

*Eugen Biser*

## Reinhold Schneider und die Frage der Glaubensbegründung

Bezeichnend für das, was er heute zu sagen hat, steht Reinhold Schneider noch immer im Gegensatz der Perspektiven, die schon zu seinen Lebzeiten, als er in den fünfziger Jahren sanft, aber entschieden, auf politischen Gegenkurs ging, auseinanderbrachen. Man muß sich vergegenwärtigen, wie er vorher gesehen worden war, als er sich, wie er selbst sagt, mit seinem dichterischen Talent in den „geistlichen Sanitätsdienst“ stellte. Dabei muß man in der Tat bis auf die alttestamentliche Vorstellung von den himmlischen Fürbittern für das Volk Gottes zurückgehen, um auf ein vollgültiges Gegenstück zu stoßen, etwa auf die bewegende Stelle des Zweiten Makkabäerbuchs, wo Simon seine Kampfgefährten mit dem Bericht von einem Traumgesicht zu bestärken sucht, in dem ihm die hoheitsvolle Gestalt eines Mannes mit grauen Haaren gezeigt und wo ihm diese Erscheinung mit den Worten verdeutlicht wurde: „Das ist der Freund der Brüder, Jeremia, der Prophet Gottes, der soviel betet für das Volk und die ganze heilige Stadt“ (15, 11–14).

Genauso kreiste nach einem Bericht von Friedrich Heer während des Zweiten Weltkriegs in Deutschland das Wort: „Solange er lebt und betet, wird Deutschland bestehen!“<sup>1</sup> Gemeint war damit nicht etwa ein Theologe oder Kirchenführer, sondern der Schriftsteller Reinhold Schneider. Wie rasch sich das Blatt der Einschätzungen dann aber für ihn wendete, zeigt sein Briefwort an Werner Bergengruen vom Dezember 1951: „Ich genieße wenigstens den Vorzug des Krankseins und bewege mich nicht von der Stelle, während ich einmal als Jude, dann als Kommunist, neuerdings als geistig umnachtet gelte... und in Wahrheit nichts weiter sein möchte als ein lebendiger Christ.“<sup>2</sup>

### Eine „tragische Äolsharfe“?

Wie Ingo Zimmermann in seinem ebenso instruktiven wie feinfühligen Porträt des Dichters zeigte, schlug damals tatsächlich ein Verdict nach dem anderen auf ihn ein, die sich bis zu Drohungen steigerten; und es war noch ein vergleichsweise mildes Wort, als ihn Hans Urs von Balthasar, der sich zuvor nachhaltig um seine „theologische Integration“ bemüht hatte, eine „tragische Äolsharfe“ nannte, die „anstelle der genauen nur noch verworrene Klänge von sich gab“<sup>3</sup>. Mit diesem Wort bezog sich der Kritiker freilich schon nicht mehr auf Schneiders Stellungnahme zur

Wiederaufrüstung der Bundesrepublik und damit zur Friedensfrage, sondern auf das letzte Werk des Dichters, mit dem er seine Lesergemeinde definitiv verunsicherte, und, wie Werner Ross diesen Tatbestand präzisierte, zumindest diejenigen seiner Leser enttäuschte, „die noch nicht ahnten, wohin die Reise ging“<sup>4</sup>. Gemeint waren die im Auftrag des Verlags Herder entstandenen Tagebuchaufzeichnungen von Schneiders letztem Lebenswinter, den er in Wien verbrachte, und die posthum unter dem Titel „Winter in Wien“ veröffentlicht wurden<sup>5</sup>.

Gegenüber denen, die theologisch Alarm schlugen, meldeten sich freilich auch Stimmen eines spontanen Verständnisses, als erste diejenige von Ida Friederike Görres, die in Schneiders „Winter in Wien“ das „Ende der Theodizee im Bewußtsein eines Gläubigen“ dokumentiert sah, eine hellsichtige Sentenz, der Hans Dieter Zimmermann mit der Bemerkung zustimmte, daß es in diesen Aufzeichnungen einem christlichen Autor gelungen sei, über das Christentum in seinem herkömmlichen Verständnis „hinauszugehen“<sup>6</sup>. Beide Äußerungen verdienen heute aufs neue erwogen zu werden, auch wenn man sich im Blick auf die gegenwärtige Glaubenssituation zunächst einmal fragen möchte, was von einer Überschreitung des Christentums zu erwarten sei, wo doch alles eher für die Notwendigkeit seiner neuerlichen Stabilisierung zu sprechen scheine. Diese Gegenfrage unterläuft Ida Friederike Görres, kaum daß sie sich stellte, aber auch schon mit dem Hinweis auf Prozesse, die sich in der Tiefenströmung der Glaubensgeschichte abspielen und auf deren Wandel hinwirken, ganz unabhängig davon, ob sie dem Oberflächeninteresse entgegenkommen oder nicht.

### Gläubige Selbstüberschreitung

Um vom Sturm des Fortschritts, von welchem Walter Benjamin sprach, nicht fortgerissen zu werden, bedarf das Christentum der Beharrungskräfte, die es in der Identität mit seinem Ursprung halten. Weil sein Gott aber gefunden wird, um immer neu gesucht zu werden, lebt es von den Protagonisten, die das Werk der gläubigen Selbstüberschreitung betreiben. Zu ihnen gehört, wie Ekkehard Blattmann sogar mit linguistischen Argumenten glaubhaft machen konnte, der Verfasser von „Winter in Wien“<sup>7</sup>. Und er gehörte dazu trotz seiner wiederholt vermerkten, auf die Erschöpfung seiner Lebenskräfte hindeutenden Müdigkeit. Das gibt seiner Protagonistenrolle einen besonderen Zuschnitt.

