



ORIENTIERUNG

Nr. 8 70. Jahrgang Zürich, 30. April 2006

IN EINEM KLEINEN AUTOBIOGRAPHISCHEN TEXT bezeichnete Pasteur Marcel Pasche, der am 4. April 2006 mit Freunden seinen 95. Geburtstag feiern konnte und am gleichen Tag starb, seine Tätigkeit als Seelsorger während der fünfziger und sechziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts auf den Großbaustellen für Wasserkraftwerke im Kanton Wallis mit den Worten «un ministère itinérant». Dies war von ihm wörtlich gemeint, denn das Gebiet, das er von seinem Wohnsitz in der Kantonshauptstadt Sitten-Sion aus zu betreuen hatte, umfaßte den gesamten Kanton Wallis von seinem östlichen Teil im Gotthard-Zentralmassiv bis zu seiner westlichen Grenze am Genfersee. Mit dem gleichen Recht, wie M. Pasche seine damalige Tätigkeit als «ministère itinérant» bezeichnet hat, läßt sich auch sein ganzer Lebensweg als Theologe und Seelsorger beschreiben, denn dieser führte ihn in den vierziger Jahren nach Frankreich und nach seinem Pfarramt im Wallis in die ehemaligen Staaten des Warschauer Paktes, nach Zentralamerika und immer wieder in die Schweiz zurück.

Meister der kleinen Konspiration

M. Pasche wuchs in Vaumarcus im französischsprachigen Kanton Neuenburg auf, legte nach dem Besuch des Gymnasiums sein Abitur in deutscher Sprache ab und begann 1932 das Studium der Theologie an der Universität Lausanne. Auf den Rat seines Jugendfreundes Jean-Louis Leuba zog er 1934 nach Basel, um an der dortigen theologischen Fakultät seine Ausbildung fortzusetzen. Dort studierte er bei dem aus seiner Professur an der Universität Bonn vertriebenen Karl Barth systematische Theologie, machte sich mit den Methoden einer formgeschichtlichen Exegese des Neuen Testaments bei Karl Ludwig Schmidt vertraut, hörte die Vorlesungen Wilhelm Vischers über eine Theologie des Alten Testaments und besuchte die Predigten und Gottesdienste von Walter Lüthi und Eduard Thurneysen. Ebenso wichtig wie die akademischen Lehrer waren für M. Pasche die Begegnungen mit Studienkollegen aus Deutschland. Das von K. Barth und W. Vischer initiierte «Schweizerische evangelische Hilfswerk für die Bekennende Kirche in Deutschland» vergab jedes Jahr zwei Stipendien für Studierende an kirchlichen Hochschulen im Deutschen Reich. Auf diese Weise kamen in regelmäßigen Abständen Mitglieder der Bekennenden Kirche nach Basel. Für M. Pasche ermöglichten diese Kontakte mit Mitgliedern einer «Kirche im Widerstand» nicht nur einen vertieften Einblick in den Kirchenkampf, sondern sie erschlossen ihm den Zusammenhang von gesellschaftlich-historischem Kontext und theologischer Reflexion. Später schrieb er über seine Studienzeit bei K. Barth: «Die Theologie Karl Barths, die mir anfangs unzugänglich geblieben war, gewann für mich klare Konturen im Kontext des Kirchenkampfes.»

Nach dem theologischen Examen trat M. Pasche seine erste Vikariatsstelle bei Pastor Pierre Bosc, dem damaligen Vizepräsidenten der «Église réformée de France», in der nordfranzösischen Industriestadt Lille an und übernahm die Leitung der «Mission populaire *La Solidarité*» in der Nachbarstadt Roubaix. Dort erlebte er am 10. Mai 1940 die Invasion der Deutschen Wehrmacht, floh aus der Stadt, kehrte aber schon Anfang August 1940 nach Roubaix zurück. Hatte er sich während seiner Studienzeit in Basel sowohl mit der Situation der Bekennenden Kirche unter dem nationalsozialistischen Regime wie auch mit deren theologischen Grundpositionen vertraut machen können, so ermöglichten ihm nun dieses Hintergrundwissen, verbunden mit der langen Widerstandstradition der «Église réformée de France», und seine deutschen Sprachkenntnisse während der Jahre der deutschen Besatzungsmacht ein Engagement für die Zivilbevölkerung, das über den Rahmen einer seelsorglichen Arbeit weit hinausging. Zufall, Glück und Beharrlichkeit ermöglichten ihm sehr schnell den Kontakt mit regimekritischen Mitgliedern der für Nordfrankreich zuständigen deutschen Wehrmachtsverwaltung, u.a. mit dem Rechtsberater der Oberfeldkommandatur, dem Völkerrechtler Carlo Schmid, und den in der Wehrmacht dienstverpflichteten Pastoren und Mitgliedern der Bekennenden Kirche, Friedrich Günther und Fritz Hahn. M. Pasche nützte diese Kontakte für zahllose Aktionen zur Rettung von einzelnen Personen. Er gewann aber auch die

ZEITGESCHICHTE

Meister der kleinen Konspiration: Zum Tode von Pasteur *Marcel Pasche* (1911-2006) – Erfahrungen mit der Theologie Karl Barths – Kontakte zur Bekennenden Kirche – Seelsorgetätigkeit in Lille und Roubaix – Humanitäre Hilfsaktion unter der deutschen Besatzung – Informationsbeauftragter des HEKS – Kontakte nach Osteuropa während des Kalten Krieges – Die Freundschaft mit Julia Esquivel. *Nikolaus Klein*

LITERATUR

Heil und Unheil des Selbstbilds: Reflexionen zu *Manuel Vicents Roman* «Die Bildersammlerin» – Der Archetyp der erniedrigten und in dieser Erniedrigung zugleich verklärten Frau – Julia Erfahrung mit der Kunst – Identifikation mit der erniedrigten Frau – Picassos Porträt einer unbekannteren Frau – Meditation der drei Farben Schwarz, Violett und Rot – «La novia de Matisse» – Kunst als abstrakter Spiegel der mystischen Aspekte zwischenmenschlicher Beziehungen – Freiheit der Amoralität – Ein vom Autor inszeniertes Verwirrspiel – Die Hauptfigur Bess im Film «Breaking the Waves» – Unreflektierte Übernahme eines autoritären Gottesbildes – Bess geht zugrunde, während Julia gesundet – Anerkennung von Ambivalenz und Zerrissenheit – Eine Bedingung für eine produktive und autonome Moralität – Eine Bronzestatue von Giacometti. *Lydia Mechtenberg, Berlin*

THEOLOGIE/KIRCHE

Wahrheit und Heiliger Geist: Zum theologischen Profil *Joseph Ratzingers* – Wahl zum Papst im Jahre 2005 – Predigt vor dem Konklave – Relativismus als Bedrohung der Wahrheit – Die drei Quellen des Relativismus – Der unverzichtbare Anspruch auf die Wahrheit – Die übersehene Tradition christlicher Mystik – Die Methode – Ein durch ein geschichtliches Selbstverständnis gemilderter Idealismus – Die Erfahrung als Gegnerin der Wahrheit – Zu den Vorlesungen über das Christentum vom Jahre 1968 – Zusammenbruch der Metaphysik und Ozean des Zweifels – Erfahrung des Geistes? – Zum Verhältnis von Christologie und Pneumatologie – Die Unterbewertung der Gewissensentscheidung und des Dialogs – Freiheit und Kirche – Die Haltung einer bewahrenden Theologie – Die offene Zukunft des Christentums. *Thomas Philipp, Bern*

KIRCHE

Die Wunder bei Selig- und Heiligsprechungen: Eine kritische Anfrage – Zum gegenwärtigen Verfahren – Die Beglaubigung durch Wunder – Das Rechtsurteil der Gottesurteile oder Ordaalien – Historische Formen und deren Bestreitung – Ein «verfügbarer» Gott? – Verzicht auf Reste einer archaisch anmutenden Rechtsform – Zur Praxis der Selig- und Heiligsprechungen während des Pontifikats von Johannes Paul II.

Bruno Primetshofer, Wien

Mitarbeit seiner deutschen Partner für die Errichtung einer juristischen Beratungsstelle für Zivilpersonen, die vor deutschen Militärgerichten angeklagt waren. Auf diese Weise konnte während der Besatzungszeit in 450 Verfahren Angeklagten und ihren Familienangehörigen Rechtsbeistand gewährleistet werden.

Während der deutschen Besatzungszeit übte M. Pasche, was man die «Kunst der kleinen Konspiration» nennen könnte, d.h. er setzte sich für humanitäre Aktionen ein, indem er sein ausgedehntes Netz persönlicher Beziehungen ins Spiel brachte. Konspirativ sind diese Handlungen zu nennen, weil sie nicht ohne persönliches Risiko möglich waren, und weil sie in vielen Fällen über die «kleine Regelverletzung» hinausgingen und zu Handlungen eines ausdrücklichen Widerstandes wurden. M. Pasche wurde dafür in den achtziger Jahren durch die Stadt Roubaix und die französische Regierung und schließlich von der Stiftung «Yad Vashem» durch die Aufnahme in deren «Liste der Gerechten unter den Völkern» geehrt.

Die Jahre in Roubaix waren für M. Pasche nicht nur Beginn seiner beruflichen Tätigkeit als Pastor. Die dort gemachten Erfahrungen wurden ihm zu einem Kapital, das er während seines langen Lebens immer wieder ins Spiel gebracht hat. Sie hatten ihm den Blick für die Not von Menschen geschärft und in ihm die Fähigkeit gestärkt, Hilfe aus der Not zu finden und zu organisieren. Als ihn darum 1969 Pfarrer Hans Schaffert, der damalige Zentralsekretär des «Hilfswerks der Evangelischen Kirchen der Schweiz» (HEKS) zum Informationsbeauftragten berief, bedeutete das für ihn die Konfrontation mit einer Aufgabe, die zwar in ihren Details neu, die ihm in ihren Grundzügen aber schon vertraut war. M. Pasche knüpfte neue Beziehungsnetze, diesmal in die Staaten innerhalb des Warschauer Paktes und nach Zentralamerika. Man könnte ihn den «kleinen Bruder» von Hebe Kohlbrugge nennen, denn wie H. Kohlbrugge während des Kalten Krieges ein ökumenisches Netzwerk gegenseitiger Freundschaft und Unterstützung zwischen den Christen in den Niederlanden und den osteuropäischen Staaten aufbauen konnte, so legte M. Pasche durch seine Reisen und Kontakte die Grundlagen für eine bis heute dauernde Solidaritätsarbeit zwischen der evangelischen Kirche in der Schweiz und ihren Schwesterkirchen in Europa. Wenn er hier «kleiner Bruder» von H. Kohlbrugge genannt wird, so geschieht dies nicht, um das Engagement der einen gegen das des andern abzuwägen, sondern deshalb, weil M. Pasche H. Kohlbrugge eine Zuneigung und Bewunderung entgegengebracht hatte, wie sie oft jüngere Brüder gegenüber ihren älteren Schwestern hegen.

Diese Form der Solidaritätsarbeit bildete auch den Beginn und die Grundlage für die langjährige Freundschaft zwischen Marcel Pasche und der Kommunität und Redaktion der «Orientierung». M. Pasche hatte schon in den sechziger Jahren die guatemaltekeische Lehrerin und Theologin Julia Esquivel kennengelernt. Als

nach dem Erdbeben im Jahre 1976 die Schweizer Bevölkerung mit großzügiger Hilfe den Wiederaufbau des Landes unterstützte, erinnerte Julia Esquivel daran, daß angesichts der durch das Erdbeben ausgelösten Katastrophe die durch die Kluft zwischen Armen und Reichen bedingte Not nicht übersehen werden dürfe. Julia Esquivel reiste damals nach Zürich, um ihre kirchlichen Partner in der Schweiz auf diesen Sachverhalt aufmerksam zu machen. Gleichzeitig bestand sie darauf, daß M. Pasche sie mit den Jesuiten der «Orientierung» zusammenbringe, weil sie diesen von der Not ihrer Ordensbrüder berichten wollte. Eine Gruppe von Jesuiten, welche sie in ihrer Arbeit beraten hatten, hatten nämlich durch die Intervention des Erzbischofs von Guatemala-City wegen «abweichender theologischer Lehrmeinungen» ihre Arbeit an der Universität verloren, standen deshalb auf der Straße und waren auf Hilfe angewiesen. M. Pasche hat dieses Treffen von Julia Esquivel mit Ludwig Kaufmann SJ und Karl Weber SJ Jahre später in einem Text festgehalten, den er der französischen Übertragung des Gedichtbandes von J. Esquivel «Quand le jour se lèvera» vorangestellt hat. Unbeabsichtigt dokumentiert dieser Text das, wofür M. Pasche mit seiner Person und seinem Tun immer wieder stand, nämlich Menschen zusammenzubringen, so daß eine konkrete Not erkannt und Hilfe auf den Weg gebracht werden kann.

