

Eugen Biser

Die Nichtgeladenen

Zur theologischen Relevanz gescheiterter Glaubensversuche

In einem Versuch zur literaturhistorischen Einordnung des Werks Gertrud von le Forts gab Wolfgang Frühwald dem Höhepunkt der Novelle „Die Letzte am Schafott“ eine Deutung, die sie in einen unmittelbaren Zusammenhang mit Horkheimer und dadurch mit einem Grundgedanken der Kritischen Theorie brachte¹. Bekanntlich kommt es in der überwältigenden Schlussszene der Novelle dazu, daß das Veni Creator, mit dem die Karmeliterinnen von Compiègne in den Tod gehen, von der ausgesprungenen Novizin Blanche, die auf der Flucht vor ihrer unstillbaren Angst in den Sog der schlimmsten Revolutionsergebnisse hineingeraten und so zur Zeugin des Todesgangs ihrer Mitschwestern geworden war, zu Ende gesungen wird. Darin spiegelt sich für Frühwald die höchste Aufgabe von Dichtung und Literatur:

„Wie die kleine, ängstliche Blanche im Bekenntnis zur Todesangst Christi das Lied der Hingerichteten zu Ende singt, so wird es künftig die Aufgabe des Dichters sein, das Lied der Ermordeten zu Ende zu singen, damit die Stimme der Dichtung nicht verstumme in der Welt der Gewalt.“²

Auf erstaunliche Weise berührt er sich darin mit Gedanken, die Max Horkheimer in seiner „Kritik der instrumentellen Vernunft“ entwickelt. Ihm gelten als die „wirklichen Individuen unserer Zeit“ die unbesungenen Helden, die ihre Existenz bewußt der „terroristischen Vernichtung“ aussetzen und als solche die Symbole einer Menschheit sind, „die danach strebt, geboren zu werden“. Dadurch muß sich vor allem die philosophische Vernunft herausgefordert fühlen; denn:

„Aufgabe der Philosophie ist es, was sie getan haben, in eine Sprache zu übersetzen, die gehört wird, wenn auch ihre vergänglichen Stimmen durch die Tyrannei zum Schweigen gebracht wurden.“³

In einer recht skizzenhaft wirkenden Bemerkung von „Winter in Wien“ stellt Reinhold Schneider, von literarhistorischen Erwägungen ausgehend, eine Frage, die dazu angetan ist, hinter den beiden von Frühwald und Horkheimer genannten Aufgabestellungen eine dritte sichtbar zu machen, die an die Adresse der Theologie gerichtet ist. Mit dem Wort „Sie haben keinen Wein mehr“, meint er, beginne das Evangelium, und er fügt dem, zugleich fragend und begründend, hinzu:

„Wie steht es aber mit denen, die nicht geladen wurden zur Hochzeit? Immer schmaler wird die Tafel des Bräutigams, immer breiter werden die Tische, an denen niemand nach Wundern verlangt.“⁴

Gemessen an der vorherrschenden Einstellung der bisherigen Theologie ist das eine grundlegend neue Fragestellung, die in dieser Form vorbildlos sein dürfte.

Denn die Theologie bemühte sich durchaus, zuletzt sogar mit steigender Intensität, um einen Brückenschlag zwischen Vernunft und Glaube. Nach Ansätzen aus der Frühe (Grotius) und Höhe (Pascal) der Neuzeit bildete sich zu Beginn des 19. Jahrhunderts sogar eine eigene, ausschließlich der Thematik der Glaubensbegründung gewidmete Disziplin aus, für die sich dann nach einigem Schwanken der Name „Fundamentaltheologie“ einbürgerte⁵. Wie ein Blick in die Entstehungsgeschichte dieser Disziplin lehrt, fiel es ihr aber schon ungewöhnlich schwer, auch nur die durch die soziale Frage akzentuierten Notstände der Zeit in ihren Fragehorizont einzubeziehen. Erst recht blieb die Rücksicht auf die „Nichtgeladenen“, auf die sich Schneiders bekümmelter Blick richtet, außer Betracht. Zweifellos hängt das weder mit einer mangelnden Aufgeschlossenheit noch mit einer zu geringen Sensibilität dieser theologischen Neubildung zusammen. Wie der kontroverse Fortgang der Grundsatzdiskussion zeigt, trat das Interesse am Menschen, an den Wurzeln seiner Religiosität und den Grenzen seiner Sprache sogar immer mehr in den Vordergrund der Erörterungen.

Wohl aber lag die Ignorierung der „Nichtgeladenen“ auf der Generallinie, der die Theologie von ihren Anfängen an folgte. Nachdem sich noch Paulus im Gedanken an die Verstockung Israels verzehrte (Röm 9, 1–5) und selbstquälerisch nach der Heilsmöglichkeit derer fragte, die nicht hören konnten, weil ihnen nicht verkündigt worden war (10, 14f.), verschärfte sich das Verhältnis zu den „Ungläubigen“ in der Folge alsbald zu apologetischer Konfrontation. Daß die Unfähigkeit zum Glauben oder gar seine Ablehnung noch mit anderen Faktoren zu tun haben könne als mit Selbstverhärtung und Schuld, kam kaum noch jemand in den Sinn⁶. Das steigerte sich in Anselms „Proslogion“ bis zu der exzessiven These, daß der Gottesleugner sich dadurch entlarve, daß er gegen die Gesetze der Vernunft verstoße oder von ihr doch keinen rechten Gebrauch zu machen wisse⁷.

