativierung, da die Grundbedürfnisse und Grunderwartungen des Menschen nicht total differieren.²⁷ Das Leiden wird aber in jedem Fall in verschärfter Weise empfunden, wenn es als sinnlos oder maßlos erlebt wird. Eine „allgemeinste Regel“ dafür, wann und warum ein Mensch

²² Schneider, M.: Der dunkle Gott. In: Beinert, W. (Hrsg.): Gott - ratlos vor dem Bösen?, 204. Allerdings nehmen seit der Neuzeit die Erfahrungen zu, bei denen Leiden nicht mehr nur notwendige Läuterung auf dem Weg zur mystischen Einigung, sondern ein Moment an dieser Erfahrung bzw. am Glauben selbst sind. Vgl. ders.: Zur Frage nach dem Leid, 33-50.61-63.

²³ Vgl. Art. Übel (Geyer, C.-F. u.a.). In: LThK³ X, 332.

²⁴ Kessler, H.: Gott und das Leid seiner Schöpfung, 10f. Anders fasst Th. Rentsch den Zusammenhang zwischen Leiden und Übel, weil er das Leiden direkt nur mit dem *malum physicum* verbindet, das *malum metaphysicum* hingegen mit der Endlichkeit und das *malum morale* mit dem Bösen. Aber auch bei den beiden letztgenannten Übeln ist ja die Auswirkung wiederum Leiden. Vgl. ders.: Hermeneutik der Lebenswelt. In: Leiden (Oelmüller), 83.

²⁵ Demnach müsste eine Auseinandersetzung zum Thema Leiden alle leidempfindlichen Wesen einbeziehen. Davon sehe ich aber im Rahmen dieser Arbeit ab.

²⁶ Piepmeier, R.: Philosophische Reflexionen. In: Leiden (Oelmüller), 68. Anders als dieser sehe ich Bedeutungen nicht nur als individuelle Weltverhältnisse, da 1. Gruppen am selben leiden können und 2. auch Bedeutungen im Zusammenhang von Bedeutungsverhältnissen zu verstehen sind.

²⁷ Vgl. Hoheisel, K.: Das Problem des Leidens. In: Kochanek, H. (Hrsg.): Wozu das Leid?, 15-42.

etwas als Leiden im engeren und für die Theodizeeproblematik relevanten Sinn erlebt, dürfte das „Sinnlose des Leidens“ bilden, d.h. wenn es dem Betroffenen nicht möglich ist, dem Leiden eine Bedeutung zu geben, die über den Anlass des Leidens hinausweist.²⁸ Der Verlust oder das Fehlen eines Sinnkontextes machen das Leiden erst wesentlich dazu. „Was eigentlich gegen das Leiden empört, ist nicht das Leiden an sich, sondern das Sinnlose des Leidens“.²⁹ Zusammen mit der Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Deutung des Leidens bildet der Schmerz (körperlich, seelisch, geistig) ein wesentliches Moment am Leiden.³⁰ Die Erfahrung des Schmerzes ist wiederum in doppelter Hinsicht ambivalent. Einmal ist nicht jeder Schmerz zugleich Leiden, ihm kommt eine wichtige Warn- und Schutzfunktion im Leben zu. Dagegen gibt es Leiden ohne Schmerzen - seien es psychische, physische oder existentielle - nicht. Zum anderen hat der Schmerz die Kraft, den Menschen leiblich, geistig und seelisch zu verstümmeln, und die Macht einen Menschen als Mensch und buchstäblich zu vernichten. Das Schicksal von Folteropfern bezeugt diese Wirkung des Schmerzes und exemplifiziert zugleich das Verständnis von Leiden im engeren Sinn, das nicht mehr einfach durch Zuschreibung von Sinn erträglich gemacht werden kann.

Als ein Beispiel sei der bewegende Aufsatz „Die Tortur“ von Jean Améry³¹ angeführt. Was er über den Schmerz schreibt, ist Reflexion erlittener Erfahrung, was ihn aus der Schar vieler Reflektierender heraushebt. Améry wurde als Mitglied einer belgischen Widerstandsgruppe 1943 von der Gestapo verhaftet, anschließend verhört und gefoltert. Schon mit dem ersten Schlag, der körperlich gesehen noch nicht sonderlich schmerzvoll sein muss, so seine Erfahrung, wird das Recht auf Unversehrtheit aufgehoben. Das bedeutet, dass „der Inhaftierte seine Menschenwürde“ verliert. In schmerzlich sachlichem Ton beschreibt und analysiert er das Erlittene: „Es wäre ohne alle Vernunft, die mir zugefügten Schmerzen hier beschreiben zu wollen [...]. Wenn sich aber das Wie des Schmerzes der sprachlichen Kommunikation entzieht, so kann ich doch vielleicht annähernd aussagen, was er war [...]: die Grenzverletzung

²⁸ Vgl. Piepmeier, R.: Philosophische Reflexionen. In: Leiden (Oelmüller), 69f. Eine christliche Deutung aufgrund der Verwurzelung der Erlösung im Leiden hat Papst Johannes Paul II. in seinem apostolischen Schreiben „Salvifici doloris“ (1984) versucht.

²⁹ Nietzsche, F.: Genealogie der Moral. In Werke II (Schlechta), 809. Er bestreitet daher dem Christen und dem „naiven Menschen der älteren Zeit“ die Fähigkeit zum Leiden, da diese Leiden stets in einem Sinnkontext sehen mussten.

³⁰ „Sch[merz] ist eine unangenehme Sinnes- u. Gefühlserfahrung, die mit tatsächl. od. potentieller körperl. Schädigung einhergeht od. in der Terminologie einer solchen Schädigung beschrieben wird.“ (Definition der International Association for the Study of Pain) Zit. n. Schmerz (Zimmermann, M.). In: LThK³ IX, Sp.174. Vgl. Grüny, Ch.: Zerstörte Erfahrung. Eine Phänomenologie des Schmerzes (WKS IV). Würzburg 2004.

³¹ J. Améry wurde 1912 in Wien geboren, musste als Jude 1938 aus Wien nach Belgien emigrieren. Nach seiner Verhaftung war er von 1943-1945 Gefangener in den Konzentrationslagern Auschwitz, Buchenwald und Bergen-Belsen. 1978 beging er Suizid, eine Spätfolge der erlittenen Grausamkeiten.

meines Ichs durch den anderen.“ Er bedenkt die Bedeutung der Körperlichkeit und stellt von daher die „Gleichung“ auf: „Körper = Schmerz = Tod“ und schreibt weiter: Die „Tortur [als] das furchtbarste aller Körperfeste“ hat den „character indelebilis“ an sich. „Wer gefoltert wurde, bleibt gefoltert. Unauslöschlich ist die Folter in ihn eingebrannt“. Die Folterer hängten Améry an den nach hinten gedrehten Händen auf, worauf die Arme aus den Schultergelenken brachen. „Bewusstlos wurde ich schließlich wirklich - und damit war es für einmal vorbei. Es ist noch immer nicht vorbei. Ich baumele noch immer, zweiundzwanzig Jahre danach, an ausgebreiteten Armen über dem Boden, keuche und bezichtige mich.“³²

Dieses Zeugnis mahnt zur Vorsicht, wenn im christlichen Glauben, aber auch in der Philosophie oft zu schnell und an den Leidenden vorbei positiv vom Leiden gesprochen wird. Norbert Bolz fasst in einem kursorischen Durchgang von Nietzsche bis Horkheimer deren Einstellung zusammen: Ihnen gilt „Leiderfahrung als Maß der Erkenntnis“.³³ Entgegen einem solchen Prinzip wird ein Christ nur vorsichtig und vornehmlich aus der Warte des Mitleidenden von sinnvollem Leiden sprechen.

2.2.2. Theodizee-analogien, klassische Theodizee, Theodizeefrage

Selbstverständlich ist die Frage nach dem „Warum“ und dem Sinn des Leidens älter als die in den Theodizeen sich artikulierenden Antwortversuche. Wer sich mit dem Thema beschäftigt, steht einer verwirrenden Vielzahl von „Theodizeen“ gegenüber, die sachlich und systematisch oft wenig miteinander zu tun haben. Offensichtlich dient der Begriff zunehmend nur mehr als Kurzanzeige eines Komplexes von Fragen, die um das Warum und Wozu des Leidens kreisen und in welcher Weise auch immer um einen Sinnzusammenhang ringen. Ob das der Klarheit dient, ist fraglich, aber diese Entwicklung scheint nicht mehr rückgängig gemacht werden zu können.

Zusätzlich verkompliziert wird die Begrifflichkeit dadurch, dass die Theodizeen nicht eindeutig der Philosophie oder der Theologie zuzurechnen sind. Peter Koslowski bestimmt die Theodizee zu Recht als „eine Frage, die an der Schnittstelle zwischen Philosophie und Religion gestellt wird.“ Die daraus sich ergebenden Schwierigkeiten formuliert er einmal vom religiösen Menschen, dann vom strengen Philosophen her. Ist dem ersteren „der rationalistische

³² Améry, J.: Die Tortur, in: Merkur 1965 / Nr. 208, 623-636, hier: 627.631.632.634. Zur Körperlichkeit des Menschen vgl. Piepmeier, R.: Philosophische Reflexionen; zum Schmerz vgl. Spaemann, R.: Die christliche Sicht des Leidens. Beide in: Leiden (Oelmüller), 71-75 bzw. 105f.

³³ Vgl. Bolz, N.: Leiderfahrung als Wahrheitsbedingung. In: Leiden (Oelmüller), 9-19, hier: 15.

Theodizeist“ einer, der von seinen Voraussetzungen her und der Methode nach nicht Gott infragestellen kann, ist dem anderen Theodizee, die einen Gott als Schöpfer der Welt voraussetzt, nur noch Theologie und nicht mehr philosophisches Problem.³⁴ Wie aber kann man dann noch über die eigene Geisteswelt hinaus kommunizieren?

Deshalb lässt sich zwar der Begriff Theodizee für die Philosophiegeschichte als ein „Leitbegriff“ konstatieren, doch muss sogleich hinzugefügt werden, dass diesem „auf weite Strecken hin [...] definite Abgeschlossenheit und Systematik fehlen“. Selbst bei Leibniz, dem klassischen Repräsentanten der Theodizee schlechthin, finden sich eine Vielzahl von Themen, die vor allem von der Intention zusammengehalten werden, „die überkommene Apologetik auf ein neues Fundament“ zu stellen. Dieser Disparatheit der verhandelten Themen entspricht „als begriffliches und sachliches Äquivalent“ ein „metaphysischer Optimismus“, auf dem dann eine „natürliche, rationale Theodizee“ aufgebaut wird. Von dieser gewissen Unschärfe her muss es also nicht wundern, dass der Begriff der Theodizee über seine klassische Form bei Leibniz und der ebenso klassisch gewordenen Kritik durch Kant hinaus zur Bezeichnung jeglicher Auseinandersetzung mit der Frage nach dem Leiden werden konnte.³⁵

In der Fragestellung der Theodizee, gleich wie man zu ihr steht und wie man die durch die Fragestellung aufgeworfenen Probleme weiter angeht, steckt allerdings immer schon ein Potential, das aufs Grundsätzliche der Möglichkeit der Gottesrede angesichts von Leiden zielt. Nicht umsonst entwickelt sich der Begriff der Theodizee in der katholischen Schultheologie des 19. Jahrhunderts zu einem Synonym für natürliche Theologie.³⁶ Dieses Unruhepotential des Theodizeeproblems hat sich im 20. Jahrhundert so sehr vergrößert, dass es zu einem Generalbass in der Theologie geworden ist und nun über die natürliche Theologie hinaus die Gottesfrage selbst stellt: „Die Behandlung des Theodizeeproblems in der neuzeitlichen Theologie darzustellen heißt eigentlich: Sinn und Legitimation von Theologie unter neuzeitlichen Bedingungen überhaupt zu bedenken und zu beschreiben. Das Gottesproblem überhaupt - unter den Bedingungen und Vorzeichen neuzeitlichen Denkens - kommt ins Spiel. Wie läßt sich denn ein Gott denken, der angesichts von unermesslichem Leiden «alles so herrlich re-

³⁴ Vgl. Koslowski, P.: Der leidende Gott, in: IKaZ 19 (1990) 352f.

³⁵ Vgl. Geyer, C.-F.: Die Theodizee, 9-14. Vgl. Leibniz, G. W., Philosophische Schriften, II/1, 13ff.

³⁶ So definiert in seinem weit verbreiteten Lehrbuch L. Ott (Grundriß, 1) den Gegenstand der Theologie so: „Bezüglich des Formalobjektes ist zu unterscheiden zwischen natürlicher und übernatürlicher Theologie. Die von Plato begründete natürliche Theologie (von Augustin im Anschluß an Varro *theologia naturalis*, seit dem 19. Jh. auch Theodizee genannt, die den Höhepunkt der Philosophie bildet, ist die wissenschaftliche Darlegung der Wahrheiten über Gott, soweit sie durch das Licht der natürlichen Vernunft erkannt werden.“

gieret»?³⁷ Diese kurzen begriffsgeschichtlichen Hinweise sollen zusammen mit einer hilfreichen Unterscheidung von Carl-Friedrich Geyer den Boden für eine klärende Sprachregelung bereiten. Er spricht von einer Theodizee im strengen Sinne und von theodizee-analogen Versuchen. Erstere, von Leibniz initiiert und im 17. Jahrhundert von hoher Bedeutung, war so nur im Rahmen der „frühneuzeitlichen rationalistischen Metaphysik“ möglich gewesen. Entsprechend nennt er alle anderen Versuche, die sich mit dem Problem des Bösen und des Leidens in der Welt vorher und danach auseinandersetzen, theodizee-analog.³⁸

Theodizee im strengen Sinn sollen also primär jene rein rationalen Versuche von Leibniz und seinen vorwiegend physikotheologisch ausgerichteten Nachfolgern genannt werden, in denen Gott vor das Tribunal menschlicher Vernunft zitiert wird und vor dem er sich zu verantworten hat. Sie sind philosophiegeschichtlich im Großen und Ganzen auf das 18. Jahrhundert eingrenzbar. Damit eng verbunden und doch durch die Fundamentalkritik Kants gezwungen, ihre Positionen neu zu bedenken, sind andere rationale oder theoretische Theodizeen sowohl philosophischer als auch theologischer Natur. Sie sind ein „typisch neuzeitliches Unternehmen. Und ein Unternehmen aus der Distanz. Denn es erhebt sich zwar aus der Erfahrung von Leid, um aber diese Erfahrung dann sogleich hinter sich zu lassen, sich in einen logisch oder spekulativ zu lösenden Gedankenkonflikt zu verwandeln und die Frage nach der praktischen Leid-Bewältigung auszublenden.“³⁹ Zu diesen lassen sich ontologische Erklärungen wie das (alte) Theorem der *privatio boni* zählen wie auch all jene Versuche, die Vereinbarkeit der Gottesprädikate (Allmacht, Allwissenheit, Allgüte) zu erweisen.⁴⁰

Von den bisher genannten Theodizeen, die im Sinne Immanuel Kants⁴¹ doktrinal genannt werden müssen, heben sich jene ab, die sich der praktischen Vernunft verpflichtet sehen. Damit wird deutlich, dass Kant keineswegs auf einen rationalen Anspruch verzichten will. Seiner Ansicht nach aber ist eine Theodizee nur dann legitim, wenn sie sich innerhalb der menschlichen Erkenntnismöglichkeiten bewegt. Und sie ist nur dann sinnvoll und wahrhaftig, wenn sie sich in der Praxis, d.h. im sittlich relevanten Handeln des Menschen, bewährt. Diese Kriterien sind in gewisser Hinsicht auch für religiöse Entwürfe von Belang. Alle Entwürfe, die der

³⁷ Wagner, H. (Hrsg.): *Mit Gott streiten* (QD 169), 7. So auch J. B. Metz (Theodizee-Empfindliche Gottesrede. In: Ders.: *Landschaft aus Schreien*, 82.): „Es geht vielmehr - und zwar ausschließlich - um die Frage, wie denn überhaupt von Gott zu reden sei angesichts der abgründigen Leidensgeschichte der Welt, «seiner Welt».“

³⁸ Geyer, C.-F.: *Die Theodizee*, 48.

³⁹ Kessler, H.: *Gott und das Leid seiner Schöpfung*, 13.

⁴⁰ Man könnte die Konzeption der *privatio boni* auch zu den theodizee-analogen Konzepten zählen, doch ist sie primär eine rationale Denkbemühung, die mittels der Ratio die ontologische Struktur der Übel zu begründen und dadurch die Güte der Schöpfung und des Schöpfers zu rechtfertigen versucht.

⁴¹ Für eine genauere Erläuterung der Unterscheidung Kants s.u. 2.3.2.3.

praktischen Vernunft verpflichtet sind und / oder sich aus religiösen Quellen speisen, nenne ich theodizee-analog.

Kant prägt für seine von der praktischen Vernunft bestimmten Konzeption den Begriff der „authentischen Theodizee“, die seiner eigenen Argumentation gemäß ebenfalls den theodizee-analogen Versuchen zuzurechnen ist. Diesen Begriff gewinnt er aus dem Buch Ijob, wo er die gemeinte Sache „allegorisch ausgedrückt“ findet. Im Unterschied zur doktrinalen Theodizee von Leibniz rückt in einer authentischen Theodizee das Zweckwidrige der Übel, die im Widerspruch zu einer „guten“ Schöpfung stehen, nicht in eine umfassende und auf den Menschen zentrierte Perspektive ein.⁴² „Denn da wird Gott durch unsre Vernunft selbst der Ausleger seines durch die Schöpfung verkündigten Willens; und diese Auslegung können wir die *authentische* nennen. Das ist aber alsdann nicht Auslegung einer *vernünftelnden* (spekulativen), *sondern* einer machthabenden praktischen Vernunft, [...]“⁴³ Im Gegensatz zur doktrinalen Vernunft verbleibt hier „die Sache Gottes in seinen Händen“ und ist „nunmehr die Auslegung seiner verborgenen Absichten allein die Sache Gottes“.⁴⁴

Von diesen „authentischen Theodizee“-Entwürfen sind noch einmal jene Versuche abzuheben, die aufgrund von allgemeiner Erfahrung, mehr oder minder gelungener religiöser Deutung versuchen, Leiden zu deuten. Hierzu gehören moralische Erklärungen und Vergeltungstheologien, die Übel bzw. Leid als Strafe oder Sühne für sittliche Verfehlungen des Menschen sehen. Des Weiteren all jene pädagogische Erklärungen, die Übel bzw. Leid als Prüfung oder Erprobung des Menschen sehen („Leidenspädagogik“).⁴⁵ Theodizee-analoge Versuche⁴⁶ auf dem Boden des Glaubens stehen bei vielen unter dem Verdacht, letztlich auf einer „Malitätsbonisierung“⁴⁷ zu beruhen. Diese „Umwertung“ des Leidens wird dann geradezu als das Charakteristikum „genuin okzidentaler Deutungsschemata [...] auf der Ebene rationaler Theodizeen, mehr aber noch auf der Ebene intentionaler, gefühls- und erlebnishafter Strategien der Leidbewältigung“ angesehen.⁴⁸

In Abgrenzung zu doktrinalen Theodizeen und allen theodizee-analogen Versuchen, die mit Bestimmtheit zu sagen wissen, welchen Sinn das Leiden im Allgemeinen und im Besonderen hat, und im Hinblick auf die Intention dieser Studie bevorzuge ich den Begriff der **Theodi-**

⁴² Vgl. Geyer, C.-F.: Wirkungsgeschichtliche Aspekte. In: Leiden (Oelmüller), 34f.

⁴³ Kant, I: Über das Misslingen. In: GW VI (Weischedel), 116.

⁴⁴ Fonk, P.: Gegen-Finalitäten. In: Leiden, 80.

⁴⁵ Vgl. Fonk, P.: Gegen-Finalitäten. In: Leiden, 76f. bzw. 77f.

⁴⁶ Vgl. Kessler, H.: Gott und das Leid seiner Schöpfung, 13f.

⁴⁷ Vgl. Marquard, O.: Apologie des Zufälligen, 21-24, hier: 21 u.ö..

⁴⁸ Geyer, C.-F.: Die Theodizee, 233.

zeefrage. Denn erstens bleibt so die grundlegende Unterscheidung zwischen Theodizee im strengen Sinne und theodizee-analogen Versuchen (zwischen doktrinaler und authentischer Theodizee) gewahrt. Zweitens bietet sich so die Möglichkeit, den gesamten Themenkomplex aufzurufen, ohne umständlich die gemeinte Sache umschreiben zu müssen. Drittens nimmt dieser Begriff die oben genannte Gefahr einer „Malitätsbonisierung“ ernst, indem die Offenheit und **Fragwürdigkeit** schon im Begriff bekannt wird. Und er erscheint mir auch sachgerecht, weil durch ihn die existentielle (und damit auch die spirituelle) Dimension angezeigt wird. Die Theodizeefrage versucht die Frage nach dem Warum und Wozu des Leidens als Frage nach Gott und an Gott zu stellen, die sich „in Klage, Anklage, Protest und im emotionsgeladenen Schrei ausdrückt: «Warum?».“⁴⁹ Sie ist schließlich vorwiegend theologisches Ringen mit diesem Thema, das nicht absehen kann und will von den konkreten Leiderfahrungen und von der christlichen Glaubenserfahrung. Hans Kessler bringt dies auf den Punkt: „Die Theodizeefrage ist eine Frage vor Gott und an Gott“.⁵⁰ Letztlich geht es mir um die **spirituelle Theodizeefrage**: Sie will die „existentielle Frage Leidender“ denkerisch redlich angehen, Lehre und Leben verbinden und Anstöße für gelebte und das heißt auch für betende Praxis eröffnen.

Abschließend sei vermerkt, dass es im Folgenden unverzichtbar ist, wenigstens cursorisch auf philosophische Gedanken und philosophiegeschichtliche Skizzen einzugehen, aber doch unter der Rücksicht und im Rahmen einer theologischen Fragestellung. Diese Vermischung ist nicht unproblematisch, da es sich bei Theologie und Philosophie um zwei voneinander verschiedene Sinnebenen handelt, die zugleich notwendigerweise aufeinander bezogen sind.⁵¹

⁴⁹ Vgl. Kessler, H.: Gott und das Leid seiner Schöpfung, 14-16, hier: 14.

⁵⁰ Kessler, H.: Gott und das Leid seiner Schöpfung, 17.

⁵¹ Vgl. die Bemerkung v.a. von H. Krings in der Schlußdiskussion (Leiden (Oelmüller), 257.). Die verschiedenen Verhältnisbestimmungen finden sich kurz und prägnant in: Anzenbacher, A.: Philosophie, 30: Die hier verwendete Verhältnisbestimmung verdankt sich Thomas von Aquin: „Sie besagt: Gibt es eine Bewegung vom Sinn-Grund her, so setzt diese Bewegung den Menschen und seine Vernunft als Adressaten voraus. Damit ergibt sich der Grundsatz: *gratia supponit naturam* (Gnade setzt Natur voraus). Außerdem können sich die (geschaffene) menschliche Vernunft und die (vom Sinn-Grund her erfolgende) Offenbarung nicht widersprechen, da beide gleichen Ursprungs sind.“

2.3. Leitende Gedanken und Konzepte in der Entwicklung der Theodizeeproblematik

Hier geht es nur um die Abschreitung einiger Stationen, die besonders wirkmächtig geworden sind, um zu sehen, wie die Frage nach dem Warum und Wozu des Leidens die Philosophen wie die Theologen umgetrieben hat und wie sehr sich zugleich diese Frage einer endgültigen Lösung verweigert. So werden Grenzlinien dessen sichtbar, was an Antwortversuchen möglich, aber auch unmöglich ist. Der Schwerpunkt wird bei dem Versuch von Gottfried Wilhelm Leibniz und der fundamentalen Kritik dieses Versuchs durch Immanuel Kant liegen.⁵² Jede Auswahl hat etwas Willkürliches an sich und ruft nach Kritik. Denn sicherlich wird dem einen eine gewichtige Stimme fehlen, einem anderen die Darstellung der ausgewählten Stimmen zu schematisch sein. „Gerade im Falle des Theodizeeproblems ist es gegen den ersten Anschein jedoch nicht gar so abenteuerlich [... eine Auswahl] in eine systematische Perspektive zu rücken.“⁵³ Leibniz und Kant dürfen in einer Darstellung dieser Problematik gewiss nicht fehlen. Die Auswahl der anderen Stimmen, die einen in gewisser Hinsicht Vorläufer und die anderen Nachfolger (sofern man bei einem Menschheitsthema überhaupt so reden kann) findet sich durchaus im Einklang mit anderen Autoren.⁵⁴

2.3.1. Wegmarken von Theodizee-analogien von Epikur bis Augustinus

Im Sinne obiger Begriffsklärungen gehören alle Versuche vor Leibniz zu den Theodizee-analogien. Sie kommen darin überein, dass sie in unterschiedlicher Weise versuchen, das Problem des Leidens (des Bösen) in der Welt argumentativ zu bewältigen und es einer Lö-

⁵² Überblick und Literaturangaben vgl. Art. Theodizee (Gerlitz, P. u.a.). In: TRE 33, 210-237; Art. Theodizee (Lorenz, St.). In: HWP X, 1066-1073; Art. Malum (Marquard, O. u.a.). In: HWP V, 652-706. Eine kluge und übersichtliche Darstellung der wichtigsten Lösungsmöglichkeiten des Theodizeeproblems, auch wenn ich seine Position nicht teile, bietet Kreiner, A.: Gott im Leid (QD 168). Er diskutiert die mythologischen und prozesstheologischen Varianten der „dualistischen Lösungsversuche“, alsdann die Bestimmung des Malum als privatio boni, die „Vergeltungslogik der Erbsündenlehre“ und die Rede vom leidenden Gott. Schließlich und für sein Konzept wesentlich setzt er sich mit dem „Argument der Willensfreiheit“ auseinander.

⁵³ Sparr, W.: Leiden, Erfahrung und Denken, 7f.. Im ersten Teil stellt er neuzeitliche Theodizeen (Leibniz, Kant, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche) vor. Im zweiten Teil widmet er sich der „Tradition des Theodizeeproblems (Platon, Augustinus, Thomas von Aquin, Luther).

⁵⁴ Z.B. Janßen, H.-G.: Gott - Freiheit - Leid, zählt zu den großen Entwürfen die Theodizeen von Leibniz, Kant, Hegel und Schelling. Diese werden zumindest kurz auch von mir behandelt. Den Zerfall macht er an Schopenhauer, Nietzsche, Kierkegaard, Marx und Engels fest. Da ich einer anderen Spur in 2.4. folgen will, treffe ich eine andere Auswahl.

sung zuzuführen. Das unterscheidet sie vom Buch Ijob, dessen Autor nicht sachlich-objektiv, sondern „dialogisch existentiell“ mit Gott ringt.⁵⁵ Es wird deshalb hier ausgespart.

Epikur (341-270 v. Chr.) kann am Anfang stehen. Er hat sehr früh - zumindest von der literarischen Greifbarkeit her - die Frage formuliert, wie die traditionellen göttlichen Attribute Allmacht, Allgüte und Allwissenheit mit dem Übel und dem Bösem in der Welt zu vereinbaren seien: „Entweder will Gott die Übel aufheben und kann nicht oder er kann und will nicht oder er will nicht und kann nicht oder er will und kann. Wenn er will und nicht kann, ist er schwach und das trifft auf Gott nicht zu. Wenn er kann und nicht will, ist er neidisch, und das ist ebenso unvereinbar mit Gott. Wenn er nicht kann und nicht will, ist er neidisch und schwach und dementsprechend nicht Gott. Wenn er aber will und kann, wie das allein angemessen ist für Gott: wo kommen dann die Übel her, und warum hebt er sie nicht auf?“⁵⁶ Dieses klassisch zu nennende Dilemma löst Epikur für sich auf, indem er an den Göttern festhält und sie als glückselige Wesen indifferent zur Welt vorstellt.⁵⁷ Als Verkörperungen idealen Glücks gilt ihnen seine bewundernde Verehrung. Da sie aber (gleichsam neben der Welt und ihr unverbunden) in die Belange dieser Welt nicht eingreifen, tragen sie keine Verantwortung für die Übel in der Welt. Einer christlichen Gottesrede, die einen geschichtlich handelnden Gott bekennt, ist ein solcher Ausweg verwehrt.⁵⁸

Ebenso verwehrt ist der Ausweg, den der Gnostizismus wählt. Ein Wesensmerkmal der Gnosis ist ein „antikosmischer, eschatologischer Dualismus“ (H. Jonas). Dieser sieht in der einen Richtung die Welt von einem fundamentalen Dualismus strukturiert, wonach alle Übel durch ein böses Prinzip verursacht sind, das dem guten Prinzip gleichrangig gegenübersteht. In der anderen Richtung erklärt sich alles Übel durch einen wie auch immer zu denkenden Verfall des göttlichen Prinzips, das durch diesen Ver-Fall verunreinigt worden ist.⁵⁹ Der christliche

⁵⁵ Vgl. Kessler, H.: Gott und das Leid seiner Schöpfung, 23. Im Buch Ijob steht die Vernunft, besser die Vernünftigkeit der Welt selbst auf dem Spiel. Darüber hinaus ist der Gott des Ijob nicht berechenbar. Die „These von der Berechenbarkeit Gottes“ - die nicht für Ijob, wohl aber für seine Freunde gilt - wird aber von den neuzeitlichen Theodizeen vorausgesetzt. Vgl. Geyer, C.-F.: Wirkungsgeschichtliche Aspekte. In: Leiden (Oelmüller), 30f.

⁵⁶ Laktanz überliefert diese Problemstellung Epikurs. Offen bleiben muss, inwieweit er diese Stelle gemäß seiner Apologie verändert hat. Ders.: *De ira Dei*, 13,20f. (Kraft / Wlosok 1959). Die Möglichkeit eines neidischen (*invidus*) Gottes war für viele Denker späterer Zeit eine erschreckende Vorstellung. Sie hat z.B. bei Descartes zur Suche nach dem unerschütterbaren Grund geführt.

⁵⁷ Ich verweise auf den Brief an Menoikeus. Vgl. Art. Epikur (Zacher, K.-D.). In: Metzler, 253-256. Anders Kessler, H.: Gott und das Leid seiner Schöpfung, 22f.

⁵⁸ Vgl. Art. Theodizee (Gerlitz, P. u.a.). In: TRE 33, 232. Die Schwierigkeiten zeigen sich bereits bei Laktanz. Die weiter unten angeführten lehramtlichen Definitionen stellen dies deutlich heraus.

⁵⁹ Vgl. Art. Gnosis, Gnostizismus (Torini, M. u.a.). In: LThK³ IV, 802-810, v.a. 802f. Zum Begriff des Malum in der Gnosis vgl. Art. Malum (Marquard, O. u.a.). In: HWP V, 654.667-669. P. Koslowski (Der leidende Gott. In: IKaZ 19 (1990) 369) weist auf „eine merkwürdige Dialektik zwischen dem Gnostizismus der Antike und dem Deutschen Idealismus“ hin. „Der erste Typus des leidenden Gottes,

Glaube hält daran fest, dass der eine Gott die eine Schöpfung ins Dasein gerufen hat. Dieser Fundamentalartikel des Glaubens muss dann allerdings klären, wie überhaupt Übel in dieser Welt möglich geworden sind. Die in mythisches Gewand gekleidete Urgeschichte vom Sündenfall in Gen 3 ist zum Ausgangspunkt vieler theodizee-analoger Versuche geworden.⁶⁰ Das oben zitierte Dilemma hat jedenfalls eine große Wirkungsgeschichte, es findet sich nicht umsonst in jedem einschlägigen Artikel oder Buch zum Thema. Als Beispiel sei die über Epikur hinausgehende und die den Christen herausfordernde Fassung zitiert, die Sextus Empiricus dem Dilemma gibt, der als Skeptiker das Dasein Gottes für unbeweisbar hält und zudem die Annahme eines geschichtlich handelnden und für alles sorgenden Gottes als frivol verwirft. Denn: „wer versichert, es gebe einen Gott (in beiden Fällen) gleichermaßen sich zur Frivolität gezwungen sieht: sagt man nämlich, Gott Sorge für alles, so erklärt man damit Gott für die Ursache des Übels; sagt man, er Sorge nur für einiges oder für nichts, so sieht man sich gezwungen, Gott für missgünstig oder für schwach zu erklären. Beides ist offenbar eine Frivolität.“⁶¹

Als Kontrapunkt kann man diesem Dilemma die Doppelfrage des Boethius gegenüberstellen, der zum einen im Sinne Epikurs fragt: „si quidem deus ... est, unde mala?“ (Wenn es Gott gibt, woher kommen dann die Übel?), dabei aber nicht stehen bleibt, sondern ebenso verwundert die zweite Frage formuliert: „Bona vere unde, si non est?“ (Wenn es Gott nicht gibt, woher kommt aber dann alles Gute?)⁶²

Von Platon und von Plotin her entstehen zwei folgenreiche Denkfiguren. Die erste ist die Vorstellung eines prinzipiell geordneten Kosmos. Die zweite ist eine Auffassung des Bösen bzw. der Übel als Mangel an Sein bzw. an Gutem: Es ist das Schema der ontologischen Depotenzenzierung mit ihren Ableitungen Funktionalisierung, Pädagogisierung, Instrumentalisierung und Ästhetisierung.⁶³

der fallende Gott, erleidet diese Welt als Fremde, als Exil [...]. Der zweite Typus des leidenden Gottes [...] vermag nicht, sich nicht zu offenbaren, sondern muß sich allen zeigen“.

⁶⁰ Vgl. Art. Sündenfall (Brandscheidt, R.). In: LThK³ IX, 1132f. Hilfreich als erste differenzierende Orientierung die Bemerkungen von E. Zenger zum Gesamtzusammenhang von Gen 1-9 in: *Jenseits der Geschichte*. In: *Bibel und Kirche* 58 (2003) 2-5, und zu Gen 2,4b-3,24 ebd., 12-15.

⁶¹ Die Nachsokratiker (Nestle) II, 291. Zit. n. Weger, K.-H. (Hrsg.): *Religionskritik* (TzT F1), 31f. Dort Hinführung zu Sextus Empiricus.

⁶² Boethius, cons. I, 14. Zit. n. Art. Theodizee (Gerlitz, Th. u.a.). In: *TRE* 33, 222f., hier: 223.

⁶³ Vgl. Geyer, C.F.: *Die Theodizee*, 48-56. Er qualifiziert dieses Schema mit K.-H. Bohrer als Form einer „permanenten Theodizee“. Weil das Böse bzw. das Leiden etwas ist, was eigentlich nicht ist, ist es auch nicht beunruhigend. Allerdings ergeben sich daraus auch die Paradoxien, dass über etwas „affirmativ“ zu sprechen und etwas zu erklären ist, was eigentlich nicht ist und erst recht nicht erklärungsbedürftig sein dürfte.

Platon benennt das malum morale auf einer ersten individual- bzw. sozialetischen Ebene als $\sigma\alpha\sigma\iota\varsigma$ (= Aufruhr, Revolte), d.h.: All das, was die Harmonie des Ganzen, des Staates wie des Individuums stört, ist ein Übel.⁶⁴ Platon geht davon aus, dass es in der Erscheinungswelt durch die Verbindung des Geistigen mit der Materie Mängel und Negatives gibt, die aber vollständig nichtig sind. Selbst das Reden über Mängel und Negatives kann nur analog geschehen. „Diese Auffassung von der Nichtigkeit des Bösen wird vor allem in der Kosmologie bedeutsam: Gerade das von der Immanenz bestimmte Verhältnis der Erscheinungswelt zur intelligiblen Welt läßt letztere als ein geordnetes Ganzes, als «Kosmos» erscheinen, so daß die einzelnen, in sich defizienten Teile die Vollkommenheit des Ganzen gerade nicht beeinträchtigen, sondern zu Bedingungen der Möglichkeit der All-Harmonie werden, jener Ordnung, die sich aus Verschiedenheit und Entgegensetzung zusammensetzt.“⁶⁵ Plotin, und mit ihm der Neuplatonismus, fügt diesem Konzept ästhetische und pädagogische Motive hinzu. Besonders tritt „die ästhetische Rechtfertigung des Negativen“ hervor. Plotin vergleicht den Kosmos mit einem Gemälde, das nicht an allen Stellen gleich schön gemalt sein kann, sondern das an jeder Stelle mit der ihm zukommenden Farbe gemalt wird. Das Zusammen von Hohem und Niederm usw. läßt das Ganze schön sein. Das Leiden der Schlechten läßt das Gute der Tugend erst hervortreten.⁶⁶

Von besonderer Bedeutung für die weitere Entwicklung sind die denkerischen Anstrengungen des Aurelius Augustinus (354-430). Er hat (neu)platonische Denkfiguren aufgegriffen, hat sie durch ihre Moralisierung in eigener Weise geprägt und in das christliche Denken schöpferisch eingearbeitet. Augustinus stellt nicht die Theodizeefrage im heute geläufigen Sinn, doch formuliert er einige leitende Gedanken, die die Diskussion von nun an bestimmen bzw. zu denen man sich in ein Verhältnis zu setzen hat. Sein Weltbild sowie die Auseinandersetzungen mit Manichäismus und Gnosis, denen sein eigentliches Interesse gilt und die insofern seine Theodizee-Versuche bedingen, bilden den Rahmen wie auch die Grenzen seiner Konzeption.⁶⁷ Dabei lassen sich drei Phasen unterscheiden⁶⁸:

⁶⁴ Vgl. Art. Malum (Marquard, O. u.a.). In: HWP V, 659f.

⁶⁵ Art. Theodizee (Gerlitz, Th. u.a.). In: TRE 33, 233.

⁶⁶ Vgl. Art. Theodizee (Gerlitz, Th. u.a.). In: TRE 33, 233f.

⁶⁷ Zu Manichäismus und Gnosis als geschichtliche Bedingungen zur Herausbildung seiner Konzeption vgl. Metz, J. B.: Theodizee-empfindliche Gottesrede. In: Ders. (Hrsg.): Landschaft aus Schreien, 87-89; Kuschel, K.-H.: Die Auseinandersetzung mit dem Übel in der Geschichte der Kirche. In: Kochanek, H. (Hrsg.): Wozu das Leid?, 64.

⁶⁸ Für das Folgende vgl. Kessler, H.: Gott und das Leid seiner Schöpfung, 23-37 (dort die Benennung der drei idealtypischen Ansätze); Kuschel, K.-H.: Die Auseinandersetzung mit dem Übel in der Geschichte der Kirche. In: Kochanek, H. (Hrsg.): Wozu das Leid?, 52-58; Art. Malum (Marquard, O. u.a.). In: HWP V, 671.

In der ersten von Plotin geprägten Phase eines „ordnungstheoretischen“ Ansatzes, sieht er das Übel als notwendigen Bestandteil der kosmischen Harmonie. Augustinus geht grundsätzlich von einem „geordneten Kosmos“ aus; innerhalb dieses geordneten Kosmos hat in der Weise einer „Kontrastharmonie“ alles, auch das Übel, seinen Platz. In der zweiten Phase des „privationstheoretischen“ Ansatzes verschiebt sich der Akzent vom Harmoniegedanken hin zum Gedanken des Malum als *privatio boni*. Die Frage nach dem Malum rückt nun auch schon die in die Frage nach der Möglichkeit von Freiheit ein. Diese Auffassung wirkt hinein in die dritte späte theologische Phase des „(erb-)sündentheoretischen“ Ansatzes. Darin versucht er die Situation des Menschen zwischen „verdammungswürdiger Sündhaftigkeit und von der Vorsehung frei geschenkter Gnade“ zu ergründen. Eine Rückfrage an Gott nach dessen Verantwortung für das Malum in der Schöpfung ist für ihn in allen Phasen nicht denkbar.

Augustinus hat in den drei Phasen folgende Gedanken geprägt, die Antike und Christentum zusammengeführt haben und bis in die Gegenwart wirkmächtig geblieben sind:

Erstens hat Augustinus das Übel in Abhängigkeit vom guten Sein, genauer als „*privatio boni*“ definiert. Der Manichäismus fragt nach dem Woher der Übel. Diese Ausgangsfrage führt ihn dazu, den Übeln indirekt einen Eigenstand zuzuerkennen und einen letzten Ursprung für die Übel, ein „höchstes Malum“ anzunehmen. Darin findet der Manichäismus wiederum seinen Dualismus bestätigt. Augustinus hingegen richtet sein Interesse auf die Beschaffenheit des Übels.⁶⁹ Schon in den *Confessiones* setzt er sich vom Manichäismus ab durch die Einsicht, „daß das Böse nichts anderes ist als Minderung des Guten, bis hin zu gänzlichem Nichtsein.“⁷⁰ Dem Bösen kommt also gerade kein eigenständiges Sein zu und einem Dualismus wird so der argumentative Boden entzogen. Das Privationskonzept hatte in der mittelalterlichen scholastischen Philosophie ein „Deutemonopol“ inne.⁷¹

Zweitens hat Augustinus das Übel so bestimmt, dass erst im Gegenüber zum Übel das Gute sichtbar wird. So schreibt er (*De ordine* I, 10,18): „Die Herrlichkeit der Weltordnung strahlt noch glänzender hervor, wenn auch das Böse in ihr sich vorfindet und dem Guten dienen

⁶⁹ Vgl. Art. Malum (Marquard, O. u.a.). In: HWP V, 671f.

⁷⁰ Augustinus: *Bekenntnisse* (W. Thimme), III, 78. Zuvor schon findet sich ein Gedanke, der der Zulassung der Übel durch Gott gleicht: „Dennoch sündigte ich, Herr, mein Gott, der du alle natürlichen Dinge schaffst und ordnest, Sünde dagegen lediglich ordnest“. Ebd., I,43.

⁷¹ Vgl. Art. Theodizee (Gerlitz, Th. u.a.). In: TRE 33, 233. Exemplarisch wird Thomas von Aquin (*S.th.* I q. 48 a.) zitiert: „Malum est aliquid, et ens rationis, non autem ens reale (Von einer Existenz des Bösen läßt sich nur in begrifflicher, nicht in realer Hinsicht sprechen)“, und erläuternd: „Malum non est existens, id est, aliqua natura. Neque est in existentibus, ut pars perfectionis, sed ut privatio in subiecto“ (Das Böse ist nicht existierend, das ist irgendein Wesen. Und es ist nicht im Existierenden als Teil der Seinsverwirklichung, sondern als Beraubung eines zugrundeliegenden Guten)“. Einen Versuch, Thomas von Aquin auf für heute fruchtbare Argumente hin zu untersuchen, unternimmt G. Wieland: *Das Leiden und die Ordnung der Welt*. In: *Leiden*, 131-150.

muß.“⁷² Künftige ästhetisierende Argumente in den Theodizeen beziehen sich mehr oder weniger alle auf dieses Kontrastmodell. Die ihnen vorausgesetzte Vorstellung eines geordneten und im Letzten harmonischen Kosmos hat besonders die neuzeitlichen Theodizeen beeinflusst.⁷³

Drittens war und ist besonders der „(erb-)sündentheoretische Ansatz“ einflussreich, durch den Augustinus Übel und Leiden theologisch zu erklären versucht hat. Durch die Sünde Adams, der seine Freiheit missbraucht hat, ist der Mensch aus dem Urstand des Paradieses herausgefallen und gibt diesen Defekt durch Zeugung und Vererbung von Generation zu Generation weiter. Der Mensch wird durch seine Verfehlung zur Quelle aller Übel, weil er die ursprüngliche Harmonie verletzt hat.⁷⁴ „Die Definition des freien Willens (*liberum arbitrium*) als fort-dauernde Ursache speziell des moralischen Übels (gründend in der Tatsache der Erbsünde) erlaubt eine Individualisierung und Moralisierung des Übels. [...] Das Böse ist keine wesentliche, sondern eine moralische Kategorie“, deren anderer Name Sünde ist. Das Wesen der Sünde aber besteht in der Abkehr von Gott und der Zuwendung zu Partikularitäten. Die Möglichkeit der Sünde aber bleibt für Augustinus eine freie Tat des Menschen und so stets aufs Neue Quelle des physischen Übels.⁷⁵

Insbesondere diese dritte Grundlegung ist gleichermaßen wichtig für die Herausbildung einer individuellen Moral wie auch für eine Verengung des Theodizee-problems auf die moralische Seite hin: Von nun an wird das physische Übel vom moralischen Übel aufgesogen, weil ersteres immer Ausdruck oder Folge des zweiten ist.⁷⁶

Lehramtlich aufgenommen wird das Konzept der „*privatio boni*“ bei gleichzeitiger Abweisung des Dualismus bereits im sogenannten *Symbolum Toletanum I*, das gegen die Irrtümer der Priscillianer gerichtet ist. Dort wird in den *Anathemata* festgehalten, „dass diese Welt und alle ihre Einrichtungen“ allein von Gott geschaffen worden sind (vgl. DH 191 und 199). Auf dieser Linie stellt das IV. Laterankonzil (11.-30.11.1215), das die Auffassung von der Ver-

⁷² Zit. n. Kessler, H.: *Gott und das Leid seiner Schöpfung*, 25.

⁷³ Vgl. Kessler, H.: *Gott und das Leid seiner Schöpfung*, 26-30, der diese Wirkungslinie von Leibniz über Hegel bis P. Teilhard de Chardin verfolgt.

⁷⁴ Vgl. Kessler, H.: *Gott und das Leid seiner Schöpfung*, 32-37, der auch die offenbleibende Frage nach dem „Warum der Sünde“ bedenkt.

⁷⁵ Kuschel, K.-H.: *Die Auseinandersetzung mit dem Übel in der Geschichte der Kirche*. In: Kochanek, H. (Hrsg.): *Wozu das Leid?*, 57. Vgl. auch *Art. Malum* (Marquard, O. u.a.). In: *HWP V*, 654.671-673. Das Problem, wie die Freiheit des Menschen gewahrt bleiben kann, obwohl sie durch die Erbsünde korrumpiert ist, versucht Augustinus zu lösen, indem er die Freiheit des Menschen als „von der Nichtigkeit der eigenen Seinsschwäche durchsetzt“ sieht. Ebd., 672. Dass dadurch die Frage evoziert wird, warum ein so in seiner Freiheit geschwächter Mensch erschaffen wurde, führt über Augustinus hinaus, der sich hier wieder auf das Kontrastmodell zurückzieht.

⁷⁶ Vgl. *Art. Malum* (Marquard, O. u.a.). In: *HWP V*, 654.672f.

dorbenheit der Materie und des Leibes abwehrt, fest: Gott „schuf in seiner allmächtigen Kraft vom Anfang der Zeit an aus nichts zugleich beide Schöpfungen, die geistige und die körperliche, nämlich die der Engel und der Welt: und danach die menschliche, die gewissermaßen aus Geist und Körper besteht. Der Teufel nämlich und die anderen Dämonen wurden zwar von Gott ihrer Natur nach gut geschaffen, sie wurden aber selbst durch sich böse. Der Mensch aber sündigte aufgrund der Eingebung des Teufels.“ (DH 800) Ist so zwar die Einheit der Welt und die Nichtigkeit der Mala festgehalten, bleibt noch die Frage, woher denn dann das Böse stammt. Zu diesem Zweck wird der Gedanke der Zulassung bzw. des Vorauswissens eingeführt. Auf der Synode von Valence (8.1.855) wird definiert: „Des weiteren hat das Vorwissen Gottes auch keinem Bösen Notwendigkeit auferlegt, so daß er nicht anders sein konnte [...] Wir glauben auch nicht, daß jemand aufgrund seiner (= Gottes) Vorverurteilung verurteilt wird, sondern aufgrund seiner eigenen Ungerechtigkeit.“ (DH 627) Kein Böses ist notwendig von Gott vorausbestimmt, sondern allein der seine Freiheit missbrauchende Mensch bringt Böses hervor. Damit stellen sich die Fragen, wie die Freiheit Gottes und die des Menschen und ihr Verhältnis zueinander gedacht werden können. Karl-Josef Kuschel verdichtet die kirchliche Lehre dazu in der „Kurzformel“: „Obwohl Gott das Gute für den Menschen will, gibt es Menschen, die dieses Gute nicht wollen. Das bringt diejenige Schuld hervor, die dem Verdammungsurteil Gottes im Letzten Gericht vorausliegt.“⁷⁷

Ist nun die Einheit der Schöpfung und ihre prinzipielle Positivität und zugleich die sittliche Verantwortung des Menschen für die Übel dieser Welt festgestellt, bleibt offen, wie die beiden Aussagen zueinander vermittelt werden können. Hier hat der auf Thomas von Aquin zurückgehende Begriff der Zulassung⁷⁸ seinen Ort, den das Konzil von Trient in seinem Dekret über die Rechtfertigung (13.1.1547) im Gegenüber zum Begriff der Bewirkung definiert: „Wer sagt, es stehe nicht in der Macht des Menschen, seine Wege schlecht zu machen, sondern Gott wirke die schlechten Werke so wie die guten, nicht nur, indem er sie zulässt (non permissive solum), sondern auch im eigentlichen Sinne und durch sich, so daß der Verrat des Judas nicht weniger sein eigenes Werk ist als die Berufung des Paulus: der sei mit dem Anathema belegt.“ (DH 1556) Damit wird das malum morale allein der Verantwortung des Menschen zugerechnet, das Gott nur um eines höheren Zweckes willen zulässt: „Aufgrund seiner Liebe und Güte will Gott dieses Übel nicht wirklich, er kann es nur zulassen, weil er die Frei-

⁷⁷ Zu den Zusammenhängen und für Hinweise auf weitere lehramtlich relevante Texte Kuschel, K.-J.: Die Auseinandersetzung mit dem Übel in der Geschichte der Kirche. In: Kochanek, H. (Hrsg.): Wozu das Leid?, 44-52, hier: 49.

⁷⁸ Vgl. Kuschel, K.-J.: Die Auseinandersetzung mit dem Übel in der Geschichte der Kirche. In: Kochanek, H. (Hrsg.): Wozu das Leid?, 58-62.

heit des Menschen ernst nimmt und er die Weisheit und Macht hat, auch aus dem Bösen Gutes hervorgehen zu lassen.“⁷⁹

Theologie wie auch die lehramtlichen Festlegungen, deren Sinngehalte bleibend gültig sind, werden im 18. Jahrhundert in ihrer traditionellen Auslegung fragwürdig. Das Erdbeben von Lissabon, das ja gerade die frommen Kirchgänger getroffen hatte, (und die dadurch ausgelöste Debatte) stellt jenes Ereignis dar, das anzeigt, wie unbefriedigend und verstörend diese Theologoumena werden können, wenn sie zwar an und in sich wahr sind, aber im Konkreten die Frage nach dem Warum und Wozu des Leidens nicht erhellen können.

2.3.2. Die klassische Theodizee bei Leibniz und ihre Kritik durch Kant

2.3.2.1. Voraussetzungen der neuzeitlichen Theodizee

Eine wesentliche Voraussetzung für die neuzeitlichen Theodizeeprozesse bildet der Nominalismus. Odo Marquard zufolge antwortete die christliche Theologie auf den Dualismus Marcions zuerst, indem dem Menschen die Verantwortung für die Übel zugerechnet und Gott davon entlastet wird. Dieser Versuch „wird schließlich durch die nominalistische Steigerung der Omnipotenztheologie und Luthers Lehre vom *servum arbitrium* widerrufen“.⁸⁰

Der Nominalismus erhebt sich auf dem Fundament einer „Metaphysik der Schöpfung als eines freien Willensaktes des allmächtigen Gottes“. Der schöpferische Akt bezieht sich dabei auf jedes Einzelding, weil die Allmacht Gottes grenzenlos gedacht wird. Das aber zieht den Verdacht nach sich, dieser grenzenlos allmächtige Gott müsse nicht nur ein willkürlich handelnder Gott mit *potentia sua absoluta* sein, sondern er könne sich als Tyrann und Betrüger entpuppen. Beide Möglichkeiten belasten Gott mit der Verantwortung für die Weltübel und sind gleichermaßen unannehmbar. „Darum stellt sich jetzt und erst jetzt auch das spezifisch neuzeitliche Problem einer Theodizee, einer Rechtfertigung angesichts des Übels in der Welt. [...] Denn wenn Gott kraft seines Willens für jede Einzeltatsache verantwortlich ist und wenn er andererseits kraft seiner Allmacht jedes Übel verhindern könnte: warum hat er es dann

⁷⁹ Kuschel, K.-J.: Die Auseinandersetzung mit dem Übel in der Geschichte der Kirche. In: Kochanek, H. (Hrsg.): *Wozu das Leid?*, 51.

⁸⁰ Vgl. Marquard, O.: *Apologie des Zufälligen*, 15f., hier: 16. J. B. Metz (*Gott und Zeit*. In: *StZ* 125 (2000) 147-159.) sieht die Gegenwart durch einen „sekundären Nominalismus“ geprägt und beruft sich auf neuere Forschungen, wonach W. Ockham sich geweigert habe, das konkrete Kontingente der allgemeinen Substanz unterzuordnen. Er versucht, diese Deutung in seine Theodizeekonzeption einzuarbeiten.

nicht getan?“⁸¹ Gegen die Befürchtung, Gott könnte als schwach oder missgünstig erwiesen werden, versuchten René Descartes und Gottfried Wilhelm Leibniz Gott zu verteidigen.⁸² Sie tun das aber nicht mehr, indem sie bibeltheologisch oder vom Dogma her argumentieren, sondern sie räumen der Vernunft den Primat ein. So wird die Theodizee zum „Sonderfall und zugleich zum Prototyp [der] «Natürlichen Theologie»“.⁸³ Sie erhebt den Anspruch, die Totalität der Wirklichkeit erfassen zu können und geht dazu von einer „Einheit von Theismus und vernünftiger Weltstruktur“⁸⁴ aus.

Obige Gottesvorstellung begünstigt einen „Ordnungsschwund der Welt“: Der Mensch begreift sich als Subjekt in Freiheit, für das die Welt nicht mehr nur „in betrachtender Theorie anzuschauen“ ist, sondern im Rahmen der Freiheit gestaltbar ist. Die Kehrseite dieser Entwicklung besteht im Verlust einer Übereinstimmung des Sinnzieles der menschlichen Natur mit dem Weltganzen. Die Entzauberung der Welt nimmt die Geborgenheit und nötigt gleichsam zur „wissenschaftlich-technischen Naturbeherrschung“.⁸⁵ Einerseits wird eine übergreifende Einheit der Vernunft angenommen, andererseits geht die Welt im rationalen Kalkül der Zwecke nicht auf. Da überdies die Freiheit des Menschen analog zur willkürlichen Allmacht Gottes gedacht wird, der die Welt „more geometrico“ plan- und realisierbar erscheint, werden Leiden und Sinnlosigkeiten zu unerträglichen Erfahrungen, die dem Selbstverständnis des Menschen und dem Verständnis der Welt widerstreiten. „Gegen die als Willkür verstandene «natürliche Freiheit» setzen die Theodizee-Entwürfe von Leibniz, Kant und Hegel den Begriff der «vernünftigen Freiheit».“⁸⁶

Wie lässt sich aber die vernünftige Freiheit des Menschen mit der Allmacht Gottes vermitteln? Odo Marquard weist zudem zu Recht darauf hin, dass die Theodizee als neuzeitliches Unterfangen erst dadurch möglich wurde, weil die notwendige Distanz zum Leiden mehr als früher gegeben war. Das Nachlassen des Leidensdrucks und die zunehmenden Möglichkeiten, die Übel bewältigen zu können, ließen Raum für die Theodizee. Der Mensch, der sich die

⁸¹ Henrici, P.: Die Modernität und das Christentum, 290. O. Marquard (Apologie des Zufälligen, 16.) schreibt: Der Nachweis wurde notwendig, „daß diese Welt auch bei ausbleibendem Heilsende aushaltbar ist [...], daß also kein böser Gott ihr Schöpfer ist und die Welt keine üble Welt. Dieser Nachweisversuch - die zweite Widerlegung Marcions - ist die Theodizee: sie wurde und blieb nötig zur Gründung der Neuzeit.“

⁸² Vgl. Oeing-Hanhoff, L.: Thesen zum Theodizeeproblem. In: Leiden (Oelmüller), 220f.

⁸³ Vgl. Art. Theodizee (Gerlitz, P. u.a.). In: TRE 33, 234.

⁸⁴ Geyer, C.-F.: Die Theodizee, 56 u.ö.

⁸⁵ Vgl. Janßen, H.-G.: Theodizee als neuzeitliches Problem. In: Leiden (Oelmüller), Leiden, 40f. Ausführlicher Ders.: Das Theodizee-Problem der Neuzeit. Vgl. auch Henrici, P., Die Modernität und das Christentum, 291.

⁸⁶ Vgl. Janßen, H.-G.: Theodizee als neuzeitliches Problem. In: Leiden (Oelmüller), 42f., hier: 43. Allerdings lassen sich Leibniz, Kant und Hegel schon in Bezug darauf, was sie unter Theodizee verstehen, kaum zusammennehmen. Vgl. auch Geyer, C.-F.: Die Theodizee, 109ff.

Übel vom Leibe halten kann, kann nun auch Gott distanzieren und ihn zur Rechenschaft ziehen.⁸⁷

2.3.2.2. Die Theodizee des Gottfried Wilhelm Leibniz

Schon die Lektüre eines Lexikonartikels gebietet Respekt vor dem universalen Geist und der Lebensleistung von Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716).⁸⁸ Das ist zu bedenken, wenn seine Theodizee doch sehr kritisch abgehandelt wird. Sein „Essais de Théodicée“ mag nicht einmal seine beste Schrift sein, doch selbst eine oberflächliche Lektüre vermittelt einen Eindruck seiner stupenden Bildung. Dennoch ist es ist bezeichnend, dass die klarste Definition der Theodizee nicht von Leibniz selbst, sondern von Immanuel Kant stammt: „Unter einer Theodizee versteht man die Verteidigung der höchsten Weisheit des Welturhebers gegen die Anklage, welche die Vernunft aus dem Zweckwidrigen in der Welt gegen jene erhebt.“⁸⁹ Die Vorstellung von der Vernunft als eines Gerichtshofes, vor dem die Gerechtigkeit Gottes verhandelt wird, macht das Spezifikum der Theodizee von Leibniz aus.⁹⁰ Inhaltlich gesehen steht der Nachweis, dass die Attribute Gottes sich nicht widersprechen und miteinander vereinbar sind in der Mitte des „Unternehmens «Theodizee»“.⁹¹

Seinem Buch waren Gespräche mit Kurfürstin Sophie Charlotte in Berlin vorausgegangen. Eigentlicher Anlass der Essais aber war die Auseinandersetzung mit dem skeptischen Empirismus von Pierre Bayle⁹², der die rationale Erkennbarkeit Gottes sowie ewiger Wahrheiten vorgängig zur Erfahrung bestritt und zudem den Dualismus der Manichäer wenigstens für

⁸⁷ Vgl. Marquard, O.: Apologie des Zufälligen, 14f.

⁸⁸ Vgl. z.B. Art. Leibniz (Schmidt-Biggemann, W.). In: Metzler, 496-501; Lorenz, St.: Studien zu Leibniz' Theodizee und ihrer Rezeption in Deutschland (1710-1791). Stuttgart 1997.

⁸⁹ Kant, I.: Über das Misslingen. In: GW VI (Weischedel), 105. Kant lässt keinen Zweifel, wie er zu dieser Theodizee steht, denn er fährt fort: „Man nennt dieses, die Sache Gottes verfechten; ob es gleich im Grunde nichts mehr als die Sache unserer anmaßenden, hiebei aber ihre Schranken verkennenden, Vernunft sein möchte [...].“ Die Erlaubtheit vernünftiger Auseinandersetzung bestreitet Kant nicht, jedoch die „vernünftelnde“ Weise, die die Grenzen der Möglichkeiten der Vernunft überschreitet.

⁹⁰ Genau dieses „forensische Moment“ widerstreitet nach C.-F. Geyer allen „Rückübertragungen“ des Begriffs Theodizee auf frühere Thematisierungen der Frage nach dem Bösen bzw. des Leides. Vgl. ders.: Die Theodizee, 70.

⁹¹ Vgl. Geyer, C.-F.: Die Theodizee, 75.

⁹² P. Bayle (1647-1706) war Christ (zumeist Calvinist) und „Vernunftskeptiker“. Er betrieb bezeichnenderweise das Projekt einer Anti-Enzyklopädie, die die Fragwürdigkeit allen Wissens darstellen wollte. In seinem Artikel zu Pyrrhon formuliert er einen „unaufhebbaren Widerspruch von Vernunft und Glauben“. „Dieses skeptisch-fromme Konzept von Philosophie hat Bayle zum bedeutendsten Kontrahenten des Leibnizschen Optimismus gemacht“. Vgl. Art. Bayle, Pierre (Schmidt-Biggemann, W.). In: LThK³ II, 104.

nachdenkenswert hielt.⁹³ Gegen Bayle wollte Leibniz die Erkennbarkeit Gottes aus der Vernunft und die „Vereinbarkeit der göttlichen Attribute Macht, Güte, Gerechtigkeit mit den Übel und Zweckwidrigkeiten dieser Welt“ nachweisen.⁹⁴ Zusammengefasst hat er seine Überlegungen in seinem „Essais de Théodicée“, der erstmals 1710 gedruckt wurde.⁹⁵ Den Begriff Theodizee (θεος [Gott] - δικη [gerecht]) hat Leibniz vermutlich in Bezug auf Röm 3,5 gebildet: „Wenn aber unsere Ungerechtigkeit die Gerechtigkeit Gottes [δικαιοσύνη θεου] bestätigt, was sagen wir dann?“

In den Essais versucht Leibniz zuerst die Vereinbarkeit von Glaube und Vernunft zu erweisen, um dann mit der Feststellung, „daß die Vernunft dem Glauben dienlich ist, statt ihm entgegen zu sein“, diese Einsicht auf das Problem der Übel anzuwenden. Ausdrücklich will er „das [...] stützen und miteinander vereinen, was das natürliche und das offenbarte Licht“ darüber lehren.⁹⁶ Leibniz' Entwurf basiert auf der in Analogie zur Mathematik aufgewiesenen Prämisse, dass diese Welt die beste aller möglichen Welten sein müsse, da sie sonst nicht geschaffen worden wäre.⁹⁷ Wohlgermerkt hält er diese Welt nicht für die überhaupt denkbar beste, sondern alle anderen denkbaren für schlechtere Möglichkeiten.⁹⁸ In gewisser Hinsicht stellt die scholastische Formel „Malum auget decorem in universa“ eine frühe Form einer ästheti-

⁹³ Vgl. Art. Malum (Marquard, O. u.a.). In: HWP V, 683. S. Neiman (Das Böse denken, 80) weist darauf hin, dass für Bayle der Manichäismus „weniger eine Lösung als eine Spiegelung des Problems war. *Es gibt zwei Kräfte in der Welt, eine ist gut und eine ist böse.* Das ist nur unsere Erfahrung der Welt, keine Erklärung.“

⁹⁴ Art. Theodizee (Lorenz, St.). In: HWP X, 1066. Vgl. Geyer, C.-F.: Die Theodizee, 70f. Die Auseinandersetzung mit Bayle durchzieht die gesamten „Essais“. Vgl. z.B. Leibniz, G. W.: Philosophische Werke II/1, 25; 39-55. Dort erfolgt eine erste ausführliche Replik, worin er Grundzüge seiner eigenen Philosophie wie die „prästabilierte Harmonie“ verteidigt.

⁹⁵ Essais de Théodicée sur la Bonté de Dieu, la Liberté de l'Homme et l'Origine du Mal (Versuche einer Theodizee Im Hinblick auf die Güte Gottes, die Freiheit des Menschen und dem Ursprung des Übels). Das Vorwort, das als Ziel der Gottesverehrung „echte Frömmigkeit, d.h. Erleuchtung und Tugend“ angibt, nennt Jesus Christus den „göttlichen Stifter der reinsten und aufgeklärtesten Religion“. Ders.: Philosophische Schriften II/1, 3. So wird zum einen der geistesgeschichtliche Kontext der Aufklärung deutlich, der den spezifischen Rahmen angibt für die Abhandlung. Zum anderen zeigt sich so, dass Leibniz an seine Unternehmung als ein der Vernunft verpflichteter Christ herangeht, nicht als rein rationalistischer Philosoph. Vgl. Art. Theodizee (Lorenz, St.). In: HWP, X, 1066.

⁹⁶ Leibniz, G.W.: Philosophische Werke II/1, 207.

⁹⁷ Vgl. Leibniz, G.W., Philosophische Werke II/1, 219f.: „Nun hat aber diese höchste Weisheit in Verbindung mit einer Güte, die nicht weniger unendlich ist als sie, nur das Beste wählen können. [...] Und wie in der Mathematik [...], so kann auch bezüglich der Weisheit, die nicht minder geregelt ist wie die Mathematik, niemand behaupten, daß, wenn es keine beste (*optimum*) unter allen möglichen Welten gäbe, Gott gar keine geschaffen haben würde.“

⁹⁸ Vgl. Neiman, S.: Das Böse denken, 52. Anders verhält es sich mit einer Welt, für die das popularisierte Diktum „Tout est bien.“ gilt (s.u.) O. Marquard (Apologie des Zufälligen, 17) verweist auf den Einfluß des Merkantilismus und bestimmt diese bestmögliche Welt als Ergebnis „einer grenznutzenbewussten Optimierungskalkulation“: „Schöpfung ist die Kunst des Bestmöglichen.“

schen Weltsicht dar, an der Leibniz mit seiner „besten aller Welten“ anknüpfen konnte.⁹⁹ Leibniz stellt sich somit in die jüdisch-christliche Tradition, doch geht er im Kontext der rationalistischen Metaphysik über diese hinaus, indem er versucht, „mit Vernunftkategorien zu plausibilisieren, was für die *Theodizee-analogien* noch glaubensgestützte Annahme war.“¹⁰⁰

Der zentrale Gedanke ist, „daß die «*felicitas Creaturarum Intelligentium*» zwar das Ziel des Schaffenshandelns Gottes sei, dieses aber nur in dem Maße erreicht werden könne, als eine im Weltzusammenhang herzustellende «*Harmonia rerum*» es erlaubt.“¹⁰¹ Gott als das vollkommenste Wesen schafft frei unter einer Vielzahl von Möglichkeiten die beste aller Welten, die „das Kriterium der optimalen Seinsfülle“ erfüllt. Diese Welt bleibt kontingent. „Das Übel und die Zweckwidrigkeiten erscheinen in dieser Konzeption als Mitfolgen eines Totaldekretes über die Schaffung eines bestmöglichen Weltsystems. [...] Gott will das Übel nicht, läßt es aber zu: «ein Gegner ... wird sagen, die Welt hätte ja südelos und ohne Leiden sein können; aber was ich bestreite, ist, daß sie dann besser wäre»“.¹⁰² Leibniz Theorie ist wohl anthropozentrisch ausgerichtet, d.h. aber nicht, dass er das Leiden des Einzelnen im Blick hat. Die individuelle Leiden gehen im „bestmöglichen Weltsystem“ auf.¹⁰³

Hier gilt es daran zu erinnern, dass Leibniz nicht vorwiegend von der Frage „Unde malum?“ bewegt wurde, sondern von der Frage nach der begrifflichen Vereinbarkeit und Vernünftigkeit von Gott, Welt und Mensch. Deshalb ist für Leibniz - was heute nicht mehr leicht nachvollziehbar ist - der Begriff der vollkommenen Welt, gesteigert zur besten aller Welten, entscheidend. Diese Welt muss, weil sie von Gott geschaffen ist, eben vollkommen sein. Von daher ergibt sich zwangsläufig, dass alles Negative nur ein Moment an der Harmonie des Ganzen sein kann. Leibniz kennt nun zwar im Unterschied zu Christian Wolff immerhin noch das Ärgernis des *malum metaphysicum*¹⁰⁴, doch verliert dieses an Schärfe. „Diese Harmonie, der völlig geordnete Zusammenhang zwischen dem vollkommenen Dasein «*in nuce*» und «*in toto*», dem das Ineinander von Freiheit und Notwendigkeit entspricht [...] ist das große Thema

⁹⁹ Dieser Satz (Das Übel vergrößert die Schönheit des Weltganzen) stammt von Bonaventura, I Sent., d.46a. un.,q.5, arg.5. Auch die rationalistische Metaphysik, so sehr sie sich um Abgrenzung bemühen mag, bedient sich „zentraler Motive“ der „alteuropäischen Traditionen“. Geyer, C. F. (Die *Theodizee*, 72f.) zählt auf: Platons idealistische Schöpfungskonzeption; die Teleologie der Substanzen des Aristoteles; das Verständnis des Übels als Privation nach Plotin und Augustinus; die scholastischen Gottesbeweise.

¹⁰⁰ Vgl. Geyer, C.-F.: Die *Theodizee*, 70f.

¹⁰¹ Art. *Theodizee* (Lorenz, St.). In: HWP X, 1066. Die „*felicitas creaturarum intelligentium*“ könnte man mit „die Glückseligkeit der vernunftbegabten Geschöpfe“ übersetzen.

¹⁰² Art. *Theodizee* (Lorenz, St.). In: HWP X, 1067.

¹⁰³ Vgl. Art. *Theodizee* (Lorenz, St.). In: HWP X, 1067f.

¹⁰⁴ Wolff distanziert Gott von seiner Schöpfung so sehr, dass er auch von der Verantwortung für das *malum metaphysicum* entlastet wird. Vgl. Geyer, C.-F.: Die *Theodizee*, 84f.

der Leibniz'schen Metaphysik und *nicht* etwa das Problem des *Übels*“. ¹⁰⁵ So wird das malum morale zu einer von Gott nicht gewollten, aber zugelassenen Begleiterscheinung, das malum physicum aber bleibt weiterhin eine Konsequenz des malum morale. ¹⁰⁶

Von diesem leitenden theoretischen Interesse bzw. der reduktiven Methode her erklärt sich das Anstößige der Theodizee im Sinne von Leibniz. Es herrscht eine Abstraktheit der Rede vor, die nicht nur von der konkreten Erfahrung von Übel und Leid absieht, sondern auch durch den Gedanken einer letztlich alles umfassenden und mit Sinn erfüllenden Harmonie beruhigt. Carl-Friedrich Geyer kommentiert die Kluft zwischen Gedankengebäude und menschlicher Leiderfahrung so: „Die Offenheit des Widerspruchs zwischen empirisch-individueller Erfahrung einerseits und göttlicher, auf ewige Vernunft und entsprechende Willensvollzüge gegründeter Regierung der Welt andererseits wird bei Leibniz *theologisch* überdeckt. Wolff ebnet ihn *rationalistisch* ein.“ ¹⁰⁷ Die Entwicklung im Gefolge von Leibniz und über ihn und dann auch über Wolff hinaus beschreibt Carl-Friedrich Geyer als Übergang von der Theodizee zur Kosmodizee, je mehr das jüdisch-christliche Erbe zurücktritt und deistische Auffassungen in den Vordergrund rücken. Die Bemühungen der Physikotheologen und rationalen Deisten würdigt er folgendermaßen: „Zweckmäßigkeit wird Regelmäßigkeit und als solche Überraschungsresistenz [...]. Die Welt ist umso vollkommener, je mehr in ihr Ordnung und je seltener in ihr alles Außergewöhnliche und Außerordentliche sind.“ ¹⁰⁸

Die in ihrer Abstraktheit durchaus schlüssigen rationalistischen Theodizeen von Leibniz und seinen Nachfolgern wurden buchstäblich bis auf den Grund erschüttert durch das Erdbeben von Lissabon am 1. November 1755. ¹⁰⁹ „Lissabon stand im Zentrum des äußeren Bebens. Das Gedankengebäude der *Leibniz'schen Théodicée* aber stand im Zentrum der inneren Erschütterung. [...] Diese Leibniz'sche *Théodicée* zerbricht in Lissabon - und mit ihr der optimistische Entwurf eines Welt- und Gottesglaubens, der die erste Hälfte des 18. Jahrhunderts bestimmt hatte.“ ¹¹⁰

¹⁰⁵ Geyer, C.-F.: Die Theodizee, 79f.

¹⁰⁶ Vgl. Art. Malum (Marquard, O. u.a.). In: HWP V, 683f.

¹⁰⁷ Geyer, C.-F.: Die Theodizee, 82. Geyer führt des Weiteren an, dass Leibniz die von ihm selbst aufgestellte Unterscheidung in notwendige Vernunftwahrheiten und zufällige Tatsachenwahrheiten in seiner Theodizee nicht zu überbrücken weiß.

¹⁰⁸ Vgl. Geyer, C.-F.: Die Theodizee, 82-93, hier: 91.

¹⁰⁹ Noch 250 Jahre danach widmete die NZZ vom 29.10.2005 dem Erdbeben von Lissabon und seinen Folgen eine umfangreiche Artikelserie mit Beiträgen aus der Katastrophenforschung, der Geschichtswissenschaft, der Philosophie, der Cineastik und der Soziologie.

¹¹⁰ Ammicht-Quinn, R.: Von Lissabon bis Auschwitz. In: Leiden, 200f. Den Einsturz illustriert sie mit Zitaten aus einem Gedicht von Voltaire: Poème sur le désastre de Lisbonne ou examen de cet axiome: tout est bien. Der Titel bezieht sich auf die von der Berliner Akademie für Geisteswissenschaften ge-

2.3.2.3. Die Theodizeekritik von Immanuel Kant und ihre Folgen

Auch wenn ich nicht näher darauf eingehe, sei doch deutlich darauf hingewiesen, dass Immanuel Kants (1724-1804) Theodizeekritik nur von seiner transzendentalen Wende her verstanden werden kann und erst vom Gesamt seiner „Kritiken“ ihr entscheidendes Gewicht erhält.¹¹¹ Bereits im Voraus kann man die zentrale Differenz zwischen Kant und Leibniz klar benennen: Für Kant ist die Endlichkeit der menschlichen Erkenntnis und folglich des Wissens ein unhintergebares Faktum, durch das alle geistigen Bemühungen des Menschen ihre Begrenzung und die Bedingung ihrer Möglichkeit erfahren. Während Kant diese Grenzen annimmt und sie zur gnoseologischen Achse seiner Erkenntnistheorie ausbaut, gehört für Leibniz „das Bedauern über diese Grenzen zur Struktur seiner Erkenntnistheorie“.¹¹² Von diesem entscheidenden Unterschied her ergeben sich für Kant die drei zentralen Motive für seine Kritik an der Theodizee im Sinne von Leibniz: „*die Teleologiekritik, die Kritik des Optimismus und die Kritik am metaphysischen Theismus.*“¹¹³

Erstmals ließ Kant sich in seiner vorkritischen Phase vom Problem der Theodizee herausfordern durch die Preisfrage der Berliner Akademie 1755: „On demande l’Examen du Système de Pope, contenu la Proposition: Tout est bien.“ Die Fragestellung der Akademie bezeugt schon die anhebende Krise der Theodizee und einen populär gewordenen, von Leibniz wohl zu unterscheidenden Optimismus. Kant stellte seine Arbeit zur Preisfrage nicht fertig. Sie bewegt sich zwar im Großen und Ganzen noch in den Bahnen der Leibniz’schen Metaphysik, unterscheidet aber immerhin bereits „zwischen einer apriorisch verfahrenen Theodizee im Sinne Leibnizens und einem empirisch argumentierenden Optimismus.“¹¹⁴

stellten Preisfrage zu A. Popes Aussage: „Whatever is, is right“. Sie resümiert: „Das als Heilmittel gedachte Gedankengebäude wird mit einemmal selbst zur Krankheit, von der man sich kurieren lassen muß.“ (Ebd., 211) Voltaire verfasste später seinen satirischen Roman „Candide ou l’Optimisme“ (1759) als Widerlegung eines Optimismus, der sich nicht immer auf Leibniz berufen konnte. Vgl. Art. Theodizee (Lorenz, St.). In: HWP X, 1067; Neiman, S.: Das Böse denken, 204-229.

¹¹¹ Ich beschränke mich auf Kants Schrift „Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee“ In: Werke in sechs Bänden (Hrsg. von W. Weischedel), 105-124. K. Appel (Kants Theodizeekritik, 60.87) meint, dass manche sich auf Kant in ihrer Religionskritik stützen, ohne diesen Sachverhalt zu berücksichtigen. Zudem vermerkt er, dass Kant in seiner Theodizeekritik mehr eine bestimmte Denkrichtung im Gefolge von Leibniz als diesen selbst im Blick hat.

¹¹² Vgl. Neiman, S.: Das Böse denken, 112.

¹¹³ Geyer, C.-F.: Die Theodizee, 99.

¹¹⁴ Art. Theodizee (Lorenz, St.). In: HWP X, 1067. Kant hat 1756 zum Erdbeben in Lissabon einen geophysikalischen Aufsatz in drei Folgen veröffentlicht. Der Titel der zweiten Folge lautet: „Geschichte und Naturbeschreibung der merkwürdigsten Vorfälle des Erdbebens, welches an dem Ende des 1755sten Jahres einen großen Teil der Erde erschüttert hat.“ Dort kritisiert er ganz im Sinne des Optimalweltgedankens die Haltung, „der Erdboden soll so beschaffen sein: daß man wünschen könnte darauf ewig zu wohnen.“ (455) Denn: „Wir wissen, daß der ganze Inbegriff der Natur ein würdiger

Kant kommt erst nach seiner kritischen Wende wieder auf das Theodizeeproblem zurück und verfasst 1791 die Schrift „Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee“¹¹⁵. Der grundsätzliche Wandel in der Auffassung im Vergleich zur vorkritischen Phase ist bereits am Titel abzulesen. Schien ihm die klassische Theodizee früher legitim und durchführbar, konstatiert er jetzt von Anfang an ihr notwendiges Scheitern. Das wird deutlicher durch die Beschreibung der Rolle der Vernunft: Wie bei Leibniz mag auch bei Kant die menschliche Vernunft als Anklägerin, Verteidigerin und Richterin in einem gelten. Doch gesteht er ihr weder eine weltüberlegene Position zu noch gestattet er ihr, über die der menschlichen Vernunft gegebenen Möglichkeiten hinaus andere Beweisgründe für die Argumentation heranzuziehen. „Der Verfasser einer Theodizee [...] darf letztern [i.e. den Ankläger] während des Rechtganges nicht durch einen Machtspruch der Unstatthaftigkeit des Gerichtshofes der menschlichen Vernunft (exceptionem fori) abweisen“.¹¹⁶ Eine Rechtfertigung Gottes und des Weltganzen durch die menschliche Vernunft ist für Kant nicht möglich.

Kant wendet sich zuerst den „Eigenschaften [Heiligkeit, Güte, Gerechtigkeit] der höchsten Weltweisheit des Welturhebers“ zu. Nach der Definition des Zweckwidrigen stellt er die göttlichen Eigenschaften vor, die durch die Zweckwidrigkeiten in Frage stehen, und widerlegt dann in drei Schritten zu jeder göttlichen Eigenschaft die vorgebrachten Argumente bisheriger rationaler Theodizeen.¹¹⁷

Als erstes widmet er sich der Heiligkeit, die die Theodizeen gegen das Vorhandensein von moralischem Bösen zu verteidigen suchten: Kant verwirft das Argument einer Unzugänglichkeit göttlicher Weisheit, die von der menschlichen sittlichen Weisheit als verschieden gedacht werden müsse¹¹⁸; des Weiteren argumentiert er gegen eine Qualifizierung des moralisch Bösen als mit der menschlichen Natur gegeben, da dadurch der Begriff des moralisch Bösen auf-

Gegenstand der göttlichen Weisheit und seiner Anstalten sei. Wir sind ein Theil derselben und wollen das Ganze sein.“ (460) In: Kant, I: Werke (A) I 7 Vorkritische Schriften I. Berlin 1968.

¹¹⁵ Eine Einordnung dieser Schrift in den genetischen Zusammenhang der Schriften Kants und eine Auseinandersetzung mit dem Vorwurf, Kant leiste darin und darüber hinaus einer „Hypermoralisierung“ der Theodizee Vorschub verdichtet im Begriff der „authentischen Theodizee“, bietet C.-F. Geyer: Die Theodizee, 100-105. Diesen Vorwurf weist er zurück, da es Kant u.a. darum geht, der Falle der rationalen oder physikotheologischen Theodizeen zu entgehen, die das Problem des malum morale so definierten, dass es im malum physicum bzw. metaphysicum aufging. Geyer schreibt und zitiert dazu Ch. Schulte: „Die Zurückweisung dieses Zentralmotivs [i.e. der Zulassung] rationaler Theodizee wird zur Bedingung der Möglichkeit ernsthafter Thematisierung des malum morale. Erst das «vom Theodizee-Zwang befreite, radikale, nicht von der Natur aufgezwungene, ererbte oder von Gott im Schöpfungsplan vorgesehene Böse fällt voll und ganz in die Verantwortung des Menschen».“ (Ebd., 103.).

¹¹⁶ Kant, I: Über das Mißlingen. In: GW VI (Weischedel), 106.

¹¹⁷ Vgl. Kant, I: Über das Mißlingen. In: GW VI (Weischedel), 106-115.

¹¹⁸ Das Auseinandertreten von menschlicher und göttlicher Weisheit, „daß die Wege des Höchsten nicht unsere sein“, beurteilt er in scharfer Weise: „Diese Apologie, in welcher die Verantwortung ärger ist als die Beschwerde, bedarf keiner Widerlegung“. Kant, I: Über das Mißlingen. In: GW VI (Weischedel), 109.

gelöst werde; auch das Argument des „bloßen Zulassens“ wird widerlegt, da es wie beim vorherigen, den Begriff des moralisch Bösen zuletzt auf den Begriff des metaphysischen Übels reduziert.

Die Argumente zur Verteidigung der Güte Gottes, dem der Schmerz als Zweckwidrigkeit entgegensteht, behandelt er folgendermaßen: Weder kann behauptet werden, durch den Lebenstrieb sei bereits ein Übergewicht des Positiven im Leben eines Menschen gegenüber allem Schmerzvollem gegeben, noch kann es genügen, den Schmerz dadurch zu rechtfertigen, dass er zur Natur des Menschen eben gehöre; und auch eine pädagogische Deutung kann nicht standhalten, dass der Mensch durch Prüfungen für den Empfang ewiger Glückseligkeit bereit wird.

Zur Verteidigung der Gerechtigkeit, die aus der augenscheinlichen Kluft zwischen Tugend und Glückseligkeit gerettet werden soll, bemerkt Kant: Es ist nicht anzunehmen, dass ein lasterhafter Mensch durch Gewissensbisse schon die Strafe für sein Laster empfindet; ebenso wenig wird die Ungerechtigkeit dadurch gerechtfertigt, dass sie Tugend hervorzubringen vermag; schließlich verbietet der Vernunftbegriff, dass Tugend und Laster und die sie bedingenden Umstände jenseitig nach einer anderen Ordnung beurteilt werden als in dieser Welt.

Kants Resümee lautet nach diesem ersten Gedankengang: „Der Ausgang dieses Rechtshandels vor dem Gerichtshof der Philosophie ist nun: daß alle bisherige Theodizee das nicht leiste, was sie verspricht, nämlich die moralische Weisheit in der Weltregierung gegen die Zweifel, die dagegen aus dem, was die Erfahrung an dieser Welt zu erkennen gibt, gemacht werden, zu rechtfertigen; obgleich freilich diese Zweifel als Einwürfe, so weit unsere Einsicht in die Beschaffenheit unserer Vernunft in Ansehung der letzteren reicht, auch das Gegenteil nicht beweisen können.“¹¹⁹

Der Nachsatz zeigt auch, dass rational argumentierend die Existenz Gottes durch das Theodizeeproblem nicht erledigt werden kann! Wichtig erscheint mir deshalb auch und gerade im Hinblick auf den folgenden zweiten Argumentationsschritt die Bemerkung von Hermann Lübbe, der herausstellt, wogegen Kant primär argumentiert hat: Es gab im 18. Jahrhundert - wie schon bemerkt - „den Versuch, Natur in Kategorien der Handlungsrationalität [totalisiert] zu interpretieren“. Kant schließt durch seine Überlegungen genau diesen Versuch ab (und darauf kommt es hier an), indem er „den Teleologieexzeß schließlich in definitiver Einsicht in

¹¹⁹ Kant, I: Über das Misslingen. In: GW VI (Weischedel), 114. Um diesen Prozess der Theodizee durchführen zu können, müsste der Mensch den Standpunkt Gottes einnehmen können. Ganz auf der Linie der „Kritik der reinen Vernunft“ verwehrt sich Kant gegen diese unvernünftige Übersteigerung der Vernunft. Vgl. Fonk, P.: Gegen-Finalitäten, 80.

die Sinnlosigkeit aller Versuche, Naturprozesse in Begriffen der Handlungsrationalität darzustellen, enden läßt.“¹²⁰

Wenn nun alle bisherigen Versuche einer Theodizee abgewiesen werden, dann bleibt immer noch die Frage offen, ob sich diese Zurückweisung nur auf diese Versuche oder auf eine jede denkbare rationale Theodizee bezieht. Es stellt sich also die Aufgabe „darzutun: daß unsere Vernunft zur Einsicht des Verhältnisses, in welchem eine Welt, so wie wir sie durch Erfahrung immer kennen mögen, zu der höchsten Weisheit stehe, schlechterdings unvermögend sei“. ¹²¹ Die Kritik Kants an jeder doktrinalen Theodizee setzt also an bei ihrer teleologischen Struktur. Durch diese wird ein einheitliches System aufzubauen versucht, das einerseits Gott, Welt und Mensch und andererseits das Sinnziel von Natur und menschlichem Handeln umfaßt und aufeinander bezieht. Was im Einzelnen als „zweckwidrig“ erscheinen mag, wird durch die Einfügung in das Ganze in seiner Zweckhaftigkeit erschlossen. Eben diesen Anspruch einer rationalistischen Vernunft, die alles umfassen, alles erklären und alle Widersprüche ins große Ganze aufheben zu können meint, nennt Kant „vernünftelnd“. ¹²² Denn die Einsicht in das Ganze setzt die Fähigkeit zu eben dieser Einsicht voraus. Kant schließt lapidar: „eine Einsicht, zu der kein Sterblicher gelangen kann.“¹²³

Kant belässt es nicht bei dieser Konklusion, sondern führt nun die weiterführende Unterscheidung zwischen doktrinaler und authentischer Theodizee ein. Während die doktrinale Theodizee an der Selbstüberschätzung der Vernunft scheitert, bietet die authentische Theodizee einen Weg, auf dem sich philosophisch sinnvoll und redlich weitergehen lässt. Es sei bemerkt, dass Kant seine Unterscheidung untermauert, indem er das Buch Ijob einführt. Seiner Interpretation nach sind die Freunde Ijobs nicht nur vernünftelnd, sondern auch unwahrhaftig in ihren Reden, während Ijob sich als redlich und im Sinne einer authentischen Theodizee als einer erweist, dessen „Glauben auf die Moralität gründete“. ¹²⁴ Peter Fonk qualifiziert dies so:

¹²⁰ Lübke, H.: Theodizee als Häresie. In: Leiden (Oelmüller), 171. Daran schließt Lübke seinen Gedanken an, wonach die Möglichkeit, die Theodizee tatsächlich ans Ziel kommen zu lassen, Religion und Moralität überflüssig machen würde. Denn im „theoretischen Akt der Einsicht in die handlungsrationale Verfügbarkeit der Welt“ verschwindet erstens „die Anerkennung der Kontingenz der Welt und des eigenen Daseins“ und zweitens die „Inkongruenz von Glück und Würdigkeit, des Glücks teilhaftig zu sein“ und dementsprechend ein moralisches „Handeln nach Grundsätzen, die sich auf Zweckmäßigkeitserwägungen nicht bringen lassen.“ Diese Konsequenzen der Theodizee lassen Lübke die „Theodizee als Häresie“ verstehen. (Ebd., 171f.) Zur Problematik dieser Bestimmung vgl. Leiden (Oelmüller), 192-212 (Diskussion).

¹²¹ Kant, I: Über das Misslingen. In: GW VI (Weischedel), 114.

¹²² Vgl. Geyer, C.-F.: Die Theodizee, 100.

¹²³ Kant, I: Über das Misslingen. In: GW VI (Weischedel), 115.

¹²⁴ Vgl. Kant, I: Über das Misslingen. In: GW VI (Weischedel), 115-119, hier: 119.

„Kant darf für sich in Anspruch nehmen, die Frage nach dem Sinn des Leidens als genuines Thema der philosophischen Ethik wiederentdeckt und rehabilitiert zu haben.“¹²⁵

Inwieweit Kants authentische Theodizee einer Rückführung von einer metaphysischen zu einer ethischen Argumentation und Konzeption gleichkommt, ist hier insofern interessant, als Kant um die Verantwortung des Menschen ringt. Diese ist nach Kant nur dann gegeben, wenn ihm eine Freiheit eigen ist, die nicht durch irgendeine Wesensbestimmung schon vorgegeben ist.¹²⁶ Sie ist aber über Kant hinaus von Bedeutung, da die Möglichkeit einer Moralisierung der Theodizeeproblematik im weiteren Sinne ein Topos ist, der sich bis heute durchhält. Allerdings verschiebt sich die Fragestellung dann von der Frage nach dem Warum zur Frage nach dem Wozu des Leidens.

Da Kant nur jene Theodizee als legitim anerkennen kann, in der „Gott durch unsere Vernunft selbst der Ausleger seines durch die Schöpfung verkündigten Willens“¹²⁷ ist, sieht er die sittliche Vernunft des Menschen in die Pflicht genommen, der die Verwirklichung der „rechtlichen Ideen“ aufgegeben ist. Nicht die Schöpfung kann durch eine Theodizee gerechtfertigt werden, wohl aber die Vorsehung, insofern das „moralische Prinzip“ dazu drängt, allmählich die „rechtlichen Ideen“ herauszubilden. Ein Gedanke, der - wie gesagt - auch für heute bedeutsam ist und den Schelling und Hegel auf ihre Weise aufgegriffen haben.¹²⁸

Eine Theodizee im Sinne von Leibniz krankt daran, dass sie den Menschen in die bestmögliche Welt hineinstellt, die als solche und vollständig durch die menschliche Vernunft erkennbar und erschließbar ist. Der Rückgriff auf Ijob durch Kant zeigt, dass er davon Abstand nimmt. Als „Kernproblem der Theodizee“ lässt sich deshalb nicht eine Theozentrik benennen, „wie das forensische Bild der Gottesentlastung nahezu legen scheint, sondern *die Anthropozentrik des durchgängigen Anspruches auf eine Welt nach Menschenmaß*.“¹²⁹ So richtig diese Einsicht sein mag, so wenig haltbar ist dann die Folgerung daraus: dass die Annahme eines umgreifenden Horizonts und jegliches „Fragen nach Grund, Zweck und Notwendigkeit des

¹²⁵ Fonk, P.: Gegen-Finalitäten. In: Leiden, 80.

¹²⁶ C.-F. Geyer (Die Theodizee, 100-135, hier: 108.135.) deutet Kants Konzeption zwar als „Delegation der Theodizeefrage an die praktische Vernunft“, aber nicht als moralische Zuspitzung. Seiner Ansicht nach verabschiedet sich Kant nur vom Allerklärungsanspruch der Theodizee im Sinne von Leibniz. Er befragt auf den Spuren Kants das Buch Ijob, das für Kant Anregung und Wegweisung war, und kommt abschließend zu einer Deutung Kants, die zeigt, dass authentische Theodizee eben nicht eine moralisierende Erklärung des Übels meint; sie ist vielmehr die legitime Weise eines rationalen Umgangs damit, denn „an dieser Antinomie [i.e. die Unmöglichkeit einer totalen Weltsicht und -erfassung] scheitert nicht nur jede «Theodizee», sondern jede rational sich rechtfertigende Antwort auf das «Worum-Willen» von Negativität und Dysteleologie“. Hinter Kants Einsichten gibt es kein Zurück.

¹²⁷ Kant, I: Über das Misslingen. In: GW VI (Weischedel), 116.

¹²⁸ Vgl. Art. Theodizee (Lorenz, St.). In: HWP X, 1069.

¹²⁹ Geyer, C.-F., Die Theodizee, 133.

Leidens und des Bösen“ einen problematischen Anthropozentrismus darstellen soll.¹³⁰ Eher stellt sich die Frage, auf welcher Ebene und auf welchem Hintergrund diese Fragen gestellt werden können. Weder kann der Mensch zu fragen aufhören noch beim Fragen und Klagen von sich absehen. Kant gibt auch hier Wegweisung und eröffnet dem Glaubenden Bewährungsräume: „Die Theodizee hat es, wie hier gezeigt worden, nicht sowohl mit einer Aufgabe zum Vorteil der Wissenschaft, als vielmehr mit einer Glaubenssache zu tun.“¹³¹ Vernünftig (im Sinne der praktischen Vernunft) argumentieren lässt sich aber nur in einer authentischen Theodizee, die aufrichtig ist im Wissen um die Grenzen der Vernunft und die sich auf Wahrheithaftigkeit gründet, denn es gilt: „Daß das, was jemand sich selbst oder einem andern sagt, *wahr* sei: dafür kann er nicht jederzeit stehen (denn er kann irren); dafür aber kann und muß er stehen, daß sein Bekenntnis oder Geständnis *wahrhaft* sei: denn dessen ist er sich unmittelbar [im Gewissen] bewußt.“¹³² Nicht nur die Verwerfung doktrinaler Theodizeen auch die Argumentation der Kritik der reinen Vernunft wirken also nach. Denn wenn Gott nicht mehr beweisbar ist, muss jede Theologie von der Vorgabe des Glaubens ausgehen und sie zugrundelegen. Das bedeutet für die Theodizee, wie Magnus Striet zeigt, dass sie im strengen Sinn nur noch dem Glaubenden möglich und aufgetragen ist und dass sie nicht mehr von einem Gottesbegriff ausgehen kann, sondern bei der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus ihren Anfang nehmen muss.¹³³

2.3.3. Wegmarken über Leibniz und Kant hinaus¹³⁴

In diesem Abschnitt sollen einige Wegmarken aus der Philosophiegeschichte abgeschrieben werden, die anzeigen, wie sich die Theodizee von Leibniz nach ihrer Kritik durch Kant weiter entwickelt hat.

¹³⁰ Geyer, C.-F., Die Theodizee, 133.

¹³¹ Kant, I: Über das Misslingen. In: GW VI (Weischedel), 119. Hier muss auch auf eine Grenze der Theodizeekritik Kants hingewiesen werden. Seine kritische Philosophie zahlt den Preis „mannigfaltiger Abstraktionen“. Das wirkt sich in den für diese Arbeit relevanten Bezügen doppelt aus: Einmal versteht er es nicht, den christlichen Glauben, von dem er als Voraussetzung seines Denkens lebt, gedanklich zu durchdringen. Zum zweiten spielen trotz seines Rekurses auf Ijob die Dimensionen des Gebets, der Klage und der Memoria der Heilstaten Gottes keine Rolle. Vgl. Appel, K.: Kants Theodizeekritik, 147f.

¹³² Kant, I: Über das Misslingen. In: GW VI (Weischedel), 120.

¹³³ Vgl. Striet, M.: Versuch über die Auflehnung. In: Wagner, H. (Hrsg.): Mit Gott streiten (QD 169), 52 - 57.

¹³⁴ Das „über hinaus“ will nicht nur chronologisch verstanden sein. Eine ausführliche Darstellung der Entwicklung des Theodizeebegriffs im 19. Jahrhundert mit Ausläufern bis ins 20. Jahrhundert, die hier weder geleistet werden kann noch soll, findet sich bei Geyer, C.-F., Die Theodizee, 135-210.

Eine erste Wegmarke von Bedeutung stellt die Entwicklung dar, durch die die Theodizee in Anthropodizee übergeht. Odo Marquard hat diesen „Wandel des anthropologischen Konzepts“ in seinem Aufsatz „Der angeklagte und der entlastete Mensch in der Philosophie des 18. Jahrhunderts“ überzeugend dargestellt; ihm will ich deshalb in der Darstellung folgen. Er sieht um 1750 eine „Sattelzeit“ gegeben, was indiziert wird durch das Aufkommen der Geschichtsphilosophie („homo progressor et emancipator“), der philosophischen Anthropologie („homo naturalis et individualis“) und der philosophischen Ästhetik („homo sensibilis et genialis“). „Die gleichzeitige Ausbildung dieser philosophischen Formationen zur Neubestimmung des Menschen um 1750 gehört zum Phänomen einer Flucht aus der gerade dort einsetzenden «Übertribunalisierung» der Menschenwelt: sie sind Versuche ihrer Kompensation durch «Ausbruch in die Unbelangbarkeit».“¹³⁵ Das Scheitern einer Theodizee, die auf dem „Optimalweltgedanken“ beruht, führt zu verschiedenen Kompensationsentwürfen: „ob es - und wo es - für die Übel Ausgleich gibt“.¹³⁶ Zu den Kompensationen zählt Marquard nach dem Scheitern der Leibniz'schen Theodizee auch die oben genannten Philosophien. Es sei darauf hingewiesen, dass eine weitere Kompensation, die auf den ersten Blick dem Menschen mehr entgegenzukommen scheint, in der „Autonomisierung“ des Menschen besteht: Gott wird zu entlasten versucht, indem er als Schöpfergott entpflichtet wird und der Mensch an der Stelle Gottes als „autonomer Schöpfermensch“ rückt.¹³⁷ Die Konsequenz ist dieselbe wie bei den nachfolgend dargestellten Schritten auf dem Weg zu einer „Übertribunalisierung“.¹³⁸

1. Leibniz verfasst seine Theodizee als Prozess, in dem die Vernunft des Menschen vollkommen neu als Ankläger Gottes bestimmt wird. Gott hingegen wird zum absoluten Angeklagten. Das Hauptargument der Verteidigung ist: „das Optimum als Zweck rechtfertigt die Übel als Bedingungen seiner Möglichkeit. Das geheime Grundprinzip dieser Theodizee ist darum - *horribile dictu* - der Satz: Der Zweck heiligt die Mittel.“ Genau dieses Argument stellt die Güte Gottes in Frage. Um die Güte Gottes zu retten und das Grundprinzip zu bewahren, bleibt endlich nur eine Konsequenz: „Gott muß - zugunsten seiner Güte - aus der Rolle des Schöp-

¹³⁵ Marquard, O.: Abschied vom Prinzipiellen, 39-41, hier: 42.

¹³⁶ Marquard, O.: Abschied vom Prinzipiellen, 43. Er sieht folgende Kompensationen: 1. „Die individuelle Kompensationskunst zur Balancierung von Übeln durch Güter: sie beherrscht vor allem der Weise.“ 2. „Der mundane Kompensationsmechanismus“: Übel bzw. Güter überwiegen bzw. halten sich die Waage. 3. „das sozialreformatorische Kompensationsprogramm etwa im Utilitarismus“, der „pragmatische Fortschrittsmaßnahmen“ ergreift. 4. „Eine starke Form des Kompensationsgedankens: erst durch Übel entsteht, sie wettmachend, Gutes, das ohne diese Übel nicht zustandekäme; das ist der [...] *bonum-durch-malum-Gedanke*“. (Ebd., 43-45.). Vgl. auch Marquard, O.: Apologie des Zufälligen, 24-28.

¹³⁷ Vgl. Marquard, O.: Apologie des Zufälligen, 17-21.

¹³⁸ Vgl. Marquard, O.: Abschied vom Prinzipiellen, 47-51.

fers befreit, ihm muß - zur Rettung seiner Güte - sein Nichtsein erlaubt oder gar nahegelegt werden.“¹³⁹

2. Gott wird freigesprochen wegen Nichtexistenz. Die Geschichtsphilosophie vollendet die Theodizee durch den „Atheismus ad maiorem Dei gloriam“ und der Mensch wird „Erbe der Funktionen Gottes: nicht nur seiner Funktion als Schöpfer, sondern eben darum auch [...] seiner Funktion als Angeklagter der Theodizee.“ Weil aber nun der Mensch „der absolute Angeklagte“ wird, gerät er selbst wegen der Übel in der Welt unter fortwährenden Rechtfertigungsdruck. Das genau nennt Marquard „Übertribunalisierung der menschlichen Lebenswirklichkeit“.¹⁴⁰

Marquard benennt an dieser Stelle ausdrücklich die Differenz zum christlichen Glauben, der für Leibniz trotz allem Grund im doppelten Sinn für seine Theodizee gewesen war: „Christlich gerät der Mensch gerade nicht unter Rechtfertigungsdruck, denn seine Rechtfertigung [...] ist je schon geschehen“.¹⁴¹ Deshalb wird der Mensch durch die Gnade der Erlösungstat nicht zum absoluten Angeklagten:

3. „Wo dann die radikalisierte Theodizee, die Geschichtsphilosophie, statt Gottes den Menschen zum absoluten Angeklagten macht, bleibt die absolute Anklage gnadenlos. Dies ist ein spezifisch moderner und für die Übertribunalisierung der menschlichen Lebenswirklichkeit entscheidend mitursächlicher Vorgang: der *Verlust der Gnade*.“ Dieser Zustand ist für den Mensch im Grunde nicht auszuhalten, weil er nun „ohne Pardon die totale Beweislast für sein eigenes Seindürfen und Soseindürfen“ zu tragen hat. Weil diese Situation „unlebbbar“ ist, sucht der Mensch Entlastung: „*Die Übertribunalisierung - malum - erzwingt - bonum-durch-malum - den Ausbruch in die Unbelangbarkeit*.“¹⁴² Eine weitere Weise der Entlastung, in der die Menschheit in zwei Lager gespalten wird, ist die „Flucht ins Gewissensein und ihr Kollaps“: „Man entkommt dem Tribunal, indem man es wird [...]. Die Geschichte ist so - geschichtsphilosophisch - die *Dauerflucht aus dem Gewissenhaben in das Gewissensein*.“ Diese Ausflucht hält Marquard für missglückt und für verhängnisvoll. Denn so wie die Theodizee am Ende zu einer „Negation Gottes“ geführt hat, „wird die Geschichtsphilosophie konsequent durch die Negation des Menschen“.¹⁴³

¹³⁹ Marquard, O.: Abschied vom Prinzipiellen, 47.48.

¹⁴⁰ Marquard, O.: Abschied vom Prinzipiellen, 48.

¹⁴¹ Marquard, O.: Abschied vom Prinzipiellen, 49.

¹⁴² Marquard, O.: Abschied vom Prinzipiellen, 50.51. Dieser Ausbruch geschieht in den beiden anderen neuen Philosophien (s.o.): Die „Wende zur Natur“, „die Konjunktur der Individualität“, „der Enthusiasmus der Abwesenheit“, „die Genesis des Ästhetischen“ und die „Konzeption und Proklamation von Grund- und Menschenrechten“ sind Belege dafür, dass „das Bedürfnis unabweisbar wird, zum entlasteten Menschen zu werden“ Vgl. ebd., 51-55.

¹⁴³ Marquard, O.: Abschied vom Prinzipiellen, 56-58, hier: 57.

Die von Marquard aufgezeigte Entwicklung lässt sich so zusammenfassen: von der Theodizee Leibniz' zum „Atheismus ad maiorem Dei gloriam“. ¹⁴⁴ Es wird so noch deutlicher, warum Leibniz' Theorie scheitern musste, aber auch welchen unendlichen Preis der Mensch für dieses Scheitern zahlen musste: Der Mensch ist nun gnadenlos geworden, und es ist zu befürchten angesichts der Grausamkeiten des Menschen, der sich im 20. Jahrhundert von Gott emanzipiert zu haben scheint, dass das für sein Gottesverhältnis wie sein Verhalten zum Mitmenschen zutrifft.

Am veränderten Verständnis von malum lässt sich eine zweite Wegmarke ablesen. War im Gefolge von Augustinus das malum morale die entscheidende Kategorie, in der das malum physicum aufgehoben war, bricht sich ausgelöst durch das Erdbeben von Lissabon eine Entwicklung Bahn, die man als „Entbösung des Bösen“¹⁴⁵ bezeichnen kann. Ausdrücklich festmachen lässt sich dies bei Jean-Jacques Rousseau. Weil sich das Erdbeben nicht mit den gewohnten Argumenten bewältigen ließ und Rousseau an der Möglichkeit einer besseren Welt festhalten wollte, sah er sich gezwungen, Vorkommnisse dieser Art vom malum morale zu lösen. Damit war „der Anfang für eine moderne Unterscheidung zwischen natürlichem und moralischem Bösen gemacht. Wesentlich für eine solche Unterscheidung ist die Feststellung, daß das natürliche Böse keine ihm innewohnende Bedeutung hat. Weder ist es Strafe noch Zeichen, es ist vielmehr Teil einer buchstäblich bedeutungslosen Ordnung.“¹⁴⁶ Der Mensch wird auf den ersten Blick entlastet, weil es einen neutralen Bereich der Übel gibt, der nicht von ihm verantwortet werden muss. Zugleich aber muss er in einer bedeutungslosen und damit zumindest gottfernen Welt in allen anderen Bereichen die Last der Verantwortung allein schultern.

Der Auftritt von Georg Wilhelm Friedrich Hegel, eine weitere Wegmarke, gleicht einem Fanfarenstoß, stellt für ihn doch die Philosophie als ganze eine Unternehmung der Theodizee dar: „Unsere Betrachtung ist insofern eine Theodizee, eine Rechtfertigung, welche Leibniz metaphysisch auf seine Weise in noch abstrakten, unbestimmten Kategorien versucht hat: das Übel in der Welt überhaupt, das Böse mit inbegriffen, sollte begriffen, der denkende Geist mit dem

¹⁴⁴ Marquard, O.: Abschied vom Prinzipiellen, 48.

¹⁴⁵ Art. Malum (Marquard, O. u.a.). In: HWP V, 655.

¹⁴⁶ Neiman, S.: Das Böse denken, 76. Sie weist darauf hin, dass sich erste Ansätze dazu in A. Popes Essay of Man finden, obwohl dieser zumeist als Geistesverwandter von Leibniz verstanden wird. Vgl. ebd., 66-72, v.a. 70.

Negativen versöhnt werden.“¹⁴⁷ Damit greift Hegel bewusst auf Leibniz zurück und hinterfragt Kants „Festhalten an einer prinzipiell unendlichen Distanz zwischen *Sein* und *Sollen* [... sowie] zwischen Mensch und Gott.“¹⁴⁸ Und er sieht die Geschichte als eben jenen weniger abstrakten Ort der Philosophie, an dem sie sich als Theodizee vollzieht. Denn der Geschichte ist als ihre Dynamik ein Fortschreiten eingeschrieben: „Die Überwindung des Bösen ist Teil des Prozesses, der sich in der Geschichte selbst offenbart.“¹⁴⁹ Das Negative in welcher Form auch immer ist ihm letztlich nur ein Moment am unaufhaltsam fortschreitenden und sich selbst rechtfertigenden „Entwicklungsgang“ der Geschichte. Hegel verbindet seine geschichtsphilosophisch strukturierte Theodizee mit dem Gedanken Kants, wonach sich in der Durchsetzung der „rechtlichen Ideen“ die Vernunft zu bewähren habe. Für Hegel gilt Gott dann als gerechtfertigt - eben das ist für ihn die „wahrhafte Theodizee“ -, wenn und insofern sich in der Weltgeschichte die Idee der Freiheit und das „Werden des Geistes“ verwirklichen.¹⁵⁰ Zweierlei muss kritisch angemerkt werden. Einmal ist das Vertrauen in einen permanenten, positiven Fortschritt der Geschichte eine Behauptung. Selbst wenn sich diese als wahr erweisen würde, bliebe doch hochproblematisch, dass individuelles Leid und alle Opfer der Geschichte in diesem Konzept im Grunde keine Beachtung erfahren und zu bloßen Marginalien der Weltgeschichte werden. Mit den Worten Hegels gesagt: „Es handelt sich um die Kategorie des Negativen, ... die uns sehen läßt, wie in der Weltgeschichte das Edelste und Schönste auf ihrem Altar geopfert wird. Dabei, daß einzelne Individuen gekränkt worden sind, kann die Vernunft nicht stehen bleiben; besondere Zwecke verlieren sich im Allgemeinen.“¹⁵¹

Ein nächster Entwicklungsschritt lässt sich an der „Positivierung des Malum“ im 19. Jahrhundert festmachen, für die besonders Friedrich Wilhelm Joseph Schelling festgemacht werden kann. Die menschliche Freiheit in ihrer Ambivalenz erweist sich als unzulänglich für die Erklärung des Übels in der Welt, so dass sich „keine natürliche Erklärung und keine metaphysi-

¹⁴⁷ Hegel, G. F. W.: Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, 48. Hegel schreibt ebendort (79) weiter: „Gott regiert die Welt; der Inhalt seiner Regierung, die Vollführung seines Plans ist die Weltgeschichte, diesen zu fassen ist die Aufgabe der Weltgeschichte und ihre Voraussetzung ist, daß das Ideal sich vollbringt, daß nur das Wirklichkeit hat, was der Idee gemäß ist... Die Philosophie will ... die geschmähte Wirklichkeit rechtfertigen.“ Beide Zitate nach: Neiman, S.: Das Böse denken, 142. Zum Ganzen vgl. ebd., 139-166.

¹⁴⁸ Vgl. Neiman, S.: Das Böse denken, 143-146, hier: 144.

¹⁴⁹ Neiman, S.: Das Böse denken, 153.

¹⁵⁰ Vgl. Art. Theodizee (Lorenz, St.). In: HWP X, 1069. In dieser Bewertung kommen Theologen und Philosophen überein: Vgl. Kessler, H., Gott und das Leid seiner Schöpfung, 28; Art. Theodizee (Gertz, P. u.a.). In: TRE 33, 235.

¹⁵¹ Hegel, G.F.W.: Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, 48f. Zit. n. Neiman, S.: Das Böse denken, 163.

sche Rechtfertigung“ für das Vorhandensein des Bösen mehr finden lässt. Der frühe Schelling hängt noch der Privationstheorie an. Doch seine Spekulationen über das Verhältnis der Absolutheit Gottes zur Endlichkeit der Welt, insbesondere die Freiheit des Menschen als Möglichkeit zum Guten und zum Bösen führen ihn dazu, das Böse als etwas Positives zu fassen. Dieses Verhältnis gedacht als „Selbstoffenbarung Gottes“ zieht für Schelling in gleicher Weise „die Möglichkeit des Bösen notwendig“ nach sich wie auch „die Versuchung des Menschen zum Bösen“. Wenn der Mensch als „vollkommenste aller sichtbaren Creaturen [...] des Bösen allein fähig ist“, dann kann der Grund des Bösen „keineswegs in Mangel oder Endlichkeit liegen“. ¹⁵²

Die Überlegungen Friedrich Nietzsches stellen einen tiefgehenden Einschnitt dar, da er die bisherige Begrifflichkeit und die damit gemeinte Sache hinter sich zu lassen versucht. Er setzt, etymologisch begründet, „gut“ nicht in Gegensatz zu „böse“, sondern zu „schlecht“. Daraus folgert er nun: „Mit dem Judentum aber beginne der nun schon zweitausend Jahre dauernde «*Sklavenaufstand in der Moral*», der «gegen die aristokratische Werthgleichung (gut = vornehm = mächtig = schön = glücklich = gottgeliebt) mit einer furchteinflößenden Folgerichtigkeit die Umkehrung gewagt und mit den Zähnen des abgründlichsten Hasses (des Hasses der Ohnmacht) festgehalten» habe, nämlich «die Elenden sind allein die Guten» [...]“. Damit werden Übel und Böses zu den besten Kräften, die die Starken („Übermenschen“) in ihrem Tun beflügeln. ¹⁵³ Der Provokation des Theodizeeproblems ist damit die Spitze gebrochen, sie ist nicht nur unnötig, sondern sogar sinnwidrig. Es muss darum nicht wundern, dass Nietzsche dann praktisch gewendet nicht nur die mangelnde Leidensfähigkeit beklagt (eine heute durchaus richtige Diagnose, sondern sich nach Leiden sehnt. Er schreibt: „Vielleicht werden die Menschen und Zeiten durch nichts so voneinander geschieden als durch den verschiedenen Grad von Kenntnis der Not, den sie haben: Not der Seele wie des Leibes. In bezug auf letztere sind wir Jetzigen vielleicht allesamt, trotz unserer Gebrechen und Gebrechlichkeiten, aus Mangel an reicher Selbst-Erfahrung Stümper und Phantasten zugleich [...]. Das Auftauchen pessimistischer Philosophen ist durchaus nicht das Merkmal großer furchtbarer Notstände; sondern diese Fragezeichen am Werte allen Lebens werden in Zeiten gemacht, wo die Verfeinerung und Erleichterung des Daseins bereits die unvermeidlichen Mückenstiche der Seele und des Leibes als gar zu blutig und bössartig befindet und in der Armut an wirklichen

¹⁵² Vgl. Art. Malum (Marquard, O. u.a.). In: HWP V, 693-696. Ausführlich zu Schelling: Hermann, F.: Vollendung und Scheitern des abendländischen Theodizeeprojektes in Schellings Philosophie. Wien 1994 (Philosophische Theologie, 2.).

¹⁵³ Vgl. Art. Malum (Marquard, O. u.a.). In: HWP V, 698f. Zitat ebd.

Schmerz-Erfahrungen am liebsten schon *quälende allgemeine Vorstellungen* als das Leid höchster Gattung erscheinen lassen möchte. - Es gäbe schon ein Rezept gegen pessimistische Philosophien und die übergroße Empfindlichkeit, welche mir die eigentliche «Not der Gegenwart» zu sein scheint -: aber vielleicht klingt dies Rezeptchen schon zu grausam und würde selber unter die Anzeichen gerechnet werden, auf Grund deren hin man jetzt urteilt: «das Dasein ist etwas Böses». Nun! Das Rezept gegen «die Not» lautet: *Not*.¹⁵⁴ Dieses Phänomen - weiter unten wird dem unter der Fragestellung der Bedingtheit der Theodizee noch nachzugehen sein - gehört nicht nur peripher zur Theodizeeproblematik. Es braucht offensichtlich eine gewisse Distanz zum Leiden oder genauer: Es bedarf einer gewissen Grundsicherheit körperlicher und geistiger Natur (zumindest bei denen, die Zeit und Vermögen haben, sich öffentlich zu artikulieren), um die Problematik zur Sprache zu bringen. Aber es ist nicht unbedingt Ausweis besonderer Sensibilität dies zu tun, es kann ebenso gut nur einer gewissen Hyperästhesie geschuldet sein.

Eine letzte Wegmarke für das 20. Jahrhundert sei kurz angedeutet. Generell scheint nach Friedrich Nietzsche eine Bewegung einzusetzen, die das malum, seine Ursachen und die daraus folgende Verantwortlichkeit, versucht „an immer neue Orte zu verlegen, möglichst weit ab von der persönlichen Freiheit“.¹⁵⁵ Eine unvergleichliche Erschütterung bedeutet(e) der Genozid an den Juden. Doch „Auschwitz“ entzündete anders als das Erdbeben von Lissabon nicht sofort eine erregte Debatte, sondern ließ ein lange anhaltendes Schweigen ausbrechen. Vielen blieb das kluge Wort buchstäblich im Halse stecken, anderen erschien „Schweigen als die einzig angemessene Reaktion“.¹⁵⁶ Philosophie wie Theologie mussten mit der Versuchung kämpfen, wie gewohnt weiterzuarbeiten. Erst allmählich begann man, sich auf die Suche nach einer angemessenen „theodizee-empfindlichen“ (J.B. Metz) Rede zu machen. Deshalb ist es durchaus nicht selbstverständlich, dass insbesondere die anglo-amerikanische Religionsphilosophie sich neuerlich dem Thema in der „Theodicy“ zuwendet. Im Rückgriff auf die Tradition werden die natürlichen Übel als Ermöglichungsgrund für die menschliche Freiheit („free-will-defence“) und menschlicher Sittlichkeit („soul-making) gedacht oder es wird versucht, den Leibniz’schen Optimalweltgedanken mit Leben zu erfüllen („no-better-world“). Die alte Problemstellung scheint also weiterhin virulent zu sein und wird wieder aufgenommen. Mittlerweile wird versucht, mittels der Orientierung an modernen Wissenschaftsmethoden eine

¹⁵⁴ Nietzsche, F.: Werke (Schlechta), Bd. II, 70f.

¹⁵⁵ Zur Entwicklung im 20. Jahrhundert vgl. Art. Malum (Marquard, O. u.a.). In: HWP V, 700-706, hier: 700; Geyer, C.-F.: Die Theodizee, 246-255.

¹⁵⁶ Vgl. Neiman, S.: Das Böse denken, 23-25.

theistische Gottesrede neu zu begründen.¹⁵⁷ Carl-Friedrich Geyer würdigt diese Bemühungen kritisch, gibt es für ihn im Projekt einer „Theodizee im Sinne einer natürlichen Theologie“ keinen wirklichen „Erkenntnisfortschritt über Leibniz hinaus“. Vielmehr „werden doch die gleichen Schemata repetiert und die gleichen Aporien heraufbeschworen: Gegenüber der Absicht, Gott auf vernunftgemäße Weise von dem Vorwurf der Verantwortlichkeit für die Übel zu entlasten, findet sich die tatsächliche Ermächtigung Gottes, die Schöpfung und den Menschen mit Übeln zu belasten.“¹⁵⁸ Die analytische Religionsphilosophie zeigt exemplarisch, dass wir nicht zu fragen aufhören können, sie zeigt aber auch, dass die notwendige, wissenschaftsspezifische Abstraktheit der Rede angesichts des konkreten Leidens derartige Bemühungen auf ein sehr dünnes Eis der Glaubwürdigkeit geraten lässt.

2.3.4. Exkurs: Überblick über verschiedene Antwortversuche auf die Theodizeeproblematik

Es geht hier um einen Überblick.¹⁵⁹ Ziel ist keine systematische, gar vollständige Darstellung, sondern ein Einblick in das Ringen mit dieser Frage. Der Überblick über die verschiedenen Wege, die beschränkt werden, kann eine Hintergrundfolie bilden, auf der sich die eigene Position noch deutlicher abhebt. Die schiere Fülle, wenn auch nur in Andeutungen, belegt, dass der Mensch an sich nicht loskommen kann von der Frage nach dem Warum und Wozu des Leidens. Das Ende des Fragens wäre dann ein Krisensymptom erster Ordnung.¹⁶⁰

¹⁵⁷ Zur analytischen Religionsphilosophie vgl. Stinghammer, H.: „Die beste aller Welten“. In: Mendl, Hans u.a. (Hrsg.): *Wo war Gott, als er nicht da war?*, 29-59; Art. *Malum* (Marquard, O. u.a.). In: HWP V, 705; Geyer, C.F.: *Die Theodizee*, 252-255. Wie - unbeschadet einer Bewertung - der Versuch einer Übernahme solcher sprachanalytisch inspirierter Argumentationen anglo-amerikanischer Religionsphilosophie in die Theologie aussieht, zeigt das Buch von Kreiner, A.: *Gott im Leid*.

¹⁵⁸ Geyer, C.-F.: *Die Theodizee*, 255.

¹⁵⁹ Einen Überblick bietet neuerdings Böhnke, M.: *Von scheinbaren Lösungen zu existentiellen Fragen*. In: Ders. u.a. (Hrsg.): *Leid erfahren - Sinn suchen*, 69-105. Verzichtet wird in diesem Exkurs auf alle Antwortversuche, die von der Nichtannahme der Existenz Gottes herkommen oder dorthin führen.

¹⁶⁰ Für eine Systematik des Folgenden gibt es unzählige Möglichkeiten. Zwei Beispiele:

Th. Pröpper (*Evangelium und freie Vernunft*, 272f.) unterscheidet zwischen den Versuchen, die sich um die Vereinbarkeit von Allmacht und Güte mühen, und denen, die die menschliche Freiheit bedenken.

Für O. Marquard (*Bemerkungen zur Theodizee*. In: *Leiden* (Oelmüller), 215f.) besteht das „Hauptargument der Theodizee seit alters“ in der „Einschränkung der göttlichen Allmacht“. Er nennt den ersten den „antiken Ansatz“, der „die Übel - die Leiden - [...] ver-uneigentlich: sie gehören nicht zur eigentlichen Wirklichkeit.“ Gottes Allmacht wird eingeschränkt durch die ihm vorgegebene Materie, die er bestmöglich ordnet. Darin besteht seine Rechtfertigung. Der zweite Ansatz ist der „christliche Ansatz“, in dem „die Übel - die Leiden - [...] moralisiert [werden]: sie kommen - als Schuld und Strafe - von der Sünde.“ Hier wird Gottes Allmacht eingeschränkt durch die menschliche Freiheit. Diese Einschränkung und Gottes erlösendes Handeln rechtfertigen hier Gott. Der dritte „neuzeitlich ausdrückliche Theodizeeansatz“ instrumentalisiert die Übel und die Leiden. Sie „werden Mittel zum Zweck der bestmöglichen Schöpfung (Leibniz) und der «Gottheit Gottes» (Schelling). Bei diesem Ansatz liegt die Einschränkung der Allmacht in Gott selber. „Das Alibi Gottes ist jetzt die Grenze seiner Allmacht

a) Wege, auf denen das Übel (das Leiden / das Böse) relativiert wird:

- Zum Verständnis der ontologischen Depotenzen der Übel, der *privatio boni*, wurde schon Ausreichendes gesagt.¹⁶¹
- Das „Ästhetisierungsmodell“¹⁶² besteht im Kern aus der Kontrasterfahrung, die die Harmonie des Ganzen hervortreten lässt (s.o.). Dieses Modell stellt vor folgende Alternative: Entweder man leugnet alles Übel, einschließlich der Hässlichkeit, dann sind die Übel nur eine Erscheinung für uns, die wir z.B. in ihrer Funktion bezogen auf das Ganze nicht erkennen. Oder das Übel gilt als Scheinproblem, weil wir z.B. unsere Wertmaßstäbe fälschlich anwenden: „Der Demiurg des *Timaios* ist ein überragender Mathematiker und Architekt, der zu den Klängen von Musik baut, der jene «Sphärenharmonie» in Schwingungen versetzt, die dann die Philosophen, die Dichter und Kosmologen von Pythagoras bis Kepler und Leibniz bezaubert. Was aber ist mit Hässlichkeit?“ Wenn aber dieser Kosmos nicht nur die einzige, sondern auch noch „die beste aller Welten“ sein soll, ist Hässlichkeit, die gegen Schönheit und Harmonie steht, nicht mehr zu erklären.¹⁶³ Im Übrigen wäre zu fragen, ob eine allzu ästhetische Sicht der Welt im Einklang mit dem hässlichen bzw. durch das Leid entstellten Jesus stehen kann, der eben durch seine Hässlichkeit (vgl. Jes 53,2f.) andere Kategorien aufgerichtet hat zum Verstehen der Welt.¹⁶⁴ Doch darüber hinaus gilt es zu beherzigen, dass jedes Weltbild und jeder Weltenurheber, jede Sittlichkeit selber fragwürdig wird, wenn sie des Leids und der Leidenden bedürfen, um erkannt zu werden.¹⁶⁵
- Das Übel wird als bloßes Durchgangsstadium gesehen, das notwendig ist zur dialektischen Entwicklung der Geschichte (s.o.). Neuhaus formuliert im Anschluss an Hegel: „[...] daß erst im wirkungsgeschichtlichen «Ganzen» der Geschichte offenbar wird, was es in Wahrheit mit einem Geschehen auf sich hat.“¹⁶⁶ Das Problem besteht darin, dass es an den Opfern vorbeisieht oder damit rechnet, dass ihr Leid sich - wie auch immer - positiv auswirken könnte.

b) Wege, die die Eigenschaften Gottes bedenken und neu zu deuten versuchen

Ein erstes Problem dieser Wege liegt in den Wesensbestimmungen Gottes selber. Sie sind letztlich philosophische Abstraktionen, die aber dem geschichtlich handelnden Gott nicht unbedingt gerecht werden, der nicht im Allgemeinen, sondern im Konkreten handelt. Das Entscheidende der christlichen Gottesrede ist die Bestimmung Gottes als Liebe in 1 Joh 4,7-10 und die Sicht des Menschen als echten Dialogpartner.

in ihm selber: seine Vernunft oder sein Es.“ Alle drei Ansätze, die die Theodizee durch eine „Verohnmächtigung der Allmacht Gottes“ zu lösen versuchen, hält Marquard für unbefriedigend. Auch deshalb, weil im Extrem diese Einschränkung zur „Inexistenz Gottes“ führt, was Marquard aphoristisch zuspitzt: „Theodizee gelungen, Gott tot.“

¹⁶¹ K. Rahner (Verharmlosung der Schuld. In: Rahner S X, 145-163.) führt mehrere Kritikpunkte an: 1. Bleibt Schuld dann noch ernstzunehmende Schuld? 2. Ist der Begriff *privatio* wirklich geklärt? 3. Kann diese These Gott entlasten, da doch durch ihn die Unterscheidung zwischen Nichtsein und *privatio* gesetzt wird?

¹⁶² Vgl. Neuhaus, G.: Frömmigkeit der Theologie (QD 203), 44.

¹⁶³ Steiner, G.: Grammatik der Schöpfung, 60.

¹⁶⁴ Vgl. Bacht, G.: Der schwierige Jesus, 77-86. Zum Kreuz als Maßstab vgl. Newman, J:H.: Pfarr- und Volkspredigten VI, 96f.

¹⁶⁵ Vgl. Neuhaus, G.: Frömmigkeit der Theologie (QD 203), 44f.

¹⁶⁶ Vgl. Neuhaus, G.: Frömmigkeit der Theologie (QD 203), 46-49. Den Begriff „Instrumentalisierungsmodell“, den Neuhaus verwendet, empfinde ich als weniger treffend. Man könnte hier z.B. auch die Versuche der Prozesstheologie einordnen.

- Relativierung der Allmacht:

Das bekannteste Beispiel bietet Hans Jonas, der versucht, um der Opfer willen zu einem „Gottesbegriff nach Auschwitz“ zu gelangen. Im Rückgriff auf die Zim-Zum-Theorie der jüdischen Kabbala hat Gott sich in sich selbst zurückgezogen und hat so der Welt und dem Menschen Raum gegeben. Gott hat sich ganz in die Ohnmacht begeben und seine Macht gänzlich dem Menschen übergeben, aus dessen Hand (zumindest der wenigen Gerechten) sie Gott einmal zurückerhalten soll. Allein eine Ohnmacht Gottes kann rechtfertigen, dass und warum Auschwitz möglich wurde.¹⁶⁷ Thomas Pröpper kritisiert Jonas' Allmachtsbegriff als solchen, da dieser Versuch, der Gott auf die schöpferische Allmacht verzichten lässt und sie in die Verfügungsgewalt und Verantwortung des Menschen gibt, „in die Aporien der Theodizee“ gerät. Zudem wendet er gegen Jonas ein: „hat Gott nichts zu geben«, weil er alles schon gab, und ist es allein noch an uns, «ihm zu geben» - an wen sollte der Appell um Gerechtigkeit, das Gedenken der Toten sich richten?“¹⁶⁸

Ein anderer Versuch, den Begriff der Allmacht neu zu deuten, besteht in ihrer Bestimmung, einem anderen Raum neben sich gönnen zu können, ohne die eigene und des anderen Freiheit zu begrenzen. Es ist die „Freiheit des Liebenden: Er fasst die Freiheit des Anderen nicht als Bedrohung der eigenen auf, sondern realisiert die eigene Freiheit als Selbstbegrenzung, die der Freiheit des Anderen Raum zur Entfaltung gibt. Dies äußert sich in einer ganz anderen Weise des Umgangs mit der eigenen Macht. Die Freiheit des Liebenden realisiert sich darin, *nicht tun zu müssen*, was er gleichwohl tun *könnte*, um der Freiheit des anderen Raum zu geben.“¹⁶⁹ Einen eigenen Akzent setzt Gerhard Lohfink, der dem Glauben an die Allmacht Gottes, die Freiheit gönnt, als Vermögen Gottes versteht, dass dieser gegen alle Widrigkeiten, gegen alles Unheil am Ende sein Heilsziel erreichen wird.¹⁷⁰

- Relativierung der Allgüte:

Alle Ansätze, die diesen Weg zu beschreiten versuchen, stellen sich dem Grundproblem, dass Gott, wenn er wahrhaft Gott sein soll, Grund aller Wirklichkeit ist und dass er deshalb auch als Grund von Leid und Übel gedacht werden muss.¹⁷¹

¹⁶⁷ Jonas, H.: Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Vgl. dazu Henrix, H.: Machtentsagung Gottes? In: Metz, J. B. (Hrsg.): Landschaft aus Schreien, 118-143; Baum, W.: Gott nach Auschwitz. Reflexionen zum Theodizeeproblem in Anschluß an Hans Jonas. Paderborn 2004; Kessler, H.: Gott und das Leid seiner Schöpfung, 60-69: Er versucht von S. Kierkegaard her ein geeigneteres Verständnis von Allmacht zu entfalten, das der Barmherzigkeit Gottes nicht widerspricht. Vgl. auch Kunz, E.: Ist das Sprechen von Gottes Allmacht noch zeitgemäß? In: GuL 68 (1995) 37-46, der ignatianische Impulse einbringt. Hier sei auf die jüdische Holocausttheologie hingewiesen, z.B. Münz, Ch.: Der Welt ein Gedächtnis geben. Geschichtstheologisches Denken im Judentum nach Auschwitz. Gütersloh 1996².

¹⁶⁸ Pröpper, Th.: Evangelium und freie Vernunft, 272; Art. Allmacht (Pröpper, Th.). In: LThK³ I, 412-417.

¹⁶⁹ Neuhaus, G.: Frömmigkeit der Theologie (QD 203), 114; mit Verweis auf Th. Pröpper, H. Kessler, u.a.m. Daraus entwickelt Gerd Neuhaus ein Verständnis der eigentlichen göttlichen Liebe als die „aus dem Tod“ rettet, weil sie zwar menschliche Freiheit achtet, aber nicht an die Grenzen menschlicher Möglichkeiten gebunden ist. Die menschliche Liebe kann hingegen nur „vor dem Tod“ bewahren. „Eine «unendliche» Liebe, die den Tod zu scheuen hätte und darum vor dem Tod erretten müsste, wäre darum ein Widerspruch.“ Wenn nun ein Mensch seine Ohnmacht und sein Angewiesensein einsehen und sich zu seiner begrenzten Liebe bekennen kann, eröffnet sich genau in dieser Ohnmacht ein Raum, an dem die göttliche Liebe wirksam werden kann: „Die Anerkennung meiner Ohnmacht wird darin zur Vermittlungsgestalt einer Hoffnung, die in Jesus Christus ihre Erfüllung findet.“ (Ebd., 118.)

¹⁷⁰ Vgl. Lohfink, G.: Braucht Gott die Kirche?, 60.

¹⁷¹ Vgl. Kessler, Gott und das Leid seiner Schöpfung, 69-79 mit weiteren wertvollen Hinweisen auf Ansätze von H. U. von Balthasar, K.-J. Kuschel, W. Groß, E. Wiesel, Thomas von Aquin und J. Wittig, der gesagt hat: „Werfen Sie einmal das ganze Nachdenken über «gut» und «böse» weg und ertragen Sie Gott, wie er ist.“ (Ebd., 79.)

Eine erste Möglichkeit ist die Annahme eines innergöttlichen Dualismus. Luther sei als Beispiel genannt, der zwischen dem Zorn Gottes als einer Eigenschaft des *deus absconditus* im Unterschied zu den Eigenschaften des *deus revelatus* unterscheidet.¹⁷²

Eine wichtige Rolle spielt der Zorn als dunkle Seite Gottes. Walter Groß¹⁷³ stellt fest, dass „Zorn“ ein vernachlässigtes und zaghafte behandeltes Thema der systematischen Theologie ist und zeigt, dass „der Zorn Gottes [...] im AT wie im NT ein hochbedeutendes Interpretament des innergeschichtlichen und des endzeitlichen Wirkens Gottes“ bildet. Er ist also nicht eine Eigenschaft Gottes, vielmehr bildet er „die Schattenseite seiner Gerechtigkeit“.¹⁷⁴ Die Herausforderung für systematische Theologie besteht für Groß darin, die protestierende und (an)klagende Reaktion der Menschen zu reflektieren, die zwar unter dem „Übermaß erlebten gottgewirkten Unheils, göttlichen Zorns“ leiden, aber die Erfahrung der sich durchsetzenden Gerechtigkeit Gottes entbehren müssen.¹⁷⁵

Eine solch dunkle Stelle wie Jes 45,6f.: „Ich erschaffe das Licht und mache das Dunkel, ich bewirke das Heil und erschaffe das Unheil. Ich bin der Herr, der das alles vollbringt.“ ist eine große Herausforderung. Die Rabbinen arbeiten in ihren Kommentaren heraus, darin komme „die Risiko-Bereitschaft Gottes bei der Schöpfung“ zur Sprache. Gott ist gerecht und barmherzig zugleich und deshalb bleibt „die problematische Schöpfung eine gute Sache“. Er nimmt z.B. die Frevler in Kauf, um gerade ihnen gegenüber sein Barmherzigkeit erweisen zu können. Sie kennen aber auch mythologische Erklärungen, wonach Gott das Gute wie das Böse erschaffen hat, ohne dann zu sagen, warum oder wie das Böse aus Gott kommen konnte.¹⁷⁶

- Relativierung der Allwissenheit¹⁷⁷

Eine ungewöhnliche Lesart nimmt die Schöpfung als Wortereignis ernst und sieht den Ursprung des Übels in einer Schreibschwäche, die Gott nicht mehr korrigieren konnte. „Das Einführen des Monströsen in die Schöpfung könnte auf Momente der Ablenkung beim göttlichen Konstruieren verweisen. Schwärze würde nicht von Seiner Abwesenheit, sondern von Seiner Geistesabwesenheit herrühren. [...] Die Buchstaben, die Silben, die der «Drucker» der Welt achtlos hat fallen lassen - Celans «Leichenwörter» -, bleiben verstreut auf dem Boden der Werkstatt liegen und verderben, verfälschen den beabsichtigten Sinn. Jüdischer Mystizismus spekuliert, daß ein sekundenlanges Nachlassen der Konzentration des Schreibers, dem Gott die Tora diktierte, zur Auslassung eines einzigen Akzents, eines einzigen diakritischen Zeichens führte. Und durch dieses *erratum* sickerte das Böse in die Schöpfung ein.“¹⁷⁸

- Freiheit:

Hierzu gehören alle Versuche, über die Freiheit Gottes und die Freiheit des Menschen bzw. des Verhältnisses beider zueinander nachzudenken.¹⁷⁹

¹⁷² Vgl. Wagner, H.: «Crux probat omnia». In: Ders. (Hrsg.): Mit Gott streiten (QD 169), 131-144.

¹⁷³ Groß, W.: Zorn Gottes. In: Gott - ratlos vor dem Bösen? (QD 177), 47-85.

¹⁷⁴ Groß, W.: Zorn Gottes. In: Gott - ratlos vor dem Bösen? (QD 177), 79.

¹⁷⁵ Vgl. Groß, W.: Zorn Gottes. In: Beinert, W. (Hrsg.): Gott - ratlos vor dem Bösen? (QD 177), 80. Allerdings übersieht Groß, dass Zorn als Deutung für widerfahrendes Leid für Menschen heute meist die Zerstörung des Glaubens an Gott überhaupt bedeutet.

¹⁷⁶ Vgl. Thoma, C.: Gott im Unrecht. In: Beinert, W. (Hrsg.): Gott - ratlos vor dem Bösen (QD 177), 89-95, hier: 91.

¹⁷⁷ Vgl. Kessler, H.: Gott und das Leid seiner Schöpfung, 80-87.

¹⁷⁸ Steiner, G.: Die Grammatik der Schöpfung, 42f. Er weist auf ein ungenaues Lutherzitat bei Nietzsche hin, wonach „die Gottheit unser Universum in einem Augenblick der Unachtsamkeit, der Geistesabwesenheit geschaffen habe.“

¹⁷⁹ G. Neuhaus (Frömmigkeit der Theologie (QD 203), 40-44.) sieht die Frage nach der Freiheit als Kern des „Moralisierungsmodells“, das beim Verhältnis der göttlichen Allmacht zur menschlichen

Wenn sowohl an der Güte als auch an der Allmacht Gottes festgehalten wird, wird versucht, die Theodizeefrage mit Verweis auf die Freiheit einer Antwort zuzuführen. Sieht etwa Armin Kreiner (free-will-defence)¹⁸⁰ das Leid als notwendige Folge des Bedingungsgefüges, das menschliche Freiheit erst entwickeln und ermöglichen kann, so nennt Gisbert Greshake¹⁸¹ das Leiden den Preis, den die Liebe zahlen muss, wenn sie Freiheit geben und aushalten will. Thomas Pröpper wiederum sieht die Freiheit als Ausdruck einer Selbstfestlegung Gottes, der die menschliche Freiheit will und sich von ihr bestimmen lässt. Dabei geht es ihm nicht so sehr um abstrakte Reflexion als um eine Wahrnehmung der Freiheitsgeschichte. Wenn Gott diese Freiheitsgeschichte riskiert hat, „dann wird umso unentbehrlicher auch das Zeugnis, daß Gott sich nicht unbeteiligt heraushielt, sondern sich von ihr und ihrem Leiden betreffen läßt, ja sich selber ihm aussetzt.“¹⁸² Diese und viele andere Versuche kommen darin überein, die menschliche Freiheit für ein solch hohes Gut zu halten, dass die Welt als gute Schöpfung nicht von vornherein als sinnlos oder sinnwidrig desavouiert werden kann. Allerdings weist Pröpper zu Recht darauf hin, dass das Argument der Freiheit klare Grenzen hat, da es weder die Not aufheben kann, warum die menschliche Freiheit derart verfasst sein muss, dass sie Leid zwangsläufig mit sich bringt, noch das unschuldige Leiden zu erklären vermag.¹⁸³

Auch trinitätstheologische Spekulationen mitsamt der Rede vom leidenden Gott¹⁸⁴ gehören in diesen Kontext, in denen Gott selbst die Schmerzen und Leiden der Freiheitsgeschichte in sich ausleidet oder auf sich nimmt. Versuche dieser Art leben positiv von dem Impuls, dass Gott nur so gedacht und bekannt werden will, dass er dem Menschen und dem menschlichen Leid nahe kommt. Die Gefahr besteht dabei darin, das menschliche Leid zu einer Spiegelung oder zu einer Nebenfolge innertrinitarischer Dramen herunterzudeuten. Jeder derartige Versuch wird sich der scharfen Einrede von Emmanuel Lévinas stellen müssen, der formuliert hat, dass „diese ohnmächtige Kenose den Menschen allzu viel kostet“.¹⁸⁵

Mit allzu anthropomorphem Sprechen von Gott darf man es nicht übertreiben, wie Odo Marquard deutlich macht. Mit Berufung auf Nietzsche, dem als Todesursache Gottes dessen Mitleid gilt, spitzt er aphoristisch zu: „Mitleid gibt es nur dort, wo es Leid gibt: die Übel in der Welt. Si Deus, unde malum? [...] An dieser Frage - der Frage seines Mitleids: der Theodizeefrage Gottes an sich selber - ist Gott gestorben; denn: si malum, unde Deus? Wo es die Übel gibt, ist Gott - auch vor sich selber - nur durch sein Nichtsein zu rechtfertigen: durch seinen Tod. Der Bestand und das Wachstum der Übel - das Mißlingen von

Freiheit ansetzt und am Problem des malum physicum scheitert. Vgl. auch Kessler, H.: Gott und das Leid seiner Schöpfung, 89-98.

¹⁸⁰ Kreiner, A.: Gott im Leid (QD 168). Eine erweiterte Neuauflage ist 2005 erschienen.

¹⁸¹ Vgl. Greshake, G.: Der Preis der Liebe. Besinnung über das Leid. Freiburg i. B. 1988⁷.

¹⁸² Vgl. Pröpper, Th.: Evangelium und freie Vernunft, 272f., hier: 272. Er kritisiert K. Rahner (Verharmlosung der Schuld. In: RahnerS X, 152), der sich von diesem Verständnis der Freiheit absetzt: „Man sage doch nicht, daß Freiheit nur sein könne, wenn es auch wirklich eingetretene Schuld vor Gott gibt. [...] Es widerspricht letztlich der Grundüberzeugung aller theologischen Schulen im Christentum, die alle davon überzeugt sind, daß Gott das freie kreatürlich Gute von sich aus prädestinieren kann [...], ohne dadurch die Freiheit und Verantwortlichkeit der geistigen Kreatur aufzuheben.“

¹⁸³ Vgl. Pröpper, Th.: Evangelium und freie Vernunft, 273.

¹⁸⁴ Vgl. Koslowski, P. (Hrsg.): Der leidende Gott.; Kessler, H.: Gott und das Leid seiner Schöpfung, 99-119.

¹⁸⁵ Zit. n. Metz, J. B.: Theodizee-empfindliche Gottesrede. In: Ders. (Hrsg.): Landschaft aus Schreien, 139.

Schöpfung und Erlösung - erzwingen das Ende Gottes, jedenfalls - aber das läuft aufs selbe hinaus - das Ende seiner Allmacht.“¹⁸⁶

- Sicher kann man nicht ganz darauf verzichten, der Frage nach der Vereinbarkeit der Gottesprädikate angesichts des Leidens nachzugehen. Andererseits kann christliche Theologie eben diese Vereinbarkeit nicht so diskutieren, als ließe sich dabei vom Christusergebnis absehen. Nimmt man dies ernst, wird grundsätzlich eine rationale Theodizee klassischen Zuschnitts problematisch und die Frage nach der Vereinbarkeit taucht in ein anderes Licht. Ein unverdächtigere Zeuge dafür ist Carl-Friedrich Geyer, der sich sehr kritisch mit Entwürfen religiöser Praxis „diesseits der Theodizee“ auseinandersetzt. Er stellt nämlich fest, dass die Glaubenspraxis Gott vorwiegend als einen Gott „für uns“ wahrnimmt, „u.a. in der Gestalt des mitleidenden, des stellvertretenden und die Einheit suchenden Gottes. Diese Epitheta [!] und *nicht* die Allmacht, die Allwissenheit oder auch die Allgüte Gottes sind die Größen, an denen die Realität des Übels, des Leidens und des Bösen gemessen wird.“¹⁸⁷ Eben diese Epitheta sind für den christlichen Theologen zwingend in die klassischen Gottesprädikate einzubringen.

c) Andere Wege:

- Ijob¹⁸⁸ oder das Ringen um Verstehbarkeit:
Auf den grundlegenden Unterschied zwischen dem Buch Ijob und den Theodizeen im Sinne von Leibniz weist Peter Fonk hin, wenn er feststellt, dass Ijob zuerst und vor allem zu Gott betet und klagt und Gott nicht vor das Tribunal der menschlichen Vernunft fordert. Eine derartige Vorstellung ist Ijob und seinen Nachfolgern fremd.¹⁸⁹ Carl-Friedrich Geyer spricht von einer Entschärfung der im Buch Ijob aufgeworfenen Problematik über weite Strecken der christlichen Tradition hinweg. Die maximale Entfernung vom Buch Ijob ist erreicht, wenn sie das Geschick Ijobs als „Wesensaussage“ über die defiziente Natur des Menschen versteht. An diesem Topos können dann „neuzeitliche Theodizeeprozesse“ anknüpfen. Das Buch Ijob selbst sperrt sich gegen Theodizeen im klassischen Sinne und beschreitet andere Wege. Erstens werden Leid und Übel nicht befriedigend erklärt, sondern Ijob bekennt sich zu Gott inmitten des Leidens und der Übel.¹⁹⁰ Zweitens ringt Ijob mit dem Problem der Verstehbarkeit Gottes: „Der Edomiter Hiob schreit nicht nach Gerechtigkeit. Wäre er ein Jude gewesen, dann hätte er das getan. Hiob der Edomiter schreit nach Sinn. Er verlangt danach, aus Gott *klug zu werden*. Er verlangt, daß Gott von sich selbst einen Sinn vermittelt. In völliger Ablehnung des augustinischen «Wenn du es begreifst, ist es nicht Gott» schreit Hiob zu Gott, er möge sich als anders denn als wahnsinnig absurd offenbaren.“¹⁹¹ In diesem Schrei nach Sinn greift Ijob in der Lesart von George Steiner jedoch viel nach dem tragenden Boden seines Lebens. Er stellt nicht

¹⁸⁶ Marquard, O.: Abschied vom Prinzipiellen, 75. In derselben Weise argumentiert von Marx und Engels her, die Hegel in dieser Richtung konsequent weitergeführt haben, Neiman, S.: Das Böse denken, 170f.

¹⁸⁷ Geyer, C.-F., Die Theodizee, 227f.

¹⁸⁸ Wenn hier nicht Exegeten zu Rate gezogen werden, dann nicht aus Missachtung, sondern weil es mehr um die Wirkung des Ijob-Buches geht und das Verblüffende oft eher in ungewöhnlichen Deutungen zu Tage tritt. Für exegetische Literatur s. 1.2.3. Skizzierung des Gedankengangs (Anm. 81).

¹⁸⁹ Vgl. Fonk, P.: Gegen-Finalitäten. In: Leiden, 79f.

¹⁹⁰ Vgl. Geyer, C.-F.: Die Theodizee, 109-119. „Die Inkompatibilität von Theodizee und Hiobexegese belegen jene Autoren in der Neuzeit, die sich ausdrücklich auf Hiob beziehen.“ (Ebd., 115.)

¹⁹¹ Steiner, G.: Grammatik der Schöpfung, 48f. „Diese Möglichkeit, daß sich der Partner in Hiobs unablässigem Dialog, der Gott, mit dem er einen lebenslangen Diskurs in der Tonart von Vernunft und Glauben hat, in unbegreiflichen Schrecken auflöst, ist unendlich viel schlimmer als die Leiden Hiobs, so schlimm diese auch sind. Wenn der Erschaffer so ist, wie das grundlose Foltern seines liebenden Dieners nahe legt, dann steht die Schöpfung selbst in Frage.“ (Ebd., 50)

seinen Mangel an Einsichtsfähigkeit als Rettungsanker für den Gottesglauben zur Verfügung, sondern lässt die Sinnhaftigkeit des Geschehens zum Skandalon des Gottesglaubens werden. Drittens bestreitet das Buch Ijob ein aus der Schöpfung erkennbares Ordnungsprinzip, was auch Kant als „vernünfteln“ bezeichnet hat, weil es Einsicht (und Gotteserkenntnis) in das Ganze beansprucht und so jede Leiderfahrung zu harmonisieren versucht. Der Gott, der in den drei Gottesreden (Ijob 38-41) dem Ijob begegnet, „setzt nicht auf Harmonie, sondern betont die Dissonanz [... und] stellt auch keine Harmonie «hinter den Dingen» in Aussicht.“ So wird Ijob geradezu zur „Dementierung der Schöpfungsaussage des Buches Genesis, die Welt sei eine Welt um des Menschen willen, weil Gott das Chaos irreversibel in Ordnung verwandelt und diese dem Menschen anvertraut habe“.¹⁹²

Ausgerechnet Ijob, der mit der Verstehbarkeit Gottes ringt, wird am Ende doch radikal mit der Nicht-Verstehbarkeit Gottes konfrontiert. Gott antwortet Ijob „aus dem Sturm“ und präsentiert ihm all das, was eben rationale Verstehbarkeit übersteigt und überwältigt ihn durch „die regelrechte Stupendheit, den nachgerade dämonischen und völlig unbegreiflichen Charakter der ewigen Schöpfungskraft“. George Steiner, der auf „die Verwendung dieses Bildes im Wort Shoa“ [!] aufmerksam macht, fragt: „Was für eine mögliche Antwort ist dies auf den großen Schrei aus «tiefer menschlicher Unschuld»? Ein gepeinigter Mensch bittet um Verständnis und wird statt dessen in einer Kunstgalerie herumgeführt, die mit den Erfindungen eines selbstverliebten, ja sarkastischen Diaghilew vollgestopft ist.“¹⁹³

Mir scheint, dass mit diesen ungewöhnlichen Bemerkungen zum Buch Ijob nicht nur die ungeheure Fruchtbarkeit des Buches Ijob¹⁹⁴ für die Frage nach dem Warum des Leidens unterstrichen wird, sondern auch deutlich wird, dass ein Antwortversuch, der sich radikal auf die Unbegreiflichkeit Gottes zurückziehen versucht, an eine Grenze kommt, hinter der Irrationalität und Zynismus lauern. Der Mensch muss, wenn Gott ihm etwas zu sagen hat und wenn er das Wort Gottes annehmen können soll, dieses auch verstehen können. Dieses Verstehen kann das Leiden nicht ausklammern wollen. Wenn Gott in Jesus Christus verstehbar gesprochen hat, dann verbietet sich auch von ihm her ein derartiger Rückzug auf die totale Unbegreiflichkeit. Das bedeutet allerdings nicht, dass sich Verstehen mit totalem Durchschauen gleichsetzen ließe und nicht mit einer bedingungslosen Übergabe an Gott vereinbar wäre. Die beiden Grundsätze „fides quaerens intellectum“ und „credo, ut intelligam“ können hier Leitmarken bilden.¹⁹⁵

- radikale Eschatologisierung der Theodizeefrage:

Einige Theologen halten es für unmöglich, die geschichtlichen Leiden in dieser Welt mit dem Glauben an einen gütigen und allmächtigen Gott irgendwie argumentativ vermitteln

¹⁹² Geyer, C.-F.: Die Theodizee, 128.129. Er entwickelt sein Verständnis im Anschluss an P. Ricoeur und geht dabei von der diskussionswürdigen Voraussetzung aus, dass Schöpfung als das Andere Gottes immer das Geschaffene als „das weniger Gute, - bis hin zum Nicht-Guten“ durch den Akt der Schöpfung selber hervorbringt. Abgesehen davon, dass Geyer eigentlich nur natürliche Theologie im Blick hat, wenn er ihr vernünfteln Harmonisierungen und Erkenntnisse unterstellt, zahlt seine Auslegung den Preis, dass sich Gott ins Verschwinden zurückzieht. Mit Berufung auf Blumenberg und Baudrillard wendet sich Geyer nachdrücklich gegen jede theologische Auslegung, die in der Form der „absoluten Macht“ die „gerade Linie“ dem Umweg der Geschichten des Mythos vorzieht und einen „Alleingang der Dinge“ nicht zulassen kann, weil ihr Gott ja als der in der (Heils-)Geschichte Handelnde gilt. Dies gilt ihm als „Re-Anthropologisierung Gottes“ (vgl. ebd., 123-131.). Vgl. dazu auch Klinger, B.: Von und durch das Leiden lernen, 287-325, v.a. 315..

¹⁹³ Steiner, G.: Grammatik der Schöpfung, 52f.

¹⁹⁴ Das Ijob-Motiv in der Literatur ist Beleg genug. Vgl. z.B. Langenhorst, G. (Hrsg.): Hiobs Schrei in der Gegenwart: ein literarisches Lesebuch zur Frage nach Gott im Leid. Mainz 1995. Ders.: Hiob unser Zeitgenosse. Mainz 1995².

¹⁹⁵ Weiterführendes zu diesen beiden Grundbestimmungen des Nachdenkens über Gott in LThK³ II, 1343-1345 bzw. LThK³ III, 1275f.

zu können. Nachdem z.B. Johann B. Metz jeden Versuch einer Rechtfertigung zurückgewiesen und die Theodizeefrage (zu Recht) als Gottesfrage erklärt hat, schreibt er: „Die Theodizeefrage „ist «die» eschatologische Frage [...]. Die Theologie, wie ich sie zu verstehen und mitzuteilen versuche, kann die Theodizeefrage nicht «lösen». Ihre Aufgabe besteht vielmehr darin, sie als Rückfrage an Gott zu formulieren und den Begriff einer zeitlich gespannten Erwartung auszuarbeiten, daß, wenn überhaupt, Gott selbst sich an seinem Tag angesichts dieser Leidensgeschichte «rechtfertige».“¹⁹⁶

Karl-Heinz Menke sieht in dieser radikalen Eschatologisierung einen Rückschritt zum überwunden geglaubten „Stockwerks“-Denken (s.u.2.5.2.). Vertreter dieser Richtung müssen sich fragen lassen, „was denn einen wirklich von Leid niedergeworfenen, an den Rand der Verzweiflung gedrängten Menschen motivieren soll, an eine Antwort seines Gottes zu glauben, die der immanenten Vernunft in keiner Weise zugänglich, sondern ganz und gar anders als alle menschlichen Kategorien und Erwartungen ist!“ So sehr auch Gott als der ganz andere oder als tröstender Sinn gefunden werden mag, es bleibt doch „das eigentliche Problem innerhalb aller Rede von der Unvereinbarkeit geschichtlicher Leiderfahrung mit dem «lieben Gott» [...]: nämlich daß dieser «liebe Gott» denen, die auf Erden so fruchtbar gelitten haben, eine *nachträgliche* Antwort (nämlich den Himmel) verspricht.“¹⁹⁷

- **Leidbewältigungsstrategien:**

Harold Kushner beschreibt anhand zahlreicher Beispiele die gängigen Strategien, mit denen Menschen versuchen, sich ihr Leid und das anderer zu erklären, wenn sie glauben, dass „guten Menschen Böses widerfährt“. Was für einen Betroffenen, der sich als Überlebenshilfe eine Erklärung zurecht legt, akzeptabel sein mag, ist dann, wenn eine solche Erklärung Betroffenen gegeben wird, fast immer eine üble Zumutung. Diese Erklärungen finden selbst bei Nicht-Glaubenden noch Anwendung. Das ließe sich leicht durch gängige Redensarten nachweisen. Eine erste derartige Erklärung ist: Der gerechte Gott straft für begangene Sünden. Oder: Leid ist die Konsequenz für ein Fehlverhalten. Eine zweite: Gottesfürchtigkeit wird am Ende belohnt, Gottlosigkeit aber bestraft. Oder: Leid ist eine Prüfung, die es jetzt durchzustehen gilt, aber auf längere Sicht wird sich das Gute bewähren und zum Durchbruch kommen. Eine dritte: Gott kennt den verborgenen Sinn des Leids. Oder: Alles hängt mit allem zusammen, wer weiß, was dieses Leid bedeutet. Eine vierte: Gott prüft den Menschen, um ihn zur Reife zu führen. Oder: Leid ist wiederum eine Bewährungsprobe, die einen bessern, reifen oder tiefere Einsicht erlangen lassen kann. Eine fünfte: Gott prüft jeden so, wie er es ertragen kann. Oder: Leid scheidet die Starken von den Schwachen.¹⁹⁸

¹⁹⁶ Metz, J. B.: Theologie als Theodizee? In: Oelmüller, W. (Hrsg.): Theodizee, 104f. Polemisch formuliert Ammicht-Quinn, R. (Von Lissabon und Auschwitz. In: Leiden, 219): „Die endgültige, eindeutige und sinngebende Antwort auf die Fragen der Theodizee bleiben wir schuldig. Dieses Schuldigbleiben der Antwort ist aber zugleich das, was wir der Frage in ihrer Komplexität schuldig sind. Denn für die Theodizee im besonderen trifft zu, daß eine endgültige Antwort hier nicht mehr wert ist als irgendein goldenes Kalb“. Sie verlagert dann die Theodizeefrage von der Ebene der Spekulation auf die Ebene der Praxis. (Ebd., 224.). Damit weist sie sich als Vertreterin der praktischen Theodizee aus, einem weiteren Weg. Ebenso argumentieren K.-J. Kuschel, G. Neuhaus, u.a. Stellennachweise finden sich bei K.-H. Menke (s.u.).

¹⁹⁷ Menke, K.-H.: Ein Gott, der jetzt schon Zukunft schenkt. In: Wagner, H. (Hrsg.): Mit Gott streiten (QD 169), 98.97. Vgl. von einem anderen Blickwinkel aus die Kritik von Sölle, D.: Leiden, 202.u.ö.

¹⁹⁸ Vgl. Kushner, H.: Wenn Guten Menschen Böses widerfährt, 15-39. Die Formulierungen der Strategien mögen in derart kondensierter Form wie Karikaturen wirken, aber man braucht nur aufmerksam genug hinzuhören, um sie im Alltag zu entdecken. Kushner bringt sie, indem er Beispiele erzählt, was diese Strategien lebensnäher werden lässt. Im anschließenden Kapitel findet Kushner, wie P. Fonk es nennt, „ohne es eigens zu thematisieren, zu einer biographisch inspirierten Form pneumatischer Schriftauslegung“ des Buches Ijob. Ders.: Gegen-Finalitäten. In: Leiden, 75.

- Christlich verstanden werden diese Strategien auch als Formen der Kreuzesnachfolge gedeutet. Dies erschließt sich selbstverständlich im Großen und Ganzen nur dem Glaubenden und es muss nicht wundern, wenn nicht-glaubende Zeitgenossen dies nicht verstehen können. Dennoch ist hier Vorsicht geboten, worauf eine Bemerkung von Carl-Friedrich Geyer aufmerksam macht, damit nicht Ideologie an die Stelle des Glaubens und der Hingabe tritt: „Betrachtet man die einzelnen Symbole / Motive [„der *Apathie*, *Vergeltung*, der *Pädagogik* und der *Solidarität*“] als Stufen, dann zeigt sich eine verborgene Mystagogie des Leidens, gefährlich, sofern [!] sie an die Stelle der Bewältigung bzw. Verhinderung von Leiden seine Verklärung setzt.“¹⁹⁹

d) Abschließende Bemerkungen:

Es fällt auf, dass die einzelnen Entwürfe einer Antwort auf die Theodizeefrage einander meist heftig verwerfen. Sicherlich gibt es einige Entwürfe, die so selektiv vorgehen, dass zwar auf ihr geschlossenes System bezogen systematisch oder existentiell alles konsistent zu sein scheint, aber um den Preis der lebensfernen oder lebensbehindernden Verengung. Ein Grund für die immer gegebene Gefahr der Verengung mag sein, dass Philosophen und Theologen an diese Frage in besonderer Weise ihr Herzblut verlieren, weshalb sie in mehr als der sonst üblichen Weise ihre Gedankengänge gegen andere absetzen und verteidigen. Aber vielleicht sind auch zwei andere Gründe durchaus von Belang: So wird bezeugt, dass sich die Frage nach dem Warum und Wozu des Leidens - vor allem Unschuldiger - niemals stilllegen lässt, niemals abschließend in einer Theorie mit Variationen versiegeln lässt. Die Widerborstigkeit und Unruhe zeugt von der Unabschließbarkeit. Ist nicht hierfür das Kreuz das wahre Symbol? Und so wird auch bezeugt, dass nicht ein Entwurf, sondern die vielen Entwürfe über den jeweiligen Entwurf hinaus bezeugen, worauf es ankommt: Dass da ein Gott sein möge, durch den jetzt schon die Existenz eines jeden Menschen als sinnvoll gehofft werden kann, auch wenn sie im Mahlstrom von Natur und Geschichte zerrieben wird. Und: Dass es eine endgültige Antwort geben wird, auch wenn diese jetzt erst vorläufig gegeben ist und für alle noch aussteht. Ist nicht wiederum hierfür das Kreuz das angemessene Symbol?²⁰⁰

2.3.5. Zusammenfassung und erste Konsequenzen

Die Wirkungsgeschichte der Theodizee von Leibniz dauert bis heute fort, gleich ob sich heutige Bemühungen ausdrücklich auf Leibniz berufen und an dessen Projekt anzuknüpfen versuchen oder ob sie implizit die gemeinte Sache aufgreifen, um die Konsistenz der Gottesrede angesichts von Leid und Übeln zu sichern und sie nicht irrationalen oder fundamentalistischen

¹⁹⁹ Vgl. Geyer, C.-F., Die Theodizee, 225f., hier 226. Vgl. die Kritik von Sölle, D.: Leiden, 17-44.

²⁰⁰ G. Neuhaus (Frömmigkeit der Theologie (QD 203), 49f.) zieht zu Recht eine Grenzlinie, die nicht überschritten werden darf, zu Theodizee-Entwürfen, die in einem „Opfermechanismus“, d.h. in einer Rechtfertigung Gottes (oder des Menschen) „stets zu Lasten von Menschen“ verwurzelt sind. Denn solcherart Theodizeeversuche erfolgen „zu Lasten ganz bestimmter Menschen“. Dieser Verstoß gegen Kants universal gültige Selbstzweckformel (Vgl. Kant, I. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. In: GW IV (Weischedel), 61) ist menschlich wie christlich höchst bedenklich, da sie, wie Odo Marquard es zugespitzt hat, dem so schlichten wie falschen Prinzip „Der Zweck (also die Rechtfertigung Gottes), heiligt die Mittel (also das Leiden der Menschen, sogar der Unschuldigen)“ huldigen - mit fatalen Folgen für das Menschsein des Menschen und den Glauben an Gott (s.o.).

Strömungen zu überlassen.²⁰¹ Doch werden sie problematisch, wenn sie versuchen hinter Kants Kritik zurückzugehen. Das zeigt sich stets von Neuem.

Bereits im 18. Jahrhundert löst sich also der Begriff Theodizee vom Entwurf, den Leibniz in seinen „Essais de Théodicée“ vorgelegt hat, und verselbständigt sich: „unter «Theodizee» kann später jedweder Versuch der Entlastung Gottes angesichts der Übel in der Welt verstanden werden.“ Im 19. Jahrhundert erweitert sich die Bedeutung derart, dass die Theodizee zu einem Synonym für natürliche Theologie wird. „So ist der aus einem Kunstwort gebildete Buchtitel des 18. Jh. zur Bezeichnung eines von alters her bestehenden und für das gläubige Bewusstsein und die Philosophie noch heute virulenten Grundproblems avanciert.“²⁰²

Im 19. Jahrhundert findet sich eine Vielzahl von schöpferischen Entwürfen, die „sich mit einer neuen Terminologie und einem veränderten Denkraum der Problematik des Leidens und des Bösen zu nähern“ versuchen. Gerade an ihnen aber „wurde erkennbar, wie sehr der spekulative Hintergrund des Theodizeebegriffs dem hinderlich im Wege steht, was damit gerade zu leisten beabsichtigt wurde. Auf der anderen Seite sind die Deutungen, die auf Begriff und Sache der Theodizee verzichten, selber die letzte, wenn nicht gar radikalste Konsequenz aus einer solchen Annäherung. Sie tragen dem Umstand Rechnung, daß die Theodizee, die Rechtfertigung Gottes gegenüber der Welt, im letzten *Anthropodizee* ist, sofern sie zugleich ein Unternehmen zur Abschaffung Gottes darstellt.“²⁰³

Für das 20. Jahrhundert lassen sich zwar ebenfalls viele Beispiele nennen²⁰⁴, mir scheint aber, dass die fachphilosophischen wie fachtheologischen Bemühungen stets an einem Fels zu zerschellen drohen, der mit dem Namen Auschwitz eine Chiffre erhalten hat. Diese Zuspitzung gehört allerdings in eine Entwicklung hinein, die mehr von literarischen Zeugnissen geprägt bzw. dokumentiert wird. Die zunehmende Erschütterung, die in die Fassungslosigkeit vor den Leichenbergen der Shoah mündet, scheint sich der „zünftigen“ Bearbeitung zu versperren.

²⁰¹ Vgl. Geyer, C.-F., Die Theodizee, 93-98. „Gerade aus der begriffsgeschichtlichen Perspektive muß von einer fortdauernden Präsenz der Leibniz-Theodizee ausgegangen werden, zeigt sich doch, daß von ihren Prämissen als stillschweigender Voraussetzung selbst da noch zu sprechen ist, wo Begriff und Sache der Theodizee eine Ausweitung erfahren haben, die eine explizite Aufnahme der Frage nach dem Leiden und dem Bösen nur noch am Rande erlaubt. In der entgegengesetzten Weise wird auf der anderen Seite gegenwärtig verfahren, wo man ausdrücklich auf Leibniz Bezug nimmt. Je drängender und unabweisbarer die Frage nach dem Bösen und dem Leiden empfunden wird, um so ungenügender werden die Einschränkungen des Fragehorizontes erfahren, die Leibniz mit seiner «Theodizee» gesetzt hat. Gerade deshalb wirkt dort, wo der ausdrückliche Bezug auf Leibniz unübersehbar ist, die *Distanzierung*.“ Ebd, 97.

²⁰² Art. Theodizee (Lorenz, St.). In: HWP X, 1069.

²⁰³ Geyer, C.-F., Die Theodizee, 211.

²⁰⁴ In der Einleitung habe ich schon auf die unübersehbare Flut von Veröffentlichungen verwiesen.

Ich vermute, dass diese Entwicklung durch den grundsätzlichen Einwand Kants gegen jede rationalistische Theodizee und seiner Hinwendung zur Ethik gestützt und befördert worden ist. Denn er hat eine Spur gelegt, die zu verlassen weder möglich noch opportun ist. Dies zeigt sich in einer zunehmenden Skepsis gegen umfassende Entwürfe überhaupt, einem Verzicht auf Weltdeutungen in der Postmoderne und einem Begnügen mit Fragmenten. Das bedeutet aber zugleich, anders als bei Kant, meist einen Verzicht auf die Wahrheitsfrage. Auch auf die Gefahr hin, mich zu wiederholen, seien noch einmal die beiden wichtigsten Einsichten Kants herausgestellt, da sie gleichsam ein Raster bilden, mittels dessen jeder Theodizeeversuch beurteilt werden und gegebenenfalls verworfen werden muss. Jegliche Annäherung an das Problem des Übels, des Bösen und des Leidens muss dies tun in Anerkennung der Grenzen unserer Erkenntnis.²⁰⁵ Das gilt auch für den Theologen, der zu vergessen droht, dass Gott „ein verborgener Gott“ (Jes 45,15) ist. Jede Annäherung muss dies auf dem Boden praktischer Vernunft und in existentieller Absicht tun. Kant ist der Auffassung, dass unser sittliches Handeln auf die Verwirklichung einer Welt abzielen soll, in der „Glück und Tugend durchgehend miteinander verbunden sind“. Dieses Ziel ist anzustreben, man kann sich ihm aber nur annähern. Das Streben danach und die Sinnhaftigkeit des moralischen Handelns wird garantiert durch das Postulat (als Urteil der praktischen Vernunft) Gott. Gott muss deshalb notwendig als die Möglichkeitsbedingung von Moralität angenommen werden. Von ihm allein kann deshalb ausgesagt werden, dass er die Einheit von Tugend und Glückseligkeit bewirken und die Strukturen dieser Einheit wissen kann. Wegen der Grenzen der menschlichen Erkenntnis - in der theoretischen Vernunft sind die Postulate regulative Prinzipien ohne Anspruch auf objektive Gültigkeit - und um der Moralität des menschlichen Handelns willen aber verbietet es sich, dass die menschliche Erkenntnis diese Strukturen erfassen kann. Wäre Gott als Garant dieser Strukturen und als Hoffnung auf Erfüllung der Verbindung von Glück und Tugend kein Postulat, sondern Gewissheit oder Objekt der Anschauung, würde ebenfalls aller Moralität der Boden entzogen. Denn dann wäre die Freiheit als Möglichkeitsbedingung von Moralität aufgehoben.²⁰⁶ Von daher erscheint es plausibel, wenn Carl-Friedrich Geyer am Ende seiner Studie zum Begriff der Theodizee die andere Hälfte der Philosophie, „die Philosophie als Le-

²⁰⁵ „Kants entscheidende Entdeckung [ist] die, daß wir notwendig unwissend sind. Fragen über Gott und seine Zwecke, Wesen und Sinn der Schöpfung, mithin das ganze Material, um über das Problem des Bösen nachzudenken, entziehen sich unserem Zugriff. Das Verlangen, eine Antwort auf sie zu finden, kommt dem Wunsch gleich, die Grenzen menschlicher Vernunft zu sprengen. Und dieser Wunsch wiederum kommt dem, Gott sein zu wollen, unangenehm nahe.“ Neiman, S.: Das Böse denken, 108. Diese Feststellung ist auf die Theologie natürlich differenziert anzuwenden, bezeichnet aber auch die Grenze für eine allzu selbstgewisse, auskunftsfreudige Theologie.

²⁰⁶ Vgl. Neiman, S.: Das Böse denken, 113-120. Zum Grundbegriff Postulat vgl. Art. Postulat (Franz, A.). In: LphGTh, 320.

bensform“, als gangbaren Weg aufruft. Die Frage „Unde malum?“ werde dann für die Philosophie wieder thematisierbar, wenn sie auch das „Außerdiskursive“ für sich als legitim zu ergreifen vermöchte. Wenn das Malum hingenommen werden muss, weil es zu unserer endlichen Konstitution und zu dieser Welt gehört, dann ist „von ihm aus ist der Weg zu einer *praemeditatio malorum* gangbar, die für eine religiöse Praxis in dem Maße offen ist, in dem sie nicht auf eine solche festgelegt scheint.“²⁰⁷

Damit ist nicht gesagt, dass Kant einfach auf die Theologie umgelegt werden könnte.²⁰⁸ Als Beleg dafür, was es für eine Theologie bedeutet, die die Grenzen *menschlicher* Erkenntnis respektiert und auf das sittliche (und im Glauben begründete) Handeln hinzielt, sei Karl Rahner ausführlich zitiert, der, so meine ich, theologische Kriterien angibt, die von einem Theodizeeversuch zu erfüllen sind: „Das Christentum ist - pointiert und paradox gesagt - nicht die Religion, die alle Welträtsel löst, sondern die Religion, die dem Menschen in der Gnade Gottes den Mut macht, sich und sein Leben in das unbegreifliche Geheimnis hineinzubergen, und zu glauben, daß dieses Geheimnis Liebe ist. Tod, Leid, Schmerz, Vergeblichkeit, Armut, Krankheit, die unübersehbare Wirklichkeit, die irgendwo die geistige Verfassung des Menschen zu sprengen droht, bewältigen wir nicht, wenn wir sagen, Gott ist die Lösung aller Rätsel. [...] Dieser unser Gott ist der Unbegreifliche, das Geheimnis, und nicht dasjenige, hinter das wir gekommen sind; ist deswegen nicht ein Punkt, von dem aus wir nun die übrige Wirklichkeit aufrollen und durchschauen und in diesem Sinn souverän meistern könnten. Das weiß der Mensch von heute und empfindet es zu deutlich, als daß er einen Priester [Theologen] ertragen könnte, der den Eindruck macht, der Landrat des lieben Gottes zu sein [...], der für alle Fragen und Qualen des Menschen eine Patentlösung hat.“ Weiter unten fügt er hinzu: „Wenn wir uns so geben, als hätten wir für diese Situation [letzlicher Undurchschaubarkeit] kein Verständnis, als wüssten wir alles, als nehme uns das Evangelium alle Last des Lebens ab, als wüssten wir sogar in allen anderen Sparten der menschlichen Erkenntnis, der menschlichen Lebenserfahrung schon alles, dann sind wir von vornherein unglaubwürdig.“²⁰⁹

Natürlich ist es ein Risiko, die vielen philosophischen und theologischen Theodizeen nicht Schritt für Schritt zu hinterfragen. Nach wie vor gilt, was ich schon in der Einleitung fest-

²⁰⁷ Geyer, C.-F.: Die Theodizee, 301. Dem lässt sich folgen, ohne damit seinen Verweis auf den Dualismus ein grundsätzliches theoretisches Gewicht beizumessen.

²⁰⁸ Es wird und muss allein deshalb über Kant hinausgehen, weil die Dimension des Geschichtlichen notwendig mit dem christlichen Glauben hinzukommt und deshalb, um bei diesem Begriff zu bleiben, die transzendente Theologie auf das Christusereignis hin eröffnet bzw. in diesem ihren verborgenen „archimedischen Punkt“ hat.

²⁰⁹ Rahner, K.: Einübung priesterlicher Existenz, 171f.173.

gehalten habe: dass jedem Versuch als solchem eine eigene Dignität zuzubilligen ist. Allein das Vorhandensein dokumentiert, dass er sich von der Frage nach dem Warum und Wozu des Leidens beunruhigen hat lassen. Odo Marquard bringt es auf den Punkt, wenn er seine eigenen Bemühungen durchaus positiv so qualifiziert: „Just so - darum mag sie der Skeptiker - ergeht es der Metaphysik und so auch der Theodizee: von ihren Problemen hat sie gelöst: keines. Jedoch: für Menschen ist das schon viel.“²¹⁰

So wage ich jetzt schon aus dem Durchgang durch das Bisherige den Versuch die Kriterien zu benennen, die eine christliche Theodizeefrage zu erfüllen hat. Sie muss

- die Grenzen der Erkenntnis wahren;
- auf die Lebenspraxis hin orientiert sein;
- nicht nur von der Absicht her mit dem Gesicht zum konkreten Leiden her sich entwerfen;
- offen, also eine Frage bleiben;
- und explizit auf Jesus Christus bezogen sein.²¹¹

Natürlich lässt sich mit Leichtigkeit gegen meine Schlussfolgerungen und die daraus abgeleiteten Kriterien einwenden, sie seien angesichts des vorgelegten Datenmaterials doch ziemlich mutig, seien eher intuitiv als diskursiv begründet. Aber vielleicht erlaubt gerade die vorgelegte Begrenzung diese Zuspitzung und vielleicht kann diese intuitive (damit noch lange nicht unbegründete) Argumentation einiges Recht für sich beanspruchen. Immerhin lässt sich George Steiner, wahrlich ein großer Kenner der Geistesgeschichte, ins Feld führen, der feststellt: „In der humanistischen Wissenschaft ist «Theorie» nichts als eine Intuition, die die Geduld verloren hat.“²¹² Gerade in der Theodizeefrage geht es um die Humanität des Menschen und kommt meines Erachtens alles darauf an, nicht die Geduld zu verlieren und sich in scheinbar abgesicherte Theorien zu flüchten.²¹³

²¹⁰ Marquard, O.: Apologie des Zufälligen, 29.

²¹¹ Ähnlich wie das K. Rahner einmal über die durchschnittliche Trinitätslehre gesagt hat, wonach die Ausführungen über „De Deo trino“ bloßes Anhängsel der über „De Deo uno“ seien, so darf auch eine christliche „Theodizee“ nicht in die Versuchung geraten, sich spekulativ und mehr oder weniger ohne Jesus Christus zu entwerfen. Gerade bei der Diskussion über die Vereinbarkeit der Attribute Gottes scheint mir das fast zwangsläufig der Fall zu sein. Vgl. Rahner, K.: Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte. In: MySal II, 319-327.

²¹² Steiner, G.: Errata, 13. Er bekennt sich dazu, „daß der gegenwärtige Triumph des Theoretischen im literarischen, im historischen und soziologischen [ich ergänze: im um das Theodizeeproblem kreisenden] Diskurs eine Selbsttäuschung ist, daß er einen Nervenzusammenbruch angesichts des Prestiges der Naturwissenschaften darstellt“.

²¹³ Noch einmal darf hier auf Kant hingewiesen werden, der in seiner Beschränkung der theoretischen Vernunft bei gleichzeitiger Hervorhebung der praktischen Vernunft die Spannung des Theodizeeproblems in seiner Weise ausgehalten hat, was sich an seinem Konzept einer authentischen Theodizee festmachen lässt. S. Neiman (Das Böse denken, 178) führt in diesem Zusammenhang die „Kluft zwi-

So schließt sich in erstaunlicher Weise der Kreis, da am Ende der Moderne die Doppelfrage des Boethius, wenn auch um vieles komplexer, wieder auftaucht. Die Spannung, die die Fragen „Si Deus, unde malum?“ und „Si non Deus, unde bonum?“ aufbauen, lässt sich in den Diskursen um das Problem des Leidens und des Bösen nicht auflösen. Weder scheint eine befriedigende rationale oder theoretische «Theodizee» möglich zu sein, noch lässt sich eine dem Sinnhunger genügende innerweltliche Antwort finden (außer bei Frageverbot und Sinnverzicht, was sich kaum durchhalten lässt), noch können die verschiedenen Erfahrungen des Menschen mit den Mala dieser Welt ohne Gott in ein Sinnschema eingeordnet werden.

Mit diesen auswertenden Überlegungen taucht eine erste Legitimation (zugleich Notwendigkeit) auf, den Weg einer spirituellen Theodizeefrage anzugehen. Im Folgenden versuche ich verschiedenen Perspektiven und der Verschärfung der Theodizeefrage nachzugehen, um die aufgestellten Kriterien zu überprüfen bzw. durch die neuen Erkenntnisse zu vertiefen.

schen Sein und Sollen“ an, die die stärksten Geister bewegt und bis ins Extrem in Unruhe versetzt hat und die sie von der einen oder anderen Seite zu überwinden versucht haben. Sie resümiert: „Nicht jeder bringt soviel Geduld mit qualvoller Liebe auf, Kant scheint mehr als die meisten davon mitgebracht zu haben. Hegel hingegen verkündete auf einen Streich das Ende der Philosophie und der Kluft zwischen Wirklichem und Vernünftigem. Marx spottete über die Vollendungen, die sich nur im Kopf abspielten; sobald die Kluft geschlossen sei, gäbe es nichts mehr zu diskutieren.“

2.4. Verschiedene Perspektiven und zunehmende Verschärfung der Theodizeefrage im 19. und 20. Jahrhundert

Schon der Gang durch die Problemgeschichte der Theodizeeproblematik hat einen gewissen Eindruck der Ausweglosigkeit hinterlassen. Darüber helfen aller denkerischer Scharfsinn und die Fülle der Argumente nicht hinweg. Deshalb kann es nicht verwundern, wenn Thomas Pröpper für „das Schicksal der Theodizee in der Neuzeit“ (und wohl auch für rationalistisch verfahrenende Theologie) knapp und eindeutig resümiert: „Die Logik, die es vorantreibt und in ihm sich erfüllt, gehorcht erkennbar dem Willen zu einer Rationalisierung des Leidens, die in Wissen zu überführen versuchte, was doch allenfalls erhofft werden kann - bis sie endlich unter dem Aporiendruck der von der Erbschaft des Theodizeeproblems überforderten Anthropodizee, sich die Offenheit und den Ernst der unabgeholten Leidensfrage selber verstellte. [...] Die Theodizee, als *philosophische* jedenfalls, ist am Ende.“²¹⁴

Sie (und wiederum jede rationalistisch verfahrenende Theologie) ist auch deshalb am Ende, weil ihr „theoretisches Übergewicht [...] sich längst auf Kosten der Lebbarkeit verfestigt“²¹⁵ hat. Daher gerät sie schnell in die Gefahr, erlittenes Leid und Böses auf Kosten der Opfer zu rechtfertigen und systemstabilisierende Konzepte zu bilden. Für den christlichen Glauben ist all das unannehmbar, hätte dies doch zur Folge, dass jede „harmonisierende Verabredung mit einem allmächtigen Gott hinter dem Rücken der unschuldig leidenden Kreatur [...] einerseits zur beschwichtigend-zynischen Verharmlosung konkreten Leidens, andererseits zu grotesken Vorstellungen von Gott“ führt.²¹⁶

²¹⁴ Pröpper, Th.: Evangelium und freie Vernunft, 267. So urteilt er nach kritischer Sichtung der Theodizee Hegels, die in Absetzung von deren absoluten Anspruch in die Anthropodizee oder den Nihilismus Nietzsches münden musste. Er führt weiter aus, dass Philosophen, die nun entweder wie O. Marquard „ihren Frieden mit der Antwortlosigkeit“ suchen oder wie H. Lübke den „strikten Theodizeeverzicht“ fordern, mindestens der Theologie nicht genügen können. Einzig eine Philosophie, die das Leid zur Sprache zu bringen versucht, religiöse Antwortversuche kritisch sichtet und diesseitige Beruhigungen abwehrt, erscheint ihm noch angemessen. (Ebd. 268f.). Anders sieht das S. Neiman (Das Böse denken, 11-22), die meint, dass das vernünftige Denken um der Vernunft willen und um der Verstehbarkeit willen das Problem des Bösen (evil) nicht den Theologen überlassen darf und dass dieses zu den berühmten Kinderfragen gehört, denen die Philosophie nicht ausweichen darf. Das eine ist allerdings die Aufgabenstellung, das andere die Weise, wie diese eingelöst wird.

²¹⁵ So formuliert R. Ammicht-Quinn (Von Lissabon bis Auschwitz. In: Höver, G. (Hrsg.): Leiden, 217.) im Gefolge von P. Ricoeur und meint, „daß die Theodizee-Entwürfe - in Ricoeurs Formulierung - «a battle in favor of coherence» sind: Kohärenzgefechte.“

²¹⁶ Kessler, H.: Gott und das Leid seiner Schöpfung, 40.

Welcher Ausweg bleibt dann noch für den denkenden und glaubenden Menschen? Und wie kann sich ein redlich verantworteter Ausweg eröffnen? Was bleibt, ist auf jeden Fall - der Gang durch die Problemgeschichte und der Exkurs haben das hinreichend gezeigt - die nie endgültig aufarbeitbare Frage nach dem Warum und dem Wozu des Leidens. Die Frage kann selbst dann nicht als erledigt angesehen werden, wenn ein bestimmter Typus des Denkens an den eigenen Aporien gescheitert ist. Denn sogar das Scheitern belegt, wie sehr der Ernst der Frage auch zu problematischen Denkwegen nötigt. Das Ausweichen vor der Frage ist keine Alternative. Es scheint auch keine Lösung zu sein, die Frage als unvernünftig oder unerlaubt einzustufen und abzutun: „Der menschliche Intellekt wird nicht ablassen, Fragen zu stellen, welche die Naturwissenschaft [und philosophische Konzepte] für illegitim oder unbeantwortbar erklärt hat.“²¹⁷ Die Frage bleibt auch dann noch, wenn Gott durch die Frage selbst als erledigt angesehen wird. Wer kann die Konsequenz aus einer Verabschiedung Gottes tragen, wenn „die Sinnlosigkeit des geschichtlichen Leidens definitiv“ wird²¹⁸, wenn nun der Mensch seine Klage an niemand mehr richten kann. Ist dem der Mensch gewachsen? Kann er das vielleicht nur tun, wenn er die Frage zu vergessen versucht oder zu Analgetika greift?

Weder kann man, so meine ich, aufhören, diese Frage zu stellen, noch kann man die Frage selbst einmal zuendebringen. Das Unruhepotential der Theodizeeproblematik erzwingt immer neue denkerische und praktische Antwortversuche. Die Verschärfung der Theodizeefrage im 20. Jahrhundert zwingt erst recht dazu, sich neu zu orientieren. Johann B. Metz konzentriert den notwendigen Neuanatz auf die Gottesfrage. „Im Bewußtwerden der Situation «nach Auschwitz» drängte sich mir die Gottesfrage in ihrer merkwürdigsten, in ihrer ältesten und umstrittensten Version auf, eben in der Gestalt der Theodizeefrage, und das nicht in existentialistischer, sondern gewissermaßen in politischer Fassung: Gottesrede als Schrei nach der Rettung der Anderen, der ungerecht Leidenden, der Opfer und Besiegten in unserer Geschichte. [...] Bei solcher Wiederaufnahme des Theodizeethemas in der Theologie geht es nicht, wie das Wort und die Wortgeschichte insinuieren mögen, um den Versuch einer verspäteten, einer gewissermaßen trotzigem «Rechtfertigung Gottes» durch die Theologie angesichts der Übel, der Leiden und des Bösen in der Welt. Es geht vielmehr - und zwar ausschließlich - um die

²¹⁷ Steiner, G.: Grammatik der Schöpfung, 344. Zuvor heißt es: „Doch Jubel und Leid des Menschen, seine Qual und sein Triumph, seine Liebe und sein Hass werden weiterhin nach gestaltetem Ausdruck verlangen. Sie werden weiterhin Druck auf die Sprache ausüben, die unter diesem Druck zu Literatur wird.“

²¹⁸ Pröpper, Th.: Evangelium und freie Vernunft, 268.

Frage, wie denn überhaupt von Gott zu reden sei angesichts der abgründigen Leidensgeschichte der Welt, «seiner» Welt.²¹⁹

Was Johann B. Metz so eindringlich zu formulieren versteht, befindet sich in einem eigentümlichen Kontrast zu der Tatsache, dass die Theologen lange Zeit nicht viel zur Theodizeefrage zu sagen hatten. Offensichtlich war sie allzu gut in die natürliche Theologie integriert. Verwunderlich aber ist, dass es ihnen sogar nach Auschwitz schwer gefallen ist, auf die Nöte ihrer Zeit zu hören, die Theodizeefrage neu zu stellen und eine geeignete Sprache zu finden. Die Aufgaben der Theologen, aber auch der Philosophen, die irgendwann über ihre Fachkreise kaum mehr zu vernehmen waren, übernahmen immer mehr die Schriftsteller. Philosophen und Theologen haben - relativ spät - begonnen, Antworten auf deren Fragen (und Provokationen) zu suchen. Vielleicht konnten, so meine Intuition, die Schriftsteller, lange Zeit ungeschützter Fragen stellen, weil sie kaum Rücksichten nehmen mussten. Muss es da noch wundern, dass eines der ältesten Zeugnisse für die Theodizeefrage das Buch Ijob ist? Dort findet sich schon die eigentümliche Spannung, die das Ringen um diese Frage auszeichnet: „Der Widerspruch in Hiobs Leben *wie* in der Welt als ganzer wird weder aufgelöst noch durch eine neue Doktrin erklärt. Kants «authentische Theodizee», nämlich die rückhaltlose Aufrichtigkeit, in der Hiob klagt und Gott antwortet, ist die einzig mögliche Weise, das Hiobproblem *zur Sprache zu bringen*, aber weder im Hiobbuch noch im Umgang mit ihm eine *Lösung* [zu finden].“²²⁰

Mag Ijob auch von Gott selbst eine Antwort erhalten haben, mag er sogar wieder ins Recht und in den Wohlstand gesetzt sein, sein Fragen und Klagen hallen weiter. Deshalb betont Jürgen Ebach, dass auch das so fatalistisch klingende „«Der Herr hat's gegeben, der Herr hat's genommen.» allemal nicht die Lösung dieses Problems sei, sondern nur dessen Adressierung.“²²¹ Keine menschliche Antwort wird deshalb endgültig der Theodizeefrage den Stachel ziehen können. Doch wer dem Buch Ijob mit Respekt begegnet, wird anerkennen, dass seine Offenheit immer auch eine transzendente Dimension hat. „Eben darum aber sollte man sich auch die Lösung(sversuche) durch Leugnung Gottes versagen. Sie unterbieten das Fragen-

²¹⁹ Metz, J. B., Theodizee-empfindliche Gottesrede. In: Ders. (Hrsg.): Landschaft aus Schreien, 82. Zu Verdienst und Grenze der Einlassungen von Metz und ihrer Rezeption vgl. Neuhaus, G.: Frömmigkeit der Theologie (QD 203), 158ff.

²²⁰ Ebach, J., Thesen zum Hiobbuch. In: Leiden (Oelmüller), 21. In seinem Diskussionsbeitrag verstärkt er diese Sicht, „denn es ist im Hiobbuch zu unterscheiden zwischen dem *Problem* und dem *Fall*. Dabei ist es wichtig, die Frage: gelöst, ungelöst auf diese beiden Darstellungsweisen zu beziehen. Die Lösung des *Problems* ist offen und wird durch nichts am Ende des Buches geklärt. Die Lösung des *Falls* ist nicht offen, aber sie wird nicht diskursartig gelöst, sondern erzählt“. Ebd., 163.

²²¹ Ebach, J., Diskussionsbeitrag. In: Leiden (Oelmüller), 163. Er kommentiert das „nur“: „Da stellt sich die Frage, was man diesem Adressaten zutraut, und das ist eine theologische Frage.“

veau - und nehmen übrigens Ijob zu allem anderen noch seine Würde: Sein Protest wird Irrtum, sein Appell an den Heiligen anthropomorph, seine Hoffnung kindliche Illusion.“²²²

Auf der Linie Ijobs und, wie mir scheint, als moderner Ijob gestaltet,²²³ findet sich der Soldat Beckmann aus Wolfgang Borcherts im Spätherbst 1946 geschriebenen Drama „Draußen vor der Tür“.²²⁴ Beckmann ist „einer von denen“, die aus dem Schrecken des Krieges heimgekehrt sind und nicht vergessen können, die nicht an der Vorkriegszeit anknüpfen können, als wäre nichts geschehen. Seine Welt ist aus den Fugen: „Ein Mann kommt nach Deutschland. Er war lange weg, der Mann. Sehr lange. Vielleicht zu lange. Und er kommt ganz anders wieder, als er wegging. [...] Einer von denen, die nach Hause kommen und die dann doch nicht nach Hause kommen, weil für sie kein Zuhause mehr da ist. Und ihr Zuhause ist dann draußen vor der Tür.“ Dieser exemplarische Mensch hat wie Ijob alles verloren (Kind, Frau, Gesundheit, Heimat).

Die Gottesfrage unterzieht Borchert einer tiefgreifenden Kritik, indem er Gott als alten, müden und jammernden Mann auftreten lässt, der sich selbst „Gott, an den keiner mehr glaubt“ nennt. Die Menschen, so behauptet er, sind zwar seine Kinder, doch er hat keine Macht, sie zu „ändern“. In einer Begegnung schleudert Beckmann diesem Gott die wuchtigen Fragen entgegen: „Wann bist du eigentlich lieb, lieber Gott? Warst du lieb, als du meinen Jungen, der gerade ein Jahr alt war, als du meinen kleinen Jungen von einer brüllenden Bombe zerreißen ließt? Warst du da, als du ihn ermorden ließt, lieber Gott, ja?“ Wenn Gott dann einzuwenden versucht, er habe den Jungen nicht ermorden lassen, antwortet ihm Beckmann mit der Wucht Ijobs, der mit den frommen und klugen Antworten seiner Freunde nichts mehr anzufangen weiß. Was Theologen meist nicht wagen konnten oder wollten, unternimmt hier ein 25-jähriger Schriftsteller, der Beckmann sagen lässt: „Nein richtig. Du hast es nur zugelassen. Du hast nicht hingehört, als er schrie und die Bomben brüllten. Wo warst du da eigentlich, als die Bomben brüllten, lieber Gott? [...] Warst du in Stalingrad lieb, lieber Gott, warst du da lieb, wie? Ja? Wann warst du denn eigentlich lieb, Gott wann? Wann hast du dich jemals um uns

²²² Splett, J.: Der Schrei Ijobs als Herausforderung der Philosophie. In: Kochanek, H. (Hrsg.): Wozu das Leid?, 284. Vgl. auch Neuhaus, G.: Frömmigkeit der Theologie, 24: Würde sie aufgegeben, „bedeutete ihr Verstummen also den »Tod des Subjekts«.“

²²³ Zumindest hinweisen möchte ich auf den 1930 erschienen Roman „Hiob“ von J. Roth, der sich anders als Borchert explizit auf das biblische Buch Ijob bezieht. Roths Roman endet noch versöhnlich, was I. Radisch (Zum Verzweifeln glücklich. In: Die Zeit vom 14.8.2003.) - und damit ist schon die Richtung auf „Draußen vor der Tür“ angezeigt - so kommentiert: „Nach allem, was bald darauf geschehen ist, kann man über so viel Willen zum Glück nur verzweifeln.“

²²⁴ W. Borchert: Draußen vor der Tür. In seinem Nachwort gibt H. Böll eine sehr dichte Hinführung zu W. Borchert und seinem dichterischen Werk. Ebd. 118-121. In seinen Erzählungen „Die lange, lange Straße lang“ und „Die Hundebblume“ im angegebenen Band taucht die Gottesfrage ebenfalls ausdrücklich auf.

gekümmert, Gott.“ Wohlfeile und den Schrecknissen des Krieges unangemessene Antworten reichen nicht aus, weil es dann allenfalls um einen Gottesglauben geht, der einen „Märchenbuchliebergott“, einen „tintenblütigen Theologen“ meint, der aber der Härte der Erfahrungen des Krieges nicht gewachsen ist. Wenn überhaupt, dann will Beckmann nur noch an einen Gott glauben, der der Forderung genügt: „Sei lebendig, sei mit uns lebendig, nachts, wenn es kalt ist, einsam und wenn der Magen knurrt in der Stille - dann sei mit uns lebendig, Gott.“ Anders als Ijob aber wird Beckmann am Ende des Dramas nicht mehr ins Recht gesetzt, erhält nicht Frau, nicht Kind, nicht Gesundheit und Heimat zurück. Am Ende stehen nur noch Fragen: „Warum schweigt ihr denn? Warum? Gibt denn keiner eine Antwort? Gibt keiner Antwort?? Gibt denn keiner, keiner Antwort??“²²⁵ Borchert hat in einer Weise, die den Theologen herausfordert, einen modernen Ijob all die offenen Fragen stellen lassen, die der Krieg gleich Wunden aufgerissen hat und die durch klassische Theologoumina nicht mehr beruhigt werden können. Borcherts Drama ist „ein moralitätenartiges, symbolisches Spiel von der geschundenen Kreatur, die weder bei der Natur (Elbe) und schon gar nicht bei den außer- und übermenschlichen Mächten (Gott, der Tod, der Andere) Erbarmen und Hilfe findet.“²²⁶

Literatur darf - das zeigt Wolfgang Borcherts Drama „Draußen vor der Tür“ - ohne Rücksichten Themen angehen und Fragen aufwerfen und kann so zur Sprache bringen, was zum Himmel schreit. Literatur kann anders als vor allem die Theologie sich mit reinem Fragen und auch mit Provokationen begnügen, bezieht daraus ihren Reiz und auch ihre produktive Kraft. In gewisser Weise, in der Einleitung habe ich dies zu begründen versucht, können deshalb literarische Werke *loci theologici alieni* sein, an denen die Theologie nicht vorbeigehen darf. Wenn sich die Fragen in bestimmten Werken und Figuren verdichten, werden sie zu Signalen, an denen man nicht mehr vorbeikommt. Das ist geschehen bei so unterschiedlichen literarischen Gestalten wie Büchners Thomas Payne, es folgen Dostojewskijs Iwan Karamasow und Camus' Dr. Rieux.²²⁷ Eine Gestalt eigener Art ist der Reinhold Schneider in seiner Schrift „Winter in Wien“. Bei diesen Figuren kann und darf man aber nicht stehenbleiben, da in den

²²⁵ Alle Zitate der Reihe nach aus W. Borchert: *Draußen vor der Tür*, 8.10.42.53.

²²⁶ Art. *Draußen vor der Tür* (Schmalzriedt, E.) In: KLL IV, 2858. Für eine erste Einführung und weiterführende Literatur vgl. Poppe, R.: *Erläuterungen zu Wolfgang Borchert. Einen kritisch differenzierenden Blick auf Borchert, der Abschied nimmt von der „Lamettagestalt“ und seine „Mehrdeutigkeit“ akzeptiert*, wirft Reemtsma, J.: *Und auch Opas MG*. In: *Mord am Strand*. Hamburg 1998, 369-380, hier: 380. Vom adolescent weinerlichen Ton Borcherts in „*Draußen vor der Tür*“ ausgehend fragt er nach dessen Beitrag, wie sich Täter zu Opfer stilisieren konnten.

²²⁷ Als vorläufig erster Beleg, sei Th. Pröpper (*Evangelium und freie Vernunft*, 273f.) angeführt, der betont, dass „die äußersten Zuspitzungen der Theodizeefrage [...] auf der bereits erlittenen Qual als entscheidender Instanz insistieren.“ Es ist bezeichnend, dass er dann Büchner, Camus und Dostojewskij als Gewährsleute nennt.

letzten Jahren nicht nur literarische Arbeiten zur Nazi-Barbarei, sondern auch zahlreiche cineastische Werke hinzugekommen sind. Hier haben sich aber noch nicht, wenn man so will, kanonische Werke und Gestalten herausgebildet.

In einer Welt, in der sich Gott nur noch durch Nicht-Existenz für das Leid entschuldigen könnte²²⁸, weil niemand Mut und Kraft mehr hat, mensch- und weltbewegende Fragen ohne Rücksicht auf konventionelle und damit meist beruhigte Sprachregelungen gen Himmel zu schleudern, hätten Sprachnot und Sinnmangel ein derartiges Maximum erreicht, dass jedes Leid zu einem weiteren Baustein für die Gefängnismauern dieser Welt würde. Darum bedarf es der Literatur, um das Unbegreifliche auszusprechen (wenigstens auszusprechen, nicht es dadurch schon zu erklären). Sie kann aussprechen, was vielen nicht mehr statthaft erscheint. Sie kann immerhin sprachlich verdichten, woran andere Versuche, die genötigt sind zu erklären, scheitern müssen. Sie kann in der Schwebelage halten, wo andere Sprechweisen zur Eindeutigkeit neigen (müssen). Diese Entwicklung hat also viel mit einem gewachsenen Gespür für den Skandal der leidenden Kreatur zu tun, das sich nicht mehr adäquat durch kühl distanzierte Wissenschaft oder geläufige theologische Sprachmuster aussagen lässt. Es bedarf einer sensibleren Sprache, die einer Logik des Leidens folgen darf.²²⁹ Die gesteigerte Wahrnehmung des Leidens zwang (und zwingt) immer mehr dazu, eine Sprache zu finden, die auch an die Ränder des Verstehens gehen kann. Es gibt eben Geschehnisse, an denen sich der Mensch schon bewährt, wenn er sie auszusprechen vermag. Goethe benennt Möglichkeit und Aufgabe der Dichtkunst, wenn er den schmerzgepeinigten Torquato Tasso sagen lässt:²³⁰

„Nur Eines bleibt: / Die Träne hat uns die Natur verliehen. / Den Schrei des Schmerzens, wenn der Mann zuletzt / Es nicht mehr trägt - Und mir noch über alles - Sie ließ im Schmerz mir Melodie und Rede, / Die tiefste Fülle meiner Not zu klagen: / Und wenn der Mensch in seiner Qual verstummt, / Gab mir ein Gott zu sagen, wie ich leide.“

Die Rettung vor dem Verstummen und die Fähigkeit zu angemessener Sprache²³¹ lassen deshalb die Literatur zu dem Ort werden, wo die Theodizeeproblematik verhandelt wird. Nicht

²²⁸ F. Nietzsche (Ecce Homo. In: Werke III (Schlechta), 1088.) beneidet Stendhal (Henri Bleyle) um „den besten Atheisten-Witz [...], den gerade ich hätte machen können: «Die einzige Entschuldigung Gottes ist, daß er nicht existiert.»... Ich selbst habe irgendwo gesagt: was war der größte Einwand gegen das Dasein bisher? *Gott*...“

²²⁹ Ich möchte das analog zum Wort von B. Pascal (Pensées. Frg. 277.) verstehen, der davon gesprochen hat, dass das Herz Gründe hat, die der Verstand nicht kennt.

²³⁰ Goethe, J. W. von: Torquato Tasso V,5. In: WW II, 395. Nebenbei gesagt ist es eine der wichtigsten Aufgaben von Krisenintervention, etwa durch Notfallseelsorge, den Betroffenen zu befähigen, seine Situation zu verbalisieren.

²³¹ Vgl. Motté, M.: Bücher als Fenster zur Welt, 6.

zuletzt die Schriftsteller, die sich von der Bibel inspirieren lassen, können „beunruhigend schmerz-, leid- und theodizee-empfindlich ein Mehr an Sprachmöglichkeiten eröffnen in der kritischen Auseinandersetzung mit Gott“.²³²

Im Übrigen müsste man - viel mehr als ich das in dieser Arbeit tue - alle Thematisierungen einbeziehen, die das durchschnittliche Bewusstsein des Menschen zumindest in der westlichen Hemisphäre weitaus mehr prägen als die Verdichtungen und Ausdrucksformen sogenannter Hochkultur. Da wäre zu bedenken, wie die fortwährende Darbietung und die Weise der Darbietung von Leid und Katastrophen aller Art in Boulevard- und Provinzzeitungen, im Radio und vor allem im Fernsehen den Menschen beeinflussen. Dann legt sich die Frage nahe, inwiefern dadurch das Weltbild und die Weltsicht geformt wird. Und dann müsste man überlegen, ob und wie dem so geprägten und geformten Menschen ein Zugang zu einem weltübersteigenden Sinn noch möglich ist, der nicht vom Leid absieht, der sich nicht der Verzweiflung überlässt, der sich aber auch nicht irgendwie betäuben lässt. Ich vermute schon, dass die ständige Zufuhr von Schreckensmeldungen zwar auch zur Abstumpfung führen kann, aber noch mehr den tragenden Boden eines (Welt- und Gott-) Vertrauens unterspült. Wenn Welle um Welle der Nachrichtenflut an die Fundamente des Lebenshauses schlagen, spielt es keine große Rolle, ob dieses Anrennen wahrgenommen und wird oder nicht. Große Literatur kann dagegen, so vermute ich, immerhin diagnostisch anzeigen, wie es um den Menschen steht, ob es aber das Denken und Fühlen des durchschnittlichen Menschen beeinflussen kann, halte ich für zweifelhaft.²³³

Bevor ich einzelne Schriftsteller zu Wort kommen lasse, will ich eingangs einer Spur nachgehen, die das Nachfolgende in eine fragile Schwebelage bringt. Denn es gibt keine standortlose, zeitenthobene Theodizeefrage und es muss deshalb offen bleiben, wie die behauptete Verschärfung zu verstehen ist. Es ist von enormer Konsequenz, ob sie Ausfluss einer Hyperästhesie ist oder ob sie Folge einer Mitmenschlichkeit ist, die das Leid eines jeden Menschen je für sich wichtig nimmt und die sich dadurch auch in die Pflicht nehmen lässt.

²³² Gellner, Ch.: Schriftsteller lesen die Bibel, 14.

²³³ Literatur macht dies selbst immer wieder zum Thema. So etwa I. McEwan, der in seinem Roman „Abbitte“ (Zürich 2002) die Macht der Phantasie und der Erzählung auf das Leben erzählend darstellt. Oder etwa J. M. Coetzee, der in seinem Roman „Elisabeth Costello. Eight Lessons“ (London 2003) seine Protagonistin in der 6. Lektion: „The problem of evil“ mit der Frage ringen lässt, ob Literatur den Menschen bessern oder auch durch das Erzählte in seiner Seele beschädigen kann. Anlass ist ihre Lektüre eines Buches, das die Hinrichtung der Widerstandskämpfer des 20. Juli schonungslos detailliert wiedergibt.

Erst nachdem aufgezeigt worden ist, wie sehr die Theodizeefrage und ihre verschiedenen Artikulationen durch vorausgehende oder immanente Bedingungen geprägt sind, versuche ich an literarischen Werken des 19. und 20. Jahrhunderts ihre Fragestellungen darzustellen und nachzuvollziehen. Sie zeigen jeweils auf sehr eigene Weise das Ringen des Menschen mit der Theodizeeproblematik und die jeweils sehr unterschiedlichen Antwortversuche.²³⁴ Vieles, aber nicht alles verdichtet sich in dem Menetekel „Auschwitz“. Wir können 60 Jahre nach Auschwitz zwar nicht über Auschwitz hinaus, aber es soll doch am Schlaglicht eines modernen filmischen Werkes gezeigt werden, wie die Frage heute gestellt werden kann. Wem es mit Gott leidenschaftlich ernst ist, der kann sich nicht in ein trautes Gärtlein zurückziehen, an dessen Mauern diese Fragen abprallen sollen, denn mit der Frage nach dem Warum und Wozu des Leids wird zwar nicht das Ganze der Theologie (wie Johann B. Metz meint) verhandelt, aber es steht das Ganze des Glaubens an einen geschichtlich handelnden und liebenden Gott auf dem Spiel. „Sofern die Zeitgenossen sich mit ihm in einiger Ausdrücklichkeit beschäftigen, leiden sie an einer, wenn man so sagen darf, Theo-Perplexie: Der verkündete menschenfreundliche Gott der Kirchen - und das ist das Dilemma der Kirchen - ist gar nicht so menschenfreundlich. [...] Wo war Gott in Auschwitz und allen den anderen Orten vernichtender Greuel bis in diese Stunde hinein? Und ist die Menschenverachtung Gottes nicht jenseits aller zeitbedingten Erscheinungsformen [...] der pure Ausdruck seines Wesens, deutlich zu Tage tretend im nicht verhinderten Karfreitag dessen, den die Christen als seinen Sohn bekennen? Wo das christliche Evangelium seine Mitte hat, ist offenkundig die Mitte der Gründe, die die Absage an diesen Gott rechtfertigen.“²³⁵ So reicht die Theodizeefrage für einen Christen immer bis zu Gott selbst, bis zum Kreuz.

Der weitere Gang wird deshalb nicht nur eine (theologisch gesehen) Verschärfung der Theodizeefrage ans Licht treten und auch verschiedene Perspektiven erkennen lassen.²³⁶ Er führt diese auch, wie sich am Ende des Teilkapitels erweisen wird, in eine doppelte Ausweglosigkeit: Kein Glaubender kommt an der Theodizeefrage vorbei. Es gibt keinen noch so klugen,

²³⁴ Vgl. auch Ammicht-Quinn, R.: Von Lissabon bis Auschwitz. Zum Paradigmawechsel in der Theodizeefrage. Freiburg 1992; Kuschel, K. J. In: Ders. / Groß, W.: »Ich schaffe Finsternis und Unheil!« Ist Gott verantwortlich für das Übel?. Mainz 1992. Neuhaus G.: Frömmigkeit der Theologie.

²³⁵ Beinert, W.: Vorwort. In: Gott - ratlos vor dem Bösen? (QD 177), 14.

²³⁶ Meine Ansicht wird gestützt von Kessler, H.: Gott und das Leid seiner Schöpfung, 41-58. G. Neuhaus und M. Striet sehen vor allem die Verschärfung. Dies kann aber keinesfalls chronologisch gedacht sein, wie die obigen Überlegungen erwiesen haben. Bereits bei Büchner geht es ja auch um einen möglichen Schmerz des Atoms, also jeder empfindungsfähigen Kreatur, wobei es nicht darauf ankommt, ob der Schmerz durch den freien Willen verursacht ist oder nicht. Denn erst im Anschluss an die berühmte Stelle folgt die Frage nach der Moral, die Payne im Übrigen völlig zurückweist (vgl. Büchner, G.: Dantons Tod, 48.). Ob Büchner das im Blick hatte, ist nicht unbedingt das Entscheidende, denn einmal in die Welt gesetzt, entwickelt jeder Text seine eigene Wirkung. Vgl. dazu Gadamer, H. G.: WM I, 304-312.

noch so frommen Ausweg. Und: es gibt keine Antwort auf die Theodizeefrage, die am Einsatz der ganzen Person, der redlichen Verantwortung vor der Vernunft wie vor der lebbareren Praxis vorbeikommt. Es gibt keinen Ausweg aus der Menschheitsfrage: Adam, wo bist du?

2.4.1. Bedingungen der Theodizeeproblematik und ihre Deutung

Bevor ich verschiedene literarische Theodizeefragen angehe, muss ich noch allgemein auf die Bedingungen für die jeweilige Frage und ihre Antwort eingehen. Zwar gehört das Leiden zu jenen Lebensthemen, die den Eindruck vermitteln, sie stellten sich ohne Voraussetzungen und Bedingungen. Noch dazu werden sie oft auch so präsentiert, dass sie eindeutige und festliegende Schlussfolgerungen nahelegen. Erst recht werden auch Theodizeefragen so dargestellt, als wären sie voraussetzungslos als wäre nur eine Antwort möglich. Doch auch sie stehen in einem hermeneutischen Horizont, auch hier gibt es Traditionen, an die angeknüpft wurde. Aber oft wissen sich die Autoren darüber selbst nicht Auskunft zu geben.²³⁷ Um sich einerseits vor einer Ideologisierung und einer Instrumentalisierung zu schützen und andererseits die Relevanz für den einzelnen Menschen heute zu gewinnen, muss auch die Bedingtheit der Frage nach dem Warum und Wozu des Leidens erörtert werden. Denn „die Realität des Leidens und Sterbens erzeugt [...] nicht notwendig jenen Aufschrei oder jene Auflehnung, die dann in die Theodizeefrage oder analoge Fragen münden. Diese Art von Fragen ist vielmehr von bestimmten gesellschaftlichen und mentalen Bedingungen abhängig, vor allem auch von Vorverständnissen der Wirklichkeit insgesamt [...], die sich geschichtlich verändern.“²³⁸ Wenn dem so ist, dann ist auch zu fragen, wann und wie aus der Frage nach dem Leiden eine Theodizeefrage wird. Ein Theologe wäre dann verpflichtet, kritisch die Geister zu scheiden und zu benennen, wo etwa Denkfaulheit und Verantwortungslosigkeit allzu schnell gegen Gott protestiert, wo die Theodizeefrage zum bloßen small talk verkommt und wo sich der Theologe und jeder Christ in seinem Glauben an Gott herausgefordert sehen muss, gleich welchen Antwortversuch er auch wagt.

²³⁷ Zum Begriff des Horizonts und die Notwendigkeit und Unhintergebarkeit der Vorurteile vgl. Gadamer, H. G.: WM I, 307-312 bzw. 270ff. Zum Begriff der Anknüpfung vgl. Marquard, O.: Abschied vom Prinzipiellen, 17.

²³⁸ Kessler, H.: Gott und das Leid seiner Schöpfung, 17. Kessler verweist auf die Pest im 14. Jahrhundert, die Europa fast zur Hälfte entvölkerte und dennoch nicht zur Auflehnung gegen Gott führte.

Schon eine schematische Übersicht wie die von Karl Hoheisel²³⁹ erschließt, wie die einzelnen Religionen von ihren zentralen Schriften her die Frage des Warum und Wozu des Leids angehen, welche Probleme sich ihnen stellen und welche nicht. Kulturelle, religiöse und geschichtliche Bedingungen entscheiden darüber, nicht ob, sondern wie sich die Menschen diese Frage stellen. Deutlich wird jedenfalls, dass es nicht von vornherein und objektiv feststeht, was Leiden und Übel sind. Es fällt auf, dass in den Religionen Leiden zumeist als gegeben hingenommen werden und dann entweder als Folge menschlicher Verfehlung oder als Eigenschaft des Kosmos überhaupt interpretiert werden. Die „Warum-Frage“, wie sie heute gestellt wird, ist eher ein neuzeitliches Phänomen.

Eine erste Voraussetzung für die Theodizeefrage, in der Gott nicht mehr nur klagend, sondern anklagend nach seiner Verantwortung für die Schöpfung gefragt werden kann, bildet - unabhängig von der Beschaffenheit der Gottesvorstellungen - die Möglichkeit, dass sich der Mensch von seinem Glauben, Weltbild und -verständnis distanzieren kann. Das ist innerhalb des biblischen und antiken Weltbildes unmöglich. Erst wenn der Mensch sich und seinen Planeten als winzigen und randständigen Teil eines Kosmos verstehen muss, kann er aus seiner Welt heraus- und Gott „autonom“ gegenüberreten. Denn nun erscheint Gott als eine unter vielen Möglichkeiten, um sich den Ursprung des Alls zu erklären. Dieser Gott lässt sich dann auch verwerfen, ohne dass man sich selber sofort vernichtet. Die Fähigkeit zur Distanzierung darf nicht nur hochgemut verstanden werden, gehört doch der Verlust des geozentrischen Weltbildes durch die kopernikanische Wende neben der Evolutionslehre Darwins und den Forschungen Freuds über das Unbewusste zu den tief wirkenden „Kränkungen“ des Selbstbewusstseins des Menschen.²⁴⁰, zu denen wohl noch weitere wie die Entschlüsselung des Genoms und die neueren Erkenntnisse der Hirnforschung hinzutreten dürften. Hans Blumenberg nennt sie „theoretische Kränkungen“, die den Menschen als „trostbedürftiges Wesen“ erweisen. Denn jede Kränkung setzt eine Suche nach einem Wert in der kränkenden Theorie in Gang, die der Mensch als „animal symbolicum“ symbolisch lesen kann, die ihn über das durch die Kränkung Erlittene hinaus tröstet.²⁴¹ Auch von daher speist sich also die produktive Unruhe der Theodizeefrage.

²³⁹ Vgl. Hoheisel, K.: Das Problem des Leidens in den Religionen. In: Kochanek, H. (Hrsg.): Wozu das Leid?, 15-42, v.a. 41f. Ausführlicher und differenzierter vgl. Koslowski, P. (Hrsg.): Ursprung und Überwindung des Bösen und des Leidens in den Weltreligionen. München 2002.

²⁴⁰ Vgl. zum Begriff der Kränkungen, ihrer Prägung durch Freud und weiterer hinzukommender Kränkungen Vollmer, G.: Die vierte bis siebte Kränkung. In: Aufklärung und Kritik 1 (1994) 81-96.

²⁴¹ Für H. Blumenberg ist die kosmische Entropie die entscheidende Kränkung und die Hintergrundstrahlung der symbolisch gelesene Wert, der tröstet. Vgl. Blumenberg, H.: Drei Grad über dem Nichts. In: Ders.: Die Sorge, 153-157.

Das Weltbild einer Epoche hat wesentlichen Anteil an der Möglichkeit, die Theodizeefrage zu stellen. Ein Augustinus konnte noch in der Welt als ganzer eine göttliche Ordnung walten sehen und das Buch Genesis als unmittelbare Wirklichkeitsschau lesen. So war er noch in der Lage, eine Erbsündenlehre zu konzipieren, durch die er „im Rekurs auf die menschliche Willensfreiheit Gott in theodizee-analoger Weise entlastet“.²⁴² Einem Menschen, dem die Welt vor allem in ihrer Komplexität und in ihrer Unabschließbarkeit begegnet, sind solche klaren Antworten versagt. Karl Rahner beschreibt die geistige Situation des Menschen als von einem „skeptischen Relativismus profaner Art“ durchdrungen und folgert daraus: „In einer solchen Wissenssituation des einzelnen Menschen heute kann sein Verhältnis zum Glauben nicht einfach dasselbe sein wie früher. Eine positive, gleichmäßige und deutlich sichtbare Synthese dieses modernen Wissens mit dem Glauben in eine einheitliche Weltanschauung ist objektiv und subjektiv nicht mehr möglich; der christliche Glaube kann nicht mehr so einfach und selbstverständlich als das letzte Strukturprinzip des Wissens überhaupt erlebt werden wie früher.“²⁴³ Wenn die Analyse Rahners zutrifft, was schwer zu widerlegen sein dürfte, scheiden alle Theodizeekonzepte aus, die eine Art Weltformel zu formulieren versuchen, ohne zugleich dem Menschen aufzuzeigen, dass er radikaler denn je seine Existenz als Glaubender wagen muss. Was somit Antwortversuche auf die Theodizeefrage bedingt und bescheiden werden lässt, hält sie zugleich offen.

Zusammengefasst können Theodizeeprozesse, der Umgang mit der Theodizeefrage in ausdrücklicher Weise, also nur da entstehen, wo folgende drei Voraussetzungen gegeben sind: Erstens muss sich die geistige Situation der Neuzeit durchgesetzt haben. Zweitens muss ein Mensch ernsthaft mit einem „anonymen oder schließlich persönlichen Guten rechnet, das oder der das All ordnet und regiert.“²⁴⁴ Wer das nicht tut, wird sich die Frage nach dem Warum und Wozu des Leidens stellen können, aber auch der Verzweiflung, die ein Verzicht auf jede Anklage und Klage Gottes bedeutet (s.u.) Und drittens müssen die konkreten Leiderfahrungen von den Menschen so verstanden werden können und dürfen, dass dadurch ein Widerspruch

²⁴² Vgl. Geyer, C.-F.: Die Theodizee, 56-70, hier: 56. Geyer skizziert kurz die Erbsündenlehre und für das Thema relevante Beispiele der Rezeption theologischer Art und solche aus „dem Konzert der säkularen Metamorphosen des Erbsündentheorems“ (ebd., 67).

²⁴³ Rahner, K.: Zur Situation des Glaubens. In RahnerS XIV, 23-47, hier: 27.35. Rahner meint, Lehramt, Verkündigung und Glaubensassens müssten sich fragen, was das für sie zu bedeuten habe, wenn eine „positive Integration aller Gegebenheiten seines Bewusstseins mit seinem Glauben“ unmöglich ist. Ebd. 26.

²⁴⁴ Waldenfels, B.: Das überbewältigte Leiden. In: Leiden (Oelmüller), 134.

zwischen Gottesglauben und Welt- und Selbsterfahrung entsteht, der den Menschen ins Fragen oder in den Protest drängt.²⁴⁵

Der dritte Punkt soll noch etwas entfaltet werden. Gerd Neuhaus²⁴⁶ macht darauf aufmerksam, dass in jedem Widerfahrnis eine subjektive von einer objektiven Seite zu unterscheiden ist, was entsprechend für die Theodizeefrage gilt: „In objektiver Hinsicht muß mir etwas widerfahren, was meine subjektiven Erwartungen durchkreuzt.“²⁴⁷ Der Protest gegen das Leiden gehört nicht zur „natürlichen“ sittlichen Ausstattung des Menschen. Vielmehr ist die Theodizeefrage erheblich mehr von den sogenannten objektiven Realitäten abhängig als von einem sittlichen Bewusstsein, das als immer schon gegeben deklariert wird. Gerade weil die Welt nicht so ist, wie sie sein soll, protestiert die Theodizeefrage dagegen. Doch wie die Welt sein soll, ist eben nicht aus ihr selbst unmittelbar ablesbar, sondern ist Teil eines Deutungsgeschehens. Das widerspricht dem Empfinden vieler, die davon ausgehen, dass das Leid aus sich zum Protest gegen die Wirklichkeit und den Glauben an Gott führen müsse. Vor allem die unterschiedliche Bewertung des Sterbens eines Kindes im Mittelalter bzw. in der Gegenwart, das einmal hingenommen wird, das andere Mal die ganze Schöpfung in Frage zu stellen ver-

²⁴⁵ Vgl. Kessler, H.: Gott und das Leid seiner Schöpfung, 18f. Dort findet sich auch das Verständnis des Theodizeeproblems als „Widerspruchproblem“. Wenn er drei Vorbedingungen nennt, müssten deswegen m. E. die erste und dritte zusammengefügt werden: 1. Wahrnehmung von Übel und Leid als solche; 2. Glaube an guten Schöpfergott; 3. Freiheit des Menschen gegenüber Gott.

²⁴⁶ Die zentrale These von G. Neuhaus lautet: „Der angesichts des Leidens sich artikulierende Aufschrei gegenüber Gott ist ein kontingentes - ein nicht-notwendiges - Geschehen. Diese These gilt unabhängig davon, ob der genannte Aufschrei die Gestalt atheistischer Auflehnung gegen den Gottesglauben oder die einer religiösen Klage annimmt.“ So wirkt er einerseits einer Ideologisierung der Theodizeefrage entgegen und bietet andererseits einen Zugang zu all den Erfahrungen („Widerspruchserfahrungen“), die den Glauben in Frage stellen. Er zeigt, dass der Gottesglaube selbst Ermöglichungsgrund für die Theodizeefrage und die in ihr radikalisierten Widerspruchserfahrungen ist. Zudem wird der Glaube durch die Widerspruchserfahrungen immer mehr von menschlichen Projektionen befreit und Gott zunehmend als der Andere erfahren.

Problematisch an dieser Konzeption erscheint mir, dass Neuhaus zwar dezidiert gegen eine „Theodizee des Leidens“ antritt, die versucht, dem Leiden, das nicht sein soll, dennoch Positives entspringen zu lassen. Ersetzt man jedoch „Widerspruchserfahrungen“ durch „Leiden“, so wird deutlich, dass auch Neuhaus einen Zugewinn aus Leiden kennt, denn das Leiden ist der Preis, der zu zahlen ist, um Gott erkennen zu können. „Wer jener Verborgenheit, in der Gott sich gegenüber den menschlichen Gestalten des Begreifens als «stets größer» erweist, auf der Spur bleiben will [!], ist auf die Wahrnehmung und Artikulation von Widerspruchserfahrungen angewiesen [!].“ Vgl. Neuhaus, G.: Theodizee und Glaubensgeschichte, 11-30. 43-47, hier: 11 bzw. 47.

Im selben Sammelband unterzieht K.-H. Menke Neuhaus einer tiefen Kritik. Vgl. ders.: Der Gott, der jetzt schon Zukunft schenkt. In: Wagner, H. (Hrsg.): Mit Gott streiten (QD 169), 93-98.

²⁴⁷ Vgl. Neuhaus, G.: Frömmigkeit der Theologie (QD 202), 16. Diesen Unterschied fasst er wie schon in früheren Arbeiten in folgende Begriffe, um die Voraussetzungen der Theodizeefrage zu klären: „real-geschichtliche Voraussetzungen beschreiben „die objektiven geschichtlichen Geschehnisse“, „transzendental-geschichtliche Voraussetzungen meinen all die „subjektiven Dispositionen“, die nicht immer schon gegeben sind, sondern unter bestimmten geschichtlichen Bedingungen entstehen. Seine Beispiele vermögen jedoch nicht zu überzeugen. (Vgl. ebd. 16f.)

mag, dient Neuhaus als Beleg für die „Kontingenz“ der Theodizeefrage. Auch die Beobachtung, dass die Zahllosigkeit des Leidens keineswegs den Protest steigert, stützt seine These.²⁴⁸ Gleichgültigkeit lässt den Protest inmitten von großem Leid abflachen.²⁴⁹

Der Begriff „relative Absolutheit“ bringt die Bedingtheit der Theodizeefrage, ihre Kontingenz auf den Begriff. So hilfreich und richtig diese Überlegung sein mag, ihre Begründung u.a. mit der Beobachtung, dass ein höheres Maß an Leiden den Protest eben nicht zu steigern vermag, verkennt die Ursachen.²⁵⁰ Erstens ist es ein vielfach beobachtbares Phänomen, dass das, was man sich bloß denkt (z.B. große Zahlen, weite Strecken, ebenso massenhaft betreffendes Leid), weniger berühren kann, als das, was Menschen sich vorstellen und womit sie ein Bild oder ein Gesicht verbinden können. Das eine bleibt abstrakt, das andere wird konkret und wird so der Beziehung fähig. Wie könnte man dieser mangelnden Vorstellungskraft, wenn es um Menschen geht, abhelfen? Wie könnte um der Leidenden willen dieser auch als Schutzmechanismus dienende Mangel so überwunden werden, dass er nicht in Verzweiflung oder Resignation, sondern in wirkliches Mitfühlen und sinnvolles Handeln führen würde? Es muss also kein Vorwurf daraus werden, wenn sich in der Not der Mensch zuerst um die kümmert, deren Gesicht er sieht bzw. sich vorstellen kann.²⁵¹

Zweitens bildet nicht allein die zahlenmäßige Abnahme der Kindersterblichkeit den Grund für die veränderte Wahrnehmung, sondern hinzugetreten sind der Verlust der Geborgenheit des Menschen, der sich immer verlorenere im Universum vorkommen kann, und die gewachsene Sensibilität für die Würde eines jeden Menschen.²⁵² Dabei ist hinzuweisen auf den Unterschied zwischen dem Leiden, das zum Menschsein gehört, und übermäßigem Leid und dem Leid Unschuldiger. Das ist keine Differenzierung mit kaltem Herzen, sondern will dem

²⁴⁸ Vgl. Neuhaus, G.: Frömmigkeit der Theologie (QD 202), 17f. Neuhaus verdeutlicht das an der Gestalt des Dr. Rieux aus „Die Pest“. Mehr dazu unter 2.4.2.3.

²⁴⁹ Dieses Phänomen nennt Neuhaus eine Paradoxie der Leiderfahrung. Sie generiert sittliches Bewusstsein, aber die Gewöhnung an das Leid stellt eben jenes verflachende sittliche Bewusstsein wieder in Frage. Vgl. Neuhaus, G.: Theodizee und Glaubensgeschichte. In: Wagner, H. (Hrsg.): Mit Gott streiten (QD 169), 28f.

²⁵⁰ Vgl. Neuhaus, G.: Theodizee und Glaubensgeschichte In: Wagner, H. (Hrsg.): Mit Gott streiten (QD 169), 15-17, hier: 16.

²⁵¹ Vgl. zu diesem Aufgabenkomplex Brantl, J.: Verbindende Moral (SThE 94); zur philosophischen Fundierung siehe die Arbeiten von E. Lévinas und seinem Grundanliegen, „die Bedeutung des anderen zu denken“. Vgl. Askani, H.-Ch.: Art. Lévinas. In: Metzler: 506-510, hier: 507.

²⁵² Solche Diagnosen sind nur dann nicht blauäugig, wenn man hinzufügt, dass sie jeweils für Bereiche gelten: Denn das ungeborene Leben wird in den Industrienationen davon ebenso ausgenommen wie die Menschenrechte in der Dritten Welt. Diese werden zwar proklamiert, aber es wird dann doch eher geringer Protest gegen die „realistische“ Außen- und Wirtschaftspolitik der eigenen Regierungen laut, die sehr wohl unter Absehung von Menschenrechten agiert. Die Agrarsubventionen der EU und der USA oder die Art und Weise, wie Konventionen und Verträge des Völkerrechts rund um den 2. Irakkrieg suspendiert wurden, sind nur zwei Beispiele. Diese Anmerkungen sind wiederum Belege für die „relative Absolutheit“ der Theodizeefrage.

Selbstmitleid wehren, das Odo Marquard als „Penetranz der Reste“ bezeichnet. Marquard formuliert auf die Zeit von Leibniz hin, ohne dass dieser Befund aufgehört hätte gültig zu sein: „Weil die Übel, die Leiden unselbstverständlich werden, wird die Frage nach ihnen und die Frage nach der Verträglichkeit von Gottes Güte mit dem Übel nunmehr überdringlich, denn es regiert das Gesetz der zunehmenden Penetranz der Reste: Je mehr Negatives getilgt wird, umso ärgerlicher wird, gerade weil es sich vermindert, das Negative, das übrigbleibt. Neuerdings nenne ich das das «Prinzessin-auf-der-Erbse-Syndrom». Der moderne Mensch ist einer, der es schafft unter immer weniger immer mehr zu leiden.“²⁵³

Das Phänomen der „Telepathie“ ist technisch gesehen jung, aber menschlich gesehen alt. Uwe J. Wenzel benennt mit diesem Begriff die Gefühlsreaktion des Fernsehzuschauers und ruft in Erinnerung, dass auch das Mitleid in der modernen Medienlandschaft eine wichtige Funktion hat. Zur Begründung führt er an: „Es gehört, wie Georg Franck, Autor einer vielbeachteten «Ökonomie der Aufmerksamkeit» (1998) [...] formulierte, in den Umkreis der «Technologie der Attraktion».“ Wer sich nicht eigentlich treffen lässt von der Not, sondern eher selbstmitleidig oder düster erregt bei sich selber bleibt, dem ist es mit der Theodizeefrage nicht so ernst, dass sie zum Movens seines Verhaltens wird. Das Gemeinte kommt gut in einem Ausspruch des ebenfalls von Wenzel zitierten Kameramanns Erik Durschmidt zum Ausdruck: „Television takes away the compassion.“²⁵⁴ Da aber wo die Theodizeefrage den Menschen bewegt, und sei es auch nur einen Schritt, hat sie einen echten Ort im Leben und eine wirkliche Relevanz.

Reinhold Schneider hat einmal bitter bemerkt, wie eigentümlich still viele Geistesgrößen angesichts des sozialen Elends ihrer Zeit waren, und hat diesen Mangel als „Zerstörung an Substanz“ bezeichnet.²⁵⁵ Doch nicht nur die großen Geister, sondern auch die Alltagsweisheit versteht sich auf solche ignoranten Formen der „«Bewältigung» der Theodizeefrage“. Da wird das Leid derart in einen größeren Zusammenhang gestellt, dass es dann auf diesem „Kontrasthintergrund“ verschwindet. Entweder wird das Leid des Einzelnen im Leid der vie-

²⁵³ Marquard, O.: Schwierigkeiten beim Ja-Sagen. In: Leiden (Oelmüller), 91. S.o. 2.3.3. die Bemerkung Nietzsches zur Leidensfähigkeit seiner Zeitgenossen.

²⁵⁴ Wenzel, U. J.: In der Zone der Empfindlichkeiten. In: NZZ vom 15.12.2004.

²⁵⁵ Schneider, R.: Der Balkon, 65: „Wie im sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert die Menschen zu Narren wurden über der religiösen Tragödie, so im neunzehnten über der politischen und sozialen. (Für die zweite habe ich jedes Verständnis: erst im Jahre 48 wurde die unerhörte Forderung erhoben statt des 14- und 16-Stunden-Tages den 12-Stunden-Tag einzuführen. Bisher habe ich keine Proteste unserer Klassiker und Humanisten gefunden gegen die Arbeit der Kinder, die in den Fabriken eingesperrt waren und da auch «verpflegt» wurden [...]. (Was hier als Selbstverständlichkeit hingenommen und verschwiegen wurde, bedeutet vom Ethischen, sofern es möglich wäre, abgesehen, Zerstörung der Substanz.)“ H. Ritter (Nicht für Gärtner. In: FAZ vom 31.12.2005.) ruft in Erinnerung, dass nach dem Erdbeben von Lissabon 1755 sich zwar jeder, der Zugang hatte, ausgiebig darüber informieren konnte und dass bald philosophische Erörterungen darüber erschienen, „aber die helfende Hand blieb aus“.

len aufgelöst oder das Leid der vielen wird durch den Hinweis relativiert, dass es den einen im Vergleich zu den anderen doch ganz gut ergehe.²⁵⁶ Es wird also immer zu unterscheiden sein zwischen der müßigen, „uneigentlichen“ Theodizeefrage der Salons aller Zeiten, den billigen Erklärungen des Leids²⁵⁷ und der verfeinerten Wahrnehmung des Leidens, das den Wert und die Würde jedes einzelnen Menschen für so groß erachtet, dass mit einem Menschen die Welt auf dem Spiel steht. Was dann unweigerlich in einem Menschen aufsteigt ist die Frage, wie er sich selber zur Theodizeefrage stellt und wie er sie beantworten will. Wer sich diesem Anruf nicht verweigert oder die Frage suspendiert, wird auch entdecken, dass sich an der Frage nach dem Warum und Wozu des Leidens entscheidet, ob er als Mit-Mensch entdeckt.

Die Wahrnehmung von Leiden und das Erwachen zum (Mit)Menschsein lebt von einer Grundfähigkeit des Menschen, der Sympathie, das ein engagiertes Wohlwollen, liebendes Einfühlen wie auch das Mit-Leiden umfasst. Diese Haltung des Menschen macht eigentlich erst „theodizee-empfindlich“. In ihr kann und muss sich der Mensch der Theodizeefrage in ernsthafter und verantwortungsvoller Weise stellen und offen halten lassen. Diese Fähigkeit zur Sym-Pathie ist letztlich der entscheidende Beweggrund und die Kraft, die Theodizeefrage als humane Kernfrage zu behandeln. Ohne sie muss er sich auf die Flucht vor sich selbst, vor den anderen und damit eigentlich vor dem Humanen des Menschseins begeben. Der „Klapper des Aussätzigen“, so lässt uns Günter Eich in seinem Gedicht „Reise“²⁵⁸ wissen, können wir nicht entkommen, wenn wir nur haben zu hören. Mit diesem Gedicht sei auch die Brücke zu den literarischen Zeugnissen für die Theodizeefrage geschlagen:

Du kannst dich abwenden
vor der Klapper des Aussätzigen,
Fenster und Ohren verschließen
und warten, bis er vorbei ist.

Doch wenn du sie einmal gehört hast,
hörst du sie immer,
und weil er nicht weggeht,
musst du gehen.

²⁵⁶ Neuhaus, G.: Theodizee und Glaubensgeschichte. In: Metz, J.B.: Landschaft aus Schreien, 19-22.

²⁵⁷ Wenzel beruft sich auf H. Ritter, wenn er dieses Phänomen so beschreibt: „Die Abstumpfung gegenüber dem Leid der Nächsten wird durch eine erhabene Sympathie mit der entrückten Menschheit ausgeglichen.“ Ders.: In der Zone der Empfindlichkeiten. In: NZZ vom 15.12.2004.

²⁵⁸ Eich, G.: Sämtliche Gedichte, 153.

Packe ein Bündel zusammen, das nicht zu schwer ist,
denn niemand hilft tragen.