Nichts liegt ihm ferner als die bilderstürmerische Gebärde; dennoch versteht er seine literarische Sendung, wie Blattmann unterstreicht, als aggressiv und polemisch. Und das aus zwei Gründen. Einmal deshalb, weil für ihn der Literat, wie es nur wenige Jahre nach seinem Tod Herbert Marcuse ausdrückte, das Werk der „Großen Weigerung“ betreibt<sup>8</sup>. Aber mehr noch deshalb, weil er seine geschichtliche Stunde entgegen den restaurativen Tendenzen der Politik, als die eines

umfassenden „Widerrufs“, ja einer „Selbstaufrhebung“ begriff. Nicht zuletzt darin stand er in einer heimlichen Übereinkunft mit Nietzsche, mit dem er sich ohnehin schon immer in einem „imaginären Gespräch“ verbunden wußte: mit Nietzsche, der mit allen großen Kulturgestalten zusammen auch das Christentum in einem seinem Höhepunkt entgegenstrebenden Akt der „Selbstauflösung“ begriffen sah<sup>9</sup>. Nietzsche sprach in diesem Zusammenhang von dem „großen Schauspiel in hundert Akten, das den nächsten zwei Jahrhunderten Europas aufgespart“ bleibe.

Für Schneider gab es dafür keine angemessenere Bühne als das von den Schlägen des Zweiten Weltkriegs schrecklich versehrte Wien, in dem die europäische Geschichte wie nirgendwo sonst vor ihr eigenes Gericht trat. Wie nirgendwo sonst wurden hier die Triebkräfte und Tendenzen dieser Geschichte aktenkundig. Hier, in Wien, konnte für ihn darum auch wie auf einem fast schon apokalyptischen Vorposten gesehen werden, wie es um die Gestalt des Christentums am „Ende der Neuzeit“ stand.

Daß alles in die Perspektive des Gerichts trat, hieß für ihn zugleich, daß die Stunde der Wahrheit geschlagen hatte. Sie zu bekunden, galt ihm als die innerste Bestimmung seines dichterischen Zeugnisses. Hierin unterschied er sich kampflos, aber konsequent von einer Kirche, unter deren Kompromißbereitschaft er litt, ohne sie deshalb anzuklagen, und von einer Theologie, die ihm allzusehr der Rückschau verhaftet schien. Wenn ihm die Stunde des Gerichts, als deren Zeuge er sich fühlte, auch keine Hoffnungsperspektive eröffnete, verbot sie ihm doch die Orientierung an zurückliegenden Modellvorstellungen. Mit dem Befehl an Orpheus im Ohr notierte er deshalb: „Kein Rückblick! Keine Sehnsucht! Besser die Erschütterung unter untragbarer Dissonanz.“<sup>10</sup>

Gläubige Selbstüberschreitung hieß für ihn deshalb: der Sache Christi so ansichtig werden, wie es jenseits ihrer ekklesialen Konkretisierung und theologischen Umschreibung tatsächlich um sie stand. Hier wurde er, der geradezu passioniert Kranke, zum Diagnostiker. Und seine Diagnose lautete: Agonie! Wie für Gertrud von Le Fort befand sich der fortlebende Christus für ihn „gegenwärtig gleichsam im Garten Gethsemane“, wo er die nach Pascal bis ans Weltende währende Agonie durchlitt; und mit dem Gebetswort John Henry Newmans hätte er sagen können: „Die Sache Christi liegt wie im Todeskampf“<sup>11</sup>. In diesem Sinn hatte die Sache Christi für ihn alle institutionellen und theoretischen Umschreibungsversuche in Richtung auf ihr „Äußeres“ hin überschritten.

Von einer gläubigen Selbstüberschreitung muß dabei gesprochen werden, weil davon vor allem die Frage nach dem Glauben und seiner Begründung betroffen war. Wenn die Diagnose des Christentums, wie Schneider übereinstimmend mit Miguel de Unamuno versichert, „Agonie“ lautet, kann der Glaube nur noch in dem Versuch bestehen, Jesus bis an den Fuß seines Kreuzes zu folgen<sup>12</sup>. Dann aber greifen alle zur Stützung und Begründung des Glaubens entwickelten Argumente offensichtlich zu kurz. Noch nicht einmal in seinem rationalen Unterbau hat der

Glaube dann den Charakter eines Konstrukts; vielmehr muß er in seiner Gänze als eine Bewegung begriffen werden. Es bleibt nur zu fragen, wie diese im Grenzfall Reinhold Schneiders genauer zu bestimmen ist.

### Rückzug und Entzug

Der Verfasser von „Winter in Wien“ bleibt die Antwort auf diese Frage nicht schuldig. Doch antwortet er gegensinnig, indem er einmal von seinem „Rückzug“ und dann von seinem „Herausgleiten“ spricht, ohne daß ihm zwischen diesen unterschiedlichen Bestimmungen ein Gegensatz fühlbar würde. So erweckt er den Eindruck, zu dem Ziel, auf das er sich zubewegt, letztlich geführt und gezogen worden zu sein. Das aber ist der für die mystische Umpolung typische Eindruck. Denn der Mystiker beschreitet einen Weg, der mit der Anstrengung des Aufstiegs beginnt und im Glück der Entrückung endet. Wer Schneider in die Nähe Unamunos rückt, darf nicht übersehen, daß er ihn damit auch schon der Welt der mystischen Traditionen zugeordnet hat.