Erst heute dämmert es der Theologie, daß sie auf dieser Linie zwar dem Interesse der Abgrenzung und Unterscheidung genüge, daß sie damit aber zugleich in eine fatale Spannung zum Evangelium geriet, das bei aller Schärfe der Polemik den Ausgegrenzten selbst doch niemals aus seinem Auge verlor. Dort betont Jesus zwar, an die Adresse seiner Gegner gewendet: „Wer nicht für mich ist, ist gegen mich; und wer nicht mit mir sammelt, der zerstreut“ (Mt 12, 30); doch tadelt er gleichzeitig die Intoleranz seiner Jünger mit der Begründung: „Wer nicht gegen euch ist, der ist für euch“ (Lk 9, 50). Daran gemessen verfiel die Theologie insofern in eine Einseitigkeit, als sie ihre Argumentation zuletzt doch nur im Interesse der „Erfolgreichen“ entwickelte, die, wenn auch unter Mühen und Kämpfen, zum Glauben finden, so daß sie sich dem Vorwurf eines „methodologischen Triumphalismus“ aussetzt. Denn ausgeblendet aus ihrem Gesichtskreis bleiben offensichtlich diejenigen, die mit ihrem Glaubensversuch nicht zum Ziel kamen, weil sie entweder scheiterten oder auf halber Strecke liegenblieben. Das aber lenkt den Blick auf eine Szene des Evangeliums, die sich wie die große Alternative zu dem

ausnimmt, was im Fortgang der theologiegeschichtlichen Entwicklung formbestimmend wurde.

Das biblische Paradigma

Zu den bewegendsten Szenen des Evangeliums gehören die Berufungsgeschichten, denen sich als krönende Ergänzung die von der Apostelgeschichte dreifach berichtete Damaskusvision des Apostels Paulus anreihet. Der besondere Reiz dieser Szenen besteht jeweils darin, daß ein einziger Anstoß, in wie unterschiedlicher Form er jeweils gegeben werden mag, genügt, um einen Menschen aus seinem bisherigen Lebenskreis herauszuholen und ihn auf den Weg der Jüngerschaft zu bringen. Nur ganz selten (wie Joh 1, 45–51) bedarf es einer intensiveren Bemühung um den Angesprochenen; sonst genügt der Appell, um die Angerufenen für die Nachfolge Jesu zu gewinnen.

Den großen Kontrast zu diesen Szenen bildet die Perikope, die gemeinhin nach ihrer Zentralfigur, dem „reichen Jüngling“ benannt wird, die in Wirklichkeit aber die Geschichte von einer gescheiterten Jüngerberufung erzählt. Sie handelt von der Begegnung eines Ungenannten mit Jesus, der sich nach der Markus-Version vor ihm auf die Knie wirft und ihn fragt: „Guter Meister, was muß ich tun, um das ewige Leben zu gewinnen?“ (10, 17) und von Jesus, nach einer knappen Korrektur seiner Anrede, an die göttlichen Gebote verwiesen wird. Darauf strebt die Episode rasch ihrem Höhepunkt – und ihrer Krise – entgegen. An dieser Stelle geht die Mattäus-Fassung, die auch als einzige von einem „Jüngling“ spricht, mit einem Satz über die Parallelberichte hinaus, so daß sich folgender Wortlaut ergibt: „Der Jüngling erwiderte: Dies alles habe ich gehalten; was fehlt mir noch?“ (19, 20)

Obwohl der Zusatz „was fehlt mir noch?“ als redaktionelle Verdeutlichung zu gelten hat, wird doch erst von ihm her der Dialog voll verständlich, den Jesus nach dem Markus-Bericht mehr noch mit seinen Blicken als mit seinen Worten aufnimmt: „Da blickte ihn Jesus an, gewann ihn lieb und sprach zu ihm: Eins fehlt dir noch, geh, verkaufe alles, was du hast, gib das Geld den Armen und du wirst einen Schatz im Himmel haben; dann komm und folge mir nach!“ (10, 21)

Daß es sich bei der Perikope um die Geschichte einer gescheiterten Jüngerberufung oder, was dasselbe besagt, eines abgebrochenen Glaubensversuchs handelt, ist formal schon daran zu ersehen, daß der von Jesus mit Wort und Blick aufgenommene Dialog, kaum daß er zustande kam, an dieser Stelle auch schon zusammenbricht. Ohne auch nur noch einen Einwand zustande zu bringen, wendet sich der Jüngling, enttäuscht und niedergeschlagen, von Jesus ab und geht dorthin zurück, von wo er kam, so daß die Figur einer Lebensbahn entsteht, die sich rasch bis zum Optimum einer flüchtigen Berührung der Position Jesu annäherte, um sich dann ebenso rasch wieder von ihr zu entfernen: „Er aber war betrübt über das Wort und ging traurig weg; denn er hatte viele Güter“ (10, 22).

Dabei hatte es ihm Jesus wie kaum einem andern leichtgemacht! Sosehr er bei der Berufung auch andern entgegenkommt, um ihnen, sei es durch die Verheißung, sie zu Menschenfischern zu machen (Mk 1, 17), sei es durch die Verleihung eines neuen Namens (Joh 1, 42) über die Unentschiedenheit des Augenblicks hinwegzuhelfen, wird doch von keinem der in seine Nachfolge Gerufenen gesagt, daß er ihn liebevoll anblickte. So entsteht der Eindruck, daß der Jüngling ihn gar nicht bis zu Ende anhörte. Was er aufnimmt, ist lediglich der ihm abverlangte Verzicht, noch nicht einmal die Verheißung, er werde als überströmendes Entgelt „einen Schatz im Himmel haben“. Und schon gar nicht scheint er begriffen zu haben, was es heißt, in die Nachfolge Jesu berufen zu sein, besonders dann, wenn dieser Ruf vom Kommentar seines Liebesblicks begleitet ist.