Mach dich verstohlen davon und laß die Tür offen,
du kommst nicht wieder.

Geh weit genug, ihm zu entgehen,
fahre zu Schiff oder suche die Wildnis auf:
Die Klapper des Aussätzigen verstummt nicht.

Du nimmst sie mit, wenn er zurückbleibt.
Horch, wie das Trommelfell klopft
vom eigenen Herzschlag!

2.4.2. Literarische Zeugnisse - verschiedene Perspektiven und Stufen der Verschärfung

„Dantons Tod“ von Georg Büchner, „Die Brüder Karamasow“ von Fjodor M. Dostojewskij und „Die Pest“ von Albert Camus sind jene fast klassisch zu nennenden Werke, in denen die Theodizeefrage besonders eindrücklich gestellt wird. Doch sie müssen ergänzt werden, weil die Theodizeefrage zum einen nicht in den Ruch von etwas Vergangenen kommen darf, als ob sie nur durch lange zurückliegende literarische Zeugen adäquat ausdrückbar wäre, und zum anderen weil manche Facetten der Theodizeefrage in ihnen nicht zum Ausdruck kommen. Ich erinnere nur an George Steiner, der die Kultur als problematische Dimension hinzufügt, wenn er fragt, wie ausgerechnet hoch zivilisierte Menschen zum fassungslos Grauenhaftesten fähig sind.²⁵⁹

Die literarischen Zeugnisse²⁶⁰ zeigen eine kontinuierliche Verschärfung der Theodizee-Problematisierung auf, die vom Menschen ausgehend zunehmend auch die Kreatur mit einbezieht und auf die Struktur der Welt hin ausdehnt.²⁶¹ In ihnen finden die Weltereignisse Eingang und Ausdruck, die unterströmig den geistigen Grundwasserhaushalt reinigen oder vor allem

²⁵⁹ Vgl. Steiner, G.: Errata, 200; Die Grammatik der Schöpfung, 10. Zitate s.o.

²⁶⁰ Neuhaus (Frömmigkeit der Theologie (QD 202), 20-23.) sagt zu Recht, dass die genannten „klassischen“ Stellen aus der Literatur um einiges komplexer werden, wenn man sie in ihrem Zusammenhang liest. Dies zu beherrzigen, fällt aber schon aus Gründen der thematischen Beschränkung schwer, wie auch bei seiner Interpretation deutlich werden wird.

²⁶¹ Welche Stufen der Verschärfung es gibt, ist diskutabel. Vgl. i. U. zu der hier vorgenommenen Anordnung Neuhaus, G.: Theodizee- Abbruch oder Anstoß des Glaubens? In: Metz, J. B. (Hrsg.): Landschaft aus Schreien, 11-14.

trüben. Um nur zwei besonders schreckliche Ereignis zu nennen: Die Massenschlachten des 1. Weltkrieges in einem abgründigen Doppelsinn haben die geistige Verfassung des Menschen ebenso tiefgreifend aufgewühlt wie der ideologisch geführte „totale Krieg“ und der industriell organisierte Massenmord während der Nazi-Diktatur. Dichter reagieren wie Seismographen auf solche Veränderungen, oft feinfühlicher als Theologen und Philosophen.²⁶²

Knüpft Dostojewskijs Werk beim malum morale, also bei der menschlichen Freiheit, an, so verbindet sich diese Perspektive bei Büchner mit einer über den Menschen verfügt inneren Natur, die den Menschen sich selbst entfremdet. Camus ringt vollends mit der grausamen Wesensstruktur der Welt, der Schöpfung, gegen die sich der Mensch nur noch tapfer und verzweifelt als moralisches Wesen behaupten kann. Reinhold Schneider packt das Entsetzen darüber und wird sterbensmüde. All das kulminiert in der Shoa, da die Frage danach, wie sich der Mensch so entsetzlich verfehlen kann, zur zweiten Frage zwingt, wie der Mensch so entsetzlich beschaffen sein kann, dass ihm eine derartige Verfehlung möglich ist. Mit dem Geschöpf wird der Schöpfer angeklagt und kann sich nicht mehr mit Verweis auf die menschliche Freiheit entschuldigen, da er doch für die menschliche Natur verantwortlich ist.

2.4.2.1. Fjodor M. Dostojewskij (1821-1881): die zurückgegebene Eintrittskarte

Fjodor M. Dostojewskijs letzter Roman „Die Brüder Karamasow“ („Brat’ja Karamazovy“) erschien 1879/80. Dieser Roman ist ein wahrer Kosmos, ein „Reichtum zum Versinken“, in dem sich die Figuren in ihren Überzeugungen und Schicksalen wechselseitig erhellen, kommentieren und korrigieren. „Dostojewskijs letzter Roman gibt eine Zusammenfassung seiner Meditationen über das Schicksal der Menschen“.²⁶³ Insofern ist es nicht ungefährlich, eine Romanfigur, nämlich Iwan Karamasow, und eine mit ihm verbundene Episode herauszugreifen und sie isoliert hinzustellen. Ausgerechnet Iwan, der so eindringlich gegen Gott protestiert, wird durch seine ethische Einstellung geistiger Vater eines Mordes und endet in der Umnachtung. Dostojewskij setzt auf diese Weise die Auflehnung seiner Romanfigur in Relation zu dessen Leben, was bei der Interpretation ebendieser Auflehnung kaum berücksichtigt

²⁶² Ein Beispiel, das G. Steiner (Grammatik der Schöpfung, 333f.) anführt: „Der Dada bricht 1916 aus. Mit den wahnsinnigen Hekatomben an der Westfront konfrontiert, verkündet er das Ableben der Vernunft. [...] Dada verhöhnt die Ansprüche der Künste und der Literatur auf Humanisierung. Mit Grimassen quittiert er ihren völligen Bankrott angesichts politischer und sozialer Bestialität.“

²⁶³ Da es unmöglich ist, den Inhalt dieses Romankosmos annähernd wiederzugeben vgl. dazu und für weiterführende Literatur Art. Brat’ja Karamazovy (Geier, S.). In: KLL III, 1615-1617, hier 1615.

wird.²⁶⁴ Diese Relativierung zieht dem Protest Iwans nicht den Stachel, da jeder Text - wie schon gesagt - seine eigene Wirkungsgeschichte hat. Dennoch gilt es beim Folgenden zu berücksichtigen, was Romano Guardini in seiner Interpretation aufweist: das Mitleid, das Iwan umtreibt, ist „ganz triebhaft, ohne ethische Reinigung und Charakterisierung“. Gerade die fiebrige Empörung gegen Gott, so macht Guardini mit Verweis auf die berühmte Erzählung von der Begegnung Jesu mit dem Großinquisitor deutlich, zeigt: „Der Großinquisitor ist Iwan selbst, sofern er die Welt ablehnt und sie Gott aus der Hand nehmen will, da Er sie falsch gemacht habe, mit dem Anspruch, anders und besser anzuordnen als der Urheber ... Und ist wiederum Iwan, der die gleiche Welt qualvoll und mit kranken Nerven liebt; der sie gar nicht anders möchte, als sie ist, weil sie ihm nur so geben kann, was er sucht; der sie daher in ihrem Zustand erhalten will, damit er protestieren und sie doch in diesem unter Protest gestellten Zustand genießen könne. Iwan lehnt diese Schöpfung Gottes ab, weil er sie in seiner zu schlimmen Weise liebt.“²⁶⁵ Diesen Kontext wahrzunehmen ist unabdingbar, will man sich mit der Theodizeefrage redlich auseinandersetzen und nicht das Kapitel „Auflehnung“ bloß als Material für polemische Auseinandersetzung nutzen.

„Die Auflehnung“ (oder wie in anderen Übersetzungen „Die Empörung“) - diese Kapitelüberschrift ist Programm, wenn Iwan Karamasow mit seinem Bruder Aljoscha „von den Leiden der ganzen Menschheit reden“ will und sich exemplarisch „auf die Leiden der Kinder“ beschränkt. Nachdem Iwan gefragt hat, ob Aljoscha kleine Kinder liebe, die im Unterschied zu den Erwachsenen „vorläufig noch ganz unschuldig“ sind, beginnt er Grausamkeiten zu erzählen, die Kindern angetan worden sind.²⁶⁶ Zuletzt berichtet er von einem General, der ein „Gut von zweitausend Seelen“ und eine große Hundemeute besitzt. Als ein achtjähriger Junge beim Spielen den Lieblingshund des Generals verletzt, lässt er das Kind in die Arrestzelle werfen und am nächsten Tag vor die versammelte Jagdmeute führen: „Es ist ein düsterer, kalter, nebeliger Herbsttag, prachtvoll zur Jagd. Der General befiehlt den Knaben zu entkleiden, das Kind wird ausgekleidet, es zittert, ist vor Angst von Sinnen und traut sich nicht zu mucksen. «Hetzt ihn!» kommandiert der General. «Lauf, lauf!» rufen ihm die Hundewärter zu, und der Knabe läuft ... «Ihm nach!» brüllt der General und läßt die ganze Meute der Windhunde auf ihn los. Vor den Augen der Mutter hetzte er das Kind zu Tode, und die Hunde rissen es in

²⁶⁴ Auf diese Gefahr weist R. Guardini (Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werk, 130.135 u.ö.) mehrfach hin.

²⁶⁵ Guardini, R.: Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werk, 142.143f. Diese Beobachtung Guardinis verwehrt eine allzu glatte Deutung.

²⁶⁶ Dostojewskij, F. M.: Die Brüder Karamasow V,4, 320. Warum Iwan von Kindern erzählt, bedarf keiner großen Begründung, es erschließt sich auch heute den meisten Menschen von selbst.

Stücke!“²⁶⁷ Es ist kein Zufall, und hier geht Dostojewskij in gewisser Hinsicht wirkungsvoller als Büchner vor, dass er Iwan nicht abstrakt reflektieren lässt. Er lässt Iwan konkrete Schicksale erzählen, denen und den daraus gezogenen Folgerungen sich der Leser nicht leicht entziehen kann.

Das Leiden dieser Kinder vor Augen, verweigert sich Iwan der Vorstellung einer alles umfassenden Harmonie, in der auch das Leiden seinen Platz, seinen Sinn haben kann. „Höre: wenn alle leiden müssen, um mit ihrem Leiden die ewige Harmonie zu erkaufen, was haben dann die Kinder damit zu tun? Sag mir das bitte! Es ist gar nicht zu begreifen, weswegen auch sie leiden und mit ihrem Leiden die Harmonie erkaufen müssen. Weswegen sind denn auch sie unter das Material geraten und haben als Dünger für irgendwessen künftige Harmonie dienen müssen?“²⁶⁸ Hier wird deutlich, gegen welchen Gott sich Iwan auflehnen muss: gegen einen kühl rechnenden, allein auf das Ganze bedachten, seine Schöpfung wie Spielmaterial behandelnden absoluten Souverän, dem der Einzelne als einzelner nichts gilt. Harmonie und umfassende Versöhnung sind für Iwan vermutlich wie ein Systemgebäude, das schon konstruiert ist und in dem die einzelnen Bausteine um des gesamten Baus willen eben ihren Platz einnehmen müssen, auch wenn dieser Platz ein Ort des Leidens ist. Deshalb muss sich Iwans Standpunkt radikalieren, denn er besteht darauf, dass nichts und niemand „eine einzige Träne auch nur des einen gequälten Kindes“ rechtfertigen könnte. Nicht einmal die Vergebung durch die Mutter des Kindes kann die Harmonie herstellen und Gottes Gerechtigkeit erweisen: „Wenn sie will, mag sie verzeihen, so weit es sie selber angeht [...]: aber die Leiden ihres zerfleischten Kindes zu verzeihen hat sie kein Recht; sie darf es nicht wagen, dem Peiniger zu verzeihen, auch wenn das Kind selber ihm verziehe!“²⁶⁹ Damit formuliert Iwan eine äußerste Zuspitzung, weil nun nichts und niemand die stöhnende Schöpfung zu erlösen vermag. Dafür riskiert er sogar, dass das Leiden auf ewig grässlich zementiert bleibt. Wer so jede Harmonie als zu teuer erkauft sieht, wer auf dem „ungerächten Leiden“ und dem „ungestillten Zorn“ beharrt, selbst wenn sein Standpunkt falsch sein sollte, der muss sich beeilen, seine „Eintrittskarte zurückzugeben. Und wenn ich ein ehrlicher Mann bin, so bin ich verpflichtet, sie so bald wie möglich zurückzugeben. Das tue ich auch. Nicht Gott lehne ich ab, sondern ich gebe ihm ehrerbietigst die Eintrittskarte zurück.“²⁷⁰

Als ihm der tief erschütterte Aljoscha dann Jesus Christus als den einzigen, der verzeihen darf und kann, entgegenhält, antwortet ihm Iwan mit seiner Erzählung „Der Großinquisitor“. Es

²⁶⁷ Dostojewskij, F. M.: Die Brüder Karamasow V,4, 327f.

²⁶⁸ Dostojewskij, F. M.: Die Brüder Karamasow V,4, 329.

²⁶⁹ Dostojewskij, F. M.: Die Brüder Karamasow V,4, 331.

²⁷⁰ Dostojewskij, F. M.: Die Brüder Karamasow V,4, 331.

würde zu weit führen, dieses „Poem“ hier einzubeziehen, aber ich möchte ausdrücklich darauf hinweisen, dass Dostojewskij am Ende zweimal schweigen und zweimal einen Kuss der Liebe geben lässt: „Er“ (i.e. Jesus Christus) schweigt und küsst den Großinquisitor und „der Kuß brennt in seinem Herzen“ und Aljoscha schweigt am Ende und küsst nur still seinen Bruder, der mit einer für ihn selbst unergründbaren Schwermut weggeht. Iwan nimmt die Reaktion seines Bruders wie im Rausch als bloße literarische Erweiterung und missversteht so seinen Bruder und vielleicht sogar sein eigenes Poem. Vielleicht liegt darin eine Antwort Dostojewskijs auf Iwan und ein Hinweis darauf, wie es einem wirklich Glaubenden und tief vom Leid Berührten meist ergeht: dass er sein Äußerstes wagt und doch missverstanden bleibt und der literarisch (philosophisch) überzeugenderen „Auflehnung“ das Feld überlassen muss.²⁷¹

Ich habe Dostojewskij so ausführlich zu Wort kommen lassen, weil hier deutlich wird, welches Fanal der Schock des konkreten Leidensschicksals, des gequälten Kindes zumal, aufzudecken lässt, das alle Versuche solch ein Leiden als Faktor in ein Rechenspiel ewiger Harmonie einzuordnen, verbrennt. Mag Iwans Auflehnung in sich ambivalent sein, sie bleibt dennoch eine gültige Begrenzung jeder theologischen Rede: Das Leiden im Übermaß von Unschuldigen darf nie verrechnet werden oder in Abstraktionen aufgelöst werden. Damit nicht genug: Da Gott die Menschen in Freiheit und Liebe zur Freiheit führen will, schärft sich die Theodizeefrage zu, wenn es Menschen geben sollte, die sich diesem Ziel Gottes um der Leiden der Schöpfung willen verweigern. In Iwan Karamasow verdichtet sich dieses Problem zur Gestalt. Zwar glaubt er an Gott, doch verweigert er sich diesem Gott und möglichen jenseitigen und damit nachträglichen Harmonisierungen. Denn jede Harmonie auf Kosten der Opfer, deren Leiden marginalisiert bzw. relativiert würden, verbietet sich ihm. Iwan argumentiert moralisch, weil ihm eine Versöhnung an den Opfern vorbei eine unehrliche, die Realität der Welt im Nachhinein verdeckende Decouverte ist. Einzig die Opfer selbst könnten den Tätern vergeben, aber selbst das würde ihre Leiden nicht aufheben. Da es eine Vergebung der Täter durch Gott vor einer Vergebung durch die Opfer nicht geben kann, ist es eine moralische Pflicht, keine Harmonie zu erhoffen.²⁷²

²⁷¹ Vgl. Dostojewskij, F. M.: Die Brüder Karamasow V,5, 332-357. Diese Deutung stützt auch Sölle, D.: Leiden, 213f.

²⁷² M. Striet sieht in der Argumentation Iwans die Theodizeefrage auf die Spitze getrieben. Seiner Ansicht nach kann auch J. B. Metz nicht mehr nach Gott „rückfragen, wenn Iwan mit seinem Argument im Recht sein sollte. „Erübrigt sich nicht die Rückfrage nach Gott, wenn die ewige Harmonie gar nicht mehr erhofft werden darf, und zwar deshalb, weil schon jetzt zu entscheiden wäre, daß eine solche Harmonie, die ohne eine Rechtfertigung Gottes nicht zu haben ist, ihren Preis, die Ermordeten von Auschwitz nicht wert wäre?“ Folglich muss auf die Legitimität von Iwans Argumentation hin philosophisch reflektiert werden, so Striet gegen Metz völlig zu Recht, um die „Rückfrage“ an Gott noch

Auch hier bleibt - neben den Einwänden, die eine Betrachtung im Kontext des Romans ergeben - die Frage offen, was diese Konsequenz für den Menschen bedeutet und ob und wie sie überhaupt gelebt werden könnte? Ein Mensch, der Gott seine Eintrittskarte in den Glauben zurückgibt, wird selbst Rede und Antwort stehen müssen, wie es dann auszuhalten ist, dass das Leiden der Unschuldigen und der Triumph der Täter so ewig bestehen bleiben. Thomas Pröpfer fragt denn nicht leichtfertig, sondern mit Blick auf die Opfer: „Müssen wir also Gottes Liebe nicht ebenfalls zutrauen, daß sie zu solcher Versöhnung [der die Opfer selbst zustimmen könnten, die nicht die Schuld ewig zementiert] befähigt? Und hätte diese nicht höhere Dignität als Iwans irreversible Behaftung der Schuld?“²⁷³ Und er wird sich fragen lassen müssen, wenn er nicht billige Vertröstung gegen billige Verzweiflung austauschen will, welches Handeln für ihn angebracht wäre, das aber nicht selbst wiederum die Leiden vermehrt. Ein bekennder Skeptiker wie Odo Marquard zeichnet ein genaues Bild von der ausweglosen Lage, in die sich solch ein Mensch hineinmanövriert. „Das Gutgemeinte [wird] nicht das Gute; das absolute Verfügen etabliert das Unverfügbare; die Resultate kompromittieren die Intentionen; und die absolute Weltverbesserung mißbrät zur Weltkonfusion. Das sind - seit der Französischen Revolution und bis heute - die großen Enttäuschungserfahrungen des Selbermachens der Menschen, wo diese - modern - zum kommissarischen Gott avancieren: sie beruhen auf der Unverfügbarkeit der Folgen.“²⁷⁴

2.4.2.2. Georg Büchner (1813-1837): der Riß in der Schöpfung

Die Zeitläufte, in die (Karl) Georg Büchners kurzes Leben²⁷⁵ hineingehalten war und die sein wacher Geist genau wahrnahm, erklärt vieles von der Schärfe seiner Stellungnahmen. Das Klima der Restauration und die drückende soziale Lage eines Großteils der Bevölkerung führten ihn fast notwendig zum Protest: gegen die Herrschaftsverhältnisse und gegen das Fundament dieser Herrschaftsverhältnisse, das Gottesgnadentum, mag es auch oft genug zur Phrase

stellen zu dürfen. Im Anschluss unternimmt es Striet, Iwans Argument, das auf der „sittlichen Autonomie menschlicher Vernunft in ihrer formalen Unbedingtheit“ fußt, durch eine transzendente Analyse der Freiheit aufzuarbeiten. Vgl. ders.: Versuch über die Auflehnung. In: Wagner, H. (Hrsg.): Mit Gott streiten (QD 169), 57-61, hier: 60.61.

²⁷³ Pröpfer, Th.: Evangelium und freie Vernunft, 274. Die Frage Iwans und die Entgegnung Präppers müssen gleichsam in der Schwebe gehalten werden, denn H. Kessler (Gott und das Leid seiner Schöpfung, 46f.) verweist zu Recht auf die Zuspitzung durch Auschwitz.

²⁷⁴ Marquard, O.: Abschied vom Prinzipiellen, 81.

²⁷⁵ Kompakt und dicht zu Leben und Werk Büchners vgl. Knapp, G. P.: Georg Büchner. Stuttgart 2000³. Hilfreich auch die Einleitung von K. Edschmid in: Büchner, G.: GW 7-67.

geworden sein.²⁷⁶ Als sensibler Dichter sowie analytisch begabter Arzt und Anatom hatte er offensichtlich ein genaues Gespür für die Verwerfungen in der Gesellschaft seiner Zeit und so muss es nicht verwundern, dass er in den meisten seiner erhaltenen Schriften die Ränder des Lebens ausleuchtete.²⁷⁷

Georg Büchner hat sein epochemachendes Drama „Dantons Tod“ 1835 geschrieben. Es wurde zwar noch zu Lebzeiten Büchners gedruckt, aber die Uraufführung ließ bis 1902 auf sich warten! „Dantons Tod“ ist angesiedelt in der Zeitspanne und in der Spannung, in der die Revolution, die sich doch Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit auf die Fahnen geschrieben hatte, endgültig in die Schreckensherrschaft im Namen eben jener Prinzipien umschlägt.²⁷⁸ Im Mittelpunkt steht der Revolutionär Georg Danton, der in einen Gegensatz zu Robespierre geraten ist, dem führenden Mann des Wohlfahrtsausschusses, damals die faktische Regierung des revolutionären Frankreichs. Danton wird verhaftet, kann trotz einer großen Verteidigungsrede sein Los nicht mehr wenden und wird zum Tod verurteilt. Dantons bitteres Fazit, ehe er zur Guillotine abgeholt wird, lautet deshalb apodiktisch: „Die Welt ist das Chaos. Das Nichts ist der zu gebärende Weltgott.“²⁷⁹ Mir scheint, dieses Fazit ist die Verdichtung mehrerer Momente: der Erfahrung des Umschlags revolutionärer Freiheit in totalitäre Revolution, des persönlichen Scheiterns und des Leidens der Kreatur. Es drückt deshalb nicht nur eine nihilistische Lebensüberzeugung aus, sondern enthält im Keim auch den Zwang zur Auflehnung.

Die berühmte Stelle findet sich nicht zufällig an dem Punkt des Dramas, da mit der Verhaftung Dantons dieser Umschlag zutage tritt. Kurz bevor Danton den Saal mit den Gefangenen betritt, führt Thomas Payne auf Bitten eines anderen Gefangenen seinen philosophischen

²⁷⁶ Nach wie vor eindrucksvoll ist Büchners Streitschrift „Der Hessische Landbote“. In: GW 231-243.

²⁷⁷ In der Erzählung „Lenz“ wird das Geschick des verkannten und ausgebeuteten Dichters M. R. Lenz aufgegriffen, der im Wahnsinn endet. Bemerkenswert ist, dass auch hier die Welt als undurchschaubares Chaos erscheint, auf das der der Gesellschaft entfremdete Lenz mit Schizophrenie reagiert (vgl. Art. Lenz (Barber, D.). In: KLL VII, 5596f.). Im „Woyzeck“ gibt er einem Gequälten aus der untersten sozialen Schicht eine Stimme und hebt so einen der Unzähligen, die allezeit leicht und namenlos unter die Räder geraten, ins Licht. Auch hier antwortet ein Mensch mit Wahnsinn auf die Sinnlosigkeit des Lebens und dessen, was ihm angetan wird (vgl. Art. Woyzeck (Lehmann, W. R.). In: KLL XII, 10269-10272.).

²⁷⁸ Zu Inhalt und Bedeutung des Dramas, für erste interpretierende Hinweise und zur Sekundärliteratur Art. Danton's [sic!] Tod (Henschen, H. H.). In: KLL IV, 2337-2339.

²⁷⁹ Büchner, G.: Dantons Tod. IV,5, 73. (GW, 139) Diesen Ton schlägt Danton auch vorher an: „Wir sind alle lebendig begraben und wie Könige in drei- oder vierfachen Särgen beigesetzt, unter dem Himmel, in unsern Häusern, in unsern Röcken und Hemden. - Wir kratzen fünfzig Jahre lang am Sargdeckel. Ja, wer an Vernichtung glauben könnte! dem wäre geholfen. - Da ist keine Hoffnung im Tod; er ist nur eine einfachere, das Leben eine verwickeltere, organisiertere Fäulnis, das ist der ganze Unterschied!“ Ebd. III,7, 61 (GW 127f.).

Aufweis (!) des Atheismus durch, zwar ironisch im Ton, aber doch existentiell angeschärft durch die Situation im Kerker. Die philosophische Beweisführung gipfelt dann in der bekannten Schlussfolgerung, die Payne aus der Unvollkommenheit der Welt zieht: „Man kann das Böse leugnen, aber nicht den Schmerz; nur der Verstand kann Gott beweisen, das Gefühl empört sich dagegen. Merke es dir, Anaxagoras: warum leide ich? Das ist der Fels des Atheismus. Das leiseste Zucken des Schmerzes, und rege es sich nur in einem Atom, macht einen Riß in der Schöpfung [!] von oben bis unten.“²⁸⁰

Das Bild des Felsens erhebt den Anspruch, dass Unabänderliches festgestellt worden ist; das Bild des Risses von oben nach unten, dass das Unabänderliche unheilbar ist. Alles und alle sind dem ausweglos unterworfen. Der Mensch ist einem blinden Geschick unterstellt, das ihn gewaltsam übermächtigt und diesen Riß vergrößern lässt: „Es muß; das war dies Muß. Wer will der Hand fluchen, auf die der Fluch des Muß gefallen? Wer hat das Muß gesprochen, wer? Was ist das, was in uns lügt, hurt, stiehlt, und mordet?“²⁸¹ So quält sich Danton mit Vorwürfen und rechtfertigt sich in einem für sein Tun im Verlauf der Revolution, in der er selbst zu ihrer blutigen Radikalisierung beigetragen hat. Der Riss als Grundstruktur und das Muß als blindes Geschick gelten für die ganze Schöpfung und damit für jeden Menschen. Diese beiden Konstitutiva entmächtigen den Menschen und treiben ihn in die Verzweiflung, gerade wenn er sich dieser Situation bewusst wird. Weil da niemand zu sein scheint, der Halt gibt, der dieser vernichtenden Grundsituation Einhalt gebietet, stürzt die Dramenfigur Danton in den Nihilismus. Büchner lässt in seiner Erzählung „Lenz“ diesen sagen „Aber ich, wär ich allmächtig, [...], wenn ich so wäre, ich könnte das Leiden nicht ertragen, ich würde retten, retten.“²⁸² Das augenscheinliche Ausbleiben eines rettenden Gottes kann den Riss nur weiten und durch diesen Riss kann nur noch das Nichts gähnen.

Den Argumentationsgrund von Büchners moralischem Argument gegen die Existenz Gottes für den Atheismus bildet die sittliche Autonomie des Menschen. Denn wenn vom Menschen

²⁸⁰ Büchner, G.: Dantons Tod. III,1, 47f. (GW 114). Dem voraus versucht Payne zu demonstrieren, dass es keinen Gott gibt, da ihm eine Schöpfung mit der Ewigkeit Gottes unvereinbar erscheint. Aber auch der Pantheismus eines Spinoza wird abgelehnt, weil „es gerade nicht viel um die himmlische Majestät ist, wenn der liebe Herrgott in jedem von uns Zahnweh kriegen, den Tripper haben, lebendig begraben werden oder wenigstens die sehr unangenehmen Vorstellungen davon haben kann.“ Ebd., 46f. (GW 113).

²⁸¹ Büchner, G.: Dantons Tod. II,5, 39f. (GW 107). Es wäre der Überlegung wert, was es zu bedeuten hat, dass Danton zu diesem Muß vom Gekreuzigten her kommt, auch wenn er sich ironisch von ihm zu distanzieren scheint.

²⁸² Büchner, G.: Lenz. In: GW 166. Lenz spricht dies aus, nachdem er aus einem seiner fürchterlichen Anfälle wieder zu sich kommt. Pfarrer Oberlin, der ihn bei sich aufgenommen hat, „sprach ihm von Gott. Lenz wand sich ruhig los und sah ihn mit einem Ausdruck unendlichen Leidens an und sagte endlich: [s.o. im Text].“

gilt, dass ihn im Sinne Kants „ein guter Wille“ auszeichnet, der aber nach Schelling erst durch das Tun als solcher offenbar wird, dann muss das erst recht von Gott angenommen werden dürfen. Vorausgesetzt ist zudem die Allmacht Gottes, weshalb die Verweigerung des Eingreifens angesichts der Leiden zur Bezweifelung von Gottes Moralität oder eben dann von Gottes Existenz führen muss.²⁸³ Allerdings findet sich bei Büchner nicht nur dieses selbstgewisse Konzept sittlicher Autonomie, sondern auch deren Zusammenbruch, da die Würde des Menschen nur Schein ist und sein Geschick ihm von der Natur blindlings auferlegt wird. Von daher meint Gerd Neuhaus, dass die Theodizeefrage dann Gott infragestellt, wenn sie gegen eine Welt protestiert, die als Schöpfung Gottes gedeutet wird und die nicht so ist, wie sie sein soll. Das sittliche Bewusstsein, das revoltiert, lebt von diesen Voraussetzungen und stellt sich selbst, indem es gegen diese Voraussetzungen Einspruch erhebt, zur Disposition.²⁸⁴

Grundsätzlich gilt aber: „Der Gott der Metaphysik stirbt daran, daß er nicht hilft; ein moralischer Gott müsste einschreiten und helfen. Das Leiden der unschuldigen Kreatur ist zum moralischen Argument gegen die Existenz Gottes geworden“.²⁸⁵ Jeder Antwortversuch wird sich Georg Büchners Intuition gewachsen zeigen müssen. Der Atheismus, der sich als einzig legitime Antwort sehen will, steht jedoch selbst in der Pflicht, theoretisch und praktisch aufzuzeigen, dass und wie er menschlich erträglicher und humanisierender ist und damit erst die wirklich menschliche Antwort auf die Theodizeefrage gibt. Hans Kessler verweist auf Georg Büchners Lustspiel „Leonce und Lena“. Dort wird ein Schrei der Verlassenheit - in dem der Schrei des Gekreuzigten mit umgekehrtem Voreichen nachhallt - hörbar als Ausdruck der finsternen Leere und der schrecklichen Konsequenzen, die sich für den auf tun, der Gott verabschieden wollte oder musste: „Mein Gott, mein Gott, ist es denn wahr, daß wir uns selbst erlösen müssen mit unserem Schmerz?“²⁸⁶ Diese Vorstellung ist wahrhaft schrecklich, wenn man sich die menschlichen Selbsterlösungsversuche des 20. Jahrhunderts und die engen Grenzen menschlicher Handlungsmöglichkeiten vor Augen führt. Darum fügt Kessler an diesen menschlichen Schrei der Verlassenheit die Frage an: „Was ist mit den nicht wiedergutmachten Leiden der Vergangenen, was mit dem von uns nicht wiedergutmachbaren Unrecht an den jetzt Toten?“²⁸⁷ Gerade den, den das Leid zum Äußersten treibt und dem das Leid zum

²⁸³ Vgl. Striet, M.: Versuch über die Auflehnung. In: Wagner, H. (Hrsg.): Mit Gott streiten (QD 169), 48-52. Dieser von Büchner berührte „wunde Punkt“ und die für ihn noch zugespitztere Theodizeefrage Iwan Karamasows ist Anstoß für Striets transzendente Freiheitsreflexion.

²⁸⁴ Vgl. Neuhaus, G.: Frömmigkeit der Theologie (QD 202), 20-23. Zu diesen Voraussetzungen gehört auch ein unterschiedsloses Verständnis des Schmerzes, das z.B. die lebensbewahrende Funktion des Schmerzes ausblendet.

²⁸⁵ Kessler, H.: Gott und das Leid seiner Schöpfung, 42.

²⁸⁶ Büchner, G.: Leonce und Lena. I, 4. In: GW, 184.

²⁸⁷ Kessler, H.: Gott und das Leid seiner Schöpfung, 43.

„Fels des Atheismus“ wird, müssen diese Fragen ebenso umtreiben wie den, der nicht aufhören kann, nach Gott zu fragen.

2.4.2.3. Albert Camus (1913-1960): die Weltordnung ist durch den Tod bestimmt

Albert Camus steht in der großen französischen Tradition der Moralisten, bei denen Literatur und Philosophie (anders als zumeist in der deutschen Geisteslandschaft) nicht zu trennen sind. Sein Selbstverständnis drückt er selbst so aus: „Wir müssen wissen, daß wir dem gemeinsamen Elend nicht entrinnen können und daß unsere einzige Rechtfertigung, wenn es eine gibt, darin besteht, nach bestem Können für die zu sprechen, die es nicht vermögen.“²⁸⁸ Sein Engagement bezeugt diese Einstellung und ist zugleich Ausdruck für die Haltung des Menschen, der sich zur tapferen sittlichen Tat entschließt, obwohl er um die Spannung zwischen Positivität und Absurdität des Daseins weiß.²⁸⁹ Diese Spannung und nicht das Absurde allein bilden den Hintergrund seines Romans „Die Pest“. Das Absurde umschreibt bei Camus die Grundkonstitution menschlicher Existenz und meint „die Sterblichkeit des Menschen und sein brennendes Verlangen nach Ewigkeit, die unheilbare Kluft zwischen seiner Erfahrung und seinem Verlangen nach rationaler Einheit, die Sinnlosigkeit seines Leben und seine Leidenschaft für absoluten Wert und Sinn.“²⁹⁰ Der Roman „Die Pest“ gehört in die Reihe der Werke Camus' hinein, in denen er das Positive in der Spannung zum Absurden darstellen will, weil er weiß, „daß man in der Negation nicht leben könne“.²⁹¹

Erstmals erschien „La Peste“ 1947. Der Roman schildert im Gewand einer Chronik den Ausbruch und Verlauf der Pest in der algerischen Stadt Oran und beleuchtet die unterschiedlichen

²⁸⁸ Zit. n. Art. Camus (Thuncke, I.). In: Metzler, 162.

²⁸⁹ Zu Leben, Werk und Denken Camus vgl. Speck, J.: Albert Camus. In: Ders. (Hrsg.): Grundprobleme, 126-177. Er zeigt, dass Camus vor allem die „Grundantinomien des menschlichen Daseins“, wie sie der Mensch in der Begegnung mit der Welt und dem Leben erfährt, erarbeiten will. Camus will sodann Wege erschließen, wie der Menschen in diesem Spannungsgefüge - ohne metaphysische Ausgriffe welcher Art auch immer - sein Leben bewältigen kann. Eine der Grundantinomien vollzieht sich „im Denken des Absurden“, in der „Spannung zwischen Positivität und Absurdität des Lebens“, die andere „im Denken der Revolte“ (ebd. 128.131.). Kritischer sieht Camus' „absurdistische Weltanschauung“ A. Espiau de la Maestre: Gott und Mensch bei Sartre und Camus. In: Henrich, F. (Hrsg.): Christlicher Glaube, 95-126, hier: 111. Verwiesen sei auf die Dissertation von Greipel, J. R.: Die existentielle Problematik des Leidens im Werk von Albert Camus aus theologischer Sicht (FThSt 167). Freiburg u.a. 2006.

²⁹⁰ So G. Brée, zit. n. Speck, J.: Albert Camus. In: Ders. (Hrsg.): Grundprobleme, 136f.

²⁹¹ Vgl. Speck, J.: Albert Camus. In: Ders. (Hrsg.): Grundprobleme, 135f., hier: 135. Diese etwas ausführlicheren Hinweise versuchen die Warnung von G. Neuhaus zu beherzigen, die vorgestellten Werke nicht zu sehr vom Kontext zu isolieren.

Möglichkeiten, wie sich Menschen in solch einer Extremsituation verhalten. Da der Roman „allegorisch“ verstanden werden will, ist er für viele Deutungen offen. D.h. die Deutung als Roman über die Theodizeefrage ist nur eine Möglichkeit von vielen.²⁹² Man geht nicht fehl, wenn man in der Gestalt des Arztes Bernard Rieux, der als erste Figur eingeführt wird und sich auf der letzten Seite als „Chronist“ entpuppt²⁹³, ein stilisiertes Alter Ego von Albert Camus sieht. Durch diese Gestalt kann er seine Haltung, seine Weltsicht und seine ethische Überzeugung ausdrücken.²⁹⁴ „Camus hat in seinem erfolgreichsten Prosawerk zweifellos Erfahrungen des Zweiten Weltkriegs und seiner Tätigkeit in der Résistance verarbeitet. Daß er die Pest als unabänderliche Schicksalsmacht, als *conditio humana* und nicht als ein nach seinen geistigen und historischen Grundlagen zu analysierendes Phänomen deutete, bot den Angriffspunkt für alle Kritiker [...]. Andererseits war es gerade die philosophische Entscheidung gegen die Wertneutralität Hegels [...] und für Kierkegaards ethisches Individuum [...], also die entschiedene Behauptung der wertsetzenden moralischen Kraft des einzelnen, die weltweite Resonanz fand und die überzeugte, weil Camus selbst sie gelebt hatte.“²⁹⁵

Eine erste indirekte Anklage, die Albert Camus erhebt, scheint mir in den Verwerfungen und Verheerungen als Folge der Pest zu liegen, die er in einer Art eingeschobener Reflexion des dritten Kapitels²⁹⁶ anspricht. Was macht die Pest aus den Menschen? Sie macht aus allen Gefangene, was besonders deutlich im Gefängnis wird, in dem „vom Direktor bis zum letzten Gefangenen alle verurteilt“. Der Erzähler schildert die Begräbnisse, die aus praktischen Gründen „mit einem Maximum an Schnelligkeit und einem Minimum an Gefahr“ durchgeführt werden. Allmählich aber wird dieses Verfahren zum Prinzip erhoben: „alles mußte der Wirksamkeit geopfert werden“. Dieses Verfahren zerstört die Bande zwischen den Lebenden und den Toten, ja sogar zwischen den Lebenden und bewirkt Vereinzelung, Zertrennung. Darum leitet er die Beschreibung ein mit der Bemerkung, „aber Nacht war es auch in allen Herzen“.

²⁹² Die Offenheit zeigt sich zuerst durch das dem Text vorangestellte Zitat von Daniel Defoe: „Es ist ebenso vernünftig, eine Art der Gefangenschaft durch eine andere darzustellen, wie irgend etwas wirklich Vorhandenes durch etwas, was es nicht gibt.“ Dann durch die einleitende Feststellung, hier handle es sich um eine sachliche „Chronik“ über „seltsame Ereignisse“. Camus, A.: Die Pest, 5.

²⁹³ Vgl. Camus, A.: Die Pest, 7 bzw. 202.

²⁹⁴ Was die sittliche Relevanz des Handelns angeht, gibt es zweierlei Werkgruppen bei Camus: Da sind einerseits die Schriften, die vor allem um das Denken des Absurden kreisen und in denen das Vorhandensein ethischer Regeln eher verneint wird. Und da sind andererseits jene, die sich dem Denken der Revolte widmen, wozu auch „Die Pest“ gehört. „Die nach *Le Mythe des Sisyphes* geschriebenen Bücher unterscheiden sich insofern von den früheren, als nun Werte eingeführt werden, die positives Handeln rechtfertigen können.“ Speck, J.: Albert Camus. In: Ders. (Hrsg.): Grundprobleme, 157.

²⁹⁵ Vgl. Art. La Peste (Nievers, K.). In: KLL IX, 7401f., hier: 7402.

²⁹⁶ Vgl. Camus, A.: Die Pest, 110-122. Die wörtlichen Zitate finden sich der Reihe nach auf den Seiten 111.114.113.119.120.119.

Das Leiden, das die Pest verursacht, verfinstert die Seelen und Gemüter immer mehr, denn mit der Zeit sind die Menschen nur noch zu „eintönigen Gefühlen“ fähig und durch den Verlust der Zukunft „der Fähigkeit zur Liebe und sogar zur Freundschaft beraubt“: Abstumpfung beherrscht alles und alle. „Im übrigen war Dr. Rieux zum Beispiel der Ansicht, daß gerade darin das Unglück bestand und daß die Gewöhnung an die Verzweiflung schlimmer war als die Verzweiflung selbst.“

Auch bei Camus setzt die härteste Auseinandersetzung mit der Theodizeefrage ein, als das Einzelschicksal eines Kindes, der Sohn des Richters Othon, in den Mittelpunkt rückt. Sie ist hier und erst hier möglich, weil die „Chronik“ nun ins Konkrete und damit ins Äußerste gehen muss. Sobald Distanz und Abstraktion aufhören, ist der Moment da, in dem ein Mensch existentiell herausgefordert ist und ans Licht kommt, was die Wahrheit seines Lebens ist. Dr. Rieux und seine Helfer hatten schon viele Kinder leiden und sterben sehen, „aber bisher hatten sie sich gewissermaßen nur abstrakt empört, weil sie noch nie so lange dem Todeskampf eines Unschuldigen unmittelbar zugeschaut hatten.“²⁹⁷ Das Zuschauen beim Todeskampf des Kindes, der durch den vergeblichen Einsatz eines neuen Impfstoffes noch zusätzlich verlängert wird, wirft alle in den Abgrund des Leidens. Nach dem Tod des Kindes entspinnt sich ein Gespräch zwischen Dr. Rieux und dem Priester Paneloux. Beide setzen ihr Leben ein, beide sind bis ins Mark erschüttert, beide reiben sich auf für ihre Mitmenschen, doch die Deutungen, die sie dem schrecklichen Geschehen geben, trennen sie. Als Entgegnung auf Pater Paneloux, der gerade das Unbegreifliche als Einladung zur Liebe zu finden versucht, drückt Dr. Rieux in einem buchstäblichen Akt der Auflehnung seine Überzeugung aus: „Ich habe eine andere Vorstellung von der Liebe. Und ich werde mich bis in den Tod hinein weigern, die Schöpfung zu lieben, in der Kinder gemartert werden.“²⁹⁸

P. Paneloux versucht, in einer Predigt seine Sicht der Ereignisse und eine Art Gegenentwurf zu Dr. Rieux zu vermitteln. Es lohnt, den Abschnitt, in dessen Kontext die Predigt steht, einschließlich der Predigt vollständig zu lesen: Nicht, um der Überzeugung Rieux' den Stachel zu ziehen, sondern um zu erkennen, dass Camus Roman widersprüchlicher, weil nicht auf eine Position festlegbar, und damit der Theodizeefrage angemessener ist, als meist angenommen.²⁹⁹ Denn während die erste unsensible Predigt P. Paneloux' noch ein Feld ist, auf dem

²⁹⁷ Camus, A.: Die Pest, 139f.

²⁹⁸ Camus, A.: Die Pest, 142. Diese Äußerung lässt sich als literarische Fassung des theoretischen Grundsatzes verstehen, den Camus in „Der Mensch in der Revolte“ formuliert hat: „Je me révolte, donc nous sommes.“ - „Ich empöre mich, also sind wir.“ Zit. n. Speck, J.: Albert Camus. In: Ders. (Hrsg.): Grundprobleme, 158.

²⁹⁹ Eine Analyse der beiden Predigten und damit einen Versuch, die Haltung Camus' zum Christentum zu ergründen, gibt Speck, J.: Albert Camus. In: Ders. (Hrsg.): Grundprobleme, 168-174.

Camus mit dem Theorationalismus und dem Vernunftoptimismus abrechnet³⁰⁰, wird durch das oben angeführte Gespräch und die zweite Predigt Paneloux' deutlich, mit welcher Achtung Camus die Haltung von Paneloux beschreibt. In dieser Predigt lässt er Paneloux deutlich machen, dass den Glauben eines Christen im Angesicht des Leidens keine theoretischen Überlegungen bestimmen dürfen, sondern „es gilt, alles zu glauben oder alles zu leugnen. Und wer unter euch wagte, alles zu leugnen?“ Tarroux, eine weitere Romanfigur, kommentiert diese Predigt Paneloux' mit den Worten: „Paneloux will den Glauben nicht verlieren, er wird bis ans Ende gehen.“³⁰¹ Camus lässt Dr. Rieux die Vermutung äußern, die Haltung des Pater sei Ketzerei, doch hat er vermutlich an diesem Punkt den christlichen Glauben nicht wirklich verstehen können.

Gerd Neuhaus ist der Meinung, Albert Camus habe in „Die Pest“ mit dem Arzt Dr. Rieux als Symbolgestalt die Theodizeefrage in der Literatur am schärfsten zugespitzt. Denn hier kann das Leid nicht mehr als Folge missbrauchter Freiheit verstanden werden, sondern die ganze Schöpfung erscheint als fragwürdig. Die Seuche der Pest gehört zur Natur und hat selbst die menschliche Freiheit zur Ohnmacht verurteilt.³⁰² Insofern könnte Rieux auch die literarisch verdichtete Abweisung einer jeden Theodizee sein, die mit der Freiheit des Menschen zu argumentieren versucht. Eingespannt zwischen Ohnmacht und sittlichem Appell kann der Mensch nur wider die Existenzbedingung ein sittlich gutes Leben wagen.³⁰³ Dieses Wagnis beginnt, so Dr. Rieux, mit der Abkehr von der Idee des Menschen hin zum konkreten, insbesondere leidenden Menschen und mit der „Ehrlichkeit“. Sie ist „die einzige Art gegen die Pest zu kämpfen“. Und auch sie ist nichts Abstraktes, Allgemeines, sondern sie „besteht [...] darin, daß ich meinen Beruf ausübe.“³⁰⁴

³⁰⁰ Vgl. Camus, A.: Die Pest, 62-66. Diesen Hinweis verdanke ich Prof. Dr. Dr. Fonk.

³⁰¹ Vgl. Camus, A.: Die Pest, 137-156, hier: 146-150.

³⁰² Dass die Pest in der Tat eine Allegorie für diese *conditio humana* darstellt, kann man am Geschick der Frau von Dr. Rieux ersehen, die dieser zu Beginn der Seuche in Sicherheit gebracht hat. Sie aber stirbt dennoch. „Ihr Tod ist eine Modellfall für die von Camus behauptete ‚Absurdität‘ des Daseins“. Vgl. Art. La Peste (Nievers, K.). In: KLL IX, 7401. Nach dem Ende der Pest stellt ein alter Patient von Rieux lakonisch fest: „Aber was heißt das schon, die Pest? Es ist das Leben, sonst nichts.“ Camus, A.: Die Pest, 201.

³⁰³ Vgl. Neuhaus, G.: Theodizeefrage und Glaubensgeschichte, 23; Frömmigkeit der Theologie (QD 202), 51-73. Allerdings nimmt m.E. Neuhaus durch das Grundkonzept seiner Arbeit bedingt von dieser Einsicht wieder Abstand, wenn er im Fortgang seiner Arbeit ausschließlich vom sittlichen Bewusstsein und damit von der Rationalität und Freiheit des Menschen her argumentiert. Vermutlich liegt das daran, dass auch für Camus im Widerspruch zu seiner Beschreibung der Grundkonstitution des Menschen die Theodizeefrage entschieden ist: „er rechnet nicht mit einem allmächtigen Gott, sondern definiert den Menschen als absolut freies und total verantwortliches Wesen.“ So Speck, J.: Albert Camus. In: Ders. (Hrsg.): Grundprobleme, 143.

³⁰⁴ Camus, A.: Die Pest, 108f.

An diesem Punkt muss nun aber die Aporie beschrieben werden, in die Menschen in der Revolte wie Dr. Rieux gelangen. Weil er Leiden und Tod als alles beherrschende Mächte erfährt, führt ihn die Schöpfung, so wie sie ist und gegen die er als Arzt ankämpfen muss, dazu, sich Gott zu verweigern: „Aber da die Weltordnung durch den Tod bestimmt wird, ist es vielleicht besser für Gott, wenn man nicht an ihn glaubt und dafür mit aller Kraft gegen den Tod ankämpft, ohne die Augen zu dem Himmel zu erheben, wo er schweigt.“ Doch gerade dieses Credo zwingt ihn, sich einzugestehen, dass sein Kampf letztlich nur ein Ergebnis kennen kann: „eine endlose Niederlage“. Wie will Camus auf Dauer, was doch seiner eigenen Absicht entspricht, Menschen ermutigen und befähigen, in dieser Situation auszuhalten und sich für die Kinder, die unschuldig Leidenden einzusetzen, wenn er keine Hoffnung, nicht einmal eine Hoffnungsoption eröffnen kann?³⁰⁵ Diese Antwort bleibt Albert Camus schuldig, obwohl er doch in einem Interview über seinen Roman gesagt hat: „Was mich interessiert, ist: zu wissen, wie man sich verhalten kann, wenn man weder an Gott noch an die Vernunft glaubt“?³⁰⁶

Wovon nährt er seine eigene, unübersehbar hoffnungsvolle Einstellung dem Menschen gegenüber? An diesen von Camus nicht aufgelösten und aufgrund seiner Voraussetzungen auch nicht auflösbaren Widerspruch richtet Magnus Striet eine gewichtige Anfrage: Wie lange ist das Schweigen des Himmels zu ertragen und wie lange reichen dann noch die Kräfte für einen selbstlosen Einsatz? „Könnte es nicht sein, daß eine Ethik des Unbedingten im Horizont des Absurden, wie sie Camus vertritt, noch an einer Geschichte partizipiert, in der die Hoffnung auf einen Sinn, der über die Endlichkeit menschlichen Daseins hinausreicht und der auch noch für die Erschlagenen galt, bestimmend war? [...] Könnte nicht aber [...] auch das Bewußtsein der Moralität und der Freiheit überhaupt verloren gehen, wenn die in der Theodizeefrage implizierten und von dieser vorausgesetzten Sinnoptionen nicht einmal in der Weise präsent sind, daß zwar nicht mehr real auf ihre Realisierung gehofft wird, wohl aber das zutiefst Humane dieser Hoffnungen noch gewusst ist?“³⁰⁷

Bei Camus findet sich eher praktischer Trost, der Striets Anfrage mehr bestätigt als beantwortet. Für Camus ist die Schwäche des Menschen offensichtlich und sein Denken angreifbar, doch das Handeln vieler zeigt, „daß er besser ist als seine Predigt. «Alle Leute sind so [...], sie müssen nur die Gelegenheit dazu haben.»“³⁰⁸ An exemplarischen Gestalten zeigt Camus, wie

³⁰⁵ Camus, A.: Die Pest, 84f.

³⁰⁶ Zit. n. Speck, J.: Albert Camus. In: Ders. (Hrsg.): Grundprobleme, 164.

³⁰⁷ Striet, M.: Versuch über die Auflehnung. In: Wagner, H. (Hrsg.): Mit Gott streiten (QD 169), 85f.

³⁰⁸ Camus, A.: Die Pest, 99. Diese Bemerkung ist auf den P. Paneloux gemünzt, der zuvor in einer konventionellen, unsensiblen Predigt (62-66) die Pest als Strafgericht zur Läuterung der Seelen gedeutet hat. Dr. Rieux ergänzt (ebd.): „Das ist eine Aufgabe im Leben: die Gelegenheit zu liefern.“ Ähnlich die Bemerkung: Die Christen „sind besser als sie scheinen.“ (83). Tarrou, ein Freund Rieux', wandelt

viele, denen nun die Gelegenheit geliefert wird, diese ergreifen und sich als menschliche Menschen und der Herausforderung dieser Welt als gewachsen erweisen.³⁰⁹ Doch die Frage bleibt, wenn man sich denn nicht im Beliebigen eingerichtet hat oder der Abstumpfung überlässt: „Kann man ohne Gott ein Heiliger sein, das ist das einzig wirkliche Problem, das ich heute kenne.“³¹⁰

2.4.2.4. Reinhold Schneider (1903-1958):

Leben als „Gleichgewicht von Gestaltung und Vernichtung“³¹¹

Schon Georg Büchner ließ den Schmerz selbst des Atoms zum Stein des Anstoßes werden. Seither sind die Leiden der gesamten Kreatur immer mehr in die Wahrnehmung eingerückt. Das Leiden, das Tiere als Teil der menschlichen Nahrungskette oder unsinnig erdulden müssen, spielt dabei oft eine herausragende Rolle.³¹² Doch ist die Struktur der Natur das viel schmerzlichere Problem. Denn das alles erfassende Gesetz scheint „Leben durch Zerstörung“ zu sein. Dieses Gesetz lässt nicht nur Kosten-Nutzen-Relationen zu, die sich dann durch Rationalisierung noch irgendwie erträglich erklären ließen, sondern es scheint auch sinnloses Leiden in unzähligen Formen zu begünstigen, ja sogar notwendig zu machen.³¹³ „Schmerzen,

sich vom resignierten Passiven zum aktiven Helfer. Der erwähnte Jesuit Paneloux schließt sich dem Sanitätstrupp an und stirbt an der Pest usw. Vgl. Art. La Peste (Nievers, K.). In: KLL IX, 7401f.

³⁰⁹ „Das Absurde hat nur insoweit einen Sinn, als man sich mit ihm nicht einverstanden erklärt.“ Camus, A. Der Mythos von Sisyphos, 32. Zit. n. Speck, J.: Albert Camus. In: Ders. (Hrsg.): Grundprobleme, 138.

³¹⁰ Camus, A.: Die Pest, 167.

³¹¹ Schneider, R.: Winter in Wien, 184. Ähnlich ebd., 196.: „Die biologische Situation ist ebenso zweifelt wie die kosmische. Das Ganze des Lebens ist ein uferloser Zusammenhang; ein jeder Eingriff, auch der scheinbar hilfreiche und notwendige, ist falsch.“

³¹² H.-J. Staudinger zeigt, wie sich hier Empathie und ein Empfinden der Differenz gegenüberstehen. „Wir wissen objektiv nicht, ob und gegebenenfalls, wie Tiere leiden. Und doch «wissen» wir durch Introspektion, durch Empathie, daß Tiere leiden. [...] All dies zeigt an, daß wir vor allem wissenschaftlichen Erklären ein ursprüngliches Wissen um das Leiden der Kreatur haben, das auf dem Verstehen der Ausdrucksformen des Leidens bei den uns vertrauten und nahestehenden Tieren beruht. [...] Allerdings] müssen wir zweifeln, ob unser Leiden wirklich das Leid der Tiere meint.“ Ders.: Das Leiden in der Natur. In: Leiden (Oelmüller), 111-118, hier: 117f.

³¹³ H. Kessler hat einen wertvollen Sammelband herausgegeben, in dem die Theologie im Gespräch mit den Naturwissenschaften sich dieser dornigen Fragen annimmt. Besonders zum Nachdenken regen die Beiträge von D. S. Peters („Biologische Anmerkungen zur Frage nach dem Sinn des Leidens in der Natur“) und von V. Sommer („Destruktives Verhalten bei Tieren“) an. In: Kessler, H. (Hrsg.): Leben durch Zerstörung?, 27-37 bzw. 38-52. Mehr im Blick auf das Böse und die Freiheit vgl. Kleer, M. / Söling, C. (Hrsg.): Wie böse ist der Mensch? Theologie & Biologie im Dialog. Paderborn 1999. Literarisch greifbar ist die Problematik auch in F. Dostojewskijs Roman „Der Idiot“, 558-560.

Leiden und Sterben sind konstitutive, unabdingbare Faktoren der Evolution.³¹⁴ Was bedeutet es für den Schöpfer, wenn das Leiden Strukturprinzip seiner Schöpfung zu sein scheint? Diese Frage hat Reinhold Schneider umgetrieben.³¹⁵ Er, der während des Zweiten Weltkrieges der große christliche Tröster der Seelen war und allgemein als Exponent der christlichen Literatur schlechthin galt,³¹⁶ ringt nun wie Ijob mit Gott.³¹⁷ Aber er ringt mit einem Gott, der ihm zum Rätsel geworden ist. Dichterisch starken Ausdruck hat dieses Ringen in seinem Tagebuch „Winter in Wien“ gefunden. Ein Preisgeld hatte ihm 1957 /1958 einen Aufenthalt in Wien ermöglicht. Seine Notizen konnte er fünf Tage vor seinem Tod - als wäre es ein Sinnbild für sein Ringen stürzte er am Karsamstag 1958 tödlich - noch druckfertig an den Verlag geben.³¹⁸ In allem entdeckt er die Ambivalenz der Schöpfung³¹⁹ und gezeichnet durch die eigenen Leiden erhofft er sich von Gott nichts mehr, außer ewig schlafen zu dürfen: „Ich weiß, daß Er auferstanden ist; aber meine Lebenskraft ist so sehr gesunken, daß sie über das Grab nicht hinauszugreifen, sich über den Tod hinweg nicht zu sehnen und zu fürchten vermag. Ich kann mir einen Gott nicht denken, der so unbarmherzig wäre, einen todmüden Schläfer unter seinen Füßen, einen Kranken, der endlich eingeschlafen ist, aufzuwecken. Kein Arzt, keine Pflegerin würde das tun, wieviel weniger Er!“³²⁰ Manches, was an der Spätphase Reinhold Schneiders einen Leser verstören oder auch zu vorschnellen Parallelisierungen verführen mag, rührt wohl von der geistigen Stärke dieses Menschen her, der Gott so ungeheuer ernst nahm, dass er nichts von ihm fernhalten wollte und schon gar kein billiges Gottesverständnis dulden konnte. In seinem Buch „Der Balkon“ findet sich eine Art Zusammenfassung seines Gottesverhältnisses. Schneider betrachtet das Weltall und beginnt sich dann zu fragen: „Wer

³¹⁴ H. Mohr, zit. n. Halter, H.: Leiden in und an der Schöpfung. In: Höver, G. (Hrsg.): Leiden, 54f.

³¹⁵ Zu Leben und Werk R. Schneiders vgl. Balthasar, H. U.: Nochmals Reinhold Schneider; zu „Winter in Wien“ vgl. ebd., 287-304. Vgl. ebenfalls Kuschel, K.-J.: Reinhold Schneider. In: Ders.: „Vielleicht hält Gott sich einige Dichter...“, 241-284; seiner Deutung, Schneider habe eine „Vision eines «buddhistischen Christentums»“ (277.280), vermag ich jedoch schon wegen dessen Haltung zu Jesus Christus nicht zu folgen. Diese Ansicht stützt von Balthasar ebd., 11.292f.

³¹⁶ Vgl. dazu Langenhorst, G.: Auf den Spuren Reinhold Schneiders. In: GuL 68 (1995) 55-63. Er benennt Aspekte, deretwegen eine Beschäftigung mit Schneider lohnt: „die europäische Grundorientierung“; sein „Eintreten für die Menschenrechte“; und schließlich „sein Ringen mit Gott“.

³¹⁷ Schneider fürchtet die Menschen, die früher sein „religiöser Sanitätsdienst“ aufrichtete, zu enttäuschen, wüssten sie jetzt von seiner Wandlung. Vgl. ders.: Winter in Wien, 31f.

³¹⁸ Vgl. Schneider, R.: Winter in Wien. - Anmerkungen, 294. G. Sautermeister erkennt „den Rang des Tagebuchs“ darin, daß kein erbogter metaphysischer Glanz den redlichen, unerschrockenen Monolog Schneiders verschönt, daß er sein Leiden an der Gegenwart und seine unheilbare Müdigkeit rückhaltlos bekennt.“ Art. Winter in Wien (Sautermeister, G.). In: KLL XII, 10244.

³¹⁹ Dieses Thema beherrscht von Anfang an das Tagebuch. Selbst beim Besuch des „Freischütz“ entdeckt er dieses „Doppelantlitz“ und trauert über den Verlust einer „himmlischen Naivität, die noch den Himmel in der Natur sich spiegeln sehen konnte. Vgl. Schneider, R.: Winter in Wien, 18f.

³²⁰ Schneider, R.: Winter in Wien, 79. Das „unter den Füßen“ bezieht sich auf seinen Ort in der Kirche, von deren göttlicher Stiftung und von deren Fortdauer bis ans Ende der Geschichte Schneider überzeugt ist, doch „ziehe ich mich am liebsten in die Krypta zurück“.

vermag es, den Gott, dem der Mensch in seinem Inneren begegnet, den Sokrates fand und Plotin und Dionysius Areopagita und Mechthild und Cusanus, als den Gott dieses Alls zu verstehen. Hier ist vielleicht der tiefste Bruch in unserer religiösen Existenz. [...] Und eine jede Frage, die wir stellen, außer im Glauben, hat nur Aussicht, von einer neuen Frage beantwortet zu werden. Wer wird wirklich ruhig über theologischen Auslegungen moderner Erkenntnis, des kosmischen Problems, dem des Lebens und dem der Geschichte? Wer kann sich dem Gefühl entziehen, besiegt zu sein und unterzugehen im Ozean funkenstiebender Nacht? Es ist Hybris, den Sinn in sich selbst zu finden, in personaler Geistigkeit, wie Pascal und Fichte das wollten. Es ist Vernichtung, es nicht zu tun. [!]³²¹

Gewissermaßen als hermeneutisches Prinzip und als Warnung, was bei der Lektüre (der Welt) zu beachten ist, erinnert der Dichter daran, „daß das Negative andern spezifischen Gewichts als das Positive ist; daß [...] eine Negation eine weit härtere Durchschlagskraft hat als eine Bejahung.“³²² Reinhold Schneider bezweifelt, dass es ewige Ruhe und ewiges Leben zugleich geben kann; doch gibt es beides nicht zusammen, so gibt es keines von beidem. Das bedenkt er, ehe er seinen Gang durch das Naturhistorische Museum in Wien schildert, den er einleitet mit den Worten: „und Gott ist ebenso nahe wie fern. Es ist unmöglich, ihn vor dieser unübersehbaren Gestaltenwelt, dieser entsetzlichen Fülle der Erfindungen zu leugnen“.

Aber das Panoptikum des Monströsen und Schrecklichen, der vielen Spielarten der Zerstörung zur Lebenserhaltung versetzt ihn in eine ungeheure, zerreißennde Spannung: „Der schönste Vogel hascht im Fluge den schönsten Schmetterling; er pflückt die Schwingen ab und läßt sie dahinwehen und verschlingt den zarten Leib, der sich für seine kurze Dauer mit ein wenig Nektar begnügte und schutzlos das Farbenspiel der Flügel, ein Blitz aus den Händen des Vaters, an die Welt verschenkte. Auch ist zur Zerstörung der Rose, wie es scheint, eigens ein grüngoldschimmernder Käfer erschaffen worden. Ich sah ihn bei der Arbeit in Muzot. Er hat, unreiner Widerspruch, keine Rose verschont. Und das Antlitz des Vaters? Das ist ganz unfassbar.“³²³ Ein ähnlicher Schauer überfällt ihn beim Besuch des ethnographischen Museums. „Ein jeder Saal des Mezzanin ist die Folterkammer eines Volkes, eines Stammes.“ Den Rundgang beschließend schreibt er: „Man muß aus diesen rotierenden Höllen aufblicken zum

³²¹ Schneider, R.: Der Balkon, 163f. Das erste der drei letzten Bücher Schneiders ist deshalb von Bedeutung für das Verständnis von „Winter in Wien“, weil er dieses Buch während seines Wienaufenthaltes redigierte. Die vorgelegten Zitate können das hinreichend belegen.

³²² Schneider, R.: Der Balkon, 134. Auch in „Winter in Wien“ mahnt er: „Und doch fordert es sehr viel mehr Verstand, das Gute zu erkennen als das Schlechte“. Ebd., 84.

³²³ Vgl. Schneider, R.: Winter in Wien, 129-131, hier: 129.130f. Zuletzt eine Anspielung auf Grabstätte und Grabspruch von R. M. Rilke: „Rose, oh reiner Widerspruch, Lust, Niemandes Schlaf zu sein unter soviel Lidern.“ Vgl. die ähnlich dichte Passage in: Der Balkon, 132f.

Vater der Liebe - und - Wer schlägt nicht die Hände vor's Gesicht?“³²⁴ Diese sich wiederholenden Wahrnehmungen³²⁵ führen bei ihm zu zweierlei Reaktionen: ein nicht zu heilender Zweifel am liebenden Vater im Himmel und eine immer dichter empfundene Nähe zur Kreatur: „es zieht mich zum Untergange mit der Kreatur“. Er kann eine „Singularität im All“ des Menschen nicht mehr bejahen, auch wenn er weiß, dass „der Herr“ diese „Hervorhebung des Menschen aus den kosmischen Bezügen“ gelebt hat.³²⁶

In diesem dramatischen Ringen hält der todmüde Dichter in glasklarem Blick für die Abgründe an diesem Gott fest. „Der Zweifel ernährt den Glauben; der Glaube den Zweifel“³²⁷, so bringt er seine eigene schwebende Religiosität ins Wort. Reinhold Schneiders Glaube ist ein dunkler Glaube, ein Glaube in der Nacht.³²⁸ Ihm hat sich „des Vaters Antlitz [...] ganz verdunkelt; es ist die schreckliche Maske des Zerschmeißenden, des Keltertreters; ich kann eigentlich nicht «Vater» sagen.“³²⁹ Und doch führt dieser Glaube in die Stellvertretung der Verlassenheit, des fürbittenden Gebetes, das der, der nicht mehr für sich selber beten kann, für die anderen tun muss. All das ist für ihn nie ein keckes Spiel mit Möglichkeiten, sondern durchlichtene Existenzform, die vor allem in den Fragen heimisch ist und erst zu ihrem Recht kommt, wenn sie das DU trotz allem wagt: „Beten über den Glauben hinaus, gegen den Glauben, gegen den Unglauben, gegen sich selbst, einen jeden Tag den verstohlenen Gang des schlechten Gewissens zur Kirche - wider sich selbst und wider eigenes Wissen -; solange dieses Muß empfunden wird, ist Gnade da; es gibt einen Unglauben, der in der Gnadenordnung steht. Es ist der Eingang in Jesu Christi kosmische und geschichtliche Verlassenheit, vielleicht sogar ein Anteil an ihr: der Ort vor dem Unüberwindlichen in der unüberwindlichen Nacht.“³³⁰ Einzig Jesus Christus, der Gottverlassene, kann ihm noch Welterfahrung und Gottesglauben, die ihn in ihrem Auseinanderstreben bis zum Äußersten anspannen, zusammenhalten. Schon im

³²⁴ Schneider, R.: Winter in Wien, 170f. Später verwundert er sich über das Vermögen, „über alle Gefährlichkeiten hinweg und ohne diese zu leugnen, den Gott der Liebe zu demonstrieren.“ Ebd., 241.

³²⁵ Vgl. Schneider, R.: Winter in Wien, 138f. Fast wie ein Kehrsvers unterbrechen diese Wahrnehmungen, mal mit und mal ohne Kommentar den Fortlauf der Notizen, vgl. ebd., 143f.149f.153f.170f.178.184f.195f.197f.201.210.212f.221f.255.

³²⁶ Vgl. Schneider, R.: Winter in Wien, 132f.: „Alles, was die Weltordnung angeht, ist Zutat der Theologen.“

³²⁷ Schneider, R.: Winter in Wien, 242.

³²⁸ Einmal bringt er seinen dunklen Glauben in folgendes Bild: „Aus einer unbegrenzten kosmischen Dunkelwolke schimmert schwach ein einziger Stern; das muß uns genug sein; mehr ist nicht geoffenbart.“ Schneider, R.: Winter in Wien, 241.

³²⁹ Vgl. Schneider, R.: Winter in Wien, 119f., hier: 119. An diesem Punkt beginnt Schneider im Übrigen die Natur anzuschauen, deren notwendiges Zerstörungspotential Glaube und Liebe bedrängen.

³³⁰ Schneider, R.: Winter in Wien, 261. Er fragt noch weiter, ob „diese Erfahrung aus der Verzweiflung an Kosmos und Geschichte, die Verzweiflung vor dem Kreuz, das Christentum heute [ist]?“

Bericht über sein Konversionserlebnis wird Christus als der letzte Haltepunkt seines dunklen Glauben deutlich: „Und es ist besser, zu sterben mit einer brennenden Frage im Herzen als mit einem nicht mehr ganz ehrlichen Glauben: besser in der Agonie als in der Narkose. Die Hoffnung bleibt, daß die Menschheit einmal Christus wandeln sehen wird durch die Räume, wie ihn Petrus sah auf dem Meere. [...] Ist es ein «Gespenst», ein Widerschein der Erde? Ist es der Herr? Fast so groß wie diese Hoffnung ist die Gefahr, daß wir aufschreiend versinken in den unendlichen Räumen.“³³¹

Auch wenn diese Erfahrungen verschieden von denen der spanischen Mystik ist, „fällt auf, daß seit dem Tod Reinhold Schneiders ähnliche bleibende und anhaltende Erfahrungen des dunklen Gottes nicht mehr berichtet werden. Ist dieses Phänomen abgeschlossen? Wo werden heutzutage ähnliche Erfahrungen mit dem Dunkel Gottes angesprochen?“³³² Könnte es sein, dass solche Erfahrungen den meisten - zum Glück - vorenthalten bleiben, weil sie nicht die Kräfte haben, das Ganze anzuschauen und die dann ausbrechende Spannung zu tragen? „Das moderne Weltbild widerlegt den Glauben keineswegs. Aber es fordert doch eine ganz andere Ausrüstung an seelischer Kraft als etwa das Mittelalter oder die Apostelzeit.“³³³

Anders als Dieter Stefan Peters meint, ist der Blick Reinhold Schneiders auf die Schrecknisse der Natur nicht nur durch Schwermut und eigenes Leid eingetrübt.³³⁴ Vielmehr lässt er sich davon erschüttern, dass die Natur so ist, und teilt diese wache Sympathie mit manch anderen Zeugen.³³⁵ Ein kurzer Hinweis auf die französische Dichterin Marie Noél (1883-1967) kann dies belegen. Ihr Tagebuch „Notes intimes“ ist ein erschütterndes und bewegendes Zeugnis ihres lebenslangen Ringens mit Gott.³³⁶ Einen wichtigen Anteil an diesem Ringen hat ihre Einsicht in das Gesetz des Lebens, das sie unerbittlich klar benennt und das sie nicht von Gott zur Beruhigung des eigenen Glaubens fernhalten will: „Der, der die Welt geschaffen hat, nur

³³¹ Vgl. Balthasar, H. U. von: *Nochmals Reinhold Schneider*, 288f.294f. Dort findet sich auch das Zitat aus Schneider, R.: „Pfeiler im Strom“ (1958).

³³² Schneider, M.: *Der dunkle Gott*, 211. Vgl. dazu ders.: *Zur Frage nach dem Leid*, 46-50. Ein weiterer Beleg: „Ein Freund, der sich in Feuer, Trauer, Haft bewährte, schrieb mir: Wir sind die Generation, die keines Trostes bedarf. Wir stellen uns der Zeit ohne Trost.“ Schneider, R.: *Winter in Wien*, 159.

³³³ Schneider, R.: *Der Pfeiler im Strom*, 242. Zit. n. Balthasar, H.U. von: *Nochmals Reinhold Schneider*, 289.

³³⁴ Vgl. Peters, D.S.: *Biologische Anmerkungen zur Frage nach dem Sinn des Leidens in der Natur*. In: Kessler, H. (Hrsg.): *Leben durch Zerstörung?*, 32 bzw. 35f.

³³⁵ Vgl. Kessler, H.: *Gott und das Leid seiner Schöpfung*, 52-58. Er nennt M. Commerçon und M. Noél. Im Kontrast dazu der wütende Anti-Ijob im Buch von F. Zorn: *Mars*, 166f., dem Ijobs Geduld und Gehorsam gegenüber einem despotischen und gewalttätigen Gott nur „feig“ und „dumm“ dünkt.

³³⁶ Eine Auswahl auf deutsch bietet: Noél, M.: *Erfahrungen mit Gott*. Das Vorwort von K. Pfleger bietet eine gute Einführung (vgl. ebd., 5-20.). Hilfreich auch Knapp, F.: *Ins Dunkel der Wüste gestoßen*. In: *GuL 75* (2002) 425-438.

ein Gesetz hat er dem lebendigen Wesen gegeben: «Friss», und was dasselbe ist: «Um zu fressen, töte.» [...] Jedes Geschöpf dient dem anderen als Weide.³³⁷ Da es sich hier um eine existentielle, dialogische Auseinandersetzung mit Gott handelt, wird man theologische Anfragen zurückstellen dürfen. Diese Sätze nähren sich aus einem ungeschönten Schauen auf die Risse im umgebenden Leben, wie an einer späteren eindrücklichen Passage deutlich wird: „Ich denke über den Tbc-Bazillus und seine Genossen nach, ebenso Geschöpfe Gottes wie der Mensch und die Engel. Der Bazillus frisst in der Brust einer jungen Mutter, der Kehle eines Apostels und sagt: «Gott ist gut.» Und weil er von der Vorsehung seine Weide erhalten hat, sein Leben und den Segen für seine Nachkommenschaft, spricht der Bazillus sein Tischgebet. Dasselbe Tischgebet, das wir am Ende unserer Mahlzeit sprechen, nachdem wir das Huhn oder das Lamm gegessen haben.“³³⁸

Ähnlich wie bei Reinhold Schneider verdunkelt sich ihr der Schöpfer, der für sie „kein Ort des Atemholens“ mehr sein kann³³⁹ und vermag ihr nur noch Christus eine „Spur durch die Wüste“ zu zeigen³⁴⁰: Christus zeigt durch seinen Tod das Mit-Leid, er „wird so zum Träger der ganzen Menschheit und der leidenden Welt. Und indem er das Gewicht ihres Leidens auf seine Schultern nimmt und das Werk des Vaters aushält, erfährt die Welt Erleichterung, verwandelt sich ihr Leiden in Freude. In Christus erfüllt sich daher das doppelte Gesetz Gottes - «Verzehre - liebe» - das im eucharistischen Brot Gestalt annimmt.“³⁴¹

Ich möchte bereits hier festhalten, dass es auffallen und für das christliche Umgehen mit der Theodizeefrage Konsequenzen haben muss, wenn alle Genannten an der Verdunkelung des Vaters Gottes leiden, aber im Schauen auf Christus als den Gekreuzigten ein Licht empfangen, das es ihnen möglich macht, das Dunkel zu tragen!

2.4.2.5. Imre Kertész (* 1929): Auschwitz - die offene Wunde

Wer sich mit der Theodizeefrage beschäftigt, kann nicht an Auschwitz vorbeigehen. Doch wie lässt sich redlich und verantwortlich über diesen Genozid nachdenken? Muss man, um weiter leben zu können, das Unfassbare irgendwie in das Leben und die Deutung von Welt und

³³⁷ Dieser Text trägt im Tagebuch den Titel „Der Kampf Gottes gegen Gott“. Denn dieses Gesetz des Schöpfers steht gegen das Gesetz dessen, „der die Menschen erlöst hat [...]: «Liebe».“

³³⁸ Noël, M.: Erfahrungen mit Gott, 115.

³³⁹ Im Hintergrund steht das Sterben eines Kindes. Vgl. Noël, M.: Erfahrungen mit Gott, 76f.

³⁴⁰ Vgl. Noël, M.: Erfahrungen mit Gott, 118f. u.ö.

³⁴¹ Knapp, F.: Ins Dunkel der Wüste gestoßen. In: GuL 75 (2002) 437.

Mensch integrieren? „Wir haben uns an die Toten gewöhnt. An die zurückgelassenen Haare, an die übrig gebliebenen Koffer und Schuhe und an das Schweigen Gottes. Nicht, dass irgendjemand stolz auf diesen Gleichmut wäre.“³⁴² Kann man sich aber tatsächlich an die Shoa, an Auschwitz gewöhnen? Ist es Versuchung oder Notwendigkeit, wenn man mit zeitlichem Abstand und nach manchem Historikerstreit das Entsetzliche einzuordnen beginnt? Oder muss es beim schieren Entsetzen bleiben, das sich jeder Reflexion verschließt?³⁴³

Kann man sich also an etwas gewöhnen, was jedes Maß überschreitet? Der wachsende zeitliche Abstand, die Konfrontation mit anderen schrecklichen Ereignissen und selbst eine ritualisierte Erinnerungskultur können zusammen mit der Monstrosität des Geschehenen dazu beitragen, dass Shoa und Auschwitz verblassen und unwirklich scheinen. Das ist kein neues Phänomen. So wie man erst langsam die Realität und das Ausmaß der Verbrechen begriff, so mühsam ist es, die Erinnerung wach zu halten. Was Thomas Schmid auf die Nachkriegsjahre hin formuliert, lässt sich leicht auf uns Heutige übertragen, denn jede Annäherung war und ist schwierig: „Gerade weil der Holocaust ein bisher nicht dagewesenes Verbrechen war, wurde er oft nicht erkannt: Weil man ihn für unmöglich hielt [...], weil das Verbrechen alles menschliche Maß überstieg [...] und weil man es nicht wahrhaben wollte: Eine Welt, die dies geschehen ließ, ist nicht mehr die alte Welt.“³⁴⁴

Wie soll man mit einem die Vorstellungskraft derart aufsprenghendem Geschehen umgehen? Je intensiver man sich darauf einlässt, desto mehr wächst der Eindruck, dass jede Weise des Umgangs letztlich dem nicht angemessen sein kann. Vielleicht ist eine Gewöhnung, ein Verblassen, ja sogar ein Überdruß nicht leicht zu vermeiden, aber letztlich wäre dies untragbar, das verbietet das Geschehen selbst. Doch auch eine weitere Weise des Umgangs, eine extreme Form der Metaphysizierung oder gar der Ideologisierung ist unangemessen. Entfernt man die Verbrechen zu weit von der Geschichte oder erklärt man sie zu unbedingt Einmaligem, entfernt man sie aus den Lebenszusammenhängen, dann bedeuten sie nichts mehr und

³⁴² So I. Radisch (Der Mensch muss seine Seele retten. In: ZeitLiteratur 10/2003, 3.) im Blick auf die Erinnerungskultur, die es sich vor allem in der deutschen Literatur eher unbeweglich und unentschieden auf einem Biedermeiersofa eingerichtet hat. Ganz anders empfinden dies Überlebende wie C. Edvardson, die Tochter von Elisabeth Langgässer (Es geht niemals vorbei. In FAZ vom 27.01.2005.): „Sechzig Jahre sind eine lange Zeit. Für mich dauerte der Aufenthalt im «Niemandland» [i.e. Auschwitz] noch einige Monate, die Befreiung kam erst nach Kriegsende Anfang Mai. Obwohl - Befreiung? Für Körper und Seele? Der Körper wurde befreit und heilte, so gut es ging. Doch die Seele gehörte einer Überlebenden, und überleben ist nicht dasselbe wie leben. Nicht wirklich. [...] Es gibt kein Entkommen aus dem Wüsten Land. Es geht nie vorbei. Niemals.“

³⁴³ So wie Kurtz, der schreckliche Elfenbeinhändler bei der Ausfahrt aus dem Herz der Finsternis nur noch „Das Grauen! Das Grauen!“ zu hauchen vermag. Conrad, J.: Das Herz der Finsternis, 133.

³⁴⁴ Th. Schmid (Vom Mangel an Barmherzigkeit. In: FAZ Sonntag vom 9.1.2005.) nennt als Beispiele für die schwierige Annäherung die Ablehnung der Bücher von P. Primo und R. Hilbergs durch die Verlage in den 60ern und warnt „vor billiger Nachgeborenen-Überlegenheit“.

führen auch nicht zu realen Handlungsimpulsen. Johann Meier weist auf die Gefahren eines solchen Umgangs hin: „In fünfzig Jahren wird man angesichts dessen, was in unserer Zeit Jahr um Jahr in der sogenannten Dritten Welt an Ungeheuerlichkeiten vor sich geht, mit gutem Recht fragen, was aus der Geschichte gelernt worden ist, als man zwar der Generation der NS-Zeit selbstgerecht vorwarf, das Unglück der jüdischen Zeitgenossen nicht wahrgenommen zu haben, während man gleichzeitig darüber wegblickte, wie viele Millionen jährlich allein an Kindern in der Welt zugrunde gehen, weil ihnen das Allernötigste fehlt, und das in einer Zeit, als für Rüstung und Luxus Unsummen ausgegeben wurden. Die Holocaust-Theologie wollte das moralische Bewusstsein schärfen, die Holocaust-Ideologie hat es einseitig instrumentalisiert und abgestumpft.“³⁴⁵ Andererseits erscheint es auch vollkommen unangemessen, die Verbrechen der Nazi-Barbarei zu relativieren, indem man sie historisiert und in eine Reihe vieler ähnlicher Ereignisse einordnet und dann im Strom der Geschichte untergehen lässt. Einzigartigkeit bedeutet sicher nicht Einmaligkeit. Vergleiche oder Aufrechnungen stehen aber meist in der Gefahr, der Last der Verantwortung entfliehen zu wollen. Einzigartigkeit bedeutet vielmehr, dass durch diese Geschehnisse in der geistigen Geschichte und Verfasstheit der (abendländischen) Menschheit etwas unwiderruflich zerbrochen ist.³⁴⁶ Von diesen Überlegungen her und unter der Rücksicht der expliziten Theodizeefrage kann man sagen: Auschwitz bedeutet das Ende der Moderne, weil es als Ereignis in bis dato ungekannter Wucht und Nachwirkung Sinnzusammenhänge erschüttert und zerbrechen lassen hat.³⁴⁷ An dieser Stelle ist nun eine Unterscheidung ratsam: Shoa oder Holocaust benennen die historischen Ereignisse, die vorwiegend von der Geschichtsschreibung darzustellen sind. In Auschwitz jedoch, dem zentralen Vernichtungsort im Netz der Konzentrationslager, hat sich dieses mit höchster technischer, organisatorischer und psychologischer Raffinesse funktionierende

³⁴⁵ Meier, J.: Geschichte der jüdischen Religion. Freiburg 1992², 670. Entsprechend fragt G. Neuhaus, wie oft Empörung über das Leid lediglich „einen Akt narzisstischer Selbstbespiegelung des sittlichen Ich“ darstellt, der zwar rückwärts gewendet klagt und anklagt, aber durchaus die Möglichkeiten zum persönlichen Handeln in der Gegenwart unterlässt. Theodizee und Glaubensgeschichte. In: Wagner, H. (Hrsg.): Mit Gott streiten (QD 169), 22.

³⁴⁶ Vgl. C.-F. Geyer: Die Theodizee, 120f.

³⁴⁷ Vgl. Neiman, S.: Das Böse denken, 18.25.350-391. Sie nennt Lissabon und Auschwitz als aus der Geschichte herausragende Ereignisse, die extreme Herausforderungen für menschliches Denken und Handeln markieren, und „den Beginn und [...] das Ende der Moderne markieren“. Diese Bemerkung ist richtig nur dann verstanden, wenn 1. damit keine Relativierung in obigem Sinne gemeint ist. Wenn 2. bedacht wird, dass Lissabon und Auschwitz nicht auf derselben Ebene angesiedelt sind, da wir das Erdbeben als Naturkatastrophe und den Massenmord als Inbegriff menschlicher Grausamkeit sehen. Beide Male aber geht um die Erschütterung, um das Zerbrechen selbstverständlicher Annahmen, die dem Leben zugrunde liegen, z.B. die Welt ist sinnvoll. Wenn 3. nicht vergessen wird, dass andere Ereignisse deshalb in ihrer Provokation nicht erfasst werden, weil sie z.B. nicht in der eurozentrischen Perspektive liegen. Der Terroranschlag in New York am 11.09.2001 hat die westliche Welt zutiefst verstört, der Genozid in Ruanda oder in Darfur nicht. Ansonsten beschreibt Neiman eindringlich und zutreffend die seelischen und geistigen Zerstörungen durch Auschwitz.

rende System eines ideologisch begründeten Massenmordes verdichtet.³⁴⁸ Darum bezeichnet es zugleich und über die Shoa hinaus den Inbegriff des Entsetzens des Menschen über die Abgründe menschlicher Bosheit, Grausamkeit und Verbohrtheit.³⁴⁹ Darum konnte (musste) Auschwitz zum Synonym für den „Wendepunkt der Geschichte“ (Horkheimer / Adorno) werden, der sich nur noch als „Kontinuitätsbruch“ (Concilium 1984) oder als „Zivilisationsbruch“ (Dan Diner) verstehen lässt. Dort wurde unübersehbar „moralisches Niemandsland“ (Leo Löwenthal) betreten.³⁵⁰ War es etwa bis dahin eine Denkmöglichkeit, zwischen malum physicum und malum morale zu unterscheiden und sowohl die Verantwortung als auch die Pflicht zur Rechenschaft dem Menschen anzulasten, so zerbricht nun diese klare Unterscheidung. Wie ist es mit dem Menschen bestellt, mit seiner Freiheit und seiner Vernunft, mit seinem sittlichen Vermögen, mit seiner naturalen Disposition, wenn er dazu fähig ist.³⁵¹

Es kann nicht anders sein, als dass die grauenhaften Verbrechen der Nazidiktatur vor allem am jüdischen Volk eine Dimension haben, die jede Theodizee, ja sogar jede Gottesrede³⁵² erschüttern. Beruhigende und beruhigte Gedankengänge, die auch angesichts dieser Leiden und Schrecken kühl philosophisch oder theologisch noch Sinnhorizonte und Lösungen herbei zu argumentieren suchen, stellen sich - bestenfalls - selbst in Frage. Die Gottesrede bedarf der „Unterbrechung“, um nicht unbeeindruckt einfach wie bisher weiterzumachen. Bleibendes

³⁴⁸ Die Verdichtung scheint mir eine wesentliche Voraussetzung zu sein, dass ein Ort zum Inbegriff werden kann. Noch deutlicher zeigt sich das an 9/11. Erst die vielen Bilder und ihre unentwegte Wiederholung konnten diesen Terroranschlag derart ins Bewusstsein unzähliger Menschen einprägen. Das anonyme Massensterben Verhungernder kann dagegen nie dieselbe Prägekraft gewinnen.

³⁴⁹ Vgl. Augstein, F.: Das leichte Leben der Verdammten. In: SZ vom 6.10.2003. I. Kertész verwendet Auschwitz in diesem Sinn der „existentiellen Verallgemeinerung“. Dies ist auf Dauer aber nur in Rückbindung an die Shoa möglich, um zu verhindern, dass Auschwitz zu einer allgemeinen Aussage über Welt und Mensch wird, in der dann Täter und Opfer nebeneinander stehen. Zugleich ist Auschwitz auf einen konkreten Ort bezogen, hingegen ist Shoa ein Fremdwort, das das Geschehene in nicht nur zeitliche Ferne rücken kann. Vgl. Jäger, L.: Die Sache selbst. In: FAZ vom 27.1.2005.

³⁵⁰ Belege, s. Ammicht-Quinn, R.: Von Lissabon nach Auschwitz. In: Leiden, 212. Im Folgenden beklagt sie, wie wenig dieser Bruch wahrgenommen worden ist. „Diese Art mangelnder Empathie und Phantasie aber ist die Todsünde des Theologen und der Theologin, die Theodizee betreibt [!].“ Allerdings stellt sich die Frage nach dem Taktgefühl ihres Ansatzes, der möglichst drastisch und emphatisch Bilder von Auschwitz heraufbeschwört. Ob wirklich nur ein derartiger theologischer Stil Auschwitz gerecht wird? (Vgl. ebd. 215.).

³⁵¹ Vgl. Neiman, S.: Das Böse denken, 27f. Vgl. die Überlegungen zur Interdependenz zwischen Humanethologie und Ethik bei Brantl, J.: Verbindende Moral.

³⁵² Als Exempel sei die Auswirkung auf jüdische Gottesrede angemerkt: „Angesichts der Schoa im 20. Jh. n. Chr. wirkt die Vorstellung vom selektionierenden und schützenden Gott zugunsten des jüdischen Volkes wie ein Hohn auf Gott und auf die jüdische Erwählung und Befreiung. Es gelingt keiner [!] jüdischen Apologetik, Gott angesichts der Schoa zu verteidigen. Die Schoa ist das Konträre zur biblischen Erzählung über den Auszug aus Ägypten und zum Glauben der jüdischen Tradition an den besonderen Schutz des erwählten Volkes und an die stete Bestrafung der Judenfeinde. [...] Paul Celan sagt deutlich, das sich die Schoa und der traditionelle Glaube an Gott und sein Wirken in der Welt nicht mehr miteinander vertragen. Gott gerät in ein schiefes Licht.“ Thoma, C.: Gott im Unrecht. In: Beinert, W.: Gott - ratlos vor dem Bösen (QD 177), 89. 108.

Verdienst von Johann B. Metz ist es, der Theologie Auschwitz als Aufgabe, als äußerste Herausforderung der Gottesrede in Gestalt der Theodizeefrage vorgehalten zu haben.³⁵³ Worauf sollen sich Theologen beziehen, die über die Bedeutung von Auschwitz für den Glauben nachdenken? Auschwitz darf ja nicht zur Leerformel werden, die alles und damit nichts mehr sagt. Man kann und muss historiographische Werke zu Rate ziehen³⁵⁴, aber man muss noch mehr Ausschau halten nach Zugängen, die der schwachen Vorstellungskraft, die von diesem Unvorstellbaren überwältigt zu werden droht, aufhelfen. Diese Gabe eignet der Literatur. Vorerst gilt, dass ernstzunehmende Holocaustliteratur autobiographisch begründet sein muss, um dem Ernst des Themas und dem immer notwendigen Bezug zwischen Holocaust und Auschwitz (Ereignis und Inbegriff) gerecht zu werden.³⁵⁵ Ein herausragendes Beispiel, das einen Zugang ermöglicht und Impulse für das Nachdenken über die Theodizeefrage gibt, ist der „Roman eines Schicksallosen“ von Imre Kertész.

Imre Kertész ist ein Überlebender, der um sein Leben schreibt: „Ein Satz Ciorans, für dessen Wahrheit ich mit meinem Leben bürgte: «Jedes Buch ist ein aufgeschobener Selbstmord.»“ Er hat zu schreiben begonnen als einer, der in sich „das Verlangen spürt, *Zeugnis abzulegen*“.³⁵⁶ Als 14-jähriger wurde er 1944 aus Budapest nach Auschwitz verschleppt und anschließend nach Buchenwald und Zeitz verbracht. 1945 wurde er dort befreit. Lange Zeit war es ungewiss, ob er für das Zeugnis seiner Leiden Gehör finden würde. Er musste sich mit Überset-

³⁵³ Beleg s.o. G. Neuhaus diskutiert die Problematik einer Theologie, die die Unterbrechung aller anderen Theologie sein will. Auch sie gerät in die Gefahr der Gewöhnung und der Systembildung, die dann nicht mehr nur mit den Opfer solidarisch ist, sondern mit Hilfe der Opfer andere Theologie zu dominieren versucht. Vgl. Neuhaus, G.: Frömmigkeit der Theologie (QD 203), 156-158.

³⁵⁴ Vgl. z.B. Hilberg R.: Die Vernichtung der europäischen Juden. Die Gesamtgeschichte des Holocaust. Berlin 1982; Täter, Opfer, Zuschauer. Die Vernichtung der Juden 1933-1945. Frankfurt / Main 1997; als Ergänzung dazu: Aly, G.: Die Endlösung. Frankfurt / Main 1995; Enteignung. In: Die Zeit vom 14.11.2002 (über die Zusammenhänge von Vernichtung der Juden und Sozialpolitik der Nazis).

³⁵⁵ Für eine Übersicht vgl. Langenhorst, G.: Theologie & Literatur, 150-156. Die bekanntesten Bücher stammen von P. Levi, J. Semprun, V. Klemperer, L. Begley und R. Klüger. Gewiss müsste man noch näher das Verhältnis von erlebtem Leben und literarischer Verarbeitung diskutieren, wobei lyrisches Schaffen einzubeziehen ist. Auch eine Begründung, warum diese Art Literatur der autobiographischen Verwurzelung bedarf, müsste gegeben werden. Ich muss es bei der Problemanzeige belassen und kann nur auf die kluge Unterscheidung von Z. Ackermann (Imre Kertész und sein Roman eines Schicksallosen. In: www.shoa.de.) verweisen, der feststellt, dass es sich bei Kertész' Roman nicht um eine „fiktionalisierte Autobiographie“ handelt: „Er ist nicht Fiktionalisierung der Geschichte des Autors, sondern deren Literarisierung im Zeichen größtmöglicher «Wahrhaftigkeit».“ Im autobiographischen „Muss“ erweist sich die existentielle Verschärfung der Theodizeefrage. Schon R. Schneider konnte das ihn am meisten Bedrängende fiktionalisieren. Für ihn war die dem eigenen Leben abgerungene und durch das eigene Leben dargestellte Literatur der allein mögliche Zugang geworden.

³⁵⁶ Kertész, I.: Galeerentagebuch, 300.35. Allerdings sagt er: „das Autobiographischste in meiner Biographie [ist], daß es in «Schicksallosigkeit» nichts Autobiographisches gibt.“ (Ebd., 185.). Das „Galeerentagebuch“ und ähnlich „Ich - ein anderer“, jeweils als Roman ausgewiesen, sind die begleitenden existentiellen Notizen und Kommentare zu seinem Leben und Schaffen.

zungsarbeiten und dem Verfassen literarisch ephemerer, aber publikationsfähiger Texte über Wasser halten. In einer selbstgewählten, die Freiheit, das Schreiben und das Überleben ermöglichenden Klausur schrieb er zehn Jahre lang am „Roman eines Schicksallosen“ („Sorstalanság“). Damals wurde ihm zuerst gesagt, er „komme mit «diesem Thema» [...] zu spät. Es sei nicht mehr aktuell.“ Dabei konnte und wollte er über nichts anderes schreiben: „Ganz gleich woran ich denke, immer denke ich an Auschwitz. Auch wenn ich scheinbar von etwas anderem spreche, spreche ich von Auschwitz. Ich bin ein Medium des Geistes von Auschwitz, Auschwitz spricht aus mir.“³⁵⁷ Dann, als der Roman 1973 endlich fertiggestellt war, verzögerte die kommunistische Zensur zwei Jahre lang die Publikation, und ließ den Roman anschließend totsichweigen. Erst mit einer weiteren Auflage 1985 kam die Anerkennung. Der 2002 verliehene Nobelpreis streicht die überragende Bedeutung des Romans heraus.³⁵⁸ Es scheint, als ob die leidvolle Entstehungsgeschichte des Buches, die wie ein Widerhall des Erlittenen und des Erzählten wirkt, dem Roman jene Tiefe und Schärfe gibt, die ihn aus der Vielzahl bedeutender Bücher zum Holocaust heraushebt: „Näher als dieses Buch kann ein Buch Auschwitz nicht kommen - mit angehaltenem Atem, versunken in die fensterlose Monade jedes Augenblicks. [... Es ist] die unerreichte Innenansicht der Hölle, die atemberaubende Rollenprosa eines unwissenden Opfers.“³⁵⁹

Was den Roman auszeichnet, macht zugleich eine Wiedergabe schwierig, auch wenn sich der Inhalt rasch erzählen lässt. Der vierzehnjährige ungarische Jude György Köves, als Pubertierender eigentlich ganz mit sich und dem Verhältnis zu den Eltern beschäftigt, fällt, ohne zu begreifen, was da mit ihm geschieht, mehr und mehr aus der Normalität heraus. Nachdem zuerst sein Vater zwangsweise in ein Arbeitslager eingezogen wurde, wird auch er 1944 aus Budapest deportiert und gerät in die Vernichtungsmaschinerie, zuerst nach Auschwitz, dann weiter nach Buchenwald und schließlich ins Außenlager Zeitz, wo er nur knapp der Vernichtung durch Arbeit entgeht. Nach der Befreiung durch die Amerikaner kehrt er nach Budapest zurück, ein Fremder in der vertrauten Stadt. Mehr noch als der Inhalt sind es vor allem die Erzählperspektive und der tief reflektierte Sprachstil des Romans, sozusagen der Tonfall, die diesen zum außerordentlichen Ereignis gestalten. Dadurch macht „Kertész den Holocaust zum Stoff einer Literatur der universellen Ent-Täuschung, die er mit eleganter Unerbittlichkeit an

³⁵⁷ Kertész, I.: Galeerentagebuch, 32.

³⁵⁸ Vgl. Breitenstein, A.: Schöne Tage in Buchenwald. In: NZZ vom 10.10.2002; Ackermann, Z.: Imre Kertész und sein Roman eines Schicksallosen. In: www.shoa.de. Beide Beiträge bieten aufschlussreiche Analysen zum „Roman eines Schicksallosen“. Zu Biographie und Bibliographie s. auch: <http://nobelprize.org/literature/laureates/2002>.

³⁵⁹ Radisch, I.: Der Mensch muß seine Seele retten. In: ZeitLiteratur 10/2003, 4.3.

seine Leser weitergibt.³⁶⁰ Was er und seine Leidensgefährten erlebt haben, „das Problem des Überlebens“, gibt er an Kultur und Gesellschaft zurück.

Seine „Ästhetik des Schreckens“³⁶¹ entwickelt er, indem er die Struktur des Romans entsprechend der totalitären Struktur gestaltet. Denn ein Mensch, der ins Räderwerk des Totalitarismus gerät, verliert jede Individualität. Es gibt von ihm nichts zu erzählen, denn die „äußere Determiniertheit“, die „Stigmatisierung“ durch den Totalitarismus beraubt den Menschen seines durch relative Freiheit ermöglichten Geschicks und zwingt ihn in die „Schicksalslosigkeit“.³⁶² Darum kann der Roman kein individuelles Geschick, aber auch nicht direkt vom Funktionieren der Todesmaschinerie erzählen. Kertész versucht deshalb von folgendem Stil- und Strukturprinzip auszugehen: „Bis ins Innerste der Figuren und Begriffe eindringen - mit den Mitteln des Äußeren. Nur das Sagbare sagen und darauf vertrauen, daß das nur aus Sagbarem bestehende fertige Werk in seiner Geschlossenheit - und seiner Wortlosigkeit - mehr über das Unsagbare sagen wird, als versuchte ich, es direkt zu fassen.“³⁶³ Deshalb entwickelt er analog zu den Tonreihen der Zwölftonmusik eine lineare Erzählweise, die deutlich macht, dass es hier keine Einzelmomente, keine individuellen Erfahrungen mehr gibt, sondern nur noch das Ganze, das unerbittlich von der Struktur des Totalitarismus vorgegeben wird. „Die totalitäre STRUKTUR diktiert die Erzählung“.³⁶⁴ Sie unterwirft den Menschen in der Realität und im Roman, indem sie vorgibt, was der Mensch ist und wie sein Leben zu sein hat. Er hat Jude zu sein, und das heißt: er ist nichts und ist zur Vernichtung bestimmt. Jede Suche nach Individualität in Auschwitz ist eine vergebliche Flucht in einen Trost und aus dieser unentrinnbaren Determinierung heraus.³⁶⁵

Fast bis zum Schluss hält Kertész die Erzählperspektive durch und beschreibt alles mit den Augen eines Halbwüchsigen. Weil dieser nicht versteht, sieht er auf das, was mit ihm geschieht, mit dem „Blick des Außenstehenden“. Sprachlich entsteht dadurch eine „irrlichternde Ironie [...], weil sich das zum Himmel schreiende Geschehen an einer nüchternen und schlich-

³⁶⁰ Ackermann, Z.: Imre Kertész und sein Roman eines Schicksallosen. In: www.shoa.de.

³⁶¹ Breitenstein, A.: Schöne Tage in Buchenwald. In: NZZ vom 10.10.2002.

³⁶² Vgl. Kertész, I.: Galeerentagebuch, 16f.20.: Der Mensch ist „im Getriebe der Todesmaschinerie wie ein Rädchen“.

³⁶³ Kertész, I.: Galeerentagebuch, 24.

³⁶⁴ Kertész, I.: Galeerentagebuch, 26-28, hier: 26. (vgl. ebd., 200f.). Dort findet sich auch Kertész' Vergleich mit der Zwölftonmusik. In seiner Nobelpreisrede führt Kertész aus: „Nur daß mein Romanheld in den Konzentrationslagern nicht seine eigene Zeit lebt, weil er weder im Besitz seiner Zeit, noch seiner Sprache, noch seiner Persönlichkeit ist. Er legt nicht Erinnerungen vor, er existiert. So mußte der Arme also in den obskuren Schlingen der Linearität schmachten und konnte sich nicht von den qualvollen Einzelheiten befreien.“ Ders.: Heureka. In: <http://nobelprize.org>.

³⁶⁵ Kertész, I.: Galeerentagebuch, 54: „Aber dank meines Judeseins habe ich eine Erfahrung gemacht, und zwar die allumfassende Erfahrung menschlichen Ausgeliefertseins im Totalitarismus. Wenn ich Jude bin, heißt das also, daß ich Negation bin“.

ten Sprache bricht.“³⁶⁶ Im 3. Kapitel z.B. erzählt Kertész, wie György bei einer Ausweiskontrolle aufgegriffen und arrestiert wird. Der Junge scheint nicht begreifen zu können, was da mit ihm geschieht, dass er schließlich in einen Zug nach Auschwitz verfrachtet wird. Das Schreckliche des Vorgangs und das Unverständnis des Jungen, der nicht begreifen *kann*, was ihm angetan wird, lässt Kertész durch zwei fast komisch wirkende Bemerkungen grell und schmerzlich aufleuchten, die am Anfang und am Ende des Kapitels stehen. Das Desaster der Verhaftung wird angekündigt durch: „Am nächsten Tag passierte mir eine komische Geschichte.“ Und am Ende des Kapitels, faktisch am Anfang der Todesfahrt liest man: „Ich wusste auf einmal gar nicht mehr, wo mir der Kopf stand, und ich erinnere mich nur daran, daß ich die ganze Zeit fast auch ein bisschen lachen mußte, einerseits vor Staunen und Verlegenheit, aus dem Gefühl, plötzlich in irgendein sinnloses Stück hineingeraten zu sein, in dem ich meine Rolle nicht recht kannte, andererseits wegen einer flüchtigen Vorstellung, die mir gerade so durch den Sinn huschte: das Gesicht meiner Stiefmutter, wenn sie heute abend merken würde, daß sie mit dem Abendessen umsonst auf mich wartete.“³⁶⁷ Das Wörtchen „natürlich“ taucht oft und oft auf, selbst in den (aus der Warte des wissenden Lesers) unnatürlichsten Situationen. „Natürlich“ signalisiert die „unheimliche kindliche Beflissenheit“ und zugleich „die Unmenschlichkeit der Ereignisse [...] wie ihre grausame Folgerichtigkeit im Rahmen einer auf Auschwitz geeichten soziokulturellen Situation.“³⁶⁸ Wie bestürzend und entlarvend das wirkt, zeigt das Folgende.

Eine erste Szene möchte ich herausgreifen, in der besonders deutlich wird, wie Imre Kertész durch diese luzide und dem Grauen am ehesten angemessene Erzählstrategie eine „Innenansicht der Hölle“ gewährt.³⁶⁹ Sie schildert die Ankunft in Auschwitz und die Selektion an der Rampe. Im Galeerentagebuch deutet er seine eigene Verwunderung darüber an, dass alle Beschreibungen aus der Perspektive der Täter erfolgen („von rechts“) und dass auf den Fotos viele der Neuankömmlingen zu lächeln und Zuversicht auszustrahlen scheinen.³⁷⁰ Als sich die Waggontüren öffnen, erwecken die jüdischen Sträflinge seinen Argwohn, die deutschen Soldaten hingegen „wirkten schmuck, gepflegt und als einzige in diesem Durcheinander ruhig und fest“ (91). Seltsam berührt den Leser die auffällige Beflissenheit, mit der die Ankömmlinge versuchen, sich in den notwendigen Gang der Dinge zu fügen (91-94). Dann befindet er

³⁶⁶ Breitenstein, A.: Schöne Tage im Buchenwald. In: NZZ vom 10.10.2002.

³⁶⁷ Kertész, I.: Roman eines Schicksallosen, 47. 67.

³⁶⁸ Ackermann, Z.: Imre Kertész und sein Roman eines Schicksallosen. In: www.shoa.de.

³⁶⁹ Kertész, I.: Roman eines Schicksallosen, 88-101. Den Eindruck, den die gesamte Schilderung, im Leser erzeugt, kann diese kommentierende Auswahl - leider - nicht ansatzweise wiedergeben.

³⁷⁰ Kertész, I.: Galeerentagebuch, 29f.

sich schon vor dem Selektionsarzt und die Untersuchung, die über Leben oder sofortigen Tod entscheidet, geht in zwei oder drei Sekunden vorbei. Der Junge vor ihm wird zu einer größeren Gruppe rechts gewiesen, er selber nach links: Sie schienen „die Tauglichen“ zu sein. Selbst im Moment der Untersuchung versucht der Junge noch so etwas wie menschliche Züge und Beziehung wahrzunehmen. Der Arzt scheint ihm „gebildet“ und „ich gefiel ihm irgendwie“. Der Leser, wissend um den Zweck des Vorgangs, kann die Schilderung nur mit Grauen verfolgen, vor allem, da Kertész die Szene so beendet: „Die Jungen erwarteten mich schon triumphierend, vor Freude lachend. Und beim Anblick dieser strahlenden Gesichter war es vielleicht, daß ich den Unterschied verstand, welcher unsere Gruppe von denen auf der anderen Seite wirklich trennte: es war der Erfolg, wenn ich es richtig verstand.“ (99) Und dann, György verfolgt mit den anderen die Selektionsprozedur, kommt eine Äußerung, die ein seltsames Einverständnis ausdrückt: „Und so, mit den Augen des Arztes, konnte ich nicht umhin festzustellen, wie viele von ihnen alt oder sonst wie unbrauchbar waren.“ (100). In dieser Szene entbirgt sich die ganze Grausamkeit des totalitären Systems. „Da erkannte ich die Technik des Schreckens“, sagt Imre Kertész in seiner Nobelpreisrede, „begriff, wie es möglich gewesen war, die menschliche Natur selbst gegen das Leben des Menschen zu wenden.“³⁷¹

Dagegen kann sich die „radikale Enttäuschung“ (Z. Ackermann) über das System der Vernichtung, über das Wesen des Judeseins (und damit über die „alte Welt“) nur langsam durchsetzen: Erst im Nachhinein begreift György, warum ihm die wenig vertrauenswürdigen Häftlinge zugeflüstert haben, er solle sich als älter, mindestens sechzehn, ausgeben (89f.), erst später begreift er, was es mit der Peitsche auf sich hat, die die so ungewohnt „lässigen“ Soldaten bei sich tragen (96). Die lagerübliche Prozedur (101-124) macht die Häftlinge sich selber fremd, lässt sie für sich und die anderen werden, was sie für die Nazis sind: Ausgegrenzte, Fremdlinge, Nichtswürdige. Doch, was der Junge sieht, öffnet ihm die Augen, und so heißt es lapidar: „Und dennoch, tatsächlich könnte ich meine genaueren Erkenntnisse an diesen Zeitpunkt knüpfen. Da, gegenüber, verbrannten in diesem Augenblick unsere Reisegefährten aus der Eisenbahn, alle, die im Auto hatten mitfahren wollen, und alle die, die sich vor dem Arzt aus Alters- oder anderen Gründen als untauglich erwiesen hatten, genauso die Kleinen und

³⁷¹ Kertész, I.: Heureka. In: <http://nobelprize.org>. Z. Ackermann (Imre Kertész und sein Roman eines Schicksallosen. In: www.shoa.de.) kommentiert diese Szene wie folgt: „In einer solchen Situation können sich die Opfer kaum dagegen wehren, mit ihren fundamentalsten menschlichen Regungen in den Prozess ihrer eigenen Ausgrenzung und Auslöschung eingebunden zu sein.“ Dies trifft sicher mehr zu als die Analyse von A. Breitenstein, der hier die „gezielte Entzauberung“ einer „Mythologie des Leidens“ erkennt, „wenn er [Kertész] die komplexe Opfer-Täter-Dynamik herausarbeitet“, und in der Szene eine „Lektion in angewandtem Darwinismus“ sieht. Da rücken die Opfer zu sehr an die Seite der Täter. Ders.: Schöne Tage in Buchenwald. In: NZZ vom 10.10.2002.

mit ihnen die Mütter und die, die es in der Zukunft geworden wären, denen man es bereits hatte ansehen können, so hieß es.“ (124)

Im weiteren Verlauf des Romans beschreibt Kertész ebenso lakonisch, wie György mehr und mehr das System kennenlernt. Die Enttäuschung bedeutet auch eine Wende in seiner Entwicklung. Allmählich nimmt er sein Leben bewusster wahr und in ihm erwacht ein Verlangen nach „Eigensinn“ (179). Der Preis für diesen Eigensinn, für das wachere Bewusstsein ist der Kampf gegen den eigenen Körper. Schließlich muss er sich sogar an Läuse ausliefern, die in seiner Wunde nisten: „Nach einer Weile habe ich es dann aufgegeben und dieser Gefräßigkeit nur noch zugesehen, diesem Gewimmel, dieser Gier, diesem Appetit, diesem hemmungslosen Glück: es war irgendwie, als würde ich das von irgendwoher ein wenig kennen.“ (202) Schon für tot gehalten und nur durch Glück (!) davor bewahrt, mit Toten zur Grube gefahren zu werden, stellt sich eine zweite, dem Leser sich als Verzweiflung mitteilende Ahnung menschlichen Sehns, der Humanität, ein: „die Körper, die an mich gepreßt waren, störten mich nicht mehr, irgendwie freute es mich eher, daß sie bei mir waren, mir so vertraut und dem meinen so ähnlich, und jetzt zum erstenmal erfasste mich ihnen gegenüber ein ungewohntes, regelwidriges, irgendwie linkisches, um nicht zu sagen ungeschicktes Gefühl - möglicherweise vielleicht Liebe, glaube ich.“ (204)

Schon mehr zu den Toten als zu den Lebenden gehörend, entschließt sich der Junge, genauer: eine „immer hartnäckiger werdende Stimme einer leisen Sehnsucht“, zum Weiterleben: „ein bißchen möchte ich noch leben in diesem schönen Konzentrationslager.“³⁷² Zeno Ackermann versteht das meines Erachtens richtig, wenn er das als Aussage über die Situation aufgrund von Auschwitz überhaupt deutet: Es gibt nach Auschwitz keine Welt außerhalb der Konzentrationslager mehr. „Die Möglichkeit zum Totalitären liegt in der Mitte der menschlichen Gesellschaft, der Kultur und der individuellen Existenz.“³⁷³ Im Roman kommt diese alles umfassende Erschütterung der Welt durch Auschwitz fast beiläufig zum Ausdruck, wenn der Protagonist, der den Läusen als Nahrung dient, denkt: „ich war immer noch ein wenig verbittert, verständlicherweise, wie ich meine - aber eher so allgemein, ohne wütend zu sein, eher so ein bißchen wegen der gesamten Ordnung der Natur, um es so zu sagen“.³⁷⁴ Leise, fast unhörbar stürzt die alte Welt ein. Auch wenn sich der Mensch stets die Rückfrage nach seiner individu-

³⁷² Kertész, I.: Roman eines Schicksallosen, 209. Wenn es unmittelbar darauf heißt: „Ich muß einsehen, daß ich gewisse Dinge nie zu erklären vermag, auf keine Weise [...]“, dann sagt Kertész damit nicht nur etwas über sich selbst, über Auschwitz, sondern auch etwas über die wahrscheinlichen Empfindungen des Lesers. Das mag als Hinweis genügen, wie klug dieses Buch geschrieben ist.

³⁷³ Ackermann, Z.: Imre Kertész und sein Roman eines Schicksallosen. In: www.shoa.de.

³⁷⁴ Kertész, I.: Roman eines Schicksallosen, 202f.

ellen sittlichen Verantwortung gefallen lassen muss und sich nicht durch den Verweis auf die „Natur“ entschuldigen kann, so lässt sich die andere Frage ebenso wenig draußenhalten: Wie es um die Welt im Ganzen bestellt sein muss, wenn dem Einzelnen als Opfer solches widerfahren kann, wenn andere als Täter solches tun können.³⁷⁵

So wird verständlich, warum Imre Kertész wieder und wieder betont: „Ich kann nicht sagen, dass nach Auschwitz etwas passiert wäre, das Auschwitz widerlegt hätte. [...] Passiert ist nur Auschwitz, und das ist in der Realität passiert, und etwas, das man entgegenstellen könnte, passierte nicht.“³⁷⁶ In seiner Nobelpreisrede hat er versucht, die Bedeutung von Auschwitz in Worte zu fassen. Allem vorausgesetzt ist, dass Auschwitz wirklich gewesen ist und dass nichts und niemand diese Tatsache mehr ändern kann. Darum ist ihm Auschwitz „die Endstation des großen Abenteurers, an der der europäische Mensch [...] angekommen ist.“ Darum ist Auschwitz die „Demarkationslinie“, die ihn „von der Literatur und von dem Geist, den Ideen, die mit diesem Begriff verbunden sind“ trennt. Auschwitz ist der „Bruch“, der alles durchzittert. Erst dann, wenn man Auschwitz als den „Nullpunkt“ in der ganzen Unerbittlichkeit begreift, d.h. vor allem vom „Roman eines Schicksallosen“ her, kann man versuchen „zu überlegen, wie wir von hier aus weiterfinden.“ Für Kertész heißt das, dass er sein Judesein „in erster Linie wieder als eine moralische Aufgabe“ empfindet und sein Werk als Dienst an der Erinnerung an alle Toten.³⁷⁷

Imre Kertész bringt durch sein Werk Auschwitz so nahe wie kein anderer. Es ist dem Leiden abgerungen und vom Überleben erzwungen. Sein Epigramm „Ein und denselben Roman leben und schreiben.“ könnte wie ein Titel über Leben und Werk des Überlebenden stehen³⁷⁸.

³⁷⁵ Bei Kertész taucht die Rolle der Zuschauer (Nicht-Opfer - Nicht-Täter) weniger auf. Diese rückt A. Szcypiorski immer wieder ausdrücklich in seinen Roman „Die schöne Frau Seidenmann“ ein, vgl. z.B. ebd., 186.

³⁷⁶ Kertész, I.: Man schreibt nur als glücklicher Mensch. In: SZ vom 9.11.2004. Vgl. ähnlich ders.: Ich - ein anderer, 72.

³⁷⁷ Kertész, I.: Heureka. In: [http:// nobelprize.org](http://nobelprize.org). In der Essaysammlung: Eine Gedankenlänge Stille, während das Erschießungskommando neu lädt, reflektiert Kertész ausdrücklich über diese Frage. S.u. die Beurteilung von Filmen durch I. Kertész.

³⁷⁸ Kertész, I.: Galeerentagebuch, 84. Der „Roman eines Schicksallosen“ bildet mit „Fiasko“, „Kaddisch“ und „Liquidation“ eine Tetralogie, über die I. Radisch (Der Mensch muß seine Seele retten. In ZeitLiteratur 10/2003, 5.) urteilt: „Es wird solche Bücher, Romane von solcher Ernsthaftigkeit über das größte Verbrechen der menschlichen Geschichte, in Zukunft nicht mehr geben. [...] Mit diesem Buch ist eine Epoche zu Ende gegangen.“ „Liquidation“ ist viel pessimistischer als die Nobelpreisrede, doch sogar darin findet sich eine Einladung, die aber nur im Feuer noch einmal aufscheint: „Ja, ich mußte annehmen, was er mir zgedacht hatte; dieses Auschwitz geweihte Leben durfte nicht umsonst gewesen sein. In den Flammen glühte die Schrift hier und da auf; ... und mittels der durch erlittene

Kertész fordert mit seinem Leben und mit seinen Fragen heraus, er wagt Deutungen und Gottesfragen, die wie Überstiege erscheinen. Aber sein Werk lässt nicht zu, dass jemand von Gott redet und sich von den Opfern abwendet, verweigert sich und dann auch uns den Ausweg in theologische Formeln. Es gibt keine Welt, es gibt keine Gottesrede außerhalb der Konzentrationslager mehr. Ist es das, was Imre Kertész dem Glaubenden aufträgt?

Dieses Ringen und Fragen kommt an kein Ende. Hält es die Tür zur Antwort offen? Dreifach verschränkt führt Imre Kertész darüber endlose Selbsterkundungen:

„K., der Schriftsteller, sagt folgendes:

- Eine Annäherung an Auschwitz ist unmöglich, es sei denn, von Gott aus; Auschwitz ist eines jener großen Menetekel, die in Gestalt eines schrecklichen Schlags auftreten, um den Menschen hellhörig zu machen - falls erinhört. Statt dessen werden wissenschaftliche Motive vorgebracht, wird von der Banalität des Mordens geredet, was wie ein Gruß aus der Hölle klingt. Wenn Auschwitz vergeblich ist, so hat Gott Bankrott gemacht; und wenn wir Gott zum Bankrotteur machen, so werden wir Auschwitz nie verstehen. So bin ich denn bereit, auf diesem riesigen, wüsten Schauplatz namens Erde, wo im gräulichen Licht nur ein Häufchen Schutt, spitze Stacheldrahtreste, ein entzweigebrochenes Kreuz und die Trümmer einiger weiterer Symbole auszumachen sind, mich unterm grauen Himmel in den Staub hinzuknien, das Gesicht mit Asche zu bedecken und Auschwitz im grässlichen Zeichen der Gnade *anzunehmen...*

- Dazu hast du kein Recht - widerspreche ich sofort -, höchstens dann, und selbst das ist fraglich, wenn du daran zugrunde gehst.

- Aber das tue ich ja - erwidert K., der Schriftsteller -, die Geschichte meines Lebens besteht aus meinen Toden, wollte ich mein Leben erzählen, müsste ich von meinen Toden berichten.

- Trotzdem ist etwas faul an der Sache - protestiere ich weiter. - Wenn du Auschwitz so teleologisch auffasst, glaubst du offensichtlich auch, daß dein Leben einen Sinn hat. Vielleicht glaubst du sogar, Gott habe dich am Leben gelassen, weil er dich dazu ausersehen hat, Auschwitz als Menetekel zu begreifen.

K., der Schriftsteller, hat darauf nichts mehr erwidert. Seither schweigt er.³⁷⁹

Qualen erworbenen Ermächtigung nehme ich für Dich, allein für Dich, Auschwitz zurück ... Es ist immer der schuldig, der am Leben bleibt. Doch ich werde die Wunde tragen müssen.“ (Ebd., 132.).

³⁷⁹ Kertész, I.: Ich - ein anderer, 54f. So viel bleibt ungesagt, es bedürfte z.B. einer Studie über I. Kertész schwebenden Gottesbegriff, den Gott in Feuer und Rauch. Vgl. als Ergänzungen zur zitierten Stelle ebd. 68f., wo ihm Gott ein „documentum humanum“ ist, „nichts weiter“. Und die oft angeführte Stelle aus dem Galeerentagebuch: „Gott ist Auschwitz, aber auch der, der mich aus Auschwitz heraus-

2.4.2.6. Epilog: „Dogville“ - keine Gnade mehr?

Selbst in einer wissenschaftlichen Arbeit kann man sich der Empfindung nicht erwehren, dass es nach Auschwitz zu diesem Thema nichts mehr geben kann. Solche Feststellungen sind ein Unding, denn es lässt sich kein Ende der Geschichte verkünden. Es gibt eine Geschichte nach Auschwitz, nicht aber eine Geschichte ohne Auschwitz. Will man deshalb die moderne Bewusstseinslage erkunden, muss man Ausschau halten nach geronnenen Daseinsbeschreibungen und danach fragen, wie die Frage nach dem Leid nach Auschwitz sich artikuliert. Auschwitz ist latent in allem präsent. Um das verständlich zu machen, hilft das Bild des Grundwassers. Es ist zwar meist nicht an der Oberfläche zu sehen und speist doch die (geistige) Gesundheit des Menschen. Man erinnere sich an den Zug des Volkes Israel durch die Wüste. Am dritten Tag gelangt es endlich an eine Wasserstelle, aber das Wasser dieses Brunnen ist bitter.³⁸⁰ Was da aus der Tiefe geschöpft wird, ist der Geschmack der Seele, so möchte ich das deuten. Und so kann der „Bitterbrunn“ ein Bild für eine Menschheit sein, deren Seelenwasser durch Auschwitz bitter geworden ist, und dieses Bitterwasser durchwirkt alle Fasern der Gesellschaft und des Einzelnen. Damals erflehte Mose auf das Murren des Volkes hin Hilfe durch Gott. Wer kann heute noch das Wasser süß machen? Die Frage muss offenbleiben.

Um den Konsequenzen der bitter gewordenen Seelenwasser nachzugehen, lohnt sich die Beschäftigung mit der filmschaffenden Kunst. Reinhold Zwick betont, dass die dunklen Seiten Gottes im Kino gegenwärtig sind und sehr facettenreich ins Bild gesetzt werden.³⁸¹ Und als ein Ergebnis seiner langen Beschäftigung mit dem Kino hält er fest: „Der Gott, zu dem im Kino heute im Modus des Schmerzes und der Verzweiflung, in Klage und Anklage gesprochen wird, mit dem dort ins Gericht gegangen wird, diese markante Präsenz eines dunklen Gottes schärft die Theodizeefrage wieder an.“³⁸²

führte. Und der mich dazu verpflichtet, ja zwingt, über das alles Rechenschaft abzulegen, weil er hören und wissen will, was er tat.“ Ebd., 304.

³⁸⁰ Ex 15,22-25: „Drei Tage waren sie in der Wüste unterwegs und fanden kein Wasser. Als sie nach Mara kamen, konnten sie das Wasser von Mara nicht trinken, weil es bitter war. Deshalb nannte man es Mara (Bitterbrunn). Da murrte das Volk gegen Mose und sagte: Was sollen wir trinken? Er schrie zum Herrn, und der Herr zeigte ihm ein Stück Holz. Als er es ins Wasser warf, wurde das Wasser süß.“

³⁸¹ „Bei der narrativen, im Modus des Fiktionalen geführten Bearbeitung von realen Leid- und Unheilserfahrungen wird im Kino der Gegenwart wieder verstärkt und dezidiert auf Gott zurückgefragt.“ Zwick, R.: Dunkle Gottesbilder im zeitgenössischen Spielfilm. In: Gott - ratlos vor dem Bösen? (QD 177), 16-46, hier: 43. Bei ihm zahlreiche Hinweise auf Spielfilme und Literatur. Besonders widmet er sich den Spielfilmen „Fearless“ (USA 1993) von P. Weir ; „Naked“ (GB 1993) von M. Leigh (s.o. 2.1.); „Jude“ (GB 1996) von M. Winterbottom; „Breaking the Waves“ (Dk 1996) von L. von Trier.

³⁸² Zwick, R.: Dunkle Gottesbilder. In: Gott-ratlos vor dem Bösen (QD 177), 44.

Ich will mich nun nicht mit Filmen beschäftigen, die sich direkt mit dem Holocaust befassen, sie sind wie „Schindlers Liste“ (USA 1992) von Steven Spielberg, „Das Leben ist schön“ (I 1998) von Roberto Benigni, „Der Pianist“ (F / D / PL / GB 2002) von Roman Polanski oder „Die Grauzone“ (USA 2002) von Tim Bake Nelson mehr oder weniger gelungen.³⁸³ Die Verfilmung des „Roman eines Schicksallosen“ (U / D / GB 2004) durch Lajos Koltai, wofür Imre Kertész selbst das Drehbuch geschrieben hat, hinterlässt einen zwiespältigen Eindruck.³⁸⁴ Da alle genannten Filme vor allem Vergangenes filmisch vergegenwärtigen wollen, vermögen sie nicht unbedingt Auskunft zu geben vom geistig-seelischen Grundwasser unserer Zeit.

Deshalb greife ich den Film „Dogville“ (Dk 2003) von Lars von Trier auf³⁸⁵, der sich nicht ausdrücklich mit der Theodizeefrage beschäftigt, aber gerade so einen Eindruck vom Geschmack des Grundwassers ermöglicht. Lars von Trier selbst nennt das Rachethema aus der Dreigroschenoper und den Wunsch, einen Film über die USA zu drehen, als Beweggründe. Die Ästhetik des Films ist von Bert Brecht inspiriert und von der Absicht geleitet, einen Gegenfilm zu den gängigen Hightech-Filmen zu bieten.³⁸⁶ Andreas Kilb gesteht ihm einen überragenden Rang zu: „Einen Film wie «Dogville» hat es im europäischen Kino noch nicht gegeben. Sein Furor straft all jene Spekulationen über die Erschöpfung der filmischen Mittel [...] Lügen“³⁸⁷

³⁸³ Vgl. Kertész, I.: Eine Gedankenlänge Stille, während das Erschießungskommando neu lädt, 145-154. Im Essay „Wem gehört Auschwitz?“ überlegt er, wie die Erinnerung an Auschwitz nach dem Tod aller Überlebenden wachgehalten werden kann. Darin erwähnt er auch zwei der genannten Holocaust-Filme. „Schindlers Liste“ hält er für „Kitsch“, weil dieser Film die Erfahrungen der Überlebenden „verfälscht“ und sich der eigentlichen Herausforderung von Auschwitz verweigert (149f.). Dagegen sieht er in „Das Leben ist schön“ den geglückten Versuch eines Künstlers der Nachkriegsgeneration, „die Absurdität dieser grauenhaften Welt“ auszudrücken: Am Ende wird der Film „von Trauer über das verdorbene Spiel beherrscht. Dieses Spiel - verstehen wir - heißt woanders Zivilisation, Menschlichkeit, Freiheit, alles was der Mensch als Wert ansah.“ (vgl. 151-154, hier: 154).

³⁸⁴ Vgl. A. Kilb. In: FAZ vom 3.6.2005. Wie kritisch sein Urteil ausfällt, lässt schon die Überschrift erkennen: „Das unerträgliche Glück der Lager. Wie man es nicht machen darf: Lajos Koltais Verfilmung entstellt den «Roman eines Schicksallosen» von Imre Kertész.“

³⁸⁵ „Dogville“ (Dk 2003) von Lars von Trier. Der Film ist auf VHS und auf DVD (Concorde) erhältlich. Verfügbar sind ein Presseheft (erhältlich bei polyfilm / Wien als Download), entsprechende Rezensionen sowie ein Aufsatz von Rissing, Th. / Willeke, M.: Kierkegaard im Kino. In: Orientierung 68 (2004), 94-96.101-105. Sie vertreten die Ansicht, der Film sei die Umsetzung einer philosophischen Vorlage, also der Philosophie Kierkegaards. Diese interessante, aber nicht unproblematische Interpretation ist hier nur insoweit von Interesse, als sie ebenfalls die religiös-moralische Dimension des Filmes wahrnimmt. Das Drehbuch des Films stellt die Firma Concorde auf Anfrage zur Verfügung.

³⁸⁶ Vgl. Trier, L. von: Gedanken. In: Presseheft (polyfilm / Wien), 9-13. Zu von Triers Werdegang und Schaffen vgl. ebd., 27f.

³⁸⁷ Kilb, A.: Ein amerikanischer Albtraum: „Dogville“. In: FAZ vom 22.10.2003, 37.

Dass dieser Film ungewöhnlichen ästhetischen Maßstäben folgt und besondere Ansprüche an die Zuschauer stellen will, wird von Anfang an deutlich. Der Film spielt auf einer Bühne, die Häuser sind nur durch Kreidestriche angedeutet. Die Kamera zeigt die Szenerie entweder aus der Vogelperspektive oder sie geht dicht, ausforschend an die Darsteller heran. Es handelt sich um ein Experiment. Die Laboratmosphäre verstärkt zusätzlich eine Off-Stimme, die durch die in 9 Kapiteln erzählte „traurige Geschichte der kleinen Gemeinde Dogville in den Rocky Mountains“ führt“.³⁸⁸ Sie geleitet und bereitet den Zuschauer Szene für Szene.³⁸⁹

Dem Zuschauer wird bald klar, dass der Film mehr als nur eine einzelne Geschichte, vielmehr die Geschichte der Menschheit erzählen will. Denn Dogville wird im Laufe des Films zu einem Ort, an dem das Desaster der Menschheit vorgeführt wird. Dem Licht, das auch zuletzt „noch in gleichmütig strahlender Reinheit auf den Schauplatz“ fällt, hat eine besondere Qualität der Offenbarung, „als nähme es das Wort «Hölle» bei seinem alten Sinn: «Helle». Hell wie die Hölle ist dieser Film, und erst ganz zum Schluß, als der Rauch der Brände und Gewehrschüsse seine Szenerie verdüstert, wird er so dunkel, wie es seinem Ausgang entspricht.“ Die „allegorische Konstruktion“ dieses Films bringt die „Bestiennatur des Menschen“ zur Anschauung.³⁹⁰

Die Handlung des Films selbst ist schnell erzählt: Eine junge Frau namens Grace kommt auf der Flucht vor Gangstern nach Dogville. Die Dorfbewohner, überzeugt vom jungen Tom Edison (!), beschließen sie aufzunehmen. Anfangs kann Grace sich kaum nützlich machen, aber sie tut immer mehr für die Dorfbewohner, vor allem, sie tut mehr als die anderen je tun würden. So wird Grace durch ihre Anwesenheit zu einer Provokation für die Dorfbewohner, die durch sie die Banalität ihres Lebens, die Hohlheit ihrer Überzeugungen und die Macht ihrer Triebe entdecken. Statt auf die alternative Weise des Umgangs von Grace einzugehen, bemächtigen sich die Dorfbewohner immer mehr der Frau, je mehr diese auf sie angewiesen ist. Sie wird ausgenutzt, gedemütigt, vergewaltigt und schließlich mit einem eisernem Halsband an ein Wagenrad gekettet. Am Ende wird sie an Gangster ausgeliefert.

Der ganze Film wird von einem Cantus firmus durchtönt, der einer Vertonung des Psalms 127 von Antonio Vivaldi (RV 608) entstammt. Der Psalm spricht eingangs davon, dass jedes

³⁸⁸ Vgl. Presseheft (polyfilm / Wien), 7.

³⁸⁹ „Die Herstellung von Illusion, doziert Lars von Trier, ist im Kino inzwischen zu einfach geworden - nicht zuletzt dank der ganzen neuen Computertechnik. Das Perfekte macht keinen Spaß mehr, bewegt niemanden, also: Weg damit. Eine filmische Selbstkasteiung, über die man die ersten dreißig Minuten noch staunt - dann aber hat man sie komplett vergessen.“ Kniebe, T.: Die mit dem Hund tanzt. In: SZ vom 22.10.2003.

³⁹⁰ Kilb, A.: Ein amerikanischer Albtraum: „Dogville“. In: FAZ vom 22.10.2003. Auch K. Nicodemus (Das Leben, ein Brettspiel. In: Die Zeit vom 23.10.2003.) entdeckt eine metaphysische Dimension in diesem Film und spricht z. B. von einer „moralischen Versuchsanordnung“, einer „grausamen Passionsgeschichte“.

menschliche Mühen ohne Gott vergeblich ist. Die im Film stets wiederholte Musiksequenz leitet die Vertonung des folgenden Verses ein: „denn der Herr gibt es den Seinen im Schlaf“ (Ps 127,2d). Der Tonfall der Musik lässt ahnen, dass der Schlaf als Bild des Todes gelten kann. Die Musik ist im Film ein letzter Anklang, nur mehr eine Erinnerung an das, was die Welt einst zu einer tragenden Ordnung gefügt hat, aber diese Welt scheint endgültig verloren. Denn der Ort „Dogville“ ist durch den Verlust Gottes (und des sittlichen Gefüges) eben auf den Hund gekommen, nicht mehr Gott („god“) bildet das Zentrum, sondern ein Hund („dog“) liegt in der Mitte. Und Grace (Gnade), die durch ihr Tun selbstlose Liebe lebt, wird nicht angenommen, sondern zum Objekt des Argwohns, des Hasses und schließlich der Gewalt. Dass hier Anspielungen auf das Geschick Jesu Christi vorliegen, deutet auch eine Szene am Schluss an. Tom, der ewig Zögernde, der weder als Schriftsteller ein Buch zu schreiben imstande ist noch sich als Liebender zu Grace bekennen kann, verrät Grace an die Gangster durch einen Kuss, wie einst Judas den Jesus. Die Welt kommt auf den Hund. Sittlichkeit, selbstlose Liebe werden missbraucht und schließlich verraten. Was wird die kleine Welt von Dogville noch retten?

Am Ende fährt der Vater von Grace mit seiner schweren Limousine vor. Der Vater, nicht zufällig von einem Schauspieler aus dem Film „Godfather“ („Der Pate“) dargestellt, berät mit Grace, was nun mit Dogville passieren soll. Grace (Gnade) plädiert für Nachsicht, für Verständnis. Godfather hält dagegen, diese Milde sei eine Form von Arroganz, weil sie dem Menschen durch die Freisprechung von seiner Verantwortung nicht gerecht werde. Ein letzter Weg von Grace durchs Dorf, noch einmal tauchen kurz die Farben des anfänglichen Idylls auf, da lässt der Mond, ein weißes, kaltes Scheinwerferlicht, die Szenerie von Dogville in Verlorenheit eintauchen. Nun entschließt sich Grace zum Gericht, das sich als Massaker an allen Bewohnern, einschließlich der Kinder, vollzieht. Den Verräter Tom erschießt sie eigenhändig.

Statt in barmherziger Versöhnung endet der Film in einem für alle tödlichen Strafgericht. Aus der Gnade („grace“) wird ein rächendes Blutgericht, aus dem Herabstieg der Liebe wird ein Fall in den Abgrund. Sollte das der endgültige Spruch über diese Welt sein? Eine doppelte Gnadenlosigkeit, die alles durchwirkt? Zuerst verhält sich Dogville gnadenlos gegenüber Grace, das Ärgernis der selbstlosen Liebe. Dann verhält sich Grace gnadenlos gegenüber Dogville, der inhumanen Stadt. Am Schluss steht nur ein Hund (Moses) auf, der bislang lediglich als Kreidezeichnung existiert hat, und kommt lebendig davon. „In diesem Film“, so schreibt Andreas Kilb, gibt „es keine Gnade, keine Großherzigkeit, kein Mitleid und keine Versöhnung“.

Nur der Hund erhebt sich „in der Stille nach der Katastrophe, die das ganze Städtchen ausgelöscht hat [...] aus seiner Unsichtbarkeit und wird endlich richtig Hund. Dogville ist tot, «Dogville» ist aus, Moses lebt. Das ist, nach soviel Menschenelend, Menscheneitelkeit und -gier, der Trost dieses Films: ein befreiendes Gebell.“³⁹¹ Was für ein Trost! Das religiös-humane Drama - die Musik hat in jedem Kapitel daran erinnert - wird zum finsternen Abgesang. Mehr ist es nun nicht mehr um den Menschen und mehr ist für ihn nicht mehr zu erhoffen. Kein Wunder, dass auf dem Fahndungsplakat, mit dem die Polizei, manipuliert von den Gangstern, die Flüchtige suchen lässt, statt „Wanted Grace!“ nunmehr „Missing Grace!“ zu lesen ist. Was vermisst wird, ist - Gnade!

In der Tat - das geistig-seelische Wasser ist dem Menschen bitter geworden. Ein Film wie „Dogville“ fördert es zu Tage, dass und wie sehr dieses Wasser bis in die letzten Ritzen dringen kann. Auch wenn das Tagesgeschäft und die Gewöhnung darüber hinwegtäuschen mögen, ist im Laufe der Menschheitsgeschichte durch das Leid und das Böse etwas zerbrochen, das sich nicht wegdisputieren oder dauerhaft verdrängen lässt. Es gibt keinen frommen oder klugen Ausweg aus dieser Situation. Mitten in dieser Situation muss sich der Glaubende der Theodizeefrage stellen.

Aber was vermisst wird, ist wirklich Gnade. Die Verabschiedung Gottes (Odo Marquard hat das deutlich gemacht) entlässt nur in die Gnadenlosigkeit der Anthropodizee.³⁹² Darum gibt es für niemand einen billigen Ausweg aus einer Entscheidung, die das Wagnis der ganzen Existenz braucht. Darum ist zu fragen, wie eine Theodizeefrage versucht werden kann, die redlich und der Hoffnung verpflichtet ist, die nicht abschließend antwortet, doch alles offenhält und zum Einsatz für eine human Welt motiviert.

³⁹¹ Kilb, A.: Ein amerikanischer Albtraum: „Dogville“. In: FAZ vom 22.10.2003.

³⁹² S.o. 2.3.3. über den Wandel von der Theodizee zur Anthropodizee und dessen gnadenlosen Folgen.

2.5. Das Offenhalten der Theodizeefrage als Reductio in Mysterium: Elemente einer spirituellen Theodizeefrage

2.5.1. Die spirituelle Theodizeefrage als theologische Frage in aporetischer Spannung

Der Nachvollzug der sich verschärfenden Theodizeefrage, wie ihn literarische Zeugnisse belegen, mündete in das gnadenlose Ende der Bewohner von Dogville ein. Ist diese Gnadenlosigkeit nichts anderes als die Kehrseite der Ausweglosigkeit, auf die die Theodizeefrage endlich zuläuft? Die Theodizeefrage ist, das wurde mehr als deutlich, ausweglos, weil man an ihr in der Gottesfrage weder vorbeikommen kann noch darf. Bedeutet ausweglos zugleich, dass man in dieser ausweglosen Situation verharren muss? Oder gibt es einen Weg, auf dem man mit ihr über die Ausweglosigkeit hinausgelangt? Die Dynamik der Theodizeefrage, die den Menschen antreibt, mit seiner Frage nach dem Warum und Wozu des Leidens nicht an ein Ende zu kommen, gibt meines Erachtens eine Richtung an, der man folgen kann.

Beginnen wir dazu mit den uralten Fragen Epikurs (s.o. 2.3.1.), die er zu denken aufgegeben und die nicht verstummen, wie es einer der metaphysisch aufgeladenen Romane von Julien Green zeigt: „Hatte ich verlangt, auf die Welt zu kommen? Warum also? Warum? Wäirst du wirklich da, würdest du etwas für mich tun. Wenn du nichts tust, dann bist du auch nicht da, oder du bist ungerecht, und wenn du ungerecht bist, will ich dich nicht. Wie lange müssen wir leiden, damit du uns ein Zeichen gibst? Bist du die allmächtige Grausamkeit oder die allmächtige Güte? Was stellt die Liebe in deiner Ordnung dar?“³⁹³ Diesen Fragen wohnt eine Unruhe inne, die zwingt weiterzufragen. Sich auf die Fragen und das Weiterfragen ernsthaft einzulassen bedeutet, sich von ihnen gleichsam unters Joch nötigen zu lassen. Wie sagt doch Imre Kertész: „Es gibt Fragen, auf die Antworten zu geben unmöglich ist, doch ebenso unmöglich ist es, sie nicht zu stellen.“³⁹⁴ Wie das Werk von Kertész zeigt, lassen einen diese Fragen nicht ruhen und bringen immer neue Antworten hervor, auch wenn sie stets aufs Neue verworfen werden. Offensichtlich rührt dieses grundlegende Fragen, das sich nicht abweisen und nicht beenden lässt, an die Wesensgründe des Menschen. Das gilt durchaus und gerade für den rationalen Menschen (dem, dessen Vernunft sich nicht im Verstand erschöpft). Wir müssen uns

³⁹³ Green, J.: Der Andere, 249.

³⁹⁴ Kertész, I.: Galeerentagebuch, 58.

also der Frage als Frage selbst zuwenden, um wissen zu können, in welcher Richtung die Theodizeefrage sich öffnen und offengehalten werden kann.³⁹⁵

Karl-Heinz Menke stützt sich auf Immanuel Kants Verständnis der transzendentalen Vernunft, um den Charakter der Frage zu erhellen, und bleibt damit auf der Höhe des geforderten Reflexionsniveaus, ohne dass dadurch die Frage selbst an existentieller Relevanz verlieren würde.³⁹⁶ Die transzendente Vernunft zeichnet sich dadurch aus, solange fragen zu können und zu müssen, bis sie sich an die Grenze des Fragbaren vorgetastet hat. Dieses „unbedingte Sollen“ des Fragens liegt im Wesen der theoretischen und der praktischen Vernunft. Ein Verzicht auf dieses „unbedingte Sollen“ und damit auf das Fragen bedeutete das Ende der Vernunft selbst. Das heißt, um der Vernünftigkeit der Welt selbst willen muss der Mensch auch im Angesicht des Leidens sich durchfragen, bis er den begründenden und ermöglichenden Horizont seines Fragenkönnens erreicht hat.³⁹⁷ Der Verzicht auf dieses Fragen würde auch die Opfer in den Abgrund der Unvernunft reißen. Das Beharren auf der Möglichkeit zu fragen, hält die Möglichkeit einer Antwort offen. Eine solche Antwort muss dann nicht zwangsläufig das Leiden in einen höheren Zusammenhang auflösen, der den Opfern ihre Würde nimmt, indem er ihr Leid einem höheren Zweck unterordnet. Dieses vernünftige Fragen muss nicht in kalter rationalistischer Manier erfolgen, es kann sich vielmehr eine Struktur einschreiben, die in den Worten eines Gedichts von Jan Skácel lautet: „alles schmerzt sich einmal durch bis auf den eignen grund und die angst vergeht“.³⁹⁸

Wenn das Fragen also zum Wesen des Menschen gehört, kann es nicht bloß eine inhaltsleere sprachliche Technik sein und dem Menschen äußerlich bleiben. Hans-Georg Gadamers Überlegungen erschließen einen zweiten Aspekt. Das Fragen bildet für ihn einen wesentlichen Teil des „Verstehens“, das wiederum „als ein Teil des Sinngeschehens gedacht werden“ muss. Diese Analyse ist nur um den Preis der Einwilligung in die völlige Irrationalität aller Weltverhältnisse abzulehnen. Für die Theodizeefrage - und damit für das Offenhalten dieser Frage und der näheren Bestimmung der Bedeutung dieser Frage, was zumeist unbedacht vorausgesetzt wird - ist es deshalb hilfreich zu sehen, dass „das Wesen der *Frage* das Offenlegen und Offenhalten von Möglichkeiten“ ist. Damit eignet dem Fragen eine eröffnende Struktur, die als solche eine verschlossen scheinende Situation aufbricht, selbst dann noch, wenn die Frage

³⁹⁵ Diese Überlegungen ergänzen und vertiefen das, was ich in 2.1. über den Begriff der Theodizeefrage in Abgrenzung zu Theodizee etc. zu sagen versucht habe.

³⁹⁶ Damit bleiben die Einsichten Kants gewahrt, der die Grenzen der Erkenntnis der theoretischen Vernunft anders bestimmt hat als er dies für die praktische Vernunft durch die Bestimmung der Postulate getan hat.

³⁹⁷ Vgl. Menke, K.-H.: Der Gott, der jetzt schon Zukunft schenkt. In: Wagner, H. (Hrsg.): Mit Gott streiten (QD 169), 94f. Anm. 14.

³⁹⁸ Skácel, J.: wundklee, 9.

nur noch der Schrei „Warum?“ ist. Damit eröffnet das Fragen einen Horizont, der immerhin die Möglichkeit einer Antwort bzw. von Sinn bereitstellt, der hier und jetzt einen Haftpunkt haben kann. Gadamer formuliert: „Im Wesen der Frage aber liegt, daß sie einen Sinn hat. Sinn aber ist Richtungssinn. Der Sinn der Frage ist mithin die Richtung, in der die Antwort allein erfolgen kann, wenn sie sinnvolle, sinngemäße Antwort sein will.“ Wie wenig das etwas Abschließendes und auf die Theodizeefrage hin unangemessen Selbstgewisses meint, wird deutlich, wenn Gadamer die Schweben betont, in die alles Fragen gehalten ist. „Sofern die Frage ins Offene stellt, umfaßt sie immer beides, sowohl das im Ja wie das im Nein Geurteilte.“³⁹⁹ Ihre eigentliche Qualität gewinnt diese Bestimmung der Theodizeefrage als Frage, wenn man nun mit Karl Rahners existential-ontologischen Überlegungen den Menschen als das Wesen der Transzendenz sieht. Der Mensch ist durch die Erfahrung der Endlichkeit genötigt, der stets Fragende und über jede Antwort hinaus Weiterfragende zu sein. „Der Mensch ist nicht die in sich fraglose, fraglos gegebene Unendlichkeit der Wirklichkeit; er ist die Frage, die leer, aber wirklich und unausweichlich vor ihm aufsteht und die von ihm nie überholt, nie adäquat beantwortet werden kann.“⁴⁰⁰ Der Mensch selber ist also wesentlich Frage, damit bezogen auf je Größeres. Daraus darf man folgern, dass in den entscheidenden Fragen der Mensch sich selbst vollzieht und zu einer Antwort unterwegs ist, weil seine Transzendentalität, die Bedingung der Möglichkeit zu fragen, sich und die Welt in Frage stellen zu können, sich bereits diesem größeren Horizont der Antwort verdankt. Dies gilt auch für die Theodizeefrage, weil und insofern sie Frage ist.

Nun kann deutlicher gesagt werden, dass das Diktum „ausweglos“ auf Theodizeeversuche zweifach zutreffen kann. Es kann ein Scheitern eines Theodizeeversuchs indizieren, aber auch Verweis auf eine weiterführende Perspektive sein. Blicken wir kurz zurück auf die verschiedenen Möglichkeiten:

Die eine Möglichkeit bieten all die Versuche, die die Vereinbarkeit der göttlichen Attribute diskutieren oder in der Willensfreiheit des Menschen Denkwege erschließen, die eine rationale Vereinbarkeit des Leidens und der Übel mit dem Glauben an Gott zulassen. Eine zweite Möglichkeit besteht darin, die Theodizeefrage mehr oder weniger stark zu eschatologisieren, wie das Metz, Neuhaus u.a. versuchen. Innerweltlich sind die geschichtliche Realität des Leidens mit dem Gottesglauben dann nicht zu vermitteln. Erwartet wird eine Antwort, die in ei-

³⁹⁹ Gadamer, H.-G.: Wahrheit und Methode I, 170.368.370.

⁴⁰⁰ Rahner, K.: Grundkurs des Glaubens, 35-46, hier: 43.

ner jetzt dem Verstehen vollständig entzogenen Weise von Gott allein an „seinem Tag“ gegeben wird.

Die erste Konzeption weiß, so ließe sich zugespitzt sagen, allzu viel. Sie steht immer in der Gefahr vorzugeben, was das Leiden im Grunde zu bedeuten hat und in welchem größeren Zusammenhang es zu stehen hat. Wer sich am allein rationalen Diskurs beteiligt, wird immer aufs Neue die Unangemessenheit denkerischer Bemühungen angesichts von Leid eingestehen müssen, aber zudem gewärtigen müssen, dass zuletzt die argumentative Auseinandersetzung eine Entscheidung nicht erspart. Damit übersteigt diese Konzeption ihre eigenen Möglichkeiten und muss einen Ausweg außerhalb ihrer suchen. Die zweite Konzeption verschließt dem Menschen faktisch jede Möglichkeit, zu einer zumindest vorläufigen Antwort zu gelangen, und zwingt ihn zu einem die menschlichen Kräfte aufs Äußerste strapazierenden langen Atem und einer fast göttlich zu nennenden Geduld, die Antwort im nachhinein zu erwarten. Die Verlängerung ins Unendliche ist kein Ausweg, dem der Mensch gewachsen ist.

Letztlich scheitert jede reflexive theologische Antwort auf die Leidenserfahrungen und ist dann wirklich ausweglos, wenn sie erstens mehr sein will als der denkerische Versuch, die Tür zum Glauben offen zu halten und Wege für den Glauben im Angesicht des Leidens anzubieten, und wenn sie zweitens der Dynamik des Fragens ein Ende setzt. Genauso scheitert jede Bemühung, die weniger will, als mit allen ihren Möglichkeiten die Theodizeefrage immer wieder neu zu stellen und im Stellen der Theodizeefrage den Richtungssinn im Sinne Gadammers dieser Frage zu ergründen. Darum setzt Thomas Pröpper sich da von Johann B. Metz ab, wo dieser die Funktion der Theologie darauf beschränken will, das Leid der Leidenden zu erinnern bzw. alles aus deren Perspektive zu bedenken. Damit riskiert Metz (obwohl er selbst diese Bestimmung einbringt) den Verlust der „anamnetisch verfaßten Identität des Christentums“. Pröpper fasst zusammen: „Jedenfalls habe ich die «memoria passionis, mortis et resurrectionis Jesu Christi» [...] stets so verstanden, daß die Erinnerung an die in der Auferweckung des Gekreuzigten schon angebrochene Verheißung unabdingbar [...] in die Nachfolge Jesu und das Gedächtnis der Leidenden einweist und zur realen Solidarität mit ihnen verpflichtet, aber diese Hinwendung zugleich auch ermöglicht und trägt.“ Das heißt, Theologie muss immer auch den „Grund unserer Hoffnung“ bezeugen: „Geht es denn für Glaube und Theologie allein darum, die Theodizeefrage [auf die eschatologische Antwort hin] offenzuhalten? Oder muß jedenfalls die Theologie sie nicht auch bedenken?“⁴⁰¹ Zurecht weist er Verkürzungen zurück, da „doch der Glaube selbst schon Voraussetzung des Problems, nicht erst Resultat seiner Lösung“ ist. Denn der Glaubende, der sich von der eigenen Leiderfahrung und

⁴⁰¹ Pröpper, Th.: Evangelium und freie Vernunft, 269.270.

erst recht von der anderer erschüttern lässt, muss fragen, wie sich an den Gott der Liebe noch glauben lässt (was er um der Hoffnung willen nicht aufgeben kann), ohne der Realität des Leidens auszuweichen (was er um der Wahrhaftigkeit willen nicht tun darf).⁴⁰² Aber genau das begründet die Notwendigkeit und den Sinn des theologischen Bemühens. Peter Fonk stützt diese Perspektive von Harold Kushner her: „Die Frage: Warum widerfährt guten Menschen Böses? wurde [...] zum Leitthema seines Lebens; denn sie ist die theologische Frage, auf die es unendlich ankommt, weil alles übrige von ihr abhängt.“⁴⁰³ Die Theodizeefrage als theologische Frage zu behandeln hat für eine christliche Theologie die Konsequenz, sie auf Jesus Christus hin zu zentrieren und von ihm her zu stellen.

Die Einsichten in den Charakter der Theodizeefrage als Frage sind nun in diese christologische Konzentration einzubringen. Ein Suchender und Glaubender muss sich auf Jesus Christus hin ausrichten, um von ihm her Antwort für seine Frage zu finden, ohne dessen Antwort erzwingen zu können. Er wird also die Frage, die er im Letzten selbst ist, ganz und gar dem stellen, von dem er Antwort erhofft und sich offen halten für das Ankommen bzw. das Lichtwerden dieser Antwort in ihm. In solchem Fragesein muss ein Mensch aus der Distanz des Fragens als Ausdruck seiner Autonomie aufgeben, um in die Nähe dessen geführt zu werden, der mit ihm Frage und von Gott her Antwort ist.⁴⁰⁴ Zugleich muss der Fragende, um die Theodizeefrage artikulieren zu können, immer wieder auch die Distanz wollen und zulassen, da die „Distanz“ überhaupt erst die Theodizeefrage ermöglicht. Sie nicht mehr zu stellen ist innerweltlich unmöglich und würde zudem eine Aufkündigung der Mitmenschlichkeit mit all denen bedeuten, die in das Fragen nach dem Warum und Wozu des Leidens existentiell involviert sind.⁴⁰⁵ Auch hier ist die Spannung zu halten, einerseits aus der Distanz der Frage in die Nähe der Möglichkeit einer Antwort zu kommen und andererseits das Gebundensein an die

⁴⁰² Vgl. Pröpper, Th.: Evangelium und freie Vernunft, 270f.

⁴⁰³ Fonk, P.: Gegen-Finalitäten. In: Leiden, 74. Die anderen theologische Fragen werden nicht bedeutungslos, doch in der Theodizeefrage steht und fällt die „Sinnhaftigkeit“ des Lebens und Glaubens überhaupt auf dem Spiel.

⁴⁰⁴ Der Abstand zum geschichtlichen Jesus wie zum erhöhten Herrn ist aus eigener Kraft nicht, sondern nur in der Dynamis des Geistes zu überwinden. Diese spannungsvolle Bestimmung der Beziehung zum „nahen“ und „fernen“ Jesus Christus lässt sich gut mit Augustinus (Bekenntnisse (Thimme) III, 78) begründen, der über Gott sagt (wobei der zweite Satzteil oft unterschlagen wird): „Doch du warst innerlicher als mein Innerstes und überragtest meine höchste Höhe.“

⁴⁰⁵ „Unsere Befähigung, zur gegebenen Welt in ein Verhältnis der Distanz zu treten und in diesem Sinne überhaupt die Theodizeefrage stellen zu können, kündigt von der Möglichkeit der Erlösung. In dem wir selbst aber die Theodizeefrage nicht abschließend beantworten, sondern sie im genannten Sinn offen halten, vermeiden wir, ein Verständnis der Erlösung zu entwickeln, das selbst noch einmal durch die Wirklichkeit des Bösen lädiert ist. In diesem Sinne ist die Befähigung, die Theodizeefrage offenzuhalten, kein blinder Akt des trotzigsten Fideismus, sondern die reflektierteste Form von Frömmigkeit der Theologie.“ Neuhaus, G.: Frömmigkeit der Theologie (QD 202), 180.

Distanz auszuhalten. Diese beiden Spannungen, die Theodizeefrage als Frage mit Richtungssinn, die sich nicht selbst die Antwort gibt, und das Verhältnis von Distanz und Nähe gilt es zur innersten Mitte der Theodizeefrage zu machen. Daher ist nicht die Auflösung der Spannungen der einzuschlagende Weg, sondern das Halten dieser Spannungen.

Die Spannung und das In-der-Schwebe-halten (was nicht Unentschiedenheit meint) gehört zuinnerst zur Theodizeefrage. Das Paradox scheint mir die angemessene Weise zu sein, wie diese Struktur auf den methodischen Punkt gebracht werden kann: „Das Paradox ist paradox: es schert sich wenig um den allgemein vernünftigen Ausschluß des «Gegen» durch das «Für». Und doch ist es nicht, wie die Dialektik, die gelehrte Umkehrung des «Für» ins «Gegen». Es ist ebenso wenig die gegenseitige Bedingtheit des einen durch das andere. Es ist ihre Gleichzeitigkeit. Sogar etwas mehr - sonst wäre es ja bloß ein gemeiner Widerspruch. Es sündigt nicht gegen die Logik, deren Gesetze unverletzlich bleiben; aber es entrinnt ihrer Herrschaft. Es ist das «Für», vom «Gegen» genährt, das «Gegen», das bis zu seiner Gleichsetzung mit dem «Für» reicht, wobei jedes ins andere übergeht, ohne sich von ihm vernichten zu lassen oder seinen Einspruch dagegen aufzugeben, vielmehr um es von innen zu stärken.“⁴⁰⁶

Das Paradox vermag der Hoffnung wider alle Hoffnung (Röm 4,18) angesichts der Leidenden Ausdruck zu geben, ohne die Theodizeefrage stillzulegen oder in Hoffnungslosigkeit münden zu lassen. Das Leid lässt nicht zur Ruhe kommen, fordert den ganzen Menschen, also auch seine Vernunft heraus, und lässt auch nicht zu, die Theodizeefrage zu erledigen, indem der Glaube an Gott zur Ruhe gebettet wird. So hält theologische Reflexion, nicht selbstgewiss, manchmal zweifelnd, aber doch nicht verzweifelnd, eine Türe offen für den Glauben. Das Paradox als Grundstruktur der Theodizeefrage spiegelt demnach die Grundstruktur der Erfahrung der Wirklichkeit. Karl Rahner hat 2 Kor 4,8 („von allen Seiten in die Enge getrieben, aber doch Raum findend; zweifelnd, aber nicht verzweifelnd“) gedeutet als „Einsicht, daß diese Aporetik in der menschlichen Existenz für eine christliche Anthropologie nicht nur ein vorübergehender Zustand [...], sondern ein bleibendes Existential des Menschen in der Geschichte ist und bleibt“.⁴⁰⁷

⁴⁰⁶ Lubac, H.: Glaubensparadoxe, 8f.

⁴⁰⁷ Vgl. Rahner, K.: Christlicher Pessimismus? In: RahnerS XVI, 206-214, hier: 207; Art. Aporie (Franz, A.). In: LPhGTh, 33f. Auch Franz versteht die Aporie von 2 Kor 4,8 her als Unmöglichkeit, ein Problem einer Lösung zuzuführen, eine reale Ausweglosigkeit, die durch das Denken allein nicht überwunden werden kann, also zum Überstieg drängt: zum Glauben (oder Unglauben) Diese Aporetik darf nicht Ausflucht sein und muss sich immer wieder kritischer Prüfung stellen, ob es sich hier wirklich um eine Aporetik i. S. von 2 Kor 4,8 handelt oder nur um ein nicht ausreichend zu Ende gedachtes Problem.

Mit Paradox und Aporetik im Sinne von 2 Kor 4,8 ist die methodische und die essentielle Grundstruktur der spirituellen Theodizeefrage erfasst. Zugleich gebietet diese Grundstruktur den Blick auf den Gekreuzigten. Denn „die Hoffnung auf eine bessere Zukunft muß auch in den jetzt leidenden Subjekten als Gegenwart, als Trost festgemacht sein: Gott muß auch im Elend für den Menschen gedacht werden, die Wahrheit auch der jetzt nichts ausreichenden Liebe bleibt darin gewiß.“⁴⁰⁸ Das Symbol dieses Paradoxes ist und bleibt das Kreuz.

2.5.2. Die spirituelle Theodizeefrage in der Spannung zwischen Endgültigkeit und Vollendung

Eine radikale Eschatologisierung wird der Theologie und den Bedürfnissen des Menschen nicht gerecht. Der Anstoß von Johann Baptist Metz, in der Theologie die Zeit als „befristete Zeit“ zu denken und sich so gegen alle zyklischen Beruhigungen zu wehren, bleibt von dieser Kritik unberührt.⁴⁰⁹ Wie aber verhält sich die Theodizeefrage, verstanden als Vorgriff auf eine Antwort im Hier und Heute, zum Offenbarwerden der befreienden Wahrheit dieser Antwort? Mit Karl-Heinz Menke ist festzustellen: „Wenn die von Gott nach dem Ablauf dieser Weltgeschichte gegebene Antwort nicht einem ganz anderen als dem hier und jetzt fragenden Menschen gelten soll, dann darf die übernatürliche Vernunft nicht das ganz andere Stockwerk über der natürlichen Vernunft sein.“ Er lehnt also eine radikale Eschatologisierung der Theodizeefrage ab, da er sie als Variante eines „Zwei-Stockwerke-Denkens“ sieht, das letztlich dazu führt, sich vom Glauben an einen geschichtlich handelnden Gott zu verabschieden bzw. eine einmal für die Zukunft verheißende Antwort Gottes für jetzt bedeutungslos werden lässt.⁴¹⁰ Mehr noch: gerade weil an der jüdischen Auffassung von Erlösung als „Perspektive und Maß auch der *christlichen* Heilshoffnung“ festzuhalten ist, muss Erlösung immer in dieser Ge-

⁴⁰⁸ Sölle, D.: Leiden, 201f. Allerdings halte ich ihre Aussage, dass das Paradox „eine Schlinge sei, in der wir Gott fangen“, nicht nur für sprachlich unangemessen, sondern auch für theologisch verhängnisvoll. Denn der Gott, der von den Menschen auf diese Weise einzufangen ist, wird gegen die Intention der Autorin zu einem sprachlichen Begriff depotenziert. Anders verhält es sich, wenn die Menschen Gott, so wie er sich offenbart, sich nicht anders als im Paradox nähern können.

⁴⁰⁹ „Es handelt sich um das biblische Zeitdenken mit seinem Leidensapriori, und das Organon dieses Denkens, das der Temporalisierung aller Begründungsweisen Rechnung zu tragen sucht, lässt sich abgekürzt kennzeichnen als «memoria», als «memoria passionis».“ Metz, J.B.: Gott und Zeit. In: StZ 125 (2000) 150. Ähnlich in vielen anderen Publikationen von Metz

⁴¹⁰ Menke, K.-H.: Der Gott, der jetzt schon Zukunft schenkt. In: Wagner, H. (Hrsg.): Mit Gott streiten (QD 169), 98. Zu den verschiedenen Ansätzen, das geschichtliche Handeln Gottes verstehbar zu machen vgl. ebd., 119-129. Eine gründliche Studie zum Zusammenhang von Gottes Handeln und der Theodizeefrage stammt von K. von Stosch: Gott - Macht - Geschichte. Versuch einer theodizeesensiblen Rede vom Handeln Gottes in der Welt. Freiburg u.a. 2006

schichte und dieser Welt öffentlich geschehen.⁴¹¹ Die biblische Erlösungshoffnung zieht sich nicht in rein geistige, im falschen Sinne spirituelle Räume zurück. „Das Heil Gottes muß in der Welt ankommen und alle Bereiche der Welt durchdringen. Es geht nicht nur um Gesinnung. Es geht genauso um die Materie. Nichts darf ausgespart werden. Erlösung meint die ganze Schöpfung.“⁴¹² Diese biblische Hoffnung auf Erlösung gründet sich radikal im Vertrauen auf die Güte JHWHs. Sie hat sich durch geschichtliche Erfahrungen gebildet und bleibt deswegen erschütterbar. Diese Hoffnung aus Vertrauen ist etwas ganz anders als eine Hoffnung, die die Philosophie als „gesichertes Wissen der Vernunft“ verstehen wollte.⁴¹³ Demnach hat sich eine spirituelle Theodizeefrage auch hier in der Spannung zu bewähren. Einerseits muss Erlösung als Versöhnung und Heilung in dieser Weltzeit sichtbar beginnen und muss die Hoffnung auf Antwort in dieser Weltzeit einen fassbaren Grund haben. Andererseits darf sie nicht verschweigen, dass die Kreatur seufzt und die Erfüllung der Erlösung aussteht. Die Hoffnung auf Erlösung und damit ein wesentlicher Aspekt der Theodizeefrage hat also Anteil an der unauflösbaren aporetischen Spannung im Sinne von 2 Kor 4,8.

Dieser Spannung soll nun nachgegangen werden, indem als erstes ein kurzer Blick auf das biblische Verständnis von Zeit geworfen wird. Anders als eine naive, chronologisch dezimierte Zeitauffassung meint, bedeutet Zeit hier immer gefüllte, theologisch gewichtete Zeit, denn „im jüdischen Denken [ist] die Ewigkeit nicht der Gegensatz, sondern die Zukunft der Zeit.“ Zeit bedeutet deshalb im biblischen Denken weder einen Gegensatz zur Ewigkeit wie bei Augustinus noch eine transzendente Anschauungsform wie bei Kant. Zeit ist für Israel das, „was der Schöpfer seiner Schöpfung schenkt, indem er deren Zukunft wird.“ Diese Bestimmung der Zeit verändert das Verhältnis der Vergangenheit und der Gegenwart zur Zukunft. Weil Gott die Zukunft seiner Schöpfung ist, ist er in ihr zugleich präsent als auch über sie hinaus. „YHWH ist der «Ich-bin-da» - dies nicht im Modus einer Allgegenwart, sondern als die Zukunft, die jeder Zeit ihren Sinn verleiht.“ Aus dieser qualitativen theologischen Sicht heraus wird die Tora nicht zu einem abgeschlossenen Lehrstück über Gott, sondern ist „das Medium, durch das Gott sich als Zukunft in die Zeit jedes Menschen hinein vermittelt.“ Auch wenn die endgültige Offenbarung dieser Zukunft, die Gott ist, aussteht, so wird Gott in seiner Gegenwart immer dann erfahrbar, wenn die Tora sich im Tun eines Menschen inkarniert bzw. im Gekommensein der Herrschaft Gottes in Jesus Christus: „Hier und jetzt wird Gott - zu-

⁴¹¹ Vgl. Pröpper, Th.: Evangelium und freie Vernunft, 41.

⁴¹² Lohfink, G.: Braucht Gott die Kirche?, 194. Für Lohfink ist die Inkarnation des Logos das Äußerste dieser erlösenden Zuwendung Gottes zur Welt.

⁴¹³ Vgl. Pröpper, Th.: Evangelium und freie Vernunft, 269f.

mindest anfanghaft - als alles umfassender Sinn erfahren, wenn ich seine Tora hineinlasse in meine Leiderfahrung.“⁴¹⁴ Die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus aber ist geschichtlich greifbar, weshalb auch die spirituelle Theodizeefrage nicht nur nach vorne verweisen kann, sondern sich auch in diesem geschichtlichen Ereignis der Selbstoffenbarung Gottes gründen können kann und muss. Nur dann, wenn die Auferstehung Jesu nicht ein ganz jenseitiges, sondern ebenso ein geschichtliches Moment an der einen Selbstoffenbarung Gottes ist, das zugleich die Geschichte von Welt und Mensch übersteigt, kann dem leidenden Menschen hier und jetzt eine anfanghafte Hoffnung auf Heilung, Wiedergutmachung und Versöhnung zuteil werden. Weil durch das Pascha Jesu Christi Gott das Widersinnige in sich hineingelassen hat, hat er einen Grund für die Hoffnung gelegt, dass in der Zukunft, die Gott selbst ist und gibt, das Widersinnige sich der Sinngebung Gottes beugen muss.

Hier schließt sich eine zweite Überlegung an. Erlösung als Versöhnung und Heilung (es sind ja immer die Leidenden im Blick) und damit Liebe erweisen sich nur dann als Wahrheit, wenn sie geschehen. Sie sind als Zuwendung in der Zukunft nur dann gewiss im Vertrauen auf die Treue dessen, der Grund und Möglichkeit von Erlösung und Liebe ist. Dass Erlösung und Liebe geschehen und in Treue gewiss sind, bleibt „Tat der Freiheit“. „In Gottes geschichtlicher Offenbarung geschieht also, was offenbar wird, und nur weil es geschieht, kann es offenbar werden: eben Gottes für die Menschen entschiedene Liebe.“⁴¹⁵ Der christliche Glaube bekennt sich zur Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus, und zwar in dessen Leben, Sterben und Auferstehen.⁴¹⁶ Was an Gottes Gegenwart im Leben Jesu erfahrbar ist, muss nun auch für seinen Tod und erst recht seine Auferstehung gelten. Denn nur dann, wenn die Auferstehung Jesu nicht ein ganz jenseitiges, sondern ein innergeschichtliches Geschehen ist, kann dem leidenden Menschen im Hier und Jetzt eine (anfanghafte) Hoffnung wider alle Hoffnung aufgehen. „Wer Jesus als den Christus bekennt, sucht Gott nicht nur jenseits und außerhalb von Welt und Geschichte, sondern glaubt an die Mitteilung des Absoluten in der Geschichte.“⁴¹⁷ Dieser Glaube bleibt gebunden an das Insistieren des jüdischen Glaubens an die sichtbare Erlösung in der Welt und Geschichte. Deshalb ist in der Auferstehung Jesu

⁴¹⁴ Vgl. Menke, K.-H.: Der Gott, der jetzt schon Zukunft schenkt. In: Wagner, H. (Hrsg.): Mit Gott streiten (QD 169), 98-106, hier: 99.100.104. „Diese eher existentielle als argumentative Vermittlung des Gottesglaubens mit dem Leid geht von dem Glauben aus, daß YHWH die Zukunft jeden Augenblicks ist, wenn ich ihn durch das Tun der Tora hineinlasse in jedwede Situation meiner Geschichte.“ Ebd., 103f.

⁴¹⁵ Pröpper, Th.: Evangelium und freie Vernunft, 46.

⁴¹⁶ Vgl. Rahner, K.: Grundkurs des Glaubens, v.a. 122-142.173-177 bzw. Pröpper, Th.: Evangelium und freie Vernunft (Freiheit als philosophisches Prinzip theologischer Hermeneutik.), 5-22.

⁴¹⁷ Vgl. Menke, K.-H.: Der Gott, der jetzt schon Zukunft schenkt. In: Wagner, H. (Hrsg.): Mit Gott streiten (QD 169), 105-109, hier 105f.

Christi die Erlösung zwar geschehen, aber diese Erlösung bleibt in der Spannung dazu, dass die „reale Erlösung der Welt und der Geschichte“ erst im Kommen ist.⁴¹⁸ Diese Spannung ist kein harmloser theologischer Kunstgriff: Denn das Leiden Unschuldiger und das Ausbleiben von Frieden, Heil und Gerechtigkeit für alle Menschen bedeuten, dass die Erfüllung der Wahrheit der Selbstmitteilung Gottes noch aussteht. Allein die „*Unbedingtheit* [...], die Gottes Zuwendung seiner Liebe in der Geschichte Jesu“ bedeutet, ist Grund der Hoffnung, die auf Gottes Treue setzen darf.⁴¹⁹

Diese Überlegungen können nun im dritten Schritt einmünden in die auf die Theodizeefrage hin bedachte notwendige „Unterscheidung zwischen Endgültigkeit und Vollendung“ von Thomas Pröpper.⁴²⁰ Mit „Kategorien der Freiheit“, versucht Pröpper, „das «Schon» des «Noch-Nicht» und das «Noch-Nicht» im «Schon» zu bestimmen“.⁴²¹ Mit ihm dürfen wir „Jesu Verkündigung, Tod und Auferstehung als Erweis der unbedingt für die Menschen entschiedenen Liebe Gottes“ verstehen, die als Verheißung zwar schon erfüllt, aber noch nicht vollendet ist.⁴²² Einerseits hat sich also im Leben, im Leiden und in Tod und Auferstehung Jesu Christi „End-Gültiges“ ereignet und andererseits ist diese „endgültige Zuwendung von Gottes Liebe“ noch einzulösen, weil die Welt immer noch von Leiden und Heillosigkeit geprägt ist. Aus dieser Spannung kann die Theologie im Ringen um die Theodizeefrage nicht heraustreten. Es bleibt „genuine und (indispensable) Pflicht christlicher Theologie“, diese „Vorgabe“ (in der Spannung des Schon und Noch-Nicht) zu bekennen und zu vermitteln. Keinesfalls darf diese Spannung zerbrochen werden, indem triumphalistisch die Gegenwart der Erfüllung behauptet oder indem einzig auf die Zukunft der Erfüllung verwiesen wird. Der Christ darf „von Gottes unbedingt entschiedener Liebe, ihrer nie erschöpften Vergebungsbereitschaft und todüberlegenen Treue schon ausgehen [...], daß es, obwohl ihre umfassende Verwirklichung noch aussteht, doch schon jetzt keine Situation mehr zu geben braucht, in der sie sich von ihr getrennt glauben müssten (Röm 8,38f.).“⁴²³ Und er muss das Ausstehen der

⁴¹⁸ Pröpper, Th.: Evangelium und freie Vernunft, 280.

⁴¹⁹ Vgl. Pröpper, Th.: Evangelium und freie Vernunft, 8f. Diese Reflexion ist die Explikation seiner ersten Teilthese, „daß es die wesentliche Bedeutung der Geschichte Jesu ausmacht, der Erweis der unbedingt für die Menschen entschiedenen Liebe Gottes und als solcher Gottes Selbstoffenbarung zu sein.“ (Ebd., 6.).

⁴²⁰ Pröpper, Th.: Evangelium und freie Vernunft, 280.

⁴²¹ Pröpper, Th.: Evangelium und freie Vernunft, 271. Und zwar „gegen subjektloses Seins- und idealistisches Geschichtsdenken“, mit einem „biblischen Bundesdenken“. (Ebd., 271.).

⁴²² Pröpper, Th.: Evangelium und freie Vernunft, 271. „eben weil die Unbedingtheit der Liebe, sofern man auf ihren Zeitindex achtet, zwar das Versprechen der Treue und insofern «Endgültigkeit» impliziert, Endgültigkeit aber noch nicht Vollendung besagt.“

⁴²³ Vgl. Pröpper, Th.: Evangelium und freie Vernunft, 281f.

Erfüllung bekennen und mit dem Gesicht zum Leiden vor allem der Unschuldigen sogar beklagen.

Klaus Berger weist auf die Kirche als Ort der Hoffnung hin, denn sie ist „der Ort, an dem die messianischen Zeichenhandlungen Jesu [Christi] fortgesetzt werden. [...] In der Kirche soll Menschen aufgehen, dass es im allgemeinen Zynismus einen Raum gibt, in dem zukünftiges Heil sich schon jetzt ereignet.“⁴²⁴ Kirche ist insofern der geschichtliche Ort, an dem die Spannung zwischen „schon“ und „noch nicht“ ausgehalten und sakramental erfahrbar wird und in dem und durch den so gelebt wird, dass Gott durch Menschen, die Jesus Christus nachfolgen, den Raum seiner Herrschaft ausweitet.

Diese Spannung, die den Menschen oft genug fast zerreißt, ist im Wortsinn ein Kreuz. Es ist deshalb wahrlich kein billiger Kurzschluss, wenn ein Christ im Kreuz das der Spannung angemessene Zeichen der Hoffnung erblickt: weil das Kreuz eben nicht eindeutig, eindimensional ist und sich jeder Ermächtigung durch Menschen (auch der Christen !) widersetzt; und weil das Kreuz das Geheimnis eines Gottes offenbart, der sich in umstürzender Weise an die Kreatürlichkeit des Menschen ausliefert, ohne vom Menschen erfassbar zu sein; schließlich weil so das Kreuz in Spannung offenhält, was der Mensch einseitig auflösen müsste.

Um so mehr fällt auf, dass die meisten theologischen Theodizee-Konzeptionen eher am Rande das explizit Christliche einbeziehen. Ich meine, es ist bezeichnend, dass die Bedeutung des Kreuzes, die Konzentration aller Überlegungen auf den Gekreuzigten mehr oder weniger ausfallen. Bei der Verteidigung der Vereinbarkeit der Gottessattribute und bei allen Konzeptionen, die das Leid als Preis der Freiheit ansehen, scheint mir der Grund im Ausgangspunkt der Argumentationen zu liegen. Für diese Konzeptionen genügt es, argumentativ vom Gottesbegriff auszugehen, es ist dafür nicht notwendig vom Gott Jesu Christi her zu denken.⁴²⁵ Andere Konzeptionen, um noch ein Beispiel anzufügen, die von der Katastrophe von Auschwitz initiiert sind, scheuen sich oft, das unterscheidend Christliche zum Judentum einfließen zu lassen. Schließlich ist die Torheit des Kreuzes oft ein Stolperstein, je rationaler die Theodizee-Problematik angegangen wird.⁴²⁶

⁴²⁴ Berger, K.: Jesus, 275. Im Übrigen zeigt sich so auch für das Konzept einer radikalen Eschatologisierung die Gefahr, dass sie die Sakramentalität der Kirche und ihre sakramentalen Vollzüge nicht in ihr Theodizeekonzept integrieren kann.

⁴²⁵ Auch M. Striet hält dies für zwingend, bleibt aber dann bei der transzendentalen Reflexion stehen. Vgl. ders.: Versuch über die Auflehnung. In: Wagner, H. (Hrsg.): Mit Gott streiten (QD 169), 48-89. Vgl. für eine Kritik dieser Theodizeekonzeptionen aus v.a. neutestamentlicher Sicht Berger, K.: Jesus, 275-306. S.o. Anm. 211. und s.u. 2.5.3.a.

⁴²⁶ „Denn das Wort vom Kreuz ist denen, die verloren gehen, 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

Wem aber ist geholfen, wenn christliche Theologie Grund und Mitte des christlichen Glaubens eher am Rande behandelt? Darf in der Theodizeefrage, in der der Glaube als ganzer in Frage steht, ausgerechnet das unterscheidend Christliche und die Hoffnung der Christen Begründende fehlen? Ist nicht der solidarische Mensch, der in der Nachfolge des Gekreuzigten das Kreuz trägt und tragen hilft, der, den Theologie anzuzielen und den Theologie zu ermutigen hat? Das Kreuz ist ein bleibendes Ärgernis - auch für Christen - und zugleich Zeichen der Hoffnung. Wie kann christliche Theologie das Kreuz bedenken und so zum Glauben ermutigen, ohne dass das Ärgernis vertuscht wird, ohne dass die Rede vom Kreuz zu einem beliebigen Passepartout wird, ohne dass es zur billigen Verlegenheitslösung wird?

2.5.3. Kriterien für eine spirituelle Theodizeefrage

Wesentlich für eine spirituelle Theodizeefrage, so hat der bisherige Gedankengang erwiesen, ist die Aufgabe, in paradoxaler bzw. aporetischer Spannung gehalten zu werden. Die Kriterien, die im Folgenden benannt werden, sollen Versuchen wehren, diese Spannung einseitig aufzulösen, bzw. sollen sicherstellen, dass die erarbeiteten Standards nicht unterschritten werden. Zugleich sollen die ersten vier Kriterien Hinweise und Material für das fünfte, explizit christliche Kriterium bereitstellen.

2.5.3.1. Erstes Kriterium: eine spirituelle Theodizeefrage wahrt die Grenzen der Erkenntnis, ist aber nicht a-rational oder irrational.

Die Hauptarbeit für dieses Kriterium wurde in den Abschnitten „Leitende Gedanken und Konzepte in der Entwicklung der Theodizeeproblematik“ (2.3.) und „Verschiedene Perspektiven und zunehmende Verschärfung der Theodizeefrage im 19. und 20. Jahrhundert“ (2.4.) geleistet und muss nicht mehr wiederholt werden. Die Grenzen der Erkenntnis, in die Immanuel Kant eingewiesen und mit denen er der klassischen Theodizee den Boden entzogen hat, wurden ausreichend verdeutlicht.

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 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.“ (1 Kor 1,18-24)

Die Wahrung dieser Grenzen bedeutet nun aber keineswegs einen Verzicht auf Rationalität. Dies würde ja, wie oben gezeigt, den Verzicht auf Verstehbarkeit und das Gelten der Vernunft insgesamt nach sich ziehen, was nur um den Preis der Widersprüchlichkeit zu haben ist. Insofern kann auch ein Versuch wie der von Armin Kreiner nicht einfach verworfen werden, sichert er doch auf der Ebene der Philosophie bzw. der philosophischen Gotteslehre die Satisfaktionsfähigkeit der Theologie, die der Infragestellung des Gottesglaubens auf dieser Ebene eigene und plausible Argumentationsleistung entgegensetzen kann.⁴²⁷ Dass damit dem konkreten Leid noch kein Dienst erwiesen ist, widerspricht dem nicht.

Es besteht also die Pflicht und die Notwendigkeit vernünftig zu fragen. Das beginnt damit, dass die von Dostojewskij, Büchner, Camus, Schneider, Kertész und von Trier aufgeworfenen Fragen unbedingt ernstzunehmen sind. Aber ihnen kann kein unhinterfragbarer Status zukommen. Denn sie teilen wie jede theologische oder philosophische Bemühung das Schicksal aller reflexiven Versuche: Auch sie sind im Nachhinein, in der Distanz formuliert und - durch die Überzeugungen des Autors und seinen Willen zur Form - stilisiert.⁴²⁸ Das ihnen innewohnende Unruhepotential wird man nicht beschwichtigen dürfen, aber man darf ihnen auch nicht Letztgültigkeit zuerkennen. Gerd Neuhaus weist auf den „duplex modus veritatis“ hin: Albert Camus setzt nach seiner Beobachtung mit seiner Kritik immer dort ein, wo ein Mensch einem Leidenden von Angesicht zu Angesicht begegnet.⁴²⁹ Es ist eine Sache, im Angesicht von Leidenden zu reden, zu urteilen und - vor allem darauf kommt es ja an - zu handeln. Neuhaus nennt das dann „Wahrheit im Singular“, die dem Leiden angemessen sind. Es ist eine ganz andere Sache, im Nachhinein auf das Leiden und dessen Ursache u.s.w. zu reflektieren und Antworten zu versuchen. Die „Wahrheiten im Plural“ sind, so meint Neuhaus, immer in Gefahr, das konkrete Leid des Betroffenen dem Allgemeinen unterzuordnen. Dies gilt für alle Antwortversuche, auch für solche der Literatur, die eine atheistische oder agnostische Antwort unabweisbar durch die sprachliche Prägnanz nahe zu legen scheinen.⁴³⁰

⁴²⁷ Ich erinnere an M. Striets richtige Feststellung, dass nur dann die Theodizeefrage noch legitim ist, wenn sie der Auflehnung Iwan Karamasows etwas zu entgegnen hat. S.o. 2.4.2.1.

⁴²⁸ M.E. wird die Option Camus' spätestens dann offenbar, wenn er P. Paneloux, lange Strecken des Buches fast so etwas wie ein Gegenentwurf zu Dr. Rieux, nicht einmal einen „eindeutigen“ Tod gönnt. Selbst da wird ihm das Etikett angeheftet, er sei ein „zweifelhafter Fall“. Vgl. Camus, A.: Die Pest, 153.

⁴²⁹ Vgl. Neuhaus, G.: Frömmigkeit der Theologie (QD 202), 54. Neuhaus bemerkt zu Recht, dass auch das sinnliche Erleben von Leid nicht automatisch in eine und noch dazu die richtige Richtung zielt. Denn der eine hat zu wenig Leidende gesehen und deshalb schnell eine Antwort parat hat. Ein anderer hat zu viel gesehen und ist deshalb abgestumpft oder gibt sich als Sachverständiger in Sachen Leid.

⁴³⁰ Vgl. Neuhaus, G.: Frömmigkeit der Theologie (QD 202), 55 - 60. Leider versäumt Neuhaus m.E., diese wichtige Unterscheidung auch für seine Deutung von Camus „Die Pest“ anzuwenden.

Zudem steht auch die Vernunft selbst, wenn sie vernünftig sein will, in einer grundlegenden Spannung. Einerseits wird ein Glaubender das Denken weder missachten oder gar verachten. Doch wird er nicht dort zu denken aufhören, wo die Gesetze der klassischen oder der alltäglichen Logik am Ende sind. Anselm von Canterburys heutigen Menschen wenig eingängige Überzeugung: „Credo, ut intelligam“ weist die Richtung.⁴³¹ Der Glaube lässt sich exakt dort nicht beruhigen, wo übliche Logik am Ende ist, sondern kann nicht aufhören zu fragen. Der Glaube weiß gerade wegen dieses unendlichen Fragens darum, dass das Entscheidende (Glaube, Vertrauen, Liebe, usw.) nicht logisches Durchdringen voraussetzt, sondern oft umgekehrt die Voraussetzung für tiefgründiges Verstehen darstellt. „Das Sich-Verlassen auf den anderen hin folgt anderen Gesetzen als denen der Logik [...]: Die Gesetze der Logik sind [...] im Entscheidenden völlig ungeeignet, den unbegreiflichen Urgrund der Welt und unseres Lebens als verlässliche Verheißung, als Fels der Hoffnung auszumachen.“⁴³²

Darüber hinaus gibt es innerhalb der Grenzen der Vernunft die legitime Möglichkeit, Gott zu denken, auch wenn alles Denken darauf angewiesen bleibt, dass sich Gott in der Geschichte selbst bezeugen muss. Deshalb muss der alte Grundsatz „Gott wird nur durch Gott erkannt.“, um den Einwänden Kants einerseits und Schellings andererseits Rechnung zu tragen, erweitert werden: „Gott wird erkannt (von *uns* erkannt), indem er sich zu erkennen *gibt*.“⁴³³ Dieses Axiom vorausgesetzt, kann Theologie nur Offenbarungstheologie sein und muss die Theodizeefrage diesem Grundsatz ebenfalls entsprechen. Die Theodizeefrage kann nur die Gestalt einer theologischen Frage haben, schon weil sie ohne den Glauben nicht mehr über den notwendigen Fragehorizont verfügt.⁴³⁴ Deshalb genügt es keinesfalls, sich in allgemeiner Weise über die Gotteslehre der Theodizeefrage zu stellen. Der Philosoph Willi Oelmüller fragt zu Recht an: „Können Christen [...] zu der Ungeheuerlichkeit des Menschen, seiner Größe und seinem Elend, sowie zu den Widerfahrnissen von Leiden in der Natur, in der Geschichte und im menschlichen Zusammenleben «mehr» sagen als Juden, «mehr» als Hiob?“⁴³⁵ Christliche

⁴³¹ Zu Bedeutung, Kontext und Referenzstellen vgl. Art. Credo, ut intelligam (Seckler, M.). In: LThK³, Sp. 1343-1345.

⁴³² Schneider, T.: Gottesbild und Kreuzesopfer. In: Beinert, W. (Hrsg.): Gott - ratlos vor dem Bösen (QD 177, 110. So seine These zu Beginn seines Aufsatzes. Allerdings bleibt Schneider selbst innerhalb der üblichen Logik, wenn er schreibt: „Die Frage bleibt wohl, inwiefern es (immer noch ?) einleuchtet, daß die Berufung auf unsere von Gott aus Liebe tolerierte Freiheit zum Bösen [!] Gott entlastet [!] und so ein Weg geöffnet bliebe, Macht und Güte Gottes nicht als Alternative [!] betrachten zu müssen.“ (Ebd. 116) Da erscheinen doch wieder alle traditionellen Elemente der Theodizee.

⁴³³ Pröpfer, Th.: Evangelium und freie Vernunft, 301.

⁴³⁴ Vgl. Striet, M.: Versuch über die Auflehnung. In: Wagner, H. (Hrsg.): Mit Gott streiten (QD 169), 55. Ob damit die Erkenntnis Gottes auf geschichtlich realisierte Offenbarung beschränkt ist oder ob damit auch innere Erfahrung begründet sein könnte, wäre weiter zu klären.

⁴³⁵ Vgl. Oelmüller, W.: Über das Leiden nicht schweigen. In: Metz, J.B.: Landschaft aus Schreien, 70-80, hier: 78f.. Nachdem er die Inadäquatheit verschiedener Lösungsversuche dargestellt hat, beschreibt

Theologie muss also die Theodizeefrage anders stellen, muss sie anders angehen und eine andere Richtung weisen als eine abstrakte Gotteslehre. Sie darf nicht davon reden, ohne von Jesus Christus zu reden. Sie muss sich dabei dessen im Klaren sein, dass damit die Theodizeefrage nicht weniger, sondern eher mehr herausfordert, da doch in Jesus Christus, dem Gekreuzigten, Gott sich als Liebe offenbart hat.⁴³⁶

2.5.3.2. Zweites Kriterium: eine spirituelle Theodizeefrage orientiert sich auf die Lebenspraxis hin, erschöpft sich aber nicht im Handeln.

Dieses Kriterium ergibt sich vor allem aus dem „Primat des Logos vor dem Ethos“ (Romano Guardini), der den christlichen Glauben bestimmt.⁴³⁷ Des Weiteren müsste man zur Begründung dieses Kriterium ausgiebiger die Konzeptionen einer praktischen Theodizee diskutieren.⁴³⁸ Doch begnüge ich mich mit drei Hinweisen: Erstens stellen diese Konzeptionen wohl etwas wie Gegenentwürfe und -gewichte zu rationalen Theodizeen dar und haben darin ihren Wert. Zweitens aber entgehen auch sie trotz ihres Anspruchs, praktisch zu sein, allein durch die Schriftform nicht der zwangsläufigen Distanz zum Leid. Und drittens - wie das Beispiel von R. Ammicht-Quinn zeigt - reicht es nicht aus, als Ziel einer praktischen Theodizee den Verweis auf Sinn und den Nachweis der Notwendigkeit von Sinn zu postulieren sowie als Zentrum das Bekenntnis und als Inhalt die Haltungen von Protest, Klage und Anklage zu benennen.⁴³⁹ Wer die Notwendigkeit von Sinn mitten im Leid aufweisen will, braucht dazu Re-

Oelmüller die eng gezogenen Grenzen und die zurückgenommenen Möglichkeiten philosophischer Rede. Es ist aufschlussreich, dass seine Überlegungen zum Gebet als der Möglichkeit hinführen.

⁴³⁶ Vgl. Striet, M.: Versuch über die Auflehnung. In: Wagner, H. (Hrsg.): Mit Gott streiten (QD 169), 56f. S. auch die Einleitung zu 2.4.

⁴³⁷ S.u. 4.2.2.1.: dort Belege und weitere Überlegungen. Diese Vorordnung des Logos entspricht dem thomanischen Grundsatz des „agere sequitur ad esse in actu« - „das Tätigsein folgt aus dem Wirklichsein“ (S.c.G. III,69). Thomas begründet derart die Würde der Geschöpfe, die zu eigenem schöpferischen Handeln ermächtigt sind. Davon zu unterscheiden ist der ethische Grundsatz „Das Sollen folgt aus dem Sein.“ Vgl. Art. agere sequitur esse (Korff, W.). In: LThK I³, Sp. 230. Der komplementäre Artikel zum ethischen Grundsatz, wiewohl darauf verwiesen wird, fehlt im LThK³.

⁴³⁸ Vgl. Ammicht-Quinn, R.: Von Lissabon bis Auschwitz. In: Leiden, 217-227; Janßen, H.-G.: Dem Leiden widerstehen; Rentsch, Th.: Theodizee als Hermeneutik der Lebenswelt. In: Leiden (Oelmüller), 83-91. Letzteres ein Beispiel für eine praktische philosophische Theodizee, die versucht, die Intentionen von Leibniz „ohne metaphysische Ausflüchte existentialpraktisch“ umzuformen und Negative als notwendige Konstitutiva für Sinn, Sittlichkeit und Authentie zu fassen.

⁴³⁹ Vgl. Ammicht-Quinn, R.: Von Lissabon bis Auschwitz. In: Leiden, v.a. 220-225. „Zunächst ziehen wir die Konsequenzen aus dem vielschichtigen, theoretischen und praktischen Mißlingen der philosophisch-spekulativen Versuche in der Theodizee. Konsequenz ist nicht das Aufgeben der Theodizee, sondern die Erkenntnis, daß die Theodizee im theoretischen Bereich allein nicht hinreichend formuliert werden kann. Nötig wird damit der Entwurf einer Praktischen Theodizee, als deren Grundmauern die aktuelle theologische Theorie-Praxis-Debatte fungiert [!]“. Ebd., 220.

flexion. Findet man die bloße Behauptung nicht ausreichend, ist man bereits bei rationalen Entwürfen angekommen. Auch das Bekenntnis bedarf des vernünftigen Verstehens, soll es nicht bei formalem und damit inhaltsleerem Gehorsam bleiben, der den Menschen selbst nicht mehr erreicht. Auch Haltungen wie Klage, Protest etc. als konkrete Umsetzungen der Theodizee sind zu wenig, um Hoffnung begründen zu können. Wer in Konsequenz dieses Entwurfs die Theodizeefrage auf menschlichen Haltungen oder menschliches Tun eingrenzt, überfordert den Menschen.

Mit diesen eher kursorischen Bemerkungen wird erneut die aporetische Struktur der Theodizeefrage sichtbar, die sich angemessen nur in einer Spannung ausdrücken lässt. Bleibt die Theodizeefrage allein bei der Frage nach dem Warum des Leidens, kann sie menschliche Vernunft überdehnen und den Fragenden durch eine unabschließbare Suche nach Gründen lähmen. Geht die Theodizeefrage ganz in der Frage nach dem Wozu des Leidens auf, gerät sie in die Gefahr, dem Leidenden einen Zwang zur Sinnfindung aufzuzukroyieren und sein Bedürfnis nach Verstehen (s. 2.4. Exkurs: III andere Wege [Ijob]) zu ignorieren. Das Fragen nach dem Warum des Leidens bewahrt zugleich vor dem Zwang, immer nach einem „Wozu“ fragen zu müssen. Käme es nur noch darauf an, einen Sinn im eigenen Leiden zu entdecken, so müsste jeder, der keinen Sinn zu entdecken vermag oder sich der Sinnsuche wegen seines Leidens verweigert, sich als defizient beurteilen lassen. Es mag heilsam und zum Weiterleben sogar notwendig sein, Sinn bzw. ein Wozu in einem Widerfahrnis zu entdecken, doch darf daraus kein Zwang werden. Wird die Spannung des Warum und Wozu aufrecht erhalten, so wird umgekehrt die Frage nach dem Wozu möglich, ohne dass sich jemand, der im Leiden einen Sinn entdecken kann, den Vorwurf der Instrumentalisierung gefallen lassen muss. Offensichtlich müssen beide Fragen zusammengespannt werden, um der Theodizeefrage und dem Menschen gerecht zu werden.⁴⁴⁰

Dann erst lässt sich sinnvoll und angemessen davon reden, dass und inwiefern das Leiden von Menschen „zu etwas gut sein“ kann. Damit ist gewiss nicht gemeint, dass das Leiden eines Menschen sinnvoll wird, wenn es nutzbar gemacht werden kann. Diese Gefahr der Instrumentalisierung zeigt Gerd Neuhaus anhand der Romanfiguren des Richters Othon bzw. des Ehepaars Castel aus Camus' „Die Pest“ auf. Sie werden erst durch die Pest aus ihrer Gleichgültigkeit herausgerissen. Die „Antinomie“, das Erwachen der Liebe bzw. des sittlichen Bewusstseins aufgrund des Leidens anderer, geht nach Neuhaus zu Lasten des Leidenden. Sie

⁴⁴⁰ Vgl. Janßen, H.-G.: Theodizee als neuzeitliches Problem. In: Leiden (Oelmüller), 45-50, hier: 49. Dieser Spannungsbogen scheint bei Janßen auf, wenn er von der „Theodizee als Theorie der christlichen Nachfolgepraxis“ spricht und meint, dass sich die Frage nach dem Warum des Leidens nur praktisch in der Erinnerung an das Handeln Jesu einer Antwort zuführen lässt. Leider gibt er im Widerspruch dazu die Frage nach dem Warum des Leidens auf, weil sie sich nicht beantworten lässt.

zahlen mit ihrem Leid oder sogar mit ihrem Tod den Preis für das moralische Erwachen der anderen. So aufgefasst, muss ein derartiger Konnex abgelehnt werden.⁴⁴¹

Eine kausale („Der wird besser, weil ein anderer leidet.“) oder eine finale Verknüpfung als Grundlage („Der muß leiden, damit der andere besser werden kann.“) wäre in der Tat eine unzulässiger Konnex. Doch das beschreibt meines Erachtens die menschliche Wirklichkeit höchstens teilweise. Denn das Erwachen der Menschlichkeit und der Liebe rechtfertigt ja nicht Leid, sondern durch Leiden wird oft erst eigenes Fehlverhalten oder Fehldenken bewusst. Indem sie der Kostbarkeit der anderen Menschen inne werden, erwachen sie. Die Leidenden zahlen in ihrem Tod nicht den Preis des Erwachens der anderen. Im Gegenteil, wäre es nicht noch schrecklicher, wenn sich Menschen nicht einmal durch Leiden und Sterben anderer wachrütteln ließen? Dass Menschen sich oft erst durch Leiden anderer verändern, würde ich lieber tragisch nennen. Es ist tragisch, dass erst durch den Tod seines Sohnes Philip im Richter Othon Mitgefühl und Mitmenschlichkeit erwachen. Immerhin beschließt Othon deshalb, freiwillig im Quarantänelager zu bleiben. Dieser humane Zusammenhang, der nicht aus simplem „damit“ oder „weil“ lebt, wird deutlich, so meine ich, wenn Camus Othon zur Begründung sagen lässt: „Sie verstehen, ich hätte eine Beschäftigung. Und dann - es klingt dumm -, ich würde mich weniger von meinem kleinen Jungen getrennt fühlen.“⁴⁴² Der Tod des kleinen Philip ist und bleibt furchtbar. Dennoch reift dadurch ein Mensch; hätte er nicht genauso verbittert und böse werden können. Der Tod wird so nicht sinnvoll, aber er trägt wenigstens nicht einen weiteren Sieg durch Folgenlosigkeit davon. Harold Kushner, der als Betroffener schreibt, formuliert als seine Einsicht: „Ich meine, daß das Böse, das uns im Leben widerfährt, keinen Sinn hat in dem Augenblick, in dem es uns widerfährt. Aber wir können ihm einen Sinn verleihen. Wir können es von seiner Sinnlosigkeit befreien, indem wir ihm eine Bedeutung geben.“⁴⁴³ Ich schreibe bewusst „seine“ Einsicht, weil sie nicht jedem zu-

⁴⁴¹ Vgl. Neuhaus, G.: Frömmigkeit der Theologie, 68 - 70. Wenn Neuhaus hier allzu unkritisch Camus folgt, liegt das an der fehlenden Unterscheidung des „duplex modus veritatis“.

⁴⁴² Camus, A.: Die Pest, 170. Neuhaus (Frömmigkeit der Theologie, 69f.) stellt diesen Entschluss unter das Verdikt „zu spät“, weil ihm zwar im Leid sein Sohn als „Du“ aufgeht, aber dieser durch diese Hin- und Zuwendung nicht mehr erreicht werden kann. Leider übersieht Neuhaus, dass für Othon überhaupt die anderen, genauer: die Menschen im Quarantänelager zum „Du“ werden. Dass Camus gegen Neuhaus verstanden werden kann, zeigt die Schlusspassage des Buches, in der sich Dr. Rieux als Verfasser des Berichts bekennt und eine Begründung für die Abfassung gibt: „Denn er wollte nicht zu denen gehören, die schweigen, er wollte vielmehr für diese Pestkranken Zeugnis ablegen und wenigstens ein Zeichen zur Erinnerung an die ihnen zugefügte Ungerechtigkeit und Gewalt hinterlassen; er wollte schlicht schildern, was man in den Heimsuchungen lernen [!] kann, nämlich daß es an den Menschen mehr zu bewundern als zu verachten gibt.“ Camus, A.: Die Pest, 202.

⁴⁴³ Kushner, H.: Wenn guten Menschen Böses widerfährt, 128. Kushners Sohn Aaron stirbt mit 14 Jahren an Progerie. Dass obige Einsicht Kushners nicht billig oder naiv verstanden werden darf, macht er selbst deutlich: „Ich bin ein mitfühlender Mensch, ein Pfarrer [gemeint ist wohl Rabbi !] mit mehr Ausstrahlung, ein besserer Ratgeber durch Aarons Leben und Tod geworden, als ich ohne ihn je hätte

gänglich ist. Wieder und wieder taucht die unvermeidbare Schwierigkeit auf, dass angesichts des Lebens (des Leidens und des Todes) manches möglich, sagbar und sinnvoll ist. Will man es aber in einem Begriff oder einer These konzentrieren, stellen sich Widersprüche ein. Jede Reflexion auf das Leben muss bereit sein, auf scheinbar eindeutige Begriffe zu verzichten und Paradoxa zuzulassen.

Die theologische Frage nach dem Warum und Wozu des Leidens muss sich an diesem Punkt für die Bedeutung des Gebetes öffnen, um die Spannung halten zu können, um praktisch werden zu können und um nicht den Blick von den Leidenden abzuwenden. „Die Rede «über» Gott stammt allemal aus der Rede «zu» Gott, die Theologie also aus der Sprache der Gebete. «Mit den Gebeten beginnen», fordert Jacques Derrida bei seiner Untersuchung zur Negativen Theologie.“⁴⁴⁴ Das Gebet eines Christen muss - über Metz hinaus - ein Gebet im Geist Jesu Christi sein.

2.5.3.3. Drittes Kriterium: eine spirituelle Theodizeefrage geschieht mit dem Gesicht zum konkreten Leiden, aber sie versucht sich nicht darin zu verlieren.

Dieses Kriterium hängt eng mit dem vorausgehenden zusammen und findet eine theologische Begründung in der Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes“ (GS). Diese setzt ein mit der grundlegenden Solidarität der Kirche mit den Menschen: „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art [!], sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi.“ (GS 1)“ Da das Leiden von Menschen zu den „Zeichen der Zeit (GS 4)⁴⁴⁵ gehört und als locus theologicus alieneus zu gelten hat,⁴⁴⁶ müssen Theologie und Kirche es als Aufgabe begreifen. So darf das Bedenken der Theodizeefrage nicht vom konkreten Leiden und vom Selbstverständnis Leidender absehen und muss kirchliches Handeln solidarisch mit den Leidenden sein.

sein können. Ich gäbe alle diese Vorzüge aber in einer einzigen Sekunde wieder zurück, wenn ich meinen Sohn dafür zurückhaben könnte. Wenn ich die Wahl hätte, würde ich alle geistige Größe und Tiefe, die mir durch meine Erfahrungen zuteil geworden ist, von mir zu werfen, um nur das zu sein, was ich vor 15 Jahren war: ein durchschnittlicher Rabbiner [...] und der Vater eines heiteren, glücklichen Jungen. Aber ich habe keine Wahl.“ (Ebd. 126.).

⁴⁴⁴ Zit. n. Metz, J. B.: Theodizee-empfindliche Gottesrede. In: Ders. (Hrsg.): Landschaft aus Schreien, 98.

⁴⁴⁵ „Zur Erfüllung dieses ihres Auftrags obliegt der Kirche allzeit die Pflicht, nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten. So kann sie dann in einer jeweils einer Generation angemessenen Weise auf die bleibenden Fragen der Menschen nach dem Sinn der gegenwärtigen und des zukünftigen Lebens und nach dem Verhältnis beider zueinander Antwort geben.“ (GS 4).

⁴⁴⁶ S.o. 1.2.2. Dort ausführliche methodische Begründung.

Willi Oelmüller vertritt sogar für die Philosophie die Auffassung, was analog für Theologie und Kirche zutrifft, diese könne nur wirklich dann etwas zum Leiden sagen, wenn sie vom Selbstverständnis der Leidenden ausgeht. Dies gilt unbeschadet des notwendigen Abstands zwischen der unmittelbaren Erfahrung und dem Nachdenken bzw. Sprechen darüber.⁴⁴⁷ Gerade weil jede Auseinandersetzung mit der Theodizeefrage im Nachhinein zum Geschehen bzw. in der Distanz zu den Leidenden geschieht, muss sich jede Reflexion bemühen, das Leid nicht aus den Augen zu verlieren. Hilfreich ist hier der Gedanke der „anamnetischen Rationalität“, der die Vernünftigkeit der Vernunft davon abhängig macht, ob sie „von der Erinnerung der Leidenden geprägt ist, und zwar nicht in der Gestalt einer selbstbezüglichen Leidenserinnerung (der Wurzel aller Konflikte!), sondern in der Gestalt der Erinnerung des Leidens der Anderen, in der Gestalt des Eingedenkens fremden Leids.“⁴⁴⁸ Eine so die Struktur des Nachdenkens prägende Gedächtniskultur kann (!) die Theodizeefrage vor kalter Rationalität hüten und vor Selbstbezüglichkeit schützen. Dennoch muss auch bei dieser „anamnetischen Vernunft“ eine Spannung etabliert werden, die vor Selbstgewissheit und Einseitigkeit bewahren hilft. Thomas Pröpper warnt vor der ausschließlichen Perspektive der Leidenden in der Theologie, weil dies den Verlust der „anamnetischen Identität“ des Christentums nach ziehen könnte.⁴⁴⁹ Gewiss erkennt Johann B. Metz zu Recht eine Gefährdung des Glaubens, wenn in diesem einzig die österliche Perspektive betont wird. Dann könnte der christliche Glaube zu einer Art „Siegemythos“ verformt werden.⁴⁵⁰ Ebenso problematisch wäre aber ein ausschließlicher Blick auf den Gekreuzigten und die Leidenden, da dann die memoria passionis von der memoria resurrectionis so sehr getrennt werden kann, dass sie nicht mehr Grund der Hoffnung zu sein vermag.

Wenn Carl-Friedrich Geyer zur Vorsicht beim unmittelbaren Rekurs auf Leid oder die Leidenden mahnt und für einen denkerischen Umgang mit dieser Frage plädiert, so liefert er

⁴⁴⁷ Vgl. Oelmüller, W.: Selbstverständnis leidender Menschen. In: *Leiden* (Oelmüller), 178f. Er betont deshalb erneut: Was auch immer die Philosophie (und auch die Theologie) über das Leiden zu sagen hat, es darf nicht „oberhalb“ oder „unterhalb“ des Selbstverständnisses leidender Menschen ansetzen. „Oberhalb“ setzen jene an, die entweder als „ontologische Theoreme [...] Leiden, Übel, Böses, Mängel als Mangel an Sein oder als notwendige Konsequenz der Materie erklären“ oder die „von einem hypostasierten Begriff des freien Willens ausgehen und alle Leiden als Folge des Missbrauchs des freien Willens verstehen“. „Unterhalb“ setzen all jene an, die das Selbstverständnis leidender Menschen „mehr oder weniger radikal kritisch hinterfragen, aufheben, als Illusion, Schein, falsches humanistisches oder anthropozentrisches Bewusstsein entlarven“. Solche Unternehmungen machen „den Menschen «entanthropologisiert» zum Gegenstand ihrer Forschung“. (Ebd., 181.184.).

⁴⁴⁸ Metz, J.B.: *Gott und Zeit*. In: *StZ* 125 (2000) 153. Vgl. ders.: *Theodizee-empfindliche Gottesrede*. In: Ders. (Hrsg.): *Landschaft aus Schreien*, 82.

⁴⁴⁹ Pröpper, Th.: *Evangelium und freie Vernunft*, 269.

⁴⁵⁰ Vgl. Metz, J.B.: *Gott. Wider den Mythos von der Ewigkeit der Zeit*. In: Peters, T.R. / Urban, Cl.: *Ende der Zeit?*, 32.

ein weiteres Argument für diese Sicht. So wie es für einen der Vernunft verpflichteten Diskurs die Gefahr der allzu großen Distanz und des Zynismus gibt, so gerät ein sich aus der Betroffenheit und allein aus der Praxis speisender Umgang ebenfalls in große Gefahr: „Distanzloses und darin in einer anderen Weise zynisches Reden ist fundamentalistisches Reden über das Leiden.“⁴⁵¹ Der Verzicht auf die dem Denken notwendige Distanz kann zu einer willkürlich-exklusiven Berufung auf einen Punkt führen, von dem aus alles andere und damit auch der Leidende der eigenen Perspektive unterworfen wird. Was in der Reflexion abstrakt wirken mag, wird gestützt durch die (reflektierten) Erfahrungen von Notfallseelsorgern.⁴⁵² Sie müssen eine fragile Balance bewahren und stets aufs Neue wieder erringen zwischen professioneller Distanz und echtem Mitleiden. Der Verlust des Ersteren würde aus Helfenden (was auch Aushalten der Ohnmacht heißt) Betroffene machen, was weder hilfreich noch den Betroffenen angemessen wäre. Der Verlust des Letzteren würde aus einfühlsam Berührbaren kalt agierende unberührbare Helferautomaten machen, die lediglich Pflaster auf äußere Wunden aufkleben können. Wer sich um die Theodizeefrage müht, muss die fragile Balance zwischen Distanz und Mitleiden halten. Wer diesen Balanceakt auf sich nimmt, der nie befriedigend gelingen kann, versucht die „Mystik des Leidens an Gott“⁴⁵³ nicht nur zu proklamieren, sondern mit Leben zu erfüllen, indem er sich auf den Weg des Kreuzes begibt.

2.5.3.4. Viertes Kriterium: eine spirituelle Theodizeefrage hält die Frage offen, aber sie gibt den Richtungssinn einer Antwort an.

Das Wesentliche zu diesem Kriterium wurde bereits in den Überlegungen zur Spannung zwischen Endgültigkeit und Vollendung (2.5.2.) gesagt. Dieser Satz gewinnt seine eigentliche Bedeutung erst durch die in Jesus Christus end-gültig geschenkte Erlösung, deren Offenbarwerden aber noch aussteht.

⁴⁵¹ Geyer, C.-F.: Die Theodizee, 214.

⁴⁵² Diese Einsicht verdanke ich D. Schwibach, Diözesanbeauftragter für Notfallseelsorge im Bistum Passau.

⁴⁵³ Metz, J. B.: Theodizee-empfindliche Gottesrede. In: Ders. (Hrsg.): Landschaft aus Schreien, 99f.

2.5.3.5. Fünftes Kriterium: eine spirituelle Theodizeefrage versucht, die Leidenden im Blick zu haben, indem sie auf Jesus Christus schaut.

Die bisherigen Kriterien konvergieren in diesem letzten Kriterium. Die gewonnenen Einsichten bieten die Begründung dafür, warum eine christliche Theodizeefrage nur im Blick auf Jesus Christus unternommen werden kann und ihn in die Mitte der Theodizeefrage stellen muss. Dorothee Sölle macht auf die Gefahr aufmerksam, an Jesus Christus und seinem Leiden vorbei, „gottförmig“ werden zu wollen. Wer am Kreuz vorbei, die Theodizeefrage anzugehen versucht, betet schließlich nicht Gott an, sondern den „großen Pharao“.⁴⁵⁴ Darum darf die spirituelle Theodizeefrage nicht an Jesus Christus, seiner Passion, seinem Kreuz und - damit über Sölle hinaus - seiner Auferstehung vorbeigehen. Dass dies alles andere als selbstverständlich ist, haben die bisherigen Untersuchungen gezeigt.⁴⁵⁵ Drei weitere Beobachtungen sollen unterstreichen, dass die spirituelle Theodizeefrage ihre Mitte in Leben, Tod und Auferstehung Jesu Christi haben muss.⁴⁵⁶

Zuerst vermag ein Blick von außen zu helfen. George Steiner greift in seiner „Grammatik der Schöpfung“ Spekulationen jüdischer Mystik auf, wonach Gott durch die Erschaffung der Welt in gewisser Weise eine wechselseitige Abhängigkeit zwischen sich und dem Menschen zugelassen hat. „Die Anerkennung dieser Notwendigkeit durch Gott würde wiederum die Selbstverleihung Seiner Gegenwart entsprechen, der *kenosis* Seines Hinabstiegs zum Menschen (dessen logisches Extrem die Fleischwerdung in Jesus ist).“ Mit Blick auf das Leid in der Schöpfung fragt er dann, was das für den Schöpfer bedeuten muss: „Das Erschaffene wirft den Schatten seiner Unvollkommenheit, seiner Vergänglichkeit auf den Erschaffenden. Demnach ist ein echtes Gebet aus der Grube der Qual nicht so sehr ein Gebet zu Gott als eines für ihn, auf daß Seine Schmerzen gelindert werden mögen [...]. Gleichzeitig könnte die Folterung eines Kindes oder eines Tieres in Gott Schmerz auslösen, einen Zustand, der für uns unbegreiflich, aber spürbar ist, so wie die klimatischen Störungen, die auf der Erde durch die großen Eruptionen hervorgerufen werden, welche aus dem Innern der Sonne hervorbrechen.“⁴⁵⁷ Nimmt man beide Überlegungen zusammen, so muss eine christliche Theodizeefrage unab-

⁴⁵⁴ Sölle, D.: Leiden, 157-173, v.a. 160-162. Sölle schließt sich besonders an Th. Müntzers Diktum an: „Wollt ihr nicht um Gottes willen leiden, so müsst ihr des Teufels Märtyrer sein.“ Zitiert ebd., 163.

⁴⁵⁵ S. v.a. Schluss von 2.3. sowie 2.4. Exkurs u.ö.

⁴⁵⁶ Vgl. zu dieser Notwendigkeit Demmer, K.: Moralth theologische Methodenlehre, 28f.62-70.

⁴⁵⁷ Steiner, G.: Grammatik der Schöpfung, 66f.67. Wie sehr diese Äußerung Steiners Fundamentales des christlichen Glaubens aussagt, dazu vgl. Rahner, K.: Einübung priesterlicher Existenz, 85-89.

dingbar ihr Zentrum in der Kenosis, also im Leben, Sterben und Auferstehen Jesu Christi finden.

Dann lässt sich an den intensiven Forschungen von Gerd Neuhaus zur Theodizeefrage beobachten, wie notwendig diese Gewichtung ist. Behandelt er in seinen ersten Arbeiten die Theodizeefrage eher im Rahmen einer allgemeinen Gotteslehre, fügt er in seiner Studie „Frömmigkeit der Theologie“ (QD 202) explizit Überlegungen zu einer christologischen Theodizee hinzu⁴⁵⁸: „Der gekreuzigte Jesus ist [...] die christliche Antwort auf die Theodizeefrage.“ Er ist es in der Weise, „dass hier Gottes Liebe auch über diejenigen Grenzen hinweg den Menschen bejaht und annimmt, in der unser begrenztes Liebenkönnen gefangenbleibt.“⁴⁵⁹ Diese unbegrenzte Liebe Gottes in der „realsymbolischen Zeugnisgestalt“ eröffnet für die Theodizeefrage eine Perspektive. Denn diese Frage lebt nun aus dem Vertrauen, dass sie eine Antwort erfahren kann, die auf das „letzte Wort“ hin offen bleibt. „In diesem Sinne gilt: «Gottes letztes Wort», das in Jesus Christus ergangen ist, ist deshalb die gesuchte Antwort auf die Theodizeefrage, weil Gottes Liebe in ihrer Grenzenlosigkeit all jene Begrenzungen übersteigt, denen unser eigenes Liebenkönnen in den verschiedenen Gestalten seiner Ohnmacht unterworfen ist. Aber dieses letzte Wort wirft Fragen auf, die nicht die Überbietungsbedürftigkeit dieses Wortes, wohl aber die unserer gegenwärtigen Vernunftgestalt dokumentieren.“⁴⁶⁰

So sehr ich ihm in der christologischen Konzentration der Theodizeefrage zustimme, so wenig kann ich bejahen, dass es doch nur die Grenzen menschlicher Einsichtsfähigkeit in das letzte Wort Gottes sein sollen, die den Menschen weiter fragen lassen. Dass Gott in Jesus Christus sein letztes Wort gesagt hat, ist unbestritten. Doch die Fragen, warum Gottes Geschöpfe leiden und warum Gottes Erlösungstat so und nicht anders geschehen „muss“, führen unter das Kreuz, das menschliche Weisheit durchkreuzt. Die Offenbarung der Liebe Gottes in Jesus Christus ist keine handhabbare Information, und durch den Gekreuzigten wird Gott nicht begreifbarer (s. auch u. 2.5.4.2.). Die unendliche Ferne seiner unendlichen Nähe findet im Kreuz

⁴⁵⁸ Vgl. Neuhaus, G.: Frömmigkeit der Theologie (QD 202), 145-148; Auf dem Weg zu einer eschatologischen Theodizee, 367f. Menschen (und Theodizeen) bleiben im Opfermechanismus gefangen. Er versucht zu erweisen, dass Jesus Christus allein den Opfermechanismus und die Selbstbezogenheit jeder endlichen Liebe überwindet und so eine Antwort auf die Theodizeefrage ermöglicht, die in einem Hoffnung gewährt und zugleich die Theodizeefrage offenhält.

⁴⁵⁹ Vgl. Neuhaus, G.: Frömmigkeit der Theologie (QD 202), 145. So richtig obige Aussage ist, so problematisch ist die sich anschließende Überlegung, wonach die Theodizeefrage beantwortet sei, weil Gottes unendliche Liebe „den Tod nicht zu fürchten braucht“ und die Menschen an „jener tödlichen Grenze [...] rettet, die unserem eigenen Liebenkönnen gesetzt ist.“ (145f.) Da wächst die Gefahr, mit Worten („Liebe sein“ - „Liebe haben“; Rettung „vor dem Tod“ - „aus dem Tod“) dem Diffizilen entgegen zu wollen.

⁴⁶⁰ Vgl. Neuhaus, G.: Frömmigkeit der Theologie (QD 202), hier: 119. Er bezieht sich auf H. J. Verweyens Fundamentaltheologie. Ein letztes Wort ist nicht nur ein abschließendes Wort, sondern auch eines, das sich erst allmählich in seiner Sinniefe erschließt.

seine neue und end-gültige Gestalt: „Der scheinbar überwundene Abstand - überwunden, wie man meint, durch das Stellvertreterverhältnis Christi zu Gott, durch das Phänomen des Antlitzes - klafft aufs neue auseinander aufgrund des paradoxen Weges Christi, der als Gottes Weg gilt: Die dämonische Seite Gottes, das für den Verstand Unfassbare und Unvorhersehbare, findet im Kreuz einen neuen Ausdruck. Die Nähe Gottes in der Menschheit Jesu, seines Sohnes, hebt die Distanz keineswegs auf, bringt sie vielmehr deutlicher ans Licht.“⁴⁶¹ Ob der Begriff „dämonisch“ klug gewählt ist, sei dahingestellt, doch wird so die bleibende Unbegreiflichkeit Gottes, der nur als der von den Menschen nicht Begreifbare bergender Grund für den Menschen und seine Fragen sein kann. Wir entgehen der Spannung der Theodizeefrage nicht, indem wir ein eindimensionales Gottesbild an die Stelle des unfassbaren Gottes der Bibel setzen. Im Gegenteil die Theodizeefrage wird nur dann in Spannung gehalten, wenn wir das Abgründige im Glauben nicht wegstreichen. So gesehen ist die Theodizeefrage nur dann relevant, wenn sie nicht ein-sinnig, sondern doppel-sinnig bleibt.

Von daher - und das ist die dritte Beobachtung - verlangt die Theodizeefrage immer danach, ihre Wahrheit im Tun (vgl. Joh 3,21) zu erweisen. Jeder, der darüber schreibt, muss damit rechnen (und dafür dankbar sein), dass er von dem, der handelt, in den Schatten gestellt wird. Denn allein der Handelnde (das heißt auch der in der Ohnmacht Aushaltende) übt im wahren Sinne eine praktische Theodizee.⁴⁶² Im Grunde betritt man hier schon den Lebensort der Kreuzesnachfolge Jesu Christi, die wesentlich ein Eintreten in das Geheimnis der Kenosis, der Entäußerung, darstellt. „Dieses selbe Kreuz als das innerste Existenzial in unserem Leben [...] stellt uns vor zwei Fragen: Bist du bereit, die von Gott verfügte Kreuzessituation deines Lebens als eine Teilnahme am Schicksal des menschengewordenen, gekreuzigten Gottes anzunehmen? Verstehst du und hast du den Mut, zu erkennen, daß man diese letzte Tat des Lebens [...] einüben und vorbereiten muß, dadurch, daß man immer wieder in seinem Leben [...] das Annehmenkönnen des Kreuzes Christi aktiv einübt?“⁴⁶³ Deshalb ist einer christlichen Theodizeefrage die Doppelstruktur eingeschrieben: das Bekenntnis und reflexive Verstehen des Be-

⁴⁶¹ Ducoque, Ch.: Gott gibt sein Wort. In: Eicher, P. (Hrsg.): Neue Summe Theologie I, 47. Er geht dem Weg nach, auf dem Gott sich in der Geschichte des Volkes Israels erschließt, und betont das Paradox des „antlitzlosen Gottes“ (41), der sich im Alten Bund gibt und zugleich den Abstand wahrte. Diese Erfahrung des Abstand wird als „dämonisch“ erfahren. Sie wird auch dadurch nicht aufgehoben, dass in Jesus Christus Gottes „menschliches Antlitz“ zu sehen ist, da sich nun der allmächtige Gott in der Ohnmacht quer zu allen menschlichen Erwartungen offenbart (vgl. 46f.).

⁴⁶² Vorausgesetzt ist, dass der Handelnde Antwortender ist. Seinem Tun geht die Erfahrung der Liebe voraus, sei es im Ergriffensein im Glauben, sei es im Berührtwerden durch das leidende Antlitz des Mitmenschen, in dem Christus selbst präsent ist (vgl. Mt 25,31-46).

⁴⁶³ Rahner, K.: Einübung priesterlicher Existenz, 237.

kenntnisses sowie die Nachfolge des im Bekenntnis Bekannten.⁴⁶⁴ Das Schauen auf Christus führt aus der theoretischen Distanz in die Nähe dessen, der die Hoffnung verbürgt, und zur Solidarität mit den Leidenden.

2.5.4. Die spirituelle Theodizeefrage als Wagnis des Menschen und als Reductio in Mysterium

2.5.4.1. Die spirituelle Theodizeefrage als Wagnis des Menschen

Immer wieder hat sich gezeigt, dass die spirituelle Theodizeefrage nur dann gewagt werden kann, wenn sie in einer menschlich gesehen fragilen Spannung gehalten wird. Dies ist die grundlegende Struktur der spirituellen Theodizeefrage, die ihre Mitte in Jesus Christus findet. Wenn wir uns zu ihm als dem Gekreuzigten und Auferstandenen bekennen und nicht das eine um des anderen willen lassen dürfen, so ist er selbst für den Christen der Ort, wo sich diese Spannung konzentriert und so (nur so) zum Grund der Hoffnung wird. Wenn von ihm her als dem Inbegriff der paradoxalen Spannung⁴⁶⁵ das Wesen der spirituellen Theodizeefrage angemessen erfasst ist, bedeutet das, dass die theologische Reflexion auf die Theodizeefrage immer auch für die existentielle Begegnung mit dem Leid vorbereiten muss. Theologische Reflexion wird erst durch die Praxis des Glaubens, zu der auch das ohnmächtige Erleiden eigenen und fremden Leidens gehört, glaubwürdig. Der aus Glaube in Liebe solidarische Mensch, der nicht verzweifelt und nicht resigniert, setzt einen Akt der Hoffnung und ist deshalb die eigentliche Antwort auf die Theodizeefrage, die in dieser Welt und in der menschlichen Geschichte dem Menschen möglich ist. Da diese Antwort in Jesus Christus gründet und über sich hinaus auf den Gott Jesu Christi verweist, muss sie immer zugleich Reductio in Mysterium und Wagnis der Hoffnung sein.

⁴⁶⁴ Diese Seite zu sehr pointierend schreibt M. Schneider: „Ferner wird im Topos des Descensus deutlich, daß der christliche Glaube das «Problem des Bösen» nicht eigens durch eine bloß theoretische Antwort «lösen» will: Die Theodizee-Frage ist in diesem Sinn keine für den christlichen Nachfolgeweg typische Frage.“ Ders.: Der dunkle Gott in der Mystik. In: Gott - ratlos vor dem Bösen? (QD 177), 210; ausführlicher in: Gottesbegegnung und Leiderfahrung, 126-178.

⁴⁶⁵ Dies lässt sich im Dogma von Chalkedon grundlegen. Verwiesen sei hier nur auf die Überlegungen bei Pröpfer, Th.: Evangelium und freie Vernunft; Hoff, G. M.: Ist die reductio in mysterium irrational? In: ZKTh 121 (1999) 174. Für weiterführende Überlegungen dazu s.u. 3.3.3.1. (dogmatisches Fundament); 4.1. (Grundstrukturen der Theodizeefrage des durchbohrten Herzens).

Solche existentielle Antwort ist und bleibt auch als begründete „Hoffnung des Glaubens unterwegs in einer Geschichte, die ihre Widerlegungen gegen sie sammelt, die Hoffnungen von Menschen begräbt und über ihre Leiden hinweggeht“.⁴⁶⁶ Kein Wunder, dass Karl Rahner mit dem Hinweis auf Auschwitz deshalb immer wieder von einem „fast als «wahnwitzig» zu bezeichnenden Optimismus des Christentums [spricht], darauf hoffen zu können, daß schließlich und endlich durch die größere Macht der Liebe Gottes auf unbegreifliche Weise alles gut geht.“⁴⁶⁷ Rahner weiß also sehr wohl um die Zumutung dieser Hoffnung, die sich weigert der Bosheit des Menschen das letzte Wort zu überlassen.⁴⁶⁸ Es kommt jedoch um so mehr auf diese Hoffnung an, weil - nicht zuletzt durch die unterströmigen Auswirkungen der Gräueltaten - die geschichtliche Situation des modernen Menschen gekennzeichnet ist durch eine „erfahrene oder vermeintliche Gottesferne“, der man nicht durch eine Flucht in fromme Formeln entkommen kann. Was Festhalten am Glauben und an der Hoffnung dem Menschen zumuten kann, das bezeugt in ungeheurer Redlichkeit Alfred Delp, der sich im Gefängnis Rechenschaft gibt von seinem Glauben inmitten der Finsternis. In einem seiner Kassiber, nachdem er von der Gegenwart Gottes in allem geschrieben hat, erschließt er sich und uns das Wesen der Hoffnung: „Gott meint es schon ganz intensiv mit mir, daß er mich so ausschließlich auf sich verweist. Ich bin ja wieder ganz isoliert seit einiger Zeit. Ich soll lernen, was glauben und vertrauen heißt. Das muß jede Stunde neu begonnen werden. Es gibt auch gute Stunden der Fülle und Tröstung, aber im Großen Ganzen sind wir doch auf ein Seil gesetzt und sollen über einen Abgrund laufen und dazu schießen sie noch mit Scharfschützen auf uns. Und dauernd fallen welche herunter.“⁴⁶⁹

Wenn wir nun die Endlichkeit und Begrenztheit eines jeden Versuchs über die Theodizeefrage, ihre paradoxe bzw. aporetische Struktur und ihr Recht in einer begründeten Hoffnung des Glaubens zusammenfassen, dann zeigt sich die Gestalt der Theodizeefrage: Sie ist das

⁴⁶⁶ Präpper, Th.: Evangelium und freie Vernunft, 55.

⁴⁶⁷ Rahner, K.: Glaube in winterlicher Zeit, 127. Vgl. ebd., 96f. 204f.

⁴⁶⁸ H. Hoping weist darauf hin, dass Rahner hier mit H. U. von Balthasar übereinstimmt: Beide wollen an der universalen Hoffnung festhalten, wobei die Grausamkeiten der Menschen und der Welt zwingen, sich intensiver als je auf die Infragestellungen durch Auschwitz einzulassen. Wer aber ist wirklich theodizee-empfindlicher? Kann das nicht auch der sein, der die universale Hoffnung nicht aufgibt - um der Opfer willen? Vgl. ders.: Der Kampf um die «Gestalt des Katholischen». In: IKaZ 30 (2001) 384f.

⁴⁶⁹ Delp, A.: Gesammelte Schriften IV, 26f. Vgl. hierzu Bachl, G.: Der Tod, die Bilder und die Hoffnung. In: GuL 65 (1992) 134-141, der vom Wunder der Neubegründung des Lebens spricht: „Auf diesem Seil tanzt die Hoffnung, an dieser Stelle dringt das ewige Erbarmen in den Kosmos der Gleichgültigkeit ein. Die Tiefe des Negativen wird eingebracht in das Ganze der neue Zukunft.“ Ebd., 138.

„Ganze im Fragment“.⁴⁷⁰ Fragment aber bedeutet nicht nur endliche Begrenztheit, sondern auch gebrochene und zerbrochene endliche Existenz. Sie beinhaltet das Wagnis des Menschen, in seiner Endlichkeit und Verwiesenheit auf das verborgene Ganze in universaler Hoffnung zu setzen und sich und sein Leben daraufhin zu entwerfen. Ihren Grund und ihre Mitte findet sie in dem, den das christliche Bekenntnis als Gott und Mensch bekennt. Jesus Christus ist „das alles tragende und prägende «universale concretum»: unendliche *Fülle* der Liebe in der konkreten Form des absolut «armen» Empfangens und des selbstlosen, alle einschließenden Verschenkens.“⁴⁷¹ Recht bedacht heißt das, dass der Mensch die Frage nach dem Warum und Wozu des Leidens so stellen kann und stellen muss, dass er in der Gleichgestaltung mit Christus (vgl. Phil 2,5-11) das Wagnis der Entscheidung und des eigenen Lebens auf sich nimmt. Wie sagt doch Imre Kertész in einem seiner zugespitzten Aphorismen: „Womit willst du bezahlen, wenn nicht mit deinem Leben?“⁴⁷²

Hans Kessler nennt diesen Sachverhalt mit Berufung auf Blaise Pascal „das *theoretisch unentscheidbare* Grundproblem“, das eine „existentielle Entscheidung“⁴⁷³ verlangt. Diese Entscheidung bezeichnet Kessler als Option: „Trotz aller nicht definitiv ausräumbarer Zweifel dennoch im Wagnis des Glaubens auf eine letzte Güte setzen und daraus leben“.⁴⁷⁴ Eine solche Option liegt, darauf macht Klaus Demmer aufmerksam, notwendig jeder Theorie, ja jeder Perspektive einer Frage oder einer Antwort zugrunde.⁴⁷⁵ Leben bedeutet den Einsatz gegen das Leiden, das Aushalten der Ohnmacht angesichts des Leidens und das Hoffen auf Erlösung

⁴⁷⁰ So der Titel der geschichtstheologischen Studie von H. U. von Balthasar, die zugleich deren Kerngedanken wiedergibt. Im Kapitel „Sammlung im Wort“ führt H.U. von Balthasar inhaltlich aus, was das „Ganze im Fragment“ formal bedeutet. Vgl. ebd., 243-354.

⁴⁷¹ Kehl, M.: Einführung. In: Kehl, M. / Löser, W.: In der Fülle des Glaubens, 19.

⁴⁷² Kertész, I.: Galeerentagebuch, 73.

⁴⁷³ Vgl. Kessler, H.: Gott und das Leid seiner Schöpfung, 44f. Kessler bezieht sich vor allem auf die sog. Pascal'sche Wette. Vgl. Pascal, B.: Pensées. Frg. 242f.

⁴⁷⁴ Vgl. Kessler, H.: Gott und das Leid seiner Schöpfung, 125-132, hier: 128. G. Neuhaus, der die Theodizeefrage vom sittlichen Bewusstsein der autonomen Vernunft her angeht, arbeitet von dieser Vorgabe her heraus, dass die Vernunft angesichts von Leid zwar die Existenz Gottes leugnen kann, dass dann aber genau dieses sittliche Bewusstsein, das gegen Gott rebelliert, selbst in die Gefahr der Auflösung gerät: „Wir perpetuieren immer auch den Bann des Bösen, den wir doch überwinden wollen. Diese Erkenntnis ist für das sittliche Bewusstsein geradezu tödlich. [...] Aus der Theodizeefrage ist damit unversehens eine «Anthropodizeefrage» geworden.“ Damit bleibt dem Menschen nur die Wahl, an sich und der menschlichen Vernunft zu verzweifeln oder doch nach Gott (allerdings im Sinne Kants als regulativer Idee) zu fragen, um die Vernünftigkeit der Vernunft zu bewahren. Vgl. Neuhaus, G.: Frömmigkeit der Theologie (QD 202), 27-39.79-81, hier: 36f. Allerdings ist er in der Gefahr, durch Aufgabe des Begriffes einer formal unbedingten Freiheit den Rekurs auf Christus zu einem fideistischen Glaubenssprung geraten zu lassen, durch den Freiheit und Einstehen gegen das Böse zu bloßen Epiphänomena der Natur geraten. Vgl. Menke, K.-H.: Die Diagnose und Bekämpfung des Bösen. In: Claret, B. J. (Hrsg.): Theodizee, 55-61.

⁴⁷⁵ Vgl. Demmer, K.: Moraltheologische Methodenlehre, 9.46-49.

von Leiden, gerade dann, wenn diese Hoffnung vordergründig unvernünftig erscheint. In Camus' „Die Pest“ unterstützt ausgerechnet der Jesuit Paneloux, der die auffälligste und am ausführlichsten beschriebene Wandlung durchlebt und der seine Wandlung durch sein Lebenszeugnis bekräftigt, diese Option: „Meine Brüder, die Liebe zu Gott ist eine schwierige Liebe. Sie setzt völlige Selbstaufgabe und völlige Selbstverleugnung voraus. Aber er allein vermag das Leiden und Sterben der Kinder auszulöschen; er allein jedenfalls kann es notwendig machen, weil es unmöglich zu verstehen ist und wir es nur wollen können. Das ist die schwierigste Lehre, die ich mit euch teilen wollte.“⁴⁷⁶ Niemand kann behaupten, dass das Wagnis einer solchen Option ohne Risiko sein kann. Doch wer meint, auf Gott verzichten zu müssen, muss auch klar das Risiko solchen Verzichts benennen. Auf Gott zu verzichten, macht die Welt nur vielleicht verstehbarer, aber gewiss hoffnungsloser. Auf die Welt können wir nicht verzichten, nur darum erscheint uns die Alternative, auf Gott zu verzichten, plausibler. Die Verluste durch den Verzicht sind jedenfalls immens. Darum schreibt George Steiner allzu leichtfertigem Gottesverzicht nachdrücklich ins Stammbuch: „Über die Gott-Hypothese läßt sich nicht ohne Kosten spotten.“ Was dann bei aller technischer und intellektueller Brillanz nicht zu retten ist, ist eben das Menschliche des Menschen.⁴⁷⁷ Wer die Zuspitzung der Theodizeefrage verfolgt, sich weder resigniert zurücklehnen oder ignorant verweigern will, muss sich irgendwann vor folgende Alternative stellen, die zur Entscheidung ruft: Entweder er verzichtet auf jegliche Hoffnung (für sich und für die Leidenden, vor allem die leidenden Opfer), wie das Iwan Karamasow getan hat, oder er versucht in Frage und Protest doch der Hoffnung Raum zu geben. Wie auch immer die Entscheidung ausfällt, sie muss sich danach fragen lassen, ob und wie sie sich praktisch bewährt. Eine bloß intellektuelle Bewährung genügt nicht. Eine Entscheidung für die zweite Option verändert die Perspektive, da „sie uns Fragende so involviert, daß wir selber Gefragte sind: Ob wir nämlich Gottes Liebe die Möglichkeit, sich selbst zu rechtfertigen und aller Zustimmung zu gewinnen, noch zutrauen?“⁴⁷⁸

So erscheint es mir redlich und möglich, meine Option zu bestimmen: Der Entwurf einer spirituellen Theodizeefrage des durchbohrten Herzens Jesu Christi kann sich nicht anders vollziehen denn als Versuch der ganzen Existenz, die für eine begründete Hoffnung entsteht. Diese begründete Hoffnung angesichts des Leidens (vor allem der Unschuldigen) lebt aus der

⁴⁷⁶ Camus, A.: Die Pest, 149.