Um in die Perspektive von „Winter in Wien“ hineinzukommen, muß man sich überdies vergegenwärtigen, daß es die Perspektive eines Abgeschiedenen ist. So wirken Schneiders späte Aufzeichnungen wie ein Schattenwurf – das Wort in seiner düsteren Konnotation genommen – der Position, aus welcher das Johannesevangelium mehr noch gesprochen als geschrieben ist. Strukturell gesehen muß die Stelle des Hohepriesterlichen Gebets als Schlüsselwort des Ganzen angesehen werden, an welcher Jesus versichert: „Ich bin nicht mehr in der Welt, aber sie sind in der Welt, und ich gehe zu dir“ (17, 11)<sup>13</sup>.

Danach ist das Evangelium aus der Rückschau dessen erzählt, der die Grenze der Welt bereits überschritten hat, und sich aus dieser Höhe den Seinen zuwendet, um sie durch die Macht seines Wortes in die sich ihm öffnende Herrlichkeit hineinzunehmen. Genauso fühlt sich Schneider schon jenseits der „Paßhöhe“, wie einer, der das Schlimmste bereits überstanden, aber noch so viel mit seiner Lebenswelt zu tun hat, daß er sich ihr mitteilen und verdeutlichen möchte. Dazu aber gehört in erster Linie – wie im Fall des johanneischen Jesus – der Bescheid über den von ihm zurückgelegten Weg. Gemessen am Gang der biologischen Evolution und des technischen Fortschritts, den Schneider mit selbstquälerischer Betroffenheit nachzeichnet, ist sein Weg eher das Gegenteil: ein Rückzug in das bergende Dunkel, das dem Glauben „licht genug“ ist. Rückzug in den „Unterstand unter dem Trommelfeuer der Geschichte“, und das heißt für Schneider gleichzeitig: in die „Krypta“ unter den hierarchischen und dogmatischen Aufbauten des etablierten Christentums<sup>14</sup>.

Dieser Rückzug betrifft auch, wie keinesfalls verschwiegen werden darf, die volle Position des Glaubens. Nicht als hätte Schneider an ihr inhaltliche Abstriche

gemacht; doch werden sie nicht mehr alle im gleichen Sinn von seiner gläubigen Affirmation getragen. Was das konkret besagt, bringt das ergreifende Bekenntnis zum Ausdruck:

„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.“<sup>15</sup>

Aller aus dogmatischen Befürchtungen an Schneider geübten Kritik muß mit aller Deutlichkeit entgegengehalten werden, daß dieses restriktive Bekenntnis mit Glaubenszweifeln oder gar mit einer häretischen Ausgrenzung nicht das geringste zu tun hat. Vielmehr kommt hier jenes mystische Element ins Spiel, durch das der religiöse Akt in ein Widerfahrnis umschlägt. Nur handelt es sich bei Schneider um den Fall einer „negativen Mystik“, die sogar mit den aus der christlichen Frömmigkeitsgeschichte bekannten Erfahrungen der „dunklen Nacht“ nur vom Rand her zu tun hat<sup>16</sup>.

Schneider selbst spricht von einer „Wandlung“, die er am liebsten verbergen würde, und, deutlicher noch, „von einem inneren Unfall..., vom Einbruch der dunklen Wasser in einen leer gewordnen Raum, einem Einbruch also von unten her“<sup>17</sup>. Vor dem Hintergrund der Lehre Guardinis von den Daseinspolen ist das eine weitgreifende Feststellung. Guardini ging davon aus, daß die natürliche Spannung, die durch die Pole Oben und Unten gekennzeichnet sei, im Kraftfeld des Christentums eine Neubestimmung im Sinn von Oben und Innen erfahren habe<sup>18</sup>. Daran gemessen wirkt Schneiders Selbsterfahrung eigentlich rückschlägig, um nicht zu sagen, wie ein Rückfall in das vorchristliche Grundverhältnis. Es ist, als sei er in eine sanfte, aber unwiderstehliche Abtrift von der christlichen Möglichkeit geraten. Das bestätigt er mit dem Geständnis:

„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.“<sup>19</sup>

Und er unterstreicht dieses Selbstzeugnis noch durch die Frage: „Wer will dieses Phänomen, dieses Herausgleiten aus jeglichem Horizont, widerlegen?“<sup>20</sup> Dabei braucht man noch nicht einmal an die sinngleiche Frage des „tollen Menschen“ zu denken: „Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuscheiden?“ – so sehr sich die Erinnerung daran bei dem Nietzsche-Kenner Schneider nahelegt; denn die vorangehende Schilderung der Pilgram-Kanzel des Stephansdoms lässt keinen Zweifel daran, daß mit dem verlorenen Horizont der „göttliche Bereich“, genauer noch, der Bereich des göttlichen Seins gemeint ist.