Daß der Evangelist aber gerade auf dieses Motiv abhebt, ergibt sich aus seiner zweifachen Wiederholung im weiteren Kontext der Perikope. Nach dem Weggang des Jünglings heißt es: „Da blickte Jesus umher und sprach zu seinen Jüngern: Wie schwer wird es doch für die Begüterten, in das Reich Gottes hineinzukommen!“ (Mk 10, 23). Als sich die Jünger, bestürzt über diese Auskunft, fragen, wer dann überhaupt noch gerettet werden könne, beruhigt sie Jesus mit Blick und Wort: „Jesus blickte sie an und sagte: Für Menschen ist das unmöglich, aber nicht für Gott; denn für Gott ist alles möglich“ (10, 27).

Zwar bezeichnet die Perikope nicht genau die Stelle, auf welche Schneiders Frage nach den „Nichtgeladenen“ zielt. Denn an den Jüngling war, mit den Worten der Schlüsselstelle ausgedrückt, sehr wohl die Einladung „zur Hochzeit“ ergangen. Anstatt an die „Tafel des Bräutigams“ hatte er sich aber an einen der immer breiter werdenden Tische gesetzt, „an denen niemand nach Wundern verlangt“. Deshalb wird man bezweifeln müssen, ob er den an ihn ergangenen Ruf überhaupt richtig vernahm. Dann ist es aber auch zweifelhaft, ob der Grund seines Versagens nur in dem vom Text genannten Reichtum besteht. Ja man ist geradezu versucht, die Frage, die ihn zu Jesus treibt, gegen ihn selbst zu wenden. Damit stellt sich aber gleichzeitig auch schon die Beziehung zu dem Problemfeld her, aus welchem Schneiders „Winter in Wien“ hervorging.

Was fehlt mir noch?

Nach dem in jahrelangem Umgang mit dem Werk des Dichters gereiften Urteil Karl-Wilhelm Reddemanns zielte ein „Grundanliegen des Schneiderschen Wirkens“ darauf ab, die „Provokation des Glaubens anzunehmen, trotz allem anzunehmen“⁸. Genauso sicher trifft aber auch die Umkehrung dieses Satzes auf Schneider zu. Er lebte, je länger desto bewußter, in einer Abdrift, die ihn von den überkommenen Glaubenspositionen wegtrug, ohne daß er hätte sagen können wohin. Wenn man sich daher fragt, welcher Gestalt des Evangeliums er am

nächsten kommt, wird man darauf nur mit einem Hinweis auf die Zentralfigur der gescheiterten Jüngerberufung, den Reichen Jüngling, antworten können. Zwar bezieht er sich nicht geradezu auf ihn, sondern auf den Gesetzeslehrer der Perikope vom Barmherzigen Samariter, der in versucherischer Absicht die gleiche Frage an Jesus stellt (Lk 10, 25). Mit der Frage, „was muß ich tun, um das ewige Leben zu gewinnen“, sei zwar „die seelische Situation gekennzeichnet, auf der das Evangelium ruht“; doch entspreche es der Paradoxie der in die Zeit und Geschichte hineingesprochenen „schicksallosen Wahrheit“, daß diese Frage gestellt werde, um Jesus zu versuchen (98). Was im Menschen für die Heilsbotschaft Jesu spricht, setzt ihn zu ihr auch in Spannung und Widerspruch. Das ist der Fall des vergeblich Berufenen. Und das ist, mit ihm zusammen, der Fall Schneiders, dessen Affinität zu der biblischen Figur beim tieferen Eindringen in seinen Winterbericht unübersehbar wird.

Was Schneider mit dem Jüngling des Evangeliums verbindet, ist zunächst das Motiv des berufenden Liebesblicks, das etwa gleichzeitig mit Markus von Philon von Alexandrien entwickelt wurde und sich von dorthin in weit gespannter Tradition bis auf Nietzsche verfolgen läßt⁹. Als Klammerzusatz zu der These, zur Liebe gehöre die Untreue „wie die Unbeweisbarkeit zu Gott“, notiert Schneider (124):

„Und ob ich auch die erste Sentenz bestreiten könnte, gegen die zweite wüßte ich nichts zu sagen: niemand glaubt an Gott, weil er ‚bewiesen‘ wurde, sondern weil Gottes Sein sich in ihm ereignet hat, weil Gottes Sehen an ihm, in ihm geschah, wie Nikolaus Krebs von Berncastel lehrte; weil Gott sein Auge auf ihn richtete. Gott ist der unbeweisbar Wirkende, der anschaut, den er will.“¹⁰

Wenn Schneider in unmittelbarem Anschluß daran betont: „Davon sprechen wir nicht“, und wenn er diesen Satz durch die Bemerkung unterstreicht, daß es unziemlich sei, in Gesellschaft über religiöse Fragen zu reden, gewinnt man den unabweislichen Eindruck, als wolle er sich damit von dem Klammerzusatz wie von einem Eingeständnis distanzieren, das einen zu tiefen Einblick in seine eigene Seele verstattete. Im Klartext kann das dann aber nur heißen, daß sich Schneider mit Nietzsche und Nikolaus von Kues einer Religiosität zugeordnet weiß, die aus der Betroffenheit durch den göttlichen Blick lebt und darin auf die Figur des Reichen Jünglings zurückweist. Wenn das zutrifft, ist es aber nur legitim, auch dessen Frage auf ihn anzuwenden, dies jedoch so, daß damit auch kritisch erfragt wird, was ihm „fehlt“.