Nikolaus Klein

Hinweise: Jede Beschäftigung mit der Biographie von Marcel Pasche bleibt angewiesen auf seine autobiographischen Texte und Veröffentlichungen in: M. Pasche, *Années de guerre et de fraternité. Evocations sinistres et lumineuses d'un pasteur*. Editions Ouverture, Lausanne 1995; Carlo Schmid, *Erinnerungen*. Bern u.a. 5. Aufl. 1979, 189-197, 205; zu wissenschaftlichen Studien über M. Pasche und über den zeitgeschichtlichen Kontext während des Zweiten Weltkrieges: Jacques Poujol, *Documents et pistes de recherches sur les protestants de zone occupée pendant la Seconde Guerre mondiale*, in: *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français* 139 (1993) 391-498, bes. 487-498; Yves-Marie Hilaire, *Les protestants du Nord et la Seconde Guerre mondiale*, in: *Revue du Nord* 60 (1978), 445ff.; Paul-Étienne Dentan, *Impossible de se taire. Des protestants suisses face au nazisme*. Labor et Fides, Genf 2000, 75-81; Meir Wagner, *The Righteous of Switzerland. Heroes of the Holocaust*. Ktav Publishing House, New York 2001, 1-16; Limore Yagil, *Chrétiens et juifs sous Vichy (1940-1944)*. Cerf, Paris 2005, 91-115, 603-619; *Mémoire et vigilance* Nr. 26 (15 juin 2003), 8ff.; zu den Stipendiaten der Theologie in Basel während der dreißiger Jahre: Wolfgang Scherffig, *Junge Theologen im «Dritten Reich»*. Dokumente, Briefe, Erfahrungen. Band 2. Neukirchen-Vluyn 1990, 118-121, 135-140; zur «Église réformée de France»: Pierre Bolle, *Des voix protestantes*, in: ders., Jean Godel, Hrsg., *Spiritualité, théologie et résistance*. Presse Universitaire de Grenoble. Grenoble 1987, 151-179; ders., *Les thèses de Pomeyrol*, in: ebd., 182-197; zu Hebe Kohlbrugge: Hebe Kohlbrugge, *Zwei mal zwei ist fünf. Mein unberechenbares Leben seit 1914*. Leipzig 2003; zu Julia Esquivel: Julia Esquivel, *Quand le jour se lèvera. Poèmes et prières*. Editions Ouverture, Lausanne 1992 (hier S. 9-12, die Einführung von M. Pasche).

Heil und Unheil des Selbstbilds

Reflexionen zu Manuel Vicents Roman «Die Bildersammlerin»¹

«Glaubst du immer noch, dass man sich erniedrigen muss, um rein zu bleiben?» Diese Frage richtet Julia, die Protagonistin in Manuel Vicents Roman «Die Bildersammlerin», an ihren Liebhaber Michel. Der antwortet, rätselhaft, mit einem gemurmelten «Gut...». Mehr als doppeldeutig ist diese Antwort. Ist Michel befriedigt darüber, daß seine Freundin den von ihm einmal geäußerten Gedanken, man müsse sich um der Reinheit willen erniedrigen, ernst genommen, womöglich verinnerlicht hat? Oder bringt das gemurmelte «Gut» Anerkennung darüber zum Ausdruck, daß Julia diesen Gedanken in Frage stellt? In jedem Fall läßt Michels Antwort die Frage offen, eine Provokation an den

Leser: «Glaubst du immer noch, dass man sich erniedrigen muss, um rein zu bleiben?»

Nicht zufällig legt Manuel Vicent, spanischer Feuilletonist, Journalist und preisgekrönter Romancier, diese Frage einer Frau in den Mund. Der Archetyp der erniedrigten und in dieser Erniedrigung zugleich verklärten Frau ist eines der zentralen Themen seines kürzlich erschienenen Romans. Auf der Ebene der Romanfiguren ist es die Protagonistin Julia, eine schöne junge Frau, aus einfachen Verhältnissen zur MillionärsGattin emporgestiegen, die dem Archetyp der in Erniedrigung verklärten Frau entspricht. Die Entwicklung Julias, in der sich Kunst- und Selbsterfahrung, Krankheit, Perversion und Heilung in mehrdimensionaler Weise miteinander verbinden, ist zugleich die Geschichte einer leiblichen und künstlerischen Verkörperung dieses Archetyps und die Geschichte einer Auseinandersetzung mit ihm.

¹ Manuel Vicent, *Die Bildersammlerin*. Aus dem Spanischen von Stefanie Gerhold. C. Bertelsmann, München 2000, 224 Seiten, 19,90 Euro. Originaltitel: *La novia de Matisse*.

Die Kette äußerer Ereignisse, die Julias innere Entwicklung vorantreiben und strukturieren, beginnt mit der Heirat zwischen ihr und Luis Bastos, dem Millionär und Industriellen. Eingeleitet wird diese Heirat durch eine spaßhafte, doch bezeichnende Inbesitznahme der Frau durch Luis, der die junge Kellnerin in einem Café für sich entdeckt: «Als Julia zum dritten Mal ihr Netz auswarf, packte Luis Bastos mit einem Prankenhieb ihre Taille und stieß ein wildtierhaftes Brüllen aus: «Mir!! (...) Du gehörst mir. Du entwischt mir nicht mehr.» (S. 53)

Das Zusammenleben ist geprägt von wechselseitigen verbalen und sexuellen Erniedrigungen. «Du sollst den Schnabel halten. Von diesen Dingen hast Du keine Ahnung. Blamier dich nicht. (...) Tintenfisch im eigenen Sud, das ist ihre Welt. (...) Warum, glauben Sie, habe ich sie geheiratet, abgesehen davon, dass sie eine gute Nummer ist?», sagte der Ehemann mit einer Kaltschnäuzigkeit, die ihm bei den Gästen große Anerkennung einbrachte.» (S. 9)

Nachdem Luis erfährt, daß Julia unheilbar an Leukämie erkrankt ist, verschweigt er seiner Frau ihre Situation und läßt die Laboraten fälschen. Um seiner Frau ihre letzten Monate zu versüßen, bittet er den Kunsthändler Michel Vedrano, Julia zu seiner Geliebten zu machen. Michel, der aus der erotischen Verbindung zu Julia Kapital zu schlagen hofft, führt sie in die Welt des Kunsthandels ein. Zugleich versucht er, ihre erwachende Leidenschaft für die Kunst unter seine Kontrolle zu bringen, die «angehende Bildersammlerin zu verzücken und zugleich zu indoktrinieren». (S. 96) Unter seinem Einfluß entwickelt Julia in jenen Phantasien, mit denen sie ihre eigene Identität zu erkunden versucht, einen erotisch gefärbten Masochismus, dessen Steigerung parallel zu der Entwicklung und Verfeinerung ihres Kunstgeschmacks und der Vertiefung ihrer eigenen Schönheit verläuft. Beide Entwicklungsstränge werden begleitet von immer dramatischeren Schwächeanfällen, angefangen von einer bloßen «Unlust» über eine «Bewußtseinstrübung» bis hin zu tiefen Ohnmachten, denen stets eine ebenso dramatische und wundersame Wiederherstellung ihres Wohlbefindens folgt. Julia überlebt jede Todesprognose ihrer Ärzte. Am Ende des Romans, nachdem Julia einen auf dem Kunstmarkt nahezu fanatisch begehrten Akt von Matisse erworben hat und der finanziell ruinierte Luis erschossen aufgefunden wird, ist Julia von ihrer Leukämie, von der sie mittlerweile durch Zufall erfahren hat, vollkommen geheilt.

«Glaubst du, dass man sich erniedrigen muss, um rein zu bleiben?» Anders gefragt: Glaubst du, daß man durch Selbsterniedrigung geheilt werden kann? Nach einer nur oberflächlichen Lektüre der «Bildersammlerin» scheint diese Frage, würde man sie dem Erzähler des Romans stellen, von diesem ebenso ausweichend beantwortet zu werden wie von Michel. In seiner Positionierung zum inneren und äußeren Geschehen bleibt der Erzähler ambivalent. Als Erklärung für Julias Genesung drängt sich, wenngleich nicht alternativlos, die als heilend beschriebene Wirkung der in Julias Fall als nahezu mystisch erlebten Kunsterfahrung auf. Doch Julias Erfahrung der Kunst ist zugleich stark geprägt vom Archetyp der erniedrigten Frau, mit dem sie sich über eine lange Zeit hinweg immer intensiver identifiziert, so daß sich auf den ersten Blick vermuten ließe, aus Sicht des Erzählers trage auch und gerade Julias Identifikation mit diesem künstlerisch mystifizierten Archetyp zu ihrer wundersamen Genesung bei. Wird Julia, wie man die bekannte Zeile eines Kirchenliedes abwandeln könnte, durch ihre seelischen Wunden geheilt? Gibt es einen magischen Zusammenhang zwischen Selbsterniedrigung und Erlösung von der Krankheit?

Picassos Porträt einer unbekanntenen Frau

Das erste vom Erzähler symbolisch aufgeladene Bild, das Luis für seine todkranke Gattin erwirbt, ist ein von Picasso gemaltes Porträt einer unbekanntenen Frau, von der in der Kunstwelt erzählt wird, sie habe Selbstmord begangen. Ohne Wissen der Käufer und durch eine Unaufmerksamkeit des Kunsthändlers Michel gerät das Werk auf eine Müllhalde, wo es fast vollkommen zerstört wird. Nach der Restaurierung bleibt ein Mal auf der Wange

zurück, das in Wahrheit ein Kotfleck ist. Auf dem Fest, das der Millionär Luis seinem neuerworbenen Picasso zu Ehren veranstaltet, wird dieses Mal zuerst von Betina entdeckt, jener weiblichen Figur, die selbst immer wieder, in der Realität wie in ihren Phantasien, durch die körperliche Liebe entstellt wird. Diese Entstellungen werden, wenn der Erzähler Betina auf dem Fest zu Ehren des Picasso beschreibt, ebenfalls als «Male» bezeichnet (S. 12), so daß der Bezug zu der Verletzung, die auf dem restaurierten Gesicht der von Picasso gemalten Selbstmörderin zu sehen ist, offenkundig wird. Aggressive Sexualität und der Unrat einer Müllhalde, «Spuren einiger fast blutiger Bisse» (S. 12) und Kotreste – der Erzähler setzt sie in Analogie zueinander. Die Male, die Frauen sich beibringen lassen, werden jedoch, in einer weiteren Wendung des Erzählens, zu möglichen Gründen des Stolzes. So wird von Betina berichtet: «Kein Zweifel, der Panter, der da am Werk gewesen war, kannte sich aus in moderner Liebe, und die Frau machten diese Male stolz.» (S. 12)

Dieser Zusammenhang zwischen aggressiver Sexualität, Entstellung und Stolz hat eine Entsprechung auf der abstrakteren Ebene des Kunstmarkts. Der Erzähler beschreibt, wie Kunstwerke durch die quasi-erotische Begierde, die sie in ihren Händlern entfachen, zugleich zu Besitzobjekten degradiert und mit der Energie eben jener Begierde aufgeladen werden, so daß sie sowohl in ihrem mystischen als auch in ihrem materiellen Wert steigen. In Erotik und Kunst, womöglich gar in der gesamten Welt der Beziehungen, in denen Menschen zu begehren vermögen, scheint zu gelten: Das, was dich erniedrigt, erhöht dich zugleich.

Die kubistische Maltechnik Picassos ist eines der Sinnbilder, die der Autor für diesen hypothetischen Zusammenhang findet. Wiewohl Picasso, wie einer von Luis Bastos' Gästen sagt, «keine Gnade mit den Frauen» kennt und ihre Gesichter «entstellen» möchte (S. 10), so verklärt er sie doch zugleich – und in gewisser Weise gerade dadurch – zum Inhalt eines Kunstwerks.

Das auf dem Bild von Picasso dargestellte Gesicht ist mehrfach beschädigt, und dennoch dient es Julia als Spiegel ihrer selbst: «Julia hingegen konnte beim Ankleiden nicht genug davon bekommen, sich in dem Picasso wie in einem weiteren Spiegel wiederzufinden (...). Julia wusste (...) nicht, dass die unbekanntene Frau auf Picassos Bild im wahrsten Sinne des Wortes innerlich zerrissen war. Sie war durch eine Müllhalde gegangen, wo sie die schlimmste Erniedrigung erlitten hatte, die ein Kunstwerk ertragen kann. (...) Obwohl diese Figur zu allem, was sie hatte ertragen müssen, offenbar auch noch die Grausamkeit des Künstlers hatte ertragen müssen, fühlte Julia sich, während sie nun das Bild betrachtete, in eine unbekanntene Welt versetzt. (...) Durch das Schlafzimmerfenster fiel das Licht aus dem Garten bis ins Ankleidezimmer und vervielfältigte sich in den Spiegeln, was ein einziges kubistisches Bild ergab aus Julias Körper und dem Gesicht der Frau, die sich in einer Badewanne voller Rosé-Champagner das Leben genommen hatte.» (S. 58-63)

In dieser Spiegelszene spielt sich Julias Identifikation mit dem Archetyp der in Erniedrigung verklärten Frau noch weitgehend unbewußt ab. Es sind vor allem die in ihrer Symbolik bedeutsamen Farben des Bildes, die Julia faszinieren. Sie ist beeindruckt von den «Schattierungen in dem malvenfarbenen Grundton, die ins Schwarze, Violette und Rote gingen und einen aparten Mischton ergaben, den sie noch nie auf irgendeinem Kleidungsstück gefunden hatte.» (S. 58) Dieser Malventon ist nicht nur Inhalt von Julias erstem Kunsterlebnis, sondern er ist auch am Ende des Romans präsent, als Julia von den Farben des Sonnenuntergangs berichtet, den sie beobachtet zu haben behauptet, während ihr Mann erschossen wurde: «Die Berge leuchteten tiefrot und warfen ein Licht zurück, das zwischen blau und violett changierte, mit einem Malventon in der Tiefe des Horizonts.» (S. 216) Schwarz gilt als Farbe des Todes, der Unterwelt und der Wandlung, Violett als Farbe des Leids und ebenfalls der Wandlung, Rot hingegen als Farbe des Leiblichen, Leidenschaftlichen und Vitalen.² Die

² Vgl. hierzu Ingrid Riedel, *Farben in Religion, Gesellschaft, Kunst und Psychotherapie*. Stuttgart 1999.

Symbiose dieser drei Farben, die in Julias durch die Kunst angelegten Meditationen eine so große Wirkung entfaltet, ist bezeichnend: Julia, die sowohl den Tod in Form ihrer Blutkrankheit in sich trägt als auch eine besonders vitale und sinnfrohe Frau ist, vereint in sich die Symbolik der schwarzen und der roten Farbe. Wie die Farbe Violett symbolisiert, erfährt Julia, durch die Leiden der Erniedrigung hindurchgehend, eine tiefgreifende Wandlung, in der sich ihr Übergang aus dem Schwarz der tödlichen Krankheit zum Rot ihrer vollkommen wiederhergestellten Gesundheit vollzieht. In der Meditation dieser drei Farben nimmt sie unbeachtet diese Entwicklung vorweg.