⁴⁷⁷ Vgl. Steiner, G.: Grammatik der Schöpfung, 332-344, hier: 343.

⁴⁷⁸ Pröpper, Th.: Evangelium und freie Vernunft, 275. Er verdeutlicht den Preis, der zu zahlen ist, wenn man sich für die erste Option entscheidet: „Die Verzweiflung aber wäre: das Vernichtetsein der Toten (die Vergeblichkeit ihrer Schreie) für definitiv erklären, d.h. faktisch affirmieren zu müssen.“ (Ebd., 278).

Beziehung zu IHM: Das Wesen der spirituellen Theodizeefrage besteht in einem theologisch reflexiv eröffneten, spirituell und existentiell vertieften Schauen auf Jesus Christus. Der Brennpunkt dieser spirituellen Theodizeefrage ist das durchbohrte Herz Jesu Christi. Seine Glaubwürdigkeit erweist sich in der ganzmenschlichen Einstimmung in diesen Brennpunkt und in der ganzheitlichen solidarischen Umsetzung dieser Lebensperspektive.

Genau diese thesenartige Verdichtung bildet die *Reductio in Mysterium*. Sie ist nicht irrational, sondern das mit allen Kräften des Menschen auf den Grund und das Ziel des Menschen bezogene Schauen und Sich-Einlassen auf das realsymbolische Zeichen der Hoffnung, in dem alle Fragen und alles Aufscheinen einer Antwort, aller Aufschrei des Leidens und alle Hoffnung auf Erlösung einen Ort finden, genauer: das durchbohrte Herz Jesu Christi.⁴⁷⁹

2.5.4.2. Die spirituelle Theodizeefrage als *Reductio in Mysterium*

Das Verständnis der *Reductio in Mysterium*⁴⁸⁰ möchte ich in zwei Schritten erläutern. Zuerst soll der Begriff in Anschluss an Karl Rahner erläutert werden und dann (vorläufig und deswegen kurz) auf das Herz Jesu angewendet werden.

In seinen „Überlegungen zur Methode der Theologie“⁴⁸¹ entwickelt Karl Rahner seinen Begriff der „*Reductio in Mysterium*“. Sie ist nicht nur sachlich der Theologie als Thema aufgegeben, sondern auch als methodische Wegweisung. Entscheidend ist der Versuch, das Wesen des Geheimnisses, des Mysteriums, tiefer zu erfassen. Hierzu kann man auf Rahners wegweisenden Aufsatz „Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie“ zurückgreifen. Darin setzt er sich zuerst kritisch mit dem schultheologischen Verständnis von Geheimnis auseinander und bestimmt dann Gott als Geheimnis, das nicht eingesehen und begrif-

⁴⁷⁹ Mit dieser These nehme ich nichts vom vorher Gesagten zurück, denn mit Th. Pröpper (Evangelium und freie Vernunft, 277f.) und anderen (s.u. 4.1.) halte ich daran fest: „auch die äußerste Menschenzuwendung Gottes löst die Theodizeefrage nicht, sondern treibt sie verschärfend hervor. [...] Denn was sie eröffnet, ist gerade keine Erklärung des abgründigen Verlaufs der Geschichte. Wohl aber Hoffnung, die der Verzweiflung an ihr widersteht.“

⁴⁸⁰ Zur Verteidigung der *Reductio in Mysterium* gegen den Vorwurf der Irrationalität (in der Auseinandersetzung mit A. Kreiner: Gott im Lied (QD 168), 49-78.) und ihre christologische Rechtfertigung durch das Dogma von Chalkedon vgl. Hoff, G.M.: Ist die *reductio in mysterium* irrational? In: ZKTh 121 (1999) 159-176; Rahner, K.: Die menschliche Sinnfrage vor dem absoluten Geheimnis Gottes. In: RahnerS XIII, 122f. Dort geht Rahner explizit auf diesen Vorwurf ein. Im Übrigen zieht Kreiner die Berechtigung zu seinem Vorwurf lediglich aus dem Aufsatz Rahners „Warum läßt Gott uns leiden?“ (s.u.). Dies ist eine doch zu schmale Basis für eine Auseinandersetzung, wie die von mir im Folgenden verwendeten Aufsätze Rahners verdeutlichen können.

⁴⁸¹ Vgl. Rahner, K.: Überlegungen zur Methode der Theologie. In: RahnerS IX, 79-126. Die *Reductio in Mysterium* behandelt er ausführlich in seiner dritten Vorlesung, ebd., 113-126.

fen werden kann. Denn Gott ist nicht nur vorläufig, sondern bleibend das Geheimnis dieser Welt. „In der Transzendenz west also im Modus der unverfügbaren, verfügend abweisenden Ferne das namenlose und unendliche Heilige. Dieses aber nennen wir das Geheimnis oder, damit die Transzendentalität der Freiheit über der Erkenntnis nicht übersehen wird, etwas ausdrücklicher das *heilige Geheimnis*.“⁴⁸² Das Gemeinte leuchtet ein, wenn man dem Begriff Geheimnis den des Rätsels gegenüberstellt. Rätsel lassen sich lösen und hören dann auf, Rätsel zu sein. Anders aber ist es bereits, wie Kurt Koch bemerkt, in der Beziehung zwischen Menschen, die sich um so mehr als (unenträtselbares) Geheimnis achten und lieben, je näher sie sich werden.⁴⁸³

Wenn nun der Mensch selbst schon als „das Wesen des heiligen Geheimnisses verstanden“ werden kann, dann muss Gott selbst „wesentlich als heiliges Geheimnis dem Menschen gegeben“ sein. Selbst in der *visio beatifica* bedeutet Gotteserkenntnis nicht, dass Gott endlich als Geheimnis durchschaut wird. Vielmehr wird dann unmittelbar angeschaut, was zuvor nur mittelbar und „im Modus der abweisenden Ferne“ gegeben war. „Gnade bedeutet nicht den Anfang und die Verheißung einer Aufhebung des Geheimnisses, sondern die radikale Möglichkeit der absoluten Nähe des Geheimnisses [...] Dem Schauenden ist die Unbegreiflichkeit Gottes als Inhalt seiner Schau und so gerade als Seligkeit seiner Liebe gegeben.“ Unbegreiflichkeit Gottes aber fasst Rahner nicht als eine Eigenschaft Gottes neben anderen, sondern als „die Eigenschaft seiner Eigenschaften“ auf.⁴⁸⁴

Zuletzt bestimmt Rahner das dreifach-eine Mysterium der Selbstmitteilung Gottes als das Wesen dieses Geheimnisses: „die drei Mysterien der Trinität mit ihren zwei Prozessionen und der diesen zwei Prozessionen entsprechenden eigentlichen formalursächlichen Selbstmitteilungen Gottes nach außen sind weder «Zwischengeheimnisse», die als vorläufige, defiziente Geheimnisse *zwischen* den von uns durchschaubaren Sätzen natürlicher Erkenntnis und dem absoluten Geheimnis Gottes liegen, insofern er auch in der *visio beatifica* noch der Unbegreifliche bleibt, noch sind sie gleichsam Jenseits-Geheimnisse, die gewissermaßen auch noch hinter dem Gott, der für uns das heilige Geheimnis ist, versteckt liegen oder lagen, sondern bedeuten die Artikulation des einzigen Geheimnisses Gottes als Radikalisierung seiner einen

⁴⁸² Vgl. Rahner, K.: Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie. In: RahnerS IV, 51-99, hier: 73.

⁴⁸³ Vgl. Koch, K.: Ist Glauben ein Rätsel im Wissen oder ein Geheimnis in der Vernunft? In: IKaZ 31 (2002) 192.

⁴⁸⁴ Zur Unbegreiflichkeit Gottes vgl. Rahner, K.: Über die Verborgenheit Gottes. In: RahnerS XII, 285-305; Die menschliche Sinnfrage vor dem absoluten Geheimnis Gottes. In: RahnerS XIII, 111-128, hier: 116.119. Die Eigenschaft der Unbegreiflichkeit Gottes, so hält er fest, sagen wir deshalb „*nicht nur irgendwo* innerhalb des theologischen Systems auch aus, sondern anerkennen seine Macht über alles andere“. (Ebd., 119.).

und umfassenden Geheimnishaftigkeit, insofern in Jesus Christus offenbar geworden ist, dass dieses absolute und bleibende Geheimnis nicht nur im Modus der abweisenden Ferne, sondern auch in der absoluten Nähe durch die göttliche Selbstmitteilung für uns gegeben sein kann.⁴⁸⁵

Diese Bestimmung von Geheimnis verdeutlicht, dass die Reductio in Mysterium eben gerade nicht das Rückzugsgefecht einer durch moderne Wissenschaften verunsicherten Theologie bildet. Vielmehr findet gerade in der Theologie die Reductio in Mysterium als Einweisung in das absolute Geheimnis statt als „Tat des Menschen, in der er auch auf der Ebene der Reflexion die Vielfalt seiner Wirklichkeiten, seiner Erfahrungen und Begriffe zurücktreibt in das unsagbare, finstere Geheimnis, das wir Gott nennen.“ Einweisung deshalb, weil die eigentliche Reductio in Mysterium die glaubende Hingabe an Gott ist.⁴⁸⁶ Wenn und weil das einzige wirkliche Geheimnis Gott ist und alles Endliche dagegen das noch nicht Erkannte und Eingesehene, lassen sich alle Geheimnisse des Glaubens auf dieses eine Geheimnis hin einfalten.⁴⁸⁷ Diese Möglichkeit ist zugleich Verpflichtung, damit sowohl Glaubensgehalt als auch Glaubensakt nicht in „begrifflicher Gegenständlichkeit“ steckenbleiben, die allzu viel zu durchschauen vorgibt. Denn das Durchschauen als Ziel und Gipfel menschlicher Erkenntnistätigkeit entspricht nur dem neuzeitlichen reduktionistischen Erkenntnisideal.⁴⁸⁸ Die bloße Behauptung, in allem das Geheimnis Gottes durchsichtig werden zu lassen, genügt nicht, da ja nicht der Begriff selbst oder die Reflexion darauf das Ziel ist, sondern die existentielle Offenheit für das Geheimnis, das sich in Gnade erschließt. Dass die Reductio in Mysterium eine fragile Sache bleibt, die leicht verfehlt werden kann, macht Rahner ausdrücklich: „Es ist darum in der Theologie eine schwere Sache mit diesen Sätzen. Sie müssen laut gesagt werden, damit wirklich geschwiegen werden kann. Sie müssen in Geduld und Hoffnung gesagt werden, sowohl in ihrer Notwendigkeit wie in ihrer Unangemessenheit, in der sie das Unsagbare zu nennen versuchen.“⁴⁸⁹ Was in diesem Zitat anklingt, habe ich bereits weiter oben die paradoxe bzw. aporetische Struktur der Theodizeefrage genannt. Aussagen über Gott, aber auch über

⁴⁸⁵ Vgl. Rahner, K.: Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie. In: RahnerS IV, 75.76.98.

⁴⁸⁶ Vgl. Rahner, K.: Überlegungen zur Methode der Theologie. In: RahnerS IX, 113-115, hier: 114.

⁴⁸⁷ Vgl. Rahner, K.: Überlegungen zur Methode der Theologie. In: RahnerS IX, 115-121. „Es gibt und kann nur ein einziges absolutes Mysterium im strengsten Sinne des Wortes geben, Gott selbst [...]. Die These kann auch negativ formuliert werden: Ein Endliches als solches kann kein Mysterium im strengen Sinn des Wortes sein, sondern ist grundsätzlich nur das Noch-Nicht-Durchschaute.“ Ebd., 118.

⁴⁸⁸ Vgl. Rahner, K.: Die menschliche Sinnfrage vor dem absoluten Geheimnis Gottes. In: RahnerS XIII, 118.120-122.

⁴⁸⁹ Vgl. Rahner, K.: Überlegungen zur Methode der Theologie. In: RahnerS IX, 122-124, hier: 124.

das Warum und Wozu des Leidens lassen sich nicht formallogisch in einen Argumentationsgang hineinzwängen. Es gehört wesentlich zu allen fundamentalen Fragen des Lebens, dass sie in der Schweben, in Spannung bleiben.⁴⁹⁰

Als Beleg, dass auch und gerade die Theodizeefrage ihrem Richtungssinn nach auf eine Reductio in Mysterium zuläuft, soll noch gezeigt werden, wie Karl Rahner selbst diese Reductio zwar nicht dem Begriff, aber der Sache nach in der Theodizeefrage durchführt.⁴⁹¹ Das Ziel und die Erfüllung des Menschen sieht er allein in der Liebe (gnadenhaft unterfasst und durchlichtet), die Gott als das absolute und ewige Geheimnis liebt und bejaht. Damit rückt die Frage, warum und wozu es Leid gibt in diese Perspektive ein. Denn die „Unbeantwortbarkeit“ ist dann weder nur Ausdruck mangelnder und deshalb irgendwann aufhebbarer Erkenntnisfähigkeit noch ist sie Ausdruck einer prinzipiellen und ewigen Antwortlosigkeit. Vielmehr ist sie „ein Moment an der Unbegreiflichkeit, die unser ganzes Leben durchdringt, herausfordert und für sich beansprucht. Die Unbegreiflichkeit des Leids ist ein Stück der Unbegreiflichkeit Gottes.“⁴⁹² Rahner entfaltet diesen schwierigen Satz, in dem er radikal die Theodizeefrage zurückführt auf den Grund und die einzige Sinnmitte menschlicher Existenz. Denn das letzte Wort auf die Theodizeefrage ist „noch einmal der unbegreifliche Gott in seiner Freiheit allein [...] Es gibt kein seliges Licht, das die finstere Abgründigkeit des Leides erhellt, als Gott selbst. Und ihn findet man nur, wenn man liebend Ja sagt zur Unbegreiflichkeit Gottes selbst, ohne die er nicht Gott wäre. - “⁴⁹³ Der Gedankenstrich am Ende seiner Überlegungen zur

⁴⁹⁰ Vgl. Hoff, G.M.: Ist die reductio in mysterium irrational? In: ZKTh 121 (1999) 173-176. Wie sehr dieser Grundzug das Denken bestimmt, wird deutlich an dem von Hoff zitierten Philosophen H. M. Baumgartner: „Wir sind des Unbedingten nicht erkenntnismäßig mächtig; zugleich ist das Unbedingte ein notwendiger Gedanke.“ (Ebd., 175.).

⁴⁹¹ Vgl. Rahner, K.: Warum lässt uns Gott leiden? In: RahnerS XIV, 450-466. Bevor er zu seinem Antwortversuch kommt, setzt er sich kritisch mit anderen möglichen Antworten auseinander. Hier geht es mir nicht um die Legitimität bzw. Tragfähigkeit seines Antwortversuchs, sondern allein darum, dass Rahner auch die Theodizeefrage in das eine Mysterium Gottes zurückführt. Mir scheint, dieser Aufsatz wird nur dann verständlich, wenn er inhaltlich gesehen mit dem mehrfach zitierten Aufsatz „Die menschliche Sinnfrage vor dem absoluten Geheimnis Gottes“ zusammen gelesen wird.

⁴⁹² Vgl. Rahner, K.: Warum lässt uns Gott leiden? In: RahnerS XIV, 464. Was Rahner hier so anstößig und abstrakt formuliert, illustriert er durch das oft zitierte Wort Romano Guardinis: „Er [i.e. Guardini] werde sich im Letzten Gericht nicht nur fragen lassen, sondern auch selber fragen; er hoffe in Zuversicht, dass ihm dann der Engel die wahre Antwort nicht versagen werde, die ihm kein Buch, auch die Schrift selber nicht, die ihm kein Dogma und kein Lehramt, die ihm keine «Theodizee» und Theologie, auch die eigene nicht, habe beantworten können: Warum, Gott, zum Heil die fürchterlichen Umwege, das Leid der Unschuldigen, die Schuld.“ (Ebd., 465.).

⁴⁹³ Rahner, K.: Warum lässt uns Gott leiden? In: RahnerS XIV, 465. Es spricht für Rahners Redlichkeit und untermauert mein Plädoyer für die Unverzichtbarkeit einer Entscheidung, einer Option, wenn er die „Verzweiflung über die Absurdität des Leidens“ als „die einzige Form des Atheismus [...], die man ernst nehmen muß“, bezeichnet.

Leidfrage deutet darauf hin, dass Rahner selbst die Unabschließbarkeit der Theodizeefrage und die Offenheit seines eigenen Antwortversuchs bewusst waren.

Damit ist die Legitimität einer *Reductio in Mysterium* hinreichend nachgewiesen und es kommt nun entscheidend darauf an zu zeigen, wie und in welcher Gestalt die Herz-Jesu-Theologie dieser *Reductio* eine Gestalt gibt, die den Kriterien einer spirituellen Theodizeefrage entspricht. Damit kann und muss mit Rahner über seinen Antwortversuch hinausgegangen werden, weil es ausdrücklicher der Verortung einer universalen end-gültigen Hoffnung angesichts des Leids in dieser Zeit und Welt in Jesus Christus bedarf her, die zugleich so zu sagen ist, dass die Theodizeefrage, die weiter gestellt werden kann und muss, ohne Einbußen für den gelebten Glauben der Unbegreiflichkeit Gottes überantwortet werden kann.⁴⁹⁴

Die hauptsächliche Arbeit, eine spirituelle Theodizeefrage zu entwerfen, wird in den nachfolgenden Kapiteln angegangen. Hier will ich im zweiten Schritt die Bedeutung der *Reductio in Mysterium* für die Theologie des durchbohrten Herzens andeuten.

Der Vorgang der *Reductio* ist in dieser Theologie nicht nur ein reflexer, sondern immer auch und wesentlich ein Leib und Seele umgreifender Vorgang des Schauens. Es gibt im Buch Ijob - diesem biblischen Kronzeugen, der so oft für die Theodizeefrage bemüht wird - jene erschreckende Stelle, in der dieser Vorgang erzählt wird und der zugleich (in christlicher Deutung) auf Jesus Christus vorausweist. „Vom Hörensagen nur hatte ich von dir vernommen; jetzt aber hat mein Auge dich geschaut.“ (Ijob 42,5) Was hier passiert, ist die existentielle Wandlung eines Menschen, der vom bloßen Meinen zur Ergriffenheit findet. Inmitten (!) seines Leids, seines Protests und der Rede Gottes eröffnet sich Ijob die Anwesenheit Gottes.⁴⁹⁵ Mit der Anwesenheit Gottes eröffnet sich ihm Gott selber und ihm geht die Wahrheit auf, „daß es nichts ist mit dem vernünftigen, gesittlichten, gemenschten Gott, dem *deus secundum hominem* der Theologie seiner Freunde, die bis zuletzt (Kap. 31) auch seine war? [...] Am geglaubten Gott (der Theologie des Hörensagens) war nun kein Maß mehr für den geschauten Gott zu nehmen. *Si deus, unde malum* (wenn Gott ist, woher ist dann das Böse)? - die Frage der Theodizee. Die Antwort Hiobs ist Schweigen. Schweigen in den unergründlichen Ab-

⁴⁹⁴ Vgl. Kreiner, A.: *Gott im Leid*, 68. Sein Einwand ist nur dann wirklich berechtigt, wenn er berücksichtigt, dass eine allein auf rationale Verstehbarkeit abzielende Theodizee nie alle und oft nicht die eigentlichen Gründe erreichen kann: „Gott zu lieben und dabei etwas anderes lieben als Gott, das höchste Gut, [...] das ist für Meister Eckhart widersinnig. Der Glaubende muß «Gott nehmen, wie er in sich ist» - um seiner selbst willen, nicht um dessentwillen, was ihm in Gott und von Gott her an Gütern [auch der Verstehbarkeit] zuteil wird.“ Werbick, J.: *Den Glauben verantworten*, 5.

⁴⁹⁵ „Kann ein Mann oder eine Frau in irgendeiner für uns andere rational zugänglichen Ordnung die Sprache für *Hiob* 38-41 «erdacht» haben, eine Sprache, die Hiob dazu befähigt, durch einen Akt des Hörens Gott zu *sehen*?“ Steiner, G.: *Grammatik der Schöpfung*, 51.

grund Gottes hinein.⁴⁹⁶ Dieser Abgrund aber hat sich aufgetan in der geöffneten Seite Jesu am Kreuz, im durchbohrten Herzen Jesu Christi. Die Reductio in Mysterium bleibt so nicht abstraktes Programm, sondern findet seine leibhaftige (realsymbolische) Verdichtung im durchbohrten Herzen Jesu. Wer kann Maß und Ort der Anwesenheit Gottes sein, wenn nicht der, der die Anwesenheit schlechthin ist: Jesus Christus. Wenn nun das durchbohrte Herz des Erlösers innerste Mitte der Anwesenheit Gottes mitten im Leid ist, dann deshalb, weil das durchbohrte Herz Realsymbol der Frage aller Fragen des Menschen und der alles erfassenden und ausleidenden Liebe Gottes ist, die ihre end-gültige Präsenz in Jesus Christus gefunden hat. Eine spirituelle Theodizeefrage, die Gott als Geheimnis achtet und den erarbeiteten Kriterien zu entsprechen, kann verwirklicht werden im Schauen auf den Gekreuzigten: indem ich auf IHN, den Leidenden schaue, schaue ich allen Leidenden ins Gesicht; indem ich seine Frage als Schrei höre, halte ich alles offen und verweise alles auf Gott, der seine Antwort schon end-gültig anheben hat lassen in der Auferweckung Jesu Christi

Ein Schriftsteller, Cees Nooteboom, soll diese Überlegungen abrunden, macht er doch deutlich, dass die spirituelle Theodizeefrage des durchbohrten Herzens Jesu als Reductio in Mysterium keine mysteriöse Irrationalität ist, sondern das dem Menschen und dem Wesentlichen, das ihn angeht, Entsprechende. Wer versucht, das Fragwürdige („Rätselhafte“) des Daseins rationalisierend zu explorieren, der riskiert, dass „unweigerlich etwas verlorengehen [würde]. Daß Geheimnisse geheimnisvoller werden können, indem man mit Präzision und Methode darüber nachdenkt, wußte er noch nicht.“⁴⁹⁷

⁴⁹⁶ Stier, F.: Vielleicht ist irgendwo Tag, 40. Dieser Aussage Stiers kommt um so mehr Gewicht zu, als er erstens oft als Zeuge der Zuspitzung der Theodizeefrage zitiert wird und weil er zweitens auch an dieser Stelle das Schweigen Ijobs rückbindet an den Schrei nach Gott. Auch diese Rückbindung entspricht unumgänglichen der aporetisch verfassten Theodizeefrage.

⁴⁹⁷ Nooteboom, C.: Rituale, 71.

3. Grundlegungen für eine Theologie des Herzens Jesu

Im 2. Kapitel wurde besonders durch die literarischen Zeugnisse deutlich, wie schmerzlich und brennend die Theodizeefrage ist. Sie muss auch die Theologie und den gelebten Glauben bewegen. Es genügt nicht, ihre Dringlichkeit festzustellen und dann zu verstummen. Die Theologie muss im Wissen um die Grenzen eines jeden Versuchs, eine Antwort auf die Theodizeefrage entwerfen. Der Charakter des Wagnisses muss jedem spirituellen Entwurf strukturell sowie sprachlich eingeschrieben sein und er muss sich an den Kriterien messen lassen, die im 2. Kapitel erarbeitet wurden. Der Entwurf einer spirituellen Theodizeefrage, der in dieser Studie versucht wird, speist sich aus der Theologie des durchbohrten Herzens. Darum wird in diesem 3. Kapitel ein Durchgang durch die Welt des Herzens und die Theologie des Herzens Jesu unternommen. Vieles Notwendige zum Vorgehen in diesem Kapitel wurde bereits in der Einleitung erörtert.

Wer heutzutage überhaupt noch etwas mit dem „Herzen Jesu“ verbinden kann, sieht es entweder als etwas verstaubte Angelegenheit für Nostalgiker in der Kirche oder nimmt den weitgehenden Rückgang praktizierter Herz-Jesu-Verehrung als Anzeichen (oder Beweis) für die tiefgreifende Krise der Kirche und des Glaubens seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil. So holzschnittartig diese Zuordnungen auch sein mögen, sie machen hinreichend deutlich, dass ein fruchtbares Nachdenken über die Theologie des Herzens Jesu Leidenschaft und Weite in einem braucht. Man kann mit Recht sagen, eine Begegnung gelingt nur in derselben Haltung, die Ignatius von Loyola von einem Menschen erwartet, der sich in Exerzitien begibt. Hier wie dort ist es „sehr nützlich, mit großer Seele und mit Weitherzigkeit seinem Schöpfer und Herrn gegenüber in sie einzutreten, Ihm sein ganzes Streben und seine Freiheit darbringend“ (GÜ 5).¹ In dieser Haltung wird man manche Trübungen und Verengungen in der Herz-Jesu-Theologie entdecken, doch vor allem kann sich einem der Reichtum dieser Theologie eröffnen. Mehr noch: Es kann sich ein Zugang dafür auftun, in welchem Maß das Herz Jesu die Mitte des christlichen Glaubens bildet - mit einem Wort Romano Guardinis: „Fest steht nur, was sich am Kreuz offenbart hat: die Gesinnung, die da lebt; die Kraft, die jenes Herz erfüllt. Es ist schon wahr, was in so unzulänglicher Weise verkündet wird: Das Herz Jesu Christi ist Anfang und Ende von allem. Und was sonst feststeht - da, wo es sich um ewiges Leben und ewigen Tod handelt - steht fest von Ihm her.“²

¹ Vgl. Kolvenbach, P.-H.: Predigt und Vortrag zur Herz-Jesu-Verehrung, 15.

² Guardini, R.: Der Herr, 476. Das Gewicht seiner Aussage rührt davon her, dass sie die Zusammenfassung seiner Ausführungen über das Leiden und Sterben Jesu bilden.

3.1. Erste Orientierungen: Definitionen, Überblick über die Entfaltung der Herz-Jesu-Theologie in der Geschichte und ihre Problematik

3.1.1. Definitionen der relevanten Begriffe

Von der Geschichte her gut nachvollziehbar hat sich bei denen, die sich um eine Theologie des Herzens Jesu bemühen bzw. diese aus historischem oder soziologischen Interesse streifen, eingebürgert, das Gesamte dessen, was mit „Herz Jesu“ in Verbindung steht, mit dem Begriff Herz-Jesu-Verehrung zu bezeichnen. Allerdings wird damit dieses Gesamt meist zu selbstverständlich mit der neuzeitlichen Herz-Jesu-Verehrung gleichgesetzt. Das aber greift, wie man sehen wird, schon vom Ansatz her zu kurz. Darum bedarf es auch hier eines Versuchs, durch genauere Definitionen Orientierung zu gewinnen. Zumal ein eng gefasstes Verständnis bzw. ungenau gebrauchte Begriffe Konsequenzen für die Begründung und den Gehalt einer Herz-Jesu-Theologie und -Frömmigkeit haben. Freilich darf das nicht dazu führen, die Begriffe starr und somit lebensfern zu verwenden. Denn Theologie und Frömmigkeit stehen in wechselseitiger Beziehung und sollten lebendige Denk- und Lebensformen sein. Überdies gehen ja die verschiedenen Lebens- und Glaubensbereiche, die durch die Begriff abgesteckt werden, ineinander über.

Der erste und umfassendste Begriff ist derjenige der Herz-Jesu-Theologie. Mit diesem Begriff bezeichne ich das Gesamt dessen, was mit dem „Herzen Jesu“ in Verbindung steht. Sie umfasst die biblische, systematische und praktische Theologie, also sowohl das Nachdenken über die theologischen Gehalte als auch das Nachdenken über praktizierte Herz-Jesu-Frömmigkeit bzw. die Versuche, Impulse zu ihrer Gestaltung zu geben. Dieser so bestimmte Begriff der Herz-Jesu-Theologie ist um der Einheit von biblischer, systematischer und praktischer Theologie sowie der Einheit von Theologie und gelebtem Christsein willen notwendig. Diese Einheit und die wechselseitige Befruchtung sind in ihr nicht nur ein Postulat; vielmehr ergeben sie sich durch die Sache selbst, wie die aufmerksame Betrachtung der Geschichte und der Gestalt des „Herzens Jesu“ ergibt. Denn, wie Hugo Rahner mit Blick auf die Messformulare, die zu seiner Zeit gültig waren, bemerkt hat, drängt das Gebet zum Herzen Jesu zu einer gebeteten Theologie hin, „die sich tiefsinnig der Worte der Schrift und der Gedanken der größten unter den Kirchenvätern bedient, um das Mysterium vom lebendigen Wasser aus Jesu Seitenwunde auszusprechen.“³

³ Rahner, H.: Ströme fließen aus seinem Blut. In: ZAM 18 (1943) 141.

Herz-Jesu-Theologie umfasst also die systematische Theologie des Herzens Jesu, wozu - in Stichworten aufgelistet - folgende Bereiche gehören: die Geschichte der Theologie und der Frömmigkeit des Herzens Jesu einschließlich der Äußerungen des kirchlichen Lehramts, eine Theologie des Symbols, eine biblische Theologie des Herzens und des Herzens Jesu, die dogmatische und moraltheologische Reflexion sowie den Versuch einer Gesamtschau, die auch die *loci theologici alieni* berücksichtigt.

Zur Herz-Jesu-Theologie gehört sodann die Theologie der Spiritualität des Herzens Jesu, die gewissermaßen die Schnittstelle und den Vermittlungsort zwischen dogmatischer und moraltheologischer bzw. zwischen systematischer und praktischer Theologie bildet. Wie in der Einleitung begründet, erhebt sie den Anspruch, einen eigenen theologischen Entwurf liefern zu können.⁴ Das bedeutet hier vor allem, dass eine Theologie der Spiritualität der angemessene Ort für eine Theologie des durchbohrten Herzens im Sinne einer spirituellen Theodizeefrage darstellt.

Herz-Jesu-Theologie umfasst sodann die praktische Theologie des Herzens Jesu; diese reflektiert die vorhandenen Weisen, die Frömmigkeit zu praktizieren, sucht im Dialog mit ihrer Zeit das Potential der Herz-Jesu-Theologie für diese Zeit auszuloten, versucht Anregungen für eine Praxis der Frömmigkeit zu geben und bemüht sich um adäquate pastorale Strategien und Konzepte, diese Frömmigkeit nahezubringen und Wege zu einer fruchtbaren Umsetzung in den Alltag aufzuzeigen.

Für die gelebte Herz-Jesu-Theologie in Gebet, Liturgie und Handeln bevorzuge ich den Begriff der Herz-Jesu-Frömmigkeit bzw. der Herz-Jesu-Spiritualität, da der Begriff der Herz-Jesu-Verehrung meist die von Marguerite-Marie Alacoque akzentuierte und von den Jesuiten verbreitete Herz-Jesu-Frömmigkeit meint, die sich auszeichnet durch die *Topoi* der verschmähten Liebe, Sühne und die Praxis der Herz-Jesu-Freitage.⁵ Herz-Jesu-Frömmigkeit selbst bezeichnet demnach ein weiteres Feld als die Herz-Jesu-Verehrung: dazu gehören die frühe auf die Seitenwunde Christi bezogene Verehrung; die mittelalterliche Herz-Jesu-Frömmigkeit, die sich durch die persönliche Hinwendung zum Herzen Jesu mit dem Höhepunkt im „Herzenstausch“ auszeichnet; die neuzeitliche Herz-Jesu-Verehrung; schließlich alle Versuche, das Desiderat einer Herz-Jesu-Frömmigkeit für heute mit Leben zu erfüllen.

Eine weitere Klärung tut not, was denn mit „Herz Jesu“ selbst ausgesagt werden soll. Denn mit der Verwendung des Begriffs Herz Jesu ist gegen den ersten Augenschein nicht immer

⁴ Zur Verortung der Theologie der Spiritualität in der Moraltheologie s.o. 1.2.1.

⁵ Eine Übersicht über diese Frömmigkeitsformen bei Moore, J.: Herz-Jesu-Verehrung, 29-57.

schon klar, was gemeint ist. Folgerichtig ist eine Herz-Jesu-Theologie, geschichtlich und sachlich gesehen dort wirklich gegeben, „wo der Gegenstand des Kults das menschliche Herz des Gottmenschen Jesus Christus ist, und zwar sowohl darum, weil dieses Herz infolge der hypostatischen Vereinigung der Menschennatur mit dem göttlichen Wort aller Anbetung würdig ist, als auch darum, weil dieses Herz Inbegriff und Symbol der Liebe ist, aus der alle Taten und Leiden des Heilswerks hervorgingen.“⁶ Weder eine Betrachtung, die auf die menschliche Herzensgesinnung Jesu beschränkt bleibt, kann genügen noch eine Betrachtung, die faktisch über die geschichtliche Passion vorschnell zum göttlichen Herzen übergeht.

Gewöhnlich wird einfach vom „Herzen Jesu“ geredet. Doch ist dieser Sprachgebrauch unscharf. Denn so wird nicht genau unterschieden zwischen dem Herzen Jesu und dem Herzen Jesu Christi. Beide Begriffe können, müssen aber nicht dasselbe bedeuten. Eine Hilfe bietet da der französische Begriff „Sacré-Coeur“ (Heiligstes Herz Jesu Christi). Mit „Herz Jesu“ (Coeur de Jésus) kann „nur“, soweit eine solche Einschränkung theologisch möglich ist, das irdische Herz, die menschliche Gesinnung gemeint sein. Es muss in einer solchen eingeschränkten Bedeutung eben nicht das „Sacré-Coeur“ ausgesagt sein. Wenn aber vom Heiligsten Herzen Jesu („Sacré-Coeur“) die Rede ist, ist immer Jesus in seiner Einheit mit dem inkarnierten Logos gemeint. Deshalb müsste im Deutschen dann als Äquivalent zu „Sacré-Coeur“ genauer und richtiger „Herz Jesu Christi“ gesagt werden.⁷ In vielen Zitaten wird diese Unterscheidung nicht gemacht, weshalb der Einfachheit wegen in dieser Arbeit mit „Herz Jesu“ genauso wie mit „Herz Jesu Christi“ in dieser Arbeit in der Regel das gottmenschliche Herz des Herrn gemeint ist.

Von daher lässt sich nun die von Auguste Hamon vorgeschlagene Erläuterung des „Sacré-Coeur“ als Ausgangspunkt für das weitere Verständnis verwenden: „Der Begriff «Sacré-Coeur» bezeichnet vor allem das leibliche Herz Jesu, das in seiner göttlichen Brust schlägt. Als Zentrum und Motor des Blutkreislaufes strahlt es wie die Sonne auf den gesamten menschlichen Organismus auf. [...] In Jesus Christus ist das Herz wesenhaft vereinigt mit der zweiten Person der Allerheiligsten Dreifaltigkeit, welches das Herz Gottes ist. Es wurde am Kreuz durchbohrt durch Longinus; [...]. Der Begriff «Sacré-Coeur» bezeichnet nicht nur das leibliche Herz Jesu, sondern auch die Liebe Jesu. Das leibliche Herz ist das natürliche Symbol seiner Liebe.“⁸

⁶ Vgl. Rahner, H.: Grundzüge einer Geschichte der Herz-Jesu-Verehrung. In: ZAM 19 (1943) 63f.

⁷ Vgl. Art. Coeur (sacré) (Hamon, A.), Sp. 1024.

⁸ Art. Coeur (sacré) (Hamon, A.), Sp. 1023f.: „Le mot «Sacré-Coeur» désigne d'abord le Coeur de chair de Jésus, qui bat dans la poitrine divine. Centre et agent principal de la circulation du sang, le coeur rayonne comme un soleil sur tout l'organisme humain. [...] Dans le Christ Jésus ce Coeur de chair est substantiellement uni à la deuxième personne de la Très Sainte Trinité, c'est le Coeur de

Was Hamon nur beiläufig erwähnt, ist besonders hervorzuheben: „Herz Jesu Christi“ im eigentlichen und für die Herz-Jesu-Theologie relevanten Sinne meint das durchbohrte Herz. Wird dies vergessen oder tritt dies in den Hintergrund, besteht die Gefahr, dass das Herz Jesu zur Grundlage einer triumphalistischen oder einer sentimentalischen Theologie wird, weil Leid und Gebrochenheit nicht mehr darin verortet sind.⁹

Was (oder wer) aber wird nun betrachtet, verehrt und theologisch meditiert, wenn das Herz Jesu betrachtet, verehrt und meditiert wird? Der Streit über das sogenannte „Objekt“ der Herz-Jesu-Verehrung vermochte Bände zu füllen und gehört so zu den Problemanzeigen der Herz-Jesu-Verehrung. Jeanne Weber bietet einen kompakten Überblick über die verschiedenen Ansätze und zählt auf: das physische Herz als Einheit von Menschheit und Gottheit in Christus; die Liebe Christi, wobei das formale Objekt die Liebe Christi ist, das materiale Objekt hingegen das physische Herz (oder genau umgekehrt); das *Cor ethicum* als Ausdruck der Haltungen des Herzens; schließlich der Ansatz von „*Haurietis aquas in gaudio*“, wonach das menschliche Herz Christi das Symbol der vollendeten Einheit von menschlicher und göttlicher Liebe bildet.¹⁰ Sie verweist auf den Beitrag Karl Rahners, der einen Ausweg aus dieser verwickelten Diskussion hin zu grundlegender Einfachheit geboten hat. Mit Josef Sudbrack lässt sich dieser Beitrag so zusammenfassen: „Mit Herz Jesu ist die Personmitte Jesu Christi gemeint.“¹¹ So wird deutlich, dass es in der Herz-Jesu-Theologie nicht um ein Objekt, sondern um Jesus Christus selbst geht.

Dieu. Il fut transpercé sur la Croix par la lance de Longin; [...] Le mot «Sacré-Coeur» désigne non seulement le Coeur de chair de Jésus, il désigne aussi l'amour de Jésus dont le Coeur est le symbole naturel“.

⁹ Vgl. Heer, J.: Der Durchbohrte, 227-229, der als einer der wenigen dieses Problem ausdrücklich benennt. Als Beispiel sei die Definition von Schwendimann, F.: Herz-Jesu-Verehrung heute, 7, zitiert, die sicher richtig ist, aber eben diese wesentliche Bestimmung ausspart: Herz-Jesu-Frömmigkeit hat zum Gegenstand „die Verehrung der Liebe Christi unter und mit dem Symbol des Herzens. [...]. Diese Liebe wird uns versinnbildlicht durch sein Herz, das als Zusammenfassung seines ganzen Innenlebens zugleich Symbol des Innersten und Tiefsten seines Wesens, seiner Liebe ist.“

¹⁰ Vgl. Weber, J.: Devotion to the sacred Heart. In: *Worship* 72 (1998) 248-251; Gutzwiller, R.: Widerstände. In: Stierli, J. (Hrsg.): *Cor salvatoris*, 6f.

¹¹ Sudbrack, J.: Herz-Jesu-Verehrung. In: *GuL* 70 (1997) 28.

3.1.2. Überblick über die Entfaltung der Herz-Jesu-Theologie in der Geschichte¹²

Ein Überblick, so knapp er auch ausfallen muss, kann am besten den Reichtum, die Grundlinien, aber auch die Gefährdungen dieser Theologie und Frömmigkeit aufzeigen. Einer der profundesten Kenner der Materie, Hugo Rahner, urteilt denn auch: „Die Geschichte der Herz-Jesu-Verehrung ist jetzt mehr denn je die beste Deutung ihrer heutigen Form.“¹³ Die Geltung dieses Urteil darf man meines Erachtens über die neuzeitliche Herz-Jesu-Verehrung ausweiten, weil ein Überblick über die Geschichte die wichtigsten Elemente einer jeden Herz-Jesu-Theologie ins Bewusstsein zu rücken vermag.

Zudem wird dieser geschichtliche Überblick auch die oben getroffenen Definitionen rechtfertigen. Denn er erhellt, was Pius XII. in „Haurietis aquas in gaudio“ festgestellt hat: „Wir sind [...] überzeugt, daß der Kult, den wir der Liebe Gottes und Jesu Christi zu den Menschen unter dem heiligen Zeichen des durchbohrten Herzens des gekreuzigten Erlösers weihen, dem Gebetsleben der Gläubigen nie ganz fremd war [...].“¹⁴ In der Tat widerspricht es dem Forschungsbefund zu sagen, die Herz-Jesu-Theologie würde erst mit dem Mittelalter beginnen, wie das noch Karl Richstätter und Auguste Hamon dezidiert vertreten haben.¹⁵ Dagegen hat vor allem Hugo Rahner gezeigt, dass es einen organischen Übergang von der patristischen Theologie der Seitenwunde des Herrn hin zur mittelalterlichen Theologie des Herzens Jesu gibt.¹⁶

Auch eine Beschränkung der Herz-Jesu-Theologie auf die Form, wie sie sich durch die Visionen der Hl. Marguerite-Marie vor allem im 19. Jahrhundert ausgebildet hat, käme einer argen Verkürzung gleich. Wiederum stellt Pius XII. eindeutig fest: „Man soll also nicht sagen, daß dieser Kult seinen Ausgang von einer göttlichen Privatoffenbarung genommen habe, noch daß er in der Kirche plötzlich dagewesen sei; er ist vielmehr wie von selbst erblüht aus lebendi-

¹² Für eine geschichtstheologische Deutung vgl. Rahner, H.: *Mirabilis progressio*. In: Bea, A. (Hrsg.): *Cor Iesu I*, 21-58. Auf biographische Verweise verzichte ich weitgehend und verweise auf die entsprechenden Artikel im LThK³. Von dort wurden auch die Lebensjahre übernommen. Zur jeweiligen Spiritualität, innerhalb derer zumeist die Herz-Jesu-Theologie ihren Ort hat vgl. McGinn, B. / Dupré, L. / Raitt, J.: *Geschichte der christlichen Spiritualität*, I-III.

¹³ Rahner, H.: *Grundzüge einer Geschichte*. In: ZAM 19 (1943) 61.

¹⁴ Pius XII.: *Haurietis aquas in gaudio*, 27.

¹⁵ Vgl. Richstätter, C.: *Art. Herz Jesu*. In: LThK¹, Sp. 1013; *Art. Coeur (sacré)* (Hamon, A.). In: DSp, Sp. 1026.

¹⁶ Vgl. die Ablehnung der Positionen Hamons und Richstätters durch Rahner, H.: *Anfänge der Herz-Jesu-Verehrung*, 48; Stierli, J.: *Die Herz-Jesu-Verehrung*, 78.130f. Beide in: Stierli, J. (Hrsg.): *Cor salvatoris*. Rahner korrigiert hier seine Auffassung, die er noch in: *Grundzüge einer Geschichte*. In: ZAM 19 (1943) 70-73, vertreten hat. Rahner und Stierli werden bestätigt durch *Art. Herz Jesu, Herz-Jesu-Verehrung*. (Limburg, H. J., u.a.). In: LThK³, Sp. 51.

gem Glauben und inniger Andacht, die begnadete Menschen zum anbetungswürdigen Erlöser und seinen verklärten Wundmalen beseelte“.¹⁷ Schon an dieser Aussage und an den entsprechenden theologischen Bemühungen wird deutlich, dass die Herz-Jesu-Theologie tiefer begründet werden muss und werden kann.

Die Geschichte der Herz-Jesu-Theologie lässt sich also nur dann verstehen, wenn man akzeptiert, dass sie eine organische Entfaltung dessen bietet, was schon biblisch grundgelegt ist. Mit anderen Worten: die reiche, kirchliche Tradition ist ein wesentlicher Erweis dafür, dass die Herz-Jesu-Theologie in der Heiligen Schrift wurzelt und sich organisch in der Kirche und durch die Kirche entfaltet hat. Würde man das bestreiten, würde man nicht nur an der Tradition vorbei oder sogar gegen sie argumentieren, man würde sich auch gegen Einsichten philosophischer und theologischer Hermeneutik sperren.¹⁸ Blickt man insofern auf das Wort Gottes, das in der Heiligen Schrift und in der Tradition grundgelegt ist, kann man mit Hugo Rahner den „Grundgedanken der biblischen Offenbarung“ so formulieren: Das „Herzensopfer“ Jesu Christi am Kreuz eröffnet sein Herz, aus dem die „Ströme des lebendigen Wassers fließen“. Genau daraus wird von der Patristik bis hinauf in die Gegenwart das „Bild des Herzens gestaltet, das der erlösten Menschheit die Wasserquellen der Gnade spendet“.¹⁹ Der folgende Überblick versucht, der Entfaltung dieses Grundgedankens nachzugehen und wichtige Stadien dieses Prozesses herauszuheben.

3.1.2.1. Die patristische Theologie der Seitenwunde des Herrn

Die Patristik hat die biblische Vor-Gabe entfaltet und von da an wirkmächtige Leitlinien gezogen. So hat sie das Fundament gelegt, auf dem die Herz-Jesu-Theologie aufgebaut wird.²⁰ Man beachte, dass mit Hugo Rahner, dem hauptsächlichen Gewährsmann für die Darstellung

¹⁷ Pius XII.: *Haurietis aquas in gaudio*, 29. Der Papst nennt Marguerite-Marie ausdrücklich. Ihre Bedeutung liegt nicht darin, dass sie „neue Elemente zur katholischen Glaubenslehre hinzugefügt“ hat, sondern dass durch sie der Herr die Menschen „zur Betrachtung und Verehrung des Geheimnisses der erbarmungsvollen Liebe Gottes gegen das Menschengeschlecht aufrufen wollte.“ (Ebd.).

¹⁸ Vgl. Rahner, H.: *Biblische Begründung*. In: Stierli, J. (Hrsg.): *Cor salvatoris*, 44f. Für den Zusammenhang von Schrift und Tradition vgl. DV 9f.; Wiederkehr, D.: *Das Prinzip der Überlieferung*. In: *HFTTh IV*, 100-123, was ich ergänzen möchte durch das Konzept einer organischen Entfaltung des Glaubens bei J. H. Newman: *Über die Entwicklung der Glaubenslehre*. Vgl. auch Gadamer, H. G.: *WM I*, 270-312.

¹⁹ Vgl. Rahner, H.: *Anfänge der Herz-Jesu-Verehrung*. In: Stierli, J. (Hrsg.): *Cor salvatoris*, 48f. Rahner findet diese Grundgestalt im Messformular des Herz-Jesu-Festes seiner Zeit wieder. Ein Blick in das jetzt gültige Messformular zeigt, dass seine Feststellung nach wie vor gilt.

²⁰ Vgl. Gelmi, J.: *Das Herz Jesu*. In: *Das durchbohrte Herz (Bozen-Brixen)*, 73-82.

der patristischen Theologie,²¹ bewusst von einer „Theologie der Seitenwunde Christi“ gesprochen wird. Damit ist kein Widerspruch aufgedeckt, vielmehr wird das Eigene der Väter geachtet, ohne dass ihre Theologie späteren Kategorien und Ausfaltungen unterworfen wird. Die Väter eröffnen durch die aufmerksame Betrachtung der Seitenwunde des Herrn den Raum der Herz-Jesu-Theologie. Dies geschieht im Gesamtzusammenhang der Ausbildung des trinitarischen und christologischen Dogmas, denn es ist die eine Liebe des dreifaltigen Gottes zur Welt, mit der Jesus Christus die Menschen liebt.²²

Die Lehre der Kirchenväter von der durchbohrten Seite Jesu Christi nahm ihren Ausgang vor allem von den Stellen Joh 7,37-39 und Joh 19,34-37, die sie als „klassische «Herz-Jesu-Stellen» aus der Sprechweise der Heiligen Schrift“ festgelegt haben.²³ Im Folgenden soll es nicht um eine biblische Exegese dieser beiden Stellen gehen, sondern um eine kurze Darstellung, wie die Väter diese beiden Stellen ausgelegt haben.

Die Auslegung der Väter setzt bei Joh 7,37-39 an. Jesus, so bezeugt das Johannesevangelium, habe am Laubhüttenfest die durstigen Menschen aufgerufen, zu ihm zu kommen und zu trinken. Dann heißt es: „Aus seinem Inneren werden Ströme von lebendigem Wasser fließen.“ Je nach Interpunktion ist mit dem Inneren entweder das Innere Jesu oder das Innere des Glaubenden gemeint. Daraus entwickelten sich zwei Traditionen in der patristischen Theologie, die jeweils wesentliche Elemente der Herz-Jesu-Theologie umfassen.²⁴

Die erste, ursprünglich weniger wirkmächtige Tradition wird als die ephesinische realistische Tradition bezeichnet: Hier wird das Innere verstanden als das Innere des Messias, aus dem die lebendigen Wasser hervorströmen. In der Betrachtung der Seitenwunde des Herrn erschließt sich das Innere des Erlösers „als die Quelle aller Heilsgüter“. Da Hugo Rahner das griechische *κοιλια* („Inneres“) mit Bezug auf die aramäische Sprache gleichbedeutend mit „Herz“ sieht, kann er sagen, dass der Glaubende das lebendige Wasser des Geistes aus dem Herzen Jesu Christi empfängt. Erstes greifbares Zeugnis für diese Tradition ist der Danielkommentar des Hippolyt von Rom. Von ihm aus geht die Linie zurück auf Irenäus von Lyon und damit über Polykarp von Smyrna zum Evangelisten und Apostel Johannes selbst, was ihr gleichsam

²¹ H. Rahner hat sich schon in seiner Dissertation „Fons vitae“ damit befasst, seine Auffassung in vielen Aufsätzen zusammengetragen und dann in seinen Beiträgen für „Cor salvatoris“ bekräftigt.

²² Vgl. Margerie, B. de: Histoire doctrinale I, 63; Art. Herz Jesu, Herz-Jesu-Verehrung. (Limburg, H. J., u.a.). In: LThK³, Sp. 51.

²³ Vgl. Rahner, H.: Grundzüge einer Geschichte. In: ZAM 19 (1943) 64f.

²⁴ Für eine ausführliche Darstellung vgl. Rahner, H.: Flumina de ventre Christi. In: Ders.: Symbole der Kirche, 178-205, erstmals 1941 veröffentlicht.

apostolische Dignität verleiht. Wirksam blieb die ephesinische Tradition vor allem in der mystischen Theologie der Viktoriner, aber auch in der des Thomas von Aquin.²⁵

Die zweite, im ersten Jahrtausend wirkmächtigere Traditionslinie könnte man die alexandrinische oder spiritualistische Tradition nennen.²⁶ Bei dieser meint das Innere, aus dem die lebendigen Wasser fließen, explizit das Innere des Glaubenden. Auch bei dieser Tradition ist festzuhalten, dass implizit die erste Quelle Jesus Christus ist, von der der Glaubende trinkt, um dann seinerseits zu einer Quelle zu werden. Erster und prägender Vertreter dieser Tradition ist Origenes. Er versteht das „aus dem geheimnisvollen Inneren des Logos ausgehende Wasser des Geistes [...] als die Teilnahme an der tiefinnerlichen, mystischen Erkenntnis seiner Lehre“.²⁷ Das Vorbild des so aus der mystischen Quelle Trinkenden ist der mit dem Lieblingsjünger ineins gesetzte Evangelist Johannes, der am Herzen Jesu ruhend zum Empfangenden wird. Die Höhen der mystischen Exegese, wenn man so will, ließen sich nicht lange begehren, so dass bald ein Abstieg zu einer mehr moralischen Deutung im Sinne eines „meist etwas biederen Aszetismus“ begann. Deshalb qualifiziert Hugo Rahner die Wirkungsgeschichte dieser Tradition, „als abgeschwächten Origenismus“.²⁸

Hugo Rahner selbst soll für einen zusammenfassenden Vergleich der beiden Traditionen zu Wort kommen: „Wenn auch die alexandrinische, zunehmend aszetische Deutung von Joh 7,37-39 häufiger vertreten wurde, so ist doch die andere Traditionslinie nie vergessen worden. Hier ist alles viel wärmer, greifbarer, menschlicher, sozusagen sakramentaler als in dem Spiritualismus des Origenes. Denn der Ausgangspunkt dieser Deutung ist der große Kampf um die Echtheit der Menschennatur des am Kreuz Gestorbenen, die gegen gnostische Vergeistigung zu verteidigen war. Und leidenschaftlich haben Johannes, Ignatius, Irenäus und Hippolyt die Wirklichkeit des blutigen Kreuzestodes Gottes verkündigt, der uns den Heiligen Geist verdient hat. Mit ihnen hat eine ehrwürdige und uralte Tradition von nahezu tausend Jahren das

²⁵ Vgl. Rahner, H.: Anfänge der Herz-Jesu-Verehrung. In: Stierli, J. (Hrsg.): *Cor salvatoris*, 54-63. 73f.; Ströme fließen aus seinem Blut. In: ZAM 18 (1943) 145-149. Zur Berechtigung der Gleichsetzung von *κοιλια* mit Herz s.u. den Befund in der sumerischen und akkadischen Kultur.

²⁶ Vgl. Rahner, H.: Grundzüge einer Geschichte. In: ZAM 19 (1943), 66-81, hier: 69; Ströme fließen aus seinem Blut. In: ZAM 18 (1943) 142-145.

²⁷ Des Origenes Ziel ist der „Aufstieg des christlich Glaubenden zu den Höhen der «Gnosis» [...] Diese Entwicklung von Glauben zu Erkennen sinnbildet Origenes gerne mit dem Symbol des Brunnengraben: denn tief am Grund unseres innersten Herzens quillt das lebendige Wasser des Logos, der uns innewohnt, und wer in sittlichem Streben alle Hindernisse wegräumt, der gelangt hinunter zum Wasserquell, der dann in seinem Herzen aufsprudelt und die Seele zum Überfließen bringt.“ Rahner, H.: Ströme fließen aus seinem Blut. In: ZAM 18 (1943) 142.

²⁸ Rahner, H.: Ströme fließen aus seinem Blut. In: ZAM 18 (1943) 143. Dort auch zu den Gefahren und der deshalb erfolgten sprachlichen Umdeutung von Gnosis zu Glauben bzw. Logos zu Christus. Interessant ist die in dieser Traditionslinie liegende Deutung von Augustinus, der den Leib als „das Herzensgewissen des innerlichen Menschen“ und den daraus hervorquellenden Strom als „die liebende Gesinnung, mit der man dem Nächsten helfen möchte“, versteht (ebd., 144.).

Wort bei Joh 7,37f. von Jesus selbst verstanden, und das daraus erstandene Bild des großen Durchbohrten, der aus seinem innersten Herzen das Wasser der Gnade schenkt, nie wieder vergessen können.²⁹

Alles Bisherige erhält seine wirkliche Kraft erst durch die Erfüllung dessen, was in Joh 7,37-39 vorhergesagt worden ist: „Der Geist war noch nicht gegeben, weil Jesus noch nicht verherrlicht war“. Die Verherrlichung Jesu und damit die Erfüllung geschehen durch das „messianische Todesleiden“ Jesu. In Joh 19,34-37 haben deshalb die Väter die zweite „klassische“ Stelle der Hl. Schrift gesehen. Hier kommt es vor allem auf den Moment an, da der Soldat die Seite des gekreuzigten Herrn durchbohrt und Blut und Wasser daraus hervorströmen. Am Kreuz also geschieht die Verherrlichung, und deshalb wird die geöffnete Seite des Gekreuzigten, sein Herz, zur Quelle der Gnade: Geist strömt, „aber nur im Blut. Gnade wird sein, aber nur aus einem durchbohrten Herzen.“ Nun erst ist das Innere des Messias eröffnet, und die lebendigen Wasser können fließen.³⁰

Die Väter haben nun ihre Theologie der Seitenwunde von der Schrift ausgehend spekulativ auf das Bild vom Hervorgang der Kirche aus dem Herzen Jesu hin vertieft und das aus der geöffneten Seite fließende Blut und Wasser auf die Eucharistie bzw. auf die Taufe hin gedeutet. Dazu haben sie auf die paulinische Adam-Christus-Typologie zurückgegriffen. Wenn Christus „in Wahrheit der zweite, der geistige Adam (1 Kor 15,45) ist, weil er in weit erhabenerem Sinne als der erste Adam Stammvater eines neuen Geschlechtes wurde, Urheber des Lebens“, dann ist zu fragen, „ob nicht auch die geheimnisvolle Erschaffung der Mutter aller Lebendigen, Evas, aus der Seite des schlafenden Adam eine typische Bedeutung auf die messianische Zukunft hin habe.“ Im 5. Kapitel des Epheserbriefes wird der Ursprung der zweiten Eva angedeutet, da die Verbindung zwischen Adam und Eva als Typus für die neue Verbindung zwischen Christus und der Kirche dient. Die Kirche als „geistige Eva [...] ist hervorgegangen aus dem Fleisch des lebendigen Adam, sie ist gebildet, wie Paulus kurz vorher sagt, aus dem Leiden des Gottmenschen und aus dem heiligen Bad der Taufe.“ Freilich ist dieser so wichtige Gedanke in der Heiligen Schrift nicht direkt ausgesprochen, doch die Betrachtung der geöffneten Seite des Gekreuzigten in Joh 19,34 erschloss dieses Mysterium: „die Kirche ist hervorgegangen «ex sanguine et aqua»“. Augustinus ist einer der vielen Zeugen für diese zum Grundbestand des Glaubens gehörende Lehre. Prägnant fasst er zusammen: „Adam

²⁹ Rahner, H.: Ströme fließen aus seinem Blut. In: ZAM 18 (1943) 149.

³⁰ Vgl. Rahner, H.: Biblische Begründung. In: Stierli, J. (Hrsg.): Cor salvatoris, 40-44, hier: 41. Gerade die vielfach aufweisbaren Bezüge zur Offenbarung des Johannes verdeutlichen, dass diese Theologie in einer eschatologische Anspannung steht und somit weit entfernt ist von einem naiven oder triumphalistischen Fehlverständnis von Erfüllung.

schläft, auf dass Eva werde, Christus stirbt, auf dass werde die Kirche. Eva geht hervor aus der Seite des Schlafenden, Christus wird nach dem Tode mit der Lanze durchbohrt, damit nun quellen die Sakramente, aus denen sich aufbaut die Kirche.“³¹

Damit sind nun die Grundzüge der patristischen Theologie von der Seitenwunde Christi nachgezeichnet, die zwar im Laufe der Geschichte unterschiedlich deutlich präsent sind, doch „eine nie abgebrochene Überlieferung des Denkens und Sprechens“ bilden. Hugo Rahner zufolge kann man über die patristische Theologie „das eine Kennwort schreiben: «Fons vitae».“³² Im großen Bild des Durchbohrten³³ als „Fons vitae“ werden die Elemente deutlicher fassbar, die die Herz-Jesu-Theologie bestimmen und die nach und nach entfaltet worden sind:

- Da ist als erstes „der wesentliche Herz-Jesu-Gedanke der Urkirche“: das Theologoumenon vom Hervorgang der Kirche aus dem Herzen Christi, das Bild von der bräutlichen Kirche geboren aus Blut und Wasser. Er zeigt klar an, dass die Väter von Anfang an die Seitenwunde innerhalb eines sakramentalen Zusammenhangs betrachten. Bei Ambrosius leuchtet dieser Zusammenhang besonders hell auf: In den Sakramenten empfangen wir stets neu den Geist, der im Sterben Jesu die Erde erfüllt. Die Väter, obwohl aus verschiedenen Traditionen kommend, bezeugen diesen kirchlich-sakramentalen Gedanken seit dem 2. Jahrhundert mehr oder weniger ausdrücklich. Bertrand de la Margerie schließt von diesem großen Konsens her auf den apostolischen Ursprung der Tradition.³⁴
- Da ist zweitens die Bedeutung des Lieblingsjüngers, der an der Brust des Herrn ruht (vgl. Joh 13, 23). Seit Origenes gilt er als „Vorbild des begnadeten Menschen, der am Herzen Jesu die «Wasserfluten des Evangeliums» trinkt“.³⁵
- De Margerie hebt als drittes Element hervor, dass die Väter wider die stoische Auffassung die Heilsbedeutung der Annahme der menschlichen Leidenschaften durch den inkarnierten Logos betont haben. Damit sichern sie das Dogma von der wahren Menschwerdung des Logos und bereiten den Boden für den Zugang zum Herzen Jesu Christi über seine Herzensgesinnung.

³¹ Vgl. Rahner, H.: Anfänge der Herz-Jesu-Verehrung. In: Stierli, J. (Hrsg.): Cor salvatoris, 65-71, hier: 66.67. Das Augustinuszitat (Tractatus in Ioannem IX,10) ebd., 69.

³² Rahner, H.: Anfänge der Herz-Jesu-Verehrung. In: Stierli, J. (Hrsg.): Cor salvatoris, 72.

³³ Justin nennt „Christus mit Vorliebe einfachhin den «Durchbohrten»“. Rahner, H.: Anfänge der Herz-Jesu-Verehrung. In: Stierli, J. (Hrsg.): Cor salvatoris, 57.

³⁴ Vgl. Rahner, H.: Anfänge der Herz-Jesu-Verehrung. In: Stierli, J. (Hrsg.): Cor salvatoris, 63-68, hier: 65; Margerie, B. de: Histoire doctrinale I, 64-66.71f.

³⁵ Vgl. Rahner, H.: Anfänge der Herz-Jesu-Verehrung. In: Stierli, J. (Hrsg.): Cor salvatoris, 63-68, hier: 64.

Mit ihrem Insistieren auf den überragenden Wert des geschichtlichen Bildes von der Seitenwunde haben die Väter die organische Entfaltung der Theologie der Seitenwunde zu einer Theologie des durchbohrten Herzens begründet.³⁶ Auch von daher wird die eingangs vorgebrachte These Hugo Rahners plausibel, dass der Übergang zwischen Väterzeit und Mittelalter fließend ist und folgerichtig die Herz-Jesu-Theologie nicht erst im Mittelalter einsetzt.

3.1.2.2. Die Entfaltung der Herz-Jesu-Theologie im Mittelalter

Angesichts der Fülle des Materials kann hier nur eine Auswahl dargeboten werden.³⁷ Die Auswahl orientiert sich vor allem daran, ob jeweils eine neue Frucht am Baum der Herz-Jesu-Theologie geerntet worden ist oder ob ein weiteres Stadium der Entfaltung eingesetzt hat. Da die Herz-Jesu-Mystik im mittelalterlichen Kloster Helfta einen besonderen Stellenwert einnimmt, wird sie im nachfolgenden Abschnitt (3.1.2.3.) eigens dargestellt. Für das Folgende wird der oben definierte Begriff von Herz-Jesu-Theologie vorausgesetzt.

a) Kräfte für die Entfaltung der patristischen zur mittelalterlichen Theologie

Eine der interessantesten Fragen ist, wie sich die patristische Theologie der Seitenwunde zur Herz-Jesu-Theologie des Mittelalters weiter entfalten konnte. Es lässt sich kein Entwicklungssprung beobachten. Vielmehr handelt es sich um einen komplexen Prozess mit mannigfaltigen Faktoren. Ich verweise nur auf den Topos des Hervorgangs der Kirche aus dem Herzen Jesu, den im Mittelalter unzählige Theologen und Mystiker aufgreifen.³⁸

Der Prozess wurde von drei Hauptkräften getragen, die sich miteinander verbanden. Da ist erstens die schon vorgestellte, alles Spätere inspirierende Quelle der patristischen Theologie mit der ephesinischen und der alexandrinischen Tradition. Sodann sind vor allem die gallikanischen und syrischen Liturgien der ausgehenden Antike zu nennen, „wo man die Gottheit Christi gegen den Arianismus zu verteidigen hatte, um damit zugleich die nun fast «losgetrennte» Menschheit des armen leidenden, Herzblut vergießenden Menschen Jesus inniger

³⁶ Margerie, B. de: *Histoire doctrinale I*, 64-66.76-79. S. u. Anm. 50: dort ein Beispiel.

³⁷ Wahre Fundgruben sind Richstätter, K.: *Die Herz-Jesu-Verehrung*; Stierli, J.: *Herz-Jesu-Verehrung*. In: Ders. (Hrsg.): *Cor salvatoris*, 73-136; Margerie, B. de: *Histoire doctrinale I*, 115-159; Weiß, B.: *Die deutschen Mystikerinnen III*, 1803-2053; Baier, W.: *Brennpunkte*. In: *Christusglaube*, 100-123. N. Busch (*Katholische Frömmigkeit und Moderne*, 33-38.47-49.) ordnet übrigens Richstätters These, es handle sich bei der Herz-Jesu-Verehrung um eine „altdeutsche Andacht“, in den Kontext eines erstarrenden nationalen Selbstgefühls des deutschen Katholizismus ein.

³⁸ Vgl. Stierli, J.: *Herz-Jesu-Verehrung*. In: Ders. (Hrsg.): *Cor salvatoris*, 77f.

kennen und lieben zu lernen.“³⁹ Sie bilden mit ihrer leidenschaftlichen Verehrung der Seitenwunde und des Blutes Jesu Christi eine oft vernachlässigte Brücke zwischen den Zeugnissen der Väter und des Mittelalters. Schließlich ist die innige Frömmigkeit der benediktinischen Tradition zu nennen. Als sich die persönliche und herzliche Frömmigkeit und Theologie des Frühmittelalters in die dogmatischen Ergebnisse der Väter vertiefte, entfaltete sich die patristische Theologie von der Seitenwunde Jesu Christi als Quelle des Lebens zur Theologie des durchbohrten Herzens.⁴⁰

Weiter lassen sich Katalysatoren nennen, die diesen Prozess vorantrieben: Da ist einmal die immer weiter fortgesetzte Exegese der Schriftstellen, die die Wunden bzw. die Seitenwunde des Herrn zum Inhalt haben; neben den klassischen Stellen waren dies z.B. Jes 53,5; Sach 12,10; 1 Kor 10,4; aber auch die Gestalt der Weisheit im AT. Dabei war man der Überzeugung, mit den Vätern zu Recht jeweils vom Herzen Jesu sprechen zu dürfen. Eine besondere Rolle spielte die Auslegung des Hohenlieds, das allegorisch auf das Verhältnis zwischen Christus und der Kirche bzw. der einzelnen Seele gedeutet wurde. Der Hervorgang der Kirche aus dem Herzen Jesu wurde weiter vertieft und reicher „gebildet“ als je zuvor. Man denke nur an das Bild der Kirche als Braut aus der Seitenwunde, die das Blut aus dem Herzen Jesu auffängt. Nicht zu vernachlässigen ist die hohe Verehrung, die der Apostel Johannes genoss. Die Christus-Johannes-Gruppen, die im 13. Jahrhundert entstanden sind, sind beredtes Zeugnis dafür. Auch die Aufnahme des patristischen Topos der Gottesgeburt im Herzen war eine weitere treibende Kraft.⁴¹

All das hob etwas ans Licht, was für die Patristik mit ihrer eher objektiven Schau des Herzens Jesu als „fons vitae“ noch im Verborgenen lag: Die immer größere Innigkeit führte zu einer immer personaleren Sicht des Herzens. Josef Stierli spricht sogar von einer „fruchtbaren Synthese von objektiver und subjektiver Sicht“, die nun möglich geworden war und die die patristische Theologie vervollständigt hat: „die Heilsgüter aus dem durchbohrten Herzen werden geschaut als Gaben der persönlichen herzlichen Liebe des Erlöserherzens.“⁴²

Einwände gegen diese Sicht der organischen Entfaltung können dann erhoben werden, wenn man drei Voraussetzungen macht: Die erste Voraussetzung besteht meist darin, dass das Herz - ganz vom neuzeitlichen Verständnis her gedacht - Sitz allein der (emotional bestimmten) Liebe ist. Dann kann das Herz, z.B. als Sitz der Weisheit, keine Verbindung mit der Herz-Jesu-Theologie herstellen. Biblische Herztheologie, wird man sehen, denkt anders und umfas-

³⁹ Rahner, H.: Grundzüge einer Geschichte. In: ZAM 19 (1943) 71-73, hier: 72f.

⁴⁰ Vgl. Gelmi, J.: Das Herz Jesu. In: Das durchbohrte Herz (Bozen-Brixen), 73-82.

⁴¹ Baier, W.: Brennpunkte. In: Christusglaube, 102f.; Rahner, H.: Grundzüge einer Geschichte. In: ZAM 19 (1943) 69-71.

⁴² Stierli, J.: Die Herz-Jesu-Verehrung. In: Ders. (Hrsg.): Cor salvatoris, 75.

sender. Eine zweite liegt darin, dass das liturgische Christusbild der Väter und der Romanik, bei dem Christus vom Kreuz herab herrscht, als Hindernis für die Herz-Jesu-Frömmigkeit gilt. Besonders die Mystikerinnen in Helfta zeigen, dass dem nicht so sein muss.⁴³ Eine dritte Voraussetzung wird oft dadurch getroffen, dass als Herz-Jesu-Frömmigkeit nur gelten soll, was eine direkte Anrede des Herzens enthält.⁴⁴ Die vielen Herz-Jesu-Gebete, die Jesus anreden und ihn gleichsam an sein Herz erinnern oder daran appellieren, sprechen gegen diese Voraussetzung.⁴⁵ Darüber hinaus müsste jemand, der an der Position Richstätters festhält, erklären können, wie plötzlich ohne „eigentliche“ Tradition bei Anselm von Canterbury eine Herz-Jesu-Theologie auftauchen kann. Löst man sich von diesen Voraussetzungen, dann wird einsichtig, wie eine organische Entfaltung der patristischen Theologie zur Ausbildung der mittelalterlichen Herz-Jesu-Theologie führen konnte. Dazu sei noch einmal an die Traditionslinien der patristischen Theologie erinnert, denen Hugo Rahner und Josef Stierli nachgegangen sind, und an die Bedeutung der spätantiken Liturgien.

Zwei Beispiele zeigen die bereits wirksam gewordene Entfaltung, die dann bei Anselm kraftvoll deutlich wird. Im Heliand-Lied von 830 findet sich ausdrücklich das gemütvoll Herz des Herrn: „Da konnte sich der Gottessohn des Weinens nicht erwehren. / Schmerzlich betrübt und schwer war ihm sein «Herz».“⁴⁶ Otfried von Weißenburg (+ um 870) verfasst ein „Liber Evangeliorum“, eine Art Evangelienharmonie. Für seine althochdeutsche Schrift, in der sich erstmals der Endreim „Herz - Schmerz“ nachweisen lässt, kreierte er nicht nur die Endreimdichtung, sondern auch noch eine eigene Schreibweise für das Fränkische. Otfried spricht darin häufig vom Herzen. So lässt er z.B. Maria Magdalena unter dem Kreuz sagen: „Sie haben mir genommen / meinen geliebten Herren, / mein geliebtes Herz. / Deshalb durchwühlt mich der Schmerz.“⁴⁷

⁴³ Vgl. Richstätter, K.: Die Herz-Jesu-Verehrung, 24-35.

⁴⁴ Vgl. Sudbrack, J.: Herz-Jesu-Verehrung. In: GuL 70 (1997) 33. Ihm zufolge ist die direkte Anrede „Typicum“ der Herz-Jesu-Verehrung. Dies gilt aber nicht für die Herz-Jesu-Frömmigkeit.

⁴⁵ K. Rahner meint von seiner Bestimmung des Herzens als Personmitte her, dass „auch Gebete, in denen der Herr selbst im Hinblick auf das Herz genannt wird [...] als Herz-Jesu-Gebete gelten dürfen.“ Ders.: Begriffsbestimmung der Herz-Jesu-Andacht. In: SW XIII, 57.

⁴⁶ Richstätter, K.: Die Herz-Jesu-Verehrung, 30. Obwohl wirklich ein profunder Kenner der Materie war, wirken diese Voraussetzungen bei ihm so sehr, dass er das Heliand-Lied nur als einsames Zeugnis in dieser Zeit ansehen kann.

⁴⁷ Zit. n. Hoystad, O. M.: Kulturgeschichte des Herzens, 129f. Vgl. Art. Otfried (Buckl, W.). In: LThK³ VII, Sp. 1215f.

b) Zeugnisse der mittelalterlichen Herz-Jesu-Theologie

Der Benediktiner, Theologe und Erzbischof Anselm von Canterbury (1033-1109) schöpft aus der gesamten Tradition, mit der er als aus Italien stammender und in Frankreich geformter Benediktiner vertraut war. In ihm nimmt gewissermaßen das Resultat des Prozesses der organischen Entfaltung, geformt von den drei Hauptkräften der patristischen Theologie, der gallikanischen Liturgien und der benediktinischen Devotion, Gestalt an. Daher scheint es mir kein Zufall zu sein, dass Anselm zu der nahezu klassisch anmutenden Formulierung des Topos findet, wonach die Öffnung der Seite die Liebe Christi offenbart: „Weil ja jene Öffnung uns die Reichtümer seiner Güte offenbart hat, erweist sie natürlich die Liebe seines Herzens zu uns.“ Das Herz selbst wird als Quellort der Liebe des Herrn zu den Menschen gesehen.⁴⁸

Bei den Zisterziensern bricht sich ein „geradezu euphorisches Bedürfnis nach *Gottese Erfahrung*“ Bahn. Diese Suche nach Erfahrung „verbindet sich jedoch erstmals in der Geschichte mit einer dogmatischen Konzentration auf die geschichtliche Wirklichkeit Christi.“ Bernhard von Clairvaux (1090-1153), der geistige Führer der Zisterzienser, schaut auf die Menschlichkeit Christi, vor allem auf das Geschehen während der Passion Christi: Das Kreuz erschließt sich ihm als Höhepunkt der Liebe Gottes. Im Kreuz öffnet der unsichtbare Vater in sichtbarer Weise sein Herz: „Offen steht uns das Heiligtum des Herzens durch die Wunden des Leibes, offen steht das große Sakrament der Liebe, offen steht das Herz des Erbarmens.“⁴⁹

Bei ihm wird exemplarisch deutlich, wie sich das objektive Heilswissen der Patristik ins Personale transformiert. Denn Bernhard geht es nicht um ein objektives Wissen über die Passion und deren Heilsbedeutsamkeit, sondern ihm soll das Wissen zur Weisheit (*sapientia*) werden, die Jesus Christus schmecken (*sapere*) und verkosten lässt. Die Sehnsucht nach Weisheit führt ihn so zur Sehnsucht, dem leidenden Christus konkret zu begegnen. „Im Prinzip ist die Erfahrungsmystik Bernhards die Sehnsucht nach einer realen Berührung und Umarmung Christi.“ Deshalb konzentriert sich bei Bernhard alles „in personaler Liebe hin auf Jesus, der am Kreuz Heil und Leben wirkt.“ Die Suche nach Erfahrung findet ihr Zentrum im geöffneten Herzen des Herrn am Kreuz. Bernhard will mit Jesus Christus eins werden und sich in der Seitenwunde des Herrn bergen. Von daher wundert nicht, dass bei der Ausprägung seiner Herzmys-

⁴⁸ „Apertio siquidem illa revelavit nobis divitias bonitatis suae, caritatem scilicet cordis sui erga nos.“ (PL 158, 761f.). Zit. n. Art. Coeur (sacré) (Hamon, A.). In: DSp II, Sp. 1026.

⁴⁹ „Patet arcanum cordis per foramina corporis, patet magnum illud pietatis sacramentum, patent viscera misericordiae.“ (PL 183, 1072). Zit. n. Art. Coeur (sacré) (Hamon, A.). In: DSp II, Sp. 1026f. viscera kann Eingeweide, Inneres und Herz bedeuten!

tik sein Kommentar zum Hohelied eine bedeutende Rolle gespielt hat, der von Schülern weitergeführt eine reiche Wirkungsgeschichte entfaltet hat.⁵⁰ Die Grundbewegung, durch die Betrachtung der Heiligen Schrift und darin vor allem der Passion zum verwundeten Herzen Jesu als dem Symbol für die erlösende Liebe und als dem Tor zu Gott zu finden, ist von bleibender Bedeutung. Bei Bernhard und seinen Zeitgenossen wie auch bei den Helftaer Mystikerinnen zeigt sich, wie sehr Herz-Jesu-Frömmigkeit zur Passionsfrömmigkeit gehört. Diesen Zusammenhang und die oben genannte Grundbewegung nicht außer Acht zu lassen, bewahrt die Herz-Jesu-Theologie vor verkitschter Sentimentalität.

In jener Zeit entstehen eine Vielzahl von Herz-Jesu-Gebeten wie das Trudberter Hohelied, der Herz-Jesu-Hymnus „Summi Regis Cor aveto“ des Prämonstratensers Hermann Josef und auch folgendes schlichte und tiefsinnige Herz-Jesu-Gebet: „Herr Christe, Gottes Sohn, um der Angst willen, womit dein heiliges Herz umfungen war, da du, Herr Christe, deine heiligen Glieder zum Leiden dahingabst, und um der Liebe und Treue willen, die du für die Menschen hattest, bitte ich dich, daß du tröstest den Schmerz meines Herzens, wie du getröstet hast den Schmerz deiner Jünger in der Zeit der Auferstehung.“ Auch an diesem Gebet bemerkt man einen Grundzug, der im Hochmittelalter immer mehr hervortreten wird: die Betrachtung des Herzens Jesu vor allem als leidendes Herz, das aus Liebe verwundet zur Liebe ruft. Die Passionsmystik findet so auf direktem Wege zur tiefen Verehrung des verwundeten Herzens Jesu. Passions- und Herzensmystik aber wollen nicht die objektiven Heilsgeheimnisse ergründen, sondern wie der Lieblingsjünger am Herzen des Herrn ruhen, sich von seinem Herzen erfassen und gleichsam im Gleichklang damit das eigene Herz schlagen lassen.⁵¹

Neben der benediktinischen und zisterziensischen Tradition finden sich alsbald Zeugnisse franziskanischer Herz-Jesu-Frömmigkeit. Die Verehrung der Wunden Christi durch den hl. Franz von Assisi (1181/82-1226) und seine Stigmatisierung bilden den Anfang.⁵² Die fruchtbare Ausfaltung bezeugt vor allem der hl. Bonaventura (1217-1274). Josef Stierli verweist vor allem auf dessen Buch „Itinerarium mentis ad deum“, das zeigt, „wie der einzige Weg zum

⁵⁰ Vgl. Wallner, K.-J.: „Geschmack finden an der Liebe Jesu“. In: Cistercienserchronik 103 (1996) 263-276, hier: 267.271. Er zitiert die Wirkung Bernhards z.B. auf Wilhelm von Saint-Thierry, der in seiner Auslegung zu Joh 20, 24-29 schreibt: „ich will auch hineingehen in die hochheilige Seitenwunde, um [...] ganz einzutreten bis zum Herzen Jesu selbst, ins Allerheiligste“. Vgl. auch Stierli, J.: Herz-Jesu-Verehrung. In: Ders. (Hrsg.): Cor salvatoris, 79-81.

⁵¹ Vgl. Stierli, J.: Herz-Jesu-Verehrung. In: Ders. (Hrsg.): Cor salvatoris, 82-85, hier: 83. Eine kommentierte Übersetzung des Hymnus „Summi Regis Cor aveteo“ findet sich bei Richstätter, K.: Herz-Jesu-Verehrung, 39-45.

⁵² Vgl. Stierli, J.: Herz-Jesu-Verehrung. In: Ders. (Hrsg.): Cor salvatoris, 86.

Vater die brennende Liebe zum gekreuzigten Christus ist und sich in wahrer Herzensgemeinschaft vollendet.“ Bedeutsam scheint mir zudem, dass Bonaventura die patristische Lehre gerade deshalb ausfalten konnte, weil er das durchbohrte Herz nicht nur als „natürliches“ Symbol, sondern mehr noch als „übernatürliches“ Symbol“ verstand. Es bedeutet für ihn die alles übersteigende Liebe des Herrn zu den Menschen.⁵³

Ubertin von Casale (1273-1317), ursprünglich und eigentlich Franziskaner, dann Benediktiner, hat wohl die erste Theologie des Geheimnisses des Herzens Jesu verfasst. Darin betont er den Vorrang einer Betrachtung des Innenlebens Jesu, weil dieser schon sein ganzes Leben lang in seinem Herzen jene Passion erlebt und erlitten hat, die er dann auch äußerlich erleiden musste. Er und viele vor ihm sind überzeugt, dass die sichtbare Wunde die unsichtbare Wunde enthüllt.⁵⁴ Eindrucksvoll beschwört Ubertin das Herz Jesu als den Himmel und die Erde des Menschen, als Quelle, die jeden Durst stillt: „Das Herz Jesu bedeutet alles für die Seele. Es ist gut, darin zu wohnen und es niemals mehr zu verlassen. Bist du in ihm, dann bist du alles, was du bist; bist du außerhalb, dann bist du nichts.“⁵⁵ Hier begegnet uns das Herz Jesu Christi schon als Inbegriff und Zusammenfassung des ganzen Glaubensmysteriums.

Nicht unerwähnt bleiben soll das Konzil von Vienne (1312). Dort wurde anlässlich der Auseinandersetzung mit den Spiritualen die Lehre der Väter und der mittelalterlichen Theologen, wonach die Kirche ihren Ursprung in der Seitenwunde des Herrn hat, feierlich verkündet: „Und in dieser angenommenen Natur wollte das Wort Gottes selbst, um das Heil aller zu bewirken, nicht nur ans Kreuz geschlagen werden und an diesem sterben, sondern es ertrug auch, daß seine Seite - nachdem es den Geist schon ausgehaucht hatte - von der Lanze durchbohrt werde, damit durch die daraus hervorströmenden Fluten von Wasser und Blut die einzige, unbefleckte und jungfräuliche heilige Mutter Kirche gebildet würde, die Gemahlin Christi, so wie von der Seite des ersten Menschen im Schlafe Eva ihm zur Gemahlin gebildet wurde, damit so der bestimmten Gestalt des ersten alten Adam, der nach dem Apostel «das Urbild

⁵³ Stierli, J.: Herz-Jesu-Verehrung. In: Ders. (Hrsg.): *Cor salvatoris*, 86f. Dass ihm das Herz-Jesu-Büchlein „*Vitis mystica*“ lange Zeit zugeschrieben worden ist, zeigt seine Bedeutung für deren Entfaltung. Zu Bonaventura vgl. auch Margerie, B. de: *Histoire doctrinale I*, 116f. Zu den Franziskanern vgl. Richstätter, K.: *Die Herz-Jesu-Verehrung*, 54-72.

⁵⁴ Vgl. Margerie, B. de: *Histoire doctrinale I*, 118-122, hier 122: „la Blessure visible révèle la Blessure invisible.“

⁵⁵ Margerie, B. de: *Histoire doctrinale I*, 120: „Le Coeur de Jésus est tout pour l'âme. Il fait bon d'y habiter et de n'en jamais sortir (...). En lui, tu est tout ce que tu es et hors de lui tu ne peux être rien“. Allerdings gibt es bei Ubertin die Gefahr einer Spiritualisierung, die alles Konkrete als misslungen verwirft (vgl. ebd., 121f.).

des künftigen ist», in unserem jüngsten Adam, das heißt, Christus, die Wahrheit entspreche.“ (DH 901)⁵⁶ Der Text zeigt aufs Deutlichste das Fortwirken der patristischen Lehre.

Auch die dominikanische Ordensfamilie kennt viele Theologen und Beter, denen die Herz-Jesu-Theologie wertvoll ist. Als erstes sei der theologisch gewichtige Beitrag von Albertus Magnus (um 1200-1280)⁵⁷ genannt. In seiner Theologie vereinigen sich die Kenntnis der Vätertheologie und die durch die Passionsmystik angeregte Betrachtung der Wundmale Jesu Christi. Das Herz Jesu versteht er als leibliches wie geistiges Herz, als Herz voller Mitleid wie voller Betrübnis, als Sitz der Liebe wie als Sitz der Weisheit [!]. Entsprechend findet sich bei Albertus eine Deutung von Joh 13, 24-29 ganz im Sinne der Herz-Jesu-Frömmigkeit. Wenn sich der Apostel an die Brust des Herrn lehnt, dann deutet er diese Bewegung vierfach: als Erschrecken über das Wort des Herrn über den bevorstehenden Verrat, als Zärtlichkeit aufgrund der genossenen Speise, als Bewegung der Liebe und als Entzücken, das von der Betrachtung des Wortes des Herrn herrührt. So eröffnen sich dem Lieblingsjünger tiefer als den anderen Jüngern die Geheimnisse Christi. Das Wesen dieser Geheimnisse ist die Liebe, in die sich der Jünger versenken will. Bei Albertus taucht das Motiv der wechselseitigen Liebe auf: der Liebe des Herzens Jesu zum Jünger, der Liebe des Herzens des Jüngers zum Herrn. Dem patristischen Thema des Hervorgangs der Kirche aus dem Herzen Jesu gibt Albertus einen spezifisch sakramentalen Akzent. „Wenn das Herz für den Leib (das eucharistische Opfer) da ist, dann existiert der Leib (die Kirche) auf das Herz hin, seinem Ursprung und seinem Ziel: Corpus ad cor. Durch das Liebestun aneinander vereinigen sich die Glieder der Kirche wieder mit ihrem liebenden Haupt, das das Herz der Kirche ist.“ So eröffnet er eine Zusammenschau von Eucharistie und Kirche, in deren Mitte das aus Liebe durchbohrte Herz Jesu Christi schlägt.⁵⁸

Johannes Tauler (1300-1361), ebenfalls Dominikaner, wollte wie der Lieblingsjünger Johannes immerfort bei Jesus ruhen, um an dessen Herz zu klopfen, um darin einzutreten und zu wohnen. Ihm - und vielen anderen - ist das Herz Jesu Christi der bergende Raum schlechthin, den man aber nur betreten kann, weil der Herr ihn selbst geöffnet hat und öffnet. Nur dort

⁵⁶ Vgl. Margerie, B. de: *Histoire doctrinale I*, 130f.; Rahner, K.: *E Latere Christi*. In: *SW III*, 77-80.

⁵⁷ Vgl. Stierli, J.: *Herz-Jesu-Verehrung*. In: Ders. (Hrsg.): *Cor salvatoris*, 97-100. Zu den Dominikanern vgl. Leidenmühler, S.: *Die Herz-Jesu-Verehrung bei Albert dem Großen und im Dominikanerorden*. In: *Salesianisches Jahrbuch*, 57-71. Bei Thomas von Aquin findet sich keine ausdrückliche Herz-Jesu-Theologie, doch meint B. de Magerie (*Histoire doctrinale I*, 125-129.), von „*Haurietis aquas*“ ausgehend, dass mittelbar die Theologie und Anthropologie des Thomas grundlegend für diese Enzyklika und somit für die Herz-Jesu-Theologie sind. Anders Stierli, J., 103f.; Leidenmühler, S., 67 (s.o.).

⁵⁸ Vgl. Margerie, B. de: *Histoire doctrinale I*, 122-125, hier: 124: „*Si le Coeur est pour le Corps (sacrifice eucharistique), le corps (Église) est vers le Coeur, son principe et sa fin: Corpus ad Cor. Par leurs actes mutuels de charité, les membres rejoignent leur Tête aimante, qui est le Coeur de l'Église.*“

findet der Mensch sein wahres Wesen. Ein Text aus seinen Exerzitien, eigentlich Leidensbetrachtungen, fasst viele Aussagen zusammen, die von innigster Gottesbegegnung zeugen. Dort heißt es: „Er hat uns selbst sein Herz als das geheime Gemach geöffnet, um unsere Seele, seine erwählte Braut, dort einzuführen. Denn es ist seine Freude, bei uns zu sein und in schweiger Stille in stillem Schweigen in uns zu ruhen. Er gab uns sein ganz verwundetes Herz, damit wir da weilen, bis wir ganz gereinigt und ohne Flecken sind, bis wir seinem Herzen gleichförmig, geeignet und würdig werden, zugleich mit ihm in das göttliche Herz des Vaters eingeführt zu werden. Er gibt uns ganz und gar sein Herz, damit es unsere Wohnung werde. Dafür verlangt er unser Herz, dass es ihm Wohnstätte sei.“⁵⁹ Allein das durchbohrte Herz schenkt den Zugang zu Gott.

Heinrich Seuse (1293/1303-1366), ein weiterer Dominikaner und Vertreter der Deutschen Mystik, ist weniger schöpferischer Herz-Jesu-Theologe als vielmehr Anreger für den praktischen Vollzug und Verfasser einer Vielzahl von Gebeten und Betrachtungen. All das nährt sich von einer intensiven eigenen Herz-Jesu-Erfahrung: „Eines Tages war ihm, als wenn das göttliche Herz in geistiger Weise, ich weiß nicht wie, ganz unmittelbar an sein Herz geneigt und daß sein Herz ganz zum göttlichen Herzen in innigem Verlangen erschlossen war, und es schien ihm, als ob das göttliche Herz, die ewige Weisheit, voll Liebe und ohne Worte zu seinem Herzen spräche. Er erhob sich und sprach voll Jubel in geistlichem Frohlocken: «Wohlan geliebtes Lieb, so löse nun mein Herz von allem, und in der vollkommenen Loslösung von allem Geschaffenen umfange ich deine unsichtbare Gottheit.»“⁶⁰

Katharina von Siena (1347-1380), die ebenfalls zur dominikanischen Ordensfamilie gehört, wird durch die Betrachtung des aus der Seite Jesu fließenden Blutes zum Herzen des Herrn geführt. In der Betrachtung des Herzens erschließt sich ihr die endliche Passion als Ausdruck der unendlichen Liebe des Herrn. Das entflammt ihre Liebe zur Kirche, die aus dem Herzen Jesu Christi geboren worden ist. Katharina ist die erste, die betend fragt, welches „göttliche Warum“ es für die Durchbohrung des Herzens gibt. Ein langer spiritueller Wachstumsweg mit Erfahrungen des Herzenstausches und der Stigmatisierung bereitet sie für die Antwort des Herrn: „Souffrance finie, amour infini.“ („Endliches Leiden, unendliche Liebe.“) Nur in der vollendeten (endlichen) Passion offenbart sich seine unendliche Liebe zu den Menschen. Nur wer seine durchbohrte Seite betrachtet, schaut das Geheimnis seines Herzens. Sie nennt die vollkommenen, die nicht am Sohn vorbei, sondern durch den Sohn den ewigen Vater suchen wollen: „Die Unvollkommenen wollen nur dem Vater folgen, die Vollkommenen aber folgen

⁵⁹ Vgl. Stierli, J.: Herz-Jesu-Verehrung. In: Ders. (Hrsg.): Cor salvatoris, 100-102, hier 101.

⁶⁰ Vgl. Stierli, J.: Herz-Jesu-Verehrung. In: Ders. (Hrsg.): Cor salvatoris, 102f., hier 103. Zu seinem für das Herz-Jesu-Bild bedeutsamen Monogramm s.u. 3.3.2.

dem Sohn.“ Denn allein der Sohn sollte und konnte sich inkarnieren, und deshalb gibt es einen Zugang zum ewigen Vater nur durch den Sohn, durch das durchbohrte und offenstehende Herz des Sohnes.⁶¹

Als letztes sei auf die Bedeutung des Kartäuserordens hingewiesen, weil diese eine wichtige Mittlerfunktion einnimmt. Der Kartause ist ohnehin eine natürliche Nähe zur Herz-Jesu-Verehrung eigen, da sie dem „Ideal der Innerlichkeit und der stellvertretenden Sühne“ nachstrebt. In der Person Ludolf von Sachsens schlägt sie eine Brücke von der Deutschen Mystik zur Kartause und von dort aus, insbesondere durch die Kartause von Köln, wiederum eine Brücke zur Neuzeit. Viele Mitglieder der Kartause zu Köln waren eifrige Sammler der Zeugnisse früherer Herz-Jesu-Frömmigkeit und ebenso eifrige Verbreiter der Herz-Jesu-Andacht zu ihrer Zeit. So schufen sie Verbindungen etwa über Petrus Canisius zu den Jesuiten und über den Benediktinerabt Ludwig Blosius hin zu Franz von Sales. Nicht zuletzt findet man bei ihnen auch eine natürliche und gelungene darstellerische Verwirklichung, in der die Andacht zu den fünf Wunden Christi, die Passionsbetrachtung und die Herz-Jesu-Andacht zusammenfinden.⁶²

Die Durchsicht wichtiger Vertreter der Herz-Jesu-Theologie hat gezeigt, dass die Motive der patristischen Theologie durch die eingangs genannten Gestaltungskräfte die Herz-Jesu-Theologie anreichern und sie in der persönlichen Devotion entfalten. Im Folgenden wird der herausragende Beitrag der Mystikerinnen von Helfta gesondert dargestellt. Bei ihnen zeigt sich der Entfaltungsprozess in exemplarischer Weise. Die oben genannten Voraussetzungen, die dem Konzept der organischen Entfaltung entgegenstehen, treffen für sie also nicht zu. Damit werden die Annahme einer organischen Entfaltung und ein umfassendes Verständnis von Herz noch mehr belegt. Darauf kann eine Herz-Jesu-Theologie für heute zurückgreifen.

3.1.2.3. Herz-Jesu-Theologie bei den Mystikerinnen von Helfta im 13. Jahrhundert

Das Zisterzienserkloster Helfta bei Eisleben erlebte in der 2. Hälfte des 13. Jahrhunderts eine ungewöhnliche Blüte, für die die Namen dreier großer Frauen stehen: Mechthild von Magde-

⁶¹ Vgl. Margerie, B. de: Histoire doctrinale I, 132-141, hier: 136: „Les imparfaits veulent suivre seulement le Père, alors que les parfaits suivent le Fils.“

⁶² Vgl. Art. Coeur (sacré) (Hamon, A.). In: DSp II, Sp. 1029f.; Stierli, J.: Die Herz-Jesu-Verehrung. In: Ders. (Hrsg.): Cor salvatoris, 111-117.

burg und - enger verbunden - Mechthild von Hackeborn und Gertrud von Helfta.⁶³ Alle drei gehören in den Kontext des hochstehenden geistigen und geistlichen Lebens dieses Klosters, den Sabine Spitzlei mit „Erfahrungsraum Herz“ prägnant zusammengefasst hat. Unübersehbar ist, wie die drei Frauen sich gegenseitig unterstützt, zur jeweils hohen Bildung beigetragen und einander im geistlichen Leben inspiriert haben.⁶⁴ Die Herz-Jesu-Frömmigkeit bei Mechthild von Hackeborn und Gertrud von Helfta hat ein herausragendes Stadium erreicht. Leider sind diese Schätze für die Herz-Jesu-Frömmigkeit noch nicht genügend fruchtbar gemacht worden.⁶⁵

a) Mechthild von Magdeburg (um 1207-1282)⁶⁶

Ursprünglich lebte Mechthild von Magdeburg als Begine und fand erst um 1270 in höherem Alter Zuflucht im Kloster Helfta. Sie selbst schreibt einmal, dass Gott ihr den Auftrag gegeben habe, ihr Wissen den Schwestern in Helfta zu vermitteln. Sie ist als hochgebildete und geistlich erfahrene Frau eine wichtige Anregerin für Mechthild von Hackeborn und Gertrud von Helfta gewesen. Das dürfte auch für ihr Buch „Das fließende Licht der Gottheit“ gelten, in dem sie Zeugnis von ihren mystischen Erfahrungen gibt. Poetische Kraft, spirituelle Tiefe und theologische Klarheit verbinden sich darin aufs Beste. Ihr Beitrag für die Herz-Jesu-Frömmigkeit ist insgesamt begrenzter als bei den anderen beiden Helftaer Mystikerinnen, doch je länger sie sich in Helfta aufhält, desto häufiger werden Erwähnungen des Herzens Jesu.⁶⁷ Es lassen sich einige wichtige Elemente nennen: Da ist zuerst und grundlegend eine intime Liebe zum Herrn, die sich mehr und mehr an sein Herz richtet und in den Herzens-tausch mündet. Das Herz Jesu zeigt sich ihr in einer ihrer Visionen als flammendes, verwundetes Herz, in dem das ganz von der Liebe her bestimmte innere Leben des Herrn wohnt. Während so viele diesem Herzen mit Ablehnung begegnen, will sie alle Schmerzen und Lei-

⁶³ Für eine Gesamtübersicht, Quellen, Literatur und eine kritische Würdigung vgl. Ruh, K.: Geschichte der abendländischen Mystik II, 245-292 bzw. 296-337. Die Unterscheidung zwischen Mechthild von Magdeburg und den beiden anderen begründet sich biographisch und literarisch; vgl. ebd., 249f. bzw. 296.299f.; für eine Einordnung in die „neue Mystik“ aufgrund der Umwälzungen im 13. Jahrhundert vgl. McGinn, B.: Die Mystik im Abendland III, 19-67.

⁶⁴ Vgl. Spitzlei, S.: Erfahrungsraum Herz, 19-80, v.a. 62-80. Dort beschreibt sie Rahmen und Strukturen dieses Erfahrungsraumes. Hervorzuheben sind die Liturgie und die Hl. Schrift als Quellgrund der mystischen Erfahrungen, weshalb sie zur „liturgischen Mystik“ zu rechnen sind.

⁶⁵ Vgl. Vagaggini, C.: La Dévotion au Sacré-Coeur. In: Bea, A. (Hrsg.): Cor Jesu II, 31-48; Weber, J.: Devotion to the sacred Heart. In: Worship 72 (1998) 239-241. Auf die Hürden einer Übertragung in die Gegenwart und in die Breite weist auch W. Baier (Brennpunkte. In: Christusglaube, 115.) hin.

⁶⁶ Vgl. Margerie, B. de: Histoire doctrinale I, 87-90; Stierli, J.: Herz-Jesu-Verehrung. In: Ders. (Hrsg.): Cor salvatoris, 90-92; Richstätter, K.: Die Herz-Jesu-Verehrung, 77-82. Ihr Werk ist am leichtesten zugänglich in dem Auswahlband: Mechthild von Magdeburg: „Ich tanze“.

⁶⁷ Vgl. Weiß, B.: Die deutschen Mystikerinnen, 2021.

den mit ihm teilen, um so auf seine Liebe zu antworten. Diesen Sühnegedanken verbindet sie immer wieder mit der Eucharistie.

Einen Aspekt will ich hervorheben, da dieser unterstreicht, dass Liebe - und somit das Herz - nicht auf die Affekte beschränkt werden können, sondern umfassender, besser: alles umfassend verstanden werden muss. Bei Mechthild sind Liebe („minne“) und Reflexion („bekenntnisse“) nicht getrennt, sondern bilden ein und dieselbe Erfahrung. So ruft sie einmal emphatisch aus: „Wie könnte ich den lustvoll lieben, den ich nicht kenne?“ Sie steht damit auf dem Boden der Väter und der Mönchstheologie und teilt deren „Einsicht“, wonach „amor ipse intellectus est“ („die Liebe selbst ist die Vernunft“), wie es Wilhelm von St. Thierry formuliert hat.⁶⁸

b) Mechthild von Hackeborn (1241-1298/99)⁶⁹

Vermutlich um 1291 erfasste Mechthild von Hackeborn eine tiefe Lebenskrise, die eine Abfolge von Krankheiten auslöste. In den letzten neun Jahren ihres Lebens war sie dadurch fast ständig ans Bett gebunden. Erst in dieser Zeit vertraute sie ihre tiefen mystischen Erfahrungen einer unbekanntem Mitschwester und ihrer Schülerin Gertrud von Helfta an. Die damalige Äbtissin Sophie von Mansfeld gab dann Anweisung, das Erzählte aufschreiben. Als Mechthild später davon erfuhr, überarbeitete sie diese Aufzeichnungen. Sie sind als „Liber specialis gratiae“ („Buch der besonderen Gnade“), erhalten geblieben.

Deutlich tritt ihre reiche theologische Bildung hervor, mit der Theologie der Väter ist sie wohlvertraut. Was sie an dogmatischem Wissen besitzt, erfährt aber bei ihr eine ganz persönliche Färbung, da Gott mit ihr unmittelbar und intim umgeht. Gerade diese Gemüt und Sinne ansprechende Frömmigkeit bescherte dem Buch eine anhaltende Wirkung, obwohl ihr Stil das Geschehene durchaus wieder in intellektuelle Distanz bringt.

Ihre Herz-Jesu-Frömmigkeit nährt sich aus ihren Visionen, die man als „konkrete Bildvorstellungen in ihrem Lebensraum“ verstehen kann. So ist meistens die Kirche während der Feier der Hl. Messe oder des Chorgebets der von ihr am häufigsten genannte Ort der Visionen.⁷⁰ Immer wieder legt ihr der Herr selbst sein durchbohrtes Herz vor, Kurt Ruh zufolge die intimste Weise ihrer Gottesbeziehung: „Sie sah den Herrn, wie er die Wunde seines süßen Herzens öffnete und dabei sprach: Sieh an die Größe meiner Liebe. Willst du sie kennenlernen, so

⁶⁸ Vgl. Ruh, K.: Geschichte der abendländischen Mystik II, 268f. Dort finden sich beide Zitate.

⁶⁹ Vgl. Stierli, J.: Herz-Jesu-Verehrung. In: Ders. (Hrsg.): Cor salvatoris, 92-94; Gerwing, M.: Theologie im Mittelalter, 200-207; Margerie, B. de: Histoire doctrinale I, 98-101; Ruh, K.: Geschichte der abendländischen Mystik, 310-312; Weiß, B.: Die deutschen Mystikerinnen, 2021-2025.

⁷⁰ Vgl. Ruh, K.: Geschichte der abendländischen Mystik II, 305f., hier: 305.

wirst du sie nirgendwo klarer finden als in den Worten des Evangeliums: «Wie mich der Vater geliebt hat, so habe ich euch geliebt.»⁷¹ Schon an diesem Wort wird deutlich, wie biblisch geprägt ihre Herz-Jesu-Frömmigkeit ist und wie klar schon zutage tritt, was später immer wieder hervorgehoben wird: dass die Liebe Gottes allein am durchbohrten Herzen Jesu Christi erkannt wird. Ihre Gnadenerfahrungen sind von der Hl. Schrift und ebenso stark vom Kirchenjahr und den jeweiligen Festen geprägt. So offenbart sich ihr am Dreifaltigkeitssonntag der dreieinige Gott als Quelle ohne Anfang und Ende, die die Wasser ihrer Liebe verströmt und wieder in sich aufnimmt. Von diesem göttlichen Liebesstrom weiß Mechthild ihre Liebe durchströmt, so dass Gott in ihrer Liebe der Liebende ist. „In der folgenden Nacht wurde sie abermals im Geist zum erwähnten Quell der Erbarmung geführt und sah daraus einen gewaltigen Strahl der demütigen Dankbarkeit entspringen, und dieser Strahl ging durch das Herz Jesu Christi, um von da ganz lauter in den gleichen Quell zurückzuströmen. [...] Und er soll sich weiter kein Gut wünschen, es sei denn allein zum Lobe Gottes, und er soll die Gewissheit haben, daß alles ihm Zustoßende, Freudiges wie Leidiges, ihm von Gott aus übergroßer Liebe verliehen sei, und so mit Danksagung, geeint der Dankbarkeit Jesu Christi, wie durch sein heiliges Herz hindurch, alle Gottesgaben zu ihrem Ursprung zurückgießen.“⁷²

Aus diesem Strömen der Liebe folgt der Herzens(aus)tausch zwischen Gott, seinen Heiligen und ihrer Seele. Den Grund dieser Kommunikation bildet der „Austausch gegenseitiger Liebe, dessen innerster Kern und äußerster Stern wiederum nichts anderes als die Liebe selbst ist. Diese aber ist der dreimal eine Gott, ist der Gott, der in sich selbst (relatio) Liebesbeziehung ist“.⁷³ Da muss es nicht wundern, wenn ihr „Bild vom Herzensheiligtum Gottes“ (Manfred Gerwing) nach Verleiblichung strebt. Im Schauen auf Christus entbirgt er sich ihr als überströmende Liebe. An sein Herz gelehnt und auf seinen Herzschlag hörend, lässt sie sich mehr und mehr vom Rhythmus seines Herzschlages formen. Mechthild hört den Herzschlag Jesu vierfach: „Weil sein Herz von Anfang an so stark schlägt, bricht es auch am Kreuz so schnell. Der erste Herzschlag stammt aus seiner allmächtigen Liebe, mit der er alles Leid geduldig getragen hat. Der zweite rührt aus seiner weisen Liebe her, mit der er alles wunderbar leitet und ordnet. Der dritte hat seinen Ursprung in der süßen Liebe, durch die ihm alle Bitterkeit liebenswert wird. Der vierte Schlag ist zart und stellt die menschliche Güte des Herrn dar, durch welche er liebenswert wird.“⁷⁴

⁷¹ Zit. n. Richstätter, K.: Die Herz-Jesu-Verehrung, 83 (= Liber specialis gratiae I,21).

⁷² Mechthild von Hackeborn: Das Buch vom strömenden Lob, 52f. (= Liber specialis gratiae II, 26-29).

⁷³ Gerwing, M.: Theologie im Mittelalter, 205.

⁷⁴ Weiß, B.: Die deutschen Mystikerinnen, 2023f. (vgl. Liber specialis gratiae I,5)

Eine solche Liebesbeziehung kann und will das Leiden nicht aussparen. In einem Gespräch mit Mechthild erklärt ihr der Herr, dass seine göttliche Natur die Leiden seiner Menschennatur angenommen hat. Darum nimmt er ebenso ihre Schmerzen in seine Gottheit auf. Ihr Leiden und die Passion des Herrn verbinden sich. Sie erfährt mehr und mehr, dass die Leiden Christi seine Herrlichkeit erst aufstrahlen lassen. So vertieft sich ihr Christusbild, denn in ihren Gnadenerfahrungen hatte sie bisher weniger den leidenden als den verklärten Christus erfahren, wie er ihr aus der Liturgie vertraut war.⁷⁵

Die innige und hohe Mystik der Mechthild verliert sich nicht in pseudospirituellen Höhen, sie drängt dazu, eine Mystik des Alltags zu werden, die sich in der täglich geübten und getanen Liebe nicht nur bewährt, sondern erst realisiert. Nachdrücklich empfiehlt sie dafür das tägliche Gebet zum Herzen Jesu.

c) Gertrud die Große (1256-1301/02)⁷⁶

Gertrud die Große war die hochbegabte und hochgebildete Schülerin Mechthilds - in den „freien Künsten“ ebenso bewandert wie in der Theologie. Nachdem sie eine geistlich-seelische Krise durchlebt hatte, begann die Zeit ihrer tiefen Gottesschau. Um 1290 begann sie ihr innerliches Erleben aufzuschreiben. Daraus entstand der „Legatus divinae pietatis“ („Gesandter der göttlichen Liebe“), ein komplexes Werk, da nur das zweite von fünf „Büchern“ von ihrer eigenen Hand stammt. Später schrieb sie noch die „Exercitia spiritualia“ als Weisung auf dem geistlichen Weg für ihre Mitschwesterinnen. In beiden Werken findet sich eine reiche und tief sinnige Herz-Jesu-Theologie mit einer Vielzahl von Herz-Jesu-Gebeten. Theologie wie Gebete sind Ausdruck ihrer lebendigen, erfahrungsgesättigten Spiritualität. Aus einer ihrer Bemerkungen geht hervor, dass sie von einem Dominikaner oder von Mechthild von Hackeborn zur Herz-Jesu-Frömmigkeit hingeführt worden ist: „Diese [Person] nämlich gab den Rat, ich sollte in beständiger Andacht die Liebe deines am Kreuze hängenden Herzens verehren. Dann würde ich aus der Glut der glühenden Liebe das Wasser der Andacht schöpfen“.⁷⁷

Ähnlich wie Mechthild verehrt sie Jesus Christus nicht so sehr als Schmerzensmann, sondern mehr als König im Einklang mit dem liturgischen Christusbild. Sie nimmt ihn als die „perso-

⁷⁵ Vgl. Margerie, B. de: *Histoire doctrinale I*, 93.

⁷⁶ Vgl. Richstätter, K.: *Die Herz-Jesu-Verehrung*, 87-94; Stierli, J.: *Herz-Jesu-Verehrung*. In: Ders. (Hrsg.): *Cor salvatoris*, 94-96; Gerwing, M.: *Theologie im Mittelalter*, 207-215; Margerie, B. de: *Histoire doctrinale I*, 91-98; Weiß, B.: *Die deutschen Mystikerinnen*, 2025-2032. Zur Gebetslehre Gertruds im Sinne einer „schola amoris“ vgl. Bangert, M.: „Die Schule der Liebe“. In: *GuL* 75 (2002) 47-60.

⁷⁷ Gertrud von Helfta (die Große): *Gesandter der göttlichen Liebe*, 82 (= II, 5).

nifizierte «ewige Wahrheit» wahr, nach der bzw. nach dem sie sich liebend verzehrt wie die im Hohen Lied des Alten Testaments geschilderte Braut nach ihrem Bräutigam. Christus war für Gertrud ein und alles, war «ihr Liebhaber».⁷⁸ Dieser Ausdruck lässt etwas von der innigen und dialogischen Beziehung zwischen Christus und seiner Braut Gertrud spüren. Erst aus dieser liebevollen Beziehung erwächst der Zugang zu der leidenden und mitleidenden Liebe, die das eigene Leiden als Anteil am Kreuzweg versteht. Jesu Herz schlägt doppelt für die Sünder und Gerechten und kann deshalb bis ans Ende der Zeiten nicht still stehen.

Viele der theologischen und spirituellen Motive ihrer Mystik bündeln sich im Motiv des Herzens Jesu Christi. Das Herz ist für sie immer zugleich das menschliche und das göttliche Herz und als solches das Zentrum der ganzen Person, das zwischen der Trinität und der Welt vermittelt. Der Herr selbst ermutigt sie in einer Vision, möglichst oft sein Herz anzureden bzw. den Herrn auf sein Herz hinzuweisen, damit er ihr und der ganzen Welt, die Fülle der für ihr Heil notwendigen Gnade geben könne. In dieser Hinordnung der Liebe des Herzens Jesu auf das Heil der Menschen, die schon erlöst, aber noch nicht gerettet sind, sieht Bertrand de Margerie eine Vorwegnahme der Sendung von Paray-le-Monial.

In allem „atmet ihre Herz-Jesu-Verehrung freudige, vertrauende und liebende Hingabe an das glorreiche Herz. Damit verbindet sich ein zarter Liebesverkehr ihrer großen Seele mit ihrem Heiland und Erlöser“.⁷⁹ Diese Andacht, die sie selbst übt und anderen aufträgt, richtet sich häufig ausdrücklich an das *durchbohrte* Herz. Einmal verpflichtet sie jemand zu folgendem Gebet: „Durch dein verwundet Herz, o liebeichster Herr, durchbohre ihr Herz so sehr mit den Geschoßen deiner Liebe, daß es nichts Irdisches umfassen kann, sondern allein von der Kraft deiner Gottheit umfaßt werde.“ Nicht lange darauf wird dieses Gebet, vom Herrn selber ihr nahegelegt, als Ausdruck ihres eigenen Verlangens, und sie erfährt schrittweise die Erfüllung: „Als ich nämlich nach dem Empfang des lebensspendenden Sakramentes zur Gebetsstätte zurückgekehrt war, kam es mir vor, als wenn aus der Wunde der rechten Seite des am Thronessel gemalten Kruzifixes gleichsam ein Sonnenstrahl scharf wie ein Pfeil hervorging, der, anfangs dem Scheine nach ausgedehnt, sich zusammenzog, dann wieder ausdehnte und so eine Weile lang meine Seele freundlich anlockte.“ Doch erst Tage später vollendet sich die Erfahrung: „Du warst plötzlich zugegen, indem du meinem Herzen eine Wunde eindrücktest mit den Worten: «Hier fließe zusammen die Aufwallung aller deiner Gefühle. All deine Ergötzung, Hoffnung, Freude, Schmerz, Frucht und die übrigen Affekte sollen gefestigt werden

⁷⁸ Gerwing, M.: Theologie im Mittelalter, 209.

⁷⁹ Richstätter, K.: Die Herz-Jesu-Verehrung, 89f.

in meiner Liebe.»⁸⁰ Ähnlich wie Mechthild hört auch sie auf die Schläge des Herzens Jesu, was ihr höchste Freude schenkt, sie aber auch zum Mitleiden mit dem aus Todesangst pochenden Herzen Jesu führt.

Welche Kühnheit ohne Verwegenheit ihrer Herz-Jesu-Mystik eigen ist und wie sehr sie auf die Wandlung des ganzen Menschen in täglicher Übung und Hingabe angelegt ist, belegt ein Ausschnitt aus dem „5. Exerzitium“. Zumindest am Morgen, am Mittag und am Abend soll sich die Seele der Liebe Gottes, die hymnisch besungen wird, und der eigenen Lieblosigkeit bewusst werden. Die sehnsuchtsvolle Erwartung des Tages mündet ein in die Aufforderung: „dann sollst du dich stürzen in die Umarmungen deines Bräutigams, Jesus, deines Liebhabers, so wie die geschäftige Biene, und dabei schmiege dich im Kuß ganz an sein verliebtes Herz und fordere von ihm einen Kuß so stark, daß er es bewirkt, daß du durch ihn dir selbst er stirbst, jetzt und bei deinem Tod, und dabei übergehst in Gott, und daß du ein Geist und Atem wirst mit ihm. [...] Eia, es öffnet sich mir deines liebsten Herzens heilbringender Eingang. Siehe, mein Herz habe ich nicht mehr bei mir; doch du, o Liebster, mein Schatz, du bewahrst es auf in deiner Kammer bei dir. Du, du bist meines Herzens einziges, ganzes, liebstes Wesenskernchen; dir allein hat sich angeschmiegt meine Seele.“⁸¹ Jesu Herz ist die offenstehende Tür zu Gott, was bei ihr und auch bei Mechthild von Hackeborn bedeutet, dass der Mensch „nur durch das Herz Jesu Gott loben“ kann.⁸²

Die Herz-Lehre der Frauen von Helfta kann nicht vollständig systematisiert werden, zu persönlich bei aller Verbundenheit sind ihre Erfahrungen. Doch lassen sich einige Fixpunkte benennen. Ganz im biblischen Sinne ist das Herz ein ganzmenschliches Wort.

Das Eigentliche des Herzens wird deutlich am Topos der Einwohnung: Im Herzen nimmt Christus Wohnung und gerade so bleibt es auf Gott und auf die Welt bezogen. Die Seele sehen sie wie eine „Schale, die ein Inneres, eine Mitte - die das Herz birgt“. Dort erfüllt sich die Sehnsucht der Seele. Dort erfährt der Mensch seine Freiheit und seine Abgründe. Im Herzen

⁸⁰ Gertrud von Helfta (die Große): *Gesandter der göttlichen Liebe*, 81f. (= II,5). K. Ruh (*Geschichte der abendländischen Mystik II*, 320-323, hier: 323.) lässt nur das Buch II als authentische Stimme Gertruds gelten, sieht in der zitierten Stelle keine Herz-Jesu-Frömmigkeit und in den anderen Büchern eine Angleichung an Mechthilds Mystik: „Nur auf Grund von Buch II des «Legatus» wäre Gertrud nie zu einer Vertreterin der Herz-Jesu-Frömmigkeit geworden.“ Vgl. aber I, 9; auch die „*Exercitia spiritualia*“ sprechen gegen diese These. Anders als Ruh z.B.: McGinn, B.: *Die Mystik im Abendland III*, 473f.483-490.

⁸¹ Gertrud von Helfta: *Exercitia spiritualia*, 128-163, hier: 139. Im „7. Exerzitium“ preist sie zur Non, der Todesstunde Jesu, dessen Tod als Quelle des Lebens und des Heiles, um dann sein Herz zu preisen: „O Liebe, deiner Gottheit Glutbrand hat mir entriegelt das Herz meines Jesus: dieses überaus süße Herz. O Herz, strömend von Süßigkeit. O Herz, sich ergießend von treuer Güte. O Herz, überreich ausströmend von inniger Liebe.“ (Vgl. ebd., 210-251; hier: 233.).

⁸² Vgl. Weiß, B.: *Die deutschen Mystikerinnen*, 2028f., hier: 2028.

wird deshalb über die Nähe oder den Abstand zu Gott entschieden. „Des Herrn Kenntnis vom Innenleben des Menschen erfährt die Mystikerin somit als ein Wissen um das Herz als dem Ort der Verwirklichung der Gottes- und Menschenliebe.“⁸³

Das liturgische Christusbild wird verinnerlichter und wärmer durch den Freundschaftsbund, den der Herr mit den Mystikerinnen schließt. Dies geschieht in zweifacher Weise: einmal durch die Verehrung des Herzens und der Wunden Jesu und die Erfahrung seiner sakramentalen Gegenwart. Dieser Freundschaftsbund wird vor allem bei Mechthild erst dadurch möglich, dass Christus ihr sein eigenes Herz öffnet und an sie übergibt. Von da an kommt alles auf die Gleichgestaltung des eigenen Herzens mit dem Herzen Jesu Christi an, „die Mitte der Helftaer Herzensmystik“.⁸⁴

Die reiche, manchmal für heutiges Empfinden überbordende Bilderwelt Mechthilds und Gertruds⁸⁵ erhalten ihren eigentlichen Sinn von der Mitte aller ihrer Gnadenerfahrungen: Das Herz Jesu Christi als universaler Ort der Erlösung bezeugt die universale Liebe Gottes, die die menschliche Liebe dorthin hineinnimmt und so „nötigt“, selbst wieder zu lieben. Wer sich von dieser Liebe bewegen lässt und so teilhat am Sühnehandeln Christi, erfährt Christus als gegenwärtig und in Liebe handelnd.⁸⁶

Die Bedeutung der Helftaer Mystikerinnen für die Herz-Jesu-Theologie, so kann man zusammenfassen, liegt einmal darin, dass sie die Theologie und Gotteserfahrung vorausgehender Theologen und Mystiker vom Herzen Jesu als Quellort der Gnade und als Zugang zum Vater aufgenommen haben; zum anderen hatte niemand zuvor „so eindringlich, persönlich und dramatisch vom Herzen Jesu gesprochen wie die Nonnen von Helfta.“⁸⁷

3.1.2.4. Von der Neuzeit bis zur Gegenwart

Zwei Entwicklungen prägen die Neuzeit. Einmal der Durchbruch von der privaten Herz-Jesu-Frömmigkeit hin zum öffentlichen kirchlichen Kult, den Jean Eudes und vor allem Marguerite-Marie Alacoque angestoßen haben. Zum zweiten die durch die Visionen von Marguerite-

⁸³ Vgl. Spitzlei, S.: Erfahrungsraum Herz, 81-112, hier 97. 106.

⁸⁴ Vgl. Spitzlei, S.: Erfahrungsraum Herz, 120-131.140-178, hier: 141; McGinn, B.: Die Mystik im Abendland III, 479.

⁸⁵ Zu dieser Bilderwelt gehört die erotische Komponente der Helftaer Mystik. Da dieses Thema wegen der Differenzen in Sprache, Verständnis von Eros und Geschlechterverhältnis zwischen Mittelalter und Gegenwart sehr komplex ist, soll es nur erwähnt werden. Vgl. McGinn, B.: Die Mystik im Abendland, 40-56; Art. Eros (Stoeckle, B.). In: PLSp, Sp. 331-335; Grün, A. / Riedl, G.: Mystik und Eros.

⁸⁶ Vgl. Margerie, B. de: Histoire doctrinale I, 102f.

⁸⁷ McGinn, B.: Die Mystik im Abendland III, 473f.

Marie gesetzten Akzente, die die neuzeitliche Herz-Jesu-Verehrung wesentlich ausgestaltet haben.⁸⁸

a) Jean Eudes (1601-1680)⁸⁹

Über die Bedeutung von Jean Eudes wurde man sich erst allmählich klar. In einer Zeit, in der alle Aufmerksamkeit Marguerite-Marie Alacoque galt, wurde er höchstens als Vorbote der neuzeitlichen Herz-Jesu-Verehrung betrachtet. Erst Forschungen ab 1900 erwiesen seinen eigenständigen Beitrag: Ihm erschloss sich, inspiriert durch die Schule des Pierre de Bérulle⁹⁰ und durch die Schriften der Kölner Kartause, die Herz-Jesu-Frömmigkeit. Zum Herzen Jesu Christi als Symbol fand er einen zweifachen Zugang. Es war ihm „zum einen (berullianisch) Metapher des jesuanischen Innenlebens, zum anderen (salesianisch) Sinnbild der Liebe Jesu.“ Sein Verdienst liegt in der schöpferischen Synthese der beiden Spiritualitäten, die nach Ernst Robert Curtius «im Oszillieren zwischen ... der geistlichen Doktrin der französischen Schule und der zärtlicheren Frömmigkeit des geistlichen Humanismus ... reifte».⁹¹ Jean Eudes bemühte sich um eine gute theologische Fundierung der Herz-Jesu-Verehrung (und der Herz-Mariä-Verehrung, der sein erstes Augenmerk galt). Weil sie ihm eine so große Kostbarkeit war, unternahm er die ersten Schritte auf dem Weg zur Bildung eines öffentlichen Kultes. Um diesen zu fördern, entwarf er zahlreiche Messformulare. Eines davon wurde kirchlich approbiert und diente in den von ihm gegründeten Ordensgemeinschaften der liturgischen Feier.

b) Marguerite-Marie Alacoque (1647-1690)⁹²

Entscheidend für die weitere Entwicklung der Herz-Jesu-Theologie, ihre Ausprägung in der spezifischen Form der neuzeitlichen Herz-Jesu-Verehrung sind die Visionen der Marguerite-Marie Alacoque. Die Heilige steht in der weiten Tradition des Herzens Jesu, da sie eingebettet war in die reiche Herz-Spiritualität ihres eigenen Ordens von der Heimsuchung Marias.⁹³ Ihn

⁸⁸ Vgl. Rahner, H.: Grundzüge einer Geschichte. In: ZAM 19 (1943) 76-83.

⁸⁹ Vgl. Margerie, B. de: Histoire doctrinale I, 151-175; Stierli, J.: Die Entfaltung der kirchlichen Herz-Jesu-Verehrung. In: Ders. (Hrsg.): Cor salvatoris, 138f.

⁹⁰ Zu de Bérulle und seiner Spiritualität vgl. Buckley, M. J.: Die französische Spiritualität des 17. Jahrhunderts. In: Dupré, L. u.a. (Hrsg.): Geschichte der christlichen Spiritualität III, 68-79.

⁹¹ Vgl. Busch, N. Katholische Frömmigkeit und Moderne, 40f., hier: 41.

⁹² Vgl. Art. Alacoque, Marguerite-Marie (Le Brun, J.). In: LThK³ I, Sp. 313 (Lit.); Stierli, J.: Entfaltung. In: Ders. (Hrsg.): Cor salvatoris, 137-165; Margerie, B. de: Histoire doctrinale I, 177-195.

⁹³ „Visitandine spirituality in fact was a spirituality of human and divine hearts.“, so urteilt Wright, W. M., eine Kennerin der salesianischen Spiritualität, in: A wide and fleshy love. In: Studies in spirituality 10 (2000) 259.

hatte 1610 der hl. Franz von Sales (1567-1622) zusammen mit Jeanne-Françoise de Chantal gegründet. Franz von Sales war selbst stark von der Herz-Jesu-Frömmigkeit der mittelalterlichen Mystik geprägt. In vielen Predigten förderte er diese Frömmigkeit und ließ erkennen, wie nahe sie ihm selbst war. So muss es nicht wundern, wenn schon den ersten Schwestern ein Zweck der Ordensgründung in der Anbetung des Herzens Jesu zu liegen schien.⁹⁴

Dieser knappe Hinweis belegt hinreichend, dass die neuzeitliche Herz-Jesu-Verehrung in den Strom der Tradition hineingehört, was auch bedeutet, dass sie nicht alles daraus ausgeschöpft hat. Das wesentliche Neue im Unterschied zum Bisherigen besteht darin, dass die Visionen Marguerite-Maries die Herz-Jesu-Frömmigkeit aus dem Raum persönlicher Devotion und Praxis hin zur Ausbildung eines öffentlichen Kultes drängten. Vor allem aber halfen sie, die Herz-Jesu-Frömmigkeit als Sendungsauftrag für die ganze Kirche zu begreifen.⁹⁵

Mehrere Gründe haben das Entstehen und die immer größere Attraktivität der neuzeitlichen Herz-Jesu-Frömmigkeit begünstigt und für die Kirche zum Teil auch notwendig gemacht. Da ist erstens der Deismus der Aufklärung und die zunehmende Säkularisierung. Es kamen sicher auch restaurative Anstrengungen in Frankreich hinzu.⁹⁶ Doch den entscheidenden theologisch-spirituellen Hintergrund für die Zeit Marguerite Maries bildet die Auseinandersetzung mit dem Jansenismus⁹⁷ innerhalb der katholischen Kirche vor allem in Frankreich.⁹⁸ „Im Vergleich zu dem angsterfüllten Rigorismus der Jansenisten atmet die Herz-Jesu-Frömmigkeit der hl. Margareta Maria [...] die Freiheit selbstvergessener Liebe“, die auf viele anziehend und wärmend wirkte. Ignatianisch inspiriert, der Gegenlinie zur objektiven jansenistischen Opferfrömmigkeit, versteht sie ihre Visionen „als Ruf, sich mit der stellvertretenden Liebe des Erlöserherzens zu vereinen“.⁹⁹

⁹⁴ Vgl. Mattes, A.: Herz-Jesu-Verehrung. In: Salesianisches Jahrbuch, 6-10; Nobis, A.: Herz-Jesu-Verehrung in der salesianischen Tradition. In: Salesianisches Jahrbuch, 127-147.

⁹⁵ Auffällig ist, wie sehr die meisten Theologen (von Pius XII. bis zu de Margerie) sich bemühen, die Bedeutung der hl. Marguerite-Marie zu relativieren. Stets wird betont, es habe eine reiche Geschichte der Herz-Jesu-Theologie vor ihr gegeben, ihre Bedeutung liege „nur“ in der neuzeitlichen Ausformung und öffentlichen Durchsetzung eines Kults. Vgl. z.B. Margerie, B. de: Histoire doctrinale I, 177.184f.; Lies, L.: Gottes Herz für die Menschen, 15.67f.

⁹⁶ Vgl. Weber, J.: Devotion to the sacred Heart. In: Worship 72 (1998), 236-254.

⁹⁷ Ging es zuerst um die Frage nach dem Verhältnis menschlicher Freiheit zur Allmacht Gottes, rückte um 1645, schlagwortartig zugespitzt, die Auseinandersetzung zwischen rigoristischer Moral der Jansenisten und, so der Vorwurf der Gegner, laxistischer Moral der Jesuiten nach vorne. Wegen der völligen Verderbtheit der menschlichen Natur kann nach Ansicht der Jansenisten allein die Gnade im Menschen Gutes bewirken und entsprechend zum Heil führen. Vgl. Art. Jansenismus (Hildesheimer, F.). In: LThK³ V, Sp.739-744.

⁹⁸ Zur Deutung Karl Rahners s.u. 3.4.

⁹⁹ Menke, K.-H.: Stellvertretung, 414. Vgl. Ott, L.: Grundriss der Dogmatik, 184; die Hinweise auf Abwehr des Jansenismus noch bei Przywara, E.: Herz-Jesu-Andacht. In: ZAM 9 (1934) 48-57.

Äußerlich gesehen führte Marguerite-Marie ein unauffälliges Leben, als ob sich in ihrem Leben die Einladung Jesu verwirklichen sollte, von seinem demütigen Herzen zu lernen (vgl. Mt 11,29). Der frühe Tod des Vaters stieß die Familie in die Armut, was ihr zahlreiche bittere Erfahrungen wie die Abhängigkeit von missgünstigen Verwandten und Krankheiten bescherte. Am 20.6.1671 trat sie in das Kloster der Heimsuchungsschwestern in Paray-le-Monial ein. Ihr ganzes Leben im Orden ist bestimmt von der wechselseitigen Durchdringung von Gnadenerfahrungen einerseits und Demütigungen und Missverständnissen seitens der Mitschwestern andererseits. In den Jahren 1673-1675 empfing sie vier großen Visionen, in denen ihr der Herr Wesen und Sendung der Herz-Jesu-Verehrung offenbarte. Am 1.6.1686 gelang es ihr nach lange währenden und großen Widerständen, mit ihrem Konvent die erste Herz-Jesu-Feier zu begehen. Gestorben ist sie am 17.10.1690.¹⁰⁰

Im Folgenden sollen die vier Visionen skizziert werden. Durch sie werden die Gehalte der neuzeitlichen Herz-Jesu-Verehrung deutlich:

Die erste Vision hat Marguerite-Marie sehr wahrscheinlich am Fest des Apostels Johannes (27.12.1673) empfangen. Auch dieses Datum bestätigt den bereits erwähnten Zusammenhang der Herz-Jesu-Verehrung mit der patristischen und mittelalterlichen Herz-Jesu-Theologie. Ich zitiere den Teil der Botschaft, der an alle Menschen gerichtet ist: „Lange Zeit ließ er mich an seiner Brust ruhen und entdeckte mir die Wunder seiner Liebe und die unaussprechlichen Geheimnisse seines Herzens [...]. Er sagte zu mir: «Mein göttliches Herz brennt so von Liebe zu den Menschen und besonders zu dir, daß es die Flammen dieses Feuers nicht mehr verschließen kann. Es muß sich deshalb durch dich ausbreiten, es muß sich offenbaren, um die Menschen mit den kostbarsten Schätzen zu bereichern, die ich dir entdecke. Sie bergen die Gnaden, die ihnen zum Heile dienen und sie vom Abgrund des Verderbens zurückreißen.»“¹⁰¹

Deutlich tritt das Charakteristikum neuzeitlicher Herz-Jesu-Verehrung hervor, Sendung der Kirche zum Heil aller Menschen zu sein.

Die zweite Vision (1674) hat vor allem die Form der Darstellung des Herzens Jesu zum Inhalt, die dann lange Zeit fast monopolartig Geltung besitzt.¹⁰² „Das göttliche Herz wurde mir auf einem flammenden Thron gezeigt, strahlender als die Sonne und durchscheinend wie ein Kristall. Seine verehrungswürdige Wunde war deutlich zu erkennen. Es war mit einer Dornenkrone umwunden, welche die Verwundungen versinnbildlichen sollte, die unsere Sünden

¹⁰⁰ Vgl. Stierli, J.: Entfaltung. In: Ders. (Hrsg.): Cor salvatoris, 140-154.

¹⁰¹ Zit. n. Stierli, J.: Entfaltung. In: Ders. (Hrsg.): Cor salvatoris, 145f.

¹⁰² Zu Vorgestalten und Variationen der Herz-Jesu-Darstellungen bis hin zur Herzform von Monstranzen etc. vgl. Walzer, A.: Das Herz im christlichen Glauben, 15-32.

ihm zufügten. Darüber befand sich ein Kreuz, zum Zeichen, daß seit dem ersten Augenblick seiner Inkarnation das Kreuz in seinem Herzen aufgerichtet war.“¹⁰³ Alex Stock weist auf den Zusammenhang mit der eucharistischen Anbetung hin, dem sich die Vision ebenso verdankt, wie sie diese fördern wird, denn „das visuelle Zentrum der Visionen ist der Umsprung der goldenen Monstranz mit der Hostie in den strahlenden Leib Christi mit dem flammenden Herzen, begriffen als Glutofen der Liebe.“¹⁰⁴ Der flammende Glutofen des Herzens Jesu ist der Ort der „Ausbreitung eines Wärmestroms gegen die grassierende Weltkälte“.¹⁰⁵

Der „emotionale Kern“ und „die praktische Option“ der alacoque'schen Frömmigkeit werden in der dritten Vision, ebenfalls im Jahre 1674, deutlich: „Einmal, als wieder das Allerheiligste ausgesetzt war und ich mich durch eine außerordentliche Sammlung aller meiner Sinne und Kräfte ganz in mein Inneres zurückgezogen fühlte, erschien mir Jesus Christus, mein geliebter Meister, im Glanz seiner Verherrlichung mit seinen fünf Wunden, die wie fünf Sonnen leuchteten. Überall aus seiner heiligen Menschheit drangen Flammen hervor, besonders aus seiner anbetungswürdigen Brust, die einem Glutmeer glich. Er zeigte mir sein liebevolles Herz, das der Quell dieser Flammen war. Darauf entdeckte er mir die unaussprechlichen Wunder seiner reinen Liebe und das Übermaß dieser Liebe zu den Menschen, von denen er nichts als Undank und Verkennen erfährt.“¹⁰⁶ Der „emotionale Kern“, so die treffende Charakterisierung von Alex Stock, besteht in der verschmähten Liebe des Herrn. Der Herr, der ihr seine übergroße Liebe offenbart, bittet sie, die Ablehnung, Undankbarkeit und Herzenskälte der Menschen zu sühnen. Praktisch geschehen soll dies durch möglichst häufigen Kommunionempfang, was auch gegen den Rigorismus der Jansenisten gerichtet war, und durch das Gebet der „Heiligen Stunde“ in der Nacht von Donnerstag auf Freitag. Die Betenden sollen sich so in die Traurigkeit und Todesangst Jesu einfühlen, ja sogar einbeziehen lassen.¹⁰⁷

Die vierte Vision, vermutlich zwischen dem 13. und dem 20.6.1675, fasst das Bisherige zusammen und fügt den Auftrag hinzu, für die Einrichtung eines eigenständigen Herz-Jesu-Festes zu werben: „Er enthüllte mir sein göttliches Herz und fuhr fort: «Siehe hier das Herz, das die Menschen so sehr geliebt hat, daß es sich nicht schonte, sondern sich völlig hingab und verzehrte, um ihnen seine Liebe zu beweisen.»“¹⁰⁸

¹⁰³ Zit. n. Stierli, J.: Entfaltung. In: Ders. (Hrsg.): Cor salvatoris, 147.

¹⁰⁴ Stock, A.: Poetische Dogmatik: Christologie III, 340. Ob aber, wie F. Schwendimann (Herz-Jesu-Verehrung heute?, 62.) meint, diese Darstellung so wesentlich zur Herz-Jesu-Verehrung gehört, dass ohne sie auch die Rede von der Herz-Jesu-Verehrung obsolet würde, ist fragwürdig.

¹⁰⁵ Vgl. Stock, A.: Herz-Jesu-Imaginationen. In: Korrespondenzblatt 137 (2004/2005) 3.

¹⁰⁶ Zit. n. Stierli, J.: Entfaltung. In: Ders. (Hrsg.): Cor salvatoris, 148f., hier 148.

¹⁰⁷ Vgl. Stock, A.: Poetische Dogmatik: Christologie III, 340f.

¹⁰⁸ Zit. n. Stierli, J.: Entfaltung. In: Ders. (Hrsg.): Cor salvatoris, 150.

Bertrand de Margerie hat die Visionen unter dogmatischer Rücksicht danach befragt, was Christus darin von sich enthüllt. Unschwer lassen sich Elemente aus der Tradition wiedererkennen:

1. Das irdische Leben Jesu Christi ist eine Existenz des erlösenden Leidens von Anfang an. Dieses Leiden wird verursacht durch die Sünde der Menschen, rührt aber eigentlich von seiner gottmenschlichen Liebe zu den Menschen her, die an deren Kälte und Gottesferne mehr leidet als diese selbst.

2. Das Verstehen Jesu Christi speist sich ganz aus dem eucharistischen Opfer, in dem Christus in seiner Heilstat gegenwärtig wird. Das Herz, das verehrt wird, ist das durchbohrte Herz, aus dem Blut und Wasser geflossen sind, also die Sakramente der Kirche. Dieses Herz verschenkt sich in den Sakramenten der Buße und der Eucharistie. Die Herz-Jesu-Verehrung vollzieht sich also ganz „im Kontext eines sakramentalen Lebens“. Allerdings ist gegenüber der patristischen Theologie die Taufe hinter die Buße zurückgetreten. Das lässt sich zwar durch die volkskirchliche Situation erklären, doch ist fraglich ob dieser faktische Bedeutungsverlust der Taufe durch eine bewusste Entscheidung für Christus kompensiert wird, und so die Tiefe der patristischen Theologie erreicht wird.

3. Christus verlangt ein Mitleiden des Menschen, um die Sünder durch Buße und Sühne zu retten. Darum vertraut er Marguerite-Marie eine Sendung an, die verbunden ist mit seiner eigenen Sendung. Sie umfasst eine innigere Teilnahme am Paschageheimnis und die Verehrung seines Herzens an einem eigenen Fest, die Teilhabe an der sühnenden Liebe und die Verkündigung seines Reiches, über das er in Liebe herrschen will.¹⁰⁹

Geben wir für eine abschließende Wertung Hugo Rahner das Wort, der mitten im Krieg (1943) aufgezeigt hat, welche Bedeutung die Visionen der hl. Marguerite-Marie zu ihrer Zeit hatten und welche mögliche Bedeutung für heute zu suchen wäre: „Gerade wir Heutigen sehen klarer, mit welchem sozusagen gottmenschlichem Takt die Kirche ihren Weg nahm zwischen dem «reinen» Geist des Jansenismus und der bloßen «Menschlichkeit» der Aufklärung, die in Christushaß und Gottesleugnung endete. Die Verehrung des Herzens des Gottmenschen, in dem «die Fülle der Gottheit ruht» und das doch Symbol edelster liebender und leidender Menschlichkeit ist, war der berufenste Ausdruck für die Haltung der Kirche: in diesem Herzen sah sie zugleich Urgrund und Vorbild ihrer eigenen Existenz.“¹¹⁰

¹⁰⁹ Vgl. Margerie, B. de: Histoire doctrinale I, 181-185, hier: 185. „C’est ce Christ prêtre, prophète et roi qui confie à la visitandine de Paray une mission relative à l’aspect de sa propre mission qu’il veut souligner (expiation aimante), au culte qui lui est dû (fête de son Coeur), à la modalité (aimante) du règne qu’il veut exercer.“ (Ebd., 184.).

¹¹⁰ Rahner, H.: Grundzüge einer Geschichte. In: ZAM 19 (1943) 79.

c) Jesuiten und Herz-Jesu-Theologie

Jesuitische Herz-Jesu-Theologie und neuzeitliche Herz-Jesu-Verehrung sind kaum voneinander zu trennen. Doch gab es bereits vor den Visionen der hl. Marguerite-Marie Herz-Jesu-Frömmigkeit im Jesuitenorden, weshalb die Jesuiten in ihrer Beziehung zum Herzen Jesu im Zusammenhang dargestellt werden. Die Verehrung des Herzens Jesu gehört zwar nicht zur Ursprungserfahrung der Jesuiten, hat aber doch den Orden und seine Spiritualität bleibend geprägt.¹¹¹ Den Boden für die Herz-Jesu-Theologie bereiten die ignatianischen Exerzitionen, denen zwar keine ausdrückliche Herz-Jesu-Theologie eigen ist, doch ihre Christozentrik und ihre innere Logik umfassen sie implizit. Hinzu kommen die Betrachtungen der Geheimnisse des Lebens Jesu, die eine intensive und fruchtbare Einweisung in die Herzensgesinnung Jesu bieten.¹¹² Schon von daher empfehlen sich die Exerzitionen für die Einübung in eine gebetete und gelebte Theologie des Herzens Jesu.

Wie gesagt, findet man im Jesuitenorden bereits vor den Visionen der hl. Marguerite-Marie eine lange Reihe von Verehrern des Herzens Jesu wie Peter Faber (1506-1546) und Petrus Canisius (1521-1597).¹¹³ Letzterer ist ein gutes Beispiel, welche neue Kraft die Herz-Jesu-Theologie aus der Synthese von Deutscher Mystik, *Devotio moderna* und ignatianischer Spiritualität gewinnen konnte. Viele Impulse erhielt er durch Mitglieder der Kölner Kartause. Die 30-tägigen Exerzitionen, die ihm Peter Faber gab, vertieften seine innige Freundschaft zu Jesus Christus, verstärkten seine Sehnsucht nach einer Herzenswandlung und bereiteten ihn für die Sendung im Namen Jesu. In einer Herz-Jesu-Vision, die er am Tag seiner Letzten Gelübde (4.9.1549) im Petersdom empfing, zeigt sich die Fruchtbarkeit dieser Synthese:

„Meine Seele lag gewissermaßen vor dir auf dem Boden in ihrer ganzen Häßlichkeit, unrein, träge, von zahlreichen Fehlern und Leidenschaften entstellt... Darauf hast Du mir gleichsam in

¹¹¹ Vgl. Rahner, K.: Foreword. In: Arrupe, P.: *Texts on the heart of Jesus*, XI^{f.}, hier: XI: „But in the history of the Church or a religious order there are - «analogically» at least - experiences that, once they have taken place, assume and keep the value of a permanent norm. [...] we can safely state that this Order did have, at a certain moment of its history, an experience that the Society had accepted fully: The devotion to the Sacred Heart though originating about 200 years after its foundations, it is something essential to the Society“.

¹¹² Vgl. Schaack, J.: *Le Sacré-Coeur et a compagnie de Jésus*. In: Bea, A.: *Cor Iesu II*, 144-147, hier 144: „Encore que la dévotion au Sacré-Coeur soit dans la logique des *Exercices spirituels* de saint Ignace et que toute la vie intérieure du Fondateur de la Compagnie respire une piété intensément christocentrique, une conformité amoureuse de vie et une union de coeur de tous les instants avec Jésus, aucun indice ne permet de révéler dans les écrits d'Ignace des vestiges de la dévotion au Sacré-Coeur.“

¹¹³ Vgl. Stierli, J.: Herz-Jesu-Verehrung. In: Ders. (Hrsg.): *Cor salvatoris*, 123-130; Art. Herz-Jesu-Verehrung. In: *Jesuitenlexikon*, Sp.793f.

deiner heiligsten Brust dein Herz geöffnet. Es war mir, als sähe ich es unmittelbar vor mir. Du befehlest mir, aus diesem Born zu trinken, indem du mich einludest, aus deinen Quellen, o mein Erlöser, die Wasser meines Heiles zu schöpfen. Darauf fand ich ein heißes Verlangen, es möchten doch Ströme von Glaube, Hoffnung und Liebe von dir in mich überfließen. Mich dürstete nach Armut, Keuschheit und Gehorsam. Ich begehrte, ganz von Dir abgewaschen, gekleidet und geschmückt zu werden. Ich wagte es, dein liebevollstes Herz mit den Lippen zu berühren und meinen Durst aus ihm zu stillen. Daraufhin versprachst du mir denn auch zur Bedeckung meiner Seelenblöße ein Gewand aus drei Stücken: aus Frieden, Liebe und Beharrlichkeit. Das paßte trefflich zu meiner bevorstehenden Probe. Mit diesem Kleid des Heils angetan, war ich nun voller Vertrauen, daß mir nichts mangeln, sondern alles zu deiner Verherrlichung gereichen werde.“ Diese tiefe christozentrische Frömmigkeit bewährte sich in einem Übermaß an Aufgaben. Selbst in den härtesten konfessionellen Auseinandersetzungen seiner Zeit überzeugte er durch Klarheit und Höflichkeit, theologische Bildung und sanftmütige Hingabe.¹¹⁴

Eine neue Phase in der Beziehung zwischen Jesuiten und Herz-Jesu-Theologie begann zweifellos mit den Visionen der hl. Marguerite-Marie Alacoque. Mehrfach betonte die Heilige, dass der Auftrag, die Herz-Jesu-Verehrung zu verbreiten, sowohl dem Heimsuchungs- als auch dem Jesuitenorden gegeben worden ist.¹¹⁵ Die entscheidende Rolle der Jesuiten bei der Ausbildung und bei der Verbreitung der Herz-Jesu-Verehrung wird selbst von Kritikern nicht infragegestellt. Die in Vielem spürbare ignatianische bzw. jesuitische Prägung der Visionen und der Herz-Jesu-Verehrung der Alacoque ergab sich, weil Jesuiten der oft bedrängten Marguerite-Marie als Seelenführer zur Seite standen. Zudem waren Jesuiten die Vorkämpfer für die Verbreitung der neuzeitlichen Herz-Jesu-Verehrung.¹¹⁶ Die wichtigsten Jesuiten dieser Zeit im Umfeld der Heiligen seien kurz erwähnt: Claude de la Colombière (1641-1682) war der erste in der Reihe der Seelenführer und Vorkämpfer. Zur Zeit der Visionen leitete er als Oberer die Niederlassung der Jesuiten in Paray-le-Monial und fungierte deshalb als Beichtva-

¹¹⁴ Vgl. Begheyn, P.: Ein Eckpfeiler der katholischen Kirche. In: Falkner, A. / Imhof, P. (Hrsg.): Ignatius von Loyola, 267-284. Herz-Jesu-Vision zit. n. Stierli, J.: Herz-Jesu-V. vom Ausgang der Väterzeit. In: Ders. (Hrsg.): Cor salvatoris, 124f.

¹¹⁵ P.-H. Kolvenbach (Predigt und Vortrag zur Herz-Jesu-Verehrung, 8-11, hier: 9.10.) zitiert aus ihrem Brief vom Juli 1688: „Es ist den Vätern Ihrer Gesellschaft vorbehalten, ihren Wert und ihren Nutzen aufzuzeigen und bekannt zu machen.“ Daher bekräftigt Kolvenbach die „Wesensverwandtschaft von Herz-Jesu-Verehrung und ignatianischer Spiritualität“, die die Jesuiten nur zu ihrem Schaden vernachlässigen können.

¹¹⁶ Vgl. für eine Innensicht Schaack, J.: Le Sacré-Coeur et la compagnie de Jésus. In: Bea, A. (Hrsg.): Cor Iesu II, 140-187; für eine kritische Außensicht: Busch, N.: Katholische Frömmigkeit und Moderne, 143-201.

ter und Vertrauter der Heiligen. Nach seinem Tod veröffentlichte man seine Notizen u.a. über die Vorgänge in Paray-le-Monial. Aufgrund seiner Autorität, stand er doch selbst im Ruf der Heiligkeit, konnten nun erst die Widerstände im Kloster Marguerite-Maries überwunden werden und die Aufträge aus den Visionen erfüllt werden. Nach dem Tode de la Colombières übernahm Jean Croiset (1656-1738) die geistliche Begleitung der Heiligen. Von ihm stammt auch die erste große Monographie über die Herz-Jesu-Verehrung im Geist der Visionen der Marguerite-Marie Alacoque. Er und Joseph Gallifet (1663-1749) wurden die großen Vorkämpfer der Herz-Jesu-Verehrung.¹¹⁷

Im 18. Jahrhundert bemühten sich Jesuiten gemeinsam mit den Heimsuchungsschwestern um die Verbreitung der Herz-Jesu-Verehrung im Sinne der Alacoque. Dabei mussten sie sich mit dem heftigen Widerstand der Jansenisten auseinandersetzen. Auch galt es, sich manchem Widerstand des Lehramtes zu stellen.¹¹⁸ Nicht zu unterschätzen ist, dass die Gesellschaft Jesu, die während der Jahre ihres Verbotes zwischen 1773 und 1814 bezeichnenderweise in Herz-Jesu-Gesellschaften zu überwintern versuchte, ihre Wiedererrichtung der Gnade des Herzens Jesu zuschrieb. Aus Dankbarkeit weihte sich deshalb der gesamte Jesuitenorden 1872 dem Herzen Jesu.¹¹⁹

d) Aufstieg und Abstieg der Herz-Jesu-Verehrung

Die Jahrzehnte nach dem Tode Marguerite-Maries kann man schwerlich als einen Triumphzug der Herz-Jesu-Verehrung bezeichnen. Gewiss gaben die Visionen der Heiligen, das Apostolat der Jesuiten und des Heimsuchungsordens und der Eifer mancher Bistümer kräftige Impulse für die Anerkennung eines öffentlichen, kirchlich geformten Kultes. Es kam zu einem schwungvollen Aufbruch, dann aber lässt sich ein Stocken in der Verbreitung und Ausgestaltung der Herz-Jesu-Verehrung beobachten. Der jesuitische Schwung erlahmte, als die jansenistische Gefahr gebannt war. Das römische Lehramt verlangte gediegene theologische Klärung und zeigte sich deshalb lange nicht bereit, einem Herz-Jesu-Fest zuzustimmen. Rom erschien weder die Bestimmung des „Objekts“ noch die Begründung der neuen Andacht weit

¹¹⁷ Vgl. Zahlauer, A.: Karl Rahner und sein „produktives Vorbild“ Ignatius von Loyola, 256f.; Stierli, J.: Die Entfaltung. In: Ders. (Hrsg.): Cor salvatoris, 152-159; die entsprechenden Art. in: Jesuitenlexikon, Sp. 351f., 367f., 631f.

¹¹⁸ Vgl. Gelmi, J.: Das Herz Jesu. In: Das durchbohrte Herz (Bozen-Brixen), 73-82.

¹¹⁹ Vgl. Zahlauer, A.: Karl Rahner und sein „produktives Vorbild“ Ignatius von Loyola, 257.

genug gediehen.¹²⁰ Erst 1765 erlaubte Rom ein Herz-Jesu-Offizium und eine Herz-Jesu-Messe. Etwa 100 Jahre lang gab es keinen weiteren gesamtkirchlichen „Fortschritt“. Die Verbreitung fand mehr auf diözesaner Ebene und Ordensebene statt.¹²¹ Im 18. Jahrhundert setzte auch der heftige Widerstand der Aufklärung ein, der die Herz-Jesu-Verehrung als Paradebeispiel einer zu ausschweifenden, unnützen und altmodischen Frömmigkeitsform galt. Es gab damals bis hinauf zu den Bischöfen die Ansicht, die Herz-Jesu-Andacht sei nichts anderes als „Fetischdienst“, so der Bischof von Pistoia Scipione de Ricci. Die Ansichten der von ihm geleiteten Synode von Pistoia wurden von Pius VI. ausdrücklich verworfen (vgl. DH 2661-2663).¹²² Es waren gerade diese wüsten Attacken, die wiederum eine Gegenbewegung und ein weiteres Erstarren der Herz-Jesu-Verehrung einläuteten.¹²³

Die eigentliche Blütezeit der Herz-Jesu-Verehrung setzte in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ein und dauerte etwa 100 Jahre an. Anzeichen dafür sind nicht nur die Frömmigkeit weiter Kreise der katholischen Kirche, sondern auch die Errichtung eines Herz-Jesu-Festes für die ganze Kirche (1856) und die Seligsprechung Marguerite-Marie Alacoques (1864) durch Papst Pius IX. Ein deutliches Indiz ist des Weiteren die Entstehung zahlreicher religiöser Gemeinschaften, die sich der Herz-Jesu-Verehrung verbunden fühlen. Der überwiegende Teil der heute noch bestehenden 449 dem Herzen Jesu oder dem Herzen Jesu und Mariä geweihten Gemeinschaften sind in dieser Periode gegründet worden. Bald weihten sich ganze Staaten feierlich dem Herzen Jesu, bis dann Papst Leo XIII. 1899 die gesamte Welt dem Herzen Jesu dedizierte. Ein intensives Apostolat entfachte eine Begeisterung für die Verehrung des Herzens Jesu, die noch bis in die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts reichte.¹²⁴ In Frankreich er-

¹²⁰ L. Lies (Gottes Herz für die Menschen, 10.14f.67f.) begründet die Reserve des Lehramtes mit der von diesem gesehenen Gefahr, das Herzsymbold könnte zu einer Art magischen „Superreliquie“ degenerieren, die nicht mehr in einem lebendigen Zusammenhang mit einer umfassenden Christusbeziehung steht.

¹²¹ Vgl. Stierli, J.: Entfaltung. In: Ders. (Hrsg.): Cor salvatoris, 159-162.

¹²² Pius VI.: Konst. „Auctorem fidei“ (1794): Irrlehren der Synode von Pistoia: „Die Lehre, die die Andacht zum heiligsten Herzen Jesu unter den Andachten verwirft, die sie als neu, irrig oder wenigstens gefährlich brandmarkt, wenn sie so verstanden wird, daß sie sich auf diese Andacht bezieht, wie sie vom Apostolischen Stuhl gutgeheißen wurde, (ist) falsch, leichtfertig, verderblich, für fromme Ohren anstößig und gegenüber dem Apostolischen Stuhl ungerecht.“ (DH 2662).

¹²³ Vgl. Busch, N. Katholische Frömmigkeit und Moderne, 56-62, hier: 61. Übrigens durften unter Kaiser Josef II. nur die Kleriker promovieren, die versprachen, „die christliche Religion von «falschen Afterandachten»“ wie der Herz-Jesu-Andacht freizuhalten. (Ebd., 59f.).

¹²⁴ Vgl. Gelmi, J.: Das Herz Jesu. In: Das durchbohrte Herz (Bozen-Brixen), 73-82; Art. Herz Jesu, Herz-Jesu-Verehrung. (Limburg, H. J., u.a.). In: LThK³, Sp. 52. 55-58. Eine differenzierte Betrachtung für Deutschland von 1850 bis 1925 bietet Busch, N.: Katholische Frömmigkeit und Moderne, 63-104.

wuchsen etliche prägende Gestalten, vor allem Thérèse de Lisieux (1873-1896), die immer neue Tiefen des Herz-Jesu-Verehrung für sich und für andere erschlossen.¹²⁵

Einen nicht zu unterschätzenden Einschnitt brachte der Erste Weltkrieg. Die Herz-Jesu-Verehrung war in den Bannkreis nationaler Ideen und Propaganda geraten¹²⁶ und sah sich mit ihrer gemüthhaften Ausdrucksweise mit dem blutigen Völkergemetzel konfrontiert. Dies gilt noch mehr für den Zweite Weltkrieg und dem damit verbundenen Grauen der Vernichtungslager. Der freundliche, milde, etwas feminin wirkende Jesus der meisten Herz-Jesu-Bilder hatte dazu nichts mehr zu sagen.

Allmählich reduzierte sich auch die theologische Arbeit auf pastorale und die Frömmigkeit bestärkende Schriften. Umso erstaunlicher ist das Interesse einiger herausragender Theologen wie Hugo und Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar und Teilhard de Chardin.¹²⁷ Deren fruchtbare Beschäftigung erreichte leider in der Regel nicht die Volksfrömmigkeit, obwohl bei diesen „modernen“ Theologen die atemberaubende und anregende Kühnheit der Herz-Jesu-Mystik alter Zeiten zu finden ist. Man denke nur an den modernen Mystiker Teilhard de Chardin (1881-1955), der im Herzen Jesu das Herz der Welt gefunden hat. In der unauslotbaren Dynamik der „trinitisation“ will Gott die gesamte Materie zu sich heimholen und auf sich hin vereinen. Die Kraftquelle dieser unendlich ausholenden, alles Endliche einholenden Bewegung ist das Herz Jesu. „Der Gott, der als Mensch Teil der Materie wurde, hat mit dem am Kreuz geöffneten Herzen alles in seine universale Liebe einbezogen.“¹²⁸ In seinen mystischen Visionen wird das Bild des Herzens Jesu jeder „symbolischen Eingrenzung des Leibes Christi auf sein Herz“ enthoben und vollständig entgrenzt. „In diesem kosmo-theologischen Rahmen erhält die Christologie wie die Spiritualität einen feurigen Grundzug.“ Was auch sentimentalisch in Wort oder Bild entstellt gewesen sein mag, der „Flammenherd [...] wird aus dem ikonographischen Schlummer der konventionellen Herz-Jesu-Bilderei herausgerissen und zur Hauptikone einer kosmologischen Mystik erhoben, die das evolutionäre Weltgefühl der Moderne mit christologischem Enthusiasmus auffängt.“¹²⁹

¹²⁵ Vgl. Margerie, B. de: Histoire doctrinale II, 9-29.

¹²⁶ Vgl. die eher unfreiwillige Bestätigung im Art. Coeur (Sacré) (Hamon, A.). In: DSp II, 1039f. Er zitiert z.B. die Aufschrift auf einem während des Krieges millionenfach verteilten Gebetsfähnchens: „Nous demandons que l’image du Sacré-Coeur brille sur le drapeau national devenu sacré par le sang de nos héros et de nos martyrs.“

¹²⁷ Vgl. Zahlauer, A.: Karl Rahner und sein „produktives Vorbild“ Ignatius von Loyola, 260-263.

¹²⁸ Sudbrack, J.: Mystik, 148-163, hier: 163.

¹²⁹ Vgl. Stock, A.: Poetische Dogmatik: Christologie III, 362-364, hier: 363.364.

Im 20. Jahrhundert widmete sich das römische Lehramt umfassend der Herz-Jesu-Theologie.¹³⁰ Anfänglich bewegten sich die Bemühungen um eine theologische Fundierung und Einordnung der Herz-Jesu-Verehrung noch auf dem Boden der festen Gewissheit ihrer überragenden Bedeutung. Leo XIII. betonte in „Annum sacrum“ (1899) anlässlich der Weltweihe an das Herz Jesu, dass dieses das einzige Heilmittel für die Welt sei, wirksam durch Anbetung und Übergabe an Christus, den wahren König. Pius IX. verfasste zuerst die Enzyklika „Misericordissimus Redemptor“ (1928), in der er die Bedeutung der Genugtuung und der Buße hervorhob, sodann „Caritate Christi compulsi“ (1932), die in der wirtschaftlichen und sozialen Krise dieser Jahre auf die Tröstung durch das Herz Jesu hinwies. Einen Höhepunkt dieser Bemühungen stellte die Enzyklika Pius XII. „Haurietis aquas in gaudio“ (1956) dar. Sie unterscheidet sich von vorhergehenden Schreiben, weil sie manchen Einwänden und Fehlentwicklungen zu entgegnen und die Herz-Jesu-Verehrung insgesamt auf eine solide theologische Grundlagen zu stellen versuchte.

Dennoch nahm die Herz-Jesu-Verehrung in den folgenden Jahren kontinuierlich ab. Richard Gutzwiller konstatierte 1954: Der „Höhepunkt scheint überschritten. Es ist nicht nur, als ob eine gewisse Übermüdung eingetreten wäre und man nach dem steilen Anstieg der Begeisterungskurve nun mit Mühe die Verehrung des heiligsten Herzens auf der Höhe halten könne, sondern es ist geradezu ein passiver, in manchen Kreisen des Klerus und auch der Laien sogar ein aktiver Widerstand festzustellen.“¹³¹ Diese Situationsbeschreibung gilt sicherlich mehr oder weniger für die euro-amerikanische Glaubenswelt, nicht aber unbedingt in Lateinamerika und manch anderen Ländern der Erde.¹³² Das Vaticanum II jedenfalls erwähnt die Herz-Jesu-Verehrung in keinem seiner Dokumente direkt. Was „Lumen gentium“ (Nr. 3) über den Ursprung der Kirche sagt, steht immerhin ganz in der Tradition der Theologie der Väter über die Seitenwunde Jesu Christi, aus der die Kirche entstanden ist.¹³³ Viele lehramtliche Aussagen seither mahnen zumeist zu einer erneuten Anstrengung für die Herz-Jesu-Theologie, z.B. „In-

¹³⁰ Vgl. Feulner, R.: Päpstliche Verlautbarungen. In: Korrespondenzblatt 131 (1997/98) 15-21. Die Gliederung ist bereits aufschlussreich. Er sieht zuerst eine „Rekusationsphase“ (bis 1765), dann eine „Approbationsphase“ (bis 1895), danach bis ca. 1960 eine „Promulgationsphase“, in der die Päpste die Herz-Jesu-Verehrung liturgisch und lehrmäßig ausgestalten. Vgl. auch Gelmi, J.: Das Herz Jesu. In: Das durchbohrte Herz (Bozen-Brixen), 73-82; Ciappi, M. L.: Von der Enzyklika „Haurietis aquas“ zur Enzyklika „Dives in misericordia“. In: Entwicklung und Aktualität, 14-26. Kommentare zu den Enzykliken und Aussagen Johannes Pauls II. bei Margerie, B. de: Histoire doctrinale II, 30-131.201-222.

¹³¹ Gutzwiller, R.: Widerstände. In: Stierli, J. (Hrsg.): Cor salvatoris, 2.

¹³² Vgl. Gelmi, J.: Das Herz Jesu. In: Das durchbohrte Herz (Bozen-Brixen), 73-82. Anders die Einschätzung im Art. Herz Jesu, Herz-Jesu-Verehrung. (Limburg, H. J., u.a.). In: LThK³, Sp. 53. Dort wird die Herz-Jesu-Verehrung als „eurozentrische“ Frömmigkeitsform qualifiziert.

¹³³ Wenn R. Flessenkemper (Dogmatische Konstitution. In: Ders. (Hrsg.): Mitte allen Lebens, 47-59.) daraus eine Herz-Jesu-Theologie des Konzils erschließt, ist das eher eine bemühte Auslegung.

vestigabiles divitias Christi“ von Paul VI.¹³⁴ Selbst der Katechismus der Katholischen Kirche (1992) widmet ihr nur noch kurze Bemerkungen in zwei Artikeln (Nr. 1439 und 2669). Auffallend ist, dass Papst Benedikt XVI. in seiner ersten Enzyklika „Deus caritas est“ (2005) nicht nur von der Seitenwunde des Herrn, sondern immer wieder ausdrücklich vom Herzen Jesu spricht. Er empfiehlt ausdrücklich, auf das Herz Jesu zu schauen, um dort und darin die Liebe Gottes und das Zentrum des Glaubens erfassen zu können.¹³⁵

3.1.2.5. Ertrag des Überblicks

Der Ertrag dieser Übersicht soll nun konzentriert zusammengefasst werden: Es hat sich gezeigt, dass die in 3.1.1. versuchten Definitionen der geschichtlichen Wirklichkeit entsprechen. Herz-Jesu-Theologie und das „Herz“ selbst sind umfassender und weiter zu verstehen als die erwähnten Verengungen suggerieren. Grundlegende Motive sind das durchbohrte Herz Jesu Christi als Quelle aller Gnaden, aus dem die Kirche hervorgeht und dem die Sakramente entströmen. Der suchende und sehnsüchtige Mensch wird am Herzen des Herrn ruhend eingeführt in das Geheimnis des Herrn und zur eigenen Antwort gedrängt, um sich dem Herzen Jesu gleichgestalten zu lassen. Die Herz-Jesu-Theologie bedarf des intimen betenden Umgangs, muss sich aber als Sendung in die und als Sendung der Kirche bewähren. Nicht zuletzt die Enzyklika „Deus caritas est“ zeigt, dass die Herz-Jesu-Theologie „totius religionis summa“, wie das Pius XI. einmal formuliert hat.¹³⁶ Der These von der organischen Entfaltung der Herz-Jesu-Theologie widerspricht der geschichtliche Wandel nicht, ebenso wenig wie die gegenwärtige anhaltende Krise. Der geschichtliche Wandel, der nicht mit stetigem Fortschritt gleichgesetzt werden darf, darf sogar als Erweis der Wahrheit der Herz-Jesu-Theologie gelten. Denn gemäß einer programmatischen Formulierung John Henry Newmans gilt: „In einer höheren Welt ist es anders, aber hienieden heißt leben sich wandeln, und vollkommen sein heißt sich oft gewandelt haben.“¹³⁷

So sehe ich auch die Suche nach einer neuen oder weiter entfalteten Gestalt der Herz-Jesu-Theologie hinreichend legitimiert. Wie sehr diese Suche notwendig geworden ist, soll im folgenden Abschnitt aufgezeigt werden. Entsprechende Konsequenzen sind daraus abzuleiten.

¹³⁴ AAS 57 (1965) 298-301. Mit ähnlichem Tenor sein Brief „Diserti interpretes facti“ vom 25.3.1965 an die Generaloberen mehrerer Orden, die der Herz-Jesu-Verehrung verpflichtet sind.

¹³⁵ Vgl. Benedikt XVI.: Deus caritas est, Nr. 7.10.12.19.39.42. Vgl. auch seinen Brief an den Generaloberen der Gesellschaft Jesu vom 15.05.2006.

¹³⁶ Pius XI.: Miserentissimus redemptor. In: AAS 20 (1928) 165-178, hier: 167.

¹³⁷ Newman, J. H.: Über die Entwicklung der Glaubenslehre, 41.

3.1.3. Problematik der Herz-Jesu-Theologie

Anders noch als Richard Gutzwiller im Jahre 1954 feststellen musste, regt sich heute nicht einmal mehr Widerstand gegen die Herz-Jesu-Theologie. Sie spielt, abgesehen von ein paar Residuen, keine große Rolle mehr im Leben der (europäischen) Kirche. Damit aber ist die Krise der Herz-Jesu-Verehrung nur noch weiter vorangeschritten.¹³⁸ Angesichts dieser Entwicklung einer Devotion, von der noch Pius XII. feststellte, sie setze sich „immer glutvoller“ durch und stelle „eine schwere Verpflichtung“ für alle Gläubigen dar,¹³⁹ muss man fragen, was dies zu bedeuten hat. War die Blüte dieser Frömmigkeit nur ein täuschendes Zwischenhoch? Bemühte man sich zu spät um theologische und spirituelle Fundierung? Muss diese Theologie eine Zeitlang untertauchen, um dann gereinigt und gestärkt wieder aufzutauchen und neue Wirkkraft entfalten zu können? Um Antworten auf diese Fragen zu erhalten, will ich im Folgenden zuerst die theologischen, gleichsam internen Gründe für die Krise bedenken, um dann - sehr knapp gehalten - möglichen externen Gründen nachzugehen, die sich auf die Krise des Symbols „Herz“ überhaupt beziehen.

3.1.3.1. Interne Problematik

Im ersten Abschnitt soll - gegliedert in mehrere Problemkreise - gefragt werden, welche geschichtlichen, theologischen und spirituellen Faktoren zusammengewirkt haben, um nicht nur die neuzeitliche Herz-Jesu-Verehrung, sondern die Herz-Jesu-Theologie zur Gänze in eine tiefe Krise zu stürzen, so dass jedes Anknüpfen und Voranbringen vor großen Schwierigkeiten steht. Dies ist nicht nur eine pragmatische Frage nach eventuellen neuen pastoralen Strategien, sondern auch eine Frage nach dem in die Zukunft weisenden theologischen Sinn dieser Krise und dem theologischen Wert der Herz-Jesu-Theologie.

a) Fünf Problemkreise

In seinem Aufsatz „Mirabilis Progressio“ benennt Hugo Rahner als wesentliches Echtheitskriterium einer Andacht ihre durchaus nach langem Ringen erfolgten „Einkirchlichung“. Was im Herzen eines (kirchlichen) Menschen, bewegt vom Geist Gottes, beginnt, mündet immer in

¹³⁸ Vgl. die Kompilation einschlägiger Gründe für die Reserve gegen bzw. den Niedergang der Herz-Jesu-Verehrung bei Gutzwiller, R.: Widerstände. In: Stierli, J. (Hrsg.): Cor salvatoris, 2-17.

¹³⁹ Pius XII.: Haurietis aquas in gaudio, 4. 35.

die Kirche ein: „vom Herzen zur Kirche“. Allein diese innere Bewegung und Struktur schützt eine Andacht vor abschließendem Eigensinn und ermöglicht wahre Fruchtbarkeit. Rahner sieht es als entscheidende Gefahr für eine Andacht an, „dass der Absprung von dem personalen Entstehen in die Weite der Einkirchlichung misslingt“¹⁴⁰. Daraus lassen sich mehrere Fragen ableiten: Erstens, ob die „Einkirchlichung“ sogar zu gut gelungen ist, so dass sich das Proprium der Herz-Jesu-Theologie in einer Theologie der Liebe, wie in der Enzyklika „*Haurietis aquas in gaudio*“ von Pius XII. angeboten, aufzuheben droht? Oder ob zweitens die Herz-Jesu-Theologie und die Herz-Jesu-Spiritualität nicht doch zu sehr an die neuzeitliche Form und ihre Ausprägung im 19. Jahrhundert gebunden waren? Es fällt ja auf, wie sehr Theologie und Lehramt versucht haben, die theologischen Fundamente zu weiten, um, anders kann man das nicht verstehen, deren Engführung zu überwinden. Man müsste drittes dann auch neu nach dem Sinn und der dogmengeschichtlichen Wertung der Herz-Jesu-Visionen fragen, da ohne diese der Aufstieg der Herz-Jesu-Verehrung genauso undenkbar war wie die Ausbildung des öffentlichen Kultes. Zugleich aber müsste man bedenken, wie sie in den Glauben der Kirche integriert werden können, da sie der abgeschlossenen Offenbarung nichts hinzufügen, doch helfen, den Glauben tiefer zu verstehen, manche vergessene oder vernachlässigte Dimension des Glaubens herauszuheben oder auch die Glaubenden zu mehr Eifer anzuspornen.¹⁴¹ Immer müssen die einzelnen Äußerungen vom Gesamt der kirchlichen Lehre her verstanden werden. Viertens müsste man bedenken, inwiefern eine Funktionalisierung der Herz-Jesu-Frömmigkeit, was nicht automatisch abwertend gemeint sein muss, zwar in einer bestimmten Phase der Kirchengeschichte notwendig war, aber dann im Übergang zur nächsten Phase mit Bedeutungsverlust erkaufte wurde.

1. Die letzte Frage, so scheint mir, muss vor den eigentlichen theologischen Fragen gestellt werden. Denn der Aufstieg und Niedergang der Herz-Jesu-Verehrung hängt mit dem Aufstieg und Niedergang des katholischen Milieus zwischen 1850 und 1950 zusammen. Wenn gerade die Herz-Jesu-Verehrung eine der wesentlichen, vielleicht sogar die wesentliche Frömmigkeit war, die damals das katholische Milieu aufrichten und erhalten half, dann ist es offensichtlich,

¹⁴⁰ Rahner, H.: *Mirabilis progressio*. In: Bea, A. (Hrsg.): *Cor Jesu I*, 24-30, hier: 26. 25. 26. Ebd. 28-30 nennt er Kriterien, wann der Historiker von einer „*mirabilis progressio*“ sprechen kann. Die anderen Gefahren „der dürftigen Enge ihrer dogmatischen Basis“ oder des „Esoterismus einer engbleibenden Exklusivität“ (ebd.) gelten m. E. für die Herz-Jesu-Theologie im Prinzip nicht.

¹⁴¹ Vgl. Margerie, B. de: *Histoire doctrinale I*, 15-17, hier: 16: Deshalb liegt der Wert dieser Glaubenszeugnisse darin, „*plutôt montrer comment elles nous aident à approfondir sur un plan existentiel le mystère du Christ.*“

dass eine rein theologische Erklärung ihre Krise und ihren Bedeutungsverlust nicht erklären kann.¹⁴²

In einer Studie hat sich Norbert Busch mit diesem Zusammenhang beschäftigt. Zwar beschränkt er sich auf Deutschland zwischen „Kulturkampf und erstem Weltkrieg“, doch dürften sich entsprechende Erkenntnisse auch für andere Staaten ergeben, in denen sich ähnliche Auseinandersetzungen zwischen katholischer Kirche und Staat bzw. mehr oder minder militanten laizistischen Strömungen finden lassen. Auch dort dürften sich analog Milieus ausgebildet haben, deren Bestand heute fraglich sein dürfte.¹⁴³ Die Herz-Jesu-Frömmigkeit erhielt im 19. Jahrhundert ihr spezifisches Gepräge, das sich in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zunehmend als Begrenzung erwies. In der Minderheitensituation der Katholiken des Kaiserreichs konnten diese in der Herz-Jesu-Verehrung geistliches Rüstzeug und stabilisierendes Gerüst finden.¹⁴⁴ Der Vorteil der Herz-Jesu-Verehrung in dieser Zeit lag gerade darin, große Energie freizusetzen. Die zentrale Stellung erreichte die Herz-Jesu-Verehrung in Deutschland, weil sich in ihr drei Kraftmomente erfolgreich vereinigten: 1. das schlüssige Zusammenwirken der verschiedenen kirchlichen Ebenen vom Papst über die Bischöfe und den Jesuitenorden bis hin zum Weltklerus, das „die Organisation der Massenreligiosität“ (M. Ebertz) erst ermöglichte; 2. der Kulturkampf in Deutschland, der das Herz Jesu durch die äußere Bedrohung zum „religiösen Rettungsanker“ werden ließ; und 3. das intensive Apostolat „von oben“ und die bereitwillige Annahme „von unten“.¹⁴⁵ So bildete sich ein stabiles und homogenes katholisches Milieu, in dem die Kirche als ganze, aber auch der einzelne Katholik sozial und religiös sicher leben konnte. Die Herz-Jesu-Verehrung bot ein „mentales Fundament des «Katholischseins»“, bildete also ein gemeinsames einheitliches Bewusstsein in einem einheitlichen Milieu aus und war zugleich dessen Ausdruck. Sie korrelierte mit den hauptsächlichsten Grundeinstellungen dieses Milieus, das wesentlich von einer „zutiefst depressive[n] Wahrnehmung der Wirklichkeit“ geprägt war, weil man sich von Feinden umstellt sah. Darauf reagierte man vor allem „defensiv, weshalb man sich in die sichere Kirchenburg zurückzog und hoffte, von dort aus dann wieder offensiver werden zu können. Schließlich war

¹⁴² Vgl. Busch, N.: Katholische Frömmigkeit und Moderne, 17-30; Samerski, S.: Kirchliche Identität und Strukturen. In: zur debatte 36 (2006) 1-4, der Busch bestätigt.

¹⁴³ Vgl. Köhler, O.: Die Stellung des Katholizismus, und: Veräußerlichung und Verinnerlichung der Spiritualität. In: Jedin, H.: HKG VI/2, 253-264 und 265-268. Dort knapp skizzierte Konfliktkonstellationen für einzelne Länder.

¹⁴⁴ Vgl. Weichlein, S.: Herz-Jesu-Kult. In: zur debatte 35 (2005) 16f.

¹⁴⁵ Vgl. Busch, N.: Katholische Frömmigkeit und Moderne, 139f. 312-316.

man bewusst antimodern und verwarf „sämtliche Welt- und Zielvorstellungen der Moderne“. ¹⁴⁶

Worauf es nun ankommt, ist die Schlussfolgerung: Zerbricht nun eben jenes knapp skizzierte katholische Milieu, wie das infolge der historischen, geistesgeschichtlichen, sozialen und ökonomischen Umwälzungen des 20. Jahrhunderts geschehen ist, dann wird die für dieses Milieu so bedeutsame Frömmigkeit zwangsläufig in Mitleidenschaft gezogen. Kommen dann noch so massive Einschlüge im Seelenleben der Menschen wie die beiden Weltkriege hinzu, muss man eine tiefgreifende Erschütterung der Herz-Jesu-Verehrung annehmen. Die Erschütterung ließ jedoch die theologischen Engführungen zum Vorschein kommen und wirkmächtig werden. Mir scheint dieser Zusammenhang kaum bedacht worden zu sein. Damit allerdings gebe ich nicht einer rein sozialwissenschaftlichen Betrachtung den Vorzug. Vielmehr erlaubt diese, den theologischen Einwänden das richtige Gewicht zu geben. Denn Aufgabe der Theologie bleibt es, die Krise einer kirchlich besonders gewichteten Theologie und Spiritualität „in der Sprache des Glaubens zu benennen, d.h. die Frage zuzulassen: «Ist der Herr in unserer Mitte oder nicht?»“. ¹⁴⁷

2. Eine gewisse Parallele dazu zeigt ein zweiter Problemkreis, den Alex Stock mit „prekärer Kult“ überschreibt. Eine erste Facette daran ist der lange Anlauf und die zahlreichen Widerstände, die es zu überwinden galt, bis der Herz-Jesu-Kult 1856 endlich die Würde eines offiziellen gesamtkirchlichen Festes erlangte. Nach dieser „kultgeschichtliche[n] Zitterpartie“ gewann er für 100 Jahre höchste Bedeutung. Die formale Anerkennung als gesamtkirchlicher Kult stand aber im Kontrast zu den 14 verschiedenen Messformulare, die sich bis zum Vaticanum II nacheinander abgelöst haben. Es war offensichtlich schwierig, die richtigen inhaltlichen Akzente und Zuordnungen zu finden. ¹⁴⁸ „Die liturgische Instabilität [der Formulare] des Festes und die Lagerung der Devotion im Spannungsfeld zwischen programmatischer Religionspolitik und ästhetischen Degout, affektierter Klosterfrömmigkeit und effektiver Volkspas-

¹⁴⁶ Vgl. Busch, N.: Katholische Frömmigkeit und Moderne, 303-309. Zitate ebd., 303.304.306.

¹⁴⁷ So formuliert R. Zerfaß im Hinblick auf die diversen Versuche, der tiefgreifenden Modernisierungskrise zu begegnen. Der Krise der Gemeinden und der Kirche „können die sozialwissenschaftlichen Interpretationen der Modernisierungskrise nur beschränkt Entlastung bringen“. Ders.: Volk Gottes unterwegs. In Haslinger, H. (Hrsg.): Handbuch Praktische Theologie, 174f.

¹⁴⁸ Vgl. Gutzwiller, R.: Widerstände: In: Stierli, J. (Hrsg.): Cor salvatoris, 15. Eine ausführliche Darstellung der liturgischen und kirchlichen Texte bis zum Vaticanum II bietet ders.: Anmerkungen zu kirchlichen Herz-Jesu-Texten. In: Stierli, J. (Hrsg.): Cor Salvatoris, 200-220.

toral macht die Herz-Jesu-Verehrung zu einem symptomatischen Phänomen der katholischen Religion im 19./20. Jh.“¹⁴⁹

Damit kommt schon die zweite Facette in den Blick, denn spätestens seit 1899 wurde die Herz-Jesu-Verehrung „zum zentralen Symbol päpstlicher Religionspolitik“.¹⁵⁰ Leo XIII. vergleicht in „Annum sacrum“ (1899) das Herz Jesu mit dem konstantinischen Labarum. Für ihn ist die Herz-Jesu-Verehrung „nicht mehr bloß Sinnbild einer privaten Devotion, sondern Panier und Feldzeichen eines religionspolitischen Programms, das über das imperiale Konstantins hinaus das *genus humanum* auf dem ganzen Erdkreis in den Blick nimmt.“ Auf dieser Linie bewegt sich Pius XI. fort, indem er konsequenterweise 1925 die Herz-Jesu-Verehrung mit dem Christkönigsfest verbindet. Eine „passionstheologische Motivation“ fügt er in „Misericordissimus Redemptor“ (1928) hinzu, da er den Herz-Jesu-Kult als sühnendes Mitleiden mit dem Herrn wegen des Verfalls des Glaubens und der Sitten sieht. „Die dem Herzen Jesu gewidmete fromme Andacht ist zum integralen Moment römischer Zivilisationskritik und moralischer Aufrüstung geworden.“ Bei Pius XII. findet sich diese Dekadenzklage in abgemilderter Form.¹⁵¹ Wieder gilt: Was sich damals nahe gelegt hat, ist nicht zu verurteilen, doch es engt die Bedeutung der Herz-Jesu-Theologie auf die jeweilige geschichtliche Stunde bzw. eine bestimmte Zielsetzung ein. Mit Erfüllung des Zwecks sinkt auch die Bedeutung des Mittels ab.

Die Enzyklika „*Haurietis aquas in gaudio*“ (1956) von Pius XII. bezeichnet jenen Punkt, an dem die Religionspolitik der Päpste ihr Ziel, die Herz-Jesu-Verehrung ihren Höhepunkt erreicht zu haben schienen - ein Höhepunkt, der in der Rückschau eher einem Wendepunkt gleichkommt. Deutlich wird die Krisis an der tiefsinnigen theologischen Begründung, die Pius XII. der Herz-Jesu-Verehrung gibt. Allerdings nimmt er sie derart ausgiebig in eine aus „alt- und neutestamentlichen, patristischen und scholastischen Quellen schöpfenden Liebestheologie“ hinein, dass die Herz-Jesu-Verehrung nur mehr wie ein Nebenfluß eines größeren, umfassenderen, älteren Stroms erscheint. Der Preis für die tiefere Begründung ist der Verlust des Besonderen der Herz-Jesu-Verehrung.¹⁵²

¹⁴⁹ Stock, A.: *Poetische Dogmatik: Christologie III*, 337f. H. Rahner hingegen sieht besonders in der schwierigen Durchsetzung der Herz-Jesu-Verehrung einen Beleg für ihre Bedeutung. Vgl. ders.: *Mirabilis progressio*. In: Bea, A.: *Cor Jesu I*, 36-51.

¹⁵⁰ Stock, A.: *Poetische Dogmatik: Christologie III*, 342. Auf den Zusammenhang zwischen dem Ausbau der päpstlichen Autorität im 19. Jhd. und der Herz-Jesu-Verehrung als Massenfrömmigkeit verweist Kaufmann, F.-X.: *Römischer Zentralismus*. In: *Orientierung* 66 (2002) 114. Zur selben Bewertung vgl. Busch, N.: *Katholische Frömmigkeit und Moderne*, 132-137.

¹⁵¹ Vgl. Stock, A.: *Poetische Dogmatik: Christologie III*, 342-346, hier: 342.343.345.

¹⁵² Vgl. Stock, A.: *Poetische Dogmatik: Christologie III*, 346-370, hier: 345.

3. Damit ist ein dritter Problembereich berührt, der die Herz-Jesu-Theologie vor allem in ihrer neuzeitlichen Form bestimmt hat. Die Theologen haben sich schwer damit getan, das Objekt des Kultes genau zu bestimmen, und die Balance zwischen Einbettung in das Gesamt des Glaubens und Spezifikum der Herz-Jesu-Verehrung zu halten.¹⁵³ Der Streit über das Objekt der Herz-Jesu-Verehrung zeigt, wie eine überstrapazierte Theologie des Herzens Jesu, die diese zu einem Generalschlüssel der christlichen Theologie ausgestalten will, sie so sehr verflüssigt, dass ihr Wesen ungreifbar wird. Wenn aber das Spezifikum des Herzens Jesu verschwimmt oder sich in einer allgemeinen Theologie der Liebe auflöst,¹⁵⁴ stellt sich schnell die Frage ein, warum und wozu es eine Theologie bzw. eine Verehrung des Herzens Jesu geben soll. Manche Anfrage galt deshalb der Notwendigkeit der Herz-Jesu-Verehrung, da diese doch „nur“ eine Andacht zur Liebe des Herrn sein sollte.

Odo Casel ging in seiner Kritik in die umgekehrte Richtung, denn er fürchtete, die so konkrete, zunehmend auf das physische Herz gerichtete Verehrung könnte sogar das Wesentliche, das Mysterium, verdunkeln.¹⁵⁵ Andere sahen die Gefahr anwachsen, dass sich die Herz-Jesu-Verehrung je geprägter, desto abstrakter, also vom geschichtlichen Geschehen und von der Person Jesu Christi abgelöst, gestaltete und so wider ihren Ursinn zu „blutleer“ werde. Viele fanden deshalb in der Hl. Schrift ein umfassenderes Christusbild. Doch die Abwendung von der Betrachtung des Herzens Jesu und die Zuwendung zum Leben Jesu musste nicht selten damit bezahlt werden, den Christus des Glaubens aus dem Blick zu verlieren.¹⁵⁶

Im Voranschreiten der Integration der Herz-Jesu-Verehrung in die Kirche und der Ausbildung des öffentlichen Kults, verlor sich nicht nur das Spezifikum, es verlor sich auch der intime Schwung der persönlichen Gebetserfahrungen, die sich in den öffentlichen Formen und Formeln nicht unbedingt entfalten können. „Die Andacht wird alt, sie gehört nun eben dazu, und was einst in der seligen Kammer des Gebetes geflüstert wurde, hört man jetzt von allen Dächern.“¹⁵⁷ Diese Bewertung von Hugo Rahner leitet über zum vierten Problembereich, den die Schlagworte: Verlust der Intimität - Privatisierung - Feminisierung - Verkitschung skizzieren.

4. Die drei Visionen der Marguerite-Marie Alacoque waren im Ursprung sehr intime mystische Erfahrungen einer einfachen Ordensfrau. Doch eine weitere Vision trug schon den Keim

¹⁵³ Vgl. Gutzwiller, R.: Widerstände. In: Stierli, J. (Hrsg.): Cor salvatoris, 6. Zu den verschiedenen Objektbestimmungen s.o. 3.1.1.

¹⁵⁴ Als Beispiele vgl. Lies, L.: Gottes Herz für die Menschen, 29; Heer, J.: Der Durchbohrte, 253f.

¹⁵⁵ Vgl. Batlogg, A.: Die Mysterien des Lebens Jesu bei Karl Rahner, 251-253.

¹⁵⁶ Vgl. Fouilloux, É.: Die Kultur der katholische Kirche. In: Mayeur, J.-M. u.a. (Hrsg.): Die Geschichte des Christentums XII, 206-209; Gutzwiller, R.: Widerstände. In: Stierli, J.: Cor salvatoris, 11; Heer, J.: Der Durchbohrte, 245f.

¹⁵⁷ Vgl. Rahner, H.: Mirabilis progressio. In: Bea, A. (Hrsg.): Cor Jesu I, 26f., hier: 26.

einer unzulänglichen Popularisierung in sich. Denn ihre vierte Vision im Jahr 1689 richtete sich an den französischen König Ludwig XVI. und enthielt die Forderung, Frankreichs dem Herzen Jesu zu weihen. Diese wenig glückliche „politische Ideologisierung“ bedeutete im Unterschied zum Sendungsauftrag, dass die Herz-Jesu-Frömmigkeit aus dem persönlichen Erfahrungsraum herausgerissen wurde.¹⁵⁸ Die ursprünglich und wesentlich auf den intimen Erfahrungsraum angewiesene Herz-Jesu-Frömmigkeit wurde zu einer „nützlichen“ und damit handhabbaren Frömmigkeit umgestaltet.¹⁵⁹ Zum Allgemeingut geworden geriet sie mehr und mehr in die Gefahr, ihr Proprium inniger Christusbegegnung zu verlieren. Diese aber lässt sich nicht zu sehr in Formeln und Rituale gießen, ohne irgendwann ihren Eigenwert zu verlieren. In einem anderen als dem persönlichen Erfahrungsraum aber kann die vertraute Anrede des Herzens, insbesondere die Du-Anrede, auf Dauer kaum glaubwürdig und gefüllt praktiziert werden. Es ist sehr fraglich, inwieweit diese intime Redeweise überhaupt in die öffentliche und allgemeine Liturgie- und Gebetsprache treten kann. Dieses Problem verschärft sich in einer Zeit, in der selbstverständliche Symbol- und Kirchenerfahrungen zurücktreten und die Informationen über den Herzmuskel durch Medizin und Naturwissenschaften gegenüber den Herzerfahrungen ein Übergewicht gewinnen.¹⁶⁰

Eigentümlich genug gesellte sich zum Verlust der Intimität eine individualisierende Tendenz, die die Herz-Jesu-Verehrung zu einer überwiegend privatistisch-asketischen Frömmigkeit umformte, was im Widerspruch zum Ursprungsimpuls ihrer kirchlichen Sendung steht.¹⁶¹ Papst Pius XII. mahnte deshalb in „Haurietis aquas in gaudio“, dass zu Recht manche „einer zu großen Eigenliebe und Sorge für sich selbst beschuldigt [werden], die diese edle und würdige Andachtsform falsch verstehen oder nicht richtig üben.“¹⁶²

Trat (und tritt) nun an die Stelle einer wirklich kirchlichen und von einer lebendigen Christusbeziehung her gespeisten Herz-Jesu-Frömmigkeit eine durchaus ehrlich gemeinte, aber doch formelhafte und nicht durch eigene Erfahrung gedeckte Frömmigkeitsübung, so wächst bei den einen die Gefahr eines Heilsoptimismus, der sich auf dem Vollzug der vorgeschriebenen Andachten gründet, und bei anderen die Gefahr einer einseitigen Leidensmystik, die sich aus

¹⁵⁸ Vgl. Lies, L.: Gottes Herz für die Menschen, 93f.; Mattes, A.: Herz-Jesu-Verehrung in der Neuzeit. In: Christusglaube, 132.

¹⁵⁹ Vgl. Lies, L.: Gottes Herz für die Menschen, 64.

¹⁶⁰ Vgl. Sudbrack, J.: Herz-Jesu-Verehrung. In: GuL 70 (1997) 36.

¹⁶¹ Vgl. Menke, K.-H.: Stellvertretung, 415f.; Gutzwiller, R.: Widerstände. In: Stierli, J. (Hrsg.): Cor salvatoris, 13.

¹⁶² Pius XII.: Haurietis aquas in gaudio, 35.

der Welt in die Innerlichkeit zurückzieht und vor dem Handeln zurückschreckt.¹⁶³ Diese Gefahren vor Augen, machte Erich Przywara schon 1934 deutlich, dass jede Andacht zum Herzen Jesu nur dann wirklich Andacht ist, wenn sie „«je das Ganze» in wechselnder Gestalt“ zum Inhalt hat, dessen Sinnrichtung „restlose Hingabe“ an Gott ist. Privatisiert sich die Andacht (und verliert so ihren Konnex mit der Kirche) oder funktionalisiert sie sich (und verliert so ihre Ausrichtung auf die Hingabe an Gott), dann entfernt sie sich von ihrem eigentlichen Sinn. In der positiv gewendeten Formulierung von Przywara bedeutet das: „«Restlose Hingabe» kann, bewußt oder unbewußt, nichts anderes sein als Mitleben mit dieser Hingabe der Kirche: Blutschlag der Kirche in einem ihrer Glieder.“¹⁶⁴

In den Kontext von Privatisierung und Individualisierung gehört auch das Phänomen der Feminisierung der Herz-Jesu-Verehrung, wie es einem Großteil der Religiosität im 19. Jahrhundert widerfahren ist. Vor allem die zunehmende Teilung in Arbeitswelt und häusliche Welt verursachte diesen Trend, der noch verstärkt wurde durch entsprechende polare Charakterbeschreibungen. Die Männer hatten starkmütig, rational und aktiv zu sein, die Frauen demütig, emotional und passiv. Auf eine Kurzformel gebracht: Der Mann arbeitet, die Frau betet. Dieser Aufteilung entsprach, obwohl das Fehlen der Männer oft beklagt wurde, die Tendenz der Seelsorge, sich vorwiegend an die Frauen zu richten.¹⁶⁵ Die Herz-Jesu-Frömmigkeit schien durch ihre Betonung des Gemütes, des (passiven) Sühneopfers und des Demütigen genau dem Frauenbild der damaligen Zeit zu entsprechen. Schon zeitgenössische Seelsorger und Theologen nahmen deutlich wahr, dass die Herz-Jesu-Verehrung keineswegs alle Schichten und Gruppen gleichermaßen erreichte. Die Männer blieben meist abseits und der Herz-Jesu-Kult wurde zunehmend ein „Frauenkult“.¹⁶⁶ Das „feminine Jesusbild“ verstärkte diese einseitige Wirkung der Herz-Jesu-Verehrung noch zusätzlich. Schon damals wurden diese einseitige

¹⁶³ Vgl. Gutzwiller, R.: Widerstände. In: Stierli, J. (Hrsg.): *Cor salvatoris*, 12f.

¹⁶⁴ Przywara, E.: Herz-Jesu-Andacht. In: *ZAM* 9 (1934) 48f. Von daher versteht sich, warum Przywara im Zuge der Versuche, die Herz-Jesu-Verehrung neu zu begründen, ebenfalls darauf dringt, dies nicht aufgrund von „Privatquellen“, sondern aufgrund der „Quellen der Kirche“ zu tun (vgl. ebd., 50.).

¹⁶⁵ Vgl. Busch, N.: *Katholische Frömmigkeit und Moderne*, 271-274, dort auch Literatur. Diese Analyse stützt Weichlein, S.: *Herz-Jesu-Kult*. In: *zur debatte* 35 (2005) 17.

¹⁶⁶ Vgl. Busch, N.: *Katholische Frömmigkeit und Moderne*, 269. 271. Busch weist, sicherlich überkritisch, zu Recht darauf hin, dass zwar überwiegend die Landbevölkerung und der Adel für die Herz-Jesu-Verehrung, nicht aber große Teile des Bürgertums und der Arbeiterschaft gewonnen werden konnten. Also genau die Schichten, die zukünftig in der Gesellschaft immer mehr Bedeutung erlangten (vgl. ebd., 297-302, hier 302): Die Herz-Jesu-Verehrung war „Unterscheidungszeichen und Mittel zur Außenabgrenzung. Sie half, die Mauern um das Milieu zu erhöhen. Gerade bürgerliche Katholiken, die eine weniger expressive und populäre Religiosität bevorzugten, waren davon betroffen. Indem die Haltung zum Herz-Jesu-Kult zu einem Kriterium der Milieuzugehörigkeit erhoben wurde, gerieten sie in Loyalitätskonflikte. Die Bürger, die den ultramontanen Kotau [!] verweigerten, manövrierten sich selbst ins Abseits.“

Ausrichtung und vor allem diese Art Jesusbilder kritisiert. Vielfache Anstrengungen, die Männer anzusprechen und einzubinden, schlugen insgesamt fehl. Selbst die Betonung der „männlichen“ und „sieghaften“ Züge, die u.a. zur Einführung des Christkönigsfestes (1925) führte, brachte keine Abhilfe, sondern schwächte eher noch das Spezifische der Herz-Jesu-Verehrung ab.¹⁶⁷

Die angeführten Verengungen schlugen sich auch in der „verkitschten“ sprachlichen und künstlerischen Gestaltung nieder. So beurteilte Richard Gutzwiller einen großen Teil der Gebete als wenig gelungen, manche erschienen ihm in der Wortwahl sogar abstoßend, übertrieben und seltsam. Ähnlich qualifizierte er die meisten Darstellungen. „Nun ist aber nicht zu bestreiten, dass die *bildhafte* Darstellung vielfach nicht sehr gewinnend, wenn nicht geradezu abgeschmackt und abstoßend ist. Die Christusgestalt der Herz-Jesu-Bilder ist meist süßlich, sentimental, vielfach trauernd und trostsuchend, mit stark femininen Einschlag. Einer Menschheit, die durch die Stahlgewitter zweier Weltkriege geschritten ist [...], hat ein Bild in solcher Darstellung wenig zu sagen.“¹⁶⁸ Allerdings muss hier, ohne es weiter bedenken zu können, eingestanden werden, dass der Geschmack der Theologen nicht unbedingt der Maßstab für das Kunst- und Sprachempfinden der Volksfrömmigkeit sein muss. Grundsätzlicher und wichtiger sind die Überlegungen von Lothar Lies über die Verkitschung von Gott und Mensch, für die die verkitschte Darstellung nur ein Ausdruck ist. Er definiert Kitsch „als die Entfernung einer Sache von der ihr bedeutsamen Wirklichkeit. [...] Um eine Verkitschung im theologischen Sinn handelt es sich dort, wo wir in unserer Betrachtung oder in unserem religiösen Tun der uns im christlichen Glauben zugesagten Wirklichkeit nicht entsprechen.“¹⁶⁹ In der zweiten Sendungsvision der hl. Marguerite-Marie wünscht Jesus Christus die Verehrung seines göttlichen Herzens, allerdings im Symbol eines menschlichen Herzens. Diese Forderung „nicht beachtet zu haben, trägt teilweise Mitschuld an der Verkitschung des Herzens Jesu. Im allgemein vorgestellten Herz-Jesu-Bild sollte nun das Herz Jesu von allen Menschen in der Kirche verehrt werden, faktisch ohne die mystische Intimität, ohne weitere theologische Erörterung, oft ohne Herzensbildung. Genau hier liegt die Wurzel der Profanierung, der Ideo-

¹⁶⁷ Vgl. Busch, N.: Katholische Frömmigkeit und Moderne, 274-279; Guardini, R.: Ein Gespräch vom Reichtum Christi. In: Ders.: Auf dem Wege, 152f. Für den Zusammenhang zwischen Herz-Jesu-Verehrung und Christkönigsfest vgl. Fouilloux, É.: Die Katholische Frömmigkeit. In: Mayeur, J.-M. u.a. (Hrsg.): Die Geschichte des Christentums XII, 243f.

¹⁶⁸ Vgl. Gutzwiller, R.: Widerstände. In: Stierli, J. (Hrsg.): Cor salvatoris, 3f., hier: 4.

¹⁶⁹ Lies, L.: Gott hat kein kitschiges Herz für die Menschen. In: Herz-Jesu-Gelöbnis, 23-31, hier: 24.28. Er sieht folgende Möglichkeiten der „Entfernung“: Profanierung, Heroisierung, Ideologisierung oder Folklorisierung. Wenn Herz-Jesu-Darstellungen die Menschlichkeit des Herzens Jesu und Jesu verfremden, spricht Lies von „Verzauberung“ als weitere Weise der Verkitschung.

logisierung und der die Frömmigkeit verfälschenden Verkitschung.“¹⁷⁰ Wie so oft ist der Umschlag ins andere Extrem nicht weit, denn den Gegenpol zur Verkitschung bildet eine oft tief-sitzende Abneigung gegen das Gefühl im Allgemeinen und die Rede von Liebe und Herz im Besonderen, dem viele aufgrund einer Verwechslung mit Gefühligkeit oder wegen der tiefgreifenden Prägung durch die technisch-rational bestimmte Welt misstrauen.¹⁷¹

5. Ein letzter Problemkreis ist schon implizit erwähnt worden. Die Herz-Jesu-Verehrung war so sehr mit den geistigen und kirchlichen Strömungen ihrer Zeit verbunden und dadurch in gewisse Einseitigkeiten gelangt, dass sie anderen Zeitläuften nicht gewachsen war. In der hitzigen Atmosphäre der Jahre vor dem Ersten Weltkrieg war sie in den Bannkreis des nationalistischen Fiebers geraten. So wie sie in Deutschland als adäquater und spezifischer Ausdruck deutscher Frömmigkeit gesehen wurde, sah man auch in Frankreich das „Sacré-Coeur“ als Teil des französischen Nationalcharakters an.¹⁷²

Die blutigen Materialschlachten des Ersten Weltkriegs, die dem Begriff des Schlachtens und des Blutopfers eine neue und unerhört grausame Bedeutung gaben, bildeten eine Ursache, wenn sich alsbald Unverständnis und Widerstand gegen eine unbedarft verwendete religiöse Begrifflichkeit der Sühne, des Opfern, usw. erhob. Überdies wurde die Herz-Jesu-Verehrung den katholischen Soldaten des deutschen Kaiserreichs während des Ersten Weltkrieges zunächst dadurch erfolgreich vermittelt, dass man den Opfer- und Sühnegedanken mit dem Waffenerfolg verknüpfte. Folglich kam es nach der Niederlage zu einer Erschütterung der Plausibilität dieser Frömmigkeit.¹⁷³ „Mit jedem Schicksalsschlag und jeder militärischen Niederlage spitzte sich die Vertrauenskrise der Herz-Jesu-Frömmigkeit weiter zu. Spätestens mit der Kapitulation wandten sich viele Gläubige enttäuscht ab. Der Kult konnte ihre hochgesteckten Erwartungen nicht erfüllen. Er hatte seine Legitimation verspielt.“¹⁷⁴ Spürbar waren die Auswirkungen des Ersten Weltkrieges zuerst in der Kunst, die sich etwa im Dadaismus gegen die gewohnten Sinngebungen und in der neuen Sachlichkeit gegen die vertrauten Affekte richtete. „Dieser antiaffektive Trend blieb nicht auf die Kunst beschränkt, er griff auch in den Bereich

¹⁷⁰ Lies, L.: Gottes Herz für die Menschen, 64. Ebd. ausführlicher zur Verkitschung von Gott und Mensch 86-88 und zur Ideologisierung bzw. Verfremdung der Herz-Jesu-Verehrung 102-108.

¹⁷¹ Vgl. Kolvenbach, P.-H.: Predigt und Vortrag zur Herz-Jesu-Verehrung, 17-19; Stierli, J.: Dogmatische und religiöse Werte. In: Ders. (Hrsg.), *Cor salvatoris*, 265-267.

¹⁷² Vgl. Art. *Coeur (sacré)* (Hamon, A.): In: *DSP II*, 1040f.

¹⁷³ Vgl. Weichlein, S.: Herz-Jesu-Kult. In: *zur debatte 35* (2005) 17; Gutzwiller, R.: Widerstände. In: Stierli, J. (Hrsg.): *Cor salvatoris*, 5f. Weitere Beispiele für diese nationale Indienstnahme bei Lies, L.: *Gottes Herz für die Menschen*, 105-107.

¹⁷⁴ Busch, N.: *Katholische Frömmigkeit und Moderne*, 103. Eine etwas andere Sicht, v.a. aufgrund der Interpretation des Hirtenbriefes der deutschen Bischöfe von 1914, bei Kluge, U.: *Christliche Sendung*. In: Rovira, G. (Hrsg.): *Ich lege mein Gesetz in ihr Inneres*, 27-38.

der Frömmigkeitsformen über.“¹⁷⁵ Die tektonischen Verschiebungen im geistigen und geistlichen Seelenhaushalt der Menschen wurden erst allmählich spürbar. Die dichterischen Zeugnisse im 2. Kapitel belegen die Wirkungen dieser tiefen Erschütterungen, die durch den Zweiten Weltkrieg und die Massenvernichtung¹⁷⁶ noch heftiger wurden. Wenn nun eine Herz-Jesu-Frömmigkeit demgegenüber routiniert weiter zu verfahren sucht, nicht auf die Bedeutung dieser Widerfahrnisse für sich selbst reflektiert und so ihren Ursprung in der Leidenserfahrung schlechthin übergeht, muss es nicht wundern, wenn ihre Fundamente erschüttert werden.

b) Konsequenzen

Nun ist zu fragen, welche Konsequenzen aus den skizzierten Problemanzeigen zu ziehen sind. Wache Zeitgenossen bemerkten natürlich die Krise der Herz-Jesu-Verehrung schon zu Zeiten der Enzyklika „Haurietis aquas in gaudio“. Hugo Rahner hat - auf die Geschichte der Herz-Jesu-Verehrung und die „Unbegreiflichkeit ihrer bisherigen Entfaltung“ zurückblickend - eine auf den ersten Blick erstaunliche Schlussfolgerung daraus Zeit gezogen. „Gerade, dass sie auch heute noch, trotz all der Lehrschreiben der Päpste, nicht in ihren Tiefen verstanden wird, lässt uns für ihre ekklesiologische Zukunft Großes erhoffen.“¹⁷⁷ Was Rahner als Verheißung für die Herz-Jesu-Verehrung sieht, beziehe ich auf die gesamte Herz-Jesu-Theologie. Ihre Geschichte kennt verschiedene Entfaltungsphasen, Akzentuierungen, Höhen und Tiefen. Das bedeutet, dass die Herz-Jesu-Theologie, die in den verschiedenen Phasen jeweils nie ganz ausgeschöpft werden konnte, sich weiter entfalten kann, indem sie sich wandelt. „Simple Propaganda“ oder „treue Restauration“ genügen nicht, es bedarf vielmehr einer tiefen Vergewisserung, um im Hinhören auf die Zeichen der Zeit, im Schöpfen aus der reichen Tradition und im theologischen Nachsinnen Wege für eine Herz-Jesu-Theologie zu öffnen, die sich dann im gläubigen Vollzug verwirklicht.¹⁷⁸

Deshalb ist als erstes notwendig, immer wieder mögliche Engführungen aufzubrechen. Die Theologie des Herzens Jesu muss „offen“ sein, das heißt sie darf nicht als „Funktion“ zur Sta-

¹⁷⁵ Vgl. Hildebrand, D. von: Über das Herz, 81-84, hier: 81f.

¹⁷⁶ Vgl. Lies, L.: Gottes Herz für die Menschen, 9.

¹⁷⁷ Rahner, H.: *Mirabilis progressio*. In: Bea, A. (Hrsg.): *Cor Jesu I*, 32. Er nennt z.B. die Diskrepanz zwischen der Bedeutungslosigkeit des Anfangs und den erstaunlichen Wirkungen und Folgen für die Kirche (vgl. ebd., 32-35.). Seine Zuversicht begründet er mit der „Weite der theologischen Begründung“, der Erhaltung der Gebetsglut in den „irdenen Gefäßen“ der jetzigen Andachtsformen und die Möglichkeit der Herz-Jesu-Verehrung, sich als eschatologischer Kult von der menschlichen Heilsliebe Gottes“ zu entfalten (ebd., 52-57.).

¹⁷⁸ Vgl. die Analyse und die Hinweise von Bonadio, J.: Zur geistigen Situation der Herz-Jesu-Verehrung heute. In: Flessenkemper, R. (Hrsg.): *Mitte allen Lebens*, 7-17, hier: 15f.

bilisierung eines Milieus dienen oder als Abgrenzungskriterium zwischen Katholiken, Konfessionen oder Nationen. Die Herz-Jesu-Theologie darf sich sodann nicht in Formeln einrichten und muss, vor allem wenn einem die Liturgie der Kirche, ob in Messfeier, Stundengebet oder Andacht wertvoll ist, darauf achten, sich immer wieder personal zu verwurzeln und Räume zu eröffnen, in denen eigene geistliche Erfahrungen möglich sind. So kann die Sprache der Herz-Jesu-Frömmigkeit und das Gespräch über das Herz Jesu vor Abnutzung und Beliebigkeit geschützt werden. Um der Kostbarkeit der Herz-Jesu-Theologie willen ist das unabdingbar.

Das gilt auch für die geschichtliche Bedingtheit der Herz-Jesu-Verehrung, die ihrer Zeit Wesentliches zu sagen und zu geben hatte: „Gegen den Jansenismus, seine religiöse Kälte, seine übertriebene Distanz gegenüber Gott brachte die Verehrung des Herzens unseres Herrn und die Glut seiner Liebe eine innere religiöse Intimität, eine Wärme der Frömmigkeit, eine familiaritas cum Christo. Sie hatte auch im 19. Jahrhundert ihre besondere Bedeutung, denn sie hat den Individualismus und Subjektivismus verchristlicht und ihn damit gewissermaßen aufgefangen und für das Reich Gottes nutzbar gemacht.“¹⁷⁹ Bei diesen Verdiensten darf man aber nicht stehen bleiben, sondern es gilt, stets neu hinzuhören, welchen Auftrag eine Theologie und eine Frömmigkeit heute hat. Solches Hinhören bedeutet nicht modische Anpassung, sondern die Bereitschaft, sich von Gott aus dem Vertrauten herausrufen zu lassen hin zu dem Auftrag, den ER für heute geben will. Dann können sogar Verdienste der Vergangenheit, die schon obsolet erschienen, in gewandelter Gestalt für heute wichtige Anknüpfungspunkte werden. Auf das Sehnen nach Wärme oder, präziser, nach seelischer Sicherheit inmitten einer technisch und ökonomistisch geprägten Welt könnte die glutvolle Wärme der Herz-Jesu-Frömmigkeit wieder eine geeignete Antwort sein.¹⁸⁰

Als zweites ist es notwendig, eine heilsgeschichtliche Sicht der Herz-Jesu-Theologie zu erarbeiten, die eine kluge Analyse der Gegenwart einschließt. Alfred Delp hat hier einen entscheidenden Hinweis zu geben, da es ihm für die Herz-Jesu-Theologie vor allem auf die „*heilsgeschichtliche* Betrachtung und Wertung“ an kommt. In der zugespitzten Situation des Gefängnisses wurde ihm klarer denn je, dass es sich dabei „um eine Maßnahme Gottes [...] zur Rettung der Menschheit aus ihrer heutigen einzigartigen Not“ handelt. Allerdings verfehlt „fromme Ahnungslosigkeit“ oft genug diese Absichten Gottes. „Aber das ist ja eine der großen Torheiten, die wir begangen haben, daß wir viele Entscheidungen, Wertungen, Haltun-

¹⁷⁹ Gutzwiller, R.: Widerstände. In: Stierli, J. (Hrsg.): Cor salvatoris, 16.

¹⁸⁰ Vgl. Ratzinger, J.: Ostergeheimnis. In: Entwicklung und Aktualität, 136.

gen, Verwirklichungen heute den Ahnungslosen, fromm oder unfrohm, überlassen und so die geistig fruchtbarsten Anregungen um ihren Sinn und ihre geschichtliche Wirksamkeit bringen.“¹⁸¹

Will man sich also nicht dem Vorwurf „frommer Ahnungslosigkeit“ aussetzen und der Uneinsichtigkeit gegenüber der notwendigen Wandlung der Herz-Jesu-Theologie, wird man versuchen müssen, ihre Botschaft und Frömmigkeitsweise für diese geschichtliche Stunde zu formulieren und zu gestalten. Das Gespür für das Wesentliche des Herzens Jesu führt zu einem tiefen Ernst, der sich auf die Welt im Gleichklang mit der Leidenschaft Gottes in Jesus Christus einlassen kann, ohne vor der Passion als tiefstem Erweis der Liebe Gottes zurückzuschrecken, sei es durch eine falsche Betonung der Süßigkeit des Herzens oder durch eine fromme Beruhigung der Passion. Papst Johannes Paul II. hat darauf hingewiesen, wie notwendig für eine lebendige Herz-Jesu-Theologie entsprechende Übungen sind, in denen sich das Wesentliche der Herz-Jesu-Frömmigkeit ausdrücken kann. Er fordert „schöpferische Treue“.¹⁸² Darum sind die verschiedenen Elemente der Herz-Jesu-Theologie im Licht der Tradition und im Licht dieser geschichtlichen Stunde von Neuem zu lesen. Ohne Widerständiges und Widersprüchliches glätten zu müssen, können diese in eine Herz-Jesu-Theologie eingehen, wenn sie im Sinne von Josef Piepers „Notenschlüssel“ von ihrer Sinnrichtung her gelesen und in die Gegenwart transponiert werden. So lässt sich z.B. aus der Patristik der zentrale Gedanke des „fons vitae“ aufnehmen, gerade weil ein tief verwundetes Herz die Quelle des Lebens ist, aus der dann eben nicht ein reines Lebenswasser fließt, sondern Blut und Wasser. Oder es lässt sich aus der zentralen Vorstellung des Herzenstausches, der in der mittelalterlichen Mystik so bedeutungsvoll war, einiges für die Rückgewinnung der Intimität und auch der Kontemplation finden. So kann sich eine Herz-Jesu-Theologie entfalten, die nicht nur dürr wiederholt, sondern Altes neu bzw. bislang Unentdecktes erblühen lässt.

Von daher versteht sich, dass es nicht genügt, alte Formulierungen und Überlieferungsweisen zu repetieren: Vielmehr muss man sorgfältig darauf achten, *wem* diese Frömmigkeit in ihrem *wesentlichen Gehalt* heute *wie* vermittelt wird. In einem Kongress zur Herz-Jesu-Verehrung 1975 in Rom hat der damalige Generalobere der Jesuiten, Pedro Arrupe, drei zentrale Aufgaben formuliert: Zuerst und vor allem müssen das Wesen der Herz-Jesu-Theologie und ihrer Implikationen umfassend theologisch bedacht werden. Dann bedarf es einer Gegenwartsanalyse, die die Situation der Menschen dieser Weltzeit zu verstehen sucht. Schließlich ist eine

¹⁸¹ Vgl. Delp, A.: Gesammelte Schriften IV, 242.

¹⁸² Vgl. Kolvenbach, P.-H.: Predigt und Vortrag zur Herz-Jesu-Verehrung, 17-21. Die Äußerung des Papstes findet sich in seinem Brief an den Generaloberen der Jesuiten vom 5.10.1986.

Untersuchung nötig, auf welche Weise der unverkürzte Gehalt der Herz-Jesu-Theologie für die heutige Zeit ausgedrückt und vermittelt werden kann.¹⁸³

Der entscheidende Punkt bei jedem Versuch, in schöpferischer Treue die Herz-Jesu-Theologie für heute neu zu bedenken und systematisch darzustellen, besteht darin, sie nicht nur deklamatorisch, sondern im Ursprung, in der Struktur und in den Gehalten wirklich vom durchbohrten Herzen Jesu Christi her zu begründen und zu gestalten. Meiner Ansicht nach gerät jede Herz-Jesu-Theologie immer dann in die Krise, wenn sie diesen ihren Grund vergisst. Hier erscheint mir die Wiederaufnahme der Synthese aus dogmatischer Schau und frommer Glut, wie sie dem Mittelalter möglich war, als richtungsweisend. Eine derart „passionierte“ Frömmigkeit, die auf die persönliche Erfahrung und Hingabe angewiesen ist, damit sie nicht in das Fahrwasser einer billigen oder formelhaften Leidensfrömmigkeit gerät, würde in ihrer Sinnrichtung auch dem Leidenden mit seinen Fragen Raum geben, ohne ihn vorschnell mit Antworten zu beruhigen.

Dies schließt ein, eine falsche objektive Sprechweise und Andacht zu vermeiden, denn in der Verehrung des durchbohrten Herzens Jesu geht es nicht um die Theologie oder Verehrung eines Objekts, sondern um die Hinwendung zu Jesus Christus selbst, der der Mensch mit dem durchbohrten Herzen ist und auf ewig bleibt. Eindringlich warnt Romano Guardini vor der Gefahr, wenn „aus dem lebendigen, persönlichen Jesus [...] das «Herz» [wird]. Ein «Das», ein Neutrum, eine Sache! Ganz entleert wird sein Bild. Und wenn sein Bild verarmt, dann werde auch ich arm!“ Er weist dann die Richtung, in der die Herz-Jesu-Frömmigkeit personal gestaltet werden kann. Wenn ein Mensch ganz durchglüht ist von der Sehnsucht nach dem Herrn und zwar so, dass er Ihn und den gesamten Glauben in einem ersehnt, „dann wird ihm der ganze Heiland Glut, seine Worte, sein Leben, sein ganzes Wesen. Es brennt und schmilzt; immer einfacher wird alles; immer einfacher. Schließlich bleibt nichts übrig als ein glühender Punkt, darin aber alles andere enthalten, und das ist sein Herz. Hat einer das begriffen, dann hat er den ganzen Herrn, was er ist, und all sein Leben und Leiden und Sterben. Und das ist keine Allerweltsliebe, es ist die christliche, die Liebe Gottes und Jesu.“¹⁸⁴ Eine solche Begegnung mit dem durchbohrten Herzen ist immer personale Begegnung mit dem Du des Gekreuzigten und Auferstandenen und gefeit vor der (unbemerkten) Verwechslung mit einer Sache.

¹⁸³ Vgl. Arrupe, P.: Texts on the heart of Jesus, 134-139. Dort findet sich eine Fülle von Fragen, Aufgaben und Anregungen, die diese drei zentralen Aufgaben differenzieren und entfalten.

¹⁸⁴ Guardini, R.: Ein Gespräch vom Reichtum Christi. In: Ders.: Auf dem Wege, 157f. 160. In einem fiktiven Gespräch ringen drei Freunde um das rechte Verständnis der Herz-Jesu-Andacht.

Eine letzte Konsequenz betrifft die notwendige, theologische Erneuerung der Symbolsprache. Die „Verirrungen“ in den sprachlichen und künstlerischen Darstellungen kann man ja auch als Auswirkungen einer Verunsicherung sehen, ob und wie sich der moderne Mensch durch Symbole Welt und Sinn erschließen kann. Das enorme Wissen des Menschen erweist sich gerade bei vertrauten und allgemeinen Symbolen als Last, weil der Mensch „zu viel“ über die natürliche Basis weiß und dann versucht ist, tiefere Dimensionen als nicht mehr möglich oder trügerisch abzulehnen. Die „Ratlosigkeit“, die 1996 Lothar Lies konstatiert hat, wie die allegorischen Bilder der Kirchenväter und wie die Symbole auch des Herzens Jesu in heutiger Zeit vermittelt werden können,¹⁸⁵ lässt sich nicht durch einen Ansatz oder ein Konzept gänzlich überwinden.

Doch es gibt etliche ermutigende Anzeichen, dass eine dichte Symbolsprache wieder mehr verstanden wird: die neue Beachtung des vierfachen Schriftsinns in der Exegese,¹⁸⁶ der Erfahrungsdurst der Menschen, der selbst noch in der Esoterik und in vielen extremen Sportarten zu spüren ist; die ungestillte Sehnsucht nach wahrer Geborgenheit, die nach dem Abklingen der ökonomistischen, genussfreudigen Phase der 80er und 90er und den Einschnitten durch Klimakatastrophe, Terrorismus und wirtschaftliche Verunsicherungen wieder offener zutage treten; das Verlangen nach größerer Innerlichkeit und Konzentration auf das Wesentliche, wie sie auch Papst Benedikt XVI. in seinem Pontifikat zu kräftigen sucht.¹⁸⁷ Josef Sudbrack deutet einen Weg an, wenn er sagt, dass „das Urwort «Herz» ein besonders helles Fenster zur Transzendenz öffnet“, weil es wie alles Wahre, Schöne, Gute zum Staunen und zum Nachdenken führt und so auf die Transzendenz Gottes verweist.¹⁸⁸

Diese Beobachtungen stimmen zuversichtlich, dass eine Herz-Jesu-Spiritualität wieder von mehr Menschen als eine tragende Weise entdeckt werden könnte, wie ihre Grundsehnsucht nach Annahme und Geborgenheit einen Anhalt und einen Vorgeschmack der Erfüllung finden könnte.

¹⁸⁵ Vgl. Lies, L.: Gottes Herz für die Menschen, 83f.

¹⁸⁶ Vgl. Schwienhorst-Schönberger, L.: Einheit statt Eindeutigkeit. Paradigmenwechsel in der Bibelwissenschaft. In: HerKorr 57 (2003) 412-417.

¹⁸⁷ Zur dieser Einschätzung vgl. Kissler, A.: Ich, doch nicht ich. Benedikt XVI. und die Wandlungen des Joseph Ratzinger. In: SZ Nr. 90 (19.04.2006), 13.

¹⁸⁸ Vgl. Sudbrack, J: Herz-Jesu-Verehrung. In: GuL 70 (1997) 46.

3.1.3.2. Externe Problematik

Was geschieht mit einem Symbol, dem Herz-Symbol insbesondere, wenn die medizinischen Erkenntnisse es seines Ranges als erstem und wichtigstem Organ entkleiden? Wie verändert sich ein in der Menschheitsgeschichte wesentliches Symbol, wenn es immer mehr in der Breite benutzt und durch die Werbung, die bei aller Kreativität konsum- und insofern profitorientiert ist, abgenutzt wird? In diesem bewusst kurz gehaltenen Abschnitt können im Wesentlichen nur Fragen gestellt werden. Denn wer könnte eine tiefsinnige Analyse des Geschicks von Symbolen im Gefolge des medizinisch-naturwissenschaftlichen Fortschritts und einer prosperierenden Konsumgesellschaften liefern und noch dazu eine Symboltheorie anbieten, die den heutigen Reflexionsstand der Humanwissenschaften mit den wesentlichen theologischen Arbeiten verbindet. Es seien nur einige Beobachtungen bzw. Problemfelder aufgezählt, um die zuvor umrissene Herkulesarbeit nicht nur zu behaupten.

Heutigen Menschen ist das Verwenden des Wortes „Herz“ problematisch geworden, obwohl die deutsche Sprache eine Fülle von „herzlichen“ Wendungen bereithält. Doch es lässt sich beobachten, „dass das Herz ins Idyllische abgedrängt wird und etwas für erhabene Stunden ist. Das «wirkliche» Leben - oder was man dafür hält - spricht eine andere Sprache.“ Joachim Becker meint, „unsere Hemmungen gegenüber dem Herzen sind jedenfalls sehr zeitgebunden. [...] Wir leben nicht aus der personalen Mitte, sondern extrapoliert und uneigentlich. Deshalb sind wir bei uns selbst nicht zu Hause und auf der Flucht vor dem Herzen.“¹⁸⁹

Parallel zum Rückgang von Wörtern und Redewendungen, die sich vom Herzen herleiten, drückt sich dies im vermehrten Gebrauch von abstrakten Ausdrücken aus. Der Tendenz nach lässt sich der „Weg des modernen Menschen unter anderem mit dem Motto überschreiben: «vom Herzen zum Hirn».“ Auch den Humanwissenschaften ist oft ein ganzheitliches und in diesem Sinne herzliches Verständnis des Menschen entglitten, es wurde durch eine partikuläre oder mechanistische Sicht abgelöst.¹⁹⁰

Hinzu kommt noch die zunehmende Bedeutung virtueller Welten für die Weltwahrnehmung und die Kommunikation der Menschen. „Die Auseinandersetzung mit dem «digitalen Exkarnationsmythos» der virtuellen Welten“, so schreibt Margareta Gruber, „wird die große

¹⁸⁹ Becker, J.: Herz in der Sprache der Bibel. In: Christusglaube, 36.

¹⁹⁰ Vgl. Affemann, R.: Die Bedeutung des „Herzens“. In: Degenhardt, J. (Hrsg.): Die Freude an Gott, 427-429, hier: 427. Er meint, die psychosomatische Medizin könnte einen Beitrag zur Wiederentdeckung der ursprünglichen Einheit des Menschen leisten, die das Herz bezeichnet.

Herausforderung (und Chance!) für die Christen, ihre Botschaft von der Fleischwerdung Gottes, von der Sakramentalität des (individuellen und kollektiven) Leibes und von der Bestimmung dieses Leibes zur «Auferstehung des Fleisches» selber ganz neu zu verstehen und dann auch zu sagen.¹⁹¹

Des Weiteren beginnt schon im 19. Jahrhundert ein stärker wahrnehmbarer Prozess der Verflachung und Abnutzung. Das Herz verflacht zum bloßen „Abzeichen“, das den Träger weder innerlich noch äußerlich bindet. Um das Symbol Herz steht es schlecht, wenn es als Luftballon aufgeblasen oder als Süßigkeit gelutscht werden kann. Weder die aufgeblasene Größe des einen noch das „Verkosten“ des anderen steht in einem rechten Verhältnis mehr zum Bedeutungsernst des Herzsymbols. „Als universelles Zeichen, das Ware und Tauschmittel (Münze) zugleich ist, macht das Soft-Herz die Liebe selbst und den Körper / die Körperteile, auf die die Liebe aus ist, zum Lutschbonbon.“¹⁹² Dieses kurzfristige und nur noch auf den selbstischen Genuss bezogene Vergnügen ist dann von jeder Tiefendimension des Herzens so weit wie nur möglich entfernt.

Zahlreiche Werbekampagnen belegen zwar noch die Strahlkraft des Herzsymbols, zeigen aber noch mehr die Abnutzung durch den gedankenlosen Verbrauch dieses Menschheitssymbols. Wäre man bitter, könnte man beklagen, dass die Werbeindustrie den seelischen Lebensstoff des Abendlandes verbraucht.¹⁹³ Argumentiert man philosophisch, könnte man sagen, dass „die posttraditionelle Deutungsunsicherheit die Anschlussfähigkeit religiöser Sprachspiele“ untergräbt.¹⁹⁴ Selbst wenn das Herz noch als einigende und ordnende Mitte und damit als mit (religiösen) Sinn erfüllt angesehen wird, sind viele angesichts der chaotischen oder diabolischen Mächte in dieser Welt, die entweder eine Sinnordnung infragestellen oder dauerhaft zerstören, im Zweifel, ob das Symbol Herz wirklich noch Sinngehalt haben kann oder ob es nicht einfach eine Leere überdeckt.¹⁹⁵

Jedes Symbol steht durch seine Offenheit jedem zur Verfügung, dadurch ist es weder vor Inhaltslosigkeit noch vor Veräußerlichung zu schützen. Wenn am Muttertag oder am Valentinstag Herzen als verkaufsfördernde Mittel benutzt werden, dann geht es nicht mehr um das Tiefste und Innerste des Menschen, sondern nur noch um den schönen Schein. „Es ist ein weiter Weg von Augustinus' *cor inquietum* und St. Bernhards *cor caritatis* bis zum *cor com-*

¹⁹¹ Gruber, M.: „Verherrlicht Gott in eurem Leib“. In: ThG 44 (2001) 271f.

¹⁹² Vgl. Hartwig, H.: „Wenn es sich zückt“. In: Hahn, S. (Hrsg.): Herz, 116-126, hier 125.

¹⁹³ Beispiele für den abnutzenden Gebrauch sind die Dolce-&-Gabbana Kollektion 1997, die Brillenwerbung von Freudenhaus.com. Weitere Beispiele finden sich bei diversen Ausstellungen, die dem Bildmotiven des Herzens nachspüren: Herz-Ausstellung im Telgter Krippenmuseum (2003); „Von ganzem Herzen“ (2004) im Schloss Neuhardenberg.

¹⁹⁴ Hoff, J.: Auf schwankendem Boden. In: zur debatte 35 (2005) 19.

¹⁹⁵ Vgl. Schwager, R.: Herz-Jesu. In: Herz-Jesu-Gelöbnis, 18.

mercialis der Gegenwart.“¹⁹⁶ Doch auch wenn in diesem Fall Kitsch und Verkitschung kritisch bis negativ zu bewerten sind, weil sie mit Wichtigem und Heiligem so umgehen, dass sie deren Gehalte nicht gerecht werden oder sie sogar gefährden, so zeigen sie wiederum an, dass sie tief im Menschen verwurzelt sind. Keine Dult oder Kirmes ohne die obligaten Lebkuchenherzen, unzählig die Verwendungen des Herzzeichens (♥) in den disparatesten Bezügen. Selbst ein durchschnittliches Computerprogramm, sonst eher Ausdruck technischen und binär abstrahierten Zugriffs auf die Welt bzw. der Kommunikation, bietet durch die Befehlskette eines Standardprogramms „Einfügen“ - „Symbol“ (!) in den Zeichensätzen das ♥ an. Kommen die Menschen ohne das Symbol Herz nicht aus, selbst wenn ihnen der Gehalt im Gebrauch nicht mehr sonderlich bewusst ist?

Vor ein ganz eigenes Problem stellt die Transplantationsmedizin die Herzsymbolik. Was bedeutet es für den Menschen wie für das Symbol, wenn es ersetzt werden kann, zuerst durch das Organ eines anderen Menschen, irgendwann sogar durch eine Apparatur? Deklassiert die Austauschbarkeit dieses Symbol nicht zu einem bloß willkürlichen Zeichen? Man stellt fest, dass die Transplantation eines äußerlich sichtbaren Organs den Betroffenen große Schwierigkeiten bereiten kann. Eckhard Jaschinski hat mit Blick auf die erste Transplantation einer Hand 1998 auf die geistig-seelischen Turbulenzen aufmerksam gemacht: Obwohl psychologisch und mental vorbereitet, wollte der Patient die fremde Hand wieder loswerden. Die psychische Abstoßung war so vehement, dass man ihm „die Hand des toten Mannes“ schließlich wieder amputieren musste. „Für die Mediziner war es ein mechanisch funktionierender, austauschbarer Körperteil wie die Niere oder das Herz. Der Betroffene jedoch hatte in seinem Selbstbildnis die Hand als etwas unverwechselbar Eigenes verankert.“¹⁹⁷ Es ist zu bezweifeln, ob der „Austausch“ nicht sichtbarer Körperteile weniger spurlos am Patienten vorübergeht und ob moderne Medizin und Selbst- bzw. Weltwahrnehmung immer im Gleichschritt gehen können.¹⁹⁸ Freilich könnte man die „Abstoßungsreaktion“ des obigen Beispiels als atavistisch abtun. Meines Erachtens aber weist sie vielmehr erstens auf die innere Einheit von Leib und Geist hin, die nicht leichthin auf ein Maschinenbild vom Menschen reduziert werden kann.

¹⁹⁶ Hoystad, O. M.: Kulturgeschichte des Herzens, 214f. Er folgert daraus, man müsse deshalb um so mehr über das Herz schreiben „in diesem Fall aus den historischen Tiefen unseres Herzens.“

¹⁹⁷ Jaschinski E.: Die Hand: Spiegel der Seele. In: CiG 54 (2002) 403. Zwar ist über die medizinischen Folgen einer Gesichtsverpflanzung noch nicht genügend bekannt, doch warnen Ethiker und Psychologen vor dieser Operation, weil sie schwere Identitätskrisen und den Verlust des lebendigen und kommunikablen Gesichts befürchten. Vgl. Berndt, Ch.: Schnitte in das letzte Tabu. In: SZ 2004/130, 13.

¹⁹⁸ D. Gollaher (Das verletzte Geschlecht.) hat eine Geschichte der Beschneidung verfasst. Der Hinweis auf dieses Buch mag etwas abseitig erscheinen, aber Gollaher zeigt auch für dieses vermeintlich entlegene Gebiet, dass Körperliches beim Menschen nie nur Organisches bedeutet, sondern immer einen Mehrwert hat, anders gesagt: einen Symbolwert.

Sie könnte zweitens ein Indiz sein, dass Betroffene nicht bereitwillig eine Reparaturmaßnahme am eigenen Leib begrüßen, sondern sie lediglich in Kauf nehmen, um eine Minderung der Lebensqualität oder gar einen frühen Tod vermeiden zu können. Der französische Philosoph Jean-Luc Nancy meditiert über die Bedeutung einer Herztransplantation, die bei ihm vorgenommen worden ist, bezeichnenderweise mit Hilfe der Begriffe des „Eindringlings“ bzw. der „Fremdheit“ und verknüpft damit und grundlegender die Frage nach der Identität des Menschen. Für ihn ist es müßig zu fragen, ob die Transplantation „ein metaphysisches Abenteuer“ oder „eine rein technische Angelegenheit“ ist. „Sie war beides, das eine und das andere, das eine im anderen.“¹⁹⁹

Die beiden letzten Hinweise können die Vermutung stützen, dass Ursymbole des Menschen trotz aller „externer“ Problematik nicht leicht ihrer Bedeutung zu berauben sind. Was Symbole bedeuten, was sie an symbolischer Kraft entfalten, lässt sich weder reduzieren noch geht es durch Veränderungen verloren. Deshalb sind Anknüpfungsversuche, wie sie der folgende Abschnitt in mehrfacher Hinsicht unternimmt, weder illegitim noch vergebens.

¹⁹⁹ Nancy, J.-L. Der Eindringling, 11. Im Fernsehfilm „Mörderherz“ (2002) von Ch. Görlitz wird einem Mann das Herz eines 18-Jährigen implantiert. Auf der Suche nach dem „Herzen“ des Toten gerät er in Abgründe.

3.2. Anknüpfungen und Anreicherungen für eine Herz-Jesu-Theologie

In diesem Abschnitt soll das Herzsymbol in den Mittelpunkt rücken. Gemäß des Axioms „Gratia supponit naturam“ wird es erst und vor allem um das Symbol Herz gehen. Dabei sollen auch in Anwendung des Topos der loci theologici alieni Religionen und Kulturen, Literatur und Kunst einbezogen werden. Auf diese Weise soll die Möglichkeit des Sprechens vom und mit dem Herzen erwiesen werden, mehr noch: es soll sich dadurch die Notwendigkeit dieses Sprechens erhellen. Dieser Abschnitt bietet also eine Grundlage für eine Herz-Jesu-Theologie und stellt ihr zugleich Anreicherungen zur Verfügung.