In dem Sinn, wie sie tatsächlich gestellt wurde, zielt diese Frage freilich auf die Erfüllung des Verlangens, von dem der junge Mann umgetrieben wurde, obwohl er sich, wenn vielleicht auch etwas vorlaut, eine untadelige Lebensführung attestieren konnte. So ging es in dieser Frage um das, was als letztes Erfüllungsziel des Menschen nicht nur über der Gesetzesfrömmigkeit, sondern sogar noch über der ethischen Vollkommenheit liegt. Mit seiner Einladung zur Nachfolge bezeichnete sich Jesus als die leibhaftige Wirklichkeit dieses Erfüllungsziels. Und mit seinem

Blick verlieh er dieser Selbstbezeichnung eine Evidenz, die keinem Zweifel Raum ließ. Daß sich der Berufene dennoch der an ihn ergangenen Einladung verweigerte, kann nur mit Hemmnissen zusammenhängen, die der Hinweis auf seine Reichtümer allenfalls partiell abdeckt. Insofern muß seine Frage gegen ihn selber gewendet werden, oder, wenn schon nicht gegen ihn, so doch gegen das, was seinem Unvermögen in der heutigen Glaubenskrise entspricht. Doch damit fällt die Frage auch schon auf Reinhold Schneider zurück.

Im Grunde ist „Winter in Wien“ eine einzige Exploration dessen, was dem mit der „Provokation des Glaubens“ konfrontierten Menschen dieser Zeit vielfach „fehlt“, so daß er sich trotz aller Argumentationshilfe nicht für den Glauben zu entscheiden vermag. Genauer besehen bietet Schneider ein ganzes Spektrum von Auskünften, das sich von theoretischen Erklärungsversuchen bis zu existentiellen Erkenntnissen erstreckt. Nur die signifikantesten seien herausgegriffen.

Eindeutig dem theoretischen Pol zugeordnet sind die Hinweise auf die Verdüsterung der Signatur der Welt, in der das Stigma ihres Geschaffenseins durch Gott unkenntlich geworden sei. Mit zwanghaft-selbstquälerischer Beflissenheit trägt Schneider Beispiele und Berichte über das Widersinnige im Naturgeschehen und die Absurditäten der Zeit zusammen, die sich ihm bisweilen, wie im Fall des tödlichen Zirkelgangs der Prozessionsspinnerrauen oder der „absurden Architektur“ des Dinosaurierskeletts, dieser „Kathedrale der Sinnlosigkeit“, zu Sinnbildern der Vergeblichkeit alles Seins und Strebens verdichten (118, 129f.).

Aus Schneiders Weltbild, daran kann kein Zweifel bestehen, sind alle Spuren ausgetilgt, die auf einen Schöpfer-Gott hinweisen oder auch nur zum Glauben an die Sinnhaftigkeit des Seienden berechtigen könnten. Wenn Hermann Cohen einmal die Gottesfrage den „Hebel des Ursprungs“ nannte, um anzudeuten, daß mit ihr alles Erkennen seinen Anfang nimmt, muß von Schneider gesagt werden, daß für ihn das Feld der Erkenntnis, die Welt, versank, noch bevor sie mit diesem Hebel in Bewegung gesetzt werden konnte¹¹. Zwar wird er wie kaum ein neuerer Dichter von der Gottesfrage umgetrieben; doch dreht er sich mit ihr im Kreis, anstatt von ihr zu einer festen, unverbrüchlichen Gewißheit, sei sie welthaft oder spekulativ vermittelt, geführt zu werden¹².

Auf die Frage, was ihm noch fehle, spricht Schneider aber vor allem mit existentiellen Auskünften an. An ihrer Spitze steht seine Überzeugung vom Übergewicht des Negativen, zumindest in der Erkenntnisordnung dieser Welt. Ohne daß man die Existenz des Guten zu bestreiten bräuchte, liegt sein Gegenteil doch ungleich offener zutage:

„Ich sage nicht, daß der das Gute findet, der es sucht. Aber wer das Schlechte sucht, findet es gewiß. Und es kennzeichnet uns, es brandmarkt uns, daß wir die das Böse Hervorziehenden für klug halten, die das Gute Betonenden für schwach begabt...; niemand fischt vergeblich im trüben, nach dem Nein; es ist immer da, wenn man es will (84).“

Auf derselben Linie liegt die Bemerkung, mit der er sich von dem großen Stifter-

Wort: „Mäßigung besiegt den Erdkreis“ verabschiedet. Sie lautet: „Aber das Maß ist zersprengt; es kann nicht mehr zusammengefügt werden“ (17). Und von dieser Überzeugung bringt ihn noch nicht einmal der Rekurs auf Christus ab; denn dieser „ist nicht der Ordner der Welt. Er ist unsere tödliche Freiheit“ (18).

Fast möchte es einem wie ein fataler Anachronismus vorkommen, wenn man zu einer Zeit, in der sich sogar die Theologie um die Wiedereinholung der weltlichen Wirklichkeiten bemüht, bei Schneider auf das Grundmuster einer ausgesprochen akosmistischen Denkweise stößt. Verfiel er, der unter dem Motto: „Kein Rückblick! Keine Sehnsucht!“ angetreten war, am Ende doch der Retrospektive, die ihn inmitten seines Erleidens der zeitgeschichtlichen Agonie auf Positionen zurückfallen ließ, wie sie von den mittelalterlichen Traktaten über die Nichtigkeit der Welt umschrieben werden? Oder schlug seine Verzweiflung am Sinn der Geschichte, die ihn bis zum letzten Augenblick in Atem hielt, auf sein Bild von der Welt zurück, so daß sich ihm alle Sinn-Zeichen verwischten?