Nun wird auch klar, warum hier ein Fall von „negativer Mystik“ vorliegt. Denn an die Stelle der Entrückung trat die Erfahrung eines Entzugs. Und der betraf jene Stütze, die nach Schneiders Verständnis das Gebäude des Glaubens unmittelbarer als jede noch so stringente Argumentation trägt. Doch worin besteht sie?

## Die ethische Wende

Die Antwort läßt sich am besten über einen scheinbaren Umweg geben, der mit dem Umbruch des sittlichen Bewußtseins zu tun hat. Konnte Max Scheler nach dem Ersten Weltkrieg bei seinem Aufruf zur „religiösen Erneuerung“ noch unbekümmert von der Erfahrung des sittlichen Gewissens ausgehen und in diesem sogar noch die „Umrißlinien eines unsichtbaren, unendlichen Richters“ wahrnehmen, so mußte sich Martin Buber in seinem (1957 erschienenen) Essay über „Schuld und Schuldgefühle“ gegen den Einspruch der Psychotherapie schon mit allem Nachdruck für den „ontischen Charakter der Schuld“ aussprechen<sup>21</sup>. Demgegenüber sieht sich Papst Johannes Paul II. heute zu der Forderung veranlaßt, daß der „Sinn für die Sünde“ wiederentdeckt werden müsse<sup>22</sup>. Im Hintergrund dieses eindringlichen Appells steht die begreifliche Sorge, daß mit dem Bewußtsein von Schuld und Sünde der zentrale Anknüpfungspunkt für die christliche Heilsverkündigung verlorengehe, weil diese von ihrem Wesen her als Dialog zwischen der erbarmenden Liebe Gottes und der „reumütigen Liebe“ des Menschen zu begreifen sei.

Die durch die drei Namen markierte Entwicklungslinie läßt aber einen derartigen Spannungsabfall erkennen, daß aller Anlaß zum Zweifel daran besteht, ob mit Appellen dem sich abzeichnenden „Schwund“ des Sündenbewußtseins noch abzuhalten ist. Eher noch können Appelle dieser Art als diagnostische Hinweise darauf gelesen werden, daß zu den großen Psychosen des Zeitalters auch die einer „moral insanity“ gehört, daß also der Mensch dieser Zeit nicht nur wertblind, sondern auch „gewissenstaub“ geworden und dadurch auf pathologische Weise zu einem „guten Gewissen“ gekommen ist. Daß es sich dabei um einen pathologischen Zustand handelt, erhellt schon daraus, daß mit dieser „Beschwichtigung“ keineswegs jenes große Aufatmen einhergeht, das mit einer echten Gewissenentlastung verbunden ist, daß sich vielmehr im offenkundigen Gegensatz dazu eine gedrückte, lustlose und verdrossene Allgemeinstimmung immer stärker ausbreitet. Von der verdrängten Schuld bleibt also nur das Schuldgefühl zurück, das um so tiefer irritiert, als es seinen Anlaß aus dem Gesichtsfeld verlor.

Indessen gehen alle Diagnosen zuweit, die daraus auf einen Verfall des sittlichen Bewußtseins insgesamt schließen. Denn so sehr es zutrifft, daß der Sinn für das sittlich Erlaubte und Verbotene seit der Jahrhundertmitte abstumpfte, läßt sich das Erwachen neuer Verantwortungsgefühle nicht bestreiten. In Anlehnung an Nietzsche könnte man geradezu von der Entstehung einer neuartigen Form von „Fernsten-Liebe“ sprechen, die sich auf die physische, psychische und religiöse Not der Menschen in den Entwicklungsländern bezieht. Und ein ähnliches Verantwortungsbewußtsein bildete sich neuerdings auch im Verhältnis zu den naturhaften Gegebenheiten aus. Auch darf man nicht übersehen, daß damit ein wichtiger „Rückmeldeeffekt“ zugunsten der traditionellen Tugenden verbunden

ist. Denn der Solidarisierung mit dem Menschen der Dritten Welt liegt die Einsicht zugrunde, daß Glaube, Hoffnung und Liebe in dem Sinn unteilbar sind, daß man sie prinzipiell mit allen Menschen teilen muß, wenn sie nicht von innen her verfallen sollen. Dabei liegt der Ton allerdings auch in dem Sinn auf „prinzipiell“, daß noch keineswegs auszumachen ist, ob dieser Rückmeldeeffekt auch zu einer echten Wiederbelebung und damit zur Erneuerung des sittlichen Bewußtseins führt. Was dieses anlangt, sind vielmehr die Erosionskräfte so offensichtlich am Werk, daß nicht abzusehen ist, wie dem Verfallsprozeß wirksam Einhalt geboten werden soll.