3.2.1. Herz - ein kulturgeschichtliches Ursymbol

3.2.1.1. Einleitende Bemerkungen zum Symbolbegriff

Symbole und Symbolfähigkeit sind keine Sonderbereiche menschlichen Lebens, auf die der Mensch ebensogut verzichten könnte. Im Gegenteil: Er kann sogar insgesamt als „animal symbolicum“ (Ernst Cassirer)²⁰⁰ definiert werden. Deshalb verhilft die engagierte Offenheit für Symbole dem Menschen dazu, sich und die Welt zu deuten und ihm seine oder auch die Mitte der Wirklichkeit schlechthin zu erschließen. Dies erhält besondere Virulenz in einer Krisenzeit für das Welt- und Selbstverständnis des Menschen. Denn Symbole sind gerade in einer technisch-rationalen Welt notwendig, weil sie „uns spüren [lassen], daß viele Dinge unserer Umwelt (abgesehen von ihrer Messbarkeit und Nützlichkeit) einen anderen, einen tieferen Sinn haben.“²⁰¹ Etliche neuere Ansätze stellen sich der Herausforderung der Moderne, verstehen das Symbol z.B. als „absolute Metapher“ oder als „überraionale [nicht irrationale!] Bilder“, das so das Tor zu einem größeren und tieferen Verständnis der Wirklichkeit aufschließen hilft.²⁰² In der Theologie gehört das Symbol in den umfassenden Kontext der Frage, wie sich der Unendliche in Endlichem aussagen kann, ohne dass die Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf aufgehoben wird, und wie sich die Offenbarung des ewigen

²⁰⁰ Vgl. Art. Cassirer, Ernst (Jamme, Ch.). In: Metzler, 167-169; Schmidinger, H. / Sedmak, C. (Hrsg.): Der Mensch ein «animal symbolicum»? , v.a. 9-22.

²⁰¹ Nager, F.: Das Herz als Symbol, 9.

²⁰² Vgl. Sudbrack, J: Herz-Jesu-Verehrung. In: GuL 70 (1997), 30f. Sudbrack nennt neben den Brüdern Rahner, Ch. Jamme, S. Langer (eine Schülerin E. Cassirers) und vor allem H. Blumenberg; Hoystad, O. M.: Kulturgeschichte des Herzens, 12f. u.ö. Im Übrigen finden sich in allen Lexikonartikeln zum Symbol Hinweise auf neuere Ansätze (s. Literaturverzeichnis).

Logos in Jesus von Nazaret in der Geschichte und als im Geist gegenwärtig bleibend verstehen lässt.²⁰³

Im Folgenden soll nur Elementares zum Symbol geboten werden, was nicht bedeutet, dass darüber allgemeiner Konsens besteht.²⁰⁴ Der Begriff Symbol (συμβάλλειν = zusammenwerfen, -fügen) bezeichnete ursprünglich ein Erkennungszeichen, das, zuerst geteilt, durch späteres Zusammenfügen Gemeinschaft bzw. Legitimation herstellte. Anfangs bedeutete Symbol also schlicht das „Zusammengefügte“. Entsprechend ergab sich ein Symbol zuerst „aus etwas“, erfuhr aber dann einen Bedeutungszuwachs, da es „für etwas“ zu stehen begann. Indem ein Symbol zusammenfügt, wird ein Sinn erkennbar, der ohne es nicht wahrnehmbar wäre. Die im Symbol umschlossenen sinnlichen und geistigen Sphären gehören deshalb zusammen. „Das Symbol ist sichtbares Zeichen einer unsichtbaren Wirklichkeit“, so eine erste Definition. Diese Zugehörigkeit und die innere, nicht willkürlich hergestellte Beziehung zwischen Symbol und Symbolisiertem unterscheiden Symbol und Zeichen voneinander.²⁰⁵ Hans-Georg Gadamer vertieft diese Unterscheidung durch den Begriff der Repräsentation, denn anders als ein Zeichen verweist das Symbol nicht nur, „sondern es stellt dar, indem es vertritt. Vertreten aber heißt, etwas gegenwärtig sein lassen, was nicht anwesend ist. So vertritt das Symbol, indem es repräsentiert, das heißt, etwas unmittelbar gegenwärtig sein läßt. Nur weil das Symbol so die Gegenwart dessen darstellt, was es vertritt, wird ihm selbst die Verehrung bezeugt, die dem von ihm Symbolisierten zukommt. Symbole [...] sind so sehr stellvertretend, daß es in ihnen da ist.“²⁰⁶

Dieses Verständnis schlägt nun einerseits eine Brücke zu den theologischen Begriffen des Sakraments und der Stellvertretung, bedarf aber andererseits der Vertiefung in Richtung Realsymbol, einem von Karl Rahner geprägten Begriff. Das Realsymbol ist grundlegend verschieden vom Zeichen, das willkürlich für etwas anderes steht, reicht aber auch über das Symbol hinaus, das selbst schon transparent für das Sein sein kann. Wenn Manfred Lurker feststellt, dass bei einem Realsymbol die Wahrnehmung des Symbols hinter die Erfassung der Einheit des Symbols mit dem Symbolisierten zurücktritt, bietet er schon ein Grundverständnis von Realsymbol, das dem Herzsymbol adäquat ist. Denn ohne die Verschiedenheit aufzuheben, gehen Symbol und Symbolisiertes so ineinander über, dass sie als Einheit erscheinen.²⁰⁷ Mit

²⁰³ Vgl. Art. Symbol (Simon, J. u.a.). In: TRE 32, 487f.

²⁰⁴ Vgl. Art. Symbol (Bürkle, H. u.a.). In LThK³ IX, Sp. 1154f.; Art. Symbol (Simon, J. u.a.). In: TRE 32, 479-496.

²⁰⁵ Vgl. Art. Symbol (Lurker, M.). In: Wörterbuch der Symbolik, 719f.

²⁰⁶ Gadamer, H.G.: WM I, 159. Seine Beispiele Fahne und Uniform sind m. E. eher irreführend.

²⁰⁷ Vgl. Art. Symbol (Lurker, M.). In: Wörterbuch der Symbolik, 719f.

Realsymbol im Sinne von Karl Rahner ist also jenes und nur jenes Symbol gemeint, „zu dessen «Selbstvollzug» die von ihm ausgedrückte Wirklichkeit gehört [...]. Das Realsymbol ist von der von ihm bezeichneten Wirklichkeit nicht zu trennen und doch von ihr real verschieden.“²⁰⁸

Solche Realsymbole, die als Menschheitssymbole auch „Ursymbole“ (Erich Fromm) genannt werden können, sind in sich einfach, doch als geschichtliche und kulturelle Gebilde zugleich komplex. Manfred Frank nennt sie deshalb „Imaginationssysteme“, weil in ihnen Bild und Wirklichkeit, Wort und Bild mit ihrem geschichtlichen Werdeprozess aufgehoben sind.²⁰⁹ Vor allem für visuelle Symbole lässt sich zeigen, wie sie sich „in einem Prozess der Wechselwirkung zwischen Anschauung und Begriff“ bilden und im Laufe ihrer Geschichte anreichern.²¹⁰ Doch wäre es verfehlt, daraus abzuleiten, alle Symbole könnten auch eine andere inhaltliche Füllung erhalten. Menschheitliche Ursymbole sind gerade als geschichtliche Gebilde so sehr ursprüngliche Verbindungen von Symbol und Symbolisiertem, dass sich beide nur auf die Gefahr des Sinnverlustes voneinander trennen lassen. Anders gesagt: Realsymbole sind immer komplexe Sinneinheiten, die sich ursprünglich und damit kulturenübergreifend bilden und zugleich kulturell geprägt sind. Die nachfolgenden „Streifzüge“ zeigen, wie zentral das Symbol Herz in jeder dieser Kulturen ist, wie viel Übereinstimmung, aber auch wie viel Bedeutungsvarianz möglich ist.

Die innere Einheit in Verschiedenheit der Realsymbole bedeutet auch, dass sie zugleich verbergen und enthüllen. Dadurch bleibt ihre Deutung offen, manchmal sogar schillernd. In jedem Versuch der Versprachlichung bleibt gegenüber der Schau des Realsymbols immer ein „unübersetzbarer Rest“. Auch wenn ein Symbol sprachlich nicht auszuschöpfen ist, so ist die Verbindung zwischen Wort und Symbol so essentiell, dass der Begriff für ein Symbol dessen Bedeutungsfülle auch dann evozieren kann, wenn sich durch den geschichtlichen Wandel die Grundlagen und die Kontexte des Symbols geändert haben. Hat sich ein Symbol gebildet und mit Sinn aufgeladen, dann ruft das Wort oder der Begriff für das Symbol dasjenige auf, wofür das Symbol steht. Johann Gottfried Herder (1744-1804) verdanken wir die grundlegenden Einsichten darüber, wie sehr der Mensch ein geschichtliches und sprachliches Wesen ist. Sprache ist nicht nur ein zuhandenes Instrument, sondern durch die Sprache schafft der Mensch sich und sein(e) Welt(bild) und wird umgekehrt dadurch im doppelten Sinn des Wor-

²⁰⁸ Art. Realsymbol (Menke, K.-H.). In LThK³ VII, Sp. 867. Zur Bedeutung vgl. Art. Symbol (Bürkle, H. u.a.). In LThK³ IX, Sp. 1158f.

²⁰⁹ Vgl. Frank, Manfred: Kaltes Herz, 17; Art. Symbol (Simon, J. u.a.). In: TRE 32, 483f.

²¹⁰ Hartwig, H.: „Wenn es sich zückt“ In: Hahn, S. (Hrsg.): Herz, 116f. Dieses Symbolverständnis geht von der „Eigendynamik von Zeichenwelten“ aus. Im Gefolge der Sprachtheorien von F. de Saussure wird eine Vorherrschaft des Zeichens über das Bezeichnete behauptet.

tes gebildet. Jedes „natürliche“ Symbol ist deshalb immer sprachliches und kulturelles Gebilde. Kein Symbol ist ohne seine Bedeutungsgeschichte zu verstehen, selbst wenn sie der Einzelne nicht reflex aufzurufen weiß.²¹¹ Was paradox klingt, unterstreicht durch die einende Integrationskraft Gehalt und Bedeutung eines jeden Realsymbols.

Darum ist deren Transparenz für das Unbegreifbare, für das Sein, für das Umgreifende nur in der ganzmenschlichen Schau zu haben, die den Verstand einschließt und doch übersteigt.²¹² Das Realsymbol vermittelt daher die Einsicht in die Unangemessenheit jeder Rede über Gott und ermöglicht eine angemessene Rede von Gott, indem es anleitet, über sich, diese Welt und die Begriffe davon hinaus zu Gott aufzusteigen. Die Analogie, so der theologische Begriff für diesen Sachverhalt, ist nicht nur eine Sprachregel (*analogia nominum*), sondern ein Strukturprinzip (*analogia entis*) der Gottesrede.²¹³ Der symbolischen Gottesrede eignet, so betont auch der Philosoph Hans-Georg Gadamer, „ein metaphysischer Hintergrund“. So wird ein Aufstieg möglich, „denn das Sinnliche ist nicht bloß Nichtigkeit und Finsternis, sondern Ausfluß und Abgrund des Wahren.“²¹⁴ Die Erfahrung des „Über-Sich-Hinaus“ bildet die Form der Gotteserfahrung, die in ihrer sinnlich-geistigen (realsymbolischen) Vermittlung die „prozeßhafte Dynamik des ständigen Sich-Überschreitens“ trägt. So hält es sich für die Erfahrung des „Deus semper maior“ offen.²¹⁵ Eine Begründung und Vertiefung dafür bietet Karl Rahners Theologie des Symbols (s.u. 3.4.2.).

3.2.1.2. Exkurs: Streifzüge durch Religionen und Kulturen²¹⁶

Was im vorherigen Abschnitt abstrakt gesagt worden ist, soll im Folgenden für das Herzsymbold konkret werden. Dabei wird deutlich werden, wie sehr das Herz ein zentrales Ursymbol der Menschheit und welcher Bedeutungsreichtum in ihm enthalten ist. Die zentrale Stellung, die dem Herzsymbold in der Selbst- und Welterschließung zukommt, umfasst dabei diametral

²¹¹ Vgl. Hoystad, O. M.: Kulturgeschichte des Herzens, 13f.135.138f.166f.190-193.217.222.

²¹² Vgl. Art. Symbol (Simon, J.). In: TRE 32,

²¹³ Vgl. Müller, G. L.: Katholische Dogmatik, 27-33. Die klassische Formulierung bietet das IV. Laterankonzil (1215): „Denn zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf kann man keine so große Ähnlichkeit feststellen, daß zwischen ihnen keine noch größere Unähnlichkeit festzustellen wäre.“ (DH 806)

²¹⁴ Gadamer, H.-G.: WM, 79. Er hebt sogar hervor, dass der „moderne Symbolbegriff ohne diese gnostische [sic!] Funktion und ihren metaphysischen Hintergrund nicht zu verstehen“ ist.

²¹⁵ Vgl. Sudbrack, J.: „Die «Anwendung der Sinne». In: Sievernich, M. / Switek, G. (Hrsg.): Ignatianisch, 111-113.

²¹⁶ Vgl. für einen Überblick Hoystad, O. M.: Kulturgeschichte des Herzens; Eschmann, E. W.: Herz in den Religionen (das Herz als Motor spiritueller Entwicklung); Art. Herz (Bauer, J. u.a.). In: RAC XIV, 1093-1132 (Begriffsgeschichte). Für zahlreiche Beispiele vgl. Woschitz, K.: Gedanken. In: Herz-Jesu-Gelöbnis, 48-75; Nager, F.: Das Herz als Symbol; Schipperges, H.: Die Welt des Herzens. Nager und Schipperges bieten ihren Stoff in nicht-theologischer Sicht; was fehlt, ist die Auseinandersetzung mit dem durchbohrten Herzen.

entgegengesetzt Erscheinendes wie das Herzopfer der Azteken zur Erhaltung der Welt, für das unzählige Menschen geopfert wurden,²¹⁷ und das Herz als Liebessymbol im europäischen Abendland. Der Reichtum legitimiert jedenfalls das Herzsymbold für die Gegenwart, weil ein solches, in den Tiefenschichten des Menschen heimisches Symbol sich allenfalls wandeln kann, aber nicht aufheben lässt. Der Abschnitt ist bewusst mit „Streifzüge“ überschrieben, weil mehr angesichts der Fülle nicht geboten werden kann. Dennoch will ich darauf nicht verzichten, denn die Legitimität des Herzsymbols, das Gemeinsame wie das ganz Eigene der christlichen Herz- bzw. Herz-Jesu-Theologie wird so erst ansichtig.

a) Sumerische und akkadische Kultur

Im Akkadischen bezeichnet das Wort libbu sowohl das Herz als auch das Leibesinnere. Zahlreich sind die Redewendungen mit dem Herzen, z.B. kann das Herz „vertrocknen“. Im Herzen wie in der Leber sitzen die Gefühle, doch werden dem Herzen eher Liebe, Freundschaft und Erbarmen zugeschrieben. Aus dem Herzen gehen „die moralischen und intellektuellen Äußerungen“ hervor.²¹⁸ Das sumerische Epos über das Geschick der Liebesgöttin Ishtar ist das älteste erhaltene Epos der Menschheit überhaupt. Die dunkle Schwester der Ishtar, Erischkegal mit Namen, hält ihre Schwester in der Unterwelt gefangen. Sie lässt sie erst dann frei, als der Frühlingsgott Tamuz ihr Herz durch ein Lied zu erweichen versteht. Nun fühlt sie selbst in ihrem Herzen den Schmerz ihrer gefangenen Schwester. „Brich nicht mein Herz mit deinem Lied!“ so beschwört sie den Spielmann und bezeugt so, dass die Rede vom gebrochenen Herzen 5000 Jahre alt ist. Im Etana-Epos, ein halbes Jahrtausend jünger, taucht erstmals die Rede vom Herzen der Menschen auf. Im Gilgamesch-Epos wird dem Herzen eine Bedeutungsfülle fast wie im heutigen Sprachgebrauch zugemessen. Gilgamesch, der König von Uruk, und sein Freund Enkidu, ein zur Kultur zivilisiertes Naturkind, begehen eine Reihe von Heldentaten. Sie besiegen den Himmelsstier und opfern dessen Herz. „Durch das heilige Herz des Stieres binden die Freunde die Götter an ihr eigenes Herz.“ Als Enkidu stirbt, empfindet Gilgamesch dessen Todesangst mit dem eigenen Herzen. Sein unruhiges, ja „rastloses Herz“ führt ihn auf eine Reise durch die Welt, die ihm schließlich das Geheimnis von Leben und Tod erschließt. Als müder, doch weiser Herrscher kehrt er zurück.²¹⁹ „Gemeinsam ist diesen Dichtungen, daß hier das Herz als ein Organ aufgefaßt wird, das man besitzt: Götter, Menschen wie Tiere; ein Organ, mit dem man empfindet, wünscht, fürchtet, und das in diesen Liedern vor allem von der Angst vor dem Tode, von der Sehnsucht nach dem Nichtsterbenmüssen betroffen wird.“²²⁰

b) Altägyptische Kultur

In Ägypten²²¹ gab es ein beachtliches medizinisches Wissen über das Herz. So konnten die Ärzte damals den Puls messen und wussten um dessen Abhängigkeit vom Herzschlag. Auch von daher wurden dem Herzen eine Fülle von Fähigkeiten und Funktionen zugeschrieben. Es

²¹⁷ Vgl. Barthel, Th. S.: Das Herzopfer in Altmexiko; Hoystad, O. M.: Kulturgeschichte des Herzens, 104-110.

²¹⁸ Vgl. Art. Herz (Bauer, J. u.a.). In: RAC XIV, 1094.

²¹⁹ Vgl. Eschmann, E. W.: Herz in den Religionen, 5-7; Hoystad, O. M.: Kulturgeschichte des Herzens, 17-22, hier: 19. 20: Die Mutter des Gilgamesch fragt den Sonnengott Schamasch: „Warum hast du meinem Sohn Gilgamesch ein rastloses Herz bestimmt und es ihm aufgebürdet?“

²²⁰ Eschmann, E. W.: Herz in den Religionen 7. Das Herz galt als sehr verletzlich und sollte bei den Kämpfen der Menschen wie der Götter getroffen werden. Daher bestimmten die Sumerer die weniger verletzliche Leber als zentrales Lebensorgan. Vgl. Hoystad, O. M.: Kulturgeschichte des Herzens, 22.

²²¹ Vgl. Brunner, H.: Das Herz im altägyptischen Glauben, 3-26; Hoystad, O. M.: Kulturgeschichte des Herzens, 23-32; Nager, F.: Das Herz als Symbol, 43f. In einigen Punkten lässt sich eine Übereinstimmung mit dem biblischen Verständnis feststellen, s.u. 3.2.1.3.

ist Sitz der Vernunft, des Gedächtnisses und des Gefühlslebens. Darum ist für den Ägypter ein herzloser Mensch immer auch ein dummer Mensch u.u. Das Herz bildet den Personkern, von dem das Leben abhängt, und ist deshalb auch Sitz aller religiösen Gefühle und Äußerungen. Dort entspringen die Liebe zu und der Gehorsam gegenüber den Göttern, dort wird der göttliche Wille erkannt. Dort ist aber auch der Sitz der Götter im Menschen, was aber weniger mystische Einung als mehr die Regung des Gewissens meint. Die zentrale Rolle des Herzens kommt auch dadurch zum Ausdruck, dass es für den ganzen Menschen stehen kann, z.B. „weilt das Herz in der Ferne“, wenn den Menschen Heimweh plagt.²²² Mehr noch: Der Mensch kann sogar mit seinem Herzen Zwiesprache halten.

Wenn der Ägypter über den Menschen nachdenkt, tut er das vom Tod her, von dem diese große Kultur überhaupt her ihre Dichte und Kraft erhält. Das Herz spielt in den daraus erwachsenen Vorstellungen eine zentrale Rolle.²²³ Im Totengericht muss der Verstorbene vor Osiris, dem Totenrichter bekennen: „Mein Herz kommt zu dir mit Ma’at, mein Sinn ist ohne Lüge!“ Dies zeigt den unauflösbaren Zusammenhang von Herz und Ma’at, dem Grundprinzip der altägyptischen Kultur. Denn für den Ägypter ist „das Herz das Organ, mit dem der Mensch den göttlichen Willen und seine Weltordnung (*ma’at*) erkennen und beherzigen kann und soll.“²²⁴ Im Totengericht wird das Herz, als innerster Kern des Menschen, gegen eine Feder aufgewogen, es wird sogar als eigenständiges Wesen angesprochen. Ohne das Herz, davon war der Ägypter überzeugt, war ein Weiterleben nach dem Tod nicht möglich ist. Deshalb entwickelte sich der Herzkult, bei dem einzig das Herz im einbalsamierten Körper des Toten belassen wurde.²²⁵

Das Herz, das den Menschen mit all seiner Komplexität auszusagen vermag, bedarf der Erziehung, so wussten die Ägypter. „Diese Erkenntnis und die große Fürsorge für das Herz machen die altägyptische Kultur zu einer Herzenskultur.“²²⁶

Hier könnte sich ein Blick auf das Herz im Judentum anschließen, da mesopotamische und altägyptische Einflüsse stark auf die Anthropologie des AT gewirkt haben. Z.B. ist die biblische Rede vom Herzen aus Fleisch, das das Herz aus Stein ersetzen soll, eine Gegenreaktion gegen die positive Wertung eines steinernen harten Herzens in der altägyptischen Vorstellung.²²⁷ Da aber von der biblischen Herzrede ausführlicher gehandelt werden soll, sollen zuerst andere Herzkultvorstellungen dargestellt werden.

c) Der asiatische Kulturraum

Etwas anders verhält es sich mit dem Herzsymbold in Asien. „Seine Bedeutung im symbolischen Aufriß der menschlichen Gesamtpersönlichkeit ist nicht nur in sich wechselnd, sondern meist auch nicht zentral. Die symbolische oder auch konkret gefaßte Bedeutung des Herzens wird in einem Gesamtzusammenhang der inneren Organe gesehen.“²²⁸ Diese Relativierung gilt es sich bewusst zu halten, wenn im Folgenden der Eindruck hoher Herzlehre entsteht.

²²² Art. Herz (Bauer, J. u.a.). In: RAC XIV, 1094f.

²²³ Vgl. Woschitz, K. M.: Gedanken. In: Herz-Jesu-Gelöbniß, 49f.

²²⁴ Nager, F.: Das Herz als Symbol, 82; vgl. Hoystad, O. M.: Kulturgeschichte des Herzens, 25f.

²²⁵ Vgl. Woschitz, K. M.: Gedanken. In: Herz-Jesu-Gelöbniß, 51-53; Nager, F.: Das Herz als Symbol, 43-47; Art. Herz (Bauer, J.). In: RAC XIV, 1095f. Das Totengericht hat sich in der christlichen Vorstellung der Seelenwägung durch den Erzengel Michael erhalten, vgl. Walzer, A.: Das Herz im christlichen Glauben, 3f.

²²⁶ Hoystad, O. M.: Kulturgeschichte des Herzens, 30.

²²⁷ Vgl. Hoystad, O. M.: Kulturgeschichte des Herzens, 23. 25: Das steinerne Herz war „ein Symbol der Selbstbeherrschung und besonnenen Verhaltens“.

²²⁸ Eschmann, E. W.: Das Herz in Kult und Glauben, 8.

Altchinesische Herzlehre:

Als weltanschaulicher Hintergrund ist hier der Universismus zu berücksichtigen. Die drei Elemente Himmel, Erde und Mensch bilden miteinander eine harmonische kosmische Einheit, in der die Pole von Yin (das Weibliche, Dunkle) und Yang (das Männliche, Helle) Dauer und Wandel ermöglichen und vorantreiben. Sie sind „Erscheinungsformen des Tao, des geheimnisvollen Prinzips der Einheit und des immanenten Prinzips universeller Ordnung.“ Indem der Mensch durch die Tugend (Te) Anteil am Tao erwirbt, erweist sich der Mensch nach Kungfu-Tse als „*das HERZ von Himmel und Erde*“.²²⁹ Das Herz erscheint als „Fürst“ aller Organe im Taoismus, aber im Sinne eines „Ersten unter Gleichen“. Es ist „Sitz des Intellekts sowie Quelle innerer Einsicht.“ Um diese Aufgabe erfüllen zu können, müssen die bis zu „sieben Sinnesöffnungen“ des Herzens offen bleiben. Um das Tao finden zu können, muss das Herz leer werden. Das Leerwerden geschieht in der Übung des Wu-Wei, durch die die Öffnungen des Herzens gereinigt werden.²³⁰ Die altchinesische Herzlehre findet im Tao-Te-King eine Verdichtung. Auch wenn dadurch viele notwendige Differenzierungen ausgeblendet werden, kann folgendes Zitat die altchinesische Herzlehre zusammenfassen. „Der Körper enthält das Herz. Das Herz, damit hält man das Wissen fest. Das Wissen wird in der Tiefe gespeichert... Deshalb sagt man: Ohne aus der Tür zu gehen, erkennt man doch die Welt; ohne aus dem Fenster zu schauen, erkennt man des Himmels Bahn (Tao). Je weiter man in die Ferne geht, um so weniger man tatsächlich versteht.“²³¹

Altindische Herzlehre in den Upanishaden:

Eine sehr eigentümliche Entwicklung lässt sich im Kulturraum Indiens beobachten: Spielte das Herz dort lange eine eher geringe Rolle, so wird das Herz später erhöht und nimmt eine überragende Stellung im religiösen Leben ein. Mit dem Herzen wird nach dem Ort des Göttlichen im Menschen gefragt und nach dem Sitz des Bewusstseins. Mit dem Herzen wird nachgedacht über die Frage nach der Identität bzw. Nicht-Identität des Ichs mit der Welt.²³² In der Schöpfungstheologie der Rigveda ist das Herz der „Ort grundlegender Erkenntnis“. Diesem Verständnis des Herzens folgen auch die anderen Schriften. Das Herz ist so sehr mit dem Göttlichen verbunden, dass es alles (Himmel und Erde, die Elemente, usw.) in sich aufnehmen kann und sowohl als eins mit dem Brahman als höchstem göttlichen Prinzip als auch mit dem „Dreigeflecht des Weltfadens“ gedacht wird.²³³ Darum kann altindische Herzlehre zu einer tiefen mystischen Schau des Herzens gelangen. Im Herzen nimmt die Gottheit Wohnung: „Offenbar und doch verborgen / regt Es sich in der Höhle des Herzens, / genannt der «höchste Ort». / In Ihm hat alles seinen Bestand, / was sich bewegt und atmet und die Augen öffnet. / Erkenne Ihn als Sein und Nichtsein, / als den Gegenstand der Sehnsucht: / Er, das höchste aller Wesen, / jenseits allen Erkennens. / Das Leuchtende, feiner als das Feinste, / in dem alle Welten enthalten sind und alle ihre Bewohner: / Dieses ist auch das unvergängliche Brahman, / Es ist (auch) Atem, Wort und Geist. / Es ist Wahrheit und Unsterblichkeit. / Dies ist das Ziel, das zu durchdringen ist, / durchdringe es, mein Lieber!“²³⁴

Buddhistische Sicht des Herzens:

Der Buddhismus entwickelte sich von einer bilder- und symbolabstinenten zu einer symbolfreundlichen Religion. Motor dieser Entwicklung war die Person des Buddha, dessen Leben, Lehre und Spuren immer mehr symbolisch aufgeladen worden sind. Die Symbole wurden

²²⁹ Vgl. Woschitz, K. M.: Gedanken. In: Herz-Jesu-Gelöbnis, 56f., hier: 57.

²³⁰ Vgl. Nager, F.: Das Herz als Symbol, 48-53. 83. 120-122.

²³¹ Zit. n. Nager, F.: Das Herz als Symbol, 120.

²³² Vgl. Eschmann, E. W.: Das Herz in Kult und Glauben, 30-36.

²³³ Vgl. Woschitz, K. M.: Gedanken. In: Herz-Jesu-Gelöbnis, 55f.

²³⁴ Mundata-Upanishad II, 2,1-2. Zit. n. Bäumer, B.: Befreiung zum Sein. Auswahl aus den Upanishaden. Zürich u.a. 1986, 84.

dabei universalisiert, so dass sie zu Manifestationen der höchsten, bildlosen Wahrheit werden.²³⁵ Von Buddha sagt man, er habe „in der Brunnentiefe seines eigenen Herzens“ zu seinen tiefen Einsichten der vier edlen Wahrheiten und des achtfachen Pfades gefunden. Das Herz, so könnte man sagen, ist also in einem die Quelle der Gefühle, des Verstandes und analog des religiösen Bewusstseins.²³⁶ Die zentrale Einsicht Buddhas ist bekanntlich „das Problem der zur Leidverflechtung führenden Daseinsentstehung“. Sie wird nicht in irgendeiner Spekulation zu ergründen versucht, sondern die „auflösbaren und zu vermeidenden Ursachen des Gekettenseins an Leiden und Übel“ werden in das Innere des Menschen hineingelegt und in den „Trieben des menschlichen Herzens“ gesucht. Weil es anfangs weniger um metaphysische Spekulation als um einen gangbaren Weg der Befreiung geht, fehlt eine besondere Beachtung oder Verehrung des Herzens. Erst allmählich über die schrittweise ausgebaute Verehrung des Herzens von Buddha stellt sich wieder eine Hochschätzung des Herzens wie im altindischen Kulturraum ein. Schließlich findet sich sogar die Auffassung, Buddhas Herz sei der „Mittelpunkt des Universums“.²³⁷ So kann das Herz wieder als „Angelpunkt zwischen Mikrokosmos und Makrokosmos, zwischen «Innen und Außen»“ entdeckt werden. Wang-Shou-yen, ein wichtiger Vertreter der buddhistischen Herzlehre, formuliert deshalb kühn: *„Tatsächlich bilden Himmel, Erde und alle Wesen mit dem Menschen zusammen eine Ganzheit, und das Menschenherz ist der Himmelsgrund. Es gibt nichts, was nicht darin beschlossen wäre.“*²³⁸

d) Griechisch-römisches Altertum

Generell kann man sagen, dass das Herz bei den Griechen eher weniger bedeutsam ist und ziemlich abstrakt und nüchtern beschrieben wird. Ole Martin Hoystad bezweifelt sogar, ob „die Griechen überhaupt ein Herz in unserem Sinne besaßen“. Dabei ist zu beachten, dass von der Anthropologie der Ilias des Homer, die den „Menschen als eine Sinfonie aus Impulsen und Stimmen“ sieht, bis zu den Lehren Platons oder Aristoteles, bei denen der Mensch in Dualität Leib und Seele bzw. Geist ist, eine ungeheuer spannende Entwicklung vorstatten geht. Man kann sogar von einem „anthropologischen Sprung“ sprechen, weil sich der Mensch nicht mehr nur als Ansammlung von verschiedenen Impulsen seines Leibes versteht, sondern als eine sich zu sich selbst bewusst verhaltende Einheit. Dann aber können die Organe als Metaphern und die leiblichen Impulse als seelische Regungen begriffen werden.²³⁹ In Homers Ilias sind die Helden wie Kampffelder, auf denen sich die verschiedensten göttlichen wie körperlichen Impulse regen, gegeneinander aufstehen und kämpfen. Der homerische Held kennt keine zentrale Instanz, folglich nimmt auch das Herz keine zentrale, gar den ganzen Menschen regelnde Stellung ein. Für die Gefühle gilt mehr das Zwerchfell als deren Quellort, das Herz tritt sekundär hinzu und gilt als „ein zwiespältiges Eiland überbordender Gefühle“.²⁴⁰ Platon kennt eine Dreiteilung der Seele. Der unsterbliche Teil, die Vernunft, sitzt im Kopf, der sterbliche Teil der Seele, der unter dem Hals beginnt, teilt sich in den oberen männlichen und den unteren weiblichen Teil auf. Das Herz hat zu vermitteln und zu wachen: „Das Herz aber, Knotenpunkt der Adern und Quelle des alle Glieder mächtig durchströmenden Blutes, setzten die Götter in die Wachstube, damit, sobald (..) ihm die Vernunft mitteilt, daß von außen her oder auch von den Begierden im Inneren aus eine Freveltat im Bereich der Glieder geschehe, alles, was im Körper wahrnehmen kann, schnell durch alle diese engen Gänge hin-

²³⁵ Vgl. Art. Symbol (Simon, J. u.a.). In TRE 32, 483.

²³⁶ Vgl. Nager, F.: Das Herz als Symbol, 51.121.

²³⁷ Vgl. Eschmann, E. W.: Das Herz in Kult und Glauben, 36-38; hier: 36.

²³⁸ Vgl. Nager, F.: Das Herz als Symbol, 51-53, hier: 53.

²³⁹ Vgl. Hoystad, O. M.: Kulturgeschichte des Herzens, 32-59, hier: 32.35.51f. Vgl. zu dieser Einschätzung auch Eschmann, E. W.: Das Herz in Kult und Glauben, 12.

²⁴⁰ Nager, F.: Das Herz als Symbol, 54.

durch Befehle und Drohungen wahrnimmt und vernimmt, auf jede Weise gehorcht und so dem besten die Herrschaft über sie alle überläßt.²⁴¹

In der Naturphilosophie des Aristoteles nimmt das Herz einen Vorrang ein, da sich seiner Vorstellung nach im Herzen das Blut und daraus alle anderen Organe bilden. Im Herzen hat die Seele ihren Sitz, die von dort aus den ganzen Leib steuert. Aristoteles vergleicht die Seele mit einem Steuermann, das Herz ist das Steuerruder des Körpers. Zusammen mit der Herzlehre des Mediziners Galen, der das Herz als lebensspendenden Wärmeofen versteht, ist es Aristoteles, der dem Herzen in der Kultur des Abendlands seinen zentralen Ort sichert.²⁴² Vermutlich geht also die Tendenz, das Herz mehr als Symbol für die Quelle und den Ort der Gefühle und nicht als Symbol für den ganzen Menschen zu verstehen, eher auf die griechische Tradition und nicht auf die biblische Tradition zurück (s.u. 3.2.1.3.).

Einen bedeutsamen Schritt über das Bisherige hinaus vollzieht die Stoa, weil für sie das Herz der „Sitz des *ἡγεμονικόν* (principale animae)“ ist. Das Herz ist also anders als noch bei Platon oder Aristoteles ins Zentrum gerückt und bezeichnet nunmehr selbst die Mitte des Menschen einschließlich seiner geistigen Fähigkeiten.²⁴³ „Die Stoa hat diese Mitte des Kosmos mit der Sonne gleichgesetzt, die deshalb auch den Namen «Herz des Kosmos» trägt. Entsprechend hat der Funke des Urfeuers im Menschen seinen Sitz im Herzen, in dem Organ, aus dem die vitale Wärme in den ganzen Organismus ausstrahlt. Das Herz ist die Sonne des Leibes, es ist der Logos in uns. Und umgekehrt ist der Logos das Herz der Welt“.²⁴⁴

e) Das Herz in der Mystik des Islams

Bislang wurde der Beitrag des Islam weniger beachtet, doch Ole Martin Hoystad vertritt die Ansicht, dass „das islamisch-arabische Bild des Herzens“ das moderne europäische Verständnis des Herzens stark geprägt hat. Denn der Islam ist eine „Herzenskultur“, in der das Herz „nicht bloß eine Metapher, sondern ein objektives Organ der sinnlichen Wahrnehmung, der Intuition und Erkenntnis, nicht zuletzt auch der Inspiration, Offenbarung und der göttlichen Einsicht“ ist.²⁴⁵

Der Sufismus, eine Hauptströmung islamischer Mystik, sucht das „Herz des Herzens“. Dieses besteht in der Einswerdung mit Gott, der Weg dorthin ist die Liebe. Um dieses Ziel auf dem Weg der Liebe zu erreichen, haben die Sufis eine Art „Herzenswissenschaft“ entwickelt, die sich im traditionellen Schema eines Aufstiegsweges als *via purgativa*, *via illuminativa* und schließlich *via unionis* entfaltet. Alle Phasen des Weges finden sufistischer Überzeugung gemäß im Herzen statt. Muss das Herz in der ersten Phase zerbrochen werden, so muss es in der zweiten durch Askese Liebe und Selbsterkenntnis lernen, damit sich in der letzten Phase die mystische Einigung im Herzen ereignen kann. Das „innerste Herz“ des Menschen ist als Ort der Einigung das „Organ des *homo religiosus*“ schlechthin. Neben Al-Halladsch (857-922), dessen Worte über das Herz viele Sufis meditierten, war der Dichter und Mystiker Ibn'Arabi (1165-1240) aus Andalusien ein entscheidender Anreger. Für ihn war das Herz gleichsam „die unentwegte Geburtsstätte Gottes“ im Menschen. Denn das Herz ist die Quelle der göttlichen

²⁴¹ Vgl. Schroer, S. / Staubli, Th.: Körpersymbolik, 56f. Zitat aus Platon: Timaios 70b, ebd., 57.

²⁴² Vgl. Nager, F.: Das Herz als Symbol, 54f.; Hoystad, O. M.: Kulturgeschichte des Herzens, 54-57.

²⁴³ Vgl. Art. Herz (Maxsein, A.). In: LThK², Sp. 286; Art. Herz (Bauer, J. u.a.). In: RAC XIV, Sp. 1100.

²⁴⁴ Ratzinger, J.: Ostergeheimnis. In: Entwicklung und Aktualität, 141. Er sieht in dieser Auffassung der Stoa, die bereits durch Origenes' Synthese fruchtbar gemacht worden ist, eine Chance für eine Begründung der Herz-Jesu-Theologie. Die Herzanalogie zwischen Mikro- und Makrokosmos existierte bereits in Altägypten, vgl. Hoystad, O. M.: Kulturgeschichte des Herzens, 23f.

²⁴⁵ Vgl. Hoystad, O. M.: Kulturgeschichte des Herzens, 10.85-104, hier: 10.85. Allerdings stützen sich die Aussagen Hoystads v.a. auf den Sufismus. Würde man in ähnlicher Weise das Christentum nur von christlichen Herzmystikern her beschreiben, müsste man das Christentum ebenfalls eine Herzenskultur und -religion nennen.

Bilder und Eingebungen, die auf arabisch *himma* heißt, das bedeutet „Schöpferkraft des Herzens“. Der dritte bedeutende Sufi ist Dschalal ad-Din Rumi (1207-1273), der im anatolischen Konya den Orden der tanzenden Derwische gegründet hat. Ähnlich kühn wie christliche Mystiker beschreibt er die Einswerdung mit Gott, in dessen Licht die Grenzen zwischen Schöpfer und Geschöpf aufgehoben scheinen: „Mein Bild bleibt im Herzen des Königs. Das Herz des Königs wäre krank ohne mein Bild. [...] Das Licht des Geistes entspringt aus meinem Denken.“ Das Herz des Mystikers wird zum Spiegel des Alls: „ich sah ins Herz, es war ein Meer, ein Raum der Welten.“²⁴⁶ Deutlich wird in den sufistischen Texten das Herz auch als Organ des Denkens und Verstehens und der aktiven Schöpferkraft verstanden und steht so dem biblischen Verständnis deutlich näher als der griechisch-römischen Vorstellung vom Herzen.

f) Europäisch-abendländische Kultur

Im Laufe der Zeit beeinflusste weniger das biblische als das griechisch-römische Denken das Verständnis des Herzens im Abendland. Der „Kopf“ erhält mehr und mehr den Vorrang vor dem „Herzen“. Wie ein *cantus firmus* begleitet die Philosophie die Frage, wie die auseinanderstrebenden Kräfte der Seele, des Gemüts und des Verstandes zueinander vermittelt und ineinander integriert werden können.²⁴⁷ Zudem lässt sich eine große Varianz in den Zuschreibungen beobachten von umfassender Bedeutung bis hin zur Reduzierung auf Emotionen. Das Herz wird zum „Sitz der Liebe“, die aber nur eine Dimension neben anderen ist und im Laufe der Zeit gegenüber der intellektuellen Dimension eher als mindere betrachtet wird.²⁴⁸

Für die Herzsymbologie lässt sich das Hochmittelalter als eine Art Schwellenzeit bezeichnen. Damals vollzog sich ein „emotionaler Wandel“, der das Herz in die Mitte der Aufmerksamkeit rückte. Das höfische Ideal der Minne, die Ritterromane (z.B. „Tristan und Isolde“ des Gottfried von Straßburg oder der „Roman de la rose“ eines Guillaume de Lorris und Jean de Meung) und die Herzmystik z.B. eines Bernhard von Clairvaux bezeugen diesen Wandel gleichermaßen. Wenn Walther von der Vogelweide (ca. 1170-1230) dichtet „Mînes herzens tiefu wunde / diu muoz iemer offen stên.“, gemahnt das nicht zufällig an ähnlich klingende Aussagen der Herzmystik. Wesentlicher Motor dieser Entwicklung war nach Ole Martin Hoystad, dass die Menschen ihr Verhältnis zu Liebe und Sexualität neu zu bestimmen begannen.²⁴⁹

Ein immer wiederkehrender Topos, beherrscht vom Reimschema Herz - Schmerz, durchzieht die Minnegesänge und die Dichtung, vornehmlich in ihren populären Ausformungen, bis hinauf in die Gegenwart. Selbst die Trivialliteratur spiegelt so eine Selbstbestimmung des Menschen, denn das „Herz steht für die Identität des Menschen, um die er entweder ängstlich bangt oder die er ganz und gar mit dem geliebten Menschen teilen möchte.“ Diese Auffassung prägt in Vielem die deutsche Mystik und auch die Herz-Jesu-Frömmigkeit. Die Sprache des Herzens wird zur Sprache zwischen Gott und Mensch.²⁵⁰

Auch die heute unverständlich wirkende Sitte vieler Fürstengeschlechter, die Herzen ihrer Toten getrennt vom Körper zu bestatten, belegt, wie sich im „weltlichen“ Mittelalter eine allgemeine Wertschätzung des Herzens durchsetzt. Das Herz erhält real und symbolisch einen

²⁴⁶ Vgl. Nager, F.: Das Herz als Symbol, 59.86f.; Hoystad, O. M.: Kulturgeschichte des Herzens, 89-98, hier: 94.95.96. Hoystad ist leider in Gefahr, die Aussagen der Sufis pantheistisch misszuverstehen.

²⁴⁷ Vgl. Schroer, S. / Staubli, Th.: Körpersymbolik, 54f. Auch in der Bibel ist der Kopf schon des Antlitzes wegen der „ranghöchste“ Körperteil, doch weiß die Bibel darum, wie gefährdet er gerade deswegen ist - buchstäblich und im übertragenen Sinn. Die „harte Stirn“ (Ez 3,8f.) und Halsstarrigkeit bringen dies zum Ausdruck (vgl. ebd., 93-114.).

²⁴⁸ Vgl. Walzer, A.: Das Herz im christlichen Glauben, 4-12.

²⁴⁹ Vgl. Hoystad, O. M.: Kulturgeschichte des Herzens, 118-145, hier: 122. Ob allerdings die Menschen damals anfangen, mehr der „Stimme des Herzens“ zu folgen und sich von den (kirchlichen) „Autoritäten“ zu emanzipieren, scheint mir doch eine fragwürdige Hypothese Hoystads zu sein.

²⁵⁰ Vgl. Schroer, S. / Staubli, Th.: Körpersymbolik, 57f., hier: 58.

Vorrang vor allen anderen Organen.²⁵¹ Wie sehr die Kultur des Herzens im Hochmittelalter und noch in der Renaissance die Menschen gebildet und geprägt hat, belegt das Briefsiegel Martin Luthers. Es zeigt ein Kreuz in einem Herzen, gebettet in eine Rosenblüte. Das Symbolensemble umfasst die gesamte geistige Welt seiner Zeit: das Symbol des Christentums, das Herzsymbolum und die Rose als Liebessymbolum.²⁵²

Blaise Pascal (1623-1662) ist einer der wenigen in der folgenden Zeit, der noch zu einer umfassenden und tiefen Sicht des Herzens findet. Für ihn ist das Herz das religiöse Organ. In seiner „taghellen Mystik“ spielt er nicht das Herz gegen den Verstand aus (wie z.B. Rousseau), sondern er sucht nach und fordert eine Harmonie zwischen der *raison de la mathématique* und der *raison du coeur*. „Wie für die alten Chinesen war auch für ihn das «denkende Herz» kein Widerspruch in sich.“ Für Pascal ist das Herz vielmehr die vornehmste Erscheinungsform des Geistes, das nicht bloß den Verstand ergänzt und vervollständigt, sondern die Führung übernimmt. „Der Geist der Geometrie, der Verstand, muß sich nach den Erkenntnissen und Intuitionen des Herzens richten“.²⁵³

Die ersten exakten naturwissenschaftlichen Untersuchungen haben keineswegs zur Abwertung des Herzens geführt. William Harvey (1578-1653), der Entdecker des Blutkreislaufs, deutete seine gründlichen anatomischen Studien in den gewohnten Denkbahnen und sah eine Analogie zwischen der Sonne als Zentrum des Makrokosmos und dem Herzen als dem Zentrum des Mikrokosmos Mensch. Das Herz ist für ihn Quelle des Lebens und Sonne des Mikrokosmos Mensch. Wir kennen diese Vorstellung aus Ägypten und aus der Stoa.²⁵⁴

Die schwierige Geschichte der Herzsymbologie im europäischen Abendland kann exemplarisch am Verhältnis von Herz und Gewissen aufgezeigt werden.²⁵⁵ Weil das Herz „das Organ des Gefühlslebens schlechthin“ war, wurde es zum Sitz des Gewissens, eine heutzutage nicht mehr sehr vertraut wirkende Vorstellung. Thomas Fuchs versucht in seiner „Phylogenie des abendländischen Gewissens“ diesem Wandel in der Vorstellung nachzugehen. Einen ersten Höhepunkt erreicht die Gewissenslehre des Herzens bei Augustinus, für den das Herz das Zentrum aller seelischen und geistigen Lebensäußerungen bildet. Er greift auf bereits erfolgte Klärungen der Kirchenväter zurück, die die biblische Lehre über das Gewissen mit der Lehre der Stoa verbunden hatten. Seine Gewissenslehre ist allerdings kein theoretisches Konstrukt, sondern speist sich stark aus den eigenen Schulterfahrungen, wie er sie in den *Confessiones* beschreibt. Er vernimmt das Gewissen als Stimme Gottes in seinem Innersten, der er sich verpflichtet weiß und die ihn zur Umkehr ruft.²⁵⁶ Das Herz steht für dieses „*intus hominis*“. In ihm ist das Innerste und Wesentliche der Person, aus dem heraus sie sich entfaltet und verwirklicht, geborgen und in ihm ist zugleich das Tiefste und Abgründige im Menschen verborgen. So wie das Herz in der Brust verschlossen ist, so ist auch dieser Personkern der Reflexion und Selbsterkenntnis niemals ganz zugänglich: Gott allein weiß um die „*occulta cordis*.“ Bei Augustinus findet sich der Überstieg vom Organ zum Symbol, so dass er Herz (*cor*) und Gewissen (*conscientia*) wegen der Ausrichtung beider auf Gott fast synonym verwenden kann. Die Ruhe des Herzens (*tranquillitas cordis*) ist die Folge des reinen Gewissens und des

²⁵¹ Vgl. Eschmann, E. W.: Das Herz in Kult und Glauben, 23-27. Eschmann fügt eine Reihe von Beispielen an, die zeigen, wie nahe eine solche Wertschätzung des Herzens an Herzmagie rührt. Z.B. soll Margot von Valois die Herzen ihrer toten Liebhaber in ihren Rock eingenäht haben.

²⁵² Vgl. Hoystad, O. M.: Kulturgeschichte des Herzens, 135-139, hier: 135f.

²⁵³ Vgl. Nager, F.: Das Herz als Symbol, 112. 128f., hier: 128.129.

²⁵⁴ Vgl. Hoystad, O.M.: Kulturgeschichte des Herzens, 165-167.

²⁵⁵ Vgl. insgesamt Fonk, P.: Das Gewissen. Zum biblischen Verständnis des Zusammenhangs von Herz und Gewissen als gewichtigem Teil abendländischer Geistesgeschichte s.u. 3.2.1.3.

²⁵⁶ Vgl. Fonk, P.: Das Gewissen, 65-79. Zur weiteren Entfaltung der Lehre vom Gewissen im Mittelalter, insbesondere zur Lehre des Thomas von Aquin, vgl. ebd., 90-133.

ruhigen Herzens. Augustinus vergleicht sie mit einem „inneren Haus“, das Zuflucht und Geborgenheit schenkt.

In der Neuzeit löst sich die Erfahrung des Gewissens vom Herzen. „Das Herz ist fortan nichts weiter als ein Hohlmuskel... - eine hydraulische Maschine.“ Im Kontrast dazu steigert sich die Behandlung der Herzsymbolik in der Erbauungsliteratur des 17. und 18. Jahrhunderts. Der religionskritischen Aufklärung geht der Sinn für das Herz als des religiösen Organs und als Sitz des Gewissens, durch das Gott zum Menschen spricht, vollends verloren.²⁵⁷ So vermag die kühle Logik der Aufklärung das Herz als Symbol der „innerlichen Ganzheit des Menschen nicht mehr zu bewahren“. Das Herz depraviert zum Ort der Leidenschaften, die den Menschen mehr beherrschen als er sich selbst. Der kühle Kopf hat nun die heißen Leidenschaften des Herzens zu zügeln und in zivilisierte Bahnen zu lenken.²⁵⁸

Erst Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) und Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) rehabilitieren „die gefühlhaft-intuitive Dimension des Gewissens.“²⁵⁹ Für Rousseau ist das Herz alles in einem: Quelle der Liebe, Ort der Gefühle, Sitz des Guten, Wohnung des Göttlichen und das Symbol dafür. Deshalb gilt es in allem, der Stimme des Herzens zu folgen, weil das Herz den Willen Gottes klarer zu sagen weiß als selbst die Bibel. Auch wenn Rousseau das Gefühl als immer gültigen Leitfaden menschlichen Handelns weit überschätzt, so räumt er doch dem Mitleid und der Einfühlung für das menschliche Verhalten wieder den Platz ein, der ihnen im menschlichen Miteinander zukommt. Ihm ist das anders als vielen seiner Zeitgenossen möglich, weil er überzeugt ist, dass das Herz, solange es unverbildet ist, zum Herzen reden kann.²⁶⁰

Goethe äußert sich auffallend häufig zum Herzen, dem für ihn der Primat zukommt. Das Herz appelliert an den Menschen und durch das Herz kann er sich selbst erkennen, weil in ihm das Allgemeine zum Ausdruck kommt und zwar „als lebendig- Augenblickliche Offenbarung des Unerforschlichen“! So kann sein Drama „Faust“ geradezu als „Tragödie der Herzensentfremdung“ interpretiert werden. Steht Gretchen noch für „die romantische Herzmetaphorik (in der Tradition des Sturm und Drang)“, so ist Faust gefangen im Zwiespalt von Geist und Herz. Darum kann ihn Mephistopheles verführen, das Herz zu missbrauchen und die Einheit zwischen Herz und Zunge aufzulösen. Nach Goethes Überzeugung ist aber diese Einheit Voraussetzung gelingender und humaner Kommunikation, „denn es muss von Herzen gehen, was auf Herzen wirken soll.“ Folglich nimmt die Herzensbildung bei ihm einen hohen Rang ein. „Die Kenntnis des eigenen Herzens, seines Reichtums, seines Lichtes, aber unerbittlich auch seines Schattens, ist nach Goethe die Voraussetzung für «Ganzheit», eines seiner Lieblingsworte.“²⁶¹ Diese Herzlehren können sich nicht halten, denn ab 1850 wird das Herz meist vollends auf das Organische reduziert. Auch das Gewissen wird nur noch aus psychischen oder sozialen Zusammenhängen erklärt. Wenige Denker wahren gegenüber der Freudschen Erklärung des Gewissens als Über-Ich-Bildung noch das Wissen, dass es „keine Reue [gibt], die nicht den Bauplan eines «neuen Herzens» schon von ihrem Anbeginn in sich trüge“ (Max Scheler).²⁶²

²⁵⁷ Vgl. Fuchs, Th.: Herz und Gewissen. In: Hahn, S. (Hrsg.): Herz, 32-48, hier: 32. 39f. 42.

²⁵⁸ Vgl. Schroer, S. / Staubli, Th.: Körpersymbolik, 58-60; Hoystad, O.M.: Kulturgeschichte des Herzens, 164; Fonk, P.: Das Gewissen, 148-159.

²⁵⁹ Fuchs, Th.: Herz und Gewissen. In: Hahn, S. (Hrsg.): Herz, 34.

²⁶⁰ Vgl. Hoystad, O. M.: Kulturgeschichte des Herzens, 182-189.

²⁶¹ Vgl. Nager, F.: Das Herz als Symbol, 138-148, hier: 143; Hoystad, O. M.: Kulturgeschichte des Herzens, 193-201, hier: 194.197.

²⁶² Vgl. Fuchs, Th.: Herz und Gewissen. In: Hahn, S. (Hrsg.): Herz, 43-46, hier: 44. Fuchs zählt neben Scheler noch R. Guardini, E. Fromm und V. Frankl auf. Zu Freud und der notwendigen Unterscheidung zwischen Gewissen und Über-Ich vgl. Fonk, P.: Das Gewissen, 159-173.

g) Ein Plädoyer

Der durchgehende Prozess der Individualisierung, der Rationalisierung und Ökonomisierung fast aller Lebensbereiche führte zu einer „Entzauberung der Welt“ und damit auch des Herzens. Mit Berufung auf Max Weber verfasst Ole Martin Hoystad ein leidenschaftliches Plädoyer für dessen Wiederentdeckung bzw. „Wiederverzauberung“: „Auch das Herz wurde entzaubert, als es in der Moderne seiner uralten moralischen Symbolik beraubt und stattdessen mit psychologischen Begriffen belegt wurde. Es wurde zu einer Projektion des Unbewussten, Irrationalen und zum Symptomträger von Emotionen reduziert. In der Wissenschaft wurde es als ein Blut pumpender Muskel mit Ventilen und sonst nichts definiert. Die Wissenschaft fragt nicht danach, was wir auf dem Herzen haben. Das ruhelose Herz mit all seinem Kummer und seinen vielen offenen Fragen ist objektivistisch versteinert im weberschen Käfig des liberalen Marktes eines mechanistischen Produktions- und Konsumptionssystems. So werden auch die letzten noch nicht dechiffrierten Worte, die mit lebendigem Blut auf das uralte Palimpsest des Herzens geschrieben sind, gelöscht und überschrieben mit den toten Buchstaben oder virtuellen Bildern eines digitalen Bildschirms. In diesem Moment aber könnte sich das Blatt wenden: *«Dann allerdings könnte für die „letzten Menschen“ dieser Kulturentwicklung das Wort zur Wahrheit werden: „Fachmenschen ohne Geist, Genussmenschen ohne Herz: dies Nichts bildet sich ein, eine nie vorher erreichte Stufe des Menschentums erstiegen zu haben»*. So lautet Webers Prophezeiung [...]. Wenn das Herz auf die oben genannte Weise vollkommen entleert ist, ist es durchaus denkbar, dass das sezierte und wehrlos geöffnete Organ wieder mit leidenschaftlicher Glut gefüllt wird. [...] Gegen die Entzauberung des Herzens in einer technologisch-rationellen Welt wollen wir Fausts Worte als humanisierendes Memento hochhalten: *«Erfüll davon dein Herz, so groß es ist, [...] Nenn's Glück! Herz! Liebe! Gott!»*“²⁶³

Die christliche Herzsymbologie hat an der menschlichen Symboltradition Anteil. Doch sie unterscheidet sich von ihr durch die biblische Herzanthropologie und -theologie und das Christusereignis. Erstere soll im Folgenden besonders ans Licht gehoben werden, auch weil sie über weite Strecken hinweg „nur“ unterströmig wirksam geblieben ist. Sie hat in diesem Unterkapitel ihren Platz, weil es hier vornehmlich um das Herz selbst gehen soll, bevor dann das Herz Jesu in die Mitte rückt.

3.2.1.3. Biblische Herzanthropologie und -theologie

Biblische Anthropologie muss konkret werden, so fordern Silvia Schroer und Thomas Staubli, weil das der Eigenart biblischer Sprache entspricht.²⁶⁴ Darum soll erst ein Blick auf diese Eigenart geworfen werden, um dann die Bedeutungen des Herzens in der biblischen Sprache aufzuzeigen. Eine so konkrete Sprache wie die biblische lässt sich nicht vollständig systematisieren, aber es lassen sich Grundmuster biblischer Herzsprache erkennen.

²⁶³ Hoystad, O. M.: Kulturgeschichte des Herzens, 209f.

²⁶⁴ Vgl. Schroer, S. / Staubli, Th.: Körpersymbolik, 15-24. Von dieser Aufgabenstellung her entwickeln sie ihre biblische Anthropologie, die sich mit H. W. Wolff, J. Barr und feministischer Exegese auseinandersetzt.

a) Die Eigenart der biblischen Sprache

In der Bibel werden zumeist „Ur-Wörter“ statt der Personalpronomina (z.B. Lk 1,46) verwendet. Diese Ur-Wörter meinen jeweils den ganzen Menschen.²⁶⁵ Darin zeigt sich schon der entscheidende Unterschied zwischen semitischer (hebräischer) und indogermanischer Begrifflichkeit bzw. Sprache. Das Hebräische kennt keine dualistische Scheidung von Leib und Seele und hat deshalb kein eigenes Wort für den Leib. Das Griechische (spätestens seit Platon) hingegen unterscheidet den materiellen Leib von der immateriellen Seele. Deshalb muss immer beachtet werden, dass eben im Unterschied zum Griechischen alle „hebräischen Grundbegriffe [...] jeweils für den *ganzen* [Menschen] stehen, also griechisch gesprochen Leib und Seele betreffen.“ Die Differenz zwischen hebräischem und griechischem Sprachsystem ist so groß, dass immer ein Rest an Unübertragbarkeit bleibt und damit zwangsläufig ein Verlust an Bedeutung in Kauf genommen werden muss.²⁶⁶ Schon die Septuaginta muss den hebräischen Begriff Herz (hebr. leb / lebab) mit verschiedenen griechischen Begriffen wiedergeben wie: kardia, psyche, dianoia, epithymia, hómonia, phronesis.²⁶⁷

Silvia Schroer und Thomas Staubli beschreiben „Aspekte biblischer Leibesspiritualität“, von denen folgende für diesen Zusammenhang besonders interessant sind: Wenn der biblische Mensch eine Wirklichkeit der Welt ins Wort bringen will, so benützt er nicht ein Abstraktum, sondern fügt einzelne Aspekte aneinander, die zusammen das Ganze ergeben. Das Gemeinte wird also nicht erklärt, indem es begrifflich abgegrenzt wird, sondern indem sinnverwandte Wörter aneinandergereiht werden. Dieses Spezifikum biblischer Sprache wird mit Stereometrie bezeichnet.²⁶⁸ Es „steckt den Lebensraum des Menschen durch Nennung charakteristischer Organe ab und umschreibt so den Menschen als ganzen“. Hinzu kommt, dass stereometrisches Sprechen „synthetisiert“, indem es mit der Nennung des jeweiligen Körperteils auch dessen Funktion aufruft. Dieser Unterschied zwischen biblischer und heutiger Sprache im westlichen Kulturraum stellt jede Übertragung vor die wichtige Aufgabe, „synthetisch-stereometrisches Denken [...] in unsere analytisch-differenzierende Sprache zu übertragen“.²⁶⁹ Ein Beispiel dafür ist der Satz Labans zu Jakob in Gen 29,14: „Ja, du bist mein Bein und Fleisch.“ Die Zugehörigkeit zu derselben Familie bzw. Sippe bringt unsere Sprache auf den Begriff und

²⁶⁵ Becker, J.: Herz in der Sprache der Bibel. In: Christusglaube, 36.

²⁶⁶ Vgl. Gruber, M.: „Verherrlicht Gott in eurem Leib“. In: ThG 44 (2001) 264-273, hier: 265f.

²⁶⁷ Vgl. Art. Herz (Bauer, J.). In: RAC XIV, 1098-1101.

²⁶⁸ Vgl. Schroer, S. / Staubli, Th.: Körpersymbolik, 24f.

²⁶⁹ Vgl. Wolff, H. W.: Anthropologie des Alten Testaments, 21-24, hier: 22.23.

definiert sie als Verwandtschaft, biblische Sprache drückt hingegen dieses Verhältnis stereometrisch durch die Aneinanderreihung von „Bein“ und „Fleisch“ aus.

Dem semitischen Menschen geht es weniger um die Form als um den Ausdruck. So war nicht das Aussehen einer Hand wichtig, sondern die Macht, die diese Hand ausüben konnte. „Da die Dynamis zählt und nicht die Form, entsteht im semitischen Denken ein völlig anderer Zusammenhang von Konkretum und Abstraktum als im Griechischen. Jedes Ding, z.B. die Hand, weist nämlich dann über sich hinaus. Andererseits ist es gar nicht möglich, ein Abstraktum wie Macht, Stärke, ohne das Konkretum zu denken oder zu benennen.“ Im biblischen Denken geht es immer um Beziehungsfähigkeit. Deshalb ist Beten immer leibliches Beten, bei dem alle Aspekte des Leibes ganz auf die Beziehung zu Gott ausgerichtet sind. „Die BeterInnen stellen sich so konkret in ihrer Leiblichkeit vor Gott hin, ihr Gebet wird zum Ausdruck der Sehnsucht nach ganzheitlichem, heilem Menschsein vor JHWH“. Damit ist das Herz in der Bibel weder nur ein Teil des Ganzen noch nur Organ oder abstraktes Symbol. Das Herz steht vielmehr für das Ganze. Da Konkretum und Abstraktum aufs Engste aufeinander bezogen sind, bereichern sie sich wechselseitig. Das Herz als Organ ist wichtig durch das, was es bedeutet. Die Bedeutung wird ausgesagt durch das Organ. Zugleich rückt der Beziehungsaspekt nach vorne. Denn nicht der Mensch oder das Organ sind bedeutsam, sondern die Beziehung zwischen Menschen bzw. zu Gott, die durch das Herz ausgedrückt wird.²⁷⁰ Die Möglichkeit einer dichten Symbolsprache sowohl für das Herz als auch für das Herz Jesu sind offensichtlich.

b) Aussagen über das Herz im Alten und Neuen Testament

Auch auf die Gefahr hin, manche Unterschiede zu verwischen, sei im Folgenden aufgrund der mentalen und theologischen Einheit von NT und AT und des auch im Griechischen spürbaren Einflusses der hebräischen Denkweise eine Zusammenschau der Herzanthropologie und -theologie der Bibel versucht. Für das NT werden in einem nachfolgenden Abschnitt einige weitere anthropologische und theologische Aspekte hervorgehoben.

Ausgehend von Dtn 29,3, das „geradezu definatorisch“ wirkt, kann der Bedeutungsraum angegeben werden. Dort heißt es: „wie die Augen zum Sehen und die Ohren zum Hören, so das Herz zum *Verstehen* (läda'at) bestimmt ist“.²⁷¹ Ein unverständiges oder verstocktes Herz ist folglich ein sinnlos gewordenes Herz, auch weil es sein Eigentliches, das Verstehen des Wor-

²⁷⁰ Vgl. Schroer, S. / Staubli, Th.: Körpersymbolik, 25-43, hier: 24f.27.31.

²⁷¹ Wolff, H. W.: Anthropologie des Alten Testaments, 78.

tes Gottes, nicht mehr ausüben kann. Weil der Israelit, sprachlich gesehen, nur schwer zwischen „hören“ und „erkennen“ einerseits und „erwählen“ und „gehorsamen“ andererseits unterscheiden kann, ist das Herz nicht nur Ort des Denkens, sondern auch des Wollens und sodann auch des Entscheidens. Wo aber die Entschlüsse zum Guten oder zum Bösen reifen, dort entsteht auch die Bereitschaft und der Wille zur Hingabe aus Gehorsam. So ist vorweg festzuhalten, dass gerade im AT das Herz einen großen Bedeutungsraum umfasst, der Leib, Gefühl und Vernunft einschließt. In allem aber kommt zum Ausdruck, dass es das Herz ist, mit dem die Bibel „das Zentrum des bewußt lebenden Menschen“ aussagt.²⁷²

Am markantesten gegenüber dem heutigen Sprachgebrauch fällt auf, dass das Herz in der Bibel primär „Sitz der Vernunft und des Verstandes, des geheimen Planens und Überlegens und der Entschlüsse“ ist und erst in zweiter Linie die Quelle der Gefühle, besonders der Liebe. Das Herz ist es, das versteht: „Gott gab Salomo Weisheit und hohe Einsicht und ein Herz, so weit wie der Sand am Gestade des Meeres“ (1 Kön 4,9). Das Herz ist es, mit dem der Mensch denkt und überlegt. Das Herz ist Sitz des Wissens und der Weisheit (z.B.: Ijob 12,3; Lk 2,19.51; Lk 24,38). So sehr ein weiser Mensch geachtet wird, so sehr wird ein herzloser, d.h. ein dummer Mensch gefürchtet.²⁷³

Den eher rational akzentuierten Dimensionen des biblischen Verständnisses von Herz nachgeordnet, umfasst dann das Herz - und ist damit heutigem Verständnis näher - auch die gesamte Bandbreite der Gefühle (z.B.: 2 Sam 17,10; Ps 22,15; Jes 7,2; Jer 4,19; Jer 23,9). So freut sich das Herz, wenn sich der Mensch freut (z.B.: Sir 30,16; Ps 22,27; Ps 104,15; Joh 16,22), und der ganze Mensch ist traurig, wenn das Herz traurig ist (z.B.: Sir 25,13; Ps 102,5; Joh 16,6). Mitleid und Erbarmen werden erstaunlicherweise eher durch Wörter wie „rah^amîm“ ausgedrückt. Joachim Becker begründet das damit, dass Herz die innerste Mitte des Menschen bezeichnet, nicht aber einzelne, auf andere gerichtete Gefühle für sich.²⁷⁴

Alle befragten Autoren kommen darin überein, dass das Herz im AT „Prinzip und Organ des menschlichen Personlebens, der innere Konzentrationspunkt des Wesens und Wirkens des Menschen als geistiger Persönlichkeit, daher auch Quellort und Sitz des religiös-sittlichen Lebens“ ist.²⁷⁵ Die Verwendung des Wortes Herz macht deutlich, dass es „Symbol des inneren Menschen“ ist.²⁷⁶ Wer also wirklich Zugang zu einem Menschen finden will, muss einen

²⁷² Vgl. Wolff, H. W.: Anthropologie des Alten Testaments, 84-90, hier: 90.

²⁷³ Vgl. Schroer, S. / Staubli, Th.: Körpersymbolik, 47f.; Becker, J.: Das Herz in der Sprache der Bibel. In: Christusglaube, 28.

²⁷⁴ Vgl. Becker, J.: Herz in der Sprache der Bibel. In: Christusglaube, 33-36.

²⁷⁵ Vgl. Rahner, H.: Biblische Begründung. In: Stierli, J. (Hrsg.): Cor salvatoris, 22, der sich auf das THWNT III, Sp. 613ff. (1938), stützt.

²⁷⁶ Schroer, S. / Staubli, Th.: Körpersymbolik, 46.

Weg zu seinem Herzen finden. Umgekehrt bedarf es der Offenheit dieses Herzens, damit ein anderer eintreten kann (z.B.: Hld 5,2; Spr 23,26; Apg 4,32; 2 Kor 3,2f.). Das Herz ist der Ort, an dem der Mensch seinen Willen ausrichtet und seine Entscheidungen fällt, mithin der Ort der Verantwortung und der Schuldhaftigkeit (z.B.: 1 Sam 24,6; 2 Sam 24,10; Jer 17,1). Dort können sogar die bösen Regungen und Gedanken entspringen (z.B.: Gen 6,5; Ps 64,7; Mt 15,19). Im Herzen liegt das Innerliche, Echte, Wertvolle und Wesentliche des Menschen beschlossen, dem der hohle Schein des Äußerlichen entgegensteht (z.B.: 1 Sam 16,7; Spr 23,7; Jes 29,13; Joel 2,13; Lk 6,45; 1 Petr 3,3f.).²⁷⁷

Von daher ergibt sich fast von selbst, dass in der Bibel Glaubenserkenntnis und -verständnis im und mit dem Herzen geschehen. Ein weiser und kluger Mensch nimmt sich Gottes Worte zu Herzen. Hat er sie verstanden und erfüllt er sie mit Leben, so sind sie in seinem Herzen wie auf einer Schreiftafel eingeschrieben (z.B.: Röm 10,10; Eph 1,18; 2 Petr 1,19).²⁷⁸ Da das Herz der Ort des Denkens, Wissens, Verstehens und Glaubens ist, entscheidet sich dort, ob ein Mensch im Einklang oder im Widerspruch zu seinem Herzen redet und handelt. Das Herz entspricht deshalb in etwa dem, was wir Gewissen nennen, wofür das Hebräische kein eigenes Wort kennt. Die Verbindung ist nicht so ausgeprägt, wie dies die Seelenwägung im altägyptischen Kulturraum belegt (s.o.), da der Israelit weit weniger an den Vorgängen nach dem Tod interessiert war. Die Prophezeiung aus dem Buch Ezechiel: „Ich werde ihnen ein neues Herz geben und einen neuen Geist in ihr Inneres legen.“ (Ez 11,19) ist eine Verheißung, die sich im Leben erfüllen soll.²⁷⁹ Bei Paulus findet sich eine ausgearbeitete Gewissenslehre, die in Röm 2,14f. kulminiert. Das Gesetz ist den Heiden „ins Herz geschrieben; ihr Gewissen legt Zeugnis davon ab“. So wie ihnen natürliche Gotteserkenntnis möglich ist, so können sie auch erkennen, wie sie aufgrund des Willens Gottes zu handeln haben.²⁸⁰

Aufgrund dieses Bedeutungsraumes vermag Karl Woschitz den biblischen Sprachgebrauch so zusammenzufassen: „Mit dem Urwort «*Herz*» war im Schrifttum des AT das im Menschen benannt, was vor der Scheidung zwischen Leib und Seele, Tat und Gesinnung, Äußerem und Inwendigem liegt. In dieser personalen Mitte laufen alle Bäche zusammen und nehmen ihren Ausgang, die Entscheidungen und das Sich-Verschließen, das Fühlen und Denken. Es ist jener

²⁷⁷ Vgl. Becker, J.: Herz in der Sprache der Bibel. In: Christusglaube, 29-32.

²⁷⁸ Vgl. Becker, J.: Herz in der Sprache der Bibel. In: Christusglaube, 29; Schroer, S. / Staubli, Th.: Körpersymbolik, 49f.

²⁷⁹ Schroer, S. / Staubli, Th.: Körpersymbolik, 50-53; Fonk, P.: Das Gewissen, 37-44.

²⁸⁰ Zur Gewissenslehre bei Paulus und deren Implikationen und Konsequenzen vgl. Fonk, P.: Das Gewissen, 50-64.

geheimnisvolle Ort, mit welchem der glaubende Mensch als Person und Freiheit an das Geheimnis Gottes reicht.“²⁸¹

Hier überschneiden sich endgültig Anthropologie und Theologie, denn Gott als der frei Handelnde ist letztlich selbst Herr über das Herz des Menschen (z.B.: Spr 21,1; Ps 119,32; Lk 24,32; Apg 16,14;). Wenn sich auch das Herz Gott verschließen kann (z.B.: Jes 6,10; Ps 95,7f.; Ez 11,19), so bleibt es doch für Gottes Heilswillen nicht hermetisch abgeschlossen (Jer 31,33; Hl 8,6; Röm 5,5;...). Womöglich waren es diese Einsichten, die die Menschen bewegten, davon zu reden, dass auch Gott ein Herz hat, um auf dem Menschen mögliche Weise Wesentliches von Gott sagen zu können. Allerdings kommt diese Redeweise nur ca. 30-mal vor, vielleicht um nicht indiskret in das Geheimnis Gottes einzudringen (z.B.: Gen 6,6; 1 Sam 13,14; Ps 33,11).²⁸²

c) Biblische Herzanthropologie und -theologie im NT

Der große Strom der alttestamentlichen Herzrede fließt in das NT hinein. Neutestamentliche Herzrede verzeichnet weniger einen inhaltlichen Zuwachs, sondern sie findet zu ihrem „neuen“ Verständnis für das Herz erst und eigentlich durch das Herz Jesu. Das Herz ist so „das für die Neuheit und die Heilsbedeutung der neutestamentlichen Offenbarung schlechthin entscheidende Wort: denn im Herzen, also in der Tiefe des sittlichen, von Gottes Liebe ergriffenen Menschen, begegnen sich Wort und Glauben, Gnade und Hören.“²⁸³

Wie sehr das Herz im NT der Ort der Gottesbegegnung ist, in dem wir durch die Kraft des Heiligen Geistes beten können, wird besonders in Gal 4,4-6 deutlich. Diese Verse stellen das Herz in die kenotische Bewegung Gottes hinein, die Er im Logos auf den Menschen zu vollzieht: „Als aber die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einer Frau und dem Gesetz unterstellt, damit er die freikaufe, die unter dem Gesetz stehen, und damit wir die Sohnschaft erlangen. Weil ihr aber Söhne seid, sandte Gott den Geist seines Sohnes in unser Herz, den Geist, der ruft: Abba, Vater.“ Alois Grillmeier sieht im Herzen den Ort, in dem die kenotische Bewegung im Menschen an-, aber „noch nicht zur Ruhe“ kommt: „Denn nun hebt im Geiste das Gehen zum Vater an, das Rufen und Schreien der Kinder Gottes nach der ewi-

²⁸¹ Woschitz, K. M.: Gedanken. In: Herz-Jesu-Gelöbnis, 62. Die zentrale Bedeutung des Herzens kommt auch dadurch zum Ausdruck, dass der Satan auf das Herz des Menschen zielt (z.B. Mt 13,19; Joh 13,2; Röm 16,18).

²⁸² Vgl. Schroer, S. / Staubli, Th.: Körpersymbolik, 56; Becker, J.: Herz in der Sprache der Bibel. In: Christusglaube, 32-36.

²⁸³ Rahner, H.: Biblische Begründung. In: Stierli, J. (Hrsg.): Cor salvatoris, 22.

gen Heimat.“²⁸⁴ Dieses Schreien des Menschen nach Gott sagt zugleich etwas aus über Gott. Denn „alle personalen Kreaturen [sind] ganz, umfassend und alles durchdringend auf Gott, und zwar in Liebe bezogen [...] Vor Gott ist mit dem Herzen das Innerste des Menschen gefordert, der Mensch selbst, der Mensch ganz. Es gehört elementar zu dem Gottesbegriff, [...] daß vor Gott Totalität und Radikalität der Anerkennung Gottes und der Rückbeziehung auf Gott erforderlich sind. Denn die Schöpfung ist in einer Bewegung auf den Schöpfer, auf daß «Gott alles in allem» (1 Kor 15,28) sei.“²⁸⁵

Für den biblischen Menschen und für die Theologie ist folglich klar, dass der Mensch nicht in verschiedene Teile aufgeteilt verstanden werden kann. Demgemäß wendet sich Gott nicht einer abstrakten vom Leib getrennten Seele zu, sondern dem ganzen Menschen. Umgekehrt ist der Mensch nicht mit einem Teil seiner selbst auf Gott ausgerichtet, sondern immer als ganzer. Herz aber ist genau jener Ort, wo der Mensch vor aller Teilung eins ist und mehr er selbst ist, als er reflex von sich wissen kann. Dort redet Gott zum Menschen, dort antwortet der Mensch, dort geschieht Begegnung mit Gott (vgl. Eph 3,17-19; Röm 5,5; 2 Kor 1,21f.; Gal 4,6). Hermann Volk resümiert, „daß in der Heilstat Christi der ganze Mensch ergriffen ist. Denn Herz ist hier nicht ein Teil des Menschen, sondern die bestimmende Personmitte des Menschen.“²⁸⁶ Wenn und insofern der Mensch in Gott allein seine wahre Erfüllung findet, wenn seine Freiheit erst durch die Übergabe an Gott wirklich frei wird, dann muss der Mensch sich Gott ganz und restlos geben. Die Liebe des Menschen zu Gott kann deshalb „eigentlich“ nicht ungeteilt sein. Daher gehört das Attribut „ganz“ so sehr zur Liebe und zum Herzen, dass die Liebe mit ganzem Herzen fast als Pleonasmus bezeichnet werden muss.²⁸⁷ Die Antwort des Menschen auf die Liebe Gottes muss also ganz und ungeteilt sein, wie es die Zusammenfassung der „Herzlehre Jesu“ (und des Alten Bundes) im Hauptgebot der Liebe fordert: „Welches Gebot ist das erste von allen? Jesus antwortete: Das erste ist: Höre, Israel, der Herr, unser Gott, ist der einzige Herr. Darum sollst du den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen und ganzer Seele, mit all deinen Gedanken und all deiner Kraft. Als zweites kommt hinzu: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. Kein anderes Gebot ist größer als diese beiden.“ (Mk 12,28-31) Es scheint mir durchaus berechtigt zu sein, das Herz hier als einende Mitte des Menschen zu verstehen, aus dem dann die drei Dimensionen Seele, Verstand, Gemüt bzw. Wille entfaltet werden, und hierin eine gewisse Parallelität zur au-

²⁸⁴ Grillmeier, A.: *Theologia Cordis*. In: *GuL* 21 (1948) 350.

²⁸⁵ Volk, H.: *Zur Theologie des Herzens*. In: *Ders.: Christus alles in allen*, 37f.

²⁸⁶ Volk, H.: *Zur Theologie des Herzens*. In: *Ders.: Christus alles in allen*, 29.

²⁸⁷ Vgl. Volk, H.: *Zur Theologie des Herzens*. In: *Ders.: Christus alles in allen*, 38-40. Ausdrücklich und zu Recht betont Volk, dass die ungeteilte Gottesliebe die Nächstenliebe nicht ausschließt. Vielmehr geht Liebe immer auf Gott hin, genauso wie verweigerter Liebe immer Gott verweigert wird.

gustinischen Trias von Gedächtnis, Verstand und Wille zu sehen. Gemäß biblischer Stereometrie soll also der eine Mensch Gott ganz und ungeteilt lieben.

Das biblische Verständnis von Herz im NT bezeichnet jene innere Einheit und Ganzheit des Menschen, die modern mit dem Begriff Identität zu fassen versucht wird. Das aber bedeutet, dass der Mensch Gott aus jener Mitte und Tiefe seiner Person lieben soll, die eben das Herz ist. Das Doppelgebot spannt ein Beziehungsgefüge der Liebe auf, das weder horizontal noch vertikal noch monadisch reduziert wird, sondern die Komplexität und Fülle menschlicher Beziehung umfasst. So ist auch hier die Ungeteiltheit der Liebe aus der Quelle des einen und ungeteilten Herzens gemeint.

Entscheidend ist bei alledem die Erkenntnis, dass der Mensch in seiner Liebe „immer schon in der Situation der Antwort ist. Vor Gott sind wir immer schon zweite Person, Gott hat uns zuerst geliebt [vgl. 1 Joh 4,10], Gott ist Gott für uns.“ Gott hat sich selbst, wie ER in sich selbst ist, in der Menschwerdung und in der Hingabe des Sohnes den Menschen ganz gegeben. Auf das eine und ungeteilte Wort der Liebe kann nichts anderes als die eine und ungeteilte Antwort gegeben werden. Dem Menschen ist diese Antwort nur durch die geschenkte Erlösung in der Dynamis des Geistes möglich, der im Herzen des Menschen betet und „Abba, Vater“ seufzt. So nimmt uns Gott aus Liebe in die Gemeinschaft der Liebe hinein. „Das ist die eschatologische Vollendung, in welcher Gott in Christus «alles in allem» wird.“²⁸⁸

Auf einen letzten Aspekt möchte ich noch mit Alois Grillmeier hinweisen, der verdeutlicht, dass das Herz des Menschen und erst recht das Herz Gottes ein Geheimnis ist und bleibt, auch wenn so viel darüber zu sagen ist. Mit Berufung auf 1 Tim 6,13-16 zeigt er, dass das Herz in den beiden Dimensionen von Verborgenheit und Öffnung gegeben ist. Sie sind schon dem Menschen eigen, der sein Herz öffnen muss, um Anteil zu geben und zu haben. Sie sind in übersteigender, analoger Weise Gott zu eigen.²⁸⁹ Denn Gott ist es, „der in unzugänglichem Licht wohnt, / den kein Mensch gesehen hat noch je zu sehen vermag“. Durch die Menschwerdung des Sohnes eröffnet Gott sein Herz für uns, durch das Schauen auf den Sohn, auf sein geöffnetes Herz, schauen wir Gott, wie Er ist: „Niemand hat Gott je gesehen. Der Einzige, der Gott ist und am Herzen des Vaters ruht, er hat Kunde gebracht.“ (Joh 1,18)

Am Ende dieses Abschnitts lässt sich dreierlei festhalten:

1. Es gibt einen auffälligen Wandel in der Bedeutung des Herzens im Vergleich zwischen vornehmlich von griechischer Geistigkeit geprägten abendländischem und biblischem Denken. Ist dort das Herz zuerst Sitz der Vernunft, und von daher Sitz des Gemütes und

²⁸⁸ Volk, H.: Zur Theologie des Herzens. In: Ders.: Christus alles in allen, 38.

²⁸⁹ Vgl. Grillmeier, A.: Theologia Cordis. In: GuL 21 (1948) 334f.

der Gottesbegegnung, ist das Herz hier vor allem Symbol der Liebe, allerdings einer Liebe, die die Höhe der biblischen Theologie der Liebe, wie sie uns besonders in 1 Joh begegnet, nicht zu halten vermochte.²⁹⁰

2. Das biblische Verständnis des Herzens ist umfassender als das vor allem in der heutigen Alltagssprache der Fall ist. So findet ein genaues Erfassen der biblischen Bedeutungsfülle einen Weg zu der Ganzheit, die dem „Herzen“ zu Recht zuzuschreiben ist. Das Herz ist biblisch gesehen nicht nur eine Dimension des Menschen, sondern tendiert dazu, seine Wesensmitte auszusagen.
3. Es hat sich gezeigt, dass eine Herz-Theologie des NT, die nicht Sachaussagen über das Herz sammelt, sondern vom Christusereignis her und auf es hin denkt, wie selbstverständlich von einer Herz-Theologie zu einer Herz-Jesu-Theologie übergeht. Dies ist ein erster Beleg für den dynamischen Nexus und deshalb fundamental für eine biblische Begründung der Herz-Jesu-Theologie.

3.2.1.4. Gehalte des Ursymbols Herz - eine synthetische Verdichtung

a) Herzorgan und Herzsymbold - der dynamische Nexus

Nachdem nun eine Fülle von anthropologischen und theologischen Daten zusammengetragen worden ist, versuche ich im nächsten Schritt eine synthetische Verdichtung. Freilich vermag diese die Weite und Dichte des Bedeutungsraumes, den das Herzsymbold in sich trägt und eröffnet, nicht abschließend auszusagen. Doch wird auf diese Weise ein Grund gelegt, auf dem die Herz-Jesu-Symbolik bzw. die Herz-Jesu-Theologie aufbauen kann.

Das Herzsymbold ist ein menschheitliches Ursymbold, das sich in allen Kulturen und Religionen findet. Man kann sogar sagen, das Herzsymbold bildet selbst das Herz der Symbolwelt, ist gewissermaßen das „Symbol aller Symbole.“ Denn es umfasst das Wesentliche des Menschen im Wandel des Lebens und der Zeit.²⁹¹ „Als unergründlicher Grund und lebendige Quelle seiner Daseinserfahrung und Daseinsentscheidung bildet das Herz das Unverwechselbare im Menschen, seine Einmaligkeit, Einzigartigkeit, aber auch seine tiefste Einsamkeit [...] jeder hat es, meint es zu kennen, und doch hat es keiner ganz in seiner Regie.“²⁹² Darum kann eine

²⁹⁰ Vgl. Sudbrack, J.: Im Angesicht des Absoluten, 119-124; Klauck, H.-J.: Der erste Johannesbrief (EKK XIII,1), 282-291; Schroer, S. / Staubli, Th.: Körpersymbolik, 56f.

²⁹¹ Vgl. Nager, F.: Das Herz als Symbol, 11-15, hier: 11; Hoystad, O. M.: Kulturgeschichte des Herzens, 14f.

²⁹² Woschitz, K. M.: Gedanken. In: Herz-Jesu-Gelöbnis, 48.

systematische Darstellung der Bedeutungen des Herzsymbols nur versucht werden, wenn man nicht vergisst, dass sie vielgestaltig und offen bleiben muss, so wie das Herzsymbol selbst. Diese Offenheit scheint zum Wesen des Herzsymbols selbst zu gehören. Man kann das schon daran festmachen, dass sich keine eindeutige organische oder naturale Basis für die Gestalt des Herzsymbols vorweisen lässt. Die Herkunft des Herzsymbols (♥) bleibt letztlich so ungeklärt, wie der Raum seiner Bedeutungen offen bleibt.²⁹³

Weil also die Herkunft der Symbolgestalt unklar ist, lohnt vor dem Blick auf den Zusammenhang von Herzorgan und Herzsymbol ein Blick auf die Sprachgestalt des Wortes Herz. Das deutsche Wort „Herz“ das englische „heart“ sind genauso wie das italienische Wort cuore oder das französische coeur etymologisch mit dem lateinischen „cor“ und dem griechischen „kardia“ verwandt. Die gemeinsame Wurzel all dieser Wörter ist das Sanskritwort „kurd“, das „schwingen“, „springen“ bzw. „zucken“, „zittern“, „zagen“ bedeuten kann. „Diese geheimnisvolle Zweideutigkeit des Wortes kurd, seine mechanisch-kardiologische und seine emotional-kardiologische Doppelbedeutung könnte betroffen machen.“²⁹⁴ Zu dieser Sprachtradition tritt noch die semitische Tradition hinzu. Das hebräische Wort für Herz „leb“ / „lebab“ (lbb) rührt wahrscheinlich von der semitischen Wurzel qlb her, die das Innere und die Mitte bedeutet. Zumindest in dieser Sprachtradition, so vermutet Wolfgang Krüger, muss das Herz als Wortsymbol aufgrund des jüdischen Bilderverbotes älter als das Bildsymbol sein.²⁹⁵

Der Reichtum des Herzsymbols hat Frank Nager veranlasst „Kardiologie und Kord(i)ologie“ zu unterscheiden. Die Alltagssprache legt diese Unterscheidung nahe, da sie verschiedene Komposita des Wortes Herz bildet: Ist das biologische Herz gemeint, so werden die Begriffe mit „Herz-...“ gebildet. Geht es um den metaphorischen oder symbolischen Gebrauch dann wird mit „Herzens-...“ verknüpft. Er ruft zum Beleg die Szene der Thoraxdurchleuchtung aus Thomas Manns Zauberberg in Erinnerung, „die uns zeigt, wie Kardiologie und «Kordologie» zwar nicht für den medizinischen Hofrat, der «Empfindsamkeiten» ablehnt, aber um so eindeutiger für den Dichter ineinanderfließen, wie das biologische und das symbolische Herz eine selbstverständliche, untrennbare Einheit sind.“²⁹⁶ Immer schon also ist das Herz beides: ein sinnlich wahrnehmbares Organ und ein Bild- bzw. ein Wortsymbol, das zu deuten ist. Beim Sprechen ist meist nicht genau zu unterscheiden, ob wir das Herz als Symbol oder das

²⁹³ Vgl. Nager, F.: Das Herz als Symbol, 11f.; Hartwig, H.: „Wenn es sich zückt“. In: Hahn, S. (Hrsg.): Herz, 117f.: Provokant ist seine Unterscheidung zwischen Künstlern und Wissenschaftlern (auch der Theologen!). Erstere halten das Herzsymbol offen, letztere wollen Eindeutigkeit und verschließen es.

²⁹⁴ Vgl. Nager, F.: Das Herz als Symbol, 11-17. 27, hier: 17.

²⁹⁵ Vgl. Krüger, W.: Bemerkungen. In: Cistercienserchronik 103 (1996) 281.284.

²⁹⁶ Vgl. Nager, F.: Das Herz als Symbol, 31-35.202. Nager, selbst Mediziner, fordert, der Arzt solle nicht nur kardiologischer, sondern auch kordologischer Experte sein. Die Schilderung der „Thoraxdurchleuchtung“ findet sich bei Mann, Th.: Der Zauberberg, 229-232.

Herz als Organ meinen. Diese unaufhebbare Ambiguität, die nicht in eine Richtung exakt aufzulösen ist, ist wohl ein Grund, „warum es in unserer Kultur zum meistgebrauchten Symbol geworden ist, obwohl wir sonst eher den Intellekt preisen. Aber das Gehirn ist ein Faktum, kein Symbol. Das Herz ist beides.“²⁹⁷

Im nächsten Schritt können wir uns den Zusammenhängen zwischen Herzorgan und Herzsymbol nähern. Das Organ Herz bildet die naturale Basis für das Symbol auch dann noch, wenn sich das Wissen um das Herz durch die medizinische Forschung verändert. Der Innsbrucker Kardiologe Franz Dienstl hat einige physiologische Fakten des Organs Herz aufgelistet, auf denen sich auch heute das Verständnis für das Symbol Herz gründen lässt. Nicht nur die schiere Ausdauerleistung eines im Laufe eines Lebens 200-300 Millionen-mal schlagenden Herzens, sondern vor allem die komplexe und subtile Regulation des gleichbleibenden Blutdrucks durch das Herz beim gesunden Menschen sind erstaunlich. Das Herz sorgt für den gesamten Organismus, zahlt aber dafür, weil es durch die kräftige Kontraktion des eigenen Herzmuskels für sich selbst Unterversorgung in Kauf nehmen muss. Im Herzen selbst sorgt der Sinusknoten durch die Abgabe minimaler elektrischer Impulse für das unentwegte Schlagen des Herzens. Die immer gründlichere medizinische Kenntnis des Herzens und des Blutkreislaufs stellen also nicht unbedingt die Herzsymbologie in Frage. Hinzu kommt, dass das Herzorgan Eigenschaften besitzt, die bislang erst rudimentär in den Entwicklungen eines künstlichen Herzens reproduziert werden konnten. Diese nur summarisch wiedergegebenen, medizinischen Fakten lassen den Kardiologen resümieren: „In den letzten hundert Jahren hat unser Wissen über das Herz stark zugenommen. Diese modernen Kenntnisse erlauben uns mehr denn je, dem Herzen Eigenschaften zuzuordnen, welche die symbolische Bedeutung des Herzens in Poesie, Mystik und Religion noch weiter begründen können.“²⁹⁸

Die Dynamik des Überstiegs wird genährt durch das schon erwähnte Faktum, dass die anatomische Form des Herzmuskels, wie schon ein rascher Blick in jedes Lexikon zeigt, nicht Pate für das Herzsymbol gestanden haben kann. Deshalb hat sich wohl über das Organ Herz hinaus ein innerer Sinn und ein tieferes Verständnis weniger für die Symbolform als vielmehr für das von der Symbolform Bezeichnete gebildet. Die Symbolgestalt und der Symbolgehalt des Her-

²⁹⁷ Vgl. Hoystad, O. M.: Kulturgeschichte des Herzens, 12-14, hier: 12.

²⁹⁸ Vgl. Dienstl, F.: Die Symbolik des Herzens. In: Herz-Jesu-Gelöbnis, 76-81, hier: 80. Dienstl stellt den physiologischen folgende „metaphorische Eigenschaften“ gegenüber: „Kontraktionskraft ⇔ Leistung, Stärke; lebenslange Dauerbelastung ⇔ Ausdauer, Fleiß; Automatie des Sinusknotens ⇔ Treue, Sicherheit, «Tugend»; Wärmetransport ⇔ Zuwendung, Liebe, Schutz; niedrige Eigendurchblutung ⇔ Dienen, «Demut».“ Für den Einfluss des Herzens auf das Gehirn vgl. Stolze, C.: Dichtung fürs Herz. In: Die Zeit vom 23.11.2006, 43; Wahl, I.: Krank an Herz und Seele. In: FAZ vom 28.03.2007 (Zusammenhang von Herzerkrankungen mit Migräne bzw. Depressionen).

zens erweisen sich schon von daher als widerständig gegen Zumutungen durch medizinisch-technischen Fortschritt. Nicht zuletzt führt diese Beobachtung auch zu der Forderung, bei der Behandlung des Themas nicht nur auf die expliziten Äußerungen mit oder über das Herz zu achten, sondern auch auf die impliziten Erscheinungsweisen. Wenn die frühen Christen etwa $\eta \pi \lambda \epsilon \upsilon \rho \alpha$ in Joh 19,34 mit Herz gleichgesetzt haben, dann war das nicht interpretatorische Überdehnung. Sie sind vielmehr nicht am Organischen hängen geblieben, sondern haben sich dem Gemeinten, dem innewohnenden Sinn zugewendet. Das Symbol ist mehr als das organische Herz, das Herzsymbold übersteigt das Organ.

Eine weitere dynamische vom Organ zum Symbol hindrängende Linie kann diese Sicht stützen. Nach wie vor bilden die leiblichen Regungen zusammen mit den sprachlichen Verbindungen die Grundlage für „das Mystische am Herzen“, es ist und bleibt das am deutlichsten wahrnehmbare und zudem „das feinfühligste und empfänglichste aller Organe“.²⁹⁹ Herzschlag und Pulsschlag sind Ausdruck dafür, dass unser Seelen- und Gefühlsleben im Organischen und Vegetativen wurzeln und in die unter- und unbewussten Schichten reichen. Die Empfindungen und Regungen von Lust und Unlust bis hin zur Wahrnehmung des Wahren, Guten und Schönen geschehen immer auf der kognitiven und der affektiven Ebene, sind untrennbare geistige, seelische und leibliche Vorgänge. Deshalb wurden und werden diese Empfindungen und Regungen mit dem Herzen verknüpft. Das Herzklopfen wird zur Metapher für die Angst, das Erröten für die Scham usw. Herzschlag und Pulsschlag drängen vom sinnlich Wahrnehmbaren „zu symbolischer Erfassung und Deutung, so sehr, daß man auch vom *Puls der Zeit* spricht als hätte eine Epoche ein Zentralorgan. Über diese metaphorische Ebene erhebt sich die symbolische, die bis zu der Kühnheit reicht, vom *Herzen Gottes* zu reden.“³⁰⁰

Die Psychosomatik stützt, so Frank Nager, diese Sicht, wenn sie den Zusammenhang zwischen Herzkrankheiten und dem Lebensstil und den ihm zugrundeliegenden Haltungen und Einstellungen neu in den Blick nimmt. „Jetzt sind es nicht mehr Priester und Kirche, sondern der Arzt und die Medizin, die das schlechte Gewissen verursachen; den Schuldgefühlen folgt die Buße in Form von Diät, Abstinenz, Laufen und Trimmen.“ Damit aber nicht genug. Psychosomatische Studien haben festgestellt, dass Herzpatienten häufiger als andere Menschen mit ihren Mitmenschen ringen. Sie zeichnen sich aus durch „Ehrgeiz, Erfolgsstreben, Konkurrenz- und Rivalitätsdenken. [...] Was bedeutet dies im Grunde anderes als den Verlust von

²⁹⁹ Vgl. Hoystad, O. M.: Kulturgeschichte des Herzens, 217f.

³⁰⁰ Vgl. Krüger, W.: Bemerkungen. In: Cistercienserchronik 103 (1996) 279f., hier 280; Nager, Das Herz als Symbol, 33f.

mitmenschlicher Beziehungs- und Liebesfähigkeit- also die «Verhärtung des Herzens»? Die *sklerokardía* wäre demnach eine mögliche Vorbedingung für die *Artherosklerose*.³⁰¹

Der dynamische Nexus zwischen Herzorgan und Herzsymbol zeigt sich schließlich auch dann, wenn das Herz zum Menschen spricht, oft wie zu einem Gegenüber, und ihm etwas sagt, was er sonst nicht von sich wissen könnte. Ebenso schafft die sinnliche Wahrnehmung eines Eigenlebens des Herzens die Voraussetzungen für eine Herzrede, die das Herz anspricht, wenn sie den ganzen Menschen meint. Versteht man den Menschen mit Thomas von Aquin als Geist in Leib, so begründet sein Prinzip der anima als forma corporis diese Herzrede. Denn der Leib gehört zur Person wesentlich hinzu. Das Herz kann den Menschen als den einen und ganzen in seiner Mitte und Tiefe aussagen. Es ist legitimes Symbol für den ganzen Menschen und übersteigt von selbst den bloßen Muskel. Wenn nun Herz den einen und ganzen Menschen aussagt, dann wird durch die Verwendung dieses Realsymbols von vornherein klar, dass der Mensch nur als Leib ganzer Mensch ist. Der Leib gehört wesentlich zur Person hinzu. Das bedeutet nun, dass im Leib des Menschen die Materie personalisiert wird, ohne dass sie aufhört Materie zu sein. So aber ist der Leib zugleich Teil des gesamten Kosmos, da der Mensch als Geist in Leib nie nur ein Herz hat, sondern immer schon Herz ist.³⁰² Solche hoch-symbolische Redeweise erweist, dass die Symbolkraft des Herzens das Potential des Organs ausschöpft und weit übersteigt.

Eine theologische Anthropologie, so meint Hermann Volk, kann all diese Zusammenhänge zwischen dem Herzen als Organ des Menschen und dem Herzen als menschlichem Organ nicht übergehen.³⁰³ Dieser Nexus darf nicht statisch, er muss dynamisch verstanden werden. Der dynamische Nexus drängt dazu, vom Organ zum Symbol, vom verwendeten Wort zum innewohnenden Sinn überzusteigen. So ist er ist eine wesentliche Kraft für die Herausbildung des Symbols Herz, das Bedeutungsräume öffnet und erschließt, aber auch, wie wir sehen werden, für die Herausbildung der Herz-Jesu-Theologie.

b) Bedeutungen des Herzsymbols

Auf dem Hintergrund dieses dynamischen Beziehungsgefüges ist es nun möglich, die Bedeutungen des Symbols Herz zu referieren. Vom zuletzt Gesagten ist deutlich geworden, dass es

³⁰¹ Vgl. Nager, F.: Das Herz als Symbol, 45, hier: 45.

³⁰² Vgl. Volk, H.: Zur Theologie des Herzens. In: Ders.: Christus alles in allen, 31-36; Krüger, W.: Bemerkungen. In: Cistercienserchronik 103 (1996) 282. Von daher auch das Insistieren Pius XII. auf den „wahren Leib“ und entsprechend auf das wahre Herz Jesu in: Haurietis aquas in gaudio, 16.

³⁰³ Vgl. Volk, H.: Zur Theologie des Herzens. In: Ders.: Christus alles in allen, 11-17.

nicht unverbundene partikuläre Aussagen bleiben werden, sondern sich zur Bedeutung der Ganzheit steigern.

Dietrich von Hildebrand hat sich in seiner gründlichen philosophischen Untersuchung über das Herz der affektiven Dimension zugewandt. Ihm war es wichtig, zuerst die Bedeutung der Affektivität zu klären, sie von Entstellungen zu befreien und so ihr und damit dem Herzen seinen gebührenden Platz zu bewahren. Das Herz ist ihm - damit ist nicht alles erfasst - eine der drei zentralen Kräfte des Menschen: „Geben wir zu, dass eine Trias von geistigen Zentren im Menschen besteht: Vernunft, Wille und Herz (Gefühl), die bestimmt sind zusammenzuwirken und einander zu befruchten.“ Gefühl ist nun kein eindeutiger Begriff, sondern ein vielschichtiges Phänomen. So sind körperliche Gefühle von den eigentlich geistigen Gefühlen zu unterscheiden. So gelangt von Hildebrand zu seiner Definition des Herzsymbols und zur Bestimmung einer ersten wesentlichen Dimension. „In einem genaueren Sinn sprechen wir vom Herzen als dem innersten Kern der affektiven Sphäre.“³⁰⁴ Er sieht in dieser Perspektive das Herz als „das wahre Selbst“ des Menschen an. Denn es sind gerade die geschenkhaften Momente im Leben eines Menschen wie Liebe, Gnade, Reue, in denen sein Wesen als eines und ganzes zum Aufscheinen kommt: „Der Mensch ist größer und tiefer als jener Bereich von Dingen, die er mit seinem freien Willen zu beherrschen vermag. Sein Wesen reicht in geheimnisvolle Tiefen, die weit über das hinausreichen, was er zeugen und schaffen kann.“³⁰⁵

Ein erster Schritt über die Auffassung des Herzens als Zentrum der Affektivität zum Verständnis des Herzens als der einenden Mitte des ganzen Menschen ist die Entdeckung des Herzens als „Quelle tieferen Wissens“. Die Untersuchungen der Geschichte des Herzens zeigen Herzlehren, die in der „Überzeugung vom Primat des Herzens als einer wissenden Instanz, deren zielsichere Weisung uns sagt, worauf es ankommt, was wahr ist, was wir zu lassen haben, was zu tun ist“, übereinkommen.³⁰⁶

Eine weitere wichtige Dimension des Herzens spricht Hermann Volk mit der „Verborgenheit des Herzens“ an. Denn so wie das Organ Herz im Körper verborgen ist, so ist auch das Herz als „Personmitte und Persontiefe“ verborgen. Das Herz als Person kenne ich und verstehe ich nur, wenn es sich dem anderen öffnet. Diese „Selbsterschließung“ ist freie Tat in Wort und Werk, aber sie geschieht nicht willkürlich, als ob sie auch darauf verzichten könnte. Sie ist wesensnotwendig, weil sie unabdingbar zur personalen Struktur des Menschseins gehört. Verborgenheit und Selbsterschließung des Herzens als Person sind Teil der Würde des Men-

³⁰⁴ Vgl. Hildebrand, D. von: Über das Herz, 23-92; hier: 48. 50. Seine Studie ist mehr vom griechisch-römischen als vom biblischen Denken beeinflusst.

³⁰⁵ Vgl. Hildebrand, D. von: Über das Herz, 122-128, hier: 126.

³⁰⁶ Nager, F.: Das Herz als Symbol, 120.

schen. Das Herz ist verborgen, im Tiefsten sogar sich selbst, deshalb muss es sich öffnen. Erst durch beide Dimensionen (sich verbergen - sich öffnen) ist es ein wahrhaft lebendiges Herz. Von dieser Grundstruktur her wird deutlich, warum der Glaube sagt, dass Gott allein das Herz des Menschen kennt. Schon die Rede von Herz zu Herz zwischen Menschen bedarf des Vertrauens, weil wahre Selbsterschließung nur in Freiheit geschehen kann, die nicht restlos in zwingender Logik aufzuheben ist. Wie viel mehr gilt dies für die Selbstmitteilung Gottes an den Menschen.³⁰⁷ Sie folgt nicht der Logik des Verstandes, sondern der Logik des Herzens: der Liebe.

Das Herz als „der verborgene, persönlich-innerste Grund des Menschen“ ist sein Urgrund und Quell, der im Letzten von Gott selbst geschaffen ist. Nur was dort wirklich vom Menschen aufgenommen wird oder von dort her als eine Lebensäußerung des Menschen hervorgeht, berührt ihn wirklich. Als lebendige Mitte des Menschen ist es die Quelle der Liebe.³⁰⁸ Wie schon in der biblischen Herztheologie deutlich geworden ist, folgt daraus das Verständnis des Herzens als Ort des Geheimnisses, das der Mensch im Letzten ist und bleibt. Nur dann ist ja das Wort Blaise Pascals von den Herzensgründen nicht eine Entgegensetzung zu den Vernunftgründen, sondern ein tieferes Gründen und Begründen. Die Bedeutung für die Herz-Jesu-Theologie ist offensichtlich. Denn wenn das Herz die Mitte und Tiefe der Person Jesu Christi ausdrückt, so können wir nur dann Zugang erhalten, wenn es sich uns erschließt. Mehr noch: wenn es sich öffnen lässt.

Versucht man die verschiedenen Bedeutungen des Herzsymbols zusammenzufassen, dann lässt sich sagen, „daß das Herz des Menschen seinem Lebenszentrum entspricht. Diesem Wesenskern entspringt die Quelle physischer Lebenskraft. Hier gründen seine Gefühle, hier ist auch der Sitz seiner Seele. Seit Jahrtausenden bezeichnet das Herz den ganzen inneren Menschen, „die ungeteilte Mitte des Menschen“.³⁰⁹ Das Herz tendiert also immer zur Totalität hin. Niemand kann sein Herz wirklich schenken wollen und dadurch seine Liebe und Hingabe bezeugen, wenn er nur etwas und nicht alles geben will.³¹⁰ Da es so aufs Ganze geht, kann es nicht nur in zwischenmenschlichen Sphären verharren, es muss sich für die transzendente Dimension öffnen. Darum erweist sich das Herz als die religiöse Quelle des Menschen und der Ort der Begegnung mit Gott (mit dem Göttlichen): „Seit Urzeiten und über alle Kontinente hinweg symbolisiert das Herz den Urgrund, in dem der Mensch an das Geheimnis Gottes

³⁰⁷ Vgl. Volk, H.: Zur Theologie des Herzens. In: Ders.: Christus alles in allen, 17-21.

³⁰⁸ Vgl. Grillmeier, A.: Theologia Cordis. In: GuL 21 (1948) 333f., hier: 333.

³⁰⁹ Nager, F.: Das Herz als Symbol, 37.

³¹⁰ Vgl. Krüger, W.: Bemerkungen. In: Cistercienserchronik 103 (1996) 283f.

rührt. [...] So ist das Herz in fast allen Religionen Urquell der *religio*“.³¹¹ Wo das Geheimnis des Menschen an das umfassende und absolute Geheimnis Gottes rührt, wird diese Begegnung nie ganz sprachlich zu erfassen oder mit dem Intellekt zu durchdringen sein. Doch mit dem Herzen kann Gott als Geheimnis erfahren werden. Oft genug wird das Herz in seiner Beziehung zu Gott so beschrieben, dass der Eindruck entsteht, „die Grenzen zwischen Menschenherz und Weltenherz“ verfließen.³¹²

Zumindest für die Menschen des abendländischen Kulturkreises lässt sich sagen: Wir haben „keine Alternative zum Herzen als zentralem Symbol unseres Menschenbildes“.³¹³ Mehr noch, die Herzensbeziehungen zwischen Gott und den Menschen lassen plausibel erscheinen, was Ernst Eschmann im Diktum konzentriert hat: „Ehe der Mensch von seinem eigenen Herzen spricht, gedenkt er des Herzens der Götter.“³¹⁴ Vom schlagenden Herzen als Mitte des Menschen führt also ein Weg bis hin zu jenem Herzen, das als Herz der Welt die Mitte von allem ist.

Der Durchgang durch die Welt des Herzsymbols gestattet nun, drei Unterschiede zu nennen, durch die sich die christliche Herzsymbologie von aller anderen Herzsymbologie unterscheidet:³¹⁵

1. Mehr noch als selbst in der Stoa wird das Herz im christlichen Denken die Mitte des Menschen. Es ist die einende Mitte des Menschen sowohl anthropologisch als auch heilsgeschichtlich gesehen. Als solche ist es der Ort der Gottesbegegnung.
2. Wesentlicher aber ist folgende Differenz: Das Maß und der Verstehensgrund für das menschliche Herz ist zuletzt nicht die Ergründung des menschlichen Herzens, sondern das gottmenschliche Herz Jesu Christi. Dieses erschließt sich und das Wesen des Herzens, weil und insofern es das durchbohrte Herz ist. Nicht mehr die Selbsterhaltung und Selbstbezogenheit stehen im Vordergrund, sondern das Sein, das „Schlagen“ für andere. Das geöffnete Herz bleibt das für andere offene Herz.³¹⁶
3. Dazu tritt drittens, wie das Herzsymbologie theologisch-biblisch bestimmt ist. Weder ist es mythisch noch als Ausdruck des individuellen oder kollektiven Unbewußten zu verstehen. Vielmehr ist das Herz des Menschen und unvergleichlich mehr das Herz Jesu Christi durchformt vom geschichtlichen Heilshandeln Gottes. Auf dieser Vor-Gabe, die sich nicht

³¹¹ Nager, F.: Das Herz als Symbol, 81. Vgl. Lies, L.: Gottes Herz für die Menschen, 13f.

³¹² Vgl. Nager, F.: Das Herz als Symbol, 82.

³¹³ Hoystad, O. M.: Kulturgeschichte des Herzens, 218.

³¹⁴ Eschmann, E. W.: Das Herz in Kult und Glauben, 5.

³¹⁵ Vgl. Art. Herz (Maxsein, A.). In: LThK², Sp. 286f.: Maxsein zitiert zur Kennzeichnung des Unterschieds Hieronymus: „Sensus in corde est, habitaculum cordis in pectore, quaeritur ubi sit animae principale: Plato in cerebro, Christus monstrat esse in corde.“

³¹⁶ Vgl. Ratzinger, J.: Ostergeheimnis. In: Entwicklung und Aktualität, 142; Tremblay, R.: Le coeur qui reste ouvert. In: Baier, W. u.a. (Hrsg.): Weisheit der Welt I (FS J. Ratzinger), 555.

Übereinkunft oder persönlicher Erfahrung verdankt, basiert Bildung und Verständnis des Herzens und wird gemeinschaftliche (kirchliche) und personale Identität möglich.³¹⁷

So tiefsinning und kühn auch manche Äußerungen der Herzmystik andere Religionen sein mögen, sie werden deshalb von der Kühnheit und Tiefe christlicher Herzmystik meist überstiegen. „Die Kühnheit liegt hier darin, daß gerade von dem gänzlich absoluten, transzendenten Gott angenommen wird, daß er seinem Herzen nach sich dem menschlichen Herzen zu-neigen muß [!], mit der Gewalt eines Liebeszwanges [!], bei dem man nicht weiß, wer der stärker Rufende ist.“³¹⁸ Wie sagt doch Angelus Silesius in doppelsinniger Weise, die offen lässt, ob er nur das Verhältnis Gottes zum Menschen oder nicht auch das Geheimnis der Inkarnation meint: „Mensch, gibst du Gott dein Herz, / er gibt dir seins wieder. / Die ewige Gottheit ist der Menschheit so verpflichtet, / daß ihr auch ohne sie Herz, Mut und Sinn gebriecht.“³¹⁹

Die beiden folgenden Abschnitte mögen auf den ersten Blick wie ein Umweg auf dem Weg zur Herz-Jesu-Theologie erscheinen, doch sie sind notwendig, um die Herz-Jesu-Theologie ins Licht modernen Sprechens über das Herz bzw. modernen Gestaltens des Herzens zu halten. So hoffe ich, zeigen zu können, dass und wie es möglich ist, vom Herzen zu reden und wie nahe dichterische Rede und künstlerische Gestaltung an wesentlichen Gehalten der Theologie des durchbohrten Herzens sein können. Zugleich schärfen sie die Wahrnehmung, wie eine spirituelle Theodizeefrage in der Gestalt der Theologie des durchbohrten Herzens heute möglich ist. Das Hinhören und Hinschauen will ernstnehmen, dass Literatur und Kunst Orte theologischer Erkenntnis sind. Grundlegend für dieses Gespräch ist die Aussage der Pastoral-konstitution des II. Vaticanums: „Auf ihre Weise sind auch Literatur und Kunst für das Leben der Kirche von großer Bedeutung. Denn sie bemühen sich um das Verständnis des eigentümlichen Wesens des Menschen, seiner Probleme und seiner Erfahrungen bei dem Versuch, sich selbst und die Welt zu erkennen und zu vollenden; sie gehen darauf aus, die Situation des Menschen in Geschichte und Universum zu erhellen, sein Elend und seine Freude, seine Not und seine Kraft zu schildern und ein besseres Los des Menschen vorausahnen zu lassen. So dienen sie der Erhebung des Menschen in seinem Leben in vielfältigen Formen je nach Zeit und Land, das sie darstellen.“³²⁰

³¹⁷ Vgl. Art. Symbol (Bürkle, H.). In: LThK³ IX, 1157.

³¹⁸ So formuliert der Arzt [!] F. Nager: Das Herz als Symbol, 42f.

³¹⁹ Zit. n. Eschmann, E. W.: Das Herz in Kult und Glauben, 43.

³²⁰ Weiter heißt es dort: „Durch angestregtes Bemühen soll erreicht werden, daß die Künstler das Bewußtsein haben können, in ihrem Schaffen von der Kirche anerkannt zu sein, und daß sie im Besitz

3.2.2. Lyrik als Zeitzeichen in Beispielen

3.2.2.1. Einleitende Bemerkungen zum Verhältnis von Literatur und Theologie

Die Zeiten, in denen ein Augustinus oder ein John Henry Newman theologische Werke schrieben, die heute noch als Literatur von Weltrang gelten, scheinen vorbei zu sein.³²¹ Der notwendig gewordene Dialog zwischen Theologie und Literatur gestaltet sich mühsam, obwohl sich viele Theologen für ein Gespräch engagieren.³²² Nicht nur ist der Literaturbetrieb nahezu unüberschaubar, auch der Wert mancher Literatur ist nur schwer einzuschätzen. Andererseits braucht Theologie die Sensibilität der Literatur, die als „Speicherbecken eines Lebenswissen“³²³, das der Theologie selbst nicht immer so zur Verfügung steht, antwortlose Fragen stellt und religiöse Selbstverständlichkeiten infragestellt. So kann Literatur ins Wort bringen, was dem durchschnittlichen Empfinden des Menschen entspricht: Wie sehr Gott (und damit die meisten christlichen Themen) aus unserer Lebenswelt entschwunden ist. Sodann zeichnet Literatur zwar häufig das Bild einer zutiefst heillosen Welt im Kleinen wie im Großen, hört aber dennoch nicht auf, eine unsterbliche Hoffnung und Sehnsucht nach Befreiung aus dieser Heillosigkeit zu artikulieren. Wer sich auf Literatur einlässt, wird des Weiteren mit einer bunten Palette von Weltbildern konfrontiert. So gewährt sie dem Leser Einblicke in „Realitäten, Menschen und deren Schicksale, zu denen er aufgrund seiner Biographie keinen Zugang hat [...]. Indem der Schriftsteller aus der Fülle der wahrnehmbaren Wirklichkeit einen Ausschnitt wählt und ihn mittels seiner poetischen Fähigkeit pointiert beschreibt, erkennt der Leser vielleicht - ähnlich wie in einem persönlichen Gespräch - das Problem viel schärfer. Bei vielfältiger Lektüre und den damit vermittelten verschiedenen Perspektiven von auf unsere Welt, lernt er zudem, einerseits seinen eigenen Standpunkt zu relativieren und seine Situation

der ihnen zustehenden Freiheit leichter zum Kontakt mit der christlichen Gemeinde kommen. Auch die neuen Formen der Kunst, die gemäß der Eigenart der verschiedenen Völker und Länder den Menschen unserer Zeit entsprechen, sollen von der Kirche anerkannt werden. In das Heiligtum aber sollen sie aufgenommen werden, wenn sie in einer dafür angepaßten Aussageweise den Erfordernissen der Liturgie entsprechen und den Geist zu Gott erheben. [...] Die Gläubigen sollen also in engster Verbindung mit den anderen Menschen ihrer Zeit leben und sich bemühen, ihre Denk- und Urteilsweisen, die in der Geisteskultur zur Erscheinung kommen, vollkommen zu verstehen.“

³²¹ Vgl. Schneider, M.: Theologie und moderne Literatur, 6-11. Zur Frage, was der Begriff der christlichen Literatur heute bedeutet und inwiefern diese heute möglich ist, vgl. Langenhorst, H.: Christliche Literatur in unserer Zeit? Vorschläge für ein zukunftsweisendes Konzept. In: StZ 132 (2007) 556-565.

³²² Vgl. Langenhorst, G.: Theologie & Literatur; Garhammer, E. / Langenhorst, G. (Hrsg.): Schreiben ist Totenerweckung. Theologie und Literatur. Würzburg 2005.

³²³ Vgl. Sill, B.: Ethos und Thanatos, 27. Er bringt Theologie und Literatur ins Gespräch, um die Kunst des guten Sterbens für unsere Zeit neu zu entdecken. Seine Gesprächspartner sind M. Claudius, L. Tolstoi, R. M. Rilke, M. Frisch und S. de Beauvoir

distanzierter einzuschätzen, andererseits andere in ihrer Eigenart besser zu verstehen. Eine für alle in Verantwortung stehenden Menschen unverzichtbare Kompetenz!“³²⁴ Magda Mottés Plädoyer für die Beschäftigung mit Literatur darf am Theologen nicht ungehört vorübergehen. Denn er hat ja die Pflicht, die Wirklichkeit wahrzunehmen und hat dies empathisch und im Wortsinn sympathisch zu tun. Wie viel mehr gilt das, wenn er sich mit dem Leiden beschäftigen will, das er ja im Extrem meist nicht aus eigenem Erleben kennt und dem er auch nicht mit wohlfeilen theologischen Sätzen begegnen darf. Bernhard Sill hat deshalb zu Recht sogar von einem „«Lehramt» der Dichtung“ im Sinne eines *locus theologicus alienus* gesprochen, auf das die Theologie zu achten hat.³²⁵ In den folgenden Überlegungen versuche ich, in diesem Sinn auf die Literatur zu hören und sie auf das Thema dieser Arbeit hin zu bedenken.

Literatur findet zu einer eigenen Weise, sich mit existentiellen Krisen, Bedrängnissen und Menschheitsfragen auseinanderzusetzen, wenn Theologie und andere Wissenschaften entweder noch zu viel zu sagen wissen oder schon schweigen müssen. Literatur hingegen ringt, ohne viele Rücksichten nehmen zu müssen, um das Vermögen, erlebte und erlittene Wirklichkeit ins Wort zu bringen; und sie ringt immer zugleich um das richtige, das angemessene Wort, man könnte fast pathetisch sagen: um das lebendige Wort. Besonders das „bis in die Gegenwartsliteratur vielfältig belegbare intertextuelle Wechselspiel zwischen Bibel und Literatur“ zeigt, wie das Ringen der Literatur um das Wort biblische und religiöse Themen oft wie neu, oft frischer und unverbraucher sowie im doppelten Sinn anstößiger ans Tageslicht treten lassen kann.³²⁶ Doch nicht genug: Literatur kann Transzendenz im Vorhof des Glaubens und im Hinterhof des Zweifels zur Sprache und ins Spiel bringen.³²⁷ So kann sie die Wahrnehmung des Theologen für den Glauben wie auch für die Lebens- und Glaubensnot des Menschen erneuern und erweitern. Sie wird zur Herausforderung für den Theologen, nicht in erprobten und erstarrten Sprachspielen stecken zu bleiben, sondern die eigene Sprache kritisch

³²⁴ Vgl. Motté, M.: Bücher als Fenster zur Welt. In: AnzSS 110 (2001) 5f., hier: 6. Zum Verhältnis von moderner Literatur zur Gottesfrage vgl. Schneider, M.: Zur Frage nach Gott in der modernen Literatur.

³²⁵ Sill, B.: Ethos und Thanatos, 273.

³²⁶ Gellner, Ch.: Schriftsteller lesen die Bibel, 11.13f. Zum Verhältnis Bibel und Literatur vgl. auch jeweils die einführenden Kapitel in: Schmidinger, H. (Hrsg.): Die Bibel in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts. Mainz 1999.

³²⁷ Ein Beispiel ist der Roman „Junges Licht“ von Ralf Rothmann, in dem der 12-jährige Julian, meist als Juli (Junges Licht !) angesprochen, als Lichtgestalt erscheint, der sich durch die Schwierigkeiten seiner Familie, seiner Mitwelt und seiner beginnenden Pubertät hindurchtastet und sogar einen Fehltritt des Vaters durch stellvertretende Buße wiedergutzumachen versucht. Diskret leuchten immer wieder Strahlen der Transzendenz auf.

zu prüfen, gegebenenfalls zu korrigieren und durch literarische Sprachbilder aufzufrischen.³²⁸ Die bildmächtige Sprache der Lyrik kann der Theologie in besonderer Weise Anregung sein.³²⁹ Freilich wird ihre Sprache weniger als unmittelbare Stilanleitung wirksam, denn eher als Spiegel, in dem sich theologische Sprache betrachten kann: um zu erröten, zu erschrecken und sich notfalls zurückzunehmen; aber auch um den Mut zu haben, das eigene Hoffnungspotential den Menschen anzubieten.

Ich möchte hier kurz die Dichtung Paul Celans nach ihrer „Spiegelgestalt“ befragen. Bei Celan durchdringen sich sprachliche Gestaltung und das Mühen um eine religiöse Haltung nach Auschwitz in fast allen seinen Gedichten. Jan-Heiner Tück erläutert dies in seiner Interpretation von Celans Gedicht „Psalm“: Die „Shoah dürfte der Grund dafür sein, dass Celans Rede von Gott über das paradoxe Zugleich von Nähe und Entzogenheit nicht hinausgelangt. [...] Weder entschieden atheistisch noch entschieden gläubig, und in dieser Unentschiedenheit sowohl dem Zweifel des Angefochtenen als auch dem Zweifel des Gläubigen an seinem Glauben Rechnung tragend, ist Celans *Psalm* Zeugnis eines Ringens, das über das paradoxe Zugleich von Zweifel und Glaube nicht mehr vorzustoßen scheint. Trotzdem aber hält er den der Geste des Anrufs fest, als könne sich durch die Nacht der Ungewissheit hindurch eine neue Begegnung mit dem ganz Anderen anbahnen.“³³⁰ Dadurch erhalten viele Gedichte Celans einen ihnen eigentümlichen Charakter, sie scheinen wie in einer Schwebel zu bleiben: „Gewiß, das Gedicht [...] zeigt, das ist unverkennbar, eine starke Neigung zum Verstummen. Es behauptet sich [...] am Rande seiner selbst; es ruft und holt sich, um bestehen zu können, unausgesetzt aus seinem Schon-nicht-mehr in sein Immer-noch zurück.“³³¹

Wenn nun Paul Celan zudem über Dichtung sagt, sie sei wie „eine Atemwende“, dann sind seine poetologischen Überlegungen insgesamt eine wegweisende Anregung: In der Theologie kann von Gott im Angesicht schrecklichsten Leidens geredet werden, indem man das „paradoxe Zugleich von Zweifel und Glaube“ nicht aufhebt, sondern als Struktur der Gottesrede

³²⁸ Vgl. Motté, M.: Bücher als Fenster zur Welt. In: AnzSS 110 (2001) 6f.; Gellner, Ch.: Schriftsteller lesen die Bibel, 16.

³²⁹ Vgl. z.B. Betz, O.: „Wir dürfen dich nicht eigenmächtig malen“. In: GuL 67 (1994) 273-290; Langenhorst, G.: Wenn die Poeten beten. In: GuL 74 (2001) 28-42; Henneke-Weischer, A.: Mein Herz ruht müde. In: ThG 44 (2001) 251-263. Grom, B.: „den sie früher Gott genannt hätten“. In: StZ 129 (2004) 127-137.

³³⁰ Vgl. Tück, J.-H.: Gelobt seist du niemand 94.120f., hier: 94; Kuschel, K. J.: „Vielleicht hält Gott sich einige Dichter...“, 285-306; Steinfurt, D.: Gedichte als bessere Platanenrinde. In: GuL 70 (1997) 298-311.

³³¹ Celan, P.: Der Meridian, 52.54. Das „Immer-Noch“ meint bei Celan nicht „die Sprache schlechthin“, sondern das „Sprechen“ selbst, das dem Einzelnen jetzt aufgegeben ist (vgl. ebd., 54f.).

begreift.³³² Selbstredend können und dürfen Celans Gedanken nicht einfach als Sprachregel für die Theologie übernommen werden, da Theologie nicht in Poesie aufgehen kann und umgekehrt sich der Gehalt eines Gedichts nicht vollends durch theologische Reflexion erfassen lässt. Noch dazu muss sich der Theologe - und jeder Christ - anders als der Dichter entscheiden und angesichts des Leidens Zeugnis für die Hoffnung, die ihn erfüllt, geben (vgl. 1 Petr 3,15), auch wenn er oftmals lieber verstummen würde.³³³ Dennoch darf und muss sich, so ist die Anregung Paul Celans aufzunehmen, die paradoxe Grundstruktur der Theodizeefrage auch in ihrer sprachlichen Ausgestaltung in Wort und Symbol wiederfinden.³³⁴ „Die Sprachnot zu überwinden, ohne das Geschehene [und damit die Opfer] zu verraten, das ist Ursprung und Ansatzpunkt von Celans Dichtung.“³³⁵ Man darf weiterführen: und ein wesentlicher Beweggrund der spirituellen Theodizeefrage und der Theologie des durchbohrten Herzens.

Wer die genannte Spannung (das Paradox) aushält, kann erfahren, dass sich ihm ein Raum der Begegnung eröffnet. So sagt Celan selbst über das Geicht: Es „ist einsam und unterwegs. Wer es schreibt, bleibt ihm mitgegeben. Aber steht das Gedicht nicht gerade dadurch, also schon hier, in der Begegnung - *im Geheimnis der Begegnung?* Das Gedicht will zu einem Andern, es braucht dieses Andere, es braucht ein Gegenüber. Es sucht es auf, es spricht sich ihm zu.“³³⁶

Die Anrede oder Zurede bedarf der Antwort. Erst wenn sich ein Gespräch ergibt von Herz zu Herz hat die theologische Rede ihr eigentliches Ziel erreicht. Das (betrachtende) Gebet aber kann die theologische Rede davor bewahren zu vergessen, dass sie auf Gottes vorausgehende Anrede vertrauen und sich Gottes letztem Wort anvertrauen muss. Paul Celan macht diese dialogische, wiederum polare Spannung eindringlich klar, indem er ein Wort von Nicolas de Malebranche: „Aufmerksamkeit ist das natürliche Gebet der Seele.“ zitiert und dann ausführt: „Das Gedicht wird [...] Gespräch, oft ist es verzweifelt Gespräch. Erst im Raum des Gesprächs konstituiert sich das Angesprochene, versammelt es sich um das es ansprechende und

³³² Vgl. Tück, J.-H. Gelobt seist du niemand, 124-139. Er nennt folgende Anregungen: „das *Schweigen* als Grund und mitlaufende Dimension echter Rede“ (135); „Datum und Ort sowie die dialogische Ausrichtung auf andere gehören konstitutiv zur Theologie“ (135); die Bedeutung „*negativer Kategorien*“, die die „vorschnelle Identifizierungen Gottes abwehren“ und dadurch den Missbrauch Gottes (135); eine „*indirekte Sprechweise*“, die daran hindert das Unverfügbare verfügbar zu machen (135f.); schließlich keine (!) „*Kanonisierung der negativen Theologie*“, da dies den Gottesbegriff bis zur Bedeutungslosigkeit entleeren und dem biblischen Gott nicht gerecht würde (136-138). Vgl. dazu auch Steiner, G.: Grammatik, 205-211.

³³³ Zu Celans „*Neigung zum Verstummen*“ schreibt M. Schneider (Zur Frage nach Gott in der modernen Literatur, 19-24, hier: 21f.): „Wir wissen nicht, was gilt. Das Eingeständnis der eigenen Grenzen im Wahrnehmen und Sprechen desavouiert alle leichten und vorschnellen Lösungen.“

³³⁴ S.o. 2.5.1. Die spirituelle Theodizeefrage als theologische Frage in aporetischer Spannung.

³³⁵ Tück, J.-H. Gelobt seist du niemand, 128f.

³³⁶ Celan, P.: Der Meridian, 55.

nennende Ich. Aber in diese Gegenwart bringt das Angesprochene und durch Nennung gleichsam zum Du Gewordene auch sein Anderssein mit.“³³⁷

Im doppelt-einen Gespräch des Theologen bzw. des Christen mit dem Mitmenschen und mit Gott muss er immer wieder in die „Schule des Ausdrucks“ gehen, weil sich „der Theologe in aller Behutsamkeit dem Wort nähern“ muss: „Von diesem WORT sollten nicht nur «einige Dichter gesagt haben: Wir sind von seiner Art.»“³³⁸ Für die Herz-Jesu-Theologie bedeutet das auch: sowohl taktvoll mit zentralen Metaphern und Symbolen umzugehen, um sie so vor dem billigen Gebrauchen und dem raschen Verbrauchen zu schützen, als auch sie rückzubinden an das Gebet, an das schweigende Betrachten und erst recht an das Hören auf den, der sich im Herzen Jesu uns eröffnet hat. Reinhard Lettmann, Bischof von Münster, hat in einem Bischofswort das Geforderte mit Leben erfüllt. Er ermutigt zur Verehrung des Herzens Jesu, indem er als Anregung für ein inniges Zwiegespräch ein Gedicht von Rose Ausländer einbringt: „Wort an Wort // Wir wohnen / Wort an Wort // sag mir / dein Liebstes / Freund // meines heißt / DU.“ Lettmann meint, „im Zwiegespräch von Herz zu Herz kann ich in dieses «DU» meinen ganzen Glauben, meine ganze Hoffnung und meine Liebe legen. [...] Die wenigen Worte des Gedichtes geben weiten Raum für das Gespräch «Herz zu Herz».“³³⁹

Wenn dem Theologen also das Gespräch mit der Literatur aufgegeben ist, dann meine ich in erster Linie das literarische Werk. Sicher sind auch Selbstaussagen oder poetologische Reflexionen von Schriftstellern wertvoll, aber sie sind doch sekundäre Aussagen über das Primäre. Erst recht verhält es sich mit literaturwissenschaftlichen Reflexionen, die ich fast tertiär nennen möchte. Sie werden von mir nicht verachtet, sind sie doch wertvolle Lesehilfen, die einer naiven oder missverstehenden Lektüre wehren, doch sind sie als Kommentare zum eigentlichen Werk immer auch Interpretationen, die die Aussagekraft schmälern können. Zudem scheint mir für den Theologen nicht das Gespräch mit den Literaturwissenschaftlern die eigentliche Aufgabe zu sein, sondern vielmehr das Hören auf das literarische Werk.³⁴⁰ So lockt die formal und material tiefschürfende Sprache gelungener Literatur den Theologen auf „sen-

³³⁷ Celan, P.: Der Meridian, 56. Zur dialogischen Poetik Celans vgl. Tück, J.-H.: Gelobt seist du niemand, 41-43.

³³⁸ Vgl. Schneider, M.: Theologie und moderne Literatur, 24-35, hier: 32.35.

³³⁹ Lettmann, R.: Bischofswort zur Herz-Jesu-Verehrung (Anlage zum Amtsblatt 11/1999).

³⁴⁰ Die ungewollte Verlagerung vom Hören auf die Literatur hin zum schwierigen Gespräch mit den Literaturwissenschaftlern wird deutlich in: Orth, St.: Milieupontifex gesucht. In: HerKorr 58 (2004) 637-641. Ob das Gespräch mit den Literaturwissenschaftlern erste Intention der Theologen war?

sible wege“, wie Reiner Kunze eines seiner Gedichte überschrieben hat.³⁴¹ Die Literatur wird zum Spurensucher für Pfade, die die Theologie dann behutsam betreten kann. Im geglückten Fall mag dann zutreffen, was Boccaccio gesagt hat: „Ich sage, daß die Theologie und die Poesie beinahe ein nämliches genannt werden dürfen, da ein und dasselbe ihr Gegenstand ist. Überdies sage ich sogar, daß die Theologie weiter nichts ist als ein Gedicht von Gott.“³⁴²

3.2.2.2. Ausgewählte Beispiele

Das Herz war und ist in der Literatur durch alle Zeiten hindurch Sinnbild der Liebe in all ihren Facetten: vom liebestoten Herzen aus Stein bis zum aus liebeglühenden Herzen.³⁴³ Freilich haben die Epigonen der Romantik wie auch die Trivialpoeten bis heute die Herzmetapher so verbraucht, dass viele moderne Dichter vor diesem Symbolwort zurückschrecken und es oft nur noch ironisch gebrauchen. Dennoch gilt: „Trotz allgemeiner Trivialisierung und distanzierter Ironisierung hat das Herz seine Anziehungskraft für einige große Dichter des Expressionismus und der Gegenwart nicht eingebüßt.“ Das belegt die Kraft des Herzsymbols.³⁴⁴

Die folgende Auswahl konzentriert sich auf Gedichte, die die Herzsymblik oder Motive der Herz-Jesu-Theologie verwenden oder so deutungsoffen sind, dass sie auf das Herz und das Herz Jesu hin befragt werden können. Es geht beileibe nicht um eine unkritische Vereinnahmung der ausgewählten Gedichte für den Zweck dieser Arbeit. Auch erhebt die Auswahl nicht den Anspruch, repräsentativ für die Dichter oder die moderne Dichtung zu sein. Sie kann aber meines Erachtens zeigen, dass das Herz auch heute ein zentrales Symbol ist und dass eine Herz-Jesu-Theologie am heutigen Bewusstsein anknüpfen kann. Zudem kann die dichterische Weise des Umgangs mit dem Symbol Herz Hilfen und Anreicherungen für die Herz-Jesu-Theologie geben.

a) Hilde Domin und Rolf Jacobsen: Weite des Herzens

Am Anfang stehen zwei Gedichte, die schlaglichtartig die Weite der Herzsymblik in der modernen Dichtung beleuchten. Thematisiert Hilde Domin (1909-2006) die Reduzierung des

³⁴¹ SENSIBLE WEGE // Sensibel / ist die erde über den quellen: kein baum darf / gefällt, keine wurzel / gerodet werden // Die quellen könnten / versiegen // Wie viele bäume werden / gefällt, wie viele wurzeln / gerodet // in uns. Kunze, R.: sensible wege, 51.

³⁴² Zit. n. Steiner, G.: Grammatik, 22f.

³⁴³ Vgl. Nager, F.: Das Herz als Symbol, 150-221. Weitere Beispiele aus der Prosa bietet Woschitz, K. M.: Gedanken. In: Herz-Jesu-Gelöbnis, 69-75.

³⁴⁴ Vgl. Nager, F.: Das Herz als Symbol, 197-199.

Menschen auf seine materielle Basis, so bietet Rolf Jacobsen (1907-1994) einen mystisch anmutenden Text.

Das erste Gedicht entstammt dem Gedichtband „Der Baum blüht trotzdem“, den Hilde Domin 1999 veröffentlicht hat. Auch in diesem Gedicht zeigt sich ihre Künstlerschaft „in sensibel überraschendem Umgang mit der Sprache [...] darin, dass sie Fragen, die an die Wurzel unseres Daseins rühren, verdichtet und so offen hält, [...] bewegend werden lässt in dichter und dabei verständlicher wie aufschlussreicher Sprache.“³⁴⁵

Strapazierter Computer³⁴⁶

Das Gedächtnis
geht auf die Knie
ein Lama weigert sich
mehr als 100 Pfund zu tragen
dies einfache Tier in den Anden
mit seinem Kindergesicht

Unser Gehirn steht still
unser Herz
das ist unwichtig
austauschbar diese rote
Batterie
für unseren grauen

Einspeicherer von Nachrichten

In diesem Gedicht kontrastiert sie technische Begriffe mit Bildern aus einer fernen Welt. Zart und ohne Vorwurf werden dem Leser die Verwerfungen der modernen Gesellschaft als Spiegel vorgehalten: Der Mensch legt das Menschliche ab, wenn er sich zur Maschine depotenziert. Sein Gehirn ist nur noch ein Computer mit zu geringer Rechenleistung, und das Herz,

³⁴⁵ Weymann, V.: „Training in Wahrhaftigkeit“. In: HerKorr 60 (2006) 211. Dort finden sich wesentliche Selbstaussagen über Domin's Poetik und Religiosität, u.a.: „Das Gedicht ist die Essenz des Gelebten“ - „Schreiben (...) ist ein Training in Wahrhaftigkeit [...] Schreiben - demnach auch Lesen“ (ebd., 213.). Vgl. auch Gellner, Ch.: Schriftsteller lesen die Bibel, 67-80.

³⁴⁶ Domin, H.: Der Baum blüht trotzdem, 37.

einst Symbol des aus der Mitte lebenden und liebenden Menschen, ist nur noch eine Batterie.
Wer wundert sich noch, wenn selbst ein Lama klüger ist als der herzlose Mensch.

Das zweite Gedicht stammt von dem norwegischen, hierzulande kaum bekannten Dichter Rolf Jacobsen.³⁴⁷ In staunenswert leichter Sprache lässt es eine mystische Erfahrung Gottes aufscheinen.

Das Herz Gottes

Wir kennen nicht das Herz Gottes,
Aber wir kennen
Etwas, was uns überströmt
Wie Regen auf den Händen.

Wir sehen nicht seine Augen,
Aber wir sehen
Ein unsichtbares Licht auf allen Dingen
Wie in der Sommernacht.

Wir hören nicht seine Stimme,
Aber wir finden
Überall Wege und in den Herzen Spuren
Und Pfade mit einem leise sprechenden Licht.

Dieses Gedicht habe ich in den Tagebüchern von Julien Green entdeckt. Ein norwegischer Bekannter von Green hatte es einem Brief hinzugefügt. Green leitet das Gedicht wie folgt ein: „Es ist ein Gedicht von Rolf Jacobsen, dem norwegischen Dichter. Ich kann es nur einfach hier wiedergeben, der Leser wird verstehen, daß es nichts hinzuzufügen gibt.“³⁴⁸

³⁴⁷ „Zu den Modernisten zählt auch Rolf Jacobsen (1907-1994), dessen Debütsammlung freier Verse „Jorg og Jern“ (Erde und Eisen, 1933) noch immer als erfrischend unkonventionell betrachtet wird. Jacobsen wurde in zahlreiche Sprachen übersetzt und ist als Bote des europäischen Modernismus in viele fremdsprachige Gedicht-Anthologien aufgenommen worden.“ So lautet die offizielle Auskunft: <http://www.norwegen.no/culture/literature/poetry/poetry.htm>. Eine Bibliotheksrecherche hat gezeigt, dass seine Bücher nur auf norwegisch oder auf englisch vorliegen.

³⁴⁸ Green, J.: Tagebücher 1996-1998, 54.

b) Gottfried Benn: Verlorene Mitte - Verlorenes Ich³⁴⁹

Die Lyrik Gottfried Benns (1886-1956) ist durchzogen vom Widerstand, der sich im Laufe seines Schaffens unterschiedlich manifestierte. Stand am Anfang der Protest gegen verlogene bürgerliche Gewissheiten, kam später der Widerstand gegen die vielfältigen Formen des sich übermächtig gebärdenden Materialismus hinzu, so kämpfte Benn in seiner Spätphase um den freien Raum und die Gültigkeit des inneren Erlebens.³⁵⁰ Benn, der einem protestantischen Pfarrhaus mit langer Tradition entstammte, bekannte selbst: „So gewiß ich mich früh von den Problemen des Dogmas, der Lehre der Glaubensgemeinschaft entfernte, da mich nur die Probleme der Gestaltung, des Wortes, des Dichterischen bewegten, so gewiß habe ich die Atmosphäre meines Vaterhauses bis heute nicht verloren: in dem *Fanatismus zur Transzendenz*, in der Unbeirrbarkeit, jeden Materialismus historischer oder psychologischer Art als unzulänglich für die Erfassung des Lebens abzulehnen. Aber ich sehe diese Transzendenz ins Artistische gewendet, als Philosophie, als Metaphysik der Kunst. Ich sehe die Kunst die Religion dem Range nach verdrängen. Innerhalb des allgemeinen europäischen Nihilismus, innerhalb des Nihilismus aller Werte, erblicke ich keine andere Transzendenz als die Transzendenz der schöpferischen Lust.“³⁵¹

Das Gedicht „Verlorenes Ich“ stammt aus einer mittleren Phase des Schaffens, in dem das Gesangliche in seine Lyrik Einzug halten konnte, ohne dass er deshalb den widerständigen, bissigen und zeitkritischen Ton aufgegeben hat. Nun konnte er seinem „poetischen Glauben“ Ausdruck verleihen, der trauernd das Ende des Glaubens sieht und zugleich versucht, „artistisch“ das Wertvolle von Metaphysik und Religion zu wahren.³⁵²

³⁴⁹ Benn, G.: Gedichte, 309f. Das Gedicht gehört zu „Zweiundzwanzig Gedichte“ und ist wohl nach dem 30.5.1943 entstanden; Varianten bzw. autobiographische Einordnung (vgl. ebd., 557 bzw. 628f.).

³⁵⁰ Vgl. Hillebrand, B.: Zur Lyrik Gottfried Benns. In: Benn, G.: Gedichte, 639-668. Er versucht eine Einordnung Benns in die Literatur- bzw. Geistesgeschichte: Dieser habe sich „unerhört modern“ in die Literatur eingeführt und steht „doch am Ende einer Tradition“, die seit Schiller von einer „geistigen Situation des Abschieds von alten Wertvorstellungen und Weltansetzungen“ geprägt ist (ebd., 653.).

³⁵¹ Benn, G.: Dichterglaube. In: Höllerer, W.: Theorie der modernen Lyrik I, 343. Das Artistische bestimmt Benn als „Versuch der Kunst, innerhalb des allgemeinen Verfalls der Inhalte sich selber als Inhalt zu erleben und aus diesem Erlebnis einen neuen Stil zu bilden, es ist der Versuch gegen den allgemeinen Nihilismus der Werte eine neue Transzendenz zu setzen: die Transzendenz der schöpferischen Lust.“ (Ebd., 333.). Man beachte in beiden Zitaten die Zielrichtung seines Schaffens! Wenn die Transzendenz nur auf ein Kunstwerk zielen würde, wäre jedes Kunstwerk nur ein Versuch, die Wahrheit zu verschleiern, dass die Welt ein sinnloses Gefängnis ist. Könnte das Benn genügt haben?

³⁵² Vgl. Hillebrand, B.: Zur Lyrik Gottfried Benns. In: Benn, Gottfried: Gedichte, 648-652; Benn, G.: Probleme der Lyrik. In: Höllerer, W.: Theorie der modernen Lyrik I, 331.

Verlorenes Ich, zersprengt von Stratosphären,
Opfer des Ion -: Gamma-Strahlen-Lamm-,
Teilchen und Feld -: Unendlichkeitschimären
Auf deinem grauen Stein von Notre-Dame.

Die Tage geh'n dir ohne Nacht und Morgen,
die Jahre halten ohne Schnee und Frucht
bedrohend das Unendliche verborgen -,
die Welt als Flucht.

Wo endest du, wo lagerst du, wo breiten
sich deine Sphären an -, Verlust, Gewinn -:
ein Spiel von Bestien: Ewigkeiten,
an ihren Gittern fliehst du hin.

Der Bestienblick: die Sterne als Kaldaunen,
der Dschungeltod als Seins- und Schöpfungsgrund,
Mensch, Völkerschlachten, Katalaunen
hinab den Bestienschlund.

Die Welt zerdacht. Und Raum und Zeiten
und was die Menschheit wob und wog,
Funktion nur von Unendlichkeiten -,
die Mythe log.

Woher, wohin -, nicht Nacht, nicht Morgen,
kein Evoë - kein Requiem,
du möchtest dir ein Stichwort borgen -,
allein bei wem?

Ach, als sich alle einer Mitte neigten
und auch die Denker nur den Gott gedacht,
sie sich den Hirten und dem Lamm verzweigten,
wenn aus dem Kelch das Blut sie rein gemacht,

und alle rannen aus der einen Wunde,
brachen das Brot, das jeglicher genoß -,
oh ferne zwingende erfüllte Stunde,
die einst auch das verlor'ne Ich umschloß.

Ob dieses Gedicht zu den „sechs bis acht vollendete[n] Gedichten“ von Gottfried Benn gehört, mag hier unentschieden bleiben.³⁵³ Fest steht, dass es eine große Wirkung auf den Leser entfaltet, weil es ein Selbst- und Weltgefühl auszusagen vermag, das durch den technischen Fortschritt und die dadurch möglichen Abgründe und Grausamkeiten der technisierten Kriege ausgelöst wird.³⁵⁴ Benn selbst verlangt vom modernen Gedicht, dass es nicht losgelöst von den Fragen seiner Zeit existiert. Das, was eine Zeit bewegt, muss den Hintergrund des Gedichts bilden. In jedem Gedicht erhebt sich die Frage nach dem Ich³⁵⁵ und führt in eine Spannung: Denn einerseits findet sich im modernen Gedicht immer eine unauflösbare Durchdringung des Gedichteten mit der Aufmerksamkeit des Dichters für den Vorgang des Dichtens, verschmolzen im lyrischen Ich. Andererseits löst sich aber das lyrische Ich, das im modernen Gedicht monologisch spricht, von seinem Schöpfer. Darum ist das lyrische Ich doppelsinnig und über Benn hinaus „ein durchbrochenes Ich, ein Gitter-Ich, fluchterfahren, trauergeweih“, durch das „die Wirklichkeitszertrümmerung vollzogen werden kann, die Freiheit schafft für das Gedicht [!] - durch Worte.“³⁵⁶ Diese Spannung gilt es, sich gegenwärtig zu halten, wenn ich nun eine Analyse des Gedichtes versuche.

Inhaltlich lassen sich die acht Strophen des Gedichts in zwei mal vier Strophen gliedern, wobei die zweite Hälfte wiederum in jeweils zwei Strophen gegliedert ist. Das Grundthema und damit die zentrale Aussage des Gedichtes umschließt wie eine Klammer das Gedicht: „verlorenes Ich“. Klingt das „verlorenes Ich“ eingangs noch, als ob es stählern den Schrecknissen trotzen könnte, so kommt am Ende ein sehnsüchtiger, mindestens wehmütiger Ton ins „verlorenes Ich“. Zwischen diesen Polen bewegt sich das Gedicht.

In den ersten vier Strophen seines Gedichts entwirft Gottfried Benn ein Schreckensszenario der Moderne, in dem die zu Bedrohungen gewandelten Bezugspunkte (Tag- / Jahreszeiten) und Heimate (Notre-Dame / Ruheplätze) aufgelistet werden. Was die Welt im Innersten ausmacht, so die zugespitzte Formulierung, ist der Dschungeltod „als Seins- und Schöpfungsgrund“. Ob Kosmos, der Einzelne oder auch weltbestimmende Ereignisse, alles wird vom

³⁵³ Vgl. Benn, G.: Probleme der Lyrik. In: Höllerer, Walter: Theorie der modernen Lyrik I, 335.

³⁵⁴ Vgl. Motekat, H.: Gottfried Benn. In: Hotz, K. u.a. (Hrsg.): Gedichte aus unserer Zeit, 7-16. Dort eine Fülle von Beobachtungen. Aber ich schließe mich seiner Gliederung (ebd., 8.) nicht an, weil er als „gedankliche und strukturelle Achse des Gedichts“ den Satz „Die Welt zerdacht.“ nennt. Dieser kann aber, anders als von ihm vorausgesetzt, nicht die Mittelachse bilden, weil das Gedicht nicht 34, sondern 32 Verse umfasst. Außerdem sind bei ihm die zwei dreistrophigen Gruppen jeweils durch eine abschließende Frage strukturiert, was ebenfalls falsch ist, weil sich im ganzen Gedicht nur in Vers 24 eine Frage findet.

³⁵⁵ Vgl. Motekat, H.: Gottfried Benn. In: Hotz, K. u.a. (Hrsg.): Gedichte aus unserer Zeit, 7.

³⁵⁶ Vgl. Benn, G.: Probleme der Lyrik. In: Höllerer, W.: Theorie der modernen Lyrik I, 330.338f., hier: 338.

gleichgültigen „Bestienschlund“ vernichtet. Die vielen Gedankenstriche zerklüften das Gedicht, als ob sie dadurch die aufgerissenen Abgründe evozieren möchten.

Wenn die ersten vier Strophen die Außenwelt schildern, so schaut Gottfried Benn in den nächsten vier Strophen in die geistige und seelische Innenwelt. Was er darbietet ist: Verlorenheit. Weder Denken noch Mythen gewähren dem Menschen noch geistig-seelische Heimat. Wenn der Mensch nach einem lösenden oder bergenden Wort sucht, bleibt nur die offene Frage: „allein bei wem?“ Der Mensch hat die Welt „zerdacht“, d.h. er hat das Ganze, das sinnvoll Gefügte auseinandergerissen, weil er es nicht mehr auf eine Mitte, auf Gott, hin ausgerichtet hat, sondern in die Unendlichkeiten end-los, damit ziel-los ausufern hat lassen. Diesen Unendlichkeiten ist der vorher so bitter als endlich bestimmte Mensch nicht gewachsen.³⁵⁷

Der Seufzer „Ach“, der die letzten beiden Strophen einleitet, zeigt an, dass nun etwas Neues anhebt, genauer gesagt: dass jetzt sich das lyrische Ich zu erinnern beginnt. Nun steigt all das Verlorene ins Bewusstsein, was der jetzigen Situation entgegengesetzt ist: Da war eine Mitte, da war Geborgenheit und Schutz („Hirte“ - „Lamm“), da war ein nährender Quell. In diesem fernen Damals war das Ich nicht vollends verloren, wie ein weiterer Seufzer klagend erinnert. Was damals an Schrecklichem in der Welt war, blieb gebannt durch einen schützenden Zufluchtsort, was Benn durch den Verweis auf die Apotropäen gotischer Kathedralen anklingen lässt. Nun aber gibt es keine Zuflucht mehr, die Welt als ganze ist „Flucht“.

Auffallend ist, und das ist ein erster Grund, das Gedicht Benns im Zusammenhang dieser Arbeit zu behandeln, dass Benn nicht irgendeinen Menschheitsmythos erinnert, sondern wesentlich das sakramentale eucharistische Geschehen, das er mit „der einen Wunde“ verbindet. So deutet er meines Erachtens die durchbohrte Seite des Gekreuzigten an und bringt sie in der Tradition der Herz-Jesu-Theologie als jene Sphäre zur Sprache, die das „verlorene Ich“ zu bergen vermochte, und als jenen „fons vitae“, aus dem sich der Mensch genährt hat.³⁵⁸ Im Einklang mit eucharistischer Theologie verbindet das Wasser des Lebens aus der Herzwunde die Menschen neu miteinander. Mir scheint, und das ist ein zweiter Grund, dieses Gedicht anzuführen, dass Benn Wesentliches der Herz-Jesu-Theologie anklingen lässt und so, nachdem er zuvor so eindringlich den Verlust von Sinn und Identität des Menschen beschworen hat, darauf verweist, dass das Schauen auf den Durchbohrten den Menschen geistig-seelische Sicherheit zu schenken vermag.

³⁵⁷ Vgl. Motekat, H.: Gottfried Benn. In: Hotz, K. u.a. (Hrsg.): Gedichte aus unserer Zeit, 12f.

³⁵⁸ Unabhängig von der Funktion der „Stunde“ im dichterischen Oeuvre Benns darf man wegen des Kontextes auch an die „Stunde“ im Johannesevangelium denken, die „zwingend“, weil Stunde des Kreuzestodes, und die „erfüllt“ ist, weil Stunde der Erhöhung.

Was das lyrische Ich seufzend vermisst, wird bar jeder Ironie vorgetragen. Deshalb meine ich, darf man mit Recht fragen, ob sich Gottfried Benns Intention in diesem Gedicht darin erschöpft, einen inneren Erlebnisraum freizuhalten. In diesem Erlebnisraum hallt ja offensichtlich eine bergende Sinnerfahrung nach. Wäre diese nur Lug und Trug gewesen, könnte sie dann überhaupt nachhallen? Mir scheint, das seufzende lyrische Ich streckt sich über „die Transzendenz der schöpferischen Lust“ hinaus viel weiter aus, als das Benn selbst glauben wollte. Das ist bei Benn kein Einzelfall. Sogar in dem sehr bissigen, provozierenden Gedicht „Eure Etüden“ seufzt in der letzten Strophe wieder das lyrische Ich auf: „Ach, eine Fanfare, / doch nicht an Fleisches Mund, / daß ich erfahre, / wo aller Töne Grund“.³⁵⁹ Das lyrische Ich moderner Dichtung schafft in der Tat einen Raum für das Gedicht, in dem die poetologischen Selbstaussagen zurücktreten und das im Gedicht Ausgesagte in die Freiheit eigener Wirksamkeit entlassen wird. Damit wird Benn nicht auf simple Weise christlich vereinnahmt, aber das Offene seiner Lyrik, seine Fragen werden ernst genommen. Benn selbst kann nicht anders, als dieser Freiheit Raum geben, denn einerseits ist ihm „das moderne Gedicht, das absolute Gedicht [...] das Gedicht ohne Glauben, das Gedicht ohne Hoffnung, das Gedicht an niemanden gerichtet, ein Gedicht aus Worten.“ Aber andererseits, so beteuert er fast emphatisch, „kann es ein überirdisches, ein transzendentes, ein das Leben des einzelnen nicht verbesserndes, aber ihn übersteigerndes Wesen sein.“³⁶⁰

c) Nelly Sachs: Im Zerbrechen Gnade?

Unbeirrbar hat Nelly Sachs (1891-1970), gerade weil sie gegen das Vergessen anschrieb und dem Gedenken ihrer ermordeten Schwestern und Brüder dienen wollte, an einem festgehalten: Es gibt dennoch eine religiöse Erfahrung. Doch diese ist nicht unmittelbar greifbar, sie bedarf, um sich ihr nähern zu können, einer neuen, anderen Sprache.³⁶¹ Ihre Gedichte zeigen, wie Hilde Domin bemerkt hat, dass die Dichterin kein „Artifex“ ist, „es kommt ihr nur auf die Hauptsachen an: auf Liebe, Zuhause, Heimat. Auf Wahrhaftigkeit. Auf Gnade und Auferste-

³⁵⁹ Benn, G.: Gedichte, 455. Die ersten drei Strophen lauten: „Eure Etüden, / Arpeggios, Dankchoral / sind zum Ermüden / und bleiben rein lokal. // Das Krächzen der Raben / ist auch ein Stück - / dumm sein und Arbeit haben: / Das ist Glück. // Das Sakramentale - / schön, wer es hört und sieht, / doch Hunde, Schakale / die haben auch ihr Lied.“

³⁶⁰ Benn, G.: Gedichte, 652. Man lese dazu auch die letzte Strophe von „Menschen getroffen“: „Ich habe mich oft gefragt und keine Antwort gefunden, / woher das Sanfte und das Gute kommt, / weiß es auch heute nicht und muß nun gehen.“ (Ebd., 473.).

³⁶¹ Vgl. Lermen, B. / Braun, M.: Nelly Sachs, 42f.; Lagercrantz, O.: Die fortdauernde Schöpfung, 1-4; Domin, H.: Aber die Hoffnung, 143-160. Letztere beschreibt einfühlsam ihr Leben, die Begegnung und Wirkung der Dichterin mit und in Deutschland nach dem Krieg.

hung. Auf Nicht-Mord, auf Nicht-Gleichgültigkeit. Auf das, was unser Leben ausmacht, was unser Leben zerstören kann.“³⁶²

Sicherlich schreibt die Jüdin Nelly Sachs nicht im Blick auf Jesus Christus und schon gar nicht auf eine Herz-Jesu-Theologie, doch schöpft sie so sehr aus der Tradition ihres Volkes, dass es nicht ganz unmöglich erscheint, manche ihrer Gedichte auf Lichtpunkte hin zu lesen, die Jesus Christus als den Messias seines Volkes aufleuchten lassen.³⁶³ Vieles von dem, was sich als ihr Selbstverständnis aus den Gedichten erschließen lässt, zeigt ihre Nähe zu den Schmerzensmännern der Bibel: Hiob³⁶⁴, die Propheten und auf dieser „Linie des Leidens“ auch Jesus Christus. Es ist eine so große Nähe, dass sie „die gekrümmte Linie des Leidens / nachtastend“ das lyrische Ich sagen lassen kann: „und das Herz der gefesselte Flüchtling / springend aus seiner Berufung: Wunde zu sein -“.³⁶⁵ Zeit lebens müht sie sich „die „Wunde lesbar zu machen -“.³⁶⁶ Bei der Lektüre der Gedichte von Nelly Sachs darf man ihr eigenes Wort beherzigen: „aber niemand ist hier lesekundig / außer den Liebenden“.³⁶⁷ Im Gedichtzyklus „Flucht und Verwandlung“ (1959) veröffentlicht, findet sich folgendes Gedicht³⁶⁸:

Zwischen
Deinen Augenbrauen
Steht deine Herkunft
Eine Chiffre
Aus der Vergessenheit des Sandes.

³⁶² Domin, H.: Aber die Hoffnung, 143.

³⁶³ Vgl. Schneider, M.: Zur Frage nach Gott in der modernen Literatur, 17f.

³⁶⁴ „Hiob // O Du Windrose der Qualen! / Von Urzeitstürmen / in immer andere Richtungen der Unwetter gerissen; / noch dein Süden heißt Einsamkeit. / Wo du stehst, ist der Nabel der Schmerzen. // Deine Augen sind tief in den Schädel gesunken / wie Höhlentauben in der Nacht / die der Jäger blind herausholt. / Deine Stimme ist stumm geworden, denn sie hat zuviel Warum gefragt. // Zu den Würmern und Fischen ist deine Stimme eingegangen. / Hiob, du hast alle Nachtwachen durchweint / aber einmal wird das Sternbild deines Blutes / alle aufgehenden Sonnen erleichen lassen.“ Sachs, N.: Fahrt ins Staublose, 95. Fast alle anderen Gedichte aus „Sternverdunkelung. Die Muschel saust“ ließen sich ebenfalls - auch wegen ihrer Herzsprache - zitieren.

³⁶⁵ Sachs, N.: Fahrt ins Staublose, 383: „Die gekrümmte Linie des Leidens“.

³⁶⁶ Sachs, N.: Suche nach Lebenden, 37. Die „Glühenden Rätsel“ mit den Eingangsversen „Abendweites Verbluten“ (36) und „Immer wieder neue Sintflut“ (37) scheinen direkt mit dem zuvor anzitierten Gedicht „Die gekrümmte Linie des Leidens“ zu korrespondieren.

³⁶⁷ Sachs, N.: Fahrt ins Staublose, 296.

³⁶⁸ Sachs, N.: Fahrt ins Staublose, 267. Ähnlich auslegbar wäre: „Hinter den Lippen / Unsagbares wartet / reißt an den Nebelsträngen / der Worte // Märtyrersterben der Buchstaben / in der Urne des Mundes / geistige Himmelfahrt / aus schneidendem Schmerz - // Aber der Atem der inneren Rede / durch die Klagemauer der Luft / haucht geheimnisentbundene Beichte / sinkt ins Asyl / der Weltenwunde / noch im Untergang / Gott abgelauscht -“(ebd., 319.).

Du hast das Meerzeichen
Hingebogen
Verrenkt
Im Schraubstock der Sehnsucht.

Du säst dich mit allen Sekundenkörnern
In das Unerhörte.

Die Auferstehungen
Deiner unsichtbaren Frühlinge
Sind in Tränen gebadet.

Der Himmel übt an Dir
Zerbrechen.

Du bist in der Gnade.

In diesem Gedicht taucht ein Motiv auf, das die Betrachtung des Durchbohrten am Kreuz erhellen kann. Der Gekreuzigte war ein ganz und gar Zerbrochener.³⁶⁹ Nach menschlichem Ermessen war damit das Ende eines Menschen, seines Wollens und der an ihn geknüpften Hoffnungen unwiederruflich erreicht. Dem Glaubenden, der aufschaut, ist aber dieser „im Schraubstock der Sehnsucht“ Verrenkte und Durchbohrte Grund der Hoffnung. Mehr noch: Der Anblick des Leidenden verfinstert den Himmel nicht, das Schauen auf den Leidenden reißt einen neuen Horizont auf. Im Zerbrechen geschieht nicht Verwerfung des Zerbrochenen oder Verneinung des Himmels. Der Zerbrochene (der Gekreuzigte) ist ja im Gegenteil durch sein Zerbrochenwerden „in der Gnade“. Das geht aber nicht dem theoretisch über Leid Reflektierenden auf, sondern dem, der auf den Leidenden schaut, sich die Beziehung zu diesem zumutet. Darum ist dieses Gedicht ganz Anrede, Hälfte eines Dialogs. So kann es ermutigen, nicht in einer leidabgewandten Haltung Hoffnung zu schöpfen, sondern in einer, wie bei ihr selbst, leidzugewandten Haltung. Und das in einem doppelten Sinn: auf den Durchbohrten hin gesagt - auf jeden hin gesagt, der selbst solches erleidet und sich im Bild des Durchbohrten einen Rest an Hoffnung bewahren kann.

³⁶⁹ Vgl. Jes 53,5.8: „Doch er wurde durchbohrt wegen unserer Verbrechen, / wegen unserer Sünden zermalmt. // Zu unserem Heil lag die Strafe auf ihm, / durch seine Wunden sind wir geheilt. // Durch Haft und Gericht wurde er dahingerafft, / doch wen kümmerte sein Geschick? // Er wurde vom Land der Lebenden abgeschnitten / und wegen der Verbrechen seines Volkes zu Tode getroffen.“

In einem weiteren Gedicht steht die Herz-Symbolik im Vordergrund. Wie in intimster Tradition der Herz-Jesu-Frömmigkeit wird das Herz unmittelbar angesprochen. Wer (oder was) ist dieses weinende Herz der Welt? Mehrere biblische Motive tauchen auf: vom Samenkorn bis hin zur erfüllten Zeit. Wieder ist es die Sehnsucht, die das weinende Herz der Welt aus den vermeintlichen Zufluchten herausdrängt in die Auffahrt. So, sich entbergend, vermag es, Brücken zu bauen. Man mag darin Spuren ihrer Zuwendung zur Mystik aus den Quellen der Kabbala und des Zim-Zum finden³⁷⁰, darf darin aber auch Anklänge christlicher Mystik hören. Man kann sich an das Wort Mechthild von Magdeburgs erinnern: „O du brennender Gott in deiner Sehnsucht!“³⁷¹ Diese Sehnsucht bewegt Gott und bewegt ihn zur Welt hin. Denn die Sehnsucht kann nicht „häuslich“ bleiben, sie führt aus dem Versteck heraus und geht das Wagnis des eigentlich Unmöglichen ein, eine Brücke zwischen Stern und Stern zu bauen.

O du weinendes Herz der Welt!
Zwiespältig Samenkorn
aus Leben und Tod.
Von dir wollte Gott gefunden werden
Keimblatt der Liebe.

Bist du verborgen in einer Waise,
die am Geländer des Lebens
schwer sich stützend weitergeht?
Wohnst du bei ihr, dort
wo der Stern sein sicherstes Versteck hat?

O du weinendes Herz der Welt!
Auch du wirst auffahren
wenn die Zeit erfüllt ist.
denn nicht häuslich darf die Sehnsucht bleiben
die brückenbauende
Von Stern zu Stern!³⁷²

Dieses Gedicht belegt eindrucksvoll die Kraft und Qualität der dichterischen Sprache von Nelly Sachs. Eine ihrer bleibenden Errungenschaften ist die Befreiung der „poetische[n] Me-

³⁷⁰ Vgl. Lermen, B. / Braun, M.: Nelly Sachs, 34f.38.

³⁷¹ Mechthild von Magdeburg: „Ich tanze“, 61 (Das fließende Licht der Gottheit I,17).

³⁷² Sachs, N.: Fahrt ins Staublose (Sternverdunkelung), 79.

tapher von ihrer untergeordneten, dekorativen Funktion“, so dass sie „einen neuen Status als selbständiges, emanzipiertes Symbol, als Chiffre erhält.“³⁷³ In dieser Richtung muss auch das Herz Jesu in Wort und Symbol immer wieder neu befreit werden.

d) Paul Celan: die Wahnfrage nach Hoffnung

Schon ein erster Durchgang durch das Werk Paul Celans (1920-1970) lässt ahnen, wie lohnend es ist, Herz- bzw. Herz-Jesu-Motiven in seinen Gedichten nachzugehen. Anbieten würde sich z.B., gerade weil es in dichtester Weise die Möglichkeit der Gottesrede nach Auschwitz behandelt, das Gedicht „Zürich, zum Storchen“, das die Frucht einer Begegnung Celans mit Nelly Sachs darstellt und ihr auch gewidmet ist. Darin heißt es: „Von deinem Gott, war die Rede, ich sprach / gegen ihn, ich / ließ das Herz, das ich hatte, / hoffen: auf / sein höchstes, umröcheltes, sein / haderndes Wort –“. ³⁷⁴ Aus der Fülle seiner Gedichte gilt es auszuwählen. Hier soll ein wenig bekanntes Gedicht, in dem ein mehr als überraschender Bezug zum Gekreuzigten aufscheint, analysiert werden:

(ICH KENNE DICH, du bist die tief Gebeugte,
ich, der Durchbohrte, bin dir untertan.
Wo flammt ein Wort, das für uns beide zeugte?
Du – ganz, ganz wirklich. Ich – ganz Wahn.)³⁷⁵

Dem Leser kann die Kreuzigung Jesu in den Sinn kommen. Der Gekreuzigte beugt sich zu seiner schmerzzerrissenen Mutter und redet sie an. Manchen liegt das Bild der Pietá näher, da der vom Kreuz abgenommene Leichnam im Schoß der Mutter ruht. Beide Bilder scheinen mir in gleicher Weise möglich zu sein. Ich bevorzuge hier die erste Deutung, weil sie der Tradition der Betrachtung des Gekreuzigten (vgl. GÜ 53) entspricht und weil die Rede des Durchbohrten kraft dichterischer Einfühlung etwas von dem ahnen lässt, was den am Kreuz Hängenden bewegt haben mag. Matthias Loewen, der dem Gedicht eine kenntnisreiche Interpretation³⁷⁶ widmet, stellt das Gedicht in einen Kontext vielfältiger Bezüge Celans zur Christusgestalt und hört hier jenen „Ton der verzweifelten Hoffnung, die ihre Erfüllung gegen alle Er-

³⁷³ Lermen, B. / Braun, M.: Nelly Sachs, 44.

³⁷⁴ Celan, P.: Gedichte I, 214f. (Die Niemandrose 1963). Vgl. dazu die Ausführungen von Kuschel, K.-J.: Vielleicht hält Gott sich einige Dichter, 299-306.

³⁷⁵ Celan, P.: Gedichte II, 30. Das Gedicht gehört zum ersten Zyklus der Sammlung „Atemwende“, erstmals unter dem Titel „Atemkristall“ 1965 veröffentlicht. Es steht an vorletzter Stelle, ist aber durch die Klammern deutlich von den anderen Gedichten abgesetzt.

³⁷⁶ Vgl. Loewen, M.: In Klammern. In: StZ 106 (1981) 343-352.

wartbarkeit behaupten muss [...]. Hoffnung wider alle Hoffnung! Das ist das Stichwort, das zu dem Gedicht in Klammern zurückführt. Solche Hoffnung ist ja «Wahn». Sie weiß es und sie hofft doch; oder wie Celan selbst es ausdrückt: sie «verhofft». [...] Aber solche Fragen, Wahnfragen sind ja das Geschäft der Poesie, wie dieser Dichter (und nicht nur dieser) sie versteht.³⁷⁷ Der Gedichtzyklus „Atemwende“, aus dem sich das Gedicht „Ich kenne dich“ auch durch die Bau- und Sprachstruktur heraushebt, findet ein Leitmotiv im „willig, wenn auch mit großer Anstrengung vollzogenen Durchgang durch Not und Bedrängnis [...], der zielgerichtet auf eine endliche «Freistatt» zugeht.“ Loewen deutet entsprechend die „Tiefgebeugte“ des Gedichts als die Mitleidende aller Zeiten, da die Welt durch das Leid bestimmt ist und bleibt. Der „Durchbohrte“ aber will auf seinem Durchgang aus dieser Leidenswirklichkeit, in seinem „Wahn“, heraus auf die „Freistatt“ zu. In diesem Vierzeiler sagt Celan „die Passion des Volkes Israels“ aus; indem er dies sagt, nimmt er den Durchbohrten und die Tiefgebeugte, den leidenden Sohn und die leidende Mutter, hinein ins Volk Israel.³⁷⁸ Doch Celan tut dies, und das mag uns zu denken geben, durch die Christusgestalt und die Mater Dolorosa und erfüllt so auf seine ganz eigene Weise Herz-Jesu-Motive mit Leben.

3.2.3. Anregende Herz-Jesu-Darstellungen³⁷⁹

Für die Herz-Jesu-Theologie bedeutet es viel, eine ihr entsprechende Bildgestalt im weiten Sinne zu finden. Das Herz-Jesu-Bild, ohne es auf die neuzeitliche Gestalt festzulegen, gehört zu dieser Frömmigkeit hinzu, ist doch das Schauen und Betrachten einer ihrer Wesensmerk-

³⁷⁷ Loewen, M.: In Klammern. In: StZ 106 (1981) 348. Loewen stellt „Ich kenne dich“ in einen Zusammenhang mit „Tenebrae“ und „Spät und tief“. In Letzterem lässt Celan (Gedichte I, 35f.) eine Gruppe, die sich zu Christus bekennt, gegen eine andere, die dieser deswegen Lästerung vorhält, sagen: „[...] Wir schwören bei Christus dem Neuen, den Staub zu vermählen dem Staube, / die Vögel dem wandernden Schuh, / unser Herz einer Siegel im Wasser. / [...] Es komme die Schuld über uns aller warnenden Zeichen, / es komme das gurgelnde Meer, / der geharnischte Windstoß der Umkehr, / der mitternächtigen Tag, es komme, was niemals noch war! // Es komme ein Mensch aus dem Grabe.“ M. Schneider (Zur Frage nach Gott in der modernen Literatur, 23.) meint: „dieses Gedicht enthält das Programm Celan'scher Sprache“.

³⁷⁸ Vgl. Loewen, M.: In Klammern. In: StZ 106 (1981) 348-352, hier: 350.352. Diese Freistatt findet sich, dem letzten Gedicht des Zyklus nach, an „den gastlichen Gletscherstuben und -tischen. // Tief / in der Zeitenschrunde, beim Wabeneis / wartet, ein Atemkristall, / dein unumstößliches / Zeugnis.“ Celan, P.: Gedichte II, 31. Zu Passionsmotiven vgl. Tück, J.-H.: Gelobt seist du niemand, 111f.

³⁷⁹ Für einen Überblick vgl. LCI I, 355-454: Christus und Christus-Bild; LCI II, 248-254: Herz bzw. Herz Jesu; LCI II, 87-95; Schmerzensmann; LCI IV, 540-542: Wunden Christi; Meyer-Heisig, E.: Das Herz in der Volkskunst; Schrade, H.: Das Herz in Kunst und Geschichte; Walzer, A.: Herz als Bildmotiv; Wirth, K.-A.: Religiöse Herzemblematik, 3-45 (v.a. Embleme der Herz-Jesu-Kirche in Ehingen).

male. Allerdings ist eine geglückte Darstellung des Herzens Jesu eine so schwierige wie eben darum seltene Sache.

3.2.3.1. Einleitende Bemerkungen über das Verhältnis von bildender Kunst und Theologie bzw. Kirche und zur Problematik des Herz-Jesu-Bildes

a) Kurze Bemerkung über das Verhältnis von Kunst und Theologie bzw. Kirche

Das Verhältnis zwischen bildender Kunst und Theologie bzw. Kirche lässt sich als spannungsreich, sogar als extremen Wechselfällen unterworfen beschreiben.³⁸⁰ In den Anfängen der Kirche haben Bilder keine Rolle gespielt, sie sind meist sogar als Götzendienst abgelehnt worden. „Die Rolle der Bilder im Christentum“, so stellt Alex Stock fest, „ist in eigentümlicher Weise legitimationsbedürftig.“ Erst ein langdauernder komplexer Prozess, durchsetzt mit heftigen Auseinandersetzungen, sicherte den Bildern ihr Existenzrecht in den Kirchen. Das Hauptargument für die Bilder war und ist die Auffassung, dass in der Inkarnation der unsichtbare Gott sich selbst im Bild und Gleichnis Jesu Christi offenbart hat und Bilder insofern ein Widerschein davon sein können. Zu unterscheiden ist zwischen dem „wortanalogen“ „bildpädagogischen Konzept“ und der „sakramentalen“ Bilderverehrung, die sich vor allem in den Ikonen der Ostkirchen manifestiert. Seit dem Hochmittelalter bildet sich zwischen diesen beiden Polen das Andachtsbild als dritte Form. Neu an diesem ist ein „emotional bewegter religiöser Dialog“ und ein wechselseitiger „Blickaustausch“ zwischen der betrachtenden und der betrachteten Person. Das Konzil von Trient wahrte gegen die reformatorische Bilderkritik die Bilderverehrung, versuchte aber durch Vorgaben und Zensur die Übereinstimmung mit der Lehre der Kirche geltend zu machen.³⁸¹

Mit dem Aufkommen des Naturalismus in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ereignete sich eine „tiefgreifende kultur- und religionsgeschichtlich Zäsur“: „Eine Epoche geht [...] zuende. Es ist die Epoche der abendländisch-christlichen Kunst, die mit der fränkischen Kunst tausend Jahre zuvor begonnen hatte. In all jenen Jahrhunderten war die kirchliche Kunst selbstverständlich immer die jeweils zeitgenössische gewesen“. Nun aber stehen sich Kunst und Kirche zunehmend ablehnend, sogar feindselig gegenüber. Der Kirche blieb meist nur die Rückwendung in die Vergangenheit. „Die restaurative Orientierung ist die unvermeidliche

³⁸⁰ Vgl. Art. Kunst (Collenberg-Plotnikov, B. u.a.). In: LThK³ VI, Sp. 530-537; Mödl, L.: Spiritualität des Schauens, 5-12. An sich wünschenswerte Differenzierungen bleiben in diesem Abschnitt unberücksichtigt, um die Hauptlinie deutlicher hervortreten zu lassen.

³⁸¹ Vgl. Stock, A.: Keine Kunst, 11-21; hier: 13.18.19.

Kehrseite des Zerfallenseins mit der modernen Kunst.“³⁸² Die Schwierigkeit, zu einem adäquaten modernen Herz-Jesu-Bild zu gelangen, bestätigt „das religiöse Dilemma einer seit dem Ende des Barock wachsenden Kluft zwischen den Erfindungen der künstlerischen Avantgarde und den Bedingungen christlicher Volksfrömmigkeit und kirchlichen Kults.“³⁸³

Papst Paul VI. diagnostizierte 1975 einen „Bruch zwischen Evangelium und Kultur“.³⁸⁴ Dieser Bruch erstreckt sich nach wie vor auch auf das Verhältnis von Kunst und Kirche, stellte Friedhelm Mennekes 1999 dezidiert fest. Auch Versuche von beiden Seiten, einander zu verstehen, ändern an diesem Urteil kaum etwas. Ähnlich ergeht es Vermittlungsversuchen, bezeichnenderweise weniger durch aktive Künstler denn durch Museumskuratoren, die „das zerbrochene Verhältnis von Kunst und Religion zu ergründen und in seiner Gegenläufigkeit zu dokumentieren suchen“. Gemeinsam bleiben der Kunst und der Religion bei allen Unterschieden und allen Trennungen, dass sie den Grundfragen des Menschen nachgehen und ihnen Ausdruck geben wollen.³⁸⁵

Einen nachhaltig wirksamen Vorstoß, das Verhältnis zwischen Kunst und Kirche zu ergründen, regte Wieland Schmied an. Er initiierte eine Ausstellung während des Berliner Katholikentags 1980: „Zeichen des Glaubens - Geist der Avantgarde“. Der Titel und die getroffene Auswahl wollten das Spannungsverhältnis aufzeigen und nach dem Trennenden wie nach dem Verbindenden fragen. Die leitende Intuition Schmieds war, „daß auch die moderne Kunst in ihren wesentlichen Anfängen von spirituellen Impulsen geprägt war“. Mennekes beschreibt eine Reihe weiterer Ausstellungen, die den Impuls der Berliner Exposition aufgenommen haben. Sein Resümee enthält folgende Verhältnisbestimmungen:

1. Der Abstand zwischen „den Sinnräumen Religion und Kunst“ vergrößert sich weiterhin. Das Interesse am Dialog zwischen diesen beiden Räumen ist auf Seiten der Theologen meist größer als umgekehrt, auch wenn sich bei vielen Künstlern wieder mehr Offenheit für religiöse und Sinnfragen zeigt.
2. Kunst besitzt nicht nur ein kreatives Potential, die Sinnfragen neu und originell zu stellen; ihr eignet auch ein kritisches Potential, da sie Religion und Kirche auf Defizite (z.B. den Umgang mit dem Körper oder die Versuchung zur Macht) aufmerksam machen. Sie kann ungefiltert wesentliche Fragen neu ins Bewusstsein rücken und „der Frage als Frage selbst

³⁸² Vgl. Stock, A.: Keine Kunst, 83-88; hier: 83.88. G. Rombold (Art. Kunst [III. Kunst und Kirche]): In: LThK³ VI, Sp. 533-535, sieht die Zäsur schon am Ende des 18. Jahrhunderts.

³⁸³ Stock, A.: Poetische Dogmatik: Christologie III, 370.

³⁸⁴ Vgl. zur Kluft zwischen Evangelium und Kultur grundsätzlich das Apostolische Schreiben Papst Paul VI.: Evangelium Nuntiandi, v.a. Nr. 20.49-57, hier: Nr. 20 (DH 4578).

³⁸⁵ Vgl. Mennekes, F.: Zwischen Zweifel und Entzücken. In: StZ 124 (1999) 630.642.

treu bleiben“. Mennekes qualifiziert letzteres (durchaus als Anfrage an die Kirchen gedacht) als „eine kreative Tat, von der jegliche Mystik lebt und aus der sich jede religiöse Kultur auf Dauer erneuert.“

3. Kunst lässt sich von spirituellen Motiven leiten, die aber sehr weit zu verstehen sind und weder kirchlich vereinnahmt noch in ein Theoriegebäude gezwängt werden dürfen.
4. In säkularisierten Gesellschaften dient die Kunst - manchmal in verzweifelnder, manchmal in trotziger, manchmal in die Religion verneinender Gebärde - als Religionsersatz. Sie allein scheint noch die Welt zu übersteigen und dem Menschen Orientierung und Erhebung zu schenken. Künstler können, so empfinden viele, Erfahrungen vermitteln, die „metaphysische Bedürfnisse“ stillen und an „das Transzendente und das Spirituelle“ rühren.³⁸⁶

Diese Verhältnisbestimmungen können helfen, Kunstwerke, vorwiegend der Gegenwart, aufmerksam, aber nicht unkritisch zu betrachten und zu befragen, denn sie sind nicht schon durch die Bezeichnung als Kunstwerke *loci theologici alieni*. Für die Entscheidung, ob und inwieweit ein Kunstwerk der Theologie zu bedenken aufgegeben ist, bedarf es einer „Unterscheidung der Geister“. Dabei können auch solche Kriterien hilfreich sein, die nicht unbedingt von außen an Künstler und ihre Kunstwerke herangetragen werden, sondern sich bei diesen selbst finden. So hat Hilde Domin ihren Künstlerkollegen, sie hatte vor allem die Dichter im Blick, ins Stammbuch geschrieben: „Seien Sie streng zu sich. Prüfen Sie Ihre Worte auf die Wahrfähigkeit. Geben Sie das eigene Leben preis, wenn Sie wollen. Aber machen Sie nicht das Leben verächtlich.“³⁸⁷ Wahrfähigkeit und Achtung vor dem Leben sind die ersten beiden Kriterien. Dazu muss die Frage nach der Wahrheit treten.

Weiter ist das noch immer zutreffende Urteil von Konrad Weiß zu bedenken, der 1919 festgestellt hat, wie schwer es ist, „über die neue Kunst in einer Sprache zu reden, die die gegenwärtigen Kunstprobleme und die ganze katholische und geschichtliche Weite zugleich erfasst; denn wir Katholiken haben in künstlerischen Dingen keine eigene Sprache mehr.“ Weder die Verweigerung gegen moderne Kunst und ihre Theorien noch die Anpassung und Übernahme an diese kann der Weg des Glaubenden sein; der Katholik soll ja zur „eigenen“ Sprache finden und nicht einfach eine andere Sprache übernehmen. Deshalb ist die Wahrheit ein wesentliches Kriterium für eine katholische Sprache und Auseinandersetzung mit der Kunst: „Es geht für ihn in der Kunst, und auch in der Kunst seiner Gegenwart um die Wahrheit. Das wird dann noch deutlicher von ihm formuliert als die Überzeugung, «daß Kunst doch viel mehr sei

³⁸⁶ Vgl. Mennekes, F.: Zwischen Zweifel und Entzücken. In: StZ 124 (1999) 631-642, hier: 631.634. 641.642.638; ertrag- und materialreich ist der Ausstellungskatalog: Schmied, W. (Hrsg.): Zeichen des Glaubens - Geist der Avantgarde.

³⁸⁷ Domin, Hilde: Aber die Hoffnung, 187. Wie viele moderne Kunstwerke könnten ihrem strengen Blick standhalten?

als ein schönes seelisches Interesse oder ein sittliches Ideal. Sie ist das höchste Bewusstsein des Weltzusammenhangs.»“ Diese Forderung von Konrad Weiß mag nicht alle Aspekte von Kunst erfassen, sie darf auch nicht als Forderung nach einer erhabenen und überzeitlichen Art von Theologie in Kunstform missverstanden werden, doch ist die Frage nach der Wahrheit meines Erachtens auch heute als Kriterium unverzichtbar.³⁸⁸

Schließlich muss noch der Begriff der Transzendenz befragt werden. Der Theologie kann es nicht genügen, wenn man in einer Kunstreligion sich mit einem sehr begrenzten Begriff von Transzendenz begnügt. Kann man wirklich noch von Transzendenz sprechen, wenn man die Immanenz zum Bezugsrahmen wählt? Sodann muss berücksichtigt werden, dass das Sich-Ausspannen nach Transzendenz noch lange nicht bedeutet, diese zu berühren. Wenn Transzendenz wirklich das sein soll, was den Menschen übersteigt und nicht nur eine Projektion des Menschen, dann gehört zu einem solchen Begriff von Transzendenz, dass diese sich dem Menschen eröffnen muss und nicht von ihm selbst erreicht oder kreiert werden kann. Die Theologie ist also herausgefordert, „ihr Verhältnis zur «Metaphysik der Kunst» zu bestimmen“.³⁸⁹ Die kritische Beschäftigung mit Kunst darf dabei darauf setzen, so Günter Rombold, dass in der modernen Kunst „zahlreiche bedeutende Werke [existieren], die Transzendenz zwar nicht sichtbar machen (was unmöglich ist), aber ahnen lassen.“³⁹⁰

b) Zur Problematik des Herz-Jesu-Bildes

Das Herz-Jesu-Bild der Neuzeit verdankt sich im Großen und Ganzen der zweiten Vision der hl. Marguerite-Marie.³⁹¹ Sie initiierte damit die „prägende Imagination“ der Herz-Jesu-Verehrung, wenn auch um den Preis, dass alle anderen Darstellungsmöglichkeiten einer Herz-Jesu-Frömmigkeit, wie z.B. das spätmittelalterliche Fünf-Wunden-Bild, zurücktraten. Die Herz-Jesu-Verehrung aber „isoliert das Zentralstück und erhebt es zum eigenständigen Bildmotiv.“ Den Gefahren dieser Konzentration auf das Herz allein versuchte ein Dekret der Ritenkongregation vorzubeugen. Es verbot die isolierte Darstellung, um die Herz-Jesu-Verehrung vor dem „Verdacht eines kruden Organfetischismus“ zu schützen und die „Aus-

³⁸⁸ Weiß, K.: Zum geschichtlichen Gethsemane. Mainz 1919, 154.155. Zit. n. Stock, A.: Keine Kunst, 88-90.

³⁸⁹ So Horst, H. M.: Kreuz und Christus, 16, im Anschluss an G. Steiner, B. Strauß, A. Smitmans.

³⁹⁰ Vgl. Rombold, G.: Transzendenz in der modernen Kunst. In: Schmied, W. (Hrsg.): Zeichen des Glaubens, 14-27, hier: 16. Er klärt die verschiedenen Bedeutungen von Transzendieren als „Rückführung auf Urphänomene“, „Überschreiten des gegenwärtigen Augenblicks auf Zukunft und Vergangenheit hin“ und „Überschreiten der endlichen Wirklichkeit auf die unendliche hin“ (14f.), um dann den „modernen Bilderstreit“ in der Kunst der Gegenwart zu konstatieren, „in dem sich die Suche der Menschen nach Sinn und die großen geistigen Auseinandersetzungen unserer Tage spiegeln“. (Ebd., 26.).

³⁹¹ S.o. 3.1.2.4.b.: dort Skizzierungen der vier Visionen.

richtung auf die Person als ganze“ zu wahren.³⁹² Eine Darstellung, die den lehramtlichen Vorgaben zu genügen versuchte, schuf 1760 Pompeo G. Batoni (1708-1787) für Il Gesù in Rom: Ein Brustbild zeigt Christus, der auf sein Herz verweist, das er in der linken Hand hält.³⁹³ Diese Darstellung wurde als „Batoni-Typus“ das wichtigste und am weitesten verbreitete Herz-Jesu-Bild. Allerdings wurde es in vielen Kopien sentimentalisch entstellt. Richard Gutzwiller meinte 1956, ein „künstlerisch befriedigende[s] Herz-Jesu-Bild ist noch nicht geschaffen“.³⁹⁴ Ob das heute anders ist, ist nicht leicht zu entscheiden.³⁹⁵

Gerade die Anfälligkeit der Herz-Jesu-Frömmigkeit für unzulängliche Darstellungen führte sehr bald dazu, dass „Herz-Jesu-Bilder bevorzugte Objekte der erwähnten Imaginationskrise“ wurden. Je populärer das ohnehin schwer darzustellende Herz Jesu bzw. die Herz-Jesu-Bilder wurden, desto mehr gerieten die nunmehr aus der Sphäre des Intimen in die Sphäre des Massenprodukts gewanderten Bilder in die Nähe des Kitsches, der nach Alex Stock nur noch die kraftlose „Schwundstufe von Bildern“ bildet.³⁹⁶ Nimmt man diese Beobachtung ernst, so muss jeder Entwurf eines Herz-Jesu-Bildes versuchen, eine intime, persönliche Bildsprache zu finden und zu wahren. Dabei lohnt die Suche bei diesem Sujet besonders, da es doch schon durch seine innere Struktur als Symbol die Fähigkeit zum Transzendieren bzw. zum In-Erscheinung-Bringen der Transzendenz in sich trägt.³⁹⁷

Vom Gesagten her lassen sich folgende Kriterien für ein Herz-Jesu-Bild formulieren:

- Es müssen nach Josef Sudbrack „theologische Korrektheit“ und „ästhetische Aussagekraft“ zusammenfinden. Die Darstellung darf das Symbol weder theologisch oder künstle-

³⁹² Vgl. Stock, A.: Poetische Dogmatik: Christologie III, 367-369, hier: 369.

³⁹³ Vgl. Art. Herz Jesu (Walzer, A. / Red.). In: LCI II, 253.

³⁹⁴ Gutzwiller, R.: Widerstände: In: Stierli, J. (Hrsg.): Cor salvatoris, 4.

³⁹⁵ Ob dies dem Preisträger des Kunstpreises der Diözese Innsbruck, der für das Gedenkjahr 1996 ausgelobt wurde, gelungen ist, bleibt diskutabel. Erich Kofler gestaltete „Trasporto straordinario“, eine aus Holz, Eisen und Papier gefertigte Eselsfigur mit Schubladen, die inmitten von Todesanzeigen steht. In der einen Schublade befindet sich ein auf einen Spiegel geschriebenes Gedicht von Friedrich von Spee, in der anderen die Papierschnipsel eines Blattes mit demselben Gedicht sowie eine kleine Seife in der Form eines Herzens. Die Ergebnisse des Wettbewerbs, Beschreibung und Deutung des ersten Preises durch Gustav Schörghofer sowie hinführende Aufsätze in: Larcher, G. (Hrsg.): Herz-Jesu-Gelöbnis, v.a. 86-89.

³⁹⁶ Stock, A.: Herz-Jesu-Imaginationen. In: Korrespondenzblatt 137 (2004/2005) 2.4. „Die eingespielte Bilderwelt des katholischen Milieus verlor ihre Selbstverständlichkeit. [...] Solche Imaginationskrisen sind offenbar im Prozess des Erwachsenwerdens einer Religion unvermeidlich als vernünftige Reinigung und Aufklärung. Aber sie sind nie eine Endstation.“ (Ebd., 2.) Vgl. auch die Kritik P. B. Steiners am Herz-Jesu-Bild der Sr. Faustina: Keine esoterische Lichterscheinung. In: CiG 59 (2007) 187.

³⁹⁷ Vgl. Rombold, G.: Transzendenz in der modernen Kunst. In: Schmied, W. (Hrsg.): Zeichen des Glaubens, 15.

risch rationalisieren, so dass es irrelevant wird, noch zu sehr die physische Basis herausheben, so dass es verkitscht oder magisch missbraucht zu werden droht.³⁹⁸

- Kitsch zu vermeiden hilft ein weiteres Kriterium, das Raymund Schwager nennt: Er sieht das Herz Jesu als den Ort, an dem das Böse in das Gute umgeschmolzen wird. Demgemäß muss ein Herz-Jesu-Bild etwas von diesem „Drama zwischen den Mächten des Bösen und der Macht der Liebe in die Gegenwart [...] übersetzen“.³⁹⁹
- Schließlich muss die Rückbindung des Herz-Jesu-Bildes an den Gekreuzigten gewahrt werden, der ja der Durchbohrte ist. „Das Herz-Jesu-Bild ist gleichsam Kommentar des Kruzifixes“.⁴⁰⁰

3.2.3.2. Ausgewählte Beispiele⁴⁰¹

Aus der Vielzahl der möglichen Beispiele, die „die kardiologische Bildsprache“⁴⁰² überraschend vieler Künstler (z.B. Paul Klee) belegen, sei hier eine Auswahl vorgelegt. Die gewählten Beispiele, die jeweils sehr verschiedene Zugänge zum Thema Herz und sehr unterschiedliche bildliche Gestaltungen des Herzens bieten, sollen die Relevanz des Herzens (Jesu) in der Kunst zeigen und zur Theologie des Herzens Jesu Christi hinführen.

a) Christus-Johannes-Gruppen

Im Umkreis der Herz-Jesu-Frömmigkeit bildeten sich im Mittelalter neben dem Schmerzensmann mit der hervorgehobenen Seitenwunde die sogenannten Christus-Johannes-Gruppen heraus. Motivische Grundlage bildet für sie das Zeugnis des Johannesevangeliums, wonach der Lieblingsjünger an der Seite Jesu lag (vgl. Joh 13,23). Schon Origenes setzt diese Szene in Verbindung mit dem Hohelied des AT und deutet sie auf Joh 7,37-39: das Herz des Herrn als

³⁹⁸ Vgl. Sudbrack, J: Herz-Jesu-Verehrung. In: GuL 70 (1997) 44f.

³⁹⁹ Schwager, R.: Herz-Jesu zwischen Mystik und Politik. In: Herz-Jesu-Gelöbnis, 20. Schwager formuliert dieses Kriterium mit Blick auf die Herz-Jesu-Bilder von Max Weiler in der Innsbrucker Theresienkirche, der die Passion Christi in die Gegenwart versetzt hat und es wagt, die römischen Soldaten, die Jesus hinrichten, als Tiroler zu zeigen.

⁴⁰⁰ Krüger, W.: Bemerkungen. In: Cistercienserchronik 103 (1996) 290. A. Stock warnt aber vor der Gefahr, dadurch „das neuzeitlich Besondere auf das biblisch-patristisch Allgemeine zurückzuführen.“ Stock, A.: Poetische Dogmatik: Christologie II, 369f.

⁴⁰¹ Leider ist eine Beifügung von Abbildungen aus praktischen Gründen nicht möglich. Die angeführte Literatur bietet diese leicht zugänglich und oft in guter Qualität.

⁴⁰² Vgl. Nager, F.: Das Herz als Symbol, 23-38, hier: 23. Dort zahlreiche weitere Beispiele.

Quelle, aus der der mystische Mensch trinkt.⁴⁰³ Diese Bildwerke, bei denen der Lieblingsjünger mehr oder weniger am Herzen ruht, gehören zum Typus des Andachtsbildes, der sich im späten Mittelalter durchsetzen konnte, als die Verinnerlichung an die Stelle der Bewegung nach außen getreten war. Dem Andachtsbild ist es im Unterschied zum Kultbild wesentlich um die affektive Einbeziehung des Betrachters in die Sphäre des Betrachteten zu tun.

Die Christus-Johannes-Gruppen sind, wie Justin Lang feststellt, ein zeitlich und räumlich begrenztes Phänomen. 28 Bildwerke sind erhalten und lassen sich in zwei „Bildfamilien“ einteilen. Die erstere, wohl ältere Familie zeigt Jesus Christus mehr aufrecht und geradeaus blickend. Die Hände Christi und des Jüngers berühren sich an den Fingerspitzen. Sie betont mehr, wie anders doch der Herr ist und wie diese Verschiedenheit zwischen Jünger und Herrn nur durch die Liebe zu überwinden ist. Die zweite, jüngere Familie unterscheidet sich durch die mehr dem Jünger zugeneigte Körperhaltung Christi. Beider Hände greifen fest ineinander. Im Vergleich zur ersten Gruppe wird die Jüngergestalt in den Umriss der Christusgestalt hineingenommen. Diese Gruppe stellt das sehnsüchtige Verlangen und das Fließen der Liebe zwischen Jesus Christus und dem Jünger heraus.⁴⁰⁴

Im Andachtsbild der Christus-Johannes-Gruppe wird also nicht nur eine Szene des Fußwaschungsberichts in Joh 13 herausgegriffen und als Detail dargestellt. Vielmehr ist es - wie schon beschrieben - „die allegorische Verdichtung des anderen Themas, das Johannes als die Verkörperung der liebenden Seele darstellt“. Der Betrachter soll sich mit dem Lieblingsjünger identifizieren; gleich ihm soll er der Sehnsucht Raum geben und in der Gemeinschaft mit dem Herrn - Herz an Herz - zur wahren Erkenntnis in Liebe gelangen.⁴⁰⁵

Für Johannes Bours ist die Christus-Johannes-Gruppe das „Bild der contemplatio“. Bours fragt sich, wohin der Blick Christi geht: schon voraus in die Passion oder noch weiter in die Leiden der Menschen aller Zeiten? Und: Woher kommt dieser Blick: vom Vater? Im Einssein des Vaters mit dem Sohn ist der ruhende Jünger geborgen. „Der Jünger ruht mit seinem Haupt zum Herzen des Herrn hin. Von diesem Herzen geht etwas aus, das man nicht mit dem Verstand, sondern nur mit dem Herzen «begreifen» kann. Was hier geschieht, ist eine Vorwegnahme des Wortes Christi: «Wenn ich über die Erde erhöht bin, werde ich alle an mich ziehen.» Es ist, als würde der Jünger, die «minekliche sele», von der Liebe des Herrn wie von einem geheimnisvollen Kraftfeld angezogen: die Gebärde des Hauptes, die Gebärde der rech-

⁴⁰³ Vgl. Art. Christus-Johannes-Gruppe (Hausherr, R.). In: LCI I, 454-456; Lies, L.: Gottes Herz für die Menschen, 38-41.

⁴⁰⁴ Vgl. Lang, J.: Herzensanliegen, 23-32. Ebd., 33-74 gibt er in Wort und Bild eine gute Übersicht über die erhaltenen Bildwerke geordnet nach den beiden „Bildfamilien“ und den Gruppen, die nicht diesen beiden Bildfamilien zuzuordnen sind.

⁴⁰⁵ Vgl. Lang, J.: Herzensanliegen, 13-18, hier: 17.

ten Hand, die Falten seines Gewandes.“ Die Haltung des Herrn ist ganz und gar bewahrend und bergend. So entsteht tiefe Gemeinschaft. „So ist es zuerst, wenn man wirklich Jünger ist: es will Seine Hingabe, Seine Liebe überströmen zu mir hin.“ Auch für Bours gehört dieses Werk zur Herz-Jesu-Frömmigkeit, denn was sich von Herz zu Herz eröffnet, ist das Geheimnis der Erlösung: „Die Mitte der Welt ist das Herz: die Ohnmacht der gekreuzigten Liebe.“⁴⁰⁶ Die Teilhabe an diesem Geheimnis will nicht selbstbezogen bei sich bleiben, sondern drängt aus Liebe zum Tun der Wahrheit (vgl. Joh 3,21). Johannes Bours stellt deshalb neben dieses Bild der *contemplatio* ein „Bild der *actio*“: die Darstellung des Christophorus von Dieric Bouts in der Münchner Alten Pinakothek.⁴⁰⁷

b) Das IHS-Monogramm

Im IHS-Monogramm vereinen sich die Beweggründe einer „Namen-Jesu-Frömmigkeit“ und die Ausrichtung des Herzens auf Gott mit Hilfe eines Bildes. Herz und Schrift gelangen in ihm zu einer enigmatischen Verdichtung. IHS kann ausgedeutet werden als „**In hoc signo vinces**“ wie bei Kaiser Konstantin, als die griechischen Initialen für **Ιησους Χριστος Σωτηρ** (**J**esus **C**hristus **R**etter) oder auch wie bei den Jesuiten üblich: „**Iesum habemus socium**“ oder „**Iesu humilis societas**“. Je nachdem, wie das Monogramm ausbuchstabiert wird, erhält es eine jeweils andere Bedeutung.⁴⁰⁸ Zwei Beispiele sollen verdeutlichen, inwiefern das IHS-Monogramm ein Symbol für Leiden und Hingabe ist.

Eine besondere Stellung in der Geschichte dieses Monogramms kommt Heinrich Seuse zu, der es sich, auf heute vielleicht absonderlich anmutende Weise, buchstäblich einverleibt hat. In seiner Autobiographie beschreibt er, wie er sich selber das Monogramm IHS in die Brust („in das Herz“) eingeritzt hat: „In diesem inbrünstigen Ernste warf er vorn sein Skapulier auf und entblößte seine Brust und nahm einen Griffel in die Hand und sah sein Herz an und sprach: «Ach, gewaltiger Gott, nun gib mir heute Kraft und laß mich mein Verlangen erfüllen, denn du mußt heute in den Grund meines Herzens eingepägt werden.» Und fing an und stach mit dem Griffel in das Fleisch, gerade über dem Herzen, und stach so hin und her und auf und ab, bis er den Namen IHS genau auf sein Herz gezeichnet hatte. [...] «Eya, mein Herr und meines Herzens einzige Minne, nun schau meines Herzens großes Verlangen! Herr, tiefer

⁴⁰⁶ Vgl. Bours, J.: Halt an, wo laufst du hin?, 146-149, hier: 148.148f.149. Seine Deutung geht aus von einer Skulptur, die in Berlin-Dahlem zu finden ist. Sie gehört zur zweiten „Bildfamilie“.

⁴⁰⁷ Vgl. Bours, J.: Halt an, wo laufst du hin?, 150-152. Er stellt selbst den Zusammenhang zwischen den beiden Bildern her (vgl. ebd., 144f.).

⁴⁰⁸ Vgl. Stock, A.: Poetische Dogmatik: Christologie II, 13-91.

kann und vermag ich dich nicht in mich zu drücken».⁴⁰⁹ Mit dieser körperlichen Zeichnung versuchte er sowohl die empfangene als auch die antwortende Liebe zum Herrn auszudrücken, die er als „Herzensverschmelzung“ erlebte. Damit verband er die Gebetsbitte, der leidende Christus solle sich noch intensiver in sein Herz einzeichnen. Deshalb führte er ein strenges, von zahlreichen Bußübungen geprägtes Leben, um sich immer mehr dem Gekreuzigten anzugleichen.⁴¹⁰

Die Bildlichkeit ist an sich ein zentraler Topos in der Mystik Seuses, die durch einen Dreischritt gekennzeichnet ist: „Ein gelassener Mensch muß entbildet werden von der creatur, gebildet werden mit Christo, und überbildet in der gotheit.“ Mit dem auf das Herz geschriebenen Monogramm erreicht er „eine äußerste Grenzfigur der Bildlichkeit [...] Wenn Christus sich - nach Seuses Ausführungen - den Jüngern, «die zu fest an seiner bildlichen Gegenwärtigkeit klebten» entzieht, dann ist das IHS sozusagen, die letzte sichtbare Spur des Aufflugs in die überbildliche Gottheit.“ Zudem ist das IHS-Monogramm des Heinrich Seuse ein ins Extreme gehender Eindruck von Schmerz und Ohnmacht als Ausdruck des ersehnten Herzenswandels. Es bildet damit zum Siegeszeichen der konstantinischen Ära den äußersten Widerpart.⁴¹¹

Hohe Bedeutung erlangte das IHS-Monogramm für die Jesuiten. Die ungewöhnliche Namenswahl „Gesellschaft Jesu“, die Ignatius von Loyola gegen viele Widerstände durchzufechten hatte, ist die Frucht des geistlichen Weges des Ignatius und der ersten Jesuiten. Der Name Jesu war deshalb seine und seiner Gefährten Herzensangelegenheit. Kein Wunder, dass das Jesus-Monogramm schon bald die diversen Ausgaben der Geistlichen Übungen schmückte, wollen diese doch die Menschen in die bleibende Gefährtschaft des Herrn führen. Vermutlich war das IHS-Monogramm als Anregung für den Exerzitanten im Geist der „Anwendung der Sinne“ gedacht.⁴¹² „Überblickt man das Imaginationsfeld der ignatianischen Christusvisionen, so zeichnen sich darin drei Betrachtungspunkte ab: der Name, die Sonne, der Kreuztragende.“ Im Siegel und im Wappen der Gesellschaft Jesu findet sich dieses Imaginationsfeld verdichtet wieder. Im Zentrum steht das Monogramm des Namens. Wurde dieses in der frühen Form durch Mond und Sterne ergänzt, so treten in der späteren Form drei Nägel, manchmal durch ein Herz ergänzt an deren Stelle. Für das Herz-Motiv gibt es unterschiedliche Interpretationen. Alex Stock hält die Deutung als Herz Jesu für das Wahrscheinlichste. „Dafür

⁴⁰⁹ Zit. n. Stock, A.: Poetische Dogmatik: Christologie II, 41.

⁴¹⁰ Vgl. Gerwing, M.: Theologie im Mittelalter, 177.

⁴¹¹ Vgl. Stock, A.: Poetische Dogmatik: Christologie II, 35-43, hier: 41.42.36. Zum „konstantinischen Christusmonogramm“ vgl. ebd., 24-34.

⁴¹² Vgl. Pfeiffer, H.: Die ersten Illustrationen. In: Sievernich, M. u.a. (Hrsg.): Ignatianisch, 120-130.

spricht die enge Verbindung des Herzmotivs mit den «Arma Christi», aus denen auch die drei Nägel stammen. Nägel und Herz wären also auf derselben semiotischen Ebene Zeichen des Christus der Passion.“⁴¹³ Wiederum ist das IHS-Monogramm ein Symbol für Leiden und Hingabe.

c) Odilon Redon (1840-1916)

1895 hat Odilon Redon das Pastellbild „Le Sacré-Coeur“ geschaffen. Er hat es als ein Herz-Jesu-Bild gemalt, das durch seine Stille im Gegensatz zu den monumentalen oder pathetischen Herz-Jesu-Darstellungen seiner Zeit steht.⁴¹⁴ Der Kontrast wird deutlich, wenn man sich vergegenwärtigt, dass etwa zur selben Zeit die riesige Sacré-Coeur-Kirche auf dem Montmartre in Paris gebaut worden ist, Ausdruck nicht nur nationaler Bemächtigung der Herz-Jesu-Frömmigkeit, sondern auch frommer päpstlicher Strategie.⁴¹⁵ Redon begab sich anders als viele seiner Künstlerfreunde in der Krisensituation der 90er Jahre des 19. Jahrhunderts nicht in die römisch-katholische Kirche hinein, er blieb vielmehr bewusst gleichsam am Eingang stehen. Dieses Faktum und seine geistige Entwicklung verhindern eine vorschnelle Deutung Redons als genuin christlichen, gar katholischen Künstler.⁴¹⁶ Er wollte „zurückgezogen und lehrgebunden in seinen Werken «eine Tür zum Mysterium» öffnen.“⁴¹⁷

Was damit gemeint ist, vermag die intensive Beschreibung des Bildes durch Alex Stock zu erschließen: „Das Bildnis erscheint in einem unbestimmten Raum, weder sein Umriss noch sein Standort sind eindeutig fixierbar. Es taucht auf aus einem olivfarbenen Grund, der sich wellenartig erhebt, was den Eindruck einer Meereswoge erweckt, die im Wellenkamm in die Erscheinung eines Menschen übergeht. Die Gestalt erscheint vor einem orangefarbig fluoreszierenden «Himmel», ohne dass es eine raumklärende Horizontlinie gäbe. Die Himmelsformation nimmt um den Kopf die flüchtige Form eines Nimbus an. Eine hinter dem Gesicht vermutbare Sonne ist nicht von der Art irdischer Sonnen; ihr Licht dringt durch das Gesicht gedämpft nach vorn hindurch, gibt ihm ein transparentes Eigenlicht nach der Art von Kirchenfenstern. Im unteren Bildfeld geht die Gestalt in eine strahlende, stachlige Formation

⁴¹³ Vgl. Stock, A.: Poetische Dogmatik: Christologie II, 51-59, hier: 58.

⁴¹⁴ Die symbolistische Malerei wollte Gegenbilder schaffen: einmal zur empirisch erfassten und exklusiv so verstandenen Realität, um Zuwege zu einer tieferen Realität zu schaffen; zum anderen um im Unterschied zum Hauptstrom des Kunstschaffens die ikonographische Tradition zu wahren. Vgl. Hofstätter, H. H.: Die Bildwelt der symbolistischen Malerei. In: Schmied, W. (Hrsg.): Zeichen des Glaubens, 93-100.

⁴¹⁵ Vgl. Stock, A.: Poetische Dogmatik: Christologie III, 372f.

⁴¹⁶ Vgl. K. Berger abgedruckt in: Schmied, W. (Hrsg.): Zeichen des Glaubens, 280.

⁴¹⁷ Stock, A.: Herz-Jesu-Imaginationen. In: Korrespondenzblatt 137 (2004/2005) 7.

über, die weder gegenständlich noch räumlich genau bestimmbar erscheint. Denkt man an sie - was der Bildtitel nahe legt - als organischen Bestandteil der menschlichen Gestalt, als ihr «Herz», so entzieht sie sich dem zugleich auch wieder durch ihre eigentümliche Gestalt und Größe und auch durch ihre räumliche Position. Soweit sie zur menschlichen Figur gehört, scheint sie vor ihr zu liegen, und zugleich schlägt in ihrer Mitte eine Lichthelligkeit durch, die geradezu den Hintergrund in den Vordergrund treten lässt, als öffnete sich hier ein Tor zum lichtesten Grund des Bildes. Die leuchtend blaue Stola ist wie farbig fließendes Glas eine Art Himmelsleiter des Blicks, deren leuchtende Faszination der reine Übergang ist. Die Erscheinung kulminiert in dem Gesicht mit den geschlossenen Augen. [...] Unwillkürlich geht man von diesem Gesicht mit den geschlossenen Augen über zu jener Herzgegend, in der die Tiefe des Bildes aufbricht in der momentanen Suggestion eines großen bewimperten Auges, aus dem uns aber doch kein menschlicher Blick trifft, sondern nur eine unbestimmte große Helligkeit.“⁴¹⁸

Die Offenheit der künstlerisch-theologischen Position Redons, aus der die meisterhafte Umsetzung seiner Bildkonzeption hervorgegangen ist, hat zur Folge, dass sich in seinem Herz-Jesu-Bild zwei Linien wiederfinden. Zum einen seine „teleologische Vision“ gegenüber bloß blinder Evolution: „So ist die Natur von ihrem Ursprung an und in der Vielfalt ihrer Gestalten der Versuch, das Auge aufzuschlagen.“ Zum anderen eine Nähe des Christusbildes zu Charakteristika von Buddhafiguren: „Die Augen Christi sind geschlossen, aber aus der Meeres- und Himmelstiefe, in die der Blick zurückgeht, bricht ein Herzauge auf, blicklos noch, eine dornige Blüte und die Eruption eines strahlenden Gestirns.“⁴¹⁹ In diesem Bild finden sich also zwei Motive, die mindestens die Theologie bis heute beschäftigen. Romano Guardini hat über diese beiden Gestaltungslinien nachgedacht: In seinem Buch „Der Herr“ sieht er zum einen „das Herz Jesu Christi [...] als Anfang und Ende von allem“. Zum anderen verweist er auf den „Einzigsten [...], der den Gedanken eingeben könnte, ihn in die Nähe Jesu zu rücken: Buddha. Dieser Mann bildet ein großes Geheimnis. Er steht in einer erschreckenden, fast übermenschlichen Freiheit; zugleich hat er dabei eine Güte, mächtig wie eine Weltkraft. Vielleicht wird Buddha der Letzte sein, mit dem das Christentum sich auseinanderzusetzen hat.“⁴²⁰

⁴¹⁸ Beschreibung von Stock A.: Herz-Jesu-Imaginationen. In: Korrespondenzblatt 137 (2004/2005) 6f. Vgl. ders.: Poetische Dogmatik: Christologie III, 374f.

⁴¹⁹ Vgl. Stock A.: Poetische Dogmatik: Christologie, 375f.

⁴²⁰ Guardini, R.: Der Herr, 476.360. Zur Freiheit Buddhas, den er wie Johannes den Täufer und Sokrates als Vorläufer Jesu Christi ansieht, bemerkt er aber noch: „Er ist frei; seine Freiheit aber nicht die Christi. Vielleicht bedeutet sie nur eine letzte, furchtbar-ablösende Erkenntnis der Nichtigkeit der gefallenen Welt.“ (Ebd., 360.).

Odilon Redons Herz-Jesu-Bild, das wie ein Lichtquell wirkt, steht dem älteren Strom der Herz-Jesu-Tradition vom „Fons vitae“ näher als die Herz-Jesu-Bilder von Joseph Beuys, der an der „neuzeitlichen Feurdynamik“ im Sinne der Visionen der hl. Marguerite-Marie anknüpft.⁴²¹

d) Joseph Beuys (1921-1986)

An Joseph Beuys kommt man in der Auseinandersetzung mit der Gegenwartskunst nicht vorbei, auch wenn Beuys in hohem Maß umstritten ist.⁴²² Bevor ich auf sein Herz-Jesu-Bild eingehe, soll kurz seine Beziehung zur Religion bzw. zum Christentum beleuchtet werden. Die Religiosität Beuys ist gewiss nicht traditionell kirchlich, sie ist vielmehr „eine nachneuzeitliche individuelle und subjektive Form der Religiosität, die sich von festen religiösen Systemen abgrenzt.“ Innerhalb seines Werkes spielt ein vielschichtiges Christusbild eine zentrale Rolle. Beuys geht es dabei vor allem um die „Auswirkungen des «Christusimpulses» auf die Geschichte des Menschen“ besonders in der Gegenwart. Das Christusgeschehen begreift er nicht so sehr als einmaliges historisches Ereignis, sondern als eine anhaltend wirkende Dynamik. Hans Markus Horst stellt die These auf, dass Beuys Hauptwerk ganz vom Christusimpuls inspiriert ist.⁴²³ Auch wenn sich Beuys intensiv mit asiatischer Spiritualität beschäftigt hat, hielt er doch das Christentum für die wesentliche dynamische Kraft, denn nur dort eröffnet sich eigentlich ein Freiheitsraum für den Menschen. Für ihn liegt „im «Mysterium von Golgotha» und im «Christusimpuls» der Mittelpunkt der gesamten abendländischen Spiritualität und Zivilisation“. Allerdings ist auch deutlich darauf hinzuweisen, dass Beuys christliche Motive zwar aufgreift, aber der christliche Glaube ist für ihn nicht der weltanschauliche Bezugspunkt seines Schaffens. Christliche Motivik und christlicher Glaube sind ihm vielmehr frei formbares Material, um der *conditio humana* nachzugehen.⁴²⁴

Joseph Beuys hat sich zeitlebens mit dem Kreuz als Zeichen des Todes und der Auferstehung beschäftigt und immer wieder Herz-Jesu-Motive in sein Werk einfließen lassen.⁴²⁵ Ein früher

⁴²¹ Vgl. Stock, A.: Herz-Jesu-Imaginationen. In: Korrespondenzblatt 137 (2004/2005) 7.

⁴²² Für einen Überblick über sein Schaffen vgl. Borer, A.: Joseph Beuys. Zu Literatur, Abbildungen der genannten Kunstwerke und eingehender Beschäftigung aus christlicher Sicht vgl. Horst, H. M.: Kreuz und Christus; Mennekes, F.: Joseph Beuys: Christus DENKEN - THINKING Christ.

⁴²³ Vgl. Horst, H. M.: Kreuz und Christus, 11-15, hier: 15.13.14. Allerdings stehen bei Beuys Christusfigur und Kreuzmotiv neben vielen anderen „mythologischen [!] Motiven“ (ebd., 178.).

⁴²⁴ Vgl. Horst, H. M.: Kreuz und Christus, 171.258. Auch wegen der Orientierung an R. Steiner (vgl. 270-278) und an C.G. Jung (vgl. 278-283) ist vor einer vorschnellen Vereinnahmung zu warnen.

⁴²⁵ F. Mennekes (Das Herz Jesu bei Joseph Beuys. In: StZ 124 (1999) 183-191.) hebt hervor: „drei frühe Zeichnungen vom Kreuz“ (1948), „MANRESA“ (1966), „Honigpumpe am Arbeitsplatz“ (1974-

Beleg ist das Doppelkreuz, das er 1958 für das Bübericher Mahnmal geschaffen hat. Mit diesem hat er die polare Spannung von Tod und Leben, Angst und Befreiung auszudrücken versucht.⁴²⁶ So reduziert und ungewohnt dynamisch gerundet die „Kreuzform des Auferstehungssymbols“ auch ist, so gibt Beuys der Skulptur einen Mittelpunkt, indem er eine kleine runde Stelle auf der eisernen Brust hervorhebt: „Das Rund [...] akzentuiert die Brust als Sitz des Herzens, des Gefühls oder liebebewegter Einfühlung durch den Betrachter. Diese Brustzone ist die Stelle, wo in früheren Werkgruppen ein Herz oder eine Flamme entbrennt [...]. Jetzt scheint die rostige Scheibe in ihrem Braunrot alle diese ikonographischen Deutungen zusammenzufassen und jenes Kraftzentrum zu bezeichnen, aus dem alle Verwandlungen und Transformationen überhaupt erst möglich werden: die Christuskraft und -gnade, welche im Logos menschliches Fleisch geworden und im Tod zu neuem Leben auferstanden ist.“⁴²⁷ Für Friedhelm Mennekes steht dieses Kunstwerk von Beuys nahe bei dem Werk Joseph Beuys', dem im Folgenden unser Interesse gilt.⁴²⁸

„Sacro Cuore di Gesù - der Erfinder der Elektrizität“ (1971), so der eigentümliche Titel dieses Kunstwerks, besteht aus fünf Devotionsbildchen. Es ist in einer für Joseph Beuys typischen Weise entstanden, bei der er Gebrauchsgegenstände, die ihm im Alltag unvermutet begegneten, als Anlass und Material für seine Kunstwerke aufnahm. Beuys befand sich mit einem befreundeten Galeristen in einem Lokal in Neapel, als eine alte Frau mit einem Bauchladen voller Heiligenbildchen das Restaurant betrat. Der Freund wollte sie wegschieben, doch Beuys ließ sich die Heiligenbildchen zeigen und kaufte ihr alle fünf Herz-Jesu-Karten ab. Darauf schrieb Beuys dann: „1. der Erfinder der Gravitationskonstante, 2. der Erfinder der Elektrizität, 3. der Erfinder der Stickstoffsynthese, 4. der Erfinder der Dampfmaschine und 5. der Erfinder des thermodynamischen Hauptsatzes.“ Unterhalb der aufgedruckten Inschrift: „Sacro cuore di Gesù“ signierte Beuys die fünf Karten.⁴²⁹ Diese eigenwillige Verbindung der brennenden Liebe, symbolisiert durch das Herz Jesu, mit zentralen Errungenschaften der Na-

1977). H. M. Horst (Kreuz und Christus, 211-214.180.194-199.) fügt hinzu: „Sibirische Symphonie 1. Satz“ (1963); „Wurfkreuz mit Stoppuhr mit Pflockkreuz“ (1952/66).

⁴²⁶ Zur Vorgeschichte, zu Überlegungen von Beuys zum Thema Kreuz und zur Bedeutung des Bübericher Doppelkreuzes vgl. Mennekes, F.: Memoria im Trafo-Turm. In: StZ 130 (2005) 257-273. Dort finden sich auch Abbildungen.

⁴²⁷ Mennekes, F.: Memoria im Trafo-Turm. In: StZ 130 (2005) 268. Die Funktion des für den Tod stehenden zweiten Kreuzes übernimmt in Büberich das von Beuys gestaltete Tor, auf dem die Namen der Bübericher Kriegstoten stehen (vgl. ebd. 270.).

⁴²⁸ Vgl. Mennekes, F.: Memoria im Trafo-Turm. In: StZ 130 (2005) 272.

⁴²⁹ Vgl. Mennekes, F.: Das Herz Jesu bei Joseph Beuys. In: StZ 124 (1999) 183. Anders berichtet die Szene Stock, A.: Herz-Jesu-Imaginationen. In: Korrespondenzblatt 137 (2004/2005) 4. Ein Beispiel moderner Legendenbildung?

turwissenschaften überrascht und befremdet. Doch Beuys will die fünf Herz-Jesu-Bildchen nicht zu Karikaturen umgestalten, sondern er will „... die schwache Energie, die er im Endprodukt dieser minderen Devotionalien noch wahrnahm, schöpferisch [...] nutzen.“⁴³⁰ Man kann dieses kleine Werk dann in die Tradition der Herz-Jesu-Frömmigkeit hineinstellen, wenn man die kreative und befreiende Anverwandlung eines traditionellen Frömmigkeitsbildchens als Verwandlung von Tod in Leben sieht, die selbst dort möglich wird, wo einzig Leblosigkeit übriggeblieben scheint.⁴³¹ Beuys betont auch hier sein Verständnis des Christusimpulses als einer befreienden und evolutiven Kraft. Anders als die kalte Verwirklichung des Freiheitsimpulses durch Technik und Naturwissenschaften, schafft das Christentum evolutionäre Wärme. „Beuys’ ganze Arbeit zielt darauf, die Menschen aus dieser Todeszone zu einem neuen Akt kreativer Freiheit zu erwecken. Erst dies wäre das ganze Christentum, der notwendige Tod und die schöpferische Auferstehung als das eine Geheimnis des «Christusimpulses».“ Das Herz Jesu wird durch Beuys zu einem Kraftwerk befreiender und wandelnder Prozesse, in denen die „Wärme als evolutionäres Prinzip“ wirksam ist. Hier zeigt sich eine Verbindung zwischen Joseph Beuys und Marguerite-Marie Alacoque. Beiden gemeinsam ist „eine thermodynamische Erfahrung und Behandlung der Welt, die sich hier wie dort um die Wärmeenergie des Herzens sakramental konzentriert.“⁴³² Das Herz erweist sich als integrales Zentrum des Menschen, das alle Energien erst fließen lässt, weil es zwischen den Gegensätzen vermittelt und sie harmonisiert.⁴³³

e) Die Herz-Jesu-Kirche in München-Neuhausen

Ein Brandunglück machte einen kompletten Neubau der Münchner Herz-Jesu-Kirche notwendig, der im Jahr 2000 von Kardinal Friedrich Wetter geweiht werden konnte. Die auffal-

⁴³⁰ Stock, A.: Poetische Dogmatik: Christologie III, 379. Ähnlich sieht das auch Mennekes (Das Herz Jesu bei Joseph Beuys. In: StZ 124 (1999) 192.), für den die Blutarmut der traditionellen Herz-Jesu-Frömmigkeit durch diesen kreativen Vorgang erst sichtbar wird und dadurch der Bruch zwischen Kunst und Religion. Vgl. auch Horst, H. M.: Kreuz und Christus, 291.

⁴³¹ Vgl. Mennekes, F.: Das Herz Jesu bei Joseph Beuys. In: StZ 124 (1999) 186.

⁴³² Vgl. Stock, A.: Poetische Dogmatik: Christologie III, 376-379, hier: 377.379: „Das Modell solcher thermodynamischer Prozesse hat Beuys wiederholt in diagrammatischen Zeichnungen entwickelt. Zwischen dem Pol des Willens als einer noch unbestimmten, chaotisch-amorphen Energie und dem Kältepol des zur kristallinen Form erstarrten Denkens ist das Herz [...] das Element der evolutionären Bewegung; «das Gefühl oder Herz agieren als Vermittler».“

⁴³³ Vgl. Mennekes, F.: Das Herz Jesu bei Joseph Beuys. In: StZ 124 (1999) 189f.; Stock, A.: Herz-Jesu-Imaginationen. In: Korrespondenzblatt 137 (2004/2005) 6.

lend gestaltete neue Kirche gleicht einem großen Würfel, dessen Front von einem großen blau schimmernden Portal gebildet wird, das sich wie ein riesiges Tor vollständig öffnen lässt.⁴³⁴

Eine gute Vorstellung ermöglichen die Architekten durch ihre Beschreibung des Kirchenbaus: „Die Herz Jesu Kirche in Neuhausen ist [...] ein einfacher, offener und lichtdurchströmter Raum. Seine Offenheit entsteht durch den fließenden Übergang vom Kirchenvorplatz durch die Vorkirche in den Kirchenraum. Die gesamte Eingangsfront wird, durch die sich auf den Kirchplatz öffnenden haushohen Tore, zum Bild des Empfanges. Die äußere Erscheinung der Kirche gleicht einem überdimensionalen Kristall, die Fassaden verändern sich von transparent zu opak. Der Kirchenraum selbst wird durch zwei ineinander gestellte Hüllen mit gegenläufigen Materialeigenschaften geprägt. Die stärker werdende Satinierung der äußeren Hülle aus Glas verändert und veredelt den Lichteinfall und gibt der Fassade eine kristalline Materialität. Die innere Hülle aus hellen Ahornholzlamellen bildet den Geborgenheit verströmenden Kirchenraum. Durch die Lamellenstellung und den immer größer werdenden Abstand zwischen den einzelnen Holzlamellen wird immer mehr diffuses, weiches Licht zum Altar gelenkt. [...] Betritt man den Kirchenraum, steigert sich der Raumeindruck zu einer lichterfüllten immateriellen Stimmung durch die Lichtintensivierung hin zum Altar.“⁴³⁵ Die Architekten weisen selbst auf die wesentliche Rolle der Lichtregie hin, die Außen und Innen verbindet, zugleich aber nach innen führen will und die liturgischen Orte durch die Lichtgebung ordnet. Das Licht will so einladen, vom menschlich begreifbaren Licht zum Licht, dessen Quelle menschliches Begreifen übersteigt, voranzuschreiten.⁴³⁶

Das Programm der Kirche wurde durch das Patrozinium vorgegeben und von verschiedenen Künstlern in innovativer Weise umgesetzt. Es geht aus von der Seitenwunde und weitet sich auf das Thema Passion und die Erlösung.⁴³⁷ Mehr noch: Die Konzeption lässt buchstäblich durch die geöffnete Seite in den Raum der Erlösung eintreten, ins Zentrum der Kirche, sein Herz. Darum ist das „Hauptthema der Herz-Jesu-Kirche auch nicht «Versammlung», sondern

⁴³⁴ Zur Geschichte der Herz-Jesu-Kirchen in München-Neuhausen, zur Baugeschichte und den Leitideen der jetzigen Kirche (Öffnung nach außen“; „Darstellung einer wandlungsfähigen Architektur“) vgl. Römisch, M.: Kath. Pfarrkirche Herz Jesu, 1-8.

⁴³⁵ Allmann Sattler Wappner: Architektur und Kunst. Presseerklärung. In: <http://www.herzjesu-muenchen.de> (Führungen). Die ursprünglich im Eigenverlag der Pfarrei herausgegebene Beschreibung ist nur mehr über die Homepage verfügbar. Dasselbe gilt für die „Theologischen Deutungen und Reflexionen“ von Pfarrer H. Späth, die weiter unten zitiert werden.

⁴³⁶ Vgl. Römisch, M.: Kath. Pfarrkirche Herz Jesu, 8-12.

⁴³⁷ Vgl. Römisch, M.: Kath. Pfarrkirche Herz Jesu, 14f. Dort (14-23) findet sich eine ausführliche Beschreibung der verschiedenen Bildelemente (Portal, Kreuzweg, Kruzifix, Madonna mit dem Kind, 5 Wunden, Kreuzvorhang).

«Offenheit», «Vertiefung» - und «Sendung», so wie das Herz Jesu in der Tradition als Zeichen einer alle Menschen umfassenden göttlichen Liebe interpretiert wird.⁴³⁸

Auf zwei Elemente will ich ausführlicher eingehen, weil diese die Umsetzung der Herz-Jesu-Theologie am besten illustrieren. Da ist zuerst das schon erwähnte große Portal, dessen 14 Meter hohe Glasflügel zur Gänze geöffnet werden können. Alexander Beleschenko hat das Portal gestaltet, indem er in einer eigens entworfenen tiefblauen Schrift, deren Zeichen von Kreuzesnägeln gebildet werden, Ausschnitte aus der Johannespassion erzählt. Es ist wirklich die Seitenwunde, als Symbol der gesamten Passion, durch die man in das Innere eintritt. Das erinnert daran, dass dieser Topos, das offene Herz als Tor zum Heil, zum Kern der Herz-Jesu-Theologie gehört. Die Gestaltung bewahrt den Topos vor sentimentaler Verkitschung, eine Rückbindung an die Heilige Schrift erfolgt und somit der Zusammenhang mit der Passion und dem Thema Leid gewahrt wird.⁴³⁹

Das zweite Element ist die Darstellung der fünf Wundmale. Sie bilden gleichsam das Fundament des Bildprogramms und des Kirchenbaus. Die beiden Künstler Marc Weis und Martin de Mattia haben in einem aufwändigen Verfahren Farbfotographien der Verwundungen aufbereitet und im Boden wie in einer tiefen Wunde versenkt. Miteinander fügen sie sich zur Gestalt des Gekreuzigten. Wer - sich einfühlend - von der Wunde der rechten Hand ausgehend bis zur Seitenwunde geht, kann eine dramatische Steigerung erleben.⁴⁴⁰ „Manchen mag dies ungewohnt und fremd, ja unverständlich vorkommen. Die Wundmale Jesu sehen wir für gewöhnlich nur an den Darstellungen des Gekreuzigten. Aber hier auf dem Boden? Und doch bringt diese Darstellung der Wunden Jesu auf dem Boden unserer Kirche etwas Tiefes zum Ausdruck: Wir werden von der Liebe Christi getragen, der sich am Kreuz für uns dahingegeben hat. Nicht der Fußboden, auf dem wir stehen, trägt unser Leben, sondern die Liebe unseres Gottes.“⁴⁴¹

Aus dem Durchgang durch die fünf Herz-Jesu-Bilder, einschließlich der architektonischen Umsetzung, lassen sich folgende Beobachtungen resümieren. In allen Beispielen wurde deutlich, wie sehr es des intimen Erfahrungsraumes und der persönlichen Auseinandersetzung bedarf, um zu einer authentischen Aussage über das Herz Jesu zu gelangen. Diese sind in je-

⁴³⁸ Vgl. Nolte, M.: Herzkammer. In: Kirche+Leben, 8.

⁴³⁹ Vgl. Allmann Sattler Wappner: Architektur und Kunst. Presseerklärung; Späth, H.: Theologische Deutungen und Reflexionen. In: <http://www.herzjesu-muenchen.de> (Führungen).

⁴⁴⁰ Vgl. Römisch, M.: Kath. Pfarrkirche Herz Jesu, 20f. Dort eine genauere Beschreibung des ungewöhnlichen Verfahrens der beiden Künstler.

⁴⁴¹ Späth, H.: Theologische Deutungen und Reflexionen. In: <http://www.herzjesu-muenchen.de> (Führungen).

dem Fall vom Theologen kritisch zu würdigen, zeigen aber dann, wie es in erstaunlicher Weise gelingt, die Tradition neu aufleuchten zu lassen und bislang unbemerkte Bezüge herzustellen. Erstaunlich ist zudem, wie vital sich die patristische Theologie des „Fons vitae“ bzw. des neuzeitlichen Topos des Feuerherdes der Liebe bis hinein in die künstlerische Moderne erweisen. Auch hier findet sich die These bestätigt, dass das Herz Jesu sowohl in der Theologie als auch in der Kunst kreatives Potential immer dann freisetzen kann, wenn es als das durchbohrte Herz betrachtet wird und Schmerz sowie Ohnmacht thematisch einbezogen werden.

Mit „Anknüpfungen und Anreicherungen“ habe ich dieses Teilkapitel überschrieben. Die Streifzüge durch die Welt des Symbols in Religion, Kultur, Literatur und Kunst haben deutlich gemacht, wie reich die Herz-Symbolik und wie anschlussfähig deshalb die Herz-Jesu-Theologie in der Gegenwart sind. Man kann durchaus hinzufügen: Es hat sich gezeigt, wie notwendig eine Herz-Jesu-Theologie heute ist. Denn jeder künstlerischen, anthropologischen oder theologischen Auseinandersetzung mit dem „Herzen“ geht es nicht um Peripheres, sondern um die „personale Mitte des Menschen“. Sie hat den Menschen in seiner Ursprünglichkeit, d.h. im Wesentlichen seiner Existenz, im Blick. Weil die menschliche Existenz sich nur geschichtlich vollziehen kann, evoziert das Herz als das Wesentliche des Menschen zwei Grundvollzüge: leiden und lieben.⁴⁴² Deshalb lässt sich mit Recht sagen, dass das Symbol Herz ein verkürztes oder funktionales Verständnis des Menschen abwehrt und ihn als Geheimnis begreift. Wer aber den Menschen als ursprüngliches Geheimnis achtet, öffnet sich schon für das umgreifende, größere Geheimnis. Hugo Rahner ist nur zuzustimmen, wenn er mahnt: „Jeder Schwund an wahren Verständnis für das ewige Wort «Herz» ist eine wahre Tragödie des Geistes. Und wo immer ein echtes (und das ist ein am Wort der Schrift geformtes) und inniges Wissen um die Herzensgeheimnisse unseres Herrn Jesus Christus lebendig wird, da ist etwas Entscheidendes im Königreich des Geistes geschehen: Gott ist so verstanden worden, wie er sich zu verstehen gab - von Herz zu Herz.“⁴⁴³

⁴⁴² Vgl. Lies, L.: Gottes Herz für die Menschen, 12f. Man denke für den Zusammenhang von leiden und lieben an die Verse Gottfrieds von Straßburg: „Wen nie die Liebe leiden ließ, / dem schenkte Liebe niemals Glück. / Glück und Leid, sie waren stets unzertrennlich in der Liebe.“ Kühn, D.: Tristan und Isolde, 84.

⁴⁴³ Rahner, H.: Biblische Begründung. In: Stierli, J.: Cor Salvatoris, 24f.

3.3. Grundlegungen einer Herz-Jesu-Theologie

In diesem Unterkapitel geht es nicht um eine vollständige Herz-Jesu-Theologie, sondern um notwendige Grundlegungen, um daraus eine Theologie des durchbohrten Herzens als spirituelle Theodizeefrage bauen zu können (s.u. 4.). Dies entspricht der Intention dieser Abhandlung und achtet den Reichtum der Herz-Jesu-Theologie, die nicht in einer einzigen Monographie zu bewältigen ist. Wenn Papst Johannes Paul II. an diesen Reichtum erinnert, wird deutlich, dass genau der Reichtum der Herz-Jesu-Theologie ihre Ausfaltung in verschiedene Perspektiven, hier: einer spirituellen Theodizeefrage, ermöglicht: „Wenn schon des Menschen Herz ein unergründliches Mysterium birgt, welches nur Gott kennt, um wie viel unergründlicher wird dann wohl das Herz Jesu sein, in dem das Leben des Wortes sich befindet sowie alle Schätze der Weisheit und des Wissens und die Fülle der Gottheit.“⁴⁴⁴ Die Vorgehensweise für das Folgende soll kurz erläutert werden.