Sowenig das eine wie das andere auszuschließen ist, dürfte der entscheidende Grund doch in Schneiders dichterischer Existenz liegen. Durch sie war er zwar an den Gang der Geistesgeschichte verwiesen, über die er immer wieder, am eindringlichsten wohl in seinem Essay über die „Heimkehr des deutschen Geistes“ (von 1946) meditierte. Und von diesem Geschichtsgang wußte er mit einer sonst kaum einmal erreichten Klarheit, daß er seine innerste Sinnzuweisung aus der Logik der Gottesfrage empfängt¹³. Nicht weniger klar ist ihm aber auch, daß die Dichtung dem Gang des Geistes in dem ihr eigenen Rhythmus folgt. So kommt es, daß die spätmittelalterliche Infragestellung der Welt im Werk Dostojewskijs, nur zugespitzt, wieder auflebt, ohne daß sich am Motivationskern Wesentliches geändert hätte¹⁴. Von dieser Welle ist auch Schneider ergriffen; denn für ihn ist genau wie für Dostojewskij eine Welt, in der jedes Glück mit einem Übermaß von Schmerz erkaufte werden muß, mit dem Gottesgedanken unvereinbar. Die Ikono-stase des Leidens verstellt das Antlitz des Vaters. Nur in der Reaktion unterscheidet er sich von Dostojewskij: während dieser protestiert und Gott durch seine Schlüsselfiguren die Eintrittskarte in diese Welt zurückgeben läßt, ist Schneider jede Auflehnung fremd. Sein Protest hat, anders ausgedrückt, die stille Form des Rückzugs. Er verneint, indem er sich der Strömung überläßt, die ihn aus dieser Welt hinausträgt.

Entzug und Rückzug

Zu den Grundmotiven von Schneiders „Winter in Wien“ gehört das des Rückzugs, das bisweilen auch die Vorstellung des „Herausgleitens“ annimmt. Beide Male handelt es sich um Formen jener sanften Verneinung, die den Konflikt dadurch vermeidet, daß sie zur Gegenposition auf eine unüberbrückbare Distanz geht. Unter dem Titel „In der Finsternis des Griechenbeisels“ ist Frühwald diesem

Motiv systematisch nachgegangen mit dem Ergebnis, daß es im Denken Schneiders geradezu eine Schlüsselrolle spielt¹⁵. Nicht umsonst versichert Schneider an zentraler Stelle, ihm bleibe im Blick auf die Sicherheit, mit der sich etwa Carl Zuckmayer zur Kirche bekenne, nur der Rückzug ins schützende Dunkel:

„Fest überzeugt von der göttlichen Stiftung und ihrer bis zum Ende der Geschichte währenden Dauer, ziehe ich mich doch am liebsten in die Krypta zurück; ich höre den fernen Gesang“ (79).

Im Blick auf das von Zuckmayer gebotene Gegenbild könnte man hier geradezu von einem Rückzug aus dem Schußfeld der Affirmationen sprechen. Schneider sucht das bergende Dunkel, nicht weil er zweifelt oder weil ihm die zur Schau getragene Glaubenssicherheit der andern womöglich suspekt wäre, sondern nur, um nicht zustimmen zu müssen. Sofern er mit diesem Rückzug negiert, geschieht es nicht willentlich, nicht aufgrund einer von ihm bewußt eingenommenen und behaupteten Position, sondern im Zug eines Vorgangs, von dem er sich unwiderstehlich ergriffen fühlt. Unwillkürlich fühlt man sich an die Bemerkung über die Prädominanz des Negativen in dieser Welt erinnert. Neben den Tendenzen, die zur Auferbauung der großen Kulturgestalten mit Einschluß der Kirche führten, gibt es für Schneider Gegenströmungen, die ebenso unmerklich wie unaufhaltsam das abtragen, was in jahrhundertelanger Anstrengung erbaut worden ist. Im Blick auf die ihm allenthalben entgegentretenden Glaubenszeugnisse versichert Schneider:

„Ich fühle mich aus dieser Wirklichkeit, diesem Wahrheitsbereich gleiten, ohne Einwand, immer in Verehrung und Dankbarkeit, ohne jegliche Rebellion, aber eben doch für mich, gezogen von meinem Daseinsgewicht, mit geschlossenen Augen, verschlossenem Mund“ (113).

Und zuvor schon hatte er im Gedanken an die Kanzel im Stephansdom, für ihn mehr noch ein Dokument des Zweifels als des Glaubens, gefragt:

„Wer will dieses Phänomen, dieses Herausgleiten aus jeglichem Horizont, widerlegen?“ (73)

Die Formulierung läßt aufhorchen. Denn sie erinnert zu auffällig an die Frage, mit der Nietzsches „toller Mensch“ dem Geschehen und mehr noch den Folgen des Gottestodes nachsinnt: „Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen?“ Das war eindeutig im Blick auf den durch den „größten Gedanken des Menschen“ (Jean Paul) gebildeten Horizont des denkbar Größten gesagt. Bei Schneiders Nähe zu Nietzsche, die ihn sogar zu der Fiktion eines „Nietzsche in Wien“ veranlaßte, wird man davon ausgehen müssen, daß sich das Wort von dem „Herausgleiten aus jeglichem Horizont“ gleichfalls mit seiner äußersten Sinnspitze auf den Gottesgedanken bezieht. Damit greift die stille Negation des Rückzugs auch auf diesen über.

Und doch unterscheidet sich Schneider dadurch fundamental von Nietzsche, daß sich bei ihm nirgendwo auch nur der Ansatz einer Absage an Gott nachweisen läßt. Weder gibt er Gott auf, noch fühlt er sich von ihm aufgegeben; und doch besteht seine zentrale Erfahrung im Entzug dessen, was ihm der Gottesgedanke vermittelt hatte. Was ihm widerfährt, ist ein Bildersturm der Seele, der deswegen

nicht weniger folgenschwer ist, weil er sich lautlos und nahezu unbemerkt vollzieht. Nach wie vor ist sein Denken religiös imprägniert; was ihm bleibt, ist aber eine entwurzelte, von ihrer Basis abgeschnittene Religiosität. Und das ist ein Besitz, der sich zwingend mit der Frage verbindet: Was fehlt mir noch?