Die Gefühle der Unlust und Verdrossenheit, die von der „abgeschafften Sünde“ zurückblieben, erlauben aber noch eine andere Lesart<sup>23</sup>. Wenn das Phänomen mit einem Verdrängungsprozeß zu tun hat, könnte es sein, daß sich in dieser Verstimmung mehr bekundet, als der psychoanalytische Ausdruck vermuten läßt. Und dieses Mehr käme dann zum Vorschein, wenn man anstatt von Unlust und Verdrossenheit von Lebensunlust und Seinsverdrossenheit spräche. Eine Gegenprobe wäre dann erbracht, wenn sich der pathologisch „exkulpierende“ Mensch der Gegenwart in der Aussage der Wiederholungsschrift von Kierkegaard wiedererkennen würde, die wie kaum ein vergleichbares Zeugnis auf eine dem Sündenbewußtsein vorgelagerte Krisenerfahrung zurückweist:

„Mein Leben ist zum Äußersten gebracht, ich ekle mich am Dasein, es ist geschmacklos, ohne Salz und Sinn... Man steckt den Finger in die Erde, um zu riechen, in welchem Land man ist. Ich stecke den Finger ins Dasein – es riecht nach Nichts! Wo bin ich? Was will das besagen: die Welt? Was bedeutet dieses Wort? Wer hat mich in dieses Ganze hineingestellt und einfach stehenlassen? Wer bin ich?“<sup>24</sup>

Die Stelle gewinnt noch ein zusätzliches Gewicht, wenn man sich vergegenwärtigt, daß Kierkegaard die allgemeine „Abschaffung der Sünde“ kommen, ja für seine Gegenwart bereits gegeben sah. Und er stellt sich in seiner „Einübung im Christentum“ (von 1850), wo er ausdrücklich und voll bitterer Ironie davon spricht, sogar von vornherein in die Reihe derer, die mit dem Sündenbewußtsein den Anknüpfungspunkt für das durch Christus angebotene Heil verschwinden sehen, wenn er meint, daß ein jeder, der sich aus einer anderen Krankheitsnot an den göttlichen Arzt wende, einem Patienten mit einem gebrochenen Bein gleiche, der bei einem Augenarzt Abhilfe suche<sup>25</sup>.

Doch darf dieses Vorgeplänkel nicht darüber hinwegtäuschen, daß Kierkegaard mit der zentralen Stoßrichtung seiner „Einübung“ auf die Existenznot eingeht, die er in seiner Wiederholungsschrift angeprochen, um nicht zu sagen „aufgerissen“ hatte. Denn wenn er darin Christus als jenen einzigartigen Helfer der Menschheit zu verstehen gibt, der mit seiner Hilfe identisch ist, der also mit einem Akt zuständlicher Selbstübereignung hilft und heilt, dann hat er nicht mehr die menschliche Sündennot, sondern jene vergleichsweise tiefere Existenzkrise im Auge, die sich in die Frage des von ihr Ergriffenen verfaßt: Wo bin ich? Wer bin ich?

## Das gebrochene Herz

Man sollte meinen, daß von diesen Symptomen und Therapien der modernen Identitätskrise kaum ein Weg zurück zum Evangelium zu finden sei. Das Gegenteil ist der Fall. Gemessen an der immer stärkeren Konzentration der Heilsfrage auf die menschliche Sündennot spricht Jesus in den synoptischen Evangelien – das Johannesevangelium macht hierin aus theologischen Gründen eine Ausnahme – nicht nur überraschend selten von der Sünde und Sündhaftigkeit des Menschen; vielmehr bezieht er sich mit seinem Heilswillen auf eine Reihe ganz anderer Notstände, auch wenn davon nur in bildhafter Umschreibung die Rede ist. So geht es ihm zu Herzen, daß die Volksscharen „müde und abgehetzt wie Schafe sind, die keinen Hirten haben“ (Mt 9, 36), daß es Menschen im Zustand der Übermächtigung und Fesselung durch die Gewalt Satans und zumal in jener „Verlorenheit“ gibt, die er in den Gleichnissen vom Verlorenen Schaf, der Verlorenen Drachme und dem Verlorenen Sohn voraussetzt. Demgemäß heißt es von ihm, daß er das „geknickte Rohr nicht bricht“ (Mt 12, 20) und daß er gekommen sei, den „Armen die Frohbotschaft zu bringen“ und die „gebrochenen Herzen zu heilen“ (Lk 4, 18).

Das aber ist eine ganze Palette von menschlichen Notständen, die den mit „Sünde“ bezeichneten Fall weit übergreifen, sofern sie damit überhaupt auf einer Ebene liegen. Nicht als stehe die Sünde Jesus, der sie bis in die Verstörung des Menschenherzens hinein verfolgt (Mk 7, 21f.) und der mit dem Verführer zur Sünde unerbittlich ins Gericht geht (Mt 18, 6–9), nicht in ihrer ganzen Furchtbarkeit vor Augen! Aber er sieht, daß der Mensch nicht nur mit dem göttlichen Willen in Konflikt geraten kann, sondern radikaler noch mit dem Gott, der ihn ins Dasein rief, und damit in Konflikt mit seiner eigenen Existenz. Es ist der Konflikt Hiobs, der sich unter dem auf ihm lastenden Leidensdruck dagegen auflehnt, von Gott ins Dasein gerufen worden zu sein und deshalb nach seinem furchtbaren siebentägigen Schweigen den Tag seiner Geburt verflucht (3, 1ff.).