Eine theologische Grundlegung verstehe ich als die dem Thema adäquate Weise einer Begründung in Absetzung von einer logischen Begründung im engen Sinne.⁴⁴⁵ Eine Begründung im engen Sinn, so könnte man sagen, sammelt explizit vorhandenes Material, formt daraus Argumente und baut aus diesen ein konsistentes Gedankengebäude auf. Die Geschlossenheit dieses Begründungsvorgangs zahlt aber oft - wie schon im 2. Kapitel zur Theodizeefrage zu beobachten war - den Preis einer Sichtverengung, da sie die irreduzible Fülle und Vielfalt sowie die Aporetik des Lebens beschneiden muss. Eine Grundlegung hingegen achtet auf die implizit vorhandenen Impulse genauso wie auf die expliziten Elemente der geschichtlich wie systematisch gegebenen Thematik und versucht beides zu entfalten. So bereitet die Grundlegung den Boden und das Material für verschiedene Gedankengebilde, die dann intuitiv schlussfolgernd und reflexiv verantwortet organisch entfaltet werden können, je nachdem, welche Impulse aus der Theologie und Tradition mit welchem Ziel verwendet werden. Über das Ziel, das die Gedankenführung bestimmt, ist ebenso Rechenschaft abzulegen wie über die Entscheidung, welche Impulse und Elemente verwendet werden.⁴⁴⁶

Legitimiert und geleitet wird dieses Vorgehen einerseits durch die Konvergenzargumentation von John Henry Newman. Ähnlich wie in den vorangegangenen Abschnitten, insbesondere im

⁴⁴⁴ Papst Johannes Paul II.: Ansprache vor dem Angelus am 23. Juni 2002. In: www.vatican.va.

⁴⁴⁵ Für die Bestimmungen von Vernunft und Glaube und die jeweils adäquaten Begründungsformen vgl. Newman, J. H.: Zur Philosophie und Theologie des Glaubens, 6-11.49-62.188-206.

⁴⁴⁶ Vgl. die Unterscheidung J.H. Newmans (Zur Philosophie und Theologie des Glaubens, 190-195.) zwischen „explicit reasoning“ und „implicit reasoning“.

Nachweis einer organischen Entfaltung der Herz-Jesu-Theologie, werden die Begründungsstränge so vorgetragen, dass sich die einzelnen Perspektiven ergänzen und zusammen eine tragfähige Grundlage für die auf sie gegründete spirituelle Theodizeefrage bilden. Darum wird jeder folgende Abschnitt, der eine einzelne Perspektive vorstellt, jeweils in einen Ausblick auf das Ganze einmünden. Damit wird deutlich, dass die verschiedenen Perspektiven der Herz-Jesu-Theologie auf eine „summa totius religionis“ (Pius XI.) zulaufen. Dieses Begründungsverfahren will einem Glaubenden oder einem Suchenden ermöglichen, sowohl der Grundlegung als auch der darauf gegründeten spirituellen Theodizeefrage in einer dem Glauben gemäßen Gewissheit zuzustimmen.⁴⁴⁷

Die Legitimität der skizzierten theologischen Grundlegung wird andererseits durch die „Poetische Dogmatik“ von Alex Stock gestützt. Sein Anliegen ist es, nicht nur ein Konzentrat aus Glaubenssätzen oder eine Definition an der Grenze des Glaubens zu bieten, sondern auch die Ausstattung des Glaubenshauses selbst zu befragen. Dessen „schöpferischer Reichtum entwickelt sich gerade da, wo der Antrieb der Religion über das konfessorisch Unabdingbare hinausgeht.“⁴⁴⁸

Um sich bei den nachfolgenden drei Abschnitten orientieren zu können, fasse ich die bisher gewonnenen theologischen Erkenntnisse konzentriert zusammen. Es lassen sich drei Grundgehalte der Herz-Jesu-Theologie nennen:

- Das durchbohrte Herz Jesu ist erstens der „fons vitae“ und deshalb die Quelle aller Gnaden; zu diesem Grundgehalt gehören die Aussagen über die Geburt der Kirche und der Hervorgang der Sakramente aus dem Herzen Jesu.
- Das durchbohrte Herz ist zweitens das Tor zur Erlösung und zum dreieinigen Gott für den Einzelnen und die Menschheit als ganze; hierzu gehört die mystische Erfahrung des Herzenstausches als höchste Weise der Angleichung des menschlichen Herzens an das Herz des Herrn.
- Das durchbohrte Herz ist drittens Ort der endgültigen Offenbarung Gottes als (ohnmächtige) Liebe; hierzu gehören die Aussagen über die drei-einige Liebe als Gottes eigenes

⁴⁴⁷ Vgl. Newman, J. H.: Entwurf einer Zustimmungslehre, 202-231 (Konvergenzargumentation) bzw. 241-269 (die moralische Gewissheit einer Zustimmung aufgrund des „illative sense“). Sein hilfreicher Vergleich der Konvergenzargumentation mit einem Kabel, das aus vielen Drähten gebildet, große Lasten zu tragen vermag, „die einzeln nicht hinreichen, Gewißheit zu geben, zusammengenommen aber unumstößlich sind“, findet sich in: Ders.: Briefe, 378f.

⁴⁴⁸ Vgl. Stock, A.: Poetische Dogmatik: Christologie I, 11f., hier: 11; Poetische Dogmatik: Christologie, I-IV (1994-2001); Gotteslehre I-II (2004-2005).

„Herzenseheimnis“ und das Bekenntnis zu Jesus Christus als „Herz der Welt“, auf das alle und alles bezogen ist.

Die nachfolgenden Überlegungen wollen das Fundament dieser Grundgehalte zeigen, sie inhaltlich anreichern und damit den Traggrund und die inhaltlichen Bestimmungen für die Theologie des durchbohrten Herzens Jesu als spirituelle Theodizeefrage legen. Am Anfang steht der Versuch einer bibeltheologischen Grundlegung. Das ist unabdingbar, weil die Rückbindung an die Heilige Schrift die Herz-Jesu-Theologie am ehesten vor Entstellung schützt und ihr wirkliche Fruchtbarkeit gewährt.

3.3.1. Versuch einer bibeltheologischen Grundlegung der Herz-Jesu-Theologie

3.3.1.1. Methodologische Besinnung

Das Problem einer biblischen oder bibeltheologischen Begründung der Herz-Jesu-Theologie ist vor allem durch das Aufkommen der historisch-kritischen Exegese virulent geworden.⁴⁴⁹ Es besteht aus zwei Teilen: Zum ersten muss man fragen, ob das „Wort Gottes im Alten und im Neuen Testament auch ausdrücklich vom Herzen des Gottmenschen“ spricht und ob es eine „biblische Redeweise, aus der sich eine positiv biblische Begründung der Herz-Jesu-Verehrung aufbauen lässt“, gibt?⁴⁵⁰ Zum zweiten muss man feststellen, dass gerade die klassischen Herz-Jesu-Stellen im NT das Wort Herz nicht benützen. Hinzu kommt noch die Krise des Symbolverständnisses. So stellt Rudolf Schnackenburg vor allem für das Johannesevangelium fest, wie schwer heutigen Menschen dessen Symbolsprache zugänglich ist. Was die Väter noch ursprünglich aufzunehmen vermochten, wird Menschen heute oft zur Hürde, weil sie meist in der Entgegensetzung von real oder symbolisch hängenbleiben.⁴⁵¹ Mit diesem Befund ringen die Theologen und suchen nach Begründungen und Hilfen zum Verständnis.

Als eine Möglichkeit der Begründung hat Ignace de la Potterie vorgeschlagen, vom Bewusstsein Jesu auszugehen, weil darin umgriffen ist, was und wie ein Mensch sich selbst versteht und was bzw. wie er sich anderen zeigt. „Anders ausgedrückt werden wir uns bemühen müssen, das Geheimnis zu erfassen, das sich in der Geschichte Jesu ausdrückt. Dieses Geheimnis

⁴⁴⁹ Vgl. Pius XII.: *Haurietis aquas in gaudio*, 10.18f.

⁴⁵⁰ Rahner, H.: *Biblische Begründung*. In: Stierli, J.: *Cor Salvatoris*, 25. Vgl. auch den Hinweis von Gutzwiller, R.: *Widerstände*. In: Stierli, J.: *Cor salvatoris*, 10f.

⁴⁵¹ Vgl. Schnackenburg, R.: *Johannesevangelium (HthKNT IV,3)*, 467f.

ist nichts anderes als das Geheimnis Christi, oder besser gesagt, das Geheimnis des Herzens Christi.⁴⁵² Einen anderen Weg wählt Bertrand de Margerie. Die Heilige Schrift ist ihm zufolge im Licht der Tradition und des Lehramtes nach der Gegenwart der menschlichen und göttlichen Liebe zu befragen. Da diese Liebe zugleich Objekt der Herz-Jesu-Verehrung ist, begründet dieses Vorgehen seiner Ansicht nach die Herz-Jesu-Verehrung. Am Ende seines Durchgangs durch das NT kommt er zum Schluss, dass das johanneische Bild des Durchbohrten implizit zum Herz-Jesu-Kult auffordert.⁴⁵³

Beide Lösungsvorschläge verdeutlichen die Bedeutung der Herzensgesinnung Jesu für eine bibeltheologische Grundlegung (s.u. 3.3.1.3.). Beide gehen indirekt bzw. implizit vor und verweisen so auf die „spirituelle Exegese“⁴⁵⁴ und die Lehre vom vierfachen Schriftsinn. Da mir dieser Weg als der eigentlich hilfreiche für eine bibeltheologische Grundlegung der Herz-Jesu-Theologie erscheint, soll er kurz dargestellt werden.

Die Schwierigkeit, die Herz-Jesu-Theologie direkt biblisch zu begründen, resultiert aus einer einseitigen Anwendung der historisch-kritischen Methode. Doch wie verhalten sich deren Ergebnisse zur kirchlichen und theologischen Tradition, die im Laufe der Geschichte einzelne Stellen und ganze Passagen der Heiligen Schrift auf das Herz Jesu Christi hin ausgelegt hat? Diese Frage zu stellen bedeutet, eine allzu enge historisch-kritische Auslegung zu relativieren. Denn die historisch-kritische Methode bietet (mehr oder weniger) präzise Ergebnisse, allerdings um den Preis methodischer Engführung, die eine spirituell-theologische Auslegung oft einschränkt. Überdies ist das Herz Jesu, wie wir gesehen haben, nicht ein exklusiv biblischer Begriff bzw. ein biblisches Symbol, sondern ein Begriff und ein Symbol, das eine menschheitliche Gesamtschau beinhaltet, und als solche aus der Tradition schöpft und in der Tradition der Kirche steht.⁴⁵⁵ Diese Bemerkungen machen hinreichend deutlich, dass es einer komplexen Begründung bedarf, die den Schriftbefund ernst nimmt und weder der Versuchung eines zu engen historisch-kritischen noch eines unkritischen, gar fundamentalistischen Verfahrens erliegt. Vor allem aber ist sie daran zu messen, ob sie dem dynamischen Nexus (s.o. 3.2.1.2.) gerecht wird, der in vieler Hinsicht das Herzsymbold dazu drängt, die reale Basis, sei es das Organ, sei es die Wortgeschichte, sei es der buchstäbliche Befund der Heiligen Schrift, zu übersteigen.⁴⁵⁶

⁴⁵² Vgl. Potterie, I. de la: Die biblische Grundlage. In: Entwicklung und Aktualität, 45-71, hier: 50f.

⁴⁵³ Vgl. Margerie, B. de: Histoire doctrinale, 19-33.39-57.

⁴⁵⁴ Reiser, M.: Hat die spirituelle Exegese eine eigene Methode. In: GuL 77 (2004) 430.

⁴⁵⁵ Vgl. Ratzinger, J.: Ostergeheimnis. In: Entwicklung und Aktualität, 137.

⁴⁵⁶ Die Streifzüge (3.2.1.2.), die biblische Herzanthropologie und -theologie (3.2.1.3.) sowie die Beispiele aus Lyrik und Kunst (3.2.2. und 3.2.3.) belegen diesen dynamischen Nexus.

Dieser Befund kongruiert mit dem wesentlichen Anliegen der Schriftauslegung, das ja nicht am Ziel ist, wenn sie die Schrift literarisch erschlossen hat, sondern wenn sie zur Begegnung mit Jesus Christus geführt hat. „Die wissenschaftliche, historisch-kritische Exegese kann [...] einen Beitrag zur Person Jesu Christi leisten, indem sie die geschichtlichen Umstände seines Auftretens und Wirkens erhellt, seine Verkündigung in ihren Grundzügen hervortreten läßt und auch den dahinter stehenden Anspruch Jesu in den Blick bringt. Es ist nicht nur ein kritisch bedachtes Jesusbild, sondern öffnet auch ein Tor für die Frage nach dem Christus des Glaubens, mehr freilich nicht. Denn dieses Tor zu durchschreiten, ist nur dem möglich, der mit der Urkirche an die Auferstehung des gekreuzigten Jesus glaubt. Die Rückfrage nach Jesus ist für den Glauben unentbehrlich; sie ist die Grundlage für die eigentlich bewegende Frage: Wer ist Jesus Christus für mich, für die Gemeinschaft der Glaubenden, für alle Menschen?“⁴⁵⁷

Spirituelle Schriftauslegung will, um im Bild zu bleiben, methodisch und geistlich verantwortungsbewusst den Schritt durchs Tor hindurch wagen.⁴⁵⁸ Denn, wie Henri de Lubac zu Recht betont, ist der geistige Sinn der Schrift vom religiösen Verständnis zu unterscheiden. Letzteres versucht „das religiöse Bewusstsein der Menschen aus der biblischen Vergangenheit zu rekonstruieren“, so wie für jede andere Kultur jeder anderen Zeit. Die Erkenntnisse dieser Forschungsarbeit sind auch für den Glaubenden wichtig. Der „geistige Sinn“ aber schaut nicht in die Vergangenheit auf Vergangenes, sondern sieht erhellt durch den Geist Jesu Christi die Geschichte als Heilsgeschichte, „um davon zu leben. Sie ist seine eigene Geschichte, er kann sich selber daraus nicht wegdenken. [...] Sie ist ein Mysterium, das gleichzeitig sein eigenes Mysterium ist.“ Natürlich lassen sich beide Weisen, die Heilige Schrift zu betrachten, nicht streng voneinander scheiden, vielmehr sollen sie sich sogar ergänzen und bereichern. „Die geistige Deutung, die in hervorragendem Sinn Deutung der Geschichte ist, darf sich nicht taktlos oder voreilig in die Arbeit des Historikers einmischen.“ Es gilt erst die religiöse Kraft eines Textes wahrzunehmen und geltenzulassen, ehe darin nach dem geistigen Sinn geforscht wird. Nicht geistiger Sinn und buchstäblicher Sinn stehen gegeneinander, sondern lebendig-machender Geist steht gegen tötenden Buchstaben (vgl. 2 Kor 3,6).⁴⁵⁹

Damit ist schon deutlich geworden, dass die spirituelle Exegese von einem Grundprinzip durchdrungen ist. Sie fragt: Was bzw. wer ist die Mitte der Schrift? Diese Frage verweist auf

⁴⁵⁷ Schnackenburg, R.: Die Person Jesu Christi (HThK Suppl. IV), 18f.

⁴⁵⁸ Geistige, geistliche oder spirituelle Schriftauslegung werden in der Literatur oft synonym verwendet. Der Begriff „geistige“ Schriftauslegung soll in dieser Abhandlung eher für die Verwendung in der Lehre der Väter und beim vierfachen Schriftsinn stehen, „geistliche“ oder „spirituelle Schriftauslegung“ (Exegese) soll eher für das heute mögliche, auf dem ersteren fußenden Verfahren gelten.

⁴⁵⁹ Vgl. Lubac, H. de: Typologie - Allegorie - geistiger Sinn, 31-38, hier: 31.34.35.

den Grund des Glaubens schlechthin, denn der christliche Glaube „gründet weder in einer abstrakten Idee, noch, de Lubac betont es mehrfach, ist das Christentum eine «Buchreligion». Im Zentrum des Glaubens steht ein geschichtliches Ereignis: die Person Jesus von Nazaret, der von den jüdischen Obrigkeiten wegen seines Anspruchs, der eschatologische Mittler des Heiles, oder wie Origenes treffend formulierte, die auto-basileia, das Reich Gottes in Person zu sein, den Römern ausgeliefert, von diesen dem Tod überantwortet und gekreuzigt wurde. Von ihm bekennen seine Jünger, daß Gott sich definitiv zu ihm bekannt hat in der Auferweckung von den Toten, und daß Gott damit den Anspruch Jesu bestätigt und zugleich die ins Unrecht gesetzt hat, die sich diesem Anspruch widersetzen. Der auferstandene Herr ist kraft des Heiligen Geistes in der Kirche, seinem Leib und seiner Braut, gegenwärtig bis zum Ende der Tage.“⁴⁶⁰

Christus selbst also ist die Mitte der Heiligen Schrift und das Grundprinzip der spirituellen Exegese. Denn die Heilige Schrift bezeugt „Gottes Wort im Menschenwort“ und Jesus Christus selbst ist die Erfüllung und die Fülle der Offenbarung Gottes: „ER [ist] das definitive WORT Gottes schlechthin“.⁴⁶¹ Auf diesen Grund zu verweisen war (und ist) das Hauptanliegen der geistlichen Exegese. Sie will die Einzelaussage mit dem ganzen Evangelium und mit Jesus Christus, dem Evangelium in Person, in Beziehung setzen, alles auf ihn hin transparent werden lassen und begreift ihn selbst als Schlüssel zum wahren Verständnis der Texte des Neuen wie des Alten Testaments.⁴⁶² „Dieses eine Christusereignis wird bezeugt durch die Schriften des Alten und Neuen Bundes, die darin und nur darin [!] ihre einende Mitte haben“.⁴⁶³ Der geistliche Schriftsinn macht erst mit der Erschließung der Schrift von Jesus Christus her, der die Mitte der Heiligen Schrift ist und in dem ihre Einheit gründet.⁴⁶⁴

⁴⁶⁰ Voderholzer, R.: Die Einheit der Schrift und ihr geistiger Sinn, 447.

⁴⁶¹ Vgl. Voderholzer, R.: Die Einheit der Schrift und ihr geistiger Sinn, 447-454, hier: 453.

⁴⁶² Vgl. Reiser, M.: Hat die spirituelle Exegese eine eigene Methode. In: GuL 77 (2004) 431. Er legt knapp dar, wie der historisch-kritischen Exegese diese Möglichkeit verloren ging, vor allem wenn an die Stelle der „regula fidei“ der Kirche als hermeneutischem Prinzip der Schriftlesung die eigene individuelle Suche nach einer Glaubensregel tritt. Vgl. auch Schwienhorst-Schönberger, L.: Einheit und Vielheit. Gibt es eine sinnvolle Suche nach der Mitte des Alten Testaments. In: Hossfeld, F.-L. (Hrsg.): Wieviel Systematik erlaubt die Schrift (QD 185). Freiburg 2001, 48-87.

⁴⁶³ Voderholzer, R.: Die Einheit der Schrift und ihr geistiger Sinn, 487.

⁴⁶⁴ Vgl. Schulz, M.: Typologie - Allegorie - Geistiger Sinn In: GuL 74 (2001) 69-71, hier: 70. Die Frage nach der (inneren) Einheit der Schrift beschäftigt auch die Exegeten. Vgl. z.B. Ratzinger, J. (Hrsg.): Schriftauslegung im Widerstreit (QD 117). Freiburg u.a. 1989; Dohmen Ch. / Mußner, F.: Nur die halbe Wahrheit? Für die Einheit der ganzen Bibel. Freiburg u.a. 1993; Söding, Th: Einheit der Heiligen Schrift? Zur Theologie des biblischen Kanons (QD 211). Freiburg u.a. 2005; ders.: Der biblische Kanon. Geschichte und Theologie. In: ZKTh 128 (2006) 407-430.

Die Lehre vom vierfachen Schriftsinn, die die innere Struktur der spirituellen Schriftauslegung angibt und ihre methodische Ausgestaltung bildet, ist nun nicht eine beliebige Methode unter anderen. Erstens hat Henri de Lubac in „Exégèse médiévale“⁴⁶⁵ nachgewiesen, dass „zwischen Väterexegese und mittelalterlicher Bibelhermeneutik“ Kontinuität besteht. Und zweitens fasst die geistige Schriftauslegung, komprimiert im Distichon vom vierfachen Schriftsinn, „ein Bibelverständnis zusammen, das letztlich im Neuen Testament selbst gründet. [...] Somit basiert die Lehre vom vierfachen Schriftsinn auf dem zweifachen Schriftsinn, wie er in der paulinischen Unterscheidung von Buchstabe und Geist gegeben ist, und sie bezieht sich in erster Linie auf den christologisch vermittelten Übergang vom Alten zum Neuen Testament.“⁴⁶⁶

Die Untersuchungen de Lubacs zeigen, dass die Allegorie gleichbedeutend mit der geistigen bzw. theologischen Schriftauslegung geworden ist, da in ihr das im Zeugnis der Schrift bewahrte geschichtliche Ereignis auf die Mitte des Glaubens hin ausgelegt wird. „Die Verwandlung vom Buchstaben zum Geist kraft der Allegorese ist die Verwandlung schlechthin. [...] Sie ist das Spezifikum christlich-theologischer Schriftauslegung.“⁴⁶⁷ De Lubac unterscheidet zwischen der Allegorese als dem Auslegungsvorgang und der Allegorie als der literarischen Form und dem Objekt der Auslegung.⁴⁶⁸ Immer galt zwar der allegorische Sinn als „der eigentliche dogmatische Sinn, sofern er in der Geschichte wurzelt“, doch war der Begriff so vielfältig, dass er leicht missverstanden werden konnte. Deshalb bevorzugt Henri de Lubac für das Gemeindegemeinschaft den Begriff „geistiger Sinn“. Unter anderem trifft er diese Entscheidung, weil so eine grundlegende Einsicht der Väter zum Vorschein kommt, wonach „zwischen der Bekehrung zu Christus und der Erkenntnis der Schrift [...] ein gegenseitiger ursächlicher Zusammenhang“ besteht. Die Bekehrung ist die „Wurzel“ von der her das „Problem des geistigen Sinnes“ anzugehen ist. Theologie und gelebter Glaube lassen sich nicht trennen, wenn die tieferen Sinnschichten der Heiligen Schrift gesucht werden. Dann allerdings lassen sich die Ergebnisse der Schriftauslegung nicht mehr „restlos nachprüfen und in einen feststehenden Kanon einordnen“. Das mindert nicht deren Wahrheitsanspruch. Denn, so führt Klaus Demmer für die Moraltheologie aus, Tatsachenwahrheiten (das sind hier die Einsichten der histo-

⁴⁶⁵ Exégèse médiévale I-IV (1959-64) Vorangegangen war Histoire et Esprit (1950). Vgl. Voderholzer, R.: Die Einheit der Schrift und ihr geistiger Sinn, 21-55. Dort auch Zusammenfassungen der einschlägigen Werke von de Lubac zum Thema.

⁴⁶⁶ Voderholzer, R.: Die Einheit der Schrift und ihr geistiger Sinn, 443.

⁴⁶⁷ Vgl. Voderholzer, R.: Die Einheit der Schrift und ihr geistiger Sinn, 226-233, hier: 227.

⁴⁶⁸ Vgl. Voderholzer, R.: Die Einheit der Schrift und ihr geistiger Sinn, 177-225. De Lubac unterscheidet die christliche Allegorie - gebildet, um das einmalige, geschichtliche Christusereignis, das gegenwärtig bleibt durch den Geist und in der Kirche, auslegen zu können - von der ungeschichtlichen hellenistischen Mythenexegese, der „künstlichen Metapher“ und dem Gleichnis.

risch-kritischen Exegese) sind von anthropologischen und erst recht sittlichen Wahrheiten (das ist hier der geistige Sinn) zu unterscheiden, auch wenn die Einheit des Erkenntnisprozesses gewahrt werden muss: „Eine Sinnwahrheit ist in einem anderen Sinn objektiv als eine Gegenstandswahrheit. Ihre jeweilige Objektivität kommt immer nur analog überein.“⁴⁶⁹ Es liegt auf der Hand, dass viele Einsichten und Aussagen der Herz-Jesu-Theologie zu den Sinnwahrheiten gehören. Auf diese Einsicht werden wir beim Entwurf einer spirituellen Theodizeefrage und ihres Geltungsanspruchs zurückkommen müssen.⁴⁷⁰

Noch etwas kommt hinzu: De Lubac betont, dass der Gläubige die Schrift als ein Ganzes sieht, die er von der Kirche empfängt, in deren Schoß sie unter der Eingebung des Geistes verfasst wurde. Deshalb liest er sie nie unabhängig von der Kirche und der Tradition, sondern in ihr und aus ihr heraus.⁴⁷¹ Die Herz-Jesu-Theologie ist nur von dieser umfassenderen Sicht der Schriftauslegung her zu verstehen.

Ein mittelalterlicher Merkvers fasst den vierfachen Schriftsinn kompakt zusammen: „*Littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quid speras anagogia*. «Der Buchstabe lehrt die Ereignisse; was du zu glauben hast, die Allegorie; was du zu tun hast, der moralische Sinn; wohin du streben sollst, die Anagogie».“ Als klassisches Beispiel nennt de Lubac „Jerusalem“, das 1. die historische Stadt, 2. die Kirche, 3. die Seele des einzelnen Christen und 4. das himmlische Jerusalem bedeutet.⁴⁷² Das Distichon ist keine Aufzählung, sondern vielmehr die einprägsame Zusammenfassung eines theologischen Strukturgesetzes, das die Einheit von Geschichte und Theologie wie auch die Einheit der verschiedenen geistigen Dimensionen umfasst. „Es geht um nichts Geringeres als um den Gesamtbau des christlichen Denkens, um die Auffindung der Theologie in ihrer Fülle aus der Schrift, der «theologica pagina». Man wird also immer von den Fakten auszugehen haben, da das Dogma auf diesen beruht, die Moral ihrerseits ruht auf dem Dogma und die Erreichung des letzten Zieles setzt das sittlich gelebte Dogma voraus.“ Das Distichon ist in seiner Abfolge in sich sowohl logisch als auch „dynamisch“, da ein Schriftsinn den nächsten hervorbringt.⁴⁷³

Logik wie Dynamik des Distichons machen klar, dass es nicht um Entgegensetzungen geht, also entweder buchstäblicher Sinn (historisch-kritische Exegese) oder geistiger Sinn (Dogmatik). Sie sind aufeinander bezogen, das eine kann das andere nicht ersetzen, doch darf man

⁴⁶⁹ Vgl. Demmer, K.: Moraltheologische Methodenlehre, 119-123, hier: 121.

⁴⁷⁰ Vgl. Lubac, H. de: Typologie - Allegorie - geistiger Sinn, 17-30, hier: 17.27.29.

⁴⁷¹ Vgl. Lubac, H. de: Typologie - Allegorie - geistiger Sinn, 334f. Vgl. die Einsichten zu Wirkungsgeschichte und Tradition bei Gadamer, H.-G.: WM I, 270-384.

⁴⁷² Vgl. Lubac, H. de: Typologie - Allegorie - geistiger Sinn, 319.324-326, hier: 319.

⁴⁷³ Vgl. Lubac, H. de: Typologie - Allegorie - geistiger Sinn, 328-333, hier: 328f.

eben nicht beim buchstäblichen Sinn stehen bleiben, sondern muss zum dogmatischen Sinn voranschreiten. Eine prägnante Zusammenfassung dieser inneren Logik, die ihre Bedeutung für die spirituelle Theologie und besonders die spirituelle Theodizeefrage aufscheinen lässt, formuliert Rudolf Voderholzer in seiner Einleitung zu de Lubacs Schriften: „Das geschichtliche Zeugnis (*historia / littera*) von der Offenbarung ist die Basis für den Glauben (*allegoria*), es entfacht die Liebe (*sensus moralis*) und stärkt die Hoffnung (*anagogia*)“. Wichtig ist zu beachten, dass es ein vierfacher Schriftsinn ist. Die Missachtung des buchstäblichen Sinnes kann zur Willkür oder zur Spitzfindigkeit verleiten, die des zweiten zum Verlust des Glaubensgutes führen; die des dritten und vierten, würde einer falschen Innerlichkeit oder einer Vernachlässigung des sozialen und eschatologischen Sinnes den Boden bereiten.⁴⁷⁴ Die Lehre vom vierfachen Schriftsinn fungiert also nicht als Alternative zur historisch-kritischen Exegese, sondern fügt diese in einen umfassenderen Zusammenhang ein. Sie setzt beim geschichtlichen Sinn an, bleibt dort jedoch nicht stehen, sondern will die Heilige Schrift als Glaubenszeugnis verstehen, das sich in der Tiefe und Weite dem Glaubenden offenbart und ihn zur Entscheidung und zur Ausrichtung auf Gott ruft.⁴⁷⁵

Henri de Lubac gibt einige Leitlinien für das Verhältnis von buchstäblichem und geistigem Sinn an, die für die spirituelle Schriftauslegung zu beachten sind: 1. Eine spirituelle Exegese muss christologisch ausgerichtet sein und ihre einzelnen Aussagen immer in das Gesamt der kirchlichen Christologie einrücken. 2. Mit Ehrfurcht nahe man sich dem in der Heiligen Schrift bezeugten Mysterium. Doch muss man „sehr viel peinlicher darauf achten, daß der geistige Sinn sich nie über textlichen Fehldeutungen aufbaue.“ Sodann bedarf es 3. des Versuchs, „unseren modernen «historischen Sinn» mit jenem tiefen «Sinn für Geschichte» zu vereinen, den die Väter in ihrer geistigen Auslegung bewiesen.“ Daraus kann 4. in Abkehr von Anthropomorphismen ein „vereinfachter, maßvoller Symbolismus“ gebildet werden.⁴⁷⁶ Mir erscheint es offenkundig, wie sehr diese vier Leitlinien einen Raum für eine biblisch begründete Herz-Jesu-Theologie abstecken. Dies bestätigt Henri de Lubac selbst, wenn er resümierend betont, dass Christus die Mitte der Schrift und deshalb Prinzip ihrer Auslegung sein muss. „Über der Verbindung [des Alten und des Neuen Testaments] darf also der Bruch nicht

⁴⁷⁴ Vgl. Lubac, H. de: Typologie - Allegorie - geistiger Sinn, 3-17.58-63.328-331 und XII, hier 328f. R. Voderholzer (Die Einheit der Schrift und ihr geistiger Sinn, 57.) betont: „Immer muß die geistige Schriftauslegung in der buchstäblichen gründen, wie auch das Wort sich nicht neben, sondern in der Geschichte offenbart.“

⁴⁷⁵ Vgl. Gerwing, M.: Theologie im Mittelalter, 78f.; Voderholzer, R.: Die Einheit der Schrift und ihr geistiger Sinn. 475-477; Lubac, H. de: Typologie - Allegorie -geistiger Sinn, 54f.

⁴⁷⁶ Vgl. Lubac, H. de: Typologie - Allegorie -geistiger Sinn, 74-80, hier: 76f.

vergessen, die unerbittliche Schwelle nicht verdeckt werden. Die Erfüllung dessen, was verheißen war, darf uns nicht blind machen für das, was über alle Verheißung hinausgeht, obwohl es verheißen war: die Öffnung des durchbohrten Herzens. Selig, die heute durch diese Tür das Mysterium Christi in all seinen Dimensionen erschauen und ihren Blick eintauchen dürfen in die «unerforschlichen Reichtümer Christi».⁴⁷⁷

Die geistige Schriftauslegung oder spirituelle Exegese hat sich als gangbarer und auch methodisch verantwortbarer Weg für eine bibeltheologische Grundlegung erwiesen. Sie entspricht einem Auslegungsgrundsatz des Thomas von Aquin, auf den Bertrand de Margerie hinweist: „Durch das Herz Christi wird die Heilige Schrift verstanden, die das Herz Christi offenbart.“⁴⁷⁸ Wenn und insofern „Herz“ realsymbolisch den einen und ganzen Menschen zu vereinen und auszusagen und so auch den Personbegriff zu übersteigen vermag, kann mit Blick auf Jesus Christus gesagt werden: Nicht eine oder mehrere Bibelstellen begründen die Theologie des Herzens Jesu, sondern im Herzen Jesu sammeln sich alle Aussagen über seine Person, sein Denken, Fühlen und Handeln, sein Geheimnis. Das Herz Jesu wird so zu einer Lesehilfe für die einzelnen Perikopen der Bibel, und umgekehrt ist in jeder Perikope der eine Jesus Christus ganz und ungeteilt zu finden.⁴⁷⁹ Josef Sudbrack weist auf den Zusammenhang zwischen den geistlichen Sinnen, die in der Übung der „Anwendung der Sinne“ (GÜ 121-126) in den ignatianischen Exerzitien eine geradezu katalytische Funktion haben, und dem geistigen Sinn der Schrift hin. Beide haben dieselbe Struktur: von außen - nach innen - über hinaus. Beiden ist dieselbe Grundeinsicht eigen: „Der Mensch begegnet Gott im Antlitz Christi, das die Heilige Schrift zeichnet.“⁴⁸⁰

Aus den Einsichten in den logischen und dynamischen Nexus zwischen buchstäblichem und geistigen Sinn ist eine erste Konsequenz zu ziehen: Die Aussagen über das Herz Jesu Christi müssen möglichst im Kontext des Bildes des Durchbohrten getroffen werden: Damit ist eine geistliche Schriftauslegung davor gefeit, den buchstäblichen Schriftsinn zu überspringen, der immer fundierend und korrigierend einzubringen ist. Und die Herz-Jesu-Theologie wird nicht so leicht in Versuchung geraten, das Herz wie ein Objekt von der Person Jesu Christi abzutrennen.

⁴⁷⁷ Lubac, H. de: Typologie - Allegorie -geistiger Sinn, 91. Ein gelungener Versuch, den vierfachen Schriftsinn anzuwenden, ist der Beitrag von Egger, W.: Der Weg zu den Quellen. In: Das durchbohrte Herz (Bozen-Brixen), 17-41.

⁴⁷⁸ Margerie, B. de: Histoire doctrinale I, 23: „Per cor Christi intelligitur sacra Scriptura, quae manifestat cor Christi.“

⁴⁷⁹ Vgl. Arrupe, P.: Texts on the heart of Jesus, 70f.; Reiser, M.: Hat die spirituelle Exegese eine eigene Methode. In: GuL 77 (2004) 434.

⁴⁸⁰ Vgl. Sudbrack, J.: Die „Anwendung der Sinne“. In: Sievernich, M. u.a. (Hrsg.): Ignatianisch, 114-119, hier: 115. S.u. 4.3.2. Ort der Einübung: die ignatianischen Exerzitien.

3.3.1.2. Das Herz Jesu vorgebildet im AT: die Verheißungen des Messias

Die methodologische Besinnung hat den Weg vorgezeichnet, wie das AT für eine bibeltheologische Grundlegung fruchtbar gemacht werden kann. Christus muss als Mitte der Schrift, als der geistige Sinn der Schrift begriffen werden, denn das Alte ist erst durch das Neue zu verstehen. Allein in Christus beginnt das Neue, weil er allein das Alte erfüllt: „Die Hoffnung Israels konnte sich einzig in Christus erfüllen, der es heimlich schon anzog. Aber seine Person war im voraus nicht zu erraten.“ Im Schema von Verheißung und Erfüllung, das Teil der allegorischen Auslegung und insofern schon spirituelle Exegese ist, kann behutsam nach Vorausbildern gesucht werden.⁴⁸¹ Ich versuche einige bedeutsame Elemente zusammenzutragen.

In seiner Enzyklika „Haurietis aquas in gaudio“ weist Pius XII. die göttliche Liebe als Wesen des Bundes Gottes mit den Menschen auf. Da diese als gottmenschliche Liebe Jesu Christi den Inhalt der Herz-Jesu-Theologie darstellt, sind Gottes Bundesschlüsse Vorbild und Verheißung des im Herzen Jesu beschlossenen Neuen Bundes.⁴⁸² Alle Äußerungen des AT, die einen Schmerz Gottes über die Untreue seines Volkes, über ihre Verirrungen zum eigenen Unheil ausdrücken, können als Vorausbilder des Schmerzes des am Kreuz durch unsere Sünden durchbohrten Herzens Jesu Christi verstanden werden.

Dann lassen sich alle Stellen befragen, die etwas von der innersten Gesinnung des Messias aufscheinen lassen und im NT selbst als Verheißungen des Messias verstanden worden sind. Die Zusammenschau, wie sie Hugo Rahner versucht hat, erkennt das als „Grundstruktur“, was als „Vorbedingung des Heils“ verheißen worden ist: „das ist die in Hingabe, Leid und Tod sich vollziehende Vernichtung des physischen Herzens des Messias.“ Sie erfolgt „unter dem einen von Gottes Geist geliebten Urwort der menschlichen Sprache: des Herzens. [...] Dieses ganze, echte menschliche Leben seines Herzens aber steht im Dienst der messianischen Heilstat: der Vollzug des Opfers den Erlösten das lebendige Wasser des Geistes zu vermitteln.“⁴⁸³

Als messianische Texte, die vorausweisen auf das Herz Jesu Christi, sind vor allem zu nennen: Ps 16,9; Ps 22,15 (der schon von Justin als Aufschrei des Herzens Jesu gedeutet wurde); Ps 22,27f.; Ps 40,7-9; Ps 69,21f.; Jes 53,12; Jer 30,21.

⁴⁸¹ Vgl. Lubac, H. de: Typologie - Allegorie - geistiger Sinn, 38-49, hier: 47. Zur Einheit der beiden Testamente und der christologischen Mitte vgl. ebd., 93-256.

⁴⁸² Vgl. Pius XII.: Haurietis aquas in gaudio, 10f.; Margerie, B. de: Histoire doctrinale I, 28-31.

⁴⁸³ Rahner, H.: Biblische Begründung. In: Stierli, J.: Cor Salvatoris, 28.36f.

Zusammenfassend lässt sich von diesen Stellen her die innerste Gesinnung des Messias, die biblisch mit dem Herzen gleichzusetzen ist, als Mitteilung der sühnenden Liebe in der Hingabe beschreiben.⁴⁸⁴

Wilhelm Egger stellt eine Reihe von Bibelstellen vor, die das Motiv vom Wasser aus dem Felsen miteinander verbinden, und verknüpft es mit dem Bild der Kirche als wanderndem Volk Gottes. Ex 17,1-7 bezeugt Gott als den, der für sein Volk sorgt, indem er eine Quelle aus dem Felsen ausbrechen lässt, um den Durst der Menschen zu stillen. Er bleibt seinem Volk treu, obwohl es murrte und sich auflehnte. Ex 17,1-7 ist ein Vorausbild des Herzens Jesu als der Quelle aller Gnaden, das zeigt, wie sich Gott auf die Grundbedürfnisse der Menschen einlässt. Paulus knüpft in 1 Kor 10,1-16 bei Ex 17,1-7 und einer jüdischen Legende seiner Zeit an und bezieht beide auf Jesus Christus: „Denn sie tranken aus dem lebensspendenden Felsen, der mit ihnen zog. Und dieser Fels war Christus.“ (1 Kor 10,4) In einer allegorischen Sakramentekatechese deutet er die Felsenquelle und das aus ihr sprudelnde Wasser auf Christus. Die Kirche als wanderndes Volk Gottes durch die Wüsten der Zeit empfängt ihr Leben von Christus, dessen durchbohrtes Herz die wahre Quelle des Lebens ist und der in Taufe und Eucharistie Leben schenkt. Diese Texte sind ein „Spiegel für unser Leben“, denn das „geschah an ihnen, damit es uns als Beispiel dient.“ (1 Kor 10,6)⁴⁸⁵

Eine herausragende Stellung für die biblische Grundlegung kommt Hos 11 zu. Denn dort ist die Überzeugung der Israeliten belegt, dass Gott ein Herz hat⁴⁸⁶, das er aus Liebe und Mitleid gegen seinen Zorn und zu seinem Volk hinwendet. Vor allem Vers 8f. bezeugt, in einer Formulierung von Joseph Ratzinger, einen „Umsturz der Liebe im göttlichen Herzen“: „Wie könnte ich dich preisgeben, Efraim, / wie dich aufgeben, Israel? Wie könnte ich dich preisgeben wie Adma, / dich behandeln wie Zebojim? Mein Herz wendet sich gegen mich, / mein Mitleid lodert auf. Ich will meinen glühenden Zorn nicht vollstrecken / und Efraim nicht noch einmal vernichten. Denn ich bin Gott, nicht ein Mensch, / der Heilige in deiner Mitte. / Darum komme ich nicht in der Hitze des Zorns.“. Nicht mehr die Bestrafung des treulosen Volkes, sondern ein alles Maß übersteigendes Ringen Gottes um den Menschen bricht durch.

⁴⁸⁴ Vgl. Rahner, H.: Biblische Begründung. In: Stierli, J. (Hrsg.): Cor salvatoris, 28-36, hier: 28.33. Zuerst versucht Rahner den Gleichsinn der biblischen Ausdrücke „Inneres“ und „Eingeweide“ mit „Herz“ zu erweisen. Anschließend geht er den Weissagungen des AT und ihrer Erfüllung durch Jesus Christus nach, was er zusammenfasst mit „Lebendiger Geist wird dem Erlösten zuteil durch totes Herz.“ Margerie, B. de: Histoire doctrinale I, 20-28, folgt im Großen und Ganzen H. Rahner. Die Deutung Justins findet sich in: Dialogus cum Tryphone Judaeo 103, 7 8.

⁴⁸⁵ Vgl. Egger, W: Der Weg zu den Quellen. In: Das durchbohrte Herz (Bozen-Brixen), 18-23.

⁴⁸⁶ Vgl. Schroer, S. / Staubli, Th.: Körpersymbolik, 56; Becker, J.: Herz in der Sprache der Bibel. In: Christusglaube, 36.

„Gottes bedingungsloses Erbarmen wendet sich gegen den Gerichtsentscheid. Gottes Herz, d.h. sein freier Liebesentschluß, wendet sich gegen seinen Zornesentscheid.“⁴⁸⁷ Was in Hos 11 als Vorausbild beschrieben wird, wird geschichtliche Wirklichkeit im Leiden und Sterben Jesu: In ihm und in seinem Tod ereignet sich das „Drama des göttlichen Herzens“. Dieser Sicht bleibt Ratzinger auch als Papst treu, wenn er in der Enzyklika „Deus caritas est“ schreibt: „Die leidenschaftliche Liebe Gottes zu seinem Volk - zum Menschen - ist zugleich vergebende Liebe. Sie ist so groß, daß sie Gott gegen sich selbst wendet, seine Liebe gegen seine Gerechtigkeit. Der Christ sieht darin schon verborgen sich anzeigend das Geheimnis des Kreuzes: Gott liebt den Menschen so, daß er selbst Mensch wird, ihm nachgeht bis in den Tod hinein und auf diese Weise Gerechtigkeit und Liebe versöhnt.“ Was Hosea vorausgesagt hat (Hos 11,8f.), hat sich im durchbohrten Herzen Christi erfüllt (Joh 19,34f.).⁴⁸⁸

Ohne die Geschichte Gottes mit dem Volk Israel damit abzuwerten, darf man sagen, dass wir erst mit und durch Jesus Christus wissen, wer Gott ist. Alle Zweideutigkeit ist der Liebe genommen, weil Gott seine Liebe nicht mehr nur durch Taten, die sich zu einer Heilsgeschichte verknüpfen, offenbart, sondern durch eine und in einer Person. Wenn Jesus Christus als „neues Gebot“ den Seinen aufträgt: „Liebt einander! Wie ich euch geliebt habe, so sollt auch ihr einander lieben.“ (Joh 13,34), dann lässt sich daraus schließen, dass es sein Selbst- bzw. Sohnesbewusstsein ausmacht zu wissen, dass alles, was er an Neuem bringt, dadurch neu ist, dass er es bringt und durch die Liebe, mit der er alles bringt.⁴⁸⁹ Gerade das durchbohrte Herz Jesu Christi bezeugt die Liebe Gottes eindeutig und unbedingt, so dass hier in erfülltem Sinne gilt, was Irenäus von Lyon festgestellt hat: „Alle Neuheit hat er gebracht, indem er, der angekündigt worden war, sich selber gebracht hat.“⁴⁹⁰ Deshalb soll nun erst der Blick auf die Herzensgesinnung vor allem bei den Synoptikern geworfen werden, um von da aus die klassischen Herz-Jesu-Stellen im Johannesevangelium anzugehen.

⁴⁸⁷ Ratzinger, J.: Ostergeheimnis. In: Entwicklung und Aktualität, 138f.

⁴⁸⁸ Benedikt XVI.: Deus caritas est, Nr.10. Vgl. Ratzinger, J.: Ostergeheimnis. In: Entwicklung und Aktualität, 138f.; Margerie, B.de: Histoire doctrinale I, 32f.

⁴⁸⁹ Vgl. Arrupe, P.: Texts on the heart of Jesus, 72-77, hier: 75. „In this way, the love of God is manifested no longer through actions alone but through a divine Person, who, by the very act of his Incarnation in the nature of man, shows concretely the heights of his love.“

⁴⁹⁰ „Omnem novitatem attulit semetipsum afferens, qui fuerat annuntiatus.“ Irenäus von Lyon, haer IV,34,1 (SC 100, 846f.).

3.3.1.3. Die Herzensgesinnung Jesu

Der Versuch, die Herzensgesinnung Jesu als biblische und dogmatische Grundlage der Herz-Jesu-Theologie zu erheben, ist nicht neu.⁴⁹¹ Wenn sich die Herz-Jesu-Theologie richtig versteht, blickt sie ja nicht auf ein einziges Ereignis, sondern auf die gesamte Geschichte Jesu. Die geöffnete Seite ist gerade kein isoliertes Faktum, sondern „das Symbol all dessen, was er während seines Erdenlebens geoffenbart hat. [...] Das *Herz* Christi ist seine Innerlichkeit, ist im Grunde *sein eigenes Mysterium*, das er uns offenbart; es ist die Offenbarung, die Wahrheit, durch die er über uns regiert.“⁴⁹² Deshalb ist die Erschließung der innersten Gesinnung Jesu - erhoben aus seiner konkreten Lebensgeschichte und dargestellt durch seine konkrete Lebensgeschichte und eben nicht mittels einer Abstraktion⁴⁹³ - ein Weg zu einer bibeltheologischen Grundlegung der Herz-Jesu-Theologie.

Wenn von der Herzensgesinnung Jesu gesprochen wird, muss eine „Horizontalisierung“ vermieden werden. Der Herz-Jesu-Theologie geht es nie nur um die menschliche Liebe Jesu zu uns, sondern immer zugleich um die göttliche Liebe, die zum Vater führt.⁴⁹⁴ Alles, was Jesu Tun, Reden und Fühlen ausmacht, sein Gehorsam zum Vater und seine Hingabe an Ihn um der Menschen willen, entspringt und sammelt sich im Herzen Jesu. Es ist innerste Mitte seiner Person, seines Menschseins, so aber zugleich auch die Mitte der Schöpfung. Das Herz Jesu also vermag in einer Weise, die durch Worte nicht erreichbar ist, dem Ort Ausdruck geben, in dem Gott selber in seiner Fülle wohnt, vereint mit der Menschheit Jesu in ihrer ganze Würde und Sendung zum Heil der Menschen.⁴⁹⁵ Auch wenn man wie Joseph Ratzinger das Herz als Ort der Leidenschaften des Menschen sieht, führt das in diese doppelt-eine Sicht. Die Leidenschaft Jesu für das Heil der Menschen führt ihn in die Passion, diese aber ist im Tiefsten Passion Gottes. Denn ER, der die Liebe ist, leidet im Sohn der Menschen wegen. Herz-Jesu-Theologie speist sich aus dieser Leidenschaft Jesu Christi für den Menschen, deren Ort das Herz ist.⁴⁹⁶ Aus der Herzensgesinnung Jesu, die sich in seinen Worten, seinem Tun, seinem

⁴⁹¹ Vgl. z.B. Galot, J.: Das Herz Christi, der versucht hat, „die innerste Gesinnung Jesu zu erforschen“, um „so in das Herz des Gottmenschen einzudringen“. (Ebd., 5)

⁴⁹² Potterie, I. de la: Die biblische Grundlage. In: Entwicklung und Aktualität, 56. Schon für P. J. Galilfet SJ war das Herz Jesu nicht nur Symbol seiner Liebe, es galt ihm auch als Symbol seines inneren Leben, seiner Gefühle und seines Verhaltens. Vgl. Art. Coeur (sacré) (Hamon, A.), Sp. 1024. S.o. 3.3.1.1. bzw. 3.3.1.2.

⁴⁹³ Vgl. Rahner, K.: Probleme der Christologie von heute. In: RahnerS I, 211f.

⁴⁹⁴ Vgl. Gomes, C. F.: Die Liebe des Fleischgewordenen Wortes. In: Entwicklung und Aktualität, 27-44.

⁴⁹⁵ Vgl. Grillmeier, A.: Theologia Cordis. In: GuL 21 (1948) 337f.

⁴⁹⁶ Vgl. Ratzinger, J.: Ostergeheimnis. In: Entwicklung und Aktualität, 134-136, hier: 136.

Verhalten und seinen Haltungen ausdrückt, lässt sich gewissermaßen sein Gottesbild und daraus folgend das Gottesbild des christlichen Glaubens ablesen.⁴⁹⁷

Geht man nun an die Evangelien heran, so ist deren Eigenart zu beachten. Weder versuchen sie eine Biographie antiken oder gar modernen Stils zu bieten, noch entwerfen sie ein „Persönlichkeitsbild“ oder ein Psychogramm Jesu. Wenn sie Gemütsbewegungen schildern, dann tun sie das, „um die seinem Auftrag entsprechende Menschlichkeit und Mitmenschlichkeit“ hervorzuheben. Die Evangelien selbst und ihre Darstellung Jesu als Person sind nur dann verständlich, wenn Jesus Christus „in der Hingabe an die Menschen, in der «Proexistenz»“ erfasst wird.⁴⁹⁸ Seine Herzensgesinnung lässt sich nur dann finden und verstehen, wenn man sie im Kontext seiner Sendung sieht: „Meine Speise ist es, den Willen dessen zu tun, der mich gesandt hat.“ (Joh 4,34) Als Beispiel denke man an die Auseinandersetzungen mit den religiösen Führern des jüdischen Volkes, durch die die Wahrheit hervorgebracht werden soll. In ihnen wird „die Hoheit Jesu erkennbar, der alle Angriffe und Einwände überlegen abwehrt, sie aus seiner ausschließlichen Bindung an den Willen Gottes als menschliches Denken entlarvt und als nichtig erweist.“⁴⁹⁹ Im Folgenden soll die Herzensgesinnung aus den synoptischen Evangelien erhoben werden. Deren theologisches Spezifikum besteht ja darin, dass sich im Mitgehen des Weges Jesu Christi sein Wesen erschließt. Meines Erachtens genügt eine Darstellung, die Rudolf Schnackenburg folgt: Einmal, weil es in dieser Arbeit nicht auf die Darstellung exegetischer Diskussionen geht (die Schnackenburg natürlich bis ins Detail kennt). Zum anderen, weil hier erstens gezeigt werden soll, wie fruchtbar die Entfaltung des geistigen Sinnes der Hl. Schrift aufruhend auf dem Literalsinn ist, und weil zweitens Schnackenburg die Integration der historisch-kritischen Exegese in einen umfassendern Kontext in seinem Buch „Die Person Jesu Christi“ als notwendig postuliert. Deshalb versucht er, „die historischen Grundlagen in ein Glaubensbild“ zu heben, „das sich in den vier Evangelien verschieden widerspiegelt, aber eine gemeinsame Glaubensüberzeugung erkennen lässt“.⁵⁰⁰ Das Bild Jesu Christi, das Schnackenburg erhebt, gewährt einen tiefen Einblick in seine Herzensgesinnung als seiner innersten Mitte. Sie lässt sich - vorweg - mit den bedeutungsschweren Worten

⁴⁹⁷ Vgl. Lies, L.: Gott hat kein kitschiges Herz für den Menschen. In: Herz-Jesu-Gelöbnis, 27. Lies betont, wie wichtig genau deshalb ein angemessenes Verständnis des Herzens Jesu ist, da es heroisiert und verkitscht das Gottesbild Jesu verzerrt und entstellt.

⁴⁹⁸ Vgl. Schnackenburg, R.: Die Person Jesu Christi (HThK Suppl. IV), 21-23, hier: 22.23.

⁴⁹⁹ Vgl. Schnackenburg, R.: Die Person Jesu Christi (HThK Suppl. IV), 45-52, hier: 52.

⁵⁰⁰ Vgl. Schnackenburg, R.: Die Person Jesu Christi (HThK Suppl. IV), 5. Andere exegetischen Werke werden auch deshalb nicht berücksichtigt, um den Rahmen der Abhandlung nicht zu sprengen. Im Folgenden werden im Text die jeweiligen Seitenangaben ausgewiesen.

Sendung, Proexistenz, Hingabe und Barmherzigkeit zusammenfassen, deren einende Quelle und Mitte die Liebe selbst ist.⁵⁰¹

a) Die Herzensgesinnung nach dem markinischen Jesusbild⁵⁰²

Jesus ist zuerst und vor allem Verkünder des Evangeliums, dessen „Kerngehalt“ in Mk 1,15 zusammengefasst ist. In seiner Verkündigung bricht die Gottesherrschaft an, in ihr ist „die Heilsmacht Gottes anwesend“ (29). Sie geschieht in Wort und Tat; sein Sterben aber ist das äußerste Wort der Verkündigung.

Wie Jesus als Lehrer der Gemeinde wirkt, zeigt exemplarisch Mk 10,15: Jesus schließt die Kinder in die Sammlung der „Reich-Gottes-Anwärter“ ein, nimmt die „Schwachen“ als Maß und Wegweisung für die „Starken“. So formt Jesus die „Gottesfamilie“ wider die Vorstellungen der Menschen durch seine Verkündigung. Er ist selbst der vertrauensvoll Glaubende, das Kind Gottes, das unter den Menschen ist, wie einer, der dient (vgl. Mk 10,45). „Was Jesus lehrt, wird in seiner Person verwirklicht.“ (33)

Die Heilungen und Dämonenaustreibungen „tragen wesentlich zum Bild Jesu bei. Er ist der Exorzist und Therapeut, der durch heilende Kraftübertragung, heilende Berührung oder heilende Mittel die Kranken gesund macht.“ (37) Die Gottesherrschaft, die in Jesus anbricht, befreit die Menschen und macht sie ursprünglich heil: „Er hat alles gut gemacht“ (Mk 7,37), so kommentieren die Menschen das Wirken Jesu in Rückbezug auf den Schöpfungsbericht. Durch die Berichte von Heilungen und Dämonenbannungen entsteht so das Bild von Jesus, der im Vertrauen auf Gottes Heilsmacht wirkt und dessen „menschliche Nähe und Wärme in der Begegnung mit den Leidenden hervortreten“. (40) Gerade die beiden Brotvermehrungserzählungen (Mk 6,31-44; 8,1-10) zeigen Jesus als den „erbarmungsvollen Volksheiland und sorgenden Herrn der Gemeinde“ (45).

Entscheidendes über das Bild Jesu im Markusevangelium sagt der Passionsbericht. Facetten dieses Bildes sind: die Deutungen des Leidens durch den Sühnegedanken und durch das Vorbild des leidenden Gerechten (v.a. Jes 52,13-53,12); die durchgehende Perspektive des Evangeliums auf den Tod und über diesen hin auf die Auferstehung vor allem in den Leidensansagen; die Rufe in die Nachfolge im Leiden und Dienen; und der Durchblick auf die nachösterliche Gemeinde hin. „Im ganzen ist das Bild des verfolgten, leidenden und sterbenden Jesus die Ausformung der Gestalt Jesu Christi zu dem, den die Urkirche als den Gekreuzigten

⁵⁰¹ Zum inneren Verweiszusammenhang der Worte, Taten und der Absicht Jesu, die letztlich nur von Jesu Tod her zu verstehen sind vgl. Schürmann, H.: Jesu ureigener Tod, 16-65. Er belegt dort seine These, dass Jesus bereits vorösterlich seinen Tod als Proexistenz verstanden und bestanden hat.

⁵⁰² Vgl. Schnackenburg, R.: Die Person Jesu Christi (HThK Suppl. IV), 28-89.

und Auferstandenen bekennt. Dabei liegt der Nachdruck auf dem Kreuzesgeschehen, dem freilich wie ein lichter Ausblick die Auferstehung zugeordnet ist.“ (57)

Schließlich fragt Schnackenburg, was die Hoheitstitel zum Bild Jesu beitragen. Der wichtigste Hoheitstitel ist „Sohn Gottes“: Im Bekenntnis des Hauptmanns nach dem Tod Jesu erscheint dieser Titel „als der Kristallisationspunkt für das Verständnis Jesu schlechthin“, das auch eine wesentliche „Deutungskategorie für die irdische Erscheinung und das Wirken Jesu ist“ (58f.). Jesus ist von Anfang an der „geliebte Sohn“ (Mk 1,11), der in einer unvergleichlichen Nähe zu Gott lebt, und als solcher die Passion auf sich nimmt (vgl. Mk 12,6). Im Tod am Kreuz wird Jesus als Sohn Gottes offenbart, „der in der tiefsten Not seines Menschseins seine verborgene Hoheit und Göttlichkeit enthüllt“ (64).⁵⁰³ Im Hoheitstitel „Menschensohn“ fasst Markus sowohl den Leidens- und Todesweg Jesu als auch das Kommen als Retter und Richter in der Herrlichkeit des Vaters zusammen. Nimmt man hinzu, dass der Menschensohn der Dienende und der sein Leben als Lösegeld Hingebende ist (vgl. Mk 10,45), dann lässt sich Jesu Wesen als „Proexistenz“ bestimmen. In seiner Niedrigkeit wie in seiner Hoheit erweist sich Jesus als der „irdische und dann erhöhte Menschensohn (14,62)“ (75).⁵⁰⁴ Schnackenburg deutet das „Messiasgeheimnis“ u.a. als Ausdruck der Verborgenheit des Herzens. Es lässt sich nicht entreißen, sondern nur eröffnen und in Offenheit aufnehmen (80-89).

b) Die Herzensgesinnung Jesu nach dem matthäischen Jesusbild⁵⁰⁵

Matthäus erweitert gegenüber Markus den Rahmen des Evangeliums durch die Kindheitsgeschichte und durch weitere Ostererzählungen: „In den Rahmen der Vorgeschichte vom davidischen Messias und Gott-mit-uns und dem in die Zukunft weisenden Ostergeschehen ist die irdische Geschichte Jesu gespannt.“ (95) Matthäus wie auch Lukas wollen nicht zusätzliche biographische Informationen liefern, sondern den Ursprung Jesu Christi in Gott und seine Sendung durch Gott beleuchten. Diese Erweiterung bestimmt das matthäische Jesusbild.

Wieder findet sich die Einheit von Leben und Lehre Jesu, mehr noch: Er ist in überragender Weise mit sich selbst identisch. „In der Lehre bleibt Jesus der Meister; aber seine Lehre wird durch sein Leben, seinen Dienst an den Armen und Leidenden, seinen Verzicht auf Herrschaft, letztlich durch die Hingabe seines Lebens als «Lösepreis für viele» (20,28) zur konkreten Anschauung.“ (101). Dieses Bild Jesu Christi erhält im Gleichnis vom Weltgericht

⁵⁰³ Auch für Mt ist das Sohn-Gottes-Prädikat das „Herzstück“ seiner Christologie. Vgl. ebd., 115-120.

⁵⁰⁴ Mt betont über Mk hinaus, dass der Menschensohn auch der kommende Richter der Gemeinde ist und er beleuchtet das irdische Wirken stärker (vgl. ebd., 120-122.).

⁵⁰⁵ Vgl. Schnackenburg, R.: Die Person Jesu Christi (HThK Suppl. IV), 90-151.

(Mt 25,31-46) eine besondere Ausprägung. Dort wird Jesu Christus mit den Bedrängten und Leidenden geradezu identifiziert und die Barmherzigkeit Gottes an die „geschichtliche Gestalt Jesu“ gebunden: „In diesen Notleidenden begegnet man Jesus selbst, und zwar jenem, der auf Erden Barmherzigkeit geübt und gefordert hat. Der kommende Weltenrichter ist kein anderer als der, der einst unter den Menschen Liebeswerke vollbracht hat.“ (102)

Ähnlich lässt sich das ausführliche Zitat aus dem 2. Gottesknechtslied (Jes 42,1-4) in Mt 12,18-21 als eine Zeichnung der Herzensgesinnung Jesu verstehen. Jesus selbst ist der leise auftretende und so das Heil und die Rettung herbeiführende Gottesknecht, der sich auch durch die bis zum Tötungswillen gehende Feindschaft nicht abhalten lässt. „Er ist der Krankenheil-land (V. 15) und sich der «geknickten» Sünder annehmend (V. 20), der gerade dadurch den Gerichtsspruch Gottes «zum Sieg» kehrt und die Berufung der Heiden ermöglicht.“ (118f.)

Der „Heilandsruf“ (Mt 11,28-30) und damit auch der vorausgehende „Jubelruf“ (Mt 11,25-27) wurden immer schon als Begründung für die Herz-Jesu-Theologie verstanden. Im Jubelruf erweist sich Jesus durch seine alles übersteigende Nähe zum Vater als der „Offenbarungs- und Heilmittler“ schlechthin, der für alle, die an ihn und durch ihn an den Vater glauben, einmalige und erlösende Bedeutung erhält. Der sich anschließende und innerlich hinzugehörnde „Heilandsruf“ enthüllt Jesus als offenbarenden Heilmittler im Licht der Weisheit (118f.).⁵⁰⁶

Als Lehrer fordert Jesus „eine neue und größere Gerechtigkeit“, deren innere Mitte aber „die Liebe zu den Menschen aus der von Gott empfangenen Liebe“ (144f.) ist. Jesus selbst fordert nicht nur diese neue Gerechtigkeit, sondern übt sie selbst als Barmherzigkeit aus. Häufig ertönen im Mt-Evangelium die Hilferufe von Leidenden (z.B. Mt 15,22; 17,15; 20,37f), denen sich Jesus voller Barmherzigkeit zuwendet. Von ihm können die Jünger Barmherzigkeit lernen und durch ihn können sie an sich selbst die Gottesgabe der Barmherzigkeit erfahren. Barmherzigkeit ist nicht nur „Quintessenz der vom Jünger Jesu geforderten Liebe“, sie ist auch „Kriterium eines konkreten Handelns aus Liebe“. Schnackenburg fasst zusammen: „Jesus ist derjenige, der die Liebe und Barmherzigkeit Gottes in seiner Person darstellt; denn nur weil er der Liebende ist, kann er nach dem Maßstab urteilen, die Liebestaten an den Notleidenden seien ihm selbst erwiesen. Seine eigene Liebe ist die Voraussetzung seiner Liebesforderungen.“ (146f.)⁵⁰⁷

⁵⁰⁶ R. Guardini (Der Herr, 78) kommentiert Mt 11,25f. so: „Hier muß es um etwas so Herrliches und Gewaltiges gehen, daß Jesu Herz überströmt. [...] Ist da nicht das nämliche Geheimnis wie in den Seligpreisungen? Das Bewusstsein, umzustürzen, was in der Welt gilt - um das Eigentliche auzurichten?“ Vgl. auch Margerie, B. de: Histoire doctrinal I, 43-45.

⁵⁰⁷ Er weist darauf hin, dass Matthäus die Liebesethik Jesu als ethische Unterweisung fasst, was Lukas der Sache nach in die Gleichnisrede vom barmherzigen Samariter (Lk 10,30-37) hineinlegt.

c) Die Herzensgesinnung Jesu nach dem lukanischen Jesusbild⁵⁰⁸

Das Bild Jesu Christi im lukanischen Doppelwerk von Evangelium und Apostelgeschichte wird von der „geschichtlichen Linie“ mitbestimmt, auf die Lukas den ihm vorliegenden Stoff bringt. Er stellt die Einheit der Geschichte Jesu Christi und der Geschichte der Kirche vor, wobei Leben, Lehre und Taten, Passion und Auferstehung Jesu Christi den tragenden Grund bilden. Was Lukas bietet, ist eine „kerygmatische Geschichtsdarstellung“, das heißt, auch er entwirft „sein Bild vom geschichtlichen Auftreten Jesu im Glauben an den auferstandenen Christus“ (153).

Jesu verkündet mit unverkennbar universalistischem Zug das „Evangelium der Gnade“, in ihm ist „der Erbarmen und Heil bringende Gott gegenwärtig“ (161). Wie ein roter Faden zieht sich Jesu gnadenvolles Lehren und Handeln durch seine Verkündigung, die ihren Höhepunkt im Gleichnis vom barmherzigen Vater (Lk 15,11-32) erreicht. „Nach der Berufung der Armen, Blinden und Lahmen, die Lukas am Herzen liegen (14,21), ist es das Werben um die Fernen und Ausgesiedelten, die Lukas tendenziell im Hinblick auf die Mission unter den Heiden einbringt.“ (165f.) In seinem Tun ratifiziert er sein Lehren, in seiner Passion vollendet er Gottes Heilshandeln, das den ganzen Menschen meint.

Als charakteristischen Zug des Bildes Jesu Christi bei Lukas hebt Schnackenburg „die Menschlichkeit Jesu“ (205) hervor. Die Kindheitsgeschichte bringt uns Jesus als den Erlöser, aber als auch einen Menschen nahe, der unser Geschick teilt. In den zahlreichen Heilungsgeschichten wird zwar nicht von Jesu Mitleid berichtet, doch sind sie mit so viel Anteilnahme geschildert, dass darin Jesu Barmherzigkeit aufleuchtet. In den Gleichnissen vom barmherzigen Samariter (Lk 10,25-37) und vom barmherzigen Vater (Lk 15,11-32) wird das göttliche Mitleid ausdrücklich. „In beiden Fällen steht Jesus als der sich Erbarmende im Hintergrund“ (206), dessen Sympathie nicht Ausdruck einer bloß humanen Gesinnung ist, die vielmehr unmittelbar von seiner göttliche Würde herrührt.

Seine Herzensgesinnung der Barmherzigkeit wird den Menschen spürbar durch seine Zuwendung und Freundlichkeit. Schnackenburg sieht besonders in der Begegnung mit dem Zöllner Zachäus (Lk 19,1-10) „Jesu menschliche Wärme und sein göttliches Sendungsbewusstsein“ (209) in ungeschiedener Einheit vorgestellt. Jesus erweist sich bei Lukas als „der menschenfreundliche Helfer und Arzt [...], der die Randgruppen (Sünder, Arme, Frauen) in sein Erlösungswerk einbezieht“ (215-234.337). Jesus engagiert sich - anstößig für Pharisäer und Schriftgelehrte - gerade für diese Randgruppen und öffnet so sein Herz weit für alle Men-

⁵⁰⁸ Vgl. Schnackenburg, R.: Die Person Jesu Christi (HThK Suppl. IV), 152-244.

schen. Durchwegs zeigt Lukas, wie aufmerksam Jesus für die Bedürfnisse und Nöte der Kleinen und Armen ist. Immer wieder wird so deutlich, dass Jesus mitfühlt. Das gilt sogar für den Schmerz und die Trauer der Jünger nach seiner Passion, wenn er sich von den Jüngern auf dem Weg nach Emmaus deren Leidensgeschichte erzählen lässt.

Die gerafft vorgetragene Bilder Jesu Christi in den synoptischen Evangelien erlauben eine Gesamtschau der Herzensgesinnung Jesu. Wenn sie mit Sendung, Proexistenz, Hingabe und Barmherzigkeit und der Liebe als einende Quelle und Mitte zusammengefasst werden, dann müssen diese Sammelbegriffe gleichsam mit einem hörenden Herzen aufgenommen werden, denn sie wollen die Gestalt Jesu Christi nicht begrifflich „eindampfen“, sondern Leuchtpunkte sein, die das Herzensgeheimnis Jesu erhellen. Die komplexe Gestalt Jesu Christi lässt sich nicht begrifflich erfassen, weil sein innerstes Herzensgeheimnis unfassbar ist. Mit Blick auf die Paradoxien, die das Unfassbare sprachlich erfassen, formuliert Josef Sudbrack: „Offensichtlich lebt auch in diesem Paradox eine Persönlichkeit, die für die rationale Historiographie [allein] kaum zu greifen ist, die schon in ihrer Liebeshingabe die Grenzen des rationalen Verstehens zu durchbrechen scheint.“⁵⁰⁹ Niemals eröffnet sich uns das Herz Jesu Christi - und damit sein Wesen und seine Gesinnung - mehr als in seiner Leidenshingabe.⁵¹⁰ Wer versucht, im Licht des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe auf ihn zu schauen, entdeckt ihn als einfache Gestalt, da seine Mitte ein Herz aus Liebe ist. Dieses Herz ist die Quelle, der alle seine Haltungen und sein Verhalten entspringen.

3.3.1.4. Das Herz Jesu im Johannesevangelium

a) Eigenart des Johannesevangelium und seine Parallelität mit der Herz-Jesu-Theologie

Die bibeltheologische Grundlegung der Herz-Jesu-Theologie aus dem Johannesevangelium soll eigens versucht werden. Diese Vorgangsweise legt sich nahe, weil sich in ihm die klassischen Herz-Jesu-Stellen finden und weil die Geschichte Jesu bis hinein in die Sprachgestalt in allen Phasen von seiner Christologie durchformt ist. Die Besonderheit des Johannesevangeliums wird durch einen Vergleich mit den Synoptikern deutlicher: Während die Synoptiker das Wesen und die Bedeutung Jesu von seinem irdischen Weg her erschließen, zeigt das Johannesevangelium den geschichtlichen Jesus ganz von seiner Erhöhung am Kreuz und seiner

⁵⁰⁹ Vgl. Sudbrack, J.: Im Angesicht des Absoluten, 38-47, hier: 42.

⁵¹⁰ Vgl. Hildebrand, D. von: Über das Herz, 174.

Verherrlichung beim Vater her. Es bezeugt Jesus Christus vom österlichen Licht her und erkennt ihn in allem als inkarnierten Logos.⁵¹¹ „Für Johannes weilt Christus schon immer bei Gott und ist mit ihm aufs engste verbunden. Damit verschiebt sich der Blick vom Irdischen, Gekreuzigten und dann Auferweckten auf den, der von Gott herkommt und in der Welt mit ihm zusammenwirkt.“ Die geschichtlichen Ereignisse sind vorausgesetzt, doch vollständig vom „Glaubensbild“ durchewirkt.⁵¹² Deshalb hebt Schnackenburg auch in seinem historisch-kritischen Kommentar hervor: „Wahres Verstehen eröffnet sich nur im Glauben, und dazu bedarf es einer Tiefenschau, die Jesu Worte und Taten, seine Passion und seine ganze Person in ein solches Licht taucht.“⁵¹³ Das Johannesevangelium bietet eine Tiefenschau, die herausfordert, indem sie klar macht, dass nur der den ganzen Jesus findet, der ihn im Glauben sucht. Die historische Betrachtungsweise allein eröffnet nicht den Zugang zur Person Jesu Christi.

Auf die Affinität der christologischen Perspektive des Johannesevangeliums zur Herz-Jesu-Theologie hat Josef Heer hingewiesen, dessen Studie vor dem Blick auf einzelne Schriftstellen vorgestellt wird. Dabei sind weniger die Einzelergebnisse seiner Studie interessant, als vielmehr sein Nachweis einer Parallelität zwischen dem Johannesevangelium und der Herz-Jesu-Theologie, wobei ersteres ganz im Sinne der geistigen Schriftauslegung letztere grundlegt.⁵¹⁴

Im Johannesevangelium bewegt sich alles auf die „Stunde“ Jesu zu. Bis ins 12. Kapitel bleibt sie auf die 12 Stunden des Tages bezogen, doch in 12,23f. wird offenbar, dass das gesamte Wirken Jesu auf die entscheidende Stunde zuläuft: in der Erhöhung am Kreuz vollzieht sich die Erlösung und geschieht die Verherrlichung beim Vater.⁵¹⁵ Deshalb folgert Heer zu Recht, dass der Durchbohrte am Kreuz (Joh 19,34-37) als theologisches Bild zu begreifen ist, in dem

⁵¹¹ Man kann von daher zwischen der „Christologie von unten“ oder „Aszendenzchristologie“ und der „Christologie von oben“ oder „Deszendenzchristologie“ unterscheiden, die aber nicht einander entgegengesetzt werden dürfen, sondern prinzipiell zueinander vermittelbar bleiben müssen. Vgl. Kasper, W.: Jesus der Christus, 44.56f.u.ö.

⁵¹² Vgl. Schnackenburg, R.: Die Person Jesu Christi (HThK Suppl. IV), 245-247.269-272, hier: 246.

⁵¹³ Schnackenburg, R.: Johannesevangelium (HthKNT IV,3), 466f. Das Johannesevangelium setzt ein deutliches Zeichen in der Frage nach dem Verhältnis des irdischen Jesus zum erhöhten Christus. Es kritisiert ein an die Historie verfallenes Denken, ohne vom geschichtlichen Jesus abzurücken. „Vielleicht will er gerade im irdischen Jesus den Christus des Glaubens aufleuchten lassen, weil für ihn der geschichtlich Gekommene unausweichlich die Frage aufgeworfen hat, ob er der Christus, das heißt Gottes letzte Offenbarung zum Heil der Menschen, ist. Der johanneische Christus ist kein über die Erde schreitender Gott, wohl aber der Mensch, in dem Gott dem Menschen in seiner Liebe und seinem Anspruch unmittelbar begegnet.“ (Ebd.).

⁵¹⁴ Vgl. Heer, J.: Der Durchbohrte, XIV-XVIII. Er überdehnt m.E. die Parallelität, wenn er versucht, diese auch für Einzelaussagen der Herz-Jesu-Verehrung und des Johannesevangeliums nachzuweisen.

⁵¹⁵ Vgl. Schnackenburg, R.: Die Person Jesu Christi (HThK Suppl. IV), 266f., hier: 266; ders.: Johannesevangelium (HthKNT IV,2), 498-512: Exkurs 13: Erhöhung und Verherrlichung Jesu.

sich alle wesentlichen Aussagen des Evangeliums sammeln und von dem her alle Heilstaten Jesu Christi entfaltet sind. Diese Einsicht bezieht er auf das durchbohrte Herz Jesu Christi als dem theologischen Bild der Herz-Jesu-Theologie. „Auszugehen ist dabei von der Entsprechung der beiden Bilder: Wie nämlich im Bilde des Durchbohrten die wesentlichen Linien der joh. Theologie zusammengefasst sind, so ist im Bilde des durchbohrten Herzens die ganze HJV [= Herz-Jesu-Verehrung] zur Sprache gebracht. [...] Sowohl bei Joh. als auch in der HJV wird nun der gesamte theologische Gehalt des jeweiligen Bildes im Lichte der Liebe gesehen [...]. Die fordernde Botschaft beider Bilder ist also jeweils die schlichte Formel: Liebe um Liebe. Die zentrale Stellung Jesu ist in beiden Bildern sehr stark betont. Zu ihm muß man kommen, denn er allein ist das Heil. An ihn muß man glauben, denn er allein ist der Offenbarer, und beidesmal ist dabei in seinem Bilde die ganze Weite und Größe der Christusgestalt zu erkennen, die über sich hinaus in die trinitarischen Dimensionen hineinweist.“⁵¹⁶ Durch den Aufweis dieser Parallelität lässt sich sagen, dass die Herz-Jesu-Theologie Inhalt und Impulse des Johannesevangeliums in sich aufgenommen und entfaltet hat. Die Einladung Jesu in Joh 7,37-39 an alle, die nach dem Leben dürsten, findet ihren Widerhall in der Herz-Jesu-Theologie, die diesem Ruf und der Antwort darauf Raum gibt.⁵¹⁷

b) Betrachtung einzelner Perikopen

Bei jeder Stelle gehe ich vom „buchstäblichen Sinn“ aus, verstehe sie aber stets vom „dynamischen Nexus“ her als eine Stelle, die in ihrem „geistigen Sinn“ eine Aussage zur Herz-Jesu-Theologie macht.

Joh 1,18: „Der Einzige, der Gott ist und am Herzen [κολπος⁵¹⁸] des Vaters ruht, er hat Kunde gebracht.“

Der Prolog (1,1-18)⁵¹⁹ ist vom Evangelisten gestaltet, der auf „ein urchristliches Lied, das Christus in seiner Präexistenz und Inkarnation besang“, zurückgegriffen hat. Er hat es kommentierend erweitert und mit dem Evangelium verklammert (199). Joh 1,1-3: umfasst die erste Strophe, die in „drei fundamentalen Sätzen das präexistente, ewiggöttliche Sein des Lo-

⁵¹⁶ Vgl. Heer, J.: Der Durchbohrte. Die „johanneische Linie“ untersucht er 3-206, Zusammenfassung auf 205f. Anschließend, 209-270, folgt die Darstellung der Herz-Jesu-Verehrung, wobei er das Strukturschema des Johannesevangeliums als Grundschema der Herz-Jesu-Verehrung nimmt. Für seine Schlussfolgerung vgl. 273-276, hier: 273f.

⁵¹⁷ Vgl. Heer, J.: Der Durchbohrte, 212.

⁵¹⁸ Für die verschiedenen Bedeutungen (Busen, Brust, Schoß) vgl. Wörterbuch zum NT, Sp. 874.

⁵¹⁹ Vgl. Schnackenburg, R.: Johannesevangelium (HthKNT IV,1), 197-259. Seitenangaben der Zitate im Text.

gos beschreiben“ (209). Die zweite Strophe (1,4-5) beschreibt „das Verhältnis des Logos zur Menschenwelt. Wie er für die ganze Schöpfung der Vermittler ihrer Existenz war, so für die Menschen der Übermittler alles dessen, was ihrer besonderen Existenz erst die Fülle und Sinnerfüllung gibt: von *Leben* und *Licht*.“ (216) Die Verse 1,6-8 sind als „Einschub des Evangelisten“ zu begreifen, „mit ihnen betritt er deutlicher den Boden der Geschichte.“ (226) Die folgende Strophe (1,10-13) bringt „einen neuen Gedanken: die Ablehnung des Logos durch den *κοσμος*. Damit wendet sich die Betrachtung zum geschichtlichen Werden, zum Verhalten des Menschen.“ (231) Dieser Ablehnung steht „dialektisch“ die Aussage über die Aufnahme des Logos bei einigen gegenüber, denen Gott die „göttliche Gabe“ der Gotteskindschaft gibt (236-238). Mit Vers 14 ist der „Höhepunkt des Logoshymnus“ erreicht: „In unüberhörbarer Paradoxie wird gesagt, daß der an Gottes Seite weilende, mit voller göttlicher Würde bekleidete, ganz vom göttlichen Leben erfüllte Logos in die Sphäre des Irdisch-Menschlichen, des Stofflich-Vergänglichen eintrat, indem er Fleisch wurde. Das ist ein neues (καί...), einmaliges und einzigartiges Geschehen, ein wirkliches Ereignis (εγενετο).“ (241) σαρξ bedeutet nicht einfach Mensch, es steht im johanneischen Denken vielmehr für „das Irdisch-Gebundene, Hinfällig-Vergängliche“, also für all das, was den Menschen vom „Himmlisch-Göttlichen“ unterscheidet (243). Das Gebrochene, Fragmentarische des Menschen ist also von Jesus Christus angenommen worden und gehört zum Wesen seines Herzens. Nach einem weiteren Einschub in 1,15 schildert 1,16, wie die Gnadengabe des Logos sich an die Gläubigen verströmt. Man darf hier meines Erachtens einen Bezug zu Joh 19,34 sehen, durch das sich die Verheißung aus Joh 7,39 erfüllt. In 1,17 greift der Evangelist die „Wendung «Gnade und Wahrheit» von Vers 14 auf und sinnt darüber nach, wie die göttliche Gnadenwirklichkeit erst mit dem inkarnierten Logos auf die Erde kam“ (252). Nun kommen wir zu Vers 18, der das Unerwartbare der Offenbarung und des Heilshandeln Gottes in Jesus Christus bekräftigt. Die Selbstmitteilung Gottes ist „einzigartig, weil sie der einzigerzeugte Sohn Gottes aus der unmittelbaren Kenntnis seines Vaters gebracht hat.“ (253) Schnackenburg übersetzt *κολπος* erst mit „Brust“, um dann im Kommentar ganz selbstverständlich vom Weilen des „Einzigerzeugten am Herzen des Vaters“ zu reden (256)! Im Vers 18 des Johannesprologs ist ein wesentlicher Gehalt der Herz-Jesu-Theologie grundgelegt, wonach das Herz Jesu Gottes Herz ist bzw. das Herz Gottes sich durch Jesu Herz entbirgt.⁵²⁰

Joh 7,37-39: „³⁷Am letzten Tag des Festes, dem großen Tag, stellte sich Jesus hin und rief: Wer Durst hat, komme zu mir, und es trinke, ³⁸wer an mich glaubt. Wie die Schrift sagt: Aus

⁵²⁰ Vgl. Lies, L.: Gottes Herz für die Menschen. In: Das durchbohrte Herz, 47-51.

seinem Inneren [κοιλια⁵²¹] werden Ströme von lebendigem Wasser fließen. ³⁹Damit meint er den Geist, den alle empfangen sollten, die an ihn glauben; denn der Geist war noch nicht gegeben, weil Jesus noch nicht verherrlicht war.“

In Joh 7 sind um die Erzählung von der Anwesenheit Jesu beim Laubhüttenfest in Jerusalem herum mehrere Einzelstücke angeordnet. Die uns interessierenden Verse finden sich unter der Überschrift „am letzten Tag des Festes“ und enthalten ein Offenbarungswort Jesu, dem Auseinandersetzungen im Volk und dann im Hohen Rat folgen.⁵²² Dieser Text steht in einem dichten Gewebe aus Bezügen: zum AT durch die Verheißung einer endzeitlich fließenden Quelle (z.B. Ez 47,1); zum NT über Joh 19,34 und 1 Joh 5,6-8 zum Buch der Offenbarung, das in den Ruf mündet: „Der Geist und die Braut aber sagen: Komm! Wer hört, der rufe: Komm! Wer durstig ist, der komme. Wer will, empfangen umsonst das Wasser des Lebens.“ (Offb 22,17); sowie zu den Riten des Laubhüttenfestes.⁵²³

Gehen wir zuerst wieder auf den „buchstäblichen Sinn“ ein.⁵²⁴ Das Laubhüttenfest, ursprünglich wohl ein Erntedankfest, entwickelte sich zu einem „Dank- und Freudenfest im Herbst [und] war mit Erwartungen eschatologischen Segens verbunden.“ (192f.) Am 7. Tag wurde aus dem Teich Schiloach Wasser geschöpft und sieben Mal um den Altar im Tempel getragen. Dieser Ritus des Wasserschöpfens galt als „Symbol der Freude“ (211). Am Laubhüttenfest ruft Jesus seine Einladung „mit der Stimme des Offenbarers“ laut hinaus. Es ist ein „soteriologischer Verheißungsruf“ (211), der auch ohne Ich-bin-Formel als Selbstoffenbarung Jesu gelten darf. „Jesus ist die wahre Quelle lebendigen Wassers, zu der man kommen soll.“ (214) Das Schriftzitat in Vers 38 lässt sich nirgends finden, weshalb Schnackenburg eine Haggada-Tradition als Grundlage annimmt. Er verweist auf die Forschungen von Joachim Jeremias über Golgotha als den heiligen Felsen in Jerusalem und auf intertextuelle Bezüge zu Ex 17,1-17 und 1 Kor 10,4 (s.o. 3.3.1.2.) bzw. zur Tempelquelle (Ez 47), die vom Evangelisten typologisch auf Jesus hin gedeutet werden. „In Jesus Christus erfüllen sich die Hoffnungen Israels: Er ist der heilige Fels, aus dem jeder Dürstende «lebendiges Wasser» trinken und seinen Durst für immer stillen kann“. (216) Schnackenburg äußert sich eher skeptisch zur Frage der Aus-

⁵²¹ Für die verschiedenen Bedeutungen (Leibeshöhle, Mutterleib, „das Geheimste, weil Innerste im Menschen“) vgl. Wörterbuch zum NT, Sp. 864f.

⁵²² Vgl. Schnackenburg, R.: Johannesevangelium (HthKNT IV,2), 190.

⁵²³ Vgl. Egger, W: Der Weg zu den Quellen. In: Das durchbohrte Herz (Bozen-Brixen), 29-31. Der Teich Schiloach wird von Jerusalems einziger Quelle, der Gihonquelle gespeist, und wird in den alttestamentlichen Verheißungen zum Symbol endzeitlicher Erneuerung. Vgl. auch Margerie, B. de: Histoire doctrinale I, 45; Lies, L. Gottes Herz für die Menschen, 70f.

⁵²⁴ Vgl. Schnackenburg, R.: Johannesevangelium (HthKNT IV,2), 190-236, v.a. 209-224. Er deutet 7,38 gemäß ephesinischer Tradition, wonach die „Ströme des lebendigen Wassers“ aus dem Inneren Jesu fließen. Er entscheidet sich dafür, weil der Dürstende von Jesus trinken bzw. der Glaubende von Jesus den Geist empfangen soll, und wegen der Beziehung zu Joh 19,34 (211-214). S.o. 3.1.2.1.

tauschbarkeit von κοιλια gegen καρδια. Doch geht es eigentlich nicht um die Austauschbarkeit der Wörter, sondern um ihre Gleichsinnigkeit. Der Sinn von κοιλια geht aber hier in Richtung der Personmitte, mehr noch: des innersten Geheimnis einer Person. Überdies verweisen auch die oben genannten intertextuellen Bezüge auf Herz-Jesu-Motive. Vers 39 schließlich erhellt die Theologie des Johannesevangeliums, da die Worte des irdischen Jesus „sich in ihrem vollen Sinngehalt erst nach seiner Verherrlichung“ erschließen. Dann „werden ihn [= den Geist] alle Glaubenden empfangen und so beständig «Wasser schöpfen aus den Quellen des Heils» (Jes 12,3), der einen Quelle des verherrlichten Christus.“ (217f.)

Die patristische Auslegung, wir haben es gesehen, hat nicht gezögert, diese Stelle in ihre Theologie der durchbohrten Seite zu integrieren. Schon deshalb verbietet sich ein minderes Verständnis von κοιλια. In seinem Aufschrei offenbart sich Jesus selbst als die endzeitliche Tempelquelle, der das lebendige Wasser entströmt, die sich österlich als die Gabe des Heiligen Geistes entbirgt. Darum deutet eine allegorische Auslegung das Innere als das Herz Jesu, aus dem die Ströme lebendigen Wassers fließen werden. Die Erfüllung dieser Verheißung in Joh 19,34.36f. zeigt: „Jetzt wird das lebendige, im Blut des Opfers heilwirksame Wasser strömen, «Geist» wird sein, aber nur im Blut. Gnade wird sein, aber nur aus einem durchbohrten Herzen.“⁵²⁵ Bei der Ansage des messianischen Heiles durch Jesus Christus geht es um nichts weniger als um die Sendung des Logos in die Welt zur Rettung des Menschen. Darum darf man sagen, dass der Aufschrei und die Ansage der Quelle des Heils durch Jesus Christus aus seiner Personmitte kommen und sein Herzensgeheimnis meinen. Im Einklang mit biblischer Anthropologie, dem dynamischen Nexus und der gemeinten Sache kann man also diese Stelle zur Grundlegung der Herz-Jesu-Theologie heranziehen.

Joh 13,21-25: „²¹Nach diesen Worten war Jesus im Innersten [πνευμα⁵²⁶] erschüttert und bekräftigte: Amen, amen, das sage ich euch: Einer von euch wird mich verraten. ²²Die Jünger blickten sich ratlos an, weil sie nicht wussten, wen er meinte. ²³Einer von den Jüngern lag an der Seite [κολπος] Jesu; es war der, den Jesus liebte. ²⁴Simon Petrus nickte ihm zu, er solle fragen, von wem Jesus spreche. ²⁵Da lehnte sich dieser zurück an die Brust [στηθος⁵²⁷] Jesu und fragte ihn: Herr, wer ist es?“

⁵²⁵ Rahner, H.: Biblische Begründung. In: Stierli, J.: Cor Salvatoris, 39.41. Vgl. die Auslegung von Egger, W.: Der Weg zu den Quellen. In: Das durchbohrte Herz (Bozen-Brixen), 29-31.

⁵²⁶ Für die verschiedenen Bedeutungen (Atem oder Lebensgeist, Geist als Innenseite des Menschen, „Träger des menschl. Innenlebens“, „das Ich des Menschen“, Gesinnung) vgl. Wörterbuch zum NT, Sp. 1338-1340.

⁵²⁷ Für die verschiedenen Bedeutungen (Brust, Sitz des Innenlebens) vgl. Wörterbuch zum NT, Sp. 1520f.

Von der Tradition und von der Sache her gehört Joh 13 zu den Stellen, die die Herz-Jesu-Theologie begründen.⁵²⁸ Beginnen wir wieder mit der Erfassung des buchstäblichen Sinnes. Die Textstelle gehört zum sogenannten Fußwaschungsevangelium.⁵²⁹ Die Einleitung dieser Perikope macht von vornherein deutlich, dass der Evangelist nicht an äußeren Abläufen interessiert ist. Man kann vermuten, dass er die synoptischen Berichte über das Abendmahl voraussetzt und sie nicht ergänzt, sondern deutet. Ihm geht es allein um die Fußwaschung und um den Verrat des Judas, so wie es seinen theologischen Intentionen entspricht. Die Fußwaschung als Symbolhandlung nimmt das Kreuzesgeschehen sinnbildlich vorweg und vermittelt uns das Selbstverständnis Jesu. Das Wesen seiner Person wie seiner Sendung werden gleichermaßen zum Ausdruck gebracht. Die erste Sinndeutung des Evangelisten geht auf den Tod Jesu hin, die zweite Sinndeutung auf die Formung der Gemeinde gemäß dem Vorbild des Herrn. Der Verrat des Judas mag das über diesen hinausgehende Missverständnis bedeuten, das dem Menschensohn als Dienenden immer dann widerfährt, wenn sich ein Mensch dem Wesen Jesu und seiner Sendung verschließt. Die Entlarvung des Judas als Verräter erschüttert Jesus in seinem Innersten wohl deshalb so sehr, weil dieser Jesu Wesen und Sendung nicht zu verstehen vermag. In Vers 23 wird der Jünger, den Jesus liebte, zum ersten Mal genannt. Diese Einführung ist so auffällig, dass sich dahinter theologische Absichten vermuten lassen. Er ruht „im Schoße Jesu“, was als Parallele zu Joh 1,18 gedacht werden kann. „Er ist sein besonderer Vertrauter“ (s.u.), dem eine Vorzugsstellung zukommt. Um der Frage willen, die er im Auftrag des Simon Petrus an Jesus stellt, lehnt er sich sogar noch näher an Jesus, sei es, weil der Verrat so schrecklich ist, dass der Verräter nur flüsternd erfragt werden kann, sei es, weil an das Paschageheimnis selbst gerührt wird, von dem nur leise zu sprechen ist (34f.).

Der Lieblingsjünger, den die Tradition mit dem Apostel Johannes gleichsetzt, ist wohl „die große Autorität, die hinter dem Evangelium steht [...] und dessen Verkündigung seine Schüler und Freunde als bleibendes Gut (vgl. 21,23) aufgenommen und festgehalten haben.“ Dem Evangelium liegt daran, diesen geliebten Jünger Jesu als Vertrauten Jesu hervorzuheben, seine „einzigartige Nähe“ zu betonen, die durch das „Ruhens an seiner Brust“ belegt wird, was so bedeutsam ist, dass im Nachtragskapitel (21,20) noch einmal darauf verwiesen wird.⁵³⁰ Seit früher Zeit gilt er als Vorbild der Kirche, die am Herzen des Herrn ruht, auf sein Herz hört und selbst die Antwort in Liebe ist bzw. sein soll. Ebenso wird seit Origenes (s.o. 3.1.2.1.) der

⁵²⁸ Vgl. Weber, J.: Devotion to the sacred Heart. In: *Worship* 72 (1998) 237. H. Rahner übergeht diese Stelle in: *Biblische Begründung*. In: Stierli, J. (Hrsg.): *Cor salvatoris*, 19-45.

⁵²⁹ Vgl. Schnackenburg, R.: *Johannesevangelium* (HthKNT IV,3), 6-100, v.a. 6-38.

⁵³⁰ Vgl. Schnackenburg, R.: *Die Person Jesu Christi* (HThK Suppl. IV), 251-254, hier: 249.253; vgl. ders.: *Johannesevangelium* (HthKNT IV, 3), 449-464 (Exkurs 18: Der Jünger, den Jesus liebte).

Lieblingsjünger als Ideal des einzelnen Glaubenden verstanden.⁵³¹ Der an der Brust liegende Jünger, den Jesus liebte, wird genau hier eingeführt, weil sich nur dem Liebenden das Wesen und die Sendung des Herrn erschließen. Ein solches Verstehen betrifft keinesfalls einen Aspekt unter anderen, sondern die Mitte der Person Jesu selbst. Darum ist es ein Ruhen am Herz des Herrn, ein Hören auf sein Herz, um das Gehörte sich zu Herzen gehen zu lassen. Weder Petrus, dem sich das Herzensgeheimnis der Hingabe noch nicht erschlossen hat, noch Judas, der sich ganz verschließt, haben das hörende und liebende Herz, das notwendig ist, um das von Herzen kommende Tun des Herrn zu verstehen.

Joh 19,31-37: „³¹Weil Rüsttag war und die Körper während des Sabbats nicht am Kreuz bleiben sollten, baten die Juden Pilatus, man möge den Gekreuzigten die Beine zerschlagen und ihre Leichen dann abnehmen; denn dieser Sabbat war ein großer Feiertag. ³²Also kamen die Soldaten und zerschlugen dem ersten die Beine, dann dem andern, der mit ihm gekreuzigt worden war. ³³Als sie aber zu Jesus kamen und sahen, dass er schon tot war, zerschlugen sie ihm die Beine nicht, ³⁴sondern einer der Soldaten stieß mit der Lanze in seine Seite [$\pi\lambda\epsilon\upsilon\rho\alpha$ ⁵³²], und sogleich floß Blut und Wasser heraus. ³⁵Und der, der es gesehen hat, hat es bezeugt, und sein Zeugnis ist wahr. Und er weiß, dass er Wahres berichtet, damit auch ihr glaubt. ³⁶Denn das ist geschehen, damit sich das Schriftwort erfüllte: Man soll an ihm kein Gebein zerbrechen. ³⁷Und ein anderes Schriftwort sagt: Sie werden auf den blicken, den sie durchbohrt haben.“

Diese Perikope ist als Erfüllung von Joh 7,37-39 die wichtigste Stelle zur Begründung der Herz-Jesu-Theologie, in ihr kommen die Perspektive des Johannesevangeliums und der Herz-Jesu-Theologie zur Deckung, wie wir gesehen haben. Sie gehört nicht nur in den Kontext der Passion, sondern ist ihr dichtester Punkt: der Moment der Erfüllung.

Wie bisher soll auch hier zuerst der exegetische Kommentar befragt werden.⁵³³ Eingangs bemerkt Rudolf Schnackenburg, dass gerade das Sondergut des Johannesevangeliums (VV: 24c-27 und VV 31-37) schwierig zu deuten ist. In diesen Versen kann man „besondere (auch symbolische?) Gedanken vermuten, aber nicht sicher erheben“. (310) Die vorsichtige Formulierung Schnackenburgs bedeutet, dass es nicht unmöglich ist, eine symbolische Deutung an-

⁵³¹ Vgl. Margerie, B. de: *Histoire doctrinale I*, 66-71. Er weist auf das metaphorische Verständnis bei Origenes hin, für den das Herz stets mehr das spirituelle Herz und insofern Symbol der innersten Gesinnung Jesu ist: „la métaphore présuppose le symbole“ (70). Ähnlich hat auch Augustinus das Ruhen an der Brust als Ruhen am Herzen und Hören auf die innersten Geheimnisse Jesu verstanden. Diese Verweise wehren ein eindimensionales Verständnis ab.

⁵³² Für die Bedeutung (Seite des menschlichen Leibes) vgl. Wörterbuch zum NT, Sp. 1324.

⁵³³ Vgl. Schnackenburg, R.: *Johannesevangelium* (HthKNT IV,3), 310-352, v.a. 333-345. Stellenachweise im Folgenden wieder im laufenden Text.

zunehmen, die aber nicht gegen die Geschichtlichkeit des Geschehens ausgespielt werden darf (s.o. 3.3.1.1.). „Das Kreuzesgeschehen steht klar im Raum der Geschichte, Ort und Zeit sind festgelegt und feststellbar, ausweisbar vor der Weltöffentlichkeit.“ (313) Eine Analyse von Text und Sprache führt zur Unterscheidung einer Quelle, der Deutung des Evangelisten und einer Redaktionsschicht (V. 35). Die Initiative „der Juden“ und das Handeln der Römer führen zu einer „höchst bedeutsamen Offenbarungsszene“, die „der Evangelist in seiner theologisch durchdachten Darstellung aufdecken“ will (334-336). Der Evangelist lässt die Soldaten bei ihrem Tun nicht der Reihe nach vorgehen. Sie wenden sich erst als drittem dem in der Mitte gekreuzigten Jesus zu, so wird die Spannung erhöht. Sie stellen seinen Tod fest und zerbrechen ihm deshalb nicht die Beine. Um sicher zu gehen, stoßen sie die Lanze in seine Seite. Das griechische Wort für „hineinstechen /-stoßen“ wurde im Lateinischen u.a. mit „öffnen“ übersetzt und konnte dann symbolisch ausgelegt werden.⁵³⁴ Dieser Möglichkeit schließt sich Schnackenburg zumindest für die Quelle nicht an, weil er diese getrennt von den VV. 35-37 analysiert. „Der Soldat, der die Lanze in die Seite Jesu sticht, zielt offenbar auf das Herz, um des Todes Jesu gewiß zu sein.“ (338)

Wie aber muss man dann das Hervortreten von Blut und Wasser verstehen: nur realistisch oder doch symbolisch? Erst einmal realistisch, da in der Antike das Hervortreten von Blut und Wasser als sicheres Todesmerkmal galt, was hier von der Quelle übernommen wird. Davon ist die Deutung des Evangelisten bzw. der Redaktion zu unterscheiden. V. 35 rechnet Schnackenburg der Redaktion zu, deren Interesse vor allem dem Herausfließen von Blut und Wasser gilt. „Warum ist das der Redaktion so wichtig? Zwei Erklärungen bieten sich an: die Abwehr einer doketistischen Auffassung oder eine tiefere symbolische Betrachtung.“ (341) Schnackenburg neigt der symbolischen Auslegung zu, die eine weiter reichende Bedeutung dieses Verses erschließt, weil als Ziel ausdrücklich vermerkt ist, „damit auch ihr glaubt“. Mehr kann historisch-kritische Exegese nicht sagen, aber so ist die legitime Möglichkeit einer symbolischen Auslegung offengehalten.

Das Schriftzitat in V. 36 ist nicht eindeutig zu verifizieren. Die Wahl der zugrundeliegenden Stelle (Ex 12,10 LXX oder Ps 34,21) hängt von der theologischen Konzeption des Exegeten ab, ob er eine „Paschalamm-Typologie oder Schutz für den leidenden Gerechten“ annimmt. Schnackenburg versucht eine Synthese, indem er die erste Deutung dem Evangelisten und die zweite der Quelle zuweist (342). Wichtiger ist das zweite Schriftzitat in V 37, das für den Evangelisten durch das „Schauen auf den Durchbohrten“ bedeutsam wurde. Sach 12,10-14 bezeugt die Totenklage für einen im Dunkel bleibenden Mann, an dessen Tod das Volk eine

⁵³⁴ Schnackenburg zitiert Augustinus In: Ioan. tr. CXX, 2: So wird die Tür des Lebens geöffnet.

Mitschuld trägt. „Die Totenklage wird zum Ausdruck der Umkehr und gereicht den Bewohnern Jerusalems zum Segen“ (343). Das Johannesevangelium bezieht den Kontext des Zitats wohl mit ein. Wer schaut auf den Durchbohrten? Das können „die Juden“ sein, aber auch alle Menschen, die überhaupt auf den Gekreuzigten schauen.⁵³⁵

„Entscheidend ist die Frage, welchen Sinn das «Schauen auf den Durchbohrten» hat.“ (344) Für Schnackenburg liegt der Sinn in der Heilsperspektive: Denn erstens bezieht sich das „Sehen“ auch auf „Blut und Wasser“, das mit „Segen und Heil“ verbunden ist; zweitens hängt V. 37 mit Joh 3,15 und Joh 12,32 zusammen, wonach der Glaubende durch den Erhöhten ewiges Leben empfängt; und drittens verbindet die Aussage über das hervortretende „Blut und Wasser“ Joh 19,31-37 mit Joh 7,37. Schnackenburg folgert: „Der Erhöhte, aus dessen Seite Blut und Wasser hervortreten, ist für die Menschen unübersehbar. Sie werden und müssen auf den schauen, den sie durchbohrt haben, zu ihrem Heil oder Verderben.“ (344f.)

Als letztem Problem widmet sich Schnackenburg der Frage, was „Blut und Wasser“ bedeuten. Exegetisch gesehen ist eine Deutung auf die Sakramente hin eher fernliegend. Die johanneische Theologie ist jedoch mit dem Gedanken des Hervorgangs der Kirche aus dem Herzen Jesu vereinbar. Er selbst hält zwei Deutungen für möglich. In der ersten Variante lag dem Evangelisten „offenbar nicht an einer differenzierenden Auslegung der beiden Elemente. Es ist für ihn einziger Lebensstrom, der aus dem toten Leib Jesu hervortritt.“ Schnackenburg plädiert hier für eine hochsymbolische paradoxe Auslegung! In der zweiten Variante könnte jedes Element eine eigene Bedeutung haben; das Blut wäre dann „Zeichen des erlösenden Todes Jesu (vgl. 1 Joh 1,7)“ und das Wasser „Symbol von Geist und Leben (vgl. Joh 4,14; 7,38)“ (345).

Diese Perikope verwebt die Darstellung des äußeren Geschehens mit der Deutung durch Zitate aus der Schrift. Der Leser wird unmittelbar angesprochen („damit auch ihr glaubt“), um ihn auf die tiefere Bedeutung des Geschehens aufmerksam zu machen. Der glaubende Leser soll Jesus als den leidenden Gerechten, als das endgültige Paschalamm erkennen. Weil im Joh-Ev die Stunde des Kreuzestodes zugleich die Stunde der Erhöhung ist, wird Jesus Christus zum Geber des Lebens und erweist sich als die universale rettende Quelle des Heiles. Mit der Gabe des Lebens gibt er auch die Gabe der Erkenntnis: „Wenn ihr den Menschensohn erhöht habt, werdet ihr erkennen, dass ich es bin.“ (Joh 8,28)⁵³⁶ Das heißt: zur Quelle des Heiles findet nur der, der auf den Gekreuzigten schaut. Der ganze Reichtum dieses biblischen Bildes von der durchbohrten Seite erschließt sich erst dann wirklich, wenn dieses Bild nicht isoliert für sich

⁵³⁵ Schnackenburg (Johannesevangelium [HthKNT IV,4]), 164-173.bleibt auch später bei dieser Interpretation.

⁵³⁶ Vgl. Egger, W: Der Weg zu den Quellen. In: Das durchbohrte Herz (Bozen-Brixen), 24.26f.

genommen wird, sondern in Zusammenhang mit Jesu Lebens- und Leidensgeschichte betrachtet wird. Das durchbohrte Herz Jesu enthält alles, was Jesus gelebt, gesagt und getan hat, mit einem Wort, was er offenbart hat. Darum haben die Kirchenväter in ihrer Allegorese durch die durchbohrte Seite zum Herzen Jesu gefunden und haben das durchbohrte Herz als Quellort aller Gnade und damit auch der Kirche und der Sakramente erkannt.⁵³⁷

1 Joh 5,6-8: „⁶Dieser ist es, der kam durch Wasser und Blut: Jesus Christus - nicht im Wasser allein, sondern im Wasser und im Blut. Und der Geist ist es, der bezeugt, weil der Geist die Wahrheit ist. ⁷Denn drei sind es, die bezeugen: ⁸der Geist und das Wasser und das Blut; und die drei sind auf das eine hin (ausgerichtet).“

Diese Stelle aus dem 1. Johannesbrief ist aufs Engste mit Joh 19,34 und mit der Herz-Jesu-Theologie verbunden. Ihr kommt in doppelter Weise ein großes Gewicht zu. Erstens macht 1 Joh 1,1 die Berührbarkeit des Glaubens zum Thema. Gott offenbart sich dem Menschen nicht abstrakt im Begriff oder in einer Idee, sondern durch die Inkarnation des Logos. Gott wird in Jesu Christus berührbar und berührt selbst. Mehr noch: Er ist sogar verletzbar, ohne selbst zu verletzen in der ohnmächtigen Hingabe dessen, der sich durch Wasser und Blut als der Lebensspender erweist. Zweitens gehört diese Stelle in den größeren Kontext von 1 Joh 4,1-5,12 hinein.⁵³⁸ Im „Hohenlied der Liebe“ wird als Wesen Gottes die Liebe enthüllt. Es ist von herausragender Bedeutung, dass vor der für die Herz-Jesu-Theologie so wichtigen Stelle 1 Joh 5,6-8 die Spitzenaussage „Gott ist die Liebe“ getroffen wird. Weil das Verständnis dieser Stelle auch für die Herz-Jesu-Theologie wichtig ist, folgen zuerst einige Bemerkungen zu 1 Joh 4,7-21.

Das „Hohenlied der Liebe“ lässt „einen umfassenden Raum der Liebe aufscheinen, der durch Gottes Wesen und Handeln geschaffen wird, die Glaubenden in sich birgt und sie zum Verweilen einlädt.“ (248) Dieser Raum der Liebe entsteht, weil Gott sich im Leben und Sterben seines Sohnes auf den Menschen zubewegt und ihm dadurch aus und in Liebe den Raum des Lebens eröffnet. Gottes Liebe findet „in ihrer Ausrichtung auf uns hin ihre Vollendung [...] in der Lebenshingabe seines Sohnes und [...] gelangt] bei den Glaubenden an ihr Ziel [...], wenn sie sich in diese Bewegung hineinnehmen lassen bis zum Einsatz ihres eigenen Lebens für die anderen.“ (254) Das Schauen auf Jesus Christus als glaubendes Erkennen ist wesentlich. Der Glaube bleibt immer an die Geschichte gebunden, doch er erschöpft sich nicht im Histori-

⁵³⁷ Vgl. Egger, W: Der Weg zu den Quellen. In: Das durchbohrte Herz (Bozen-Brixen), 26. Im Midrasch Rabba zu Num findet sich die Deutung, wonach Mose zweimal an den Felsen (s.o. die Motivreihe vom Wasser aus dem Felsen) geschlagen habe. Beim ersten Mal sei Blut, beim zweiten Mal Wasser herausgeflossen. Vgl. zum Ganzen auch Rahner, K.: E Latere Christi. In: SW III, 22-36.

⁵³⁸ Vgl. Klauck, H.-J.: Der erste Johannesbrief (EKK XXIII,1), 226-317, v.a. 291-303.

sehen. Das geschichtliche Ereignis bedarf vielmehr der gläubigen Deutung. Im Schauen auf den Durchbohrten, der in Zeit und Raum gestorben ist, enthüllt sich dieser als Quelle des Heils. Nur durch den Durchbohrten kann der glaubende Mensch erkennen, wer Gott in sich und für uns ist. „Geschaut werden kann nur das, was an Gott anschaulich geworden ist. Anschaulich wurde die Liebe Gottes in Jesus Christus.“ (258f.) Dass Gott Liebe ist (16d) offenbart sich allein im Durchbohrten. Wichtig scheint mir, was 1 Joh 4,19-21 zur Gottesschau und damit implizit zur Frömmigkeit zu sagen hat. „Direkte Gottesschau gibt es zwar nicht, daran wird nicht gerüttelt. Gott ist aber dennoch anschaulich geworden, zunächst in Jesus Christus und sodann in den Schwestern und Brüdern, die ein Anrecht auf unsere Liebe haben. [...] Der Kreislauf der Liebe kann nicht an den sichtbaren Brüdern und Schwestern und Brüdern vorbeigelenkt und direkt an den unsichtbaren Gott zurückgekoppelt werden.“ (275) So wehrt der Brief die Versuchung einer Gottesliebe ab, die vor den konkreten Mitmenschen zurückscheut.

Die Verse 5,6-8, die im Kontext des „Zeugnisses für den Glauben“ (5,1-12) stehen, bieten eine Entfaltung der Christologie. Mit Bezug auf 4,2 („Jeder Geist, der bekennt, Christus sei im Fleisch gekommen, ist aus Gott.“) wird deutlich, dass Wasser und Blut „offenbar etwas zu tun [haben] mit dem Kommen Jesu im Fleisch“. Das „Gekommensein umspannt die ganze Strecke von Menschwerdung, Leben und Sterben Jesu Christi.“ (293)

Was bedeutet das Gekommensein im Wasser? Nach Klauck muss es sich auf die Taufe Jesu beziehen, die in Joh 1,32-34 indirekt bezeugt wird und in 1 Joh 5,6 wörtlich aufgenommen wird. Die Taufe dient als „Erkennungszeichen“, durch das Jesus erst als der fleischgewordene Logos identifiziert werden kann. (294)

Warum wird das Gekommensein im Blut herausgehoben? Gegen eine Adoptionschristologie und erst recht gegen einen Dokerismus, der „auf die Trennungschristologie eines Kerinth“ hinausläuft, ist für den 1 Joh Jesus Christus nicht nur der geistbegabte Sohn, sondern auch das am Kreuz getötete Lamm. 1 Joh 5,6d ist zu sehen als energischer „Versuch, die Geschichtlichkeit des Christusereignisses in ihrer soteriologischen Bedeutsamkeit als Fundament christlichen Glaubens gegen eine akute Gefährdung eben dieser Basis abzusichern.“ Damit unternimmt der Brief eine Neubestimmung des „Wassers“, indem er es von der Taufe löst und auf den Tod Jesu bezieht. Er führt damit die Line von Joh 19,34 weiter und entfaltet sie. „Man kann bei der Interpretation von 1 Joh 5,6 nicht an Joh 19,34 vorbeigehen“. (296) Gegen den Dokerismus richtet sich die Erwähnung von Blut und Wasser als Zeichen eines wirklichen Todes. „Das vergossene Blut dient als Zeichen für die liebende Lebenshingabe Jesu, soll dar-

über hinaus auch die Vorstellung des sühnenden Opfers hervorrufen.“⁵³⁹ Das lebendige Wasser ist gemäß Joh 4,14 bzw. 7,37-39 „Bild für das Heil, das Jesus verkörpert und personal vermittelt“. Was (im Futur) verheißen ist, wird nun gegeben: Das Wasser „symbolisiert als bleibenden Effekt der sühnenden Lebenshingabe Jesu die ständige, geistgewirkte Gegenwart des Heils für alle Glaubenden.“ (297)

Aus all dem folgt: „Auch die Heilsverheißung, die sich mit dem Wasser verbindet, gewinnt ihren tragenden Grund erst vom Sterben Jesu her. Sühnendes Blut und lebensspendendes Wasser fließen aus der geöffneten Seite Jesu hervor.“ (297) Klauck fragt anschließend, „inwieweit hier bereits die Sakramente Taufe und Eucharistie zum Vorschein kommen?“ Er empfiehlt eine eher zurückhaltende Interpretation, die nicht direkt auf die beiden Hauptsakramente zusteuert, sondern sie mehr als Ansatzpunkt für die „Fundierung einer Sakramentenlehre“ nimmt (297f.).

Der dritte Zeuge ist der Geist. Das Verhältnis des Geistes zu Christus wird so bestimmt: „Christus ist der Gekommene (6ab)“ (298), der Geist hingegen ist der Christus Bezeugende (6ef). In dieser Eigenschaft als bezeugender Geist der Wahrheit, tritt er zu „Wasser und Blut“ hinzu. „Das Christusereignis trägt eine Evidenz in sich selbst, die dem Glauben unmittelbar einleuchtet. Das besagt auch die Präsensform: Geist, Wasser und Blut bezeugen hier und jetzt. Wo immer davon erzählt wird, wie die Lanze des Soldaten die Seite Jesu öffnet und Blut und Wasser herabfließen, erschließt sich unter der Leitung des Geistes die tiefe innere Wahrheit dieses Geschehens.“ (300) Diese Perikope verlangt, dass das geschichtliche Christusereignis in die Gegenwart transformiert wird, aber so, „daß die ganze Wirksamkeit Jesu als erlösendes und rettendes Handeln Gottes in seinem menschengewordenen Sohn begriffen wird“. Deshalb verdichten sich in „Wasser und Blut“ die Überlieferungen von Leben, Sterben und Auferstehen Jesu Christi, die unter Führung des Heiligen Geistes fruchtbar gemacht wird (303).

Die Ausführungen von Hans-Josef Klauck bringen reichen Ertrag für die Herz-Jesu-Theologie. Sie machen deutlich, dass die geistige Schriftauslegung der Väter und des Mittelalters im Einklang mit dem buchstäblichen Sinn steht, von dem her sie durch die Betrachtung der durchbohrten Seite zum Herzen Jesu Christi, das Liebe ist, gefunden haben. Dort findet sich die Mitte der Sendung und des Wesens Jesu Christi. Hugo Rahner hat in seinen patristischen Untersuchungen eine Vielzahl von Zeugen aufgeboten, die belegen, dass 1 Joh 5,6f. und Joh 19,34f. aufeinander bezogen worden sind und wie sie in die Theologie der Seitenwunde und ihrer Entfaltung zur Theologie des durchbohrten Herzens integriert worden sind. Sie legi-

⁵³⁹ Dies ist eine solide biblische Basis für die Sühnethematik im Kontext des „durchbohrten Herzens“.

timieren seine Zusammenschau: „Geist ward uns durch den Getöteten. Wasser nur durch Blut. Das ist der Inbegriff der urchristlichen Liebe zum Herzen Jesu.“⁵⁴⁰ Hans Urs von Balthasar kommt in seinem Nachdenken über das Verhältnis des Wortes zum Schweigen auf die drei Zeugen zu sprechen und sieht in ihnen die Zeugen der „Urgeschichte“ mitten in der Geschichte. Er deutet den Geist als den „inspirierenden Gott, das Wasser als „das wirksame Ergebnis des Wortes: die Kirche“. Das Blut aber legt Zeugnis für Christus, der selbst das Wort Gottes ist, in dem Augenblick ab, „da das Entscheidende des Wortes im Schweigen und im großen undeutbaren Schrei getan wird.“ Was in einem Moment der Geschichte dieser Welt geschehen ist, geht die gesamte Geschichte an, was durch den Durchbohrten geschehen ist, ist für alle Quelle des Heils.⁵⁴¹

Die Herz-Jesu-Theologie, so kann man nun sagen, nimmt das Anliegen des Johannesevangeliums auf und lädt ein, auf den erhöhten Herrn, auf sein durchbohrtes Herz zu schauen, um so im Verweilen und Betrachten den tiefen Sinn des Geschehens zu erfassen und aus der Quelle des Lebens zu trinken. Sie entfaltet die johanneische Theologie, die im Durchbohrten ihr zentrales Bild gefunden hat. Im Schauen auf den Durchbohrten kann dem Glaubenden aufgehen, dass Gott sich als Liebe offenbart hat und diese Liebe in der restlosen Hingabe an die Menschen verströmt. Die Herz-Jesu-Theologie lenkt das Schauen nach innen hin zum Herzen Jesu Christi als Mitte seines Wesens, seiner Sendung und seiner Hingabe, das ganz Liebe ist. In diesem Sinne hat Jacques Bossuet Recht, wenn er 1658 in einer Predigt festgestellt hat, es sei das Ziel der johanneischen Schriften, „das Herz Jesu zu erklären. Dieses Herz ist wie eine Zusammenfassung aller Geheimnisse des Christentums: Geheimnis der Liebe, die dem Herzen entspringt; ein Herz, wenn man so sagen darf, ganz gebildet aus Liebe: alles Pochen, alles Schlagen dieses Herzens rührt einzig von dieser Liebe her.“⁵⁴²

Bevor ich an ein Resümee gehe, soll noch ein kurzer Seitenblick auf eine Stelle aus den paulinischen Schriften⁵⁴³ folgen, die in Vielem mit der christologischen Perspektive des Johannesevangeliums übereinkommen. Im Philipperbrief beschreibt der Apostel Paulus sein Verhältnis zur Gemeinde in außerordentlich inniger Weise. „Gott ist mein Zeuge, wie ich mich nach

⁵⁴⁰ Rahner, H.: Grundzüge einer Geschichte der Herz-Jesu-Verehrung. In: ZAM 19 (1943) 148.

⁵⁴¹ Vgl. Balthasar, H. U. von: Wort und Schweigen. In: Skizzen I, 145-151, hier: 146.

⁵⁴² Zit. n. Margerie, B. de: Histoire doctrinale II, 8: „Tous les écrits de saint Jean ne tendent qu'à expliquer de Coeur de Jésus. En ce Coeur est l'abrégé de tous les mystères du christianisme: mystère de charité dont l'origine est au coeur; un coeur, s'il se peut dire, tout pétri d'amour: toutes les palpitations, tous les battements de ce coeur, c'est la charité qui les produit.“

⁵⁴³ Vgl. Margerie, B. de: Histoire doctrinal I, 40-42.

euch allen sehne mit der herzlichen Liebe, die Christus Jesus zu euch hat.“ (Phil 1,8) Schon die Schwurformel zeigt, wie wichtig Paulus diese Versicherung ist. Sie hebt sich von ähnlichen Stellen (vgl. Röm 1,11; 1 Thess 3,6) ab, weil die Sehnsucht nach der Gemeinde in Philippippi in der Liebe gründet. Im Griechischen steht hierfür *εν σπλαγγνοις Χριστου ησου. τα σπλαγγνα* kann aber, so sagt Joachim Gnilka, für die Liebe selber stehen. Geht man nun mit Hugo Rahner konform, so darf man mit Recht sagen, dass die Sehnsucht des Apostels im Herzen Christi wurzelt. So ist die Liebe des Apostels gebildet nach der Liebe, nach dem Herzen Jesu Christi. „Die menschliche Liebe ist geläutert durch die Christusliebe.“⁵⁴⁴

Blickt man nun zurück auf die Ergebnisse der Schriftauslegung, so lässt sich sagen, dass die Heilige Schrift einen Entfaltungsprozess grundgelegt hat. Vor allem die Frage nach der Mitte Jesu Christi, nach seinem innersten Geheimnis, das seinen Halt, seine Haltung und sein Verhalten verstehen lässt, birgt in sich das Potential der Entfaltung einer Theologie des Herzens. Die einzelnen Perikopen, die immer schon als Herz-Jesu-Stellen, gelesen wurden, sind gleichsam die Orte, an denen dieses Potential sich konzentriert und durch die sich das Prozess der Entfaltung initialisiert hat. Joseph Ratzinger bezeichnet das „Bild der geöffneten Seite [...] als die biblische Ikone der Herz-Jesu-Verehrung“.⁵⁴⁵ Das „Herz Jesu“ hat sich in einem komplexen Prozess gebildet, bei dem die Kirche als ganze und in einzelnen Gliedern engagiert dieses Thema der innersten Mitte Jesu Christi bedacht und betrachtet hat. Aufgrund des dynamischen Nexus - zwischen Herzorgan und Herzsymbold, Herzwort und Realsymbol, biblischem Potential und Herztheologie - verdichteten sich alle Dimensionen in einem mit Bedeutung aufgeladenen Realsymbol. Wendy M. Wright vergleicht das Herz mit einer „Art bildhafter Midrasch“⁵⁴⁶, in dem der Jahrhunderte dauernde Prozess der Transformation des Wortes aufgezeichnet ist. Es ist ebenso ein transformierendes Bild, das einen Glaubenden in die Geheimnisse des göttlichen Leben einführen kann, wenn es verinnerlicht wird.“⁵⁴⁷

Das durchbohrte Herz Jesu als innerste Mitte Jesu Christi, die sein Geheimnis aussagen kann, aber es als Geheimnis wahrt, offenbart dann nicht nur die innerste Gesinnung Jesu, sondern

⁵⁴⁴ Vgl. Gnilka, J.: Der Philipperbrief (HthKNT X,3), 47-50, hier: 50.

⁵⁴⁵ Ratzinger, J.: Ostergeheimnis. In: Entwicklung und Aktualität, 130.

⁵⁴⁶ Der Begriff des Midrasch ist hilfreich, weil er sowohl die Schriftauslegung selbst wie das gesammelte Ergebnis der Schriftauslegung bezeichnet, das primär mündlich und sekundär schriftlich weitergegeben worden ist. Wiewohl er vorwiegend narrative Einzelaussagen enthält, enthält er dennoch zentrale Aussagen. Vgl. Art. Midrasch (Ego, B.). In: LThK³ VII, Sp. 245f.

⁵⁴⁷ Wright, W. M.: A wide and fleshy love. In: Studies in spirituality 10 (2000) 256. „The Heart is thus a type of visual midrash through which the centuries long process of turning over the Word is recorded: It is also an alchemical image which, when internalized, can initiate a practitioner into the mysteries of the divine life itself.“ Statt Realsymbol verwendet W. M. Wright analog zum Begriff des Urworts, den Karl Rahner geprägt hat (s.u.) den Begriff „Urbild“ (vgl. ebd., Anm. 1.).

auch das Wesen Gottes. Durch seine Haltung und sein Verhalten, sein Leben und sein Sterben offenbart er die innerste Mitte Gottes als verschenkende Liebe, die bis zum Äußersten geht. Am Kreuz enthüllt sich so die restlose Hingabe des Menschen Jesus an Gott den Vater und zugleich die Hingabe des dreieinigen Gottes an die Menschen im Sohn. Die Auslegung der Väter vertieft diese trinitarische Sicht. Sie verweist darauf, dass der Heilige Geist selbst die Frucht und die Gabe des Gekreuzigten ist. „Durch das durchbohrte Herz des gekreuzigten Christus schauen wir gläubig hinein in das Geheimnis der dreifaltigen Liebe.“⁵⁴⁸

3.3.2. Grundlegung einer Theologie des Schauens auf den Durchbohrten

Die Herz-Jesu-Theologie beinhaltet nicht nur von der Praxis, sondern schon vom bibeltheologischen Fundament her eine Theologie des Schauens.⁵⁴⁹ Jesu Heilandsruf in Mt 11,28-30, sein Offenbarungsruf in Joh 7,37-39 fordern implizit auf, ihn anzuschauen. Explizit wird diese Aufforderung in Joh 19,37. Durch das Zitat von Sach 12,10, das nun erfüllt ist, wird der Blick der nach Leben Dürstenden auf den Durchbohrten gelenkt: „Sie werden auf den blicken, den sie durchbohrt haben.“

Im Folgenden werden zuerst biblische Grunddaten zusammengetragen, ehe nach einer theologiegeschichtlichen Vertiefung alle vorgestellten Linien in einer Theologie des Schauens innerhalb der Herz-Jesu-Theologie zusammengeführt werden. Weil aber die Kultur der Gegenwart mehr als je zuvor vom Visuellen geprägt wird, soll kurz auf deren Eigenart eingegangen werden. So wird man besser beurteilen können, ob die Herz-Jesu-Theologie zu einer Antwort auf die Bedürfnisse der Moderne fähig ist.

Ob Fernsehen oder Internet, ob Kino oder Plakatwände aller Art, ob Piktogramme oder der wachsende Anteil von Bildern und Grafiken in Druckerzeugnissen - unübersehbar ist die zunehmende Dominanz des Visuellen gegenüber dem Verbalen oder gar dem Schriftlichen. Auch wenn eine aktive Teilnahme am Leben der westlichen Kulturen und eine Handhabung der modernen Medien nur für den wirklich möglich ist, der die Sprache in Wort und Schrift beherrscht, so üben Bilder aller Art einen bestimmenden Einfluss auf die Meinungsbildung und den Gefühlshaushalt der Menschen aus. Diese Entwicklung wird ambivalent erlebt und

⁵⁴⁸ Stierli, J.: Dogmatische und religiöse Werte. In: Ders. (Hrsg.), Cor salvatoris, 254.

⁵⁴⁹ Ich verwende das Wort Schauen für das gefüllte Sehen des Glaubens. Die menschlichen Seh- und Erkenntnisprozesse des Glaubens kennen aber verschiedene Stufen, so dass auch „blicken“ und „sehen“ ihr Recht haben. Davon abgesehen davon ist die Varianz der Begriffe in der Literatur groß.

analysiert.⁵⁵⁰ Auf der einen Seite stehen scharfe Kritiker wie Neil Postman (1931-2003), der darin eine Tendenz zur Infantilisierung der Gesellschaft, ja sogar eine Gefahr für die Demokratie sieht.⁵⁵¹ Auf der anderen Seite steht z.B. der Philosoph Vilém Flusser (1920-1991), der die neuen Medien als Chance sieht, da sie dem Menschen mehr Freiheit ermöglichen.⁵⁵² Gemeinsam ist den Medientheoretikern, dass sie diese Entwicklung pointiert als „Aufstieg des Bildes und als Abstieg des Wortes“ beschreiben. Wir leben „in einer bildergesättigten Gesellschaft“.⁵⁵³ Die Ambivalenz „der Macht der Bilder“ besteht in ihrer oft nur vordergründigen Klarheit und in ihrer Tendenz, sich zu überlappen und zu verdecken, so dass nur noch wenige spektakuläre und vielfach wiederholte Bilder mächtig genug sind, sich einzuprägen. Alle anderen Bilder werden vom Schwall der nächstfolgenden weggespült.⁵⁵⁴ Verweigerung führt da nur ins Abseits, Angleichung an gängige Bilderstrategien entfernt vom Evangelium. Gerade im Glauben ist es nicht gleichgültig, was wir sehen. Darum bedarf es einer klugen und unterscheidenden Antwort auf die visuelle Kultur der Gegenwart. Eine abstrakte und unsinnliche Religion, die keine Bilder und sinnlichen Zugänge oder nur oberflächliche „Schnappschüsse“ kennt, leistet einer Entfremdung des Menschen von der Religion Vorschub, da der sinnenfällige, affektive Zugang entfällt. Kraftvolle Urbilder und Realsymbole hingegen vermögen Menschen zu verwandeln, wenn diese sich intensiv, gleich ob reflex oder intuitiv, damit auseinandersetzen. „Denn da ist keine Stelle, die dich nicht sieht. Du mußt dein Leben ändern.“, so klingt in Rilkes Worten das Verwandlungspotential solcher Bilder bzw. Symbole an.⁵⁵⁵ Die Frömmigkeitsgeschichte lehrt, dass die intensive Betrachtung, die mit äußeren und inneren Bildern arbeitet, den Menschen formt und wandelt. Diese Auffassung wird durch das Prinzip bestimmt, wonach der Mensch wird, was er sieht und in sich „bildet“.⁵⁵⁶

Bischof Wilhelm Egger hat in seinem Hirtenbrief auf die besondere Fähigkeit der Herz-Jesu-Theologie hingewiesen, in einer vom Visuellen geprägten Kultur den Blick der Menschen auf

⁵⁵⁰ Vgl. Kloock, D. / Spahr, A.: Medientheorien. Dort Übersicht über die verschiedenen Theorien von V. Flusser, P. Virilio, M. McLuhan, N. Postman u.a.m. einschließlich Literaturhinweise.

⁵⁵¹ Vgl. Postman, N.: Das Verschwinden der Kindheit (1983); Wir amüsieren uns zu Tode (1985); Wir informieren uns zu Tode (1992).

⁵⁵² Vgl. Flusser, V.: Die Schrift. Hat Schreiben Zukunft? (1992); Medienkultur (1997). Bodenlos. Eine philosophische Autobiographie (1999).

⁵⁵³ Vgl. Wright, W. M.: A wide and fleshy love. In: Studies in spirituality 10 (2000) 273f., hier; 273: „A recent National Public Radio report characterized our present era with the phrase «the rise of the image, the fall of the word». We are all very aware we live in an image-saturated culture. Yet we seem especially naïve about images and their impact.“ Zu Recht beklagt sie den Verlust des Gespürs für das Bildliche in der westlichen Christenheit. Hinweisen möchte ich auf die umfangreiche Debatte über den „Iconic Turn“. Vgl. dazu Maar, Ch. / Buda, H.: Iconic Turn. Die neue Macht der Bilder. Köln 2004.

⁵⁵⁴ Vgl. Baar, J.: Die Macht der Bilder. In: StZ 129 (2005) 73f.

⁵⁵⁵ Rilke, R. M.: Archaischer Torso Apolls. In: GW I, 313.

⁵⁵⁶ Vgl. Wright, W. M.: A wide and fleshy love. In: Studies in spirituality 10 (2000) 264f.

Jesus Christus richten zu helfen.⁵⁵⁷ Die Ausrichtung auf den Durchbohrten und sein Herz regt sowohl das Empfindungsvermögen wie auch den Intellekt an und ermöglicht eine Integration der gesamten Persönlichkeit. Eine Theologie des Herzens Jesu kann also theologisch fundiert und anthropologisch adäquat ein hoch angereichertes Bild anbieten, das in die Mitte des christlichen Glaubens führt und zugleich eine Sehschule für Sinne und Herz bietet.

3.3.2.1. Biblische Theologie des Schauens

Von einer biblischen Theologie des Auges bzw. einer Theologie des Sehens her wird deutlich, dass die Herz-Jesu-Theologie auch unter diesem Aspekt biblische Impulse bewahrt. Silvia Schroer und Thomas Staubli weisen darauf hin, dass das Sinnziel des alttestamentlichen Bilderverbotes nicht in einem generellen Darstellungsverbot lag. Vielmehr sollte jeglicher Götzendienst vermieden werden, der Gott im Bildwerk aufgehen und so verfügbar werden lässt. Deshalb nimmt das Sehen, die Schau Gottes sehr wohl einen berechtigten, weiten Raum in der Bibel ein, die keineswegs einen absoluten Vorrang des Hörens vor dem Schauen belegt. Der Wortbefund kann das verdeutlichen: Im Alten Testament findet sich die wichtigste Wortwurzel für „sehen“ immerhin 1300-mal, die Wortwurzel für „hören“ etwa 1160-mal. Das Wort für „Auge“ findet sich 866-mal, das Wort für „Ohr“ nur 187-mal.⁵⁵⁸ Das NT kennt eine Theologie des Schauens: Sehen (und auch Hören), weil in der Mitte des Menschen verwurzelte Sinnesakte, tendieren zum Glauben, der dann vollzogen wird, wenn der Akt des Sehens im Herzen mit dem inneren Akt des Glaubens vereint wird. Entsprechend verkümmert das Sehen zum Akt des Unglaubens, wenn es an der Oberfläche bleibt oder eine vertrauenslose Forderung nach sichtbaren Beweisen. Das Sehen bleibt dann gleichsam in sich verschlossen und gelangt nicht zum eigentlichen Sinn: „An ihnen erfüllt sich die Weissagung Jesajas: Hören sollt ihr, hören, aber nicht verstehen; / sehen sollt ihr, sehen, aber nicht erkennen. Denn das Herz dieses Volkes ist hart geworden / und mit ihren Ohren hören sie nur schwer / und ihre Augen halten sie geschlossen, / damit sie mit ihren Augen nicht sehen / und mit ihren Ohren nicht hören, / damit sie mit ihrem Herzen / nicht zur Einsicht kommen, / damit sie sich nicht bekehren und ich sie nicht heile. Ihr aber seid selig, denn eure Augen sehen und eure Ohren hören.“ (Mt 13,14-16)

Der Glaubende erkennt sehend das geschichtliche Leben und Wirken Jesu sowie seine Bedeutung und im Schauen wird ihm die Dynamis der Offenbarung Gottes in Jesus Christus inne. Dieses glaubende Sehen weiß um die Erfüllung aller Hoffnung erst im Eschaton Gottes, wenn

⁵⁵⁷ Vgl. Egger, W.: Bei dir ist die Quelle des Lebens. In: Das durchbohrte Herz (Bozen-Brixen), 11.

⁵⁵⁸ Vgl. Schroer, S. / Staubli, Th.: Körpersymbolik, 123-132.

wir Gott sehen, wie Er ist (vgl. 1 Joh 3,2). Ohne das Wort wird Christus nicht erkannt, aber im Schauen geschieht Begegnung: mit der geschichtlichen Wirklichkeit Jesu Christi, mit dem im Geist präsenten Kyrios.⁵⁵⁹ Ohne damit einen Vorrang des Auges vor dem Ohr etablieren zu wollen, könnte man vermuten, dass gerade die Betrachtung des Herzens Jesu das Glaubenswissen der Bibel lebendig hält, dass der Glaube nicht nur vom Hören, sondern auch vom Schauen kommt (vgl. Röm 10,17).

Wilhelm Egger weist auf den Gebrauch unterschiedlicher Verben hin, mit denen das Johannesevangelium das Sehen differenziert, das „von einem äußeren physischen Sehen bis zu einem kontemplativen und inneren Schauen“ reicht.⁵⁶⁰ Die wahre Erkenntnis Gottes ist nur dem möglich, der auf Jesus schaut und ihn als den Christus glaubt. „Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen.“ (Joh 14,9) Dieses Sehen geht nicht am Konkreten dieser Welt vorbei, sondern beginnt dort, um durch dieses und mit diesem zu Gott zu kommen. „Nur das *Menschsein* Jesu eröffnet den Zugang zu Gott, den niemand je gesehen hat (Joh 1,18), die Tatsache, dass wir den Vater sehen, wenn wir auf Christus schauen (Joh 14,9), dass niemand zum Vater kommt außer durch Ihn (Joh 14,5).“⁵⁶¹

Ihren Höhepunkt findet diese Theologie des Schauens im Bild des Durchbohrten. Josef Heer vergleicht es mit den ostkirchlichen Ikonen, die „hohe Theologie in bildhafte Anschaulichkeit“ bringen.⁵⁶² Der Gekreuzigte, dessen Seite durchbohrt worden ist, ist die Ikone des unsichtbaren Gottes (vgl. Kol 1,15), auf die man glaubend, hoffend und liebend schauen soll. Schauen aber bedeutet im Johannesevangelium immer „*gläubige[s] Verstehen* des Geschauten“. Im Schauen auf den Durchbohrten erkennen die Glaubenden Jesus als das wahre befreiende Paschalamm, das die Menschen von Sünde, Finsternis und ewigem Tod rettet und das neue Leben schenkt. Im Schauen findet die Gemeinde zum Glauben an die maßlose Liebe Gottes.⁵⁶³ Das Schauen auf den Durchbohrten ist wirklich ein Schauen auf das durchbohrte Herz, durch das sich das Wesen Gottes zeigt, das Liebe ist. Wer nur teilnahmslos unter dem Kreuz steht, sieht nur die Verletzung des Körpers, wer mit den Augen des Glaubens schaut, dem wird das Innerste des Glaubens, eine Gesamtschau des christlichen Glaubens, gegeben, der durch und durch von Liebe bestimmt ist.

Dieses Schauen, das Jesus als den Christus erkennt, begründet die Fähigkeit zum Bekenntnis. „Denn wir sind nicht irgendwelchen klug ausgedachten Geschichten gefolgt, als wir euch die

⁵⁵⁹ Vgl. Lammers, K.: Hören, Sehen und Glauben, 87f.95f.105f. Er sichtet zuerst den Befund des NT (19-81) und bietet dann eine Analyse des Verhältnisses von Hören, Sehen und Glauben (83-104).

⁵⁶⁰ Vgl. Egger, W: Der Weg zu den Quellen. In: Das durchbohrte Herz (Bozen-Brixen), 27f, hier: 27.

⁵⁶¹ Rocha e Melo, L.: Die Mysterien des Lebens Jesu. In: IKaZ 31 (2002) 34.

⁵⁶² Vgl. Heer, J.: Das johanneische Bild. In: Christusglaube, 37.

⁵⁶³ Vgl. Heer, J.: Das johanneische Bild. In: Christusglaube, 38-53, hier: 38f.

machtvolle Ankunft Jesu Christi, unseres Herrn, verkündeten, sondern wir waren Augenzeugen seiner Macht und Größe.“ (2 Petr 1,16)⁵⁶⁴

Die erarbeiteten Elemente einer biblischen Theologie des Sehens haben erste Grundzüge einer Theologie des Schauens sichtbar werden lassen, die auf die Bedürfnisse der visuellen Kultur der Gegenwart antworten kann.⁵⁶⁵ Sie gilt es im Folgenden zu vertiefen.

3.2.2.2. Vertiefung einer Theologie des Schauens durch Nikolaus von Kues

Nikolaus Cusanus bietet in seiner Schrift „Vom Sehen Gottes“ weitere Elemente für eine Theologie des Schauens innerhalb der Herz-Jesu-Theologie.⁵⁶⁶ In diesem Büchlein will er „einen leicht fasslichen Zugang zur mystischen Theologie“ lehren. Er hat es zusammen mit einem „Bild des Alles-Sehenden“ an den Benediktinerkonvent von Tegernsee geschickt. Die Besonderheit des Bildes liegt einmal darin, dass der Betrachter immer den Eindruck hat, angeschaut zu werden, gleich von welcher Stelle er auf das Bild schaut; und zum anderen, dass die Intensität dieses Blickes dem Betrachter die Empfindung eingibt, „als ob er sich allein um ihn, der erkennt, daß er angeblickt wird, kümmern würde und um keinen anderen“.⁵⁶⁷ An dieses Bild knüpft Nikolaus seine Gedanken zu einer Theologie des Schauens an. Ganz im Sinne von 1 Joh 4,10 ist der Blick Gottes auf den Menschen das Primäre, alles Ermöglichende; das Sekundäre ist das Schauen des Menschen auf Gott. „Dein Sehen, Herr, ist Lieben. [...] Soweit du mit mir bist, soweit bin ich. Und da Dein Sehen Deine Liebe ist, bin ich also, weil Du mich anblickst.“⁵⁶⁸ Dieser alles umfassende absolute Blick Gottes ist ein Blick der Liebe, so hebt Alex Stock hervor, „und nicht wie in den Schreckensvisionen der Moderne bei Orwell, Sartre,

⁵⁶⁴ Vgl., wenn auch zu pointiert, Schroer, S. / Staubli, Th.: Körpersymbolik, 131f. Wie Joh 20,28 unterstreicht, stehen Sehen und Glauben nicht im Gegensatz zueinander, sondern das Schauen geschieht im Glauben. Auch die Apostel, denen der Auferstandene erschienen ist, bleiben Glaubende.

⁵⁶⁵ Zum Verhältnis von Bild und Religion vgl. Stock, A: Poetische Dogmatik: Christologie II, 95-105. Vgl. auch Mödl, L.: Die Spiritualität des Schauens. Mödl will das Schauen theologisch rehabilitieren.

⁵⁶⁶ Den Hinweis auf Nikolaus von Kues verdanke ich Stock, A: Poetische Dogmatik. Christologie II, 150-153. Er bietet einen zweiten Zugang über das Bild des Westfälischen Meisters (um 1400), das in der Tradition des „Vera icon“ steht und „das reine Gesicht ohne den Ansatz einer Handlung“ zeigt: „Die einzige Macht dieses ohnmächtigen Gesichts ist der Blick der Geduld. Dieses ebenso in sich gekehrte wie der Tiefe zugekehrte Angesicht blickt der Beter an. Aber er wird von ihm nicht angeblickt. Was sich ihm zukehrt, entzieht sich zugleich in eine seltsame Abwesenheit. Eben diese eigentümliche Verhaltenheit des Blicks kann in dem, der es ansieht, den Wunsch auslösen, diesen Blick auf sich selbst zu ziehen. [...] Solchen Wunsch kann das Bild wecken, aber natürlich selbst nicht erfüllen.“ (Vgl. ebd., 125-139.147-150, hier: 150.).

⁵⁶⁷ Vgl. Nikolaus von Kues: Vom Sehen Gottes, 7-11, hier: 7.11. Für Erläuterungen zum Kontext (v.a. die Frage, wie Liebe und Erkenntnis sich in der mystischen Erfahrung zueinander verhalten) und einen kurzen Kommentar vgl. das Nachwort von A. Haas (ebd., 130-166); Gerwing, M.: Theologie im Mittelalter, 233-238.

⁵⁶⁸ Vgl. Nikolaus von Kues: Vom Sehen Gottes, 19-26.37f., hier: 20.

Foucault, der unsichtbare Panoptismus einer bössartigen Überwachung“.⁵⁶⁹ Aufgabe des Menschen ist, empfänglich zu werden für den Blick Gottes, indem „ich Dich allein mit ganzer Aufmerksamkeit betrachte und meine Augen nie abwende, weil Du mich in ständiger Schau umfängst; wenn ich meine Liebe allein auf Dich richte, da Du, der Du die Liebe bist, allein mir zugewandt bist“.⁵⁷⁰

Nikolaus von Kues begreift Bilder, Worte und Symbole als Metaphern, die zum Überstieg einladen, ja auffordern, ohne aber das Bild und das durch das Bild Gesehene abzuwerten. „Ich sehe - nicht mit meinen leiblichen Augen, die dieses Bild betrachten, sondern mit geistigen und vernünftigen Augen - die unsichtbare Wahrheit Deines Gesichtes, für welche dieses verschränkte Schattenbild ein Zeichen ist.“ Gott selbst ist „das absolute und einfache Urbild“, nach dem alles und alle *ge-bildet* sind. Was der Mensch als nebeneinander oder sogar gegeneinander erfasst und erleidet, hat in Gott seinen einfachen Grund. Auch in dieser Schrift beschreibt Nikolaus deshalb das Wesen Gottes - wozu er wohlgemerkt „in die Dunkelheit eintreten muß“ - als „Zusammenfall der Gegensätze über alles Fassungsvermögen des Verstandes hinaus“. In Gott fallen Schauen und Angeschautwerden zusammen. Wer auf das Bild schaut, wird in ständigem Überschreiten des Angeschautwerdens inne und findet im göttlichen Antlitz reine Liebe. Der Mensch, der sich fragt, was Gott ihm geben könne, da Gott doch alles ist, erfährt am Ende dieses Prozesses: „Und wenn ich so im Schweigen der Betrachtung verstumme, antwortest Du mir, Herr, tief in meinem Herzen und sagst: Sei du dein und ich werde dein sein.“ Je empfänglicher ein Mensch für den Blick Gottes wird, je mehr er sich diesem Schauen Gottes verdankt weiß, desto mehr wachsen die Freiheit und die Liebe dessen, der auf Gott schaut. Der Weg der Gotteserfahrung als Aufbruch dorthin, „wo uns die Unmöglichkeit entgegentritt“⁵⁷¹, ist, so darf man folgern, der Weg zum durchbohrten Herzen, wo wir die Unmöglichkeit des ohnmächtigen Gottes schauen, der sich an die Menschen hingegeben hat.

Gott aber ist und bleibt ewiges Geheimnis, ist „die Unendlichkeit, die allein ich in jeder Sehnsucht erschne“. Gott kann ich nicht aus eigener Kraft schauen, sondern nur insofern er sich zeigt. Der dreieinige Gott als Grund und eschatologisches Ziel allen Schauens kann nur geschaut werden, weil in Jesus Christus Gott und Mensch geeint sind. „Was ich in Dir, Jesus, auf menschliche Weise sehe, ist Ähnlichkeit und Abbild der göttlichen Natur. Aber dieses

⁵⁶⁹ Stock, A.: Poetische Dogmatik: Christologie II, 153.

⁵⁷⁰ Vgl. Nikolaus von Kues: Vom Sehen Gottes, 19-26, hier: 21.

⁵⁷¹ Vgl. Nikolaus von Kues: Vom Sehen Gottes, 27-36.41-50, hier: 27.44.35.45; Gerwing, M.: Theologie im Mittelalter, 237f.

Abbild ist ohne Vermittlung dem Urbild in der Weise verknüpft, daß es weder ähnlicher sein noch gedacht werden kann.“ Das antlitzlose Antlitz Gottes ist dem Menschen zugewendet und sichtbar allein durch das Antlitz Jesu Christi. Er, als Ikone Gottes, ist der Weg ins bildlose Geheimnis Gottes und das Abbild des bildlosen Geheimnisses selbst.⁵⁷² Von Anfang an zielt der Weg der mystischen Einung, wie ihn Nikolaus lehrt, vom Bild, das die Liebe Gottes erschließt, hin zu dem, in dem Gott sein Antlitz zeigt: zu Jesus Christus. Die Theologie des Schauens führt nicht ins Sein, das alles unterschiedslos in sich aufhebt, sondern zu dem, der Gott als Liebe offenbart, in dem Raum ist für den Menschen. Sie ist also wahrhaft inkarnatorisch, da sie das Konkrete nicht verachtet, vielmehr durch konkrete Bilder und Symbole dieser Welt den Weg zum „universale concretum“ (Hans Urs von Balthasar) öffnet: dem Durchbohrten.⁵⁷³

Dieser Weg ist nicht von individualistischen Tendenzen bedroht, da er in einer Kommunikationsgemeinschaft situiert ist. Nur im wechselseitigen Austausch der Glaubenden kann Gott wirklich erkannt werden. Um es mit Cusanus zu sagen: „Die von Liebe erfüllten Geister enthüllen sich gegenseitig ihre Geheimnisse. Damit wird die Erkenntnis des Geliebten vergrößert und die Sehnsucht nach ihm und die Süßigkeit der Freude entbrennt immer mehr.“⁵⁷⁴

3.3.2.3. Theologie des Schauens in der Herz-Jesu-Theologie

Im Schauen auf das durchbohrte Herz Jesu kann der Glaubende den Weg der Erkenntnis in Liebe gehen und in den Raum des Glaubens eintreten, den Gott in Jesus Christus selbst eröffnet hat. Dabei erkennt der Schauende immer mehr, dass Grund und Möglichkeit seines Schauens und seines Unterwegsseins in Gott liegen, der uns zuerst geliebt hat (vgl. 1 Joh 4,10). Anders gesagt: Ehe ich auf den Durchbohrten schaue, hat der Durchbohrte schon längst in unendlicher Liebe auf mich geschaut. Das Realsymbol des durchbohrten Herzens ist so eines der zentralen Bildsymbole, in denen sich christlicher Glaube und christliche Spiritualität konzentrieren und ausdrücken.⁵⁷⁵ Wichtig ist, dass im Sinne des Nikolaus von Kues das Anschauen des konkreten Herzbildes (ob in Schrift oder Bild) Anhaltspunkt und Überstiegs punkt in einem ist. Damit ist es weder ein Hindernis zum Symbolisierten bzw. Dargestellten, noch leistet sie einer Verwechslung des einen durch das andere Vorschub. „Die Bewegung, die auf

⁵⁷² Vgl. Nikolaus von Kues: Vom Sehen Gottes, 58-60.75-77.85-101, hier: 76.96.

⁵⁷³ Vgl. Nikolaus von Kues: Vom Sehen Gottes, 119-123; vgl. Gerwing, M.: Theologie im Mittelalter, 234.237, hier: 234: „Diese höchstmögliche Einfaltung ist dann erreicht, wenn der Mensch Gott und Gott Mensch ist. Sie wurde ein für allemal in Jesus Christus erlangt.“

⁵⁷⁴ Nikolaus von Kues: Vom Sehen Gottes, 121.

⁵⁷⁵ Vgl. Wright, W. M.: A wide and fleshy love. In: Studies in Spirituality 10 (2000) 254-274.

das Bild geht, soweit es Bild ist“, so sagt Pius XII. mit Thomas von Aquin, „bleibt nicht bei ihm stehen, sondern strebt hin auf das, dessen Bild es ist.“⁵⁷⁶ Das Bild ist also ein Weg hin zum Geheimnis des durchbohrten Herzens, das durchbohrte Herz des Erlösers jedoch ist die Tür ins Geheimnis der gekreuzigten Liebe Gottes.

Die Geschichte der Herz-Jesu-Frömmigkeit lässt sich deshalb begreifen als immer innigere Betrachtung Jesu Christi. Die patristische Zeit betrachtete den Leib Christi gewissermaßen von außen und mit einigem Abstand und verstand das Herz Jesu als „fons vitae“. Mittelalterliche Frömmigkeit näherte sich dem Herzen Jesu durch die Betrachtung der fünf Wunden Jesu, vor allem der Seitenwunde. Das Herz Jesu wurde zur persönlich erfahrbaren Quelle der gottmenschlichen Liebe, die Seitenwunde zum Einlass in die Mitte der göttlichen Liebe selbst. Mystische Versenkung und visionäre Anregung fanden in der Betrachtung des Leibes Christi und seiner Herzwunde in der Neuzeit endgültig hinein in die Tiefen gottmenschlicher Liebe. „Das Herz Jesu war das letzte und eigentliche Ziel dieser intimen Erforschung. Schließlich ließ diese angefüllte und in die Tiefe dringende Betrachtung einen allgemeinen Kult entstehen und das Herz Jesu zu einem zentralen Symbol des römisch-katholischen Glaubens werden.“⁵⁷⁷ Diese Geschichte lässt sich jedoch nur dann weiterschreiben, wenn das Schauen auf den Durchbohrten nicht rückwärts gewandt imitiert, sondern in schöpferischer Treue neu belebt wird.

Müsste man sich deshalb nicht z.B. von Jorge Luis Borges neu die Augen öffnen lassen, der - auf das Antlitz Christi bezogen - die Sehnsucht des Menschen aller Zeiten aufruft: „Die Menschen haben ein Gesicht, ein unwiederbringliches Gesicht verloren, und alle möchten sie jener Pilger sein [...], der in Rom das Schweiß Tuch der Veronika erblickt und gläubig flüstert: «Jesus Christus, mein Gott, wahrhafter Gott, dies also war dein Gesicht?»“ Doch die alten Seh- und Erkenntnisweisen sind so vielen verschlossen. Wir müssen die Gesichtszüge des Durchbohrten (und sein durchbohrtes Herz) anders suchen, denn „es kann sein, daß wir sie sehen und nicht mehr erkennen. Das Profil eines Juden in einem Kellergeschoß ist vielleicht das Profil Christi; die Hände, die uns an einem Schalter ein paar Geldstücke zuschieben, sind vielleicht ein Widerschein der Hände, die einige Soldaten eines Tages ans Kreuz schlugen. Vielleicht hält sich ein Zug des gekreuzigten Angesichts in jedem Spiegel verborgen; vielleicht

⁵⁷⁶ Vgl. Pius XII.: *Haurietis aquas in gaudio*, 31-33, hier: 32.

⁵⁷⁷ Vgl. Wright, W. M.: *A wide and fleshy love*. In: *Studies in spirituality* 10 (2000) 256-261, hier: 257. „The Heart was the ultimate goal of that intimate exploration. Finally, this cumulative, penetrating gaze gave rise to a public devotional cult and the Sacred Heart became a focal symbol for the Roman Catholic faith.“

erstarb das Gesicht und losch aus, damit Gott zu allen Menschen werden konnte.“⁵⁷⁸ Müsste nicht heute zu einer Betrachtung des durchbohrten Herzens angeleitet werden, die das Durchbohrtheitsein als Sympathie Gottes mit den antwortlosen Fragen des Menschen verstehen hilft: Warum ist das Leiden Strukturmerkmal der Schöpfung? Warum tendiert die Freiheit des Menschen zum Missbrauch und bringt Leiden hervor? Warum das ständige Anwachsen des Wissens, dem der Mensch nicht mehr gewachsen ist, weil er sich selbst und die Welt manipulieren und zerstören kann und weil er dieses Wissen nur mehr schwer oder gar nicht mehr mit einem persönlichen Gott in Verbindung zu bringen vermag? Diese Betrachtung müsste, wiederum im Sinne der „notwendigen Unmöglichkeit“ des Nikolaus von Kues, auch herausheben, dass das durchbohrte Herz des Erlösers Gott als Geheimnis nicht „enträtselt“, sondern als Geheimnis der grund-losen Liebe wahrt, das so und nur so dem Menschen, der sich im Abgrund der Widersprüche verloren fühlt, unendlichen Raum gibt. Mir scheint, dass auf diesem Hintergrund Papst Benedikt XVI. gleichsam eine Summa der Theologie des Schauens innerhalb der Herz-Jesu-Theologie gibt und ihren Horizont aufreißt, wenn er seine Ausführungen in „Deus caritas est“ immer wieder auf das Bild des durchbohrten Herzens hin konzentriert: „In seinem Tod am Kreuz vollzieht sich jene Wende Gottes gegen sich selbst, in der er sich verschenkt, um den Menschen wieder aufzuheben und zu retten - Liebe in ihrer radikalsten Form. Der Blick auf die durchbohrte Seite Jesu, von dem Johannes spricht (vgl. 19, 37), begreift, was Ausgangspunkt dieses Schreibens war: «Gott ist Liebe» (1 Joh 4,8). Dort kann diese Wahrheit angeschaut werden. Und von dort her ist zu definieren, was Liebe ist. Von diesem Blick her findet der Christ den Weg seines Lebens und Liebens.“⁵⁷⁹

3.3.3. Systematische Grundlegungen einer Herz-Jesu-Theologie

3.3.3.1. Dogmatisches Fundament

„Unsere Frömmigkeit soll dogmatisch fundiert sein.“ Mit diesem Postulat stellt Josef Stierli klar, dass eine Herz-Jesu-Verehrung nicht als subjektivistische und unreflektierte Frömmigkeit missverstanden werden darf. Vielmehr schöpft sie aus den Tiefen der Offenbarung, mehr noch, sie entspringt der Herzmitte des christlichen Bekenntnisses zur Menschwerdung und zur Hingabe des Logos. Die Betrachtung des Herzens Jesu führt in diese Mitte, denn das Kreuz

⁵⁷⁸ Borges, J. L.: Borges und ich (GW VI), 28.

⁵⁷⁹ Benedikt XVI.: Deus caritas est, Nr. 12.

Jesu Christi ist „der innerste Ort der gnadenhaften Begegnung von Gott und Mensch, aber auch die Stätte der religiösen Hingabe des Menschen an Gott [...]. Dieses Kreuz hat selber noch einmal ein Zentrum im durchbohrten Herzen des Herrn. In diesem Geheimnis [...] verbinden sich alle großen Wahrheiten vom Geheimnis des dreifaltigen Gottes und vom Geheimnis unseres Heils.“⁵⁸⁰ So lässt sich als These festhalten, dass der Gehalt der Herz-Jesu-Theologie im besten Sinne einfach ist: Sie findet ihre Mitte in der gottmenschlichen Liebe Jesu Christi - symbolisiert im durchbohrten Herzen. Im betenden und glaubenden Vollzug darf sich der Christ erhoffen, dass Jesus Christus mit jedem in ein persönliches Verhältnis treten will, gleichsam von Herz zu Herz sprechend.⁵⁸¹ Was die Zwei-Naturen-Lehre nur in einer abstrakten, weil hoch reflektierten Weise auszusagen versteht, kann das Realsymbol „Herz Jesu“ in einer einfachen und bildhaften Weise aussagen, wobei es stets zurückverwiesen bleibt auf die dogmatische Grundlage. „Die personale Mitte des Menschen Jesus ist der Sohn Gottes.“ Zu Recht betont Lothar Lies, dass diese Aussage über das Herz Jesu verdeutlicht, wie innig sich Gott mit einem Menschen verbinden kann, ohne den Menschen dadurch zu zerstören.⁵⁸² Ob Lehramt⁵⁸³ oder Theologie⁵⁸⁴, beide benennen als dogmatisches Fundament der Herz-Jesu-Theologie die Christologie der frühchristlichen Konzilien, vor allem von Chalkedon, und die Lehre von der hypostatischen Union.

a) Die hypostatische Union als dogmatisches Fundament

Die „einfache“ Gestalt des Realsymbols des Herzens Jesu darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass sein dogmatische Fundament in der Tat hoch komplex ist. Es ist einzuordnen in das Ringen um das Bekenntnis zur wahren Gottheit Jesu Christi und zu seinem wahren Menschsein und in das Ringen um ein Verständnis der Einheit der beiden Naturen in der einen Person oder Hypostase des ewigen Sohnes des Vaters.⁵⁸⁵ Darum müssen einige grundlegende Be-

⁵⁸⁰ Stierli, J.: Dogmatische und religiöse Werte. In: Ders. (Hrsg.), *Cor salvatoris*, 249-251, hier: 247.250f.

⁵⁸¹ Vgl. Arrupe, P.: *Texts on the heart of Jesus*, 69.

⁵⁸² Vgl. Lies, L.: *Gottes Herz für die Menschen*, 21-25, hier: 22. Er stützt sich hier auf K. Rahner.

⁵⁸³ Pius XII.: *Haurietis aquas in gaudio*, 10: Die Herz-Jesu-Theologie gründet v.a. auf dem „Grundsatz, daß sein Herz, als ein vornehmster Teil seiner menschlichen Natur, hypostatisch mit der Person des göttlichen Wortes verbunden ist; und daß ihm deshalb der gleiche Kult der Anbetung zu erweisen ist, womit die Kirche die Person des menschengewordenen Sohnes Gottes ehrt.“ Der Papst hebt die Verbindlichkeit dieses Grundsatzes hervor, indem er sagt, dies sei „eine mit katholischem Glauben festzuhaltende Wahrheit“.

⁵⁸⁴ Vgl. Ott, L.: *Grundriß*, 184; Lies, L.: *Gottes Herz für die Menschen*, 21f.24.

⁵⁸⁵ Vgl. Müller, G. L.: *Katholische Dogmatik*, 321-372 (die drei „Hauptperspektiven der Christologie“ ebd., 321); Doré J.: *Patristische und konziliare Christologie*, 285-340; Rahner, K.: *Grundkurs*, 180-226.279-298; Kasper, W.: *Jesus der Christus*, 13-26.270-300.

merkungen zur Ausbildung des Christusglaubens gemacht werden, die besonders den Begriff der Hypostase⁵⁸⁶ im Blick haben, um das dogmatische Fundament recht zu verstehen und folgerichtig den adäquaten Grund für die Herz-Jesu-Theologie zu legen.

Es wäre ein Fehlverständnis, würde man die Fragestellung nach dem Wie der Einheit von göttlicher und menschlicher Wirklichkeit in Jesus Christus als sekundär für den Glauben oder als unbiblisch betrachten. Aufmerksame Lektüre der Schrift kann schon sowohl die Einheit zwischen Vater und Sohn als auch ihre Verschiedenheit erschließen. Einheit und Verschiedenheit stehen dabei nicht gegeneinander, auch wenn die Weise ihrer Vermittlung zueinander in der Heiligen Schrift nicht explizit thematisiert wird.⁵⁸⁷ Ohne die theologische Begrifflichkeit, die sich ja erst in einem lange andauernden Ringen um das Verständnis der Person Jesu Christi gebildet hat, bezeugt die Schrift eindeutig, dass der irdische Jesus „spricht und handelt wie einer, der an Gottes Stelle steht. Er ist Gottes Herrschaft in Person, Gottes sich selbst mitteilende Liebe in Person.“ Die Schrift bezeugt ebenso deutlich, dass Gott sich dem Menschen in „menschlich-geschichtlicher Weise“ mitteilt. Die Väter versuchten dieses Zeugnis der Schrift erst mittels des Pneuma-Sarx-Schemas weiterzugeben, wie es v.a. in Röm 1,3f. von Paulus tradiert wird. Doch dieses Schema schien bald missverständlich und wenig vermittelbar, so dass es durch das Logos-Sarx-Schema, grundgelegt v.a. im Johannesprolog (Joh 1,1-18), ergänzt oder abgelöst wurde. Joh 1,14 ist dogmengeschichtlich gesehen der Ausgangspunkt der Christologie, weil diese Schriftstelle vom göttlichen Logos aussagt, dass er in die Geschichte wahrhaft eingegangen ist. Das Johannesevangelium selbst ist mehr an der Einheit Jesu mit dem Vater interessiert, die Frage nach der Einheit Jesu mit dem Logos „kommt im Neuen Testament nur indirekt als innerer Grund der Einheit zwischen dem Vater und Jesus zur Sprache“. Wie die von der Schrift bezeugte, in Jesus Christus zur unüberbietbaren Fülle gelangte Heilsgeschichte ontologisch recht zu deuten ist, ist die Problemstellung der Christologie damals - wie heute.⁵⁸⁸

⁵⁸⁶ Zur Begriffsgeschichte vgl. Kasper, W.: Jesus der Christus, 284-290. Wichtig ist, dass „hypostase“ nicht statisch, sondern dynamisch und relational als konkrete Realisierung gedacht werden muss.

⁵⁸⁷ Vgl. Kasper, W.: Jesus der Christus, v.a. 191-203.

⁵⁸⁸ Vgl. Kasper, W.: Jesus der Christus, 270-277.282f., hier: 270.273.274. Bei Irenäus von Lyon (ebd., 275f.), der die Formel „ein und derselbe“ prägte, wird deutlich, dass die Frage nach der Einheit in Christus nicht theologische Spielerei ist, sondern die Frage nach dem Verhältnis der Welt zu Gott stellt. Anders gesagt: Hat Gott überhaupt mit dieser Welt zu tun? Bewegt diese Frage nicht auch unsere Zeit? Ist diese Welt gottverlassen oder findet sich in ihr doch so etwas wie ewiger Sinn? Tertullians Theologie, die die präzisen Begriffe auf Kosten der heilsgeschichtlichen Perspektive lieferte (ebd., 276), fordert den Theologen der Gegenwart auf, Theologie so zu betreiben, dass sie genau und zugleich heilsgeschichtlich orientiert und lebensrelevant bleibt.

Wir setzen nun bei der Zurückweisung des Arianismus und des Subordinatianismus auf dem Konzil von Nicäa (325) ein, die zwar das eindeutige Bekenntnis zur Wesensgleichheit (homoousia) des Sohnes mit dem Vater brachte, es aber an der klaren begrifflichen Unterscheidung zwischen Wesen (ousia) und „den personalen Trägern des göttlichen Lebens“ (hypostasen) fehlen ließ, so dass das homoousios als „Person-Identität von Vater und Sohn“ missverstanden werden konnte. Erst die kappadokischen Theologen (Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, Basilius von Cäsarea) brachten eine Klärung der Begriffe und bestimmten ousia „als Bezeichnung für die eine und einzige göttliche Wesenheit“ und die hypostase als „die irreduzible Besonderheit der göttlichen Personen“.

Auf der Basis dieser Terminologie konnte die Frage nach der „Subjekteinheit Christi“ angegangen werden, die im Begriff der hypostatischen Union ihre verbindliche Formulierung gefunden hat. Das Problem war hauptsächlich sprachlicher und gedanklicher Art, wie denn diese Einheit der beiden Naturen in dem einen Christus zu verstehen sei. Betonten die Theologen der antiochenischen Schule vor allem die Verschiedenheit von göttlicher und menschlicher Natur und die Vollständigkeit der menschlichen Natur („unvermischt und unverwandelt“), so betonten die Theologen der alexandrinischen Richtung die Einheit der göttlichen und der menschlichen Natur in dem einen Subjekt des Logos („ungeteilt und ungetrennt“). Die Lehrentwicklung, die mit dem Konzil von Chalkedon ihren Höhepunkt und mit dem dritten Konzil von Konstantinopel (680/681) ihren Abschluss fand, bewegte sich im Spannungsfeld dieser beiden Pole.⁵⁸⁹ Als Leitfrage in den Auseinandersetzungen, die schließlich zur Klärung führte, lässt sich formulieren: „Ist der Logos das eine Subjekt oder ist die Einheit in Christus [...] ein Drittes aus Gottheit und Menschheit?“⁵⁹⁰

Im Konzil von Ephesus (431) wurde festgestellt, dass Jesus Christus nicht nach der Vereinigung der beiden Naturen gebildet wurde und dadurch aus zwei Trägerpersonen besteht, sondern dass „einer und derselbe“ die Einheit von Gott und Mensch trägt.⁵⁹¹ „Das Subjekt der Einheit ist der Logos selbst.“ Diese Formel konnte so missverstanden werden, dass die menschliche Natur in der göttlichen Natur aufgeht (Monophysitismus).

Hier brachte nun das Konzil von Chalkedon die entscheidende terminologische Klärung, wonach die Hypostase die Person des Logos meint. „Er ist das Subjekt, das *prosopon*, die Person, die nach der Inkarnation in zwei Naturen, Wesenheiten, Substanzen und *ousiai* existiert,

⁵⁸⁹ Vgl. Müller, G. L.: Katholische Dogmatik, 327-344, hier: 335.336.

⁵⁹⁰ Kasper, W.: Jesus der Christus, 277.

⁵⁹¹ Das Konzil macht die Rechtgläubigkeit weniger an einer Formel als am rechten Beten und Feiern fest. Es bekräftigt, dass die Menschheit Jesu nicht neben dem Logos verehrt wird, sondern, und das ist für die Herz-Jesu-Theologie grundlegend, die Menschheit Jesu wird mit dem Logos in einem einzigen Akt angebetet (vgl. DH 259 mit DH 2663.). Vgl. Kasper, W.: Jesus der Christus, 278f.

nämlich in der dem Logos natur-eigenen göttlichen und der aus Maria angenommenen menschlichen Natur.“ Jesus Christus als die eine Subjekteinheit wird konstituiert in der Inkarnation des göttlichen Wortes (und nicht gleichsam als Drittes durch die Vereinigung von zwei schon existierenden individuellen Wirklichkeiten). Die Konzilsväter haben in allem von der Inkarnation her und heilsgeschichtlich argumentiert. „Ausgangspunkt ist [...] das Subjekt des Logos, der nicht mit einer menschlichen Natur vereint wird, sondern sie sich selbst zu eigen nimmt. So besteht in der Tat zwischen beiden Naturen eine ontologisch fundierte Relation. Diese Union wird aber von der Person des Logos personal verwirklicht, indem er die menschliche Natur annimmt, im Annahmeakt zur Existenz bringt und darum individualisiert.“ Das bedeutet in einer Formulierung Cyrills von Alexandrien, dass sich die Einheit „kath’ hypostasin“ vollzieht. Allerdings sprengte diese Terminologie die damaligen begrifflichen Möglichkeiten, weshalb sie mehr abgrenzt und so das Gemeinte wahrt, als das Gemeinte inhaltlich zu bestimmen. Zudem bestand (und besteht) die Gefahr, die theologische Formel aus dem Zusammenhang der Heilsgeschichte zu lösen.⁵⁹²

Die Väter des Konzils von Chalkedon haben nicht spekulativ das Wesen des Gottmenschen zu ergründen versucht, sondern buchstäblich dem Christusereignis nachgedacht und es widerspruchsfrei auszusagen versucht. Ihre Definition sei ausführlich zitiert:

„In der Nachfolge der heiligen Väter also lehren wir alle übereinstimmend, unseren Herrn Jesus Christus als ein und denselben Sohn zu bekennen: derselbe ist vollkommen in der Gottheit und derselbe ist vollkommen in der Menschheit; derselbe ist wahrhaft Gott und wahrhaft Mensch aus vernunftbegabter Seele und Leib; derselbe ist der Gottheit nach dem Vater wesensgleich und der Menschheit nach uns wesensgleich, in allem uns gleich außer der Sünde; derselbe wurde einerseits der Gottheit nach vor den Zeiten aus dem Vater gezeugt, andererseits der Menschheit nach in den letzten Tagen unsertwegen und um unseres Heiles willen aus Maria, der Jungfrau <und> Gottesgebärerin, geboren; ein und derselbe ist Christus, der einziggeborene Sohn und Herr, der in zwei Naturen unvermischt, unveränderlich, ungetrennt und unteilbar erkannt wird, wobei nirgends wegen der Einung der Unterschied der Naturen aufgehoben ist, vielmehr die Eigentümlichkeit jeder der beiden Naturen gewahrt bleibt und sich in einer Person und einer Hypostase vereinigt; der einziggeborene Sohn, Gott, das Wort, der Herr Jesus Christus, ist nicht in zwei Personen geteilt oder getrennt, sondern ist ein und derselbe, wie es früher die Propheten über ihn und Jesus Christus selbst es uns gelehrt und das Bekenntnis der Väter es uns überliefert hat.“ (DH 301f.)

⁵⁹² Vgl. Müller, G. L.: Katholische Dogmatik, 344-349, hier: 344.346.347; Kasper, W.: Jesus der Christus, 280f. (zusammenfassende Wertung des Konzils von Chalkedon).

Da immer noch *ousia* und *hypostase* synonym verwendet werden konnten, bedurfte es weiterer begrifflicher Anstrengung, die die sog. Neuchalkedonenser durch den Begriff der *Enhypostase* zu bewältigen suchten. Sie besagt, dass die menschliche Natur Jesu Christi nicht in sich selbst, sondern nur durch die Vereinigung mit der göttlichen Wirklichkeit in der hypostatischen Union existiert. Nun - und erst recht dann durch Maximus Confessor - begann man, *ousia* als Substanz, Sein oder Natur und *hypostasis* als Subsistenz, Eigensein oder individuierenden Seinsakt genauer zu unterscheiden. Im zweiten Konzil von Konstantinopel (553) versuchte man von daher, die Gegner des Konzils von Chalkedon zurückzugewinnen. Dort fällt auch erstmals in einem lehramtlichen Text der von Leontius von Byzanz geprägte Begriff der hypostatischen Union (DH 426.429). Allerdings trug diese Bestimmung die Gefahr in sich, das Gewicht der Menschheit zu mindern. Erst der Beitrag von Maximus Confessor, der im Monotheletismusstreit Jesus Christus den unverkürzten menschlichen Willen als grundsätzliches Vermögen (und damit zur menschlichen Natur gehörend) im Unterschied zum aktualisierenden Gebrauch zuspricht, kommt es zu einer abschließenden Klärung. Er fasst Hypostase als „Für-sich-selbst-Sein“ und versteht den Selbstvollzug Jesu Christi in der Weise der Perichorese, also der wechselseitigen Durchdringung der beiden Naturen, ohne dass deren Verschiedenheit aufgehoben wird. So begründet er die Einheit der einen Hypostase in der Verschiedenheit der beiden vollständigen Naturen.⁵⁹³

Maximus Confessor bringt noch einen weiteren wichtigen Gedanken ein. Für ihn treten Liebe und Freiheit nicht auseinander, sondern die wahre Realisierung der menschlichen Freiheit fällt mit der Liebe (*agape*) zusammen. Deshalb bedeutet Inkarnation „befreiende Erneuerung der ursprünglichen Dynamik dieser [menschlichen] Natur“ und „das ursprüngliche ... Zugewendetsein des Menschen zu Gott“, wodurch das Menschsein eben nicht aufgelöst, sondern vollendet wird. Die Liebe wie die Freiheit Jesu gründen aufgrund der hypostatischen Union im göttlichen Logos. Die Liebe in Freiheit ist Höhe- und Zielpunkt „des Weges, den der menschgewordene Gottessohn geht, so wie der letzte Grund der Menschwerdung kein anderer war als die Liebe.“⁵⁹⁴ Hier lässt sich unmittelbar eine Brücke zur Herz-Jesu-Theologie schlagen, denn die innerste Mitte Jesu Christi, die von der hypostatischen Union konstituiert wird, enthüllt Maximus ja als Liebe, die die Vollendung der Freiheit ist. Aus Liebe entäußert sich der Logos und wird Mensch in der Geschichte, aus Liebe geht er in freiem Gehorsam in die Entäußerung

⁵⁹³ Vgl. Art. Hypostase, hypostatische Union (Hünemann, P.). In: LTHK³ V, 374-376; Doré J.: Patristische und konziliare Christologie, 327f. Zu den soteriologischen Konsequenzen vgl. Müller, G. L.: Katholische Dogmatik, 353f.

⁵⁹⁴ Vgl. Heinzer, F., Die leidende Menschheit Christi. In: Christusglaube, 55-79, hier: 72.74.

des Todes am Kreuz. Sein Leiden ist aufgrund der hypostatischen Union Mitleiden des ewigen Gottes mit allem Leid der sterblichen Kreatur bis ans Ende der Zeiten, anzuschauen im durchbohrten Herzen des Gottmenschen.

Als Ergebnis können wir festhalten: Die hypostatische Union versucht das Geheimnis der Selbstmitteilung Gottes an den Menschen auszusagen. Sie versucht es dem Menschen gemäß vernünftig und sprachlich zu vermitteln, ohne das Geheimnis als Geheimnis aufzuheben. Denn als Geheimnis ist es für uns unendlich bergende Liebe, in der Gottes Liebe in seiner Freiheit sich an uns in Einheit in Verschiedenheit bleibend selbst gibt. Gottes Selbstgabe ist Jesus Christus in der Vermittlung durch den Heiligen Geist. „Gerade indem Jesus kein anderer als der Logos ist, ist er im Logos und durch ihn auch eine menschliche Person. Umgekehrt formuliert: Die Person des Logos ist die menschliche Person.“ Durch die hypostatische Union, in der der Logos die Menschheit annimmt, kommt diese erst zu ihrer einmaligen Erfüllung in Jesus Christus. Die Lehre von der hypostatischen Union versucht also begrifflich-ontologisch auszusagen, dass Gott uns in Jesus Christus zuerst geliebt und mit sich versöhnt hat (vgl. 1 Joh 4,8-16). *„Jesus Christus ist als wahrer Gott und wahrer Mensch in einer Person die geschichtliche Exegese (Joh 1,18) der Trinität, wie diese die transzendentaltheologische Ermöglichung der Menschwerdung darstellt.“*⁵⁹⁵ Der Verweis auf Joh 1,18 macht deutlich, dass das dogmatische Fundament der hypostatischen Union keine nachträgliche Begründung für die Herz-Jesu-Theologie bietet, sondern dass diese organisch entfaltet, was als Geheimnis der Selbstmitteilung in Inkarnation und Begnadung Mitte des christlichen Glaubens ist.

Damit kommen wir zu den Folgerungen für die Herz-Jesu-Theologie. Die Christologie, insbesondere in der chaledonensischen Formel, ist ein Paradox im Sinne Henri de Lubacs (s.o.), das versucht, das Unsagbare auszusagen, und zwar so, dass es sowohl sich vor der Vernunft verantwortet, ohne ein *sacrificium intellectus* bringen zu müssen, als auch das Mysterium der Inkarnation als Geheimnis des Glaubens wahrt. So wird ein Raum ausgespannt, in dem der Mensch sich glaubend bergen kann, weil der Glaubenssatz selbst zur Überschreitung drängt. „Die klarste und deutlichste Formulierung, die geheiligste Formel, die klassische Verdichtung der betenden, denkenden und kämpfenden Kirche um die Mysterien Gottes lebt also gerade

⁵⁹⁵ Vgl. Kasper, W.: Jesus der Christus, 294-296, hier: 294.296; Rahner, K.: Grundkurs, 198-202. Zu dem auch hier vorausgesetzten theologischen Verständnis von Geheimnis s.o. 2.3.4.

davon, daß sie Anfang und nicht Ende, Medium und nicht Ziel ist, *eine* Wahrheit ist, die frei macht für *die* - immer größere - Wahrheit.⁵⁹⁶

Sie lädt dazu ein, Einheit und Verschiedenheit neu zu denken, und zwar so, dass die einende Einheit als Grund der Verschiedenheit zu verstehen ist, d.h. die „konkrete Menschheit Christi darf als sie selbst nur gedacht werden als verschieden vom Logos, *indem* sie ihm geeint ist.“ Der inkarnierte Logos als Subjekt der hypostatischen Union setzt selbst durch die Einheit den Grund für die Verschiedenheit. Die Verschiedenheit ist dann „inneres Moment an der Konstitution des Geeinten, wodurch Einheit und Unterschiedenheit sich bedingende und steigernde, nicht sich Konkurrenz machende Merkmale werden.“⁵⁹⁷ Jesus Christus ist wirklich ein existierender Mensch und hat Anteil an der Offenheit und Selbsttranszendenz eines jeden Menschen, der eigentlich nur durch die Relation zu Gott hin ist. Weil aber aufgrund der hypostatischen Union, die sich steigernde Einheit in Verschiedenheit ist, und aufgrund der freien und absoluten Selbstmitteilung Gottes Jesus Christus in einmaliger und unübersteigbarer Weise auf Gott hin offen ist und diese Offenheit in freiem Gehorsam aus Liebe lebt, kann man sagen, dass er selbst Offenheit auf Gott und die Menschen in Person ist.⁵⁹⁸ Diese einmalige und erlösende Offenheit, in der die Freiheit und Transzendenz des Menschen erst, einmalig und unüberbietbar sich erfüllt, hat ihr Realsymbol im durchbohrten Herzen des Gottmenschen, in dem Gott beim Menschen ganz ankommt und der Mensch restlos in Relation auf Gott hin existiert.

Ein existential-ontologisches Verständnis der unio hypostatica ermöglicht einen Zugang zum Selbstbewusstsein Jesu Christi, in dem dieser ganz bei sich selbst und darum gelichtet ist und so um die Einheit des menschlichen Subjekts mit dem Logos weiß, weil die unio hypostatica genau die „ontologische Bestimmtheit dieser menschlichen Wirklichkeit“ durch „die Vereintheit Christi mit dem Logos“ besagt. Jesu Wissen von seiner Wesenseinheit mit dem Vater ist also nicht ein gewusster Gegenstand, sondern ein umfassender Bewusstseinshorizont, der sich immer dann konkretisierte, wenn er Gottes Willen erkannte und im Sohnesgehorsam tat.⁵⁹⁹

⁵⁹⁶ Vgl. Rahner, K.: Probleme der Christologie von heute. In: RahnerS I, 169-174, hier: 169 (urspr. sein Beitrag zu Bacht, H. / Grillmeier, A. (Hrsg.): Das Konzil von Chalkedon III [1954]). Es wäre eine lohnende Aufgabe, von seinen Anregungen her die Herz-Jesu-Theologie in ihren Gehalten unterschieden nach grundsätzlichen Reflexionen (vgl. 174-206), und konkreten Aufgabenstellungen (vgl. 206-222) durchzuarbeiten. Vgl. ders.: Vom Mut zum kirchlichen Christentum. In: RahnerS XIV, 16f.

⁵⁹⁷ Rahner, K.: Probleme der Christologie heute. In: RahnerS I, 203.

⁵⁹⁸ Zu den Versuchen, hypostatische Union heute zu verstehen, die vom Begriff der Offenheit und Transzendenz ausgehen vgl. Rahner, K.: Grundkurs, 185-202; Art. Hypostase, hypostatische Union (Hünemann, P.). In: LTHK³ V, Sp. 376f.; Müller, G. L.: Katholische Dogmatik, 354.358-361.369f.

⁵⁹⁹ Vgl. Rahner, K.: Probleme der Christologie heute. In: RahnerS I, 189-194, hier: 190; Dogmatische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewußtsein Christi. In: RahnerS, 222-245; Kasper, W.: Jesus

Damit sind Aussagen zur Herzensgesinnung Jesu Christi nicht bloß Beschreibungen, durch die die Personmitte Jesu „rekonstruiert“ wird, sondern Annäherungen an das Herz der mit dem ewigen Logos geeinten Menschheit, die als solche dann zur Recht als Aussagen über das Herz Gottes verstanden werden dürfen. „Das Realsymbol der Liebe des dreifaltigen Gottes zu den Menschen ist ein menschliches Herz. Noch kürzer: Das Symbol der Liebe Gottes ist ein Mensch.“⁶⁰⁰

Aus der hypostatischen Union folgt „die sprachlogische Verwendung der Eigentümlichkeiten (=Idiomata) der beiden Naturen Christi in bezug auf die Person des Logos“. Die Grundregel der Idiomenkommunikation lautet in der Formulierung Papst Leos des Großen: „Wie nämlich Gott sich durch sein Erbarmen nicht verändert, so wird der Mensch durch die Würde nicht aufgezehrt. Denn jede der beiden Gestalten wirkt in Gemeinschaft mit der anderen, was ihr eigen ist; das Wort wirkt, was des Wortes ist, das Fleisch aber vollbringt, was des Fleisches ist.“ (DH 294)⁶⁰¹ Als direkte Konsequenz der Lehre von der hypostatischen Union wird die Frömmigkeitspraxis der Anbetung des Herzens möglich, da in der Andacht zum Herzen Jesu das Herz nicht isoliert von der Person des Gottmenschen angebetet wird, sondern es wird angebetet, „wie das Herz Jesu ist, nämlich das Herz der Person des Wortes, mit dem es untrennbar geeint ist“ (DH 2163), so Papst Pius VI. in seinem Lehrentscheid gegen die Synode von Pistoia, die die Verehrung des Herzens nur als menschliche Verehrung gelten lassen wollte. Die Andacht setzt beim leiblichen Herz Jesu an, das nicht bloß metaphorisch verstanden wird, und ist immer zugleich Anbetung des in der hypostatischen Union mit der menschlichen Wirklichkeit Jesu geeinten göttlichen Natur.⁶⁰²

Von der nur umrissenen Komplexität des Versuches her, die hypostatische Union zu verstehen, und den Konsequenzen daraus für eine Herz-Jesu-Theologie scheint mir eine wesentliche Aufgabe der Herz-Jesu-Theologie, immer aufs Neue „von verschiedenen Seiten her zu demselben Geheimnis vorzustoßen, das Unsagbare der Liebe doch auszusagen und in Gegenliebe darauf zu antworten.“ Das Realsymbol des durchbohrten Herzens ist Synthese dieser Versuche und die Weise, das Geheimnis als ganzes zu sagen und es als Geheimnis zu wahren.⁶⁰³

der Christus, 295, der Rahner von der Schrift her korrigiert, der es nicht um das Wie der Einheit der beiden Naturen in Jesus Christus, sondern um seine Einheit mit dem Vater geht.

⁶⁰⁰ Lies, L.: Gottes Herz für die Menschen. In: Das durchbohrte Herz, 53.

⁶⁰¹ Vgl. Müller, G. L.: Katholische Dogmatik, 349.

⁶⁰² Vgl. Ott, L.: Grundriß der Dogmatik, 184f.

⁶⁰³ Deshalb nennt J. Heer (Der Durchbohrte, 214-217.225-227, hier: 232.) das durchbohrte Herz Jesu „das Symbol der erlösenden Liebe“ Gottes, aus dem sich alle anderen Glaubensgeheimnisse ableiten lassen.

Eine Eigentümlichkeit der Herz-Jesu-Theologie besteht darin, dass bei ihr Reflexion und Gebet unmittelbar und deutlich sichtbar miteinander verschränkt sind. Sie ist primär nicht aus dem Nachdenken über das Herz Jesu Christi erwachsen, sondern vor allem aus dem Beten zum Herzen Jesu, im Beten von Herz zu Herz und in der daraus erwachsenden alltäglichen Liebe zu Gott, zum Nächsten und zu sich selbst. Der Herz-Jesu-Litanei, die als theologisches Gebet verstanden werden kann, kommt hier eine wichtige Brückenfunktion zu. In verschiedenen Anläufen, den Anrufungen, wird das dogmatische Fundament in die Andacht zum durchbohrten Herzen übertragen.⁶⁰⁴ Dabei werden die notwendig abstrakten Reflexionen lebendig, anschaulich vergegenwärtigt und laden ein zum betenden Dialog. Mir scheint, dass die Meditation Alfred Delps (1907-1945)⁶⁰⁵ über die Herz-Jesu-Litanei das vorher Ausgeführte besonders erhellen kann: Erstens aufgrund der Tiefe seiner theologischen Gedanken, sodann wegen seiner wachen Zeitgenossenschaft, die sich drittens dem existentiellen Ernst dieser Meditation verdanken, da er sie im Gefängnis geschrieben hat. Dort im Angesicht des Todes und mit buchstäblich gefesselten Händen wollte er helfen, die theologische Wahrheit der hypostatischen Union so zu entdecken, dass sie „praktisch und frömmigkeitsmäßig“ Jesus als den Christus ins Bewusstsein hebt und zum „*persönlichen* Christus“ hinführt.⁶⁰⁶ Seine nachfolgend dargestellten Gedanken zu zwei Anrufungen bieten also eine existentiell vertiefte, in Herz-Jesu-Theologie transformierte Lehre der hypostatischen Union dar.

Delp betrachtet die Anrufung „Herz Jesu im Schoß der jungfräulichen Mutter vom Heiligen Geist gebildet“ in der Spannung zur Anrufung „Herz Jesu mit dem Wort wesenhaft vereinigt“. Nur in dieser bipolaren Spannung kann das Ganze des Glaubens gesagt werden. Die beiden Anrufungen rufen das dogmatische Fundament so auf, dass „irdisch-geschichtliche Entwicklung und himmlische Stiftung und Führung“ zusammenklingen. So sinkt im Betenden die Wahrheit des Glaubens ein, dass - vermittelt durch das göttliche Wort - Gott und die Menschen eine Geschichte haben und dass Gott diese Geschichte mit der Kirche und dem einzelnen Glaubenden fortsetzen will. In der Herz-Jesu-Litanei verbinden sich eine Mensch und Welt übersteigende Perspektive, weil sie „den Menschen in unerhörtem Maß über sich selbst

⁶⁰⁴ Zur Geschichte bzw. zu dogmatischen und biblischen Bezügen vgl. Gutzwiller, R.: Anmerkungen zu kirchlichen Herz-Jesu-Texten; ders.: Vom biblischen Charakter der Herz-Jesu-Litanei. In: Stierli, J. (Hrsg.): *Cor salvatoris*, 212-214 bzw. 221-247; Krüger, W.: Bemerkungen. In: *CistC* 103 (1996) 287-291. Die Herz-Jesu-Litanei ist leicht zugänglich im Stamnteil der diözesanen Gesang- und Gebetsbücher: GL (= Gotteslob) 768.

⁶⁰⁵ Vgl. Art. Delp, A. (Bleistein, R.). In: *LThK*³ III, Sp.77. Zum Leben von A. Delp vgl. Bleistein, R.: *Alfred Delp. Geschichte eines Zeugen*. Frankfurt a. M. 1989.

⁶⁰⁶ Vgl. Delp, A.: *Gesammelte Schriften* IV, 244. Es belegt die Tiefe und den Ernst der Herz-Jesu-Theologie über Delp hinaus, dass Delp ausgerechnet im Gefängnis eine Meditation über die Herz-Jesu-Litanei geschrieben hat.

hinauswerfen“ kann, und ein Ja zu Welt und Geschichte, da sie ihn „immer wieder vor die Realität der Dinge und Ordnungen und Tatsachen“ stellt und „ihn so zu ehrlichen und sachlichen Entscheidungen“ zwingt. Herz-Jesu-Theologie, so darf man Delp interpretieren und sich seine Situation in Erinnerung rufen, steht quer zu jeder Weltflucht. Sie lässt sich auf die Welt ein, gerade weil sie sich in die Bewegung Gottes zur Welt hineinnehmen lässt, der in der Inkarnation des Logos die Welt als seine eigene Wirklichkeit angenommen hat.⁶⁰⁷

Die erste Anrufung führt tiefer ein in diese Bewegung, da sie durch die Du-Anrede sogleich jede Neutralität aufgibt und sich in Beziehung setzt zum menschengewordenen Logos: „Es handelt sich nicht nur um das Du, dessen tragende Personalität die göttliche ist. Es handelt sich zugleich um das Du, in dem Himmel und Erde, göttliche Erhabenheit und menschliche Begrenzung sich zu einem Leben treffen.“ Durch diese Anrufung wird zweierlei deutlich: Wie sehr die Beziehung zwischen Gott und Mensch von „Herzinnigkeit“ geprägt ist und wie sehr Gott aus Liebe die Freiheit des Menschen achtet. Wiederum bedenke man, dass Delp dies als Opfer pervertierter Freiheit schreibt. Die Anrufung verweist den Beter also zugleich auf die Realität dieser Welt („Schoß“) und stellt diese in das Geheimnis Gottes hinein. „Wieder sind die Realitäten, die Ordnungen sich selbst treu geblieben und doch über sich selbst hinausgeraten, weil sie sich Gott nicht versagt haben. Das Ja zu Gott ist immer in einem ungewollten Sinn und einem unerhörten Ausmaß ein Ja zu sich selbst.“⁶⁰⁸

Mit der zweiten Anrufung ist das wahre Subjekt der Herz-Jesu-Andacht eindeutig bestimmt. „Ihr theologischer Gehalt ist die Zwei-Naturen-Lehre“, denn in Jesus Christus ist die menschliche Natur mit der göttlichen Natur als dem Wort Gottes vereinigt. Diese Anrufung redet zum Menschen in seiner „Weltnot“, der sich in dieser Welt wie eingekerkert erlebt. Die Ursache dafür sieht Delp im „Ungedanken“ „der reinen und totalen Innerweltlichkeit“, der die Welt auf Diesseitigkeit und Immanenz verkürzt, was auf Dauer „tödlich“ ist. Ein Menschenherz voller Liebe vermag diesen tödlichen Verkürzungen schon viel entgegenzusetzen, doch bleibt es an den ihm gesetzten Grenzen hängen. Nur der entkommt dem Kerker der Innerweltlichkeit, der der Botschaft der Herz-Jesu-Theologie glaubt, „das Gottes Heilswillen uns begegnet als die Lebendigkeit, die blutvolle und drängende Lebendigkeit eines Menschenherzens, und daß ein liebendes Menschenherz sich einsetzen kann aus der unerschöpflichen Fülle der göttlichen Substanz.“ Dieses Menschenherz, in dem sich Gott selbst für unser Heil entschlossen

⁶⁰⁷ Vgl. Delp, A.: Gesammelte Schriften IV, 250-259, hier: 250.251.

⁶⁰⁸ Vgl. Delp, A.: Gesammelte Schriften IV, 250-254, hier: 251f.253.

hat, kann die Welt von innen her öffnen und den Menschen aus dem Gefängnis der totalen Innerweltlichkeit erlösen.⁶⁰⁹

Nur wer die Spannung beider Anrufungen zu halten versteht, ist vor der Gefahr geschützt, die Intimität der Verkündigungsszene (Lk 26-38) als „Idyll“ zu verkennen oder die Höhen theologischer Reflexion über die Inkarnation mit müßiger, weil menschenferner Spekulation zu verwechseln. Die erste Aussage hält davon ab, „dieses Gottesherz nach irdischen Maßen [zu] messen“. So kann ein Mensch erkennen: „Die Kraft der göttlichen Natur, die Grenzenlosigkeit des göttlichen Wesens, die Uferlosigkeit göttlicher Wirklichkeit, die unerreichbare Höhe und unsagbare Namenlosigkeit des Herrgotts: das alles wird hier zur Liebe und zur Begegnung und zur Treue.“ Die zweite Aussage stellt heraus, „daß es sich in der Wirklichkeit des göttlichen Herzens um einen Entschluß Gottes zur Welt handelt. Das Wort ist von Anfang an die Heimat der Welt.“ Beide Aussagen zusammen enthüllen die unergründliche Tiefe der Botschaft vom Herzen Jesu: „Gottes Unermesslichkeit und Abgründigkeit: überlassen und überliefert einem liebenden Herzen.“ Die Kongruenz des in der Herz-Jesu-Litanei zum Gebet geformten christologischen Dogmas zur paradoxalen Struktur der Theodizeefrage ist unübersehbar. Für Delp kommt es im Glauben und im Leben „auf die unverratenen und ungebrochenen Spannungen an. Spannung [...] ist ja ungefähr *das* Geheimnis des Lebendigen.“ Diese Spannung existentiell zu vollziehen bedeutet, sich in die Passion des Herrn hineinnehmen zu lassen, weil das Geheimnis der Inkarnation im Kreuzestod den äußersten Punkt erreicht.⁶¹⁰

b) Das eine Geheimnis der Hingabe in Inkarnation und Pascha

Stand bislang die begriffliche Verdichtung des Nachdenkens über das Heilshandeln Gottes in Jesus Christus im Mittelpunkt des Interesses, soll nun die Hingabe Jesu Christi an Gott und die Menschen in ihrer Einheit näher betrachtet werden, insofern sie der inhaltliche Grund der Herz-Jesu-Theologie ist. Dabei gehe ich vom Grundsatz aus, dass Inkarnation und Passion nicht zwei auseinanderzuhaltende oder gar zu trennende Punkte des Christusereignisses sind. Sie sind zwei Momente der einen kenotischen Bewegung Gottes auf den Menschen zu und zwar so, dass sich in der Passion die Inkarnation vollendet. Man wird sehen, dass das, was in verschiedene Momente entfaltet werden muss, um ausgesagt werden zu können, im Herzen Jesu Christi sein sammelndes und einendes Realsymbol findet.

⁶⁰⁹ Vgl. Delp, A.: Gesammelte Schriften IV, 255-259, hier: 255.257.259.

⁶¹⁰ Delp, A.: Gesammelte Schriften IV, 256.257.255.

Wenn die Aussage des Credo „Et incarnatus est de spiritu sancto ex Maria virgine et homo factus est“ (DH 150) der Versuch ist, in dichtester Weise das Geheimnis der Menschwerdung des Logos auszusagen, was naturgemäß in abstrakter Form erfolgen muss, so ist das durchbohrte Herz Jesu die anschaulichste Aussage eben jenes Geheimnisses.⁶¹¹ „Mit diesem «menschlichen» Symbol des «Herz Jesu» nennt man zugleich den einen Christus als wahren Gott und wahren Menschen, weil man die personale Mitte des Sohnes Gottes meint, der Mensch geworden ist.“⁶¹² Wie sehr die Herz-Jesu-Theologie sich aus dieser innersten Mitte des Glaubens speist und diese ausdrückt, wird am Widerstand gegen sie deutlich, da die Hinwendung zum „fleischernen“ Herzen Jesu Stein des Anstoßes war und ist. „Immer noch“, so kommentiert Hugo Rahner, „ist das innerste Gesetz aller Unterscheidung der Geister das urchristliche Wort: *Caro salutis est cardo*.“⁶¹³

Entgegen einer stoisch beeinflussten Theologie haben die Väter und die Konzilien (und mit ihnen Pius XII.) stets darauf bestanden, dass die Inkarnation nicht nur den Körper Jesu, sondern seine gesamte Person, seine Seele, seine Gefühlswelt und seine Leidenschaften betrifft.⁶¹⁴ Die Chance der Herz-Jesu-Theologie (damit aber auch ihre Aufgabe) besteht darin, den ganzen Christus ins Bild zu bringen. Er ist der inkarnierte Logos und deshalb ist er wahrer Mensch, der Hunger (Mt 4,2), Durst (Joh 19,28), Müdigkeit (Joh 4,8) und Erschöpfung (Gebet am Ölberg) und alle Facetten menschlicher Gefühle bis hin zur Todesangst (Mk 14,33f.) kennt. Er ist Mensch in dem, was er tut (*acta Christi*), und in dem, was er erleidet (*passa Christi*). Er ist der rettende Kyrios und der Mensch, der „in allem uns gleich ist außer der Sünde“ (DH 301 mit Bezug auf Hebr 4,15). Der ganze Christus in seiner Gottheit und in der Weite seines Menschseins ist im Bild des Durchbohrten und im Realsymbol des durchbohrten Herzens zu sehen.⁶¹⁵

So wie das NT die theologischen Perspektiven der Synoptiker einerseits und des Johannes-evangeliums bzw. des paulinischen Briefkorpus andererseits umfasst und man sich nur in der Zusammenschau all dieser Perspektiven dem „ganzen“ Christus nähern kann, so muss (und kann) die Herz-Jesu-Theologie sich ebenfalls um das Ganze des Glaubens mühen. Anders als theologische Entwürfe lässt das Realsymbol des durchbohrten Herzens eher den Blick auf den ganzen Christus zu, weil im Realsymbol ursprünglich mehr integriert wird, als sprachlich konsistent sagbar ist (s.o. 3.2.1.1.).

⁶¹¹ Vgl. Krüger, W.: Bemerkungen. In: *CistC* 103 (1996) 291.

⁶¹² Lies, L.: Gottes Herz für die Menschen, 21.

⁶¹³ Rahner, H.: *Mirabilis progressio*. In: Bea, A.: *Cor Jesu I*, 39. Rahner zitiert hier Tertullian: *De resurrectione carnis* 8,2 (PL 2, 806 A).

⁶¹⁴ Vgl. Margerie, B. de: *Histoire doctrinale I*, 73-75.

⁶¹⁵ Vgl. Heer, J.: *Der Durchbohrte*, 220-223.

Daraus folgt zum einen, dass das ganze Leben und jedes Ereignis im Leben Jesu ein Mysterium ist, was allein schon eine theologische Engführung etwa auf die Empfängnis oder die Geburt oder das Kreuz verbietet.⁶¹⁶ Vielmehr müssen alle Ereignisse des Lebens daraufhin befragt werden, was sie uns über Gott sagen. Dann aber ist nicht nur die Passion der Ort, wo Jesus sich und seine Sendung in die Waagschale wirft und im Leiden durchträgt, sondern auch andere leidvolle Erfahrungen wie die Mühsal menschlicher Existenz, das Unverständnis der Jünger, die vielen Todesdrohungen, die häufigen Ablehnungen usw. sind bereits Passion. Alle diese Widerfahrnisse seines Lebens sind schon Verwundungen seines Herzens.⁶¹⁷ Wenn wir so auf die Mysterien des Lebens Jesu schauen, können wir mit Dietrich von Hildebrand resümieren: „Je mehr seine Menschlichkeit hervortritt [...], um so glorreicher erstrahlt das Mysterium der unendlichen, göttlichen Liebe.“⁶¹⁸ Denn dann beginnt aus jedem Moment seines Lebens die wahrhaft menschgewordene Liebe Gottes in Jesus Christus hervorzuleuchten, die die Menschen zur Liebe erlösen will. Durch seine wahre Menschlichkeit, die mit dem Herzwort der Liebe aufgerufen wird, sind die Menschen herausgefordert, der Liebe Jesu Christi zu antworten.⁶¹⁹ Das durchbohrte Herz Jesu ist Realsymbol dieser Liebe, die wahres Menschsein so riskiert hat, dass Gott dem Menschen unendlich nahe gekommen ist und der Mensch erst dadurch wahrhaft zu sich selbst gekommen ist.⁶²⁰ In der Durchbohrung der Seite erweist sich also die Radikalität der Menschwerdung des Logos. Deshalb liegt ein wesentlicher Sinn der Herz-Jesu-Theologie im Bekenntnis zur und in der Verehrung der Inkarnation des Logos. „Herz-Jesu-Andacht ist damit, in Durchführung der Tradition von Johannes zu Paulus zu Augustinus, die Betonung und Pflege der Demut des Menschlichen: nicht Nazareth und Betlehem und Samaria und Judäa und Galiläa und Gethsemani und Golgotha zu überfliegen in ein unmittelbares «Sitzen zur Rechten», wie es die Ungeduld der «Donnersöhne» einst verlangte.“⁶²¹

⁶¹⁶ Vgl. Rahner, K.: Probleme der Christologie heute. In: RahnerS I, 210-212.

⁶¹⁷ Vgl. Batlogg, A.: Die Mysterien des Lebens Jesu bei Karl Rahner, 267.

⁶¹⁸ Hildebrand, D. von: Über das Herz, 163. So resümiert er nach der Betrachtung einer Vielzahl von Bibelstellen, aus denen er die Affektivität des Gottmenschen leuchten sieht (vgl. ebd. 129-161) und an die er die Stellen anschließt, in denen sich „das Mysterium des heiligsten Herzens“ offenbart.

⁶¹⁹ Vgl. Margerie, B. de: Histoire doctrinale II, 136-139.

⁶²⁰ Vgl. Rahner, K.: Grundkurs des Glaubens, 180-298, v.a. 194-202.211-226, hier: 216: „Die Menschwerdung Gottes ist von daher gesehen der einmalig [!] *höchste* Fall des Wesensvollzugs der menschlichen Wirklichkeit, der darin besteht, daß der Mensch ist, indem er sich weggibt in das absolute Geheimnis hinein, das wir Gott nennen.“

⁶²¹ Przywara, E.: Herz-Jesu-Andacht. In: ZAM 9 (1934) 51; vgl. Stierli, J.: Dogmatische und religiöse Werte. In: Ders. (Hrsg.), Cor salvatoris, 255f.

Zum anderen aber darf die „verkündigte Einheit der Sendung Jesu“ durch die Kirche nicht aufgelöst werden, indem man sich mit Betlehem oder Golgotha, mit Galiläa oder Jerusalem begnügen würde. Alle acta et passa Jesu Christi ergeben nicht allein für sich, sondern nur zusammen mit der Betrachtung der Passion und Auferstehung Jesu Christi ihren Sinn. Hans Urs von Balthasar hat dies mit Verweis auf die Diskrepanz zwischen dem universalen Anspruch der Sendung Jesu und seinem zunehmenden Scheitern gezeigt. Alles Tun Jesu führt je länger, je mehr nicht nur zum Misserfolg, sondern es beschwört auch die „Weigerung“ herbei. Erst in der erhellenden Schau vom Pascha-Mysterium her wird der Sinn dieses Scheiterns erkennbar. Im Leben jedes Menschen ist zu unterscheiden zwischen dem aktiven Tun und dem passiven Erleiden. Beides zusammen erst bildet ein ganzes Leben, auch wenn der Mensch stets versucht ist, nur das aktiv Getane als Teil seines Lebens anzuerkennen. Die Überwindung der Sünde, des Todes und des „Fürsten der Welt“ durch Jesus Christus aber, so zeigt das Pascha-Mysterium, war nicht aktiv zu leisten. Jesus Christus konnte sie „nur - jenseits der eigenen Kraft - erleiden“. Erst in der Durchbohrung des Herzens wird offenkundig, dass uns durch Jesus Christus, den Menschgewordenen, Gekreuzigten und Auferweckten, „die ganze Offenheit des Herzens Gottes [...] zum Geschenk wird“.⁶²² Der Blick auf die verschiedenen Messformulare des Herz-Jesu-Festes von Jean Eudes bis heute bestätigt, dass diese Zusammenschau den liturgischen Verdichtungen der Gehalte der Herz-Jesu-Theologie entspricht, durch die in unterschiedlichen Formulierungen das Pascha-Mysterium gefeiert wird.⁶²³

Nicht das Herz Jesu Christi wird verehrt, man kann es nicht oft genug betonen, sondern sein durchbohrtes Herz. Dieses ist der dichteste und bildhafteste Ausdruck der Einheit von Inkarnation, Leben und Passion. Die Inkarnation des Logos als Ziel des Heilshandelns Gottes erfüllt sich in der Passion durch das Kreuz. Das Handeln aus Liebe wird in der Ohnmacht des Gekreuzigten offenbar. „So führt die Inkarnation notwendig zum Kreuz, das «Homo factus est» konsequent zum «Ecce homo» der Passion. Das Kreuz aber hat nun erneut seine Mitte: das durchbohrte Herz.“⁶²⁴ Seine Durchbohrung zeigt, wie sehr sich Gott der Macht der Finsternis (vgl. Lk 22,53) aussetzt, in der Endlichkeit und Sterblichkeit, Sinnwidrigkeit und Lebensfeindlichkeit, Dummheit und Bosheit, Sünde und Tod zusammenfallen. Denn die Sünde, die der Gekreuzigte am Kreuz sühnt, besteht vor allem darin, „daß sie nicht an mich glauben“ (Joh 16,9), sich also vom Leben abwenden und der Finsternis zuwenden oder überlassen. Wenn darum in Jesus Christus Gott selbst in diese Finsternis hineingeht und sie ohnmächtig

⁶²² Balthasar, H. U. von: Bruch und Brücke. In: Christusglaube, 14-24, hier: 14.24.

⁶²³ Weber, J.: Devotion to the sacred Heart. In: Worship 72 (1998) 251-253.

⁶²⁴ Heer, J.: Der Durchbohrte, 232.

von innen her lichtet, dann wird am Kreuz die Liebe als Grundmotiv des Heilshandelns Gottes in allem sichtbar: in der Inkarnation, in den acta et passa Jesu Christi, in der Vollendung der Inkarnation im Pascha-Mysterium. Deshalb ist Joseph Ratzinger zuzustimmen, wenn er von der Herz-Jesu-Theologie fordert, sie müsse als inkarnatorische Theologie immer „passionierte Frömmigkeit“ sein. Das Neue und Erlösende, das Jesus Christus gebracht hat, zeigt sich erst in seinem durchbohrten Herzen. Ist sonst die Selbsterhaltung vorrangige Aufgabe des Herzens, so bringt das durchbohrte Herz eine Umkehrung dieser Sinnrichtung. „Dieses Herz ist nicht Selbsterhaltung, sondern Selbstpreisgabe. Es rettet die Welt, indem es sich öffnet. [...] So ist im Herzen Jesu die Mitte des Christentums vor uns hingestellt.“ Das durchbohrte Herz als der Ort der Passion zeigt, dass Herzensfrömmigkeit immer Paschafrömmigkeit ist, eine Frömmigkeit, die vom Herzen Jesu zum Herzen des Menschen geht. So erst ist sie „österliche Frömmigkeit, denn das Ostergeheimnis ist als ein Leidensgeheimnis seinem Wesen nach ein Geheimnis des Herzens.“⁶²⁵

Das Kreuz selbst, so merkt Josef Stierli zu Recht an und führt uns damit zum nächsten Punkt, „weist mit seiner Vertikalen über sich hinaus und hinein in das Urgeheimnis des dreifaltigen Gottes, der die unendliche Liebe ist. In der geschichtlichen Erscheinung des gekreuzigten Christus mit dem durchbohrten Herzen ist darum sichtbar geworden [...], daß Gott die Liebe ist. Denn dieser erhöhte Christus mit dem ausgeleerten Herzen ist das «Ebenbild des unsichtbaren Gottes» (Kol 1,15). Indem wir im Symbol des durchbohrten und verströmenden Herzens das Zeichen letzter Hingabe schauen, erkennen wir durch dieses Tor die sich verschenkende göttliche Liebe selber.“⁶²⁶

c) Das Herz Jesu Christi ist eins mit dem Herz Gottes - die trinitarische Perspektive

Der Begriff der hypostatischen Union enthält in sich die trinitarische Perspektive, in die die Herz-Jesu-Theologie hineinzustellen ist. Es geht nie um eine isolierte Anbetung des Herzens, auch nicht um eine im engen Sinne christozentrische Frömmigkeit. Vielmehr wird durch das durchbohrte Herz Jesu Christi ein weites Tor in das trinitarische Geheimnis Gottes geöffnet. Schon das biblische Zeugnis (Joh 7,37-39 in Verbindung mit Joh 19,34) bezeugt die Gabe des Heiligen Geistes, die aus der geöffneten Seite als lebendiges Wasser hervorquillt. „So wird

⁶²⁵ Vgl. Ratzinger, J.: Ostergeheimnis. In: Entwicklung und Aktualität, 134-142, hier: 142.136.

⁶²⁶ Stierli J.: Dogmatische und religiöse Werte. In: Ders. (Hrsg.): Cor salvatoris, 251.

Christus, der im Geist in seiner Person Mittler zwischen Gott und Mensch ist, im Geist zum universalen Mittler des Heils.⁶²⁷

Die volle Offenbarung der Liebe Gottes in Jesus Christus erschließt sich in ihrer Tiefe durch Jesu Liebeshingabe, in seinem Tod für die Seinen (vgl. Joh 15,9; 17,26). „Das ganze Herz Jesu verströmt sich in diesem unüberbietbaren Vertrauen [zum Vater], das jedes menschliche Maß übersteigt, weil es bereits auf die unendliche Liebe innerhalb der Trinität verweist: die wechselseitige Liebe des Vaters und des Sohnes.“⁶²⁸ Diese trinitarische Liebe ist Quelle und Maß der Liebe Jesu Christi, sie ist sein Herz, das selbst zur Quelle und zum Ziel der menschlichen Liebe wird.

Damit aber wird deutlich, dass die Liebe Jesu Christi die Liebe des Vaters ist, denn Christus spricht nicht nur ein Wort der Liebe, sondern er ist selbst das Wort der Liebe, das der Vater im Geist ausspricht. Deshalb eröffnet die Schau auf das Herz Jesu die Einheit der einen Liebe des dreieinigen Gottes, die zugleich ewiges Wissen und ewige Weisheit ist. De Margerie verweist auf Origenes, wonach der vielgeliebte Sohn der Sohn der göttlichen Liebe und der Heilige Geist der Geist der göttlichen Liebe ist. Deshalb kann de Margerie sagen: „Die Herz-Jesu-Verehrung bereitet uns so für ein gleichsam erfahrungsgesättigtes Wissen um den Vater, sein ewiges Wort und ihren Heiligen Geist, um im Glauben die ewigen Hervorgänge des Sohnes und des Geistes in ihrer Sendung zu uns zu verstehen.“⁶²⁹ Die trinitarische Erschließung zeigt, dass die Rede vom Herzen Jesu als „Herz der Welt“ nicht willkürlich geschieht, sondern im Glauben selbst begründet ist. „Der göttlichen Würde und Stellung des Sohnes muß auch seine Würde und Stellung in der Schöpfung entsprechen. Denn die ganze Welt, die sichtbare und unsichtbare Schöpfung, ruht ja durch Christus, das Wort des Vaters, im Herzen des Vaters.“ So ist der menschengewordene Logos die Mitte der Welt. Herz aber ist genau jenes Wort, mit dem die ausströmende und sammelnde Mitte vor Augen geführt werden kann. „Der Pulsschlag dieses Herzens ist für die Welt sogar lebensnotwendig geworden. Denn in dem Herzen Christi ist die Entscheidung gefallen zur Erlösung der Menschen.“⁶³⁰

⁶²⁷ Vgl. Kasper, W.: Jesus der Christus, 296-300, hier: 300. Er mahnt eine trinitarische Deutung der hypostatischen Union an, die die pneumatologische „Vermittlung Gottes in die Geschichte“ würdigt.

⁶²⁸ Vgl. Arrupe, P.: Texts on the heart of Jesus, 80-82, hier: 82. „The whole heart of Jesus pours itself out in this supreme confidence that surpasses any human measure, because it already points to the infinite love within the Trinity: the mutual love of Father and Son.“ Vgl. zur trinitarischen Entfaltung Lies, L.: Gottes Herz für die Menschen, 26-32.

⁶²⁹ „Pour Origène, le Fils bien-aimé est le Fils de l'Amour et l'Esprit est l'Esprit d'Amour.“ - „Ce culte nous prépare ainsi une connaissance ‚quasi expérimentale‘ du Père, de son Verbe et de leur Esprit, à percevoir dans la foi le prolongement des processions éternelles du Fils et de l'Esprit dans leur missions auprès de nous.“ Vgl. Margerie, B. de: Histoire doctrinale II, 140-142, hier 141.142.

⁶³⁰ Grillmeier, A.: Theologia cordis. In: GuL 21 (1948) 337.

Papst Benedikt XVI. gibt nicht zufällig eine Zusammenfassung seiner Überlegungen zum Wesen der Liebe in seiner Enzyklika „Deus caritas est“ durch eine Aus-Schau auf den dreieinigen Gott: „«Wenn du die Liebe siehst, siehst du die Heiligste Dreifaltigkeit», schrieb Augustinus. In den vorangegangenen Überlegungen haben wir unseren Blick auf die geöffnete Seite Jesu, auf den, «den sie durchbohrt haben» [...], richten können und dabei den Plan des Vaters erkannt, der aus Liebe [...] seinen eingeborenen Sohn in die Welt gesandt hat, um den Menschen zu erlösen. In seinem Tod am Kreuz hat Jesus, wie der Evangelist berichtet, «den Geist ausgehaucht» [...] - eine Einleitung zu jener Weitergabe des Heiligen Geistes, die er nach seiner Auferstehung verwirklichen sollte [...]. So erfüllte sich die Verheißung der «Ströme von lebendigem Wasser», die dank der Ausgießung des Geistes aus dem Innern der Gläubigen fließen sollten [...]. Der Geist ist nämlich die innere Kraft, die ihr Herz mit dem Herzen Christi in Einklang bringt und sie bewegt, die Mitmenschen so zu lieben, wie er sie geliebt hat, als er sich niederbeugte, um den Jüngern die Füße zu waschen [...], und insbesondere als er für alle sein Leben hingab“.⁶³¹

Wieder kann die Meditation der Herz-Jesu-Litanei durch Alfred Delp die trinitarische Perspektive der Herz-Jesu-Theologie vertiefen und die Reflexion in das Gebet hinüberleiten. Aus der Anrufung „Herz Jesu des Sohnes des ewigen Vaters“ gewinnt er vier Einsichten: Mit Herz, so meint Delp, rufen wir „hier wie in der ganzen Litanei die Liebe Gottes. Das Herz als Symbol der innersten Mitte Gottes und seiner Grundbeziehung zu uns.“ Mit der vertrauten Du-Anrede des Herzens Jesu richtet sich der Mensch durch den Sohn an den Vater und ist schon beim Bekenntnis des dreieinigen Gottes angelangt, ohne dies vorher reflex erfassen zu müssen. In der gesamten Andacht ist „der Sohn [...] für die Welt von Anfang an der Ort der Geborgenheit, die Heimat“. Er ist als der Menschgewordene „der Entschluß Gottes zur Welt“. Weil dieses Herz des Sohnes eins mit dem Herzen des ewigen Vaters ist, ergibt sich an jeden Beter die Forderung, den ganzen Weg, den die Andacht weist, nachzugehen. Immer muss er „wenigstens der Haltung und der Offenheit nach das Ganze meinen“. Die betende und ehrfürchtige Vertiefung in das Geheimnis Gottes wird so zu einem Weg der „gläubigen Erkenntnis der Liebe Gottes“. Dieser Erkenntnisweg zielt immer auf „ein personales Grundverhältnis zwischen der zweiten Person der Dreifaltigkeit und dem Menschen“ hin. Emphatisch hebt Delp die dialogische Mystagogik der Litanei hervor, weil „da geheime Worte hin und her gesprochen werden und eine echte, hohe Liebe aus des Menschen Herzmitte aufbricht und die

⁶³¹ Benedikt XVI.: Deus caritas est, Nr. 19.

Herzmitte Gottes finde, um dort zu entdecken, daß alles [...] schon gnadenvoller, schöpferischer Ruf des göttlichen Herzens war.“⁶³²

Die Anrufung „Herz Jesu von unendlicher Majestät“ bedenkt er v.a. von den verwendeten Worten „maiestas infinita“ her, die Richtung und Art des mystagogischen Erkenntnisweges bestimmen. Er erinnert daran, dass Maiestas ursprünglich komparativisch gebraucht wurde und eine Seinsaussage über die Person war. So ist sie auch hier gemeint. „Dieses liebende Herz verfügt über eine grenzenlose Liebesfähigkeit, weil seine Wirklichkeit maiestas ist“. Durch das „maiestas infinita“ ist dieser „komparativische Sinn [...] ins Absolute erhoben [...]. Es ist das Herz meines Gottes, das hier schlägt.“ Von daher verbietet sich jedes ehrfurchtslose Gerede (Verniedlichung, Verkitschung, Verharmlosung), das die Herz-Jesu-Verehrung so vielen unmöglich gemacht hat. „Schweigende Anbetung und ehrfürchtige Distanz sind trotz aller Intimität gerade bei dieser Andacht die notwendigen Grundhaltungen. [...] Der brennende Dornbusch, in dessen Nähe man die Schuhe ausziehen mußte, ist Vorbild und Ahnung dessen, was hier gemeint ist. Zu Gott sprechen kann nur, wer vorher vor ihm geschwiegen hat in der ehrfürchtigen Kniebeuge der Kreatur.“⁶³³

Die Andacht führt zum Ganzen, das heißt, sie führt zum Herzensgeheimnis Gottes, das die Trinität selber ist. Sie führt dahin in der Dynamik des „Magis“, einem Grundprinzip igantianischer Spiritualität, die bereit ist, sich selbst auf Gott hin zu überschreiten, und entspricht so dem Wesen des Pascha-Mysteriums. Sie ist „Andacht des innerlichen und des apostolischen Komparativs, sie spricht nur immer von neuem Magis!“⁶³⁴ Die Antwort des Menschen auf die Liebe, die er im durchbohrten Herzen Jesu Christi schauen kann, muss selbst eine Liebe sein, die in der Gleichgestaltung mit dem durchbohrten Herzen des menschengewordenen Logos bereit ist, sich hinzugeben und sich so in die Liebesgemeinschaft des dreieinigen Gottes einbergen zu lassen. „Gott ist ein einziges Herzensgeheimnis, das allen drei göttlichen Personen in gleicher Tiefe zu eigen ist und doch einer jeden Person in der ihr zukommenden Weise. In diesem uns unbegreiflichen Fürsich- und Zueinandersein besteht der Pulsschlag des göttlichen Herzens. Und dieser Pulsschlag ist ewige, unendliche Liebe. Darum kann Johannes einfach sagen, Gott sei die Liebe (1 Jo 4,8), er hätte auch sagen können, er sei im Grunde nichts als Herz.“⁶³⁵

⁶³² Vgl. Delp, A.: Gesammelte Schriften IV, 248-250, hier: 248.249f.

⁶³³ Delp, A.: Gesammelte Schriften IV, 261f.

⁶³⁴ Rahner, H.: *Mirabilis Progressio*. In: Bea, A. (Hrsg.): *Cor Iesu I*, 56.

⁶³⁵ Vgl. Grillmeier, A.: *Theologia Cordis*. In: *GuL* 21 (1948) 334-336, hier: 335f.

3.3.3.2. Das durchbohrte Herz Jesu als Zugang zum Zentrum des Glaubens

Mehrfach wurde schon deutlich, dass die Herz-Jesu-Theologie eine Sammlung auf die Mitte des Glaubens hin vollzieht, und zwar in der Bewegung Gottes auf den Menschen zu und in der Antwort des Menschen auf Gott hin. Denn die Herz-Jesu-Frömmigkeit ist „der Kult der Liebe [...], mit der Gott uns durch Jesus geliebt hat, und zugleich die Übung unserer Liebe zu Gott und den übrigen Menschen.“⁶³⁶ Das Realsymbol des durchbohrten Herzens, so hat sich gezeigt, vermag die in der hypostatischen Union konzentrierte Christologie in trinitarischer Perspektive so darzustellen, dass sie diese poetisch und bildhaft ausdrückt.⁶³⁷ Das Bild des Durchbohrten lädt zu einer zweifachen Schau. Im Schauen auf Ihn und Sein Herz erkennt der Glaubende die menschengewordene Liebe Gottes und damit das Herz des christlichen Glaubens. Vom Durchbohrten her schaut er auf alle seine Taten, die so ihr Licht und ihre Heilsbedeutung enthüllen. Im durchbohrten Herzen als alles sammelndem Realsymbol des Glaubens kann der Glaubende also das Gesamte des Glaubens in einem erkennen und von ihm her entfalten. So ist es „die Zusammenfassung des ganzen Christentums unter dem Aspekt der Liebe“, auf die, mit Pius XII. gesagt, „alle Hoffnung zu setzen ist“.⁶³⁸

Viele Menschen aber können ihre Hoffnung nicht aus dem Glauben nähren, weil ihnen der Glaube nichts mehr sagt und / oder weil er zu erfahrungsarm erscheint. Dem heutigen Menschen ist zumeist nur das glaubwürdig und angemessen für die Deutung des eigenen Lebens, was sich als (unmittelbar) hilfreich für die Gestaltung glückenden Lebens erwiesen hat. So wird die eigene Erfahrung zum Wahrheits- bzw. Plausibilitätskriterium. Dies „entspricht dem Bedürfnis des Menschen nach Selbstfindung angesichts einer fragmentierten Lebenswirklichkeit.“⁶³⁹ Das Dogma ist demgegenüber eine objektive Wahrheit, die unabhängig von der Erfahrung des Einzelnen Gültigkeit beansprucht. Kann es deshalb so wenig Gehör beim modernen Menschen finden? Kann es also nur noch dann auf offene Ohren treffen, wenn es als lebendige Wirklichkeit erfahren wird, die sich in die eigene Lebenserfahrung integrieren lässt?

⁶³⁶ Pius XII.: *Haurietis aquas in gaudio*, 33.

⁶³⁷ A. Stock (Poetische Dogmatik: Christologie I, 93f.) klagt über die Verluste durch eine „ontologisch orientierte Christologie“ und verweist auf Petrarca, der eine auf die Namen Jesu gestützte poetische Theologie entwickeln wollte. „Hier ist der angestammte Raum anschaulicher Vielnamigkeit. Unterschiedliche Namen werden gefunden und koordiniert. Irreduzible Polyonymie bestimmt das christologische Sprachgeschehen. Im Binnenland der Religion sind die Sprachverhältnisse anders als an der Grenze“. J. Sudbrack (Herz-Jesu-Verehrung. In: *GuL* 70 (1997) 31f.) wundert sich zu Recht über das fehlende Bemühen der Theologie, die Bedeutung des Herz-Jesu-Symbols aufzuarbeiten.

⁶³⁸ Vgl. Heer, J.: *Der Durchbohrte*, 211f, hier: 212.

⁶³⁹ Knapp, M.: *Erfahrung - Glaube - Dogma*. In: *GuL* 68 (1995) 336.

Erfahrungen werden nur dann wirklich Lebenserfahrungen, wenn sie zumindest für längere Lebensphasen existentielle Gültigkeit besitzen; wenn sie nicht nur in Gedanken und Wünschen ihren Halt haben, sondern in der Realität. Lebenserfahrungen als tragende Sinnerfahrungen haben dann einen Anhalt in der Wirklichkeit, wenn sie sich erstens dem Leben einschreiben und so immer wieder zum Tragen kommen, wenn sie sich zweitens in einen größeren Sinnzusammenhang einfügen und wenn sie drittens wirkliche und eigene, nicht geliehene und vermittelte Erfahrungen sind. Für Lebenserfahrungen, die im echten Sinn religiöse Erfahrung genannt werden können, ist nach Gerd Haeffner das entscheidende Kriterium „das Bewusstsein, getroffen worden zu sein von einem An- und Zuspruch, der in die Tiefe der Person zielt.“⁶⁴⁰

Auf dem Hintergrund dieser Erwägungen muss versucht werden zu zeigen, dass Dogmen nicht erfahrungsfern sind, sondern Konzentrate von Erfahrungen aus Glauben im Kontext der Kirche. Die Glaubensvermittlung ist dann geglückt, wenn sich das Dogma als Verweis auf den Glauben so eröffnet, dass sich der Glaube als „kohärenter Sinnzusammenhang“ erschließt. „Dogmen [...] müssen begriffen und ausgelegt werden als ein Sinnganzes, dessen normierendes Zentrum eben die Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus ist.“ Erst die Durchdringung von Glaube und Praxis lässt das Dogma wirklich „Gestalt annehmen“, denn dann ist das Dogma nicht mehr erfahrungsferner Satz, sondern erfahrungsgesättigte Eröffnung neuer Erfahrung aus Glauben, der das eigene Leben in den Sinnzusammenhang des Glaubens einfügt. Markus Knapp meint, dass das Dogma, in dieser Weise verstanden und erschlossen, „Anstiftung und Weg zur Selbstfindung“ werden kann. Freilich bedarf es dazu der Bereitschaft des Menschen, seine Lebenserfahrungen zu öffnen und auch zu revidieren, d. h., biblisch gesagt, der Bereitschaft zur Umkehr.⁶⁴¹ Selbstfindung im Glauben kann es deshalb nur geben in der Bereitschaft zur „Selbstüberschreitung“, weil das christliche Dogma seinen Grund und Inhalt in der Selbstmitteilung Gottes an die Menschen in Jesus Christus hat. Der Mensch findet also nur dann zu sich und zur tragenden Sinnerfahrung, wenn er es wagt, sich selbst zu lassen und sich für Gott und die Mitmenschen zu öffnen. „So leitet ihn das Dogma dazu an, das eigene Selbst zu suchen und zu finden in den Erfahrungen der Selbstüberschreitung.“⁶⁴² Aufgabe bleibt die adäquate Vermittlung, das Schaffen von Räumen, in denen der Mensch heute Erfahrungen machen kann und die Suche nach den Medien der Vermittlung, die ihm helfen, zur Wahrheit, die allein frei macht (vgl. Joh 8,32), zu kommen. Ein Mensch,

⁶⁴⁰ Zu den verschiedenen Dimensionen von Erfahrung vgl. Haeffner, G.: Erfahrung - Lebenserfahrung - religiöse Erfahrung. In: ThPh 78 (2003) 161-192, hier: 188.

⁶⁴¹ Man denke an den Zusammenhang von geistiger Schriftauslegung und Bekehrung, s.o. 3.3.1.1.

⁶⁴² Knapp, M.: Erfahrung - Glaube - Dogma. In: GuL 68 (1995) 343-347, hier: 344.346.

der dem persönlichen Christus in seinem Herzen begegnet, so schreibt Alfred Delp im Gefängnis, wird befreit und aus „der Masse herausgerissen“; er steht nicht mehr unter dem „Gesetz der Gnadenlosigkeit“ und seine „inneren Quellen“ beginnen zu fließen.⁶⁴³

Die christologischen Dogmen bilden die Grundlage des Glaubens des einzelnen Christen wie der ganzen Kirche. Sie bedürfen aber der Vermittlung, d.h. dem Einzelnen (dessen Umkehrbereitschaft vorausgesetzt) müssen sie sich als Raum eröffnen, in dem er Jesus als den Christus erfahren kann. Die Dogmen als solche sind ja nicht zu glauben und zu lieben, sondern die von ihnen bezeugte Wahrheit, die eben nicht ein Begriff, sondern eine Person ist. Im Anschluss an Karl Rahner formuliert deshalb Andreas Batlogg: „Jesus lieben heißt, an dieser Verbindung [zwischen menschlicher Bedingtheit und Unbedingtheit Gottes] teilzuhaben. Im «Akt» der liebenden Hinwendung zu ihm ist alles umfaßt, was klassische Christologie lehrt.“⁶⁴⁴

Eine Herz-Jesu-Frömmigkeit, so scheint mir, könnte ein Weg sein, das Dogma zur Erfahrung werden zu lassen. Die ignatianischen Exerzitien könnten ein Raum sein, um in die Erfahrung der freimachenden Wahrheit mittels des durchbohrten Herzens eingewiesen zu werden. Die Vermittlung des Herzens Jesu als „unfaßlichste Wirklichkeit, die das Leben eines jeden Menschen von Grund auf ändert“, kann den Menschen dann erfassen und wandeln, wenn seine Wahrheit nicht nur theoretisch eingesehen wird, sondern wenn ihm das Geheimnis dieser Wirklichkeit, die verwundete und darum erlösende Liebe Gottes, innewird.⁶⁴⁵ „Erfahrung und Erkenntnis lassen sich selbstverständlich nicht voneinander trennen: Sie stehen in Bezug zueinander. Es muß allerdings betont werden, daß eine wahre Erkenntnis der Liebe Gottes nur im Rahmen einer Haltung demütigen Gebets und hochherziger Verfügbarkeit möglich ist. Ausgehend von dieser inneren Haltung wird der Blick auf die von der Lanze durchbohrte Seite zur stillen Anbetung.“⁶⁴⁶ Für jede praktische bzw. spirituelle Vermittlung der Herz-Jesu-Theologie muss zudem gelten, was Kriterium der Echtheit einer jeden Andacht ist. Sie darf keine partikuläre und abschließende, erst recht keine privatistische Veranstaltung sein, son-

⁶⁴³ Vgl. Delp, A.: Gesammelte Schriften IV, 246f. Delp sieht den „*Gottmensch* Jesus Christus als personal existierenden *Heilswillen* Gottes zu den Menschen, als erlösenden *Heilswillen* Gottes, als den *persönlichen Menschen* rufenden und suchenden Heilswillen“. Dieser Anruf Gottes will Heilung und Rettung, aber auch „innere Wandlung“ des Menschen, die den Menschen in das Leben und Tun der Nachfolge führt. Ebd., 243.

⁶⁴⁴ Vgl. Batlogg, A.: Die Mysterien des Lebens Jesu bei Karl Rahner, 334-336, hier: 335.

⁶⁴⁵ Vgl. Hildebrand, D. von: Über das Herz, 7.

⁶⁴⁶ Papst Benedikt XVI.: Schreiben an den Generaloberen der Gesellschaft Jesu. In: www.vatican.va. Der Papst fügt hinzu: „Der Blick auf die durchbohrte Seite des Herrn [...], hilft uns, die Fülle der aus ihr hervorströmenden Gnadengaben zu erkennen [...], und macht uns offen für alle anderen Formen christlicher Frömmigkeit, die in der Herz-Jesu-Verehrung mit eingeschlossen sind.“

dern muss „im gleichen Ausmaß, als sie katholisch ist, (wenn auch stets in einem analogen Sinn) eine «summa totius religionis» [sein]. Sie meint immer das Ganze; sie ist mithin (bei aller Neuheit ihres jeweiligen Entsprungs) in einem wahren Sinne immer da und also auch immer neu aufweckbar.“⁶⁴⁷

Gerade weil die Herz-Jesu-Theologie, was die Vermittlung betrifft, sich in einer Krise befindet, gilt es theologische Reflexion mit Leidenschaft zu verbinden. Auch so gesehen ist die Herz-Jesu-Theologie Anliegen einer „passionierten“ Frömmigkeit. Weder kann auf „die eigentlich sachliche Kenntnis der theologischen Aussage“ noch auf „die Umsetzung dieser theologischen Aussage in persönliche Religiosität“ verzichtet werden. Erfahrung ist vom Menschen nicht anders zu haben als in Geduld, Bereitschaft zur Müh-Seligkeit und in der Offenheit für die Dynamik des „magis“. Herz-Jesu-Theologie kann eine „Schule der Religiosität und des Gebetes“ werden. Wer in diese Schule geht, kann vor „zwei Grundübeln“ moderner Religiosität bewahrt oder von ihnen geheilt werden. Alfred Delp beschreibt pointiert diese „zwei Grundübel“, die auch heute den Glauben gefährden oder ihn flach und eng zu machen drohen: „Entweder bleibt sie im Gedanken stecken, in der Reflexion [...]. Diese Religiosität ist ohne Entscheidung und ohne Herz. [...] Oder aber - das andere Grundübel - die Frömmigkeit ist gedankenlos, reiner Affekt, reines Herkommen, Bewegung und Erregung des Gemüts. Diese Religiosität ist unmenschlich und untermenschlich und sehr oft ein Entwicklungsstadium auf dem Wege zur völligen Gottlosigkeit.“⁶⁴⁸ Darum ist eine Integration von Reflexivität und Emotionalität, von Intellektualität und Affektivität ein Gebot, das es auch heute zu erfüllen gilt. Diese Integration geschieht im Herzen, aus dem beide Dimensionen des Menschen entspringen und zusammenfinden.⁶⁴⁹

Diese Aufgabe der Integration korrespondiert mit dem Bedürfnis heutiger Menschen, wie Auguste Hamon schon 1953 beobachtet hat, ins Zentrum des Glaubens zu gelangen und sich selbst in der Mitte des Glaubens zu bergen. Die Mitte des Glaubens aber ist Jesus Christus: „Diesen Immanuel, diesen Gott mit uns, kennen wir nicht wirklich, es sei denn, wir haben auf seine offene Seite geschaut und sein um unserer Liebe willen verwundetes Herz betrachtet; es

⁶⁴⁷ Rahner, H.: *Mirabilis Progressio*. In: Bea, A. (Hrsg.): *Cor Jesu I*, 24.

⁶⁴⁸ Vgl. Delp, A.: *Gesammelte Schriften IV*, 247f. Dies gilt m.E. über die Herz-Jesu-Litanei hinaus und auch für dieses Urteil Delps: „Die religiöse Unwissenheit - die fromme oder unfromme - hat einen guten Teil der Zerstörung des abendländischen Menschen geleistet.“ (Ebd.).