Entwurzelte Religiosität

Wenn man der fragmentarischen Religiosität, die sich in Schneiders „Winter in Wien“ dokumentiert, auf die Spur kommen will, darf man nicht nur auf die durch den Gottesgedanken gebildete Spitze achten; vielmehr muß man das Augenmerk auch auf das richten, was man ihre Wurzel nennen könnte. Vermutlich ist Schneider, sensibilisiert durch sein dreifaches Leiden, das Leiden an der Geschichte, das Leiden an der Welt und das Leiden an sich selbst, der erste, der sich darüber Rechenschaft gab. Man glaubt einen Nachhall aus der Gedankenwelt Nietzsches zu hören, wenn man seine Antwort vernimmt; denn für ihn wurzelt alle Religiosität im menschlichen Lebenswillen. Mit überraschendem Nachdruck dekretiert er:

„Ohne Lebensbejahung keine Religion; das Ja zum Leben ist vielleicht die eigentliche Gnade... wenn ich das Leben nicht will, nicht mehr wollen kann, so vermag auch Gott nichts mehr über mich; denn Gott ist das Sein, und dieses ‚Nicht mehr‘ (nicht das affektive und daher verdächtige ‚Nein‘) entrückt seinem Bereich“ (73).

Wenn man diesen Gedanken zu Ende denkt, bleibt der Mensch im Spruch des Glaubens wie im Widerspruch des Unglaubens Gott verhaftet. Denn auch der Unglaube gewinnt seine Position nur in der Abgrenzung von dem, was er verneinen muß, um seine – fragwürdige – Identität zu gewinnen. Was beide, Glaube und Unglaube, insgeheim verbindet, ist der Lebenswille, der Wille zum Sein. Ihn erhält auch der Unglaube, wenngleich unreflektiert, aufrecht, und damit bleibt er an den verneinten Gott nicht nur logisch, sondern auch ontisch gebunden. Eine von Grund auf andere Situation ergibt sich jedoch, wenn die Wurzel des Lebenswillens abgeschnitten wird. Dann hat der Inbegriff des Seins, Gott, wie Schneider argumentiert, sein Recht auf den Menschen verloren. Und damit werden schlagartig auch alle religiösen Verheißungen, allen voran diejenige des ewigen Lebens, hinfällig. An dieser Stelle stößt Schneider nochmals nach:

„Der Glaube an Auferstehung setzt den Wunsch nach Auferstehung voraus – oder die Angst vor dem Nichts. Aber weder dieser Wunsch noch die Angst verstehen sich von selbst; in der Definition des Menschlichen, soweit sie überhaupt möglich ist, sind sie nicht eingeschlossen. Menschentum kann sich darstellen, formen, ohne von der Frage nach Unsterblichkeit beunruhigt zu werden: hier ist die Grenze der Verkündigung“ (69).

Erst vor diesem Hintergrund wird der Fortgang der Stelle verständlich, in der Schneider von seinem Rückzug in die „Krypta“ spricht:

„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!“ (79)

Der Fortgang ist nicht zuletzt deshalb wichtig, weil er mit letzter Klarheit zeigt, daß der Glaube im Glaubensentzug fortbesteht. Er leuchtet unvermindert fort – Schneider spricht sogar von einem Wissen, wo man lediglich das Wort „Glauben“ erwartet; doch ist es wie das Nachleuchten einer bereits untergegangenen Sonne. Hier geht Petrus, der es im Vertrauen auf Christus gewagt hatte, seinen Fuß auf das Wasser zu setzen, unter, ohne daß er wie in der biblischen Perikope aufschreit und seine Hand nach dem Retter ausstreckt. Spätestens hier stellt sich dann allerdings die Frage, ob es sich in alledem nicht doch um einen extremen Grenzfall handelt, der nichts zur Erhellung der gegenwärtigen Glaubenssituation beiträgt. Verhält er sich wirklich so?

Alternative Glaubensbegründung

Was sich zunächst wie ein extremer Grenzfall darstellt, wird unversehens zum Paradigma eines weitverzweigten Problemfelds, wenn man die an Nietzsche orientierte Vokabel „Lebenswille“ durch den Begriff Identität ersetzt. Was Schneider als Schwund des Lebenswillens beklagt, ist in der Tat nur ein anderer Ausdruck für das tiefgreifende Zerwürfnis, in welchem der moderne Mensch zu sich und der Tatsache seines Daseins steht. Bestand das religiöse Grundproblem noch gestern darin, daß sich der Mensch als Sünder fühlte, der sich in Widerspruch zu dem als Inbegriff des Guten gesehenen Gott setzte, so bezieht sich dieser Widerspruch heute eher auf den Schöpfer, der ihm dadurch, daß er ihn ins Leben rief, zugleich die Hypothek eines endlichen Daseins auferlegte. Tatsächlich bildet sich im selben Maß, wie das Sündenbewußtsein verfiel, eine neue Krisenerfahrung aus, die mit dem gebrochenen Seinswillen des heutigen Menschen zusammenhängt. Was ihm fehlt ist, mit einem Guardini-Titel (von 1960) gesprochen, die Fähigkeit zur „Annahme seiner selbst“.