In geradezu verblüffender Vorwegnahme ist das die Position Schneiders, nur daß er sie „ohne jegliche Rebellion... mit geschlossenen Augen, verschlossenem Mund“ bezieht, und selbst das ist schon zuviel gesagt; denn er fühlt sich dorthin viel eher gezogen, und zwar von seinem „Daseinsgewicht“, also von einer Schwerkraft, die ihn sanft, aber unwiderstehlich aus dem Horizont des göttlichen Seins herausdrängt. Er sagt es nicht und meint es doch, daß er sich der Hand des Schöpfers entgleiten fühlt. Bezeichnend dafür ist das wiederholte Geständnis, daß sich ihm das Antlitz des Vaters zunehmend verdunkelt. Zurückgeschreckt von der „schrecklichen Maske des Zerschmeißenden, des Keltertreters“, so gesteht er im gleichen Atemzug, in dem er von seinem unstillbaren Bedürfnis zu beten spricht, könne er eigentlich nicht mehr „Vater“ sagen. Und im Blick auf das Werk der Selbstzerstörung der Natur fragt er schließlich: „Und das Antlitz des Vaters?“ – um darauf unverzüglich zu antworten: „Das ist ganz unfaßbar.“<sup>26</sup>

### Das Ende der Theodizee

Da sind die Sätze, die Ida Friederike Görres von dem sich bei Schneider ankündigenden „Ende der Theodizee im Bewußtsein eines Gläubigen“ sprechen ließ. Was sich damals im Denken eines glaubengeschichtlichen „Vorboten“ abspielte, ist heute zu einer wenn nicht allgemeinen, so doch verbreiteten Erfahrung geworden. Wie der Mord an dem Gottesboten nach dem hintergründigen Wehruf Jesu über die Erbauer von Denkmälern (Lk 11, 47f.) keine nachträgliche Glorifizierung duldet, fallen auch die organisierten Massenmorde dieses Jahrhunderts so weit aus jeder Proportion heraus, daß sie nicht mehr theologisch oder – wie Theodor W. Adorno deutlich zu machen suchte – poetisch eingeholt werden können. Angesetzt auf das Geschehen von Auschwitz, greift die Frage nach der Vereinbarkeit von göttlicher Barmherzigkeit und menschlichem Leid zu kurz, um nicht zu sagen: ins Leere. Es bleibt nur die Stimme des Bluts, die wie nach der Ermordung Abels „zum Himmel schreit“, ohne daß seine Antwort in Form von theologischen „Lösungen“ noch hörbar gemacht werden könnte.

Christlich gesehen gehört es aber zum Wesen dieser Antwort, daß sie unhörbar bleibt. Denn auch der Notschrei des Gekreuzigten, der alle Stimmen in sich aufnahm, die jemals nach Gott schrien, bleibt ohne vernehmbare Antwort. Wie das urchristliche Verständnis des Todesschreies Jesu zeigt, konnte seine Beantwortung gar nicht hörbar werden, weil Gott nicht im Sinn menschlicher Hilfserwartung mit einer „Rettungsaktion“, sondern mit und durch sich selbst antwortete, weil Gott also in seiner Göttlichkeit die alle Erwartung sprengende Antwort war.

Der ins Dunkel der Krypta gehüllte Beter Reinhold Schneider hat diese Antwort sehr wohl im Ohr; und er weiß auch, daß sie schließlich auch aus dem Schweigen Gottes im buchstäblichen Sinn des Ausdrucks „hervortritt“. Er weiß, daß diese alle menschliche Sinnerwartung zugleich vernichtende und neu gestaltende Antwort gleichbedeutend mit der Auferstehung Jesu ist. Doch fühlt er sich außerstande, der vernommenen Antwort in diese schöpferische Positivität hineinzufolgen, weil ihm dafür die innere Vorbedingung – der Seinswille – fehlt. Das sagt er mit dem schon bekannten Wort, das nun aber in seinem vollen Wortlaut mitgeteilt werden muß:

„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!“<sup>27</sup>

Dem fügt er im weiteren Fortgang einen Gedanken hinzu, der buchstäblich die tiefsten Fundamente des Glaubens aufreißt:

„In christlicher Sicht mag man das Verstummen der Frage nach Unsterblichkeit als eine seelische Katastrophe betrachten, wohl gar als ein Geheimnis der Finsternis; das ewige Leben wird erlangen, wer Gott aus ganzer Seele liebt und den Nächsten wie sich selbst. Aber auch diese Bezogenheiten richten sich an eine ganz bestimmte seelische Gegebenheit. Kann der nur Gott lieben aus ganzer Seele, der das

ewige Leben will: Liebt er Gott um dieses Lebens willen? Kann nur der den Nächsten lieben wie sich selbst, der Gott liebt? – Ist nicht eine Existenz möglich, die diese Beziehungen nicht zu leisten vermag, wenigstens nicht zugleich, die Gott liebt, aber das Leben nicht sucht, die den Nächsten liebt, aber vielleicht nicht Gott und nicht das Leben?“<sup>28</sup>

### Der Anfang des Glaubens

Schneider fühlt sich durch diese Fragen, die für ihn „keine Verneinung, keine Verleugnung..., viel eher leidensbewußte Begrüßung, Bescheidenheit“ besagen, von seinen Weggefährten im Glauben isoliert, insbesondere von jenen, die bei ihm Trost suchten. Dennoch ließ er sie nicht ungetrostet. Indem er das mit aller Schärfe markiert, was ihn abgrenzt, verweist er unwillkürlich auf das, was allen weiterhilft. Zu Ende ging es mit den großen, weit ausgreifenden Synthesen, die mit ihren Lösungsmodellen noch die extremsten Gegensätze zu „versöhnen“ wußten. Zu Ende ging es demgemäß auch mit einem Bild von göttlicher Erbarmung und Weisheit, das sogar noch mit den Schrecknissen dieses Jahrhunderts zur Deckung zu bringen wäre. Und auf diese „Verlustliste“ gehört schließlich auch, wenngleich aus anderen Gründen, die Frage Luthers nach dem „gnädigen Gott“, der ihn von der Qual seines Sündenbewußtseins befreite.