⁶⁴⁹ Damit wird die Begrifflichkeit Delps (Reflexivität, Gedanke - Entscheidung, Affekt, Gemüt, Herz) durch die Einsichten aus 3.2.1. Herz - ein kulturgeschichtliches Ursymbol präzisiert.

sei denn, wir haben ihm seinen wahren Namen gegeben: Heiligstes Herz“.⁶⁵⁰ Das Realsymbol des geöffneten Herzens Jesu fasst bildhaft und anschaulich die wichtigsten Heilsgeheimnisse zusammen und ist so ein „einfacher“ Zugang zum Zentrum des Glaubens.⁶⁵¹

Es umfasst das Mysterium der hypostatischen Union: Jesus Christus ist Gottes Sohn. Es umfasst das Mysterium der Inkarnation und der Erlösung: der menschgewordene Logos ist der Immanuel, der Gott mit uns, der sich an Gott und die Menschen hingibt. Es umfasst das ewige Geheimnis Gottes und darin das Warum von Schöpfung und Erlösung. Das durchbohrte und so weit geöffnete Herz bringt es ans Licht der Welt: Gott ist Liebe und handelt aus und in Liebe. Im Geschehen der „drei Tage“, dem Tod, der Grabesruhe, der Auferstehung, als dem einen Heilsgeschehen, konzentriert sich die Geschichte Gottes mit den Menschen und findet darin ihre Mitte. „Im Herzpunkt des Todes und der Auferstehung schneiden sich alle Vorgänge und Teilnehmer, und darum ist [...] das Herz Durchgang, Transitus, es ist durchbohrt.“⁶⁵² Im durchbohrten Herzen findet deshalb das Mysterium Paschale seine Gestalt, in der sich sein Gehalt ganz sammelt.

Zur Illustration des Dargelegten, wie die Herz-Jesu-Theologie die Mitte des Glaubens selbst in von Europa weit entfernten Kulturen eröffnet, sei abschließend eine Erfahrung des verstorbenen Generaloberen der Jesuiten Pedro Arrupe wiedergegeben, die er seiner Zeit als Missionar in Japan verdankt. Er erzählt, wie sehr die Herz-Jesu-Frömmigkeit und besonders die Weihe vieler Familien an das Herz Jesu diesen geholfen hat, ihren Glauben inmitten einer andersgläubigen oder ungläubigen Umgebung zu bewahren. Durch die Verehrung des Herzens Jesu wurde für sie die Liebe Jesu Christi „ausdrücklich“ in ihrem Alltag gegenwärtig. So fanden diese Menschen in echter und wahrer Einfachheit ins Zentrum des christlichen Glaubens und zur christlichen Praxis.⁶⁵³

⁶⁵⁰ Art. Coeur (Sacré) (Hamon, A.). In: DSp II, Sp. 1042: „Cet Immanuel, ce Dieu avec nous, le connaissons-nous jamais pleinement, si nous n'avons pas vu et contemplé dans sa poitrine ouverte, son Coeur de chair blessé pour notre amour, si nous ne lui avons pas donné son vrai nom: le Sacré-Coeur?“

⁶⁵¹ Vgl. Egger, W.: Bei dir ist die Quelle des Lebens. In: Das durchbohrte Herz (Bozen-Brixen), 10.

⁶⁵² Vgl. Knichel, J.: Das Pascha-Mysterium als Zentral-Idee. In: Flessenkemper, R. (Hrsg.): Mitte allen Lebens, 69-83, hier: 74.

⁶⁵³ Vgl. Arrupe, P.: Texts on the heart of Jesus, 100-108. In diesen Kontext gehören auch eucharistische Erfahrungen. Denn in der Eucharistie werden wir hineingenommen in das erlösende Mysterium des durchbohrten Herzens, wird das menschliche Herz gewandelt, wird unser Herz genährt durch das Brot des Lebens. Unzählige Beispiele ließen sich aufzählen, wie durch die Jahrhunderte hindurch der Zusammenhang zwischen Herz Jesu, Leiden und Eucharistie Gegenstand der Betrachtung wie des Trostes war. „Der eucharistische Heiland ist der gekreuzigte Heiland, das Sakrament der Liebe ist präzise das Sakrament des Leidens“ (Edith Stein). Vgl. Gerl-Falkovits, H.-B.: Eucharistie. In: GuL 74 (2001) 210-214, hier: 212; Lies, L.: Gottes Herz, 128-136; Pius XII.: Haurietis aquas in gaudio, 23.

3.3.3.3. Das durchbohrte Herz Jesu als Realsymbol

Was in den vorausgegangenen Punkten über die Herz-Jesu-Theologie gesagt werden konnte, führte immer wieder zu ihrer realsymbolischen Grundlage, dem durchbohrten Herz Jesu. Als solches ist es „summa totius religionis“, als solches ist es Zugang zum Zentrum.⁶⁵⁴ Darum sollen noch einige weitere Aussagen dazu folgen, die die Grundlegung der Herz-Jesu-Theologie vertiefen helfen.

Christliche Spiritualitätsgeschichte ist ohne Bilder und Symbole nicht zu verstehen. Schon im Allgemeinen wohnt ihnen eine Prägekraft inne, die durch eine reflektierte und methodisch vertiefte religiöse Praxis noch intensiviert wird. Bilder und Symbole formen die innere Welt und wirken dadurch sowohl in die Möglichkeiten von Welterfahrung als auch von Weltgestaltung hinein. Überdies können sie religiöse Wandlungsprozesse initiieren und fördern. Wenn diese Bilder oder Symbole nicht nur von einzelnen, sondern von einer Glaubensgemeinschaft mehr oder weniger als ganzer angeschaut und verinnerlicht werden, wird entsprechend auch diese Gemeinschaft davon geprägt. Sie spiegeln dann deren Mentalität und Überzeugungen wider, sie können inaugurierende Kraftwerke, aber ebenso auch reaktive Bremsklötze sein. Eine Vernachlässigung christlicher Bilder und Symbole zugunsten der schriftlichen Zeugnisse hieße, deren Bedeutung für die Entfaltung des Glaubens und der Spiritualität zu unterschätzen. „Bilder sind zumeist nicht nur schlichte Ausmalung biblischer Erzählungen, sondern sind gleichwertige Weisen, mit denen wesentliche Einsichten des christlichen Glaubens weitergegeben worden sind. In ähnlicher Weise müssen wir aufmerksam sein für die zentrale Rolle, die sprachliche und visuelle Bilder bei der Ausbildung der individuellen wie kollektiven Einbildungskraft spielen.“ Bilder und Symbole sind wesentliche Wege, auf denen Menschen zu Christen werden.⁶⁵⁵ Die ausgewählten Beispiele lyrischer Vergegenwärtigungen (3.2.2.) und von Herz-Jesu-Darstellungen (3.2.3.) belegen die ihnen innewohnende Kraft und die Fähigkeit zur Wandlung. Beides erklärt sich auch dadurch, dass hier die unverkürzte menschliche

⁶⁵⁴ Damit will ich nicht behaupten, das Realsymbol des Herzens Jesu umfasse den ganzen Glauben so sehr, das es ausreiche und genüge. Es geht hier um ein Aufzeigen des Reichtums und des Potentials dieses Realsymbols. Über seine Grenzen wurde schon an verschiedenen Stellen dieser Arbeit nachgedacht.

⁶⁵⁵ Vgl. Wright, W. M.: A wide and fleshy love. In: Studies in spirituality 10 (2000) 264-267.272-274, hier: 272: „Images are for the most part not simply illustrations of the biblical narrative but are a parallel means by which Christian core insights have been handed down. Similarly, we need to be attentive to the central role that images, both verbal and visual, play in shaping imagination of both individual and community.“ Für A. Stock sind die „Imaginationen“ einer Religion wesentliche „Quelle theologischen Nachdenkens“. Vgl. ders.: Herz-Jesu-Imaginationen. In: Korrespondenzblatt 137 (2004/2005) 2.

Wirklichkeit, zu der Leiblichkeit und Vergänglichkeit gehören, mit der göttlichen Wirklichkeit geeint ist. Im Wissen darum hat die katholische Kirche eine Reihe von Festen wie Fronleichnam und das Herz-Jesu-Fest eingeführt, in denen das Thema „Leib und Leben“ gefeiert wird. Um so bedauerlicher ist es, dass die Theologie über weite Strecken hinweg den Leib vergessen und den modernen Künsten bzw. Kulturwissenschaften überlassen hat.⁶⁵⁶ Pedro Arrupe macht auf die Chancen aufmerksam, die in der Herz-Jesu-Theologie liegen, die versucht, „das Geheimnis der gottmenschlichen Liebe, symbolisiert im Herzen Jesu, auszusagen. [...] Zwischen dem ewigen Wort Gottes und dem durchbohrten Herzen des gekreuzigten Jesus Christus liegt die ganze Menschheit des Sohnes Gottes.“ Wenn aber das theologische und spirituelle Verständnis für die wahre Menschheit Jesu fehlt, das Symbol sachwidrig gewissermaßen jenseitig interpretiert wird, schwindet die Möglichkeit, das Herz als Symbol zu verstehen und zu schätzen. Als Folge dieses Mangels bildet sich zwischen dem Gegenstand der Verehrung und dem Symbol dafür ein „Vakuum“, das durch Depravationen gefüllt wurde und die communiale und damit ekklesiale Dimension dieser Frömmigkeit nicht mehr zu wahren weiß.⁶⁵⁷ Nimmt sich die Theologie dieses Themas an, erschließt sie die Realität dieser Welt als eine, in der Gott präsent ist. Sie ist natürlich nicht identisch mit Gott, sie muss aber auch nicht übersprungen oder gar verteufelt werden. Vielmehr ist diese Realität nicht an der Materie vorbei, sondern durch sie erlöst. Wenn Jesus Christus in einem echten Sinn das Herz der Welt ist, dann ist darin die Annahme der Welt auch in ihrer Materialität, Erlösung und Wandlung von innen heraus eingeschlossen. Die Theologie des durchbohrten Herzens bleibt nicht in der Innerweltlichkeit hängen, aber sie kann die Leiblichkeit in ihrer Vergänglichkeit annehmen und sie genau so durch das österliche Geschehen verklärt zeigen. Deshalb ist eine Herz-Jesu-Theologie, die die Leiblichkeit um des wahren Menschseins willen in die Mitte rückt, wirklich menschliche Theologie aus der Glaubenswahrheit der hypostatischen Union heraus.⁶⁵⁸

Das eine durchbohrte Herz Jesu Christi bewahrt die beiden Dimensionen von Sterblichkeit (Passion) und unendlichem Leben (Ostern) in dem einen Erlösungsgeschehen in sich. Denn

⁶⁵⁶ Vgl. Stock, A.: Poetische Dogmatik III. Leib und Leben, 15f. Er verweist auf die Forschungen H. de Lubacs über das Körperkonzept mittelalterlicher Theologie.

⁶⁵⁷ „It is this mystery of divinely human love, symbolized in the Heart of Christ, that the traditional Sacred Heart devotion has endeavoured to express [...]. Between the Word of God and the pierced Heart of Jesus Christ on the cross lies the whole humanity of the Son of God, and the eclipse of sound theological understanding of that humanity has been one of the reasons which has led to the depreciation of the heart as symbol.“ Arrupe, P.: Texts on the heart of Jesus, 16.

⁶⁵⁸ Vgl. Ratzinger, J.: Ostergeheimnis. In: Entwicklung und Aktualität, 131-136. Zum sogenannten Körperkult vgl. die Artikel zum Thema: „Was steckt hinter dem «Body Turn»«. Zum Umgang des Menschen mit seinem Körper. In: zur debatte 34 (2004) 5-13.

als natürliches Symbol verweist es auf Gott, den Schöpfer, der die Quelle der wahren Liebe ist, und als übernatürliches Symbol verweist es auf den erhöhten Herrn, der durch das Kreuz die Welt erlöst hat. Analog zur Gnade, die die Natur nicht zerstört, sondern vollendet, vollendet und verklärt das übernatürliche Symbol das natürliche Symbol. Das natürliche Symbol ist universal zu verstehen, da jedes Herz die Leidenschaft (passion) und die freie Hingabe der Liebe symbolisieren kann. Das übernatürliche Symbol ist hingegen einzigartig, da es auf eine universal wirksame einmalige Tat verweist. Das durchbohrte Herz als übernatürliches Symbol übersteigt in seiner Kraft und Bedeutungstiefe jedes natürliche Symbol, da es die einzigartige und universal wirksame Erlösungstat des fleischgewordenen Logos repräsentiert. Als Tat der Liebe aber vermag sie die Liebe eines jeden Menschen zu prägen. Denn das natürliche Symbol des menschlichen Herzens ist vom Wort des Lebens angenommen worden, vor allem in Hinblick auf seinen erlösenden Tod und seine erlösende Auferstehung.⁶⁵⁹

Wie Bertrand de Margerie in seiner umfassenden Analyse zeigt, sind diese Einlassungen nicht spekulativer Natur, sondern Resultat der biblischen wie der kirchlichen Herz- bzw. Herz-Jesu-Geschichte. Im AT und großenteils auch im NT ist das Herz das Symbol für Bewusstsein, Liebe, Affekte, und für den ganzen Menschen mit seinen Absichten, seinem Willen usw. In der johanneischen Herztheologie wird das Herz besonders durch die Betrachtung von Joh 19,34 zum Realsymbol der barmherzigen und ohnmächtigen Liebe Gottes. Die Väter sehen das Herz als Symbol für das innere Leben Jesu; in der Betrachtung der durchbohrten Seite zeigt sich ihnen das Herz des Erlösers. Das Mittelalter entdeckt die gefühlsbetonten Aspekte des Herzsymbols und vertieft sie liturgisch und theologisch. Schließlich eröffnet sich der hl. Marguerite-Marie das Herz Jesu Christi als übernatürliches Symbol der brennenden Liebe Jesu Christi.⁶⁶⁰

Derselbe Anreicherungsprozess, der das durchbohrte Herz Jesu als Symbol des Heiles schlechthin entbirgt, lässt sich in der Herz-Jesu-Litanei, wie schon die Meditation von Alfred Delp in der Bedrängnis des Gefängnisses gezeigt hat, und in der Ausformung der verschiedenen Messformulare finden. Alex Stock sieht letztere geradezu als Katalysatoren der Symbolgenese. Als Beispiel dient ihm die Präfation des Messformulars Pius XI.: „Quelle, Feuer, Ort der Ruhe - es ist eine Komplexion antagonistischer Bilder, die die Präfation in den Duktus einer kurzen rhetorischen Periode zusammenfügt. Das Ursymbol des Herzens wird dadurch

⁶⁵⁹ „En fait, le symbole naturel du coeur humain a été assumé par le Verbe de Vie surtout en vue de sa mort et sa résurrection rédemptrice.“ Vgl. Margerie, B. de: Histoire doctrinale II, 173-176, hier: 175f.

⁶⁶⁰ Vgl. Margerie, B. de: Histoire doctrinale II, 155-182. Dort umfassende Darstellung von: I Symbole et Alliance en contexte biblique (156-158); II Le Coeur, métaphore symbolique (158-163); III Augustin et les caractères symboliques des mots (164-168); IV Les pères grecs post-chalcédoniens (168-170); V Le coeur symbole selon „Haurietis aquas in gaudio“ (170-178).

im Blick auf das durchbohrte Herz Jesu auf poetische Weise weiterbestimmt.“ Die Präfation ist nicht direkt biblisch verortet, sondern lässt sich als Verdichtung der Imaginationen der neuzeitlichen Herz-Jesu-Verehrung verstehen. Das Herz Jesu wird als Ort der Ruhe vorgestellt und die Herzwunde als das Tor zu diesem Raum des Friedens und der Geborgenheit. Der zu Tode und vom Tod geängstigte Mensch soll und kann seine Zuflucht in der offenen Herzenswunde suchen, in der er im eigentlichen Sinn des Wortes unendlich sicher ist. Stock sieht die Präfation des Herz-Jesu-Festes von 1925 „als das liturgisch-exoterische Konzentrat einer mystisch-esoterischen Imaginationsgeschichte. Die auf engem Raum zusammengeschnittenen Symbole der Quelle, des Feuers, der Ruhe ergeben eine Art surrealistischer Bildkomposition.“⁶⁶¹ Im Vergleich zu diesem Messformular ist das nachkonziliare Messformular der Liturgiereform homogener, aber dafür weniger spannungsvoll. Mittelalterliche Inzigkeit und neuzeitliches Feuer wurden durch die Imagination der patristischen Theologie vom Herzen Jesu als Symbol der „fons vitae“ ersetzt.⁶⁶² Gewiss ist dadurch ein wesentlicher Aspekt der Herz-Jesu-Theologie ins Bewusstsein gerückt und eine größere Ruhe erzielt worden. Doch das Herz als „einfaches“ Realsymbol gleicht einem Prisma, in dem sich das göttliche Licht vielfarbig bricht und so den „unergründlichen Reichtum Jesu Christi“ (Eph 3,8) ausstrahlt.⁶⁶³

Grundsätzlich gilt, dass das Realsymbol des durchbohrten Herzens teilhat an der Weise, wie Gott geschichtlich und sichtbar in Jesus Christus dem Menschen begegnet ist. Er selbst ist das Sakrament Gottes, begründet in der hypostatischen Union, durch das der Mensch wirklich, weil leiblich-sichtbar, Gott selbst begegnet. Jesus Christus ist der absolute Ort der Begegnung Gottes mit Welt und Mensch, denn sein Leben und seine Person sind Kundgabe von Gott, in der Gott sich selbst mitteilt. In diesem Sinn ist er das Ursakrament, aus dem die Kirche als Grundsakrament und die einzelnen Sakramente abgeleitet sind und ihr Leben empfangen. Das durchbohrte Herz erweist sich so als humane Grundlage und innerer Verweis auf die Sakra-

⁶⁶¹ Stock, A.: Poetische Dogmatik: Christologie III, 346-352, hier: 349.352. Die Präfation des Messformulars Pius XI. lautet:

„Du wolltest, daß Dein Eingeborener am Kreuze von des Soldaten Lanze durchbohrt werde, damit Sein geöffnetes Herz, dies Heiligtum göttlicher Freigiebigkeit, Ströme des Erbarmens und der Gnade auf uns ergieße. Dies Herz, in dem die Glut der Liebe zu uns nie erlischt, sollte den Frommen eine Stätte der Ruhe werden, den Büßenden aber als rettende Zuflucht offen stehen.“

(Übersetzung der lateinischen Präfation aus: Erzabtei Beuron (Hrsg.): Das vollständige Römische Messbuch [„Schott“]. Freiburg 1956, 486.).

⁶⁶² Vgl. Sekr. der dt. Bischofskonferenz (Hrsg.): Unter dem Zeichen des Herzens, 15-23; Stock, A.: Poetische Dogmatik: Christologie III, 353-370, hier: 349. Die Präfation des Messbuchs Paul' VI. wird zitiert in 4.2.1.2.

⁶⁶³ Manche mehr praktisch ausgelegte Schrift zur Herz-Jesu-Theologie vermag diese Vielfarbigkeit zum Leuchten zu bringen. Vgl. z.B. Häring, B.: Herz Jesu und das Herz der Welt.

mentalität Jesu Christi, die in Inkarnation und Geistsendung dem Menschen zugewendet bleibt, und bringt sie realsymbolisch zur Darstellung.⁶⁶⁴ So vermag das Realsymbol des durchbohrten Herzens wesentliche Gehalte des Glaubens zu vermitteln, mehr noch, es vermag in die Begegnung mit Jesus Christus selbst zu führen. Dieses Verständnis der Sakramentalität des Christuserignisses spiegelt sich schon in der Deutung wider, die die Kirchenväter durch das Realsymbol Herz dem innertrinitarischen Verhältnis geben. In ihrer Theologie nahm das Herz dieselbe Bedeutung wie in der antiken Psychologie ein. Es ist die das Leben vermittelnde Mitte des Menschen. So wie nun das Herz als erstes bei der Empfängnis gebildet wird und selbst wieder der Ort ist, an dem der *λογος* im Menschen geboren wird, so gebiert der ewige Vater „aus seinem *Herzen* den Logos“.⁶⁶⁵ So sagen die Väter die Einheit der göttlichen Natur in den drei Personen in ihrer Intimität und ihrem Selbstsein aus, die alle menschlichen Vorstellungen übersteigt. Wenn nun Gott in Jesus Christus sich uns selber gibt, dann kann seine Rede nur aus seinem Herzen kommen. Sowohl die Herzensgesinnung Jesu als auch der aus dem durchbohrten Herzen strömende Lebensquell sind also sakramental vermittelte Selbstkundgabe Gottes, kürzer (in realsymbolischer Rede) gesagt: Gott gibt sein eigenes Herz.

Das Herz ist Mitte und Inbegriff dessen, was einen Menschen ausmacht. Weil Jesus Christus wahrer Mensch und Gott ist, wird im Letzten nicht durch Reflexion über den Menschen, sondern erst durch das Schauen auf den Durchbohrten deutlich, was der Mensch ist. Daraus folgt, dass durch das durchbohrte Herz Jesu die letztgültige und unverkürzte Aussage über den Menschen schlechthin zu finden ist.⁶⁶⁶ Dabei ist wieder auf die Rede vom durchbohrten Herzen zu insistieren, um das Bild vom Menschen nicht idyllisch zu verklären. Die Bibel, wie oben schon deutlich geworden ist, versteht das Herz nicht naiv und sentimentalisch. Sie weiß um die Abgründe und die Brüche des Herzens. Das Herz kann geteilt sein, es kann sogar böse sein.⁶⁶⁷ Die Durchbohrung des Herzens Jesu Christi ist Resultat des scheinbaren Sieges der Verfinsterung menschlicher Herzen. Sie lässt in einzigartiger Weise Bosheit, Unglaube und Lebenshass, versteckt in den abgründigen Kammern des menschlichen Herzens, ans Licht treten und zeigt, dass Gott sich davon buchstäblich treffen lässt, um all das durch die ohnmächtige Liebe zu überwinden.

⁶⁶⁴ Vgl. Schneider, Th.: Zeichen der Nähe Gottes, 30-41; Müller, G. L.: Katholische Dogmatik, 628; Kasper, W.: Jesus der Christus, 231-233 (Er verweist auf die kritische Funktion der Konkretheit des Christuserignisses.).

⁶⁶⁵ Rahner, H.: Die Gottesgeburt. In: Ders.: Symbole der Kirche, 14-18, hier: 16.

⁶⁶⁶ Vgl. Johannes Paul II.: „Redemptoris hominis“, Nr. 8, mit GS 22; Kasper, W.: Jesus der Christus, 291f..

⁶⁶⁷ Vgl. Volk, H.: Zur Theologie des Herzens. In: Ders.: Christus alles in allen, 24-26.

Wieder hilft die Symbolrede weiter. Immer schon gehört das Herz zu jenen Symbolen, die den Menschen zusammen mit Schoß, Höhle oder Haus Geborgenheit verheißen und vermitteln. Der Höhle kommt an sich ein Doppelsinn von Bewahrung und Bewährung zu, weil sie auch Bedrohung bedeuten kann. Im christlichen Kontext wandelt sich dieser Doppelsinn hin zum Eindeutigen, da die heiligen Höhlen (Geburtsgrötte, Grabeshöhle) Orte der Gnade sind, in denen Gottes Heilshandeln lebendige und leibliche Gegenwart geworden ist. Die Herzhöhle des Menschen wird immer mehr zum Ort der Gnade schlechthin. Das Herz kann von daher der Ort für die Gegenwart Gottes sein, wenn sich ein Mensch für die Gnade empfänglich erweist: Im Herzen des Menschen kann Gott geboren werden.⁶⁶⁸ In eine vollkommen neue Wirklichkeit wird diese Symbolik durch die Durchbohrung des Gekreuzigten gehoben. Das, was die Endgültigkeit des Sieges von Sünde und Tod hätte bestätigen sollen, wird zur Eröffnung des bergenden Raumes der Liebe des Vaters zum Sohn im Heiligen Geist, der nun für alle Menschen weit offen steht. Das durchbohrte Herz Jesu ist die wahrhaft bergende Höhle, in der der Mensch seine wahre Heimat und liebende Bergung findet.⁶⁶⁹

Wenn nun das durchbohrte Herz Jesu Christi das Wesen des Menschen aussagt, dann darf man es auch als „Symbol der Würde des Menschen“ begreifen. Gegen einen platten Rationalismus, einen reduzierten Intuitionismus oder ein entwürdigendes Klassendenken hält das Herz am Wert und der Würde des einen ganzen Menschen fest⁶⁷⁰ und ruft zugleich dazu auf, nicht bei einer partiell entwickelten Persönlichkeit stehen zu bleiben, sondern sich zu dem ganzen Menschen im Sinne der Gottebenbildlichkeit zu entwickeln. Das durchbohrte Herz Jesu als Quelle des Heiles ist dann Ansage der Gnade, weil es dem Menschen die Verheißung gibt, dass auch das nicht zum Leben Gekommene der Heilung durch Gott entgegensehen darf. Heute leiden die Menschen darunter, dass sie bei allem Ausstrecken auf das Ganze doch nur Bruchstückhaftes leben und erreichen, dass sie nur einen winzigen Teil der Möglichkeiten verwirklichen können. Weil das Ganze aus eigener Kraft nicht zu haben ist, begnügt sich der Mensch mit Vorletztem und verliert sich darin. Das durchbohrte Herz dagegen ist Ansage des Heiles gerade in der Gebrochenheit. Dieses Heil als Gabe der Liebe muss sich der Mensch

⁶⁶⁸ Vgl. Forstner, D. / Becker, R.: Neues Lexikon christlicher Symbole, 68-76, hier 73: „Die Geschichte der Höhlenheiligtümer der ersten christlichen Jahrhunderte läßt erkennen, wie tief das Gespür für die Bedeutung des bergenden Raumes ist, der zu Versenkung führt, über das eigene Innere ins Herz der Welt, in Gott.“

⁶⁶⁹ In der Präfation des Herz-Jesu-Festes, die bis 1974 in Gebrauch war, heißt es: „Dies [durchbohrte] Herz, in dem die Glut der Liebe zu uns nie erlischt, sollte den Frommen eine Stätte der Ruhe werden, den Büßenden aber als rettende Zuflucht offen stehen.“ Zwar betet die jetzige Präfation immer noch: „Das Herz des Erlösers steht offen für alle“, doch wird dies nur auf das Herz als Quelle des Heiles bezogen. Vgl. Sekr. der dt. Bischofskonferenz (Hrsg.): Unter dem Zeichen des Herzens, 19-21.

⁶⁷⁰ Vgl. Lies, L.: Gottes Herz für die Menschen, 89f.

schenken lassen. Wenn ein Menschen sich in seiner Brüchigkeit und mit allen Brüchen diesem Geheimnis des durchbohrten Herzens anvertrauen kann, dann mag ihm in seiner Gebrochenheit die Liebe des Durchbohrten als letztes Wort über sich selbst aufgehen.⁶⁷¹

⁶⁷¹ Vgl. Balthasar, H. U. von: Herrlichkeit II/2. Laikale Stile, 769-880, der diese Glaubenerfahrung anhand von Ch. Péguy beschreibt.

3.4. Karl Rahners Beitrag zur Herz-Jesu-Theologie

3.4.1. Einführende Bemerkungen

Bevor ich an die Darstellung der Herz-Jesu-Theologie Karl Rahners gehe, bedarf es einiger Bemerkungen, die sagen, weshalb und wie der Beitrag dieses Theologen eigens innerhalb des Kapitels „Grundlegungen“ gewürdigt wird. Darstellung meint im Übrigen nicht bloße Deskription, sondern deutenden Nachvollzug der Theologie Rahners im Hinblick auf die Fragestellung der Abhandlung, d.h. es geht vorwiegend um die Erarbeitung des Grundlegenden und Weiterführenden in Karl Rahners Herz-Jesu-Theologie.

Der erste und wichtigste Grund für eine relativ breite und eigenständige Behandlung der Herz-Jesu-Theologie Karl Rahners liegt darin, dass er überhaupt einer der wenigen Theologen von Rang ist, die sich um eine Theologie des Herzens Jesu bemüht haben, auch wenn diese Theologie, wie bei ihm meist üblich, auf verschiedene Aufsätze und Bücher verteilt ist. Man wird sehen, dass Rahners Theologie des Herzens Jesu manche theologische Klärung bzw. Vertiefung zu den vorhergehenden Abschnitten liefert. Zweitens drängt seine systematische Theologie von innen her zum Praktischen sowohl des geistlichen Lebens als auch des alltäglichen Lebens und Handelns hin.⁶⁷² Drittens bietet sich im Kontext dieser Arbeit die Befassung mit seiner Theologie an, weil sie von der ignatianischen Spiritualität her lebt und durchpulst wird.⁶⁷³ Die ignatianische Frömmigkeit hat als Kreuzesfrömmigkeit von den Anfängen des Ordens bis hinauf zur Zeit von Karl Rahner Jesuiten zur Herz-Jesu-Frömmigkeit geführt.⁶⁷⁴ Rahner sieht nicht nur eine große Nähe der einen zur anderen Frömmigkeit gegeben. Er versteht das Verhältnis zwischen ignatianischer Frömmigkeit und Herz-Jesu-Frömmigkeit als innere, sich wechselseitig befruchtende und ausgleichende Einheit.⁶⁷⁵ Viertens verbindet Rahner selbst, v.a. in den späteren Aufsätzen, die Herz-Jesu-Theologie mit der Frage nach dem Leid.

⁶⁷² Vgl. Rahner, K.: Gnade als Mitte menschlicher Existenz. In: HerKorr 28 (1974) 81f.; Neumann, K.: Der Praxisbezug der Theologie bei Karl Rahner; Batlogg, A. u.a.: Der Denkweg Karl Rahners, 246-249.273-276.

⁶⁷³ Vgl. Zahlauer, A.: Karl Rahner und sein „produktives Vorbild“ Ignatius; Batlogg, A.: Die Mysterien des Lebens Jesu bei Karl Rahner, 90-93.110-112. u.ö.; Stock, A.: Poetische Dogmatik: Christologie III, 359f.; Endean, Ph.: Die ignatianische Prägung der Theologie Karl Rahners. In: Siebenrock, R. A. (Hrsg.): Karl Rahner in der Diskussion, 59-73 (Er bietet wichtige Differenzierungen, die Rahners Theologie vor unkritischen Interpretationen bzw. vor der Verwendung eines immunisierenden Erfahrungsbegriff schützen); Batlogg, A. u.a.: Der Denkweg Karl Rahners, 277-286 (für die Christologie).

⁶⁷⁴ Vgl. Zahlauer, A.: Karl Rahner und sein „produktives Vorbild“ Ignatius von Loyola, 60.

⁶⁷⁵ Vgl. Rahner, K.: Ignatianische Frömmigkeit. In: SuG, 526-533.

Da dies eine Arbeit über den Zusammenhang von Herz-Jesu-Theologie und Theodizeefrage ist und es deshalb darauf ankommt zu eruieren, was Rahners Herz-Jesu-Theologie zu einer spirituellen Theodizeefrage des durchbohrten Herzens beitragen kann, erhebe ich nicht den Anspruch, alles mit der Herz-Jesu-Theologie in Beziehung stehende in der Theologie Karl Rahners erschöpfend zu behandeln.⁶⁷⁶ Es geht in dieser Studie auch nicht um sämtliche Implikationen und Voraussetzungen dieser Theologie, auch nicht um die Frage, wie sich diese Theologie entwickelt bzw. verändert hat, so sinnvoll eine genetische Darstellung als solche auch ist.⁶⁷⁷ Die Beschränkung auf ein Thema in spezifischer Perspektive, auch wenn es sich um ein Kernthema der Theologie Rahners handelt, birgt die Gefahr, der Komplexität und dem ausbalancierten Spannungsreichtum seiner Theologie nicht gerecht zu werden.⁶⁷⁸ Deshalb sind die von Nikolaus Schwerdtfeger erarbeiteten hermeneutischen Regeln im Umgang mit Rahners Theologie zu beachten: Ein Einzelthema ist möglichst vom Gesamtwerk her zu sehen. Die besondere Bedeutung der geistlichen Schriften ist zu beachten, da diese seine in theologischer Absicht verfassten philosophischen genauso wie seine theologischen Arbeiten oftmals ergänzen und gewichten helfen. Der transzendente Ansatz darf nicht für sich allein stehen, sondern bedarf komplementär einer geschichtlich-existentiellen Theologie.⁶⁷⁹

Der Duktus dieses Unterkapitels ist nun folgender: Zuerst soll erhellert werden, welche Stellung der Herz-Jesu-Theologie im Gesamt der theologischen Biographie Rahners wie innerhalb seiner Theologie zukommt. Dann folgt eine ausführliche Darlegung seiner Theologie des Symbols, die formal wie auch material als grundlegend für Rahners Herz-Jesu-Theologie angesehen werden muss. Daran schließt sich eine systematische Darstellung der Herz-Jesu-Theologie an, in der auch der Zusammenhang seiner Herz-Jesu-Theologie mit der Theodizeefrage behandelt wird. Schließlich fragt eine Auswertung nach der Aktualität dieser Theologie für heute und versucht Leitlinien für eine spirituelle Theodizeefrage des durchbohrten Herzens zu formulieren.

⁶⁷⁶ Dies gilt für das Schrifttum Rahners und die stetig anwachsende Sekundärliteratur. Eine wertvolle Hilfe bieten die Bibliographien auf der von A. Raffelt betreuten Internetseite: <http://www.ub.uni-freiburg.de/portale/theol/55/index.html>. Hilfreich sind vor allem Zahlauer, A.: Karl Rahner und sein „produktives Vorbild“ Ignatius, v.a. 248-317; Gelphi, D.L.: Rahner's Theology of the Sacred Heart Devotion. In: WL 95 (1966) 405-417; Walsh, M.J., The Heart of Christ in the Writings of Karl Rahner (1977); Callahan, A.: Karl Rahner's Spirituality of the Pierced Heart (1985).

⁶⁷⁷ Für eine Einführung in die Theologie Rahners wurden v.a. verwendet Batlogg, A. u.a.: Der Denkweg Karl Rahners; Schulz, M.: Karl Rahner begegnen; Lehmann, K.: Karl Rahner.

⁶⁷⁸ Vgl. Lehmann, K.: Karl Rahner, 21*f.26*.46*.

⁶⁷⁹ Vgl. Schwerdtfeger, N.: Gnade und Welt, 61-66. Von diesen Regeln her kann er, gestützt v.a. auf K. Lehmann, K. P. Fischer und A. Grün, Kritik zurückweisen, die Rahners Theologie Subjektivismus, die Auflösung der Christologie in Transzendentaltheologie oder das Fehlen einer Kreuzestheologie vorwirft. Vgl. ebd., 42-58.

Überblickt man das Schrifttum Rahners, kann man leicht feststellen, dass sich in allen Phasen seines Schaffens Beiträge zu einer Herz-Jesu-Theologie finden. Man kann sie deshalb mit Fug und Recht als ein theologisches und spirituelles Lebensthema Rahners bezeichnen. Von Anfang an fällt auf, dass Rahner ein weites Verständnis von Herz-Jesu-Theologie besitzt, das diese nicht auf eine bestimmte zeitbedingte Form und Praxis einengt. Entsprechend spielen die Visionen von Paray-le-Monial, bedingt auch durch seine kritische Theologie der Prophezeiungen und Visionen, eine zunehmend geringere Rolle.⁶⁸⁰ Bereits die ersten theologischen Arbeiten Rahners beschäftigen sich mit Themen der Herz-Jesu-Theologie.⁶⁸¹ In seiner theologischen Dissertation „E Latere Christi. Der Ursprung der Kirche als zweiter Eva aus der Seite Christi des zweiten Adam. Eine Untersuchung über den typologischen Sinn von Joh 19,34“ (1936) belegt er kenntnisreich das Theologoumenon vom Hervorgang der Kirche aus der Seitenwunde Jesu als patristisches und von daher apostolisches Traditionsgut.⁶⁸² Diese Arbeit ist über das Faktum hinaus, dass Rahner immer schon an der Herz-Jesu-Theologie interessiert war, bedeutsam. Sie stützt meine Ansicht, wonach die Herz-Jesu-Theologie eine organische Ausfaltung dessen ist, was zur lebendigen Überlieferung gehört, wie sie durch die Heilige Schrift bezeugt und durch die „sententia communis“ der Väter belegt wird (s.o. 3.1.2. / 3.3.1.1.).⁶⁸³

In seiner Schlussfolgerung lässt Rahner keinen Zweifel daran, dass die Herz-Jesu-Theologie mit dem durchbohrten Herzen Jesu Christi genau das als zusammenfassendes Symbol des Glaubens zur Mitte hat, was für die Väter die Seitenwunde des Herrn ist. Rahner betont deshalb zu Recht, dass „wir nicht mechanisch nach Texten suchen [dürfen], in denen das Herz irgendwie genannt wird“. Das patristische Bild der Seitenwunde des Herrn wandelt sich zum Realsymbol des Herzens Jesu, weil dieses ausdrücklicher und deutlicher die Liebe Christi zur Erscheinung bringt. Eine tiefere Begründung des inneren Zusammenhangs von Herz und Liebe wird seine Theologie des Symbols ermöglichen, die schon in der Dissertation anfanghaft

⁶⁸⁰ Vgl. Rahner, K.: Einige Thesen. In: RahnerS III, 391 u.ö.; Visionen und Prophezeiungen; Callahan, A.: Karl Rahner's Spirituality of the Pierced Heart, 21-27.

⁶⁸¹ Vgl. Rahner, K.: „Coeur de Jésus“ chez Origène? In: RAM 15 (1934) 171-174; auch: „Warum uns das Beten nottut“. In: Leuchtturm 18 (1924/25) 310f. (= SW I). Vgl. Zahlauer, A.: Karl Rahner und sein „produktives Vorbild“ Ignatius, 86-96.263f.

⁶⁸² Vgl. Rahner, K.: E Latere Christi. In: SW III, 1-84. SW III belegt, wie sehr Rahner seine Theologie auf gründliche Studien der Kirchenväter gegründet hat, und zeigt die Nähe zu seinem Bruder Hugo, der ebenfalls zu einem Thema der Herz-Jesu-Theologie promoviert hat: „Fons vitae“ (s.o. 3.1.2.1). Vgl. Rahner, K.: SW III, XIII-XIX.XXXVI-XXXVIII; Lehmann, K.: Karl Rahner, 22*-25*.

⁶⁸³ Vgl. Rahner, K.: E Latere Christi. In: SW III, XLf.70f.81-84. In der QD 1 „Über die Schriftinspiration“ (1957) hat Rahner diese Einsicht systematisiert: „Kirche wurzelt vor aller schriftlichen Dokumentation in dem darin bezeugten Lebensprozess, der im Leben der Kirche bis heute weitergeht. In ihn eingebettet - das sagen die Bilder der Väter - kann das Zeugnis der Heiligen Schrift erst die ihm eigene Wirksamkeit bekommen.“ (A. Batlogg) Ebd., XL.

bedacht wird. Seine Arbeit sieht Rahner als „ein Stück der Geschichte der patristischen Herz-Jesu-Andacht“ und er mahnt, der einzelne Christ solle von der Herz-Jesu-Andacht der Väter nicht nur die Erfahrung persönlichen Geliebtseins lernen, sondern auch, „daß die Liebe dieses Herzens eine ganze Welt umfasste, eine Menschheit erlöste, und auch ihn nur liebt in der Liebe, mit der das menschengewordene Wort die Kirche umfaßt“.⁶⁸⁴

Alle weiteren Beiträge zu einer Theologie des durchbohrten Herzens, die im Laufe seines Lebens entstehen, sind keine zusammenhanglosen Gelegenheitsarbeiten. Vielmehr liegt seinem Interesse eine Einsicht „allgemeiner geschichtstheologischer Art“ zugrunde, der zufolge die Geschichte der Kirche und ihrer Frömmigkeit irreversibel ist. Die Kirche existiert wesentlich im Gedenken, „aus der sich die Gegenwart je neu ereignet und dabei die Vergangenheit bewahrt“. Die „lebendig erhaltende Memoria der Vergangenheit“ gehört zum Wesen der Kirche, ohne die sie selbst nicht richtig verstanden würde. Die Kirche nimmt also „ihre Geschichte aus der Vergangenheit in ihre Zukunft mit.“ Daraus folgt für Rahner, dass die Herz-Jesu-Verehrung nicht der Vergangenheit angehören kann, sondern lebendiges Erbe der Kirche bleibt. Er wendet sich sogar scharf gegen die Tendenz, die Herz-Jesu-Verehrung gleichsam zum alten Eisen werfen zu wollen und nennt diese Haltung „ein müdes Sich-zurückfallen-lassen in eine spirituelle Primitivität“.⁶⁸⁵

Die Herz-Jesu-Theologie bleibt in Rahners theologischem Schaffen auch deshalb zeitlebens präsent, weil sie das ausgleichende Prinzip zur starken Prägung seiner Theologie durch den „mystischen Ignatius“ und dessen unmittelbarer Gotteserfahrung (vgl. GÜ 15) bildet.⁶⁸⁶ Das Verdienst, die Herz-Jesu-Theologie in ihrem wesentlichen Stellenwert für die gesamte Rahnersche Theologie erarbeitet zu haben, kommt Arno Zahlauer zu. Dafür greift er auf Rahners eigene Analyse aus dem Aufsatz „Ignatianische Frömmigkeit und Herz-Jesu-Verehrung“ zurück, in dem Rahner die Herz-Jesu-Verehrung ein „Antitoxin“ zur ignatianischen Frömmigkeit nennt.⁶⁸⁷ Diese Analyse kann nur dann richtig bewertet werden, wenn man berücksichtigt, dass Rahners Verständnis der ignatianischen Frömmigkeit sich eher einseitig auf GÜ 15 und

⁶⁸⁴ Vgl. Rahner, K.: E Latere Christi. In: SW III, 74-76.81-84, hier: 83.84. Hier finden sich bereits die Ansätze für eine Theologie der „universellen Hoffnung“, für eine Theologie der Mysterien des Lebens Jesu und damit der Gleichzeitigkeit. Vgl. Batlogg, A.: Die Mysterien des Lebens Jesu, 294-296; Zahlauer, A.: Karl Rahner und sein „produktives Vorbild“ Ignatius, 267-270.

⁶⁸⁵ Rahner, K.: Herz-Jesu-Verehrung heute. In: RahnerS XVI, 309-313, hier: 311.313.

⁶⁸⁶ Zahlauer, A.: Karl Rahner und sein „produktives Vorbild“ Ignatius, 251.329f. Die zentralen Sätze aus GÜ 15 lauten: „daß der Schöpfer und Herr selbst sich seiner frommen Seele mitteilt“ - „unmittelbar den Schöpfer mit dem Geschöpf wirken lassen und das Geschöpf mit seinem Schöpfer und Herrn“.

⁶⁸⁷ Vgl. Rahner, K.: Ignatianische Frömmigkeit. In: SuG, 510-545.

das Wahlgesehen (GÜ 169-189) konzentriert. Diese Akzentsetzung ist aus seiner Zeit heraus verständlich, da man erst in der 1. Hälfte des 20. Jahrhunderts allmählich den „mystischen Ignatius“ wiederentdeckt hat.⁶⁸⁸

Die so von der Gottesunmittelbarkeit her verstandene ignatianische Spiritualität wird vor allem geformt von der Haltung der Indifferenz. Sie ist „ein höchst waches, fast überscharfes Empfinden für die Relativität alles dessen, was nicht Gott selbst ist“, weil alles, sogar das Religiöse, nicht mit dem immer größeren Gott identifiziert werden darf. Ein zweites Merkmal ist nach Rahner „das Existentielle“ als „Indienststellung von allem, was nicht gerade Gott ist einerseits, und die Bereitschaft zur je einmaligen und immer neuen Situation und dem immer neuen Anruf in ihr, also das Einmalige, das nicht als Reichtum, sondern als Dienst erfahren wird“ andererseits. Schließlich nennt er noch die Kirchlichkeit als „Demut der Kreatur, die sich selbst nicht vergötzt, auch nicht ihre Mystik und ihre eigene Gottesunmittelbarkeit, und *darum* bereit ist, das Endliche, das Gott als seine Repräsentation in der Endlichkeit der Schöpfung verfügt hat, hinzunehmen.“

Ist diese Frömmigkeit „in chemischer Reinheit für sich allein“ vorhanden, so qualifiziert Rahner seine Deutung ignatianischer Spiritualität, dann ist sie „tödlich“. Denn dieses Existentielle müsste herzlos machen, solche Kirchlichkeit zum Selbstzweck werden. Vor allem „die Indifferenz kann zu einem tödlichen Funktionalismus entarten [...]. Gott kann so transzendent, so namen- und bildlos werden, daß er wie ein leeres Wort wird und die wirklich darunter sich verbergende Sache erst recht wieder (aber ungenannt) etwas sehr wenig Göttliches ist“. Gegen diese Gefährdungen kann nur etwas helfen, was nicht von außen als Gegengewicht gesetzt wird, sondern was aus dieser Frömmigkeit selbst erwächst. „Wir möchten nun meinen, daß die Herz-Jesu-Verehrung gegen diese Gefahren der ignatianischen Frömmigkeit [...] das von dieser Frömmigkeit selbst erzeugte und notwendige Antitoxin ist.“⁶⁸⁹

Wie wirkt nun dieses Antitoxin? Sie bewahrt die Indifferenz vor fader Gleichgültigkeit dem Endlichen gegenüber und gestaltet sie als liebendes Sichoffenhalten für das je größere Geheimnis Gottes. Das Existentielle wird vor wissendem Zynismus um die Begrenztheiten des Menschen geschützt und gibt die Kraft, das Endliche mit der Liebe Gottes unbedingt zu lieben. Sie wehrt einer falschen Kirchlichkeit, die um sich selber kreist und auf das Heil der Seelen vergisst, und ermöglicht eine Liebe zur Kirche, die sich in die Liebe Jesu Christi zur Kirche hineinnehmen lässt. Mit Verweis auf 1 Kor 13,3 („hätte ich die Liebe nicht, wäre ich nichts“) macht Rahner deutlich, dass allein die Liebe das Besondere der ignatianischen

⁶⁸⁸ Vgl. Zahlauer, A.: Karl Rahner und sein „produktives Vorbild“ Ignatius, 243-253.

⁶⁸⁹ Vgl. Rahner, K.: Ignatianische Frömmigkeit. In: SuG, 513-520, hier: 513.516.517f.518.519.520.

Frömmigkeit zur wahrhaft für den Menschen befreienden und auf Gott ausrichtenden Gabe werden lässt: „Der Liebe ursprünglicher Quell aber ist das Herz des Herrn. Und darum ist auch ignatianische Frömmigkeit nur heil, wenn sie dieses Herz liebt und mit diesem Herzen zusammen liebt. Sonst ist das Höchste an ihr noch das Tödlichste.“⁶⁹⁰

Arno Zahlauers gründlich belegte These ist nun, dass das, was Rahner selbst nur auf die ignatianische Frömmigkeit bezieht, für sein theologisches Werk in seiner Genese und als Ganzes gilt: Die Theologie Rahners ist bipolar angelegt und kennt einerseits einen mystischen oder transzendentalen Pol der Gottesunmittelbarkeit und andererseits einen geschichtlichen und sakramentalen Pol gelebter Kirchlichkeit.⁶⁹¹ Diese Bipolarität wird nicht statisch, sondern dynamisch zu verwirklichen versucht. Die Herz-Jesu-Theologie, in der sich der geschichtliche, sakramentale Pol verdichtet, ist das Antitoxin gegen die Gefahr, die der Theologie Rahners aus einem einseitig betonten transzendentalen Pol der Gottesunmittelbarkeit erwächst. Doch, so konstatiert Zahlauer deutlich, ist der durch die Herz-Jesu-Theologie gebildete Pol nicht in derselben Weise wirkmächtig geworden wie der transzendente Pol.⁶⁹² Wer also die Herz-Jesu-Theologie Rahners zum Thema wählt, vermeidet die tendenzielle Monopolarität seiner gesamten Theologie und hat zugleich einen Zugriff auf das Ganze, da von ihr aus auch der transzendente Ansatz eingeholt werden kann.

Über diese „intratheologische“ Bedeutung für seine eigene Theologie hinaus kommt der Herz-Jesu-Theologie Rahners deshalb so großes Gewicht zu, weil sie in einer tiefsinnigen Theologie des Symbols gründet, die in die Mitte des christlichen Bekenntnisses reicht. Von ihr her lässt sich nicht nur die Herz-Jesu-Theologie besser verstehen, zugleich wird ihr innerer Nexus mit der Christologie deutlicher. Überdies erhält das bereits zum Symbol Vorgetragene (3.2.1. / 3.3.3.3.) eine theologische Vertiefung.

⁶⁹⁰ Vgl. Rahner, K.: Ignatianische Frömmigkeit. In: SuG, 520-526, hier: 526.

⁶⁹¹ Vgl. dazu auch Batlogg, A. u.a.: Der Denkweg Karl Rahners, 21-35 (Pol der Gottesunmittelbarkeit) bzw. 36-54 (Pol der Kirche und ihrer gelebten Frömmigkeit).

⁶⁹² Vgl. Zahlauer, A.: Karl Rahner und sein „produktives Vorbild“ Ignatius, 251-253. Er zeigt im 1. Teil (86-243), wie Ignatius für Rahners Theologie produktiv geworden ist, um im 2. Teil zu überprüfen, ob und wie es Rahner gelingt, die ignatianische Frömmigkeit und damit seine Theologie durch die Herz-Jesu-Theologie vor Einseitigkeit zu schützen (248-317). Zur Auswertung vgl. 315-317.328-334.

3.4.2. Die Theologie des Symbols als Grundlage der Herz-Jesu-Theologie

3.4.2.1. Bedeutung und Grundzüge der Theologie des Symbols

Karl Rahners Aufsatz „Zur Theologie des Symbols“⁶⁹³ gehört durch Anlass und Intention zur Herz-Jesu-Theologie. Dass diese Theologie des Symbols erst spät beachtet worden ist, hängt auch damit zusammen, dass Rahner sie nicht immer ausdrücklich genug zur Geltung gebracht hat. Er hat selbst bedauert, die „etwas zu formal und abstrakt ausgefallene“ Christologie, wie er sie im „Grundkurs des Glaubens“ vorgelegt hat, nicht durch seine Theologie des Symbols vertieft zu haben. Das hätte manches Missverständnis vermeiden geholfen.⁶⁹⁴ Der Aufsatz gehört in eine Reihe anderer hinein, in denen Rahner seine Christologie entwickelt. Ihm ging es zunehmend darum, den inneren Zusammenhang des Verhältnisses von Gott und Mensch in der Menschwerdung Christi „aus der Perspektive des universalen Selbstmitteilungswillens“ Gottes zu verstehen. Deshalb versucht er, die hypostatische Union weniger von der Annahme des Menschseins durch den Logos her zu denken. Dadurch möchte er das Missverständnis vermeiden, die hypostatische Union sei eine nachträgliche Einheit ursprünglich unabhängiger Seiender. Seine Herz-Jesu-Theologie und seine Theologie des Symbols sind wichtige Elemente der Neuformulierung seiner Christologie.⁶⁹⁵

Die Bedeutung dieses Aufsatzes ist kaum zu überschätzen.⁶⁹⁶ Darin kommt er erstens zu einem adäquaten Begriff des (Real)symbols und bietet so die Grundlage des rechten Verständnisses des Herzens Jesu Christi als ganzmenschlichem Symbol Jesu Christi. Zweitens weist er auf, dass Theologie insgesamt als Theologie des Symbols durchzuführen ist. Das zeigt er vor allem für die Theologie der Menschwerdung des Logos, da er „die höchste und ursprünglichste Weise der Repräsentanz einer Wirklichkeit für eine andere [...] suchen“ will.⁶⁹⁷ Drittens, so

⁶⁹³ Verfasst für den als Festgabe für Papst Pius XII. (+ 1958) gedachten Sammelband *Cor Iesu* (1959).

⁶⁹⁴ S. sein Vorwort zu Wong, J. H. P.: „Logos-Symbol“ in the christology of Karl Rahner, 7. Vgl. die kritische Würdigung der Christologie des Grundkurses durch Ratzinger, J.: Vom Verstehen des Glaubens. In: *ThRv* 74 (1978) Sp. 181-185.

⁶⁹⁵ Vgl. Batlogg, A. u.a.: *Der Denkweg Karl Rahners*, 180-182.286-299; Zahlauer, A.: *Karl Rahner und sein „produktives Vorbild“ Ignatius*, 296-298.

⁶⁹⁶ H. Rahner wertet ihn als „Inbegriff“ der Theologie seines Bruders. Zu den philosophischen Voraussetzungen (v.a. „Hörer des Wortes“ und „Geist in Welt“) und zu hilfreichen Hinweisen zur Sekundärliteratur (276-279) vgl. Zahlauer, A.: *Karl Rahner und sein „produktives Vorbild“ Ignatius*, 275-290; Wong, J. H. P.: „Logos-symbol“ in the christology of Karl Rahner (1981); *Schwerdtfeger, N.: Gnade und Welt*, 218-277 (1982); Müller, W.W.: *Das Symbol in der dogmatischen Theologie* (1990), 49-113; Hilberath, B. J. / Nitsche, B.: *Das Symbol als vermittelnde Kategorie* (1997), 239-260.

⁶⁹⁷ Rahner, K.: *Zur Theologie des Symbols*. In: *RahnerS IV*, 279.

hebt Karl Lehmann hervor, bietet die Theologie des Symbols eine Lösung für das Problem der Vermittlung von Transzendentelem und Kategorial-Geschichtlichem in Rahners Theologie.⁶⁹⁸ Lehmanns Schüler Nikolaus Schwerdtfeger greift diesen Gedanken auf und weist nach, wie diese Vermittlung von geschichtlich Bedingtem und universal Gültigem durch die Theologie des Symbols das geschichtliche und freie Ereignis der Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus und die Möglichkeit der Annahme dieses Ereignisses durch den Menschen tiefer verstehen lässt. In der Herz-Jesu-Theologie Rahners kommt für Schwerdtfeger „verdichtet und auf die innerste Mitte konzentriert (nicht abstrahiert!), seine Auffassung von der Bedeutung des Konkret-Geschichtlichen des Seins und Wirkens zum Ausdruck“.⁶⁹⁹

Weil also dieser Aufsatz derart hohes Gewicht für die Theologie allgemein und für die Herz-Jesu-Theologie im Besonderen hat und weil er im besten Sinne spannende Theologie mitvollziehen lässt, sei der Gedankengang nachgezeichnet. Es handelt sich, Rahner unterstreicht das mehrfach, nicht um eine abstrakte philosophische Reflexion des Symbolbegriffs, sondern um eine theologische Reflexion. Sie setzt die Offenbarung Gottes als des Dreieinen voraus und versucht von ihr her, das Seiende als symbolische Wirklichkeit in Analogie zum Geheimnis der Dreieinigkeit zu bestimmen. Ich betone das, weil sich Rahner oft fälschlich dem Vorwurf ausgesetzt sah (und sieht), er argumentiere ungeschichtlich und damit abgehoben von der Heilsgeschichte.⁷⁰⁰ Durch diese Klarstellung wird auch verständlich, warum Rahner zwar auf die damals einschlägige Literatur zum Symbol verweist, sich aber nicht weiter mit alternativen Theorien auseinandersetzt.⁷⁰¹

Zur Orientierung für das Folgende sei die zusammenfassende Definition von Realsymbol vorausgeschickt, die Schwerdtfeger aus Rahners Theologie herleitet: „So sind es drei Elemente, die den Begriff des Realsymbols bestimmen: 1) Das Symbol wird als *Selbstvollzug* des Symbolisierten (besser: des sich Symbolisierenden) gebildet; 2) das Symbol ist, wiewohl real vom Symbolisierten verschieden, doch ein *inneres Moment* an diesem, es gehört *wesentlich* zu ihm und darum 3) setzt das Symbolisierte (sich Symbolisierende) das Symbol, um *zu seiner eigenen Vollendung* zu gelangen.“ Dabei lässt sich das Verhältnis zwischen Symbol und Symboli-

⁶⁹⁸ Vgl. Lehmann, K.: Karl Rahner, 40*.

⁶⁹⁹ Vgl. Schwerdtfeger, N.: Gnade und Welt, 231-234.259-263, hier: 260; Hilberath, B. J. / Nitsche, B.: Das Symbol als vermittelnde Kategorie, 239-241.

⁷⁰⁰ Vgl. Rahner, K.: Zur Theologie des Symbols. In: RahnerS IV, 280.281(Anm. 7).284f.(Anm. 9).291.

⁷⁰¹ Vgl. Callahan, A.: Karl Rahner's Spirituality of the Pierced Heart, 49f. Walsh, M.J.: The heart of Christ in the Writings of Karl Rahner, 39, der eine Übereinstimmung der Theologie Rahners mit wesentlichen Aussagen von Philosophie und Religionswissenschaften über das Symbol sieht.

siertem als „(quasi-)formale Kausalität“ verstehen, die im Unterschied zur effizienten Kausalität kein äußerliches, sondern ein ursprüngliches und aus dem Ursprung herkünftiges Verhältnis begründet.⁷⁰² Das Realsymbol als Ausdruck eines Seienden grenzt Karl Rahner von uneigentlichen „arbiträren“ Symbolen ab, bei denen willkürlich, nachträglich oder von außen ein Zusammenhang zwischen zwei Seienden hergestellt wird.⁷⁰³

An den Anfang seiner Überlegungen stellt Rahner als These das erste „Grundprinzip einer Ontologie des Symbols [...]: das Seiende ist von sich selbst her notwendig symbolisch, weil es sich notwendig «ausdrückt», um sein eigenes Wesen zu finden.“⁷⁰⁴ Diese These versucht er im Folgenden zu begründen und zu erläutern. Dazu geht er aus von der Feststellung, dass jedes „Seiende in sich plural“ ist. Dieser Satz ist zum einen in der Endlichkeit eines jeden Seienden begründet. Zum anderen aber, da Rahner die Grunddaten der Offenbarung voraussetzt, ist diese Pluralität des Seienden ein „Hinweis auf eine Pluralität, die mehr ist als eine ununterscheidbare Identität und Einfachheit, wie wir sie von uns aus dächten, würden nicht auch unsere sublimsten ontologischen Ideale nochmals gerichtet werden durch die Selbstoffenbarung des auch über unsere Ideale nochmals unendlich erhabenen Gottes“. Darum kommt dem Pluralen auch positive Bedeutung zu.⁷⁰⁵

In einem ersten Gedankenschritt gilt es zu klären, wie sich die Einheit und das Plurale eines Seienden zueinander verhalten. Die verschiedenen Momente des Pluralen müssen miteinander übereinkommen und derselben Einheit eines Seienden entspringen, soll diese Einheit nicht die

⁷⁰² Vgl. Schwerdtfeger, N.: Gnade und Welt, 220f., hier: 221. Die quasi-formale Kausalität hat ihren eigentlichen Ort in Rahners Gnadentheologie, wo sie das Verhältnis Gottes zum Geschöpf beschreibt. Formale Ursächlichkeit bedeutet, dass das Verursachte in einem Verhältnis ursprünglicher Herkünftigkeit zum Verursacher steht. Quasi-formal will sagen, dass diese Kausalität nur im Verhältnis Gottes zum Geschöpf zu finden ist, da der göttliche Ursprung durch das Entsprungene nicht in seinem Sein verändert wird.

⁷⁰³ Vgl. Rahner, K.: Zur Theologie des Symbols. In: RahnerS IV, 278f.

⁷⁰⁴ Vgl. Rahner, K.: Zur Theologie des Symbols. In: RahnerS IV, 278f.285, hier: 278. Das „Grundprinzip“, das besagt, Gott könne am anderen seiner selbst etwas werden, u.a.m. verweisen auf eine Rezeption der Philosophie G.W.F Hegels durch Rahner. Vgl. dazu Zahlauer, A.: Karl Rahner und sein „produktives Vorbild“ Ignatius, 279f. (Anm. 169!); Schulz, M.: Karl Rahner begegnen, 82-85. Schmidt, J.: Gott als Geheimnis - Rahner und Hegel. In: Schöndorf, H. (Hrsg.): Die philosophischen Quellen (QD 213), v.a.191-196. Der Aufsatz von G. Sans (200 Jahre Hegels Phänomenologie des Geistes. In: StZ 132 (2007) 255-265.) lässt gut erkennen, welche Anregungen Rahner von Hegel aufgenommen hat. Die Grenzen einer Rezeption Hegels durch die Theologie - v.a. wegen der Gefahr, die freie Offenbarung Gottes durch eine von der menschlichen Vernunft durchschaubare und deshalb einforderebare Notwendigkeit des Selbstvollzug Gottes zu ersetzen - benannte schon Barth, K.: Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert (Bd. 1), v.a. 347-350. Den Hinweis auf K. Barth verdanke ich Prof. Dr.Dr. P. Fonk.

⁷⁰⁵ Vgl. Rahner, K.: Zur Theologie des Symbols. In: RahnerS IV, 279-281.291f., hier: 279f.281.

nachträgliche Zusammenfassung von letztlich Eigenständigem sein. Deshalb bestimmt Karl Rahner das „Eine“ mit Rückgriff auf Thomas von Aquin („non enim plura secundum se unum“) so, „daß das Eine sich entfaltet, das Plurale also aus einem ursprünglichst «Einen» in einem Entsprungs- und Abfolgeverhältnis herkommt“. Diese „ursprünglichste Einheit“ ist doppelt zu bestimmen: Sie ist nicht nur „die das Plurale einende Einheit“, sie ist auch der Ursprung, der „sich selbst behaltend in eine Vielheit sich entläßt und «ent-schließt», um dadurch gerade sich selbst zu finden.“ Erst indem sich das ursprünglich Eine in die Vielheit ausdrückt, findet das Eine sich selbst und so zur Vollendung. Da Rahner vom Glauben an die Trinität ausgeht, ist auch für die Ontologie klar, dass das ursprünglich Eine nicht dadurch vollendet wird, wenn es „einfacher“ wird. Es ist nur als Einheit in Verschiedenheit vollendet.

In einem zweiten Gedankenschritt versucht Rahner den Grund der Einheit zwischen Einem und Pluralem zu verstehen. Zwischen dem Grund der Einheit und dem daraus entlassenen Pluralem herrscht „eine ursprünglichere und gründigere «Übereinkunft» als alle abkünftig effektiv-kausale“ Übereinkunft. Das Seiende als Eines bedarf zwar notwendig des Pluralen zu seiner eigenen Vollendung. Doch der Ursprung des Einen, das sich selber ins Plurale vollziehend vollendet, ist der ursprüngliche und insofern dem Pluralen vorgeordnete Grund sowohl der Einheit als auch der Verschiedenheit. Das Plurale ist und bleibt in seiner Verschiedenheit „«Ausdruck» des Ursprungs in herkünftiger Übereinkunft“. Das Plurale ist darum ein Realsymbol, weil seine Herkunft aus dem Ursprung zugleich seine Übereinkunft mit dem Ursprung als dessen Ausdruck konstituiert. So vermag es in dichtester Weise, eine andere Wirklichkeit, das ursprünglich Eine, zu repräsentieren. Rahner verweist an diesem Punkt seiner Argumentation erneut auf die Trinität, weil von ihr her dieses „«Eine» von Einheit und Pluralität ein letztes ontologisches Datum ist“⁷⁰⁶

Durch den zweiten Gedankenschritt wird die Gleichursprünglichkeit von Einheit und Verschiedenheit nicht aufgegeben, denn „die ursprünglichste Einheit muß dynamisch als sich selbst vollziehende Einheit gefasst werden, die sich zur Vollendung oder - in Gott - wegen der Vollendetheit in eine Pluralität auslegt.“ Doch wird die (aus den innertrinitarischen Relationen abgeleitete) Ordnung im Verhältnis von Einheit und Verschiedenheit beachtet. Schwerdtfeger bringt zur Illustration dieses zweigliedrigen Sachverhalts das Beispiel des Verhältnisses von Vater und Sohn. Der erste Gedankenschritt ist auf ihre Verwandtschaft (Einheit) und auf ihr Vatersein bzw. Sohnsein (Verschiedensein) zu beziehen. Einheit und Verschiedenheit sind gleichursprünglich (und durch ihre Relationen konstituiert). Hinzu tritt im zweiten Schritt der „Grund der Einheit in der Vielheit“. Denn das Verwandtschaftsverhältnis beider ist kein nach-

⁷⁰⁶ Vgl. Rahner, K.: Zur Theologie des Symbols. In: RahnerS IV, 279-284, hier: 282.283.282.

trägliches Verhältnis zweier unabhängiger Personen, da der Vater den Sohn zeugt und der Sohn vom Vater gezeugt ist. „In der Verwandtschaft also, d.h. sofern der Vater sich einen Sohn zeugt und darin selbst seine Identität als Vater findet, ist die Verwandtschaft und Unterschiedenheit von Vater und Sohn ursprünglich begründet.“⁷⁰⁷

Nachdem Rahner das Seiende als notwendig symbolisch und das Realsymbol als Selbstvollzug des sich symbolisierenden Seienden bestimmt hat, versucht er, den Grundsatz einer Ontologie des Symbols im Hinblick auf Erkenntnis weiter zu klären. Nur wenn das Seiende sich ausdrückt, indem es seine Pluralität in Einheit vollzieht, schafft es die Voraussetzung für einen „wissenden und liebenden Selbstbesitz“. Selbstvollzug in das Plurale und Selbstbesitz liegen im Seienden nicht nebeneinander, sondern bedingen sich. Daraus folgert Rahner: „das Seiende ist (in dem Maße es Sein hat und vollzieht) zunächst einmal *sich selbst* «symbolisch».“ Die Inhaltlichkeit des Seins aber ist „wissendes und liebendes Beisichsein“. D.h.: Je mehr das Seiende sich selbst ausdrückt und sich in seinem Realsymbol vollendet, desto mehr findet und hat es sich selbst in seinem eigenen Selbstvollzug. Damit ist das Symbol also „die Weise der *Selbsterkenntnis*“ bzw. der Ausdruck des Seienden, durch den das Seiende in „herkünftiger Übereinkunft“ „sich selbst zu sich in Erkenntnis und Liebe vermittelt“. Das Realsymbol drückt nicht in willkürlicher Zuschreibung oder nachträglicher Analyse, sondern ursprünglich das Seiende selbst aus. Weiter gilt: Nur wenn im Selbstvollzug des Seienden, der Auskehr (Entschließung ins Plurale) und Einkehr („reditio completa in seipsum“) umfasst, das Seiende sich selbst erkennt, kann ein anderer die Wirklichkeit eines Seienden durch dessen Symbol erkennen. Für den Erkenntnisprozess ist demnach zu beachten, dass die Erkenntnisfähigkeit des Erkennenden ebenso zur Erkenntnis beiträgt wie die Erkennbarkeit des Erkannten. Daraus folgt, dass das Seiende erkennbar ist, weil es sich in seinem Selbstvollzug selbst erkennt.⁷⁰⁸ Lassen wir Rahner das bisher Erreichte in seiner komplexen und luziden Sprache selbst zusammenfassen:

„Der ursprüngliche Sinn von Symbol und symbolisch, wonach jedes Seiende an sich und für sich und deswegen (und insofern) für einen andern symbolisch ist, besagt also dies: indem ein Seiendes sich in seine eigene innere (wesenskonstitutive) Andersheit, in seine innere und (im Selbstvollzug entschlossen) behaltene Pluralität als in seinen herkünftigen und so übereinstimmenden Ausdruck vollzieht, macht es sich kund. Dieser zur Konstitution des Seienden

⁷⁰⁷ Schwerdtfeger, N.: Gnade und Welt, 225.224.

⁷⁰⁸ Vgl. Rahner, K.: Zur Theologie des Symbols. In: RahnerS IV, 284-290, hier: 284f. Hier ist ein Einfluss von Hegels „absolutem Wissen“ deutlich. Vgl. Sans, G.: 200 Jahre Hegels Phänomenologie des Geistes. In: StZ 132 (2007) 261-263.

selbst gehörige, herkunftige und übereinstimmende Ausdruck ist das von dem zu erkennenden Seienden auf das erkennende Seiende selbst (nachträglich nur, weil schon anfänglicher in der Tiefe der beide konstituierenden Seinsgründe) hinkommende Symbol, in dem dieses Seiende erkannt wird und ohne das es überhaupt nicht erkannt werden kann, und so erst das Symbol im ursprünglichen (transzendentalen) Sinn des Wortes.“⁷⁰⁹

Hier ist Rahner durch sich selbst zu ergänzen, denn rein durch Erkenntnis ist eine wirkliche Öffnung des Selbstvollzugs auf den anderen bzw. das andere hin noch nicht gelungen. Die Erkenntnis geht nach außen, um wieder zu sich selbst zu kommen (*reditio completa in seipsum*), nimmt so das andere mit sich in sich hinein, ohne sich dem anderen zu überlassen. Erst in einem späteren Aufsatz verweist Rahner auf die Liebe als dem „zweiten Urakt allen geistig personalen Seins“, in dem die Öffnung wirklich gelingt. Nur im Urakt der Liebe wird „die Übereignung des Eigenen an das andere, besser: an den anderen, die geliebte Person“ möglich.⁷¹⁰

Durch die bisher gewonnenen Einsichten kann Rahner das „Grundprinzip einer Ontologie des Symbols“ nun umkehren und das Realsymbol definieren: Es „ist der zur Wesenskonstitution gehörende Selbstvollzug eines Seienden im anderen. Wo ein solcher Selbstvollzug [...] im anderen gegeben ist, haben wir ein Symbol des betreffenden Seienden.“⁷¹¹

Nach der ontologischen Bestimmung des Realsymbols folgen Rahners theologische Überlegungen zur Symbolwirklichkeit. Er fragt, was es für die Theologie bedeutet, wenn das Plurale nicht nur Zeichen der Endlichkeit, sondern auch Vollendung der Einheit des Seienden ist. Rahner beginnt mit einer These, die er aus dem Bisherigen erschließt: Theologie ist immer nur durchführbar als „eine Theologie des Symbols, der Erscheinung und des Ausdrucks, der Selbstgegebenheit in dem als anderem Gesetzten“.⁷¹² Durch die Theologie des Symbols, die immer wieder die Trinitätstheologie als Voraussetzung und innersten Grund einer Theologie des Symbols einholt, zeigt sich, dass „Gottesrede vom Ursprung her trinitarisch, weil inkarna-

⁷⁰⁹ Vgl. Rahner, K.: Zur Theologie des Symbols. In: RahnerS IV, 284-290, hier: 286. Rahner vertieft das Gesagte (286-290), indem er die Übereinstimmung dieses Symbolbegriffs mit der scholastischen Philosophie, v.a. Thomas von Aquins, aufweist.

⁷¹⁰ Rahner, K.: Ignatianische Frömmigkeit. In: SuG, 527; vgl.: ders.: Selbsterfahrung und Gotteserfahrung. In: RahnerS X, 138f.

⁷¹¹ Rahner, K.: Zur Theologie des Symbols. In: RahnerS IV, 290. Seiendes ist hier ein analoger Begriff, da jedes Seiende seinen Selbstvollzug setzt, aber je verschieden Anteil am Sein hat („*analogia entis*“).

⁷¹² Rahner, K.: Zur Theologie des Symbols. In: RahnerS IV, 291.

torisch ist.“⁷¹³ Der inneren Logik dieser Theologie folgend will Rahner zeigen, „daß die Logostheologie eine, ja die höchste, Symboltheologie ist“. Dabei geht er von zwei Grundaussagen der Theologie aus: 1. „der Logos (als Wirklichkeit des immanenten göttlichen Lebens) ist «gezeugt» als *Abbild* und *Aussage* des Vaters vom Vater“. Diese Selbstaussage des Vaters im Sohn ist 2. „ein mit dem göttlichen Selbsterkennen notwendig gegebener Vorgang, ohne den der absolute Akt des erkennenden göttlichen Selbstbesitzes nicht sein kann.“ Für das innertrinitarische Verhältnis lässt sich deshalb durch die vorangegangene Klärung der symbolischen Struktur der Wirklichkeit und der Theologie, die ein Nach-Denken über die Offenbarung ist, sagen: „der Vater ist er selbst, *indem* er das ihm wesensgleiche *Abbild* als den anderen sich gegenüberstellt und so sich selbst hat. Das aber heißt: der Logos ist das «Symbol» des Vaters“. So kann Rahner erhellen, warum der Logos und nicht eine andere der göttlichen Personen Fleisch angenommen hat: „Weil Gott sich innergöttlich «ausdrücken» muß, kann er sich auch nach außen aussagen; die geschöpflich-endliche Aussage nach außen ist eine (freie, weil einen endlichen Gegenstand habende) Fortsetzung der innergöttlichen Setzung von «Bild und Gleichnis» und geschieht wirklich [...] «durch» den Logos (Jo 1,3).“⁷¹⁴ Von diesen Grundaussagen zum Wesen des Realsymbols und zur Trinitätstheologie her kann sich Rahner nun der Christologie zuwenden. Er bringt wichtige Präzisierungen zum Verständnis der Inkarnation und der hypostatischen Union, die das zum dogmatischen Fundament Dargestellte (3.3.3.1.a) weiterführen.

3.4.2.2. „Verdeutlichung“ der Christologie und der Herz-Jesu-Theologie durch die Theologie des Symbols

Die nachfolgenden Rahnerschen Gedanken zur Christologie bilden zusammen mit der Analyse des Realsymbols selbst den Ermöglichungsgrund und Gehalt der Herz-Jesu-Theologie. Sie führen zu Antworten auf die Fragen: Wie kann sich im durchbohrten Herzen Jesu Christi Gott selbst als Liebe offenbaren? Warum und wie ist das Realsymbol des durchbohrten Herzens Jesu Christi Summe des christlichen Glaubens und zugleich das Tor, durch das ein Mensch

⁷¹³ Vgl. Batlogg, A. u.a.: Der Denkweg Karl Rahners, 197-222, hier: 214.

⁷¹⁴ Vgl. Rahner, K.: Zur Theologie des Symbols. In: RahnerS IV, 291-293, hier: 292.293. Wenn hier und auch andernorts Rahner von einem „müssen“ redet, widerspricht dies nicht der souveränen und freien Selbstoffenbarung Gottes, da Rahner diese nicht spekulativ als notwendig zu erweisen, sondern diese - ihr nachdenkend - zu verstehen versucht. Im Hintergrund dieses theologischen Sprachstils wird man hier auch die neuscholastischen Handbücher sehen dürfen, die jeweils von feststehenden Sätzen unterschiedlicher theologischer Gewissheit her das Gesamte der Theologie darzustellen versuchen. Vgl. etwa den bis heute immer wieder neu aufgelegten „Grundriß der Dogmatik“ von L. Ott.

zum Glauben an den dreieinigen Gott hinfinden kann? Wie können Leid und Tod des Menschen Gott selbst betreffen und sich alle Not des Menschen im durchbohrten Herzen Jesu Christi sammeln? Diese Fragen führen mitten hinein in die Herz-Jesu-Theologie, da das durchbohrte Herz Jesu Christi Ausdruck des Wesens und Seins Jesu Christi als des „absoluten Symbol Gottes“ zu sein beansprucht.

Die Theologie der Menschwerdung ist für Rahner das Zentrum einer „Theologie der Symbolwirklichkeit“. An ihr führt er im Dialog mit der Tradition und in Anwendung der „Ontologie der Symbolwirklichkeit“ exemplarisch durch, dass der Begriff des Realsymbols „in allen theologischen Traktaten ein wesentlicher Schlüsselbegriff“ ist.⁷¹⁵ Wenn er den Wert seiner Überlegungen zurückhaltend qualifiziert, bezeugt das keine falsche Bescheidenheit, sondern eine Überzeugung, die wohl für sein gesamtes theologisches Schaffen gilt: Wegen des „unausschöpfbaren Inhalts der Glaubensformel“, hier meint er die Menschwerdung des Logos, kann es nie um ein restloses Verstehen gehen, sondern „nur“ um immer neue und vertiefende Versuche „einer größeren Verdeutlichung“. Die Verdeutlichung der „*Christologie* als Lehre von der Inkarnation des Logos“ kann dabei Rahner zufolge „fast nur eine Exegese des Wortes [...] sein: Wer mich sieht, sieht den Vater (Jo 14,9).“⁷¹⁶

Mit Hilfe des Begriffs Realsymbol versucht Rahner die Gleichwesentlichkeit des Logos mit dem Vater und die Menschwerdung des Logos als Selbstaussage Gottes so zu fassen, dass die Lehre von der Inkarnation sowohl vor mythologischem Missverständnis geschützt als auch als einende Mitte des ganzen christlichen Glaubens erfasst werden kann. Deshalb nennt er den menschengewordenen Logos „das absolute Symbol Gottes in der Welt, das unüberbietbar mit dem Symbolisierten erfüllt ist, also nicht nur die Anwesenheit und Offenbarung dessen in der Welt, was Gott in sich selbst ist, sondern auch das ausdrückende Da-sein dessen, was (oder besser: wer) Gott in freier Gnade der Welt gegenüber sein wollte, und zwar so, daß diese Haltung Gottes, weil so ausgedrückt, nicht mehr zurückgenommen werden kann, sondern die endgültige und unüberbietbare ist und bleibt.“ Wenn Jesus Christus, der menschengewordene Logos, das „absolute Symbol Gottes“ ist, dann verbietet sich die Annahme, die Menschennatur sei dem Logos äußerlich geblieben. Träfe dies zu, bliebe die Menschheit Jesu, selbst wenn ein höchster Grad nachträglicher Verbundenheit angenommen wird, ein willkürliches Zeichen. Dann könnte sie selbst nicht Kundgabe des Logos sein, sie wäre höchstens ein Instru-

⁷¹⁵ Vgl. Rahner, K.: Zur Theologie des Symbols. In: RahnerS IV, 293.296.303.

⁷¹⁶ Vgl. Rahner, K.: Zur Theologie des Symbols. In: RahnerS IV, 295.293; Schwerdtfeger, N.: Gnade und Welt, 242-245.

ment zur Kundgabe. Rahner vertieft das Verständnis des ursprünglichen, einen Verhältnisses von Logos (Sich-Symbolisierenden) und Menschheit (Realsymbol) in Einheit und Verschiedenheit durch die thomistische Lehre, wonach „die Menschheit Christi durch das Sein des Logos existiert“. Dabei darf das Sein des Logos nicht als eine Wirklichkeit gedacht werden, der es nicht darauf ankommt, welchem Wesen sie durch sich Dasein verleiht. Da sich das Geschehen der Menschwerdung ereignet hat, muss es vielmehr so gedacht werden, dass es in seiner Entäußerung selbst wirklich „die Existenz einer geschaffenen Wirklichkeit wird“. Von diesem Ansatz und von der vorgestellten „Ontologie der Symbolwirklichkeit“ her wird nun nachvollziehbar, warum die Menschheit Jesu Christi wirklich und radikal „die «Erscheinung» des Logos selbst, sein Realsymbol, im eminentesten Sinn ist“. In der Menschwerdung des Logos gibt Gott sich wirklich selbst durch die Menschheit Jesu Christi kund. Will man dies von den gewonnenen Einsichten in die ontologische Struktur des Seienden her formulieren, so lautet die angestrebte Verdeutlichung des Glaubenssatzes von der Menschwerdung des Logos, „daß der Logos als Sohn des Vaters *in seiner Menschheit* als solcher in aller Wahrheit das offenbarende, weil das Geoffenbarte selbst gegenwärtig setzende Symbol ist, in dem der Vater sich in diesem Sohn selbst der Welt sagt.“⁷¹⁷

Mit dieser realsymbolischen Deutung der Menschwerdung des Logos ist eine entscheidende Klärung des Verständnisses der hypostatischen Union als begrifflicher Verdichtung des chalcedonensischen Dogmas und damit des dogmatischen Fundamentes der Herz-Jesu-Theologie gewonnen. Die Lehre von der hypostatischen Union ist sowohl von dem Anschein des Mythologischen als auch von dem Missverständnis der nachträglichen Einheit ursprünglich eigenständiger Substanzen befreit. Verfolgen wir noch kurz, wie Rahner dieses Resultat umsetzt.

In seiner „Theologie der Menschwerdung“ (1958) versucht er darzulegen, was es bedeutet, wenn Gott Mensch wird. Die erste Überlegung gilt der Frage, was es heißt, dass Gott Mensch wird. Im zweiten Schritt fragt er, inwiefern Gott etwas werden kann.⁷¹⁸ Gott entschließt sich ins Plurale als Weise seiner ewigen Vollkommenheit. Dieses „Selbst-Geschichtlich-werden-Können“ ist Gottes „freie Urmöglichkeit (nicht Urmüssen!)“. Ihr Grund ist die Liebe, also das Wesen Gottes selbst. Gott kann etwas werden am anderen seiner selbst, doch dieses andere seiner selbst ist nicht willkürlich und beliebig. Vielmehr wird Gott am anderen seiner selbst Mensch, weil die Inkarnation die Mitte des gesamten Heils- und Schöpfungshandelns Gottes

⁷¹⁷ Vgl. Rahner, K.: Zur Theologie des Symbols. In: RahnerS IV, 293-296, hier: 293f.295.296.

⁷¹⁸ Vgl. Rahner, K.: Zur Theologie der Menschwerdung. In: RahnerS IV, 137-155. Überarbeitet aufgenommen in: Grundkurs des Glaubens, 211-226.

ist (vgl. v.a. Kol 1,12-20). Wenn „der Logos Mensch wird, dann ist diese seine Menschheit nicht das Vorgegebene, sondern das, was wird, wenn und insofern der Logos sich entäußert.“ Deshalb ist dieser Mensch „genau als Mensch die Selbstäußerung Gottes in ihrer Selbstentäußerung, weil Gott gerade *sich* äußert, wenn er sich *ent*äußert, *sich* selbst als die Liebe kundmacht, wenn er die Majestät dieser Liebe verbirgt und sich zeigt als die Gewöhnlichkeit des Menschen.“ Nicht die Annahme einer bereits eigenständig existierenden Menschheit ist der Schlüssel zum Verstehen der Inkarnation, sondern die „*Selbstentäußerung*, das Werden, die κένωσις und γένεσις Gottes selbst, der werden kann, indem er im Setzen des entsprungenen andern selbst das Entsprungene *wird*, ohne in seinem Eigenen, dem Ursprünglichen selbst, werden zu müssen.“⁷¹⁹ Das bedeutet, dass in der Menschwerdung des Logos sowohl die Einheit von Gottheit und Menschheit als auch ihre Verschiedenheit konstituiert wird. Die Menschheit als Realsymbol des Logos ist herkunftige Übereinkunft aus dem Ursprung des Logos.⁷²⁰ Darum kann man mit Recht zusammenfassen: „Menschsein ist also für Rahner vom Ursprung her das konstitutive Realsymbol des Logos selbst“.⁷²¹ Dann, das wird später wichtig werden, kann das Leiden der Menschen Gott selbst berühren, ohne dass die Unveränderlichkeit als Eigenschaft Gottes aufgegeben werden muss.

Der Glaube an den dreieinigen Gott ist das theologische Grunddatum, von dem her Karl Rahner seine Theologie des Symbols entwickelt. Diese Auslegung hat ihn zur Grundstruktur von Theologie und Gottesglaube geführt. Christologie und Trinitätstheologie sind nicht verschiedene Traktate, sondern bedingen und durchdringen einander. Darum kann er aus seiner Grundthese, wonach die ökonomische Trinität die immanente Trinität ist und umgekehrt,⁷²² für die Inkarnation des Logos mit Rückbezug auf das chaledonensische Dogma folgern: „Menschliche Natur ist mit anderen Worten nicht die von außen angenommene Larve (das πρόσωπον), die Livrée, in der versteckt der Logos in der Welt gestikuliert, sondern vom Ursprung her das konstitutive Realsymbol des Logos selbst, so daß in letzter ontologischer Ursprünglichkeit gesagt werden kann und muß: Mensch ist möglich, weil Ent-äußerung des Logos möglich ist.“⁷²³

⁷¹⁹ Rahner, K.: Zur Theologie der Menschwerdung. In: RahnerS IV, 145-152, hier: 148.149.

⁷²⁰ Vgl. Rahner, K.: Probleme der Christologie von heute. In: RahnerS I, 201-203. Was dort als Herausforderung formuliert ist, wird durch die Theologie des Symbols eingeholt.

⁷²¹ Batlogg, A. u.a.: Der Denkweg Karl Rahners, 187-190, hier: 187.

⁷²² Zu dieser Grundthese und der Kritik daran bzw. zum in der Christologie bzw. in der Trinitätslehre jeweils verschieden verwendeten Personbegriff vgl. Batlogg, A. u.a.: Der Denkweg Karl Rahners, 208-211.216f. bzw. 212f.217-219, jeweils mit Literaturangaben.

⁷²³ Rahner, K.: Der dreifaltige Gott. In: MySal II, 327-336, hier: 335. Er verweist ausdrücklich auf seine Theologie des Symbols! Vgl. Batlogg, A. u.a.: Der Denkweg Karl Rahners, 197-222; Miggelbrink, R.: Latens Deitas. In: Siebenrock, R. (Hrsg.): Karl Rahner in der Diskussion, 116-222.

In allem Gesagten liegt eine für die Herz-Jesu-Theologie wesentliche Implikation: Aus der Theologie des Symbols folgt, dass alle Wirklichkeit (und damit auch Rahners Theologie !) inkarnatorisch strukturiert ist. Denn die Menschwerdung des Logos ist kein „isoliertes Geschehnis innerhalb der Schöpfung und der Geschichte der Menschheit“, sondern „die Schöpfung [...] basiert auf dieser göttlichen Urmöglichkeit, ist auf sie hin angelegt und kommt in ihr zu ihrem Höhepunkt und Ziel“.⁷²⁴ Inkarnation versteht Rahner als den „«Fall» eines umfassenderen Verhältnisses“⁷²⁵ und erkennt „den Entschluß des ewigen Gottes zur Menschwerdung als die Grundabsicht Gottes bei seiner Schöpfung“. Deshalb sind für ihn die „Grundmysterien des Christentums: Trinität, Inkarnation, Gnade und Glorie [...] ein zusammengehöriges Mysterium“.⁷²⁶ Was er in seiner Metaphysik der endlichen Erkenntnis abstrakt mit *conversio ad phantasma et historiam* bezeichnet, ist nicht bloße philosophische Spekulation. Vielmehr eignet eine „allgemeine Sakramentalität [...] gleichsam anonym allen Heilsvorgängen“, weil durch die Menschwerdung des Logos die Wirklichkeit und die Geschichte bis in ihre tiefste Tiefe hinein inkarnatorisch geprägt sind, so dass „also die ganze Menschheit von vornherein um den Menschensohn als um ihre Sinnmitte konzentriert“ ist. Der Mensch kann also Gott nicht begegnen, wenn er die Schöpfung als Hindernis auf dem Weg zu Gott begreift und sich von ihr zu distanzieren und sie zu übersteigen versucht in einer Art „reinen Transzendenz des Geistes auf das Absolute“. Nur in seiner und durch seine Geschöpflichkeit kann der Mensch Gott erreichen. „Alle Gnade als Teilnahme am innigen Leben Gottes ist nun einmal Gnade von der Menschwerdung her und somit Gnade Christi. Sie kommt uns gleichsam nicht steil von oben, sondern von ganz bestimmten geschichtlichen Daten her: von der Geburt Jesu, von seinem Erdenwandel und von seinem Kreuz.“⁷²⁷

Die Inkarnation als alles umfassende und durchwirkende Sinnmitte der Wirklichkeit⁷²⁸ bildet das Fundament der Herz-Jesu-Theologie. Erst durch diese Wahrheit kann die Betrachtung des

⁷²⁴ Vgl. auch Schwerdtfeger, N.: Gnade und Welt, 226.232f.244-247, hier: 246.

⁷²⁵ Vgl. Rahner, K.: Der dreifaltige Gott. In: *MySal II*, 329.

⁷²⁶ Rahner, K.: Einübung priesterlicher Existenz, 85f. Den Hintergrund dieser Aussagen bilden Rahners Überlegungen zur Gnade Gottes, die immer Gnade Christi ist, insbesondere sein Verständnis der *gratia increata* als Selbstmitteilung Gottes. Vgl. Batlogg, A. u.a.: *Der Denkweg Karl Rahners*, 161-196, v.a.162.180-182.

⁷²⁷ Rahner, K.: *Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch*, 83f.117. Von hier aus ließe sich auch eine Spur verfolgen, inwieweit der grundlegende dogmatische Ansatz, wonach alle Wirklichkeit inkarnatorisch strukturiert ist, notwendig zum Engagement für Friede und Gerechtigkeit und zum praktischen Einsatz für die Armen und Leidenden führt. Vgl. die Sammlung entsprechender Texte Rahners: *Politische Dimensionen des Christentums*, v.a. 54-80.

⁷²⁸ Was die inkarnatorische Struktur aller Wirklichkeit für Gotteserfahrung, Kirche, Sakramente, bleibende „Vermittlung zur Unmittelbarkeit“ durch die Realsymbole und für eine Bildtheologie bedeutet, muss unerwähnt bleiben. Vgl. Rahner, K.: *Zur Theologie des Symbols*. In: *RahnerS IV*, 296-303.

durchbohrten Herzens Jesu in die Gleichzeitigkeit zu Jesus Christus und damit das Heil für den Betrachtenden vermitteln. Das Schauen auf das durchbohrte Herz Jesu Christi geht demnach über eine äußerliche Frömmigkeitsübung hinaus und lässt sich als existentieller Vollzug des Glaubens an die Inkarnation verstehen. Das Schauen auf das Herz, als eine das Sehen übersteigende Betrachtung, kann dann wirklich in eine Schau Gottes gewandelt werden. Wer das durchbohrte Herz Jesu Christi betrachtet, sich von ihm in die Nachfolge rufen und in sein Leben hineinnehmen lässt, dem eröffnet sich ein Zugang zum Leben des dreieinigen Gottes.⁷²⁹ Es wäre falsch, anzunehmen, dieses Schauen wäre ein abstrakter oder nur monologischer Vorgang. Jeder Mensch ist „von seinem Wesen her auf das mitmenschliche Du angewiesen“. In seiner Menschwerdung hat der Logos dieses Angewiesensein an- und auf sich genommen. Weil er liebt und geliebt wird, gelangt er zur Fülle des Menschseins, erleidet er aber auch real den Abgrund der Einsamkeit in der Passion. Dies meint nicht, dass Gott die Menschwerdung und die Menschheit zu seiner Selbstwerdung notwendig hat. Vielmehr tritt dadurch noch heller hervor, wie sehr Gott sich aus freier Liebe auf diese Welt und die Menschen eingelassen hat. Er nimmt auch die Wesensverfassung des Menschen als Mit-Sein radikal ernst. Aufgrund der inkarnatorischen Struktur aller Wirklichkeit gibt es „keinen Menschen, der nicht letztlich einzig und allein dazu da wäre, durch sein Mit-Sein und Mit-Leben mit dem menschengewordenen Logos Gott dieses Abenteuer seiner Liebe zu ermöglichen.“⁷³⁰ Herz-Jesu-Spiritualität kann also nie Verehrung eines Gegenstandes, sondern will und muss eine dialogische Spiritualität von Herz zu Herz sein, die sich so ins Abenteuer der Liebe Gottes „hinein-schaut“.

Das bisher Dargestellte nennt Rahner selbst eine metaphysische Christologie, der er eine „suchende Christologie“ zur Seite stellt. Dem Menschen von heute soll die Möglichkeit geboten werden, intellektuell redlich und theologisch verantwortet zum ganzen Christusglauben hinzufinden, ohne zuerst in einer Reflexion des Christusglaubens die Implikationen ihrer metaphysischen Begrifflichkeit einholen zu müssen.⁷³¹ Rahner betont stets, dass das kirchliche

⁷²⁹ Vgl. Rahner, K.: Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch, 83f.117-127.

⁷³⁰ Rahner, K.: Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch, 121f. Die Intersubjektivität spielt bei Rahner durchaus eine Rolle. Vgl. dazu Sandler, W.: Bekehrung des Denkens, v.a. 248-350 (Christologie), der Rahners Anthropologie und Soteriologie „triadisch“ interpretiert, also den Bezug zu Gott, zur Welt und zum Mitmenschen und zu sich selbst als inhärente Struktur seiner Theologie aufweist.

⁷³¹ Vgl. Rahner, K.: Grundkurs des Glaubens, 279-303; Ich glaube an Jesus Christus. In: RahnerS VIII, 213-217; Vgl. Rahner, K.: Kleine Anmerkungen zur systematischen Christologie heute. In: RahnerS XV, 225-235. Zur Akzentverschiebung innerhalb der Einheit von Aussage (Offenbarung) und Zusage (Gnade) in der Christologie Rahners vgl. Farrugia, E. G.: Aussage und Zusage. In: Siebenrock, R. A. (Hrsg.): Karl Rahner in der Diskussion, 75-89, v.a. 83f.

Dogma bis hinein in seine Formulierung unaufgebar ist. Nicht im Widerspruch dazu, sondern in Konsequenz daraus bedarf es der Auslegung für heute, die die Formulierungen nicht wiederholt, sondern die durch die Formulierungen gemeinte Sache zu sagen versucht.⁷³² Meines Erachtens bildet die Herz-Jesu-Theologie die einende Mitte zwischen beiden Ansätzen, weil sie einerseits ihr dogmatisches Fundament der hypostatischen Union ausdrückt und andererseits das Angebot ist, zur Herzmitte des Glaubens vorzudringen, der durchbohrten Liebe des Gekreuzigten und Auferstandenen, in dem Gott selbst sich bis zum Äußersten dem Menschen geöffnet hat.

Der Christ darf und muss „zunächst unbefangen und mutig die «Christologie» annehmen [...], die er in seinem Leben treibt“. Denn das gelebte Leben und die Glaubenspraxis in Gebet, Gottesdienst und Alltag sind gegenüber der Reflexion vorrangig und uneinholbar. Darum kann eine „suchende Christologie“ einem Menschen, der sein Dasein entschlossen bejaht, Zugänge zum Christusglauben ermöglichen. In der Begegnung mit Jesus Christus kann er dann diesen für sich als Grund seines Lebens ergreifen.⁷³³ In diesem Ergreifen, besser: Ergriffensein, ist der Glaube an Jesus Christus der Akt „absoluten Vertrauens, in dem man *sich selber* auf diesen anderen einlässt und dabei das Recht und Gelingen dieses totalen Sich-Verlassens in unbedingter Hoffnung ergreift“. Ein Mensch kann sich nur dem ganz und vorbehaltlos anvertrauen, der dieses Vertrauen „mit Recht“, „absolut“ und „von sich her“ annehmen darf. Das kann aber nur ein Mensch sein, der in letzter Einheit mit Gott selbst ist. Von daher versucht Rahner das Geheimnis der Inkarnation, das das kirchliche Dogma „in ontisch-substantiellen Kategorien“ aussagt, „existential“ auszulegen. Die existentielle Deutung bedarf des „Antitoxins“ der Herz-Jesu-Theologie, um nicht monopolär und ungeschichtlich zu werden.

Je mehr ein Mensch sein Wesen bejaht und vollzieht, desto ursprünglicher und freier lebt und ist er. Anders gesagt: Je mehr ein Mensch auf sein Herz hört und aus seinem Herzensgrund zu leben versucht, desto mehr wird die Sehnsucht seines Herzens sich auf Gott richten, der in seiner Sehnsucht nach dem Menschen jedes menschliche Sehnen gnadenhaft ermöglicht und erhebt. „Diese vollzogene Her- und Hinkünftigkeit ist darum in einem und im gleichsinnig wachsenden Maße die Gabe Gottes *und* die Tat des Menschen.“ Rahner formuliert nun unter der Voraussetzung, dass die wahrhaft freie Tat des Menschen immer und „im voraus schon die Tat Gottes ist“ und dies erst recht in ihrem einmaligen Höchstfall gilt: „Wenn nun ein

⁷³² Vgl. sehr ausdrücklich Rahner, K.: Zur Theologie der Menschwerdung. In RahnerS IV, 137f. J. Ratzinger vermerkt jedoch zu Recht, dass Rahner in manchen späteren Formulierungen des Grundkurses die transzendente Christologie zum Maßstab des kirchlichen Dogmas zu machen scheint und nicht umgekehrt. Vgl. ders.: Vom Verstehen des Glaubens. In: ThRv 74 (1978) Sp.184f.

⁷³³ Vgl. Rahner, K.: Grundkurs des Glaubens, 287-289, hier: 288.

Mensch dieses sein Wesen so in absoluter Reinheit und Radikalität von Gott her empfängt und so auf ihn hin vollzieht, daß sie [= die vollzogene Her- und Hinkünftigkeit] diesen Menschen zur Selbstaussage Gottes und zu Gottes unwiderruflicher Selbstzusage an die Welt macht, die Gott wahrhaft da sein läßt, dann ist das gegeben, was wir «Inkarnation» in einem dogmatisch rechtgläubigen Sinn nennen.“ Wer also nach dem sucht, der ihm das Heil absolut und endgültig zusagen kann, und diesen in Jesus findet und im Glauben absolut bejaht, der glaubt, was mit Inkarnation gemeint ist.⁷³⁴

Umgekehrt bejaht der das ganze kirchliche Dogma, der bekennt, dass Gott sich selbst in Jesus „unüberbietbar“, „irreversibel“ und „geschichtlich greifbar“ ausgesagt hat und „in allem, was er ist, in seiner Lehre, in seiner Person, in seinem Auftreten, in seiner Selbstinterpretation, in seinem Tod und seiner Auferstehung“ endgültig zusagt.⁷³⁵ Wer von Herzen sucht und fragt, also aus seiner innersten Mitte heraus, kann zur Herzmitte des Glaubens finden, die kein Satz, sondern Jesus Christus selbst ist. Im Schauen auf das durchbohrte Herz des Herrn lässt sich der Schauende von dem Einen und Ganzen der menschgewordenen Liebe Gottes ergreifen und wandeln. In Rahners „existentieller“ bzw. „suchender“ Christologie scheint sich mir die Tendenz seiner Theologie zu verwirklichen, das Geheimnis des Glaubens schlicht und einfach (nicht simpel) dem Menschen von heute zu sagen. Diese Tendenz führt seine Theologie in einer inneren Dynamik zur Theologie des durchbohrten Herzen Jesu, durch die das Ganze des Glaubens einfach, schlicht und anschaulich anwesend ist. Das bisher Dargestellte zeigt darum, dass die Herz-Jesu-Theologie kein Sonderfall innerhalb der Theologie ist. Vielmehr hat sie in einem zugleich Anteil an der symbolischen Grundstruktur der Theologie und ist im Realsymbol des durchbohrten Herzens ursprünglich Zusammenfassung und Ausdruck des Glaubens.

3.4.2.3. Die Klärung des Verhältnisses von Leib und Seele durch die Theologie des Symbols

Rahners Absicht war zu klären, was Symbol in der Theologie überhaupt bedeutet, um von daher den Zusammenhang zwischen dem leiblichen Herzen und der Liebe Jesu Christi besser verstehen zu können.⁷³⁶ Darum wendet er seine Ontologie der Symbolwirklichkeit auf das Verhältnis von Leib und Seele an, das für ihn als Paradigma zur Erläuterung der symbolischen

⁷³⁴ Vgl. Rahner, K.: „Ich glaube an Jesus Christus“. In: RahnerS VIII, 213-217, hier: 213.215; Kleine Anmerkungen. In: RahnerS XV, 228.

⁷³⁵ Vgl. Rahner, K.: Kleine Anmerkungen. In: RahnerS XV, 225-235, hier: 229.

⁷³⁶ Vgl. Rahner, K.: Zur Theologie des Symbols, 275f.

Struktur aller Wirklichkeit dient. Lässt sich das Verhältnis von Leib und Seele bzw. Geist klären, dann ist auch das Verhältnis von leiblichem Herzen zur Liebe Jesu Christi verstanden. Diese Klärung geschieht auf dem Hintergrund des grundsätzlichen Verhältnisses von Geist (Seele) und Materie (Leib), eine heute durch die Hirnforschung neu virulent gewordene Problemstellung.⁷³⁷ Im „Grundkurs des Glaubens“ hält Rahner - ohne, was sachlich hier möglich wäre, das „Herz“ als einende Mitte des Menschen vor jeder Scheidung zu nennen - dazu fest: Schon weil Geist und Materie Schöpfung des einen und selben Gottes sind, stehen für christliches Denken Geist und Materie nicht gegeneinander, sondern haben „mehr Gemeinsames als Verschiedenes“. Dies lässt sich besonders an der Einheit des Menschen zeigen. Denn „jeder Mensch ist nach christlicher Lehre nicht eine widersprüchliche oder bloß vorläufige Zusammensetzung von Geist und Materie, sondern eine Einheit, die logisch und sachlich der Unterschiedlichkeit und Unterscheidbarkeit seiner Momente vorausliegt, so daß diese Momente gerade in ihrem Eigenen nur begreifbar sind, wenn sie *als* Momente des *einen* Menschen verstanden werden.“⁷³⁸ Das so verstandene Leib-Seele(Geist)-Verhältnis im Menschen zeigt auch, dass für Rahner das Erstgegebene in der Erfahrung des Menschen nicht die Differenz zwischen erkennendem Subjekt und erkanntem Objekt ist, sondern die Beziehungseinheit in Unterschiedenheit beider.⁷³⁹

Inwiefern kann man vom „Leib als Realsymbol des Menschen“ sprechen? Rahners Ausgangspunkt bildet die Aussage der thomistischen Lehre, wonach „die Seele die substantielle Form der *materia prima* ist“ („*anima unica forma corporis*“).⁷⁴⁰ Damit ist gemeint, dass dem Leib keine ontologische Wirklichkeit im Voraus und unabhängig von der Seele zukommt, da der Mensch nicht ein Zusammengesetztes aus Leib und Seele ist. Er wird vielmehr durch die Seele und die „*materia prima*“ gebildet, indem die Seele sich selbst vollzieht und an die *materia prima* mitteilt, so daß der Leib in thomistischer Diktion „die Aktualität der Seele selbst im «anderen» der *materia prima*“ ist. Der Leib ist also „Ausdruck“ der Seele, er ist ihr Realsymbol, dessen die Seele zu ihrem Selbstbesitz in Erkenntnis und Liebe bedarf. Der Mensch lässt

⁷³⁷ Vgl. Geyer, Ch. (Hrsg.): Hirnforschung und Willensfreiheit.

⁷³⁸ Rahner, K.: Grundkurs des Glaubens, 183f.

⁷³⁹ Vgl. Schwerdtfeger, N.: Gnade und Welt, 219f.

⁷⁴⁰ Die Auffassung, dass Wandel und Wesen des Seienden durch Materie (*υλη*) und Form (*μορφη*) bestimmt werden, geht auf Aristoteles zurück. Thomas von Aquin hat die Hylemorphismuslehre in die scholastische Theologie integriert. Die Materie, sehr vereinfacht gesagt, kann durch die Form jeweils neu bestimmt werden. Das heißt, dass sich Materie und Form wie Möglichkeit (Potenz) zu konkreter Wirklichkeit (Akt) verhalten. Weil die Materie eines Seienden für ein anderes Seiendes Form sein kann, wird mit „*materia prima*“ als „Grenzbegriff“ jene letzte unveränderbare Bestimmbarkeit bezeichnet, die nicht mehr in sich selbst bestehen kann. Vgl. Art. Materie (Fritsch, M. J.). In: LphGTh, 261f.; Müller, W. W.: Das Symbol in der dogmatischen Theologie, 59-62.

sich darum als Einheit von Seele, dem sich Symbolisierenden, und Leib, dem Symbol, verstehen. Daraus gewinnt Karl Rahner folgende Einsicht: „Der Leib ist das Symbol der Seele, insofern er als der Selbstvollzug der Seele (wenn auch nicht als deren adäquater) gebildet wird, und sich die Seele in dem von ihr verschiedenen Leib selbst anwesend sein und in «Erscheinung» treten lässt.“⁷⁴¹ In einem späteren Aufsatz, in dem der Mensch als Wesen der Transzendenz verstanden wird, spricht Rahner nicht mehr von Seele, sondern von Geist. Hintergrund dürfte sein sich wandelndes Verständnis von „natura pura“ und des „übernatürlichen Existential“ sein.⁷⁴² Darum nuanciert er jetzt etwas anders und schreibt: „Das Wesen des menschlichen Geistes ist es gerade, *forma corporis* zu sein und dadurch und darin Geist zu sein; beides, Leibesform und Geist nicht nebeneinander zu sein, sondern eines durch das andere.“⁷⁴³ Im Leib symbolisiert sich die Seele (der Geist), ohne ganz darin aufzugehen; die Seele (der Geist) bleibt nicht hinter dem Leib verborgen, sondern sie formt den Leib, „um sie selber zu sein und in raumzeitlicher Greifbarkeit *leibhaftig* sich zu offenbaren.“⁷⁴⁴ Weder also sind Leib und Seele (Geist) streng voneinander unterscheidbare Wirklichkeiten, noch verhalten sie sich wie Innen- und Außenseite derselben Wirklichkeit. „Der Leib offenbart die Seele. Er ist [...] das von ihr selbst erwirkte, von ihr durch sie selbst unterschiedene und in substantieller Einheit mit ihr verbunden Gehaltene.“⁷⁴⁵

Was bedeutet dieses Verständnis nun für das symbolische Verhältnis von einzelnen „Teilen“ des Leibes zur Seele (Geist)? Sie sind nicht „bloß quantitativ addierte Stücke des ganze Leibes“; sie sind immer so Teil des Ganzen, „daß sie auch das Ganze noch in sich befassen, wobei dieses freilich von den einzelnen Teilen in verschieden strengem Maß gelten mag.“ Das Ganze des Leibes (und das gilt noch mehr vom Menschen als Ganzen) wird bevorzugt von den Teilen des Leibes ausgesagt werden können, die darin auch durch die Empirie, Kulturgeschichte und den Sprachgebrauch gestützt werden. Rahner meint dennoch, die Symbolfähig-

⁷⁴¹ Vgl. Rahner, K.: Zur Theologie des Symbols. In: RahnerS IV, 304-306, hier: 304.305.306. Zur Frage nach der Bedeutung des Todes in diesem Verständnis des Leibes als Realsymbol der Seele vgl. Müller, W. W.: Das Symbol in der dogmatischen Theologie, 83-85.

⁷⁴² Vgl. Batlogg, A. u.a.: Der Denkweg Karl Rahners, v.a. 168-171.178-180.

⁷⁴³ Rahner, K.: Begriffsbestimmung der Herz-Jesu-Andacht. In: SW XIII, 517f.

⁷⁴⁴ Zahlauer, A.: Karl Rahner und sein „produktives Vorbild“ Ignatius, 300-305, hier: 300f., verweist auf eine wichtige Folge: „Der Mensch als einer und ganzer existiert nur, indem er in seinem leibhaften, welthaften Ausdruck eksistent ist“, d.h. er ist in allem, was er ist und tut, symbolisch strukturiert. Damit ist ein solipsistisches Verständnis des Menschen und der Welt prinzipiell überwunden: „Es gibt kein in sich geschlossenes Dasein.“ Dennoch bleibt die Bestimmung der Welt als „bloßes Moment des Selbstvollzuges eines Seienden“ ein kritischer Punkt in Rahners transzendentalen Ansatz.

⁷⁴⁵ Vgl. Rahner, K.: Begriffsbestimmung der Herz-Jesu-Andacht. In: SW XIII, 518f., hier: 519. Wie schwierig es ist, ein überzeugendes Beispiel für ein Realsymbol (und auch für ein Urwort) zu finden zeigt sein problematisches Beispiel der Kniebeuge als Realsymbol der Anbetung des Menschen.

keit eines jeden Teils rühre nur davon her, dass das „substantielle Prinzip“ so in jedem Teil gegenwärtig ist, dass sie jeden Teil immer als Teil des Ganzen konstituiert. Erst dann wird die symbolische Struktur des Menschen als Einheit von Seele und Leib erfasst, wenn man sich von einem Verständnis der Seele als „Teilstück“ des einen Menschen löst und sie versteht als den „eine[n] entspringenlassende[n] Ursprung des ganzen Menschen, der sich auslegt in dem, was wir als «Kräfte», Vermögen und Akte der Seele [...] erfahren, und sich ausdrückt in dem, was wir den Leib (als schon beseelten!) des Menschen nennen.“⁷⁴⁶

Diese Überlegungen sind einem ganzheitlichen und personalen Verständnis des Menschen geschuldet, für das der Leib immer mehr ist als das, was der Anatom beschreibt. Rahner weist immer wieder auf die Gefahr einer verengten Sicht hin, die den Menschen von einer bestimmten wissenschaftlichen Perspektive her genau und durchaus ertragreich zu untersuchen weiß, aber oft genug den Blick für den ganzen Menschen verliert und ihn zu einem Sachobjekt reduziert. Für ein adäquates Verständnis des Menschen und damit auch seines Herzens muss deshalb das jeweilige Vorverständnis als bestimmende Perspektive beachtet werden. Die Anthropologie des christlichen Glaubens versteht den Menschen nicht in der Art eines platonischen Dualismus oder eines reduktionistischen wissenschaftlichen Objekts.⁷⁴⁷ Beim Herzen führt eine verengte Sicht zu einer Aufspaltung in physiologische Basis und übertragene Bedeutung, die erst nachträglich wieder vereinigt würden. Dann aber ist das Herz nur ein willkürliches Symbol und seine Wirklichkeit wird verfehlt.⁷⁴⁸

Damit ist dreierlei für eine Herz-Jesu-Theologie erreicht: Erstens kann das Herz den Menschen als einen und ganzen in vermittelter Unmittelbarkeit ausdrücken und ihn im Hinblick auf seine Personmitte realsymbolisch aussagen. Das bedeutet zweitens für das Herz Jesu Christi, dass mit ihm die Personmitte des Herrn selber ausgesagt werden kann. Diese Personmitte ist die mit dem Logos geeinte Menschennatur, deren letztes Wesen die Liebe ist. Drittens aber wird durch die Theologie des Symbols deutlich, dass im Realsymbol des durchbohrten Herzens das symbolisierende leibliche Herz und das Symbolisierte der Personmitte des Herrn so sehr eine ursprüngliche, jeder Unterscheidung vorausliegende Einheit bilden, dass die Herz-Jesu-Theologie nicht in eine fast notwendig abstraktere Theologie der Liebe aufgehoben werden kann. Denn die „Wirklichkeit und ihre Erscheinung im Fleisch sind eben im Christentum unvermischt und untrennbar für immer eins. Die Wirklichkeit der göttlichen

⁷⁴⁶ Vgl. Rahner, K.: Zur Theologie des Symbols. In: RahnerS IV, 306-308, hier: 306.307.

⁷⁴⁷ Vgl. Rahner, K.: Einige Thesen. In: RahnerS III, 391.

⁷⁴⁸ Vgl. Rahner, K.: Begriffsbestimmung der Herz-Jesu-Andacht. In: SW XIII, 517f.

Selbstmitteilung schafft sich gerade dadurch ihre göttliche Unmittelbarkeit, daß sie sich im Symbol gegenwärtig setzt, das nicht trennend vermittelt, sondern unmittelbar eint, weil das eigentliche Symbol mit dem Symbolisierten dadurch real geeint ist, daß dieses jenes als seinen eigenen Selbstvollzug setzt. Diese Grundstruktur des Christentums überhaupt, die eine Theologie des Symbols herausarbeiten müsste, kehrt wieder in der Herz-Jesu-Verehrung. Darin hat diese ihre Legitimation für alle Zeiten.“⁷⁴⁹

In folgender These will ich die bisher erreichten Erkenntnisse bündeln: Die trinitarische, weil inkarnatorische Theologie Rahners konzentriert sich in seiner Herz-Jesu-Theologie. Sie hält fest: Wer das durchbohrte Herz Jesu kennt, kennt Gott selbst. In ihm offenbart sich der dreieinige Gott in seinem Wesen, das sich ent-äußernde, weil bedingungslose Liebe ist, und eröffnet versöhnende Gemeinschaft mit sich. So aber ist das durchbohrte Herz Jesu Christi Mitte und Gestalt dessen, was Selbstmitteilung Gottes als theologischer Begriff sagen will.⁷⁵⁰

3.4.3. Systematische Darstellung der Herz-Jesu-Theologie Karl Rahners

In den vorangegangenen Ausführungen ist mittelbar und unmittelbar die Frage nach der Einheit in der Verschiedenheit bzw. nach dem Einenden im Pluralen angeklungen, man könnte auch sagen: nach der Identität des Menschen und der Mitte des christlichen Glaubens. Diese Frage wird uns weiterhin beschäftigen, da ein wichtiges Motiv der Herz-Jesu-Theologie Rahners darin besteht, sie dem Menschen als die einende Mitte seiner selbst und des Glaubens in der Disparatheit der Lebens- und Glaubensvollzüge anzubieten.

3.4.3.1. Das Herz als Urwort

Ein wesentliches Moment an Rahners Herztheologie ist das Konzept des „Urworts“, das sich aus der Theologie des Symbols ergibt. Es soll in drei Schritten entwickelt werden.

a) Was ist ein „Urwort“?

In seinem Aufsatz „Priester und Dichter“ entwirft Rahner eine Theologie des Wortes, die das Christusereignis als das Wortereignis schlechthin versteht. Von der Ontologie der Symbol-

⁷⁴⁹ Rahner, K.: Zur Theologie des Symbols, In: RahnerS IV, 311.

⁷⁵⁰ Vgl. Rahner, K.: Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch, 270-277; Einübung priesterlicher Existenz, 94f.288-304; Erfahrungen eines katholischen Theologen. In: Raffelt, A. (Hrsg.): Karl Rahner in Erinnerung, 138-142; Art. Selbstmitteilung Gottes (Menke, K.-H.). In: LThK³ IX, 435f.

wirklichkeit her bestimmt er das Wesen des Wortes als „fleischgewordenen Gedanken“. Jedes ausgesprochene Wort ist nicht nur ein akustisches Signal oder ein „animalisches Lautgeräusch“, es ist ein „leibhafter Gedanke“. Ein Wort ist immer „mehr und ursprünglicher als der eine Gedanke“, denn im Wort wird das, was Menschen erfahren und denken „hineingebildet in diesen seinen Wort-Leib“. Unter den vielen Worten eignet den Urworten eine besondere Wirklichkeitsdichte und Intensität, da sie „den tatsächlichen Endpunkt der reflexen Selbstausslegung des Menschen bilden.“ Gerade in ihrer Einfachheit bergen sie ein Geheimnis, das sich nie vollständig auslegen lässt und genau so die geistige Grundlage des Menschen bietet. Das einzelne Urwort hat aufgrund der einen Schöpfungsordnung immer Anteil am Ganzen. Rahner stellt, ohne den Begriff zu verwenden, das Urwort an die Seite des Realsymbols, da jedes Urwort seinen Gehalt nicht nur darstellt, sondern gegenwärtig setzt und so das Verhältnis zwischen sich und dem Hörenden selbst affiziert. Erkennender und Erkanntes ergreifen und beeinflussen sich wechselseitig. Nicht nur der Erkennende verfügt über das durch das Wort Gesagte, auch das Ausgesagte prägt und verändert den Erkennenden, da durch das Wort die Wirklichkeit in den Erkennenden eingeht. Alle Wirklichkeit will „zu Wort kommen“, d.h. besonders im Urwort kann die Wirklichkeit zu sich und dadurch ans Licht kommen und so bereits Anteil an der Vollendung erhalten: „Alles wird durch das Wort erlöst. Es ist die Vollkommenheit der Dinge. Das Wort ist ihr geistiger Leib, in dem sie selber erst zu ihrer eigenen Vollendung kommen. Der Erkenntnis und der Liebe bedürftig schmiegen sich die Dinge in ihrem geistigen Wort-Leib an das Herz der Erkennenden und Liebenden. Immer und überall ist das Wort das Sakrament, durch das sich die Wirklichkeiten dem Menschen mitteilen, um selber ihre Bestimmung zu finden.“⁷⁵¹

Wie lassen sich die Urworte noch klarer von den vielen Worten unterscheiden? Da ist vor allem die Fähigkeit der Urworte, Einheit und Ganzheit aufzurufen. Denn es gibt Worte, „die das Ganze auflösend erklären, und solche, die beschwörend auf einmal dieses Ganze der hinhorchenden Person (nicht nur seinem Intellekt) herbeibringen, Worte, die man selber künstlich herstellen und willkürlich definieren kann, und solche, die man empfängt [...]. Es gibt Worte, die abgrenzen und isolieren, und solche, die ein einzelnes Ding transparent machen auf die Unendlichkeit aller Wirklichkeit hin [...]. Die sich unser bemächtigenden, herzensspringenden, rühmenden, geschenkten Worte möchte ich *Urworte* nennen.“ Urworte besitzen dieses besondere Vermögen, weil sie die Wirklichkeit ausdrücken, die „aus der ursprüngli-

⁷⁵¹ Vgl. Rahner, K.: *Priester und Dichter*. In: *RahnerS III*, 349-364, hier: 350.356.

chen realontologischen Einheit“ von Leib und Seele entspringt.⁷⁵² Es ist schon angeklungen, dass es einerseits Worte gibt, die durch ihre unabhängig von ihnen bestehenden Elemente definiert werden können, und andererseits die Urworte, die nicht selber noch einmal durch anderes definiert werden können. Im Gegenteil, eine Definition muss auf die in ihnen enthaltene „ursprünglichere Erkenntnis zurückverweisen“. Jeder Versuch, ein Urwort auszulegen oder gar zu definieren, kann nie das aussagen, was im Urwort jenseits aller künstlichen Zusammensetzung oder definitorischen Ableitbarkeit enthalten ist. Jedes Urwort zeichnet sich durch „Unableitbarkeit“ aus.⁷⁵³ Deshalb lassen sie sich nicht durch Definitionen oder Abstraktionen ersetzen, da sie „am Anfang und ebenso wieder am Ende allen Erklärens“ stehen. Sie stellen die auszudrückende Wirklichkeit anschaulich und konkret vor Augen, ohne dass man sie je ganz ausschöpfen kann.⁷⁵⁴

Die Aussage eines Urwortes kann nicht in derselben Weise klar und eindeutig sein, wie dies mit definierbaren, zergliederbaren und so leichter handhabbaren Worten zumeist der Fall ist. Denn „wirklichkeitsgesättigtes“ Sprechen ist notwendig „unübersichtlich und dunkel, wie die Wirklichkeit selbst“.⁷⁵⁵ Versuchte man dennoch die Urworte so zu verwenden, als wären sie gewöhnliche „Nutzworte“, können sie zu oberflächlichen und vordergründigen Worten absteigen. Wenn aber ein Urwort seine Kraft einbüßt, durch die „der Mensch immer schon die oberflächliche Alltagserfahrung [...] überstiegen hat, ohne abstrakt zu werden und das leibhaft Greifbare zu verlieren“, dann verschließt sich der Mensch einen Zugang zur einen und ganzen Wirklichkeit. Um der Mehrdimensionalität der Urworte gerecht zu werden, muss darum auf sie die Lehre vom geistigen Schriftsinn angewendet werden, d.h., sie sind gemäß dem „Verbalsinn und einem geistig-geistlichen Sinn“ auszulegen.⁷⁵⁶

Die Unterscheidungen haben schon die wesentliche Eigenschaft der Urworte genannt. Sie besitzen die Fähigkeit, zu einen und das Ganze aufzurufen und auszusagen. Rahner ordnet sie dem „Sprachfeld der ganzmenschlichen Worte“ zu.⁷⁵⁷ Er meint sogar, ein Urwort kann zur „Sprache des Paradieses“ bekehren, in der „in jedem Wort das umfassende Ganze hell und

⁷⁵² Rahner, K.: „Siehe dieses Herz.“ In: RahnerS III, 380f.; vgl.: Priester und Dichter. In: RahnerS III, 350-355. Als Beispiel nennt er „Wasser“. Wenn ein Dichter oder Franz von Assisi „Wasser“ sagt, dann meint er „mehr und Umfassenderes“ als ein Chemiker, der Wasser als H₂O analysiert.

⁷⁵³ Rahner, K.: Begriffsbestimmung der Herz-Jesu-Andacht. In: SW XIII, 516.

⁷⁵⁴ Vgl. Rahner, K.: „Siehe dieses Herz.“ In: RahnerS III, 388; Begriffsbestimmung der Herz-Jesu-Andacht. In: SW XIII, 516.

⁷⁵⁵ Vgl. Rahner, K.: „Siehe dieses Herz.“ In: RahnerS III, 384f.

⁷⁵⁶ Vgl. Rahner, K.: „Siehe dieses Herz.“ In: RahnerS III, 380f., hier: 380.381; vgl. Priester und Dichter. In: RahnerS III, 351f.

⁷⁵⁷ Rahner, K.: Einige Thesen. In: RahnerS III, 392.

liebend ergreifend ertönte.“⁷⁵⁸ Das Urwort ermöglicht es auch den aus dem Paradies Vertriebenen, dass „uns geheimnisvoll ein Tor aufgetan wird in die unergründliche Tiefe der wahren Wirklichkeit überhaupt“.⁷⁵⁹ Urworte gehören dadurch zu den religiös aufgeladenen, mystagogischen Worten der menschlichen Sprache. Sie sind „Worte der Grenzerfahrung“ par excellence und erschließen nicht nur die Wirklichkeit selbst, sondern indem sie diese Wirklichkeit erschließen, verweisen sie auf den Grund aller Wirklichkeit und können für das „unsagbare Geheimnis Gottes“ öffnen. Will man ein Urwort nicht „entmächtigen“, muss es so vernommen und gesprochen werden, dass man „aus der kleinen Helle des Wortes in seine größere Finsternis“, das heißt: in das Geheimnis, hinaustritt. Das vom Urwort Vermittelte ist nicht „im Begreifen, sondern im Ergriffenwerden“ anwesend. Das Ergriffensein ereignet sich, „indem man das Ausgesagte anblickt“. Es ist kein Gefühl, sondern „die zur geistigen Erkenntnis selbst als solcher gehörende, sie tragende, selbst unbegriffliche und ungegenständliche Verwiesenheit auf das Unfaßbare und Unsagbare, in der dieses selbst schweigend da ist.“⁷⁶⁰ Das Urwort lässt folglich nur im ganzmenschlichen Vollzug das Ausgesagte als Geheimnis anwesend sein. Die realsymbolische Struktur des Urwortes führt der Sache nach zu der transzendentaltheologischen Bestimmung des Menschen als Wesen der Transzendenz bzw. als „arme Verwiesenheit auf das absolute Geheimnis“.⁷⁶¹

b) Was bedeutet das Urwort Herz?

Das bisher Gesagte erhält notwendig erst Farbe und Kontur, wenn es konkret wird. Es gibt wenige Worte, die ähnlich eindeutig zu den Urworten gehören wie das „Herz“. Es hat besonders ausgeprägt die Fähigkeit, das Ganze der Wirklichkeit zu eröffnen, kann aber auch besonders leicht zu einem Nutzwort verkommen. Das Herz ragt aus den vielen Wörtern und sogar aus den Urworten heraus, weil es „das Gewicht eines «Archetyps» im tiefenpsychologischen Sinn“ hat. Gewiss ist Rahner zuzustimmen, dass die Rede vom Herzen „zum Urschatz der Rede des Menschen“ gehört,⁷⁶² allerdings berücksichtigt er kulturelle Differenzen und die Veränderungen der Symbolwirklichkeit in der Moderne zu wenig. Wenn man aber seiner grundsätzlichen Einschätzung folgt, dann darf man festhalten, dass das Herz zu den kostbaren Urworten gehört, die nicht durch Abstrakta (Personmitte, Inneres, Liebe) ersetzt werden kön-

⁷⁵⁸ Rahner, K.: Der theologische Sinn. In: RahnerS VII, 488.

⁷⁵⁹ Vgl. Rahner, K.: Priester und Dichter. In: RahnerS III, 353.

⁷⁶⁰ Rahner, K.: Der theologische Sinn. In: RahnerS VII, 487f.

⁷⁶¹ Vgl. Rahner, K.: Grundkurs des Glaubens, 42-64.215.

⁷⁶² Rahner, K.: Einige Thesen. In: RahnerS III, 394; „Siehe dieses Herz.“ In: RahnerS III, 381.

nen. Entsprechend kann das Wort Liebe nie das Realsymbol Herz Jesu Christi ersetzen.⁷⁶³ Rahner redet bevorzugt vom Wort „Herz“ und weniger vom Begriff „Herz“, weil er so das Unableitbare, Geheimnishafte und leibhaftig Anschaubare hervorheben kann.⁷⁶⁴

Durch Rahners Überlegungen zum Verhältnis von Leib (Herz) und Seele ist bereits klar geworden, dass die Bedeutung des Urwortes „Herz“ nicht zuerst von der Anatomie bestimmt wird, zu der anschließend noch eine übertragene Bedeutung hinzukommt. Vielmehr kommt ihm eine aus der Menschheitserfahrung erwachsene „ursprüngliche Einheit und Ganzheit“ zu, die sich eben nicht definieren oder in seine physiologische Basis und die übertragene Bedeutung aufspalten lässt. Sobald man das tut, verflacht es.⁷⁶⁵ Als echtes Urwort verweist es nicht willkürlich auf die eine und ganze Wirklichkeit, vielmehr ist das Herz und nur das Herz das Realsymbol der ursprünglichen unaufhebbaren Einheit und Ganzheit des Menschen vor jeder Scheidung.⁷⁶⁶ Zur Bestätigung führt er Überlegungen von Hedwig Conrad-Martius an: Herz ist „die Mitte des Menschen, in die sein ganzes Wesen, wie es sich in Seele, Leib und Geist gebiert, auseinanderfaltet und verströmt, wieder in eins genommen und gesetzt wird, in der es gleichsam zentral verknotet und befestigt ist, in der alle «Blutströme», alle Wege des persönlichen Lebens zusammenlaufen, um von ihr wiederum auszugehen. Nichts kann der Mensch als ganzer, er ganz persönlich sagen wollen und tun, was nicht aus dieser Mitte seiner selbst stammt, in der allein eben sein ganzes Wesen in eins gesetzt ist. Alles andere ist leer, unsubstantiell und im persönlichen Sinne wesenlos.“⁷⁶⁷ „Mitte“ meint jenen Grund, aus dem das Plurale eines Seienden entspringt und in dem dieses Plurale geeint ist. „Ursprünglich“ nennt Rahner diese Mitte, weil der Mensch als „geistige Freiheitsperson“ immer schon eine „wenn auch an sich unthematische, unreflektierte Erfahrung dieser ursprünglichen Einheit seines Wesens“ kennt.⁷⁶⁸ Wie sehr diese unthematische Erfahrung dem Menschen eigen ist, wird ihm dann schmerzlich bewusst, wenn er sich bedingt etwa durch Krankheit nicht als Einheit erfahren kann. Doch im durchschnittlichen „konkreten Vollzug des Daseins“ erfährt sich der

⁷⁶³ Vgl. Rahner, K.: Einige Thesen. In: RahnerS III, 394; „Siehe dieses Herz.“ In: RahnerS III, 386-388; Begriffsbestimmung der Herz-Jesu-Andacht. In: SW XIII, 523f.

⁷⁶⁴ Vgl. Rahner, K.: „Siehe dieses Herz.“ In: RahnerS III, 379.

⁷⁶⁵ Vgl. Rahner, K.: „Siehe dieses Herz.“ In: RahnerS III, 381; Begriffsbestimmung der Herz-Jesu-Andacht. In: SW XIII, 517f.

⁷⁶⁶ Vgl. Rahner, K.: „Siehe dieses Herz.“ In: RahnerS III, 385.

⁷⁶⁷ Am ausführlichsten zitiert K. Rahner aus „Metaphysische Gespräche“ (1921) in: Das große Kirchenjahr (Geheimnis des Herzens), 347f. H. Conrad-Martius entwickelte einen zum Realen sich wendenden Entwurf einer „ontologischen Phänomenologie“, in den sie naturwissenschaftliche Erkenntnisse zu integrieren versuchte. Vgl. Art. Conrad-Martius, Hedwig (Fetz, R. L.). In: LThK³ III, Sp. 1300f.

⁷⁶⁸ Vgl. Rahner, K.: Begriffsbestimmung der Herz-Jesu-Andacht. In: SW XIII, 520f.

Mensch selbst in all seiner Mehrdimensionalität (z.B.: innen - außen; zentral - peripher) nicht als Leib-Seele-Dualität, sondern als einer und ganzer.⁷⁶⁹

Von daher ergibt sich auch, dass mit dem Urwort Herz in der Herz-Jesu-Theologie immer auch das Organ Herz mitgemeint ist, da in diesem Urwort sowohl die Mitte der Person als ganzer und ihr „leibliches Realsymbol“ unvermischt und ungetrennt ausgesagt werden. Mit dieser Klärung gelingt es Rahner, dem schon erwähnten Streit um das Objekt der Herz-Jesu-Verehrung die Spitze zu nehmen, weil nicht mehr mühsam begründet werden muss, warum und was mit dem Herzen Jesu angebetet wird. Die Anbetung richtet sich nicht auf den Herzmuskel als Organ, sondern auf das leibhaftige Herz als Realsymbol der Personmitte.⁷⁷⁰

Den Gehalt des Urwortes Herz sucht Rahner noch auf eine zweite Weise zu gewinnen, indem er auf die Verhaltungen einer Person blickt, die immer „vom Wesen der Person überhaupt und der konkreten Eigenart der Person“ durchformt sind. Jede Person hat einerseits „mitgegebenen“, „unveränderliche“ Eigenschaften und wird andererseits geprägt durch Verhaltungen, „die den Charakter der Freiheit, Geschichtlichkeit, Aktualität, Jeweiligkeit und Unerrechenbarkeit haben, geschichtlich «erfahren», aber nicht metaphysisch abgeleitet werden können.“ Die Eigenschaften eines Menschen lassen sich nur mittels der Verhaltungen „verstehen“. Die Vielzahl von Verhaltungen lassen aber nur dann ein Wahrnehmen und Verstehen eines Menschen zu, wenn diese von einer Mitte zusammengehalten werden. Diese eine und „ursprüngliche, gestaltgebende Einheit der Verhaltungen einer Person“ ist das Herz. Was der Mensch aus dieser Mitte heraus tut, gibt den vorgegebenen Eigenschaften ihre unverwechselbare und einmalige Eigenart. Das Vermögen, sich liebend oder sich versagend in Freiheit aus dieser Mitte heraus zu verhalten, ist der Grund, warum nur der Mensch im eigentlichen Sinn ein Herz hat.⁷⁷¹

Das Herz des Menschen ist nach Karl Rahner mit „transzendentaler Notwendigkeit“ offen auf Gott und die Mitmenschen hin. Nur wenn der Mensch diese Notwendigkeit anerkennt, erreicht er den vollen Sinn des Urwortes Herz. Er muss sich in Freiheit dieser „doppelten Ver-

⁷⁶⁹ Vgl. Rahner, K.: „Siehe dieses Herz.“ In: RahnerS III, 383f.

⁷⁷⁰ Vgl. Rahner, K.: Begriffsbestimmung der Herz-Jesu-Andacht. In: SW XIII, 524f. Zur Diskussion über den Vorschlag Rahners vgl. Walsh, M. J.: *The Heart of Christ in the Writings of Karl Rahner*, v.a. 45-53; Zahlauer, A.: Karl Rahner und sein „produktives Vorbild“ Ignatius, 261f. Folglich muss das Herz symbolisch dargestellt werden, weil die Personmitte nicht direkt zu zeigen ist und eine anatomisch präzise Darstellung dazu verleitet, den Herzmuskel mit der Personmitte zu identifizieren. Vgl. ders.: „Siehe dieses Herz.“ In: RahnerS III, 384; Einige Thesen. In: RahnerS III, 394.397f.

⁷⁷¹ Rahner, K.: Einige Thesen. In: RahnerS III, 395f., hier: 396. Er klärt auch durch diese Überlegung das Objekt der Herz-Jesu-Verehrung und kann folgern: „Die Verehrung des Herzens einer Person verehrt die Person im Hinblick auf die ursprüngliche, innerste, gestaltgebende Mitte ihrer Verhaltungen.“

wiesenhait“ stellen. Rahner erliegt nicht der Versuchung, diese Möglichkeit des Menschen und damit das Herz einseitig und naiv positiv zu verstehen. Im Einklang mit der Heiligen Schrift, die nicht nur das gute, sondern noch mehr das böse Herz des Menschen kennt, stellt er fest, dass das „*Herz* nicht einfach mit der sittlichen Grundgüte einer Person identifiziert werden darf.“⁷⁷² Die Hochschätzung des Herzens bedeutet somit nicht realitätsferne Verklärung. Das Herz des Menschen mag ein „Palast“ sein können, doch die meisten Menschen begnügen sich damit, das „muffige Pförtnerzimmer“ zu bewohnen.⁷⁷³ Mehr noch: Oft gleicht das Herz des Menschen sogar einem „Gefängnis“ oder einem „Keller“, in dem die Menschen verschüttet sind: „Das ist das Menschenherz, das nicht in die Freiheit des unendlichen Gottes hinein befreit ist, das verschüttete Herz.“⁷⁷⁴ Häufig ist es erst die Erfahrung der Sünde, durch die dem Menschen seine Freiheit bewusst wird. Wenn ihm seine eigentlich unvorstellbare Möglichkeit aufgeht, sich endgültig und ganz zu verfehlen, dann erfährt er, „daß sich in uns eine Grundentscheidung ereignen kann, die in die letzte Tiefe des Menschen reicht, dorthin, wo alle seine Wesensteile und -entfaltungen zur ungeschiedenen Einheit des «Herzens» verknötet sind.“

Diese Einsicht führt zu einem weiteren Wesenszug des Menschen. Was sich im Herzen des Menschen ereignet hat, ist durch die Reflexion nie ganz einholbar, so dass der Mensch sich selbst auch im Hinblick auf seine Grundentscheidung ein Geheimnis bleibt.⁷⁷⁵ Die Geheimnisthaftigkeit des Herzens bedeutet eine letzte „Alleinigkeit“, die Einigkeit und Innigkeit, aber auch Einsamkeit umfasst. Das Herz ist einsam, weil im Vor-Letzten nur der Mensch selbst und im Letzten nur Gott darum wissen kann, was ein Mensch in dieser innersten Mitte bejaht und verneint, gelebt und erlitten hat.⁷⁷⁶

Das Urwort Herz, die letzten Ausführungen belegen das schon, ist wirklich ein mystagogisches Wort. Mit ihm kann der Mensch sich selbst und sein Leben als Geheimnis aussagen, ohne dieses Geheimnis aufzuheben. Er kann das Eine und Ganze seines Daseins sagen, ohne das Verschiedene seines Wesens, Wollens und Tun mühsam auseinanderfalten zu müssen, um sich dann aussagen zu können. Erst wenn er zulässt, dass dieses Urwort ihn über sich selbst hinausführen will, versteht er das Urwort Herz und so sich in seinem Geheimnis wirklich. Es bietet dem Menschen an, sich auf Gott hin zu überschreiten. Denn

⁷⁷² Vgl. Rahner, K.: Begriffsbestimmung der Herz-Jesu-Andacht. In: SW XIII, 522f., hier: 523.

⁷⁷³ Rahner, K.: Von der Not und dem Segen des Gebetes, 45.

⁷⁷⁴ Vgl. Rahner, K.: Von der Not und dem Segen des Gebetes, 14-21, hier: 19f.

⁷⁷⁵ Vgl. Rahner, K.: Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch, 34-36, hier: 35f.

⁷⁷⁶ Vgl. Rahner, K.: Das große Kirchenjahr (Geheimnis des Herzens), 348f., hier: 348.

im Herzen als seiner Personmitte rührt der Mensch an das Geheimnis Gottes.⁷⁷⁷ Gott redet zum Herzen, weil es ihm um den einen und ganzen Menschen geht und er „darum in seinem Tun diese Herz-Mitte des Menschen begnadend oder richtend“ berühren will.⁷⁷⁸ Umgekehrt öffnet der Mensch sein Herz für Gott, wenn er betet. Dies gilt über das bewusste ausdrückliche Beten hinaus. „Jeder Aufschwung des Herzens, der diesen Gott unmittelbar selber meint, ist Gebet.“ Mehr noch: Wer betet, der kann sein Herz, obwohl es so oft einem Gefängnis gleicht, als Wohnung Gottes entdecken, weil Gott selbst den Menschen in den Abgründen seines verschütteten und verschlossenen Herzens erwartet. Der Mensch kann Gott in seinem Herzen nicht aus eigener Kraft finden. Würde er das versuchen, könnte er doch nur sich selbst entdecken. Doch die wahren Gebetsworte „fliegen mit den Schwingen des Heiligen Geistes durch die Endlosigkeit des Landes Gottes, ohne zu ermatten, bis dorthin, wo Er ganz Er selber ist und sein Herz.“⁷⁷⁹

Fassen wir zusammen: Das Urwort Herz ist ein Wort der Sammlung. In ihm findet sich der Mensch als Einer und Ganzer vor aller Scheidung und Trennung. Diese Sammlung in seiner Mitte ist möglich, weil und wenn er sich mit dem Urwort Herz als Geheimnis ergreift. Dann wird das Herz zu dem Ort, an dem sich die Vielfalt der menschlichen und religiösen Vollzüge eint und auf das Geheimnis Gottes ausrichtet. Trotz aller Wandlungen und Depravierungen vermag kaum ein anderes Urwort so sehr die ganzmenschliche Mitte des Menschen auszudrücken wie das Urwort Herz. Als sammelndes und einendes Urwort ist es ein Wort für heute, das sich in seiner Tiefe dem erschließt, der den durch das Urwort vermittelten Anruf in das größere Geheimnis Gottes vernimmt. Schränkt man das Herz auf das Begreifbare ein, hört es als Urwort auf zu sein. Darum muss ein Mensch bereit sein, weniger das Urwort Herz selbst zu begreifen, als sich von der darin anwesenden Verwiesenheit auf das Geheimnis Gottes ergreifen zu lassen. Es ist diese Tiefendimension, die eine diskrete und zurückhaltende Verwendung des Urwortes Herz gebietet.⁷⁸⁰

Bislang sind wir der Frage nachgegangen, inwiefern das Urwort Herz die Personmitte jedes Menschen und damit auch Jesu Christi zu erschließen vermag. Nun ist noch umgekehrt zu

⁷⁷⁷ Vgl. Rahner, K.: „Siehe dieses Herz.“ In: RahnerS III, 381f.

⁷⁷⁸ Rahner, K.: Einige Thesen. In: RahnerS III, 393.

⁷⁷⁹ Rahner, K.: Von der Not und dem Segen des Gebetes, 13f.59.48; vgl. Gebete des Lebens, 13-18.

⁷⁸⁰ Vgl. Rahner, K.: Der theologische Sinn. In: RahnerS VII, 483-489; Herz-Jesu-Verehrung heute. In: RahnerS XVI, 318.

fragen, inwiefern das Urwort Herz in seinem Gehalt durch die Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus gewandelt und in seiner wahren Tiefe erschlossen wird.

c) Die tiefere Bestimmung des Urwortes Herz durch das durchbohrte Herz Jesu Christi

Eine Theologie des Herzens Jesu kann keine von der Offenbarung losgelöste Spekulation sein, sondern muss vom geschichtlichen und damit unableitbaren Heilsgeschehen her gedacht werden. Darum muss sich die Theologie Rahners einer - allerdings im Rahmen einer Polemik gegen das Konzept des anonymen Christen formulierten - Anfrage von Hans Urs von Balthasar stellen: Ihm scheint Rahners Theologie in der Gefahr, die konkrete Geschichte Jesu, v.a. seinen Tod am Kreuz, nur als eine Veranschaulichung des transzendental schon immer Gewussten zu verstehen. Träfe dieser Vorwurf zu, hätte diese konkrete Geschichte Jesu nicht wirklich etwas unableitbar Neues gebracht und die Kreuzesnachfolge würde sich in praktizierter Nächstenliebe auflösen. Von daher fragt von Balthasar, ob die Herz-Jesu-Frömmigkeit Rahners ebenfalls nur „eine «kategoriale» Ergänzung zu einer transzendentalen Frömmigkeit“ darstellt?⁷⁸¹ Im folgenden Abschnitt versuche ich zu zeigen, dass Rahner zufolge das Entscheidende über das Herz nur vom Herzen Jesu Christi her, also vom geschichtlichen Christusergebnis her, gesagt werden kann.

Das Urwort Herz ist aus sich heraus und von der menschlichen Erfahrungswelt her nicht identisch mit Liebe, weil das Herz auch finster, unrein und lieblos sein kann. Es kann sich verschließen und sich seiner Verwiesenheit auf Gott und die Mitmenschen verweigern. Von menschlichen Erfahrungen her - wenn man einmal alle sentimentalischen Übermalungen abwaschen würde - müsste man das Herz eher mit Bosheit als mit Liebe identifizieren. Zudem gehört Liebe nach Rahner zu den „transzendentalen Begriffen“. Das heißt, sie kann letztlich nicht abstrakt erklärt und definiert werden, sondern muss aus der Anschauung ihrer Gestalt verstanden werden. Man kann sie nur anrufen, wenn einem etwas vom tragenden Grund der Liebe selbst aufgegangen ist; sie ist erst dann wirklich zugänglich, wenn sie erfahren wird. Diese Erfahrung der Liebe ist kein abgeschlossener Akt, sondern ihrem Wesen nach eine „unendliche Bewegung“, die im Letzten auf Gott hin geht.

Nur durch die Person Jesu Christi geht dem Menschen auf, dass auch seine „unendliche Bewegung“ Anteil an der Liebe hat und nicht ins Leere läuft, da sie durch die Gnade Christi ans

⁷⁸¹ Vgl. Balthasar, H. U. von: Cordula oder der Ernstfall, 84-96.102-109, hier: 92. Zu dieser Kritik vgl. grundsätzlich Schwerdtfeger, N.: Gnade und Welt, 43-46.363-380.

Ziel getragen wird.⁷⁸² Das Herz Jesu als seine Personmitte, dem all seine Verhaltungen entspringen und das seinem Wesen Einheit stiftet, erschließt nicht abstrakt und apriorisch diese Mitte als Liebe, sondern nur vermittelt durch die konkrete Geschichte Jesu. Nur in der Schau der Gestalt Jesu kann uns aufgehen, „dass diese Mitte (dieses «Herz») bestimmt ist durch die freie grundlose Liebe, die [...] alle Verhaltungen des Herrn prägt und zusammenfaßt.“⁷⁸³ Die Begegnung mit Jesus Christus, in dem Gott sich selbst und restlos aussagt und dem Menschen zusagt, offenbart Gott als Liebe. Nur durch das durchbohrte Herz Jesu Christi können wir glauben, daß die Mitte aller Wirklichkeit Liebe ist. Nur von seinem Herzen her kann das Herz des Menschen im abgeleiteten Sinn Symbol der Liebe sein. Das Urwort Herz kann dem Menschen den Grund aller Wirklichkeit als Liebe allein deshalb ahnen lassen, weil es Anteil an der inkarnatorischen Struktur aller Wirklichkeit hat. Diese ist Voraussetzung dafür, dass dieses Urwort Liebe sagen und im Ausgesagtwerden sich Liebe wirklich zusagen kann.⁷⁸⁴

Bei dieser Aussage darf man jedoch nicht stehen bleiben. Die Betrachtung der Heilsgeschichte führt unweigerlich zum Kreuz und zeigt, dass das Letzte über das Herz Jesu Christi nur von seiner Durchbohrung her gesagt werden kann. Die Rede vom Herzen Jesu und seiner Wahrheit ist nur dann wahr, wenn sie mit Blick auf das Leiden dieses Menschen gesagt wird und dieser Blick in seinem Leiden den Abgrund des Leidens aller Kreatur und die Finsternisse der Sünde zu erkennen versucht. Der Blick auf das durchbohrte Herz erschließt das Abgründige der Wahrheit, wonach die Liebe der Grund aller Wirklichkeit ist. Nur das Herz als durchbohrtes fundiert eine spirituelle Theodizeefrage, denn dort wird leibhaftig anschaulich, dass und wie sehr Gott die Verantwortung für seine eigene Schöpfung übernimmt, sich sogar aus Liebe von dieser geschaffenen Wirklichkeit durchbohren lässt und sie so als seine eigene Wirklichkeit annimmt. Liebe, so sagt das durchbohrte Herz, die sich verwunden lässt und sich ins Äußerste wagt, ist erst wirklich Liebe. Alle Liebe dieser Welt hat um so mehr Anteil an der gekreuzigten Liebe Gottes, je mehr sie dies als Wahrheit des eigenen Lebens ergreift. Glaube wird so zum Wagnis, sich selbst und diese Welt, alle Liebe und das Leiden in die Bewegung auf Gott hineinzunehmen, weil Gott zuerst den Menschen, die Welt, die Liebe und das Leiden in der Inkarnation als seine Wirklichkeit angenommen hat. „Nur wenn wir den Blick auf das

⁷⁸² Vgl. Rahner, K.: Einheit - Liebe - Geheimnis. In: RahnerS VII, 499-501.

⁷⁸³ Rahner, K.: Einige Thesen. In: RahnerS III, 397.

⁷⁸⁴ Vgl. Rahner, K.: Der theologische Sinn. In: RahnerS VII, 489. Er expliziert den Sachverhalt von der doppelten Gegebenheit Gottes im religiösen Wort her: der Gegebenheit in dem vom Begriff Gemeinten und in der „diesen Akt tragenden Transzendenz“. Das vom Glaubenslicht erhellte Begreifen wird dynamisiert. „Dieses Mehr aber, dieses stille geöffnete Verwiesensein auf das Gemeinte im Vollzug (nicht nur im Gegenstand) des Aktes selbst kann wachsen, kann deutlicher andringen, existentieller angenommen werden. [...] In ihm nun müßten wir das Wort «Herz Jesu» sagen“.

Herz Christi richten, wissen wir also, was Liebe ist: das Geheimnis der Welt, die Bewältigung des Entsetzens der Welt, das Einende und Umfassende“.⁷⁸⁵ Die Offenbarung Gottes durch Jesus Christus zeigt, dass Liebe und Leiden wesentlich zusammengehören, dass da im Letzten Liebe ist, wo einer um des Lebens willen vor Leiden nicht zurückscheut. Umgekehrt liegt darin ein Grund zur Hoffnung. Dort, wo Leiden ist, muss nicht die Abwesenheit Gottes konstatiert werden, sondern kann die Möglichkeit der Anwesenheit Gottes erhofft werden.

Eine längere Passage aus Rahners Aufsatz zur „Begriffsbestimmung der Herz-Jesu-Andacht“ soll diesen Abschnitt zusammenfassen. Sie belegt eindrucksvoll die Sprachmacht Rahners und führt zum nächsten Gedankengang: „Solange der Mensch ein Herz hat, wird er vom Herzen reden müssen mit eben diesem Wort Herz. Also immer. Immer wird er, wenn er einfältig und weise zugleich sich aus der Vielfalt in den einen Ursprung zurückruft, wo er eins ist und geblieben ist und an Gott grenzt, vom Herzen reden. Immer, wenn er die bleibende Essenz seiner Zeit in die Ewigkeit seines Daseins einsammelt, wird er sagen, daß er sie in die Waben seines Herzens geborgen hat. Immer, wenn er sich selber von seinem Grund her wegsagt, wird er sagen: Ich schenke Dir mein Herz. Immer, wenn er in die finsternen Abgründe seines Daseins stürzt, wird ihm sein, als sei er gefangen in den Verliesen seines toten und leeren Herzens. Immer wird er seine Begnadigung rühmen als die Ausgießung des Heiligen Geistes in seinem Herzen. Immer wird der Geschmähte sich dessen trösten, daß Gott sein Herz sieht. Immer wird man hoffen, daß der *Morgenstern endlich in unserem Herzen aufgeht*, immer die selig preisen, die reinen Herzens sind, immer das Entsetzliche erfahren, daß das Böse aus der Grube des Herzens quillt, und immer die lieben, die von Herzen verzeihen können, immer danach allein gerichtet werden, ob man Gott aus ganzem Herzen geliebt hat, weil auf der Waage Gottes nur die Herzen gewogen werden. Und darum wird man auch immer wieder sagen, wenn man die innerste Mitte der Welt und Gottes als unser Heil beschwören will: Herz Jesu.“⁷⁸⁶

Das durchbohrte Herz offenbart das wahre Wesen des Herzens; von ihm wird deutlich, dass das Herz des Menschen lediglich Anteil an der Fülle des Herzens Jesu Christi hat. Noch mehr als das Urwort Herz muss demnach „Herz Jesu Christi“ diskret verwendet werden, setzt es Studium und Betrachtung voraus, und sollte nur dort verwendet werden, wo der Mensch das

⁷⁸⁵ Vgl. Rahner, K.: Einheit - Liebe - Geheimnis. In: RahnerS VII, 499f., hier: 500.

⁷⁸⁶ Rahner, K.: Begriffsbestimmung der Herz-Jesu-Andacht. In: SW XIII, 526; vgl. auch „Siehe dieses Herz.“ In: RahnerS III, 389f.

Erste und Letzte über sich, seine Sehnsucht und seine Erlösungsbedürftigkeit zu sagen versucht.⁷⁸⁷

3.4.3.2. Der theologische Sinn der Herz-Jesu-Theologie: Summe des Christentums

Die Frage nach der Einheit und dem Ganzen inmitten der Vielfalt und nach dem Verhältnis von Einheit und Verschiedenheit bewegt durchgehend die Herz-Jesu-Theologie Karl Rahners. Ein Blick auf die gestaltgebende Mitte seiner Theologie wird zeigen, warum Karl Rahner den Sinn der Herz-Jesu-Theologie darin sieht, dem einen Menschen in all seiner Pluralität einen Zugang zu dem einen Glauben in seiner Vielfalt anzubieten.

Karl Lehmann war der erste, der „die Erfahrung der Gnade“ als Rahners „theologischen Grundansatz“ herausgearbeitet hat, von dem her sich seine Theologie entfaltet. Gnade ist dabei primär als Selbstmitteilung Gottes zu verstehen, denn diese bestimmt umfassend die Beziehung zwischen Gott und Mensch. Durch diesen Ansatz wird nichts verkürzt, denn „das «Objektivste» der Heilswirklichkeit, nämlich Gott und seine Gnade, erscheint zugleich als das Subjektivste des Menschen, nämlich die Unmittelbarkeit des geistigen Subjekts zu Gott durch diesen selbst.“⁷⁸⁸ Nikolaus Schwerdtfeger präzisiert diesen Vorschlag, denn für Rahner ist die Erfahrung der Gnade immer „Erfahrung der Gnade Christi“. Diese scheinbar selbstverständliche Präzisierung korrigiert nicht nur eine zu einseitige Betonung (auch durch Interpretieren Rahners) des transzendentalen Poles, sie verweist zugleich auf die realsymbolische Struktur der Gnadenerfahrung. Denn im Zentrum sowohl der Gnadentheologie wie auch der Symboltheologie steht Jesus Christus selbst, der das „absolute Realsymbol“ Gottes in seiner Selbstmitteilung ist. Die Herz-Jesu-Theologie ist das Konzentrat, nicht die Abstraktion der Symboltheologie und das Herz Jesu Christi die vermittelnde Mitte einer jeden Erfahrung der Gnade.⁷⁸⁹ Darum sammelt sich Rahners Theologie in seiner Herz-Jesu-Theologie, und es kann sich über Rahner hinaus erweisen, warum die Herz-Jesu-Theologie nicht willkürlich, sondern sachgerecht als „Summe des Christentums“ zu verstehen ist.

⁷⁸⁷ Vgl. Rahner, K.: Der theologische Sinn. In: RahnerS VII, 486.

⁷⁸⁸ Vgl. Lehmann, K.: Karl Rahner, 36*-40*, hier: 36*.37*f.; Neumann, K.: Der Praxisbezug bei Karl Rahner, 99-107.137-200 (Dogmatik: „Konzentration auf Gnade“, die Erfahrung ermöglicht) bzw. 107-127.201-213 (Ethik: „Konzentration auf Liebe“, die sich in der Praxis bewährt); etwas anders Miggelbrink, R.: Latens Deitas. In: Siebenrock, R. (Hrsg.): Karl Rahner in der Diskussion, 98-112, v.a. 112.

⁷⁸⁹ Vgl. Schwerdtfeger, N.: Gnade und Welt, 425-428, hier: 426.

a) Der eine Glaube für den einen Menschen:

Konzentration des Glaubens im Herzen Jesu Christi

Vom Anfang seines theologischen Schaffens an zeichnet sich Karl Rahner durch eine wache Zeitgenossenschaft aus. Je länger, desto mehr treibt ihn die Frage um, wie in einer unhintergebar pluralistisch strukturierten Welt dem einen Menschen der eine Glaube vermittelt werden kann, ohne sich in eine Wagenburg vermeintlich sicherer Traditionen zurückzuziehen oder den Universalitätsanspruch der christlichen Wahrheit aufzugeben. In einem Interview skizziert er die Aufgabe: Weil „es den *einen* Glauben gibt und weil der Mensch in aller unaufarbeitbaren und gar nicht adäquat integrierbaren Pluralität seiner Erkenntnisse, seiner Antriebe und Situationen *einer* ist und bleibt, muß es eine universalistische Theologie geben und zwar immer.“⁷⁹⁰ Pius XI. und Pius XII. haben die Herz-Jesu-Verehrung mehrfach als „*summa religionis*“ bezeichnet. Diese Vorgabe des Lehramtes wollte Rahner mit Blick auf die Not der Zeit einholen, denn sie fordert auf, darüber nachzudenken, wie die Herz-Jesu-Theologie den Glauben in einer sammelnden Mitte einen und anschaulich machen kann.⁷⁹¹

Pluralismus bedeutet für Rahner „das Zu-sich-selber-Kommen einer gnoseologisch konkupiszenten Situation des einzelnen Christen und Theologen und des theologischen Bewusstseins der Kirche“.⁷⁹² In diesem Kontext meint Konkupiszenz⁷⁹³ für ihn vor allem den „inneren Pluralismus des Menschen in allen seinen Dimensionen und Antrieben, und zwar einen solchen, der vom Menschen als reflex-personales Freiheitswesen nie adäquat und radikal in die eine Entscheidung der Freiheit (für oder gegen Gott) hineinintegriert werden kann.“ In der Moderne aber sind die theologische Aussagen, vor allem des Konzils von Trient, nicht mehr nur auf die Verfasstheit des einzelnen Menschen, sondern umfassender auf die Welt als Freiheitsraum zu beziehen. Das bedeutet, dass die Konkupiszenz den Menschen auch in seinen Beziehungen zur Um- und Mitwelt betrifft und dass umgekehrt auch seine Mit- und Umwelt ebenso unein-

⁷⁹⁰ Vgl. Rahner, K.: Gnade als Mitte menschlicher Existenz, 81-84, hier: 82.

⁷⁹¹ Vgl. Rahner, K.: Einheit - Liebe - Geheimnis. In: RahnerS VII, 491; Einige Thesen. In: RahnerS III, 403-405.

⁷⁹² Vgl. Rahner, K.: Der Pluralismus in der Theologie. In: RahnerS IX, 11-33, hier: 21.

⁷⁹³ Konkupiszenz ist das triebhafte und stets der Integration bedürftige, zu dieser Integration sich aber auch widerständig verhaltende Strebevermögen des Menschen, durch das sich die unentrinnbare Macht der Sünde zeigt. Sie bedeutet einerseits „eine den Menschen im Tiefsten belastende zu sittlicher Schuld hindrängende Macht“ und andererseits „eine mit der menschlichen Natur ohne weiteres gegebene und so eigentlich selbstverständliche «harmlose», ja fast notwendige Größe.“ Vgl. Rahner, K.: Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz. In: RahnerS I, 377-414, hier: 378; Art. Konkupiszenz (Schockenhoff, E.). In: LThK³ VI, Sp. 271-274.

holbar pluralistisch und vom Einzelnen nicht mehr in ein Ganzes integrierbar ist.⁷⁹⁴ Auch der Glaubende kann die Komplexität seiner Welt nicht mehr in ein einheitliches Sinnsystem ordnen und dadurch verstehen.⁷⁹⁵ Das aber gefährdet seine Identität und lässt ihn verführbarer werden, die Wahrheitsfrage in Wort und Tat zu suspendieren. Doch der Christ kann aus dem Glauben Zuversicht schöpfen, weil diese pluralistische Welt genau die Welt ist, die Gott in Jesus Christus als die seine angenommen und erlöst hat. Das durchbohrte Herz Jesu Christi darf man insofern auch als Realsymbol der Annahme der gebrochenen Identität und des fragmentarischen Selbst- und Weltverständnisses des Menschen begreifen.

Allerdings dürfen wir die Einsichten aus der Theologie des Symbols nicht vergessen, wonach jedes Seiende notwendig plural ist und die Pluralität Ausweis eines Mangels und zugleich Anteil an der Vollendetheit des Grundes aller Wirklichkeit je nach dem Seinsgrad bedeuten kann. Darum ist der Excessus des Menschen als Geist in Welt notwendig, damit der Mensch sich in Erkenntnis und Liebe selbst vollziehen kann. Rahner beschreibt diese Notwendigkeit in einem Appell: „Geh aus in deine Vielfalt, fürchte sie nicht! [...] Nimmst du das Einzelne, das Kleine echt und ganz an [...], dann kommst du so zum Ganzen, weil in allem Einzelnen eben doch das Ganze steckt, weil es aus dem Grund der Einheit entsprungenes Ganzes ist und auch sein eigenes Geheimnis nochmals der Herzensgrund Gottes ist, der auch deiner Einheit überwesentlicher Grund ist.“⁷⁹⁶ Hinzu kommt, dass sich auch der christliche Glaube ins Viele entfaltet, weil das eine unerschöpfliche Heilsereignis der Menschwerdung des Logos in seiner Fülle nie in einem zugleich zu sagen ist. Die Auseinanderfaltung ins Plurale ist notwendig und muss sogar vorausgehen, doch ebenso sehr bedarf es der Sammlung und Einung, durch die das eine Heilsereignis in Jesus Christus in seinem Wesensgehalt uns so gegeben wird, dass es in unserer Mitte ankommt.⁷⁹⁷

Gerade im religiösen Vollzug erfährt der Mensch, dass ihm der notwendige Ausgang in die Vielfalt allein nicht genügt. Er muss sich zwar ins Plurale vollziehen, ersehnt aber zugleich in der Vielheit die „Einheit von allem“. In dieser Erfahrung des Zerspanntseins zwischen Auskehr und Einkehr geht ihm als Signatur seiner Endlichkeit auf, nie alles in einem haben zu können.⁷⁹⁸ Naiv wäre es anzunehmen, der Mensch könnte diese Spannung einfach in Rich-

⁷⁹⁴ Vgl. Rahner, K.: Theologische Reflexionen zum Problem der Säkularisation. In: RahnerS VIII, 659-666, hier: 660f.

⁷⁹⁵ Vgl. Rahner, K.: Der mündige Christ. In: RahnerS XV; 120-122 u.ö.

⁷⁹⁶ Rahner, K.: Einheit - Liebe - Geheimnis. In: RahnerS VII, 495.

⁷⁹⁷ Vgl. Rahner, K.: Einheit - Liebe - Geheimnis. In: RahnerS VII, 493f.

⁷⁹⁸ Vgl. Rahner, K.: Der theologische Sinn. In: RahnerS VII, 481.

tung Einheit auflösen und diese Auflösung in die Einheit entspräche mehr seiner Natur als der Ausgang ins Viele. Auch der Einkehr ist die kreatürliche Angst und der sündige Selbstbehauptungswille entgegengesetzt. Der Mensch muss zu ihr ermutigt werden „Kehr ein, zerrinne nicht, habe den Mut einzukehren, auch wenn du scheinbar ärmer wirst!“ Nur in diesem Mut, zu verzichten und loszulassen, mehr noch: sich anzuvertrauen, findet er zur sammelnden und einenden Einheit im Vielen. Da der Mensch sich entweder in der Vielheit oder in der Einheit festsetzt oder verliert, sein Sehnen und Suchen aber auf eine erfüllende Einheit in Verschiedenheit (!) hingeht, erkennt er, dass er sich diese Erfüllung nicht selber schaffen kann. Auf dieses Ziel hin ist er so sehr ausgespannt, dass Rahner darin eine Wesensbestimmung des Menschen erkennt. Nur im „Vorgriff auf die Einheit als unendlichem Ziel“ und im „Umgriff um das Viele in der Macht der hellen Liebe“ kann er die Einheit seines Wesens in der Pluralität seiner Vollzüge wahren. Der Mensch findet dann zur „Fülle der Einheit“, wenn er sein eigenes Herz glaubend und liebend annimmt und sich „jener unbegreiflichen Mitte anvertraut, die wir das Herz des Herrn nennen.“ Das Herz Jesu Christi bietet also eine „Lösung, die ursprünglicher ist als alle theoretischen Bewältigungsversuche. All dem ist vorausgesetzt, dass die Mitte des Menschen so von Gott auf die Einheit hin vorgebildet ist, dass er sich ins Viele wagen kann, ohne sich zu verlieren, und sich in dem Einen sammeln kann, ohne darin zu erstickern. Erst recht ist vorausgesetzt, dass diese Mitte des Menschen von Gott her angenommen ist. Diese Einheit als gnadenhaft gegebene ist uns innerlicher und wesentlicher als jede Idee von Einheit, gerade weil sie nicht unsere eigene ist und vom Menschen glaubend und liebend empfangen werden muss.“ Die lebendige Spannung von Auskehr und Einkehr auszuhalten ist nur möglich als Geschenk Gottes. Im Vertrauen auf das durchbohrte Herz Jesu Christi, das den Schmerz der Fragmentierung menschlichen Lebens und die Hoffnung auf Einung zugleich ausdrückt, kann der Mensch beide Vollzüge wagen und den Schmerz des Zerspanntseins auf sich nehmen.⁷⁹⁹

Das Herz Jesu Christi kann dieses Vertrauen und die Hoffnung auf Erfüllung begründen, weil Jesus Christus die einende Einheit in Verschiedenheit ist. In der Menschwerdung des Logos hat Gott, „der in Einfachheit alles in einem ist, die Vielfalt der Wirklichkeit und ihr «Einheitsbedürfnis» angenommen“; in ihr hat Gott diese Wirklichkeit „in ihrer bleibenden Vielfalt erlöst [...] in die ungetrennte (wenn auch unvermischte) Einheit Gottes hinein. [...] Man kann also alles in einem, so wie dies der Kreatur geziemt, nur haben, wenn man ihn hat, der beides ist: alles (das Viele) und eines (das Göttliche).“⁸⁰⁰ Durch das durchbohrte Herz Jesu Christi

⁷⁹⁹ Vgl. Rahner, K.: Einheit - Liebe - Geheimnis. In: RahnerS VII, 492-496, hier: 495.493.494.

⁸⁰⁰ Rahner, K.: Der theologische Sinn. In: RahnerS VII, 482

wird der eine, alles umfassende Grund aller Wirklichkeit und die Einheit des einen und ganzen Lebens ausdrücklich und als verwundete Liebe geoffenbart.

Rahner kann die Vorgabe des Lehramtes, dass das Herz Jesu eine „eine Art heiliger Summenformel“ sei,⁸⁰¹ in seiner Theologie des Herzens Jesu einholen, weil er den „nexus mysteriorum“ (DH 3016) ganz ernst nimmt und deshalb versucht, die einzelnen Traktate und Themen sich wechselseitig so durchdringen zu lassen, dass jeweils die Durchsicht auf die ursprüngliche und entspringenlassende Mitte, auf die Selbstmitteilung Gottes, eröffnet wird. So erst kann die Herz-Jesu-Theologie das Ganze des christlichen Glaubens in sich sammeln als auch dieses Ganze in das Viele hinaus entfalten.⁸⁰²

Wiederum muss betont werden, dass das Wesentliche nur vom durchbohrten Herz Jesu Christi gesagt wird. Einende Mitte des Glaubens, Realsymbol des Geheimnisses des Glaubens ist das Herz nur als das gewaltsam geöffnete und leidvoll sich verblutende Herz. Der Theologie des Herzens Jesu darf darum nie Sentimental-Süßliches anhaften, weil dieses Herz von Sünde und Leid durchbohrt worden ist. Das Herz Jesu ist immer nur dann „summa totius religionis“, wenn der Betrachtende sich die bittere Wahrheit bewusst macht, dass das durchbohrte Herz ihn selbst mit den eigenen Verstrickungen in Sünde und Leid konfrontiert, dass er sich der eigenen Ohnmacht angesichts von Sünde und Leid stellen muss. Dann erst kann er erfahren, dass sich im Realsymbol des durchbohrten Herzens Jesu Christi Sünde und Leid als von Gott überwundene Wirklichkeiten offenbaren, so dass wir das Kreuz und den Tod Christi als Höhepunkt der Offenbarung der Liebe Gottes glauben dürfen. Erst von dieser integrierenden, bis zum Zerreißen gespannten Mitte her lässt sich die Herz-Jesu-Theologie richtig verstehen: „Das Herz als die Mitte Christi selbst, durchbohrt von der Sünde und so gleichsam ausrinnend in die Vergeblichkeit, in den Tod, und so erlösend.“⁸⁰³

b) Die praktische Konsequenz: die Notwendigkeit einer Mystagogie

In der Einleitung (3.4.1.) wurde schon auf den inneren Zusammenhang von dogmatischer und praktischer bzw. existentieller Theologie bei Karl Rahner hingewiesen. Es ist sein Grundanliegen, das seiner Theologie als „Erfahrung der Gnade Christi“ entspringt, heutige Menschen

⁸⁰¹ Vgl. Rahner, K.: Der theologische Sinn. In: RahnerS VII, 482f.; vgl. mit RahnerS VII, 493f.

⁸⁰² Vgl. Rahner, K.: Erfahrungen eines katholischen Theologen. In: Raffelt, A.: Karl Rahner in Erinnerung, 138f.; Miggelbrink, R.: Latens Deitas. In: Siebenrock, R. (Hrsg.): Karl Rahner in der Diskussion, 110.

⁸⁰³ Rahner, K.: Einübung priesterlicher Existenz, 255f.; vgl. „Siehe dieses Herz.“ In: RahnerS III, 379.

in das Verstehen und in die Erfahrung des Glaubens an den Gott Jesu Christi einzuweisen.⁸⁰⁴ Systematisch verwirklicht Rahner sein Grundanliegen, indem er seine Theologie als „Reductio in Mysterium“ durchführt (s.o. 2.5.4.2.). Die so unternommene Einweisung in das absolute Geheimnis findet statt als „Tat des Menschen, in der er auch auf der Ebene der Reflexion die Vielfalt seiner Wirklichkeiten, seiner Erfahrungen und Begriffe zurücktreibt in das unsagbare, finstere Geheimnis, das wir Gott nennen.“ Die Reflexion nennt Rahner „Einweisung“, weil die eigentliche Reductio in Mysterium die glaubende Hingabe an Gott ist.⁸⁰⁵ Die systematische Theologie selbst drängt zu einer Mystagogie, die zwei Aufgaben zu bewältigen hat. Erstens muss sie eine Konzentration auf die Mitte des Glaubens bieten. Zweitens muss sie die Weltlichkeit der Welt als ein „Moment an der Geschichte der Selbstmitteilung Gottes“ annehmen. Demzufolge ist die Gegenwart Gottes „in der Weise des Mysteriums zu begreifen und zur Geltung zu bringen“. Eine neue Mystagogie setzt eine „Theologie des Geheimnisses“ voraus, die einerseits Gott als absolutes Geheimnis achtet und zeigt, dass der Mensch immer schon, durch Gottes Gnade bewegt, auf Gott bezogen ist, anders gesagt: dass er beten kann. Andererseits muss diese lehren, Jesus Christus als den zu verstehen, in dem Gott der Welt und dem Menschen rettend und bergend nahe gekommen ist, weil in ihm Gott sich selbst dem Menschen endgültig aus- und zugesagt hat. Im Ja zu Jesus Christus findet der Mensch den Grund für eine eschatologische und dadurch universelle Hoffnung.⁸⁰⁶

An diesem Punkt, der Einweisung des Menschen in das absolute Geheimnis, lässt sich ansetzen, um plausibel zu machen, warum das Herz Jesu Christi besonders „mystagogiefähig“ ist. Jedes Herz ist im abgeleiteten Sinn ein Geheimnis, weil es „bei allem Sich-Aussagen und Sich-Finden die ewig junge, unerschöpfliche Quelle bleibt“. Im eigentlichen und wahren Sinne aber hat nur Gott ein Herz, das ewig unerschöpfliche und einende Quelle ist, und das deshalb ewiges Geheimnis bleibt. Wer nun auf den Durchbohrten und sein Herz schaut, der blickt auf das Geheimnis, „das unser Leben durchwaltet und umfaßt.“ Das Herz Jesu Christi ist das adäquate und schlechthinnige Realsymbol des Geheimnisses, das Gott ist, weil es als Realsymbol dieses Geheimnis der sich entäußernden und offenbarenden Liebe des dreieinigen Gottes nicht enthüllt oder gar aufzulösen versucht, sondern es ausdrückt und so in das bleibende Geheimnis Gottes einweist. Je mehr der Glaubende sich im Schauen auf das Herz Jesu

⁸⁰⁴ Vgl. Rahner, K.: Gnade als Mitte menschlicher Existenz, 81; Über den Versuch eines Aufrisses einer Dogmatik. In: RahnerS I, 21f.; Schwerdtfeger, N.: Gnade und Welt, 64f.

⁸⁰⁵ Vgl. Rahner, K.: Überlegungen zur Methode der Theologie. In: RahnerS XII, 113-115, hier: 114. In diesen Kontext gehört das Projekt der „Kurzformeln des Glaubens“, vgl. z.B.: Grundkurs des Glaubens, 430-440. Zur Rolle der Exerzitien vgl. Ders.: Rede des Ignatius. In: RahnerS XV, 379f.

⁸⁰⁶ Vgl. Batlogg, A. u.a.: Der Denkweg Karl Rahners, 257-261.273f., hier: 259.

Christi von allen „voreiligen Einbildungen“ löst und sich im Geheimnis der Liebe Gottes birgt, desto mehr geht ihm „der eine, wahre, mit keinem Bild Gottes zu verwechselnde Gott, als der Gott [auf], der uns gerade als der Unbegreifliche liebend nahe ist, selbstvergessend sich mitgeteilt habend in Jesus Christus und in seinem Geist. Das Herz des Herrn weist uns auf dieses göttliche Urgeheimnis hin. Dieses Herz als Summe unserer Religion sagt uns: der Grund unseres Daseins ist das Geheimnis.“ Für den mystagogischen Weg des Schauens auf den Durchbohrten bedarf es der Hochherzigkeit, die bereit ist zuzulassen, dass unser Weg sich nicht im Begreifen des noch nicht Begriffenen, sondern im Ergriffensein vom unendlichen Geheimnis Gottes vollendet. So aber umfängt und durchwaltet es bereits jetzt unser Dasein. Der Mensch muss deshalb wählen, ob er sich im Schauen auf das Herz des Herrn in die liebende Übergabe an das Geheimnis Gottes einüben oder ob er das letztlich unbedeutend Wenige seines Wissens als Maß für das Ganze nehmen will.⁸⁰⁷ In der Herz-Jesu-Theologie geht es um konzentrierte und sinnlich-konkrete Einweisung ins Geheimnis! In ihm ist das Geheimnis der Liebe Gottes da und steht für den Menschen offen. Als Realsymbol wahrt es dieses Geheimnis und offenbart es als die ent-äußerte Liebe Gottes. So aber kann der Mensch durch das durchbohrte Herz Jesu Christi sich selbst als Geheimnis inne werden, das in allem auf das Geheimnis der Liebe Gottes verwiesen bleibt, was ihm vor allem bei der Frage nach seinem persönlichen Heil und der Frage nach der universellen Hoffnung aufgehen kann.⁸⁰⁸

3.4.3.3 Wesentliche Gehalte der Herz-Jesu-Theologie Karl Rahners

Der wesentliche Gehalt ist die Personmitte Jesu Christi als verwundete und ohnmächtige und so lebensspendende Liebe. Zuerst (a), weil durch Jesus Christus Gott als diese Liebe offenbart worden ist und uns durch Jesus Christus das Tor zur Liebesgemeinschaft des dreieinigen Gottes offen steht. Sodann (b), weil diese Liebe die Mitte aller Wirklichkeit ist. Schließlich (c), weil so der Mensch das Herz Jesu Christi als Antwort auf seine Herzensnot glauben darf.

⁸⁰⁷ Vgl. Rahner, K.: Einheit - Liebe - Geheimnis. In: RahnerS VII, 502-505, hier: 503.504.505.

⁸⁰⁸ Vgl. Rahner, K.: Einheit - Liebe - Geheimnis. In: RahnerS VII, 506 bzw. Herz-Jesu-Verehrung heute. In: RahnerS XVI, 320.

a) Das durchbohrte Herz Jesu Christi offenbart Gott und vermittelt zu Gott

Die Lehre von der hypostatischen Union bringt die bleibend gültigen Aussagen des Lehramtes der Kirche über die Menschwerdung des Logos auf den Begriff. Wie wir gesehen haben, ist sie das dogmatische Zentrum der Herz-Jesu-Theologie. Letztere versucht Grundfragen des Glaubens und des Menschseins konzentriert (nicht abstrahiert) aufzunehmen und zu beantworten. Da die obigen Grundlegungen vorausgesetzt werden, sollen nur noch einige Anreicherungen aus Rahners Herz-Jesu-Theologie geboten werden. Ausführlicher will ich auf „die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu für unser Gottesverhältnis“ eingehen.

Karl Rahner lässt zwar nie einen Zweifel daran, dass Jesus Christus der Mittler zwischen Gott und Mensch ist (vgl. 1 Tim 2,5), durch den alle Erfahrung Gottes und jede Gottesliebe vermittelt wird, doch erwecken manche Sätze seiner transzendentalen Christologie den Eindruck, als ob die Kategorialität des Christusereignis nur noch das transzendental schon Gegebene und Wirksame zur Erscheinung bringen. Gerade die Formulierungen, dass Jesus Christus „nichts anderes als“ das geschichtliche Greifbarwerden der immer schon den Menschen bestimmenden Gnade Gottes ist, leisten einem Missverständnis Vorschub.⁸⁰⁹ Wenn Rahner aber versucht, ausgehend vom kirchlichen Dogma den Glauben an die Menschwerdung Gottes dem Menschen von heute nahezubringen, tritt das Unverzichtbare und vom Menschen her nicht Erwartbare des geschichtlichen Christusereignisses deutlich hervor. Jesus Christus ist für ihn immer „die Neigung Gottes schlechthin zur Welt“. In ihm offenbart sich Gott: Er sagt sich selbst ganz aus und dem Menschen zu, durch die konkrete Geschichte Jesu wird Gottes Geschichte selbst erzählt. Darum kann Rahner wider jede synkretistische oder relativierende Versuchung resümieren: „Es gibt kein Christentum, das an Jesus vorbei den unbegreiflichen Gott finden könnte. Gott hat gewollt, daß viele, unsagbar viele ihn finden, da sie Jesus nur *suchen* und, wenn sie in den Tod stürzen, eben doch mit Jesus in seiner Gottverlassenheit sterben, auch wenn sie dieses ihr Geschick nicht nach diesem gebenedeiten Namen nennen können, da Gott diese Finsternis der Endlichkeit und Schuld nur in seine Welt hineingelassen hat, weil er sie in Jesus zu seiner eigenen gemacht hat.“⁸¹⁰

⁸⁰⁹ Vgl. Ratzinger, J.: Vom Verstehen des Glaubens. In: ThRv 74 (1978) Sp. 177-186, v.a. 179f.183f. 186, der diesen Schwachpunkt des transzendentalen Ansatzes und damit in Folge der transzendentalen Christologie anzeigt, wenn Transzendentalität und Transzendenz zu nahtlos verschmolzen werden und in ihrem Verhältnis zur Geschichte nicht genau bestimmt werden.

⁸¹⁰ Vgl. Rahner, K.: Rede des Ignatius von Loyola. In: RahnerS XV, 384-388, hier: 385.

Diese ganz vom konkreten Jesus Christus her formulierte Glaubensaussage ist ein Übersetzungsversuch der Wahrheit, dass die Bedingung der Möglichkeit von Erlösung und Gottesbegegnung immer die hypostatische Union ist.⁸¹¹

Im eigentlichen Sinn kann nur der Mensch ein Herz haben, weil so seine einmalige und freie Personmitte ihren Ausdruck findet. Das Gesagte trifft erfüllt und wesentlich für das Herz Jesu Christi zu. Mit dem durchbohrten Herzen Jesu Christi kann realsymbolisch das Innerste dessen, auf das die hypostatische Union verweist, ausgedrückt werden. Es meint die Wirklichkeit, „in der das namenlose Geheimnis, das wir Gott nennen, als erbarmende und sich selbst schenkende (und nicht als sich verschweigend versagende) Nähe da anwesend ist, wo wir sind, im irdischen Ursprung, im Herz.“⁸¹² Diese Aussage, die sich bei Rahner variiert sehr häufig findet, darf nicht zu billig genommen werden, da sie bezeugt, „daß in einem tödlich erschreckenden und tödlich beseligenden Widerspruch zu all unseren Erfahrungen der Leere, der Nichtigkeit, des Todes in diesem Herzen die unendliche Liebe ist, in der sich Gott selber schenkt.“⁸¹³ Die Zuwendung Gottes in Liebe zur Kreatur ist das am wenigsten Selbstverständliche. Nur durch die Offenbarung des durchbohrten Herzens Jesu Christi, das Liebe ist, dürfen wir diese Zuneigung Gottes als selbstverständlichen Grund unseres Lebens nehmen. Gott hat uns im Herzen Jesu Christi, so kann Rahner deshalb sagen, „an sein Herz genommen“ und damit den Abstand zwischen Schöpfer und Geschöpf überwunden. „Nicht wir steigen zu Ihm auf, sondern Er stieg ab zu uns. Weil Er uns fand, können wir Ihn suchen mit unserer Liebe, und diese ist nichts als das - fast erschrockene - Gewährenlassen seiner Liebe, die selbst uns an das Herz Gottes nimmt.“⁸¹⁴

Eine Antwort des Menschen auf Gottes Selbstmitteilung ist nur möglich, weil sie durch das Herz Jesu Christi vermittelt wird. Im durchbohrten Herzen Jesu Christi „sind alle Wirklichkeiten des fleischgewordenen Wortes des Vaters und so all die unübersehbar vielen Erfahrungen, die wir mit ihm machen, im Ursprung geeint und versöhnt.“ Wenn wir Herz Jesu sagen, dann rufen wir jene ursprünglich und einende Mitte aller Wirklichkeit an, „die sich in der Geschichte Jesu von Nazareth auslegt und selber vollzieht, die dieser Geschichte und jedem Ereignis in ihr erst ihren Sinn gibt“.⁸¹⁵ Auf diese Weise übersetzt Rahner die Lehre von der hypostatischen Union durch die Herz-Jesu-Theologie „in das existentielle Ereignis“ der Begegnung mit Gott in Jesus Christus.

⁸¹¹ Vgl. Rahner, K.: Ignatianische Frömmigkeit. In: SuG, 523f.

⁸¹² Rahner, K.: Der theologische Sinn. In: RahnerS VII, 489.

⁸¹³ Rahner, K.: Herz-Jesu-Verehrung heute. In: RahnerS XVI, 318.

⁸¹⁴ Vgl. Rahner, K.: Von der Not und dem Segen des Gebetes, 36.67f., hier: 36.67; vgl. mit Berufung auf A. Dulles Callahan, A.: Karl Rahner's Spirituality of the Pierced Heart, 48-53.

⁸¹⁵ Rahner, K.: Knechte Christi, 129f.

Dass das Herz Jesu Christi der auf ewig bleibende Ort der Vermittlung zwischen Gott und den Menschen ist, hat Rahner eingehend bedacht. Er hat zu Recht moniert, dass in der Herz-Jesu-Verehrung häufig zwei Perspektiven zu kurz kommen: die trinitarische Einordnung und das „Zurücktreten der lebendigen Realisierung des Dogmas, daß Christus der *Mittler* zum Vater ist.“ Für ihn lautet die einzuholende „religiöse und kerygmatische *Grundformel*“ der Herz-Jesu-Theologie: mit, durch und in Christus „(im *Mitvollzug seines* Lebens und Todes) hin zum Vater.“⁸¹⁶

Seine Überlegungen über „die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu für unser Gottesverhältnis“⁸¹⁷, die um diese Grundformel kreisen, seien kurz referiert, weil es sich wie bei der „Theologie des Symbols“ auch bei diesem Aufsatz nicht um eine allgemeine Einlassung zur Christologie, sondern um einen genuinen Beitrag zur Theologie des Herzens Jesu handelt. Die Ausgangsfrage dieses Aufsatzes ist, ob der Glaubende wirklich das Herz Jesu verehren bzw. zu ihm in ein persönliches Verhältnis treten kann. Weiter fragt er, inwiefern das Gottesverhältnis des Glaubenden heute durch Jesu Herz vermittelt ist. Wenn das Herz Jesu Christi nicht nur ein anderes „Wort für Gott und die Unbegreiflichkeit seiner grenzenlosen Liebe“ ist, dann muss dieses Herz, „das wie verloren scheint in den Fernen Gottes“, wirklich angerufen, angebetet und geliebt werden können.⁸¹⁸

In einem ersten Schritt bedenkt Rahner, wie das Verhältnis geschaffener Wirklichkeiten zu Gott zu denken ist. Scharf weist er das Fehlverständnis zurück, der Schöpfung komme gegenüber Gott keine Eigenwirklichkeit zu, erst recht je näher die Kreatur an Gott reiche. Vielmehr gilt hier das Gesetz direkter Proportionalität: „Je näher man ihm kommt, um so wirklicher wird man; je mehr er in einem und vor einem wächst, um so eigenständiger wird man selber.“ Dies zu verneinen, ließe nur „erbsündliche Hybris“ hervorleuchten, die „vergisst, daß eben dieses Bedingte das unbedingt vom Unbedingten Geliebte ist, daß es daher eine Gültigkeit hat, die es zu mehr macht als zum bloß Vorläufigen“. Darum darf der Christ auch im religiösen Akt das Geschaffene nicht überspringen oder gar negieren, sondern er muss Gott als den lieben, der das Geschaffene liebt, mehr noch: Er muss das Geschaffene mit Gott mitlieben. Das Finden Gottes umfasst deshalb drei unverzichtbare Phasen: Die erste ist das für den Sünder unvermeidliche „Lassen der Kreatur“. Dabei darf er nicht stehen bleiben, sondern muss sich von Gott weg zurück in die Welt zum „Dienst an der Kreatur“ senden lassen. Dann aber gilt es, „die Kreatur, sie selbst in ihrer Entsprungenheit und Selbständigkeit *in* Gott zu fin-

⁸¹⁶ Rahner, K.: Einige Thesen. In: RahnerS III, 402.

⁸¹⁷ Vgl. Rahner, K.: Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu. In: RahnerS III, 47-60.

⁸¹⁸ Vgl. Rahner, K.: Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu. In: RahnerS III, 47-52, hier: 50.51.

den“. Erst im Mitvollzug der Bewegung Gottes auf die Welt zu, sind wir Gott am nächsten, weil Gott sich gerade in seiner Liebe zur Welt am weitesten von sich entfernt hat.⁸¹⁹

Der zweite Schritt fokussiert die Überlegung auf „die Menschheit Christi und sein menschliches Herz“. Da der christliche Glaube seine Mitte in der Menschwerdung des Logos findet, muss die Inkarnation das Verhältnis Gottes zu seiner Schöpfung bestimmen, „in dem er und sie in gleichem Maße (nicht im umgekehrten) wachsen. Diese Positivität der Schöpfung hat [...] darum in Christus ihre qualitativ einmalige Aufgipfelung, weil nach dem Zeugnis des Glaubens diese geschaffene Menschheit der indispensable und bleibende Durchgangspunkt ist, durch den alles Geschöpfliche hindurch muß, soll es die Vollendung seiner ewigen Gültigkeit vor Gott finden.“ Das Folgende erläutert das Verhältnis von Transzendentalität und Kategorialität, das ganz vom Christusereignis und nicht durch Spekulation erschlossen ist: „Wir können über *das Absolute reden* ohne das nichtabsolute Fleisch des Sohnes, aber *den Absoluten wahrhaft finden* kann man nur in ihm, in dem die Fülle der Gottheit in der irdenen Scherbe seiner Menschheit geborgen ist. Ohne ihn ist schließlich alles Absolute [...] nur das nie erreichte Korrelat zu jener leeren, hohlen, finstern und verzweifelt in sich selbst sich verzehrenden Unendlichkeit, die wir selber sind, die Unendlichkeit der unzufriedenen Endlichkeit, nicht aber die selige Unendlichkeit wahrhaft schrankenloser Fülle. Diese aber ist nur dort zu finden, wo Jesus von Nazareth ist, dieser endlich Konkrete, Zufällige, der bleibt in Ewigkeit.“ Wenn also der Vater nur durch den Sohn gesehen und gefunden werden kann, dann bedeutet das: „Jesus der Mensch *war* nicht nur einmal von entscheidender Bedeutung für unser Heil [...], sondern er *ist* jetzt und in Ewigkeit als der Menschgewordene und Geschöpfgebliebene die dauernde Offenheit unserer Endlichkeit auf den lebendigen Gott“. Jeder religiöse Akt, Gotteserfahrung und Gottesliebe, kann nur durch Jesu Christi menschliche Wirklichkeit zu Gott gelangen. Jeder echt religiöse Akt ist - das hat Rahners Theologie des Symbols erwiesen - inkarnatorisch strukturiert.⁸²⁰

Im dritten Schritt führt Rahner das Erreichte auf seine Ausgangsfrage zurück. Jeder religiöse Akt erreicht nur durch die Menschheit Jesus Christi den unendlichen Gott. Deshalb ist das mit dem Logos geeinte menschliche Herz Jesu nicht nur ein anderer Name für den namenlosen Gott. „Es ist wirklich gemeint, auf es beziehen sich wirklich unsere Akte, es ist wirklich «für uns», nicht nur an sich da. Es in seiner Endlichkeit, in der umschreibbaren Eindeutigkeit seiner Liebe, in der es unterschieden - obzwar ungetrennt - ist von der Unheimlichkeit der göttli-

⁸¹⁹ Vgl. Rahner, K.: Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu. In: RahnerS III, 53-56, hier: 50.51.54. Setzt man Gott und Welt entgegen, führt dies zum Polytheismus oder zur „Gott-losigkeit der Welt“.

⁸²⁰ Rahner, K.: Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu. In: RahnerS III, 59; vgl. Die ignatianische Mystik der Weltfreudigkeit. In: RahnerS III, 337-340.

chen Liebe“. Ohne die Erfahrung der Liebe Jesu Christi bliebe uns die Liebe Gottes letztlich unerfahrbar, da ein menschliches Herz sie nicht fassen und als Liebe erfassen kann. Doch Gottes Liebe ist uns zugänglich, „weil sie sich inkarniert hat im Herzen Jesu aus Fleisch von unserm Fleisch in der Endlichkeit unseres Daseins. Dieses Herz ist [...] vermittelnde Mitte, [...] durch die all unsere Bewegung hindurch muß, will sie wirklich zu Gott kommen.“ Das Herz Jesu Christi ist darum immer ursprüngliche Mitte seiner Person und „die Mitte der Vermittlung“ zu Gott.⁸²¹

Philipp Endean nennt in einer Deutung Rahners den mit der Menschheit Jesu geeinten Logos das „kanonische Realsymbol der gnadenhaften Anwesenheit Gottes“, durch die alle Einzelerfahrungen und erst recht jede Gotteserfahrung möglich und sinnvoll werden.⁸²² Darum, so Annice Callahan, hat das Verhältnis des Menschen zu Gott nichts mit einer abstrakten Betrachtung der Gottesidee zu tun, sondern ist konkrete, quasi-sakramental bzw. realsymbolisch vermittelte Vertrautheit mit Gott.⁸²³ Es sei noch festgehalten, das man Rahner nicht vorwerfen kann, er meine rein und ausschließlich das menschliche Herz Jesu. Rahner geht immer von der Lehre von der hypostatischen Union aus und versteht die menschliche Natur Christi als das Realsymbol des Logos selbst, weshalb menschliches und göttliches Herz nicht wie zwei voneinander unabhängige Größen behandelt werden.⁸²⁴

Eine kurz darzustellende Konsequenz aus den obigen Überlegungen betrifft den Zusammenhang der Herz-Jesu-Theologie mit der Theologie der Mysterien des Lebens Jesu.⁸²⁵ Wenn ich „wissen“ will, wer Gott selbst ist und wer er für mich ist, dann kann ich das nur erfahren durch die Begegnung mit Jesus Christus und seiner Geschichte. Der Mensch muss schon von seiner transzendentalen (gnadenhaft erhöhten) Struktur her sich dem durch seine Erhöhung in seiner Geschichtlichkeit bleibend präsenten Herrn zuwenden, weil er nur über die Hinwendung zur Welt und zur Geschichte Erfahrungen machen kann.⁸²⁶ Denn „«wissen von etwas» und [...] «real sich auf etwas beziehen», die Existenz von etwas annehmen mit der theoretischen Vernunft und existentiell, d.h. liebend mit etwas umgehen, sich an etwas weggeben, sind zweierlei Dinge.“ Gott, dem ewigen Geheimnis, kann der Mensch sich nur dann vertrau-

⁸²¹ Rahner, K.: Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu. In: RahnerS III, 60. Gemeint ist selbstverständlich das durchbohrte Herz; vgl. z.B. Rahner, K.: Von der Not und dem Segen des Gebetes, 67.

⁸²² Vgl. Endean, Ph.: Die ignatianische Prägung der Theologie Karl Rahners. In: Siebenrock, R. A. (Hrsg.): Karl Rahner in der Diskussion, 64-68, hier: 68 (Anm. 16); Rahner, K.: Zur Theologie des Symbols. In: RahnerS IV, 296-303.

⁸²³ Vgl. Callahan, A.: Karl Rahner's Spirituality of the Pierced Heart, 77f.

⁸²⁴ Damit ist die Kritik de Margeris widerlegt. Vgl. ders.: Histoire doctrinale II, 181.

⁸²⁵ Vgl. Batlogg, A.: Die Mysterien des Lebens Jesu bei Karl Rahner, v.a. 263,406; Zahlauer, A.: Karl Rahner und sein „produktives Vorbild“ Ignatius, 294-300 (v.a. Anm. 243.299).

⁸²⁶ Vgl. Rahner, K.: Glaube in winterlicher Zeit, 61.

end übergeben, wenn er sich dem anvertraut, den und dessen Liebe zu sich er kennt. Darum muss er dem konkreten Jesus begegnen, um Gott finden zu können. Der Mensch muss auf den Durchbohrten schauen, um sich Gott anvertrauen zu können und sich voller Hoffnung wider alle Hoffnung Gott selbst noch im Leid und im Tod überlassen zu können.⁸²⁷ Aus diesem Grund legt Rahner so großen Wert auf die Betrachtung der Mysterien des Lebens Jesu und bindet durch sie alle Gottessuche und Gotteserfahrung an Jesus Christus. Das Leben Jesu ist als ganzes und in allen seinen Momenten Mysterium, weil in ihm und in ihnen Gott wahrhaft und wirklich gegenwärtig ist. Wer darum versucht, sich betend und handelnd auf das Leben Jesu als Ganzes oder in seinen einzelnen Momenten einzulassen, es glaubend und hoffend mitzuvollziehen, der hat schon Anteil am Leben des dreieinigen Gottes.⁸²⁸ Mit Arno Zahlauer lässt sich sagen: „Der konkrete Jesus der Geschichte, er selbst, in seinem Tun und Leiden, wird zum eigentlichen Maßstab: Die Christus-förmige Gestaltung unseres Daseins kann nur im Blick auf ihn in seiner Geschichte und in seinen Werken geschehen.“⁸²⁹ Im Schauen auf das menschliche, mit dem Logos geeinte Herz kann ein Mensch Gott als die um seinetwillen verwundete und dennoch siegreiche Liebe finden, die ihm den Mut gibt, umzukehren und sich auf ihn hin wandeln zu lassen. Wer aber zögert, einer geschichtlichen Gestalt übergeschichtliche Bedeutung zu geben, dem könnten zwei menschliche Erfahrungen weiterhelfen. Jeder Mensch erfährt, „daß seine konkrete Existenz nicht allein auf naturwissenschaftlich verifizierbaren Sätzen, sondern entscheidender auf geschichtlich einmaligen Erfahrungen trotz deren bleibender Bezweifelbarkeit beruht“. Und er erfährt, „daß er unausweichlich immer seine Existenz an solche geschichtliche Erfahrungen wagen muß und wagt (auch wenn es nur das unbedingte Vertrauen auf die Liebe eines nächsten Menschen wäre)“.⁸³⁰

b) Das Herz Jesu als Herz und Geheimnis der Welt

Das Herz Jesu als vermittelnde Mitte zwischen Gott und den Menschen führt zu einem weiteren Gehalt der Herz-Jesu-Theologie Rahners: das Herz Jesu als das Herz der Welt. Auch diese in die geistige Tiefendimension der Wirklichkeit der Welt vordringende Überlegung ist keine Spekulation. Das durchbohrte Herz ist einmalig geschichtlich greifbar und hat zugleich ewige

⁸²⁷ Rahner, K.: Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu. In: RahnerS III, 47-49, hier: 48.

⁸²⁸ Vgl. Rahner, K.: Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch, 117. Hier hätte das heute meist fremd wirkende „Trösten des Herrn“, eine Übung der Herz-Jesu-Verehrung, einen sinnvollen Ort. Vgl. Rahner, K.: Einige Thesen. In: RahnerS III, 409-414.

⁸²⁹ Zahlauer, A.: Karl Rahner und sein „produktives Vorbild“ Ignatius, 297.

⁸³⁰ Rahner, K.: Was heißt heute an Jesus Christus glauben? In: Rahner XIII, 177f. Vgl. u.a.: Kleine Anmerkungen zur systematischen Christologie heute. In: RahnerS XV, 232-234; Batlogg, A.: Die Mysterien des Lebens Jesu bei Karl Rahner, 314-329.

Bedeutung. Nur in dieser Einheit ist es die Mitte aller Wirklichkeit. Mir scheint, Rahner muss vor allem als jemand gelesen werden, der, vom Geheimnis der Selbstmitteilung Gottes als Liebe ergriffen, versucht, der unauslotbaren Dramatik der Beziehung von Welt und Gott nachzudenken, besser: nachzubeten. Dem Suchenden und von der Liebe Gottes Ergriffenen kann sich die Wahrheit des durchbohrten Herzens Jesu als Herz aller Wirklichkeit in allem Ernst erst dann eröffnen, wenn er selbst „durchbohrt“ (enttäuscht, schwach, schuldig, vergebens leidend) dieser Wahrheit glaubt. Schon von menschlicher Erfahrung her, erst recht aber von der Passion Jesu her wird klar, dass dieses Herz nie süßlich entstellt werden darf. Dieses Herz ist „schrecklich in seiner finsternen Todesnot, schrecklich durch das unbegreifliche Mysterium der Liebe, in dem Gott sich selber seiner Schöpfung, ihrer Schuld und Vergeblichkeit aussetzt, schrecklich in seiner Unbedingtheit, mit der es uns fordert [...], schrecklich in seinem Vertrauen, das es unserer furchtbaren Fragwürdigkeit entgegenbringt.“⁸³¹ Das Herz Jesu als Herz und Geheimnis der Welt zu bezeichnen ist keine billige Vertröstung, sondern nimmt radikal ernst, dass die Finsternis des Leidens und Sterbens in der gewaltsamen Durchbohrung Eingang in seine Mitte und damit in die Mitte der Welt gefunden hat.

Einen Zugang, warum das Herz Jesu als das Herz der Welt geglaubt werden darf, versucht Rahner zu schaffen, indem er das Glaubensdatum vom Abstieg Jesu in die Todeswelt im Rahmen einer Anthropologie und Theologie des Todes bedenkt. Jesus Christus hat den Tod als Anteil an der geschöpflichen Ordnung und als Ausdruck der Sündenfolge angenommen und im Tod wie jeder Mensch seine Freiheitsgeschichte vollendet. In diesem Tod ist er uns gleich. Aber er hat den Tod im Sohnesgehorsam, d.h. in vollkommener Freiheit und Liebe, getan und erlitten, während wir unseren Tod nur in seiner von ihm geschenkten Gnade bestehen. Nun fügt Rahner hinzu, dass im Tod eines Menschen dessen gesamte Freiheitsgeschichte im Guten wie im Schlechten für immer in die geistige Struktur der Welt eingeht und sie künftig prägt, so verschwindend dieser Anteil daran auch sein mag. Im Tod Jesu Christi ist die Welt als Voraussetzung und Bedingung einer jeden Freiheitsgeschichte eine andere geworden, weil sie durch seinen Tod als Vollendung des Lebens des Gottmenschen bis in die letzte Tiefe ihrer Wirklichkeit umgeprägt ist. In ihre letzte und innerste Mitte gelangt Jesus in seinem Abstieg in die Unterwelt. Diesen Abstieg versteht Rahner als Eingehen „in die innere, alles wurzelhaft vereinigende, hintergründige Tiefenschicht der Wirklichkeit der Welt“. Erfassen kann

⁸³¹ Rahner, K.: Knechte Christi, 130. Es könnte sein, dass der düstere Grundton mancher Passagen seiner Herz-Jesu-Theologie indirekter Reflex des Unfassbaren von Auschwitz ist, das ausdrücklich eher (zu ?) selten bei Rahner zur Sprache vorkommt. Vgl. z.B. Rahner, K.: Politische Dimensionen des Christentums, 95-108.

das Gemeinte der, für den die Welt auch geistige Wirklichkeit und nicht nur ein Bündel von Sinnesdaten ist. Dann erschließt sich, „daß zur innersten Wirklichkeit der Welt das gehört, was ausgegossen wurde über die ganze Welt in dem Augenblick, da das Gefäß seines Leibes brach und Christus real zu dem wurde, auch in seiner Menschheit, was er seiner Würde nach immer schon war, das Herz der Welt, die innerste Mitte aller geschaffenen Wirklichkeit.“⁸³²

Weil das Herz Jesu Christi sich als Herz der Welt und so als Grund aller Wirklichkeit offenbart, darum ist der Grund der Wirklichkeit wahrhaft ein „Grund und Abgrund der Liebe“. Diese Aussage ist und bleibt ein Geheimnis angesichts der Grausamkeit und der Liebesleere der Welt- und Menschheitsgeschichte.⁸³³ Wenn der Christ von einer letzten Gutheit der Schöpfung und von der Erlösung der Welt aus ihrer Verlorenheit an Sünde und Leid redet, dann darf er das nie leichthin tun, sondern er muss es eingedenk aller Grausamkeit, Dummheit und Erbärmlichkeit der Welt- und Menschheitsgeschichte tun. Dann kann er Rahner zufolge mit Blick auf den Durchbohrten und nur mit dem Blick auf ihn die Aussage wagen: „Die Welt ist in ihrem Grunde schon in Ordnung. Er ist die lebendige Mitte der Welt. Er ist ihr Herz. [...] Der so im Tod abstieg ins Herz der Welt, hat durch seine Auferstehung nicht die Welt verlassen, sondern es ist durch seine Auferstehung endgültig offenbar geworden, daß er die innerste Mitte aller Wirklichkeit und Geschichte als der mit Gott Gemeinte, als die verklärte, rettende Seligkeit bleibt.“⁸³⁴ Herz-Jesu-Theologie lebt aus einer mutigen Anspannung aller Kräfte, die sich dem Leid zuwendet, sich erschüttern lässt und dennoch nicht aufhört zu beten. Die Kraft dazu erwächst aus dem Schauen auf das durchbohrte Herz Christi, weil in ihm Liebe und Leid, Tod und Leben in einem da sind und weil es uns zusagt, dass die zu Tode verwundete Liebe Gottes sich durch nichts, auch nicht durch Leid, Sünde und Tod eingrenzen lässt, sondern als Herz der Welt diese von innen her wandelt.⁸³⁵ Was das bedeutet, erschließt sich nur durch das in Glaube, Hoffnung und Liebe gewagte Leben.

c) Das Herz Jesu als Antwort auf die Herzensnot des Menschen

Das Folgende ist direkt mit dem Vorangegangenen verbunden. Wir gehen aus von folgenden Fragen: Woher nimmt ein Mensch den Mut, in sein Herz zu schauen, seine Fraglichkeit und Fragwürdigkeit wahrzunehmen und zuzugeben, dass er sich selbst nie die Antwort sein und

⁸³² Vgl. Rahner, K.: Zur Theologie des Todes (QD 2), 53-61, hier: 59.61.

⁸³³ Vgl. Rahner, K.: Einheit - Liebe - Geheimnis. In: RahnerS VII, 492.497-499, hier: 498.

⁸³⁴ Vgl. Rahner, K.: Einübung priesterlicher Existenz, 261-267, hier: 264f.

⁸³⁵ Vgl. Rahner, K.: Einheit - Liebe - Geheimnis. In: RahnerS VII, 499-501.

geben kann? Woher kann der Mensch den Mut nehmen, sich dann selbst aufzugeben und ganz dem zu übergeben, der ihm allein rettende Antwort ist? Rahner stellt diese Fragen in zwei Aufsätzen, die sich durch einen gewandelten Fragehorizont bemerkenswert unterscheiden: In „Einheit - Liebe - Geheimnis“ (1962) bildet die Möglichkeit von Freiheit den Fragehorizont⁸³⁶, im Aufsatz „Herz-Jesu-Verehrung“ (1982) ist dies die Möglichkeit einer universellen Hoffnung in einer Zeit, in der die Menschheit angesichts ungeheurer Gefährdungen in hoffnungslose Leere zu fallen droht.⁸³⁷ Beide Male sieht er im Herzen Jesu die Antwort, doch der gewandelte Kontext zeigt die existentiellere Dringlichkeit an.

Was erfährt der Mensch, wenn er sich und sein Leben in seiner innersten Mitte, seinem Herzen, zu ergründen sucht? Findet er darin „das Nichts oder die Fülle“? Rahner nennt als „Herzensnot“ des Menschen, dass er dort über seine Armut und Endlichkeit und über die entsetzlichen Grausamkeiten von Welt und Mensch erschrickt. Soll er vor diesem Abgrund fliehen, weil ihm dort noch einmal seine „Nichtigkeit“ begegnet, oder soll er sein Herz suchen und lieben, weil er dort bei sich selber ist. Rahner warnt davor, allzu schnell Gott zur Antwort auf die Herzensnot des Menschen zu erklären. Gott allein kann zwar die Antwort auf unsere Herzensnot sein, doch setzt das voraus, dass Er, der Alles und Eines ist, einem Endlichen Bestand geben und sich diesem Endlichen mitteilen will. Denn aus sich kann der endliche Mensch nicht wissen, ob er die Unendlichkeit und Fülle Gottes ertragen kann. Wie der vorherige Abschnitt gezeigt hat, muss Gott selbst endlich werden, damit der Menschen zu ihm gelangen kann. Im Herzen des Gottmenschen haben Gottes Unendlichkeit und die Endlichkeit des Menschen so zusammengefunden, dass Gott selbst als Antwort die Antwort sein kann, die als ewige Liebe den endlichen Menschen nicht vernichtet, sondern ihm in seiner Endlichkeit Bestand gibt. Gott selbst schafft also die Bedingung der Möglichkeit der Annahme seines erlösenden Wortes auf die Frage des Menschen, die dieser sich selber ist.⁸³⁸

Das Herz Jesu Christi darf man als den „existentiellen Ort“ begreifen, an dem sich der Mensch vertrauensvoll und ganz Gott als der rettenden und bergenden Antwort übergeben kann. Dort muss er sich nicht mehr krampfhaft selber festhalten aus Angst, in den Abgrund des ewigen Geheimnisses zu stürzen. Dort kann „der Mensch sein Eigenstes, also sein Heil, das er radikal in der Endgültigkeit seiner Freiheitsentscheidung ist, ohne vernichtet zu werden, restlos und bedingungslos loslassen“.⁸³⁹

⁸³⁶ Vgl. Rahner, K.: Einheit - Liebe - Geheimnis. In: RahnerS VII, 505f.

⁸³⁷ Vgl. Rahner, K.: Herz-Jesu-Verehrung heute. In: RahnerS XVI, 313-320.

⁸³⁸ Vgl. Rahner, K.: Das große Kirchenjahr (Geheimnis des Herzens), 347-354.

⁸³⁹ Rahner, K.: Einheit - Liebe - Geheimnis. In: RahnerS VII, 507.

Was hier sehr „theologisch weltabgewandt“ tönt, erhält heute erst recht Relevanz durch die Unmenge existentiell schier unverdaulicher Daten des Menschen aus Natur- und Kulturwissenschaften, der Unmenge an berichtetem Leid und Grausamkeit, worin er unterzugehen oder sich selbst als Mensch zu verlieren droht. Man kann mit guten Gründen von einer sich verschärfenden Herzensnot des Menschen sprechen, da er sich noch schwerer als je unbedingt und restlos an Gott zu übergeben vermag. Ihn erfasst nicht nur wie früher das Erschrecken über seine Nichtigkeit gegenüber dem allmächtigen Gott, mehr als früher muss er auch noch mit der leidvollen Erfahrung der Abwesenheit Gottes kämpfen.

Darum muss er sich heute mehr denn je mit all seiner inneren und von außen auf ihn hereinstürzenden Herzensnot an Gott als die eine und einzige Antwort übergeben. Die Übergabe an die Liebe Gottes beschreibt Rahner als dramatischen Dialog zwischen Mensch und Gekreuzigtem, der an die Betrachtung angesichts des Zugerichteten (GÜ 53) aus dem Exerzitienbuch des Ignatius erinnert. Dieser Akt der Übergabe ist „nur vor Jesus Christus, dem Gekreuzigten und Auferstandenen, vor seinem Herzen möglich, vor seinem Herzen, dem durchbohrten, dem Herzen, das selbst in die unauslotbare Not des Todes und der Gottverlassenheit geraten ist, das sich dem Gericht Gottes über die Welt ergab, vor dem Herzen, das - das ist jedes Mal das neue, nicht mehr ableitbare Wunder der Gnade - uns den sich selbst vergessenden Mut gibt, an seine Liebe als die je mir geschenkte zu glauben“. Wer auf das Herz des Durchbohrten schaut, kann sich selbst, seine Not und Sehnsucht ganz in die Frage legen, ob er von dem geliebt wird, der sein Herz aus Liebe hat durchbohren lassen. Die Antwort, die ein Mensch dann erhält, ist kein Satz mehr, sondern führt hinein in das Geheimnis Gottes, das im Herzen Jesu Christi dem Menschen nahe geworden ist und offen steht. Seine Frage wird nicht aufgelöst, aber hineingehoben in die Liebe des dreieinigen Gottes und in ihr geborgen.⁸⁴⁰ Das durchbohrte Herz des Gottmenschen, in dem ausgelittene Herzensnot des Menschen und sich entäußernde Liebe Gottes geeint sind, ist die Bedingung der Möglichkeit und zugleich die Ermächtigung für einen Menschen, sich und seine Freiheit bzw. seine Hoffnung wider alle Hoffnung restlos Gott anzuvertrauen.

Das Bisherige zeigt, wie sehr Rahners geistliche und systematische Theologie sich wechselseitig bedingen und durchdringen. Es macht noch mehr deutlich, dass an dem Punkt, wo sich die Not des Menschen - und das gilt vor allem für die Theodizeefrage - zuspitzt, fast notwen-

⁸⁴⁰ Vgl. Rahner, K.: Einheit - Liebe - Geheimnis. In: RahnerS VII, 506-508, hier: 507; Herz-Jesu-Verehrung heute. In: RahnerS XVI, 318f. Beide Aufsätze münden in ein Gebet, das erst am Ende des Unterkapitels zu lesen ist, weil es am besten die Herz-Jesu-Theologie Rahners zusammenfasst.

dig der Umschlag von Reflexion in Klage bzw. Gebet erfolgen muss. Darum kann der folgende Ausschnitt aus dem Gebet zum „Gott meines Herrn Jesu Christus“ als gebetete Herz-Jesu-Theologie die Darstellung der „Gehalte“ zusammenfassen: „O unendlicher Gott [...]. Du bist [...] der Gott unseres Herrn Jesus Christus. Er hat in Menschenworten zu uns gesprochen. Und nicht mehr kann das Wort der Liebe etwas bedeuten, was ich fürchten müßte. Denn wenn er sagt, daß er und du in ihm uns liebst, dann kommt dieses Wort aus einem Menschenherzen. Und in einem Menschenherzen hat dieses Wort nur einen Sinn, einen beglückenden Sinn. Wenn dieses Menschenherz uns liebt, das Herz deines Sohnes, das Herz, das - sei dafür gepriesen - auch endlich ist wie mein armes Herz, dann wird mein Herz ruhig. Wenn es mich liebt, dann weiß ich, daß die Liebe eines solchen Menschenherzens nichts sein kann als wirklich nur Liebe und sonst nichts. Und Jesus hat mir wirklich gesagt, daß er mich liebt, und sein Wort ist aus seinem menschlichen Herzen emporgestiegen. Und dieses Herz ist dein Herz, du Gott unseres Herrn Jesus Christus. [...] Gib mir, unendlicher Gott, daß ich mich immer an Jesus Christus, meinen Herrn, halte. Sein Herz offenbare mir, wie du zu mir bist. Auf sein Herz will ich blicken, wenn ich zu wissen begehre, wer du bist. Wenn das Auge meines Geistes nur auf deine Unendlichkeit blickt, in der du alles in jedem bist, erblindet es, und es umfängt mich die Finsternis deiner Grenzenlosigkeit, die härter ist als alle meine irdischen Nächte. So will ich, Gott unseres Herrn Jesus Christus, auf sein Menschenherz hinschauen, dann erst weiß ich, daß du mich liebst.“⁸⁴¹

Niemand darf meinen, die im Gebet angesprochene Erfahrung Gottes sei einfach, ohne Wagnis des eigenen Lebens oder gar an Jesus Christus vorbei zu haben. In seiner „Rede an die Jesuiten von heute“ läßt Rahner Ignatius von Loyola dessen Gotteserfahrung (und auch seine eigene?) so ins Wort bringen: „ich habe Gott erfahren, den namenlosen und unergründlichen, schweigenden und doch nahen, in der Dreifaltigkeit seiner Zuwendung zu mir.“ Diese Erfahrung als Kern ignatianischer Spiritualität ist nichts Exklusives, zu ihr hinzuhelfen ist Sinn und Auftrag aller ignatianisch inspirierter Pastoral. Doch diese Erfahrung hat ihren Preis: „Der eigentliche Preis für die Erfahrung, die ich meine, ist unser Herz, das sich in glaubender Hoffnung aufgibt und den Nächsten liebt.“⁸⁴² Diese Aufgabe des Herzens aber ist dem Menschen nur möglich im Blick auf das durchbohrte Herz Jesu, wie Rahner betont.

⁸⁴¹ Rahner, K.: Gebete des Lebens, 52f.

⁸⁴² Vgl. Rahner, K.: Rede des Ignatius von Loyola, 373-380, hier: 373.378.

3.4.3.4. Elemente einer spirituellen Theodizeefrage des durchbohrten Herzens Jesu bei Karl Rahner

Unübersehbar haben die bisherigen Ausführungen zu Karl Rahners Herz-Jesu-Theologie gezeigt, dass sie zumeist eine Theologie des durchbohrten Herzens Jesu sein will, die sich mehr oder minder ausdrücklich mit der Frage nach dem Leid verbindet. Im Folgenden sollen erst grundsätzliche Erwägungen die Theodizeefrage einordnen, dann folgen Überlegungen zum Zusammenhang von Jesu Passion und Leid mit dem Leid und der Passion der Menschheit sowie einige Anmerkungen zu den praktischen Konsequenzen.

a) Fundamentale theologische Klärungen für eine Theodizeefrage des durchbohrten Herzens

„Wir leben in einer Zeit, in der man wenig fragt, wie man als Sünder einen gnädigen Gott findet, der uns rechtfertigt, sondern eher den Eindruck hat, Gott - so es ihn gibt - müsse sich selbst rechtfertigen vor seiner gequälten Kreatur, die der Rechtfertigung nicht bedarf; in einer Zeit, die misstrauisch wird, wenn sie mit ihren Fragen auf ein Jenseits verwiesen wird, in dem dann alles zur Klarheit und Ordnung kommt“.⁸⁴³ Diese Diagnose Rahners hat auch nach vierzig Jahren nichts von ihrer Aktualität eingebüßt. Prägnant bringt sie die Überzeugungen der Gegenwart auf den Punkt, innerhalb derer sich die Theodizeefrage bewähren muss. Nicht nur hat Gott sich zu rechtfertigen, auch die eschatologische Anspannung, die zum christlichen Glauben gehört, scheint vielen unerträglich. Angesichts dieses geistigen Klimas führt es nicht weiter, wenn man die Zumutungen des christlichen Glaubens aufweicht oder sie schroff der Welt entgegensetzt. Nur die radikale Ernstnahme des Gottesglaubens um des Menschen willen schafft die Voraussetzung, die Theodizeefrage glaubwürdig formulieren zu können.

Der christliche Glaube kann sich nicht mit irgendeiner anderen Antwort auf die Sinnfrage zufrieden geben als mit Gott selbst: „Werden wir aber dieser Einsicht wirklich gerecht, wenn wir in einer apologetischen Theodizee des furchtbaren Weltenlaufes und der Schrecklichkeit der Menschheitsgeschichte zu schnell und salbungsvoll sagen, im Himmel werde uns der gute Sinn des Weltenlaufes und der Menschheitsgeschichte in strahlender Klarheit aufgehen?“ Diese Anfrage erwächst vor allem aus Rahners Versuch, die auch in der visio beatifica bleibende Unbegreiflichkeit Gottes, wie sie Schrift und Lehramt betonen, in die Theologie und

⁸⁴³ Rahner, K.: Frömmigkeit früher und heute [1966]. In: RahnerS VII, 19.20.

den gelebten Glaubens zu integrieren. Das Erkenntnisideal des neuzeitlichen Mensch besteht allerdings im Durchschauen von Zusammenhängen und im möglichst vollständigen Lösen von Problemen. Darum, so kann man vermuten, tut er sich mit dem Topos der Unbegreiflichkeit Gottes ebenso schwer wie mit einer in eschatologischer Spannung stehenden Theodizeefrage. Doch Rahner hält daran fest, dass Gott allein und zwar als das absolute Geheimnis „absoluten Sinn“ schenken kann. Sind denn, so fragt er, Vernunft und Erkenntnis richtig analysiert, wenn man sie als Vermögen zur aposteriorischen Erfassung von Einzelwirklichkeit versteht oder muss man sie nicht eher transzendental „als das Vermögen des Unbegreiflichen“ verstehen? Rahner definiert darum Vernunft und Erkenntnis als „Vermögen des Ergriffenwerdens durch das immer Unbewältigbare“. Er begründet das mit der Erfahrung des Menschen, der sich die Vorläufigkeit aller Erkenntnis eingestehen muss, weil jede Antwort neuerlich eine Frage hervortreibt. Dies gilt erst recht, wenn ihn dieser infinite Prozess selbst in Frage stellt, „so daß die Unbegriffenheit die Unbegreiflichkeit wird und die grenzenlose Frage der einzige Ort, an dem die Frage selbst die Antwort wird, die Heimat, in der die Unbegreiflichkeit, Gott genannt, wohnt und allein uns birgt.“ Dieser Prozess asymptotischer Annäherung an das Ziel, das nur sich selber geben kann, führt in eine Finsternis des Begreifenwollens, die für den Aufgang des Lichtes bereitet, das das „Vermögen des Kommens vor die Unbegreiflichkeit“ ist. Die Annahme der Unbegreiflichkeit Gottes, die nicht Eingrenzung, sondern Inhalt des Gottesverhältnisses ist, kann nur im Akt der Liebe geschehen. Erkenntnis ist immer Aneignung, Liebe dagegen Hingabe und Übereignung. Im Akt der Liebe wird die Erkenntnis überboten und aufgehoben in die Liebe hinein. In diesem Akt kann sich der Mensch der Unbegreiflichkeit Gottes überlassen.⁸⁴⁴

Wird der Mensch nicht überfordert, wenn er sich der Unbegreiflichkeit Gottes überlassen soll? Und: Ist nicht Rahners Theologie u.a. hier in der Gefahr, den transzendentalen Pol der Gottesunmittelbarkeit zu sehr zu betonen, so dass Gott „wie ein leeres Wort“ wird (s.o. 3.1.)? Nur wenn zur bleibenden Unbegreiflichkeit Gottes sein eigener Entschluss, in der Menschwerdung des Logos geschichtlich greifbar zu werden, hinzugesagt wird, entgeht der Glaubende der Überforderung und Rahners Theologie der Einseitigkeit. In der Liebe zu Jesus Christus, im Aufschauen zu seinem durchbohrten Herzen, können wir mit ihm und in ihm an die Unbegreiflichkeit Gottes rühren. Dann erst stehen Schöpfer und Geschöpf nicht im Verhältnis

⁸⁴⁴ Vgl. Rahner, K.: Die menschliche Sinnfrage. In: Rahner XIII, 111-128, hier: 117.120.122. Unbegreiflichkeit ist der Terminus, mit dem Rahner den bleibenden Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf auch im Eschaton zu wahren versucht. Vgl. Miggelbrink, R.: Latens Deitas. In: Siebenrock, R. (Hrsg.): Karl Rahner in der Diskussion, 110f.118f. Zu den philosophischen und theologische Voraussetzungen dieses Themas vgl. Batlogg, A. u.a.: Der Denkweg Karl Rahners, 55-105.

indirekter, sondern direkter Proportionalität zueinander. Das Geschöpf geht nicht in Gottes Unbegreiflichkeit unter, je näher es dem unbegreiflichen Gott kommt. In und mit Jesus Christus erfahren wir, dass Gottes Liebe Welt und Mensch, je mehr sie in seiner Unbegreiflichkeit geborgen sind, erfüllt und beseligt. „Er, Jesus, ist das einmalige und unwiderrufliche Siegel der letzten Versöhnung. Und darum ist für den Christen das liebende, je einmalige Verhältnis des Einzelnen zu Jesus nicht etwas, was vor der schweigenden und namenlosen Unbegreiflichkeit Gottes in Unmittelbarkeit verschwinden müßte, sondern ein inneres, wesentliches Moment eben dieser Unmittelbarkeit zu Gott, durch das gesetzt und besiegelt wird, daß wir bleiben, gerade dann, wenn Gott alles in allem geworden sein wird und die Geschichte bei Gott gerettet angekommen sein wird.“⁸⁴⁵

Nun lässt sich das Erreichte direkt auf die Theodizeefrage beziehen. Sie ist ja die aufs Äußerste verschärfte Sinnfrage, weil mit ihr das Selbst- und Weltverständnis und die Sinnhaftigkeit des Ganzen auf dem Spiel stehen. Nicht „irgendetwas“, nicht einmal ein „Satz“ Gottes über Gott kann diese Sinnfrage beantworten, sondern nur Gott durch sich selbst. Der Mensch kann sich dieser letzten Antwort nur liebend und hoffend übereignen. Wiederum gilt: Diese lassende Übereignung ist dem Menschen nicht möglich, wenn man von ihm fordert, blindlings über seine Fragen und seine Zweifel hinweg in den Abgrund des Leidens oder der Unbegreiflichkeit Gottes (das ist dann nicht unterscheidbar) zu springen, sondern nur im Blick auf den Durchbohrten. Dass diese Deutung Rahners Intention entspricht, lässt sich an seinem „Gebet der Not“ zeigen, in dem er das Bittgebet verteidigen will. Dort gesteht er dem Menschen zu, angesichts der Weltgeschichte, die ein „einziger Strom von Dummheit, Gemeinheit und Brutalität“ ist, zu klagen und zu bitten. Doch Gott antwortet auf die Anklage des Menschen nicht mit Rechtfertigung, sondern mit Schweigen, das erst in seinem Kommen im Gericht über die Welt enden wird. Der Glaubende ist der, der dennoch nicht aufhört zu bitten und zu beten, bis Gott sein Wort des Erbarmens und der Versöhnung sagen wird. Den entscheidenden Grund, der dem Beter die Kraft auszuharren und zu hoffen gibt, und die alles entscheidende Antwort sieht Rahner nicht in irgendeinem Satz über Gott, sondern in der Antwort, die Gott selbst gegeben hat. Gott antwortet, „indem Er selbst zum Bettler in dieser Welt wurde, indem Er Fleisch wurde und den Schrei der Not aus seinem eigenen zerquälten Herzen aufsteigen ließ - in das trostlose Schweigen des fernen Gottes.“ Gott hat nicht nur geboten, bis zum Gericht auszuharren, sondern ist im menschengewordenen Logos dem Menschen entgegengekommen: „das ewige Wort des göttlichen Jubels ist zeitlicher Schrei der menschlichen Not gewor-

⁸⁴⁵ Rahner, K.: Was heißt heute an Jesus Christus glauben? In: Rahner XIII, 186.

den und hat so unter uns gewohnt.“ Gottes Antwort ist kein Satz über Gott, keine moralische Weisung, kein überfordernder Appell zum Sprung in den Abgrund, sondern Jesus Christus, in dem Gott unsere Not mitleidet und unser Bittgebet mitbetet.⁸⁴⁶

Damit stehen wir jedoch vor der nächsten Frage. Leidensunfähigkeit (vgl. DH 16 u.ö.) und Unveränderlichkeit (vgl. DH 285 u.ö.) sind Eigenschaften Gottes, an der die Lehre der Kirche festhält. Bedeuten diese Eigenschaften Gottes nicht zwangsläufig, dass Gott weder fähig noch willens ist, mit seinen Geschöpfen zu leiden? Man muss eine Spannung zwischen Leidensunfähigkeit und Unveränderlichkeit Gottes einerseits und dem Glauben an die Menschwerdung des Logos, der in seinem durchbohrten Herz das Leid der Kreatur ans Herz Gottes genommen hat, zugeben.⁸⁴⁷ Karl Rahner hat versucht, diese Spannung zu halten, indem er mit Hilfe seiner Theologie des Symbols zu sagen versucht, dass Gott wegen seiner Vollendetheit sich ins Plurale entfaltet. Gott kann am anderen seiner selbst etwas werden, ohne im Ursprung verändert zu werden (s.o. 3.4.2.2.). Gott muss dies nicht tun, um erst dadurch Gott sein zu können, sondern er tut dies in freier Liebe. Gott wird am anderen seiner selbst etwas, indem er sich in die Endlichkeit aussagt: Er wird Mensch. „Aber weil die Person, die Mensch wird und das angenommene Menschsein existieren läßt, trägt und konkretisiert, die Person des göttlichen Sohnes ist, deshalb betrifft den göttlichen Sohn aufgrund der angenommenen menschlichen Natur, und zwar durch diese und in ihr, all das, was Jesus widerfährt. Die Geschichte Jesu ist die Geschichte des göttlichen Sohnes. Insofern spricht Rahner auch vom gekreuzigten Gott.“ Die Geschichte Jesu ist aber aufgrund der hypostatischen Union, die ja Einheit in Verschiedenheit und nicht Identität sagt, die Geschichte Gottes selbst. Wenn darum Jesus Christus „um des Heiles der Menschen willen Subjekt und Träger von Leid, Schmerz, Tod und [...] auch der Sünde“ ist, dann rühren alle diese Widerfahrnisse an Gott selbst.⁸⁴⁸ Unter diesen Voraussetzungen ist für Rahner „der Gedanke des leidenden Gottes“ denkbar. Denn nach wie vor gilt, dass Gott in der Passion nicht an sich selber, sondern am Menschen leidet. Weil aber dieser Mensch in der hypostatischen Union bleibendes Realsymbol des Logos geworden ist, darum leidet Gott in diesem Menschen mit der Menschheit als ganzer mit.⁸⁴⁹ Das durchbohrte Herz Jesu Christi ist die im Realsymbol anschaulich gewordene Zusage Gottes an die Menschen,

⁸⁴⁶ Vgl. Rahner, K.: Von der Not und dem Segen des Gebets, 97-114, hier: 97.102f.107.108.

⁸⁴⁷ Vgl. zu den Versuchen von H. Jonas, J. Moltmann, H. U. von Balthasar und K. Rahner, diese Spannung aufzuarbeiten Grümme, B.: Gottes Nähe im Leiden. In: Orientierung 66 (2002) 221-224.

⁸⁴⁸ Schulz, M.: Karl Rahner begegnen, 160-164, hier: 164. Er sieht i. U. zu Miggelbrink gedankliche Parallelen zwischen Rahner und von Balthasar.

⁸⁴⁹ Vgl. Miggelbrink, R.: Latens Deitas. In: Siebenrock, R. (Hrsg.): Karl Rahner in der Diskussion, 121-123, der Rahners Entwurf vom „innertrinitarischen Drama“ von Balthasars abgrenzt.

dass ihn das menschliche Leiden selbst betrifft und der Mensch deshalb auf ihn als die Antwort auf die Theodizeefrage hoffen kann.

Wenn wir auf die Herz-Jesu-Theologie Rahners blicken, sehen wir, dass er das Herz Jesu als Grund von allem nicht abgewendet vom Leid der Welt bestimmt, vielmehr der Welt mit all ihrer Grausamkeit und Sinnlosigkeit, dem Missbrauch der Freiheit und dem Leiden der Opfer zugewandt. Darum eignet seiner Herz-Jesu-Theologie nichts Sentimentales. Sie kann einladen, die furchtbare Realität noch einmal bis auf den Grund hin durchzuleiden und durchzufragen, um so tragenden Grund zu finden. Wenn „wir etwas in unserem Herzen aufkommen ließen von all den Qualen der Schuld, des Todes, der Vergeblichkeit, [...] wenn das Herz überfallen werden könnte von den Schmerzen der Sklaven, der Sterbenden, der Betrogenen, der gequälten und geschändeten Kinder, der beschmutzten Liebe [...], wenn unser Herz sich dann sagte, von verzweifelt Grauen zerrieben und in seiner Würde tödlich gekränkt, daß das bisschen Freude und Liebe, Treue und Seligkeit [...] die Summe der Welt und Menschheit nicht besser mache, sondern nur entsetzlicher [...] - dann blicken wir auf das Herz des Herrn, das durchbohrte, und sagen uns: Der Grund aller Wirklichkeit ist Liebe; sagen wir uns: Aus dieser Quelle allein entströmt all diese unbegreifliche Wirklichkeit mit ihrer Vielfalt, ihrem Widerspruch, ihrer Qual, ihrem endlosen Weg zu unbekanntem Zielen, mit ihrer Ausweglosigkeit, ihrem Kampf und Tod, mit ihrer Finsternis, mit ihrer ganzen Unbegreiflichkeit.“⁸⁵⁰ Diese Zeilen Rahners zeigen, wie die „*compassio*“ eines Bernhard von Clairvaux, das Mitleiden mit dem Durchbohrten,⁸⁵¹ sich in eine moderne Gestalt der „*compassion*“⁸⁵² wandeln kann, die im Mitleid und im Mitleiden mit den Leidenden zum durchbohrten Herzen hinfindet, und dort, ohne die Erfahrung des Leids in Höheres aufheben zu wollen, Hoffnung aus dem Blick auf den Durchbohrten schöpfen kann.

b) Jesu Leiden und Tod als Erfüllung des Leidens und des Todes der Menschen

Auf dem Bisherigen aufbauend, soll uns nun die Frage beschäftigen, warum und inwiefern das im Tod Jesu durchbohrte Herz Realsymbol der Liebe Gottes ist und weshalb der Leidende glauben darf, dass dieses Herz Gottes Zusage ist, in seinem Leid von Gott selbst angenommen

⁸⁵⁰ Vgl. Rahner, K.: Einheit - Liebe - Geheimnis. In: RahnerS VII, 497-499, hier: 498 (Diese Passage ist nur als aporetische Aussage im Sinne von 2 Kor 4,8 richtig zu verstehen.); Schwerdtfeger, N.: Gnade und Welt, 261f.

⁸⁵¹ Vgl. Langer, O.: Passio und compassio. In: Fuchs, G. (Hrsg.): Die dunkle Nacht der Sinne, 41-62.

⁸⁵² In diese Richtung deutet auch das schulische Projekt der Compassion, durch das soziale Verantwortung gelernt werden soll, und dessen - unabhängig davon entstandene - theologische Fundierung durch J. B. Metz. Vgl. ders. u.a. (Hrsg.): Compassion. Weltprogramm des Christentums.

und erlöst zu werden. Dahinter liegt die Frage, warum Gottes Liebe durch den Kreuzestod Jesu offenbart wird und warum Jesu Kreuzestod die eigentliche Erlösungstat ist.⁸⁵³ Eine (sehr knappe) Antwort auf die zweite Frage wird zugleich die Antwort auf die erste Frage bieten. Wir werden sehen, dass Rahners Überlegungen auf seiner Anthropologie und Theologie des Todes basieren, die in ihrer Bedeutung für seine Theologie kaum zu überschätzen ist.⁸⁵⁴

Was bedeutet im Wesentlichen „Tod“? Er ist für Rahner nie nur ein medizinisches, sondern immer auch ein anthropologisches und theologisches Datum. Weil er schon vom Anfang des Lebens „als Existential das ganze Leben in der *proximitas mortis*“ durchwaltet, muss man ihn als „ganzmenschliches Ereignis“ begreifen. Das Leben gelangt im Tod an seinen Höhepunkt, ohne dass dieser Moment mit dem medizinischen Datum identisch und als solcher reflex bewusst sein muss. Rahner nennt den Tod vor allem deshalb Höhepunkt, weil sich in ihm „die zeitlich ausgedehnte Freiheitsgeschichte in ihre Endgültigkeit hinein“ vollendet. Jede einzelne Freiheitstat fügt sich dann in die Lebensentscheidung eines Menschen ein, die im Tod endgültig wird, wenn sie immer zugleich als „ein Ja oder Nein zu jenem unendlichen Horizont und Woraufhin der Freiheit geschieht, das Freiheit im eigentlichen Sinn dem Subjekt und seinen Einzelobjekten gegenüber erst ermöglicht und im letzten Verstand Gott heißt.“ Gott wird aber nur dann in der einzelnen Freiheitsentscheidung bejaht, wenn in ihr die Entscheidung über ein partikuläres Objekt auf Gott hin überstiegen wird. Im Überstieg lässt der Mensch das einzelne Objekt auf Gott hin los, distanziert sich von diesem, um Gott als eigentlichen „Horizont und Woraufhin“ seiner Freiheit zu bejahen. Im Tod sammelt und konzentriert sich dieses Lassen und Distanzieren als „innerste Struktur jeder wirklichen Freiheitsentscheidung“ in einem Punkt. Da entscheidet sich, ob ein Mensch seinen Tod als Erweis der totalen Sinnlosigkeit von Welt und Mensch begreift oder als „Aufgang und das Nahekommen jener schweigenden Unendlichkeit“, auf die hin er seine einzelne Freiheitstat immer (wieder) zu übersteigen bereit war. Im Tod, in dem der Mensch sich selber untergeht und sich ganz aufgeben muss, findet sich verdichtet, was der Mensch in jeder Tat seiner Freiheit tun und einüben muss: „das Los-

⁸⁵³ Vgl. Rahner, K.: Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch, 242. Neuscholastische Theologie misst grundsätzlich jeder endlichen sittlichen Tat Jesu aufgrund seiner mit der Gottheit geeinten Menschennatur unendliche erlösende Kraft zu. Vgl. Ott, L.: Grundriss, 199f.208.218.