Es versteht sich von selbst, daß die gedanklichen Konstruktionen der Theologie ins Leere gebaut sind, wenn sie es verabsäumt, auf diese Problematik einzugehen. Denn Schneider behält recht, wenn er fragt:

„Was kann Christi Sieg über den Tod Menschen und Völkern bedeuten, die sich in den Tod ergeben haben, nach Ewigkeit gar nicht verlangen?“ (99)

Die Antwort auf diese Frage kann, grundsätzlich gesehen, nur in dem Versuch der Theologie bestehen, die Bruchstellen im Lebenswillen des modernen Menschen aufzuspüren und die von der Heilsbotschaft gebotenen Abhilfen deutlich zu machen. Dabei wird sie entdecken, daß das Evangelium die religiöse Not des Menschen keineswegs so ausschließlich, wie weithin angenommen wird, auf seine „Sündhaftigkeit“ zurückführt, sondern außerdem auch andere nicht weniger

gravierende Notstände im Auge hat. Dahin deuten bereits die (der alttestamentlichen Prophetie entnommenen) Bilder, mit denen Mattäus, wie in einem Vorgriff auf die heutige Identitätskrise, das Heilshandeln Jesu verdeutlicht: „Das geknickte Rohr bricht er nicht, den glimmenden Docht löscht er nicht“ (12, 20). Eindringlichster Beleg ist jedoch die große Einladung, die sich nicht etwa an die Sünder, sondern an die Bedrückten und Bedrängten richtet, denen nicht so sehr die Vergebung als vielmehr die Jochgemeinschaft mit ihrem Helfer in Aussicht gestellt wird (11, 25). Worin könnte sich der „wandermüde“ Verfasser des Winterberichts genauer gespiegelt sehen als in diesem Adressaten eines Heilsangebots, das gegen alle Erwartung nicht von der Sünde, um so mehr jedoch vom Zerwürfnis und der Unfähigkeit des Menschen zu sich selbst spricht?

Wenn es sich aber so verhält, müßte sich eine Glaubensbegründung, die mit ihrer Argumentationshilfe nicht zu spät kommen will, auf diese Notstände einstimmen. Vor jeder Erörterung der in Christus ergangenen Gottesoffenbarung, ja noch vor der Erkundung der menschlichen Ansprechbarkeit für sie, müßte sie sich mit dem Problem des Menschen befassen, der, noch bevor er über sein inneres Defizit ins klare kommt, von sich selbst bekennt, daß ihm der Lebenswille fehlt. Dabei könnte sich herausstellen, daß der vermeintliche Umweg nicht nur unumgänglich, sondern womöglich sogar direkter und zielsicherer ist als das klassische Argumentationsverfahren. Wenn sich nämlich zeigen sollte, daß das Christentum jenseits seiner Wahrheits- und Heilsvermittlung auch eine alle therapeutischen Kompetenzen übertreffende Identifikationshilfe zu bieten hat, wäre damit auch das Problem der Glaubhaftigkeit seines Offenbarungsanspruchs gelöst. Wenn dazu noch gezeigt werden könnte, daß sich von der Identifikationshilfe ein Rückschluß auf Sein und Sendung Christi ziehen läßt, begänne sich das Modell einer Glaubensbegründung abzuzeichnen, das sich auf die augustinische Formel zurückführen ließe: „Gaude de me in te; agnosce te in me – Erfreue dich über mich in dir; erkenne dich in mir“¹⁶.

Wie sie sich hier abzeichnet, bestünde die Glaubensbegründung nicht in einem Akt spekulativer Überredung, sondern des gegenseitigen Wiedererkennens, das sich dem Augustinus-Wort gemäß wie aus zwei Ringhälften aufbaut: aus der aufblitzenden Freude darüber, daß es Christus ist, der mir aus dem Selbstzerwürfnis zur Identität verhilft, und aus der beglückenden Erkenntnis, daß ich mich in ihm wiederfinde. Damit scheint sich der Gedankengang nun aber endgültig – und uneinholbar von Reinhold Schneider entfernt zu haben. Denn wo stünde bei ihm die religiöse Beziehung im Zeichen der Freude? Doch mit der religiösen Freude hat es bekanntlich eine eigene Bewandnis. Für Kierkegaard steht fest, daß selbst die seligsten Worte Jesu von seinem „geheimen Leiden“ unterfangen sind. Und was das von Augustinus übernommene Schlüsselwort anlangt, so steht es im Zusammenhang einer Meditation über dem Klageruf: „Betäubt ist meine Seele bis zum Tod“ (Mt 26, 38).

Damit stellt sich die Verbindung zu Schneider gerade in dem Augenblick, da sie

abzureißen schien, auch schon wieder her. Denn seine Religiosität ist dadurch entscheidend gekennzeichnet, daß sie den Passionsweg bis zum Kreuz mitgeht, dann aber innehält, um sich der Auferstehung zu verweigern. Ihm ist, wie er an zentraler Stelle versichert, „der Mitleidende auf Erden, der die äußerste Grenze erreichte, aber nicht überschritt, der durch die Grabesnacht blutendes Fleisch blieb, unverwesliches Leiden..., hilfreicher als der Auferstandene“ (57). Ohne die Auferstehung zu leugnen, zieht er sich, wander- und lebensmüde, in das Dunkel der vom Passionsgeheimnis gebildeten Krypta zurück, das alle vom Glauben aufgesteckten Lichter auslöscht und schließlich sogar das „Antlitz des Vaters“ verhüllt.