La novia de Matisse

Der Beginn ihrer Leidens- und Wandlungsgeschichte jedoch vollzieht sich in bewußter, nicht unbewußter Identifikation mit dem Leid der Erniedrigten. Herbeigeführt wird er durch den Einfluß des Kunsthändlers Michel. Deutlich wird dies in einer Schlüssel-szene, in der Michel der jungen Frau zum ersten Mal eine Version jenes Aktes von Matisse zeigt, dem der Roman seinen spanischen Titel verdankt. Während das Paar diesen Akt betrachtet – die Zeichnung eines jungen Mädchens, für die Matisse' Geliebte Antoinette Modell gestanden hatte, und Vorstudie zu dem Gemälde «Lebensfreude» – erzählt Michel seiner Freundin, daß sie ihn sehr an die Schauspielerin Charlotte Rampling erinnere. Wie er berichtet, stellt Charlotte Rampling in dem Film «Nachtportier» eine Jüdin dar, die sich im Konzentrationslager in einen Gestapo-Offizier verliebt und sich von ihm nach Ende des Krieges foltern läßt. Julia reagiert auf diese Erzählung mit Unwohlsein, ihr wird schwindlig. «Du erzählst mir Geschichten von Peitschen, während wir vor diesem göttlichen jungen Mädchen stehen», konstatiert sie. Doch sie wehrt sich gegen diesen Einfluß nicht: «In etwas sumpfiger Weise hatte nun der Akt von Matisse die Gestalt einer jungen Charlotte Rampling angenommen, die Julia selbst war, und dem Dunkel ihres Gedächtnisses entstieg eine neuartige, mysteriöse Lust, als sie sich vorstellte, dass die junge Frau auf dem Bild» – gemeint ist das Modell Antoinette – «von einem alten und verliebten Künstler gequält worden sein konnte.» (S. 156)

Der Kunsthändler übernimmt und verstärkt diese Identifikation, doch diesmal in mehrdeutiger Weise: «Sollte ich eines Tages an diese Skizze herankommen, werde ich dich so lange beknieen, mit mir zu schlafen, bis dieses Wesen wieder Leben eingehaucht bekommt und unsterblich wird.» (S. 157) Es ist sowohl das «göttliche junge Mädchen», zum Inhalt eines Kunstwerks erklärt, als auch die gequälte und gedemütigte Geliebte des Künstlers Matisse, das Modell Antoinette, mit dem Michel seine junge Freundin identifiziert. Auf diese Verbindung zwischen Demütigung und Verklärung ihrer selbst reagiert Julia entsprechend, nämlich sowohl mit einer Abhängigkeits- als auch mit einer Liebeserklärung: «Begreifst du jetzt, warum du mich in deiner Gewalt hast? Ich liebe dich!» (S. 157) Nachdem Michel auf diese Geste der Unterwerfung mit einer Liebeserklärung reagiert, die er mit Blick auf Matisse' Studie ausspricht, «als gelte die Liebeserklärung ihr» (S. 157), erlebt Julia eine neue Form des Unwohlseins: «Was sie jetzt fühlte, war etwas vollkommen anderes als die Schwindelanfälle, die sie über den Tag verteilt heimsuchten. Jetzt erlitt sie eine Art Trübung des Bewusstseins (...).» (S. 157)

Da in dieser Schlüsselszene der Akt des Matisse sowohl für die beiden Hauptfiguren als auch für den Leser zum Inbegriff der zugleich gedemütigten und verklärten Frau wird, muß als um so provozierender die Tatsache gelten, daß gerade der Erwerb und die stundenlange, meditative Betrachtung dieser Aktstudie Julias vollkommene körperliche Genesung herbeizuführen scheinen: «Eines Abends, sie hatte gerade eine ganze Stunde lang den Akt von Matisse betrachtet, sah Julia zu ihrer Überraschung, dass eine der offenen Stellen an ihrem Knie verschwunden war. Diesmal hatte sie das Gefühl, dass sie für immer weggegangen war und nicht wieder aufbrechen würde.» (S. 210) Wenig später wird Julia ihre vollkommene Gesundung bestätigt – wenn auch, wie um dem Primat der Ambivalenz treu zu bleiben und Lesern, die an

Wunder nicht glauben wollen, einen Ausweg zu lassen, nicht von einer Koryphäe, sondern von einem angehenden Mediziner aus Julias entferntem Bekanntenkreis. Julia jedenfalls glaubt an ihre Heilung, und dies ist das Wesentliche: Ihre Selbstwahrnehmung gesundet.

In abgewandelter Form stellt sich Julias an Michel gerichtete Frage dem Leser erneut: Glaubst du, daß man sich erniedrigen muß, um gesund zu werden? Wie verhält sich Julias fortschreitende Identifikation mit dem Archetyp der zur Kunst verklärten erniedrigten Frau zu ihrer gesunden Selbstwahrnehmung? Ist es die Verklärung der Frau, die diese gesund sein läßt, doch nur um den Preis der Selbsterniedrigung? Oder überwindet Julia am Ende die Identifikation mit dem Bild der erniedrigten Frau? Doch warum ist es dann gerade der Akt von Matisse, dessen Betrachtung sie gesunden läßt?

Diese Fragen lassen sich nicht beantworten, ohne daß näher auf die Philosophie der Kunst eingegangen wird, die Vicent in seinem Roman entwickelt, die Kunstwelt als einen abstrakten Spiegel der mystischen Aspekte zwischenmenschlicher, selbstreflexiver und erotischer Beziehungen verstehend. Doch auch auf dieser Ebene scheint zunächst die Ambivalenz der Erzählung unauflösbar zu sein; das Verwirrspiel, in das der Leser verwickelt wird, geht weiter.

«Freiheit der Amoralität»

So suggeriert beispielsweise der Erzähler, die Quelle, aus der das Kunstschöne entstünde, sei in der Befreiung des Künstlers, aber auch des berufenen Kunstrezipienten von moralischen Normen zu suchen. Man möchte daher versucht sein zu glauben, es sei jene mit der lustvollen Selbsterniedrigung Julias einhergehende Bereitschaft zur Amoralität, die sie für die Kunst und ihre heilende Wirkung allererst empfänglich macht. In der «Freiheit der Amoralität» bestünde dann sowohl ihre seelische Erniedrigung als auch die notwendige Bedingung ihrer Genesung. «Das Unmoralische ist das oberste Gesetz der Kunst», behauptet der Erzähler. «Künstler können sich alle möglichen Laster erlauben, denn im Sumpf der Sünde finden sie den notwendigen Antrieb, um Schönheit zu erschaffen. (...) Wer heute von der Kunst gepackt wird, kann so frei sein wie die Genies von damals.» (S. 147)

Als Metapher für Julias Hinabtauchen in den «Sumpf der Sünde» wählt der Autor ein von Monet gemaltes Bild aus der Serie der Seerosenbilder: Auf dem sumpfigen Wasser erscheint die Schönheit der Seerosen. Einen solchen Seerosenteich hat Julia auch in natura in ihrem Garten, und auch dieser Teich wird von ihr als Spiegel benutzt: «Dann ging sie zu dem Teich neben dem Swimmingpool, und dort konnte sie die eben erwähnten Seerosenblätter betrachten, die friedlich auf dem leicht fauligen Wasser lagen. (...) Sie konnte der Versuchung nicht widerstehen, sich über das Wasser zu beugen. Während aus der Tiefe der modrige Geruch fauliger Pflanzenstiele aufstieg, schien ihr Gesicht in der spiegelnden Fläche auf.» (S. 61) Daß es Julias im Kunstgenuß sublimierte Erfahrungen mit dem «Sumpf der Sünde» seien, die wesentlich zu ihrer Heilung beitragen, da die gelebte Amoralität ein notwendiges Ingredienz der heilsamen Kunsterfahrung zu sein scheint, ist ein Gedanke, der offenkundig als eine mögliche Deutung des Heilungsprozesses angeboten wird.

Doch an anderer Stelle wird diese populär verflachte Version einer nihilistischen Mystik Michel in den Mund gelegt und anschließend vom Erzähler treffend als Platitüde bezeichnet: «Für dieses Abendessen, das er [Michel; L.M.] für sie beide allein vorgesehen hatte, hatte er sich eine klassische rhetorische Strategie zurechtgelegt: diese Frau zu verführen, indem er sie mit dem Abgrund locken würde. Er würde ihr zu verstehen geben, dass er sich in sie verliebt und dass der Gedanke an die sinnenraubende Sünde ihm die Lebenslust zurückgegeben habe. (...) Auch würde er ihr sagen, dass sie sehr attraktiv sei und dass sie, um den Kunstwerken, die sie kaufte, gewachsen zu sein, als Erstes jedwede moralische Schranke überwinden müsse (...). Diese Überlegungen allerdings waren müßig, denn Michel würde seine Platitüden

kaum in Gegenwart von Zeugen sagen können (...)» (S. 96-97) Der Versuch, die Entwicklung Julias dahingehend zu deuten, daß für ihre Heilung die Kunsterfahrung und für die Kunsterfahrung die gelebte Amoralität notwendig sei, muß also an der ambivalenten Haltung des Erzählers scheitern – wie so viele andere Deutungen auch. Noch nicht einmal die heilende Wirkung der Kunstbetrachtung selbst bleibt unumstritten, verweist doch der Erzähler selbst auf den unwahrscheinlichen Wundercharakter dieser Interpretation von Julias Heilungsprozeß: «Michel Vedrano hingegen wurde nicht müde zu wiederholen, dass sie ihre Genesungsschübe einzig und allein der Freude verdanke, die ihr die Kunst verschaffe. Mit der Schönheit werde sie immer voller Vitalität bleiben. (...) Der Yogalehrer, ein gewisser Carlos Alberto Pimentel, verabreichte ihr geistige Nahrung, während der Kunsthändler Michel Vedrano ihren Mann weiter mit Bildern versorgte (...). Jeder von ihnen beharkte sie auf seine Weise und versuchte, sie mit Wundergeschichten unter seine Herrschaft zu bringen.» (S. 181)

Das vom Autor inszenierte Verwirrspiel hat seinen Grund. Der Erzähler setzt den Leser der «Bildersammlerin» einem Netz von Archetypen und Deutungsmustern aus, in dem er sich wie die Protagonistin Julia verfängt, und aus dem er sich selbst befreien muß, will er von seiner «Trübung des Bewußtseins» genesen. Und wie auch Julias Genesung nicht möglich wäre, würde sie sich nicht zuinnerst auf die Beziehung zu den Kunstwerken, die sie sammelt, einlassen, kann auch der Leser seine Zuflucht nicht bei den Suggestionen des Erzählers und bei solchen Deutungsmustern suchen, die längst zu Platitüden verkommen sind. Er muß sich sein Bild des Geschehens erarbeiten, so wie Julia sich ihre gesunde Selbstwahrnehmung erarbeiten muß: durch tieferes Sicheinlassen.

Bess – tödliche Selbstaufopferung der Ehefrau

Ehe im folgenden diese Deutungsarbeit begonnen wird, soll jedoch eine weitere, im Roman selbst nicht vorhandene Spiegelung der Gestalt Julias eingeführt werden. In seinem Film «Breaking the Waves» erzählt der Regisseur Lars von Trier eine der «Bildersammlerin» ganz ähnliche Geschichte, überdies auch aus einer ähnlich ambivalenten Perspektive auf das Geschehen. In Lars von Triers Film scheint die fortgesetzte Selbsterniedrigung einer Frau, die mit ihrem gewaltsamen Tod endet, die Heilung ihres Mannes von seiner vollkommenen körperlichen Gelähmtheit zu verursachen. Hilfreich ist der Vergleich beider Geschichten deshalb, weil sie sich in entscheidender Hinsicht ähneln und zugleich in anderer Hinsicht unterscheiden. In «Breaking the Waves» wird, anders als in der «Bildersammlerin», die zerstörende Macht eines masochistischen Selbstbilds bis in die letzte Konsequenz deutlich gemacht – die Frau geht an diesem Selbstbild zugrunde. Zugleich jedoch werden wie in der «Bildersammlerin» der Archetyp der gerade durch ihre Erniedrigung verklärten Frau und die mit diesem Archetyp verbundene Idee thematisiert, zwischen Selbsterniedrigung und Heilung bestünde ein Wirkungszusammenhang. Die Geschichte, die in «Breaking the Waves» erzählt wird, handelt von Bess, einer jungen Frau, die in einer rigide moralisierenden, autoritär strukturierten und genußfeindlichen religiösen Gemeinschaft christlicher Provenienz aufgewachsen ist. Symbolisiert wird die lebensfeindliche Moraldiktatur dieser Glaubensgemeinschaft dadurch, daß dem zur Kirche der Gemeinschaft gehörenden Glockenturm die Glocken fehlen. Bess, die, selbst von naturhafter Sinnlichkeit, einen lebensfrohen Mann von außerhalb heiratet, schwört: Wir werden die Glocken wieder aufhängen. Doch diese Utopie der Befreiung zur Lebensfreude schlägt um in die tragische Geschichte einer tödlichen Selbstaufopferung der Ehefrau. Weshalb? Bess, die in ihrer Glaubensgemeinschaft Muster religiöser Unterdrückung und Erniedrigung verinnerlicht hat, kann sich Versuchen der Bemächtigung auf zwischenmenschlicher Ebene nicht entziehen. Stattdessen mystifiziert sie die Rolle der erniedrigten Liebenden. An dieser Mystifizierung geht sie zugrunde.

Burg Rothenfels 2006

«So wird dein Friede bei uns sein» Zeichen der Hoffnung in Palästina – Rothenfelser Pfingsttagung 2006
mit S. Farhat-Naser, Dr. J. Croitoru, Dr. L. Watzal, R. Neudeck u.v.a.

2. – 5. Juni 2006

Festkultur und Identität – Positionen und Perspektiven einer Wissenschaft vom Fest

mit Prof. Dr. J. Assmann, Prof. Dr. Ch. Fechtner, Prof. Dr. A. Franz, Prof. Dr. K.-O. Hondrich, Prof. Dr. B. Kranemann, Prof. Dr. M. Maurer, Prof. Dr. Ch. Reich u.a.