⁸⁵⁴ S. auch das in 3.4.3.3.b Vorgetragene, das nicht wiederholt werden muss. Zur Theologie des Todes vgl. u.a.: Zur Theologie des Todes (QD 2); Über das christliche Sterben. In: Rahner VII, 273-280 (= SW 12); Das christliche Sterben. In: RahnerS XIII, 269-305 (= MySal V, 463-492).

lassen, das kein partikuläres Gut absolut nimmt und festhält, sondern loslässt, um sich der namenlosen Unbegreiflichkeit anzuvertrauen, die wir Gott nennen.“⁸⁵⁵

Dieses Verständnis des Todes wäre defizitär und unreal, würde es die Freiheitsgeschichte des Menschen nur als Geschichte der Selbstverfügung verstehen. Deshalb muss das Moment des Leides bzw. der Passion in diese Deutung des Todes integriert werden. Passion nennt Rahner jene „innere Eigentümlichkeit jedes Menschenlebens, insofern es charakterisiert ist durch das, was wir im alltäglichen Verstand Schmerz, Leiden, Sorge, Angst, Tod usw. nennen.“ Alle diese Widerfahrnisse werden zur Leiderfahrung, weil und wenn durch sie die „Selbstverfügung des Menschen“ mehr oder minder aufgehoben wird und sie seiner inneren Sinnrichtung widerstreiten. Diese metaphysische Analyse des Wesens der Passion bedeutet, dass Leiderfahrungen den Menschen in eine Situation „letzter Fraglichkeit“ führen, die er selbst nicht mehr beantworten kann. „Denn Person sagt Existenz, d.h. Selbstbehauptung, Endgültigkeit, Ewigkeit. Passion aber sagt letztlich Tod, und dieser Tod ist wirklich dabei als personale Passion [...] zu betrachten.“ Weil der Tod unausweichlich ist und durch die totale Aufhebung der Selbstverfügung den Höhepunkt der Passion bildet, erleidet jeder Mensch seine Passion. Wollte der Mensch vor dem Tod fliehen, würde er sich als Person verfehlen. „Denn die freie Person kann ein notwendiges, von außen auferlegtes Schicksal nur dadurch zu einer freien Tat der Person selbst machen, daß sie es bejaht.“⁸⁵⁶

Damit ist das Nötige zusammengetragen, um die Eingangsfragen anzugehen. Tod und Passion in ihrer anthropologischen und theologischen Bedeutung gelten für Jesus Christus in seiner wahren Menschheit. Auch Jesu Tod ist nicht nur ein medizinisches Datum, dessen Eintritt durch den Lanzenstoß festgestellt wird, er ist ein ganzmenschliches Ereignis. Auch Jesus erleidet sein Sterben und seinen Tod als Passion, da sie über ihn verfügt werden und seine Integrität als Mensch zutiefst verletzen. Zugleich aber sind seine Passion und sein Tod auch seine freie Tat, da er durch sie seinen Gehorsam und seine Liebe zum Vater ganz ausdrückt. Darum kann Rahner den Kreuzestod, der ein geschichtliches und wahrnehmbares Ereignis war, als „das konstitutive Zeichen (das Realsymbol), unter dem und in dem die innere Gesinnung und Haltung Christi sich selbst realisiert und ohne das sie selbst nicht wäre“ begrei-

⁸⁵⁵ Vgl. Rahner, K.: Nachfolge des Gekreuzigten. In: RahnerS XIII, 193-197, hier: 193f.195f.197. Das Vorgetragene verweist auf die ignatianische Unterscheidung der Geister und ist eine metaphysische Reflexion auf das Verhältnis von Grundentscheidung zu Lebensentscheidung. Vgl. zu diesen Begriffen Art. Entscheidung (Demmer, K. u.a.). In: LThK³ III, Sp. 687.

⁸⁵⁶ Vgl. Rahner, K.: Passion und Aszese. In: RahnerS III, 85-90, hier: 84.87.89. Zum Verhältnis von Anthropologie und Christologie s. auch Anm. 861.

fen.⁸⁵⁷ Jesus stirbt unseren Tod, aber er stirbt ihn radikaler als jeder andere Mensch, weil „er der absolut menschlichste war in einer Radikalität, die *wir* gerade nie ganz erreichen.“ Der Schrei der Gottverlassenheit und das vertrauensvolle Sich-Verfügen in die Hände Gottes sind die zwei Momente seines einen Todes, den er als Vollendung seiner Freiheitsgeschichte und als Tat der Liebe „für die anderen, für alle“ erlösend angenommen hat.⁸⁵⁸

Man kann und darf nicht sagen, der Tod Jesu Christi betrifft ihn „nur“ in seiner Menschheit und berührt deshalb Gott selbst nicht. Dann „hat man nur die halbe Wahrheit gesagt und die eigentliche christliche Wahrheit ausgelassen. Der «unwandelbare» Gott hat zwar «an sich selbst» kein Schicksal und so keinen Tod, aber er *selbst* (und nicht nur das andere) hat am anderen durch die Inkarnation ein Schicksal.“ Damit aber lässt sich Gott durch den Tod Jesu berühren, mehr noch: Der Tod Jesu sagt etwas über Gott selbst, „weil Gott sich selbst in Liebe und als die Liebe preisgegeben hat und dies in seinem Tod real wird und zur Erscheinung kommt. Der Tod Jesu gehört zur Selbstaussage Gottes.“⁸⁵⁹ Im Kreuz hat Gottes Selbstmitteilung als innerer Beweggrund der gesamten Geschichte ihren Höhepunkt, durch den Gott den endgültigen Sinn und Zielpunkt „in der Geschichte“ kundtut. Die Menschwerdung des Logos geschieht so radikal, dass sie wirklich die Passion, das Sterben und den Tod des Menschen als Verfügung von außen und als Freiheitsgeschichte umfasst. Im Tod Jesu wird „das Ja Gottes zur Welt und der Welt zu Gott geschichtlich eindeutig und unwiderruflich“⁸⁶⁰ und darum offenbart sich in ihm Gott ganz als Liebe.⁸⁶¹

Nun müssen wir diese Einsicht auf die Theologie des durchbohrten Herzens Jesu hin vertiefen, um so die Eingangsfragen ganz zu beantworten. Das Kreuz ist, wie es das Johannesevangelium bezeugt, der Ziel- und Höhepunkt der Sendung Jesu. Dem Willen des Vaters gehorsam hat er seine Sendung vollendet, indem er in den Tod hinabgestiegen ist und so äußerste Ver-

⁸⁵⁷ Rahner, K. / Häussling, A.: Die vielen Messen und das eine Opfer (QD 31), 25.

⁸⁵⁸ Vgl. Rahner, K.: Das große Kirchenjahr (Das Kreuz - das Heil der Welt), 229-236, hier: 233.

⁸⁵⁹ Rahner, K.: Grundkurs des Glaubens, 297f. (vgl. SM II, Sp. 951f.).

⁸⁶⁰ Vgl. Rahner, K.: Das große Kirchenjahr (Das Kreuz - das Heil der Welt), 229-236, hier: 234.235f.

⁸⁶¹ Diese Überlegungen Rahners ruhen auf der Frage auf, wie sich Anthropologie und Christologie zueinander verhalten. Rahner hat versucht, die Inkarnation als einmaligen und höchsten, nicht aber isolierten Fall des Wesensvollzugs menschlicher Wirklichkeit zu verstehen. Die bekannte Formulierung, wonach „Christologie als sich selbst transzendierende Anthropologie und diese als defiziente Christologie betrieben werden kann“, versucht dieses Verhältnis konzentriert auszusagen. Rahners Bestimmung ist gefährdet, das Einmalige des Christusereignisses als entscheidend Unterscheidendes nicht mehr trennscharf von jedem anderen Selbstvollzug menschlicher Wirklichkeit aussagen zu können. Ein Verzicht aber auf eine derartige oder anderslautende Bestimmung birgt die Gefahr, nicht mehr sagen zu können, inwiefern die Inkarnation bleibend, also auch heute, Bedingung der Begnadung des Menschen ist. Vgl. Rahner, K.: Probleme der Christologie heute. In: RahnerS I, 182-188 (v.a. 184, Anm. 1); Grundkurs des Glaubens, 188-192.211-223. Eine kritische Würdigung dieser für Rahners Theologie zentralen Formulierung bei Kasper, W.: Jesus der Christus, 56-62.

lassenheit und schmerzlichstes Leid und darin auch die Unbegreiflichkeit Gottes angenommen hat. Diese Gehorsamstat Jesu entspringt seiner Personmitte, seinem durchbohrten Herzen, ist also Tat eines Liebenden, die somit aufgrund der hypostatischen Union Gott selbst als Liebe offenbart. Als Tat der Liebe um unseres Heiles willen ist sein Sterben ein Voransterben „in die immer noch größere Liebe des gnädigen Gottes“. Der eine Beweggrund für die gesamte Heilsgeschichte ist die Liebe Gottes, die realsymbolisch verdichtet und zusammengefasst ist im durchbohrten Herz Jesu Christi. In seinem Tod wird sein durchbohrtes Herz zum ewigen und bleibenden Realsymbol der verwundeten Liebe Gottes, die den Menschen offen steht und sie in sich bergen will. Selbst wenn diese sich in sich selber verschließen und ihr Herz nicht mehr Ort der Begegnung mit Gott ist, sondern das Gefängnis ihrer Endlichkeit, verlässt der Gekreuzigte die Menschen in dieser Gottlosigkeit nicht. In diese Finsternis der Einsamkeit der Sünde, des Leides und der Endlichkeit ist er abgestiegen, um sie an diesem Ort „mit den ausgebreiteten Armen des Gekreuzigten“ zu umfassen. Er nimmt die Menschen an sein Herz, und wenn sie darum ihn anblicken, sollen sie auf sein durchbohrtes Herz schauen, weil dieses Herz die Zuflucht der Menschen und die Quelle aller Gnade ist.⁸⁶²

Von diesem Verständnis her fällt auch Licht auf die Bedeutung des Gebetes Jesu am Ölberg als Mysterium des Lebens Jesu. Für Rahner ist dieser unbegreifliche Gang zum Ölberg „die konsequente Fortsetzung der exinanitio (Phil 2,7), die darin anhebt, daß die unendliche Lebensfülle Gottes wahrhaft und wirklich in die Endlichkeit der Kreatur ausgeht.“⁸⁶³ Dieser Gang zum Ölberg kann nicht als Normalfall christlicher Existenz gelten, doch können und dürfen sich Menschen an den Grenzen ihres Lebens im Ölberggeschehen wiederfinden und sich mit dem leidenden Jesus identifizieren. Auf diese Weise, das zeigt Rahner auf, können sie entdecken, dass Jesus Christus in seiner Angst, seinem Ringen um die richtige Entscheidung, seiner Einsamkeit und in seiner Gottverlassenheit menschliche Grenzerfahrungen so mit ihnen teilt, dass er sie erfüllt. Erfüllung meint hier ein Doppeltes: Er leidet diese Erfahrungen bis auf den Grund durch und erfüllt sie mit seiner Hingabe und Liebe. Denn als Gottmensch ganz eins mit sich erleidet er all das in einer Dichte und Intensität, die das Menschenmögliche an Bitternis ausschöpft. „Jesus *ist* gleichsam sein Leiden und trägt es nicht nur mit sich herum“, so konzentriert Rahner diesen „Höchstfall der Anthropologie“. Weil sein Menschsein mit dem Logos geeint ist, trägt er in seiner unendlichen Liebe zur Menschheit das Leiden und die Gottverlassenheit solidarisch mit allen und für alle Menschen. Auch und gerade das ist

⁸⁶² Vgl. Rahner, K.: Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch, 235-244, hier: 237f.242f.

⁸⁶³ Rahner, K.: Einübung priesterlicher Existenz, 238.

gemeint, wenn Paulus sagt, dass er im Tragen und Ertragen der Sünde aller zur Sünde gemacht worden ist (vgl. 2 Kor 2,51). Menschwerdung bedeutet darum auch totale und restlose Solidarität Jesu mit den Menschen aus totalem und restlosem Durchleiden menschlicher Grenzerfahrungen. Die bedingungslose Solidarität Jesu wird zum Grund der Hoffnung, weil sich mitten in seiner Gottverlassenheit und Einsamkeit das Unerwartete ereignet: „Aus seinem ausgeleerten, schon toten Herzen fließt die Kraft zum Aufbruch - ans Kreuz. [...] Es zeigt sich am Menschensohn, daß die zu Tode kommende Kreatur erst bei Gott zu leben beginnt, daß dort, wo wir am Ende sind, Gottes Kraft siegreich wird und «sich vollendet in der Schwachheit» (2 Kor 12,9).“⁸⁶⁴ Darum sind unser Beten in der Not, unser Standhalten im Leid, unser Ringen und unsere Angst nur deshalb der Aufgang Gottes im Herzen, weil „für uns und vor uns der Menschensohn, der der Sohn Gottes ist, eben dies in seinem Herzen erlitten und getan“ hat. Er hat alle Not in seinem Herzen bis auf den tiefsten Grund durchlitten und hatte dennoch den Mut und die Kraft, Gott als Vater anzureden und sich in seinen Willen zu ergeben. Darum „ist unsere Verzweiflung erlöst, die Leere unseres Herzens Erfüllung und die Gottesferne Heimat geworden.“⁸⁶⁵

Fassen wir die bisherigen Überlegungen zusammen: Leiderfahrung, Passion und vor allem der Tod stellen den Menschen ganz in Frage, ohne dass er sich selbst die Antwort geben kann. Das durchbohrte Herz kann ermutigen, diese totale Infragestellung nicht verzweifelt oder im Protest gegen Gott zu beantworten, sondern sich in den Abgrund der Liebe fallen zu lassen, der nicht vernichtet, sondern birgt. Im Glauben wagt der Mensch mit der ganzen Kraft seines Herzens, sich der Antwort anzuvertrauen, die Gott gegeben hat. Dadurch wird der Tod in seiner Wucht als radikale Infragestellung nicht gemildert, denn der Glaube gibt eine Antwort im Modus der Hoffnung auf Erfüllung.⁸⁶⁶ Das durchbohrte Herz aber sagt dem Menschen zu, dass Jesu Leiden und Tod in doppelter Weise menschliches Leiden und menschlichen Tod erfüllen. Er leidet solidarisch mit den Menschen und erleidet das Leid und den Tod erlösend für die Menschen bis ins Äußerste durch und erfüllt beides restlos mit seiner Liebe. Aus dem durchbohrten Herzen fließen Blut und Wasser. Ich meine, das darf man auch verstehen als Erfüllung von Leid und Tod mit der erlösenden Nähe und versöhnenden Solidarität des Herrn. Gott gibt alles, sein Herz, damit der total in Frage gestellte Mensch hoffen kann. Der Grund

⁸⁶⁴ Vgl. Rahner, K.: Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch, 218-227, hier: 222.225.226. Vgl. hierzu das oben in Anmerkung 861 Gesagte.

⁸⁶⁵ Rahner, K.: Von der Not und dem Segen des Gebets, 28f.

⁸⁶⁶ Vgl. Rahner, K.: Passion und Ascese. In: RahnerS III, 92f.

zur Hoffnung ist zugleich Aufruf, dem Herrn nachzufolgen und gleich ihm solidarisch zu werden mit den Sündern und den Leidenden.⁸⁶⁷

c) Nachfolge des Durchbohrten und universelle Hoffnung

Nachfolge geschieht zweifach: Einmal im je einmaligen Leben und Erleiden des eigenen Geschickes, weil Jesus Christus als Herz der Welt in jedem Leben anwesend ist. Dadurch ist jedem (Mit)Leidenden eine Nähe zum Durchbohrten geschenkt, ob er es weiß oder nicht. Zum anderen aber geschieht sie in der bewussten Nachfolge des Gekreuzigten. Sie besteht nicht in der Imitation eines allgemeinen Ideals oder nur im Befolgen eines moralischen Imperativs, sondern im konkreten, mit dem jeweils einmaligem Leben erfüllten Mitvollzug des Lebens und Sterbens des konkreten und einmaligen Jesus von Nazareth. Rahners These lautet: „Der Christ, jeder Christ und zu allen Zeiten, folgt Jesus in der Konkretheit seines Lebens nach, indem er mit ihm stirbt; Nachfolge Jesu hat ihre letzte Wahrheit und Wirklichkeit in der Nachfolge des Gekreuzigten [...] als Teilnahme an seinem Sterben und Tod durch das ganze Leben hindurch.“ Deshalb ist Jesu Tod das „unerlässlich produktive Vorbild unseres Todes“.⁸⁶⁸

Die erste Weise der Nachfolge hat ihren Grund in der Nähe des Durchbohrten zu den Leidenden. Jesus selbst war Glaubender, Hoffender und Liebender und hat sich im Tod bedingungslos und restlos Gott anvertrauen müssen. In dieser Dimension ist er den gleichen Tod gestorben wie alle Menschen, auch wenn kein Tod dem anderen vollständig gleicht. In der Gleichheit eines jeden Todes mit dem Tod Jesu, den wir als menschengewordenen Logos glauben und der darum jedem Leidenden innerlich nahe ist, liegt schon ein Grund für die Würde des Menschen im Leid und im Tod, die ihm niemand nehmen kann.⁸⁶⁹

In einer Predigt zum Karfreitag (1954) deutet Rahner den Akt der Kreuzenthüllung in der Liturgie als Enthüllung des Kreuzes als Mitte aller Zeiten und des „einen gott- und weltge-

⁸⁶⁷ Von hier aus ließe sich auch fragen, inwiefern Rahners Theologie offen ist für die Theologie der Befreiung und ihrer „Option für die Armen“. Etliche Belege einer kritisch-wohlwollenden Beziehung lassen sich finden bei Rahner, K.: Politische Dimension des Christentums, 170-188. Für die Theologie I. Ellacurías zeigt dies Maier, M.: Karl Rahners Einfluß auf das theologische Denken Ignacio Ellacurías. In: ZKTh 126 (2004) 83-109.

⁸⁶⁸ Vgl. Rahner, K.: Nachfolge des Gekreuzigten. In: RahnerS XIII, 189-193, hier: 194. Eine Präzisierung Rahners ist wichtig: Jesus Christus hat nicht all das leben können, was das Leben eines Menschen prägen kann (Behinderung, Alter, usw.). Das heißt, ein Mensch, der glaubend und hoffend sein Lebensgeschick als Nachfolge lebt, ergänzt dadurch, was am mystischen Leib Jesu Christi fehlt (vgl. Kol 1,24).

⁸⁶⁹ Vgl. Rahner, K.: Nachfolge des Gekreuzigten. In: RahnerS XIII, 197f.

schichtlichen Dramas der einen Menschheitsgeschichte“. Mögen sich auch viele sträuben, nie davon wissen oder es brüsk zurückweisen, dort am Kreuz den Sinn ihres Lebens zugesagt zu erhalten, sie kommen schlussendlich und mindestens im Tod unter diesem Kreuz an. Dann blicken alle auf den Durchbohrten, der allein zusagt, dass Gott die Menschen bedingungslos liebt. Jeder Mensch muss dann unter dem Kreuz der Welt und seines Lebens aushalten und auf das erlösende Wort des Gekreuzigten hoffen. Im Anblick des Durchbohrten kann ihm für sich und die anderen aufgehen, dass dort die Sehnsucht seines Herzens gestillt wird. Besonders die Leidenden und die Nicht-Glaubenden sollen und dürfen jetzt schon den anblicken, „der sterbend rief: «Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?» [...] Sie sollten ihre Nacht als Teil des Karfreitags des Sohnes erkennen.“⁸⁷⁰ Das durchbohrte Herz ist Symbol dafür, dass Gott, wenn er ins Äußerste seiner selbst geht, dem Menschen am Nächsten ist. Da dieses Symbol aber keine Abstraktion, sondern die Verdichtung eines geschichtlichen Leidens ist, ist darin den Leidenden und Nichtglaubenden besonders Jesu Solidarität zugesprochen.

Explizite Nachfolge des Durchbohrten bedeutet, das eigene Geschick mit Blick auf den Gekreuzigten und die besondere Nähe der Leidenden zum Gekreuzigten auch als Imperativ für das eigene Handeln annehmen zu wollen.

Ein erster Impuls geht aus vom geschichtlichen Grund des Todesurteils Jesu. Rahner warnt davor, die geschichtlichen Gründe seines Todes sofort auf die theologischen Gründe hin zu überspringen. Jesus ist als Opfer religiöser und politischer Instanzen gestorben, „weil er sich in einen absoluten Konflikt mit der religiös-politischen Gesellschaft“ gesetzt hat. Dieses „Vorletzte“ seines Todes ist Rahner wichtig, denn dieser zum Tod führende Nonkonformismus bestimmt auch das Wesen der Nachfolge. „Wo solcher Nonkonformismus hoffnungslos zu sein scheint, beginnt die Torheit und Ohnmacht des Kreuzes. Seltsam: wer anfängt mit seiner Nachfolge des Gekreuzigten bei diesem scheinbar Vorletzten und Äußerlichen des Todes Jesu, wird bald merken, daß solche Nachfolge ein Tor ist, durch das man eintreten kann in das Innerste des Daseins, in die Teilnahme an *dem* Tod Jesu, der uns erlöst in die Freiheit der Kinder Gottes.“⁸⁷¹

Einen zweiten Impuls für solche Nachfolge gibt Rahners Deutung des Todes, der durch das ganze Leben hindurch geschieht. Immer schon hat christliche Frömmigkeit zu Recht das als Nachfolge gesehen, was man auch heute Annahme des Kreuzes nennt: Jede Grenz- oder Ver-

⁸⁷⁰ Rahner, K.: Das große Kirchenjahr („Seht, das Holz des Kreuzes...“), 222-229, hier: 223.227.

⁸⁷¹ Vgl. Rahner, K.: Das große Kirchenjahr (Das Kreuz - das Heil der Welt), 229-236, hier: 231. Diese Deutung deckt sich mit den Einsichten der Bibelwissenschaft. Zu den Konflikten Jesu mit verschiedenen Gruppen bzw. zum Verurteilungsgrund vgl. Gnllka, J.: Jesus von Nazaret (HthKNT Suppl. III), 268-290 bzw. 304-308.

lusterfahrung eines ganz gewöhnlichen menschlichen Lebens bedeutet immer, mitten im Leben die Erfahrung des Todes zu machen. In diesen „kleinen Sterbestunden in Raten“ wird der Mensch gefragt, wie er sie bestehen will. Der Mensch kann sich im Protest, in Verzweiflung, in Zynismus, im Festklammern verlieren. Oder er kann versuchen, loszulassen, was ihm genommen wird, und diese Sterbestunden als Zeiten der Gnade zu ergreifen. Wer so das (all-)tägliche Kreuz auf sich nimmt, fängt an, dem Gekreuzigten nachzufolgen.⁸⁷²

Damit sind wir schon beim dritten Impuls. Rahner fragt, inwiefern der Tod Jesu am Kreuz für uns so „produktives Vorbild“ ist, dass sich ein Tod in der Nachfolge des Durchbohrten von einem jeden anderen unterscheidet. Hier ist der Glaube an die Auferstehung und die Bestimmung des Verhältnisses von Auferstehung zum Kreuzestod entscheidend. Für Rahner steht die Auferstehung Jesu nicht neben seinem Tod. Er sieht den Tod und die Auferstehung Jesu Christi als Einheit, da die Auferstehung Jesu Vollendung und Ergebnis seines Lebens und Todes ist: Gott hat seine in der Inkarnation mit dem Logos geeinte menschliche Wirklichkeit, die sich im Tod restlos ausgeliefert und vorbehaltlos überlassen hat, in der Auferstehung endgültig und ganz als gerettete angenommen. Jesus stirbt wie wir in die Unbegreiflichkeit Gottes hinein, doch ist sein Tod als Aufgang des Lebens die „Peripetie des Dramas der Weltgeschichte zum Guten, zum ewigen Heil“. Deshalb fällt von der Auferstehung Jesu her ein neues Licht auf unseren Tod und auf unser Mitsterben mit Christus unser ganzes Leben hindurch. Durch seinen Tod für uns können wir in Freiheit unseren Tod und unsere kleinen Tode als Anfang des Lebens annehmen. „Im Glauben an ihn und seine Gnade verwandelt sich unser Tod aus einer Erscheinung sündiger Gottverlassenheit oder einer offenen Frage in die unheimliche Unbegreiflichkeit Gottes hinein zu einem Tod in die liebende Annahme unserer Existenz durch Gott in dessen eigenes Leben hinein, zu einem Tod in Auferstehung.“⁸⁷³ Wer den Tod so als Tat des Glaubens und in der Solidarität für die Leidenden mit ihm annimmt, weil erst in dieser Solidarität das „für uns“ des Todes Jesu Christi ergriffen wird, lebt Nachfolge des Durchbohrten.

Für Karl Rahner bedeutet Nachfolge des Durchbohrten über das Bisherige hinaus, sich in die universelle Hoffnung einzuüben.⁸⁷⁴ Diese Tugend ist ihm als wesentliches Moment einer

⁸⁷² Vgl. Rahner, K.: Nachfolge des Gekreuzigten. In: RahnerS XIII, 203.

⁸⁷³ Vgl. Rahner, K.: Nachfolge des Gekreuzigten. In: RahnerS XIII, 201-203, hier: 201.202.

⁸⁷⁴ Auch für die göttlichen Tugenden der Liebe und des Glaubens lassen sich manche Anregungen in einer Spiritualität in der Nachfolge des Durchbohrten finden. Vgl. Rahner, K.: Das große Kirchenjahr (Glaube, Hoffnung, Liebe), 242-249; von Grenzerfahrungen her vgl. Erfahrung des Heiligen Geistes. In: RahnerS XIII, 239-243, hier: 238; Nachfolge des Gekreuzigten. In: RahnerS XIII, 246f.250; Knechte Christi, 132f.; Glaube als Mut. In: RahnerS XIII, 252-268

Herz-Jesu-Theologie immer wichtiger geworden ist. Den Hintergrund bildet die Selbstwahrnehmung des (post-)modernen Menschen, der sich eigenartig ambivalent erlebt. Immer noch bewegt ihn ein oft naiv anmutender Optimismus ob seiner Errungenschaften und Fähigkeiten, andererseits verstören ihn eine Vielzahl von Krisen, die Erfahrung seiner ihm gesetzten Grenzen und seiner ihm möglichen Grausamkeiten. Der Heilsoptimismus der Kirche unterscheidet sich vom naiven Optimismus der Aufklärung, da sie der Realität des Menschen Rechnung trägt und nicht mit einem positiven menschengemachten Ausgang der Geschichte oder Paradies rechnet. Gewiss verbietet es die Überzeugung der Kirche, eine Aussage über „universales Heil“ für alle Menschen zu treffen, aber sie muss heute, so meint Rahner, die Hoffnung auf endgültiges Heil für alle betonen. Ohne diese Hoffnung muss man angesichts der furchtbaren Gräueltaten und Verbrechen der Menschen des 20. Jahrhunderts um die Menschlichkeit des Menschen fürchten. Die universelle Hoffnung ist zudem mehr denn je geboten, weil dem Menschen durch Technik und Naturwissenschaften produktive wie zerstörerische Fähigkeiten gegeben sind, die sich nicht sauber trennen lassen.⁸⁷⁵ Die sich verschärfende, vor allem vom Menschen verursachte Klimaerwärmung belegt das erschreckend. Bislang fehlt der Menschheit die Kraft, dieser existenzgefährdenden Krise zu begegnen, obwohl man um den langen „Bremsweg der Natur“ weiß.⁸⁷⁶ Überdies wird dem Menschen immer mehr Wissen um die Bedingtheit seiner Freiheit - genetisch, biologisch, ökonomisch, usw. - zugemutet.

In diese bedrohte Menschheit „zieht die Kirche mit der Botschaft von Jesus Christus als dem universellen Heil hinein, von Jesus Christus, von dem wir zu hoffen wagen dürfen, daß der einzelne und die Menschheit sich auf das ewige Heil in Gott in irreversibler Eindeutigkeit hinbewegen, und zwar auch dann und dort, wo sie nur in den finsternen Abgrund des Todes zu stürzen scheinen. Die Kirche hält diese Hoffnung, weil sie dem wahren Gott und dem gekreuzigten Jesus treu bleiben will, auch fest in all der Erfahrung einer grauenhaften Bosheit der Weltgeschichte“.⁸⁷⁷ Die universelle Hoffnung sieht Rahner als „moderne Gestalt der Torheit des Kreuzes“, die wider alle Hoffnung hofft. Darum ist sie nicht mit falscher Hoffnung zu verwechseln, die es sich bequem einrichtet, oder mit müder Resignation angesichts von Leid und Not. Sie hat den Mut zum Engagement in Wort und Tat, ohne mit Erfolg zu rechnen. So

⁸⁷⁵ Vgl. Rahner, K.: Herz-Jesu-Verehrung heute. In: RahnerS XVI, 313-315, hier: 313.314; Was heißt heute an Jesus Christus glauben? In: Rahner XIII, 182.

⁸⁷⁶ Vgl. Müller, M. / Stiegler, L.: Frieden mit der Natur machen. In: FR vom 12.9.2002; vgl. die Berichterstattung zum Klimawandel in der Tagespresse z.B. SZ vom 3./4.2.2007.

⁸⁷⁷ Rahner, K.: Herz-Jesu-Verehrung heute. In: RahnerS XVI, 316. Vgl. Rahner, K.: Glaube in winterlicher Zeit, 96f.204f. Die Interviewäußerungen zeigen, wie sehr diese Frage gerade den alt gewordenen Theologen Rahner beschäftigt hat.

kann sie allein die Finsternis aufhellen, in der die Menschheit aufgrund der ihr möglichen Bosheit und ihres Zerstörungspotentials lebt. Diese Hoffnung nährt sich durch das Schauen auf das durchbohrte Herz, das gewagt und geglaubt hat ohne Aussicht auf Erfolg, das geliebt hat und liebt ohne Erwidern dieser Liebe, und so die Welt und den Menschen von innen her erlöst. Durch das durchbohrte Herz kann uns aufgehen, „daß Gott, der Unbegreifliche, uns wahrhaft liebt und diese Liebe in der des Herzens Jesu Christi unwiderruflich geworden ist; da erst, da aber - so wagen wir zu hoffen - für alle.“⁸⁷⁸

Die Hoffnung des einzelnen für sich und die universelle Hoffnung für alle speisen sich aus dem Glauben, dass Jesus Christus und nur er allein jeden Menschen als Einzelnen und die Menschheit als ganze in ihrer Verlorenheit liebt und erlöst.⁸⁷⁹ Erst das Wagnis der hoffenden Liebe macht den Glauben glaubwürdig. In dieser Perspektive eröffnet sich ein Zugang zum (hier nicht weiter zu diskutierenden) Thema der Sühne. Sühne ist ja primär die ins Äußerste gehende Liebe, die Gott dazu drängt, dem Sünder rettend zu Hilfe zu kommen. Am Kreuz hat Jesus Christus die Sünde gesühnt, die Sündenfolgen ausgelitten und steht als unser Mittler zum ewigen Gott „auf unserer Seite“. Wer das Herz Jesu im Hinblick auf seine sühnende, befreiende Liebe verehrt, versucht sich dieser Liebe anzugleichen. Dann aber bedeutet Sühne vor allem Mitvollzug der Passion des Herrn und die Bereitschaft, die Sünde und ihre Folgen betend und handelnd auszuhalten: Leid, Bosheit, Gottesferne und Tod. Dieser Mitvollzug in der Nachfolge des Durchbohrten geschieht um des anderen willen und ist nicht selbstermächtigtes Tun, sondern Tun in der Hoffnung auf Erfüllung durch Gott (vgl. Röm 8,24).⁸⁸⁰ Hoffnung als Torheit des Kreuzes lebt immer von der Liebe Gottes zum Menschen, ob sie davon weiß oder nicht. Das durchbohrte Herz als sühnende Liebe sagt, dass Gott sich total riskiert, um zu retten, dass er sich in seine Schöpfung hineinverliert, weil sie die seine ist und er für sie ganz die Verantwortung übernimmt. „Man muß sich einlassen auf das unbegreifliche Abenteuer der Liebe, das nur der ahnen kann, der auf das Herz Christi blickt.“⁸⁸¹

⁸⁷⁸ Rahner, K.: Herz-Jesu-Verehrung heute. In: RahnerS XVI, 318.320.

⁸⁷⁹ Vgl. Rahner, K.: Das große Kirchenjahr (Glaube, Hoffnung, Liebe), 247-249.

⁸⁸⁰ Vgl. Rahner, K.: Einige Thesen. In: RahnerS III, 407. Diese Auffassung ist der der Stellvertretung von der inhaltlichen Aussage her gleich (s.u.). Vgl. auch: Versöhnung und Stellvertretung. In: RahnerS XV, 251-264, v.a. 259-264; Menke, K.-H.: Stellvertretung, 358-363.

⁸⁸¹ Vgl. Rahner, K.: Einheit - Liebe - Geheimnis. In: RahnerS VII, 499-501, hier: 499.

3.4.4. Eine Theologie des durchbohrten Herzens für heute?

Der Zusammenhang zwischen Rahners Herz-Jesu-Theologie und der Leidfrage, das hat der systematische Durchgang durch seine Theologie gezeigt, ist evident und muss nicht ausdrücklich belegt werden. Rahners Theologie des durchbohrten Herzens habe ich ganz bewusst nicht in einem eigenen Kapitel, sondern innerhalb des 3. Kapitels „Grundlegungen“ behandelt. Wie alle anderen Überlegungen zuvor sollen auch sie die notwendigen Grundlagen für einen darauf aufbauenden spirituellen Theodizee-Entwurf bereitstellen. Was noch fehlt, ist ein Blick auf die spezifische geistige Atmosphäre unserer Zeit, innerhalb derer sich dieser Entwurf bewähren muss. Rahners wache Zeitgenossenschaft bietet hier noch immer wertvolle Analysen. Dann sind die Konturen einer Frömmigkeit für heute zu zeichnen und schließlich Leitlinien für die spirituelle Theodizeefrage zu formulieren.

3.4.4.1. Die Zeitdiagnose: Gottesferne als Signatur der Moderne

Die Aussagen zur geistigen Zerklüftung der europäisch-abendländischen Kultur finden sich bei Rahner meist in der Form nüchterner Analyse. In einer Predigt aus den Nachkriegsjahren aber konstatiert Rahner in emphatischer Sprache, dass „das Zepter der Welt schon vom Abendland gewichen“ ist, weil es den Auftrag Gottes und seine Verheißungen verraten hat. Geschehen ist dies „in der „Zerreißung der Einheit der Christenheit, in der Anbetung des Goldenen Kalbes, in dem Hochmut der glaubenslosen Vernunft, in der selbstsüchtigen Tyrannei, in der es die Welt an sich reißen wollte, und zuletzt noch in der Verbiegung des Kreuzes Christi zum Hakenkreuz“.⁸⁸² Wer so schreibt, dem kann das durchbohrte Herz Jesu kein Instrument einer hochgemuten Religionspolitik sein, sondern der will das Finstere und Notvolle menschlicher Existenz in diese Theologie eintragen. Ich möchte wenigstens kurz skizzieren, wodurch Rahner zufolge die Moderne geprägt ist und inwiefern sie dem Menschen über leibliche Nöte hinaus die geistige und seelische Sicherheit nimmt.

Als erstes ist der Pluralismus zu nennen, der den Einzelnen und seine Mit- und Umwelt unwiderruflich in eine von ihm nicht mehr auflösbare konkupiscente Situation stellt. Das Vielerlei dieser Welt ist vom Mensch nicht mehr in eine Einheit zu integrieren (s.o. 3.4.3.2.a). Der Mensch muss sich und Entscheidungen wagen, obwohl er nie das ganze Spektrum der Mög-

⁸⁸² Rahner, K.: Von der Not und dem Segen des Gebetes, 182-184, hier: 182.

lichkeiten und Argumente übersehen und die Folgen für ihn und die anderen absehen kann. Er muss seine Freiheit, also sich selbst, vollziehen, obwohl ihm die Bedingtheit seiner selbst und seiner Welt schmerzlich bewusst ist. Auch dem Glaubenden mangelt es oft an einer Grundlage dafür, wie von ihm „die Inadäquatheit und unreflektierte Bedingtheit der Erkenntnis von Gründen und Motiven für eine absolute Entscheidung legitim und wenigstens in etwa «handhabbarer» überwunden werden kann in eine solche absolute Entscheidung?“⁸⁸³ Weil er sich nicht entscheiden kann, gerät der Mensch in einen tödlichen Kreislauf der Reflexion und „kommt nicht mehr von sich weg; die Bahn seiner Akte erhält eine eigentümliche Krümmung und endet - zu seiner namenlosen Verzweiflung - bei ihm selbst, bei seinen Gedanken und Gefühlen, statt durch sie bei jenem, den sie eigentlich meinen.“⁸⁸⁴ Die Schwierigkeit des Menschen, sich auf Dauer zu binden, hat hier einen wesentlichen Grund.

Der glaubende Mensch muss sich und seinen Glauben darüber hinaus im geistigen Klima der Säkularisierung bewähren. Hier ist Säkularisierung weniger als „Wachsen von «Welt» (als Schöpfung des Menschen) und deren wachsender Selbständigkeit und Distanzierung gegenüber der Kirche als gesellschaftlicher Größe in der Welt“ gemeint denn als „Phänomen der «weltlich und profan gewordenen Welt»“.⁸⁸⁵ Zwei Elemente prägen und fördern diese zweite Form von Säkularisierung, mit der zu rechnen ist, weil ihre Grundlagen nicht rückgängig gemacht werden können: die Machbarkeit der Welt mit Hilfe der Natur- und Ingenieurwissenschaften und deren Methodologie, die, grundsätzlich wissenschaftstheoretisch sinnvoll, von Gott absieht. Das so erzeugte geistige Klima ist derart wirkmächtig, dass es auch auf die Frage nach der Möglichkeit von Glauben und Gotteserfahrung durchschlägt und ein „wenigstens scheinbar a-theistisches Lebensgefühl“ erzeugt, das zu einem „radikalen Horizontalismus“ führt“. Der Mensch lebt und gestaltet sich, sein Leben und seine Umwelt gott-los. Die Möglichkeit, seine Lebenswelt substanzverändernd zu gestalten, und die daraus erwachsende Verantwortung aber überfordern den Menschen.⁸⁸⁶

Vom Säkularisierungs-Atheismus ist der Atheismus, der den Gottesglauben nach Auschwitz als unmöglich verwirft, ebenso zu unterscheiden wie eine Art frommer Atheismus, der Gott in

⁸⁸³ Rahner, K.: Einige Anmerkungen zu einer neuen Aufgabe der Fundamentaltheologie. In: RahnerS XII, 204 (Er weist selbst auf die Einsichten J. H. Newmans hin, ebd., 209; s.o. 3.3.); vgl. Batlogg, A. u.a.: Der Denkweg Karl Rahners, 262-276; Zahlauer, A.: Karl Rahner und das „produktive Vorbild“ Ignatius, 318-321.

⁸⁸⁴ Vgl. Rahner, K.: Von der Not und dem Segen des Gebetes, 54-57, hier: 56.

⁸⁸⁵ Vgl. Rahner, K.: Theologische Reflexionen zur Säkularisation. In: RahnerS VIII, 637-666, hier: 637; Glaubensbegründung in einer agnostischen Welt. In: RahnerS XV, 133-138. Rahner benützt den Begriff Säkularisation, was prinzipiell möglich ist. Um aber das Gemeinte vom historischen Geschehen der Säkularisation besser unterscheiden zu können, benütze ich den Begriff Säkularisierung. Vgl. Art. Säkularisierung (Ruh, U. u.a.). In: LThk³ VIII, Sp. 1467-1469.

⁸⁸⁶ Vgl. Rahner, K.: Heilsauftrag der Kirche und Humanisierung der Welt. In: RahnerS X, 552-555.

dieser Welt weder suchen noch finden will, weil er meint, dass nur so Gottes Gottsein gewahrt werden kann. Zusammengenommen steht der Christ einem Atheismus als weltumspannendem Phänomen gegenüber. Diesen im Gefolge der Aufklärung aufgekommenen, durch die technische und rationale Entwicklung hervorgebrachten Atheismen muss sich die Kirche in einer Selbstbesinnung auf Gott und in einer Neuausrichtung der Verkündigung stellen. Man muss in dieser geistigen Situation damit rechnen, dass die „eigentliche Kernbotschaft des Christentums“ nicht mehr verstanden wird.⁸⁸⁷ Diese Analyse gilt auch dann, wenn man die sogenannte neue Religiosität, die zumeist a-personal und sogar a-theistisch ist, hinzunimmt. Der Christ lebt und bezeugt seinen Glauben in einer geistig-kulturellen Diasporasituation und er hat diese Situation als „heilsgeschichtliches Muß“ anzunehmen, so lautet schon 1954 die Quintessenz dieser Analyse Rahners. Er lebt überall unter „Heiden“ und hat in dieser Diaspora seinen Glauben zu leben und zu verkünden. Wollte er sich am Vergangenen oder Vergehenden festklammern, so führte ihn dies unweigerlich ins Ghetto.⁸⁸⁸

Theologisch und spirituell bedeutet dies: die Gottesferne ist die Signatur der Moderne. Sie erfasst nicht nur einzelne, sondern ganze Gesellschaften und Völker. Diese Erfahrung der Gottesferne erlebt der Glaubende nicht nur als etwas ihm Äußerliches. Sie ist einerseits Konsequenz seines noch sehr der Stützen bedürftigen und darum anfanghaften geistlichen Lebens und auch seines Versagens und seiner Schuld. Andererseits erleben Glaubende und Nichtglaubende gleichermaßen diese Gottesferne und erleiden sie als Abwesenheit Gottes. Sie verwirrt den Geist und ängstigt das Herz. Doch genau hier hat die Theologie des durchbohrten Herzens den Menschen an Entscheidendes zu erinnern: „Diese Gottesferne wäre nicht der Aufgang Gottes mitten im toten, verschütteten Herzen, hätte nicht mit uns, für uns und vor uns der Menschensohn, der der Sohn des Vaters ist, eben dies in seinem Herzen erlitten und getan.“⁸⁸⁹ Deshalb kann es auch die Aufgabe des Christen in der modernen Diaspora sein, „die Geist- und Gottlosigkeit der eigenen Zeit und Generation mit auszuleiden“ und die Gottesferne als Signatur dieser Zeit, die ihn selbst betrifft, mutig und solidarisch auszuhalten, ohne der Verzweiflung oder der Resignation zu verfallen. Wie schmerzlich und bedrängend

⁸⁸⁷ Vgl. Rahner, K.: Theologische Überlegungen zu Säkularisation und Atheismus. In: RahnerS IX, 177-196, hier: 181.189; Kirche und Atheismus. In: RahnerS XV, 139-151; Herz-Jesu-Verehrung heute. In: RahnerS XVI, 306.

⁸⁸⁸ Vgl. Rahner, K.: Theologische Deutung der Position des Christen in der modernen Welt. In: SuG, 13-47, v.a. 24. Mit Blick auf die sogenannten neuen Bundesländer findet sich Rahners Analyse aufs Neue bestätigt durch die bedenklichen wie bedenkenswerten Erkenntnisse von: Tiefensee, E.: „Religiös unmusikalisch“?. In: Wanke, J. (Hrsg.): Wiedervereinigte Seelsorge, 24-53.

⁸⁸⁹ Rahner, K.: Einübung priesterlicher Existenz, 276f.; vgl. Das große Kirchenjahr („Meine Nacht kennt keine Finsternis“), 171-178.

aber die Realität der Diasporasituation und die Erfahrung der Gottesferne ist, erfährt ein Christ spätestens dann, wenn er sich sogar in der eigenen Familie diesen Zumutungen ausgesetzt sieht. Wenn ein Christ diese als Auftrag Gottes annimmt, dann hat er Anteil am Geschick Jesu Christi: „Diese unsere christliche Einsamkeit unter denen, die wir lieben, wird immer wie ein Speer unser Herz durchbohren. Aber das Heil ist einem durchbohrten Herzen entströmt. Es war aber durchbohrt worden von denen, die es liebte.“⁸⁹⁰

3.4.4.2. Konturen einer Frömmigkeit für heute

Welche Frömmigkeit braucht es in einer Zeit, deren Signatur die Gottesferne ist? Eine Frömmigkeit, die aus einer überbordenden Fülle lebt,⁸⁹¹ oder eine eher karge und bescheidene, konzentrierte Frömmigkeit?⁸⁹² Bedeutet die Entscheidung für den einen oder den anderen Frömmigkeitstypus eine Entscheidung für oder gegen eine Herz-Jesu-Frömmigkeit oder könnte das Herz Jesu integrieren, was sich als Alternative auszuschließen scheint?

Schon 1967 erstellt Rahner eine düstere Prognose für die Herz-Jesu-Verehrung, die man nach wie vor als angemessene Beschreibung der Gegenwart begreifen kann: „Es wäre töricht und feig, wollte man sich der Erkenntnis verschließen, daß die Geschichte der Herz-Jesu-Verehrung in ein kritisches Stadium getreten ist. Wird sie praktisch in der Kirche sterben? Sterben nicht so sehr am lauten Protest solcher, die sie ablehnen, sondern am selbstverständlichen Schweigen, am einfachen Fallenlassen derer, die kein Verhältnis mehr zu ihr finden und höchstens noch von ihr als einem da und dort vorhandenen historischen Relikt Kenntnis nehmen [...]? Wird von der Herz-Jesu-Andacht in zwanzig Jahren mehr übriggeblieben sein als ein amtlich-liturgisches Fest, wie es viele gibt, die einmal als liturgische Objektivationen einer lebendigen Frömmigkeit entstanden sind und dann bei der Beharrungstendenz der Liturgie nicht mehr verschwinden, obwohl das Leben, das sie schuf, schon längst erloschen ist? [...] Wird man nach zwanzig Jahren (die Zeit eilt heute rasch) das Wort vom Herzen Jesu, wo es noch fallen sollte, verwundert hören wie eine Vokabel aus einem Sprachfeld, das nicht mehr das eigene ist, so daß man mühsam erst sagen muß, was damit eigentlich gemeint ist und warum man von der gemeinten Wirklichkeit gerade unter dieser Vokabel redet?“ Doch Rahner macht auch deutlich, dass das schiere Faktum der geringen Ausübung noch nichts über den

⁸⁹⁰ Vgl. Rahner, K.: Einübung priesterlicher Existenz, 276f.; Der Christ und seine ungläubigen Verwandten. In: RahnerS III, 419-439, hier: 439; Schlette, H. R.: „Die Einsamkeit im Glauben wird furchtbar sein“. In: Orientierung 65 (2001) 162-165.

⁸⁹¹ Vgl. das große und beeindruckende Projekt einer „Poetischen Dogmatik“ von Alex Stock.

⁸⁹² Vgl. Rahner, K.: Frömmigkeit früher und heute. In: RahnerS VII, 21.

Wert dieser Frömmigkeit sagt. Denn für einen Christen geht es nicht darum, das zu schätzen, was en vogue ist, sondern darum, sich vom Anruf Gottes her auf Gottes Zukunft hin zu entscheiden ohne Rücksicht auf die Erfolgsaussichten.⁸⁹³ Deshalb meint er 1982 bei unvermindert anhaltender Krise, dass die Herz-Jesu-Verehrung für die Gegenwart und für die Zukunft sinnvoll und notwendig ist und bleibt. Allerdings ist zu fragen, wer heute Adressat dieser Theologie und Frömmigkeit sein könnte. Sie scheint ihm eher eine „Spiritualität für einen kleinen Kreis“ zu sein, den jene bilden, die durch ihre Gotteserfahrung spirituelle Quelle für die Kirche und Zeugen für Gottes Gnade in der Welt sind.⁸⁹⁴

Eine Herz-Jesu-Spiritualität für heute wird von Rahner demnach als mystische und mystagogische Frömmigkeit verstanden, die aus dem Geheimnis lebt und ins Geheimnis führen will. Sie muss darum mehr als eine Methode sein und kann nur als Wagnis des ganzen Menschen richtig begriffen werden. Erst dann verliert das so häufig zitierte Wort Rahners: „der Fromme von morgen wird ein «Mystiker» sein, einer, der etwas «erfahren» hat, oder er wird nicht mehr sein“ jede modische Beliebigkeit und wird existentiell ernst. Diese Frömmigkeit muss nicht nur auf öffentliche Stützen verzichten, sie darf sich genauso wenig an den Zeitgeist anlehnen. Sie ist weit von heutiger Instant- und Wohlfühlreligiosität entfernt. Denn diese Frömmigkeit muss „das richtige «Gottesbild» vermitteln, die Erfahrung, daß des Menschen Grund der Abgrund ist: daß Gott wesentlich der Unbegreifliche ist; daß seine Unbegreiflichkeit wächst und nicht abnimmt, je richtiger Gott verstanden wird, je näher uns seine ihm selbst mitteilende Liebe kommt; daß man ihn nie als bestimmten Posten in das Kalkül unseres Lebens einsetzen kann, ohne zu merken, daß dann die Rechnung erst recht nicht aufgeht; daß er nur unser «Glück» wird, wenn er bedingungslos angebetet und geliebt wird [...] Solche Mystagogie muß uns konkret lehren, es auszuhalten, *diesem* Gott nahe zu sein, zu ihm «Du» zu sagen [...]. Solche *christliche* Mystagogie muß natürlich auch wissen, wie Jesus von Nazareth, der Gekreuzigte und Auferstandene, in sie hineingehört.“⁸⁹⁵ Solche Frömmigkeit ist also

⁸⁹³ Rahner, K.: Knechte Christi, 119f. Als Gründe für die Krise vermutet er: „hektische Betriebsamkeit unter den Christen“, „allgemeine rationalistische Dürre der Herzen“, „einen Schwund des Kontemplativen und Mystischen in der Kirche“, „das Fehlen einer knienden Theologie“, „die Versuchung, von institutionellen Veränderungen allein alles Heil für die Kirche erwarten zu wollen“ (ebd., 120).

⁸⁹⁴ Vgl. Rahner, K.: Herz-Jesu-Verehrung heute. In: RahnerS XVI, 305.308.

⁸⁹⁵ Vgl. Rahner, K.: Frömmigkeit früher und heute. In: RahnerS VII, 11-31, hier: 22f. Von dieser Passage wird meist verkürzt und entstellend nur der erste Satz zitiert! Im Übrigen postuliert er keine unkirchliche und a-sakramentale Frömmigkeit. Kirche und all ihr Tun sind für Rahner selbstverständlich und notwendig. Doch in der Diaspora seiner Zeit darf der Christ sich auch sagen, „wo die eigentlichsste, heute weniger als je übertragbare Aufgabe seiner religiösen Existenz ist. [...] Er wird sich den fundamentalen Wirklichkeiten und Wahrheiten des christlichen Glaubens zuwenden und kann vieles

immer ein Wagnis, weil der Mensch nicht im Ungefähren bleiben kann, sondern sich zum „Du“ entscheiden muss. Dieses Du kann nicht an Jesus Christus, an seinem Leben und Tod vorbei gesagt werden. Und: Dieses Wagnis fordert den ganzen Menschen heraus, weil es Gott als den alles übersteigenden und so wahren Gott und zugleich die Realität der Welt ernst nimmt. Wenn einer dieses Wagnis eingeht, auch mit Zweifeln beladen und seiner Schwachheit bewusst, wenn er dabei immer mehr auf gesellschaftliche Stützen verzichtet und sich der Gottesferne seiner Zeit aussetzt, ohne sie mit einer letzten Bestimmung der Wirklichkeit zu verwechseln (!), dann ist er heute ein Christ, der schon an das Geheimnis des durchbohrten Herzens Jesu Christi rührt.

Damit stehen wir schon an der Schwelle zu einer ausdrücklichen Herz-Jesu-Frömmigkeit. Sie ist so fundamental und auf das Zentrum des Glaubens hin angelegt, dass sich der Glaubende in diese Frömmigkeit „nur“ einüben, sich dafür bereiten kann. Gewiss kann man Herz-Jesu-Lieder und -Andachten pflegen. Doch das Eigentliche, worauf es im Letzten ankommt, ist Geschenk, ist Erfahrung der Gnade: „ein Mann mit dem durchbohrten Herzen“ zu werden in der Nachfolge und in der Gnade Jesu Christi, des Menschen mit dem durchbohrten Herzen schlechthin.⁸⁹⁶

Eine solche Frömmigkeit wird dann mutig im und mit dem durchbohrten Herzen Jesu glaubend und hoffend die Wirklichkeit annehmen und aushalten, denn in diesem ist beides da: der angefochtene Glaube in der Diaspora dieser Zeit und der Mut, sich dem Geheimnis, das wir Gott nennen, entschieden und ganz anzuvertrauen. Das durchbohrte Herz sagt darüber hinaus, dass alle Menschen - unabhängig davon, ob und wie sie sich schließlich entscheiden - „in einer Situation äußerer und auch innerer «Abwesenheit Gottes» leben, also in jener Situation, die für Gethsemani und Golgotha (Mk 14,32ff.; 15,32ff.) im Leben Jesu charakteristisch ist, in der Situation, in der im Tod das Leben ist, die Verlassenheit die tiefste Gottesnähe bedeutet, die Ohnmacht die Erscheinung der Kraft Gottes ist.“⁸⁹⁷ Darum aber ist das durchbohrte Herz Jesu Christi nie ein Ort, an dem man sich aus der Welt in ein geistig und geistlich unangefohtenes Refugium zurückziehen kann. Es ist kein Ort, an dem sich ein Christ vor den Herausforderungen dieser Zeit verstecken kann. Mit dem durchbohrten Herzen Jesu Christi wird im Gegenteil gerade die Liebe Gottes verehrt und angebetet, die sich dieser Welt bis ins Äußerste ausgesetzt hat und bis in die tiefste Tiefe ihrer Wirklichkeit hineingegangen ist und sie

andere an abgeleiteten (nicht bezweifelten) Wahrheiten getrost seiner «fides implicita» und auch einer «pietas implicita» anvertrauen“ (ebd., 21f.).

⁸⁹⁶ Vgl. Rahner, K.: Knechte Christi, 121. Er hat, von der Intention des Aufsatzes her, Priester im Blick, doch gilt das Gesagte für alle Christen, Frauen wie Männer, in gleicher Weise.

⁸⁹⁷ Rahner, K.: Einige Thesen. In: RahnerS III, 401.

als die ihre angenommen hat. „Kann man leugnen, daß wir in diesem Wort uns, unser Schicksal heute und die Eigenart des Christseins wiederfinden, das uns auferlegt ist als Last und Gnade zugleich und aufgegeben als unsere Sendung? [...]. Wie könnte aber dieses heute ein anderes als die Not und Aufgabe sein, das Herz wieder finden zu müssen und unser Herz (mit seiner Einsamkeit, seiner schwermütigen Dunkelheit und seiner Angst um Gott) zu ertragen?“⁸⁹⁸

Herz-Jesu-Frömmigkeit versucht, der Gottesferne dieser Zeit ohne Flucht ins Ghetto standzuhalten und diese Situation als Kairos zu ergreifen. Denn der Christ ist „allmählich nur noch das, was er sein soll: der Mensch, der Gottes ist, der homo religiosus, der Glaubende, Hoffende, Liebende.“ Herz-Jesu-Frömmigkeit umfasst die Bereitschaft, allein aus dem durchbohrten Herzen die Kraft für die eigene Sendung zu erhalten und sich selber von der Gottesferne der Welt und des eigenen Lebens, von der Schwachheit und der Sünde, von der Erfolglosigkeit und dem Versuch, die Torheit der Liebe zu leben, durchbohren zu lassen. Will der Christ aber Kraft schöpfen, seinen Mut stärken und sich seiner Identität vergewissern, „dann kann er nur eines tun: sich zu seinem Herrn, dem er dient, hinwenden, auf den schauen, den sie durchbohrt haben, und das durchbohrte Herz verehren.“⁸⁹⁹

Von dieser Grundgestalt her lassen sich die für die neuzeitliche Herz-Jesu-Verehrung wichtigen Grundhaltungen neu deuten. „Innerlichkeit“ ist nicht mehr „religiöse Introvertiertheit“, „sondern das liebende Glauben mit allen Kräften des Menschen in Geist und Tat aus der Kraft Gottes inmitten einer Welt, in der die Liebe «erkaltet» ist“. Glaube bedeutet nicht mehr, im Einklang mit einer christlich geformten Gesellschaft und in einer Welt selbstverständlicher Gottesnähe zu leben, sondern den Mut, inmitten einer Welt, die von der Signatur der Gottesferne gezeichnet ist, „an die anwesende Liebe in ihrer scheinbaren Unerfahrbarkeit“ zu glauben. Sühne ist dann weniger eine Frömmigkeitsübung, sondern Teilhabe an der Passion Jesu. Sie ist die Bereitschaft, „der vergeblich scheinenden Liebe Christi zur sündigen Welt“ und seinem Tragen der „Gottesferne der Welt und des Todes“ Gestalt und Ausdruck zu geben. Alle notwendigen (!) Frömmigkeitsübungen sind Einübung in die Grundhaltungen dieser Frömmigkeit, die christozentrisch und personal geformt ist und zum Universalen tendiert.⁹⁰⁰

⁸⁹⁸ Rahner, K.: Der theologische Sinn. In: RahnerS VII, 485f.

⁸⁹⁹ Vgl. Rahner, K.: Knechte Christi, 123-128, hier. 126.128.

⁹⁰⁰ Rahner, K.: Einige Thesen. In: RahnerS III, 401.407; vgl. Knechte Christi, 130-132; „Siehe dieses Herz.“ In: RahnerS, 379.

3.4.4.3. Leitlinien der Herz-Jesu-Theologie Karl Rahners

für eine spirituelle Theodizeefrage des durchbohrten Herzens Jesu

Gewiss lassen sich über die bisher gemachten kritischen Anmerkungen zur Herz-Jesu-Theologie Karl Rahners weitere Kritikpunkte nennen. Da ist etwa der düstere Grundton vor allem der frommen Passagen. Damit wird zwar völlig angemessen das Durchbohrtsein des Herzens Jesu betont und auch der Abgründe des Leidens Rechnung getragen, doch bleibt die österliche Lichtung als Hoffungsgrund zu sehr im Dunklen des Karfreitags verborgen. Sodann benennt Rahner das Aporetische auch einer Theologie des durchbohrten Herzens zu wenig. Besonders deutlich wird dies, wenn er Aussagen über das Herz Jesu als Quelle der Liebe neben Aussagen über das Herz Jesu als Quelle aller Wirklichkeit stellt, die die schmerzvolle Vielfalt, das Unbegreifliche und das Leiden umfasst. Schließlich bleibt seine Herz-Jesu-Theologie insgesamt doch sehr der Sphäre der individuellen Frömmigkeit verhaftet. Freilich bedarf diese Frömmigkeit eines letzten indispensable Mutes des Einzelnen, doch kann er diesen Mut nur fassen, wenn er in Gemeinschaft, also in der Kirche, glaubt.⁹⁰¹

Darüber hinaus aber ist Rahners Herz-Jesu-Theologie derart tiefsinnig und reich, dass sie formal wie material als wesentliche Grundlegung einer spirituellen Theodizeefrage heranzuziehen. Darum will ich am Ende dieses Unterkapitels fünf Leitlinien für eine Theologie des durchbohrten Herzens im Allgemeinen und der spirituellen Theodizeefrage im Besonderen formulieren. Sie stehen im Einklang mit der Entwicklung der Herz-Jesu-Theologie Rahners: Die theologische Deutung seiner Zeit, in der die Frage nach dem Leiden immer expliziter hervortritt, hat ihn die Herz-Jesu-Theologie immer mehr mit der universellen Hoffnung als moderner Gestalt der Torheit des Kreuzes verbinden lassen.

1. Eine Herz-Jesu-Theologie muss aus ihrem Ursprung entfaltet werden: der Durchbohrung des Herzens Jesu Christi am Kreuz, aus dem Blut und Wasser fließen (vgl. Joh 19,34-37).⁹⁰²

Gedenkt sie ihres Ursprungs, ist sie vor der Gefahr gefeit, sentimental und letztlich falsch zu werden. Dann versteht sie, dass die Kenosis Gottes sich in der Durchbohrung des Herzens Jesu Christi vollendet, weil Gott so die endliche Wirklichkeit rettend, versöhnend und heili-

⁹⁰¹ Hinweise darauf fehlen bei Rahner oft wohl auch deshalb, weil es ihm als Jesuiten und Schüler des Ignatius selbstverständlich war. Zu diesem „unsichtbaren Notenschlüssel“ vgl. Batlogg, A.: Die Mysterien des Lebens Jesu bei Karl Rahner (ITS 58), 108-121.

⁹⁰² Vgl. Rahner, K.: E Latere Christi. In: SW III; Callahan, A.: Karl Rahner's Spirituality of the Pierced Heart, 29f.; Wong, J.: „Logos-Symbol“ in the Christology of Karl Rahner, 40-45. Dieser Ursprung muss erst recht jede Ekklesiologie und Sakramententheologie prägen. Vgl. Ignatianische Frömmigkeit. In: SuG, 531-533; Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitenbuch, 211-217.

gend als seine eigene Wirklichkeit angenommen hat. Dieser Abstieg Gottes in seine Schöpfung in der Menschwerdung des Logos ist der letzte und tiefste Grund, warum der Mensch in der Hinwendung zu den Erscheinungen der Welt und zur Geschichte Gott so und nur so finden kann; sie ist Auftrag an den Christen, diesen Abstieg Gottes in die Welt mitzuvollziehen, und Legitimation des Christen, alles Bedingte mit dem Unbedingten mitzulieben.⁹⁰³ Darum heißt Liebe zum Herzen Jesu auch, sich der Theodizeefrage stellen.

2. Eine Herz-Jesu-Theologie darf nicht eine Einzelheit, sondern muss das Eine und Ganze des Glaubens als letzte Bestimmung aller Wirklichkeit entfalten.

Die Bestimmung des durchbohrten Herzens Jesu als Realsymbol seiner Personmitte bedeutet zweierlei: Das durchbohrte Herz ist sakramentaler Grund der Gnade und des Heiles und es ist offenbarendes Symbol, das Gott selbst in seinem Wesen geschichtlich greifbar für uns offenbart. Diese anfangs vor allem im Zusammenhang des Streites um das richtige Objekt der Herz-Jesu-Verehrung entwickelte Verständnis des Herzens Jesu vermeidet partielle und damit ungenügende Sichtweisen auf das Herz. Das Herz als Personmitte Jesu Christi eröffnet die Liebe als Mitte seiner Haltung und seiner Verhaltungen und offenbart „die göttliche Liebe des ewigen Wortes selbst, die und insofern sie sich in der menschlichen Liebe Christi inkarniert, in dieser sich ihre geschichtliche Anwesenheit und erlösenwollende Eindeutigkeit in der sündigen Welt schafft und so uns das Pfand gewährt, daß sie und nicht der gerechte Zorn Gottes das erste und letzte Wort Gottes in die Welt hinein ist.“⁹⁰⁴

3. Eine Herz-Jesu-Theologie ist immer eine Theologie des durchbohrten Herzens und darum innerlich affin zur spirituellen Theodizeefrage.

Eine Herz-Jesu-Theologie, die einen Zugang zur spirituellen Theodizeefrage bieten will, darf nicht gleichsam von außen auf die Erfahrung äußerer und innerer Abwesenheit Gottes blicken, sondern muss um ihre Affiziertheit durch diese Situation wissen. Insofern ist sie ein Wagnis, was auch bedeutet, das betont Rahner mit Nachdruck, dass Gott nicht „als Lückenbüsser für den Menschen, sein Glück und seine sogenannte «Selbstverwirklichung»“ missbraucht werden darf. Diese Mahnung gilt besonders für die Theodizeefrage, da der Christ, erst recht der in der Verkündigung stehende, nicht so tun kann, als könne er die Theodizeefrage einem Rätsel gleich lösen. Stets bleibt wahr: Antwort und Seligkeit findet der Mensch nur

⁹⁰³ Vgl. Rahner, K.: Einheit - Liebe - Geheimnis. In: RahnerS VII, 499; Rede des Ignatius von Loyola, 380-384.

⁹⁰⁴ Vgl. Rahner, K.: Einige Thesen. In: RahnerS III, 406f., hier: 406.

dann, wenn er sich mit und durch Jesus Christus Gott unbedingt anvertraut.⁹⁰⁵ Herz-Jesu-Theologie muss daher in der (eschatologischen) Spannung von Tun und Leiden, Wollen und Ohnmacht in einem Mut zur begründeten Hoffnung konzipiert werden. Sie muss die Spannung aushalten, einerseits sich ganz der Realität dieser Welt zu stellen und andererseits den Horizont dieser Welt zu überschreiten. Die Kreuzesfrömmigkeit ist Realisierung dieses aus- und angespannten christlichen Glaubens.⁹⁰⁶ Alex Stock ist voll und ganz zuzustimmen, wenn er über die Herz-Jesu-Theologie Rahners urteilt: „In ihrem prophetischen Kern geht es um die Lebensform der christlichen Existenz in der Gottesnacht der Moderne.“⁹⁰⁷

4. Eine Herz-Jesu-Theologie strebt aus sich heraus zum existentiellen Vollzug, d.h. sie muss mystagogisch sein und aufs Tun der Liebe hinführen.

Zur Notwendigkeit einer Mystagogie als innerer Konsequenz von Rahners Herz-Jesu-Theologie wurde bereits Ausreichendes gesagt. In Konsequenz ihrer Ausrichtung auf universelle Hoffnung, zu der sie ermutigen will, muss es ihr um das Tun der Liebe gehen. Denn die Wahrheit des Glaubens an das durchbohrte Herz Jesu Christi als Realsymbol der Liebe Gottes ist für Rahner im eigentlichen Sinn „getane Wahrheit“. Diese Erhellung des Wahrheitsbegriffs im Zusammenhang seines Entwurfs einer Trinitätstheologie zeigt, dass das systematische Verstehen des Glaubens nicht lebensfern ist und das Handeln aus Glauben nicht additiv zur theologische Reflexion bzw. zum Glaubensbekenntnis hinzutritt, sondern dass das erstere aus dem zweiten entspringt. Da Sein und Erkenntnis in gleichem Maße wachsen, bedeutet das: Je mehr der Mensch von Gottes Gnade durchlichtet wird, desto mehr wird das Leben des Menschen zur einen solidarischen Antwort in Wort und Tun, in getaner Wahrheit, die im Letzten Liebe ist.⁹⁰⁸

5. Die innere Mitte, die der Herz-Jesu-Theologie ihre ursprüngliche Tiefe und Balance gibt, man könnte sagen: ihre Herzmitte, ist das Gebet. Rahners Aufsätze zur Herz-Jesu-Theologie

⁹⁰⁵ Vgl. Rahner, K.: Glaube in winterlicher Zeit, 61f., hier: 61; Einübung priesterlicher Existenz, 33f.

⁹⁰⁶ Vgl. Rahner, K.: Die ignatianische Mystik der Weltfreudigkeit. In: RahnerS III, 340.

⁹⁰⁷ Stock, A.: Poetische Dogmatik: Christologie III, 361.

⁹⁰⁸ Vgl. Rahner, K.: Der dreifaltige Gott. In: MySal II, 378-382, hier: 381: „Göttliche Selbstmitteilung ist als Vorkommenlassen des Wesens Gottes für uns Wahrheit, und dieses Vorkommenlassen geschieht als getreues Angebot, setzt so Anfang und macht sich selber endgültig fest in der Konkretheit der Geschichte. [...] die Selbstmitteilung, die sich absolut will und ihre Annahmemöglichkeit und Annahme schafft, ist das, was Liebe meint, der spezifisch göttliche (weil ihre Annahme selbst schaffende) «Fall» der Liebe als frei angebotener und frei angenommener Selbstmitteilung der «Person».“ Vgl. Miggelbrink, R.: Latens Deitas. In: Siebenrock, R. (Hrsg.): Karl Rahner in der Diskussion, 99-101; Batlogg, A. u.a.: Der Denkweg Karl Rahners, 209.

(und nicht nur diese) münden darum nicht zufällig in ein Gebet. Darum soll auch dieses Unterkapitel mit einem Gebet abgeschlossen werden:

„Gott, ewiges Geheimnis, Unermeßlichkeit ohne Namen, seliger Abgrund, der alles birgt, von keinem umfaßt, Du hast Dein ewiges Wort selbst in Deine Schöpfung und in unser Dasein ausgesagt, damit Dein ewiges Geheimnis die unsagbare bergende Nähe für uns und die Mitte der Welt selbst werde! Wir schauen auf dieses Dein ausgesagtes Wort, wir schauen auf den, der das Herz der Welt ist, wir blicken auf das Herz des Sohnes, das wir durchbohrt haben. Alle Unbegreiflichkeit, die wir und unser Dasein sind, birgt sich in diesem Herzen, alle Angst des Daseins bleibt von ihm gefaßt, alles Hohe und Heilige wandert zurück zu diesem seinem Ursprung. Alles findet dort sein wahres Wesen und erkennt sich als Liebe. Alles geht ein in das Geheimnis, das selige Liebe ist.“⁹⁰⁹

⁹⁰⁹ Rahner, K.: Einheit - Liebe - Geheimnis, 507f.; Herz-Jesu-Verehrung heute. In: RahnerS XVI, 319f. Vgl. auch Rahner, K.: Gebete des Lebens, v.a. 19-25.47-53.82-88.u.ö.

4. Das durchbohrte Herz Jesu Christi als Ort einer spirituellen Theodizeefrage: Schauen auf die Herzenswunde Gottes

Bewusst habe ich diese Studie im 1. Kapitel mit einigen Fragen eröffnet. Denn das Leiden treibt unablässig Fragen nach dem Warum und Wozu hervor. Mehr noch: Die Frage selbst ist die angemessene Weise, sich mit dem Thema des Leidens auseinanderzusetzen. Die Frage, wie wir gesehen haben, ermöglicht zugleich Offenheit und Richtungssinn. Mitten im Raum der vielen Fragen nach dem Warum und Wozu des Leidens muss sich die Theodizeefrage bewähren, bei der das Menschsein des Menschen und der Glaube an den Gott, der Liebe ist, auf dem Spiel stehen. Imre Kertész, der immer wieder den mentalen Brüchen und Verschiebungen des 20. Jahrhunderts nachspürt, hat die entscheidende Alternative in einer Rede skizziert: „Kein Zweifel, am Anbruch des 21. Jahrhunderts sind wir uns in ethischer Hinsicht selbst überlassen. Das in einem höheren Sinne verstandene Heil des Menschen liegt außerhalb seiner geschichtlichen Existenz - nicht jedoch in der Vermeidung geschichtlicher Erfahrungen, im Gegenteil, in ihrem Erleben, ihrer Aneignung und der tragischen Identifizierung mit ihnen. In Zeiten entmutigender, uns jede Hoffnung nehmender Allgegenwart totalitärer Geschichte ist das Wissen die einzig würdige Rettung, das einzige Gut. Nur im Licht dieses erlebten Wissens sind wir in der Lage uns zu fragen, ob wir aus alledem, was wir begangen und erlitten haben, Werte schöpfen können - zugespitzt formuliert: Ob wir unserem eigenen Leben einen Wert beimessen oder es vergessen wie an Amnesie Leidende, vielleicht sogar wegwerfen wie Selbstmörder? Denn der radikale Geist, der den Skandal, die Schmach und die Schande zur Erbmasse des menschlichen Wissens macht, ist zugleich auch ein befreiender Geist, und er betreibt die restlose Aufdeckung der Nihilismusseuche nicht, um diesen Kräften das Feld zu überlassen, sondern im Gegenteil, weil er dadurch seine eigenen vitalen Kräfte reicher werden sieht.“¹

Meine These ist nun, dass die Herz-Jesu-Theologie, mehr noch das Schauen auf das durchbohrte Herz Jesu Christi selbst, dem Menschen heute einen Ort bietet, an dem er sich mit dem Gesicht zum Leiden gegen die nihilistische Versuchung wehren und die Würde des Menschen aufgrund des Glaubens an Gott wahren kann. Dort bleiben die Fragen des Menschen als Fragen bestehen, und zugleich kann sich dort der Mensch mit seinen Fragen im Geheimnis bergen. Die Theologie des durchbohrten Herzens überschneidet sich mit der Theodizeefrage so,

¹ Kertész, I.: Europas bedrückende Erbschaft. In: SZ vom 2./3.06.2007.

dass der Glaubende in ihr mit Gott ringt, ja zusammen mit Gott um eine Antwort auf die Theodizeefrage ringt. Es ist ein Ringen um das Ja gegen das Nein, der Hoffnung gegen die Verzweiflung, der Menschlichkeit des Menschen gegen die Unmenschlichkeit. Ein Ringen, das der Mensch nicht bestehen kann, wenn er auf sich setzt, sondern nur dann, wenn er sich loslässt und dem überlässt, der in seiner Ferne erst der Nahe ist.

Es kann im Folgenden nicht darum gehen, das in den vorhergehenden Kapiteln Gesagte zu wiederholen.² Im 2. Kapitel wurden Grundzüge der Theodizeeproblematik und die Infragestellungen des christlichen Glaubens durch die Theodizeefrage durchschritten. Am Ende jenes Kapitels wurden als Konsequenz die Grundstrukturen der spirituellen Theodizeefrage, Paradox und Aporie bzw. eschatologische Anspannung, sowie einige Kriterien³ formuliert, denen eine spirituelle Theodizeefrage genügen muss. Sie ist, so wurde resümiert, erst dann an ihr Ziel gekommen, wenn sich ein Mensch darin wagt und sie als *Reductio in Mysterium* vollzieht. Das 3. Kapitel hat versucht, Grundgehalte der Herz-Jesu-Theologie und Wege zu einer Herz-Jesu-Theologie für heute zu eröffnen. Auf der gewonnenen Basis und aus den erarbeiteten Elementen soll nunmehr die spirituelle Theodizeefrage des durchbohrten Herzens Jesu entworfen werden.

Auf dem Weg durch die beiden Themenkomplexe haben sich einige prinzipielle und methodische Klärungen ergeben. Neben der Frage als materialem und formalem Grundgestus der spirituellen Theodizeefrage gehört hierzu die Konvergenzargumentation im Sinne John Henry Newmans als generelle Methode einer spirituellen Theodizeefrage des durchbohrten Herzens.⁴ Das Vorgelegte ist ja nie in dem Sinne evident wie z.B. ein Syllogismus. Doch es zielt den Grund einer Hoffnung an, dem man in aller Bedingtheit und trotz aller Einwände mit moralischer Gewissheit zustimmen kann. Dieser Grund ist im Letzten nur im Überstieg auf Gott hin zu erreichen, weil damit alle menschlichen Antwortversuche überschritten werden. So wird Gott das letzte Wort zugebilligt, der sein letztes Wort in Jesus Christus zwar schon gesagt hat, dessen alles erlösende Liebe aber noch nicht endgültig sichtbar geworden ist. Darum

² Bereits nachgewiesene Zitate werden deshalb nicht noch einmal belegt. Auch verzichte ich weitgehend auf weiterführende Hinweise, da die Theologie des durchbohrten Herzens Jesu so zentral ist, dass sich von ihr aus - fast beliebig - in alle theologischen Traktate ausgreifen ließe.

³ Zur Erinnerung seien sie kurz wiederholt: Eine spirituelle Theodizeefrage wahrt die Grenzen der Erkenntnis, ohne a-rational oder irrational zu sein. Sie orientiert sich auf Lebenspraxis hin, erschöpft sich aber nicht im Handeln. Sie geschieht mit dem Gesicht zum konkreten Leid, aber sie versucht, sich nicht darin zu verlieren. Sie hält die Fragen offen und gibt doch den Richtungssinn einer Antwort an. Schließlich versucht sie, die Leidenden im Blick zu haben, indem sie auf Jesus Christus schaut.

⁴ S.o. 3.3. Grundlegungen einer Herz-Jesu-Theologie.

ist im Umgang mit dem Leid im Licht des Glaubens dieses mehrdimensional analog zum vierfachen Schriftsinn wahrzunehmen und auszulegen: Da ist sorgsam auf das reale Geschehen zu achten. Sodann ist zu fragen: Was bedeutet es? Welche Wahrheit scheint darin auf? Weiter: Was ist deshalb zu tun? Und schließlich: Welche Hoffnung wird daraus genährt? Eine spirituelle Theodizeefrage wird immer dessen eingedenk sein, dass sie eine Sinnwahrheit und nicht eine Tatsachenwahrheit zu sagen versucht, die deshalb nur derjenige ganz erfassen und der darum auch nur derjenige zustimmen kann, der sich auf sie mit dem Einsatz des eigenen Lebens einlässt. Zuletzt wird sie sich gemäß dem organischen Wandel der Herz-Jesu-Theologie vom Aufruf dieser Zeit herausfordern und auf neue Wege locken lassen müssen, um so in schöpferischer Treue zu einer neuen Gestalt zu finden.

In beiden vorausgehenden Kapiteln wurden Dichter und Schriftsteller befragt, auch um sich von ihnen zu einer adäquaten Sprachform inspirieren zu lassen. Sie ist leichter zu postulieren als zu verwirklichen. Denn so angebracht die kühle Distanz wissenschaftlicher Sprache auch sein mag, sie suggeriert, dass die Theodizeefrage auf den Be-Griff gebracht werden könnte. Die Glut der Leidenschaft jedoch, die dem Thema entspräche, kann leicht jeden Dialog verhindern, weil sie den Austausch von Argumenten und von reflektierter Erfahrung erschwert. Jede Kommunikation ist aber notwendig an Sprache gebunden ist, Verstummen kann nicht die Regel sein, will man nicht Kommunikation und Sprache als wesentliches Humanum aufgeben. Doch kann man der Sprache, dem Wort nicht mehr einfach trauen, ist es doch durch Missbrauch und Verbrauch zu Unordnung und Chaos pervertiert. Das Unfassbare, das mit Auschwitz zu benennen versucht wird, hat auf Dauer die Wahrheit der Worte verdorben. Einzig das Gebetswort, so die Hoffnung von Elie Wiesel, könnte noch das ursprüngliche ordnende Wort erinnern und gegenwärtig sein lassen.⁵

Darum wird auch eine spirituelle Theodizeefrage sich von Paul Celan leiten lassen, der in seiner Dichtung einem „paradoxen Zugleich“ von Frage und Antwort, Glaube und Zweifel Ausdruck zu geben sucht. Nur in einer schmerzlichen Wahrhaftigkeit wird dann eine spirituelle Theodizeefrage zu einer „Atemwende“, die weder die Opfer durch unangemessene Selbstgewissheit verrät noch in Sprach- und Glaubensnot hängen bleibt und den Grund der Hoffnung aufgibt. Wer diese Grundspannung aushält, dem eröffnet sich ein Raum für Begegnung, in dem sich der geben kann, der allein die Frage, die der Mensch im Leid ist, bergen kann. In diesem Raum der Begegnung, in dem der Mensch in letzter Hingabe eine Anrede wagt, kann

⁵ Vgl. Wiesel, E.: Macht Gebete aus meinen Geschichten, 7-23. Die Pervertierung der Sprache im 3. Reich belegt eindrucksvoll Klemperer, V.: LTI. Notizbuch eines Philologen. Frankfurt / Main 2004.

man dann vielleicht, wie Nelly Sachs sagt, „die Wunde lesbar machen“: die Herzenswunde Jesu Christi durch die Wunde des Leids der Kreatur wie auch die Wunde des Leids der Kreatur durch die Herzenswunde Jesu Christi.

Ein solches Herangehen an die Theodizeefrage führt gerade nicht zu einer endgültigen Antwort und kann nicht beanspruchen, diese ein für allemal „erledigt“ zu haben. Sie führt in einen dynamischen Prozess des Fragens, der zwar nicht an ein Ende kommt, doch ebenso wenig ins Bodenlose fällt. So bleibt eine spirituelle Theodizeefrage in der Schwebe, was nicht Unentschiedenheit meint, sondern ein Bewusstsein für den fragilen Charakter der ganzen Unternehmung, die stets abstürzen kann in die beiden Grundversuchungen, entweder zu viel zu wissen oder hinter den Möglichkeiten des Glaubens und den Bedürfnissen des Menschen zurückzubleiben. Hält sich ein Entwurf einer Theodizeefrage in dieser Schwebe, dann ist er Ausdruck einer dreifachen Ehrfurcht vor den Leidenden, den Fragenden und Gott: Die von Leid Getroffenen, vor allem die Opfer, werden nicht übermächtig, dem Fragenden bleibt der Freiheitsraum der Entscheidung und Gott wird das letzte Wort über sich und seine Schöpfung zugestanden. Auch eine spirituelle Theodizeefrage des durchbohrten Herzens wird also nicht in falscher Weise beruhigen wollen, als könnte sie mit dem Verweis auf das durchbohrte Herz Jesu Christi definitiv jede Frage nach dem Warum und Wozu des Leids beantworten. Vielmehr gleicht das Schauen auf das durchbohrte Herz eben jener Celanschen „Atemwende“.

Theologische Rede und Glaubensrede in Wort oder Symbol müssen sich zudem als theologische Rede zum Leid immer hin- und herbewegen zwischen existenziellem Einstehen für das Gesagte und der Aussage selbst. Diese Spannung auszuhalten verlangt vom Christen Vieles, da angesichts des Leids der eigene Glaube, die eigene Hoffnung bis in den Grund erschüttert werden können. Dann muss er erfahren, dass hier nicht mehr die eigene Überzeugung trägt, sondern nur das ihm zugesagte Wort, das ihm gegebene Bild des Durchbohrten. Wer aber diese Spannung durchträgt, dem kann sich diese Welt ins Offene weiten. Die angeführten Zeugnisse der Dichtkunst mahnen die Theologen nachdrücklich, sich nicht wie Geheimräte des lieben Gottes zu benehmen. Das „andeutende Sprechen von Gott“, das nur auf den ersten Blick als wenig erscheint, ist eine Weise, die Gott nicht zu einem begreifbaren Objekt menschlicher Frömmigkeit oder Theologie herabwürdigt.⁶ Das Schwebende des Realsymbols Herz Jesu erfüllt wie jedes echte und gefüllte Symbol eine Grundbedingung theologischer Rede, wie Karl Rahner in seiner eindrucksvollen Rede zu seinem 80. Geburtstag allen Theologen mit großem Ernst ins Stammbuch geschrieben hat. Dies muss gerade bei der Auseinan-

⁶ Vgl. Sudbrack, J.: Herz-Jesu-Verehrung. In: GuL 70 (1997) 44f.

dersetzung mit dem Leid des Menschen besondere Beachtung finden. Ich zitiere mit Absicht ausführlich, weil häufig die Passage ausgelassen wird, in der Rahner betont, dass ein Theologe verpflichtet ist, über Gott zu sprechen, bevor er zu schweigen beginnt: „Das vierte Laterankonzil sagt ausdrücklich, man könne über Gott von der Welt aus, also von jedwedem denkbaren Ausgangspunkt der Erkenntnis aus, nichts an Inhaltlichkeit positiver Art sagen, ohne dabei eine radikale Unangemessenheit dieser positiven Aussage mit der gemeinten Wirklichkeit selbst anzumerken. Aber im praktischen Betrieb der Theologie vergessen wir das immer wieder. Wir reden von Gott, seiner Existenz, von seiner Persönlichkeit [...]; wir müssen dies selbstverständlich, wir können nicht bloß von Gott schweigen, weil man dies nur kann, wenn man zuerst geredet hat. Aber bei diesem Reden vergessen wir dann meistens, daß eine solche Zusage nur dann einigermaßen legitim von Gott ausgesagt werden kann, wenn wir sie gleichzeitig auch immer wieder zurücknehmen, die unheimliche Schwebelage zwischen Ja und Nein als den wahren und einzigen festen Punkt unseres Erkennens aushalten und so unsere Aussagen hineinfallen lassen in die schweigende Unbegreiflichkeit Gottes selber.“⁷ Die Analogie als die theologische Sprachform ist also eine erste Begründung für die „Schwebelage“ dieses Entwurfs einer spirituellen Theodizeefrage.

Das Realsymbol des durchbohrten Herzens führt von selbst zur zweiten Begründung. Denn als Realsymbol wahrt es das Geheimnis, indem es dieses ausdrückt, weil es als Symbol tiefere Wirklichkeit und Wahrheit aufscheinen lassen kann, ohne sie ins Platte oder scheinbar Begriffene auszubuchstabieren. Eine spirituelle Theodizeefrage des durchbohrten Herzens ist von ihrem Wesen her überdies Einheit in Verschiedenheit von Frage und Antwort („ungemischt und ungeschieden“), da das durchbohrte Herz des Gottmenschen selbst Frage des Menschen und Antwort Gottes ist. Darum durchwirkt die chaledonensische Strukturformel, die in der Verdichtung des Begriffs der hypostatischen Union dogmatisch die Herz-Jesu-Theologie fundiert, auch die Struktur der spirituellen Theodizeefrage. Anders gesagt: Der Schrei der Gottverlassenheit und die vertrauensvolle Übergabe an Gott gehören zusammen, ohne in ein Höheres synthetisiert werden zu können. Mir scheint die Ellipse mit ihren zwei Brennpunkten eine passende Veranschaulichung zu sein. Würde man einen Brennpunkt aufgeben, so hätte man vermeintliche Eindeutigkeit, doch um den Preis, die Gestalt der Ellipse zu verlieren. Die durch die Ellipse aufgegebene Spannung der spirituellen Theodizeefrage lässt sich, wie man noch sehen wird, am ehesten im Gebet als dem existentiellen Akt des Menschen schlechthin halten.

⁷ Rahner, K.: Erfahrungen eines katholischen Theologen. In: Raffelt, A. (Hrsg.): Karl Rahner, 135f.

Eine lineare Gedankenführung entspricht nicht dem Anliegen einer spirituellen Theodizeefrage. Dieses Kapitel versucht darum dem „schwebenden Charakter“ einer spirituellen Theodizeefrage auch insofern Rechnung zu tragen, als sie sich behutsam in mehreren Anläufen und in unterschiedlichen Perspektiven dem anzunähern versucht, was man mit Leid als „Herzenswunde Gottes“ eher andeuten als aussagen kann. Eine systematische Darstellung der spirituellen Theodizeefrage kann freilich nicht umhin, über die Andeutung hinauszugehen und in großer Dichte viele Aussagen zum durchbohrten Herzen Jesu Christi zu bringen. Würde man im existentiellen Vollzug ebenso dicht und häufig von der „Herzenswunde Gottes“ reden wollen, drohte einem die Gefahr verbrauchender und unglaubwürdiger Gottesrede. Hier gilt, was die Herz-Jesu-Theologie Karl Rahners deutlich hat werden lassen: In diese Frömmigkeit kann man sich nur einüben, das Eigentliche ist Geschenk der Gnade. Je näher man dem Geheimnis kommt, desto mehr verbirgt es sich, wenn man es zu ergreifen sucht; es gibt sich, indem man davon ergriffen wird.

Nach diesen einleitenden Überlegungen sollen in einem ersten Punkt die Überlegungen zur Grundstruktur der spirituellen Theodizeefrage vertieft werden, um von da aus in zwei Schritten zur Theodizeefrage des durchbohrten Herzens zu führen.

4.1. Paradox und Aporie als Grundstrukturen

der spirituellen Theodizeefrage des durchbohrten Herzens Jesu Christi

Eingangs sei kurz in Erinnerung gerufen, warum ich die spirituelle Theodizeefrage für die adäquate Weise des Umgangs mit der sich verschärfenden Frage nach dem Leid ansehe. Dabei ist zu berücksichtigen, dass nicht jeder Schmerz oder jedes Leid theodizeefähig ist. Es gibt gerade im europäisch-nordamerikanischen Raum das Phänomen der „Penetranz der Reste“ (Odo Marquard). In den (post)modernen Industriestaaten scheint eine Kultur der Empfindlichkeit angebrochen zu sein, die kein Leid mehr tolerieren will. Das Leben hat risikofrei zu sein, weshalb jeder Mensch potentiell als Opfer zu verstehen ist.⁸ Andererseits gibt es objektive Gründe für eine größere Theodizee-Empfindlichkeit. Da sind zunächst die geschichtlichen Erfahrungen zu nennen; dann die kaum verarbeitbare Last, als medialer Augenzeuge mit allen möglichen Schrecknissen der Welt konfrontiert zu werden. Auch die seelische Unbehautheit des Menschen, der das Fragmentarische seiner Existenz, die Kränkungen seines Selbstverständnisses sowie den Zwang zu steter Perfektionierung aushalten muss, gehört hierher. Da gibt es aber auch eine größere Sensibilität für die Würde eines jeden Menschen, so dass - in Abwandlung einer jüdischen Überzeugung - im Leid des Einen durchaus das Geschick aller auf dem Spiel stehen kann. Dies zusammen führt viele Menschen dazu, den Gottesglauben in Frage zu stellen, genauer: den Glauben an einen personalen, geschichtlich handelnden Gott.

Die Infragestellung kann den einen dazu bringen, Gott zu verabschieden. Doch was folgt dann? Geht man dann zynisch über das auf ewig zementierte Leid hinweg? Ergibt man sich fatalistisch? Konsumiert man abgestumpft das Leid anderer bei gleichzeitiger maximaler Wehleidigkeit? Oder lehnt man sich verzweifelt gegen das Leid auf, um ohne Hoffnung, aber doch mit allem Mut gegen das Leid anzugehen? Auch existentialistische Ansätze können nicht folgende Einsicht von Jürgen Habermas übergehen: „In Anbetracht der individuellen Lebenschancen ist freilich eine Theorie nicht einmal denkbar, die die Faktizität von Einsamkeit und Schuld, Krankheit und Tod hinweginterpretieren könnte, die Kontingenzen [...] lassen sich nur als Kontingenzen ins Bewusstsein heben; mit ihnen müssen wir, prinzipiell trostlos, leben.“⁹ Andere mögen sich für eine Theodizee entscheiden. Doch eine rationale Theodizee kann nicht genügen, da sie an der Überschätzung der Möglichkeiten menschlicher Ver-

⁸ Vgl. Paoli, G.: Ich Opfer, du Täter. In: FAZ vom 31.8.2004.

⁹ Habermas, J.: Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, 165.

nunft scheidet und zudem den Preis distanzierter „Kälte“ zahlt, um konsistent argumentieren zu können. Ebenso wenig wird eine praktische Theodizee ausreichen, da sie entweder einem Selbstwiderspruch erliegt - auch sie muss theoretisch argumentieren, um sich zu begründen - oder weil sie den Preis eines Begründungsverzichts zahlt und somit das Bedürfnis des Menschen unterläuft zu fragen, sich als sittliches mit sich selbst identisches Subjekt im Leid zu bewahren.

Eine spirituelle Theodizeefrage eröffnet einen dritten Weg, gerade weil sie sich nicht auf einen Nenner bringen lässt bzw. mit obigem Bild gesagt: weil sie die Spannung einer Ellipse zu halten versucht. Ihr ist das eingeschrieben, was am Ende des 2. Kapitels herausgearbeitet worden ist: Paradox und Aporie bilden die methodische bzw. essentielle Struktur der Theodizeefrage, die einerseits ein Offenhalten der Theodizeefrage einfordert und andererseits zum Überstieg drängt. Sie versucht so, denkerisch eine Tür zum Glauben offen zu halten und Wege für den Glauben angesichts des Leids anzubieten, indem sie „keine Theorie für die Existenz des Weltleids bereitstellt“, sondern der „Praxis Gottes“ in Tod und Auferstehung Jesu Christi nachdenkt und nachbetet.¹⁰ Darum verzichtet sie zwar auf die endgültige Antwort, die das Theodizeeproblem ein für allemal zu erledigen scheint, doch kapituliert sie ebenso wenig vor dem Faktischen. Die bipolare Spannung, so kann man zusammenfassen, ist das Grundprinzip der spirituellen Theodizeefrage. Das ist mühsam und anstrengend, doch ermöglicht es Leben, denn „Spannung [...] ist ja ungefähr das Geheimnis des Lebendigen.“ (Alfred Delp)

Die eine Grundanspannung, die den schwebenden Charakter der spirituellen Theodizeefrage ausmacht, bündelt mehrere Anspannungen. Sie sollen kurz angeführt werden, weil sie im Vorgriff eine erste Annäherung an das geben, was das durchbohrte Herz Jesu Christi als Realsymbol in sich sammelt und aussagt:

Da ist als erstes die Spannung von Reden und Schweigen zu nennen. Zu denken ist an die Freunde Ijobs, die den von Krankheit und Leid geschlagenen Ijob besuchen und sieben Tage und Nächte lang mit ihm schweigen und schweigend mitleiden. (Ijob 2,11-13). Erst als sie genötigt werden zu reagieren, weil Ijob sein Schweigen beendet und sein Los beklagt (Ijob 3), beginnen sie durch ihr Reden Ijob Unrecht zu tun (Ijob 4ff.). Paradigmatisch ist hier dargestellt, in welche Not und Schiefelage der geraten kann, der angesichts von Leid sprechen muss. Der Absturz in Widersinn, billigen Trost oder in Verurteilungen droht ständig. Doch es muss geredet werden, weil sonst Schweigen in die Verweigerung von Kommunikation umschlagen kann, was den Leidenden ausschließt und so sein Leid vergrößert. Ganz zu Recht hat Karl

¹⁰ Vgl. Balthasar, H. U. von: Gott und das Leid, 6-10.

Rahner im Hinblick auf die analoge Struktur der Gottesrede festgestellt, was ebenso für die Theodizeefrage gilt, dass erst dann wahrhaftig geschwiegen werden kann, wenn zuvor geredet worden ist. Die Frage nach dem Warum und Wozu des Leids zu stellen ist also für Leidende wie Mitleidende buchstäblich eine Gratwanderung, bei der alle Beteiligten sich selbst riskieren. Diese Not gilt ebenso für die theologische Rede wie für das Gebet. Beides geschieht am Rande des Verstummens, doch weder darf man sich ins Schweigen flüchten noch in der Redseligkeit verlieren. Schweigen wie Reden können und müssen den Raum offen halten, in dem - hoffentlich - Gott selbst die Antwort gibt (vgl. Ijob 38-41).

Als zweites ist eine Spannung zu nennen, die bei der Frage des Menschen an Gott ansetzt. Hier ist vom Glauben des Volkes Israels viel zu lernen. Es kann in der spirituellen Theodizeefrage nicht darum gehen, eine kluge Antwort an Gott vorbei zu geben, die ihn gewissermaßen billig zu entschuldigen oder aus dem Theodizeeproblem herauszuhalten versucht.¹¹ Keine Theodizeefrage kann Gott zu retten versuchen, indem sie die Verantwortung für Böses und Leid allein dem Menschen zuschreibt. Der Glaube des jüdischen Volkes mahnt, von Gott so groß als möglich zu denken. Dann aber ist daran festzuhalten: „Gott nimmt im Guten wie im Bösen Anteil am Schicksal des Menschen. Wer ihn für Jerusalem segnet und ihn nicht nach Treblinka fragt, ist schlichtweg ein Heuchler. Gott will am Anfang und auch am entscheidenden Ende unserer Handlungen sein. Er ist Frage und Antwort zugleich. Hier tut sich eine Falle auf, denn ebenso wenig wie man Auschwitz mit Gott verstehen kann, kann man es ohne Gott verstehen.“¹² Dass diese Haltung, die Gott bis in die letzte Konsequenz ernst nimmt, zutiefst christlich ist, belegt jene schon erwähnte Episode an Romano Guardinis Sterbebett, auch er werde im Gericht noch eine Frage an Gott stellen: Warum all diese fürchterlichen Umwege zum Heil?¹³ Doch diese Frage wäre wiederum zu wenig, würde sie nicht in Spannung stehen zu einer zweiten Frage. Noch einmal sei Elie Wiesel, der Überlebende von Auschwitz, als Zeuge aufgerufen, der schreibt: „So wie ich das Recht habe, den Richter aller Menschen zu fragen: warum hast du Auschwitz zugelassen?, so hat Er das Recht, uns die Frage zu stellen: warum habt ihr Meine Schöpfung missbraucht?“¹⁴ Glaubwürdig wird also die in Distanz zum unmittelbaren Leid formulierte Theodizeefrage - ein Ijob darf anders reden und klagen - erst dann, wenn sie auch die Frage Gottes an den Menschen hören will. Der Gott Jesu Christi stellt die zu selbstgewisse Infragestellung Gottes noch einmal in Frage, was am Kar-

¹¹ Man erinnere sich an O. Marquards luzide Analyse, der zufolge eine Entlastung Gottes auf Kosten der Menschen fast zwangsläufig zu einem „Atheismus ad maiorem Dei gloriam“ führt (s.o. 2.3.3.).

¹² Vgl. Wiesel, E.: Macht Gebete aus meinen Geschichten, 37-44.55f., hier: 39; Groß, W.: „Trifft ein Unglück die Stadt“. In: Fuchs, G. (Hrsg.): Angesichts des Leids an Gott glauben?, 93-95.

¹³ Zu R. Guardini s.o. S. 162, Anm. 492.

¹⁴ Wiesel, E.: Macht Gebete aus meinen Geschichten, 58.

freitag in der Klage Jesu: „Mein Volk, was tat ich Dir?“ sogar seinen Ort in der Liturgie gefunden hat.¹⁵

Eine dritte Spannung bezieht sich auf das Verhältnis von Erleiden und Tun. Eine spirituelle Theodizeefrage will das Hoffnungs- und Sinnpotential der Offenbarung der unbedingten gekreuzigten Liebe eröffnen, doch darf sie sich weder mit Handeln noch mit Erleiden begnügen. Warum dem so ist, zeigt schon eine der zentralen Erfahrungen am Krankenbett, die Erfahrung der Ohnmacht. Der Kranke, der nur noch warten, dulden und ausharren kann; die Angehörigen, die nichts tun können als da zu sein, da zu bleiben. Es gibt wenig, was den Menschen heutzutage mehr fordert und überfordert. Nichts oder nichts mehr tun zu können lähmt, demütigt und führt an den Rand der Kräfte. Eine spirituelle Theodizeefrage wird versuchen, auch diese Grenzerfahrungen durchzustehen und in die Biographie zu integrieren; sie verweigert sich so einer Ideologie falsch verstandenen gelingenden Lebens, das weder Scheitern noch Leiden als menschliche Grunderfahrungen zulassen mag: „Die Dignität einer anthropologischen Option erweist sich in der Fähigkeit, mit dieser Grenzerfahrung fertig zu werden.“¹⁶ Doch dieser Spannungspol erhält seinen wahren Wert und wird dadurch vor Missbrauch geschützt (was auch umgekehrt gilt) durch den Einsatz aller Kräfte, die Leiden zu lindern oder zu verhindern, wenn das nur irgendwie möglich ist. Papst Benedikt XVI. hat diese Spannung so beschrieben: „Die Erfahrung der Endlosigkeit der Not kann uns einerseits in die Ideologie treiben, die vorgibt, nun das zu tun, was Gottes Weltregierung allem Anschein nach nicht ausrichtet - die universale Lösung des Ganzen. Sie kann andererseits Versuchung zur Trägheit werden, weil es scheint, da wäre ja doch nichts zu erreichen. In dieser Situation ist der lebendige Kontakt mit Christus die entscheidende Hilfe, um auf dem rechten Weg zu bleiben: weder in menschenverachtenden Hochmut zu verfallen, der nicht wirklich aufbaut, sondern vielmehr zerstört, noch sich der Resignation anheimzugeben, die verhindern würde, sich von der Liebe führen zu lassen und so dem Menschen zu dienen. Das Gebet als die Weise, immer neu von Christus her Kraft zu holen, wird hier zu einer ganz praktischen Dringlichkeit.“¹⁷

Damit sind wir bei einer weiteren Anspannung angelangt, der zwischen Nähe und Distanz bzw. Gebet und Reflexion. Die Reflexion über das Warum und Wozu des Leids ist notwendig, so ist immer wieder zu betonen, weil sie dem Menschen die Möglichkeit gibt, sich und seine Situation zu weiten und so sich selbst zu überschreiten. Schon auf diese Weise kann er sich von den Ketten des Faktischen lösen. Denn, so sagt Paul Celan, „alles ist weniger, als / es

¹⁵ Vgl. Fuchs, G. (Hrsg.): Angesichts des Leids an Gott glauben, 9-11.

¹⁶ Demmer, K.: Moraltheologische Methodenlehre, 69. Für eine wahrhaftige Beschreibung dieser Erfahrung, die er deshalb glaubwürdig in die Kreuzesnachfolge integrieren kann, vgl. Bernardin, J.: Das Geschenk des inneren Friedens. Reflexionen aus der Zeit des Loslassens. München 2001, 51-53.

¹⁷ Papst Benedikt XVI.: Deus caritas est, Nr. 36.

ist, / alles ist mehr.“¹⁸ Doch die heilsame Dimension der Distanz, die die Reflexion schafft, führt meist wider die gute Absicht auch zu einem heillosen Abstand, der abtrennt vom Leid, erst recht vom Leidenden und im Kontext einer spirituellen Theodizeefrage auch von Gott. Will die spirituelle Theodizeefrage aber die Tür zur Antwort offen halten, dann muss sie aus der Distanz wieder in die Nähe gehen. Das bewegende Lebenswerk Elie Wiesels, der versucht, nach Auschwitz den Gottesglauben zu retten, setzt darum nicht bei der Theorie an, sondern bei der erzählten Erfahrung, die zum Gebet werden soll. Was in der Theorie widersprüchlich erscheint, wird im Gebet möglich. Ein Mensch, so Elie Wiesel, kann vielleicht ohne Hoffnung oder Wahrheit leben, nicht aber ohne das Gebet, das den Menschen zu sich und über sich hinaus führt. Das Leitwort seiner Rettungsversuche: „Macht Gebete aus meinen Geschichten!“, ein Ausspruch des Rabbi Nachman von Bretzlaw, weist auch einer spirituellen Theodizeefrage die Richtung.¹⁹ Damit wird nichts Fremdes in die Theologie eingetragen, wie Karl Rahner belegt, der von der Theologie verlangt, sie müsse „mehr als in den letzten hundert Jahren vom Gebet herkommen [...], sie sollte soweit wie möglich die Existenz des Menschen im realen Leben erhellen und ihm den Mut geben, sich anbetend einzulassen auf die Unbegreiflichkeit des Daseins, in deren Grund Gott in seiner Gnade waltet.“²⁰

Der Durchgang durch diese vier Anspannungen innerhalb der einen Grundspannung der spirituellen Theodizeefrage hat uns nicht zufällig zum Gebet geführt. Im Gebet in Wort und Tat (vgl. GÜ 234) als dem existentiellen Akt des Menschen kommt die spirituelle Theodizeefrage erst ans Ziel und zu sich selbst. Das Schauen auf den Durchbohrten ist darum der konkrete Ort des christlichen Glaubens, an dem alle Argumente ins Gebet übergehen und so wahrhaftig und glaubwürdig werden können, auch deshalb, weil sich die Klage des Menschen mit der Klage des Gottmenschen verbinden kann.

Die Grundspannung der spirituellen Theodizeefrage mit ihren notwendigen inneren Anspannungen haben uns schon in die Herz-Jesu-Theologie hineingeführt. In zwei weiteren Anläufen will ich noch näher in sie einführen und sie - in einem zweiten Vorgriff - inhaltlich näher bestimmen. So wird deutlicher, dass der Theologie des durchbohrten Herzens die Grundstruktur der spirituellen Theodizeefrage eigen ist; und es wird sich zeigen, dass das Realsymbol des durchbohrten Herzens kein willkürlich gewähltes Abstraktum ist, um eine spirituelle Theodizeefrage zu entwerfen, sondern dass es gerade, indem es die Grundspannung ausdrückt, die Mitte des Kreuzes bildet und biblische Aussagen verleblicht.

¹⁸ Celan, P.: Gedichte II, 76.

¹⁹ Wiesel, E.: Macht Gebete aus meinen Geschichten, 24-44, hier: 39.

²⁰ Rahner, K.: Die Zukunft der Theologie. In: RahnerS IX, 156f.

Das Kreuz Jesu Christi ist der Ort, an dem die fundamentale Spannung des Glaubens sichtbar wird. Sie lässt sich durch zwei Paradoxa bestimmen.

Das erste Paradox ist darin zu sehen, dass das Kreuz die ohnmächtige Liebe Gottes offenbart, dessen Güte genau durch das Kreuz als Signum des Leids in Frage steht. Im Zentrum des Glaubens befindet sich eine erschütternde Leiderfahrung. Damit ist die Frage nach dem Warum des Leids nicht bloß eine nachträglich an den Gott Jesu Christi gerichtete Frage,²¹ sondern das Kreuz selbst ist sozusagen die Frage selbst. Es wäre naheliegend, bereits darin die Antwort sehen zu wollen. Doch, so ist noch einmal von Elie Wiesel zu lernen, der Gang Gottes ins Leid, in die Gottesferne, den jüdische Weisheit als Akt der Solidarität Gottes mit dem Volk Israels kennt, bringt nicht die ersehnte Aufhellung der dunklen Frage „Warum“. Denn dadurch wird das Leid der Menschen nicht unbedingt gelindert, es vervielfältigt sich sogar, weil es sich im Leid Gottes potenziert. Der Glaube wird nicht zur alles beantwortenden Antwort, sondern zur unendlichen Frage. Eindringlich formuliert Elie Wiesel das erschütternde Dilemma des Glaubenden: „Indem Gott dem Geschehen seinen Lauf ließ, wollte Er den Menschen etwas kundtun. Und wir wissen nicht, was. Daß Er litt? Er hätte seiner Qual ein Ende machen können. Er hätte es tun müssen, indem Er das Martyrium Unschuldiger beendete. Warum hat Er es nicht getan? Ich weiß es nicht. Ich glaube, ich werde es nicht erfahren. Zweifellos liegt Ihm nicht daran, daß ich es erfahre.“²²

Wenn nun der Gang Gottes ins Leiden und in die Gottesferne im christlichen Glauben keine Spekulation, sondern Mitte des Glaubens ist, dann erschließt sich von hier aus, warum angesichts des Durchbohrten betende Klage und Anklage nicht verwerfliche Gebetsgesten sind, sondern dem Menschen und Gott angemessene Weisen des Gebetes. Sie erfüllen die Grundhaltung des jüdischen Volkes, die Grundhaltung Jesu selbst und damit eines jeden Christen mit Leben, die im Leid ihre höchste Dringlichkeit erfährt: „Alles mit Gott, alles gegen Gott, nichts ohne Gott.“²³ Sie erlauben, am Glauben an den gütigen und gerechten Gott festzuhalten, ohne das Leid zu relativieren oder einseitig dem Schuldkonto des Menschen zuzuschreiben. Dann akzeptiert man die Unbegreiflichkeit Gottes, der durch menschliche Theodizeen

²¹ Vgl. Sudbrack, J.: Herz-Jesu-Verehrung. In: GuL 70 (1997) 29.

²² Vgl. Wiesel, E.: Macht Gebete aus meinen Geschichten, 59-64, hier: 63. Um dem Dunkel der Antwortlosigkeit standzuhalten, erzählt Elie Wiesel eine Legende zu Jer 13,17, wonach Gott im Verborgenen weint: „Als Gott die Leiden seiner unter den Völkern zerstreuten Kindern sieht, vergießt er zwei Tränen, die in den Ozean tropfen; beim Fallen machen diese Tränen einen solchen Lärm, daß man es von einem Ende der Welt zum anderen hört. Ich lese diese Legende gerne immer wieder. Und ich sage mir: Gott hat sicher mehr als zwei Tränen in das Meer der Geschichte vergossen. Aber die Menschen sind vermutlich feige. Sie stellten sich taub.“ (Ebd., 64.). Aus christlicher Sicht vgl. Tück, J.-H.: Das Äußerste. In: IKaZ 32 (2003) 477.

²³ Fuchs, G. (Hrsg.): Angesichts des Leids an Gott glauben, 262. Vgl. Wiesel, E.: Macht Gebete aus meinen Geschichten, 39 u.ö.

nicht zu erreichen ist und einzig sich durch sich selbst rechtfertigen kann. Biblische Klage und Anklage aber unterscheiden sich von der Weise, wie seit der Neuzeit die Frage nach dem Leid vor Gott gebracht wird. Nicht selbstgewisse Vernunft fordert von Gott, sich zu rechtfertigen, sondern die Not wird in aller Schärfe wahrgenommen und vor Gott getragen. Klage und Anklage Gottes, in der ein Mensch mit Gott ringt, indem er gegen ihn protestiert und mit ihm ringt, kann dann sogar aus einer Haltung der Ehrfurcht vor Gott erwachsen, die Gott nicht auf Menschenmaß zu reduzieren versucht, sondern in einem letzten Mut sich an Gott hält, um von ihm gehalten zu werden.²⁴

Akzeptiert man das erste Paradox des Kreuzes, dann wird auch das zweite Paradox glaubwürdig, dass das Kreuz sowohl Ort des Scheiterns als auch Ort der Hoffnung ist. Am Kreuz werden Jesu Leben und Sendung gewaltsam abgebrochen, er selbst und mit ihm seine Identität als der Sohn werden zerbrochen. Die Verfinsterung des Karfreitags, die die Evangelisten bezeugen, ist ein Bild auch für die Verwerfung Jesu durch die Menschen, die ihn in die Nacht des Todes und der Vergeblichkeit stoßen. Doch ebenso bezeugen die Evangelisten den Glauben der Kirche, dass das Kreuz Ort des Heiles ist, in dem nicht nur die Kenosis des Logos ihren tiefsten Punkt erreicht, sondern auch die Erlösungstat, die Jesus in Person ist, zum Durchbruch kommt. Das Kreuz ist das Glaubensparadox schlechthin, weil es Tod und Leben zugleich bezeichnet, was nur in der Liebe zu der einen Wahrheit der Erlösung wird. Von ihm gilt, was Henri de Lubac über das Paradox sagt: „Eine Wahrheit verletzt uns, eine andere gleicht sie aus. Sie hebt die erste nicht auf, sondern zeigt den Platz, den sie innehat.“²⁵ Nur im Paradox des Kreuzes kann wahrheitsgetreu der eine Glaube und die wahre Wirklichkeit dieser Welt ausgesagt werden. Wer so vom Kreuz Jesu Christi als Paradox redet, muss sich allerdings stets dessen bewusst sein, dass es auf Gott als den verweist, der uns in Jesus Christus unendlich nahegekommen ist und doch immer der Andere, Nichtverfügbare, alle menschlichen Kategorien Sprenge ist und bleibt. Jede Gotteserfahrung und jede spirituelle Theodizeefrage muss sich darum selbst aufgeben können, um sich auf Gott selbst hin zu überschreiten. Dieses Loslassen gibt Anteil am Mitsterben mit Jesus Christus.²⁶ Deshalb eignet dem Kreuz Jesu Christi eine letzte Offenheit, freilich mit dem Richtungssinn des neuen Lebens.²⁷

²⁴ Vgl. Kuschel, K.-J.: Ist Gott verantwortlich für das Übel? In: Fuchs, G. (Hrsg.): Angesichts des Leids an Gott glauben?, 227f.247-261; Groß, W.: „Trifft ein Unglück die Stadt“. In: Fuchs, G. (Hrsg.): Angesichts des Leids an Gott glauben?, 83-100, hier: 96. Wie sehr im AT am Rande der Verzweigung mit Gott gerungen wird, zeigt Groß für Ps 88 ,den „dunkelsten aller Psalmen“, ebd., 101-118.

²⁵ Vgl. Lubac, H. de: Glaubensparadoxe, 7-10, hier: 7.

²⁶ Vgl. mit Berufung auf H.U. von Balthasar und K. Rahner Sudbrack, J.: Die „Anwendung der Sinne“ als Angelpunkt der Exerzitien. In: Sievernich, M. u.a. (Hrsg.): Ignatianisch, 108-114.

²⁷ Vgl. Kasper, W.: Jesus der Christus, 144.

So wie sich der christliche Glaube nicht auf einen Nenner bringen lässt, als wäre er eine Rechenübung, macht seine Grundstruktur auch die Wahrheit über das Leiden paradox. Robert Spaemann bringt es auf den Punkt: „Es gibt Religionen der Leidensbejahung und der Leidensbekämpfung. [...] Das Eigentümliche des Christentums ist, daß es beides zugleich ist, und zwar im extremen Maß: Es lehrt, daß die Erlösung der Welt nur durch das Leiden des Gottessohnes geschieht und daß wir an der Erlösung nur durch eigenes Leiden Anteil gewinnen. Und es lehrt andererseits, daß der Mensch am Ende danach gerichtet wird, was er getan hat, um Leiden zu mildern“.²⁸

Die Grundspannung der Theodizeefrage, die dem Kreuz gewissermaßen formal schon von seiner äußeren Gestalt her eignet, wird in den Evangelien durch zwei Ausrufe des sterbenden Jesus gehalten. Diese beiden Ausrufe bestimmen material das Spannungsgefüge der spirituellen Theodizeefrage und führen die inhaltliche Bestimmung des Realsymbols des durchbohrten Herzens Jesu Christi fort. Am deutlichsten zum Ausdruck kommt die Spannung, wenn man den markinischen mit dem lukanischen Passionsbericht vergleicht. Während Markus als letztes Wort Jesu den Anfang des Psalms 22: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ (Mk 15,34) überliefert, findet sich bei Lukas ein Zitat des Ps 31,6: „Vater, in deine Hände lege ich meinen Geist.“ (Lk 23,46) Wieder gilt: Beide Schreie Jesu am Kreuz dürfen nicht harmonisierend aufgelöst oder in „Höheres“ synthetisierend aufgehoben werden; als ob in dieser Synthese sich Gottes Antwort als Auflösung eines Rätsels finden ließe.²⁹ Jesu Tod geschieht in der Spannung eines Schreis der Gottverlassenheit und dem Fallenlassen in die Hände Gottes.

Der Aufschrei des sterbenden Jesus nach Markus bündelt die ganze Vereinsamung und Gottesferne, die Jesus im Gang durch die Passion erleidet. Die meisten Exegeten anerkennen, dass dieser Schrei Ausdruck dieser Gottverlassenheit ist, auch wenn sie ihn zugleich als Akt der Hoffnung sehen, da sich Jesus noch in seiner Todesnot an Gott wendet.³⁰ Indem Jesus diesen Psalm betet, stellt er sich zu den Unzähligen, die oft genug unschuldig leidend sich Gott anvertrauen und diesen Gott in ihrem Leiden als Abwesenden erleiden. Mehr noch: Weil er der Gottmensch ist, reißt in diesem Schrei ein Abgrund an Gottferne und Antwortlosigkeit

²⁸ Spaemann, R.: Die christliche Sicht des Leidens. In: Leiden (Oelmüller), 104f.

²⁹ Vgl. Dillmann, R.: Durch Leiden Gehorsam gelernt? In: Fuchs, G. (Hrsg.): Angesichts des Leids an Gott glauben, 124f.; Balthasar, H. U. von: Gott und das Leid, 14.

³⁰ Vgl. Gnllka, J. (EKK II, 2, 321-322; zur diffizilen Wirkungsgeschichte: 328-330), Kertelge, K. (NEB 2, 158f.), Pesch, R. (HThKNT II, 2, 494-496) gegen Lohfink, G. (Der letzte Tag Jesu. Die Ereignisse der Passion. Freiburg 1981, 75f.), der meint, Jesu habe eigentlich „Eli atta“ (mein Gott bist du) gerufen, was die Umstehenden als Ruf nach Elija missverstanden hätten.

auf.³¹ Klaus Berger wersetzt sich zu Recht jeder allzu harmonisierenden Lesart, die das Beten von Vers 1 des Psalmes lediglich als Intonation der restlichen Verse sehen möchte.³² Es ist noch ein Gebet, aber ein Gebet auf Messers Schneide, das zu verstehen uns vielleicht Paul Celan und Nelly Sachs lehren können. Paul Celan hat in seinem Gedicht „Psalm“³³ eine Art Nicht-Gebet formuliert, das nur in der Verneinung noch anreden kann und so mit letzter Kraft an dem festhält, der nur noch als „Niemand“ gepriesen werden kann. Nelly Sachs beginnt mit ihrem Gedicht „David“, dem Vor-Bild des Messias, beim dunklen Schrei der Verlassenheit, in dem und durch den sich dann das Unerwartbare zeigt:

„Christus nahm ab / an Feuer / Erde / Wasser / baute aus Luft / noch einen Schrei //
und das / Licht / im schwarzumräselten Laub / der einsamsten Stunde / wurde ein Auge / und sah.“³⁴

Erst im „Durchschmerzen“ (Jan Skácel) durch die Verlassenheit und der Antwortlosigkeit des Warum mag sich eine österliche Weit-Sicht eröffnen, die dann auch nach dem Wozu fragen kann.³⁵ Das Gedicht von Nelly Sachs führt uns so vom Markus- zum Lukasevangelium.

Lukas folgt in der Schilderung des Todes Jesu im Großen und Ganzen dem Passionsbericht des Markusevangeliums. Um so mehr fällt auf, dass er - wie gesagt - das Zitat aus dem Ps 22 durch das Zitat aus Ps 31 ersetzt. Man könnte sagen, dass im dort überlieferten Aufschrei Jesu das Auge sich zu öffnen und zu sehen beginnt. In diesen Ausruf letzten Vertrauens fällt also schon das Osterlicht, denn er zeigt, dass sich Jesus sogar in der Stunde des Kreuzestodes ganz dem überlassen kann, von dem und durch den her er ist.³⁶

Beide Ausrufe stehen in einer Anspannung zueinander und lassen nur im österlichen Licht ihren Vollsinn erkennen,³⁷ doch überwiegt bei Markus die Schwärze der Gottesferne und das Dunkel des Todes. Es gilt sich des großen Abstandes zwischen beiden Helligkeitsstufen, die in den beiden Passionsberichten zur Wirkung kommen, bewusst zu bleiben, um zu verstehen, wie weit nicht nur chronologisch, sondern existentiell der Weg vom Schrei der Gottverlassen-

³¹ Vgl. Schürmann, H.: Jesu ureigener Tod, 144-147. Im Schrei der Gottverlassenheit sieht er von Phil 2,6-11 her den äußersten Punkt der Kenosis und der Erniedrigung erreicht.

³² Vgl. Berger, K.: Jesus, 300f.

³³ Celan, P.: Gedichte I, 225: Psalm (1963). „Niemand knetet uns wieder aus Erde und Lehm, / niemand bespricht unsern Staub. / Niemand. // Gelobt seist du, Niemand. / Dir zulieb wollen / wir blühen. / Dir / entgegen. // Ein Nichts / waren wir, sind wir, werden / wir bleiben, blühend: / die Nichts-, die /Niemandrose. // Mit / dem Griffel seelenhell, / dem Staubfaden himmelswüst, / der Krone rot / vom Purpurwort, das wir sangen / über, o über / dem Dorn.“

³⁴ Sachs, N.: Fahrt ins Staublose (Flucht und Verwandlung), 274f.

³⁵ Vgl. zur Möglichkeit, dass im „Warum“ auch das „Wozu“ mitschwimmt, Söding, Th.: „Ist Gott etwa ungerecht?“ (Röm 3,5). In: Böhnke, M. u.a. (Hrsg.): Leid erfahren - Sinn suchen, 57-60, v.a. 59.

³⁶ Vgl. Stöger, A.: Das Evangelium nach Lukas II/2. Düsseldorf 1966, 298f.; Müller, P.-G.: Lukas-Evangelium (SKK NT III), 175f.

³⁷ Vgl. Gnllka, J.: Das Evangelium nach Markus (EKK II,2), 326f.

heit bis zum Gebet bedingungslosen Vertrauens, vom Karfreitag bis zum Ostersonntag oft ist. Man muss nur einmal eine Beschreibung des Kreuzigungsvorgangs lesen, um das für die Kreuzigung Jesu zu verstehen.³⁸

Martin Gutl hat diese Wegstrecke existentiell in einem Gedicht ausgemessen:

„Drei Tage warten: / Karfreitag / Karsamstag, / Ostersonntag. //

Vom Standpunkt der Ewigkeit aus / ist das Warten keine Kunst. / Doch mit dem Blick auf unsere Herzen / können drei Tage eine Ewigkeit sein: / bis zur Ankunft des Freundes / bis zur Scheidung / bis zur Versöhnung / bis zur Genesung, bis zum Betenkönnen. //

Manch einer nimmt sich das Leben, / weil drei Tage, / die Frist zwischen Kreuzigung und / Auferstehung, zu lange gedauert haben.“³⁹

Ob vom Zeichen des Kreuzes oder von den beiden exemplarischen letzten Worten Jesu am Kreuz her - das Geschehen am Kreuz ist bis zum Zerreißen ausgespannt zwischen Kreuz und Auferstehung, zwischen dem Schmerz des Angenagelten und der Durchbohrung des Herzens als Eröffnung der Quelle des Heiles. In dieser Spannung, die Christus in seinem Ausgespanntsein am Kreuz bis in seine Gestalt hinein aufnimmt, sind so alle Spannungen der spirituellen Theodizeefrage enthalten. Die äußerste Zerrissenheit, die Er mit uns und für uns ausleidet, ist die Gottesferne. Von daher gilt es nach Joseph Ratzinger an dieser Zerspannung Jesu Christi Maß zu nehmen: „Nicht der Schmerz als solcher zählt, sondern die Weite der Liebe, die die Existenz so ausspannt, dass sie das Ferne und das Nahe vereint, den gottverlassenen Menschen mit Gott in Beziehung bringt.“⁴⁰

Charles Péguys „abschließendes Nachtgeheimnis“ kann das bis hierher Gesagte vertiefen: „Alles war vollbracht. Reden wir nicht mehr davon. Dieser unglaubliche Abstieg meines Sohnes unter die Menschen. Und was haben sie schon damit angefangen. Und um die neunte Stunde ungefähr hat mein Sohn den Schrei ausgestoßen, der nie mehr verhallen wird. Die Soldaten waren in die Kasernen zurückgekehrt, lachend und scherzend, weil ein Dienst quittiert war. Nur ein Hauptmann blieb noch und ein paar Männer, um jenen Galgen ohne Bedeutung zu hüten. Ein paar Frauen. Die Mutter. Vielleicht auch ein paar Jünger, obwohl das weniger sicher ist. Nun hat doch jeder Mann das Recht, seinen Sohn zu begraben. Und ich allein, ich Gott, dem durch dies Abenteuer die Arme gebunden waren, konnte meinen Sohn nicht

³⁸ Vgl. Gnllka, J.: Das Evangelium nach Markus (EKK II,2), 318-320.

³⁹ Gutl, M.: Die Ewigkeit der drei Tage. In: Loblied vor der Klagemauer, 69.

⁴⁰ Ratzinger, J.: Einführung in das Christentum, 238-240, hier: 240.

begraben. Da warst du es, die Nacht, die kam...“⁴¹ Hans Urs von Balthasar konzentriert diese Passage in seiner Deutung auf das Herz Gottes hin, das selbst durch den Tod Jesu Christi verwundet und erst durch die hereinfliegende Nacht besänftigt worden ist. In dieser Nacht des Karfreitags vereinigen sich die „ununterbrochene Nacht Gottes“ und die „ununterbrochene« Nacht der Welt.“ Im Tod Jesu - durch seine geöffnete Seite - finden die Menschen und die Welt aus ihrem Wechsel von Tag und Nacht zurück in die ununterbrochene Nacht Gottes, die für Péguy Ort der unbedingten Liebe Gottes ist.⁴² Im Schauen auf das Herz des Durchbohrten schaut der Mensch auf das Herz des Durchbohrten, in dem sich alle Spannungen halten, in dem alle Spannungen ausgehalten werden, in dem Frage des Menschen und Antwort Gottes, Frage Gottes und Antwort des Menschen zusammenfinden, ohne eine die Opfer überwältigende Lösung sein zu wollen. So aber kann eine Herz-Jesu-Theologie zumindest eine Hoffnungsperspektive eröffnen, der freilich letztlich nur der folgen kann, der sich anvertraut.

⁴¹ Zit. n. Balthasar, H. U. von: *Herrlichkeit II/2. Laikale Stile*, 868f. Ebd., 865-867 skizziert von Balthasar das theologische Profil der Nacht bei Péguy, die einerseits im Unterschied zum Tag stets aufs Neue den „Abgrund der Gnade“ eröffnet, andererseits „tragender Grund, als Kontinuum“ des Daseins bildet, den die Tage immer wieder unterbrechen. Doch erst der Karfreitag ist der eigentliche theologische Ort der Nacht, wenn sie sich über „das furchtbare Drama“ dieses Tages senkt.

⁴² Vgl. Balthasar, H. U. von: *Herrlichkeit II/2. Laikale Stile*, 869.

4.2. Das durchbohrte Herz Jesu Christi:

die Frage nach dem Warum und Wozu des Leidens trifft Gott ins Herz

Das Realsymbol des durchbohrten Herzens Jesu bietet als fragende Antwort in der Schwebel eine Einweisung in den Glauben, indem es selbst die Spannung zwischen den Brennpunkten hält, einerseits Offenbarung der Liebe Gottes und andererseits Herzenswunde Gottes zu sein. Das Realsymbol selbst ermöglicht diese „Schwebel“, da es eine Sinnwahrheit eindeutig erschließt, die ohne es nicht wahrnehmbar würde. Doch weder bedeutet diese Eindeutigkeit eine definierte, sichere Wahrheit, mit der dann alles „klar“ wäre, noch bedeutet sie Beliebigkeit, bei der alles gleich möglich bliebe. Die gemeinte Eindeutigkeit verwirklicht sich vielmehr durch eine Offenheit mit Richtungssinn, durch die sich ein Mensch auf einen Weg machen kann gleichsam „nur mit einer Rose als Stütze“.⁴³ Weite und Offenheit, so hat das 3. Kapitel gezeigt, sind wesentliche Momente am Symbol Herz und geben dem Geheimnis Gestalt. Für das durchbohrte Herz Jesu Christi lässt sich sogar sagen, dass es das Geheimnis selbst ausdrückt. Darum muss das, was in der spirituellen Theodizeefrage reflektiert wird, zum existentiellen Akt werden, weil es darauf ankommt, im Geheimnis zu wohnen. So kommt sie erst im Gebet, im Für-Sein und in der universellen Hoffnung zu sich selbst.

Das gibt nun die Gedankenfolge für das Weitere vor. Zunächst soll die Spannung der spirituellen Theodizeefrage des durchbohrten Herzens in ihrer Einheit und ihrer Polarität betrachtet werden. Dann soll vom „Für-Sein“ als einer Weise der Offenheit Jesu Christi her angedeutet werden, wie Gott im durchbohrten Herzen Jesu Verantwortung für seine Schöpfung übernimmt. Schließlich soll am Fragmentarischen menschlicher Existenz die Bedeutung dieses Entwurfs auch für alltägliches Leid exemplarisch beleuchtet werden. Zuletzt soll die Reductio in Mysterium für die spirituelle Theodizeefrage des durchbohrten Herzens bedacht werden.

⁴³ „Aber ich liege in Vogelfedern, hoch ins Leere gewiegt. / Mir schwindelt. Ich schlafe nicht ein. / Meine Hand / greift nach einem Halt und findet / nur eine Rose als Stütze.“ Domin, H.: Nur eine Rose als Stütze. In: Gesammelte Gedichte, 113.

4.2.1. Das durchbohrte Herz Jesu Christi

als Offenbarung der Liebe Gottes und als Herzenswunde Gottes

4.2.1.1. Das durchbohrte Herz Jesu Christi als einfaches sammelndes Bild

des Glaubens und der spirituellen Theodizeefrage

Das durchbohrte Herz Jesu Christi ist ein sammelndes und dennoch einfaches theologisches Bild des Glaubens. So wie das Johannesevangelium im Bild des Durchbohrten alle seine wesentlichen Aussagen sammelt, so sammeln sich im theologischen Bild des durchbohrten Herzens die wesentlichen Aussagen des christlichen Glaubens. Im Schauen auf das durchbohrte Herz eröffnet sich eine Gesamtschau des Glaubens: Wer auf das Herz des Durchbohrten sieht, vermag Gottes menschengewordene Liebe zu schauen; - wer mit dem Durchbohrten auf dessen Leben sieht, kann in allem das Mysterium erkennen; - wer mit dem Durchbohrten auf das eigene Leben und auch Leiden schaut, kann die tiefere Wahrheit, das Wort Gottes über Mensch und Welt entdecken. Dabei haben die vorausgegangenen Überlegungen schon aufgezeigt, dass durch dieses theologische Bild sowohl ein einfacher Zugang zum Gesamt des Glaubens als auch zur Leidfrage selbst möglich wird, weil durch das Geschehen der Kreuzigung die Leidfrage zu beantworten nicht mehr dem Menschen allein aufgegeben wird, sondern von Gott selbst als Aufgabe angenommen worden ist.

Ganz bewusst ist im Weiteren von diesem theologischen Bild auszugehen: Wenn Gott selbst sich am Kreuz offenbart hat, dann ist seine Selbstoffenbarung Maß und Weg einer jeden spirituellen Theodizeefrage.⁴⁴ Dieser Ausgangspunkt holt das Grundgefüge christlichen Glaubens ein, das vom „Primat der Erkenntnis über den Willen, des Logos über das Ethos“ bestimmt wird. Mit dieser Verhältnisbestimmung verweigert sich der Glaube der neuzeitlichen Vorordnung des Ethos, des Willens und der Tat vor der Wahrheit, die dem Menschen zumutet, in seinem Wesen und in seinem Wert nur durch das bestimmt zu sein, was er tut: „Indem der Schwerpunkt des Lebens aus der Erkenntnis in das Ethos überging, wurde das Leben immer haltloser. Es wurde vom Menschen verlangt, daß er in sich selber stehe. Das kann aber nur ein Wille, der wirklich schöpferisch im unbedingten Sinn des Wortes ist, und das ist nur der göttliche. So wird dem Menschen eine Haltung zugemutet, die voraussetzt, er sei Gott.“⁴⁵ Das

⁴⁴ Zur Einheit von Offenbarer und Offenbartem vgl. Pröpper, Th.: Evangelium und freie Vernunft, 45-48.

⁴⁵ Vgl. Guardini, R.: Vom Geist der Liturgie, hier: 85.84. Wie sich diese Einsicht Guardinis in theologischer Reflexion auswirkt zeigt für die Theologie von J. Ratzinger: Schneider, M.: Papst Benedikt XVI. In: GuL 78 (2006) 350-362, v.a. 352-355.

Grundgefüge des christlichen Glaubens bewahrt den Menschen insbesondere in der Theodizeefrage vor dieser neuzeitlichen Überforderung und Selbstüberschätzung. Es verweist den Menschen auf den einzig tragfähigen Grund der Hoffnung, den er sich nie selber schaffen kann, und befreit ihn auf diese Weise zum Handeln. Der Primat des Logos, daran erinnert Papst Benedikt in seiner Enzyklika „Deus caritas est“, besteht nun nicht in irgendwelchen Ideen, Satz Wahrheiten oder ethischen Weisungen. Vielmehr ist er koextensiv mit Gottes Heilshandeln, das „seine dramatische Form“ in der Inkarnation des Logos annimmt, in dem sein Heilshandeln unfassbar konkret wird und in dem Gott sich selbst mitteilt.⁴⁶ Die Synoptiker haben die Selbstoffenbarung Gottes im Gekreuzigten veranschaulicht, indem sie vom Zerreißen des Vorhanges vor dem Allerheiligsten im Jerusalemer Tempel berichten (vgl. Mk 15,38 parr.). Das Johannesevangelium verzichtet auf dieses Bild und bezeugt an Stelle dessen die Durchbohrung der Seite des Gekreuzigten, aus der Blut und Wasser fließen. Die Herz-Jesu-Theologie hat diese Tradition weitergeführt und sie zum Bild vom durchbohrten Herzen gewandelt.⁴⁷ Dort hat Gott, so deutet schon Augustinus die Durchbohrung des Herzens, sich selbst so weit wie nirgends sonst für den Menschen geöffnet.⁴⁸ Die letzte Wahrheit Gottes über Gott und über die Welt offenbart Gott durch das durchbohrte Herz.

Das durchbohrte Herz drückt also in einem unauslotbar tiefen Sinn Offenheit aus, welche deshalb die leitende Kategorie für das Folgende ist. Wer und was Jesus Christus in Wahrheit und in der Fülle seiner Person ist, das konzentriert und veranschaulicht das durchbohrte Herz. Jesus Christus ist der radikal offene Mensch für Gott und für die Menschen. Joseph Ratzinger hat in erstaunlicher Nähe zu Karl Rahner (s.o. 3.4.) versucht, die Einheit von Inkarnations- und Kreuzestheologie (bei aller Verschiedenheit) zu fassen, indem er Jesus Christus als „letzten Menschen“, in welchem das Menschsein erst vollendet ist, versteht. „Der Mensch ist dadurch Mensch, dass er unendlich hinausreicht über sich, und er ist folglich um so mehr Mensch, je weniger er in sich verschlossen, «beschränkt» ist.“ Jesus Christus ist der wahre, weil total eingeschränkte Mensch, weil er über sich hinaus auf den Unendlichen hinausreicht, ihn „nicht nur berührt, sondern eins mit ihm ist [...]. In ihm ist der Schritt der Menschwerdung wahrhaft an sein Ziel gekommen.“ Denn in Jesus Christus ist die Einheit in Verschie-

⁴⁶ Vgl. Benedikt XVI.: *Deus caritas est*, Nr.12.

⁴⁷ „Der in der lukanischen Passionsgeschichte zum Tod Jesu erwähnte Riß im Tempelvorhang ist nur die Negativform der Herzenswunde.“ Stock, A.: *Poetische Dogmatik: Christologie III*, 358f.

⁴⁸ „Der Evangelist hat nicht gesagt, dass der Soldat die Seite Christi getroffen oder verletzt hat oder etwas Ähnliches. Vielmehr hat er gesagt, dieser habe sie «geöffnet». So wurde in gewisser Weise für uns die Tür des Lebens geöffnet, durch die alle Sakramente der Kirche kommen, ohne die es unmöglich ist, das einzige Leben, das diesen Namen verdient, zu betreten.“ (Tract in Ioan. IX, 10) Zit. n. Rahner, H.: *Die Anfänge der Herz-Jesu-Verehrung*. In: Stierli, J. (Hrsg.): *Cor Salvatoris*, 69.

denheit eines Menschen mit Gott real geworden und in ihm wird die gesamte Menschheit dieser Einheit einverleibt. Im Sinne des Johannesevangeliums öffnet Gott sich selbst durch die ausgebreiteten Arme des Gekreuzigten, um durch Jesus Christus die Vielen zu sich zu führen und in sich zu vereinigen. Deshalb „ist Christus als der kommende Mensch nicht der Mensch für sich, sondern wesentlich der Mensch für die anderen; der Mensch der Zukunft ist er gerade als der ganz offene. [...] Die Zukunft des Menschen liegt im «Sein-Für».“ Wenn aber Jesus Christus der ganz und gar für Gott und die Menschen Offene ist, der seine Existenz im „Für-Sein“ realisiert, dann fallen Kreuzes- und Ostergeheimnis zusammen und das in Joh 19,31-37 bezeugte Geschehen ist Durchbruch des Ewigen mitten im totalen Endpunkt der Endlichkeit: „Johannes [...] schließt seine Darstellung des irdischen Jesus mit dem Bild der Existenz, deren Wände aufgerissen sind, die keine festen Grenzen mehr kennt, sondern wesentlich Offen-sein ist. [...] Im Bild der durchbohrten Seite gipfelt für Johannes nicht nur die Kreuzesszene, sondern die ganze Geschichte Jesu. Nun, nach dem Lanzenstich, der sein irdisches Leben beendet, ist seine Existenz ganz offen; nun ist er gänzlich «Für», nun ist er wahrhaft nicht mehr ein einzelner, sondern «Adam», aus dessen Seite Eva, eine neue Menschheit, gebildet wird.“⁴⁹

Der Moment der Durchbohrung des Herzens, der die Liebe Gottes als Quelle aller Gnade öffnet, ist genau jener Moment, in dem dieses Herz stillsteht und die Welt an ihr Ende gelangt zu sein scheint. Die maßlose Liebe Gottes, die sich im durchbohrten Herzen Jesu real symbolisiert, wird erst in der totalen Ohnmacht des Todes zur Quelle aller Gnade. Der Tod Jesu ist wie der Hiatus in Jes 49,15: „Kann denn eine Frau ihr Kindlein vergessen, eine Mutter ihren leiblichen Sohn?“ Diese Unmöglichkeit versucht das Hebräische anklingen zu lassen, indem es nach der Frage einen „Gedankenstrich“ (silluq) setzt. Dieser steht für eine Stille, um den Schrecken nachhallen zu lassen, darüber dass das Udenkbare doch wirklich werden könnte. Erst nach einem lastenden Schweigen, einer unendlich anmutenden Schrecksekunde, darf man die Zusage Gottes hören: „Und selbst wenn sie ihn vergessen würde: ich vergesse dich nicht.“⁵⁰ Auf den Tod Jesu folgt unauslotbare Stille, weil eben dieser Tod des Sohnes nicht zu fassen ist. Die drei Tage der Grabesruhe sind, vor allem für die Menschen, zeitlos-zeitliche Dehnung des Unfassbaren, bis Gott in der Auferweckung tief Lebensatem holt und diesen an

⁴⁹ Vgl. Ratzinger, J.: Einführung in das Christentum, 184-197, hier: 190f.194f.195. In dieser Bestimmung von Jesus Christus fließen zusammen die Bestimmung als „Identität von Logos (Wahrheit) und Liebe“ (167), als Dienst und eben so als Sohnsein (183f.). Hier findet sich bereits das für den späteren Ratzinger so wichtige Verständnis von Christus, der ganz Pascha also „ganz «Übergang»“ ist (195). Jesu „Für-Sein“ wird schon in der „unfreiwilligen Prophetie“ der Schriftgelehrten und Pharisäer (Mt 27,42f.) deutlich, worauf J. Werbick (Den Glauben verantworten, 498f.) hinweist.

⁵⁰ Diese Deutung von Jes 45,19 verdanke ich A. Stock.

die Menschen weiterschenkt. Die heilbringende Offenheit Jesu Christi, die in unaufhebbarer aporetischer Spannung Tod und Leben zusammenhält, lässt sich im durchbohrten und so geöffneten Herzen Jesu Christi schauen: in der Übermächtigung durch Leid und Tod hat Gott den Menschen sein Herz aufgetan.

Alle vorangegangenen Aussagen haben ihren Ausgangspunkt im Innersten des Geheimnisses Gottes und führen dahin zurück. Dies muss noch eingehender bedacht werden. Ein unschätzbare Vorteil der Herzrede, weshalb sich „Herz“ nicht einfach durch „Mensch“ ersetzen lässt, liegt darin, dass sie den Menschen als bleibendes Geheimnis für sich und andere auszusagen vermag, dessen Personmitte sich entbirgt und zugleich entzieht. Allein Gott kennt die Geheimnisse des Herzens. Was für den Menschen allgemein gilt, trifft auch für das Herz als Realsymbol der Personmitte Jesu zu. Jesus Christus ist und bleibt unauslotbares Geheimnis der Liebe Gottes, nicht obwohl, sondern weil er in seinem durchbohrten Herzen der restlos offene Mensch - in seinem Sein vom Vater her wie in seinem Sein für die Menschen - ist. Immer wenn von seinem durchbohrten Herzen die Rede ist, ist er ganz gemeint, da alles, was das Herz trifft und betrifft, immer den ganzen Menschen betrifft. Dort wird all sein Verhalten „verknotet“. Vom Herzen Jesu Christi als Geheimnis lassen sich drei Aspekte hervorheben: Erstens wird Jesus Christus lebendiger vor einem suchenden oder glaubenden Menschen stehen und seine Liebe wird diesem konkreter werden, je mehr dieser begreift, dass Jesu Herz kein isoliertes Einzelfaktum darstellt, sondern sammelndes Symbol all dessen ist, was Jesus Christus gesagt, getan, gelitten, gelebt hat. So eröffnet sich einem das Wesen seines Herzens immer mehr von seinem Leben her, wie es die Evangelien bezeugen, und umgekehrt die einzelnen Perikopen von seinem Herzen her.

Von daher kann zweitens die Durchbohrung des Herzens kein peripheres Ereignis des Lebens und Sterbens Jesu sein. Vielmehr trifft sie ihn in der Mitte seiner Existenz und seiner Person, sie berührt all sein Verhalten, seine Worte und seine Taten. Sie bedeutet die Überwältigung durch die Machtspiele der Menschen und des Bösen, die weder das Geheimnis eines Menschen, also die im Letzten nie definierbare Würde des Menschen, noch das Geheimnis Gottes, der sich den Menschen derart aussetzt, achten können.

Das Wesentliche über das Herz Jesu Christi kann drittens nur vom durchbohrten Herzen her gesagt werden: In ihm konzentriert sich Gottes äußerster Selbsteinsatz, aus ihm verströmt sich seine Liebe, durch es bezeugt sich Gottes liebende und leidende Hingabe für alle über alle Grenzen hinaus. Das durchbohrte Herz Jesu verweigert sich demnach der Vorstellung eines apathischen Gottes, es ist Ausdruck der leidenschaftlichen Liebe Gottes. Diese leidenschaftli-

che Liebe bewegt Jesus Christus dazu, in die letzten Abgründe menschlicher Existenz hineinzugehen und dennoch an seiner Hingabe an den Vater und an die Menschen festzuhalten.⁵¹ Man muss noch einmal deutlich sagen: Das dogmatische Fundament der Herz-Jesu-Theologie, die hypostatische Union, bedeutet, dass diese Leidenschaft der Liebe Jesu Christi Gottes Leidenschaft selbst ist. Das Herz Jesu Christi sagt in herkünftiger Übereinkunft mit dem Ursprung in einem die Personmitte Jesu und die Menschheit Jesu als Realsymbol des Logos aus und ist so vermittelte Unmittelbarkeit zu Gott. Deshalb sind alle Aussagen über das durchbohrte Herz Jesu Christi immer Aussagen über das Herz Gottes selbst. Dann darf man nicht zögern zu sagen, dass das Leid Jesu Christi und durch ihn jedes Leid Gott selbst betrifft. Das Leiden und Sterben Jesu Christi ermöglicht und „erzwingt“ Gottes Sympathie mit den Leidenden.⁵² Die Rede vom durchbohrten Herzen Jesu Christi führt uns zu den letzten Herzensgeheimnissen Gottes, denen es stets neu nachzudenken gilt, ohne sie durchschauen zu wollen, und die es immer wieder zu betrachten gilt, damit das Geheimnis bergender Grund wird.

Dann wird das durchbohrte Herz für den, der darauf schaut, zum einen der Punkt, an dem sich die Suche des Menschen nach Sinn halten kann; es ist zum anderen der Punkt des Überstiegs, an dem der Mensch beginnt, die eigenen Vorstellungen von Gott loszulassen und sich Gott zu überlassen. Alle Aussagen über das durchbohrte Herz stehen in einer Dynamik der Überschreitung gegen jeden Anschein von gesichertem Wissen. Mehr noch: Alle menschlichen Aussagen müssen von der inkarnatorischen Struktur der Wirklichkeit her verstanden werden als Teilhabe an der Offenheit Jesu Christi. So führt der Glaube an die Liebe des Durchbohrten nicht an vermeintlich gesicherte Orte, an denen das Leid aufhört zu beunruhigen, sondern führt in die Bewegung des ignatianischen Magis, die den Mensch als Pilgerexistenz leben und glauben lässt. Mit Karl Rahner ist dem Menschen über seinen *status viatoris* zu sagen: „Du musst heraus aus der Vertrautheit deines Daseins, du bist der Wanderer in eine absolute Unendlichkeit hinein, die du niemals ausmessen kannst. Dann sagen wir dem Menschen und uns selber: all das, was davor liegt, ist nicht das Eigentliche, und wenn es dir so vertraut wäre, wenn du noch so liebend damit umgingst, dich hier anzusiedeln und darin das Eigentliche zu

⁵¹ Vgl. Hell, S.: Herz Jesu - Ausdruck göttlicher Leidenschaft. In: Herz-Jesu-Gelöbnis, 32-40.

⁵² Für weitere Begründungen der Legitimität dieser Aussagen s.o. 3. Kapitel. Für die Frage, wie sich das Apathieaxiom um der Geschichtsmächtigkeit Gottes willen und der Glaube an einen mitleidenden Gott vereinbaren lassen, vgl. außerdem Tück, J.-H.: Das Äußerste. In: IKaZ 32 (2003) 465-482, v.a. 468f. Zur Frage nach der Bedeutung der Allmacht Gottes vgl. Knauer, P.: Eine andere Antwort auf das „Theodizeeproblem“. In: ThPh 78 (2003) 193-211, v.a.196-201; Werbick, J.: Gott verbindlich. Eine theologische Gotteslehre. Freiburg u.a. 2007, 331-429.

finden vermeintest, dann zwingt dich eben, weil du der Mensch bist, der um seine Geschaffenheit von Gott weiß, Gott selbst dazu, herauszugehen, auch wenn es Nacht ist, auch wenn das nur in einer Ekstase der Liebe auszuhalten ist, die sich selber in seliger Tapferkeit in die Unbegreiflichkeit Gottes hineingibt“.⁵³ Mystik des Alltags und spirituelle Theodizeefrage des durchbohrten Herzens entsprechen sich in der Dynamik der Überschreitung. Die letzt-gültige Zusage von Leben mitten in Leid und Tod ist im durchbohrten Herzen Jesu Christi so gegeben, dass der Leidende Grund zur Hoffnung finden kann, indem er über sich hinaus gewiesen wird und auf die end-gültige Vollendung verwiesen bleibt. Schon ein Verständnis des durchbohrten Herzens als sammelndes Bild des Glaubens wie auch der Theodizeefrage drängt zu einer Reductio in Mysterium (s.u. 4.2.4.).

4.2.1.2. Das durchbohrte Herz Jesu Christi als Offenbarung der ohnmächtigen Liebe Gottes

Die Herz-Jesu-Theologie hat seit Anselm von Canterbury das offene Herz als Ausgang der Liebe erkannt: Gerade in der Übermächtigung durch Leid und Tod hat Gott uns sein Herz aufgetan. In der Präfation des Herz-Jesu-Festes wird diese Offenheit Jesu Christi besungen: „Am Kreuz erhöht, hat er sich für uns dahingegeben aus unendlicher Liebe und alle an sich gezogen. Aus seiner geöffneten Seite strömen Blut und Wasser, aus seinem durchbohrten Herzen entspringen die Sakramente der Kirche. Das Herz des Erlösers steht offen für alle, damit sie freudig schöpfen aus den Quellen des Heils.“ Im Schauen auf den Durchbohrten kann der Glaubende Gott als die Liebe und diese Liebe als restlose Hingabe erkennen. Das durchbohrte Herz offenbart also die überfließende Liebe Gottes für seine Geschöpfe, die so zur Quelle des neuen Lebens wird.

Die Offenbarung Gottes als Liebe durch das durchbohrte Herz lässt Gehalt und Gestalt dieser Liebe deutlicher hervortreten: Es ist die - im cusanischen Sinne verstandene - Unmöglichkeit der ohnmächtigen Liebe Gottes. Demnach ist es eine Liebe, die sich - wie 1 Joh 5,6-8 zeigt - um der Geschöpfe willen berührbar und verletzbar macht. Die Schau auf das durchbohrte Herz richtet sich darum auf das Wesentlichste und Kostbarste, sie ist, wie Erich Przywara

⁵³ Rahner, K.: Einübung priesterlicher Existenz, 33f. Hilfreich für ein Verständnis von Unbegreiflichkeit Gottes ist über das von Karl Rahner Gesagte hinaus die Unterscheidung von H. U. von Balthasar, wonach „am Ende negativer philosophischer Theologie das «Schweigen» steht, weil die Pfeile aller Begriffe und Werte vor dem Ziel zu Boden sinken“, hingegen „steht am Ende christlicher Theologie ein anderes Schweigen: das der Anbetung, der es ob dem Übermaß des Geschenkten ebenfalls die Stimme verschlägt.“ Zit. n. Tück, J.-H.: Das Äußerste. In: IKaZ 32 (2003) 475.

sagt, „Andacht zur Zärtlichkeit Gottes“. Er wählt diesen für unsere Ohren ungewöhnlichen Ausdruck, weil sich die Liebe Gottes „in der Form der äußersten Preisgabe reicht: indem ein durchbohrtes Herz denen sich hinschenkt, die es durchbohren.“ Gottes Liebe redet zum Menschen nicht überwältigend, sondern ohnmächtig bittend im Kind von Betlehem und im Gekreuzigten von Golgota, um gerade so zärtlich an die Herzen der Menschen zu rühren.⁵⁴ Dieser an sich uralte Topos der Herz-Jesu-Theologie wird von Joseph Ratzinger in modernes Sprachgewand gekleidet, wenn er sagt, dass das durchbohrte Herz nicht die Selbsterhaltung, sondern die Selbstpreisgabe als Lebensgrund enthüllt. Wer auf den Durchbohrten schaut, hofft von dieser freigebenden und darum verletzlichen Liebe gewandelt zu werden, um selbst die „Freiheit selbstvergessener Liebe“ (Karl-Heinz Menke) zu leben.

Doch wird die Herz-Jesu-Theologie, gerade weil sie von der Liebe, dem Menschlichsten und Göttlichsten, spricht, eine Warnung Hans Urs von Balthasars bedenken müssen. Christliche Theologie muss sich vor jeder falschen Reduktion hüten, denn „was Gott in Christo dem Menschen sagen will, kann weder an der Welt im ganzen noch am Menschen im besonderen eine Normierung erhalten; es ist unbedingt theo-logisch, besser theo-pragmatisch: Tat Gottes auf den Menschen zu, Tat, die sich selber vor dem Menschen und für ihn (und so erst an ihm und in ihm) auslegt: Von dieser Tat soll nun gesagt werden, daß sie glaubhaft sei nur als Liebe: gemeint ist Gottes eigene Liebe, deren Erscheinung die der Herrlichkeit Gottes ist.“ Liebe muss nach Hans Urs von Balthasar mit Herrlichkeit verbunden werden, weil letztere „dieser erscheinenden Liebe Gottes die Distanz des Ganz-anders-sein sichert und jede Verwechslung zwischen dieser Liebe und einer etwa sich selber verabsolutierenden (wenn auch personalen) Liebe durchwegs ausschließt.“⁵⁵ Von hier aus ist das durchbohrte Herz erst richtig und in seiner Tiefe als Sakrament der ohnmächtigen Liebe Gottes verstanden, in dem Gott sich selbst durch sich selbst auslegt, so dass dem Menschen aufgeht, wer Gott für ihn ist und was Gott für ihn tut. Diese Liebe wird zur Quelle des Lebens, gerade weil sie als ohnmächtige und durchbohrte Liebe alle Vorstellungen des Menschen durchkreuzt und gar nicht anders will, als sich auszugießen und sich zu verschwenden und im Grundsakrament der Kirche und in den Sakramenten von Taufe und Eucharistie rettende und nährnde Quelle für den Suchenden und Glaubenden zu bleiben.

⁵⁴ Vgl. Przywara, E.: Herz-Jesu-Andacht. In: ZAM 9 (1934) 53-57, hier: 55.

⁵⁵ Balthasar, H. U. von: Glaubhaft ist nur Liebe, 5. Die Frage nach der Verstehbarkeit der Tat Gottes geht er wie folgt an: „Wenn Gott seine Liebe, die er für die Welt hegt, offenbar machen will, muß sie auch für seine Welt erkennbar sein können. Trotz und in ihrem Ganz-anders-Sein. Liebe wird in ihrer inneren Wirklichkeit nur von Liebe erkannt.“ Damit menschliche Liebe die göttliche Liebe erkennen kann, bedarf sie der Bereitung und Befähigung durch die göttliche Liebe (vgl. ebd., 49-54, hier: 49.).

Diese ohnmächtige Liebe durchdringt und bestimmt die Wirklichkeit der Welt. Immer wieder hat Karl Rahner bis an den Rand der Widersprüchlichkeit betont, dass das Herz Jesu Christi als Liebe sowohl Quelle aller Wirklichkeit in ihrer Einheit wie in ihrer schmerzvollen Vielheit ist als auch die letzte Bestimmung dieser Wirklichkeit trotz allen Leids und aller Bosheit in ihr. Diese Wahrheit, die wegen des Leids - trotz des ihr eigenen Hoffnungspotentials - anstößig klingt, muss vom Menschen her gesehen als aporetische Wahrheit gekennzeichnet werden. Von der Selbstoffenbarung Gottes im Gekreuzigten her kann die Liebe als letzte Bestimmung aller Wirklichkeit nur geglaubt werden, wenn man dies von der Liebe in ihrer Ohnmachtsgestalt aussagt, also vom durchbohrten Herzen Jesu Christi. Dieses Herz als Teil der Wirklichkeit dieser Welt kann, weil und nur weil es das offene Herz ist, anleiten, die oft unerträglich grässliche Wirklichkeit dieser Welt zu durchsteigen, das Partikuläre dieser Welt zu übersteigen auf das Eine und Ganze hin, das diese Welt eben nie ist und sein kann. Damit vermag es als für uns durchbohrtes und so offenes Herz die Tür offen zu halten zu dem, der die wahre und letzte Bestimmung aller Wirklichkeit ist.

Darum kann man nur von der „Unmöglichkeit“ der verschwenderischen Liebe Gottes als seiner Selbstausslegung her in rechter Weise sagen: Wer das durchbohrte Herz Jesu Christi sieht, sieht das Geheimnis des drei-einigen Gottes, der Liebe ist; und weiter: Er erkennt Gottes letzte Absicht, alle Menschen in der ewigen Liebesgemeinschaft des Vaters zum Sohn im Heiligen Geist zu bergen. In der leidenschaftlichen Hingabe des Sohnes an den Vater um der Menschen willen werden von Gott in der Selbstpreisgabe seines Herzens alle menschlichen Grenzen überwunden, damit die Menschen von Gott selbst zur Einheit mit der sich ent-äußernden Liebe geführt werden.⁵⁶ So aber ist in der Bekehrung und im mutigen Aufschwung des eigenen Herzens zu verstehen, dass das durchbohrte Herz Jesu Christi Mitte und Gestalt dessen ist, was Selbstmitteilung Gottes in Liebe sagt: Gott gibt sich selbst als ent-äußernde und bedingungslose Liebe, die Gemeinschaft will.

Mit Hans Urs von Balthasar will ich noch einmal nachdrücklich betonen, dass diese Aussagen über die Liebe als Grund aller Wirklichkeit „nicht das Wort - auch nicht das letzte - der Welt über sich selbst, sondern das abschließende Wort Gottes über sich und ebendamit auch über die Welt“ ist. „Im Kreuz liegt zunächst eine Durchkreuzung des Weltwortes durch ein ganz anderes Wort, das die Welt um keinen Preis hören will. Denn die Welt will leben und auferstehen, bevor sie stirbt, die Liebe Christi aber will sterben, um jenseits des Todes, im Tode, in der Gestalt Gottes aufzuerstehen.“⁵⁷

⁵⁶ Vgl. Greshake, G.: An den drei-einen Gott glauben, 17-23; Hell, S.: Herz Jesu - Ausdruck göttlicher Leidenschaft. In: Herz-Jesu-Gelöbnis, 36-39.

⁵⁷ Balthasar, H. U. von: Glaubhaft ist nur Liebe, 92.

4.2.1.3. Das durchbohrte Herz Jesu Christi als Herzenswunde Gottes

Das Nach-Denken über die Offenbarung der ohnmächtigen Liebe Gottes im durchbohrten Herzen Jesu Christi hat uns zu dem geführt, was die Frömmigkeitstradition, aber auch die Intuition der Kunstschaffenden in Wort und Bild gewusst haben: Eine Theologie des durchbohrten Herzens ist aus sich heraus, anders würde sie sich verfehlen, genötigt, sich der Frage nach dem Warum und Wozu des Leidens zu stellen. Dabei konnten und können Gottsucher, Mystiker oder Künstler und Literaten unbefangener von der Ohnmacht und der Verwundbarkeit Gottes sprechen; systematische Reflexion hingegen gelangt hier rasch an die Grenzen der Sagbarkeit.⁵⁸ In dieser Spannung zwischen Zeugnis von Mystik und Kunst und der systematischen Reflexion der Theologie versuche ich weitere Aussagen für eine spirituelle Theodizeefrage des durchbohrten Herzens.

Ausgangspunkt ist die Frage, welche Bedeutung das durchbohrte Herz Jesu Christi für die Bewegung Gottes auf den Menschen zu hat. Wenn man das durchbohrte Herz als Mitte des Kreuzes bezeichnet, dann ist es damit in dichtester Weise als Mitte und als tiefster Punkt der Kenosis Gottes bestimmt: totale Entäußerung des Logos und - nach der Stockung des Lebensatems - Aufgang des Ewigen, Suche Gottes nach der verlorenen Menschheit und das Sich-Finden-Lassen. Wort Gottes und Antwort des Menschen sind eins geworden. So bezeugt die Durchbohrung des Herzens Jesu Christi als äußerster Punkt der Inkarnation die Radikalität der Liebe Gottes, die sich an die Mächte der Finsternis ausliefert. An diesem Punkt, da Gott selbst bis in sein Herz verwundet sich ganz dem Menschen geöffnet hat, ruft Er nach dem Menschen, damit der sich in diese Bewegung hineinnehmen lässt. Das Herz des Menschen, das ursprünglich der Ort der Gottesbegegnung und der Quellort der Liebe hätte sein sollen, ist bei Unzähligen ein Gefängnis geworden, in dem sie sich verschlossen haben: aus Bosheit oder aus Trägheit, aber auch überwältigt durch die Erfahrungen von Leid und von der Abwesenheit Gottes. Das Herz Jesu wird geöffnet, um die Herzen der Menschen für Gott zu öffnen, damit sein Herz der bergende Raum für die durch Sünde und Leid verwundeten Herzen sein kann. Wenn sich die Bewegung Gottes hin zum Menschen in diesem durchbohrten Herzen konzentriert und wenn sich daher in diesem durchbohrten Herzen Gott selbst gibt und mitteilt, sich darum auch durch dieses Herz selbst aussagt, dann darf man sagen: Das durchbohrte Herz Jesu Christi ist die Herzenswunde Gottes selbst. „Also besteht unsere Aufgabe darin, die Tiefe

⁵⁸ S.o. 3.1.2. / 3.2.2. / 3.2.3. bzw. 3.3.3. / 3.4.2.2. / 3.4.3.4.

der Liebe Gottes als Schmerz Gottes zu begreifen.“⁵⁹ Diese Wunde gilt es für die spirituelle Theodizeefrage in aller Ehrfurcht und Behutsamkeit lesbar zu machen!

Als Erstes sagt uns das durchbohrte Herz Jesu Christi, dass Gott aus Liebe an, für und mit dem Menschen leidet. Darum wird Gott selbst, der die Liebe ist, bis in sein Herz von all dem getroffen, was dem Gutsein der Schöpfung und dem innersten Gesetz aller Wirklichkeit widerspricht. Die Liebe Gottes als letzte Bestimmung aller Wirklichkeit ist unhintergebar auch der letzte angebbare Grund der Bewegung Gottes auf den Menschen zu. Mancher Ansatz versucht, sich der Theodizeefrage ganz von der Liebe Gottes her anzunähern und dann das Leid als Preis der Liebe oder Freiheit zu erklären. So hilfreich das auch sein mag, jeder derart konzipierte Ansatz muss sich damit konfrontieren lassen, dass er die Kreatur diesen Preis zahlen lässt, obwohl sie keine Verantwortung über die sittlichen Übel und ihre Folgen hinaus dafür übernehmen kann. Die Frage bleibt unbeantwortet, warum Liebe und Freiheit in Gottes Schöpfung nur um den hohen Preis von Bösem und Leid zu haben sind.

Eine Theologie des durchbohrten Herzens Jesu Christi kann diesen Ansätzen hinzufügen, dass Gott diesen Preis selbst in Jesus Christus zu bezahlen versucht. Man könnte sagen, die Kosten, die bislang die Menschen allein zu tragen hatten, haben Gott so sehr bewegt, dass Er in Jesus Christus um der Menschen willen den Weg eines Menschen gegangen ist, um am eigenen Leibe die Kosten zu erfahren und zu erleiden. Dieser Weg führt ihn bis hinein in die Abgründe der Bosheit, der missbrauchten Freiheit, der Verweigerung von Liebe, des Leidens und des Todes. Wenn nun aber Gott all das Widersprüchliche und Leidvolle der Schöpfung, das sich mit der Tradition als *malum metaphysicum* aufrufen lässt, im durchbohrten Herzen Jesu Christi sich als Herzenswunde in sein eigenes Sein eindrückt, dann greift sogar noch eine Aussage, wonach Gott den Preis für Liebe und Freiheit zahlt, zu kurz. Dann kann und muss man sagen: Das durchbohrte Herz als Herzenswunde Gottes sagt uns, dass sich Gott von allem Leid, aller Sünde und Finsternis bis in sein Innerstes treffen lässt, weil Er selbst für seine Schöpfung die Verantwortung übernimmt.⁶⁰ Das Herz Jesu Christi leitet an, die Menschwerdung des Logos so radikal wie möglich zu denken, und sie eröffnet uns im Modus der Hoffnung den brennenden Abgrund jener unauslotbaren Liebe, durch die über alles Verstehen hin-

⁵⁹ Schürmann, H.: Jesu ureigener Tod, 144.

⁶⁰ Zur theologischen Legitimität der Rede von der Verantwortung Gottes, die nicht mit moralischer Schuld verwechselt werden darf und sachlich mit dem Lehrstück von der Erbsünde verbunden ist, vgl. Claret, J. B.: Die der Struktur unserer Lebenswelt von Haus aus inhärenten Strukturen; Breuning, W.: Gott macht dem Menschen den Menschen kund; beide in: Claret, J. B. (Hrsg.): Theodizee, 72-84 bzw. 117-151; Wiedenhofer, S. (Hrsg): Erbsünde - Was ist das? Themen der katholischen Akademie in Bayern. Regensburg 1999.

aus sogar noch der „Fels des Atheismus“, den Georg Büchner beschworen hat, in versöhntes Leben umgeschmolzen werden kann.⁶¹ Gott leidet aus Liebe an, mit und für den Menschen. Diese Grundaussage, die das durchbohrte Herz vermittelt, ist nun zu differenzieren.

Als Zweites sagt das durchbohrte Herz Jesu Christi: Gott leidet im Durchbohrten nicht nur in den Stunden des Kreuzestodes, sondern durch ihn immer am Menschen, weil und wenn sich der Mensch aus Bosheit, Gleichgültigkeit oder wegen der Verstrickung in inhumane und gottwidrige Strukturen gegen Gott und die Menschen versündigt (vgl. Lk 15,21).⁶² Man könnte auch sagen: In dieser Perspektive fragt Gott die Menschen mit der Karfreitagsklage „Mein Volk, was tat ich dir?“

Das Leiden an der Sünde und am Sünder bedeutet ein Doppeltes. Robert Spaemann macht darauf aufmerksam, dass Jesu Leiden in der Passion und auch das Leiden der vielen Unschuldigen Sünde und Böses aufdecken. „Wäre das Böse, wäre der Aufstand gegen Gott von der Art, daß er glücklich machen könnte, dann könnte die Lüge die Wahrheit vernichten. Sie würde selbst zu einer zweiten Wahrheit. Das Leiden entlarvt die Verheißungen des Bösen als Lüge“.⁶³ In Jesu Passion geschieht die Demaskierung des Bösen eindeutig, doch ist das Leiden in dieser Weltzeit zweideutig, da es auch „zum Mittel der Weiterzeugung des Bösen“ werden kann. Wer leidet, kann darüber bitter und böse werden. Er kann versucht sein, das Erlittene zu rächen, sich an anderen Unschuldigen schadlos zu halten oder sein Schicksal wenden zu wollen, indem er von der Seite der Opfer auf die Seite der Täter wechselt. „In dieser Kette der Abwälzung der Leiden auf andere reproduziert sich das Böse ständig und so auch das Leiden. Die Mitte des Christentums ist der Glaube, daß dieses Verhängnis, daß dieser Bann einmal gebrochen wurde, indem der vollkommen gute Gottessohn «für uns zur Sünde wurde».“⁶⁴ Die stellvertretende Hingabe Jesu Christi hat die Menschheit aus dem Kreislauf von Sünde und Gewalt befreit und dadurch den ungeheuren Graben überwunden, den die Sünde zwischen Gott und den Menschen und zwischen den Menschen aufgerissen hat, auch wenn die Men-

⁶¹ Diese Überlegung ist als Angebot zu verstehen, nicht als endgültige Antwort. Wollte sie letzteres sein, verlagerte sie die Kosten wieder zu den Leidenden hin, die sich dann fragen lassen müssen, warum sie sich dieser Antwort verweigern. Zu den Argumenten gegen eine Theologie des (Mit-)Leidens Gottes bzw. des Leidens als Preis der Freiheit und / oder der Liebe, insofern sie eine endgültige Antwort auf die Theodizeefrage zu sein beansprucht, vgl. Kuschel, K.-J.: Ist Gott verantwortlich für das Übel? In: Fuchs, G. (Hrsg.): Angesichts des Leids an Gott glauben?, 240-246.

⁶² Vgl. Margerie, B. de.: Histoire doctrinale II, 192. „Le coeur transpercé de Jésus, en manifestant son amour blessé, évoque le péché du monde expié par lui et sa compassion pour les pécheurs.“

⁶³ Spaemann, R., Die christliche Sicht des Leidens. In: Leiden (Oelmüller), 107. Diese Sicht des Leidens formuliert er aus der Distanz, was ihm sehr wohl bewusst ist, denn: „Wer wirklich leidet, der hört sich keinen Vortrag über den Sinn des Leidens an. Aber gerade darum ist es wichtig, sich dieser Frage zu stellen, ehe es uns ganz und gar erwischt hat.“ (Ebd., 105.)

⁶⁴ Spaemann, R., Die christliche Sicht des Leidens. In: Leiden (Oelmüller), 108.109f.

schen dieser Wahrheit hinterherleben.⁶⁵ Diese Entfremdung und Trennung von Gott konnte und kann der Mensch im Letzten nicht von sich aus überwinden. Was auch immer er tut, um die Folgen von Bosheit, Gleichgültigkeit und Gewalt zu mildern, diese Versuche reichen nie in die Abgründe von Sünde, Leid und Tod; Abgrund auch des Todes, weil der Tod in der infralapsarischen Ordnung dieser Welt nun eben auch Sold der Sünde (vgl. Röm 6,23) und nicht mehr nur ein Moment an der Geschöpflichkeit ist. Oft genug erlebt sich der Mensch wie der Goethesche Zauberlehrling den von ihm entfesselten destruktiven Gewalten gegenüber als hilflos, so dass er Opfer seiner eigenen Sünde wird. Drastisch formuliert dies Papst Benedikt XVI. in seiner Auslegung des Gleichnisses von den beiden Söhnen und vom gütigen Vater (Lk 15,11-32). Der Mensch, der sich in der Sünde wider den Sinn der Schöpfung gestellt und in eine Scheinfreiheit geflüchtet hat, wird zum Knecht. Der jüngere Sohn endet als Schweinehüter. „Für Juden ist das Schwein ein unreines Tier - der Schweineknecht also der Ausdruck der äußersten Entfremdung und Verelendung des Menschen. Der ganz Freie ist ein erbärmlicher Sklave geworden.“⁶⁶ Er ist Sklave der Sünde und des Todes geworden.

Dem Drama der Sünde, des Kreislaufes der Gewalt hat sich Jesus nicht entzogen. Das Kreuz bezeichnet den Höhepunkt in diesem Kampf zwischen Leben und Tod, weil dort die Mächte der Bosheit, des Widersinns und des vernichtenden Neins mit der Macht der Liebe und Hingabe in Jesus Christus konfrontiert werden und in ihrer Gott- und Menschenfeindlichkeit sichtbar werden. Die Durchbohrung des Herzens drückt das Vordringen der Mächte der Finsternis aus. Das durchbohrte Herz macht realsymbolisch deutlich, wie sehr Gott von der Sünde getroffen wird und wie sehr Er sich davon treffen lässt.

Wer auf das durchbohrte Herz Jesu Christi schaut, dem bleibt die schmerzliche Erkenntnis nicht erspart, dass auch er selbst durch Gleichgültigkeit, Trägheit oder bewusstes Tun Menschen oder Gott gegenüber dieses Herz verwundet hat. Die Beschämung durch diese Einsicht will nun nicht eine falsche Leidensmystik, die den Schmerz verherrlicht, sondern eine Antwort in Dankbarkeit und Liebe anregen. Je nach Lebenssituation, Berufung und Auftrag wird diese Antwort eine eigene Gestalt annehmen: vom aktiven Angehen gegen Unrecht, Gewalt und Hass und dem Einstehen für die Diskriminierten, Armen und Opfer bis hin zum fürbitten-

⁶⁵ Vgl. Dalferth, I. U.: Leiden und Böses, 201-206, hier: 204: „Was an Bösem erlebt und erfahren wird, ist eine überholte Wirklichkeit: Wir leben und erfahren etwas, was nicht nur zum Vergehen bestimmt ist, sondern eigentlich schon vergangen ist, leben der wahren Wirklichkeit also gewissermaßen hinterher und erleben, was nicht mehr der Fall ist, weil wir in unserem Leben dem hinterherhinken, was wirklich der Fall ist.“

⁶⁶ Vgl. Ratzinger J. (Benedikt XVI.): Jesus von Nazareth, 242-252, hier: 244.

den Gebet, aber auch zum geduldigen Aushalten einer der vielen Situationen der Ohnmacht.⁶⁷ Es wird noch zu zeigen sein, dass Jesu Christi stellvertretende Hingabe, durch die die Menschheit aus dem Kreislauf von Sünde und Gewalt befreit wird, wesentlich für die spirituelle Theodizeefrage des durchbohrten Herzens ist (s.u. 4.2.3.).

Die Frage Gottes an den Menschen steht in der spirituellen Theodizeefrage in der Spannung zur Frage des Menschen an Gott nach dem Warum und Wozu des Leidens. Die dritte Aussage versucht der Perspektive des Menschen zu folgen, in der das durchbohrte Herz Jesu Christi sagt: Gott leidet mit dem Menschen in seinem Leiden, in seiner Fraglichkeit und Fragwürdigkeit. Es ist Ausdruck von Gottes unbedingter Sym-Pathie. Darum ist das Schauen auf den Durchbohrten in einer Zeit der Gottesferne wie ein „Angstschrei aus Not und Verlorenheit“⁶⁸, der sozusagen in Gott selbst ein Echo findet. Rainer Maria Rilke hat die Not und Verlorenheit des modernen Menschen in ein tiefsinniges Herz-Bild gefasst, das einer scharfsichtigen Zeitdiagnose gleichkommt:

„Ausgesetzt auf den Bergen des Herzens. Siehe, wie klein dort, / siehe: die letzte Ortschaft der Worte, und höher, aber wie klein auch, noch ein letztes / Gehöft von Gefühl. Erkennst du's? / [...] / Aber der Wissende? Ach, der zu wissen begann / und schweigt nun, ausgesetzt auf den Bergen des Herzens. / Da geht wohl, heilen Bewußtseins, / manches umher, manches gesicherte Bergtier, / wechselt und weilt. Und der große geborgene Vogel / kreist um der Gipfel reine Verweigerung. - Aber / ungeborgen, hier auf den Bergen des Herzens...“⁶⁹

Gerade die Verschärfung der Theodizeefrage, wie sie das 2. Kapitel nachzuzeichnen versucht hat, führt den Menschen in eine letzte Einsamkeit und Ungeborgenheit, die ihn fürchten lässt, im eisigen All sich selbst überlassen zu sein, ohne zu wissen, warum und wozu ihm das ambivalente Geschenk des Selbstbewusstseins gegeben ist:

„Warum hast du uns zgedacht / Ein Geistesfeuer, Vater, / Um das dein böser Feind sich müht / Und Pfähle für das Fleisch uns glüht, / Eh wir uns strecken in die tiefe Nacht?“

⁶⁷ Vgl. Kolvenbach, P.-H.: Predigt und Vortrag zur Herz-Jesu-Verehrung, 22f. Er beruft sich dabei auf den Auftrag Papst Johannes Pauls II., „eine neue Kultur der Liebe Christi aufzubauen“. Dass Gottlosigkeit die Lieblosigkeit dem Menschen gegenüber gebiert u.u. wird invers fundiert durch die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe. Vgl. Rahner, K.: Über die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe. In: RahnerS VI, 277-298.

⁶⁸ Delp, A.: In: Gesammelte Schriften IV, 242-262, hier: 243.

⁶⁹ Rilke, R. M.: Werke II, 94f.

So hat Oskar Loerke⁷⁰ um 1940 in einem seiner Gedichte diese Not des Menschen ins Wort gebracht. Sie wird offenkundig in den Fragen, die nicht zu beantworten sind. Wie soll man etwa die Möglichkeit der Vernichtungslager erklären? So sehr der Einzelne individuell für das von ihm Getane verantwortlich zu machen ist, das Grauen der Vernichtungslager wird durch ein Aufsummieren der einzelnen Verantwortlichkeiten nicht verstehbarer. Der Lokführer, der die Güterwägen mit all den verschleppten jüdischen Menschen nach Auschwitz der Vernichtung entgegensteuerte, wollte nur in den seltensten Fällen an einem Völkermord mitwirken.⁷¹ Oder als zweites Beispiel: Wie soll man das immense Leid in der Schöpfung, das Reinhold Schneider so nachhaltig verstört hat, erklären, das sich nicht der Verantwortung der Menschen anlasten lässt. Oder in alltäglicher Weise: Menschen, die ein Unglück trifft, fragen nach einem Warum, ohne dass ihnen mit der Erörterung naturwissenschaftlicher Zusammenhänge geholfen wäre. Wir stehen auch oder erst recht als Glaubende „ungeborgten, hier auf den Bergen des Herzens“ nicht nur vor dem mysterium iniquitatis, sondern auch vor dem mysterium passionis.

Etwas für den Glauben Wesentliches ist noch anzumerken: Gottes Entschluss zur Schöpfung und zum Bund mit dem Menschen zielte auf einen freien Menschen. Sehr bewusst habe ich vor die Aussage, dass Gott mit dem Menschen leidet, die Aussage gesetzt, dass Gott am Menschen leidet. Nur auf diese Weise wird das hier Gesagte in der rechten Spannung gesagt und vor dem Missverständnis geschützt, als sollte die Sünde des Menschen depotenziert und der Mensch gänzlich exkulpiert werden. Doch es bleibt die Frage: Da Gott einen freien Menschen als Partner wollte, war ihm doch das damit verbundene Risiko absehbar? Wir können nur konstatieren, dass die Welt- und Heilsgeschichte ein Drama sind, in das sich Gott hineinbegeben hat: „Gottes Handeln im Laufe der Heilsgeschichte ist nicht gleichsam ein Monolog, den Gott für sich allein führt, sondern ein langer, dramatischer Dialog zwischen Gott und seinem Geschöpf, in dem Gott dem Menschen die Möglichkeit einer echten Antwort auf sein Wort erteilt und so sein eigenes weiteres Wort tatsächlich davon abhängig macht, wie die freie Antwort des Menschen ausgefallen ist. Die freie Tat Gottes entzündet sich immer auch wieder an dem Handeln des Menschen. Die Geschichte ist nicht bloß ein Spiel, das Gott sich selber aufführt und in dem die Geschöpfe nur das Gespielte wären, sondern das Geschöpf ist echter Mitspieler in diesem gott-menschlichen Drama der Geschichte, und darum hat die Geschichte

⁷⁰ Loerke, O.: Gebetsfrage. In: Brode, H. (Hrsg.): Deutsche Lyrik. Frankfurt / Main 1990, 282.

⁷¹ Vgl. Neiman, S.: Das Böse denken, 391-411. Sie zeigt, dass seit Auschwitz der Zusammenhang von Bösem, böser Absicht und bösen Handlungen völlig zerbrochen sind. Das Verführerische und Gefährliche von Diktaturen besteht gerade darin, diesen Zusammenhang zu betonen, um dann die Menschen dazu zu bringen, in bester Absicht umso effektiver Böses zu tun.

einen echten und absoluten Ernst, eine absolute Entscheidung, die für das Geschöpf nicht relativiert werden darf mit dem Hinweis - der recht und falsch zugleich ist -, daß alles dem Willen Gottes entspringt und nichts ihm widerstehen könne.⁷² In diesem Drama zieht Gott nicht mehr nur von ferne die Fäden, sondern ist direkt, so könnte man sagen, davon Betroffener. Vom Durchbohrten her kann man sagen: Er ist dadurch ein bis ins Herz Getroffener.

Wenn das durchbohrte Herz sagt: Gott leidet aus Liebe mit den Menschen, dann unterstreichen diese Gedanken noch mehr, dass das durchbohrte Herz als Herzenswunde Gottes aussagt, in welchem Ausmaß Gott die Verantwortung für seine Schöpfung übernimmt. In der Wunde des Unschuldigen kann so das durchbohrte Herz Jesu Christi geschaut werden, weil in diesem Gott mit allen leidet. Bernhard von Clairvaux hat die Betrachtung der Passion als eine Weise der *compassio* geübt, durch die der Mensch mit dem leidenden Christus mitleidet und so zu Gott findet, der aus Liebe am Menschen leidend für diesen leidet. Man darf zu dieser Betrachtung eine zweite gesellen: Die Betrachtung des durchbohrten Herzens in der Passion des Menschen kann zur Erfahrung der *compassio* Gottes führen, der aus Liebe mit dem Menschen mitleidet. Die Wunde, die das Leiden dem Menschen schlägt, könnte also, wenn auch höchst gefährdet vom Absturz in billige Vertröstung oder falsche Gewissheit, als Zugang zur Gotteserfahrung erhofft werden. Dies sind Aussagen am Rande des Sagbaren, die überhaupt nur deshalb gewagt werden können und wahr sind, weil der Mensch glauben darf, dass Jesus Christus selbst in seinem Herzen die Gottesferne des Leidens ertragen hat. Nur durch ihn hat der Mensch die Hoffnung, dass ein Einzelner oder sogar eine ganze Epoche diese Gottesferne letztlich mit ihm aushalten und selbst noch in dieser Gottesferne Gott finden kann. Mir scheint, das Wort des Paulus im Römerbrief, wonach „die Leiden der gegenwärtigen Zeit nichts bedeuten im Vergleich zu der Herrlichkeit, die an uns offenbar werden soll“, (Röm 8,18) ist nur mit dem Blick auf den Durchbohrten und auf die Durchbohrten ein glaubwürdiges Wahr- und Hoffnungswort, weil es mit Gott das „Seufzen der gesamten Schöpfung“ hört, das sich sehnt nach der Herrlichkeit, die wir als die ganz andere und einmal alles einholende Liebe Gottes glauben.

Der Gedanke von der Verantwortung Gottes für seine Schöpfung führt zu einer weiteren Aussage. Das durchbohrte Herz Jesu Christi sagt: Gott leidet für den Menschen. Diese Aussage will ich zweifach explizieren. Zuerst soll die Verantwortung Gottes als solidarisches Für-Sein

⁷² Rahner, K.: Theos im Neuen Testament. In: RahnerS I, 126f. Vgl. auch Greshake, G.: Die Freiheit und das Böse. In: Claret, J. B. (Hrsg.): Theodizee, 15-35.

Gottes entdeckt werden. Danach soll gefragt werden, ob und inwiefern das Schauen auf den Durchbohrten dem Menschen hilft, seine fragmentarische Existenz anzunehmen und das Fragmentarische als Verweis auf die ausstehende Offenbarung der Herrlichkeit zu ergreifen.

4.2.2. Das durchbohrte Herz Jesu Christi als Realsymbol des solidarischen Für-Seins Gottes

Vor allem in der Neuzeit war die Herz-Jesu-Verehrung fast selbstverständlich mit Sühne als Theologie bzw. Übung verbunden. Heute aber ist es schwierig geworden, das mit Sühne Gemeinte zu vermitteln.⁷³ Der Gedanke der solidarischen Verantwortung Gottes für seine Schöpfung kann einen neuen Zugang erschließen. Im Letzten geht es um die trotz allen Unglaubens und aller Sünde treue, heilende und versöhnende Zuwendung Gottes zu jedem einzelnen und der Schöpfung als ganzer. In seiner Zuwendung, die sich in Jesus Christus inkarniert, riskiert Gott um des Heiles der Menschen willen das Äußerste. Zugespitzt kann man mit Karl Rahner sagen: „Jeder Mensch ist eine ganze Welt: in jedem gewinnt oder verliert Jesus seine Sendung ganz.“⁷⁴ Wenn man von diesen Gedanken aus die Begriffe Sühne, Stellvertretung und Solidarität und ihre Gehalte zueinander in Beziehung setzt, können sie als Explikationen dessen verstanden werden, was das durchbohrte Herz Jesu Christi als Realsymbol vor Augen stellt.

4.2.2.1. Einige Bemerkungen zu Sühne, Stellvertretung und Solidarität

Einige Grundlinien aus der Theologie der Sühne und der Stellvertretung sind um eines besseren Verständnisses willen nachzuzeichnen.⁷⁵ Um das mit Sühne Gemeinte nicht zu billig zu nehmen, darf man sich nicht eine alltägliche Situation vorstellen, in der Menschen zwar aneinander schuldig werden, doch diese Schuld und ihre Folgen selbst bereinigen können. Vielmehr muss man sich eine extreme Situation vor Augen führen, in der das Unheil unge-

⁷³ Vgl. Heer, J.: Das johanneische Bild des Durchbohrten. In: Christusglaube, 53f. Um die Schwierigkeit weiß kein Geringerer als J. Ratzinger, der fragt: „Wer versteht denn heute schon wirklich, was der Sühnecharakter des Todes Christi bedeutet“? Ders.: 40 Jahre Konstitution über die heilige Liturgie. In: LJ 53 (2003) 209-221, hier: 218. Versuche, Sühne zu erschließen, sind darum oft eher zu komplex wie z.B. N. Hoffmann: Herz-Jesu-Frömmigkeit und Sühne. In: Christusglaube, 176-259, oder zu einfach, wie z.B. F. Schwendimann: Herz-Jesu-Verehrung heute, 106-115.

⁷⁴ Rahner, K.: Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch, 223.

⁷⁵ Vgl. Art. Sühne (Bürkle, H. u.a.). In: LThK³ IX, Sp. 1098-1105.; Müller, G. L.: Katholische Dogmatik, 372-387; Menke, K.-H.: Opfer und Martyrium - Die Antwort Christi. In: IKaZ 31 (2002) 143-164, hier: 158f.; Lohfink, G.: Braucht Gott die Kirche?, 243-246; Lies, L.: Gottes Herz für die Menschen, 113-123; Schneider, Th.: Gottesbild und Kreuzesopfer. In: Beinert, W. (Hrsg.): Gott - ratlos vor dem Bösen? (QD 177), 116-120; Werbick, J.: Den Glauben verantworten, 468-512.

heuer groß und endgültig ist sowie die Verantwortung dafür erdrückend und ohne Entlastung. Wenn sich derart große Schuld auftürmt, die vom Menschen nicht mehr auszugleichen ist, dann erhebt sich die Frage: Gibt es überhaupt noch einen Ausweg?⁷⁶ Hinzuzufügen ist im gleichen Moment, dass ein Ausweg aus einer derartigen Situation nie ohne die Opfer und an ihnen vorbei eröffnet werden darf, damit die Versöhnung der Täter nicht auf Kosten der Opfer geschieht. Ohne Zweifel stellt exakt dieser Punkt die (auch hier nicht einfach beseitigbare) Sollbruchstelle einer jeden Sühnetheologie dar. Von daher muss der Tod Jesu Christi am Kreuz als Sühne für die Sünden und zugleich als Annahme der unverschuldeten Gottesferne und des unschuldigen oder maßlosen Leidens verstanden werden. Die Erfahrungen der Märtyrerkirchen unterstreichen die Dringlichkeit, die am Kreuz geschehene Sühne von den Opfern her und auf sie hin zu fassen. So erst hat für sie Hoffnung einen glaubwürdigen Grund, da die Auferstehung Jesu Christi, eines Opfers, den Opfern zusagt, dass sich auch an ihnen Gottes Heil ereignet und endgültig ereignen wird. Diese qualifizierte Hoffnung ist mehr als ein Jenseitsglaube, wie ihn auch andere Religionen kennen, sagt sie doch, dass die Täter nicht über die Opfer, das Leid nicht über die Leidenden triumphieren wird, dass den Opfern und den Leidenden Gerechtigkeit und Heil widerfährt.⁷⁷ Ebenso wichtig ist, dass Erlösung und damit auch Sühne nie am Menschen und seiner Freiheit vorbei geschehen.⁷⁸

Wenn nun Sühne durch die Hingabe Jesu, sein Selbstopfer am Kreuz, geschieht, dann muss grundsätzlich ein Fehlverständnis abgewehrt werden, als sei dies ein Gott geschuldetes Menschenopfer. Nicht Gott ist der Adressat des Kreuzesopfers Christi, sondern der Sünder, da nicht Gott etwas zu opfern ist, sondern Gott sich selbst hingibt, um den Sünder mit sich zu versöhnen. Damit hat sich die Perspektive im Verständnis von Opfer und Sühne Jesu Christi vollständig geändert: Nicht der Mensch ergreift die Initiative, sondern Gott ermöglicht neues Leben, indem er sich selbst preisgibt und das Nein des Menschen durch sein Ja unterfasst. Darum ist Sühne nicht ein Akt der Vergeltungsgerechtigkeit, sondern ein Beziehungsgeschehen zwischen Gott und dem Sünder. Gottes unbedingter Wille zum Heil setzt gegen das Nein des Sünders, das sich Gott und dem Leben verweigert, sein bis in den Kreuzestod Jesu durchgehaltenes Ja. Die Schuld des Sünders wird nicht aufgehoben, sondern in Liebe gewandelt, weil Jesus als schuldlos Leidender sich an Stelle des Sünders selbst hingibt. Damit eröffnet sich in der Sühne für den Menschen durch Gottes rettende, sich selbst wagende Tat ein Raum

⁷⁶ Vgl. Lehmann, K.: „Er wurde für uns gekreuzigt“. In: ThQ 162 (1982) 312f.

⁷⁷ Vgl. Sobrino, J.: Zurück zur Kirche der Armen. In: StZ 124 (1999) 831-842; Werbick, J.: Den Gläubigen verantworten, 549-594; Dalferth, I. U.: Leiden und Böses, 93-95.116-121. Sie alle bestehen auf der Unterscheidung zwischen Tätern und Opfern, auch um zu verdeutlichen, dass Gottes Heilshandeln sich Tätern und Opfern in je verschiedener Weise zuwenden muss.

⁷⁸ Vgl. Lies, L.: Gottes Herz für die Menschen. In: Das durchbohrte Herz (Bozen-Brixen), 66.

neuen Lebens. Dort kann der Sünder an diesem Wandlungsprozess teilhaben, ohne dass ihm die mühsame und auch schmerzvolle Umkehr erspart wird, durch die er das von Gott ermöglichte Verhältnis der Sohnschaft als Gabe annimmt. Weil Jesu Liebestat Tat eines Opfers ist, kann gehofft werden, dass auch das Leid der Opfer in diesem Raum der Liebe geheilt und versöhnt wird, ohne dass dadurch ihr Leid zu einer verrechenbaren Größe in einer Art ausgleichenden universalen Bilanzrechnung wird.

Diese Hoffnung wird fundiert durch den theologischen Begriff der Stellvertretung, der besagt, „daß jemand durch Selbsthingabe und Selbsteinsatz einem anderen die «Stelle» [den Raum,] für dessen eigenes Dasein eröffnet und ihn so freisetzt ins Selbst-Sein“. Der Begriff der Stellvertretung hilft, zwei wichtige Bedingungen, die für das Verständnis von Sühne formuliert wurden, einzuholen. Sühne geschieht im stellvertretenden Handeln nicht an der Freiheit des Menschen und zugunsten der Täter an den Opfern vorbei, da „Stelle“ den Ort des Anderen im umfassenden Sinne meint: Christus handelt nicht anstatt meiner, sondern an meiner Stelle, so ist stellvertretende Sühne keine Ersatzleistung, sondern Eröffnung von neuem Leben für andere.⁷⁹ Karl-Heinz Menke vertritt mit vielen anderen die Auffassung, dass Jesus selbst seine Sendung immer mehr als Stellvertretung verstanden hat: „Jesus Christus tritt so «an die Stelle» des Alten Bundes, daß sich dessen Verheißung, die βασιλεια του θεου, in ihm als σωτηρια erweist: als «Heil», das als Aufgabe und als Gegenwart zugleich Zukunft ist. Anders gesagt: Christus tritt so «an die Stelle» der Sünder, daß er sie nicht in sich «aufhebt», sondern zum «Selbst»-Werden befähigt.“⁸⁰ Man kann folglich sagen, dass über menschliche Versöhnungs- und Heilungsprozesse hinaus, für Täter wie Opfer, Sünder wie Leidende durch die stellvertretende Sühne Jesu Christi Versöhnung und Vergebung, Wiedergutmachung und Heilung direkt proportional weiterwachsen können. Stellvertretende Sühne ist also immer und wesentlich vergebende Liebe, die nicht nur für die Sünde, sondern sogar für die Folgen der Sünde Verantwortung übernimmt. Sie hat nicht nur die Täter im Blick, sondern auch die Opfer und riskiert um ihretwillen alles. „Wenn die neutestamentliche Tradition vom Sühnetod Jesu spricht, meint sie, daß er durch seinen Tod - der ganz und gar Tod für die anderen war, Selbstentäußerung bis zum Letzten, agape im radikalsten Sinn - den Unheilszusammenhang

⁷⁹ „Eigentliche Stellvertretung“ wird dadurch definiert, dass sie „eine direkte Proportionalität der Einheit und Unterschiedenheit zweier Wirklichkeiten beschreibt und immer Personalität (1), Zeitlichkeit (2) und Räumlichkeit (3) voraussetzt“. Die Nähe zum Realsymbol ist unübersehbar! Vgl. Menke, K.-H.: Stellvertretung, 20-24, hier: 23f. Aus verschiedenen theologischen Entwürfen (von Balthasar, Hoffmann, Kasper) erschließt er den theologischen Begriff der Stellvertretung (351-357). K. Rahner lehnt den Begriff der Stellvertretung ab, weil dieser für ihn „die Eigenwirksamkeit des Sünders in die Alleinwirksamkeit des Erlösers aufhebt“ (357), doch Menke zeigt, dass Rahner der Sache nach eine durchaus kompatible Ansicht vertritt. Vgl. ebd., 357-363.

⁸⁰ Menke, K.-H.: Stellvertretung, 50; vgl. ebd. mit ausdrücklichem Bezug auf die Theodizeefrage, 433.

der Welt durchbrochen und einen neuen Boden geschaffen hat, auf dem es möglich wird, die Folgen der Sünde aufzuarbeiten. [...] Sein Tod ist keine Ersatzhandlung, sondern Auslöser und Ermöglichung eines Prozesses der Befreiung, der weitergeht.“⁸¹

Da, wie gesagt, diese theologischen Begriffe nur schwer vermittelbar sind, kann der auch heutigen Menschen einleuchtende Begriff der Solidarität einen Zugang zur Sühnetheologie und zur Herz-Jesu-Theologie schaffen. Solidarität als Sympathie, als Mit-Leiden mit dem anderen ist eine urchristliche Haltung, wie ex negativo ihre Verurteilung durch Friedrich Nietzsche deutlich macht. Ihm gilt das Christentum als „die Religion des *Mitleidens*“, durch die das Leben verneint wird. „Nichts ist ungesunder, inmitten unsrer ungesunden Modernität, als das christliche Mitleid.“⁸² Diese urchristliche Haltung ist aber, anders als Nietzsche behauptet, die ursprünglich menschliche Haltung, die freilich immer wieder neu errungen werden muss. Ihre eigene Person in die Waagschale werfend hat Hilde Domin in einer poetischen Wesensschau, die lange Ausführungen zu Gehalt und Gestalt von Solidarität ersetzt, diese Wahrheit nachdrücklich in Erinnerung gerufen⁸³:

„Ich will einen Streifen Papier / so groß wie ich / ein Meter sechzig / darauf ein Gedicht / das schreit / sowie einer vorübergeht / schreit in schwarzen Buchstaben / das etwas Unmögliches verlangt / Zivilcourage zum Beispiel / diesen Mut den kein Tier hat / Mit-Schmerz zum Beispiel / Solidarität statt Herde / Fremd-Worte / heimisch zu machen im Tun //

Mensch / Tier das Zivilcourage hat / Mensch / Tier das den Mit-Schmerz kennt / Mensch Fremdwort-Tier Wort-Tier / das Gedichte schreibt / Gedicht / das Unmögliches verlangt / von jedem der vorbeigeht / dringend / unabweisbar / als rufe es / «Trink Coca-Cola»“.

Menschsein, Solidarität und Mit-Schmerz gehören untrennbar zusammen. Das Fundament und die Bedingung der Möglichkeit wahrer Solidarität bildet jene uns schon geläufige Einsicht, dass Gott als der Unbedingte nur durch das Bedingte, der Schöpfer nur vermittelt durch das Herz des inkarnierten Logos geliebt werden kann. Da Gott das Bedingte unbedingt in der menschengewordenen Liebe des Logos liebt, muss und kann auch der Mensch das Geschaffene mit Gott mitlieben (s.o. 3.4.3.3.). In dieser Sympathie Gottes mit den Menschen, besonders mit den Leidenden - in der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe - gründet die Solidarität der

⁸¹ Lohfink, G.: Braucht Gott die Kirche?, 248.

⁸² Nietzsche, F.: Der Antichrist. In: GW II (Schlechta), 1168f.; vgl. ebd., 1075.

⁸³ Domin, H.: Drei Arten Gedichte aufzuschreiben. In: Gesammelte Gedichte, 335f.

Menschen untereinander.⁸⁴ Freilich würde man zu kurz greifen, würde man die Sympathie Gottes allein in menschlichen Begriffen von Solidarität erfassen wollen. Hans Urs von Balthasar ist Recht zu geben, dass Jesu Leben getrennt von seiner Sendung durch den Vater, die sich in Passion und Auferstehung erfüllt, keinen Sinn ergibt. Durch den Begriff der Stellvertretung kann man die Einmaligkeit des Tuns und Leidens des Gottmenschen hervorheben, da nur diesem eigentliche Stellvertretung als Erlösung möglich ist. Nur der Sohn kann in die geballte Finsternis aus Leid und Schuld und in die äußerste Gottverlassenheit hineingehen und sie aus Liebe an der Stelle der Menschen und für sie in sein Herz hineinnehmen. Was in der Passion geschieht, dringt in die tiefste Tiefe seiner Person, in sein Herz, und so zum Vater vor. Die Stunde des Todes als Stunde der totalen Ohnmacht Jesu wird zur Stunde des Vaters, in den hinein Jesus sich fallen lassen muss. Nur durch die Stellvertretung des Sohnes wird die Solidarisierung Gottes mit den Menschen auf Zukunft hin eröffnet, erhält „das verbleibende Leiden, die verbleibende Ungerechtigkeit, die verbleibende Sünde, der verbleibende Tod [...] noch einen christlichen Sinn. Und zwar den letztentscheidenden.“⁸⁵ Zu von Balthasar ist hinzuzufügen: Die geschichtliche Dimension von Stellvertretung ist insofern ernst zu nehmen, als das Sterben des Sohnes auch Konsequenz seines faktischen Weges ist. Anders wäre das Leben Jesu, seine Reich-Gottes-Botschaft nur „Vorgeplänkel“.⁸⁶ Im Durchbohrten in der Mitte der Geschichte der Menschheit wird der universale Heilswille Gottes real und irreversibel. Durch sein durchbohrtes Herz entbirgt sich dieser Heilswille als Mit-Schmerz und enthüllt sich das Wesen dieses Mit-Schmerzes als ohnmächtige, verwundete und darum allen zuteilwerdende Liebe. Sie ist letzte Bestimmung der Wirklichkeit und Appell an jeden Menschen, selbst im Mit-Schmerz, in der Solidarität wahrhaft menschlich zu werden.⁸⁷

Wenn der theologische Begriff der Solidarität im Licht der Stellvertretung des Sohnes gesehen wird, ist er vor plattem Horizontalismus bewahrt. Alles Tun des Christen und der Kirche als ganzer geschieht dann immer in der Stellvertretung Jesu Christi, ist in diese hineingenommen und durch diese erst möglich. „Der Gedanke der Inklusion des einzelnen Christen und der Kirche insgesamt in Christi Stellvertretung“ ist demnach das Kriterium für christliche Spiritualität. Weil die Liebe Jesu Christi zum Vater wesentlich im Tun von dessen Willen besteht, liegt die Liebe des Jüngers als Antwort auf die Liebeshingabe des Herrn wiederum

⁸⁴ Immer noch grundlegend: Rahner, K.: Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe. In: RahnerS VI, 277-298.

⁸⁵ Vgl. Balthasar, H. U. von: Bruch und Brücke. In: Christusglaube, 14-24, hier: 22f.

⁸⁶ Vgl. Schürmann, H.: Jesu ureigener Tod, 26-33.

⁸⁷ Zur wesentlichen Rolle der Solidarität für den Aufbau einer humanen Gesellschaft vgl. Rethmann, A.-P.: Konkurrenz, Solidarität und die Lust am Leben. In: Ders.: Selbstbestimmung, 170-190.

wesentlich im „Mitvollzug“ von dessen Entäußerung bzw. Stellvertretung.⁸⁸ Alle Solidarität mit den Leidenden ist darum ein Wesenszeichen des Reiches Gottes und steht somit nicht gegen eine Deutung des Kreuzestodes als Sühne bzw. als Erlösung, sondern ist inneres Moment daran.⁸⁹

4.2.2.2. Das durchbohrte Herz Jesu Christi: Gottes Herz schlägt für den Menschen

Die vorgetragenen Grundlinien zu Sühne, Stellvertretung und Solidarität konvergieren in der Theologie des durchbohrten Herzens. Das mit diesen theologischen Begriffen Ausgesagte, das inhaltlich so diffizil wie essentiell ist, findet sein einfaches Realsymbol im durchbohrten Herzen. Will man die Botschaft dieses Herzens in schlichter Weise sagen, was nur behutsam geschehen darf, um diese Botschaft nicht zu verbrauchen, so kann man formulieren: Gottes Herz schlägt in bedingungsloser und hingebungsvoller Liebe für den Menschen. Darum übernimmt Gott Verantwortung für seine durch Sünde und Leid so versehrte Schöpfung und nimmt sie in der Menschwerdung des Logos als seine Wirklichkeit an.

Diese Botschaft bringt das durchbohrte Herz als das wesentlich offene Herz zu den Menschen: offen, weil von den Sündern durchbohrt, denen aus diesem Herz als Quelle neuen Lebens Hoffnung auf Vergebung, Wiedergutmachung und Versöhnung mit Gott und ihren Opfern entgegenfließt; offen, weil für die Leidenden und Schwachen verwundet, denen aus diesem Herz die Zuneigung Gottes entgegenströmt, die sie - oder andere für sie - auf Heilung, Rechtfertigung und Versöhnung hoffen lässt. Was menschlich unverbunden nebeneinander stehen bleiben muss, findet über alle begrifflichen Möglichkeiten hinaus in der Durchbohrung des Herzens realsymbolisch, d.h. in einer Einheit, die gleichursprünglich Verschiedenheit ist, zusammen. Gottes Solidarität gilt Tätern und Opfern. Da Solidarität immer „Mit-Schmerz“ ist, drückt das Herz Jesu Christi jene Verantwortung Gottes für seine Schöpfung aus, die ihm als Leiden am, mit und für den Menschen zur eigenen Herzenswunde geworden ist und die gerade so Tor zur Hoffnung ist. Im Herzen Jesu Christi wird die Selbstpreisgabe Gottes als Lebensgrund schlechthin ansichtig, durch die dem Menschen über sein Vermögen hinaus Versöhnung bzw. Heilung zukommt. Dieses so weit geöffnete Herz bringt leibhaftig und anschaulich zum Ausdruck, was die Theologie die Proexistenz Jesu als dem Wesen seines Wir-

⁸⁸ Vgl. Menke, K.-H.: Stellvertretung, 398-406, hier: 401. Menke zitiert zwar ausführlich die Kritik Hans Urs von Balthasars am „verwaschenen Wort «Solidarität»“, benützt jedoch zu Recht weiterhin den richtig verstandenen Begriff der Solidarität.

⁸⁹ Vgl. Dillmann, R.: Durch Leiden Gehorsam lernen? In: Fuchs, G. (Hrsg.): Angesichts des Leids an Gott glauben, 119-147. Mit Verweis auf die Befreiungstheologie und die Kirche als Sakrament und Werkzeug des jetzt schon zu erfahrenden Heils vgl. Müller, G.L.: Katholische Dogmatik, 384f.

kens bezeichnet. „Jesus war der «Mensch für die anderen», weil und indem er «auf den ganz Anderen» hinlebte. Das hinwiederum ist nur verständlich, wenn *in der Liebe Jesu Gottes Liebe* angekommen ist.“⁹⁰ Das offene Herz ist das ewig für den Menschen schlagende Herz.

Darum aber ist nicht ein Abstraktum, sondern das Herz Jesu Christi der offene Raum, in dem die wandelnde Begegnung Gottes mit dem Menschen stattfindet. Dort findet der Mensch Zuflucht und wird zur eigenen Antwort befähigt. Das glaubende Schauen auf das durchbohrte Herz drängt vom Empfangen der Liebe zum Tun der Liebe: Wer durch Jesus Christus dem Vater Sohn (Tochter) wird, wird mit Jesus Christus - inkludiert in dessen Stellvertretung - Sühnende, d.h. er trägt die Gottesferne, die durch Sünde oder Leid verursacht wird, mit.⁹¹

Das Herz Jesu selbst ist das Gegenmittel gegen jede Bestrebung, Gottes- und Nächstenliebe voneinander zu trennen. Weil die Herz-Jesu-Theologie diese Einheit begründet, wehrt sie sowohl einen verkürzenden Horizontalismus als auch einen sich der inkarnatorischen Struktur aller Wirklichkeit verweigernden Vertikalismus ab. „Wer immer auch in diesem Licht der ungeteilten Liebe zu Gott und den Menschen lebt, muss nicht fürchten, in die Welt zu gehen, weil die Menschen nicht zu einer Versuchung werden können, das Gespräch mit Gott zu unterbrechen.“⁹² Die Sympathie und das Engagement für die Leidenden stellen deshalb nie einen Gegensatz zur Hoffnung auf den erlösenden und alles Leid überwindenden Gott dar. Das solidarische Mitleiden bedeutet eben nicht eigene Leistung, vielmehr setzt es das Einssein mit Jesus Christus voraus und ist vor allem zu verstehen „als Für-Sein mit Christus für die Brüder und Schwestern“. Diese Erkenntnis bedingungsloser Liebe drängt und ermutigt zum Dienst an den Leidenden. Ein Beispiel für diesen Zusammenhang stellt die „«Synthese» von Passionsmystik und eucharistischer Anbetung“ dar, die von den Helftaer Mystikerinnen realisiert worden ist. Sie schöpften aus dem Einssein mit Christus ihre Kraft für das stellvertretende Mitleiden mit ihm für andere. Sie wussten wohl zu unterscheiden zwischen einer Leidensaskese und der „*compassio*“ als Mitsein mit Christus. „Ihr Sühnen und Opfern gilt nicht der «Wiedergutmachung» des zornigen Vaters, sondern der «Wieder-gut-machung» ihrer selbst und aller Menschen. Und sie wissen, daß Jesus Christus die Bedingung der Möglichkeit ihres Für-Leidens ist.“⁹³

⁹⁰ Schürmann, H.: Jesu ureigener Tod, 138. Zur Proexistenz als Wesen des Wirkens Jesu Christi vgl. so unterschiedliche Entwürfe wie Müller, G. L.: Katholische Dogmatik, 288-296.374f.; Lauret, B.: Systematische Christologie. In: Eicher, P. (Hrsg.): Neue Summe Theologie I, 202-209.

⁹¹ Vgl. Hoffmann, N.: Herz-Jesu-Frömmigkeit und Sühne. In: Christusglaube, 247-251.

⁹² Vgl. Arrupe, P.: Texts on the heart of Jesus, 86-91, hier: 91: „Whoever lives in this light of undivided love for God and man, is not afraid to go forth into the world, because men will not be an occasion to interrupt his dialogue with God.“

⁹³ Vgl. Menke, K.-H.: Stellvertretung, 406-409, hier: 409.

4.2.2.3. Das durchbohrte Herz als Grund der solidarischen Tugend der universellen Hoffnung

In der Herz-Jesu-Theologie Karl Rahners ist die universelle Hoffnung die moderne Gestalt der Torheit des Kreuzes. Fragt man nach einer konkreten Realisationsform von stellvertretender Sühne, dann findet man sie in diesem solidarischen Akt der Christen füreinander und für alle Menschen. Wer im Schauen auf den Durchbohrten Gottes bedingungslose Solidarität wenigstens in einem Lichtblitz der Gnade erfahren hat, der wird selbst dieses Wagnis der hoffenden Liebe für andere eingehen. Erst im Mit-Schmerz mit den anderen wird der eigene Glaube glaubwürdig, weil christusförmig. Reinhold Schneider hat deshalb - sicherlich sehr zugespitzt - in seinen „winterlichen“ Reflexionen festgehalten: „Zu beten nur noch aus Not um die Welt: das ist bereits die letzte Form der Frömmigkeit. Was mich selber angeht, rührt mich nicht an.“⁹⁴

Die universelle Hoffnung als Akt der Solidarität ist um der Menschlichkeit des Menschen zu üben, damit er nicht in die Unmenschlichkeit eines platten oder verzweifelten Horizontalismus verfällt. Sie ist ein Gegengift gegen Resignation, der müde der Welt beim Abdriften in die Abgründe zusieht, aber auch gegen menschlichen Größenwahn, der meint mit eigenen Kräften diese Welt retten zu können. Wer hofft, weiß, dass es auf dieser Erde zu leben und zu handeln gilt, und er weiß, dass diese Erde nicht von ihm ge- und erhalten wird. Wer auf den Durchbohrten schaut, erkennt, dass Gottes bedingungslose Solidarität im Letzten Aussage und Zusage der Rettung ist. „Jesus will die Welt im ganzen erlösen, er ist Menschensohn und mit jedem, mit dem letzten Bruder absolut solidarisch.“ Im Werk von Charles Péguy wird diese Hoffnung für andere zu einem Schlussstein seiner Theologie. Ihm ist „die totale Solidarität durch die totale Inkarnation“ eine Frucht der Hoffnung, die sich gegen die Strömung auf den Tod zu stemmt und das Leben aufsteigen lässt. Diese Solidarität umfasst horizontal die Menschen einer Zeit untereinander und erstreckt sich vertikal von der irdischen bis zur himmlischen Kirche mit Maria als Krönung. Was aber vertikal und horizontal diese Solidarität ermöglicht und die Menschen in einem Organismus zusammenschließt, ist kein abstrakter Begriff, sondern der Leib Christi selbst. In diesem konkretisiert sich das Wagnis Gottes, der sich der endlichen Freiheit anvertrauen musste, um der Hoffnung Raum zu geben, d.h. die Hoffnung aus Solidarität wurzelt im Herzen Gottes selber. Sie hat sich im Herzen Gottes eingewurzelt durch den guten Hirten: das sorgende, bangende Herz Jesu. Deshalb kann Péguy das

⁹⁴ Schneider, R.: Winter in Wien, 190.

Äußerste von Gott sagen, damit durch die Gewagtheit der Aussage das Unbegreifliche der den Menschen suchenden und sich an ihn ausliefernden Liebe Gottes überhaupt zur Sprache kommen kann: Das untreue, sündige Schaf „hat das Herz Gottes in Angst erbeben lassen. Es hat ins Herz Gottes die theologale Hoffnung eingeführt. Es hat im Herzen Gottes selbst ein wie unbekanntes Gefühl aufquellen lassen, seinem Herzen wie neu.“ Gott vertraut sich dem Menschen so an, damit der Mensch sich Gott anvertrauen lernt. „Die Gnade muß sie also in die Freiheit einüben, ihnen aber zugleich beibringen, wie man sich seiner Freiheit wahrhaft bedient: sie müssen das Freigiebige, Gnadenhaftige, das Umsonst der Liebe verstehen lernen, um «mit liberalem Herzen» dem Herzen Gottes zu entsprechen.“⁹⁵

Das durchbohrte Herz schenkt den Mut, sich so Gott anzuvertrauen und erfüllt das Herz immer mehr mit dieser hingebungsvollen und doch freilassenden Liebe. Das Wort Jesu: „Wo dein Schatz ist, da ist dein Herz.“ (Mt 6,21) mahnt, sein Herz von dieser Liebe erfüllen zu lassen, denn dann speist sich die relative Solidarität der Menschen untereinander von der absoluten Solidarität Gottes. Dann erst begreift man, wie man die eigene Seele retten kann. Denn, so Charles Péguy, „man soll seine Seele nicht retten, wie man einen Schatz rettet. Man soll sie also retten, wie man einen Schatz verliert. Indem man sie ausgibt. Wir müssen uns zusammen retten. Wir müssen zusammen beim lieben Gott ankommen. Was würde er sagen, wenn wir ohne die andern bei ihm ankommen, zu ihm heimkämen?“ Péguy hatte bei diesen emphatischen Appell zwar die Verpflichtung im Sinn, füreinander gegen eine mögliche Verdammung auf Barmherzigkeit zu hoffen, doch wer kann im Ernst auf eine Seligkeit für sich hoffen, ohne erst recht die Seligkeit für die Leidenden zu erhoffen? Die Hoffnung für andere erweist sich dann als glaubwürdige Hoffnung, wenn sie jetzt schon solidarisches Handeln freisetzt. Für Péguy reicht es nicht aus, die jenseitige Hölle zu bedenken, sondern man muss sich gegen die Hölle des Elends und des Leids engagieren. Von Balthasar fasst seine Einstellung, die genau so auf die universelle Hoffnung für die Leidenden zutrifft, treffend zusammen: „Es ist elementare soziale Pflicht, dass das Elend auf Erden aufhört, dieses Exil aus menschlicher Gemeinschaft. Es entspricht in der irdischen Realität genau der Hölle in der christlichen Theologie.“⁹⁶

In die Schule des Herzens Jesu zu gehen und sich so in die Solidarität einzuüben, könnte dazu führen, das durchbohrte Herz Jesu Christi dort zu finden, wo Menschen von Sünde und Leid durchbohrt werden. Dann vergisst man die Wahrheit des ersten Johannesbriefes nicht, derzu-

⁹⁵ Vgl. Balthasar, H. U. von: Péguy. In: Herrlichkeit II/2. Laikale Stile, 769-880, hier: 775.858. 862.864. Für Ch. Péguy widerstreitet die Möglichkeit ewiger Verdammnis der „absoluten Solidarität.

⁹⁶ Vgl. Balthasar, H. U. von: Herrlichkeit II/2. Laikale Stile, 810-814, hier: 810.812.

folge Gott sich nur im Durchbohrten und durch diesen in den Schwestern und Brüdern schauen lässt. An ihm und an ihnen vorbei führt kein Weg zu Gott.⁹⁷

4.2.3. Das durchbohrte Herz Jesu Christi ermöglicht Menschsein im Fragment

Immer wieder wurde auf die Chiffre Auschwitz verwiesen, um Not und Dringlichkeit einer spirituellen Theodizeefrage zu belegen. Diese äußerste Zuspitzung von Leid soll nicht den Eindruck erwecken, als ob allein ein derart maßloses Leid in der spirituellen Theodizeefrage interessiert. Das Äußerste steht nicht gegen das Alltägliche des Leids. Wehleidigkeit einmal beiseite gelassen wohnt jeder Grenzerfahrung die Kraft inne, den Menschen an den Rand seiner Möglichkeiten, seiner Existenz, seiner Person zu bringen - und darüber hinaus. Neben den physischen und psychischen Leiden stellt die (post)moderne Welt viele Menschen in die schmerzhafteste Situation, sich selbst ohne bergende Traditionen, heute oft Meta-Erzählungen genannt, wiederzufinden und sich seelisch und geistig heimatlos erleben zu müssen. Darum ist es legitim festzustellen, dass die Theodizeefrage immer zugleich eine Frage nach der Identität des Menschen ist.⁹⁸ Diese Aussage gilt in beide Richtungen: Wem Leid widerfährt, dessen Identität ist in Frage gestellt bis dahin, dass das Leid die Identität des Menschen zerbricht. Wem Identität fehlt, der kann das als Leid erfahren, da ihm in unterschiedlicher Intensität kein Woher und Wohin, kein Warum und Wozu als Sinnkoordinate mehr zur Verfügung steht. Will ein Mensch sich in solch existentieller Verunsicherung selbst finden, kann es ihm wie dem legendären Baron Münchhausen ergehen, der behauptet hat, er habe sich am eigenen Schopf aus dem Sumpf gezogen. Wir wissen aber, dass Münchhausen eine Lügengeschichte erzählt hat. Der Mensch hingegen muss anknüpfen und sich in eine Tradition hineinstellen, denn „Zukunft braucht Herkunft“ (Odo Marquard). Mehr noch: in seiner Sehnsucht nach Ganzheit und Identität ist er über sich und seine Möglichkeiten der Anknüpfung hinaus verwiesen auf den, der seine Sehnsucht erfüllen kann.⁹⁹ Hat nun die Herz-Jesu-Theologie auch in Bezug auf die Erfahrung gebrochener oder zerbrochener Identität etwas zu sagen? Mit

⁹⁷ Vgl. Egger, W.: Bei dir ist die Quelle des Lebens. In: Das durchbohrte Herz (Bozen-Brixen), 13. Die Diözese Bozen-Brixen hat deshalb als „bleibendes Erinnerungszeichen“ an das Gedächtnisjahr 1996 ein Heim für obdachlose Frauen gestiftet.

⁹⁸ Diesem Bedürfnis des Menschen versucht G. Neuhaus Rechnung zu tragen, vgl. u.a. Menschliche Identität angesichts des Leidens. In: Fuchs, G. (Hrsg.): Angesichts des Leids an Gott glauben?, 17-52. Vgl. auch Dalferth, I. U.: Leiden und Böses, 193f.

⁹⁹ Für eine theologische Reflexion auf das Verhältnis von Ganzheit und Fragmentarität vgl. Balthasar, H. U. von: Das Ganze im Fragment, 100-123, besonders 116f.; für Identität als einem „Brennpunkt des Nachsinnens über Spiritualität“ vgl. Sudbrack, J.: Gottes Geist ist konkret, 123-168.

Alfred Delp sei für die Erfahrung des Fragmentarischen vorweg festgestellt: „Am intensivsten wird der Mensch angesprochen in seiner eigensten und persönlichen Verkümmerng.“¹⁰⁰

Bevor wir auf die Herz-Jesu-Theologie blicken, lohnt eine Skizze heutiger Lebensbedingungen, um nicht zu sehr ins Ungefähre zu reden. Unstrittig ist unter Soziologen, dass sich die Bedingungen des Lebens in postmodernen Gesellschaften durch Pluralisierung, Globalisierung und Digitalisierung, um nur einige der bekannten Faktoren zu nennen, in den letzten Jahrzehnten massiv geändert haben.¹⁰¹ Besonders hervorzuheben ist die Pluralisierung der Lebenswelten, da diese die größte Herausforderung für die Religionen darstellt. Religion fällt dem Menschen nicht mehr durch Geburt, also durch Schicksal, sondern durch eigene Entscheidung, also durch Wahl, zu. Der einzelne muss den verantworteten Mut haben, sich für eine Religion zu entscheiden. Genau das erscheint vielen als Unmöglichkeit, weshalb sie unentschieden bleiben oder sich aus den verschiedenen Sinnangeboten ein eigenes Konstrukt kreieren.¹⁰² Carmen Tatschmurat beschreibt auf der Basis aktueller soziologischer Studien die Bedingungen, unter denen insbesondere junge Menschen heute glauben: „Junge Menschen müssen lernen, ein Leben lang mit Teilstücken eines sich ständig wandelnden Umfeldes umzugehen, um daraus eine subjektiv tragfähige Einheit zu entwickeln. [...] Kristallisationspunkt von Religiosität ist primär das Individuum und allenfalls sekundär die Institution Kirche. In der Biographie des Individuums bündelt sich, was seine religiöse Orientierung ausmacht.“ Was für die Religion gilt, ist auf das gesamte Leben auszuweiten. Diese Individualisierung aufgrund der Pluralisierung lässt den eigenen Lebensentwurf ständig im Fluss sein. Die hauptsächlichste Konstante im Leben dieser Menschen ist darum die Aufgabe der und die Fähigkeit zur Veränderung.¹⁰³ Nicht nur als Ausdruck eigener Freiheit, sondern notgedrungen schafft sich der moderne Mensch „für die Zwecke des eigenen Überlebens [!] ein ichzentriertes Weltbild“, wie Ulrich Beck treffend formuliert.¹⁰⁴ Alle Veränderungen, Chancen und Risiken bündeln sich in der einen Grundfrage nach der Identität: Wer bin ich?

Wie sind nun alle diese Veränderungen zu bewerten und wie wirken sie sich auf den Menschen aus?¹⁰⁵ Es finden sich verschiedene Apologeten, die wie Kenneth J. Gergen diese

¹⁰⁰ Delp, A.: Gesammelte Schriften IV, 246.

¹⁰¹ Vgl. Keupp, H.: Postmoderne Identitäten, 2-7; ders.: Fragmente oder Einheit?, 8f.; ders.: Patchwork-identität, 2f.; Tatschmurat, C.: Unfähig zur Liturgie? In: GuL 80 (2007) 227f.

¹⁰² Vgl. Berger, P. L.: Sinnsuche in einer Zeit der Globalisierung. In: StZ 125 (200) 805-814.

¹⁰³ Vgl. Tatschmurat, C.: Unfähig zur Liturgie? In: GuL 80 (2007) 223-234, hier: 224.

¹⁰⁴ Vgl. Beck, U.: Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne. Frankfurt a. M. 1986, 217. Zit. n. Knapp, M.: Erfahrung - Glaube - Dogma. In: GuL 68 (1995) 338.

¹⁰⁵ Zum Folgenden vgl. Keupp, H.: Postmoderne Identitäten (1999 = I); Fragmente oder Einheit? (2004 = II); Patchworkidentität (2005 = III); Subjekte in der Spätmoderne (2006 = IV). Verweise im

flexible, mobile und fluide Identität als „proteisches Sein“ begrüßen (III,6; I,27). Es gibt aber auch sehr kritische Stimmen wie die von Richard Sennett, der das Konzept des „flexiblen Menschen“ von der Ökonomie diktiert und als dauerhafte Überforderung des Menschen sieht (III,6-8). In der „reflexen Moderne“ müssen die Menschen, denen bewusst ist, stets so oder auch anders entscheiden und handeln zu können, damit zurecht kommen, dass ihnen kein stabiles Identitätskonzept mehr vorgegeben ist. Sie erleben sich „als Darsteller auf einer gesellschaftlichen Bühne, ohne dass ihnen fertige Drehbücher geliefert würden“ (II,9). Dennoch hält Heiner Keupp den Kohärenzsinn, den er für seine Arbeiten zur Patchwork-Identität (II, 3-5) aus Aaron Antonovskys Theorie der Salutogenese rezipiert, auch für postmoderne Identitätsbildung unaufgebar, soll ein Mensch einigermaßen gesund bleiben können (I,21-27; II,11-14). Kohärenz bedeutet zusammengefasst „innere Selbstschöpfung von Lebenssinn“ (II,10; III,9f.). Da kein vorgegebenes Identitätskonzept mehr diesen Kohärenzsinn zu vermitteln vermag, kommt es „auf die individuelle Passungs- und Identitätsarbeit“ an (II,10). So verheißungsvoll diese individuelle Identitätsarbeit sein mag, um sich und sein eigenes Leben frei zu entwerfen und zu realisieren, sie scheint mindestens ebenso problematisch zu sein. Keupp nennt selbst einige Entwicklungen, die darauf verweisen: Vor allem in unteren sozialen Schichten findet sich statt des Kohärenzsinn bei gut 50% dessen Gegenteil, die Demoralisierung (I,23). Immer mehr Menschen reagieren auf die postmoderne Wirklichkeit mit Desintegrationserfahrungen wie der Angst vor Arbeitslosigkeit und mit regressiven Verarbeitungsformen wie Rassismus und Antisemitismus (IV,1f.). Schließlich nehmen Depressionen in erschreckendem Maße zu (IV,10). Es scheint, dass viele Menschen mit dieser Identitätsarbeit überfordert sind und nicht zu größerer Freiheit, sondern nur zu Überanstrengung gelangen. Ihnen stehen die für eine gelingende Identitätsbildung notwendigen Ressourcen nicht ausreichend zur Verfügung bzw. die Aufgabe, diese Ressourcen zu bilden, fügt nur weiteren Zwang zu Anstrengungen hinzu (I,7; III,14-20). Zudem müssen die Menschen, deren Identitätsarbeit gemessen am selbst so empfundenen Kohärenzsinn glückt, jederzeit damit rechnen, dass eine Entscheidung sich als falsch und damit das eigene Lebensprojekt als irreversibel gescheitert erweist (III,5).

Wie also sind einerseits die Forderung nach dem Kohärenzsinn als Voraussetzung physischer und psychischer Gesundheit und die Notwendigkeit, sich selbst durch Lebensprojekte Identität und Sinn zu geben, und andererseits die Erfahrung, dass Lebensprojekte und damit Identität

Text. Unverkennbar schimmert in vielen Aussagen über die Identitätsarbeit das existentialistische Diktum, wonach die Existenz der Essenz vorausgeht, durch. Entsprechend müssten die Aporien des Existenzialismus, wie denn Sinn im Absurden möglich ist, ohne gegen das Nichtwiderspruchsprinzip zu verletzen, auch für diese Identitätskonzepte durchdacht werden. Siehe dazu oben 2.4.2.3. (A. Camus) und die kurzen Ausführungen zum Primat des Logos vor dem Ethos in 4.2.1.1.

täts- und Sinnbildung scheitern können, zu vereinbaren? Wie sind die „Sehnsucht nach Sinn“ und das Ende der Meta-Erzählungen (I,19f.) mit der endlichen Reichweite menschlicher Sinnstiftungen zusammenzubringen? Was ist mit den Menschen, denen weder die materiellen noch die mentalen Ressourcen für eine individuelle Identitätsarbeit zur Verfügung stehen? Ein Verzicht, diese Fragen zu stellen, mutet wie Denkfaulheit oder eine Kapitulation vor den dehumanisierenden Seiten der ökonomistischen Postmoderne an. Keupp selbst sieht wohl die Grenzen seines Identitätskonzeptes, schließt er doch seine Überlegungen des öfteren mit einem Rückgriff auf theologische Einlassungen zum Thema Fragmentarität ab. Diese reichen womöglich über die Intention Keupps hinaus. Er zitiert die Theologen Henning Luther und Dietrich Bonhoeffer, die beide das Fragmentarische als konstitutiv für den modernen Menschen sehen. Soweit bestätigen sie Keupp in seiner Auffassung, dass Identität in der Postmoderne immer fragmentarisch, das Fragmentarische aber nicht defizitär, sondern „normal“ ist. Doch dann verlassen die zitierten Theologie die Ebene soziologischer Identitätsreflexion, denn für sie ist fragmentarische Existenz nur dann lebbar und sinnvoll, wenn das Fragmentarische auf das Ganze verweist (I,34-37; II,30-33). Was aber wird aus der fragmentarischen Identität, wenn es als Endliches weltimmanent bleibt und nicht auf das Ganze verweisen kann?

Erweist sich hier die Herz-Jesu-Theologie als plausibles Sinnangebot an die Menschen, das sowohl ihre Freiheit achtet als auch die Erfahrung des Fragmentarischen aufnimmt? Das Herz Jesu Christi ist Realsymbol der fragmentarischen Existenz eines jeden Menschen und Realsymbol der Annahme dieser fragmentarischen Existenz durch Gott in einem. Würde man allerdings das Herz allein als Symbol der einenden und sammelnden Personmitte des Menschen darstellen, dann hätte man gewiss Wichtiges über den Menschen gesagt. Man hätte jedoch nicht die ganze Wahrheit gesagt, so dass der heutige Mensch dieses Symbol lediglich als schöne Reminiszenz oder Utopie anblicken könnte. Dann würde man wieder in einer Weise von Einheit und Ganzheit sprechen, wie sie dem Menschen heute nicht anstrebenswert oder erreichbar erscheinen. Wie tröstlich und verheißungsvoll ist da die Wahrheit, die die Herz-Jesu-Theologie wachhält, dass in der Mitte des christlichen Glaubens ein gebrochenes Herz steht: das durchbohrte Herz Jesu Christi als Realsymbol der Personmitte Jesu. Das Fragmentarische der menschlichen Existenz ist nicht das Uneigentliche oder Unwesentliche, sondern das, was Gott in Jesus Christus als seine eigene Wirklichkeit angenommen hat. Nicht menschenferne Ganzheit, bruchlose Lebensgeschichten und Leidfreiheit verkündet das durchbohrte Herz als Leitbild menschlicher Existenz, vielmehr reicht das Fragmentarische in allen

Spielarten bis ins heilige Geheimnis, das wir Gott nennen, hinein. So achtet die Herz-Jesu-Theologie das Fragmentarische als durchaus leidvolle Grunderfahrung des modernen Menschen und verweist auf jene Versöhnung und Heilung, die der Mensch nur erhoffen, aber bei aller Gestaltungskraft nicht machen kann - und nicht machen muss. Dadurch aber kann ein Mensch sein Scheitern - das große Tabu in einer Zeit der selbst zu schaffenden Identität (III,7) - anzunehmen versuchen, weil es nicht das letzte Wort über sein Leben sagt, sondern auf das letzte Wort Gottes hofft, das ihm im durchbohrten Herzen verheißen ist. Dieses durchbohrte Herz sagt ihm, dass das Vorläufige und Bruchstückhafte seiner Identität sein Leben nicht wertlos macht. Mehr noch: Von ihm her kann einem Menschen sogar aufgehen, dass nicht so sehr die glatte, lineare Biographie für ihn selbst und für andere zum Segen wird, sondern die Biographie, die durch die Erfahrung des Scheiterns und des Bruchstückhaften nicht abgeschlossen, sondern offen bleibt.

Das durchbohrte Herz Jesu Christi in seiner Offenheit kann für den (post)modernen Menschen ein bergender Raum der Zuflucht und der Geborgenheit sein, in dem er zur Ruhe und zu sich selbst finden kann. Dort kann er sich ohne Angst und wahrhaftig seiner Fraglichkeit und seiner Fragwürdigkeit bewusst werden und die Fragen stellen, die er sich nicht selbst beantworten kann, die zu stellen aber sein Menschsein wahr. Im Schauen auf das Herz des Durchbohrten kann er erfahren, wer er wirklich ist bzw. sein kann - nicht obwohl seine Identität bruchstückhaft ist, sondern weil sie so ist.

Im Zerspanntsein zwischen Auskehr und Einkehr kann der Mensch überdies die wahre Sehnsucht des Lebens entdecken, die sowohl von der Ideologie der Einheit wie von der Verklärung der gebrochenen Identität als Ausdruck der Freiheit unterdrückt wird.¹⁰⁶ Diese Sehnsucht, die sich durch das Zerspanntsein zeigt und die das Aushalten der Anspannung ermöglicht, ist ein Akt des Vertrauens, der seine Kraft aus dem Schauen auf das Herz Jesu empfangen kann, weil dieses durchbohrte Herz selbst wahre Mitte nur in der bis zum Zerreißen gehaltenen Spannung ist.

Noch ein Weiteres ist zu sagen, da die Identitätsfrage, wie deutlich geworden ist, mit einem bestimmten Verständnis von Freiheit verknüpft ist. Dieses besagt: Frei ist, wer ein eigenes Leben unabhängig von Vorgaben entwerfen kann. Lassen wir die Frage beiseite, inwiefern ein solches Verständnis einen gefüllten Begriff von Freiheit verfehlt, so bleibt doch die Heraus-

¹⁰⁶ „Und eine seltsame Verwandtschaft zwischen dem Geist des strömend-strahlenden Ganzheitlichen und dem Geist der Gelassenheit des Fragments legt sich nahe, als sei der Verzicht auf ein Sich-Schließen zur eigenen Ganzheit gerade die Einübung in die Ganzheit selbst, als sei Gott nirgendwo näher als in der Demut und Armut der Indifferenz, in der Öffnung zum Tod, im Verzicht auf jede Bemächtigung und Versicherung Gottes.“ Balthasar, H. U. von: Das Ganze im Fragment, 122f.

forderung bestehen, welches Sinnangebot die Herz-Jesu-Theologie dem modernen Menschen machen kann, der wählen, entscheiden und von daher ein Freiheitskünstler sein muss, damit er sein Leben gelingend gestalten kann. Lothar Lies sieht mit dem Herzen jene Freiheit symbolisiert, die sich binden kann. Das Herz als Symbol der Offenheit und Bezogenheit meint dann die Mitte des Menschen, der seine Freiheit nicht als Fetisch der Selbstverwirklichung, sondern als Freiheit in Hingabe ergreift.¹⁰⁷

Solch ein Verständnis speist sich allerdings nicht nur aus einer Selbstdeutung des Menschen, sondern aus der Offenheit als wesentlichem Charakteristikum der Personmitte Jesu Christi. Mt 11,25-30, ein Basistext der Herz-Jesu-Theologie, hilft die Herzensgesinnung Jesu und von ihr das Wesen der Freiheit zu verstehen: „Nehmt mein Joch auf euch und lernt von mir, denn ich bin gütig und von Herzen demütig, so werdet ihr Ruhe finden für eure Seele.“ (Mt 11,29) Lernen bedeutet hier nicht den Erwerb theoretischen Wissens, sondern Einüben einer Haltung, die ein anderer glaubwürdig vermittelt. Mt 11,25-30 lädt ein, auf das Herz Jesu Christi zu schauen, um zu verstehen, dass es sich besonders für die öffnet, deren Leben mühsam und belastet ist. Da dieser Zuspruch von seinem Kontext her Jesus als den Offenbarer erweist, lässt sich überdies sagen: Wer Jesu Herz kennt, der erfährt, dass in Jesu Sorge und Zuneigung unmittelbar etwas von Gott zu erfahren ist. Gott selbst gibt sich preis, um den Sündern, den Schwachen und Leidenden nahe zu sein. Gottes Allmacht bedeutet nicht Übermächtigung, sondern Ermöglichung von Leben, sie schränkt nicht ein, sondern sie gibt Raum. Anders gesagt: Sie ermöglicht Freiheit durch liebende Hingabe. Erfahrbare und konkret wird Gottes Freiheitshandeln in Jesu von Herzen kommender Güte und Demut. Wie Jesus zu sein, heißt sich einzuüben in Selbsthingabe, „diejenige menschliche Haltung, die sich selber in der Liebe zugunsten des anderen zurückstellt“.¹⁰⁸ Freiheit in der Nachfolge Jesu lässt sich deshalb als Demut von Herzen bestimmen, die befähigt, anderen Raum zu geben und so Leben zu ermöglichen. Das bedeutet für das Verständnis des Menschen als Person, dass er je mehr sein Personsein vollzieht, je mehr er ein Herz hat, das „in sich einer anderen Person und deren Freiheit Lebens-Raum und Stimme gibt“.¹⁰⁹ Solch ein Mensch wird in der Begegnung mit dem persönlichen Christus zur Freiheit befreit (vgl. Gal 5,1) und aus „der Masse herausgerissen“; er steht nicht mehr unter dem „Gesetz der Gnadenlosigkeit“¹¹⁰: Er unterliegt nicht mehr dem Zwang, sich um jeden Preis eine eigene Identität zu basteln und sich über deren scharfe Begrenztheit hinwegzutäuschen. Er gewinnt an Individualität und Identität, je mehr er sich be-

¹⁰⁷ Vgl. Lies, L.: Gottes Herz für die Menschen, 16-18.

¹⁰⁸ Zur Auslegung von Mt 11,25-30 vgl. Luz, U.: Das Evangelium nach Matthäus (EKK I/2), 196-224, hier: 221; Egger, W: Der Weg zu den Quellen. In: Das durchbohrte Herz (Bozen-Brixen), 33-36.

¹⁰⁹ Lies, L.: Gottes Herz für die Menschen. In: Das durchbohrte Herz (Bozen-Brixen), 47.

¹¹⁰ Vgl. Delp, A.: Gesammelte Schriften IV, 246f.

scheidet und sich selbst als begrenzt und darum offen ergreift. Das kann gelingen, indem er nicht mehr nur sich in den Blick nimmt, sondern indem er auf den schaut, durch den ihm Gottes ewiges Ja zugesagt wird. Das Fragmentarische menschlicher Existenz, das sich selbst in all seiner Brüchigkeit und Gebrochenheit und so erst in seiner Offenheit annehmen kann, bringt ihn dann unmittelbar in Beziehung zum durchbohrten Herzen als Quelle seiner Identität.