Das ist zweifellos ein halbiertes, nicht bis an sein Sinnziel durchgehaltenes Christentum. Doch blieb in dieser Religiosität so viel an christlichen „Restbeständen“, daß sich jeder Versuch einer Verurteilung oder auch nur einer Kritik verbietet. Nicht nur, daß sich das Verfahren Anselms von Canterbury, den Ungläubigen als „Toren“ abzutun, wie ein Schlag ins Wasser ausnimmt; im Blick auf Schneiders resignative Religiosität könnte der Theologie auch aufgehen, was es mit ihrem uneingestandenem Triumphalismus auf sich hat, der sich darin am krassesten äußert, daß die Gescheiterten und auf halbem Weg Zurückgebliebenen keines Blicks gewürdigt werden. Waren die von ihnen unternommenen Glaubensversuche deshalb sinnlos, weil sie nicht zum Erfolg führten? Zählt eine religiöse Anstrengung nur dann, wenn sie auch wirklich ihr Ziel erreicht? Bekennt sich Jesus nicht zu einer ganz anderen Denkweise, wenn er das Gleichnis von dem Hirten erzählt, der dem verlorenen Schaf nachgeht, um es dorthin zurückzutragen, wohin es aus eigener Kraft niemals mehr gekommen wäre? Ist Schneider somit nicht der leibhaftige Aufruf zu einem theologischen Paradigmenwechsel, der darauf abzielt, den methodologischen Triumphalismus im Raum der Theologie zu überwinden? Zumindest ist das von ihm selbst verkörperte Paradigma dazu angetan, zur kritischen Überprüfung eines Denkens zu verhelfen, das biblisch gesehen mehr dem Prinzip der Gerechtigkeit als dem der Barmherzigkeit verpflichtet ist.

Das sind nicht mehr als Umriss einer alternativen Glaubensbegründung, die aber schon in ihrer Skizzenhaftigkeit zeigen, daß die Berücksichtigung der Scheiternden und Wegemüden nicht nur eine Frage der pastoralen Gesinnung, sondern auch der theologischen Gedankenführung ist. Diese Überlegung gilt auch in umgekehrter Konsekution. Und dann besagt sie, daß nur eine Glaubensbegründung, die auch die Erfolglosen nach Art des Reichen Jünglings berücksichtigt, zu dem von dem Augustinus-Wort bezeichneten Ziel gelangt. Das aber ist ein Glaube, der seine Gewißheit darin findet, daß er sich in dem Geglaubten wiedererkennt, weil ihm von seiner Mitte her gesagt ist: *Erkenne dich in mir!*

ANMERKUNGEN

- ¹ Dazu der Hinweis in meiner Studie: *Überredung zur Liebe. Die dichterische Daseinsdeutung Gertrud von le Forts* (Regensburg 1980) 39f.
- ² W. Frühwald, Deutscher „renouveau catholique“, in: *Dichtung ist eine Form der Liebe. Begegnung mit Gertrud von le Fort und ihrem Werk*, hrsg. v. H. Bach (München 1946) 70.
- ³ M. Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* (Frankfurt 1974) 152.
- ⁴ R. Schneider, *Winter in Wien*. Aus meinen Notizbüchern 1957/58 (Freiburg 1958) 74. (Die Zahlen in Klammern verweisen auf die Seiten dieses Werks.) Vgl. dazu den Sammelband: *Widerruf oder Vollendung* (Freiburg 1981).
- ⁵ Näheres dazu in meiner Schrift: *Glaubensverständnis. Grundriß einer hermeneutischen Fundamentaltheologie* (Freiburg 1975) 24–47, 132–141, 47–59.
- ⁶ Eine Ausnahme bildet allenfalls Justins „Dialog mit dem Juden Tryphon“, der ungewöhnlich verständnisvoll auf die Glaubenshemmungen des mit dem Christentum konfrontierten Juden eingeht; dazu die Ausführungen meiner Schrift: *Glaubensvollzug* (Einsiedeln 1967) 98f.
- ⁷ Dazu der Hinweis meiner Untersuchung: *Religiöse Sprachbarrieren. Aufbau einer Logaporetik* (München 1980) 206.
- ⁸ K.-W. Reddemann, *Der Christ vor einer zertrümmerten Welt. Reinhold Schneider – ein Dichter antwortet der Zeit* (Freiburg 1978) 10.
- ⁹ Dazu mein literarisch-psychologischer Vergleich: Nietzsches Verhältnis zu Jesus, in: *Concilium* 17 (1981) 401–406; ferner meine demnächst erscheinende Studie: *Gottsucher oder Antichrist? Nietzsches provokative Kritik des Christentums* (Salzburg 1982).
- ¹⁰ Mit dieser Bemerkung bezieht sich Schneider auf die Cusanus-Schrift „De visione Dei“ (von 1453), die den Doppelsinn des Ausdrucks vom „Sehen Gottes“ thematisch entfaltet. Näheres dazu in meiner „Theologischen Sprachtheorie und Hermeneutik“ (München 1970) 87ff., 390.
- ¹¹ H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis* (Berlin 1902) 69.
- ¹² Mit der welthaften Vermittlung beträte er die Bahn der traditionellen, von der Weltwirklichkeit zum letzten Seinsgrund aufsteigenden Gottesbeweise; mit der spekulativen Vermittlung beschritte er dagegen einen Denkweg nach Art des anselmischen Gottesbeweises. Für Schneider ist jedoch der eine Weg so ungangbar wie der andere.
- ¹³ Näheres dazu im Schlußkapitel meiner Schrift: *Der schwere Weg der Gottesfrage* (Düsseldorf 1982).
- ¹⁴ Dazu mein Beitrag: *Dichtung zwischen Dämonie und Weisheit. Ein Orientierungsversuch zu den Hauptwerken Dostojewskijs*, in dieser Zschr. 199 (1981) 813–824.
- ¹⁵ W. Frühwald, „In der Finsternis des Griechenbeisels“. Literarische Sprach- und Deutungstraditionen in Reinhold Schneiders „Winter in Wien“, in: *Widerruf oder Vollendung*, 198–220.
- ¹⁶ Augustinus, *Sermones*, zitiert nach dem Auswahlband von H. U. v. Balthasar, Augustinus. *Das Anlitz der Kirche* (Einsiedeln 1942) 42.