6. – 9. Juni 2006

Der Mensch lenkt und Gott denkt – Die Frage nach Gottes Macht mit Prof. Dr. R. Bernhardt, Prof. Dr. M. Bongardt, Prof. Dr. H. Meyer-Willmes, PD Dr. K. von Stosch

16. – 18. Juni 2006

Archäologien des Religiösen – Rothenfelser Literarische Gespräche mit Prof. Dr. E. Garhammer, Prof. Dr. H.R. Schwab, Chr. Lehner, D. von Petersdorff

30. Juni – 2. Juli 2006

«Gäbe es doch einen, der mich hört ...» (Ijob 31,35) – Ijob unser Zeitgenosse in Bibel und Mystik

mit Dr. G. Fuchs, Prof. Dr. G. Langenhorst, Prof. Dr. Th. Prügl, Prof. Dr. L. Schwienhorst-Schönberger

7. – 9. Juli 2006

Information und Anmeldung: Burg Rothenfels, 97851 Rothenfels
Tel: 09393-99999 Fax: 99997 Internet: www.burg-rothenfels.de

Bess' Niedergang beginnt mit einem Unfall ihres Mannes, der seine vollständige Lähmung und daher seine Arbeitsunfähigkeit zur Folge hat. Als Krüppel kehrt er von der Bohrinself, auf der er mehrere Monate fern von seiner Frau hatte arbeiten müssen, für immer zu ihr zurück. Bess glaubt sich schuldig, da sie in ihrer Sehnsucht um die Rückkehr ihres Mannes gebetet hatte und nun glaubt, ihr Wunsch sei auf diese tragische Weise von Gott erfüllt worden. Als ihr gelähmter Mann sie bittet, sich fremden Männern hinzugeben, gehorcht sie ihm. Ihr seelischer und körperlicher Verfall wird begleitet von Genesungsschüben ihres Mannes; und jeden seiner Rückfälle in die Krankheit versucht Bess mit einer noch weitergehenden Selbsterniedrigung zu besiegen. Sie glaubt, ihn auf diese Weise heilen zu können. Während sie von ihrer Glaubensgemeinschaft ausgegrenzt und schließlich dem Tod überlassen wird, glaubt sie sich jedoch von Gott geliebt und angenommen.

Zwei Beziehungen bilden das Kreuz, auf dem Bess sich opfert: ihre Beziehung zu Gott und ihre Beziehung zu dem geliebten anderen Menschen, ihrem Mann. Immer wieder sieht man Bess in der Kirche, betend. Ihr Gebet zu Gott inszeniert sie nach der Art mancher Kinder als ein Selbstgespräch in zwei Stimmen. In kindlich flehendem Ton wendet sich Bess an Gott, mit dunkler und strenger Stimme antwortet sie sich selbst. Die Darstellung ihrer Gebete als Selbstgespräch hat einen tieferen Sinn als den, die unreife Kindlichkeit der jungen Frau aufzuzeigen. Vielmehr wird vor Augen geführt, daß die Beziehung eines Menschen zu sich selbst, seine Selbstwahrnehmung und Selbstgestaltung, eine zuinnerst mystische Beziehung ist. Im Bezug auf sich selbst wird der Mensch in einem sehr allgemeinen Sinne zum Betenden, zu einem nämlich, der die Grenzen seiner selbst transzendiert, um zu sich selbst zu gelangen. Diese Einsicht verbindet von Triers Film mit Vicents Roman: Wie Bess in ihrer Beziehung zu sich selbst eine Mystikerin im religiösen Sinne ist, so ist Julia in ihrer Beziehung zu sich selbst eine Mystikerin im Sinne der meditativen Kunstbetrachtung. Wie Bess sich an Gott wendet, wenn sie mit sich selbst ins Gespräch zu kommen sucht, so wendet sich Julia an die Bildnisse jener Gestalten, die sie als verklärte Ebenbilder ihrer selbst wahrnehmen kann. In beiden Fällen ist die Mystik der Selbsterfahrung zugleich der Raum, in dem Archetypen ihre heilende oder unheilvolle Macht entfalten.

Vermutlich keine Form der Mystik kommt ohne Archetypen aus, seien es religiöse oder säkularisierte, in der Kunst tradierte. Wie an Bess und Julia exemplarisch deutlich wird, kommt daher der Mensch in seiner Beziehung zu sich selbst nicht umhin, sich mit diesen Archetypen auseinanderzusetzen. Je nach Art der Auseinandersetzung erhält die Beziehung zu sich selbst eine heilsame oder eine unheilvolle Prägung.

Es ist die unreflektierte Übernahme des autoritären Gottesbildes, an dem Bess' Beziehung zu sich selbst erkrankt ist. Daß sie sich von Gott erst dann akzeptiert fühlt, wenn sie ein «gutes Mädchen» ist und seinem als fremd empfundenen Willen gehorcht, bedeutet, daß Bess sich selbst nicht anders akzeptieren kann als in der Rolle einer auf Autonomie verzichtenden, sich fremden Wünschen unterwerfenden Frau. Weil und nur weil Bess' Selbstbild auf diese Weise zuinnerst entstellt ist, fügt sie sich dem Willen ihres Mannes und läßt zu, daß andere sie seelisch und körperlich entstellen. Sie wird dem Bild, das sie von sich selbst hat, immer ähnlicher, bis sie an ihm zugrunde geht. So erfährt sie die tragische Variante jenes wohl allen Menschen gemeinsamen Schicksals, auf das der Autor Vicent anspielt, wenn er einen der Gäste von Luis Bastos sagen läßt: «Es ist die erste Pflicht eines Modells, dem Porträt ähnlich zu sehen (...)» (S. 10) Da es zur *conditio humana* gehört, daß wir uns dem Bild, das wir von uns selber haben, angleichen – und nicht unbedingt umgekehrt – kommt der Frage, zu welchem Selbstbild wir gelangen, eine so hohe, existenzielle Bedeutung zu.

Bess' Tod verklärt Lars von Trier durch ein mehrdeutiges Bild: Am Ende ist nicht nur Bess' Mann vollständig genesen, sondern es läuten auch plötzlich die Glocken – doch irreal, nicht im Glockenturm, sondern im Himmel aufgehängte Glocken. Erfüllt sich die Utopie, von der Bess geträumt hat, in ihrem Tod nun doch? Glaubst du das, fragt der Regisseur den Zuschauer durch diese auf die Spitze getriebenen Wunder. Wenn der Zuschauer bereit ist zu glauben, daß die Genesung des Mannes auf die Selbsterstörung seiner Frau zurückzuführen ist, dann muß er auch daran glauben, daß ein noch viel kitschigeres Wunder geschieht: Bimmelnde Glocken im Himmel. Was wir als Zuschauer glauben, wird uns nicht aufgezwungen – es gibt Auswege. Man kann an eine Spontanheilung glauben. Man kann glauben, daß alles auf dieselbe Weise verlaufen wäre, auch wenn Bess sich nicht geopfert hätte. Oder man kann an ein anderes Wunder glauben, nämlich daran, daß es die Gebete der Schwester von Bess um die Genesung ihres Schwagers waren, die diesen geheilt haben. Wenn wir stattdessen vorziehen zu glauben, daß Bess' Selbstopferung die Ursache für die Genesung ihres Mannes ist, dann liegt das an uns; es liegt daran, welches Gottesbild wir in unsere Beziehung zu uns selbst mit hineinnehmen.

Julia findet zur Autonomie

Bess geht an sich selbst zugrunde, Julia gesundet. Was gelingt der «Bildersammlerin», was Gottes «gutem Mädchen» nicht gelingt? Der Titel «Die Bildersammlerin» deutet bereits an, worin der Unterschied beginnt: Im Gegensatz zu Bess läßt Julia eine Vielfalt der Bilder in ihrer Selbstbetrachtung zu. Während Bess sich von einem ideologisch verflachten Gottesbild und einem entsprechend eindimensionalen Selbstbild bestimmen läßt, erlebt Julia im doppelten Sinne eine Vielfalt der Bilder, die sie in ihre Selbstbeziehung mit hineinnimmt: Zum einen sind es verschiedene, auch kontrastierende Kunstwerke, die sie meditiert. Zum anderen wird sie sich der Ambivalenz mancher Kunstwerke bewußt, insbesondere der Ambivalenz des Akts von Matisse, der sowohl ein «göttliches junges Mädchen» darstellt als auch das Modell Antoinette, das in ihrem wahren Leben erst zur Geliebten, dann zur Hure degradiert worden ist.

In diesen Zusammenhang gestellt, erhält auch die Rede von der «Freiheit der Amoralität» einen neuen Sinn. Der Gedanke, daß man der Kunst erst dann gewachsen ist, wenn man die Grenzen der Moral überschreitet, ist selbst doppeldeutig. Ausgesprochen von Michel, wird er zur Platitüde. Denn Michel setzt diesen

Gedanken ein als Waffe gegen die Autonomie Julias, deren Willen er brechen möchte. Er möchte sie mit Hilfe eines Klischees vom Künstlertum verführen, um sie erst erotisch und dadurch dann auch geistig zu unterwerfen, denn «er war entschlossen, mit ihr in eine erotische Beziehung zu treten, denn das war die einzige Möglichkeit, dass sie nicht zu anderen Kunsthändlern oder Galerien überliefen (...)» (S. 105) Wenn der von seinen Interessen geleitete Verführer von Amoralität und Sünde spricht, so meint er damit banalerweise den Ehebruch.

Doch unter der «Freiheit der Amoralität» und dem Hinabsteigen in den «Sumpf der Sünde» kann auch etwas anderes verstanden werden: das auf seelischer und geistiger Ebene zu vollziehende Zulassen von Ambivalenz und Zerrissenheit in sich selbst und anderen. Im Rahmen dieser Deutung bekommt die Behauptung, die Freiheit von der Moral sei notwendig für Kunst und Kunsterfahrung, einen neuen Sinn. Kunst lebt von Mehrdeutigkeiten, inneren Spannungen und Widersprüchen. Gerade deshalb ist gute Kunst nie moralisierend. Sie bietet keine eindeutigen Lösungen an. Während die Moral (unter anderem) dazu dient, einen konsistenten Umgang mit der Widersprüchlichkeit und Komplexität des Menschen zu ermöglichen, dient die Kunst eher dem Ausdruck dieser Komplexität. Wahre Moralität mag eine solche dem Künstler eigene Einstellung voraussetzen – ehe wir mit unserer Komplexität und unseren Ambivalenzen umgehen können, müssen wir diese erst einmal in uns selbst zulassen und uns ihrer bewußt werden. Doch in umgekehrter Richtung gilt: Der Versuch, Ambivalenz durch ein konsistentes Normensystem aufzulösen, mag noch so wichtig sein – Kunst entsteht aus ihm nicht. Die moralische Einstellung zu sich selbst wird, wenn sie der künstlerischen vorgreift, anstatt aus ihr zu erwachsen, moralisierend.

Worin zeichnet sich nun in diesem Zusammenhang die Bildersammlerin Julia aus? Es ist die Freiheit von der Moral im Sinne einer für wahre Moralität notwendigen Bereitschaft, Ambivalenzen in sich zuzulassen und aus einer künstlerischen Einstellung zu sich selbst heraus auch als Schönheit des Komplexen zu genießen. Eine solche Einstellung zu sich selbst stiftet Freiheit in einer tieferen Bedeutung. Sie stiftet Freiheit, das eigene Bild von sich selbst – und somit jenes Bild, durch das man sich selbst und das eigene Schicksal bestimmt – autonom zu gestalten. Zwar ist wohl keiner von uns völlig frei in der Wahl seines Selbstbildes, in der Wahl seiner selbst. Es gibt Dinge, die wir in uns vorfinden. Doch wenn wir die Ambivalenz dessen, was wir in uns vorfinden, zulassen und uns bewußt machen, bleibt uns jene Freiheit, die ein Interpret gegenüber einem wahren Kunstwerk besitzt. Das Kunstwerk ist nicht eindeutig. Und gerade dank seiner Mehrdeutigkeit hat ein Interpret die Wahl, wie er das Kunstwerk verstehen möchte, welche der möglichen Deutungen er den anderen vorzieht. Zwar ist die Interpretation nicht beliebig. Aber genauso wenig ist der Deutende auf eine bestimmte, eindeutige Interpretation festgelegt.

Eine Bronzestatue von Giacometti

Bezieht man diese Überlegungen auf unser Selbstbild, so gilt: Erst wenn wir die eigene Komplexität und Widersprüchlichkeit positiv zu erfahren lernen, gelangen wir zu einer Autonomie der Selbstgestaltung. Diese Autonomie hat Julia der auf ein ideologisch verflachtes Gottesbild fixierten Bess voraus.

Besonders augenfällig wird dies in der Beschreibung des Verhaltens, das Julia auf und nach der ersten Vernissage an den Tag legt, zu der sie von Michel mitgenommen wird. Nachdem sie dort, beunruhigt durch das Fremdartige dieser für sie noch neuen Welt, einen Schwächeanfall erleidet und in den Lagerraum der Galerie flüchtet, entdeckt sie eine Bronzestatue von Giacometti. Diese Statue durchbricht das Muster, das die sonstigen für Julia wichtigen Kunstwerke bilden, nicht nur deshalb, weil es sich um eine Raum einnehmende Statue und nicht um ein Bild handelt, sondern auch deshalb, weil es ein im archetypischen Sinne männliches, aktives, dynamisches Prinzip verkörpert: «Es war die nackte Gestalt eines Gehenden. Auf einmal fühlte sie sich erleichtert,

und in dem Instinkt, sich dieses Wohlgefühl zu bewahren, strich sie zärtlich über die stilisierte Bronzefigur.» (S. 93) Diesmal spiegelt sich Julia also in der Verkörperung des Aktiven, den Raum Erobernden, zu Aufbruch und Wandlung Bereiten. Sie integriert diesen positiven Aspekt ihrer selbst ebenso wie den oft der Frau zugeordneten Aspekt der Unterwerfung und der Selbsterniedrigung. Dadurch bewahrt sie sich vor einer einseitigen Identifizierung mit dem Archetyp der in Erniedrigung verklärten Frau; dadurch gewinnt sie die Autonomie, sich mit diesem Archetyp gestalterisch auseinanderzusetzen.