Was aber aus dem Dunkel der von Schneider aufgeworfenen Fragen um so deutlicher hervorleuchtet, ist die fundamentale Verwiesenheit des heutigen Menschen an das göttliche Sein! Was ihn in seinem schon fast zuständig gewordenen Selbstzerwürfnis, in der ihn bis in die Wurzeln seiner Existenz hinein versehrenden Identitätsnot mehr als alles andere angeht, ist die Frage nach dem letzten, unverbrüchlichen Halt, auf den er sich zu begründen vermag. Insofern trifft die heutige Religionsphilosophie mit ihrem funktionalistischen Bestimmungsversuch einen richtigen Kern, wenn sie den Sinn des Religiösen in der „Kontingenzbewältigung“ erblickt. Was der heutige Mensch vom religiösen Glauben in erster Linie erwartet, ist in der Tat die Rettung vor den auf ihn von allen Seiten eindringenden Vernichtungsgewalten und damit der Halt, der ihn vor dem Absturz in das ihn ängstigende Nichts bewahrt.

Diese Erwartung wäre – nicht zuletzt angesichts ihrer ethischen Bedenklichkeit – vermassen, wenn ihr die göttliche Zusicherung nicht längst schon zuvor- und entgegengekommen wäre. So aber erscheint es wie eine Rückübersetzung des Todesschreis Jesu und seiner Erhörung durch die Göttlichkeit Gottes in die Sprache seiner Verkündigung, wenn er sich mit ihr primär an die im gesellschaftlichen Sinn des Wortes „Armen“, an die „Verlorenen“ und an die Menschen des „gebrochenen Herzens“ wendet. Es bedurfte dann nur noch der Sensibilität Kierkegaards, bis auch noch der Inhalt dieser Einladung entschlüsselt und als die helfende Selbstübereignung Jesu identifiziert werden konnte. Damit schloß sich der Ring. Er, der in seiner Todesnot durch keine empirische Hilfe, dafür aber

durch Gott selbst getröstet worden war, gab denen, an denen alle menschliche „Liebesmüh“ verloren war, das, was außer ihm kein anderer zu geben vermochte: sich selbst! Das war der Kern seiner Einladung, den Kierkegaard mit dem programmatischen Satz umschrieb: „Der Helfer ist die Hilfe“. Das war die „Hand“, die er den Versinkenden reichte, um ihnen wieder festen Halt und Stand zu verleihen. Und damit verhalf er ihnen dann auch schon zum Anfang ihres Glaubens. Denn der Glaube beginnt früher, als die fundamentaltheologischen Hilfskonstruktionen reichen. Er beginnt mit einer Ermutigung, mehr noch, mit einer Hilfe zum Selbstsein.

In seinem Abschiedswerk machte Schneider das in der unüberhörbaren Sprache dessen klar, der sich zum vollständigen Glauben unfähig fühlt, weil er diese Hilfe entbehrt. Was keine Theologie vor ihm aufzuhellen vermochte, tritt unter dem Druck seiner Fragen offen zutage: der Glaube beginnt mit einer Ermutigung zum Sein. Man könnte statt dessen auch sagen: der Glaube beginnt dort, wo das Gebet endet. Denn alles menschliche Beten mündet in die Schlußbitte des lukanischen „Vater unser“ aus: „Und führe uns nicht in Versuchung!“ (Lk 11, 4) Im Grund eines jeden unserer Gebete bitten wir demgemäß darum, nicht zur Verzweiflung versucht zu werden. Und indem wir dies erbitten, wissen wir auch schon, daß gegen diese Urversuchung nur die Gotteswirklichkeit selber aufkommt. Auf sie richtet sich deshalb die innerste Intention jedes Gebets. Auch wenn sonst noch so viele Gebetswünsche unerfüllt bleiben; hier gilt die Zusicherung: „Wer bittet, der empfängt; wer sucht, der findet, und wer anklopft, dem wird aufgetan“ (Lk 11, 10).

Der Übergang zum Glauben aber zeichnet sich in dieser letzten Zusicherung ab. Denn die Seele des Gebets ist die Frage nach Gott. Ihr aber geschieht durch keine sachhafte Gewährung Genüge, und wäre sie so groß und wunderbar wie die Gotteswirklichkeit selbst. Eine Frage verlangt vielmehr ihrer innersten Sinnerwartung zufolge nach einer Antwort. Deshalb ist das Ohr des Beters auch dann noch, wenn er die Hand des göttlichen Helfers zu fühlen bekam, darauf gerichtet, daß ihm dieser mit seiner Selbstzusage antwortet. Wenn aber Gott sein Schweigen bricht und sein Geheimnis dem hörenden Menschen mitteilt, hat die Zuwendung des Beters auch schon einen neuen Charakter angenommen: der Beter ist zum Glaubenden geworden. Glaubend gibt er sich dem mitgeteilten Gottesgeheimnis anheim. Das aber geschieht in Form eines bruchlosen Übergangs; denn der Glaube ist in eben dem Sinn die Krone des Gebets, wie das Gebet der Anfang des Glaubens ist.