Diese Hoffnungsaussage gilt nicht nur dem Einzelnen, sondern auch der Gemeinschaft der Kirche. Von der patristischen Lehre über das Entspringen der Kirche aus der durchbohrten Seite des Herrn her bestimmt Erich Przywara die „Gebrechlichkeit“ als eine wesentliche Eigenschaft der Kirche. Diese Gebrechlichkeit ist zugleich Ausdruck ihrer „leidenden Schönheit“ als auch ihrer unhintergehbaren Menschlichkeit.¹¹¹ So kann das Schauen auf das durchbohrte Herz mit dem Fragmentarischen des Lebens versöhnen, zur wahren Freiheit der Kinder Gottes befreien und zur Humanisierung der Welt durch echte, weil gottgeschenkte Menschlichkeit beitragen.

4.2.4. Reductio in Mysterium der spirituellen Theodizeefrage des durchbohrten Herzens Jesu Christi

Die Frage nach dem Warum und Wozu lässt nicht zur Ruhe und nicht an ein Ende kommen. Die Reductio in Mysterium darf darum nicht als ein Stilllegungsversuch missdeutet werden. Sie versucht vielmehr, den Fragegestus der spirituellen Theodizeefrage existentiell zu verwirklichen. Denn alle Reflexion ist nur Einweisung ins Geheimnis, Bereitung für das Wagnis des Glaubens, das Eigentliche ist die glaubende Hingabe. Für die Reductio in Mysterium kann man sich also nur bereiten und offen halten, indem die Rückfrage an Gott zum Wagnis der eigenen Existenz wird, die sich von Gott selbst infragestellen lässt. Im Vollzug der Reductio im angedeuteten Sinn macht man ernst damit, dass ein Christ nicht unmittelbar und für sich allein an die Frage nach dem Warum und Wozu des Leidens herangehen kann. Er bedarf einer vermittelnden Mitte und muss deshalb den scheinbaren „Umweg“ über Gott einschlagen. Ähnlich wie die Liebe nicht zu verstehen ist, wenn sie lediglich als Verhältnis zwischen Mensch und Mensch verstanden wird, sondern nur dann, wenn Gott Grund und verbindende Mitte für dieses Verhältnis bildet, so ist für den Glaubenden auch kein unmittelbares Verhältnis zum Leiden möglich. Er muss sich auch in der Theodizeefrage ganz und gar auf Gott be-

¹¹¹ Vgl. Przywara, E.: Herz-Jesu-Andacht. In: ZAM 9 (1934) 51-53. Gebrechlichkeit versteht er als „innerste Eigenschaft der (irdischen) Schönheit“, weil alles, je mehr gestaltet und je schöner, umso zerbrechlicher wird. Gegenüber einem falschen Verständnis einer Kirche der Reinen wahrt so die Herz-Jesu-Frömmigkeit den Sinn für die Geschichtlichkeit und Menschlichkeit der Kirche. (Ebd., 52.).

ziehen.¹¹² Wer aber in dieser Weise versucht, die Reductio in Mysterium zu vollziehen, kann den Umschlag oder den Übergang von Reflexion zu Gebet als existentieller Tat in Wort und Wahrheit erhoffen. Damit wird nicht einem Verzicht auf Reflexion das Wort geredet. Nur dem, der lange genug und mit einigem Ernst entsprechend seiner Möglichkeiten versucht hat zu reflektieren, wird für die Theodizeefrage aufgehen, dass Erkenntnis immer Aneignung bedeutet, Liebe hingegen Hingabe und Übereignung. Dann erst konzentriert man sich selbst und die Theodizeefrage auf die eine Mitte hin und nimmt sich und sein Fragen in die Grundbewegung aufs Zentrum hinein: auf das paradoxe Glaubenszeichen des Kreuzes, das seine Mitte im durchbohrten Herzen Jesu Christi hat. Das Schauen auf den Durchbohrten und das Schauen mit dem Durchbohrten auf die Welt und das Leiden ist dann keine partieller Akt menschlichen Lebens, sondern ein umfassendes Tun der Liebe zum Durchbohrten und zu den Durchbohrten.

Dieses Schauen geht aufs Ganze, weil es nicht ein partikuläres Ereignis betrachtet, sondern das, was die vermittelnde Mitte von allem ist: Das durchbohrte Herz Jesu Christi ist das Realsymbol des unbedingten Selbsteinsatzes Gottes, der in seiner Liebe um der Menschen und um ihres Heiles willen ins Äußerste geht und sich vor allem von der Not der Armen und Leidenden bewegen lässt (vgl. Lk 6,20-26). Darum kann dieses durchbohrte Herz, das die unbedingte, alles wagende Liebe und die Selbstpreisgabe Gottes ausdrückt, als Einladung, als Tür und als offener Raum erfasst werden, durch die und innerhalb dessen Gott sich selber als Antwort auf die Theodizeefrage gibt. Niemand sonst kann ein letztes Wort auf die Theodizeefrage hin sagen denn Gott selbst in seiner Freiheit und Liebe. Dieses antwortende Wort, das jeder Frage vorausliegt, hat Gott in Jesus Christus gesagt; es ist für uns eine Antwort in Hoffnung, die der Erfüllung harret, doch durch ihre Begründung in Jesus Christus nicht zugrundegehen lässt (vgl. Röm 5,1-5). Gottes Antwort besteht allein in der Tatwahrheit von Leben, Tod und Auferstehung Jesu Christi. Äußerster Ort des Heilshandelns Gottes und zugleich dessen Höhepunkt ist das durchbohrte Herz des inkarnierten Logos, da in ihm Tod und Leben zur Einheit finden und durch es die unbedingt für den Menschen entschiedene und darum verwundete Liebe offenbart worden ist. Das Realsymbol des durchbohrten Herzens bezeugt die Anwesenheit der verwundeten Liebe in ihrer Unbedingtheit. Der Mensch kann und muss sich selbst zu ihr entschließen, da sie in ihrer vorläufigen Gestalt immer noch bezweifelbar bleibt.¹¹³

¹¹² Vgl. Dalferth, I. U.: Leiden und Böses, 169-171. Seine Überlegungen über Gott als notwendige „Zwischenbestimmung“ stützen der Sache nach das von K. Rahner über die Reductio in Mysterium Vorgetragene (s.o. 2.5.4.).

¹¹³ Vgl. Pröpfer, Th.: Evangelium und freie Vernunft, 42-45.49-54.

In der Theodizeefrage hängt im Letzten alles vom überzeugenden Selbsteinsatz Gottes ab. Jesus Christus als Gottes Selbsteinsatz in Person allein kann - wenn überhaupt ein Zweifeln-der überzeugt werden kann und will - „das sonnenklare Indiz“ sein, dass Gottes Antwort auf die Theodizeefrage gilt und trägt.¹¹⁴ Nur Gott selbst, so ist stets aufs Neue zu betonen, kann eine Antwort geben, der sich der Mensch in Hoffnung und in Liebe überlassen kann, um oft mit oder gegen Gott, aber nie ohne Gott für sich und die anderen zu hoffen. Die Antwort, die Gott gibt, ist aber eben kein Begriff oder eine Theorie, sondern eine Person, was bedeutet, dass sich Gottes Wahrheit nicht spekulativ oder „vernünftelnd“ (Immanuel Kant), sondern nur in der Begegnung und im Dialog, in Vertrauen und Liebe erschließt.

Vom durchbohrten Herzen Jesu Christi her kann, ohne sich vom Leid abzuwenden, einem die Wahrheit der Rede von Gott als bergendem Geheimnis aufgehen. Doch mit Nachdruck ist zu sagen: Dies wird wahr für mich nur dann, wenn ich Gott in seiner Unbegreiflichkeit das letzte Wort lasse und mich Gottes letztem Wort, Jesus Christus, überlasse. In dieser Zumutung geht dem Menschen noch einmal auf, dass Gott der Nicht-Verrechenbare ist, dass er als Grund meines Seins zur Welt und auch zur Theodizeefrage nicht hinzuzufügen ist wie ein Teil einer Rechenaufgabe. Er ist immer auch der Andere, mehr noch: der „Nicht-Andere“.¹¹⁵ So erst wahrt man Gott als Geheimnis, durch das der Mensch Seligkeit finden kann, weil Er sich selbst in Jesus Christus als der menschengewordenen Zuwendung Gottes in freier Liebe aus- und zugesagt hat. Im durchbohrten Herzen Jesu Christi wird die Herzenswunde Gottes eröffnet. Sie ist bleibendes Geheimnis, Geheimnis der Liebe freilich, durch die uns Gottes Wagnis der Schöpfung und der Erlösung als Grund des Lebens und der Hoffnung aufgeht. Wagt man solch eine Glaubensaussage, dann muss man im selben Moment hinzufügen: Dies ist im Blick auf den und die Leidenden eine abgründige Rede, die nur möglich ist im „aporetischen“ Aufblick zum Durchbohrten.

Wenn hier des Öfteren von Wagnis gesprochen wird, dann meint das nicht Zögerlichkeit, innere Reserve, sondern Selbsteinsatz! Wenn Gottes Selbsteinsatz aufs Ganze geht, dann muss eine menschliche Antwort auf Gottes Wagnis selbst zum Wagnis werden. Herz-Jesu-Theologie bietet kein sicheres Refugium, sondern ist Einübung in die Teilhabe am Wagnis Gottes, sich selbst ins Äußerste zu begeben. Gerade im Leiden oder angesichts des Leidens

¹¹⁴ Breuning, W.: Christus macht dem Menschen den Menschen kund, 148, wo er in Bezug auf die Frage nach der Ursache des Bösen in der Schöpfung schreibt: „Zugleich ist der Selbsteinsatz Gottes - das Christusgeschehen - bei dieser Überwindung der Feindschaft so überzeugend, dass demgegenüber die Frage, woher der Schuldzustand kommt, nicht zur beherrschenden Frage in diesem Zusammenhang wird und vor allem nicht zynisch Gott gegenübergestellt werden darf. Es ist zwar ein gewagtes Unternehmen, Gott hier freizusprechen, aber Christus bleibt das sonnenklare Indiz für diesen Erweis.“

¹¹⁵ K.-H. Menke bestätigt das oben (2.5.4.; 3.4.3.3; 3.4.3.4.) von K. Rahner Gesagte mit Rückgriff auf N. von Kues in: Stellvertretung, 430.

kann das Äußerste schon sein, sich nicht der Resignation, dem Zynismus oder der Verzweiflung zu überlassen, sondern wider alle Hoffnung zu hoffen und zu versuchen, die Liebe zu tun. Dieses Wagnis bedeutet auch, sich zu entscheiden. Es geht, wie Karl-Heinz Menke herausgearbeitet hat, um eine für den Glauben fundamentale Alternative, da der Glaube an Jesus Christus als Antwort Gottes auf die Theodizeefrage tragende Überzeugung in Hoffnung und nicht bloß eine Flucht sein soll. Zugespißt geht es um die Alternative zwischen Nietzsche und Fichte: Ist das Denken und die Freiheit nur eine Illusion oder gibt es das Vermögen, sich selbst zu denken und sich mit sich selbst in der Zeit identisch sehen, und formal unbedingte Freiheit? Ist der Einspruch gegen das Böse und das Leid nur ein Epiphänomen der Natur oder Ausweis wahrer Freiheit, die in ihrem transzendentalen Ermöglichungsgrund auf Gott verweist? Ist Hoffnung für die Leidenden Illusion oder ist sie (Über-)Lebensgrund? Hier ist der Mensch mit allem Ernst vor eine Entscheidung über sich selbst und über die Sinnrichtung der Theodizeefrage, das heißt: des Lebens gestellt.¹¹⁶

Diese Entscheidung konkretisiert sich in der Glaubensentscheidung, ob „die Hoffnung auf Gottes eschatologische Theodizee“, die in Jesu Christi Tod und Auferstehung ihren geschichtlichen Halt hat, angenommen oder verworfen wird. Wofür sich ein Mensch auch entscheidet, er muss die Konsequenzen der gewählten Option bedenken und sie dann auch ethisch und praktisch verantworten.¹¹⁷ Weltflucht und billige Vertröstung, Rückzug ins individuelle Glück und Fatalismus sind darum keine Wege einer Reductio in Mysterium. Hingegen ist die mutige Anspannung der Kräfte, die alles einsetzt, weil sie alles von Gott erhofft, die die eigene Begrenztheit akzeptiert, weil sie alles auf Gott zurückwendet und ihm überlässt, konkrete Reductio in Mysterium.¹¹⁸ Sie versucht, gleichsam das „Ja“ Gottes zu seiner Schöpfung in ihrer Gebrochenheit nachzuvollziehen, in der man in ausgespannter Existenz sich im Hier und Heute einsetzt. Nicht genug: Es gilt, im Ja zur Herzenswunde Gottes, dem Geheimnis der ewigen Liebe, selbst in der Angefochtenheit zu glauben, in der Erfahrung der Gottferne zu hoffen, in der Dunkelheit endlicher Existenz zu lieben. Diese riskante Existenz in der Anspannung kann sich nie in sich selbst, sondern nur im Wagnis Gottes gründen, das mir im Schauen auf den Durchbohrten in seiner Ausspannung und Offenheit zugänglich geworden ist und bleibt. Vor ihm und durch ihn kann der Mensch seine Erfahrung und Gottes Erfahrung mit der

¹¹⁶ Vgl. Menke, K. H.: Die Diagnose und Bekämpfung des Bösen. In: Claret, B. J. (Hrsg.): Theodizee, 53-66.

¹¹⁷ Vgl. Art. Theodizee (Pröpfer Th. u.a.). In: LThK³ IX, Sp. 1396-1398. S.u. 4.4. Schlusswort.

¹¹⁸ In Abwandlung eines Ignatius von Loyola zugeschriebenen Diktums, das das gleichsinnige Wachsen von Gnade und Freiheit artikuliert: „Vertraue so auf Gott, als ob der Erfolg der Dinge ganz von dir abhinge, nicht von Gott. Wende dennoch alle Mühe so an, als ob du nichts, Gott alles tun würde.“ Zit. n. Menke, K.-H.: Stellvertretung, 432.

Welt ausrichten und aufhellen im Hell-Dunkel des Glaubens, um dann sich und andere aufzurichten. Mir scheint, der Feinsinn Hilde Domin hat die Reductio in Mysterium einer spirituellen Theodizeefrage des durchbohrten Herzens sprachlich wunderbar zum Ausdruck gebracht:

Ecce homo

Weniger als die Hoffnung auf ihn
das ist der Mensch
einarmig
immer

Nur der gekreuzigte
beide Arme
weit offen
der Hier-Bin-Ich

„Der «gekreuzigte» mit kleinem «g», jeder, der dem Beispiel folgt.“ So hat sie bei einer ihrer Lesungen als Erläuterung hinzugefügt.¹¹⁹ So schlägt dieses Gedicht die Brücke zu den nachfolgenden Überlegungen zu einer Spiritualität des durchbohrten Herzens, die Wege und Orte der Einübung anzubieten versucht, um die Reductio in Mysterium zu vollziehen und sich angesichts von Leid für die Botschaft des durchbohrten Herzens offenzuhalten oder zu öffnen.

¹¹⁹ Domin, H.: Gesammelte Gedichte, 345. Der Nachtrag ist zu hören auf: Hilde Domin. Dieser weite Flügel. Gedichte. Gelesen von Hilde Domin. Der HörVerlag Frankfurt am Main 1999.

4.3. Entwurf einer Spiritualität des durchbohrten Herzens Jesu Christi im Kontext einer spirituellen Theodizeefrage

Eine Herz-Jesu-Theologie integriert dogmatische, spirituelle und ethische Gehalte und Impulse. Was als wahr erfasst wird, will gelebt werden; was gelebt wird, will sich für den anderen öffnen; was geglaubt wird, drängt ins Tun. Darum sind Theologie und Spiritualität, Glaube und Handeln nicht zu trennen. Bewusst zurückhaltend nenne ich das Folgende einen Entwurf. Denn das Folgende soll umfangmäßig nicht hypertrophieren. Sodann soll es bewusst nur Grundlinien und Wege angeben, da die existentielle Realisierung, die einer Frömmigkeit erst Farbe und Lebendigkeit verleiht, die eigentliche Lebensprobe und daher unersetzbar ist. Schon im ersten Abschnitt werden immer wieder Momente ignatianischer Spiritualität einfließen. Dies geschieht im Hinblick auf die innere Nähe zwischen ihr und der Herz-Jesu-Theologie und aufgrund der Ausrichtung auf den zweiten Abschnitt. Sie hat ihren Grund auch in einer persönlichen Prävalenz des Verfassers. Beides will nicht bestreiten, dass andere Spiritualitäten sich nicht in ähnlicher Weise mit einer Herz-Jesu-Spiritualität verbinden ließen. Im Folgenden werden demnach zuerst die Wesenselemente und die praktischen Elemente einer Spiritualität des durchbohrten Herzens skizziert. Dann werden nach einer kurzen Einführung in Geist und Struktur der ignatianischen Exerzitien drei Orte in diesen angegeben, an denen eine solche Spiritualität eingeübt werden kann bzw. an denen Erfahrung mit Leiden im Licht des Glaubens betrachtet und der Theodizeefrage ein spiritueller Raum gegeben werden kann. In allen Abschnitten wird versucht, für Leidende Zugänge zum Glauben und zur Hoffnung aufzuzeigen.

4.3.1. Umriss einer Spiritualität des durchbohrten Herzens in der Nachfolge des Durchbohrten

4.3.1.1. Wesenselemente einer Spiritualität des durchbohrten Herzens

Fünf Wesenselemente formen meines Erachtens die Spiritualität des durchbohrten Herzens, die durch den lebendigen Vollzug zu Haltungen bzw. Tugenden werden können.¹²⁰

¹²⁰ Tugend und Grundentscheidung gehören aufs Engste zusammen. Auch dieser Konnex wäre eingehender zu bedenken, muss doch der Einzelne in der Theodizeefrage sich begründet für eine Option entscheiden, worauf ich schon mehrfach hingewiesen habe. Im Übrigen unterscheidet die Tradition mit Thomas von Aquin zwischen den Tugenden, die durch Einübung erworben werden (*virtutes acqui-*

Da ist zum ersten ein Sinn für die Realität von Mensch und Welt, der sich mit einer ursprünglichen und zum Ganzen tendierenden Lebens- und Glaubenshaltung verbindet. Mit einem treffenden Wort Michael Schneiders kann man darum das erste Wesenselement als „Fähigkeit zu einem gläubigen Umgang mit der Wirklichkeit“ bestimmen. So wird deutlich, dass Herz-Jesu-Spiritualität nicht einen abgesonderten Bereich des Lebens meint, sondern „Integrationspunkt der ganzen Glaubensexistenz eines Menschen“ mitten in dieser Welt und Zeit sein will.¹²¹ Im gläubigen Umgang mit der Wirklichkeit macht sie ernst damit, dass Jesus Christus die vermittelnde Mitte aller Gottsuche und Gotteserfahrung ist, weshalb aufgrund und seit der Inkarnation des Logos Gott „nicht in einem bloßen Überstieg über die Schöpfung, im Verlassen von Raum, Zeit und Geschichte, in der reinen Transzendenz des Geistes auf das Absolute erreicht werden kann, sondern konkreterweise dort, wo wir selbst sind“.¹²²

Damit sind wir schon beim zweiten Wesenselement. Herz-Jesu-Spiritualität ist eine „passionierte Frömmigkeit“ (Joseph Ratzinger), das heißt: Sie ist Pascha-Frömmigkeit, weil sie ganz und gar von der leidenschaftlichen Liebe Gottes bewegt wird, die sich im durchbohrten Herzen Jesu Christi offenbart hat. Die Sym-Pathie Gottes mit den Sündern und den Leidenden kann zum solidarischen Mit-Leiden mit den Leidenden motivieren. In diesem Sinne gehört die Herz-Jesu-Spiritualität ursprungs- und traditionsgetreu zur Passions- und Leidensmystik. Als Spiritualität, die das Leiden in der Herzmitte trägt, kann sie das Leiden nicht „ignorieren“. Sie würde sogar ihr Wesen selbst verfehlen, wenn sie sich durch Leiden nicht mehr irritieren lassen oder das Leiden des konkreten Menschen marginalisieren oder instrumentalisieren wollte.¹²³ Ihre eigentliche Sinnrichtung erhält sie nur dann, wenn sie mit Leidenschaft auf den Durchbohrten als ihre Mitte und Quelle und mit ihm auf die Durchbohrten schaut. Daraus kann dem einen die Fähigkeit zuwachsen, die eigene Endlichkeit und das eigene Leid als „Sein mit Christus“ anzunehmen.¹²⁴ Ein anderer kann aushalten in der Hoffnung, dass das Leiden nicht immer und zwangsläufig den Menschen in dieser Welt und in der Absurdität einschließt. Wieder ein anderer kann eigene Erfahrungen des Leidens, die bis in die Neuzeit hinein meist als Erfahrungen des Mitleidens mit Jesus Christus gedeutet wurden, in umgekehrter Richtung lesen: Christus leidet mit mir. Im Schauen auf sein durchbohrtes Herz kann

sitae), und denen, die reines Gnadengeschenk Gottes sind (virtutes infusae), wobei erstere auf letztere hin finalisiert bzw. durch letztere vervollkommen werden. Vgl. Schockenhoff, E.: Grundlegung der Ethik, 68-89.139-148 bzw. 160-168.

¹²¹ Schneider, M.: Zur Geschichte der christlichen Spiritualität, 136f.

¹²² Rahner, K.: Einübung priesterlicher Existenz, 296f.

¹²³ Vgl. Geyer, C.-F., Die Theodizee, 220. Er spricht auch von „der ständigen Versuchung, es [i.e. das Leiden] in affirmativer Mystifikation zu überhöhen“.

¹²⁴ Vgl. Sudbrack, J.: Mystik, 75-79.

ein durch das Leiden schon christusförmig gewordener Mensch Gottes unbedingte Solidarität und Gottes Mit-Schmerz erahnen.

Das eben Ausgeführte macht schon deutlich, dass sich Gehalt und Gestalt dieser Herz-Jesu-Spiritualität nur im Gestus der Frage, die über sich hinaus weist und offenhält, vollziehen. Sie ist darum das dritte Wesenselement der Spiritualität des durchbohrten Herzens. Was Karl Rahner für den Christusglauben gesagt hat, gilt erst recht von der spirituellen Theodizeefrage: „Der fragende Glaube, der immer wieder sein Unverstehen bekundet und die unvollendbare Aneignung der gehörten Botschaft immer neu erleidet, ist der wahre Glaube. So muß dieser Glaube als in die Frage gestellter Glaube bedacht werden [...]. Hartes, nüchternes, bohrendes - wenn es sein muß - *Fragen* ist schon ein Akt *der* Frömmigkeit, die dem geistig wachen Christen geboten ist.“¹²⁵

Eigentliche Herz-Jesu-Frömmigkeit wird gelebt und erlitten und kann nicht im Voraus zur Erfahrung proklamiert oder für sich behauptet werden kann. Möglich und notwendig aber ist Einübung, Bereitung, Öffnung für das, was das durchbohrte Herz Jesu Christi allen Menschen und dem Einzelnen offenbaren und zusagen will. Das Sich-Bereiten, indem man sich betend und handelnd einübt und sich offenhält, bildet darum das vierte Wesenselement. So wird die Spiritualität des durchbohrten Herzens zu einer mystagogischen Frömmigkeit, weil sie einweisen will in das Geheimnis der verwundeten Liebe Gottes in Gebet und Tat, in Kontemplation und Aktion. Dazu braucht es Erfahrungsräume, in denen der Einzelne in Gemeinschaft in persönlicher, intimer und nicht beliebig reproduzierbarer Weise dem Durchbohrten begegnen und zu einer eigenen Lebensantwort finden kann. Eine solche Herz-Jesu-Frömmigkeit kann konkret, vernünftig und emotional sein und wird nicht ins Abstrakte oder in falsche Sentimentalität abgleiten. In einem „Hallraum des Herzens“ (Reiner Kunze), in dem der Glaubende und Suchende sich selber ganz wagt, wird die Herz-Jesu-Frömmigkeit ein Gegenmittel sowohl gegen irrationale religiöse Bewegungen als auch gegen die Erfahrungsarmut eines zu kopflastigen Glaubensgebäudes. Die Betrachtung des Herzens Jesu, das Tür zum Geheimnis ist, leitet an, wie jedes Dogma, ohne es aufzuheben, auf das Mysterium hin überschritten werden kann. Die Betrachtung des Herzens Jesu wird zu einem Weg, das Dogma Erfahrung werden zu lassen. Ignatianische Exerzitien können ein Raum sein, in dem ein Mensch vermittelt und getragen durch die Glaubenserfahrung der Kirche und durch sein Leben in dieser Welt Erfahrungen mit dem Gott Jesu Christi empfangen oder die Bereitschaft für sie einüben kann.¹²⁶

¹²⁵ Rahner, K.: Ich glaube an Jesus Christus, 8; vgl. ebd., 36f.66f.

¹²⁶ Sie sind ein Raum unter anderen. Man denke nur an die zisterziensische Tradition eines Bernhard von Clairvaux oder der Mystikerinnen von Helfta, von denen man auch heute lernen kann, das Herz

So wird auch heute eine sehr persönliche Frömmigkeit möglich, die nicht ins Individualistische abgeleitet, da sie an die kirchliche Dimension rückgebunden bleibt. Glutvolles Gebet verbindet sich dann mit kirchlicher Sendung, die eigene Sinn- und Heilssuche mit dem Dienst an den Mitmenschen. Dieser Wesenszug neuzeitlicher Herz-Jesu-Verehrung ist auch heute unverzichtbar.

Der Spiritualität des durchbohrten Herzens als Pascha-Frömmigkeit eignet als fünftes Wesenselement, wie wir gesehen haben, die Dynamik des ignatianischen „magis“, in die sich der Glaubende und Suchende hineinnehmen lassen muss. Das umfasst die Bereitschaft, sich die letzten und äußersten Fragen wie die Frage nach dem Warum und Wozu des Leidens nicht selbst endgültig beantworten zu wollen, sondern das letzte Wort Gott zuzumuten und zuzutrauen; die Bereitschaft, sich selbst auf den immer größeren Gott der ohnmächtigen Liebe hin zu überschreiten; und die Bereitschaft, sich zur immer selbstloseren Liebe im solidarischen Für-Sein als Antwort auf Gottes ohnmächtige Liebe befreien zu lassen. Die Dynamik des Magis lebt von der lebendigen Beziehung zu Jesus Christus, denn die Dynamik der Überschreitung ist ein Geschehen der Liebe, die die Not des Loslassens im Leiden und im Tod nicht als Verlust, sondern als Aufgang des Lebens annimmt. Solches Loslassen, in dem Angst und Vertrauen einander durchdringen, ist nur aus der Erfahrung der gekreuzigten Liebe möglich. Es ist die Liebe, die Paulus im Hohelied der Liebe (vgl. 1 Kor 13) besingt. Sie meint jedoch erst im zweiten Schritt den Menschen, der die Liebesantwort versucht, indem er sich im Leiden und Sterben als den Momenten der Verdichtung von Sinnfrage und Freiheit an Gott übergibt. Sie meint wesentlich und zuerst die gekreuzigte Liebe des Durchbohrten,¹²⁷ in dem Gott sich auf die Schöpfung hin überschritten und als letztes Wort auf die Frage nach dem Warum sich selbst in seiner verwundeten Liebe ausgesagt hat.

4.3.1.2. Praktische Elemente einer Spiritualität des durchbohrten Herzens

a) Schauen auf das Herz des Durchbohrten - das kontemplative Element¹²⁸

Das Sehen mit dem Sinnesorgan Auge und das Schauen mit dem Herzen korrelieren miteinander. Wer nicht sehen kann, kann auch nicht mit den „Augen des Herzens“ (vgl. Eph 1,18)

Jesu Christi im intimen Dialog, der sich von der Heiligen Schrift und von der Liturgie nähren lässt, zu verehren.

¹²⁷ Diese Anregung verdankt sich einer mündlichen Mitteilung über P. H. Abart SJ, der in Exerzitien anleitet, 1 Kor 13 in diesem Sinn zu betrachten.

¹²⁸ S. dazu ausführlich: 3.3.2. Grundlegungen einer Theologie des Schauens auf den Durchbohrten.

schauen. Es kommt nicht von ungefähr, dass von Betrachtung auch dann die Rede ist, wenn ein Text den Ausgangs- und Überstiegspunkt bietet. Wie umfassend das Schauen ist, zeigt sich daran, dass man auf Jesus Christus als das inkarnierte Logos-Wort schaut, wie einem vor allem die johanneische Sehtheologie in Erinnerung ruft. Zu Recht hält Peter B. Steiner ein Plädoyer für „die Kraft unserer Augen“, indem er vermerkt, dass Theologie vom indoeuropäischen Wortstamm her Seh-Rede ist (vgl. Ijob 42,5). Das Angeschaute soll über die Augen zu Herzen gehen.¹²⁹

All das verdeutlicht, dass das Schauen auf das Herz des Durchbohrten Kontemplation im Vollsinn des Begriffes ist - gleich ob man auf eine bildliche Darstellung oder auf einen Text der Hl. Schrift blickt. Immer führt der Weg vom Sehen zum Schauen. Allerdings erleichtert manchmal eine bildliche Darstellung den Weg vom Sehen zum Schauen, vom Monolog zum Dialog, zur Öffnung auf das göttliche DU, dem Wesen christlicher Kontemplation. Diese „lässt sich durch keine Negativbestimmung erfassen. Sie ist nicht Ent-Spannung, Stress-Lösung, Nicht-Denken, Nicht-Wollen, Ab-sterben, Freisein von - obwohl sie alles dies enthalten und fordern kann. Christliche Kontemplation ist positiv bestimmt: Aufmerken auf, Lieben von, Hingabe an, Schweigen mit, Freiheit zu. Auf, von, an, mit, zu Gott. Gott, wie er uns durch sein WORT Jesus Christus vermittelt ist, dieses Wort im Schweigen der Liebe.“¹³⁰ Solcherart Betrachtung führt aus der Distanz in die Nähe. Gott wird einem nahe, wird einem vielleicht sogar in erlittener Ferne näher als zu begreifen ist; und umgekehrt rückt der Betrachtende mindestens in seiner Sehnsucht, die ja schon von Gottes Gnade getragen ist, Gott nahe, mutet sich und sein Geschick Gott zu.

In diesem Schauen wird jene Gleichzeitigkeit zum geschichtlichen Jesus, der als Erhöhter im Geist mir zugewendet bleibt, Wirklichkeit, die vom Theologen immer neu denkend errungen werden muss. Ich muss dem konkreten Jesus begegnen, um mich dem ewigen Geheimnis übergeben zu können. Hoffnung für mich und die anderen kann nur in der konkreten Begegnung gründen. So sehr Abstraktionen notwendig sind, um das Leben zu begreifen und zu analysieren, das Leben selbst vollzieht sich immer als konkrete Geschichte.¹³¹ Darum ist es auch so wichtig, sich in der Betrachtung nicht auf ein isoliertes Herz zu beziehen, sondern auf das Herz des Durchbohrten. Damit wird das biblische Herz-Jesu-Bild bewahrt, die Geschichte und Person Jesu sammeln sich dann in seinem Herzen, sein Tod und seine Auferstehung als der eschatologische Selbsteinsatz Gottes wird realsymbolisch im durchbohrten Herzen anschau-

¹²⁹ Vgl. Steiner, P. B.: Die Kraft unserer Augen. In: Korrespondenz 57 (2007) 44-48.

¹³⁰ Lorenz, E.: Wort im Schweigen, 187. Ihre Annäherung an das Wesen christlicher Kontemplation soll genügen. Allein mit den Büchern über den Begriff Kontemplation kann man Bibliotheken füllen.

¹³¹ S.o. 3.4.3.3. und s.u. die Bemerkungen zu den Mysterien des Lebens Jesu (4.3.2.2.).

bar. Das Für-Sein der Liebe Gottes im Durchbohrten kann dem Betrachter dann wie von selbst aufleuchten. Als ein Beispiel sei eine Anweisung für eine tägliche Betrachtung von Friedrich Spee wiedergegeben. Mag auch das barocke Sprachgewand fremd scheinen, das Gemeinte ist deutlich zu vernehmen:

„Wann du dich täglich im gewöhnlichen Viertelstündchen vor einem Kruzifix hast niedergesetzt, kniend oder wie es dir sonst am bequemsten ist, so denke dir, daß folgende Lobsprüche nur lauter schöne Pfeile der Liebe seien, sie in das Herz des gekreuzigten Jesus zu senden, einen nach den anderen: / O Jesu, Jesu, was will ich sagen? Warum brennet nicht mein Herz von lauter Liebe, weil dein Herz von lauter Liebe brennet? / O Jesu, mein Herz ist mir entflohen. Ach, suche es bei deinem Herzen, in deinen Wunden. Da laß es doch immer wohnen, da reinige es nun gleich wie das Gold im Feuerofen deiner Liebe, damit doch nichts Irdisches an ihm verbleibe. / O allerliebster Bräutigam, ich bitte dich durch dein verwundetes Herz, verwunde mir das meine; durchsteche, durchbohre und durchgrabe es, daß es vor lauter Lieb' vergehe und sterbe.“¹³²

Solches Schauen mit dem Herzen auf das Herz lässt nicht unberührt, sondern bereitet für die Wandlung des Herzens: „Was wir im Auge haben, das prägt uns, dahinein werden wir verwandelt. Und wir kommen, wohin wir schauen.“ (Heinrich Spaemann)¹³³ Der Schauende wird immer mehr, worauf er schaut; sein Herz wird immer mehr nach Jesu Herzen gebildet, wie schon die hl. Marguerite-Marie Alacoque gebetet hat.¹³⁴ Wandlung ist kein sensationelles Ereignis, sondern wird im Alltag geschehen, dessen Mühsal und Gewöhnlichkeit für die meisten Menschen schon genug Leiden bereithält. Am Ende eines solchen Wandlungsprozesses, der früher mit Herzenstausch bezeichnet wurde, mag sich ins Herz und ins Leben eingepägt haben, was Paulus über sich selbst gesagt hat: „Ich trage die Zeichen Jesu an meinem Leib.“ (Gal 6,17) Paulus, der so oft und so vieles erlitten hat (vgl. 2 Kor 11,23-30), ist wohl auch ein glaubwürdiger Zeuge dafür, dass nur die Durchbohrten die letzte und tiefste Wahrheit des durchbohrten Herzens Jesu Christi als letztes Wort Gottes über alle Wirklichkeit erschauen können. Ihnen vor allem ist der Durchbohrte, weil er das Herz aller Wirklichkeit ist, in besonderer Weise nahe. Leidenden oder mit ihnen herzverwundet Mitleidenden kann dann die Erfahrung seiner Nähe aufgehen.

Eine Leiderfahrene wie Nelly Sachs kann solche Erfahrung glaubwürdig und angemessen ins Wort bringen:

¹³² Zit. n. Richstätter, C.: Die Herz-Jesu-Verehrung des deutschen Mittelalters, 336.

¹³³ Zit .n. Maureder, J.: Wir kommen, wohin wir schauen. Innsbruck 2004, 9. Vgl. für die Praxis die Artikel in: Korrespondenz 57 (2007) 2007, 1-35: „Von der Bildkraft in Exerzitien“.

¹³⁴ Vgl. das Schlussgebet der Herz-Jesu-Litanei (GL 780,6).

„Aber im Mannesjahr / maß er, ein Vater der Dichter, / in Verzweiflung / die Entfernung zu Gott aus, / und baute der Psalmen Nachtherbergen / für die Wegwunden. // Sterbend hatte er mehr Verworfenes / dem Würmertod zu geben / als die Schar seiner Väter - / Denn von Gestalt zu Gestalt / weint sich der Engel im Menschen / tiefer in das Licht.“¹³⁵

b) Solidarisches Handeln- das aktive Element

Oft genug wird die Aktion in einen Gegensatz zur Kontemplation gesetzt und als mindere Weise christlicher Existenz angesehen. Diese holzschnittartige Entgegensetzung hat wenig mit christlicher Existenz zu tun, wie Teresa von Avila den Karmelitinnen nachdrücklich ans Herz legt: „Dahin, meine Töchter, führt das innere Gebet, und dazu dient auch die geistliche Vermählung, dass daraus Werke geboren werden, Werke!“¹³⁶ Wandlung des Herzens in der Kontemplation bedeutet immer: von Jesus Christus her und mit ihm in der Nachfolge - im Tun, im Mit-Leiden, im Ausharren in der Ohnmacht, in der Hoffnung für den anderen - solidarisch zu handeln. Es geht um die „getane Wahrheit“ (vgl. Joh 3,21). „Einssein mit Christus - so zeigt positiv und negativ die Geschichte der Passionsmystik, der Devotio moderna, der Reformation und Gegenreformation - ist kein privatistischer ascensus, sondern proexistenter descensus an die Stelle des Nächsten. Als Mit-Stellvertreten mit Christus können Fürbitte und Kontemplation gar keine Alternative zur tätigen Nächstenliebe sein.“¹³⁷ Die Kontemplation aber, die sich vom Tun so wie das Tun sich von der Kontemplation nährt, hilft alles einzusetzen, um das Leiden zu lindern und die Grenzen zu respektieren, ohne zu verzweifeln.

Je mehr ein Mensch liebt, desto mehr leidet er die Not seiner Mitmenschen mit. Je mehr ein Mensch als Glaubender liebt und solidarisch mitleidet, desto mehr hat er teil am Kreuzesgeschick Jesu, in dem Gott in ohnmächtiger Liebe ins Äußerste geht, um dort in der Gottesferne des Leidens anwesend zu sein und gefunden werden zu können. Diese Erfahrung aus Liebe macht freilich nicht der, der nur über Gott nachdenkt und redet, als vielmehr der, der mit Christus den Weg der Kreuzesnachfolge geht. Was rationale Theodizeen in Aporien treibt, kann einem Liebenden und Glaubenden als unwahrscheinlichste Wahrheit aufgehen: Die Schöpfung ist ein Wagnis Gottes, der sich in seiner leidenschaftlichen Liebe um ihres Heiles willen und für sie verwundbar macht. Der bis ins Herz verwundete Gott wird zur Anfrage an den Menschen, ob auch er sich um Gottes und der Menschen willen verwundbar machen will.

¹³⁵ Sachs, N.: Fahrt ins Staublose (Sternverdunkelung), 104f.

¹³⁶ Teresa von Avila: Die Wohnungen der inneren Burg (= 7 M, 4,6).

¹³⁷ Menke, K.-H.: Stellvertretung, 431f.

Drastisch formuliert: Ob er darauf verzichten kann, mit heiler Haut aus der Theodizeefrage herauszukommen und stattdessen sich mit Herz und Hand involvieren lässt. Mystik des Alltags, die den Weg der Angleichung an und den Weg des Abstiegs mit Christus geht, bleibt demnach nie selbstgenügsam bei sich selber, sondern geht den Weg der Sendung. So wie das Wesen Jesu Christi Proexistenz ist, so wird der Glaubende versuchen für andere zu sein. Wer den Weg Jesu Christi geht, muss auch Anteil an seinem solidarischen Mit- und Ausleiden haben wollen.¹³⁸

Ignatius von Loyola ist ein gutes Beispiel, wie die Erfahrung des dreieinigen Gottes auf dem eigenen Umkehr- und Nachfolgeweg zu einer Dienstmystik aus Liebe führt. Je mehr ihm aufgeht, dass durch die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus der Logos den Weg der Kenosis im solidarischen Für-Sein geht und die ganze Schöpfung und jeden Einzelnen in das Erlösungshandeln Gottes einbezieht, desto mehr lässt er sich in Dienst nehmen für die anderen, um so in der Nachfolge des armen und geschmähten Christus selber proexistent zu werden. Ignatius wird von der Intuition erfasst, dass jeder Mensch in einmaliger Weise in die Sendung des Sohnes zu den Menschen hineingenommen wird. Karl-Heinz Menke betont deshalb, dass der einzelne nur dann gerechtfertigt wird, wenn „er den Weg des Sohnes in die Verleiblichung (Kenosis) mitvollzieht und mit Christus «proexistent» und so «kirchlich» bzw. «katholisch» (auf das Ganze ausgerichtet) wird. [...] für Ignatius ist Christsein immer Für-Sein «für die anderen» und Gnade immer Vermittlung der Stellvertretung Christi durch die Stellvertretung der Kirche.“¹³⁹ Je mehr sich ein Mensch in der Nachfolge Christus gleichgestalten lässt, desto mehr wird er Jesus Christus zur Seite gestellt und von und mit Jesus Christus an die Seite von Menschen gesandt. Das Herz wird dann wirklich zum Hallraum, in dem ein Mensch nicht nur das eigene Herz, sondern das Herz Jesu Christi vernehmen kann: „Ich höre / das Herz des Himmels / pochen / in meinem Herzen“¹⁴⁰

So wie die Gleichformung mit Christus im solidarischen Für-Sein, das aus dem Schauen auf das durchbohrte Herz erwächst, immer eine kirchliche Dimension hat,¹⁴¹ so muss auch die

¹³⁸ Vgl. Schneider, M.: Der dunkle Gott. In: Beinert, W.: Gott - ratlos vor dem Bösen? (QD 177), 173 - 216, hier: 207; Zur Frage nach dem Leid, 33-50. Er stellt verschiedene Glaubenszeugen vor (z.B. Maria von der Menschwerdung; Thérèse von Lisieux, Simone Weil, Reinhold Schneider), die den dunklen Gott erlitten haben.

¹³⁹ Menke, K.-H.: Stellvertretung, 411f.

¹⁴⁰ „Mysterium // Die Seele der Dinge / lässt mich ahnen / die Eigenheiten / unendlicher Welten / Bekommen such ich / das Antlitz eines jeden Dinges / und finde / in jedem ein Mysterium / Geheimnisse reden zu mir / Eine lebendige Sprache / Ich höre / das Herz des Himmels / pochen / in meinem Herzen.“ Ausländer, R.: Hinter allen Worten, 103.

¹⁴¹ Vgl. Stierli, J.: Dogmatische und religiöse Werte. In: Ders. (Hrsg.), Cor salvatoris, 257-260. Herz-Jesu-Frömmigkeit kann nicht bei sich bleiben, sondern muss sich auf die Kirche hin öffnen, da der Ursprung der Kirche ihr eigener Ursprung ist.

Kirche selbst ihrem Ursprung, dem durchbohrten Herzen (s.o.3.1.2.), treu bleiben. Die Kirche ist wahrhaft dann Kirche, wenn sie sich aus ihrem Ursprung empfängt und sich diesem Ursprung immer mehr anzugleichen versucht.¹⁴² Dann aber darf die Kirche nicht selbstgenügsam auf sich achten, sondern muss ad intra und ad extra dieses Für-Sein aus Liebe, das in einmalig dichter Weise durch das durchbohrte Herz Jesu Christi realsymbolisch ausgesagt wird, in allen ihren Vollzügen realisieren. Darin liegt etwas ungeheuer Selbstloses, das nicht durch Verbalisierungen schon vollzogen wird. Im Hochgebet III gibt es einen wunderbaren Satz, der die Öffnung des dichtesten Selbstvollzuges der Kirche, der Eucharistie, auf die Welt hin ausdrückt: „Dieses Opfer unserer Versöhnung schenke der ganzen Welt Frieden und Heil“. Kirche muss sich überschreiten, weil sie ganz vom Pascha-Mysterium durchdrungen ist! Darum kann eine Spiritualität des durchbohrten Herzens, die offen zu sein versucht für Leidende, von der Gottferne Niedergedrückte und Verzweifelte, der Kirche helfen das zu werden, was sie immer schon ist: „Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ (LG 1). Diese Frömmigkeit kann sowohl einem einseitig irdischen oder auch juristischen Verständnis von Kirche wehren als auch einer spiritualistischen Sicht, die die Kirche aus dieser Welt hinwegnimmt. Sie öffnet zugleich den Sinn für die Sakramentalität der Kirche.¹⁴³

Solidarisches Für-Sein des Einzelnen und der ganzen Kirche ist immer ein Wagnis, da es seine Erfüllung und Sinnhaftigkeit nur erhoffen kann. Darum ist das Wagnis des Christen das dritte praktische Element.

c) Wagnis des Glaubens - das existentielle Element

Das Wagnis des Christen - das ist im vorhergehenden Punkt schon deutlich geworden - ist kein Wagnis aus eigenem Entschluss, sondern eine Antwort auf das Wagnis Gottes, das den Ermöglichungsgrund und das Ziel bildet. Nur von daher können radikal klingende Sätze richtig verstanden werden. Wagnis des Christen hat nichts mit einem trotzigem oder kühnem Heroismus zu tun. Es ist seinem Wesen nach eine Antwort in Liebe, was man so andeuten kann: Weil da einer für mich alles gewagt hat, will ich darauf antworten; weil da einer sich zu Tode verwunden ließ, will auch ich nicht darauf achten, um jeden Preis heil durchs Leben zu kommen. Darum kann Hans Urs von Balthasar vom Glauben an die Versöhnungstat Gottes sagen, was ebenso wahr ist für den Glauben an die Verantwortung Gottes für seine Schöpfung:

¹⁴² Vgl. Mejia, J.: Hervorgegangen aus der Seite Christi. In: Entwicklung und Aktualität, 101-117.

¹⁴³ „Die Kirche, das heißt, das im Mysterium schon gegenwärtige Reich Christi, wächst durch die Kraft Gottes sichtbar in der Welt. Dieser Anfang und dieses Wachstum werden zeichenhaft angedeutet durch Blut und Wasser, die der geöffneten Seite des gekreuzigten Christus entströmen“ (LG 3).

„Glaubhaft ist nur Liebe, es muß und darf aber auch nichts anderes geglaubt werden als Liebe. Das ist die Leistung, das «Werk» des Glaubens, dieses absolute und durch nichts einholbare Prius anzuerkennen. Glaube, daß es Liebe, absolute Liebe gibt - und dies als Letztes und dahinter nichts mehr. Gegen jede Wahrscheinlichkeit der Existenz Erfahrung («credere contra fidem» wie «sperare contra spem»), gegen jeden «vernünftigen Gottesbegriff, der auf Impassibilität, bestenfalls total abgeklärte Gutheit hin denken kann, und keinesfalls auf dieses Unfaßlich-Unsinnige. Das Erste, was einem Nicht-Christen am Glauben der Christen auffallen müsste, ist, daß sie offenkundig viel zu viel wagen.“¹⁴⁴

Das Umfassende und das Ziel des Wagnisses bildet die Reductio in Mysterium, da der Glaubende immer wieder neu vor der Wahl steht, sich liebend anzuvertrauen oder selbstgenügsam bei der eigenen kleinen Wahrheit zu bleiben. Wenn einer versucht, die Verwundungen des eigenen Lebens und die Durchbohrung durch das sinnlose Leiden in dieser Welt offenzuhalten, dann bildet er schon sein Herz nach Jesu Herz und ist nahe dem immer größeren Geheimnis Gottes.

Zu diesem Wagnis des Menschen gehört, in aller Bedingtheit eine unbedingte Entscheidung zu wagen, sich für ein Du zu entscheiden und im Vertrauen auf Jesus Christus dieses Du als das bergende Geheimnis Gottes zu glauben und anzureden. Dabei muss man berücksichtigen, dass die Wirklichkeit dieser Welt Moment an der Bedingtheit jeder Entscheidung ist. Die Abgründigkeit aus Not und Leiden liefert oft genug Gründe gegen Gott und setzt einen Suchenden und Glaubenden der Situation äußerer und innerer Abwesenheit Gottes aus. Wie sehr darum eine Entscheidung vom Gewicht dieser Bedingtheit belastet werden kann, hat Romano Guardini schon 1948 festgestellt: „Die Einsamkeit im Glauben wird furchtbar sein. Die Liebe wird aus der allgemeinen Welthaltung verschwinden (Mt 24,12). Sie wird nicht mehr verstanden noch gekannt sein. Um so kostbarer wird sie werden, wenn sie von Einsamen zu Einsamen geht; Tapferkeit des Herzens aus der Unmittelbarkeit zur Liebe Gottes, wie sie in Christus kund geworden ist.“¹⁴⁵ Die universelle Hoffnung als moderne Gestalt des Kreuzes ist ein inneres Moment an diesem Wagnis, sich auf das ewige Du hin zu entscheiden.

In unmittelbarer und radikaler Weise verdichtet sich das Wagnis im Gebet. Es gibt ergreifende Erzählungen, die davon berichten, dass selbst in den Konzentrations- und Vernichtungslagern nicht aufgehört wurde zu beten und dass gerade die Frommen sich nicht dem Bösen auslieferten, sondern ihre und der anderen Menschlichkeit bewahrten.¹⁴⁶ Im Gebet bindet sich der Beter an Gott und hofft auf die Zukunft, die Gott eröffnen kann - selbst in Bedrängnis und

¹⁴⁴ Balthasar, H. U. von: Glaubhaft ist nur Liebe, 67f.

¹⁴⁵ Guardini, R.: Das Ende der Neuzeit, 124.

¹⁴⁶ Vgl. Wiesel, E.: Macht Gebete aus meinen Geschichten, 37-56.

Ausweglosigkeit. Das Gebet, auch in Gestalt verzweifelnder oder wütender Klage, gibt Raum und verhindert eine Selbst-Verschließung. „Das eigene Leid kann [...] relativiert werden, aber das heißt nicht, vergleichgültigt werden, sondern zurückgebunden werden an die Beziehung zu Gott, von dem ich Rettung erhoffe, dem ich zutraue, Gerechtigkeit zu schaffen. [...] Die Theodizeefrage ist im Gebet auszuhalten, sie ist nicht begrifflich lösbar. Ich gebe Antwort mit meiner ganzen Existenz und meinem Gebet.“¹⁴⁷ Sobald ich bete, kann ich nicht mehr im „man“ verbleiben, sondern muss mich selber wagen. Das Wagnis in Gebet und Tat, im Aushalten des Leidens und im solidarischen Mitleiden darf nun nicht als Möglichkeit einiger weniger „vollkommener“ Christen verstanden werden. Analog kann man dieses Wagnis zur Sehnsucht im Sinne von Ignatius von Loyola sehen. Die Sehnsucht, sich ganz zu wagen, genügt, ja sogar die Sehnsucht nach der Sehnsucht ist schon genug.¹⁴⁸ Ignatius vertraut darauf, dass die Sehnsucht zum Wagnis führt und dass in der „kleinen“ Sehnsucht das Wagnis schon begonnen hat.¹⁴⁹

4.3.2. Ort der Einübung: die ignatianischen Exerzitien

Die produktive Kraft der ignatianischen Spiritualität für eine spirituelle Theodizeefrage wurde im Laufe dieser Arbeit immer wieder deutlich, ebenso ihre innere Nähe zur Herz-Jesu-Spiritualität (s.o. 3.1.2.4. bzw. 3.4.1.). Überdies haben bedeutende Gestalten des Jesuitenordens die Glut der überkommenen Herz-Jesu-Verehrung neu entfacht, und zwar, was wegweisend ist, nicht in einem Rückzug in geschützte Winkel, sondern in einem produktiv-protestativen Einlassen auf die jeweiligen Herausforderungen ihrer Zeit.¹⁵⁰ All das zusammen genommen rechtfertigt, die ignatianische Spiritualität, die aus den Exerzitien erwachsen

¹⁴⁷ Vgl. Dirscherl, E.: Die Theodizeefrage als Prüfstein des Bittgebetes. In: zur debatte 37 (2007) 26f., hier: 27. Zur Frage, ob und wie Gott handelt, wenn ein Mensch ihn bittet, vgl. Striet, M.: Handelt Gott, wenn ich ihn bitte? In: zur debatte 37 (2007) 24-26; Menke, K.-H.: Handelt Gott, wenn ich ihn bitte? Regensburg 2000; Werbick, J.: Gebetsglaube und Gotteszweifel. Münster 2005², 107-128.

¹⁴⁸ Ignatius von Loyola: Gründungstexte (Satzungen der Gesellschaft Jesu), 617f.: „Wo er [i.e. der um Aufnahme in den Orden Bittende] sich wegen unserer menschlichen Schwachheit und der eigenen Armseligkeit nicht in diesem solcherart in unserem Herrn entzündeten Verlangen fände, frage man ihn, ob er sich mit irgendeinem Verlangen danach findet, sich in einem solchen Verlangen zu finden.“ Zit. nach Text B; prägnanter die lateinische Formulierung (Text C): „desiderium desiderii“ (Nr. 102). Implizit ist damit auch die Entscheidung gefallen, Mystik nicht vorwiegend als Außergewöhnliches für Außergewöhnliche zu verstehen, sondern als eine prinzipiell allen zugängliche Gotteserfahrung.

¹⁴⁹ Ein Gedicht von M. L. Kaschnitz (Kein Zauberspruch, 57.) ist ein Beispiel, dass der Mut zum Wagnis weder heroisch noch selbstgewiss sein muss: „Die Mutigen wissen / Daß sie nicht auferstehen / Daß kein Fleisch um sie wächst / Am jüngsten Morgen / Daß sie nichts erinnern / Niemandem wiederbegegnen / Daß nichts ihrer wartet / Keine Seligkeit / Keine Folter / Ich / Bin nicht mutig“.

¹⁵⁰ Vgl. Stock, A.: Poetische Dogmatik. Christologie III, 359-370. „Die Jesuiten [...] sahen in der Frömmigkeit keinen verschämten Kirchenwinkel, sondern ein Prophetikum und eine Kraft, es mit den äußersten Herausforderungen der Zeit aufzunehmen.“ (Ebd., 367).

ist und sich in ihnen (aber nicht nur in ihnen) manifestiert, als Ort der Einübung bzw. der Bewährung explizit zu bedenken.

Aufgrund des vielgliedrigen Zusammenhangs ist es im Folgenden nicht notwendig, den Terminus durchbohrtes Herz Jesu jeweils ausdrücklich zu verwenden. Dies ist gut ignatianisch: Auch Ignatius von Loyola benutzt in seinen Geistlichen Übungen das Wort Herz Jesu nicht und verzichtet selbst bei der Anleitung zur Betrachtung der Kreuzigung (vgl. GÜ 297) darauf. Hier darf man die taktvolle Einfühlungsgabe und Pädagogik des Ignatius am Werke sehen, der Zuwege zum Herzen eröffnen und nicht aufdrängen will. Ignatius selbst legt Wert darauf, den jeweiligen Stoff nicht ausführlich, sondern eher summarisch darzulegen (vgl. GÜ 2), weil der Exerzitant so mehr Gewinn daraus ziehen kann und so zu dem hinfinden kann, was Gott ihn finden lassen will.¹⁵¹

Das Bedenken der ignatianischen Exerzienspiritualität kann im Folgenden eher andeutend geschehen, vor allem weil jemand die Exerziten selbst vollziehen muss, um sie als Ort der Einübung zu erfahren.¹⁵²

4.3.2.1. Einführung in Struktur und Dynamik der ignatianischen Exerzienspiritualität

Die ignatianische Spiritualität hat ihren Ursprung in den Glaubenserfahrungen des Ignatius von Loyola (1491-1556), dessen Mystik trinitarisch geformt und durchwirkt ist. In Manresa (1522/23), gewissermaßen seiner eigenen Exerzitenzeit, eröffnete sich ihm das Geheimnis Gottes und seiner liebenden Zuwendung zur Welt im menschengewordenen Logos.¹⁵³ Die ignatianischen Exerziten und die ignatianische Spiritualität sind also nicht das Ergebnis theoretischer Bemühungen, sondern primär die Verdichtung der Erfahrungen des Ignatius auf seinem Nachfolgeweg, die er später theologisch durchgearbeitet hat. Die Genialität des Ignatius lag in seiner überragenden Fähigkeit, „auf seine religiöse Erfahrung zu reflektieren, das Gelernte

¹⁵¹ Vgl. Kolvenbach, H.-P.: Predigt und Vortrag zur Herz-Jesu-Verehrung, 11-13. Er belegt, wie sehr die ignatianische Pädagogik im Sinne von GÜ 2 Jesuiten (Petrus Canisius, Francesco Borgia, Peter Faber u.a.m.) in der Betrachtung des Gekreuzigten zu Herz-Jesu-Verehrern hat werden lassen.

¹⁵² Zur theologischen Dimension der ignatianischen Spiritualität vgl. z.B. Gertler, Th. u.a. (Hrsg.): Zur größeren Ehre Gottes. Ignatius von Loyola neu entdeckt für die Theologie der Gegenwart. Freiburg u.a. 2006; für Theorie und Praxis der Exerziten verweise ich auf die Zeitschrift Korrespondenz zur Spiritualität der Exerziten, z. Zt. 57 Jahrgänge (= Korrespondenz).

¹⁵³ Vgl. Ignatius von Loyola: Gründungstexte (Bericht des Pilgers), 31-33 (= BP 28-30). Eine konsequent trinitarische Interpretation ignatianischer Spiritualität bei Zechmeister, M.: Mystik und Sendung.

pastoral wirksam zu vermitteln und andere ebendies zu lehren.“¹⁵⁴ Der Inhalt seiner Lebens- und Glaubenslehre ist fundamental und einfach: Gott müht sich in Jesus Christus, dem gekreuzigten und auferstandenen Herrn, um den Menschen in radikaler Hingabe (vgl. GÜ 236).¹⁵⁵ Seine Grunderfahrung ist als „Grundprämisse“ in die Exerzitien eingegangen, die eher beiläufig in den „Anweisungen“ zu Beginn der Geistlichen Übungen (GÜ 15) erwähnt wird: „Der Schöpfer verkehrt direkt mit der Kreatur, und die Kreatur verkehrt direkt mit Gott - von Herz zu Herz sozusagen. Auf dieser Lehre ruhen ihre charakteristischen Themen - Indifferenz, Unterscheidung, innere Hingabe oder Trost.“¹⁵⁶

Die Begegnung des Schöpfers mit dem Geschöpf ereignet sich in vermittelter Unmittelbarkeit. Darum sind die gesamten Exerzitien auf den Gekreuzigten ausgerichtet, auch wenn sein Name nicht ausdrücklich genannt wird, und ist sein Kreuz in allen Phasen der Exerzitien gegenwärtig vom Fundament an bis hin zur Betrachtung zur Erlangung der Liebe: „Alles beginnt und endet mit dem Kreuz des Herrn als dem Durchgangspunkt in die Herrlichkeit, als dem Wendepunkt des Sieges gegen Satan, der in dieser Zeit in der diensttuenden Kirche erstritten werden muß.“ Für Ignatius ist der leidende Gottmensch „gleichsam das «zweite» Wort des heilsliebenden Vaters zum «ersten» Wort des verherrlichenden und alle Schöpfung in Gnade krönenden Menschewordenen.“ Alles also ist durch Christus und auf ihn hin bezogen und allein durch ihn haben wir Zugang zu Gott.¹⁵⁷ Alle Spannungen, die sich in Exerzitien finden (z.B. Gottes Handeln und menschliches Handeln), werden zusammengehalten und als ausgehaltene Spannungen fruchtbar durch Jesus Christus selbst.¹⁵⁸

Was aber versteht Ignatius unter Exerzitien, die er selbst Geistliche Übungen nennt? Lassen wir Ignatius selbst zu Wort kommen: „Unter diesem Namen «geistliche Übungen» ist jede Weise, das Gewissen zu erforschen, sich zu besinnen, zu betrachten, mündlich und geistlich zu beten, und anderer geistlicher Betätigungen zu verstehen, wie weiter unten gesagt werden wird. Denn so wie das Umhergehen, Wandern und Laufen leibliche Übungen sind, genauso nennt man «geistliche Übungen» jede Weise, die Seele vorzubereiten und einzustellen, um alle ungeordneten Anhänglichkeiten von sich zu entfernen und nach ihrer Entfernung den

¹⁵⁴ O'Malley, J.: Die ersten Jesuiten, 287. Zur Bedeutung seiner Studien für die Ausformung seiner Spiritualität vgl. Garcia-Mateo, R.: Hat der Mystiker die Theologie nötig? In: Gertler, Th. u.a. (Hrsg.): Zur größeren Ehre Gottes, 12-34.

¹⁵⁵ Vgl. Rahner, K.: Glaube in winterlicher Zeit, 76f. Er nennt die Exerzitien „eine Art Mystagogie, eine Einweisung und Hinführung zu einem deutlicheren Erleben Gottes und seiner Gnade“.

¹⁵⁶ O'Malley, J.: Die ersten Jesuiten, 428.

¹⁵⁷ Vgl. Rahner, H.: Zur Christologie der Exerzitien. In: Ders.: Ignatius von Loyola, 251-311, hier: 255.266. Zum skotistischen Zug der Christologie der Exerzitien vgl. ebd., 259.265-268.

¹⁵⁸ Vgl. Kunz, E.: „Bewegt von Gottes Liebe“. In: Sievernich, M. u.a. (Hrsg.): Ignatianisch, 75-95; zur Multipolarität der ignatianischen Spiritualität vgl. Zahlauer, A.: Wenn Heiligkeit zu denken gibt. In: Gertler, Th. u.a. (Hrsg.): Zu größeren Ehre Gottes, 98-103.

göttlichen Willen in der Einstellung des eigenen Lebens zum Heil der Seele zu suchen und zu finden.“ (GÜ 1) Man kann diese Definition so auffächern: Übungen unterschiedlicher Art und Intensität sollen den Menschen bereiten und öffnen für Gott, was auch heißt, die Begegnung mit Gott ist nicht erzwingbar, sie ist Geschenk. Dann soll der Exerzitant bereit werden, sich von all dem befreien zu lassen, was an Widersinnigem und Lebensfeindlichem in ihm steckt, um schließlich seine eigene Berufung zu suchen und zu finden und sein Leben auf Gott hin zu ordnen. Das „Leben zu ordnen“ als Zielangabe der Exerzitien (vgl. auch GÜ 21) darf keinesfalls als etwas Harmloses missverstanden werden. Denn sich vom Ungeordneten befreien lassen und sein Leben ordnen, bedeutet „die Einordnung in den durch die Sünde gestörten Urplan des heilsliebenden Vaters [...]: Ordnung also auf Christus hin, Rückordnung auf die Urnade hin, Vernichten der Unordnung, die der Diabolos, der Verwirrer, in die Welt gebracht hat.“¹⁵⁹

Das Ordnen des Lebens im Suchen und Finden des Willens Gottes bedeutet nicht Fremdbestimmung, sondern hat die Selbstwerdung des Menschen zum Ziel. Diese Selbstwerdung geht davon aus, dass der Mensch sich nur dann findet, wenn er sich lässt und das sucht, was Gott für ihn will.¹⁶⁰ Karl Rahners wegweisende Intuition war es, dass in den Exerzitien im Geschehen der Wahl und durch die Unterscheidung der Geister der Einzelne nicht mehr nur aus einem allgemeinen Prinzip etwas für sich deduzieren muss, sondern den ganz konkreten und persönlichen Willen Gottes für sich finden kann. Diese personale Ausrichtung der Exerzitien, weit von einem selbstischen Subjektivismus entfernt, trägt einen Gutteil zur Aktualität und der bleibenden Bedeutung ignatianischer Exerzitien bei.¹⁶¹ Dabei gilt: „Nur in der Liebe zu Gott ist man bereit, sich selbst anzunehmen, wie wir von ihm in Liebe gedacht sind. [...] Es ist nicht von ungefähr, daß die Exerzitien, wenn wir sie recht verstehen, in einem zumal die Findung der Liebe zum immer größeren Gott in Jesus Christus und die Findung unseres eigenen Individualbildes, unseres «Berufes» in der Inspiration von oben (und nicht in der rationalen

¹⁵⁹ Rahner, H.: Zur Christologie der Exerzitien. In: Ders.: Ignatius von Loyola, 275.

¹⁶⁰ R. Guardini (Tugenden, 93f.) nennt es „eines der tiefsten Paradoxe des Lebens, daß ein Mensch um so voller er selbst wird, je weniger er an sich denkt. Sprechen wir genauer: In uns lebt ein falsches Selbst und ein richtiges. [...] Im Maß der Mensch in der Selbstlosigkeit von sich weggeht, wächst er in das wesenhafte Selbst hinein. Dieses blickt nicht auf sich, aber es ist da. [...] Der Heilige ist jener, in welchem das erste Selbst ganz überwunden und das zweite frei geworden ist. Dann ist der Mensch einfach da, ohne sich zu betonen. Er ist mächtig, ohne sich anzustrengen. Er hat kein Begehren mehr und keine Angst. Er strahlt aus. Um ihn her treten die Dinge in ihre Wahrheit und ihre Ordnung. Sagen wir es aufs Wesentliche hin: Der Mensch ist offen geworden für Gott. Und, wenn man es so ausdrücken kann: durchlässig für Gott. Er ist die «Türe», durch welche seine Macht in die Welt einströmen kann.“

¹⁶¹ Vgl. Rahner, K.: Die ignatianische Logik der existentiellen Erkenntnis. In: Wulf, F. (Hrsg.): Ignatius von Loyola, 343-406. Vgl. dazu mit kurzer kritischer Würdigung Sudbrack, J.: Das Exerzitienbuch. In: Falkner, A. u.a. (Hrsg.): Ignatius von Loyola, 451-453. Für eine aktuelle Anwendung im Bereich medizinischer Ethik vgl. Brantl, J.: Entscheidung durch Unterscheidung.

Planung von unten) sind.“¹⁶² Fundiert wird der Prozess der Selbstwerdung durch Berufung in den Exerzitien durch das Schöpfungsverständnis des Ignatius. Für ihn ist - im Unterschied zum Verständnis der meisten modernen Menschen, die den Akt der Schöpfung als vergangenes Geschehen und Freisetzung in mehr oder minder große Autonomie sehen - Schöpfung „das stets gegenwärtige liebende, sich selbst Verschenken Gottes.“ Schöpfung und Erlösung bilden für Ignatius - wie wir gesehen haben - eine Einheit. Darum kann derjenige, der je mehr „bereit ist, in jedem Augenblick den Schöpfer in sich zu finden, desto mehr [...] von ihm, der die schaffende Güte ist, das Gute in einer Art gnadenhafter Neuschöpfung entgegennehmen“. Ignatius hat das Heil-Werden des ganzen Menschen im Blick, da Seele bei ihm meist den ganzen Menschen unter personaler Rücksicht meint. Ein Mensch rettet seine Seele und gelangt dadurch zu seiner gottgewollten Integrität und Identität, wenn er sich immer frei-mütiger seinem Schöpfer und Herrn in Dienst und Lobpreis übergibt (vgl. GÜ 23). In dieser Ausrichtung auf Gott geschieht Heil, Heilung und Rettung, jedoch nicht für den Einzelnen allein. „Der Mensch hat [...] indirekt die Aufgabe, durch das Ordnen seines persönlichen Lebens mitzuwirken an der Gesamtordnung der Geschöpfe.“¹⁶³

Da die „Vier Wochen“ der Geistlichen Übungen als Phasen des Exerzitienprozesses im Folgenden immer wieder erwähnt werden, sollen sie kurz skizziert werden. In origineller und prägnanter Weise hat Roland Barthes, französischer Literaturtheoretiker und Semiotiker, die Vier Wochen vom „Modell der Wiederholung“ her interpretiert: „1. Deformata reformare, 2. Reformata conformare, 3. Conformata confirmare, 4. Confirmata transformare.“¹⁶⁴ Dieses strukturtheoretische Modell hat als Zentrum die Knechtsgestalt Christi, denn: „«Deformitas Christi te format», die «Missgestaltetheit Christi gibt dir Gestalt», sagt Augustinus.“¹⁶⁵ Mittlerweile hat sich durchgesetzt, das „Prinzip und Fundament“ (GÜ 23) als eigene, den Vier Wochen vorausgehende Exerzitienphase anzusehen:

In der Phase des „Prinzips und Fundaments“ soll sich der Exerzitant auf „die Liebe Gottes in ihrer Urgestalt“ ausrichten, indem er sich besonders der Erfahrungen des Geliebtseins erinnert. Diese Phase führt erfahrungsgemäß zur Ersten Woche (GÜ 24-90). Sünde und Gebrochenheit, Schuldzusammenhänge und Grenzen sind die Themen dieser Phase, in der er „der Liebe als einer verzeihenden, als einer neuschaffenden Liebe“ begegnet. Nach einer „Ent-

¹⁶² Rahner, K.: Ignatianische Frömmigkeit. In: SuG, 530f.

¹⁶³ Vgl. Carls, R.: Der Mensch als Gottes Geschöpf. In: Gertler, Th. u.a. (Hrsg.): Zur größeren Ehre Gottes, 50-67, hier: 53.55.65.

¹⁶⁴ Zit. n. Batlogg, A.: Die Mysterien des Lebens Jesu bei Karl Rahner, 27.

¹⁶⁵ Sermo 27, 6, 6 (PL 38,181B). Zit. n. Rahner, H.: Zur Christologie der Exerzitien. In: Ders.: Ignatius von Loyola, 276.

scheidung zur Hoffnung“ vor dem Gekreuzigten (GÜ 53f.) soll sich der Exerzitant durch den „Ruf des Königs“ (GÜ 91-100) zur Nachfolge in der Dynamik des „magis“ einladen lassen, um in der Zweiten Woche (GÜ 91-168) immer mehr in die Gefährtenschaft Jesu Christi hineinzuwachsen, dessen Liebe „als lebensgestaltende Liebe“ erfasst wird. In der entschiedenen Angleichung an Christus soll der Exerzitant in der Betrachtung der Zwei Banner (GÜ 136-148) bereiter werden, sich ganz auf die Seite Christi zu stellen und mit ihm gegen den „Feind der menschlichen Natur“ zu streiten. Im Gehen des Weges Jesu Christi kann dem Exerzitanten jene Indifferenz zuwachsen, die die Freiheit schenkt, dass „wir allein wünschen und wählen, was uns mehr zu dem Ziel hinführt, zu dem wir geschaffen sind“. Das Ziel - mit dem ersten Satz des Prinzips und Fundaments gesagt - ist: „Gott unseren Herrn zu loben, ihm Ehrfurcht zu erweisen und ihm zu dienen und mittels dessen seine Seele zu retten“ (GÜ 23). Die Zweite Woche mündet darum in das Geschehen der „Wahl“ (GÜ 169-189) ein, durch die Person und Leben des Glaubenden mehr die Gestalt Christi annimmt (vgl. Gal 4,19). In der Dritten Woche (GÜ 190-209), die in die Passion Jesu Christi führt, an der der Exerzitant teilhaben soll, wird die Wahl geprüft. Es geht jedoch in der „Begegnung mit der leidenden Gestalt der Liebe“ auch um das Eröffnetwerden für die Antwort auf die Frage: Wie sehr liebt Gott seine Schöpfung? Die Vierte Woche will den Exerzitanten in das österliche Licht der „siegenden Liebe“ stellen. Den alle Wochen einholenden und zusammenfassenden Höhepunkt der Exerzitionen bildet die „Betrachtung zur Erlangung der Liebe“ (GÜ 230-237): Die Erfahrung, von Gott unbedingte geliebt und erlöst zu sein, soll zur liebenden, sich hingebenden Antwort des eigenen Lebens führen.¹⁶⁶

In dieser Skizze von Dynamik und Struktur der Exerzitionen wurde schon deutlich, welcher Stellenwert der Erfahrung zukommt.¹⁶⁷ Es geht nicht darum, Dogma gegen Erfahrung zu setzen, den Glauben der Kirche gegen den Glauben des Einzelnen, sondern um eine Personalisierung des Glaubens, anders gesagt: Es geht um eine persönliche Beziehung zu Jesus Christus und durch ihn zu Gott. Denn „ein explizit christlicher Daseinsvollzug [fängt] eigentlich erst dort an, wo der Mensch mit Jesus, dem Gekreuzigten und Erhöhten, *persönlich* eine Beziehung zu gewinnen beginnt, wo er diesen konkreten Menschen zu lieben und ihm sich anzuvertrauen anfängt, wo er ihn über alle abstrakten Prinzipien hinaus als das Gesetz seines

¹⁶⁶ Vgl. Lambert, W.: Exerzitionen im Alltag leben (dort die glückliche Deutung der Phasen als „Geschichte der göttlichen und menschlichen Liebe“). In: Korrespondenz 39 (1989) 5-7; Köster, P. / Andriessen, H.: Sein Leben ordnen (Kommentar); Zechmeister, M.: Mystik und Sendung, 47-76 (Deutung von der mystischen Erfahrung des Ignatius in Manresa her).

¹⁶⁷ Vgl. Kunz, E.: „Bewegt von Gottes Liebe“. In: Sievernich, M. u.a. (Hrsg.): Ignatianisch, 86f.

Lebens erfährt“.¹⁶⁸ Das Gemeinte lässt sich in der Biographie des Ignatius deutlich wahrnehmen. Vor seiner Bekehrung war er gewiss auch ein mehr oder minder frommer Katholik, doch erst in einem länger andauernden Prozess wurde ihm Jesus Christus sein Schöpfer und Herr und der dreieinige Gott der tragende Grund und der Himmel seines Lebens.¹⁶⁹

Im Exerzitienprozess wird das deutlich - Unterschiede in den Gebetsweisen der verschiedenen Phasen einmal beiseite gelassen - durch die Anleitung zum affektiven Gebet, in dem Herz und Verstand zu einer Einheit werden sollen, um von der Beschäftigung mit einem Stoff, also der Heilsgeschichte, zum liebevollen Dialog mit dem Gott Jesu Christi zu gelangen, von einer Betrachtung „über etwas“ zu einer „Betrachtung als einfachen liebevollen Blick“.¹⁷⁰ Der Exerzitant entdeckt in einem voranschreitenden Reinigungsprozess immer mehr das, was er ersehnt und will, und in seiner Sehnsucht den, der Grund und Ziel seiner Sehnsucht ist. Einen wichtigen Katalysator in diesem Prozess bildet die sogenannte Übung der „Anwendung der Sinne“ (GÜ 121-126), die den Exerzitienprozess zum einen verlangsamt und zum anderen von den äußeren Sinnen ausgehend die inneren Sinne aktiviert, um so für die Begegnung mit Gott zu bereiten. Lange Zeit wurde die „Anwendung der Sinne“ als eine mehr technische und deshalb nachrangige Übung missverstanden. Erst als man sie als eine mystische und ganzheitliche Betrachtung wiederentdeckt hat - Josef Sudbrack nennt sie einen „Angelpunkt der Exerzitien“ - konnte sie wieder zu tieferer Erfahrung anleiten, in der der inneren und äußeren Realität Raum gegeben wird, damit die Erfahrung des Menschen konkret ist und bleibt und zur Erfahrung Gottes geweitet werden kann. Die Betrachtung mit den Sinnen führt aus der Distanz in die Nähe, in der man dann nicht mehr nur hören und sehen, sondern auch riechen, berühren und schmecken kann. Dadurch wächst der Exerzitant in die „innere Erkenntnis des Herrn“ (vgl. GÜ 104) hinein, die ein liebendes Offensein für das Geheimnis des Anderen, für das Geheimnis des ewigen Mittlers Jesus Christus ist.¹⁷¹

Die innere Erkenntnis des Herrn bedeutet, dass „ich mehr ihn liebe und ihm nachfolge“. Nachfolge, so weiß der Exerzitant seit der Betrachtung des „Rufs des Königs“ (GÜ 91-100), geschieht im Mitvollzug des ganzen Weges Jesu Christi, der „einen jeden einzelnen ruft und sagt: «[...] Deshalb muß, wer etwa mit mir kommen will, sich mit mir mühen, damit er, indem er mir in der Qual folgt, mir auch in die Herrlichkeit folge.».“ (GÜ 95)

¹⁶⁸ Rahner, K.: Ich glaube an Jesus Christus, 49.

¹⁶⁹ Vgl. Ignatius von Loyola: Gründungstexte (Bericht des Pilgers), 13-15 i.U. zu 31-34 (= BP 1-3 i.U. zu 27-31) oder die ihm zuwachsende Einsicht, ein Gefährte Jesu sein zu sollen (s.u.).

¹⁷⁰ Rocha e Melo, L.: Die Mysterien des Lebens Jesu. In: IKaZ 31 (2002) 45f.

¹⁷¹ Vgl. Sudbrack, J.: Die „Anwendung der Sinne“. In: Sievernich, M. u.a. (Hrsg.): Ignatianisch, 96-119; Lefrank, A.: Zum Bildgeschehen. In: Korrespondenz 57 (2007) 23-25. Zum theologischen Hintergrund s.o. 3.4.2. und 3.4.3.3.

Der „Ruf des Königs“ hat uns zum letzten Punkt der Einführung geführt: zur Frage nach der Bedeutung des Kreuzes bzw. der Kreuzesnachfolge in den Exerzitien. Wieder lohnt dafür ein Blick in die Lebensgeschichte des Ignatius. Schon 1534 hatten er und seine ersten Gefährten gelobt, eine Wallfahrt ins Heilige Land zu unternehmen und dort zu missionieren. Als sich 1537 abzeichnete, dass ihre Fahrt nicht zustande kommen würde, wendete er sich mit seinen Gefährten Rom zu, um sich dem Papst zur Verfügung zu stellen und von diesem eine apostolische Sendung zu erhalten. Auf dem Weg dorthin empfängt Ignatius in La Storta eine Vision. Sie hat als wesentlichen Inhalt die Schau des dreieinigen Gottes, in der er sich und seine Gefährten an die Seite des kreuztragenden Christus gestellt und von diesem in den Dienst genommen erfährt. Der Inhalt der Vision prägt die Spiritualität des künftigen Jesuitenordens bleibend, denn von nun an ist „ignatianische Sendung [...] Aufnahme unter ein Kreuz: ein Mitarbeiten und Mitmühen mit den Kreuzesmühen des Herrn, zur Erlösung der Welt.“¹⁷²

Kreuz und Kreuzesnachfolge sind demnach keine aszetischen Abstrakta, sondern personale Kategorien und müssen immer von hier aus in ihrer Bedeutung für die ignatianischen Exerzitien erschlossen werden. Wenn Kreuz, wie Stefan Kiechle herausgearbeitet hat, immer einen Verzicht auf Lebensmöglichkeiten meint, dann wird dieser im Glauben angenommen, das heißt: mit Blick auf Jesus Christus und um seines willen und des Reiches Gottes willen. In den Exerzitien wird der Exerzitant von einer „aszetischen Kreuzesvorliebe“, die das Schwerere und Schmerzvollere als solches sucht, über das Suchen und Empfangen einer größeren Freiheit (Indifferenz), die auch das Kreuz nur um des Reiches Gottes willen anstrebt, zu einer „mystisch-apostolischen Kreuzesannahme“ geführt. In der „Aufnahme unter das Kreuz“, zu der Jesus Christus erwählt, wird der Christ aus Liebe versuchen, „in einem mühseligen, arbeitsreichen, verzichtvollen Dienst für die Mitmenschen Jesus ans Kreuz nachzufolgen“.

Was in den Exerzitien eingeübt und erfahren wird, wird im Lebensvollzug in einem spiralförmigen Prozess Gestalt annehmen und konkret. Dabei ist das Kreuz nie etwas, was einer aufgrund eigenen Willens als Lebensziel und -inhalt wählt, sondern das, was er anzunehmen bereit ist, womit er realistisch auf dem Weg der Nachfolge rechnet. Das Kreuz ist nie Ziel, sondern Weg oder Tor zur Erlangung der Liebe und zum Leben.¹⁷³

¹⁷² Vgl. Ignatius von Loyola: Gründungstexte (Bericht des Pilgers), 78-80 (= BP 96); Ignatius von Loyola: Gott suchen in allen Dingen (Hrsgg. von J. Stierli), 50-53 (dort alle Belege für die Vision von La Storta); Kiechle, St.: Zum kreuztragenden Herrn gestellt. In: Gertler, Th. u.a. (Hrsg.): Zur größeren Ehre Gottes, 110-125, hier: 112; Zechmeister, M.: Mystik und Sendung, 77-87.

¹⁷³ Vgl. Kiechle, St.: „Schmerz mit dem schmerz erfüllten Christus“. In: GuL 69 (1996) 243-259, hier: 252; Zum kreuztragenden Herrn gestellt. In: Gertler, Th. u.a. (Hrsg.): Zur größeren Ehre Gottes, 110-125; Gestalten des Kreuzes im Exerzitienbuch. In: Korrespondenz 49 (1999) 23-30; Kreuzesnachfolge. Eine theologisch-anthropologische Studie zur ignatianischen Spiritualität. Würzburg 1996.

Von dem Grundsatz aus, wonach das Kreuz wesentlich sich hingebender Dienst „für“ um Jesu Christi willen ist, enthält die Vision von La Storta einen hermeneutischen Schlüssel, um die Frömmigkeit des Herzens Jesu als Teil der ignatianischen Spiritualität zu verstehen¹⁷⁴ und diese wiederum vom durchbohrten Herzen Jesu Christi her zu vertiefen. Indem sich Kreuzes- theologie und Herz-Jesu-Theologie verbinden, wird erstere personaler, tiefer und dynami- scher. Denn sie „bewahrt uns das bleibende Gedenken, dass das ganze Heilsgeheimnis von Inkarnation und Erlösung in der unendlichen und zugleich menschlichen Liebe Christi wur- zelt.“ Darum bezeichnet Pedro Arrupe die Herz-Jesu-Frömmigkeit in einem Interview sogar als „symbolischen Ausdruck des ignatianischen Geistes“.¹⁷⁵

Damit aber, verstanden als eine Ausdrucksmöglichkeit der Herz-Jesu-Frömmigkeit, konver- giert die ignatianische Spiritualität mit einer expliziten spirituellen Theodizeefrage des durch- bohrten Herzens. Diese Konvergenz wird verstärkt, wenn man das Sich-Mühen mit dem kreuztragenden Christus als ein Mittragen am Schmerz Gottes über die Sünde in seiner Schöpfung und erst recht als ein Mittragen am Schmerz Gottes über das menschliche Verant- wortung übersteigende Leiden in der Schöpfung ergreift. Freilich gerät man damit aufs Neue an Grenzen des Sagbaren. Doch die ignatianische Kreuzesfrömmigkeit hat in sich einen Zug ins Universale. Lädt sie doch einerseits den Exerzitanten ein, staunend-schockiert zu sein über die (eigene) Möglichkeit der sich verweigernden Freiheit des Menschen (vgl. GÜ 60). Ande- rerseits ist sie weit genug, um die Abgründe menschlicher Bedingtheit zu integrieren, die zu wissen, die Naturwissenschaften dem Menschen heutzutage zumuten (s.o. 2.3. und 2.4.). Das sich so auftuende *mysterium iniquitatis et passionis* kann und darf der Mensch nicht mehr allein bewältigen, und so bedeutet nackter Glaube nunmehr die radikale *Reductio in Mysteri- um* in der Torheit der Hoffnung für mich und für die anderen als Gestalt heutiger Kreuzes- nachfolge.

4.3.2.2. Orte der Einübung in den ignatianischen Exerzitien

In einer spirituellen Theodizeefrage muss immer wieder das schwierige Unterfangen gewagt werden, tradierte Texte und die darin enthaltenen Glaubenserfahrungen einer Relecture zu unterziehen, weil sich der geistige Horizont der Menschen mitunter massiv verändert.¹⁷⁶

¹⁷⁴ Vgl. Arrupe, P.: *Texts on the heart of Jesus*, 23-25.

¹⁷⁵ Arrupe, P.: *Texts on the heart of Jesus*, 26: „It preserves for us the abiding memory that at the root of the whole mystery of the Incarnation and Redemption there lies the infinite and human love of Christ. - „a symbolic expression of the Ignatian spirit“ (ebd., 97.).

¹⁷⁶ Das Folgende lässt sich von Praxis und Theologie der Exerzitien, wie ausreichend nachgewiesen wird, verantwortet sagen. Jedoch: Je weiter man voranschreitet, desto weniger erschöpft sich eine spi-

Erinnert sei nur an die Bemerkung Karl Rahners (s. 3.4.3.4.a), dass der heutige Mensch - teils aus sündiger Verblendung, teils aus Sensibilität gegenüber dem Leiden, teils aus der Kenntnis der naturwissenschaftlichen Zusammenhänge heraus - nicht mehr fragt, wie er einen gnädigen Gott finden, sondern wie sich der Gottesglaube angesichts von Leiden rechtfertigen und wie ein Glaubender am eigenen Glauben begründet festhalten kann. In den Exerzitien wird für einen vom Leiden Erschütterten die Ordnung des eigenen Lebens in der Angleichung des eigenen Lebens und Wesens an den Gekreuzigten etwas radikal anderes bedeuten als für jemand, der sich zum Nachfolgeweg gerufen weiß, ohne dass sich für ihn die Frage des Leidens akut stellt. Das Kreuz des Erlösers, das in der Mitte der Heilsgeschichte und der Glaubensgeschichte jedes Exerzitanten steht, wird dem einen, wenn man das einmal auf zwei Typen zuspitzen darf, die Theodizeefrage und dem anderen Ansage des Heils bezeichnen. Darum muss versucht werden, in „Gegenrichtung“ zu lesen, weil der Gottesglaube selbst anders als zur Zeit des Ignatius auf dem Spiel steht.¹⁷⁷ Heute ist zu fragen, wie im Leiden der mitleidende Christus und durch Christus Gott entdeckt werden kann, der in Christus für das Leiden gleichsam die Verantwortung übernimmt. Diese Leserichtung relativiert nichts von der Bedeutung der Sünde, denn die spirituelle Theodizeefrage muss immer in der Anspannung der Frage des Menschen an Gott und der Frage Gottes an den Menschen gehalten werden. Des veränderten Fragehorizontes und der Intention der Arbeit wegen lege ich das Gewicht auf die Frage des Menschen an Gott nach dem Warum und Wozu des Leidens. Im Folgenden sollen die Exerzitienphasen in exemplarischer Auswahl auf die spirituelle Theodizeefrage hin gesichtet werden.

a) Erste Woche: Das Gespräch mit dem Gekreuzigten

In der Ersten Woche steht das Kreuz als Zeichen der Erlösung in der Dynamik der Hoffnung im Zentrum. In der Begegnung mit dem Kreuz soll der Exerzitant sich der Wahrheit des eigenen Lebens stellen. „Zielsinn und Höhepunkt der Ersten Woche“ ist das Gespräch vor dem Gekreuzigten. Alles läuft zu auf die personale Begegnung mit dem, in dem Gottes Selbsteinsatz für den Sünder Gestalt angenommen hat: „Indem man sich Christus unseren Herrn vorstellt, vor einem und ans Kreuz geheftet, ein Gespräch halten: Wie er als Schöpfer gekommen ist, Mensch zu werden, und von ewigem Leben zu zeitlichem Tod, und so für meine Sünden zu sterben. Wiederum, indem ich mich selbst anschau: - das, was ich für Christus getan habe;

rituelle Theodizeefrage in objektiven Argumenten. Zudem müssen alle Aussagen auf Leidende hin im Modus der Hoffnung gesagt bzw. als Angebot verstanden werden.

¹⁷⁷ Die Exerzitien sind der Fassungskraft der Exerzitanten anzupassen (vgl. GÜ 18), weshalb auch die geistesgeschichtlichen Bedingungen der jeweiligen Zeit berücksichtigt werden müssen.

- das, was ich für Christus tue; - das, was ich für Christus tun soll. Und indem ich so ihn derartig sehe und so am Kreuz hängend, über das nachdenkend, was sich anbietet.“ (GÜ 53)¹⁷⁸ Vorbereitet durch die Sünden- bzw. Höllenbetrachtungen,¹⁷⁹ die heutzutage meist in modifizierter Form gegeben werden, kommt es an diesem Punkt zu einer dramatischen Begegnung zwischen dem Sünder und dem Gekreuzigten. Der Exerzitant kann und will sich selbst angesichts des Durchbohrten nicht mehr ausweichen und lässt sich mit der Wahrheit seines Lebens, mit seiner Gebrochenheit in Sünde und Sterblichkeit und mit seinem Opfer- wie Tätersein konfrontieren. Im Schauen auf die Zu-Neigung des Gekreuzigten zerbricht das durch den Widersinn der Sünde entstellte Selbstbild, indem einem zugleich die gekreuzigte, den Sünder annehmende und so erlösende Liebe aufgeht. „Soll der Blick zunächst auf sich selbst, die innerseelischen Bilder und die dadurch ausgelösten Emotionen gerichtet werden, wird er jetzt hingewendet zu dem Anderen, zu dem, «den sie durchbohrt haben» (Joh 19,37) und der für mich gestorben ist. Hinfort soll ich mich immer nur in Seinem Blick und in Seinem Ansehen sehen, weil ich nur so Ansehen habe und wertvoll bin.“¹⁸⁰ Wird der verwundete Sünder mehr den Gekreuzigten als den erlösenden Heiland erkennen, wird der Leidende den Gekreuzigten als den mit ihm Leidenden erkennen, in dem Gott für ihn zum Bruder und so zur Hoffnung wird.

Die Antwort auf die Liebe Jesu Christi erwächst in den Exerzitien in dieser Begegnung mit dem Durchbohrten am Kreuz. Der Sünder fühlt sich aufgrund der empfangenen Liebe und Barmherzigkeit innerlich dazu gedrängt zu fragen, „was ich für Christus tun soll“. Mit Blick auf die Leidenden kann er zu Mit-Leid im solidarischen Handeln und in der universellen Hoffnung bewegt werden, wobei letztere das notwendige Komplement zur „Entscheidung zur Hoffnung“ ist, die er für sich selbst getroffen hat. Der Leidende hingegen kann die verwundete Liebe Gottes im Durchbohrten erfahren. Seine Antwort kann vielleicht ebenfalls eine „Entscheidung zur Hoffnung“ sein, die sich nicht der Verzweiflung überlassen will und sich weigert, dieser Welt, dem Bösen und dem Leiden auf ewig das letzte Wort zuzugestehen. Wer so hofft, will mit allem Zweifel, in aller Angst und im Zorn Gott noch ein heilendes, versöhnendes und wiedergutmachendes Wort zutrauen, weil ihm im Gespräch mit dem Durchbohrten

¹⁷⁸ Zur Haltung in diesem Gespräch sagt Ignatius: „Das Gespräch wird gehalten, indem man eigentlich spricht, so wie ein Freund zu einem anderen spricht oder ein Knecht zu seinem Herrn“ (GÜ 54).

¹⁷⁹ GÜ 45-54: „Geschichte der Sünde“; 55-61: „Psychologie der Sünde“; 65-71: „Eschatologie der Sünde“. Für Bezeichnungen und eine tiefsinnige theologische Durchdringung vgl. Rahner, H.: Zur Christologie der Exerzitien. In: Ders.: Ignatius von Loyola, 255-279, hier: 261. Nicht vergessen werden darf die gesellschaftliche Dimension dieser Betrachtungen!

¹⁸⁰ Vgl. Lefrank, A.: Zum Bildgeschehen. In: Korrespondenz 57 (2007) 17-20, hier: 18.

die tiefe Wahrheit wenigstens anfanghaft aufgegangen ist, die im doppelsinnigen Seufzer des Ignatius liegt: „Jesus ist meine gekreuzigte Liebe.“¹⁸¹

b) Die Zweite Woche: Begegnung mit und Umgestaltung des Lebens durch Jesus Christus

Nach dem Durchgang durch die Erste Woche geht es dem Exerzitanten nicht mehr darum, sein Selbstbild aufrecht zu erhalten, weil er erfahren hat, dass und was er durch Jesus Christus ist. Der Fokus in den Betrachtungen der Zweiten Woche liegt nun darauf, den immer mehr kennenzulernen und dem nahe zu werden, der einen zu sich selbst als Abbild Gottes befreit hat. Die Betrachtungen wollen einladen, in einen Raum der liebenden oder sich nach Liebe sehnenen Begegnung einzutreten. In der „Anwendung der Sinne“ öffnet sich das eigene Bild für den, der das „Ebenbild des unsichtbaren Gottes“ ist und es geschieht ein Umformungsprozess, durch den der Exerzitant immer mehr dem Herrn und Erlöser gleichgestaltet wird und gerade dadurch zu seiner Einmaligkeit findet. Das Mit-Sein mit Christus befähigt zugleich dazu, das Widersinnige und Lebensfeindliche hinter allen möglichen Trugbildern zu erkennen und von den Bewegungen des Heiligen Geistes zu unterscheiden.¹⁸²

Die Betrachtung des „konkreten Jesus des Glaubens“ in den „Mysterien des Lebens Jesu“ gehört zu den Wesenszügen der ignatianischen Exerzitionen. Fragen wir kurz, was die Mysterien des Lebens Jesu bedeutet, indem wir auf die Zusammenfassung von Karl Rahners Konzept durch Andreas Batlogg zurückgreifen: „(1) *Alle Ereignisse* des Lebens Jesu sind *Mysterien*. (2) Das *ganze* Leben Jesu ist sinnhaft ausgerichtet und *geeint* im Tod und in der Auferstehung, um dessentwillen uns Gott gnädig ist. (3) All das gründet in der *Annahme des Lebens* mit seiner Niedrigkeit, Profanität und Todgeweihtheit durch das Wort des Vaters. (4) Den *deutlichsten Ausdruck* erhält der Mysteriencharakter der Ereignisse dieses Lebens in Jesu *Tod und Auferstehung*. (5) Gerade im *Konkreten und Zufälligen* des Lebens Jesu zeigt er sich selbst als *das Gesetz unseres Daseins*.“¹⁸³ Mit Jesus Christus als „konkreter Norm des Lebens“ soll der Mensch sich selbst finden und durch die Betrachtung des Lebens Jesu immer

¹⁸¹ Ignatius von Loyola: Gründungstexte der Gesellschaft Jesu (Regeln für das innere Verhalten), 882.

¹⁸² Vgl. Lefrank, A.: Zum Bildgeschehen. In: Korrespondenz 57 (2007) 20-28.

¹⁸³ Batlogg, A.: Die Mysterien des Lebens Jesu bei Karl Rahner, 267. Bei ihm kritische Literaturübersicht, ausführliche Darstellung von „Mysterium“, „Mysterientheologie“ und „Mysterien des Lebens Jesu“ und der Erläuterung der fünf Aussagen sowie einer Skizze einer Theologie der Mysterien des Lebens Jesu und verbleibender Desiderata. IKaZ widmet sich seit 2002 jeweils im ersten Heft eines Jahrgangs diesem Thema: Grundlagen (2002); Inkarnation (2003); Das verborgene Leben (2004); Das öffentliche Leben: Taufe (2005); Das öffentliche Leben: Hochzeit zu Kana (2006); Das öffentliche Leben: Reich Gottes und Umkehr (2007).

mehr zu seinem Gefährten werden. Es geht dabei weder um die Betrachtung eines historischen Stoffes noch um Überlegungen zur moralischen Vorbildhaftigkeit, sondern um „die reale Beziehung zu einem Ereignis des Lebens“ analog zur Feier eines Sakramentes.¹⁸⁴ Die intensive Ausrichtung auf die Begegnung mit dem geschichtlichen und in seiner Erhöhung gegenwärtigen Jesus Christus verbindet sich mit „der Bereitschaft zu existentiellen Konsequenzen“.¹⁸⁵ In allen Mysterien des Lebens Jesu scheint die Konfrontation mit Sünde und Leid auf. Schon die Betrachtungen über die Menschwerdung (GÜ 101-109) und über die Geburt (GÜ 110-117) zeigen unmissverständlich, dass nicht eine „Inkarnationsidylle“ konstruiert wird. In der Menschwerdung des Logos begibt sich Gott in die von Sünde und Leid gezeichnete Welt, um sie auf dem Weg der Liebe zu erlösen.¹⁸⁶

Wer aber ist es, dem der Exerzitant begegnen soll? Der „Ruf des Königs“ hat schon aufmerksam gemacht, dass der Nachfolgeweg ein Weg der Mühsal ist, der zur Herrlichkeit führt¹⁸⁷, weil der Exerzitant bereit werden soll, selbst den Weg des armen, geschmähten und leidenden Christus zu gehen, der um der Menschen willen in die Entäußerung und in die Niedrigkeit eines Menschenlebens gegangen ist. Als Niedrigkeit darf man auch all die Abhängigkeiten, Zwänge und Unfreiheiten, all die „normalen“ Nöte, die Menschen widerfahren, und endlich die Sterblichkeit selbst begreifen. Indem der Weg in der Dynamik des „magis“, also der größeren Liebe, skizziert wird, wird in den Geistlichen Übungen indirekt gesagt, wie Jesus Christus ist. Zwei Abschnitte des Exerzitienbuches verdeutlichen dies besonders deutlich. In der „dritten Weise der Demut“ ist zu lesen: „dass [ich], um Christus unseren Herrn nachzuahmen und ihm aktueller ähnlich zu sein, mehr mit dem armen Christus Armut will und erwähle als Reichtum, Schmähungen mit dem davon erfüllten Christus mehr als Ehren, und mehr zu wünschen, als nichtig und töricht um Christi willen angesehen zu werden, der als erster dafür gehalten wurde, denn als weise und klug in dieser Welt“ (GÜ 167). Und im Eingang zur Dritten Woche findet sich folgende Radikalisierung: Man solle „Schmerz mit dem schmerz erfüllten Christus, Zerbrochenheit mit dem zerbrochenen Christus“ erbitten (GÜ 203). Nicht Kreuzesvorliebe bestimmt den Prozess der Gleichgestaltung, sondern die Sehnsucht, den Weg Jesu Christi zu gehen, um aus Liebe zu Jesus Christus, der uns zuerst geliebt hat, und aus Liebe zu

¹⁸⁴ Vgl. Rahner, K.: Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch, 117-169, hier: 129f.163.

¹⁸⁵ Vgl. Sudbrack, J.: Das Exerzitienbuch. In: Falkner, A. u.a. (Hrsg.): Ignatius von Loyola, 453-457.

¹⁸⁶ Vgl. Lefrank, A.: Das Paschamysterium. In: Korrespondenz 49 (1999) 8f.

¹⁸⁷ „Labor“ (Mühe) und „gloria“ (Herrlichkeit) bilden nach H. Rahner die Pole der einen Grundstruktur für das Geschick des inkarnierten Logos wie für den Nachfolgeweg des Christen, der in der Angleichung an Christus im Teilen der Mühsal auch zur Herrlichkeit des Herr gelangt (vgl. GÜ 95). Vgl. Zur Christologie der Exerzitien. In: Ders.: Ignatius von Loyola, 282-294.

den Menschen auf eigene einmalige und konkrete Weise immer mehr als Jesu Gefährte zu leben. Von da aus wird es möglich, wirklich Gottes Willen „für mich“ zu wählen.¹⁸⁸

In umgekehrter Richtung gelesen aber kann ein Mensch im durchschnittlichen wie im erschütternden Leiden Jesus Christus als Bruder entdecken, der „in allem uns gleich außer der Sünde“ (DH 301) Durchschnittlichkeit, Mühsal und Routine des Alltags, aber auch die sich steigenden Leiden der Passion von Einsamkeit bis hin zum Schmerz des Angenageltwerdens und der Qual des Todes erfahren hat. Wieder kann ein Leidender in diesem Menschensohn Gottes Mitleiden mit sich finden. Er könnte aber auch entdecken, dass die Mühsal („labor“) des Lebens und des Leidens nicht Endpunkt, sondern Durchgangspunkt zum Leben in der Herrlichkeit („gloria“) ist, was wir mit Hans Urs von Balthasar als Bezeichnung für die ganz andere, menschliches Maß übersteigende Liebe kennengelernt haben. Die Betrachtungen der Mysterien des Lebens Jesu sind, so wurde betont, konkret: Der Leidende muss nichts verstecken oder schönreden, er darf mit seiner konkreten Not und Qual diesem Jesus begegnen und ihn als Gefährten an seiner Seite entdecken. Dieser Bruder im Leid will mit ihm den Kreuzesbalken des nicht mehr auf Sinn hin zu durchsteigenden Leidens tragen. So kann ein Leidender hoffen („spem contra spem“) und glauben („credere contra fidem“) und jenen Rest an Würde und Urvertrauen wahren, der die Menschlichkeit seines Menschseins rettet. Jesus Christus als Bruder und Herr bietet auf diesem Kreuzweg sein offenes Herz dar, um mitten im Widersinnigen auf die verwundete Liebe als Grenzgängerin auf dem schmalen Grat zwischen Glaube und Verzweiflung zu verweisen und auf das durchbohrte Herz als Ausgang des Lebens im Untergang. Aber auch hier bewegt man sich schon an der Grenze des Sagbaren und wir sind schon in das Geschehen der Dritten Woche eingetreten.

c) Die Dritte Woche: mit Jesus Christus in die Passion - Mit-leiden und Mit-Schmerz

Die Gebetsanleitungen zur Dritten Woche (GÜ 190-209.287-297) bringen immer wieder das Weg-motiv ein und erzeugen so eine gewisse „Rastlosigkeit“ im Unterschied zum ruhigen Verweilen der Betrachtungen der Zweiten Woche.¹⁸⁹ Diese „Rastlosigkeit“ ist mehr als angemessen, geht es doch nun um das Leiden: das Leiden Jesu Christi für die Menschen und das Leiden der Menschen aller Zeiten. Der Blick darf sich nicht auf das eigene Kreuz und Leiden einengen, er soll sich weiten auf die vielen Kreuzwege und Karfreitage in der Welt. Ebenso wenig darf man „die Dritte Woche mit den Betrachtungen des Leidensweges Jesu ausspielen

¹⁸⁸ Vgl. Kiechle, St.: Zum kreuztragenden Herrn gestellt. In: Gertler, Th. u.a. (Hrsg.): Zur größeren Ehre Gottes, 112-114.114-117.

¹⁸⁹ Vgl. Lefrank, A.: Zum Bildgeschehen. In: Korrespondenz 57 (2007) 29-31.

gegen die Not unserer heutigen Welt. [...] Das Kreuz von Golgatha und die heutige Welt kreuzen sich.“¹⁹⁰ Der Exerzitant tastet sich in diesen Übungen, die existentiell vollzogen werden müssen, um wahrhaftig zu sein, vor bis zum durchbohrten Herzen als Mitte des Glaubens und der Leidfrage selbst. Es geht nicht mehr nur um die Bereitschaft zur Kreuzesnachfolge, sondern um den Gekreuzigten und das Gekreuzigt- und Durchbohrtwerden, nicht mehr um Passionsbetrachtungen, sondern um die existentiell erfahrene und erlittene Passion. „Während er in der Ersten Woche aus der Position eines Petrus oder Nikodemus auf den leidenden Christus schaut und sich anschauen läßt, ist er jetzt - auch durch den Prozeß der Zweiten Woche - so mit Christus identisch geworden, daß er in irgendeiner Weise an der Passion Christi selbst teilnimmt, oder anders gesagt, daß Christus in ihm leidet.“ In dieser Woche können ihn Dunkelheit, der Verlust des Existenzsinns und Verzweiflung bedrängen und er erlebt Jesus Christus, dem er doch zuvor Gefährte geworden ist, als abwesend. In dieser Passionszeit soll der Exerzitant nicht zu beten aufhören. In Gebetserfahrungen aus der Hl. Schrift (z.B. Ps 22; Ps 88; Jer 20) kann er sich und sein Leiden wiederfinden und mit diesen zu beten versuchen. Es geht buchstäblich darum, „im Glauben zu überleben“.¹⁹¹

Die Nachfolge, so lehrt die Erfahrung, führt den Menschen unter das Kreuz, da der Weg der Menschwerdung in und durch Christus den Widerstand der Abermächte (in einem selbst und in der Welt) anstachelt. Mit dem absolut Mit-Leidenden wird der Christ, der zur Liebe geführt worden ist, selbst ein Mit-Leidender werden.¹⁹² Ein erfahrener Exerzitenbegleiter, Alex Lefrank, weist auf die eigentümliche Fruchtbarkeit dieser ins Leben erweiterten Exerzitionsphase, in der sich die Betroffenen zwar unnützlich und hilflos vorkommen, die Mitmenschen sie aber oft genau entgegengesetzt wahrnehmen. In der Dritten Woche ist der Exerzitant besonders auf die Kirche und den Geistlichen Begleiter angewiesen, da sie stellvertretend den Glauben an die Auferstehung bezeugen und so Hoffnungszeichen für den sein müssen, der sich wie verlassen und ohne Glaube und Hoffnung erlebt.¹⁹³

Das Geheimnis des Kreuzes als Lebensgeheimnis in existentieller Wahrheit zu entdecken, fällt keinem Glaubenden leicht, weil sich die normale Welt- und Lebensdeutung dagegen wehrt. Das Wort Jesu: „Wer mein Jünger sein will, nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach. Denn wer sein Leben retten will, wird es verlieren; wer aber sein Leben um meinetwillen und um des Evangeliums willen verliert, wird es retten.“ (Mk 8,34f.), läßt sich exegetisch

¹⁹⁰ Vgl. Dantscher, J.: Kreuzung zum Leben. In: Korrespondenz 49 (1999) 53-55, hier: 54.

¹⁹¹ Lefrank, A.: Das Paschamysterium. In: Korrespondenz 49 (1999) 9-20, hier: 9f.18.

¹⁹² Vgl. Kiechle, St.: „Schmerz mit dem schmerzgefüllten Christus“. In: GuL 69 (1996) 250f.

¹⁹³ Vgl. Lefrank, A.: Das Paschamysterium. In: Korrespondenz 49 (1999) 12f.15f.20.

und mit dem Verstand bewältigen. Im existentiellen Vollzug des eigenen Lebens und Glaubens wird man froh sein dürfen, wenn einem dann und wann ein inneres Licht für die befreiende Wahrheit dieser für uns gelebten und erlittenen Wahrheit Jesu aufgeht. Wie viel mehr gilt das, wenn man versucht, eine Leserichtung der Exerzitien für die Leidenden anzugeben. Einiges wurde schon vorher zu den Betrachtungen der Zweiten Woche gesagt. Eine erste Lesehilfe für eine Relecture der Dritten Woche leistet Eva Zeller in ihrem Gedicht „Golgatha“:

„Wann / wenn nicht / um die neunte Stunde / als er schrie / sind wir ihm / wie aus dem Gesicht geschnitten //

Nur seinen Schrei / nehmen wir ihm noch ab / und verstärken ihn / in aller Munde“.

In seiner Deutung legt Georg Langenhorst den einen Akzent auf das Mensch- und Brudersein Jesu mit den Leidenden, die sich in Jesus wiedererkennen können, so wie er sich in ihnen wiederfinden lässt. Dann weist er auf die zweite Strophe hin. Der Schrei, den die Menschen dem Gekreuzigten noch „abnehmen“, ist für viele das Letzte, was sie noch angesichts von Leiden glauben können. Er ist zugleich das, was sich in den Schreien so vieler fortsetzt. Die österliche Hoffnung scheint ganz geschwunden.¹⁹⁴

Menschen, die aus existentieller Not heraus oder vom „abwesenden «Da-Sein» in den Todeslagern“ zutiefst erschüttert sind, aber auch solche, die ganz im immanentistischen Geist gefangen sind, können oft einzig und allein den Schrei noch hören. Sie haben den Karfreitag erlitten oder gesehen und leben nun im „längsten aller Tage“, im Karsamstag.¹⁹⁵ Wenn Christen Erfahrungen der Gottferne im nackten Glauben an Gott aushalten, dann sind sie selbst Zeichen der äußersten Solidarität Gottes mit den Menschen des andauernden Karsamstags.¹⁹⁶ Sie leben durch ihr existentielles Leiden die Kreuzesnachfolge bis an den Rand des Abgrundes der Gottverlassenheit des Gekreuzigten. Hier wird ein Christ in einem letzten Ernst zur

¹⁹⁴ Vgl. Langenhorst, G.: Die Absurdität von Kreuz, Kreuzigung und Gekreuzigtem. In: *renovatio* 53 (1997) 47-49. Das Gedicht aus dem Jahr 1975 findet sich ebd., 47. Nicht zuzustimmen ist seiner Deutung des Todesschreies Jesu im Mk-Ev als Ausdruck einer „Entschärfungs- und Tröstungstendenz“.

¹⁹⁵ Vgl. Steiner, G.: Von realer Gegenwart, 296-302. In seinem Buch plädiert er leidenschaftlich für die „reale Gegenwart“ von Sinn und gegen die These Nietzsches, Gott und aller transzendente Sinn sei nur ein „Phantom der Grammatik. „Um zusammenzufassen: es ist, so glaube ich, Dichtung, Kunst und Musik, was uns in direkteste Beziehung zu dem ins Dasein bringt, was uns nicht gehört. [...] Was ganz einfach heißt, daß es Anliegen und Privileg des Ästhetischen ist, das Kontinuum zwischen Zeitlichkeit und Ewigkeit, zwischen Materie und Geist, zwischen dem Menschen und dem «anderen» zu erleuchteter Gegenwart zu erwecken.“ (Ebd., 13f.295f.).

¹⁹⁶ Man denke an Thérèse von Lisieux, die in ihrer Selbstbiographie (v.a. 217-223) für ihr Leiden an der Abwesenheit Gottes Zeugnis ablegt und es als solidarischen Akt mit den Nichtglaubenden versteht. Eben solche Erfahrungen scheint Mutter Teresa von Kalkutta erlitten zu haben, wie ihre Tagebuchnotizen zeigen. Vgl. Kissler, A.: Selig und von Gott verlassen. In: *SZ* vom 4.9.2007. Für eine Theologie des Karsamstags ist zu verweisen auf Balthasar, H. U. von: *Mysterium Paschale*. In: *MySal* III/2, 133-319, v.a. 227-255.

Torheit universeller Hoffnung herausgefordert, um stellvertretend für die Leidenden und mit ihnen standzuhalten. Solches Standhalten artikuliert sich zum einen im Widerstand gegen den Sog in die Tiefe, der durch die Frage nach dem Warum und Wozu des Leidens ausgelöst werden kann. Man erinnere sich an Thomas Mann, der im „Zauberberg“ - wenn er es auch den oftmals ironisch gezeichneten Protagonisten des Romans Hans Castorp sagen lässt - den Grund angibt, warum hier Widerstand zu leisten ist: „Ich will dem Tode keine Herrschaft einräumen über meine Gedanken! Denn darin besteht die Güte und die Menschenliebe, und in nichts anderem. [...] Die Liebe steht dem Tode entgegen, nur sie, nicht die Vernunft, ist stärker als er. Nur sie, nicht die Vernunft, gibt gütige Gedanken. [...] *Der Mensch soll um der Güte und Liebe willen dem Tode keine Herrschaft über seine Gedanken einräumen.*“¹⁹⁷ Zum anderen will der Christ im Standhalten nicht vergessen, dass er nicht nur vom Karfreitag und Karsamstag, sondern auch vom Ostersonntag weiß. „Für den Christen bedeutet dieser Tag eine Ahnung, sowohl voller Gewissheit wie Gefährdung, sowohl evident wie jenseits des Verstehens, von Auferstehung, von einer Gerechtigkeit und einer Liebe, die den Tod überwunden haben.“¹⁹⁸ Im Aufschauen auf den Durchbohrten kann man, oft genug mit der letzten Kraft seines Herzens, für sich und für die anderen daran festhalten, dass nicht der Tod Herr über das Leben ist und nicht das Leiden auf ewig herrscht, sondern dass inmitten von Leiden und Tod das Leben zu finden ist. Der Gott, der sich im Durchbohrten finden lässt, ist in der Deutung von Erich Przywara der „Deus semper minor“ und darum in der Stunde der Durchbohrung anwesend. „Christliche Hoffnung wagt zu sagen, dass Gottes Schmerz am Kreuz den Schmerz des Menschen überwindet.“¹⁹⁹

In dieser Hoffnung wider alle Hoffnung und dem Vertrauen wider allen Glauben kann einem der Mut und die Kraft zum solidarischen Handeln zukommen. Das wird in vielen Fällen ein bloßes „stehen bleiben“ sein. Die ersten, die das durchbohrte Herz als Ausgang der verwundeten Liebe Gottes sehen durften, ohne noch wirklich zu verstehen, waren jene wenigen, die unter dem Kreuz stehen geblieben waren: „Bei dem Kreuz standen seine Mutter und die Schwester seiner Mutter, Maria, die Frau des Klopas, und Maria von Magdala“ und der „Jünger, den er liebte“ (Joh 19,25f.). Sie, die Schwachen, sind mitgegangen und stehen geblieben, weil sie Liebende waren. Zu dieser Solidarität weiß sich der Christ berufen, wie das Martin

¹⁹⁷ Mann, Th.: Der Zauberberg, 523.

¹⁹⁸ Steiner, G.: Von realer Gegenwart, 302.

¹⁹⁹ Vgl. Schneider, M.: Zur geschichtstheologischen Ausdeutung der ignatianischen Exerzitien. In: Gertler, Th. u.a. (Hrsg.): Zur größeren Ehre Gottes, 368-375, hier: 370. Dadurch wird eine „*analogia doloris*“ denkbar: „Im Erleiden des eigenen Schmerzes lernt der Mensch konkret den Schmerz Gottes kennen bzw. erahnen.“ (Ebd., 372.).

Gutl durch eine erzählerische Miniatur illustriert: „Von einer fröhlichen Runde kommend, gehe ich zum Friedhof. Da stehen zwei Mädchen, die weinen. Sie haben in diesem Jahr den Vater verloren. Und jetzt, nach einigen Monaten, die Mutter: «Wir haben so viel gebetet. Gibt es wirklich keinen Gott?» Die Frage «Warum?» hat noch nicht ausgedient. Ich schweige, ich stehe wortlos da als Zeuge Gottes. Stehen bleiben, das ist meine Antwort.“²⁰⁰

In diesem schlichten und einem doch alles abverlangenden Zeugnis für die Hoffnung auf das Anbrechen des Ostersonntags besteht die existentielle Verwirklichung einer spirituellen Theodizeefrage. Sie ist keine Flucht, sie ist keine Verschleierung der Wirklichkeit, sie ist das Wagnis der verwundeten Liebe.²⁰¹

Das Spezifikum ignatianischer Spiritualität: Gott zu suchen und zu finden in allen Dingen! und deshalb „contemplativus in actione“ zu sein,²⁰² hat seinen besonderen Bewährungsort im Umgang mit Leiden und Leidenden. Die wahre Tiefe dieser Spiritualität erschließt sich nur dann, wenn man sie als Liebes- und Dienstmystik begreift, deren Grund die leidenschaftliche Sympathie Gottes mit den Leidenden ist, der sich ganz den Menschen mitteilen will. Wer sich davon erfassen lässt, wird seinerseits versuchen, Gottes Sympathie zu teilen und mitzuteilen. In der „Betrachtung zur Erlangung der Liebe“, der alles zusammenfassenden Betrachtung (GÜ 230-237) heißt es: „Die Liebe besteht in der Mitteilung von beiden Seiten.“ Und: „Die Liebe soll mehr in die Werke als in die Worte gelegt werden.“²⁰³ Damit ist keinem Aktionismus das Wort geredet, da doch in dieser Betrachtung das Erste die zum Menschen niedersteigende und sich um den Menschen mühende Liebe Gottes ist, „der ich antworten soll mit der Liebe, die mir durch Jesus Christus kundgeworden ist, eine Liebe, für die der Mensch in Wahrheit nur im Sehen auf Jesus und sein Kreuz und auf den Auferstandenen einen hellen Blick bekommt.“²⁰⁴

²⁰⁰ Gutl, M.: Stehen bleiben. In: Dirnbeck, J. / Gutl, M.: Ich wollte schon immer mit dir reden, 55. Es wäre ein Missverständnis, ignatianische Exerziten und Spiritualität nur individuell und nicht sozial zu begreifen. Vgl. z.B. Korrespondenz 55 (2005) 1-43: „Das ganze Angesicht der Erde schauen“. Ignatianisch inspiriert - gesellschaftlich engagiert.

²⁰¹ Vgl. Menke, K.-H.: Der Gott, der jetzt schon Zukunft schenkt. In: Wagner, H. (Hrsg.): Mit Gott streiten (QD 169), 118.

²⁰² Vgl. Sudbrack, J.: Das Exerzitenbuch. In: Falkner, A. u.a. (Hrsg.): Ignatius von Loyola, 457-461. Dort Quellenhinweise sowie Spiegelungen bei Meister Eckhart und Abgrenzungen zu Margareta Porete, deren leidenschaftsloses Kontemplationsideal einer „passionierten Frömmigkeit“ wie der Herz-Jesu-Frömmigkeit diametral entgegensteht.

²⁰³ W. Lambert („Die Liebe besteht im Mitteilen von beiden Seiten.“ In: Gertler, Th. u.a. (Hrsg.): Zur größeren Ehre Gottes, 141-159.) betont zu Recht, dass dies - ausgestaltet in der „liebvollen Ehrfurcht“ Gott und den Menschen gegenüber und in der „Andacht (devoción) bei jedem beliebigen Werk der Liebe“ - die „spirituelle Grund-Perspektive ignatianischer Spiritualität“ ist.

²⁰⁴ Vgl. Rahner, K.: Einübung priesterlicher Existenz, 292-295, hier: 292.

4.4. Statt eines Schlusswortes: Thomas oder der österliche Ausblick

Das anrührendste Osterzeugnis ist (für mich) die Begegnung des Thomas mit dem auferstandenen Herrn.²⁰⁵ Noch deutlicher als sonst sind die Wunden des Gekreuzigten und Auferstandenen Erkennungs- und Glaubwürdigkeitsmerkmale. Thomas bleibt der Osterbotschaft der anderen Jünger gegenüber skeptisch, weil er vermutlich das Schreckliche des Karfreitags nicht vergessen kann und will: „Wenn ich nicht die [Wund]Male der Nägel an seinen Händen sehe und wenn ich meinen Finger nicht in die [Wund]Male der Nägel und meine Hand nicht in seine Seite[nwunde] lege, glaube ich nicht.“ (Joh 20,25). Acht Tage später zeigt sich der Auferstandene erneut den Jüngern, Thomas ist unter ihnen. „Da kam Jesus, trat in ihre Mitte und sagte: Friede sei mit euch! Dann sagte er zu Thomas: Streck deinen Finger aus - hier sind meine Hände! Streck deine Hand aus und leg sie in meine Seite[nwunde], und sei nicht ungläubig, sondern gläubig! Thomas antwortete ihm: Mein Herr und mein Gott! Jesus sagte zu ihm: Weil du mich gesehen hast, glaubst du. Selig sind, die nicht sehen und doch glauben.“ (Joh 20, 26d-29)²⁰⁶

Anders als Maria von Magdala, der bei ihrer Begegnung mit dem Auferstandenen die Berührung verweigert wird (vgl. Joh 20,17), will und soll Thomas ihn sogar da berühren, wo er von seiner Passion für die Menschen am tiefsten gezeichnet ist. In den anderen Osterzeugnissen werden Hören und Sehen gerade noch akzeptiert, nicht aber die körperliche Unmittelbarkeit einer Berührung. Warum und wozu dieser Kontrast, lässt sich in einer ersten Überlegung fragen? „Das taktile Plus, das in Nachfrage und Angebot doch das Proprium der Thomas-Geschichte ist, hat, wie es scheint, eine peinliche Konnotation, die man gern zu mindern bereit ist, wenn der Wortlaut des Schrifttexts dazu Gelegenheit gibt“, so Alex Stocks Beobachtung. Der skeptische Jünger wird zum ungläubigen Thomas gemacht, weil die Sinnlichkeit seines Zugangs zu Jesus zu überwinden ist. Das nachgerade Gefährliche der Unmittelbarkeit des Thomas scheint für viele in der Befürchtung zu liegen: „Wenn einmal die Bedingung [...]

²⁰⁵ Das Schlusswort behandelt indirekt die Vierte Woche der Exerzitien. Zum Paschamysterium dort vgl. Lefrank, A.: Das Paschamysterium. In: Korrespondenz 49 (1999) 20-22.

²⁰⁶ Es geht hier nicht mehr um exegetische Erwägungen zu dieser Perikope. Wichtig sind mir vier Hinweise: 1. Jesus sagt dem Thomas wie schon den anderen Jüngern seinen Frieden zu, ohne irgendeine Vorleistung zu verlangen. 2. Wie liebevoll Jesus mit Thomas umgeht, zeigt sich, dass er ihn nicht auffordert, sich zu bücken, um die Füße zu berühren. Hände und Seite soll er berühren. So darf er aufrecht bleiben. 3. Die anderen Jünger sehen und glauben und werden ob ihres Sehens, das dem Glauben vorausgeht, nicht getadelt. 4. Alle Jünger, denen der Auferstandene sich zeigt, sind Glaubende - wie alle Christen seither. Von diesen vier Hinweisen her ist die Mahnung in Vers 29c zu deuten.

anerkannt wurde, warum dann nicht auch weiterhin?“ Joh 20,29 wirkt auf dieser Auslegungslinie wie ein Gegenmittel gegen diese Befürchtung und wie eine Einschärfung eines vermeintlich reinen Glaubens. Alex Stock hingegen sieht Joh 20,29 als „Narrativitätssignal“. Diese Interpretation bringt der Skepsis und dem Wunsch nach Berührung des Thomas mehr Achtung entgegen, als wenn man ihn zum Prototyp des Ungläubigen abstempelt. Joh 20,29 verweist Stock zufolge auf Joh 20,30f.: „Noch viele andere Zeichen, die in diesem Buch nicht aufgeschrieben sind, hat Jesus vor den Augen seiner Jünger getan. Diese aber sind aufgeschrieben, damit ihr glaubt, daß Jesus der Messias ist, der Sohn Gottes, und damit ihr durch den Glauben das Leben habt in seinem Namen.“ Das Ziel der Erzählung der Osterzeugnisse liegt nicht in einem reinen Glauben, sondern im Schauen und Hören auf Leben, Sterben und Auferstehen des Durchbohrten: „Ziel des Erzählens ist das Leben; Ziel des besonderen Erzählens von Jesus ist, das Leben in seinem Namen zu haben“. So soll Leben initiiert werden, Leben aufgrund des Glaubens an den Gekreuzigten und Auferstandenen. Darum darf Thomas skeptisch sein und sich davon überzeugen, dass der Auferstandene der Gekreuzigte ist. Nur durch diese Einheit wird das Evangelium zum Grund des neuen Lebens und der Hoffnung für die anderen. Joh 20,24-29 verweist zurück auf den Prolog (Joh 1,14), denn nirgendwo mehr wird die Fleischwerdung des Logos und damit der Selbsteinsatz Gottes gewisser als in der Durchbohrung des Herzens.²⁰⁷

Die Thomasperikope hat sich als fruchtbarer Anstoß für die Kunst erwiesen. Diese hilft uns in einem zweiten Gedankenschritt weiter, die „Wunde lesbar“ zu machen. Ob Thomas die Wundmale berührt hat oder nicht, das lässt die Textgrundlage exegetisch befragt bestenfalls offen. Doch die Kunst hat sich hier eindeutig und wirkmächtig entschieden. Glenn W. Most hat diesem Sujet eine aufschlussreiche Studie gewidmet.²⁰⁸ Er stellt die Darstellung von Michelangelo Merisi da Caravaggio (1571-1610) in den Mittelpunkt seiner Ausführungen über bildliche „Reaktionen und Ausdeutungen“ zur Thomasperikope, da dieser in seiner Kunst Realismus und Offenheit für das Transzendente mitten im Profanen meisterhaft verbindet. Caravaggios Ölbild (ca. 1601, heute Potsdam) zeigt in drastischer Eindringlichkeit, wie Thomas den Finger in die Seitenwunde des Herrn steckt. Schon das Format (107 x 146 cm) und die halbfigürliche Darstellung zwingen den Betrachter aus der Distanz herauszugehen und an das Bild und das Abgebildete heranzutreten. Caravaggio und viele anderen Maler waren sich

²⁰⁷ Vgl. Stock, A.: Poetische Dogmatik: Christologie III, 224-233, hier: 224f.226.

²⁰⁸ Vgl. Most, G. W.: Der Finger in der Wunde. Nach einer kenntnisreichen Interpretation von Joh 20,19-29 (19-104) stellt er textliche und exegetische „Ausdeutungen und Reaktionen“ vor (105-200) und kommt dann zu den künstlerischen „Ausdeutungen und Reaktionen“ (201-258).

sicher, dass Thomas die Seitenwunde berührt hat, und sie lassen ausdrücklich sehen, was das Evangelium nicht erzählt. Zwischen der Aufforderung des Auferstandenen, Thomas solle seine Wunden berühren, und dem Glaubensbekenntnis des Thomas, befindet sich eine erzählerische Lücke. Denn es steht nicht geschrieben, ob Thomas tatsächlich der Aufforderung Jesu nachgekommen ist und was ihn letztlich zum Glauben geführt hat. Doch viele Künstler haben die offene Stelle des Evangeliums - die auch den jeweils heute Lesenden oder Hörenden in das Evangelium selbst eintreten lassen und so für die Begegnung mit dem Herrn bereiten will - erkannt und als erzählerische (Glaubens-)Möglichkeit ergriffen: Thomas hat die Wunden berührt und so zum Glauben gefunden. Glenn M. Most weist uns auf ein Detail in Caravaggios Gemälde hin, das uns auf uns selbst zurückwirft: „Die Welt, in der die Jünger - und wir mit ihnen - leben, ist die Alltagswelt, wo der Zweifel und die kritische Nachprüfung ein Stück Normalität sind. In diese Welt ist für sie die Begegnung zwischen Jesus und Thomas eingebrochen - und für uns Caravaggios Gemälde dieser Begegnung. Thomas' Ellbogen sticht beunruhigend aus dem Bildraum heraus, in unseren Raum herein: wir können nicht gleichgültig bleiben.“²⁰⁹

Der Betrachter muss Stellung nehmen und sich fragen lassen, ob er sich von Thomas anleiten lässt, wie er die Theodizeefrage leben will. Thomas hat sich in Caravaggios Bilddeutung in die Seitenwunde so sehr vertieft, dass man annehmen kann, er sei bis ans Herz aller Dinge gelangt. Darf man Thomas als Vorbild aller Fragenden, als Patron aller sehen, die von der Theodizeefrage umgetrieben werden? Darf man dann folgern: Thomas - und mit ihm auch wir - ist von Jesus Christus selbst ermächtigt, den Finger in die Wunde der Theodizeefrage zu legen? Geschieht nicht so erst die gebotene Reductio in Mysterium: „Jede Theodizee versagt, sie wirkt naiv angesichts der Furchtbarkeit des Daseins. Und je sensibler die Menschheit für das Leiden der «Erniedrigten und Beleidigten» wird, desto weniger überzeugen die Verteidiger Gottes. Es gäbe höchstens eins: dass Gott sich selbst verteidigt. Er hat das einmal getan, als der Auferstandene seine Wundmale gezeigt hat. [...] Jenseits von Tod und Hölle - das heißt von endgültiger Gottferne - taucht er mit diesen Wundmalen im Licht auf. Das Ausganglose hat einen Ausgang.“²¹⁰ Heißt das auch: Nur weil Thomas den Mut, der den Zweifel und die Fragen nicht aus dem Glauben hinausdrängt, aufgebracht hat, seinen Finger in die Herzenswunde Gottes zu legen, konnte er staunend und erschüttert bekennen: „Mein Herr und mein Gott.“? Kann sich in einem solchen Mut für einen, den das Leiden bzw. die Theodizeefrage in

²⁰⁹ Most, G. W.: Der Finger in der Wunde, 247. Beschreibung und Analyse des Bildes von Caravaggio v.a. 206-212.241-248.252-258.

²¹⁰ Balthasar, H. U. von: Der Mensch und das ewige Leben. In: IKaZ 20 (1991) 3-19, hier: 7f.

der Welt einzuschließen und vom Glauben abzuschließen droht, im Schauen auf das durchbohrte Herz Jesu Christi als dem Realsymbol der Herzenswunde Gottes zeigen, dass dieses Herz „die leibhaftige Tür aus der angstverschlossenen Welt“ ist?²¹¹ Wird einem Menschen dieses durchbohrte Herz zum Zufluchtsort, in dem man sich im Geheimnis Gottes selbst bergen kann? Hat Thomas als erster diese „Wohnstatt“ gesucht?²¹²

Mit diesen Fragen, die zum Wagnis des Herzens und des Verstandes, der Kontemplation und der Aktion rufen, haben wir längst den Bereich distanziert bleiben wollender und müssender Wissenschaft überschritten. Denn am Ende bleibt angesichts des unermesslichen Leidens nur die große Alternative: Was ist mit den Leidenden, wenn es keinen Gott gibt? Keine Hoffnung, keine Gerechtigkeit, keine Wiedergutmachung! Oder: Warum dieses Leid, wenn es den Gott Jesu Christi gibt? Was eine begründete (!) Entscheidung für die Option des Glaubens möglich macht, ist, auf das durchbohrte Herz des Gekreuzigten zu schauen und im Blick darauf wider alle Hoffnung zu hoffen: Dort sagt sich der unbegreifliche Gott zu in der unmöglichen Ohnmacht seiner Liebe. Das durchbohrte Herz Jesus Christi ist „leibhaftige Tür“ zum Leben, „Wohnstatt“ für die Suchenden, Grund zur Hoffnung für die Leidenden, gerade weil das durchbohrte Herz Jesu Christi die ewige Herzenswunde Gottes ist.

Ob nun das „taktile Plus“ der Thomasperikope oder das Schauen auf den Durchbohrten: Wer sich für die Option des Glaubens entscheidet und sich in die Herzenswunde als dem ewigen Geheimnis vorzutasten versucht, kann das nur im Wagnis der eigenen Existenz tun. Zu diesem Wagnis gehört unabdingbar und bleibend die unaufhebbare spannungsvolle Schweben auch der spirituellen Theodizeefrage, die sich nicht auflösen lässt. Mir scheint deshalb nach dem Bekenntnis des Thomas nicht nur ein Ausrufezeichen, das letzte Gewissheit signalisieren würde, sondern auch ein Fragezeichen zu stehen. So sammeln sich darin Anbetung und Frage, Staunen und Seufzen: „Ja, es ist wahr!“ und: „Dass es doch wahr sein möge?“ In diesem paradoxen Zugleich von Glaube und Zweifel steht jeder Mensch, der die Theodizeefrage stellt, vom Leid getroffen ist oder erschüttert auf den Gekreuzigten und Auferstandenen schaut und

²¹¹ Vgl. Stock, A.: Poetische Dogmatik: Christologie III, 230f.

²¹² Balthasar, H. U. von: Bruch und Brücke. In: Christusglaube, 23. Ähnlich formuliert in einem Gebet K. Rahner (Gebete des Lebens, 102): „Die letzte Kraft meines Herzens greift nach dir. Laß mich dich finden, dir begegnen mit meinem ganzen Leben, damit langsam mir auch verständlich wird, was die Kirche mir von dir sagt. Es gibt nur zwei letzte Worte: Gott und Mensch, ein einziges Geheimnis, in das ich mich völlig, hoffend und liebend, ergebe. Dieses Mysterium ist ja in seiner Zwiefalt wahrhaft eines, es ist eins in dir, Jesus Christus. Zu dir sage ich, meine Hand in deine Wunde legend, mit dem zweifelnd fragenden Thomas: «Mein Herr und mein Gott.»“

hofft, dass das durchbohrte Herz eine Liebe verkündet, die ein letztes und versöhnendes Wort zum Leiden der Menschen sagt.

So wird das durchbohrte Herz, in dem sich das Leiden der Menschen und das Leiden Gottes konzentrieren, zu einem Appell: „Was tust Du, Gott?“ Und: „Was tust Du, Mensch?“

Was bleibt, ist das Gebet, oft genug dem hilflosen Vater des besessenen Jungen gleich: „Herr, ich glaube, hilf meinem Unglauben!“ (Mk 9,24), und der Versuch, die Wahrheit des Glaubens an den Durchbohrten in Liebe und Hoffnung zu tun.²¹³

²¹³ Es sei gestattet, als „Postscriptum“ zum Schlusswort ein Gedicht von Hölderlin zu zitieren. Es enthält zwar auch etliche für diese Studie wichtige Motive, doch drückt es vor allem meine Hoffnung aus, dass „Unser Bogen“ nicht „umsonst“ ausgespannt worden ist, und die Einladung, das Vorgetragene zu prüfen, was dem eigenen Glauben in Reflexion und Vollzug dient, damit die spirituelle Theodizeefrage Teil des eigenen Lebens und Glaubens werden kann:

Größers wolltest auch du, aber die Liebe zwingt / All uns nieder, das Leid beuget gewaltiger, /
Doch es kehret umsonst nicht / Unser Bogen, woher er kommt. //

Aufwärts oder hinab! herrschet in heiliger Nacht, / Wo die stumme Natur werdende
Tage sinnt, / Herrscht im schiefesten Orkus / Nicht ein Grades, ein Recht noch auch? //
Dies erfuhr ich. Denn nie, sterblichen Meistern gleich, / Habt ihr Himmlischen, ihr Alleserhal-
tenden, / Daß ich wüßte, mit Vorsicht / Mich des ebenen Pfads geführt. //

Alles prüfe der Mensch, sagen die Himmlischen, / Daß er, kräftig genährt, danken für
Alles lern', / Und verstehe die Freiheit, / Aufzubrechen, wohin er will.

Hölderlin, F.: Lebenslauf (Zweite Fassung). In: Sämtliche Werke und Briefe I, 325.

5. Literatur - und Abkürzungsverzeichnis

Lexikonartikel werden gesondert aufgeführt. Bei Sammelbänden werden jeweils die verwendeten Aufsätze angegeben. Texte der Heiligen Schrift werden zitiert nach der Einheitsübersetzung, die des Zweiten Vatikanischen Konzils nach LThK²: Das Zweite Vatikanische Konzil I-III.

Lexikonartikel:

- Art. Agere sequitur esse (Korff, Wilhelm). In: LThK³ I, 230.
Art. Alacoque, Marguerite-Marie (Le Brun, Jacques). In: LThK³, I, Sp. 313.
Art. Aporie (Franz, Albert). In: LPhGTh, 33f.
Art. Aszetik (Imhof, Paul u.a.). In: LThK³ I, Sp. 1120-1121.
Art. Bayle, Pierre (Schmidt-Biggemann, Wilhelm). In: LThK³ II, Sp. 104.
Art. „Brat’ja Karamazovy“ [Die Brüder Karamasow] (Geier, Swetlana). In: KLL III, 1615-1617.
Art. Camus, Albert (Thunecke, Inka). In: Metzler, 161-163.
Art. Cassirer, Ernst (Jamme, Christoph). In: Metzler, 167-169.
Art. Christus-Johannes-Gruppe (Hausherr, Reiner). In: LCI I, 454-456.
Art. Coeur (sacré) (Hamon, Auguste). In: DSp II, Paris 1953, Sp. 1023-1046.
Art. Conrad-Martius, Hedwig (Fetz, Reto Luzius). In: LThK³ II, Sp. 1300f.
Art. Credo, ut intelligam (Seckler, Max). In: LThK³ II, Sp. 1343-1345.
Art. „Danton’s Tod“ (Henschen, Hans H.). In: KLL IV, 2337-2339.
Art. Delp, Alfred (Bleistein, Roman). In: LThK³ III, Sp. 77.
Art. „Draußen vor der Tür“ (Schmalzriedt, Egidius). In: KLL IV, 2857f.
Art. Entscheidung (Demmer, Klaus u.a.). In: LThK³ III, Sp. 686-688.
Art. Epikur (Zacher, Karl-Dieter). In: Metzler, 253-256.
Art. Erfahrung (Werbick, Jürgen u.a.). In: LThK³ III, Sp. 752-758.
Art. Eros (Stoekle, Bernhard). In: PLSp, Sp. 331-335.
Art. Gnosis, Gnostizismus (Torini, Marco u.a.). In: LThK³ IV, 802-810.
Art. Herz (Bauer, Johannes B. u.a.). In: RAC XIV, Sp. 1093-1131.
Art. Herz (Lüpke, Johannes von). In: RGG⁴ III, Tübingen 2000, Sp. 1695-1697.
Art. Herz (Maxsein, A. u.a.). In: LThK² V, Sp. 285-287.
Art. Herz Jesu (Richstätter, Karl). In: LThK¹ IV, Sp. 1011-1015.
Art. Herz Jesu (verwundet) (Lies, Lothar). In: RGG⁴ III, 1697f.
Art. Herz Jesu (Walzer, Albert / Red.). In: LCI II, Sp. 250-254.
Art. Herz Jesu, Herz-Jesu-Verehrung. (Limburg, Hans J., u.a.). In: LThK³, Sp. 51-58.
Art. Herz Mariä (Maas-Ewerd, Theodor). In: LThK³ V, Sp. 60f.
Art. Herz-Jesu-Verehrung. In: Jesuitenlexikon, Sp. 793-799.
Art. Hypostase, hypostatische Union (Hünemann, Peter). In: LTHK³ V, Sp. 371-377.
Art. Jansenismus (Hildesheimer, Françoise). In: LThK³ V, Sp. 739-744.
Art. Konkupiszenz (Schockenhoff, Eberhard). In: LThK³ VI, Sp. 271-274.
Art. Kunst (Collenberg-Plotnikov, Bernadette u.a.). In: LThK³ VI, Sp. 530-537
Art. „La Peste“ [Die Pest] (Nievers, Knut). In: KLL IX, 7401f.
Art. Leibniz, Gottfried Wilhelm (Schmidt-Biggemann, Wilhelm). In: Metzler, 496-501.
Art. Lenz (Barber, Dieter). In: KLL VII, 5596f.
Art. Lévinas, Emmanuel (Askani, Hans- Christoph). In: Metzler, 506-510.
Art. Loci theologici (Seckler, Max). In: LThK³ VI, Sp. 1014-1016.
Art. Malum (Marquard, Odo u.a.). In: HWP V, 652-706.
Art. Materie / Materialobjekt / Materialismus (Fritsch, Matthias J.). In: LphGTh, 261f.
Art. Midrasch (Ego, Beate). In: LThK³ VII, Sp. 245f.
Art. Otfried von Weißenburg (Buckl, Walter). In: LThK³ VII, Sp. 1215f.
Art. Realsymbol (Menke, Karl-Heinz). In LThK³ VII, 867f.
Art. Säkularisierung, Säkularisation, Säkularismus (Ruh, Ulrich u.a.). In: LThK³ VIII, Sp. 1467-1469.
Art. Schmerz (Zimmermann, Manfred). In: LThK³ IX, Sp. 174f.
Art. Selbstmitteilung Gottes (Menke, Karl-Heinz). In: LThK³ IX, 435f.
Art. Spiritualität (Schütz, Christian u.a.). In: PLSp, Sp. 1170-1216.

Art. Spiritualität (Sudbrack, Josef u.a.). In LThK³ IX, 852-860.
 Art. Sühne (Bürkle, Horst u.a.). In: LThK³ IX, Sp. 1097-1105.
 Art. Sündenfall (Brandscheidt, Renate). In: LThK³ XI, 1132f.
 Art. Symbol (Bürkle, Horst. u.a.). In: LThK³ IX, Sp. 1158-1161.
 Art. Symbol (Lurker, Manfred). In: Wörterbuch der Symbolik, 719f.
 Art. Symbol (Simon, Josef u.a.). In: TRE 32, 479-496.
 Art. Theodizee (Gerlitz, Peter u.a.). In: TRE 33, 210-237.
 Art. Theodizee (Lorenz, Stefan). In: HWP X, 1066-1073.
 Art. Theodizee (Pröpfer Thomas / Striet Magnus). In: LThK³ IX, Sp. 1396-1398.
 Art. Übel (Geyer, Carl-Friedrich u.a.). In: LThK³ X, Sp. 329-335.
 Art. „Winter in Wien“ (Sautermeister, Gert). In: KLL XII, 10244f.
 Art. „Woyzeck“ (Lehmann, Werner R.). In: KLL XII, 10269-10272.

Aufsätze und Monographien:

Ackermann, Zeno: Imre Kertész und sein Roman eines Schicksallosen. Die Literatur der radikalen Ent-Täuschung. In: <http://www.shoa.de/content/view/175/190>.
Affemann, Rudolf: Die Bedeutung des „Herzens“ in der biblischen Anthropologie. In: Degenhardt, Joachim (Hrsg.): Die Freude an Gott ist unsere Kraft (FS Otto Knoch). Stuttgart 1991, 426-431.
Améry, Jean: Die Tortur. In: Merkur 1965 / Nr. 208, 623-636.
Ammicht-Quinn, Regina: Von Lissabon bis Auschwitz. Überlegungen zum Paradigmenwechsel in der Theodizeefrage. In: Leiden, 209-227.
Anzenbacher, Arno: Einführung in die Philosophie. Freiburg u.a. 1992.
Appel, Kurt: Kants Theodizeekritik. Eine Auseinandersetzung mit den Theodizeekonzeptionen von Leibniz und Kant. Frankfurt / Main 2003.
Arrupe, Pedro: In him alone is our hope. Texts on the Heart of Jesus (1965-1983). Selected Letters and Addresses. St. Louis 1984.
Augstein, Franziska: Das leichte Leben der Verdammten. Über Imre Kertész, seinen Roman „Liquidation“ und die Frage, was von Auschwitz blieb. In: SZ vom 6.10.2003.
Augustinus, Aurelius: Bekenntnisse (W. Thimme). München 1982.
Ausländer, Rose: Hinter allen Worten. Gedichte. Frankfurt a. M. 1992³.

Baar, Johannes: Die Macht der Bilder. In: StZ 129 (2005) 73f.
Bachl, Gottfried: Der schwierige Jesus. Innsbruck u.a. 1996².
Baier, Walter: Brennpunkte mittelalterlicher Herz-Jesu-Frömmigkeit. In: Christusglaube, 100-123.
Balthasar, Hans Urs von: Bruch und Brücke zwischen Wirken und Leiden Jesu. In: Christusglaube, 14-24.
Balthasar, Hans Urs von: Cordula oder der Ernstfall (Kriterien 2). Einsiedeln 1967².
Balthasar, Hans Urs von: Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie. Einsiedeln u.a. 1990².
Balthasar, Hans Urs von: Glaubhaft ist nur die Liebe. Einsiedeln 2000⁶.
Balthasar, Hans Urs von: Gott und das Leid (Antwort des Glaubens 34). Freiburg 1984.
Balthasar, Hans Urs von: Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik II: Fächer der Stile, Teil 2: Laikale Stile. Einsiedeln 1962.
Balthasar, Hans Urs von: Klarstellungen. Zur Prüfung der Geister. Freiburg 1971.
Balthasar, Hans Urs von: Merkmale des Christlichen. In: Ders.: Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I. Einsiedeln 1960, 172-194.
Balthasar, Hans Urs von: Nochmals - Reinhold Schneider. Einsiedeln u.a. 1991.
Balthasar, Hans Urs von: Spiritualität. In: Ders.: Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I. Einsiedeln 1960, 226-244.
Balthasar, Hans Urs von: Theologie und Heiligkeit. In: Ders.: Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I. Einsiedeln 1960, 195-225.
Balthasar, Hans Urs von: Wort und Schweigen. In: Ders.: Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I. Einsiedeln 1960, 135-155.
Bangert, Michael: „Die Schule der Liebe“. Raum des geistlichen Lernens im Werk Gertruds von Helfta. In: GuL 75 (2002) 46-60.

- Barth**, Karl: Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte (2 Bände). Hamburg 1975.
- Barthel**, Thomas S.: Das Herzopfer in Altmexiko. [Das Herz. Eine Monographie in Einzeldarstellungen]. Biberach an der Riss 1966.
- Batlogg**, Andreas; Rulands, Paul; Schmolly Walter; Siebenrock, Roman; Wassilowsky, Günther; Zahlauer, Arno: Der Denkweg Karl Rahners. Quellen - Entwicklungen - Perspektiven. Mainz 2004².
- Batlogg**, Andreas: Die Mysterien des Lebens Jesu bei Karl Rahner. Zugang zum Christusglauben (IThS 58). Innsbruck 2001.
- Becker**, Joachim: Das Herz in der Sprache der Bibel. In: Christusglaube, 25-36.
- Begheyn**, Paul: Ein Eckpfeiler der katholischen Kirche. Petrus Canisius (1521-1597). In: Falkner, Andreas / Imhof, Paul (Hrsg.): Ignatius von Loyola und die Gesellschaft Jesu 1491-1556, 267-284.
- Benedikt XVI., Papst**: Enzyklika „Deus caritas est“. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 171. Herausgegeben vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 2006.
- Benedikt XVI., Papst**: Schreiben an den Generaloberen der Gesellschaft Jesu zum 50. Jahrestag der Enzyklika „Haurietis aquas“. In: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/letters/2006.
- Benke**, Christoph: Vielfalt der Spiritualitäten. In: Arbeitsgemeinschaft Theologie der Spiritualität (AGTS) (Hrsg.): „Lasst euch vom Geist erfüllen!“ (Eph 5,18) - Beiträge zur Theologie der Spiritualität (Theologie der Spiritualität IV). Münster 2001, 107-151.
- Benn**, Gottfried: Gedichte. In der Fassung der Erstdrucke. Frankfurt 1994.
- Berger**, Klaus: Jesus. München 2004.
- Bernardin**, Joseph: Das Geschenk des inneren Friedens. Reflexionen aus der Zeit des Loslassens. München 2001.
- Blumenberg**, Hans: Drei Grad über dem Nichts. Zur Symbolik theoretischer Kränkungen und Tröstungen. In: Ders.: Die Sorge geht über den Fluß. Frankfurt am Main 1987, 153-157.
- Böhnke**, Michael: Von scheinbaren Lösungen zu existentiellen Fragen. In: Ders. u.a. (Hrsg.): Leid erfahren - Sinn suchen. Das Problem der Theodizee (Theol. Module 1). Freiburg u.a. 2007, 69-105.
- Bolz**, Norbert: Leiderfahrung als Wahrheitsbedingung. In: Leiden (Oelmüller), 9-19.
- Bonadio**, Jean de la Croix: Zur geistigen Situation der Herz-Jesu-Verehrung heute. In: Flessenkemper, Reinhard (Hrsg.): Mitte allen Lebens. Herz-Jesu-Verehrung - auch heute? Wien 1974, 7-17.
- Borchert**, Wolfgang: Draußen vor der Tür und ausgewählte Erzählungen. Mit einem Nachwort von Heinrich Böll. Reinbek bei Hamburg 1983.
- Borer**, Alain: Joseph Beuys. Eine Werkübersicht. München 2001².
- Borges**, Jorge Luis: Borges und ich (GW VI). München u.a. 1982.
- Bours**, Johannes: Halt an, wo laufst du hin? Bildmeditationen. (Hrsgg. von Paul Deselaers). Freiburg u.a. 1990.
- Brantl**, Johannes: Entscheidung durch Unterscheidung. Existenzethik als inneres Moment einer medizinischen Ethik in christlicher Perspektive (Studien der Moraltheologie 37). Münster 2007.
- Brantl**, Johannes: Verbindende Moral. Theologische Ethik und kulturenvergleichende Humanethologie (SthE 94). Freiburg 2001.
- Braun**, Michael: Rezension zu „Die Geschichte der Wolken. Manuskript vom 29.6.2003. © DeutschlandRadio 2003 (<http://www.dradio.de/dlf/sendungen/buechermarkt/165868>).
- Breitenstein**, Andreas: Schöne Tage in Buchenwald. Imre Kertész „Roman eines Schicksallosen“. In: NZZ vom 27.4.1996.
- Breuning**, Wilhelm: Gott macht dem Menschen den Menschen kund. Zur Verwurzelung des „Erbsünden“-Themas in der Soteriologie. In: Claret, J.B. (Hrsg.): Theodizee. Das Böse in der Welt. Darmstadt 2007, 117-151.
- Brunner**, Hellmut: Das Herz im altägyptischen Glauben [Das Herz. Eine Monographie in Einzeldarstellungen]. Biberach an der Riss 1967.
- Büchner**, Georg: Gesammelte Werke (Herausgegeben und eingeleitet von Kasimir Edschmid). München 1948. [„Dantons Tod“ ursprünglich zit. n. Büchner, G.: Ein Drama. Stuttgart 1974.]
- Busch**, Norbert: Katholische Frömmigkeit und Moderne. Die Sozial- und Mentalitätsgeschichte des Herz-Jesu-Kultes in Deutschland zwischen Kulturkampf und Erstem Weltkrieg. Gütersloh 1997.
- Buckley**, Michael J.: Die französische Spiritualität des 17. Jahrhunderts. In: Dupré, Louis u.a. (Hrsg.): Geschichte der christlichen Spiritualität III. Die Zeit nach der Reformation bis zur Gegenwart. Würzburg 1997, 68-79.

Busche, Jürgen: Lauter letzte Fragen. Was Rudolf Augstein von den Philosophen wissen wollte. In: SZ vom 15.11.2002.

Callahan, Annice: Karl Rahner's Spirituality of the Pierced Heart. A Reinterpretation of Devotion of the Pierced Heart. Boston u.a. 1985.

Camus, Albert: Die Pest. Reinbek bei Hamburg 1985.

Carls, Rainer: Der Mensch als Gottes Geschöpf. In: Gertler, Thomas u.a. (Hrsg.): Zur größeren Ehre Gottes. Ignatius von Loyola neu entdeckt für die Theologie der Gegenwart. Freiburg u.a. 2006, 50-67

Celan, Paul: Der Meridian und andere Prosa. Frankfurt am Main 1988.

Celan, Paul: Gedichte in zwei Bänden I/II. Frankfurt am Main 1993¹¹.

Ciappi, Mario Luigi: Von der Enzyklika „Haurietis aquas“ zur Enzyklika „Dives in misericordia“. In: Entwicklung und Aktualität, 14-26.

Claret, Bernd J.: Nachdenkliches zur Theodizeefrage. In: GuL 74 (2001) 143-149.

Claret, Bernd J.: Die der Struktur unserer Lebenswelt von Haus aus inhärenten Strukturen und das Böse. In: Ders. (Hrsg.): Theodizee. Das Böse in der Welt. Darmstadt 2007, 72-84.

Coetzee, J. M.: Elisabeth Costello. Eight Lessons. London 2003.

Conrad, Joseph: Herz der Finsternis. München 1998.

Coreth, Anna: Zur Geschichte der Herz-Jesu-Verehrung in Österreich. In: Die Verehrung des Heiligsten Herzens und die Krise der Gegenwart. Referate des Herz-Jesu-Symposiums am 8. Juni 1989 in Wien (Cor ad Cor 1). Maria Roggendorf 1989, 33-57.

Dalferth Ingolf U.: Leiden und Böses. Vom schwierigen Umgang mit Widersinnigem. Leipzig 2006.

Dantscher, Jörg: Kreuzung zum Leben. Solidarität mit einer zerrissenen Welt. In: Korrespondenz 49 (1999) 53-55.

Delp, Alfred: Gesammelte Schriften IV: Aus dem Gefängnis. Frankfurt am Main 1984.

Demmer, Klaus: Moraltheologische Methodenlehre. Freiburg i. Ue. 1989.

Dienstl, Franz: Die Symbolik des Herzens aus der Sicht des Kardiologen. In: Herz-Jesu-Gelöbnis, 76-81.

Dillmann, Rainer: Durch Leiden Gehorsam gelernt? Zur Frage nach einem guten Gott und dem Bösen in der Welt aus neutestamentlicher Sicht. In: Fuchs, Gotthard (Hrsg.): Angesichts des Leids an Gott glauben?, 119-147.

Dirnbeck, Josef / Gutl, Martin: Ich wollte schon immer mit dir reden. Graz u.a. 1981³.

Dirscherl, Erwin: Die Theodizeefrage als Prüfstein des Bittgebetes. In: zur debatte 37 (2007) 26f.

Domin, Hilde: Aber die Hoffnung. Autobiographisches aus und über Deutschland. München 1987³.

Domin, Hilde: Der Baum blüht trotzdem. Frankfurt am Main 1999².

Domin, Hilde: Gesammelte Gedichte. Frankfurt am Main 2004¹⁰.

Doré Joseph: Patristische und konziliare Christologie. In: Eicher, Peter (Hrsg.): Neue Summe Theologie I. Der lebendige Gott. Freiburg i. B. u.a., 285-340.

Dostojewskij, Fjodor M.: Der Idiot. Berlin und Weimar 1964².

Dostojewskij, Fjodor M.: Die Brüder Karamasow. München 1986⁷.

Dötterl, Werner: Herz-Jesu-Verehrung im Jesuitenorden. In: Jahrbuch für salesianische Studien 17/18 (1981-1984) 83-108.

Ducoque, Christoph: Gott gibt sein Wort. In: Eicher, Peter (Hrsg.): Neue Summe Theologie I. Der lebendige Gott. Freiburg i. B. u.a., 33-95.

Dudek, Louis: The caged Tiger. Montreal 1997.

Ebach, Jürgen: Die Welt, „in der Erlösung nicht vorweggenommen werden kann“ (G. Scholem) oder: Wider den „Trug für Gott“ (Hi 13,7). Thesen zum Hiobbuch. In: Leiden (Oelmüller), 20-27.

Egger, Wilhelm: „Bei dir ist die Quelle des Lebens“ - Hirtenbrief von Bischof Wilhelm Egger zur 200-Jahr-Feier des Herz-Jesu-Gelöbnisses. In: Das durchbohrte Herz (Bozen-Brixen), 9-15.

Egger, Wilhelm: Der Weg zu den Quellen. Biblische Texte zur Herz-Jesu-Verehrung. In: Das durchbohrte Herz (Bozen-Brixen), 17-41.

Eich, Günter: Sämtliche Gedichte. Frankfurt am Main 2006.

Endean, Philipp: Die ignatianische Prägung der Theologie Karl Rahners. Ein Versuch der Präzisierung. In: Siebenrock, Roman. A. (Hrsg.): Karl Rahner in der Diskussion : Erstes und zweites Innsbrucker Karl-Rahner-Symposium. Themen - Referate - Ergebnisse (IThS 56). Wien 2001, 59-73.

- Enzensberger**, Hans Magnus: Die Geschichte der Wolken. 99 Meditationen. Frankfurt a. M. 2003.
- Eschmann**, Ernst Wilhelm: Das Herz in Kult und Glauben [Das Herz eine Monographie in Einzeldarstellungen]. Biberach an der Riß 1968.
- Espiau** de la Maestre, André: Gott und Mensch bei Sartre und Camus. In: Henrich, Franz (Hrsg.): Christlicher Glaube und moderne Literatur. Würzburg 1968, 95-126.
- Fabry**, Heinz-Josef: Das Buch Ijob und die Fragen nach dem Leid des Menschen. In: Leiden, 13-32.
- Farrugia**, Edward G.: Aussage und Zusage. In: Siebenrock, Roman. A. (Hrsg.): Karl Rahner in der Diskussion: Erstes und zweites Innsbrucker Karl-Rahner-Symposion. Themen - Referate - Ergebnisse (IThS 56). Wien 2001, 75-89.
- Feulner**, Rüdiger: Päpstliche Verlautbarungen zur Herz-Jesu-Verehrung. In: Korrespondenzblatt des Canisianums 131 (1997/98) 15-21.
- Flessenkemper**, Reinhard: Dogmatische Konstitution „Lumen Gentium“. Kommentar. In: Ders. (Hrsg.): Mitte allen Lebens. Herz-Jesu-Verehrung - auch heute? Wien 1974, 47-59.
- Fonk**, Peter: Das Gewissen. Was es ist - wie es wirkt - wie weit es bindet. Kevelaer 2004.
- Fonk**, Peter: Gegen-Finalitäten - die Ethik des gelingenden Lebens vor der Frage nach dem Leiden. In: Leiden, 73-93.
- Forstner**, Dorothea / Becker, Renate (Hrsg.): Neues Lexikon christlicher Symbole. Innsbruck u.a. 1991.
- Fouilloux**, Étienne: Die Kultur der katholischen Kirche. Die Katholische Frömmigkeit. In: Mayeur, Jean-Marie u.a. (Hrsg.): Die Geschichte des Christentums. Religion - Politik - Kultur. Bd. XII (1914-1958). Freiburg u.a. 1992, 175-216.238-302.
- Frank**, Manfred: Kaltes Herz. Unendliche Fahrt. Neue Mythologie. Motiv-Untersuchungen zur Pathogenese der Moderne, Frankfurt am Main 1989.
- Fraling**, Bernhard, Überlegungen zum Begriff der Spiritualität. In: Arbeitsgemeinschaft Theologie der Spiritualität (AGTS) (Hrsg.): „Lasst euch vom Geist erfüllen!“ (Eph 5,18) - Beiträge zur Theologie der Spiritualität (Theologie der Spiritualität IV), Münster 2001, 6-30.
- Fraling**, Bernhard: Der Ort einer Theologie der Spiritualität im Gesamt der Theologie. In: Dienberg, Thomas / Plattig, Michael (Hrsg.): „Leben in Fülle“. Skizzen zur christlichen Spiritualität (FS Josef Weismayer). Münster 2001, 96-114.
- Fraling**, Bernhard: Theologie der Spiritualität und Moraltheologie. Das Verhältnis zweier theologischer Disziplinen zueinander. In: Haering, Stephan u.a. (Hrsg.): Gnade und Recht. Beiträge aus Ethik, Moraltheologie und Kirchenrecht (FS Gerhard Holotik). Frankfurt u.a. 1999, 17-26.
- Frühwald**, Wolfgang: Patmos und Namibia. Zum Werk Reiner Kunzes. In: StZ 124 (1999) 623-629.
- Fuchs**, Gotthard (Hrsg.): Angesichts des Leids an Gott glauben? Zur Theologie der Klage. Frankfurt / Main 1996.
- Fuchs**, Thomas: „Gewogen und zu leicht befunden“. Herz und Gewissen. In: Hahn, Susanne (Hrsg.): Herz: das menschliche Herz - der herzliche Mensch. Dresden-Basel 1995, 32-48.
- Gadamer**, Hans-Georg: Wahrheit und Methode I. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen 1990⁶.
- Gadamer**, Hans-Georg: Wahrheit und Methode II. Ergänzungen und Register. Tübingen 1993².
- Galot**, Jean: Das Herz Christi. Freiburg i. d. Schweiz 1956.
- Garcia-Mateo**, Rogelio: Hat der Mystiker die Theologie nötig? Zur Relevanz der philosophisch-theologischen Studien bei Ignatius von Loyola. In: Gertler, Thomas u.a. (Hrsg.): Zur größeren Ehre Gottes. Ignatius von Loyola neu entdeckt für die Theologie der Gegenwart. Freiburg u.a. 2006, 12-34.
- Gelmi**, Josef, Das Herz Jesu zwischen Religion und Politik. Die Herz-Jesu-Verehrung in der Kirchengeschichte und in der Geschichte Tirols. In: Das durchbohrte Herz (Bozen-Brixen), 73-113.
- Gellner** Christoph: Schriftsteller lesen die Bibel. Die Heilige Schrift in der Literatur des 20. Jahrhunderts. Darmstadt 2004.
- Gerl-Falkovits**, Hanna-Barbara: Eucharistie. Gläubige Innensicht, ästhetische Außensicht: Edith Stein und Botho Strauß. In: GuL 74 (2001) 210-214.
- Gerwing**, Manfred: Theologie im Mittelalter. Personen und Stationen theologisch-spiritueller Suchbewegungen im mittelalterlichen Deutschland. Paderborn 2000.
- Gertrud von Helfta (die Große)**: Exercitia spiritualia. Geistliche Übungen. Lateinisch und deutsch. Herausgegeben, übersetzt und kommentiert von Siegfried Ringler. Elberfeld 2001.

- Gertrud von Helfta (die Große):** Gesandter der göttlichen Liebe. Nach der Ausgabe der Benediktiner von Solesmes übersetzt von Johannes Weißbrot. Freiburg 2001.
- Geyer, Christian (Hrsg.):** Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente. Frankfurt am Main 2004.
- Geyer, Carl-Friedrich:** Die Theodizee - Diskurs, Dokumentation, Transformation. Stuttgart 1992.
- Geyer, Carl-Friedrich:** Wirkungsgeschichtliche Aspekte der biblischen Hiobdichtung. In: Leiden (Oelmüller), 28-39.
- Gnilka, Joachim:** Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte (HthKNT Suppl. III). Freiburg u.a. 1990.
- Gnilka, Joachim:** Der Philipperbrief (HthKNT X,3). Freiburg u.a. 1968.
- Goethe, Johann Wolfgang von:** Werke I-VI. Darmstadt 1998.
- Gollaher, David:** Das verletzte Geschlecht. Die Geschichte der Beschneidung. Berlin 2002.
- Gomes, Cirilo F.:** Die Liebe des Fleischgewordenen Wortes. In: Entwicklung und Aktualität, 27-44.
- Götz, Adriani (u.a.):** Joseph Beuys. Köln 1994.
- Green, Julien:** Der Andere. München 2001.
- Green, Julien:** Tagebücher 1996-1998. Herausgegeben und mit Anmerkungen versehen von Elisabeth Erdl. München 2000.
- Greshake, Gisbert:** An den drei-einen Gott glauben. Ein Schlüssel zum Verstehen. Freiburg u.a. 1996.
- Greshake, Gisbert:** Die Freiheit und das Böse, Gott und der Teufel. Ein Plakat. In: Claret, J.B. (Hrsg.): Theodizee. Das Böse in der Welt. Darmstadt 2007, 15-35.
- Grillmeier, Alois:** Theologia Cordis. Das Herz in Glaube und Frömmigkeit. In: Gul 21 (1948) 332-351.
- Groß, Walter:** „Trifft ein Unglück die Stadt und der Herr war nicht am Werk?“, bzw.: Ein Schwerkranker betet. Psalm 88 als Paradigma. In: Fuchs, Gotthard (Hrsg.): Angesichts des Leids an Gott glauben? Zur Theologie der Klage. Frankfurt a. Main 1996, 83-100 bzw. 101-118.
- Groß, Walter:** Zorn Gottes - ein biblisches Theologoumenon. In: Beinert, Wolfgang (Hrsg.): Gott - ratlos vor dem Bösen? (QD 177). Freiburg 1999, 47-85.
- Gruber, Margareta:** „Verherrlicht Gott in eurem Leib“ (1 Kor 6,20). Zu einer Theologie und Spiritualität des Leibes bei Paulus und im Neuen Testament. In: ThG 44 (2001) 264-273.
- Grümme, Bernhard:** Gottes Nähe im Leiden. In: Orientierung 66 (2002) 221-224.
- Grün, Anselm / Riedl, Gerhard:** Mystik und Eros. Münsterschwarzach 2001⁶.
- Guardini, Romano:** Der Herr. Über Leben und Person Jesu Christi. Freiburg u.a. 1987.
- Guardini, Romano:** Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werk. Studien über den Glauben. Mainz und Paderborn 1989⁷.
- Guardini, Romano:** Ein Gespräch vom Reichtum Christi [Mit einer vorausgehenden „Zwischenbemerkung“]. In: Ders.: Auf dem Wege. Mainz 1923, 150-165.
- Guardini, Romano:** Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung. Würzburg 1951.
- Guardini, Romano:** Tugenden. Würzburg 1963.
- Guardini, Romano:** Vom Geist der Liturgie. Mainz und Paderborn 1997²⁰.
- Gutl, Martin:** Loblied vor der Klagemauer. Graz u.a. 1978.
- Gutzwiller, Richard:** Anmerkungen zu kirchlichen Herz-Jesu-Texten. In: Stierli, Josef (Hrsg.): Cor salvatoris. Wege zur Herz-Jesu-Verehrung. Freiburg 1954, 200-220.
- Gutzwiller, Richard:** Vom biblischen Charakter der Herz-Jesu-Litanei. In: Stierli, Josef (Hrsg.): Cor salvatoris. Wege zur Herz-Jesu-Verehrung. Freiburg 1954, 221-247.
- Gutzwiller, Richard:** Widerstände. In: Stierli, Josef (Hrsg.): Cor salvatoris. Wege zur Herz-Jesu-Verehrung, Freiburg, 1954, 2-18.
- Haas, Alois Maria:** Mystik als Aussage. Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik. Frankfurt am Main 1996.
- Habermas, Jürgen:** Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus. Frankfurt am Main 1976.
- Halter, Hans:** Leiden in und an der Schöpfung. In: Leiden, 43-71.
- Haefner, Gerd:** Erfahrung - Lebenserfahrung - religiöse Erfahrung. Versuch einer Begriffsklärung. In: ThPh 78 (2003) 161-192.
- Häring, Bernhard:** Herz Jesu und das Herz der Welt. Sankt Ottilien 1984².
- Häring, Hermann:** Das Böse in der Welt. Gottes Macht oder Ohnmacht? Darmstadt 1999.

- Hartwig**, Helmut: „Wenn es sich zückt von rückwärts - das Alter gleicht dem Kinderherz“. Das Herz in der Kunst - ein polymorph-erotisches Symbol. In: Hahn, Susanne (Hrsg.): Das Herz. Das menschliche Herz- der herzliche Mensch. Dresden-Basel 1995, 116-125.
- Heer**, Josef: Das johanneische Bild des Durchbohrten in seiner soteriologischen Bedeutung. In: Christusglaube, 37-45.
- Heer**, Josef: Der Durchbohrte. Johanneische Begründung der Herz-Jesu-Verehrung (Analecta theologica de cultu SS. Cordis Jesu, Bd. 1). Rom 1966.
- Heinzer**, Felix: Die leidende Menschheit Christi als Quelle des Heiles nach Maximus Confessor. In: Christusglaube, 55-79.
- Hell**, Silvia: Herz Jesu - Ausdruck göttlicher Leidenschaft. In: Herz-Jesu-Gelöbnis, 32-40.
- Henrici**, Peter: Die Modernität und das Christentum. In: IKaZ 19 (1990) 289-297.
- Hilberath**, Bernd Jochen / Nitsche, Bernhard: Das Symbol als vermittelnde Kategorie zwischen Transzendentalität und Geschichte in der transzendentalen Theologie Karl Rahner. In: Laarmann, Matthias u.a. (Hrsg.): Erfahrung - Geschichte - Identität: Zum Schnittpunkt von Philosophie und Theologie (FS Richard Schaeffler). Freiburg 1997, 239-260.
- Hildebrand**, Dietrich von: Über das Herz. Zur menschlichen und gottmenschlichen Affektivität. Regensburg 1967.
- Hillebrand**, Bruno: Zur Lyrik Gottfried Benns. In: Benn, Gottfried: Gedichte. In der Fassung der Erstdrucke. Frankfurt 1994, 639-668.
- Hoff**, Gregor Maria: Ist die „Reductio in Mysterium“ irrational? Zu A. Kreiners Quaestio Disputata. In: ZKTh 121 (1999) 159-176.
- Hoffmann**, Norbert: Herz-Jesu-Frömmigkeit und Sühne. Versuch einer Wesenserhellung im Licht des Prinzips „Stellvertretung“. In: Christusglaube, 176-259.
- Hofstätter**, Hans H.: Die Bildwelt der symbolistischen Malerei. In: Schmied, Wieland (Hrsg.): Zeichen des Glaubens - Geist der Avantgarde. Religiöse Tendenzen in der Kunst des 20. Jahrhunderts. Stuttgart 1980, 93-100.
- Hoheisel** Karl: Das Problem des Leidens in den Religionen. In: Kochanek, Hermann (Hrsg.): Wozu das Leid? Wozu das Böse? Die Antwort von Religionen und Weltanschauungen. Paderborn 2002, 15-42.
- Höhn**, Hans-Joachim: Krise der Vernunft - Kritik der Vernunft. Motive und Perspektiven der aktuellen Rationalitätskritik. In: Schilson, Arno (Hrsg.): Gottes Weisheit im Mysterium. Vergessene Wege christlicher Spiritualität. Mainz 1989, 27-43.
- Hölderlin**, Friedrich: Sämtliche Werke und Briefe I-III. Darmstadt 1998.
- Höllerer**, Walter: Theorie der modernen Lyrik. Dokumente zur Poetik I. (Neu herausgegeben von Norbert Miller und Harald Hartung). München 2003.
- Hoping**, Helmut: Der Kampf um die „Gestalt des Katholischen“. Theologische Kritik in den Streit-schriften Hans Urs von Balthasars. In: IKaZ 30 (2001) 376-392.
- Horst**, Hans Markus: Kreuz und Christus. Die religiöse Botschaft im Werk von Joseph Beuys. Stuttgart 1998.
- Hoystad**, Ole Martin: Kulturgeschichte des Herzens. Von der Antike bis zur Gegenwart. Köln 2006.
- Hünemann**, Peter: Dogmatische Prinzipienlehre. Glaube - Überlieferung - Theologie als Sprach- und Wahrheitsgeschehen. Münster 2003.
- Ignatius von Loyola**: Gott suchen in allen Dingen (Texte christlicher Mystiker). Herausgegeben von Josef Stierli. München 1987.
- Ignatius von Loyola**: Gründungstexte der Gesellschaft Jesu (übersetzt von Peter Knauer). Deutsche Werkausgabe II. Würzburg 1998.
- Janßen**, Hans-Gerd: Dem Leiden widerstehen. Aufsätze zur Grundlegung einer praktischen Theodizee. Münster 1996.
- Janßen**, Hans-Gerd: Gott - Freiheit - Leid: das Theodizeeproblem in der Neuzeit. Darmstadt 1992².
- Johannes Paul II., Papst**: Ansprache vor dem Angelus am 23. Juni 2002. In.: www.vatican.va.
- Johannes Paul II., Papst**: Enzyklika „Redemptor Hominis“ (4.3.1979). In: AAS 71 (1979) 257-324.
- Kant**, Immanuel: Gesammelte Werke (Weischedel) I-IV. Darmstadt 1998.
- Kaschnitz**, Marie Luise: Kein Zauberspruch. Gedichte. Frankfurt / Main 1972.

- Kasper**, Walter: Jesus der Christus. Mainz 1986¹⁰.
- Kaufmann**, Franz-Xaver: Römischer Zentralismus. Entstehung - Erfolg - Gefahren (Erster Teil). In: Orientierung 66 (2002) 112-116.
- Kehl**, Medard: Einführung: Hans Urs von Balthasar. Ein Porträt. In: Kehl, Medard / Löser, Werner: In der Fülle des Glaubens. Hans Urs von Balthasar - Lesebuch. Freiburg u.a. 1980², 13-60.
- Kern**, Walter / Niemann, Franz-Josef: Theologische Erkenntnislehre (Leitfaden Theologie IV). Düsseldorf 1981.
- Kertész**, Imre: Eine Gedankenlänge Stille, während das Erschießungskommando neu lädt. Essays. Reinbek bei Hamburg 1999.
- Kertész**, Imre: Europas bedrückende Erbschaft. Das Jahrhundert von Auschwitz ist noch nicht zu Ende: Rede zum Auftakt des Berliner Kongresses „Perspektive Europa“. In: SZ vom 2./3.06.2007.
- Kertész**, Imre: Galeerentagebuch. Reinbek bei Hamburg 2002².
- Kertész**, Imre: Heureka! Rede zur Verleihung des Nobelpreises in Literatur 2002. In: <http://nobelprize.org/literature/laureates/2002/kertesz-lecture-g.html>.
- Kertész**, Imre: Ich - ein anderer. Reinbek bei Hamburg 2002².
- Kertész**, Imre: Man schreibt nur als glücklicher Mensch. Ein Gespräch (mit Ijoma Mangold) über das Alter, die Literatur und die Geschichte. In: SZ vom 9.11.2004.
- Kertész**, Imre: Roman eines Schicksallosen. Berlin 1996.
- Keupp**, Heiner: Fragmente oder Einheit? Wie Identität heute geschaffen wird (2004). Verfügbar über: www.ipp-muenchen.de/texte.
- Keupp**, Heiner: Patchwork-Identität - Riskante Chancen bei prekären Ressourcen (20.05.2005). Verfügbar über: www.ipp-muenchen.de/texte.
- Keupp**, Heiner: Postmoderne Identitäten (09./10.09.1999). Verfügbar über: www.ipp-muenchen.de/texte.
- Keupp**, Heiner: Subjekte in der Spätmoderne und was Kirche heute für diese bedeuten könnte (01.02.2006). Verfügbar über: www.ipp-muenchen.de/texte.
- Kessler**, Hans: Gott und das Leid seiner Schöpfung. Nachdenkliches zur Theodizeefrage. Würzburg 2000.
- Kessler**, Hans (Hrsg.): Leben durch Zerstörung? Über das Leiden in der Schöpfung. Ein Gespräch der Wissenschaften. Würzburg 2000.
- Kiechle**, Stefan: „Schmerz mit dem schmerz erfüllten Christus“. Zur Kreuzesnachfolge in der ignatianischen Spiritualität. In: GuL 69 (1996) 243-259.
- Kiechle**, Stefan: Zum kreuztragenden Herrn gestellt. Aspekte einer Kreuzestheologie bei Ignatius von Loyola. In: Gertler, Thomas u.a. (Hrsg.): Zur größeren Ehre Gottes. Ignatius von Loyola neu entdeckt für die Theologie der Gegenwart. Freiburg u.a. 2006, 110-125.
- Kilb**, Andreas: Das unerträgliche Glück der Lager. In: FAZ vom 3.6.2005.
- Kilb**, Andreas: Ein amerikanischer Albtraum: „Dogville“. In: FAZ vom 22.10.2003.
- Klauck**, Hans-Josef: Der erste Johannesbrief (EKK XXIII,1). Zürich u.a. 1991.
- Klinger**, Bernhard: Im und durch das Leiden lernen. Das Buch Ijob als Drama (BBB 155). Hamburg 2007.
- Kloock**, Daniela / Spahr, Angela: Medientheorien. Eine Einführung. München 2002².
- Kluge**, Ulrich: Christliche Sendung im 20. Jahrhundert. Die Herz-Jesu- und Herz-Mariä-Weihen (1915 und 1954) im politisch-kirchlichen Zusammenhang. In: Rovira, German (Hrsg.): „Ich lege mein Gesetz in ihr Inneres und schreibe es ihnen ins Herz“. Die Verehrung der Herzen Jesu und Marias. Stein am Rhein 1992, 27-43.
- Knapp** Friederike: Ins Dunkel der Wüste gestoßen. Zum 35. Todestag von Marie Noël. In: GuL 75 (2002) 425-438.
- Knapp**, Markus: Erfahrung - Glaube - Dogma. In: GuL 68 (1995) 334-347.
- Knichel**, Julius: Das Pascha-Mysterium als Zentral-Idee. In: Flessenkemper, Reinhard (Hrsg.): Mitte allen Lebens. Herz-Jesu-Verehrung - auch heute? Wien 1974, 69-83.
- Kniebe**, Tobias: Die mit dem Hund tanzt. In: SZ vom 22.10.2003.
- Koch**, Kurt: Ist Glauben ein Rätsel im Wissen oder ein Geheimnis der Vernunft. In: IKaZ 31 (2002) 181-196.
- Kolvenbach**, Peter-Hans: Predigt und Vortrag zur Herz-Jesu-Verehrung in Paray-le-Monial (geistliche texte sj). Frankfurt am Main 1989.
- Koslowski**, Peter: Der leidende Gott. In: IKaZ 19 (1990) 352-376.

- Köster**, Peter / Andriessen, Herman: Sein Leben ordnen. Anleitung zu den Exerzitien des Ignatius von Loyola. Freiburg u.a. 1991.
- Kreiner**, Armin: Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente. (QD 168). Freiburg u.a. 1997.
- Krings**, Hermann: Theodizee als Häresie. In: Leiden (Oelmüller), 167-176.192-212 (Diskussion).
- Krüger**, Wolfgang: Bemerkungen zur Symbolik des Herzens und zur Herz-Jesu-Verehrung. In: CistC 103 (1996), 277-295.
- Kunz**, Erhard: „Bewegt von Gottes Liebe“. Theologische Aspekte der ignatianischen Exerzitien und Merkmale jesuitischer Vorgehensweise. In: Sievernich, Michael / Switek, Günter (Hrsg.): Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu, Freiburg 1990, 75-95.
- Kunze**, Reiner: sensible wege. Hamburg 1977³.
- Kuschel**, Karl-Josef: Die Auseinandersetzung der Theologie mit dem Übel in der Geschichte der Kirche. Theologiegeschichtliche Perspektiven. In: Kochanek, Hermann (Hrsg.): Wozu das Leid? Wozu das Böse? Die Antwort von Religionen und Weltanschauungen. Paderborn 2002, 43-98.
- Kuschel**, Karl-Joseph: Ist Gott verantwortlich für das Übel? Überlegungen zu einer Theologie der Anklage. In: Fuchs, Gotthard (Hrsg.): Angesichts des Leids an Gott glauben?, 227-261.
- Kuschel**, Karl-Josef: „Vielleicht hält Gott sich einige Dichter...“ Literarisch-theologische Porträts. Mainz 1991.
- Kushner**, Harold: Wenn guten Menschen Böses widerfährt. Gütersloh 1994.
- Lactantius**: De ira dei - Vom Zorne Gottes. Lateinisch und deutsch. Eingeleitet, herausgegeben, übertragen und erläutert von H. Kraft und A. Wlosek. Darmstadt 1957.
- Lagercrantz**, Olaf: Die fortdauernde Schöpfung. In: Text + Kritik 23: Nelly Sachs. München 1979², 1-4.
- Lambert**, Willi: „Die Liebe besteht im Mitteilen von beiden Seiten.“ Von der Herzmitte ignatianischer Spiritualität. In: Gertler, Thomas u.a. (Hrsg.): Zur größeren Ehre Gottes. Ignatius von Loyola neu entdeckt für die Theologie der Gegenwart. Freiburg u.a. 2006, 141-159.
- Lambert**, Willi: Exerzitien im Alltag leben. In: Korrespondenz 39 (1989) 3-26.
- Lammers**, Klaus: Hören; Sehen und Glauben im Neuen Testament (SBS 11). Stuttgart 1967².
- Lang**, Justin: Herzensanliegen. Die Mystik mittelalterlicher Christus-Johannes-Gruppen. Ostfildern 1994.
- Langenhorst**, Georg: Auf den Spuren Reinhold Schneiders. In: GuL 68 (1995) 55-63.
- Langenhorst**, Georg: Die Absurdität von Kreuz, Kreuzigung und Gekreuzigtem. Auf den Spuren der Gegenwartsliteratur. In: renovatio 53 (1997) 39-51.
- Langenhorst**, Georg: Theologie & Literatur. Ein Handbuch. Darmstadt 2005.
- Langer**, Otto: Passio und compassio. Zur Bedeutung der Passionsmystik bei Bernhard von Clairvaux. In: Fuchs, Gotthard (Hrsg.): Die dunkle Nacht der Sinne. Leiderfahrung und christliche Mystik. Düsseldorf 1989, 41-62.
- Larcher**, Gerhard: Eine Tradition gegen den Strich gelesen. Zum „Herz-Jesu-Kunstpreis“ der Diözese Innsbruck. In: Herz-Jesu-Gelöbnis, 7-13.
- Lauret**, Bernard: Systematische Christologie. In: Eicher, Peter (Hrsg.): Neue Summe Theologie I. Der lebendige Gott. Freiburg i. B. u.a., 136-284.
- Lefrank**, Alex: Das Paschamysterium in den Exerzitien insbesondere in der Dritten und Vierten Woche. In: Korrespondenz 49 (1999) 4-22.
- Lefrank**, Alex: Zum Bildgeschehen im Exerzitienbuch. In: Korrespondenz 57 (2007) 29-31.
- Lehmann**, Karl: „Er wurde für uns gekreuzigt.“ Eine Skizze zur Neubesinnung in der Soteriologie. In: ThQ 162 (1982) 298-317.
- Lehmann**, Karl: Karl Rahner. Ein Porträt. In: Ders. / Raffelt, Albert (Hrsg.): Rechenschaft des Glaubens. Karl Rahner - Lesebuch. Freiburg u.a. 1979, 12*-53*.
- Leibniz**, Gottfried Wilhelm: Essais de Théodizée sur la Bonté de Dieu, la Liberté de l'Homme et l'Origine du Mal (Die Theodizee von der Güte Gottes, der Freiheit des Menschen und dem Ursprung des Menschen). In: Philosophische Werke II/1+2. Darmstadt 1985.
- Lermen**, Birgit / Braun, Michael: Nelly Sachs - „an letzter Atemspitze des Lebens“. Bonn 1998.
- Lesrauwaet**, Josef: Ein Herz für Gott und Menschen. Leutesdorf 1982.
- Lettmann**, Reinhard: Bischofswort zur Herz-Jesu-Verehrung. In: Anlage zum Kirchlichen Amtsblatt 11 / 1999.

- Lies**, Lothar: Gottes Herz für die Menschen. Elemente der Herz-Jesu-Frömmigkeit morgen. Innsbruck 1996.
- Lies**, Lothar: Gott hat kein kitschiges Herz für die Menschen. In: Herz-Jesu-Gelöbnis, 23-31.
- Loewen**, Matthias: In Klammern. Zu einem Gedicht von Paul Celan. In: StZ 106 (1981) 343-352.
- Lohfink**, Gerhard: Braucht Gott die Kirche? Zur Theologie des Volkes Gottes. Freiburg i. B. u.a. 1998.
- Lorenz**, Erika: Wort im Schweigen. Vom Wesen christlicher Kontemplation. Freiburg u.a. 1993.
- Lubac**, Henri de: Glaubensparadoxe (Kriterien 28). Einsiedeln 1972.
- Lubac**, Henri de: Typologie - Allegorie - geistiger Sinn. Studien zur Geschichte der christlichen Schriftauslegung. Aus dem Französischen übertragen und eingeleitet von Rudolf Voderholzer (Theologia Romanica XXIII). Einsiedeln u.a. 1999.
- Lübbe**, Hermann: Theodizee als Häresie. In: Leiden (Oelmüller), 167-176.192-212 (Diskussion).
- Luz**, Ulrich: Das Evangelium nach Matthäus (EKK I,2). Zürich u.a. 1990.
- Maier**, Martin: Karl Rahners Einfluss auf das theologische Denken Ignacio Ellacurías. In: ZKTh 126 (2004) 83-109.
- Mann**, Thomas: Der Zauberberg. Roman. Frankfurt am Main 1988.
- Margerie**, Bertrand de: Histoire doctrinale du Culte au Cœur de Jésus. t.1. Premières lumière(s) sur l'amour. Paris 1992.
- Margerie**, Bertrand de: Histoire doctrinale du Culte envers le Cœur de Jésus. t.2. L'amour devenu lumière(s). Paris 1995.
- Marquard**, Odo: Abschied vom Prinzipiellen. Stuttgart 1981.
- Marquard**, Odo: Apologie des Zufälligen. Stuttgart 1986.
- Marquard**, Odo: Schwierigkeiten beim Ja-Sagen. In: Oelmüller, Willi (Hrsg.): Theodizee - Gott vor Gericht? München 1990, 87-102.
- Mattes**, Anton: Herz-Jesu-Verehrung: Geschichte, dogmatische und spirituelle Aspekte - Krisis und Neubesinnung. In: Jahrbuch für salesianische Studien 17/18 (1981-1984) 5-17.
- Mattes**, Anton: Herz-Jesu-Verehrung in der Neuzeit - im Bannkreis der hl. Margareta Maria Alacoque. In: Christusglaube, 124-145.
- McGinn**, Bernard: Buchstabe und Geist. Spiritualität als akademische Disziplin. In: GuL 80 (2007) 337-356.
- McGinn**, Bernard: Die Mystik im Abendland III: Blüte. Männer und Frauen der neuen Mystik (1250-1350). Freiburg u.a. 1999.
- Mechthild von Hackeborn**: Das Buch vom strömenden Lob. Auswahl, Übersetzung und Einleitung von Hans Urs von Balthasar. Freiburg u.a. 2001.
- Mechthild von Magdeburg**: „Ich tanze, wenn du mich führst“. Ein Höhepunkt deutscher Mystik. Ausgewählt, übersetzt und eingeleitet von Margot Schmidt. Freiburg i. B. 2001.
- Meier**, Johann: Geschichte der jüdischen Religion. Freiburg 1992².
- Mejia**, Jorge: Hervorgegangen aus der Seite Christi. Orientierung für die Kirche - Synthese. In: Entwicklung und Aktualität, 101-117.
- Menke**, Karl-Heinz: Der Gott, der jetzt schon Zukunft schenkt. In: Wagner, Harald (Hrsg.): Mit Gott streiten. Neue Zugänge zum Theodizee-Problem (QD 169), 90-130.
- Menke**, Karl-Heinz: Die Diagnose und Bekämpfung des Bösen. Epiphänomen der Natur oder Ausweis formal unbedingter Autonomie? In: Claret, J.B. (Hrsg.): Theodizee. Das Böse in der Welt. Darmstadt 2007, 37-66.
- Menke**, Karl-Heinz: Opfer und Martyrium - Die Antwort Christi. In: IKaZ 31 (2002) 143-164.
- Menke**, Karl-Heinz: Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie. Einsiedeln u.a. 1997².
- Mennekes**, Friedhelm: Joseph Beuys: Christus DENKEN - THINKING Christ. Stuttgart 1996
- Mennekes**, Friedhelm: Das Herz Jesu bei Joseph Beuys. In: StZ 124 (1999) 183-194.
- Mennekes**, Friedhelm: Memoria im Trafo-Turm. Über das Budericher Mahnmahl (1958) von Joseph Beuys. In: StZ 130 (2005) 257-273.
- Mennekes**, Friedhelm: Zwischen Zweifel und Entzücken. Kunst und Kirche im 20. Jahrhundert. In: StZ 124 (1999) 630-642.
- Metz**, Johann B.: Gott und Zeit. Theologie und Metaphysik an den Grenzen der Moderne. In: StZ 125 (2000) 147-159.

- Metz, Johann B.:** Gott. Wider den Mythos von der Ewigkeit der Zeit. In: Peters, Tiemo R. / Urban, Claus: Ende der Zeit? Die Provokation der Rede von Gott. Mainz 1999, 32-49.
- Metz, Johann B.:** Theologie als Theodizee. In: Oelmüller, Willi (Hrsg.): Theodizee - Gott vor Gericht? München 1990, 103-118..
- Metz, Johann B.:** Theodizee-empfindliche Gottesrede. In: Ders. (Hrsg.): „Landschaft aus Schreien“. Zur Dramatik der Theodizeefrage, 81-102.
- Metz, Johann B. / Kuld, Lothar / Weisbrod, Adolf:** Compassion. Weltprogramm des Christentums. Soziale Verantwortung lernen. Freiburg u.a. 2000.
- Metz, Johann B. / Reikerstorfer, Johann:** Theologie als Theodizee - Beobachtungen zu einer aktuellen Diskussion. In: ThRv 95 (1999) Sp. 179-188.
- Miggelbrink, Ralf:** Latens Deitas. Das Gottesdenken in der Theologie Karl Rahners. In: Siebenrock, Roman. A. (Hrsg.): Karl Rahner in der Diskussion: Erstes und zweites Innsbrucker Karl-Rahner-Symposium. Themen - Referate - Ergebnisse (IThS 56). Wien 2001, 99-129.
- Mödl, Ludwig:** Die Spiritualität des Schauens. Bilderverehrung und adoratio in der christlichen Frömmigkeitspraxis (Eichstätter Hochschulreden 95). Regensburg 1995.
- Moore, John:** Herz-Jesu-Verehrung in Deutschland. Religiöse, soziale und politische Aspekte einer Frömmigkeitsform. Petersberg 1997.
- Most, Glenn W.:** Der Finger in der Wunde. Die Geschichte des ungläubigen Thomas. München 2007.
- Motekat, Helmut:** Gottfried Benn / „Verlorenes Ich“. In: Hotz, Karl / Krischker, Gerhard C.: Gedichte aus unserer Zeit. Interpretationen. Bamberg 1997³, 7-16.
- Motté, Magda:** Bücher als Fenster zur Welt. Von der Bedeutung des Lesens für eine lebendige Gemeinde. In: AnzSS 110 (2001) 5-9.
- Müller, Gerhard Ludwig:** Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie. Freiburg im Breisgau 1995.
- Müller, Wolfgang. W.:** Das Symbol in der dogmatischen Theologie. Eine symboltheologische Studie anhand der Theorien bei K. Rahner, P. Tillich, P. Ricoeur und J. Lacan (EHS.R 23, 401). Frankfurt u.a. 1990.
- Nager, Frank:** Das Herz als Symbol. Basel 1993.
- Nancy, Jean-Luc:** Der Eindringling / L'Intrus. Das fremde Herz. Berlin 2000.
- Neiman, Susan:** Das Böse denken. Eine andere Geschichte der Philosophie. Frankfurt am Main 2004.
- Neuhaus, Gerd:** Auf dem Weg zu einer eschatologischen Theodizee. In: Pastoralblatt 58 (2006) 363-368.
- Neuhaus, Gerd:** Frömmigkeit der Theologie. Zur Logik der offenen Theodizeefrage (QD 202). Freiburg 2003.
- Neuhaus, Gerd:** Menschliche Identität angesichts des Leidens. Wonach fragt die Theodizeefrage? In: Fuchs, Gotthard (Hrsg.): Angesichts des Leids an Gott glauben? Zur Theologie der Klage. Frankfurt am Main 1996, 17-52.
- Neuhaus, Gerd:** Theodizee - Abbruch oder Anstoß des Glaubens? Eine Annäherung von ausgewählten Beispielen der Literatur her. In: Metz, Johann B. (Hrsg.): „Landschaft aus Schreien“. Zur Dramatik der Theodizeefrage. Mainz 1995, 9-55.
- Neuhaus, Gerd:** Theodizee und Glaubensgeschichte. Zur Kontingenz einer Fragestellung. In: Wagner, Harald (Hrsg.): Mit Gott streiten. Neue Zugänge zum Theodizee-Problem (QD 169), 11-47.
- Neumann, Karl:** Der Praxisbezug bei Karl Rahner (FThSt 118). Freiburg u.a. 1980.
- Newman, John Henry:** Briefe und Tagebuchaufzeichnungen aus der katholischen Zeit seines Lebens (AW II u. III). Mainz 1957².
- Newman, John Henry:** Entwurf einer Zustimmungslehre (AW VII). Mainz 1961.
- Newman, John Henry:** Über die Entwicklung der Glaubenslehre. (AW VIII). Mainz 1969.
- Newman, John Henry:** Zur Philosophie und Theologie des Glaubens. Oxford University Press (AW VI). Mainz 1964.
- Nicodemus, Katja:** Das Leben, ein Brettspiel. In: Die Zeit vom 23.10.2003.
- Nietzsche, Friedrich:** Werke in drei Bänden (Hrsg. Karl Schlechta). München 1994.
- Nikolaus von Kues:** Vom Sehen Gottes. Ein Buch mystischer Betrachtung. Aus dem Lateinischen übertragen von Dietlind u. Wilhelm Dupré. Mit einem Nachwort von Alois M. Haas. Zürich u.a. 1987.
- Nobis, Anton:** Herz-Jesu-Verehrung in der salesianischen Tradition. In: Jahrbuch für salesianische Studien 17/18 (1981-1984) 127-181.

Noël, Marie: Erfahrungen mit Gott. Mainz 1966².

Nooteboom, Cees: Rituale. Frankfurt am Main 1985.

Oelmüller, Willi: Zum Selbstverständnis leidender Menschen in den Erfahrungshorizonten Gott, Natur, Kultur. In: Leiden (Oelmüller), 176-191.

Oelmüller, Willi: Über das Leiden nicht schweigen. Philosophische Antwortversuche. In: Metz, Johann B. (Hrsg.): „Landschaft aus Schreien“. Zur Dramatik der Theodizeefrage. Mainz 1995, 56-80.

O'Malley, John W.: Die ersten Jesuiten. Würzburg 1995.

Orth, Stefan: Antlitzlos und unbesprechbar. Neues Nachdenken über das Böse. In: HerKorr 61 (2007) 144-149.

Orth, Stefan: Bilderschatz der Tradition. Alex Stocks Poetische Dogmatik, in: HerKorr 56 (2002) 141-146.

Ott, Ludwig: Grundriß der katholischen Dogmatik. Freiburg 1954².

Paoli, Guillaume: Ich Opfer, du Täter. Die neue Gefühlswelt der Erbarmer- und Anklärgesellschaft. In: FAZ vom 31.8.2004.

Pascal, Blaise: Pensées - Über die Religion und über einige andere Gegenstände (Werke I). Heidelberg 1978.

Paul VI., Papst: Apostolisches Mahnschreiben „Evangelii nuntinandi“ (8.12.1975). In: AAS 68 (1975) 9-26 (= DH 4570-4579).

Pfeiffer, Heinrich: Die ersten Illustrationen zum Exerzitienbuch. Sievernich, Michael / Switek, Günter (Hrsg.): Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu. Freiburg 1990, 120-130.

Pieper, Josef: Philosophia negativa. Zwei Versuche über Thomas von Aquin. München 1953.

Piepmeyer, Rainer: Philosophische Reflexionen zum Phänomen des Leidens. In: Leiden (Oelmüller), 66-82.

Pius XI., Papst: Enzyklika „Misericordissimus redemptor“. In: AAS 20 (1928) 165-178.

Pius XII., Papst: Enzyklika „Haurietis aquas in gaudio“. Lateinisch und deutsch. Köln 1956. (= AAS 48 (1956) 316-352.

Poppe, Reiner: Erläuterungen zu Wolfgang Borchert. Draußen vor der Tür und ausgewählte Kurzgeschichten (Königs Erläuterungen und Materialien, Bd. 229). Hollfeld 1995.

Potterie, Ignace de la: Die biblische Grundlage der Theologie des Herzens Christi. Die Souveränität Jesu, sein Gehorsam dem Vater gegenüber, sein Sohnesbewusstsein. In: Entwicklung und Aktualität, 45-79.

Pozo, Candidolo: Das Herz Mariä - das Herz der Neuen Eva. In: Entwicklung und Aktualität, 145-162.

Pröpper, Thomas: Evangelium und freie Vernunft: Konturen einer theologischen Hermeneutik. Freiburg u.a. 2001.

Przywara, Erich: Herz-Jesu-Andacht. In: ZAM 9 (1934) 48-57.

Radisch, Iris: Der Mensch muss seine Seele retten. In: Zeit Literatur vom Oktober 2003, 3f.

Rahner, Hugo: Die Anfänge der Herz-Jesu-Verehrung in der Väterzeit. In: Stierli, Josef (Hrsg.): Cor salvatoris. Wege zur Herz-Jesu-Verehrung. Freiburg 1954, 46-72.

Rahner, Hugo: Fons Vitae. Eine Untersuchung zur Geschichte der Christusfrömmigkeit der Urkirche (Diss.). Innsbruck 1930.

Rahner, Hugo: Gedanken zur biblischen Begründung der Herz-Jesu-Verehrung. In: Stierli, Josef (Hrsg.): Cor salvatoris. Wege zur Herz-Jesu-Verehrung. Freiburg 1954, 19-45.

Rahner, Hugo: Grundzüge einer Geschichte der Herz-Jesu-Verehrung, in: ZAM 18 (1943) 61-83.

Rahner, Hugo: Mirabilis progressio. Gedanken zur Geschichtstheologie der Herz-Jesu-Verehrung. In: Cor Iesu I, 21-58.

Rahner, Hugo: Ströme fließen aus seinem Blut. Die asketische Deutungsgeschichte von Joh 7,37.38. In: ZAM 18 (1943) 141-149.

Rahner, Hugo: Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter, Salzburg 1964.

Rahner, Hugo: Zur Christologie der Exerzitien des heiligen Ignatius. In: Ders.: Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe. Freiburg u.a. 1964, 251-311.

Rahner, Karl: Begriffsbestimmung der Herz-Jesu-Andacht im Licht der theologischen Synthesis. In: SW 13. Freiburg u.a. 2006.

- Rahner**, Karl: Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch. München 1965 (= SW 13).
- Rahner**, Karl: Christlicher Pessimismus? In: RahnerS XVI, 206-214.
- Rahner**, Karl: Das große Kirchenjahr. Geistliche Texte (Hrsgg. von Albert Raffelt). Freiburg 1987⁴.
- Rahner**, Karl: Der Christ und seine ungläubigen Verwandten. In: RahnerS III, 419-439 (= SW 10).
- Rahner**, Karl: Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte. In: Feiner, Johannes / Löhner, Magnus (Hrsg.): *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik II*, 317-401.
- Rahner**, Karl: Der mündige Christ. In: RahnerS XV, 119-132.
- Rahner**, Karl: Der Pluralismus in der Theologie und die Einheit des Bekenntnisses in der Kirche. In: RahnerS IX, 11-33.
- Rahner**, Karl: Der theologische Sinn der Verehrung des Herzens Jesu. In: RahnerS VII, 481-490 (= SW 13).
- Rahner**, Karl: Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu für unser Gottesverhältnis. In: RahnerS III, 47-60 (= SW 12).
- Rahner**, Karl: Die ignatianische Logik der existentiellen Erkenntnis. Über einige theologische Probleme in den Wahlregeln der Exerzitien des heiligen Ignatius. In: Wulf, Friedrich (Hrsg.): *Ignatius von Loyola. Seine geistliche Gestalt und sein Vermächtnis 1556-1956*. Würzburg 1956, 343-406.
- Rahner**, Karl: Die ignatianische Mystik der Weltfreudigkeit. In: RahnerS III, 329-348.
- Rahner**, Karl: Die menschliche Sinnfrage vor dem unbegreiflichen Geheimnis Gottes. In: Rahner XIII, 111-128.
- Rahner**, Karl / Häussling, Angelus: Die vielen Messen und das eine Opfer: eine Untersuchung über die rechte Norm der Messhäufigkeit (QD 31). Freiburg im Breisgau 1966².
- Rahner**, Karl: Die Zukunft der Theologie. In: RahnerS IX, 148-157.
- Rahner**, Karl: Einheit - Liebe - Geheimnis. In: RahnerS VII, 491-508 (= SW 13).
- Rahner**, Karl: Einige Bemerkungen zu einer neuen Aufgabe der Fundamentaltheologie. In: RahnerS XII, 198-211 (= SW 14).
- Rahner**, Karl: Einige Thesen zur Theologie der Herz-Jesu-Verehrung. In: RahnerS III, 391-415 (= SW 13).
- Rahner**, Karl: Einübung priesterlicher Existenz. Freiburg 1970 (= SW 13).
- Rahner**, Karl: Erfahrung des Heiligen Geistes. In: RahnerS XIII, 226-251 (= SW 29).
- Rahner**, Karl: Erfahrungen eines katholischen Theologen. In: Raffelt, Albert (Hrsg.): *Karl Rahner in Erinnerung*. Düsseldorf 1994, 134-148.
- Rahner**, Karl: Frömmigkeit früher und heute. In: RahnerS VII, 11-31 (= SW 23).
- Rahner**, Karl: Glaube in winterlicher Zeit. Gespräche mit Karl Rahner in den letzten Lebensjahren. Hrsg. von Imhof, Paul / Biallowons, Hubert. Düsseldorf 1985.
- Rahner**, Karl: Glaube zwischen Rationalität und Emotionalität. In: RahnerS XII, 85-107 (= SW 12).
- Rahner**, Karl: Glaubensbegründung in einer agnostischen Welt. In: RahnerS XV, 133-138.
- Rahner**, Karl: Gnade als Mitte menschlicher Existenz. Ein Gespräch mit und über Karl Rahner aus Anlaß seines 70. Geburtstags. In: *HerKorr* 28 (1974) 77-92.
- Rahner**, Karl: Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums. Freiburg 1976⁷ (= SW 26).
- Rahner**, Karl: Heilsauftrag der Kirche und Humanisierung der Welt. In: RahnerS X, 547-567.
- Rahner**, Karl: Herz-Jesu-Verehrung heute. In: RahnerS XVI, 305-320 (= SW 29).
- Rahner**, Karl: „Ich glaube an Jesus Christus“. Zur Deutung eines Glaubensartikels. In: RahnerS VIII, 213-217.
- Rahner**, Karl: Ich glaube an Jesus Christus (Theologische Meditationen 21). Einsiedeln 1968.
- Rahner**, Karl: Ignatianische Frömmigkeit und Herz-Jesu-Verehrung. In: *SuG*, 510-545 (= SW 13).
- Rahner**, Karl: Ignatianischer Geist. Schriften zu den Exerzitien und zur Spiritualität des Ordensgründers. Bearbeitet von Andreas R. Batlogg, Johannes Herzgsell und Stefan Kiechle (SW 13). Freiburg u.a. 2006.
- Rahner**, Karl: Kirche und Atheismus. In: RahnerS XV, 139-151.
- Rahner**, Karl: Kleine Anmerkungen zur systematischen Christologie heute. In: RahnerS XV, 225-235.
- Rahner**, Karl: Knechte Christi. Meditationen zum Priestertum. Freiburg u.a. 1967.
- Rahner**, Karl: Nachfolge des Gekreuzigten. In: RahnerS XIII, 188-203 (= SW 29).
- Rahner**, Karl: Passion und Ascese. In: RahnerS III, 73-104.

- Rahner**, Karl: Politische Dimensionen des Christentums. Ausgewählte Texte zu Fragen der Zeit (Hrsgg. und eingel. von Herbert Vorgrimler). München 1986.
- Rahner**, Karl: Priester und Dichter. In: RahnerS III, 349-375 (= SW 12)
- Rahner**, Karl: Probleme der Christologie heute. In: RahnerS I, 169-222 (= SW 12).
- Rahner**, Karl: Rede des Ignatius von Loyola an einen Jesuiten von heute. In: RahnerS XV, 373-408.
- Rahner**, Karl: Selbsterfahrung und Gotteserfahrung. In: RahnerS X, 133-144 (= SW 23).
- Rahner**, Karl: „Siehe dieses Herz.“ Prolegomena zu einer Theologie der Herz-Jesu-Verehrung. In: RahnerS III, 379-390 (= SW 13).
- Rahner**, Karl: Spiritualität und Theologie der Kirchenväter. Bearbeitet von Andreas R. Batlogg, Eduard Farrugia, Karl-Heinz Neufeld (SW 13). Freiburg u.a. 1999.
- Rahner**, Karl: Theologisch denken - religiös erfahren. In: Karl Rahner. Im Gespräch II (Hrsg. Paul Imhof / Hubert Biallowons). München 1983, 251-260.
- Rahner**, Karl: Theologische Deutung der Position des Christen in der modernen Welt. In: SuG, 13-47.
- Rahner**, Karl: Theologische Reflexionen zum Problem der Säkularisation. In: RahnerS VIII, 637-666.
- Rahner**, Karl: Theologische Überlegungen zu Säkularisation und Atheismus. In: RahnerS IX, 177-196.
- Rahner**, Karl: Theos im Neuen Testament. In: RahnerS I, 91-167 (= SW 4).
- Rahner**, Karl: Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie. In: RahnerS IV, 51-99 (= SW 12).
- Rahner**, Karl: Über den Versuch eines Aufrisses einer Dogmatik. In: RahnerS I, 9-47 (= SW 4).
- Rahner**, Karl: Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe. In: RahnerS VI, 277-298.
- Rahner**, Karl: Über die Verborgenheit Gottes. In: RahnerS XII, 285-305.
- Rahner**, Karl: Überlegungen zur Methode der Theologie. In: RahnerS IX, 79-126.
- Rahner**, Karl: Verharmlosungen der Schuld in der traditionellen Theologie? In: RahnerS X, 145-163.
- Rahner**, Karl: Visionen und Prophezeiungen. Zur Mystik und Transzendenzerfahrung (Hrsgg. von Josef Sudback). Freiburg u.a. 1989.
- Rahner**, Karl: Vom Mut zum kirchlichen Christentum. In: RahnerS XIV, 11-22 (= SW 29).
- Rahner**, Karl: Von der Not und dem Segen des Gebetes. Freiburg 1991².
- Rahner**, Karl: Warum läßt Gott uns leiden? In: RahnerS XIV, 450-466.
- Rahner**, Karl: Was heißt heute an Jesus Christus glauben? In: RahnerS XIII, 172-187.
- Rahner**, Karl: Wider den Hexenwahn. In: RahnerS XVI, 373-383.
- Rahner**, Karl: Zur Theologie der Menschwerdung. In: RahnerS IV, 137-155. (= SW 12)
- Rahner**, Karl: Zur Theologie des Symbols. In: RahnerS IV, 275-312 (= SW 18).
- Rahner**, Karl: Zur Theologie des Todes (QD 2). Freiburg u.a. 1958 (= SW 9).
- Ratzinger** Joseph (Benedikt XVI.): Jesus von Nazareth. Von der Taufe am Jordan bis zur Verklärung. Freiburg im Breisgau 2007.
- Ratzinger**, Joseph: 40 Jahre Konstitution über die heilige Liturgie. Rückblick und Vorblick. In: LJ 53 (2003) 209-221.
- Ratzinger**, Joseph: Das Ostergeheimnis als tiefster Gehalt und Grund der Herz-Jesu-Verehrung. In: Entwicklung und Aktualität, 128-144.
- Ratzinger**, Joseph: Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis. München 1968.
- Ratzinger**, Joseph: Vom Verstehen des Glaubens. Anmerkungen zu Rahners Grundkurs des Glaubens. In: ThRv 74 (1978) Sp. 177-186.
- Reemtsma**, Jan: Mord am Strand. Allianzen von Zivilisation und Barbarei. Aufsätze und Reden. Hamburg 1998.
- Reiser**, Marius: Hat die spirituelle Exegese eine eigene Methode? In: GuL 77 (2004) 430-443.
- Rentsch**, Thomas: Theodizee als Hermeneutik der Lebenswelt. Existentialanthropologische und ethische Bemerkungen. In: Leiden (Oelmüller), 83-91.
- Rethmann**, Albert-Peter: Solidarität, Konkurrenz und die Lust auf Leben. Solidarisches Handeln und Ehrenamt aus ethischer Sicht. In: Ders.: Selbstbestimmung - Fremdbestimmung - Menschenwürde. Auskünfte christlicher Ethik. Regensburg 2001, 170-190.
- Richstätter**, Karl :Die Herz-Jesu-Verehrung des deutschen Mittelalters. Regensburg 1924².
- Rilke**, Rainer Maria: Werke in drei Bänden. Frankfurt a. M. u.a.1991.
- Ritter**, Henning: Nicht für Gärtner. In: FAZ vom 31.12.2005.

- Rocha e Melo**, Luís: Die Mysterien des Lebens Jesu in den geistlichen Schulen vor und während des 16. Jahrhunderts. In: IKaZ 31 (2002) 34-49.
- Roers**, Georg Maria: Kunst in Poetischer Dogmatik. In: GuL 73 (2000) 64-72.
- Rombold**, Günter: Transzendenz in der modernen Kunst. In: Schmied, Wieland (Hrsg.): Zeichen des Glaubens – Geist der Avantgarde. Religiöse Tendenzen in der Kunst des 20. Jahrhunderts. Stuttgart 1980, 14-27.
- Römisch**, Monika: Kath. Pfarrkirche Herz Jesu - München-Neuhausen. Lindenberg 2002².
- Rothmann**, Ralf: Junges Licht. Frankfurt am Main 2004.
- Ruh**, Kurt: Geschichte der abendländischen Mystik II: Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit. München 1993.
- Sachs**, Nelly: Fahrt ins Staublose. Die Gedichte der Nelly Sachs. Frankfurt 1988.
- Samerski**, Stefan: Kirchliche Identität und Strukturen zwischen Säkularisation und Zweitem Weltkrieg: Spirituelle und organisatorische Aspekte. In: zur debatte 36 (2006) 1-4.
- Sander**, Hans-Joachim: Die Zeichen der Zeit erkennen und Gott benennen. Der semiotische Charakter von Theologie. In: ThQ 182 (2002) 27-40.
- Sandler**, Willibald: Bekehrung des Denkens. Karl Rahners Anthropologie und Soteriologie als formal-offenes System in triadischer Perspektive. Frankfurt / Main 1996.
- Sans**, Georg: 200 Jahre Hegels Phänomenologie des Geistes. In: StZ 132 (2007) 255-265.
- Schaack**, Joseph: Le Sacré-Coeur et la compagnie de Jésus. In: Cor Iesu II, 141-187.
- Schmid**, Thomas: Vom Mangel an Barmherzigkeit? In: FAZ Sonntag vom 9.1.2005.
- Schmidinger**, Heinrich: Der Mensch als *animal symbolicum*. Zur Entstehung einer Definition. In: Ders. / Sedmak, Clemens (Hrsg.): Der Mensch ein «animal symbolicum»? Sprache - Dialog - Ritual (Topologien des Menschlichen). Darmstadt 2007, 9-22.
- Schmied**, Wieland (Hrsg.): Zeichen des Glaubens – Geist der Avantgarde. Religiöse Tendenzen in der Kunst des 20. Jahrhunderts. Stuttgart 1980.
- Schnackenburg**, Rudolf: Das Johannesevangelium. 4 Teile (HThK IV,1-4). Freiburg 1965-1984.
- Schnackenburg**, Rudolf: Die Person Jesu Christi im Spiegel der Evangelien (HThK Suppl. IV), Freiburg 1993.
- Schneider**, Michael: Der dunkle Gott in der Mystik. In: Beinert, Wolfgang (Hrsg.): Gott - ratlos vor dem Bösen? (QD 177). Freiburg 1999, 173-216.
- Schneider**, Michael: Papst Benedikt XVI. Grundaussagen seines theologischen und geistlichen Werkes. In: GuL 78 (2006) 350-362.
- Schneider**, Michael: Theologie als Biographie. Eine dogmatische Grundlegung. St. Ottilien 1997.
- Schneider**, Michael: Theologie und moderne Literatur. Eine Verhältnisbestimmung (Edition Cardo LXII). Köln 2000.
- Schneider**, Michael: Zur Frage nach Gott in der modernen Literatur (Edition Cardo XLIII). Köln 2000.
- Schneider**, Michael: Zur Frage nach dem Leid (Edition Cardo XIX). Köln 1998.
- Schneider**, Michael: Zur Geschichte der christlichen Spiritualität. Ein Leitfaden (Edition Cardo LXXIX). Köln 2001.
- Schneider**, Michael: Zur geschichtstheologischen Ausdeutung der ignatianischen Exerzitien bei Erich Przywara und Karl Rahner. In: Gertler, Thomas u.a. (Hrsg.): Zur größeren Ehre Gottes. Ignatius von Loyola neu entdeckt für die Theologie der Gegenwart. Freiburg u.a. 2006, 368-375.
- Schneider**, Reinhold: Der Balkon. Frankfurt am Main 2000.
- Schneider**, Reinhold: Winter in Wien. Freiburg 1958³.
- Schneider**, Theodor: Gottesbild und Kreuzesopfer. In: Beinert, Wolfgang (Hrsg.): Gott - ratlos vor dem Bösen? (QD 177). Freiburg 1999, 109-130.
- Schneider**, Theodor: Zeichen der Nähe Gottes. Grundriß der Sakramententheologie. Mainz 1979.
- Schockenhoff**, Eberhard: Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf. Freiburg i. B. 2007.
- Schönborn**, Christoph: Maria - Herz der Theologie - Theologie des Herzens. In: Baier, W. u.a. (Hrsg.): Weisheit Gottes - Weisheit der Welt I (FS Joseph Ratzinger). St. Ottilien 1987, 575-589.
- Schöndorf**, Harald (Hrsg.): Die philosophischen Quellen der Theologie Karl Rahners (QD 213). Freiburg u.a. 2005.
- Schroer**, Silvia / **Staubli**, Thomas: Die Körpersymbolik der Bibel. Darmstadt 1998.
- Schulz**, Michael: Typologie - Allegorie - Geistiger Sinn. In: GuL 74 (2001) 69-71.

- Schulz**, Michael: Karl Rahner begegnen. Augsburg 1999.
- Schürmann** Heinz: Jesu ureigener Tod. Exegetische Besinnungen und Ausblick. Freiburg i. B. 1975.
- Schwager**, Raymund: Herz-Jesu zwischen Mystik und Politik. Theologische Anmerkungen zu einer belasteten Symbolik. In: Herz-Jesu-Gelöbnis, 18-22.
- Schwendimann**, Friedrich: Herz-Jesu-Verehrung heute? Regensburg 1974.
- Schwerdtfeger** Nikolaus: Gnade und Welt. Zum Grundgefüge von Karl Rahners Theorie der „anonymen Christen“ (FThSt 123). Freiburg u.a. 1982.
- Schwienhorst-Schönberger**, Ludger: Ein Weg durch das Leid. Die Theodizeefrage im Alten Testament. In: Böhnke, Michael u.a. (Hrsg.): Leid erfahren - Sinn suchen. Das Problem der Theodizee (Theol. Module 1). Freiburg u.a. 2007, 7-49.
- Seckler**, Max: Die ekklesiologische Bedeutung des Systems der «loci theologici». In: Baier, Walter u.a. (Hrsg.): Weisheit Gottes - Weisheit der Welt I (FS Joseph Ratzinger). St. Ottilien 1987, 37-65.
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz** (Hrsg.): Unter dem Zeichen des Herzens. Handreichung der Liturgie-Kommission der Deutschen Bischofskonferenz zum Herz-Jesu-Fest. Bonn 1990.
- Sill**, Bernhard: Ethos und Thanatos. Zur Kunst des guten Sterbens bei Matthias Claudius, Leo Nikolajewitsch Tolstoi, Rainer Maria Rilke, Max Frisch und Simone de Beauvoir (Eichstätter Studien Neue Folge XLI). Regensburg 1999.
- Skácel**, Jan: wundklee. gedichte. Frankfurt am Main 1992.
- Sobrino**, Jon: Zurück zur Kirche der Armen. Die lateinamerikanische Kirche vor dem 21. Jahrhundert. In: StZ 124 (1999) 831-842.
- Söding**, Thomas: „Ist Gott etwa ungerecht?“ (Röm 3,5). Die Theodizeefrage im Neuen Testament. In: Böhnke, Michael u.a. (Hrsg.): Leid erfahren - Sinn suchen. Das Problem der Theodizee (Theol. Module 1). Freiburg u.a. 2007, 50-68.
- Sölle**, Dorothee: Leiden. Stuttgart 1973.
- Spaemann**, Robert: Die christliche Sicht des Leidens. In: Leiden (Oelmüller), 104-110.
- Sparr**, Walter: Leiden, Erfahrung und Denken. Materialien zum Theodizeeproblem. München 1980.
- Speck**, J.: Albert Camus: Die Grundantinomien des menschlichen Daseins. In: Speck, J. (Hrsg.): Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Gegenwart V. Göttingen 1982, 126-177.
- Splett**, Jörg: Der Schrei Ijobs als Herausforderung der Philosophie. In: Kochanek, Hermann (Hrsg.): Wozu das Leid? Wozu das Böse? Die Antwort von Religionen und Weltanschauungen. Paderborn 2002, 269-290.
- Spitzlei**, Sabine: Erfahrungsraum Herz. Zur Mystik des Zisterzienserinnenklosters Helfta im 13. Jahrhundert (Mystik in Geschichte und Gegenwart. Texte und Untersuchungen, I/9). Stuttgart u.a. 1991.
- Staudinger**, Hansjürgen: Das Leiden in der Natur. In: Leiden (Oelmüller), 111-118.
- Steinfurt**, Dirk: Gedichte als bessere Platanenrinde. Paul Celan mit Nelly Sachs im dialogischen Ringen um die Gottesfrage. In: GuL 70 (1997) 298-311.
- Steiner**, George: Errata. Bilanz eines Lebens. München 1999.
- Steiner**, George: Grammatik der Schöpfung. München 2001.
- Steiner**, George: Von realer Gegenwart. Hat unser Sprechen Inhalt? München 1990.
- Steiner**, Peter B.: Die Kraft unserer Augen. In: Korrespondenz 57 (2007) 44-48.
- Stier**, Fridolin: Vielleicht ist irgendwo Tag. Aufzeichnungen. Heidelberg 1981.
- Stierli**, Josef, Die Herz-Jesu-Verehrung vom Ausgang der Väterzeit bis zur hl. Margareta M. Alaconque. In: Ders. (Hrsg.): Cor salvatoris. Wege zur Herz-Jesu-Verehrung. Freiburg 1954, 73-136.
- Stierli**, Josef: Die Entfaltung der kirchlichen Herz-Jesu-Verehrung in der Neuzeit. In: Ders. (Hrsg.): Cor salvatoris. Wege zur Herz-Jesu-Verehrung. Freiburg 1954, 137-165.
- Stierli**, Josef: Dogmatische und religiöse Werte der Herz-Jesu-Verehrung. In: Ders. (Hrsg.): Cor salvatoris. Wege zur Herz-Jesu-Verehrung. Freiburg 1954, 248-270.
- Stinglhammer**, Hermann: „Die beste aller Welten?“ Kann man angesichts von Katastrophen noch an einen guten Schöpfer glauben? In: Mendl, Hans u.a. (Hrsg.): Wo war Gott, als er nicht da war? (Glauben und Leben Bd. 33). Berlin 2006, 29-59.
- Stock**, Alex: Herz-Jesu-Imaginationen. In: Korrespondenzblatt 137 (2004/2005) 2-8.
- Stock**, Alex: Keine Kunst. Aspekte der Bildtheologie, Paderborn 1996.
- Stock**, Alex: Poetische Dogmatik: Christologie. I. Namen. Paderborn 1995.
- Stock**, Alex: Poetische Dogmatik: Christologie. II. Schrift und Gesicht. Paderborn 1996.
- Stock**, Alex: Poetische Dogmatik: Christologie. III. Leib und Leben. Paderborn 1998.
- Stöger**, Alois: Das Evangelium nach Lukas III,2 (Geistliche Schriftlesung). Düsseldorf 1966.

- Stolze**, Cornelia: Dichtung fürs Herz. In: Die Zeit Nr. 47 vom 27.11.2006.
- Striet**, Magnus: Versuch über die Auflehnung. Philosophisch-theologische Überlegungen zur Theodizeefrage. In: Wagner, Harald (Hrsg.): Mit Gott streiten. Neue Zugänge zum Theodizee-Problem (QD 169), 48-89.
- Sudbrack**, Josef: Die „Anwendung der Sinne“ als Angelpunkt in den Exerzitien. In: Sievernich, Michael / Switek, Günter (Hrsg.): Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu. Freiburg 1990, 96-119.
- Sudbrack**, Josef: Das Exerzitienbuch. Ein Wegzeichen moderner Spiritualität. In: Falkner, Andreas / Imhof, Paul (Hrsg.): Ignatius von Loyola und die Gesellschaft Jesu 1491-1556, 451-469.
- Sudbrack**, Josef: Gottes Geist ist konkret. Spiritualität im christlichen Kontext, Würzburg 1999.
- Sudbrack**, Josef: Herz-Jesu-Verehrung. Der moderne Auftrag einer klassischen Frömmigkeit. In: GuL 70 (1997) 28-47.
- Sudbrack**, Josef: Mystik. Sinnsuche und die Erfahrung des Absoluten. Darmstadt 2002.
- Tatschmurat**, Carmen: Unfähig zur Liturgie? Die „Generation X“ soziologisch-spirituell gesehen. In: GuL 80 (2007) 223-234.
- Therese von Lisieux** (vom Kinde Jesu): Selbstbiographische Schriften. Authentischer Text (Lectio Spiritualis 1). Einsiedeln 1998¹⁴.
- Thoma**, Clemens: Gott im Unrecht. Rabbinische und halakhische Deutungen des rätselhaft, hilflos und zerstörend wirkenden Gottes. In: Beinert, Wolfgang (Hrsg.): Gott - ratlos vor dem Bösen? (QD 177). Freiburg 1999, 86-108.
- Tiefensee**, Eberhard: „Religiös unmusikalisch“? - Ostdeutsche Mentalität zwischen Agnostizismus und flottierender Religiosität. In: Wanke, Joachim (Hrsg.): Wiedervereinigte Seelsorge. Die Herausforderung der katholischen Kirche in Deutschland. Leipzig 2000, 24-53.
- Tremblay**, Réal: Le coeur qui reste ouvert. Un trait essentiel du Christ pascal selon F.-X. Durrwell. In: Baier, W. u.a. (Hrsg.): Weisheit Gottes - Weisheit der Welt I (FS Joseph Ratzinger). St. Ottilien 1987, 555-574.
- Tück**, Jan-Heiner: Gelobt seist du niemand. Paul Celans Dichtung - eine theologische Provokation. Frankfurt am Main 2000.
- Vaggagini**, Cyprien: La dévotion au Sacré-Coeur chez Sainte Mechthilde et Sainte Gertrude. In: Cor Iesu II, 29-48.
- Vollmer**, Gerhard: Die vierte bis siebte Kränkung des Menschen. Gehirn, Evolution und Menschenbild. In: Aufklärung und Kritik 1 (1994) 81-96.
- Volk**, Hermann: Zur Theologie des Herzens. In: Ders.: Christus alles in allen. Mainz 1975, 9-44.
- Voderholzer**, Rudolf: Die Einheit der Schrift und ihr geistiger Sinn. Der Beitrag Henri de Lubacs zur Erforschung und Systematik christlicher Bibelhermeneutik. Einsiedeln u.a. 1998.
- Waaïjman**, Kees: Handbuch der Spiritualität II: Grundlagen. Mainz 2005.
- Waaïjman**, Kees: Handbuch der Spiritualität III: Methoden. Mainz 2007.
- Waldenfels**, Bernhard: Das überbewältigte Leiden. In: Leiden (Oelmüller), 129-140.140-166 (Diskussion).
- Wallner**, Karl Josef: „Geschmack finden an der Liebe Jesu“. Die Wurzeln der Herz-Jesu-Verehrung in der frühmittelalterlichen Bewegung der Zisterzienser. In: CistC 103 (1996) 263-276.
- Walsh**, Michael J.: The Heart of Christ in the Writings of Karl Rahner. An investigation of its christolog. foundation as an example of the relationship between theology and spirituality (AnGr 209, fac. theol. B 67). Rom 1977.
- Walzer**, Albert: Das Herz im christlichen Glauben. [Das Herz eine Monographie in Einzeldarstellungen]. Biberach an der Riß 1967.
- Weber**, Hermann: „In der Schwebel“. Spuren der Transzendenz in Hans Magnus Enzensberger später Lyrik. In: StZ 126 (2001) 55-62.
- Weber**, Jeanne: Devotion to the sacred Heart: History, Theology and Liturgical Celebration. In: Worship 72 (1998), 236-254.
- Weger**, Karl-Heinz (Hrsg.): Religionskritik (tzt F1). Graz u.a. 1991.
- Weismayer**, Josef: Spirituelle Theologie oder Theologie der Spiritualität? In: Virt, Günter (Hrsg.): Spiritualität in Moral (FS Karl Hörmann). Wien 1975, 59-77.

- Weismayer**, Josef: Theologie und Spiritualität. In: Arbeitsgemeinschaft Theologie der Spiritualität (AGTS) (Hrsg.), „Lasst euch vom Geist erfüllen!“ (Eph 5,18) - Beiträge zur Theologie der Spiritualität (Theologie der Spiritualität IV). Münster 2001, 289-306.
- Weiß**, Bardo: Die deutschen Mystikerinnen und ihr Gottesbild. Das Gottesbild der deutschen Mystikerinnen auf dem Hintergrund der Mönchstheologie. Teil 3. Paderborn u.a. 2004.
- Wenzel**, Uwe J.: In der Zone der Empfindlichkeiten. In: NZZ vom 15.12.2004.
- Werbick**, Jürgen: Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie. Freiburg u.a. 2000.
- Werbick**, Jürgen: Theo-Logie als Biographie. In: Beinert, Wolfgang (Hrsg.): Gott - ratlos vor dem Bösen? (QD 177). Freiburg 1999, 153-172.
- Weymann**, Volker: „Training in Wahrhaftigkeit“. Das dichterische Werk von Hilde Domin. In: Herkorr 60 (2006) 209-214.
- Wiederkehr**, Dietrich: Das Prinzip der Überlieferung. In: Kern, W. u.a. (Hrsg.): Handbuch der Fundamentaltheologie (HFTh) IV. Freiburg u.a. 1988, 100-122.
- Wieland**, Georg: Das Leiden und die Ordnung der Welt. Thomas von Aquin über das Übel. In: Leiden, 131-150.
- Wieland**, Rainer (Hrsg.): Der Zorn altert, die Ironie ist unsterblich. Über Hans Magnus Enzensberger. Frankfurt a.M. 1999.
- Wiesel**, Elie: Macht Gebete aus meinen Geschichten. Essays eines Betroffenen. Freiburg u.a. 1986.
- Wirth**, Karl-August: Religiöse Herzemblematik. [Das Herz eine Monographie in Einzeldarstellungen]. Biberach an der Riß 1968.
- Wong**, Joseph H. P.: „Logos-symbol“ in the christology of Karl Rahner. Rom 1984.
- Woschitz**, Karl M.: Gedanken zur Ergründung des Herzens. Religionsgeschichtliche und biblische Reflexionen sowie Beispiele aus der Literatur. In: Herz-Jesu-Gelöbnis, 48-75.
- Wright**, Wendy M.: A Wide and Fleasy Love: Images, Imagination and the Study of Christian Spirituality. In: Studies in Spirituality 10 (2000) 254-274.
- Zahlauer**, Arno: Karl Rahner und sein „produktives Vorbild“ Ignatius von Loyola (IThS 47). Innsbruck 1996.
- Zechmeister**, Martha: Mystik und Sendung. Ignatius von Loyola erfährt Gott. Würzburg 1985.
- Zenger**, Erich: Jenseits der Geschichte. Anmerkungen zur sogenannten Urgeschichte der Bibel. In: Bibel und Kirche 58 (2003) 2-5.
- Zerfaß**, Rolf: Volk Gottes unterwegs: in der Fremde, unter den Völkern. In: Haslinger, Herbert (Hrsg.): Handbuch Praktische Theologie I. Grundlegungen. Mainz 1999, 167-177.
- Ziegler**, Josef G.: Moralthologie - Theologie des geistlichen Lebens. In: ThRv 73 (1977) Sp. 263-272
- Zwick**, Reinhold: Dunkle Gottesbilder im zeitgenössischen Spielfilm. In: Beinert, Wolfgang (Hrsg.): Gott - ratlos vor dem Bösen? (QD 177). Freiburg 1999, 16-46.

Filmographie:

- The Departed - Unter Feinden (USA 2006) - Regie: Martin Scorsese
 Dogville (Dänemark 2003) - Regie: Lars von Trier (Presseheft von polyfilm / Wien)
 Gattaca (USA 1997) - Regie: Andrew Niccol
 Die Grauzone (USA 2002) - Regie: Tim Blake Nelson
 Das Leben ist schön (Italien 1998) - Regie: Roberto Benigni
 Memento (USA 2000) - Regie: Christopher Nolan
 Mörderherz (Deutschland 2002) - Regie: Christian Görlitz
 Naked (Großbritannien 1993) - Regie: Mike Leigh
 Der Pianist (Frankreich u.a. 2002) - Regie: Roman Polanski
 Roman eines Schicksallosen (Ungarn u.a. 2004) - Regie: Lajos Koltai
 Schindlers Liste (USA 1992) - Regie: Steven Spielberg
 Der schmale Grat (USA 1998) - Regie: Terrence Malick

Abkürzungsverzeichnis

Richtschnur ist das Abkürzungsverzeichnis im LThK³ XI, 689*-746*. Häufig benutzte bzw. für diese Arbeit speziell verwendete Abkürzungen werden im Folgenden angegeben.

- AAS = Acta Apostolica Sedis. Rom 1909ff.
- Christusglaube = Scheffczyk, Leo (Hrsg.): Christusglaube und Christusverehrung. Zugänge zur Christusfrömmigkeit. Aschaffenburg 1982.
- Cor Iesu I/II = Bea, Augustin u.a. (Hrsg.): Cor Jesu I/II. Commentationes in Litteras Encyclicas Pii PP XII „Haurietis aquas“. Rom 1959.
- Das durchbohrte Herz (Bozen-Brixen) = Kath. Bildungswerk der Diözese Bozen-Brixen (Hrsg.): Das durchbohrte Herz. Gedanken zur Theologie, Geschichte und Kunst zur 200-Jahr-Feier des Herz-Jesu-Gelöbnisses, Bozen 1996².
- DH = Denzinger, Heinrich: Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Lateinisch-deutsch, übers. und hrsg. von Peter Hünemann, Freiburg 1991³⁷.
- DSp = Dictionnaire de la Spiritualité I-XVI. Paris 1932-1995.
- Entwicklung und Aktualität = Internationales Institut vom Herzen Jesu (Hrsg.): Entwicklung und Aktualität der Herz Jesu Verehrung. Aschaffenburg 1984.
- GÜ = Geistliche Übungen (Exerzitienbuch) des Ignatius von Loyola. Zit. n. Ignatius von Loyola: Gründungstexte der Gesellschaft Jesu.
- Herz-Jesu-Gelöbnis = Larcher, Gerhard (Hrsg.): 200 Jahre Herz-Jesu-Gelöbnis das [!] Landes Tirol. Kunstpreis der Diözese Innsbruck, O.o.A. 1996
- HWP = Historisches Wörterbuch der Philosophie 1ff. Basel 1971ff.
- Jesuitenlexikon = Koch, Ludwig (Hrsg.): Jesuiten-Lexikon. Die Gesellschaft Jesu einst und jetzt. Paderborn 1934.
- KLL = Kindlers Literatur Lexikon im dtv in 14 Bänden. München 1986.
- Korrespondenz = Korrespondenz zur Spiritualität der Exerzitien (hrsgg. vom Sekretariat SJ für Gemeinschaft Christlichen Lebens, Augsburg)
- LCI = Lexikon der christlichen Ikonographie. Freiburg 1990.
- Leiden = Höver, Gerhard (Hrsg.): Leiden. 27. Internationaler Fachkongress für Moraltheologie und Sozialethik (Studien der Moraltheologie 1). Münster 1997.
- Leiden (Oelmüller) = Oelmüller, Willi (Hrsg.): Leiden (Kolloquium Religion und Philosophie, Bd. 3). Paderborn 1986.
- LphGTh = Lexikon philosophischer Grundbegriffe der Theologie. Freiburg 2003.
- LThK¹ = Lexikon für Theologie und Kirche I-X. Freiburg 1930-1938.
- LThK² = Lexikon für Theologie und Kirche I-XI. Freiburg 1957-1967.
- LThK³ = Lexikon für Theologie und Kirche I-XI. Freiburg 1993-2001.
- Metzler = Philosophen Lexikon. Stuttgart 1995².
- PLSp = Praktisches Lexikon der Spiritualität. Freiburg 1988.
- RAC = Reallexikon für Antike und Christentum. Stuttgart 1950ff.
- RahnerS = Rahner, Karl: Schriften zur Theologie I-XVI. Einsiedeln u.a. 1954-1984.
- RGG⁴ = Religion in Geschichte und Gegenwart. Tübingen 1998ff.
- SuG = Rahner, Karl: Sendung und Gnade. Beiträge zur Pastoraltheologie. Innsbruck u.a. 1988⁵.
- SW = Rahner, Karl: Sämtliche Werke (Herausgegeben von der Karl-Rahner-Stiftung). Freiburg u.a. 1995ff.
- TRE = Theologische Realenzyklopädie 1ff. Berlin - New York 1976ff.
- Wörterbuch der Symbolik = Lurker, Manfred (Hrsg.): Wörterbuch der Symbolik. Stuttgart 1991⁵.
- Wörterbuch zum NT = Bauer, Walter: Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur. Berlin 1963⁵.

Erklärung

gemäß § 6, Abs. 2, Nrn. 11, 12 und 13 der Promotionsordnung

der Katholisch-Theologischen Fakultät

der Universität Passau

vom 16. April 1999

(in der Fassung der Zweiten Änderungssatzung vom 6. März 2001).

Mit nachstehender Unterschrift versichere ich, Wolfgang Schneider, dass ich weder eine Doktorprüfung in katholischer Theologie noch eine gleichartige Prüfung endgültig nicht bestanden habe. Des Weiteren versichere ich, dass die Doktorarbeit weder ganz noch in Teilen bereits einer anderen Hochschule des In- oder Auslandes in einem Prüfungsverfahren vorgelegen hat. Ebenso versichere ich, dass ich die Doktorarbeit selbständig angefertigt und die benutzten Hilfsmittel vollständig angegeben habe.

Passau, den 28. September 2007

Wolfgang Schneider