Dies zeigt sich auch darin, daß sie allen Versuchen Michels zum Trotz, sie am Erwerb der von der Konkurrenz angebotenen Statue zu hindern, diese letzten Endes doch erwirbt. Der nackte Gehende von Giacometti spielt denn auch eine wichtige Rolle bei einer von Julias Genesungsschüben. Es scheint seine Präsenz im Krankenzimmer zu sein, die Julia Linderung nach einem schweren Anfall verschafft.

Das Aktive, Raumgreifende, zur Wandlung Bereite in Julia ist es, was ihr die Freiheit verleiht, eine eigene Deutung ihres Selbstbilds zu entwickeln. Unauffällig, dem Blick eines flüchtigen Lesers entzogen, geschieht diese Aneignung der Interpretationsmacht am Ende des Romans.

Julius Mann hat den Akt von Matisse für seine Frau erworben. Als Beppo, eine alte Dame, die Matisse und Antoinette noch persönlich gekannt hatte, die Zeichnung sieht, sagt sie zu Julia: «Du musst dich ein bisschen nuttiger anziehen, wenn du aussehen willst wie sie. (...) Eine kleine Nutte war sie.» (S. 218-220) Doch zum ersten Mal nimmt Julia das Angebot nicht an, sich mit einem negativen Bild zu identifizieren, im Gegenteil. Ein kurzes Gespräch zwischen Michel und Julia offenbart ihre neue Haltung: «Das ist keine weinende Jungfrau wie die von van der Weyden», bemerkte Michel. «Diese Jungfrau ist nackt und wirkt sehr glücklich», sagte Julia.» (S. 223) Verschmolzen sind nun der Archetyp der Reinheit, die Jungfrau, und der Archetyp sinnlicher Erfüllung, die glückliche Nacktheit. Julia hat den Akt des Matisse von der an sein Modell gebundenen Interpretation befreit, den Blick, welcher das nackte Mädchen zur Nutte degradiert, zurückgewiesen. Diesem Bild – ihrem neu von sich selbst gewonnenen Bild – wird sie nun ähnlich werden.

Glaubst du immer noch, hatte Julia einst gefragt, daß man sich erniedrigen muß, um rein zu bleiben? Für sich selbst hat sie am Ende des Romans diese Frage verneint, leise, fast unhörbar, doch auf die wirksamste Weise, die sich denken läßt: in einem Bild.

Lydia Mechtenberg, Berlin

Wahrheit und Heiliger Geist

Zum theologischen Profil Joseph Ratzingers

Mit der Wahl Benedikts XVI. hat die Theologie Joseph Ratzingers an Gewicht gewonnen. Sie ist nicht mehr die eines führenden Konservativen, sondern Teil des Weges, der ins höchste Amt der Kirche geführt hat. Sie wird viel gelesen, und man wird andere Theologen an ihr messen. Daher ist es wichtig, ein Profil ihrer Kraft und ihrer Grenzen zu erarbeiten. Wir gehen aus von Joseph Ratzingers programmatischem Buch *Glaube, Wahrheit, Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*¹, umreißen Wahrheitsbegriff, Methode und Horizont Joseph Ratzingers und stellen eine theologische² Grenze dar.

Der Relativismus als Bedrohung der Wahrheit

In der Predigt vor dem Konklave hat Joseph Ratzinger vor einer Diktatur des Relativismus gewarnt, der nichts als endgültig anerkenne. Als letztes Maß lasse er nur das eigene Ich und seine Wünsche gelten.³ Der Relativismus bedrohe die Wahrheit, indem er schon die Frage nach ihr als überholt darstelle. Er wolle alle Positionen gelten lassen und mache sie damit alle gleichgültig. So gebe er jeden Wahrheitsanspruch auf. Wenn aber die Wahrheit gleichgültig sei, lasse sich jedes Handeln rechtfertigen: Der Relativismus führe zur Einebnung des Unterschieds von Gut und Böse. Der «Relativismus, der heute als Grundgefühl des aufgeklärten Menschen bis weit in die Theologie hineinreicht, ist das tiefste Problem unserer Zeit».⁴

Er speise sich aus drei Quellen: Die Welt wachse zusammen; eine Mehrzahl von Religionen lebe im selben Raum. Ein Weg, zwischen ihnen die Wahrheitsfrage zu entscheiden, sei nicht zu sehen. Da liege es nahe, sie gar nicht erst zu stellen und alle Religionen als Wege zum einen Gott zu sehen, der unsagbar, der Erkenntnis jenseitig bleibe. Wenn alle Religionen gleich gültig, eben relativ seien, scheine das Problem des Miteinanders der Religionen auf tolerante Weise gelöst. Der eigentlich religiöse Mensch sei dann

der Mystiker, der jenseits von Form und Begriff zur Erfahrung des Unsagbaren aufsteige. Alle anderen religiösen Menschen seien von seiner Erfahrung abhängig.⁵ Diese ursprünglich indische Vorstellung scheine bestechend einfach und mache dem Westen mystische Religiosität attraktiv, so daß man allenthalben nach Bruchstücken asiatischer Spiritualität greife. Zweitens stelle die moderne Wissenschaft das Christentum grundsätzlich in Frage. Nicht nur scheine die Schöpfungslehre durch die Evolutionstheorie, und Jesu Wille, eine Kirche zu gründen, durch die Exegese überholt. Nein, grundsätzlich werde Wahrheit eingegrenzt auf das empirisch Feststellbare. Die ursprüngliche Frage nach dem Sein sei von Historismus und Naturwissenschaft ersetzt worden durch die Frage nach dem *factum*. Nur was man machen, als Experiment beliebig oft wiederholen könne, sei wirklich. Was nicht mit naturwissenschaftlicher Objektivität belegt werden könne, wie der Wahrheitsanspruch der Religion, dürfe nicht als wahr gelten. Die Fragen, die zur Metaphysik führten, seien ausgeschlossen vom Raum, in dem Wahrheit auftreten könne.⁶ Drittens gälten nur Ergebnisse demokratischer Willensbildung als legitim. In der Politik geschehe das weitgehend zu Recht. Doch der Anspruch reiche weiter: Der Relativismus ersetze die Wahrheit durch den Mehrheitsentscheid, was Ergebnisse zeitige, die heute so und morgen anders ausfielen. Propaganda und Manipulation seien Tür und Tor geöffnet. Die zufällige Mehrheit werde zum Absolutum, «wir sind der Herrschaft des Positivismus und der Verabsolutierung des Zufälligen ausgesetzt».⁷

Doch das Christentum könne keinesfalls auf den Anspruch verzichten, wahre Religion zu sein – als Erbe des Judentums, seiner prophetischen Kritik an den Lügengöttern, seiner Weisheitstheologie! Und ebensowenig als Erbe der absoluten Wahrheitsfrage eines Sokrates, kritisch gegenüber Mythos, Religion und Politik! Die philosophische Frage nach Wahrheit, dem Christentum zugemutet in providentieller Fügung, sei ihm zu eigen geworden in Auseinandersetzung mit dem griechischen Begriff. Hinter den

¹ J. Ratzinger, *Glaube, Wahrheit, Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*. Freiburg 2004. An Besprechungen sehe ich nur Horst Bürkle in: *Theol. Literaturzeitung* 129 (2004) 140ff., und den Hinweis von Leo Ettl in *SKZ* 171 (2003) 833.

² Ein anderer Weg könnte von den Wahrheitsbegriffen der Philosophiegeschichte ausgehen – Ratzinger läßt sie beiseite – und fragen, ob er den Grenzen der Erkenntnis gerecht wird, die Kant aufgewiesen hat.

³ Vgl. *FAZ* vom 20. April 2005, 3.

⁴ J. Ratzinger, *Glaube* (Anm. 1), 60.

⁵ Vgl. ebd., 20ff., 70ff., 131.

⁶ Vgl. ebd., 144, 156; ders., *Einführung in das Christentum*. München 1968, 33ff.

⁷ J. Ratzinger, *Glaube* (Anm. 1), 154, vgl. 60, 95; ders., *Wahrheit, Werte, Macht. Pluralistische Gesellschaft im Kreuzverhör*. Frankfurt/M. 1999, 18ff., 65ff.; ders., Jürgen Habermas, *Dialektik der Säkularisierung. Über Religion und Vernunft*. Freiburg 2005, 43.

Absolutheitsanspruch der Wahrheit zurückzugehen, würde nicht nur die Kontinuität der Glaubensgeschichte, sondern ein Wesenselement des Christentums zerstören. «Die Vernunft wird ohne den Glauben nicht heil, aber der Glaube wird ohne die Vernunft nicht menschlich.» Zugleich garantiere die Vernunft das Ethos: «Die wahre Vernunft ist die Liebe, und die Liebe ist die wahre Vernunft.»⁸ Von hier aus begründe sich die Toleranz: Die einzige Waffe im Umgang mit der Wahrheit sei sie selbst, und damit die Liebe.

Der Vorstellung, Gott sei nur durch mystische Erfahrung erreichbar, stellt Joseph Ratzinger den Monotheismus und seinen Repräsentanten, den Propheten, gegenüber. In Monotheismus und Mystik «haben wir zwei von Anfang an total verschiedene Strukturen vor uns. In der Mystik gilt der Primat der Innerlichkeit, die Absolutsetzung der geistlichen Erfahrung.» Hier verhalte sich Gott passiv, es gebe nur das Eintauchen des Menschen in Gott. «Der monotheistische Weg geht von einer gegenteiligen Überzeugung aus: hier ist der Mensch das Passiv, an dem Gott handelt, hier ist der Mensch es, der von sich aus nichts kann, aber dafür gibt es hier ... einen Anruf von Gott her, und dem Menschen eröffnet sich so das Heil im Gehorsam gegen den Ruf.»⁹ Im Christentum bleibe Gott nicht im Unsagbaren verborgen, er werde als Liebe sicht- und als Wahrheit greifbar.¹⁰ Joseph Ratzinger erwähnt nicht, daß das Christentum selbst eine bedeutende mystische Tradition hat.

Die Methode Joseph Ratzingers

Welcher Weg führt Joseph Ratzinger zur Wahrheit? Die Idee ist ihm wirklicher als die Erscheinung. Gern führt er geschichtliche Entwicklungen auf eine geistige Auseinandersetzung und auf klare Begriffe zurück. Die nachkonziliare Epoche sei weitgehend von J. Geiselmans These der materialen Vollständigkeit der Bibel – die Kirche könne nichts lehren, was nicht schon in der Schrift stehe – und ihren Konsequenzen bestimmt.¹¹ Die 68er Revolution habe darin bestanden, daß das existentialistische Paradigma über Nacht durch das marxistische ersetzt worden sei. Die gegenwärtige Kirchenkrise beruhe auf dem Zerfall der Liturgie.¹² Entsprechend muß das Handeln Ausdruck der Wahrheit sein. Daß die Theorie etwas Nachträgliches, gläubige Praxis und Erfahrung aber die Mitte sein könnte, lehnt Joseph Ratzinger als marxistische Verkehrung ab. Die Wahrheit trete als Sprache von außen ein; sie steige nicht aus einer Praxis auf, die neues Bewußtsein schaffe.¹³

Joseph Ratzinger mildert und öffnet seinen Idealismus durch ein geschichtliches Selbstverständnis. «Der christliche Glaube ist kein System. Er kann nicht wie ein geschlossenes Denkgebäude dargestellt werden. Er ist ein Weg, und dem Weg ist es eigen, daß er nur durch das Eintreten auf ihn, das Gehen darauf erkennbar wird.» Der Mensch habe die Wahrheit nicht abschließend, «denn Pilger der Wahrheit müssen wir alle sein». Jesus Christus aber sei «die Wahrheit in Person und damit der Weg des Menschseins».¹⁴ Wie kommt er zum Menschen? Er zeige sich in Liturgie und Tradition. Größer als die Bibel, schlössen sie den lebendigen Organismus des Glaubens aller Jahrhunderte ein. Den «Überhang von Offenbarung über Schrift, den man nicht noch einmal in einen Kodex von Formeln fassen kann, nennen wir «Überlieferung»».¹⁵

⁸ J. Ratzinger, Glaube (Anm. 1), 110, 147; vgl. 68, 186; ders., Einführung (Anm. 6), 112.

⁹ J. Ratzinger, Glaube (Anm. 1), 30. Den scharfen Gegensatz Mystik – prophetische Religion hat der junge Friedrich Heiler, Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung. München 1923, eingeführt.

¹⁰ Vgl. ebd. 69.

¹¹ Vgl. ders., Aus meinem Leben. München 1998, 107ff.

¹² Vgl. ebd. 127f., 139, 174.

¹³ Vgl. J. Ratzinger, Glaube (Anm. 1), 75. Von hier aus fällt das Urteil über die Theologie der Befreiung: 93f., 100.

¹⁴ Ebd. 118, 68, 56; vgl. ders., Einführung (Anm. 6), 69.

¹⁵ J. Ratzinger, Aus meinem Leben (Anm. 11), 130; vgl. 22f. und ders., Glaube (Anm. 1), 133.