Wo aber blieb der, der diesen Zugang zeigte, selbst aber die Schwelle nicht zu überschreiten vermochte? Das ist die Frage nach dem Verbleib des im Dunkel der Krypta verharrenden Beters. Er erscheint in einer ausgesprochen paulinischen Position. Und dies nicht nur dadurch, daß er sich mit einer an Paulus erinnernden Ausschließlichkeit – „Ich habe mir vorgenommen“, gesteht der Apostel, „bei euch

nichts anderes zu kennen als Jesus Christus und ihn als den Gekreuzigten“ (1 Kor 2, 2) – auf das Mysterium passionis konzentriert, sondern fast mehr noch dadurch, daß er sich bereitfindet, seine paradigmatische Rolle um den Preis des Heilsverzichts durchzuspielen. So gewinnt man fast den Eindruck, als habe sich Schneider in stiller Rücksichtslosigkeit gegen sich selbst zuletzt auf ein äußerstes Glaubens-Experiment eingelassen. Im Vorgefühl einer glaubengeschichtlichen Krise, die sich nur zu bald, zusammen mit dem Schwund des Sündenbewußtseins, ausbreiten sollte, willigte er in eine Fragmentierung seines Glaubens ein, die, so sehr er sie als eine seelische Katastrophe empfand, zugleich deutlich machte, daß der Glaube um seiner Vollständigkeit willen mit einer „Ermutigung zum Sein“ beginnen muß. Mit dieser Einwilligung wurde Reinhold Schneider zu einem Paradigma der Glaubengeschichte, das heute, nachdem sein literarisches Werk weithin versank, mit unerwarteter Eindringlichkeit zu sprechen beginnt. Es verdeutlicht in einer bisher nicht erreichten Klarheit die vitalen, um nicht zu sagen ontologischen Prämissen des Glaubens. Bewegender als mit diesem Aufweis konnte das Glaubens-Experiment, auf das er sich einließ, schwerlich gerechtfertigt werden.

## ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> F. Heer in: Über Reinhold Schneider, hrsg. v. C. P. Thiede (Frankfurt 1979) 144.
- <sup>2</sup> Nach der vorzüglichen Studie von I. Zimmermann, Reinhold Schneider. Weg eines Schriftstellers (Berlin 1982) 159.
- <sup>3</sup> H. U. v. Balthasar, Rechenschaft 1965 (Einsiedeln 1965) 23.
- <sup>4</sup> So W. Ross in seinem Hochland-Beitrag vom Dezember 1963, nach Zimmermann, a. a. O., 195.
- <sup>5</sup> R. Schneider, Winter in Wien. Aus meinen Notizbüchern 1957/58 (Freiburg 1958); dazu der Kommentarband: Widerruf oder Vollendung? Reinhold Schneiders „Winter in Wien“ in der Diskussion (Freiburg 1981).
- <sup>6</sup> I. F. Görres, Der göttliche Bettler (1959); H. D. Zimmermann in: Frankfurter Hefte (1978); nach I. Zimmermann, a. a. O. 194–197.
- <sup>7</sup> E. Blattmann, Gehörte der späte Reinhold Schneider zur Avantgarde?, in: Widerruf oder Vollendung, 178–197.
- <sup>8</sup> H. Marcuse, Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft (Neuwied 1970) 83f.
- <sup>9</sup> F. Nietzsche, Zur Genealogie der Moral III, § 27; dazu I. Zimmermann, a. a. O. 199. <sup>10</sup> Winter in Wien, 9.
- <sup>11</sup> Näheres dazu in meiner Studie: Überredung zur Liebe. Die dichterische Daseinsdeutung Gertrud von Le Forts (Regensburg 1980) 147. <sup>12</sup> Dazu M. de Unamuno, Die Agonie des Christentums (München 1928).
- <sup>13</sup> Dazu R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium, Bd. 3 (Freiburg 1975) 203f.
- <sup>14</sup> Winter in Wien, 38, 79. <sup>15</sup> Ebd. 79.
- <sup>16</sup> Dazu Johannes vom Kreuz, Aufstieg zum Berge Karmel (München 1937) 14ff., 77ff., 270ff.
- <sup>17</sup> Winter in Wien, 31, 110.
- <sup>18</sup> Näheres dazu in meiner Schrift: Interpretation und Veränderung. Werk und Wirkung Romano Guardinis (Paderborn 1979) 44f. <sup>19</sup> Winter in Wien, 113. <sup>20</sup> Ebd. 73.
- <sup>21</sup> M. Scheler, Vom Ewigen im Menschen (Leipzig 1921) 5ff.; M. Buber, Schuld und Schuldgefühle, in: Werke I (München 1962) 477.
- <sup>22</sup> Dazu O. Fuchs, „Man muß den Sinn für die Sünde wiederentdecken“. Gedanken zum theologischen Charakter der Sünde, in dieser Zschr. 202 (1984) 167–180.
- <sup>23</sup> Von der „Abschaffung der Sünde“ handelt der Heine-Essay von D. Sternberger (Frankfurt 1976).
- <sup>24</sup> S. Kierkegaard, Die Wiederholung (von 1843), Brief vom 22. Oktober.
- <sup>25</sup> Ders., Einübung im Christentum I, Ende des 3. und 4. Kapitels. <sup>26</sup> Winter in Wien, 119, 131.
- <sup>27</sup> Winter in Wien, 79. <sup>28</sup> Ebd. 99f.