Lebendigen Halt finde der Christ in diesen kollektiven Gestalten, die im Milieu des Glaubens gewachsen sind, nicht von einzelnen gemacht. Daraus ergibt sich die theologische Methode: Joseph Ratzinger mißt die Gegenwart und ihre Werte an der Liturgie und den Vätern. Vom Pathos der Moderne wenig bewegt, wählt er eine Außenperspektive. Die Skepsis überwiegt. «All das kann wenig Vertrauen erwecken. Wie brüchig Konsense sind und wie schnell sich parteiliche Gruppen ... als die einzig berechtigten Vertreter des Fortschritts und der Verantwortung durchsetzen können, steht vor unser aller Augen. Hier kann nur allzuleicht der Teufel mit Beelzebub ausgetrieben werden; allzuleicht können anstatt des Dämons vergangener geistiger Konstellationen sieben neue und schlimmere Dämonen unser Haus besetzen.» Der Fortschrittsgedanke sei eine Illusion, der Mensch habe ein gegebenes Gleichgewicht vor dem Chaos zu bewahren. «Die Meinung, die wesentliche Aufgabe im Ringen um Freiheit sei die Veränderung der Welt, ist ... ein Mythos ... Unsere Aufgabe ist es, jeweils in der Gegenwart um die relativ beste Verfassung des menschlichen Miteinanders zu ringen und dabei errungenes Gutes zu bewahren, bestehendes Schlechtes zu überwinden und dem Einbruch der Mächte der Zerstörung zu wehren.»¹⁶

Die Erfahrung als Gegnerin der Wahrheit

Zwischen Wahrheit und Zeitgeist also Gegensatz! Um den Horizont zu verstehen, vor dem er sich abzeichnet, greifen wir auf Joseph Ratzingers Begriff des Christentums von 1968 zurück. Er stellt sich in zwei Thesen und einer Folgerung dar. Erstens: Die Erfahrung des Glaubens sei der Zweifel, der Abgrund, das Nichts. «Ans Kreuz geheftet – das Kreuz aber an nichts, treibend über dem Abgrund. Die Situation des Glaubenden von heute könnte man kaum eindringlicher und genauer beschreiben ... Nur ein über dem Nichts schwankender, loser Balken scheint ihn zu halten, und es sieht aus, als müsse man den Augenblick errechnen können, an dem er versinken muß. Nur ein loser Balken knüpft ihn an Gott, aber freilich: er knüpft ihn unausweichlich, und am Ende weiß er, daß dieses Holz stärker ist als das Nichts, das unter ihm brodelnd, das aber dennoch die bedrohende, eigentliche Macht seiner Gegenwart bleibt.» Der Gläubige, «vom Salzwasser des Zweifels gewürgt, das ihm der Ozean fortwährend in den Mund spült»¹⁷: Beeindruckende Bilder in der Tradition der Sprache Augustins! Man möchte verstehend hinabsteigen in die Psychologie solchen Zweifels, allein Joseph Ratzinger nimmt eine andere Wendung.

Der Ozean des Zweifels sei durch den Zusammenbruch der Metaphysik freigesetzt. Denn nun bestimme das Sehen und Greifen den Daseinsort des Menschen. Das ist das zweite: «Für unsere heutige wissenschaftsbestimmte Grundeinstellung, die unser aller Daseinsgefühl ungefragt prägt und uns den Ort im Wirklichen zuweist, ist die Beschränkung auf die «Phainomena», auf das Erscheinende und in den Griff zu Nehmende, kennzeichnend.»¹⁸ Gott komme nicht vor, er könne in diesem Raum gar nicht vorkommen. «Die Erfahrung der Geschichte führt ... nur bis zum Factum, nicht bis zur Veritas.»¹⁹ Gott liege jetzt außerhalb des menschlichen Sehfeldes. Dann ist die Folgerung zwingend: Der Glaube müsse der modernen Mentalität entgegengesetzt sein, er müsse gegen das moderne Wahrheitsmodell gedacht werden, als empfangendes, nicht machendes Denken, als Ja zur Geistigkeit, als Ja zur Metaphysik!²⁰ Er biete den Schlüssel zum Sinn der Erfahrung – und stehe bleibend außer ihr. Der Glaube durchkreuze die natürliche Tendenz, er sei «eine Wende des Seins, und nur wer sich wendet, empfängt ihn. Und weil unser Schwergewicht nicht aufhört, uns in eine andere Richtung zu weisen ..., bleibt er als Wende täglich neu, und nur in einer lebenslangen Bekehrung

¹⁶ J. Ratzinger, Glaube (Anm. 1), 204, 208.

¹⁷ J. Ratzinger, Einführung (Anm. 6), 21, 22.

¹⁸ Ebd. 34, vgl. 33-41.

¹⁹ J. Ratzinger, Kommentar zu Gaudium et spes Nr. 11-22, in: LThK² XIV 313-354, 345. Vgl. ders., Einführung (Anm. 6), 27.

²⁰ Vgl. ebd. 43-48; ders., Kommentar (Anm. 19), 322-327.

können wir innerwerden, was es heißt zu sagen: Ich glaube ... Immer schon hat Glaube etwas von einem abenteuerlichen Bruch und Sprung an sich ... immer schon war er eine die Tiefe der Existenz anfordernde Entscheidung, die allzeit ein Sichherumwenden des Menschen forderte, das nur im Entschluß erreichbar ist.»²¹ Der Glaube, bleibend ein Akt des Willens – ist er darum Willkür? Keineswegs: «Was hier geschieht, ist nicht ein blindes Sichausliefern ins Irrationale hinein. Im Gegenteil – es ist Zu-gehen auf ... den Sinn und so auf die Wahrheit selbst, denn am Ende kann und darf der Grund, worauf der Mensch sich stellt, kein anderer als die sich eröffnende Wahrheit selber sein.»²² Was also hält den Glauben über dem gähnenden Abgrund des Nichts? Daß er dem Denken gegenüber ist! Die Frage nach der Wahrheit ist der Dreh- und Angelpunkt, der den Glauben zugänglich macht und zum Leuchten bringt. Emotionale und existentielle Erfahrung spielen keine vergleichbare Rolle. «Die Frage nach der Wahrheit ist die wesentliche Frage des christlichen Glaubens überhaupt.»²³

Erfahrung des Geistes?

Wir haben gesehen, daß christliche Mystik in Joseph Ratzingers System nicht vorkommt. Welchen Ort findet der Heilige Geist? Die Auslegung des Credo gibt der Pneumatologie nur wenige Seiten. Joseph Ratzinger denkt den Geist erstens als gegenwärtigen Christus. Analog zur Christologie faßt er das Verhältnis des Christen zum Geist als Gehorsam, nicht als Freisetzung der Freiheit. Er vermittelt Freiheits- und Geisterfahrung nicht miteinander, sondern stellt sie einander gegenüber.²⁴ Der Geist sei zweitens Lebensprinzip der Kirche. Die Pneumatologie sei notwendig, um die Lehre von der Kirche nicht allzu irdisch geschlossen geraten zu lassen. Die Kirche sei vom Heiligen Geist her zu verstehen als seine Wirkungsstätte in der Welt.²⁵ In beiden Weisen tritt der Geist nur innerhalb von im Umriss Bekanntem, in Christus und Kirche, auf. Eine gegenüber Christologie und Ekklesiologie eigenständige Lehre vom Heiligen Geist findet sich nicht. Man mag einwenden, der Geist könne Christus und Kirche nicht widersprechen, er sei vielmehr auf vollkommene Weise eins mit ihnen. Etwas anderes aber ist, wenn der Geist nicht in Spannung stehen darf zu dem, was die Kirche von Christus und sich selbst schon verstanden hat.

Von einem Leib der individuellen geistlichen Erfahrung, vom Haltfinden in einer neuen, vom Glauben bestimmten leibseelischen Gestalt spricht Joseph Ratzinger nicht. Ist es aber wahr, daß der Glaube den suchenden Menschen auf Dauer derart unbehaust zurückläßt? «Ja, die Seele kann sich in diesem Zustande ebensowenig selbst helfen wie ein Gefangener, der im finsternen Kerker an Händen und Füßen gebunden ist, sich weder bewegen noch etwas sehen noch auch himmlischen oder irdischen Trost empfangen kann» – schreibt Johannes vom Kreuz. Das tönt verwandt! Aber die Seele kennt doch eine Erfahrung von Sinn darin, «bis sie dem Geiste nach ganz sanft, demütig und rein und so klug, einfältig und klein geworden ist, daß sie eins werden kann mit dem Geiste Gottes je nach dem Grade der Liebesvereinigung, den ihr seine Barmherzigkeit gewähren will.» Und es gebe

²¹ J. Ratzinger, Einführung (Anm. 6), 28, vgl. 66; ders., Glaube (Anm. 1), 72: Der Kulturbruch Exodus sei eine Grundfigur des Christlichen, und «auf der Linie des Abrahamsglaubens können wir über den christlichen Glauben sagen, daß niemand ihn einfach als sein Eigenes vorfindet ... Er bricht von außen ein. Das bleibt immer so. Niemand wird als Christ geboren, ... das Christsein beginnt mit der Taufe, die Tod und Auferstehung ist ..., nicht mit der biologischen Geburt.»

²² J. Ratzinger, Einführung (Anm. 6), 49.

²³ J. Ratzinger, Glaube (Anm. 1), 148. Zum Verhältnis von Gefühl und Vernunft im Glaubensakt vgl. ders., Wendezeit für Europa? Diagnosen und Prognosen zur Lage von Kirche und Welt. Einsiedeln 1991, 77-79.

²⁴ Vgl. J. Ratzinger, Kommentar (Anm. 19), 314, 331. Christlicher Humanismus sei entsprechend christologisch, nicht pneumatologisch zu begründen 339.

²⁵ Vgl. J. Ratzinger, Einführung (Anm. 6), 277, 79. Entsprechend ders., Zur Lage des Glaubens. Ein Gespräch mit Vittorio Messori. München u.a. 1985, 159f.

Unterbrechungen der Nacht: «Da fühlt sich dann die Seele wie aus einem Kerker und von Fesseln befreit und versetzt in die Freiheit und Zwanglosigkeit, sie fühlt und genießt die höchste Wonne des Friedens und der liebenden Freundschaft mit Gott, so daß sie leicht und in überfließender Weise mit ihm verkehren kann.»²⁶ Die geistliche Tradition kennt jahrelange Finsternisse – und sie weiß um mögliche Erfahrung des Lichts, nach der sie sich sehnt. Die Tradition hat eine Sprache für die Erfahrung Seiner Gegenwart. «Sie fühlt ihn (Jesus) zu ihrer Rechten, aber nicht mit den Sinnen, die uns jemanden gewahren lassen, der neben uns ist; denn man gewahrt es auf eine andere, feinere Weise, die man wohl nicht mit Worten beschreiben kann; aber diese Wahrnehmung ist genauso sicher, ja man erfährt sie mit noch größerer Gewißheit als irgendeine Beobachtung mit den Sinnen.»²⁷ Des Ignatius Lebensbericht durchzieht der rote Faden jener Erfahrung, die er Trost nennt. In einer Zeit der Angst kommt «ihm große Tröstung und geistlicher Mut mit solcher Fröhlichkeit, daß er über jene Felder hin zu schreien und mit Gott zu sprechen begann.»²⁸

Seit Paulus geht die Kirche von der positiven Erfahrbarkeit des Heiligen Geistes im Inneren jedes Christen aus. So unterschiedlich diese im einzelnen gefaßt wird, als unsagbare Gebeterfahrung²⁹ und Heiligung bei Paulus, als theosis bei den griechischen Vätern, als *contemplatio, gratia infusa* und theologale Tugend bei Thomas³⁰, als liebende Öffnung in das Geheimnis bei Rahner³¹ bis hin zu den Zeichen der Zeit bei Johannes XXIII. Auch die Liturgie, in Pfingstsequenz und Hymnus *Veni creator spiritus*, spricht eine erfahrungsgesättigte Sprache. Ist die Weite des trinitarischen Glaubens, der eine mehrfache Gegenwart des Göttlichen in unserer Erfahrung bekennt, bei Joseph Ratzinger angemessen dargestellt? Trifft sein Wahrheitsbegriff die ganze Wahrheit des geistbegabten Menschen? Läuft er Gefahr, mit dem Bade des Relativismus den Geist auszuschütten?³²

Gewissen und Dialog

Der Gewichtsunterschied zwischen Christologie und Pneumatologie Joseph Ratzingers bildet sich in den Begriffen ab, die innen und außen, einzelnen und Gemeinschaft vermitteln. Zwar sei das Gewissen das Organ der Transparenz des einen Gottes in allen Menschen; einem klaren Gewissensspruch sei zu folgen.³³ Doch heute erscheine «das Gewissen als Ausdruck für die Absolutheit des Subjekts, über das hinaus es im Sittlichen keine Instanz mehr geben kann. Das Gute als solches ist nicht wahrnehmbar. Der eine Gott ist nicht vernehmbar. Was Moral und Religion angeht, ist das Gewissen die letzte Instanz. Das ist logisch, wenn die Wahrheit als solche unzugänglich ist. So ist ... das Gewissen die Kanonisierung des Relativismus.»³⁴ Unbestritten: Feste Überzeugung rechtfertigt noch nicht. Hinter fehlenden Skrupeln kann verdrängte Schuld stehen. Ein Gewissen ohne Gegenüber ist leer,

²⁶ Johannes vom Kreuz, Dunkle Nacht. München 91992, 91f.

²⁷ Teresa von Avila, Die innere Burg. Zürich 1979, 63f.

²⁸ Ignatius von Loyola, Bericht des Pilgers. Hrsg. v. Peter Knauer. Frankfurt/M. 1999, 131, vgl. 47, 77 u.ö.

²⁹ «So bezeugt der Geist selbst unserem Geist, daß wir Kinder Gottes sind» Röm 8,16: Wenn es nichts zu erfahren gäbe, wäre der Satz sinnlos.

³⁰ Vgl. nur STh I-II 106, 1f.

³¹ «Vielleicht hat sich gezeigt, daß Hoffnung nicht einfach das Verhalten des Schwachen und doch Begehrenden gegenüber einer ausständigen Erfüllung ist, sondern der Mut, sich in Denken und Tat der unbegreiflichen Unverfügbarkeit anzuvertrauen, die unser Dasein durchwaltet und als dessen offene Zukunft trägt. Vielleicht hat sich auch gezeigt, daß solcher Mut die Kraft besitzt, mehr zu wagen als was bloße berechnende Planung eingeben kann.» Karl Rahner, Schriften zur Theologie VIII, 579.

³² Diese Fragen können sich nur an die Begriffe Ratzingers richten. Was ein Mensch glaubt und im Gebet vollzieht, ist bleibend größer als das Sagbare; es kann nicht Gegenstand der Kritik sein.

³³ Vgl. J. Ratzinger, Wahrheit (Anm. 7), 25-62, bes. 28.

³⁴ J. Ratzinger, Glaube (Anm. 1), 167; vgl. Wahrheit (Anm. 7), 56ff.; ders., Kommentar (Anm. 19), 331: Im Fall des irrenden Gewissens liege die Schuld nach Thomas «zwar nicht im Willen, der ausführen muß, was die Vernunft ihm aufträgt, aber in der Vernunft, die um Gottes Gesetz wissen muß.»

es bedarf der Auseinandersetzung mit dem Anspruch des Anderen, um seiner Würde nicht verlustig zu gehen. Doch was Gott im Gewissen sagt, weiß Joseph Ratzinger schon, es kann nur die eine, bekannte Wahrheit sein.³⁵ Läßt sich am Spruch des Gewissens etwas Neues lernen? Wird Joseph Ratzinger der Würde des Gewissens im Ganzen der christlichen Berufung gerecht?

Der Dialog sei «Inbegriff des relativistischen Credo ... Dialog im relativistischen Verständnis bedeutet, die eigene Position bzw. den eigenen Glauben auf eine Stufe mit den Überzeugungen der anderen zu setzen, ihm prinzipiell nicht mehr Wahrheit zuzugestehen als der Position des anderen. Nur wenn ich grundsätzlich voraussetze, der andere könne ebenso oder mehr recht haben als ich, komme überhaupt wirklicher Dialog zustande.»³⁶ Die Haltung Joseph Ratzingers ist logisch. Wer qua Offenbarung die Wahrheit kennt und alle auf sie verpflichtet weiß, sieht nur für die anderen etwas zu lernen. Es ist ihr Problem, sich zur Kirche ins rechte Verhältnis zu setzen. Auf seiner Seite kann er sich allenfalls eine Vertiefung in sekundären Fragen vorstellen. Doch ereignet sich so überhaupt ein Gespräch? Kann jenen Relativismus nicht gerade wagen, wer seinem Glauben, der Gegenwart des Geistes vertraut? Da mag mancher Begriff verschwimmen, ja untergehen – der Glaube hofft doch, daß sich der Horizont wieder klären werde, um die Wahrheit neu und tiefer erscheinen zu lassen. Für das Christentum ist Wahrheit ein wesentlicher, aber nicht der einzige Vermittlungshorizont. Es gibt auch die leise und demütige Tat. Der Mensch aus Nazareth heilt manchen, ohne zu lehren, und mancher Heilige folgt ihm. Wo ein Mensch, ergriffen von Glaube, Hoffnung und Liebe, das Mögliche tut, ist der Geist da, weil diese Haltungen aus menschlicher Kraft nicht erreichbar sind.

Freiheit und Kirche

Freiheit werde erst recht verstanden, wenn sie sich der Wahrheit öffne, daß Freiheit in ein Gefüge gehöre. Recht und Institutionen seien nicht Gegner der Freiheit, sondern garantierten sie. Wer Freiheit als immer weitergehende Emanzipation von institutionellen Bindungen verstehe, müsse sie – mit Sartre – zur Hölle machen und ihren Wert zerstören. Da Joseph Ratzinger die Wahrheit kennt, folgert er weiter, die zehn Gebote seien die reale Form unseres Wesens, nicht sein Gegenpol. Zu ihr gebe es nur eine rabenschwarze Alternative, eine Willkür, die sich den Lüsten hingibt, ohne je wieder nach Vernunft zu fragen. «Das unreflektierte Durchschnittsempfinden versteht unter Freiheit das Recht und die Möglichkeit, alles das zu tun, was wir uns gerade wünschen und nichts tun zu müssen, was wir nicht möchten.»³⁷ Hat die Freiheit nur ungeordnete Wünsche? Oder hat sie auch ihre Erfahrung, der gegenüber sie auf Wahrheit verpflichtet ist? Wenn die christliche Einheit von Wahrheit und Religion so viel stärker ist als ihre relativistische Konkurrenz – was macht letztere so attraktiv? Ist es die «Flucht vor dem einen Gott und seinem Anspruch?»³⁸ Ein unreflektierter Relativismus mag immerhin der Weg des geringsten Widerstandes sein. Aber reicht das, um die Zeitgenossen zu verstehen? Was motiviert sie eigentlich dazu, auf die Kraft eines authentisch religiösen Lebensentwurfs zu verzichten, und zugleich rechts und links Brosamen aller möglichen Spiritualitäten aufzulesen? Wie ernst nimmt Joseph Ratzinger den Menschen von heute in seiner Suche und Orientierungslosigkeit? «Alle Krisen im Inneren des Christentums, die wir gegenwärtig beobachten, beruhen nur ganz sekundär auf institutionellen Problemen. Die Probleme der Institutionen wie der Personen der Kirche rühren letztlich von der gewaltigen Wucht dieser Frage (der Krise des Wahrheitsanspruchs, TP) her.»³⁹ Ein idealistisches Alles oder Nichts! Kann es die möglichen Schritte verdecken, die Kirche durchsichtiger zu machen für die Gegenwart Gottes in ihrer Mitte? Das Steckenbleiben der Ökumene, der Ausschluß

³⁵ Vgl. ebd., 50f.

³⁶ J. Ratzinger, Glaube (Anm. 1), 97.

³⁷ Ebd., 188, vgl. 197f., 206.

³⁸ Ebd., 182.

³⁹ Ebd., 142f.

der Frau vom Amt, autoritäre Ämtervergabe und der Gravamina mehr – legen sie dem Menschen von heute den Eindruck nahe, es in der Kirche mit einer höchst relativen Erscheinung zu tun zu haben? Verpflichtet das Ethos der Menschenrechte ihn geradezu, den Anspruch der Kirche zu relativieren?

Notwendigkeit der individuellen Erfahrung

Der Relativismus ist gegeben. Weil die Neuzeit die Subjektivität freisetzt, ist sie mit dem Pluralismus der Standpunkte konfrontiert. Es gibt so viele Erfahrungsweisen der Welt, wie es Lebensstandpunkte gibt. Der Pluralismus relativiert jede Position, es gibt keinen absoluten Standpunkt mehr. Nach der Vernünftigkeit der Wahrheit im 18. und ihrer Geschichtlichkeit im 19. Jahrhundert ist im 20. ihre Relativität das entscheidende philosophische Problem.⁴⁰ Der Mensch steht heute vor einer Vielzahl in sich stimmiger, aber unverbundener Rationalitäten. Es ist nicht mehr möglich, wenigstens die wichtigsten einer gründlichen Prüfung zu unterziehen, weil der Lebensprozeß schneller Entscheidungen fordert, als die Prüfung abgeschlossen sein kann. Der Mensch kann sich nur probeweise auf das eine oder andere Angebot einlassen, um zu sehen, ob es geht, ob er so leben kann. Entscheidend wird, was er für Erfahrungen macht. Auch wer Ratgeber sucht, um sich im Dickicht der Angebote besser zurechtzufinden, wird ihnen vertrauen aufgrund der Erfahrungen, die er mit ihnen macht. Nur so bleibt verantwortliche Entscheidung möglich. Darum ist die Wende in die individuelle Erfahrung inneres Moment des Pluralismus. Die deutlichere Übernahme der ursprünglichen, einsam machenden Freiheitserfahrung ist ethische Pflicht des heutigen Menschen.⁴¹ Unsere Zeit muß Gott im Subjektiven suchen.

Damit wird die Gegenwart Gottes im Objektiven, in Christologie und Kirche fragwürdig. Die Aufgabe, sie zu bewahren, betont Joseph Ratzinger mit Recht. Christen müssen sich fragen lassen, wie ernst ihnen ihr Wahrheitsanspruch ist; Phänomene von Oberflächlichkeit und Gleichgültigkeit sind nicht zu übersehen. Und es gibt die Frage, wie geistvoll Christen den Relativismus aufgreifen! Sie können die Wahrheit des Glaubens nicht mehr für alle verbindlich setzen, bleiben aber auf die Wahrheit ihrer Erfahrung, ihres Ergriffenseins und damit ihrer Tradition verpflichtet.⁴² Vor ihrem Gewissen ist nicht alles gleichgültig, aber so offen, daß sie von einer Muslima oder einem Atheisten etwas Wesentliches lernen können auf dem Weg zu Gott.

Welches Profil, welche Kraft und welche Grenze der Theologie Joseph Ratzingers zeichnen sich also ab? Joseph Ratzinger spricht in priesterlicher Haltung. Sie möchte bewahren, was Leben ermöglicht und ordnet. Einem Bonaventura verwandt, der sich skeptisch gegen die aristotelischen Neuerungen eines Thomas wandte – welche der Kirche dann doch eine neue Gestalt geschenkt haben, die Jahrhunderte prägen und befruchten sollte. Priesterliche Theologie bedarf der Herausforderung, ja des Widerspruchs durch Stimmen, die mehr als der Form dem Geist verpflichtet sind, der lebendig macht: So daß das Volk Gottes im Verständnis der Wahrheit wachsen und die Kräfte der Gegenwart taufen kann. Der – oft genug tragische – Konflikt zwischen priesterlichen und prophetischen Stimmen ist ein Wesenselement jüdisch-christlicher Glaubensgeschichte. Beide Typen von Theologie sind aufeinander angewiesen, um fruchtbar zu werden. So tragen sie ihre Grenze in sich selbst.⁴³ Um sie zu vermitteln, hat sich die Methode bewährt, sich je neu von der

⁴⁰ Vgl. Stephen Toulmin, Menschliches Erkennen. Bd I: Kritik der kollektiven Vernunft. Frankfurt 1978.

⁴¹ Vgl. Karl Rahner, Der mündige Christ. Schriften zur Theologie XV, 119-132, und den Begriff der glaubensgeschichtlichen Wende bei: Eugen Biser, Die glaubensgeschichtliche Wende. Graz 1986.

⁴² Vgl. Josef Sudbrack, New Age und was davon bleiben mag, in: GuL 62 (1989), 45-63, 61: «Die Dogmen sind zu befragen auf ihrer Erfahrungsträchtigkeit. Eine Glaubenswahrheit, die nicht überfließt in Lebenserfahrung, ist überflüssig. Gottes Handeln mit den Menschen ist aber nicht überflüssig – so wird es unsere Aufgabe sein, die Erfahrungstiefe seiner Wahrheit zu verstehen. Das Neubedenken vom Geist Gottes ist ein Schritt in diese Richtung.»

Weite der Tradition her Perspektiven der Synthese zu gewinnen. Joseph Ratzingers Prinzipien sind im Vollzug seines Denkens zarter, als sie sich den Anschein geben. Sie wissen sich zu öffnen, um das Erstaunliche wahrzunehmen. Wahrheit und Erfahrung verbinden sich doch im einzelnen: Johannes XXIII. sei einer der «wenigen wirklich Großen, die zuletzt über alle Schablonen herauswachsend das Ursprüngliche, die Wahrheit selbst, schöpferisch neu zu erfahren und ihr neu zur Geltung zu verhelfen vermögen».⁴⁴ Eine pneumatologische Vermittlung schimmert durch: «Die Dynamik des Gewissens und seiner stillen Anwesenheit Gottes darin ist es, die die Religionen aufeinander zuführt und die Menschen auf den Weg zu Gott bringt, nicht die Kanonisierung des jeweils Bestehenden, die den Menschen der tieferen Suche enthebt.» Und die Zukunft brauche den offenen Dialog: «Um zum Ganzen zu kommen, bedürfen alle aller. Nur im Zueinander aller großen kulturellen Schöpfungen nähert sich der Mensch der Einheit und Ganzheit seines Wesens.»⁴⁵

⁴³ Vgl. Elmar Salmann, Gottesverlust und Spurensuche. Religiöse Archetypen und die neue Laienreligion, in: Stephan Pauly, Hrsg., Spiritualität in unserer Zeit. Stuttgart 2002, 81-92.

⁴⁴ J. Ratzinger, Rezension zu F. Willam. Vom jungen Roncalli zu Johannes XXIII., in: ThQ 148 (1967), 236-241, 236.

Die Zukunft bleibt ein Geheimnis. Sie ist nicht aus einer Geschichte oder aus Begriffen ableitbar. Einstweilen wirken die Signale des Papstes leiser als jene des Kardinals. Sie scheinen mehr auf Bereitschaft zum Hören, auf ein Suchen beim Gegenüber zu warten.⁴⁶ Wer sich auf Christus einlasse, dem gehe nichts verloren von dem, was das Leben frei, schön und groß mache. Erst in dieser Freundschaft gingen überhaupt die großen Möglichkeiten des Menschseins auf⁴⁷: Eine Versöhnung von Wahrheit und Erfahrung deutet sich an. «Was wir brauchen, ist etwas Ähnliches wie das, was wir bei Sokrates finden: eine wartende Bereitschaft, die sich offenhält und ausschaut über sich hinaus. Diese Bereitschaft hat damals die beiden geistigen Welten – Athen und Jerusalem – zusammengeführt und eine neue Geschichtsstunde ermöglicht. Wir brauchen eine neue Bereitschaft des Suchens und auch die Demut, die sich finden läßt.»⁴⁸ Erhoffen wir sie für beide, für unsere Zeit und unsere Kirche!

Thomas Philipp, Bern

⁴⁵ J. Ratzinger, Glaube (Anm. 1), 45, 54.

⁴⁶ Vgl. bereits ders., J. Habermas, Dialektik 57f.

⁴⁷ Benedikt XVI., Antrittspredigt am 24. April 2005, zitiert nach www.vatican.va.

⁴⁸ J. Ratzinger, Glaube (Anm. 1), 128.

Die Wunder bei Selig- und Heiligsprechungen

Ein kritische Anfrage

Das gegenwärtige kirchenrechtliche Verfahren zur Selig- und Heiligsprechung sieht, abgesehen von einigen abweichenden Sonderregelungen, im wesentlichen zwei Schritte vor. Der eine besteht in einem Prozeßverfahren vor einem kirchlichen Gericht. Hier werden Leben, Tätigkeit und insbesondere auch die Schriften des Kandidaten, bei dem aufgrund seines heiligmäßigen Lebens ein Seligsprechungsverfahren beantragt wurde, genau geprüft. Dieses Verfahren beginnt im Bereich einer Diözese, endet aber auf jeden Fall mit einer Entscheidung einer päpstlichen Behörde, nämlich der Römischen Kongregation für die Heiligsprechungen (*Congregatio de Causis Sanctorum*). Das Verfahren weist im Grunde genommen die Züge eines Streitverfahrens auf, d.h. dem Antragsteller (*Postulator*), der für die Selig- bzw. Heiligsprechung eines bestimmten Kandidaten (eines «Dieners Gottes») eintritt, steht ein «Gegner» gegenüber, bisweilen auch «Teufelsadvokat» (*advocatus diaboli*) genannt, der im Laufe des Verfahrens von Amts wegen alles vorbringen muß, was gegen den besonderen Grad der Tugendhaftigkeit des Kandidaten und damit gegen dessen – wie es heißt – «Erhebung zur Ehre der Altäre» spricht. Somit ist also nicht jedes eingeleitete Verfahren von Erfolg begleitet; bisweilen zeigt sich, daß der Kandidat den geforderten Kriterien nicht entspricht.

Aber auch wenn das Gericht das heiligmäßige Leben des Kandidaten bestätigt, ist das Verfahren damit noch nicht abgeschlossen. Es ist vielmehr noch ein weiterer Schritt erforderlich, der den Bereich des empirisch Überprüfbareren verläßt und sich auf ein Gebiet begibt, in dem exakte Beweisbarkeit nicht mehr in gleichem Maß gewährleistet werden kann wie bei der prozessualen Überprüfung des Tugendgrades.

Gemeint ist das *Wunder*, d.h. eine nach dem Gebet des Erkrankten auf Fürbitte des Kandidaten für eine Selig- bzw. Heiligsprechung erfolgte außerordentliche und dauernde Heilung von einer Krankheit, die nach dem Urteil von zuständigen Fachleuten mit medizinischen Mitteln nicht erklärbar ist. Damit wird also eine übernatürliche, d.h. eine letztlich von Gott selbst stammende Bestätigung für die Richtigkeit des Ergebnisses des Prozeßverfahrens eingefordert. Für die Seligsprechung wird ein solches Wunder verlangt, für die allenfalls darauf folgende Heiligsprechung ein weiteres.

Mit dem Erfordernis des Wunders, also eines rational nicht erklärbaren Eingreifens Gottes, begibt sich die Kirche heute noch

in das Gebiet eines uralten, allerdings inzwischen in weltlichen Rechtsordnungen längst obsolet gewordenen Rechtsinstituts, nämlich das der sog. *Gottesurteile* oder *Ordalien*, die schon im Alten Testament nachweisbar sind (z.B. Ex 22, 7-11) und Jahrhunderte hindurch überwiegend in germanischen Rechtskreisen einen wesentlichen Bestandteil des Strafprozesses ausgemacht haben. Dem antiken Römischen Recht hingegen waren Gottesurteile unbekannt. Dem Gottesurteil (Ordal) lag die Vorstellung zugrunde, daß Gott als Hüter des Rechts es nicht zulassen werde, daß im irdischen Rechtsstreit ein Schuldiger freigesprochen wird oder ein Unschuldiger unterliegt. Sofern diese Gefahr droht, d.h. wenn Schuld oder Unschuld nicht anders festgestellt werden können, fällt Gott selbst durch ein himmlisches Zeichen sein unwiderrufliches Urteil (*iudicium Dei*, Gottesurteil).

Historische Formen von Gottesurteilen

Von den mannigfachen Anwendungsformen der Ordalien seien nur einige erwähnt, so z.B. das Feuerordal, demzufolge der Beschuldigte in der bloßen Hand ein Stück glühenden Eisens über neun Schritte tragen oder barfuß über neun glühende Pflugscharen schreiten mußte. Das letztgenannte Ordal kam insbesondere gegenüber Frauen zur Anwendung, die des Ehebruchs beschuldigt wurden. Derselbe Gedanke lag dem sog. Kesselfang zugrunde. Hierbei mußte eine Münze, ein Ring oder ein Kieselstein mit der bloßen Hand aus einem Kessel siedenden Wassers geholt werden. Wenn der (die) Beschuldigte sich entweder überhaupt nicht verbrannte, oder wenn die Wunden wenigstens innerhalb einer bestimmten Zeit verheilten, war die Unschuld erwiesen; andernfalls erfolgte die Verurteilung. – Ein weiteres Ordal war der Zweikampf (*iudicium pugnae*): Kläger und Beschuldigter kämpften vor Gericht miteinander; sie konnten sich allerdings auch vertreten lassen. Der Unterlegene galt als schuldig.

Die Haltung der Kirche gegenüber den Ordalien war nicht immer eindeutig. Nachdem es sich zunächst als schwierig erwies, die Ordalien überhaupt aus dem Bereich des Strafprozesses zu entfernen, trachtete die Kirche danach, die Ordalien zumindest zu *verchristlichen*. – So wurde u.a. das Kreuzordal eingeführt (*iudicium crucis, stare ad crucem*), wonach die Probanden oder deren Vertreter mit ausgestreckten Armen an einem Kreuz stehen mußten. Wer zuerst die Arme sinken ließ, war unterlegen. Schon

bald aber regte sich Widerstand gegen diese Form des Ordals, weil es als Entheiligung des Kreuzes Christi angesehen wurde. – Andererseits wurde den Probanden ein Stück Brot oder Käse, bisweilen sogar die Eucharistie als sog. Probebissen gereicht: Wer ohne Beschwerden schlucken konnte, galt als unschuldig, im gegenteiligen Fall als schuldig.

Das vierte Laterankonzil (1215) und insbesondere ein Dekretale Papst Honorius' III. (1225) untersagte Ordalien sogar unter Androhung von Kirchenstrafen zur Gänze, wobei der Papst auch eine logisch und theologisch einleuchtende Begründung für dieses Verbot lieferte: Vielfach seien nämlich aufgrund von Ordalien Unschuldige verurteilt worden, und überdies scheine darin eine Versuchung Gottes enthalten zu sein («Cum igitur huiusmodi iudicium sit penitus interdictum, utpote in quo Deus tentari videtur...»); Liber extra Papst Gregors IX., [1234] V, Tit. 35, cap. 3).

Bei den derzeit im Zuge der *Selig- und Heiligsprechungen geforderten Wundern* geht es freilich nicht mehr um *strafrechtliche* Aspekte. Allerdings ist der dem Ordal zugrundeliegende Gedanke genau genommen derselbe geblieben: Gott wird um ein besonderes, auf die Fürsprache des (künftigen) Seligen bzw. Heiligen zu wirkendes wunderbares Zeichen gebeten, das allfällige Unzulänglichkeiten des vorher geführten Prozeßverfahrens um den Tugendgrad des Kandidaten außer Kraft setzen und gewissermaßen «übernatürliche» Sicherheit herbeiführen soll. Es wird daher eigentlich eine Unterschrift Gottes verlangt, wobei das Wunder, wenn ihm die gewünschte Beweiskraft zukommen soll, ganz präzise auf die Intervention des betreffenden Selig- bzw. Heiligzusprechenden gewirkt worden sein muß. Die diesbezüglichen Angaben stützen sich freilich ausschließlich auf die subjektiven Aussagen des Geheilten. Eine stichhaltige Überprüfbarkeit durch ein Gericht oder eine Verwaltungsbehörde, wer im konkreten Fall entweder ausschließlich oder allenfalls zusammen mit anderen Fürsprechern um Hilfe angerufen und auf wessen Bitte das Wunder schließlich gewirkt wurde, ist in diesem Falle von der Natur der Sache her nicht möglich.

Ein «verfügbarer» Gott?

Gegen diese *unbefangene* Indienststellung eines wundersamen Eingreifens Gottes in das gegenständliche Verfahren, gegen das Bild von einem ohne weiteres verfügbaren Gott regen sich mehr

und mehr Widerstände, und es werden Bedenken geäußert, die von verschiedenen Überlegungen ausgehen. Zum einen ist mitunter auch bei einer außerordentlichen Heilung die Frage einer exakten Grenzziehung zwischen einem wirklichen (wunderbaren) Eingreifen Gottes und physiologisch möglicherweise durchaus anders erklärbaren Vorgängen äußerst schwer zu ziehen. Plötzliche und andauernde Heilungen können stattfinden, ohne daß nach dem gegenwärtigen Stand der Wissenschaft eine ausreichende Erklärung gefunden werden kann, und ohne daß der (die) Geheilte selbst eine über das empirisch Nachweisbare hinausreichende Erklärung zu geben vermag. Mit anderen Worten: Der Geheilte ist nicht unbedingt jemand, der um Heilung gebetet hat, ja der vielleicht überhaupt nicht gläubig ist. Die Tatsache einer solchen Heilung ist also nicht schon eo ipso ein Beweis für ein wunderbares Eingreifen Gottes, sondern kann sich auch anderswie in einer der Wissenschaft (derzeit noch) nicht erklärbaren Weise ereignet haben. Es ist also auch bei einem Ereignis, das dem äußeren Erscheinungsbild nach wie ein Wunder aussieht, nicht mit absoluter Stringenz gesagt, daß tatsächlich ein solches vorliegt. Fehlerquellen sind also keinesfalls auszuschließen.

Wengleich die Aussage Papst Honorius' III. über die Gottesurteile als «*tentatio Dei*» (Versuchung Gottes) nicht ohne weiteres auf das Erfordernis eines Wunders für Selig- und Heiligsprechungen angewendet werden kann, so ist doch andererseits der Gedanke befremdend, daß Gott eigentlich zugemutet wird, gewissermaßen auf Bestellung ein Wunder zu wirken, um die Heiligkeit eines Verstorbenen unter Beweis zu stellen. Das nach den strengen Regeln eines gerichtlichen Prozesses zu führende Verfahren über herausragende Vorbildlichkeit im Leben und Wirken eines zu Gott Heimgegangenen müßte nach unserem heutigen Rechtsempfinden ausreichend sein, allenfalls die «Tugenden» des Kandidaten und seine Einbindung in die Fürsprache des einzigen Mittlers Jesus Christus unter Beweis zu stellen und ihn damit in die Seligen bzw. Heiligen einzureihen. Dies hat um so mehr Geltung, als ja, wenn es sich um einen Märtyrer handelt, nach geltendem kanonischem Recht ein Wunder gar nicht erforderlich ist: Der nachweislich um des christlichen Glaubenszeugnisses willen erlittene gewaltsame Tod (Märtyrertod) ist für sich schon ausreichend, den Betreffenden in die Liste der Heiligen einzureihen. Dies gilt selbst dann, wenn der betreffende Märtyrer noch gar nicht getauft war (sog. Bluttauf).

Die Kirche wäre im anstehenden Rechtsbereich gut beraten, letzte Reste archaisch anmutender Rechtsformen zu beseitigen und sich mit theologisch und juristisch eindeutig nachvollziehbaren Verfahrensformen und -schritten zu begnügen. Dies würde bedeuten, daß es mit der Durchführung eines Selig- bzw. Heilig-sprechungsprozesses und der darauf folgenden amtlichen Verlautbarung durch die zuständige römische Behörde (bei Heiligsprechungen durch den Papst persönlich) sein Bewenden haben sollte.

In diesem Zusammenhang könnte freilich auch die Sinnhaftigkeit der in den jüngst vergangenen Jahren überdimensional gestiegenen Anzahl von Selig- und Heiligsprechungen einer Prüfung unterzogen werden. Papst Johannes Paul II. hat in den Jahren seines Pontifikats (1978-2005) mehr Selig- und Heiligsprechungen vorgenommen (1339 Selig-, 482 Heiligsprechungen) als in allen Jahrhunderten zuvor, seit es ein universalkirchliches Heiligsprechungsverfahren überhaupt gibt (13. Jh.). Bei der weitaus überwiegenden Zahl der Selig- bzw. Heiliggesprochenen handelt es sich um Geistliche im weiteren Sinne, d.h. Kleriker und Ordensleute, Laien sind nur in geringer Anzahl vertreten. Auch dieses offensichtliche Ungleichgewicht müßte einmal hinterfragt werden. Dies um so mehr, als in der kirchlichen Grundrechtskodifikation von einer Pflicht *aller Gläubigen* zur Führung eines heiligen Lebens gesprochen wird (c. 210). Auch die Laien sind «Christus verantwortlich und mit dem Heiligen Geist gesalbt und dadurch wunderbar berufen und ausgerüstet, daß immer reichere Früchte des Heiligen Geistes in ihnen hervorgebracht werden» (II. Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution *Lumen gentium* Nr. 34).

Bruno Primetshofer, Wien

ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Aboverwaltung:

Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich

Redaktion: Telefon 044 204 90 50, E-Mail orientierung@bluewin.ch

Aboverwaltung: Telefon 044 204 90 52, E-Mail orientierung.abo@bluewin.ch

Telefax 044 204 90 51

Homepage: www.orientierung.ch

Redaktion:

Nikolaus Klein, Josef Bruhin, Werner Heierle, Pietro Selvatico

Ständige Mitarbeiter:

Albert von Brunn (Zürich), Beatrice Eichmann-Leutenegger (Muri BE),

Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Walf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 2006:

Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 65.– / Studierende Fr. 50.–

Deutschland und Österreich: Euro 50.– / Studierende Euro 38.–

Übrige Länder: Fr. 61.–, Euro 33.– zuzüglich Versandkosten

Gönnerabonnement: Fr. 100.–, Euro 60.–

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postkonto Zürich 87-573105-7

Deutschland: Postbank Stuttgart (BLZ 600 100 70) Konto Nr. 6290-700

Österreich: Bank Austria, Creditanstalt Zweigstelle Feldkirch (BLZ 12000),

Konto Nr. 00473009 306, Orientierung, Feldkirch

Übrige: Credit Suisse, CH-8070 Zürich (BLZ 4842), Konto Nr. 556967-61

Druck: Druckerei Flawil AG, 9230 Flawil

Abonnements-Bestellungen bitte an die Aboverwaltung.

Das Abonnement verlängert sich automatisch, wenn die Kündigung nicht 1 Monat vor Ablauf erfolgt ist.

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion.