

Akademische Arbeitsgemeinschaft AAG

Leiter: Robert Huber, Dr.oec., Bellerivestrasse 12, 6006 Luzern
Telefon: 041 370 60 50; Telefax: 041 370 60 42; E-Mail: robert.huber@bluewin.ch

Einsiedler Adventseinkehrtage vom 29./30. November 2008

Der Mensch vor dem Heiligen / im Licht des Heiligen

Sehr geehrte Teilnehmerinnen und Teilnehmer,
liebe Freunde der AAG

Nach den hervorragenden (faszinierenden, mit feinem Humor bespickten), weitgehend frei vorgetragenen Ausführungen von

Prof. Dr. Jörg Splett

**Professor em. für Philosophie, Lehrbeauftragter Professor der
Hochschule für Philosophie München**

am vergangenen 1.-Advent-Wochenende freue ich mich, Ihnen zu seinen drei Vorträgen und zu seiner Marienbetrachtung seine mir zur Verfügung gestellten „Zusammenfassungen“ weitergeben zu können. Es sind dies:

- die **Gliederung** der Tagung „**DER MENSCH IM LICHT DES HEILIGEN**“ (Beilage 1)
- zum erster Vortrag: „**IM STREIT DER DEUTUNGEN: DISTANZ UND SICH-ERGREIFEN-LASSEN**“ (Beilage 2)
- zum zweiten Vortrag: „**RELIGIÖSE ERFAHRUNG: SAKRAL – PROFAN – DAS HEILIGE**“ (Beilage 3)
- zur Marienbetrachtung: „**MARIA: MENSCH DER EMPFÄNGNIS**“ (Beilage 4)
- zum dritten Vortrag: „**GEBET ALS GRUNDVOLLZUG**“ (Beilage 5).

Ich wünsche Ihnen eine erbauliche Lektüre, weiterhin eine besinnliche Adventszeit sowie bereits heute ein frohes Weihnachtsfest und ein gesegnetes neues Jahr.

Mit freundlichen Grüssen

für den AAG-Vorstand:

sign. R. Huber

Luzern, 2. Dezember 2008

Jörg Splett: DER MENSCH IM LICHT DES HEILIGEN

I. Im Streit der Deutungen: Distanz und Sich-Ergreifen-Lassen

1. Rationalismus, Emotion, Beherztheit
2. Saziens
3. Glaubenserfahrung
4. Konflikt der Interpretationen

II. Religiöse Erfahrung: Sakral – profan – das Heilige

1. Definitivische Klärungen
2. Das Sakrale als interpretierte Erscheinung
3. Erscheinung des Heiligen

III. Maria: Mensch der Empfängnis

1. Grammatik der Freiheit: Lassen
2. Marias "Fiat mihi"
3. Geber dieser Gabe: der hl. Geist

IV. Gebet als Grundvollzug

1. Dank der Selbstannahme
2. Hoffnung erbittet
3. Fest entzückter Liebe
4. Schlussfrage: Aggression oder Faszination?

Jörg Splett

IM STREIT DER DEUTUNGEN: DISTANZ UND SICH-ERGREIFEN-LASSEN

I. Rationalismus, Emotion, Beherrschung

Ein Programmwort der Neuzeit ist *Rationalismus*, zunächst philosophisch gegen die Empiristen gerichtet, dann theologisch in Frontstellung gegen den Supranaturalismus. Im 19. Jh. dient es als Parole gegen den "Aberglauben" der Religion(en) und zugleich als historisches Etikett. Hier meint es "jene Verbindung von Verstandeskritik, Optimismus und Fortschrittsglauben, die eine grundlegende Verbesserung aller menschlichen Verhältnisse von aufgeklärter Erziehung und unbehinderter Erfahrungswissenschaft erwartet".

Inzwischen hat man schmerzlich die Grenzen solcher Erwartung erfahren, und "Rationalismus" ist eher zum Schimpfwort geworden: für die unterdrückende Herrschaft "instrumenteller Vernunft". Horkheimer/Adorno veranschaulichen die "Dialektik der Aufklärung" an Odysseus, der sich fesseln lässt, um nicht der Verlockung der Sinnlichkeit zu erliegen. Man könnte es auch am Sprachumgang zeigen:

Das Wort wird zum bloßen sinnlichen Zeichen; das "Eigentliche" geschieht zwischen dem Denken und der ihm gemäßen Wirklichkeit. Diese Wirklichkeit ist aber nicht das Einzelne und Einmalige (das kann man nicht denken, sondern nur beim Namen rufen), sondern das vervielfältigbar Allgemeine, das zugleich in allen "Abzügen" das gleiche bleibt; das also niemals wird, sondern stets ist, was es schon immer war. Dieser Realität entspricht der Begriff, und dessen sichtbarste praktische Umsetzung - als tätiges Begreifen, nicht mehr nur gedankliches "System" - ist die Technik (im weitesten Sinn: vom Handwerk bis zum modernen wirtschaftlichen wie politischen "Betrieb").

Setzt dieses Weltverhältnis sich als das eigentlich rechte, dann muß es die Momente, die es nicht berücksichtigt, für minderwertig erklären. Das Wort, der Name, das einzelne und die Einzelnen, die Geschichte, das Werden, die ungreifbare Materie (man begreift ja immer nur Strukturen, das Irrationale, schließlich die Frau: all das wird im Vergleich mit dem jeweiligen Gegenpol nicht nur vernachlässigt, es wird auch ausdrücklich zur Wirklichkeit zweiten Ranges erklärt.

Erwartungsgemäß ist die Reaktion darauf mit derselben Einseitigkeit erfolgt, in allen Spielarten des *Irrationalismus*. Ja, er hat seinerseits immer wieder noch radikaler um- und abgewertet; denn da man ihm keine Auseinandersetzung gleichen Rechts erlaubte, wurde er notgedrungen radikal und revolutionär (dies auf der ganzen Breite der genannten Themen: von Materialismus, Antiintellektualismus, biologistischem "Blut und Boden" bis zu Teilen der Frauenbewegung). - Dann wird - nicht bloß entgegen-, sondern vorangestellt dem Rationalen das Emotionale, dem "Geist" die "Seele", dem "Kopf" der "Bauch", dem Denken das "Fühlen".

Vom Fühlen ist auf anspruchsvollem Niveau bei M. Scheler die Rede: als (Er-)Fühlen der Werte - "Wertfühlen", mit der These, daß ein auf Wahrnehmung und (pures) Denken beschränkter Geist absolut wertblind wäre. - Tatsächlich können Qualitäten, also auch die von Werten, nur in einem Einschaun (intuitus) erfaßt werden. Doch welcher Art ist dieses Erfassen? Wird es nicht selbst im Schelerschen Fühlen noch zu "theoretisch" und "optisch" verstanden?

Auch J. H. Newman hat unermüdlich gegen den Rationalismus gestritten, in dem er "das große Übel des Tages" erblickte; aber nicht minder entschieden gegen die Gefühlsmoral eines Shaftesbury. Beidem gegenüber war es ihm um die Gesamt- und Grundgestalt des Humanen zu tun. Und die kommt nicht zu Gesicht, versucht man menschliches Verhalten nur mit der Dichotomie von "rational" und "emotional" zu erfassen. Mehr als dies und auch mehr als beider Verbindung ist die Vernunft, der Schönheitssinn, Sittlichkeit ebenso wie Religion. Und völlig unzugänglich bleibt der Quellpunkt all dessen: das Gewissen.

Dies aber: Gewissenhaftigkeit ist die Voraussetzung jedes grundsätzlichen Disputs, nicht bloß über den Glauben, doch hier unbestreitbar. - Hier ist also niemand "als Naturwissenschaftler", doch ebensowenig als Soziologe, Psychologe, Pädagoge, Philosoph oder Theologe angesprochen, sondern als Mensch, als Person, oder vielmehr: als er selbst. (So nämlich nur hat er, auch in [Ausübung von] Beruf und vielleicht Wissenschaft, ein Gewissen.) Gewiß besitzt er als Mensch Verstand und Emotionen; doch weder jener noch diese bilden die Mitte des Personalen.

Diese Mitte nun heißt in der Bibel (die kein Wort 'Gewissen' kennt) - und so auch später, über Augustinus noch bis Blaise Pascal - das *Herz*. Damit sind wir "als solche" gemeint, jenseits, oder besser: inseits aller Rollen und Positionen: jeder Einzelne als er selbst, nicht als ein Ich, sondern als je ich.

Und das Fühlen? Was bei Scheler ausfällt, ist die Rolle des Willens. Das Herz nämlich lebt nicht schlicht in Gefühlen; die leben auf, wenn es von ihnen sich *ergreifen* läßt, genauer: sobald *wir* im Herzen uns ergreifen lassen, und zwar nicht bloß von den Gefühlen, sondern von jener Wirklichkeit, die sie in uns weckt.

II. Sazienz

"Um begreifen zu können, muß man Herz haben", sagt der General zu Fürst Myschkin, dem "Idioten". Es geht dabei nicht um Entgegensetzung - Kopf und Herz (in diesem Sinn) sind keine Gegensätze (das wären Kopf und Gefühl); es geht um Vertiefung. "Die Frage ist, ob ein Mensch im tiefsten Sinne Wahrheit erkennen, ob er von ihr sein ganzes Wesen durchdringen lassen, alle ihre Konsequenzen annehmen will und ob er nicht im Notfall einen Schlupfwinkel für sich reserviert" (S. Kierkegaard).

Den Punkt, in dem über diesen "tiefsten Sinn" entschieden wird, nichts Nebuloses oder Vages, bin ich doch hier am schärfsten, unverwechselbar und unvertretbar ich, meint die Rede vom Herzen. Hier liegt der innerste Ort meiner Begegnung mit dem Licht.

Werte erfassen wir in Willensstellungennahmen, und nur so: nicht bloß "affiziert", sondern aktiv ("setzend") bejahend. "Eben aber weil es derselbe Geist ist, der den Wert setzt und fühlt, darum ist es auch notwendig, die aktive und passive Seite des Aktes der Wertsetzung in eins zu fassen und von einem *medialen Vorgang* zu sprechen... Die spezifische *Evidenz* der Wertsetzung und - habe kann man mit einem besonderen Namen bezeichnen; und eine solche Benennung empfiehlt sich, um sie von theoretischer Evidenz abzuheben. Ich habe dafür... den Terminus *Sazienz* (von *sacire*, ergreifen) eingeführt. Werte ergreifen; unser Geist wird von ihnen ergriffen" (R. Lauth).¹ Ergriffen, indem er von ihnen sich ergreifen *läßt*, sie seinerseits aktiv ergreift.

Man muß, scheint mir, den Vorgang derart kompliziert *beschreiben*, will man Fehldeutungen ausschließen: den *Dezisionismus* privater Setzung ebenso wie verschiedene *Intuitionismen*, ob rationalistisch oder emotional (wobei letzterer nochmals individualistisch oder/und gruppengeprägt begegnet). Der Vollzug selbst indes ist ganz einfach und ursprünglich: ein Sich-ergreifen-lassen. Im Gewissen wirkt also nicht Evidenz = rein theoretische Einsicht, erst recht nicht eigene Setzung und Satzung, sondern das ergriffene Ergreifen eines Geist- und Freiheits-Wesens, das sich hat ergreifen lassen.

Auch die klassische Metaphysik scheint nur Aktiv und Passiv als Aktionsarten zu kennen (bis hinein - nicht folgenlos - in die Geschlechtermetaphysik), während es in den klassischen Sprachen noch das Medium gibt. Es sei hier nicht als die dritte, sondern erste und ursprüngliche Vollzugsform eingebracht. Im Deutschen läßt es sich nur durch eine Reflexiv-Konstruktion mit "Lassen" ausdrücken: Das Paulinische *katallágete* ("seid versöhnt" - 2 Kor 5,20) heißt in der Übersetzung: "Laßt euch mit Gott versöhnen".

Und solches Sich-erfassen-lassen ist - so eine meiner Kern-Thesen - vor Aktiv und Passiv die Grundvollzugsweise von Sein und Leben in allen seinen Dimensionen, der ethischen, ästhetischen, erotischen, sexuellen wie religiösen: überall steht am Anfang ein Ergriffenwerden, das man nicht (autonom-aktiv) machen kann, dem man jedoch auch nicht rein passiv ausgeliefert ist;

¹ Ethik in ihrer Grundlage aus Prinzipien entfaltet, Stuttgart-Berlin 1969, 31.

denn man kann sich verweigern.

Mit diesem Sazienz-Begriff möchte ich nun "Erfahrung" zu denken vorschlagen - mit der zweiten These, alle (ernstliche) Erfahrung sei Glaubenserfahrung.

III. Glaubenserfahrung

Es gibt Leute, die glauben nur, was sie sehen. Jedenfalls sagen sie es. Dafür erklären andere, was man sehe, könne man nicht mehr glauben, denn nunmehr wisse man es, während "glauben" doch "nicht wissen" bedeute, bestenfalls: noch nicht wissen. So stehen sich "Realisten" und "Gläubige" gegenüber, offenbar unversöhnlich.

Vielleicht aber könnte man sie miteinander dadurch in ein Gespräch bringen, daß man an beide dieselbe Frage richtet: Was sieht man eigentlich, wenn man sieht? Was sieht man zum Beispiel, wenn man in ein Menschenantlitz blickt? Sehen wir in Hautlappen gebettete Gallertkugeln oder nicht vielmehr den anderen, seine "Seele" - von der es heißt, daß sie unsichtbar sei - : also ihn selbst, das Du?

Man müsse mit dem Herzen sehen, das Wesentliche sei für die Augen unsichtbar, hat A. de Saint-Exupéry geschrieben. Doch womit sieht das Herz, wenn nicht mit den Augen? Man kann darum guten Rechts erklären: Das Wesentliche ist auch für die Augen sichtbar - und muß es sein, soll es nicht gänzlich unzugänglich, unerkant bleiben.

Man sieht das unsichtbare Ich des anderen tatsächlich. "Haltung", "Geste", "Schreiten", "Sich-Verneigen": all das sagt mehr als die bloße Lageveränderung eines Körpers im Raum. Nicht, weil man in natürliche Prozesse "Mythologisches" hineingeheimnißt, sondern weil in ihnen dieses Mehr sich zeigt. Sich selber zeigt, nicht erst erschlossen werden muß. Zugleich aber: nur dem sich zeigt, der sehen will.

Sinnverhalte, Freiheits-, Personwirklichkeit bekommt man einzig darin zu wissen, daß man sie glaubt. Was man also gern für gegensätzlich hält, ist hier - wie noch zu erwägen - dasselbe. Ob jemand hinter mir ins Zimmer eingetreten ist, erfahre ich nicht auf dieselbe Weise wie die Tatsache, daß er mir - wirklich, ernstlich - wohl will. Man weiß von dem Wohlwollen und der Zuneigung eines anderen nur so und nie anders, daß man seine Worte und Taten, sein Verhalten als Zeichen und Sichtbarkeit seines Wohlwollens interpretiert, daß man ihm also sein Wohlwollen glaubt.

Natürlich kann man sich irren und täuschen - und kann zudem Irrtum und Täuschung bewußt hervorrufen wollen. Wer hat noch keine Enttäuschung erlebt?² Und mögen geistliche Lehrer erklären, Enttäuschung sei ein Grund zur Freude, so schmerzt zumindest die Erkenntnis, vorher in Täuschung befangen gewesen zu sein (sei es sich täuschend, sei es getäuscht).

Verständlich darum, daß Menschen mißtrauisch werden und sich eher hüten, einander zu glauben. Es gibt deshalb Zeitgenossen, die noch niemals einen guten, hilfreichen Menschen, einen frommen Priester (gar Bischof), einen selbstlosen Arzt, einen redlichen Politiker oder ehrlichen Kaufmann getroffen haben - weil sie niemandem solche Redlichkeit glauben. In der Schrift heißt diese Einstellung "Kleinglaube - oligopistía" (Mt 17,20).

IV. Konflikt der Interpretationen

Damit stehen wir beim "Konflikt der Interpretationen", den vor allem Paul Ricœur thematisiert hat. Für die drei `Meister des Zweifels (richtig: des Verdachts, Argwohns - soupçon), Marx, Nietzsche und Freud heißt Interpretation Destruktion von Illusion. Dem gegenüber steht das "enthüllt" einer Hermeneutik der Sammlung des Sinns, wie sie der Glaube und seine (Selbst-)Reflexion vertritt. Sinn und Sinn in ihrer Verbindung erscheinen als die "Fülle" des Symbolgeschehens.

² Und zwar nach beiden Seiten. Um es an dem alten Lied *Wenn alle Brunnlein fließen...* zu zeigen: Man sollte nicht jedes "Augenwinken" oder "Füßtreten" als Anfrage interpretieren, um Peinlichkeiten zu vermeiden. Aber nach wieviel Tritten hätte man - schon anstandshalber - zu reagieren? - Neutestamentlich siehe einerseits Jesu Berufung auf seine Wunder (Mt 11,21), andererseits sein Nein zu einer Zeichenforderung, die sich das Glaubenswagnis meint sparen zu können (Mt 12,39).

Hier gibt es selbstverständlich keine "rein objektive" Neutralität; die wäre vielmehr schon eine Form reduzierender Deutung. Die positive Sicht hinwieder kommt nur durch "existenzielle Angleichung" zustande. - "Gewiß, im Psalm heißt es: 'Die Himmel erzählen die Ehre des Herrn', doch die Himmel sprechen nicht, oder sie sprechen vielmehr durch den Mund des Propheten, sie sprechen durch den Hymnus, die Liturgie; stets bedarf es eines Wortes, um die Welt wieder aufgreifen zu können und zu einer Hierophanie werden zu lassen." Die Deutung ist hier die Erscheinung selbst, die Erscheinung geschieht als Deutung.

Allerdings lässt sich dieser Konflikt der Interpretationen nur vorläufig als Alternative auffassen lässt. Tatsächlich fordern die Deutungsrichtungen einander. Statuierung des Symbols bedeutet zugleich die Destruktion seiner stets nicht nur drohenden, sondern immer auch schon geschehenen *Idolisierung*; die Zerstörung der Illusionen steht umgekehrt im Dienste der Wahrheit, jedenfalls wenn sie nicht voreilig einhält, sondern auch sich selbst in den Blick nimmt.

Nur im Widerspiel beider Vollzugsrichtungen bleibt Erscheinung Erscheinung: Sichtbarkeit ("Versichtbarung") des Ganzen, das freilich diese seine Sichtbarkeit begründend übersteigt.

Sichtbar wird dieses Ganze nun einzig derart, daß es als solches erblickt wird. Wie anders aber kann das sichtbare Unsichtbare erblickt werden als durch Entscheidung für es, im Gewilltsein zu ihm? - Zudem nie bloß individuell, sondern stets im Raum einer Tradition.

Argwohn, konsequent durchvollzogen, liefe auf Lebensabsage hinaus; denn wirklich zuverlässig schützt vor optischen Täuschungen einzig Blendung, vor den Risiken des Lebens nur der Tod. - Das will nicht für Leichtgläubigkeit und Vertrauensseligkeit plädieren, aber gegen ein Sicherheits-Denken, das sich in der letztlich unmenschlichen "Lebens"regel ausdrückt, Vertrauen sei gut, jedoch Kontrolle besser. (Wohinter selbstverständlich auch ein Glaube steckt - an die konstitutionelle Unmenschlichkeit des Menschen. Worauf gestützt, wenn nicht auf Selbsterfahrung: Introspektion?).

Leben heißt demgegenüber, sich für etwas und jemand einnehmen lassen. Deshalb ist, wer Menschlichkeit erfahren durfte, doppelt dankbar: einmal dafür, daß sie ihm begegnet, dann dafür, daß er sie glauben konnte, anstatt sie in Mißtrauen nicht wahrhaben zu wollen/können.

Jemandem glauben aber heißt stets auch: *etwas* von jemandem glauben. Christ etwa ist ein Mensch, der von Gott glaubt, daß er uns in Jesus von Nazareth nicht nur etwas von sich, sondern sich selbst mitgeteilt hat; es heißt, von Jesus sagen, er sei "der Herr".³ Wer das bloß sagt, statt daraus zu leben, ist ein schlechter Christ; doch nicht das gute oder schlechte Leben macht den Christen (jedenfalls den "amtlichen", statt "anonymen"), sondern das Bekenntnis. Darum "hebt den Glauben auf", wer dessen "Sätze aufhebt" (M. Luther). Das erlaubt aber nicht die karikierende Unterstellung, denen, die die Sätze wahren wollen (bis zum Martyrium hin), ginge es vor allem, sogar nur um Sätze - statt um den, von dem sie gelten.

³ Phil 2, 11; 1 Kor 12, 3; vgl. Apg 2, 21; 9, 14. 21; 22, 16. – Für Begründung und Belege siehe: J. Splett, Gott-ergriffen, Grundkapitel einer Religionsanthropologie, Köln ⁴2006.

Jörg Splett

RELIGIÖSE ERFAHRUNG: SAKRAL – PROFAN – DAS HEILIGE

I. Definitive Klärungen

Im Französischen gibt es zwei Wörter für das Heilige: *sacré* und *saint*. Das Sakrale, um mit ihm zu beginnen, wird traditionell aus seinem Kultbezug bestimmt: Die (Unter-)Scheidung von Kult (Kultvollzug, kultischer Zeit, kultischem Ort etc.) und profanem Lebensraum aber ist es gerade, die oft in Frage gestellt wird. Einmal beriefen sich Theologen auf das Zerreißen des Tempelvorhangs bei Jesu Tod und auf die Anbetung im Geist und der Wahrheit, von der er zur Samariterin gesprochen hatte. Man brauche keine Religion, oder vielmehr, sie sei (Feuerbach) nur ein Innehalten, "Unterbrechung" alltäglicher Humanität (so wurden Gemeinden anstatt Kirchen Mehrzweckräume verordnet). Dann entdeckten die Menschen außerhalb der Kirchen nicht bloß Liturgie und Engel, sondern Religion und Religiosität überhaupt von neuem. Und nun sollte alles sakral sein.

Schon früher war die Rede vom "Ursakralen" gewesen bzw. vom "sacré originel", im Blick auf die fundamentale Gott-Bezüglichkeit der Welt als Schöpfung. - Daß hiermit die Möglichkeitsbedingung und die Basis des konkreten Sakralen benannt ist, dürfte nicht zweifelhaft sein. Aber man sollte dieses Moment wohl doch nicht als das Sakrale bzw. als Sakralität ansprechen. Nicht weil sie das Heilige wäre: Sie ist dessen ontologische Erscheinung (Fichte), seine Explikation (Cusanus), man könnte sagen: seine Weltlichkeit. Von Welt und Wirklichkeit her gesprochen, ist sie deren *Heiligkeit*, im Sinn des Imperativs, daß etwa Recht und Würde der Person uns "heilig" sein sollen, d. h. Gegenstand der Achtung (im Kantischen Ernst des Begriffs).

Für eine angemessene Bestimmung des Sakralen aber muß in diese essentielle Relationalität die Dimension von Zeit und Geschichte eingebracht werden. Damit ist gemeint, daß die fundamentale Heiligkeit des Irdischen jeweils geschichtlich *als* diese thematisch wird: als Widerfahrnis. Darauf wird dann *auch* systematisierend reflektiert, vor allem jedoch bezieht der Mensch sich kündend und handelnd darauf: in Mythos und Kult.

Ort und Zeit, sowie der "Anhalt" solchen Geschehens (ein Baum oder Strauch, ein Berg, ein Stein usw.) werden dadurch "etwas Besonderes", ausgesondert in jenem weder ethischen noch ästhetischen, eben eigen-qualitativen Sinn, den das Wort "sakral" meint. So bezieht ursprünglicher, als das Sakrale sich auf den Kult bezieht, der Kult sich auf Sakrales. Erst von diesem aus konstituiert er sich selbst, seine Räume und Zeiten, seine Handlungen und Handelnden, seine Texte und Geräte und so fort als Sakralität. Als sekundäre Sakralität sozusagen - was nicht ausschließt, daß innerhalb dieser selbst (nicht anders als an allem anderen) immer wieder auch jene Epiphanie sich ereignet, die die primäre Sakralität begründet.

Und solcher - primären wie sekundären - Sakralität gegenüber, nur und erst von ihr aus, gibt es dann, eben durch das Sakral-Ereignis, das Profane. Nicht nur "sakral", auch "profan" zeigt sich damit als Relationsbegriff. Das "Profane" in und für sich ist nicht profan, sondern schlicht das, was es jeweils als "irdische Wirklichkeit" ist.

Relation sagt Unterscheidung, doch als Zusammengehören. Sehen wir erst das Verhältnis des Sakralen (als des Bestimmenden) zum Profanen: 1. Es macht dieses, einfach durch sich selbst, zum Nicht-Sakralen; ohne Abwertung, aber unmißverständlich. 2. Das Sakrale bezieht zugleich sich auf das Profane (und dieses auf sich), besagt es doch Thematisierung jener Heiligkeit, die allem eignet. 3. Es bezieht (sich auf) das Profane jedoch nicht vereinnahmend, sondern - sich ausgrenzend - in "Stellvertretung". Und dies seit je.

Doch müssen wir genauer formulieren. Nicht das Sakrale bezieht (sich) derart, sondern das darin sich Zeigende sowie der es Erfahrende (die es Erfahrenden) beziehen das Sakrale: Freiheit be-

zieht. Darum zeigen sich die Verfehlungen menschlicher Freiheit auch in den konkreten Formen des Bezugs. Diese Fehlformen verzerren Bild und Deutung des Sakralen, damit zugleich des Profanen und rufen berechtigten Widerstand sowie verständliche Reaktionen hervor. Es gibt durchaus eine Vereinnahmung des "Weltlichen" durch Sekundär- und Tertiär-Sakralität (das heißt, durch die nachträgliche Theoretisierung des sekundären Sakralen), wogegen Säkularisierung um der "Welt" wie des Sakralen selber willen nicht nur rechtens, sondern Pflicht wird.

Aber auch und gerade der unverfälschte Anspruch des Sakralen provoziert dazu, sich von ihm selbst-behauptend abzusetzen. In solcher "incurvatio super se ipsum" ist dann das gegeben, was vom Sakralen her "Profanität" heißt, in der Sprache des Joh-Evangeliums: "Welt".

Nicht bloß der Erfahrende bezieht und deutet ja das Sakrale, sondern er wird seinerseits einbezogen, angegangen von dem, was darin sich zeigt. Sakral ist das Sakrale nicht nur nicht vom Profanen her, wie man mitunter meint: gewissermaßen als Ausschluß seiner Selbstbegrenzung, sondern auch nicht von sich her (als erschreckend-faszinierendes Phänomen), sondern durch das *Heilige*, das hier erscheint.

II. Das Sakrale als interpretierte Erscheinung

Mit dieser Behauptung befinden wir uns wieder im schon angesprochenen "Konflikt der Interpretationen". Die Interpretation eines Phänomens als Erscheinung liest es als, wie Ricœur sagt, Symbol.

Symbol, als Erscheinung verstanden, schließt jene Wortbedeutung aus, die es als Terminus in der modernen Logik besitzt. Dort handelt es sich um verweisende Zeichen, während hier das "signum praebens et exhibitivum" gemeint ist. - Symbol ist das Erscheinen von Sinn in Sinn; etwas, das bereits in sich etwas ist und darstellt, wird in der "Epiphanie" des Heiligen, der "Hierophanie", zugleich zum Da-sein eines anderen. "Ein *heiliger* Stein bleibt nichtsdestoweniger ein Stein; scheinbar (genauer: profan betrachtet) unterscheidet ihn nichts von allen anderen Steinen. Für diejenigen aber, denen sich ein Stein als heilig offenbart, wird seine unmittelbare Realität in eine übernatürliche Realität verwandelt." So ist Symbol, nach der bekannten Definition Ricœurs, etwas, das "zu denken gibt", will sagen: Deutung verlangt, "ob der erste Sinn den zweiten verschleiert oder enthüllt".

Hier gibt es selbstverständlich keine "rein objektive" Neutralität; die wäre vielmehr schon eine Form reduzierender Deutung. Die positive Sicht hinwieder kommt nur durch "existenzielle Angleichung" zustande. - "Gewiß, im Psalm heißt es: 'Die Himmel erzählen die Ehre des Herrn', doch die Himmel sprechen nicht, oder sie sprechen vielmehr durch den Mund des Propheten, sie sprechen durch den Hymnus, die Liturgie; stets bedarf es eines Wortes, um die Welt wieder aufgreifen zu können und zu einer Hierophanie werden zu lassen." Die Deutung ist hier die Erscheinung selbst, die Erscheinung geschieht als freie Deutung.

Ist man sich nun der Geschichtlichkeit dieser Freiheit bewußt und zudem des Unheils-Index ihrer konkreten Geschichte, für den man nicht erst den christlichen Glauben, sondern das weltweite Zeugnis der Mythen und Mythologien, der philosophischen Reflexion, der Zeit- und Gesellschaftskritik, ja einfach das Bewußtsein jedes Einzelnen anführen kann, dann wird sichtbar, welcher weitere Rahmen und welche Spannungen in der Bestimmung des Sakralen zu erwarten sein *müssen*.

Läßt sich indes diese Sicht des Sakralen - als Erscheinung nur des [religiösen] *Bewußtseins* - festhalten, ohne von seiner Deutung als "Sammlung des Sinns" zu einer Deutung des Argwohns fortschreiten zu müssen? In der Tat könnte man dies nur *gegen* die Selbstinterpretation des religiösen Bewußtseins, indem man sie als Illusion entlarvt.

Entscheidet man sich zu einer positiven Deutung der religionswissenschaftlichen Daten, dann muß man also zugleich diese Sicht und damit das religiöse Bewußtsein selbst übersteigen: indem man dessen eigenen Selbstüberstieg nach- und mitvollzieht. Es selbst übersteigt sich. Und dann wäre vom Heiligen als Erscheinung des Göttlichen zu sprechen.

III. Erscheinung des Heiligen

Für das religiöse Bewußtsein ist das Sakrale nicht die spiegelnde Erscheinung seiner selbst, sondern die Erscheinung des "Ganz-Anderen", die es betrifft. Zugleich aber ist ihm die Verschiedenheit dieser Erscheinungen nicht erst in neuerer Zeit zum Problem geworden.

Die verschiedenen "Lösungen" lassen sich nicht in eine streng historische Abfolge bringen, weil sie auf verschiedenen Stufen wiederkehren: das "naive" Neben- oder Gegeneinander der jeweiligen Götterwelten (fortwirkend in der nicht nur urkirchlichen Denunziation der Götter als Dämonen), ihre Identifizierung (durch Reduktion der Differenzen auf Sprachunterschiede, auf unterschiedliche Benennung), ihre Quasi-Identifizierung durch (zumeist irgendwie genealogische) Verbindung der Götterwelten, ihre objektive Relativierung zur vielgestaltigen Selbstoffenbarung des Weltgrundes und - dies sicher erst spät - ihre subjektive Relativierung auf die Vorstellungsmöglichkeiten des konkreten religiösen Bewußtseins.

1. Worauf es nun in unserem Zusammenhang ankommt, ist die Tatsache, daß auch diese wichtigste letzte Lösung eine Antwort des religiösen Bewußtseins selbst darstellt, nicht etwa nur seine Entlarvung von außerhalb her.

Es ist dies das große Thema der Hegelschen Religionsphilosophie. Bekanntlich ordnet er die Religionen nach dem Wahrheitsgrad ihrer Gottesvorstellungen auf die Vollendung im Christentum hin. Vollendung ist das Christentum als die Botschaft der wirklichen Menschlichkeit (Menschwerdung) Gottes und so der wirklichen Göttlichkeit (im Heiligen Geiste) des Menschen.

Daß es sich dabei wirklich um religiöses (und nicht bloß neuzeitlich metaphysisches) Bewußtsein handelt, mag, um die Frage von Hegels Christlichkeit auszuklammern, ein bekannter Text aus Luthers Großem Katechismus belegen: "Ein Gott heißet das, dazu man sich versehen sol alles guten un zuflucht haben ynn allen nöten. Also das ein Gott haben nichts anders ist denn yhm von hertzen trawen und gleuben, wie ich oft gesagt habe, das alleine das trawen und gleuben des hertzens machet beide Gott und abeGott. Ist der glaube und vertrauen recht, so ist auch dein Gott recht, und widerümb wo das vertrauen falsch und unrecht ist, da ist auch der rechte Gott nicht."

In einem solchen Text geht es nicht um die Stumpfhasigkeit der äthiopischen Götter bzw. die Ochsenähnlichkeit eventueller Götter der Ochsen, auf die die Religionskritik eines Xenophanes abhob, sondern um die Qualifikation des Glaubensbewußtseins - nicht einmal unter ethischem, sondern prinzipieller unter dem Freiheitsgesichtspunkt.

Von diesem Bewußtsein befreiter Freiheit aus werden die Gotteivorstellungen der anderen als Ausdruck gebundener Freiheit (ab)gewertet. Zugleich aber dient dieses Prinzip zum Index der Selbstkritik des Glaubenden. Auch dies, und dies sogar vordringlich, zeigt das Kapitel aus dem Katechismus Luthers. Katholischerseits lassen sich die Unterscheidungsregeln des Ignatianischen Exerzitienbuches nennen (denn der "Trost", an dem dort die Legitimität von Vorhaben und Vorstellungen sich ausweisen muß, wäre in der heutigen Sprache als Identitätsbewußtsein und Freiheitserfüllung zu bestimmen).

2. Der Ernst dieser Selbstkritik aber darf nicht unterschätzt werden. Faktisch erfährt der Mensch sich als in Schuld vom Heiligen betroffen. Daher dessen Schrecken (nicht bloß für "Staub und Asche" [Gen 18,27], sondern: "Geh weg von mir; denn ich bin ein *sündiger* Mensch" - Lk 5,8). Aber gerade nicht bloß Schrecken. Statt Flucht und Verzweiflung zeigt uns die Religionswissenschaft allenthalben Sühneriten und Versöhnungsbitten.

Hoffnung. Aber mit sich selbst im Widerstreit. Ihr Ziel ist, daß Wahrheit und Liebe seien, daß das Reich komme, sie erhofft den Sieg des Lichtes. Was aber bedeutet dies für den Hoffenden selbst? Offenbar doch Gericht - insofern er sich als "Feind des Lichtes" weiß. Damit wird die Tiefe des *tremendum* offenbar und es zeigt sich, wie wenig es mit Tabu oder Mana zu tun hat, wenn in den Schriften des Alten Bundes der Ruf nach dem Antlitz Gottes die Entschlossenheit zum Tode einbegreift.

Hier ist sozusagen der Grenzübergang von Moral zur Religion angesprochen. Man kann ihn durchaus mit Schelers Wort markieren: "Das 'Opfer für das Heilige' [das Selbstopfer] - das ist die

Moral der Religion selbst, aber auch die Religion der Moral selbst".

Aber damit ist erst die Grenze markiert, nicht schon die religiöse Dimension in sich selber bestimmt. So sehr nämlich die Hoffnung alle Ethik übersteigt, indem sie den Hoffenden selbst opfern will, so wird sie selbst und ihr Opfer doch erst dann in Wahrheit religiös, wenn sie die Annahme und die Verwandlung ihres Opfers erhofft. - War das *mysterium fascinans*, das *summum bonum*, darum *tremendum*, weil seine Herrlichkeit das Gericht über den Menschen bedeutet, dann ist dieses *tremendum* nochmals *fascinans* (wenn dieser Ausdruck beibehalten werden soll), insofern der Mensch im Ja zu diesem Urteil doch von ihm die *Auferstehung* aus dem erhofften Tode erhofft. Also insofern er das Gericht als ein solches erwartet, das ihn nicht nur verurteilt und hinrichtet, sondern durch all das hindurch ihn gerecht macht und aufrichtend neuschafft.

"Wider alle Hoffnung" erhebt sich der Ruf dieses Hoffens in den Riten und Gebeten der Religionen, und man muß fragen, ob die Hoffnung auf das Gericht und sein tödliches Urteil in ungeheuerlichem Ernst nicht erst aus diesem Hoffen möglich werde, ob also der Ruf nach dem Richter (der schon in der ethischen Dimension sich nicht abweisen läßt) nicht eigentlich, statt eigener Entschluß - gar aus sublimem Stolz der Selbstzerstörung -, schon Antwort sei auf die Anfrage, ja das Gebot der *Gnade*.

Erhofft wird - vom Heiligen her - das Heil. Einmal ist das Gute, die Wahrheit, das Licht (oder wie immer seine Namen lauten) - "in" und "über" seinem Anspruchs-Charakter - einfach das, was gut ist, jene gefüllte Identität, die die Tradition mit Seligkeit bezeichnet. Sie ruft das "Ja und Amen" des Erfahrenden hervor, das ein zentrales Thema des "Neuen Denkens" Rosenzweigs darstellt und das zum Mittelpunkt der Religionen das Fest macht, zu ihrem Grundvollzug vor aller Bitte den Lobpreis.

Diesem gleichsam fundamentalen Gnadencharakter des "Es gibt" antwortet nun jene höchste Form der Gnade, auf die sich die Hoffnung wider Hoffnung richtet. Tatsächlich ist Gnadengewähr die höchste Form aller Autorität.

Die beiden Weisen spiegeln also ineinander. Die das Amen des Fests hervorrufende Gutheit gipfelt im Vergeben. Das Vergeben offenbart die Höhe und Tiefe dieser Gutheit, die das Fest begeht. - Ist aber nicht eben dieses Ereignis des Heils mit dem Wort "Sinn" gemeint? Warum halten wir trotzdem am Namen des Heiligen fest?

Weil wir keinen anderen Namen wissen, um die Absolutheit dieses Sinnes auszusagen; das heißt, die Tatsache, daß es in all dem Dargestellten nicht um uns geht. Es ist uns, anders gesagt, um die Abwehr jener subtilsten Indienstnahme zu tun, auf die das bekannte Wort des sterbenden Heinrich Heine zielt (das Freud mit Beifall zitiert hat): "Bien sûr, qu'il me pardonnera, c'est son métier."

Das Heilige seinerseits ist Erscheinung (und insofern Neutrum) - dessen, den der Name "Gott" meint. Der Mensch verhält sich einzig dann im vollen Sinn zum Heiligen als solchem, wenn er sich zu ihm als Erscheinung (als "Antlitz") verhält, also im Verhältnis zu ihm zu dem sich verhält, der ihn darin anblickt. Und umgekehrt verhält er sich zu dem ihn anblickenden Gott nur dann gemäß, wenn er dessen "Anblick" nicht einfachhin für ihn selbst nimmt, ihn vielmehr stets auch als Spiegelbild seines eigenen Anblickens weiß - und insofern als etwas, das Gott und zugleich nicht Gott heißen will.

Heraklit hat diese Formel (Zeus und nicht Zeus) in umgekehrter Richtung verstanden: nicht vom gesehenen Gott zu Gott-in-sich, sondern von dieser Wirklichkeit-in-sich her zum gesehenen Gott. Folgen wir seinem Hinweis, gelangen wir vor eine letzte, äußerste Bedeutung auch christlichen Redens vom Heiligen. Hier meint solche Rede dann nicht mehr nur das Erscheinen, den Aufschein, die Herrlichkeit des "unsichtbaren Vaters". Insofern über dieses Erscheinen hinaus der darin erscheinende Gott und Vater (also auch und gerade seine "Unsichtbarkeit") nochmals als "Anblick" seiner für uns gewußt wird, zielt die Rede vom Heiligen auf das heilige *Geheimnis*, als welches Gott (auch und gerade als Gott) uns begegnet.

In religiöser Sprache: Gott ist zwar der Gott des Menschen, und das heißt: sein Heil und Trost. Gegen alle Abwehr eines "Lückenbüßergottes", die heute zum Gemeinplatz im Reden von Gott geworden ist, sei hier auf diesem Aspekt entschieden bestanden. Oder bedarf der ("mündige")

Mensch ("von heute") etwa nicht mehr des Heils? Nicht bloß alle Religionen, auch die Urkunden des Judentums und des Christentums (mag man es nun als Religion oder als Glauben bezeichnen) sind von diesem Gedanken in einem Maße erfüllt, daß der Versuch, ihn zu eliminieren, auf die Elimination dieser Urkunden selber hinausläufe.

Eben so aber wird (entgegen der Furcht vor ihrer Entheiligung) Gottes Hoheit bezeugt. Denn im Bekenntnis der Verwiesenheit, des Angewiesenseins auf ihn (im Bekenntnis Gottes als Erlösers) tritt der Mensch ihm nicht einfachhin als Partner gegenüber, sondern als aus Nichts und Nichtigkeit zur Partnerschaft gerufen.⁴

Und dieser Ruf ins Heil befreit nun den Gerufenen derart, daß er ihn vor allem von sich, von der Sorge um sich selbst befreit: zur selbstvergessenen Feier. Das Heil, von dem die Urkunden sprechen, ist zuletzt das reine Dasein vor dem Heiligen.⁵

Als Vorgriff darauf und als fragmentarische Vorwegnahme dessen versteht sich in allen Religionen der Kult, der dem Heiligen gilt. Dessen Vollzug aber gipfelt jenseits aller Absichten und Zwecke und auch der selbstlosesten Bitten in der geschenkten Einfalt der Rühmung. Einer Rühmung, die schließlich Gott nicht mehr als ihren meint, sondern rein auf ihn selbst geht, in das Geheimnis einer Herrlichkeit ohne Namen - der sie gleichwohl immer neue Namen verleiht, um nicht zu verstummen.

Die kürzeste (selber namenlose) Form dieser Rühmung ist wohl das "Amen"; doch es läßt unbestimmt, worauf genau es sich richtet. Gilt es der Gabe, deren Erhalt, ihrem Gegeben-werden, dem Geber, dem Geber als solchem oder als Ihm? Das Amen bedarf also der Interpretation. Ursprünglich gibt sie das kultische Sprechen selbst. Und hier kenne ich keine Formel, die die Prägnanz jenes alten Hymnus erreicht, der bis heute die große Doxologie der römischen Eucharistiefeier bildet: *Gratias agimus tibi propter magnam gloriam tuam.*⁶

⁴ Vgl. besonders das 16. Kapitel bei Ezechiel (Dazu H. U. v. Balthasar, *Casta Meretrix*).

⁵ Vgl. Ps 80, 4. 20; 63, 1-7; 73, 23-28. H. U. v. Balthasar vor allem vertritt in der heutigen Diskussion unermüdlich den Vorrang dieses Aspektes. Siehe etwa: *Glaubhaft ist nur Liebe, und besonders: Herrlichkeit*.

Wenn (um ein letztes Mal auf die Theologie der Entsakralisierung einzugehen) die christliche Botschaft den Menschen befreit hat, indem sie verkündet, die Welt als ganze sei dem Menschen in die Hand gegeben; nichts sei mehr sakral im Sinn des Tabu (nichts vorbehalten), nichts sei (weil *frei* gewährt) sakral im Sinn des Magischen, dann verkündet sie eben damit das *Gegebensein* von allem. So aber ruft sie zur "Annahme" der Welt als *Gabe* auf.

⁶ Der älteste Zeuge des lateinischen Textes, das um 690 entstandene Antiphonar von Bangor, sagt an dieser Stelle noch "*propter misericordiam tuam*". So bleibt der formelle Aspekt, das eigentliche Woraufhin oder Weswegen des Lobpreises, gerade wieder unbestimmt: wird die Barmherzigkeit *ratione sui* oder *nostris* gepriesen? Das Heilige aber ist schlechthin es selbst, und Anbetung sieht schließlich nichts als seine Herrlichkeit. – Ausführlicher und für Belege: J. Splett, *Die Rede vom Heiligen. Über ein religionsphilosophisches Grundwort*, Freiburg-München²1985

Jörg Splett

MARIA: MENSCH DER EMPFÄNGNIS

I. Grammatik der Freiheit: ursprünglicher als Tun und Leiden ist das Lassen

1. Nicht als drittes "genus verbi", sondern als erstes steht vor Aktiv und Passiv das "Medium". – Im Deutschen können wir es nur durch Lassen wiedergeben. Ich lasse mich überreden, überzeugen.
2. Es gibt aber "mediale "Wörter: "Dulden", "Hören". Sie beanspruchen uns mehr als "Aktivitäten".
3. Die Spitze der Freiheit: die eigenen Möglichkeiten nicht selbst verwirklichen, sondern sie sich verwirklichen Lassen: siehe Vater- und Mutterschaft.

II. Marias "Fiat mihi"

1. Maria wird gefragt. Gott handelt in wesentlichen Dingen nicht hinter unserem Rücken. Thomas beruft sich auf Weish 12,18, wonach Gott uns "cum magna reverentia - mit großem Respekt" behandelt (ScG III 112).
2. In Antwort auf das Sich-Abhängigmachen Gottes macht Maria sich abhängig von Ihm. Ottilie (in Goethes *Wahlverwandtschaften* II 5 7) trägt in ihr Tagebuch ein: "Freiwillige Abhängigkeit ist der schönste Zustand, und wie wäre der möglich ohne Liebe?"
3. Das Sich-derart-Geben(-Können) empfängt sie nochmals. (Wann sind wir glücklicher - und das heißt: dankbarer - , als wenn es uns geschenkt wird, uns zu geben?)

III. Der eigentliche Geber dieser Gabe ist der Geist

1. Der Geist im innergöttlichen Leben ist mitnichten bloß die Liebe zwischen Vater und Sohn. Wie der Logos nicht bloß gesprochen, sondern angesprochen wird und hört, wird auch der Geist geliebt und liebt. (Gott ist nicht zwei-, sondern dreieinig.)
2. Maximilian Kolbe hat ihn die ungeschaffene Empfängnis genannt. ⁸ Ein nicht ungefährlicher Ausdruck. Denn 1. begegnet ständig die Verwechslung der marianischen Festgeheimnisse vom 25. März und vom 8. Dezember; 2. geht es nicht darum, das Gender-Thema in Gott einzutragen; 3. sollte man nicht von einer Quasi-Inkarnation des Geistes in Maria sprechen. Aber (Richard v. St.-Victor) in Gott gibt der Vater restlos alles Seine dem Sohn; der Sohn empfängt alles, auch das Geben, so dass er mit dem Vater den Geist gibt. Der aber gibt sein Empfangen.
3. Der Geist gibt uns das Empfangen(-können). Er gibt Maria (anders als in ägyptischer oder griechischer Gott-Mensch-Vermischung) die Kraft, Gottes Wort in sich zu empfangen und Fleisch werden zu lassen - in einzigartiger Weise. Und will auch uns geben, das Wort zu empfangen und in unserem Denken, Reden und Tun Fleisch werden zu lassen.

Bitten wir dazu um Ihre Hilfe.

⁷ Hamburger Ausgabe VI 397.

⁸ L. Boff, *Das mütterliche Antlitz Gottes*, Düsseldorf 1985, 110 f..

Jörg Splett

GEBET ALS GRUNDVOLLZUG

Spricht man wirklich von Gott und seinem Wort zu uns, wenn man vergißt, daß er zuhört? Ist (oder wird) man sich aber dessen bewußt, dann gibt es letztlich nur eine Antwort auf diese Situation: unser Wort zu ihm.

Dabei sei mit Gebet nicht schon und nur das ausdrückliche private oder gemeinsame "Sprechen zu Gott" gemeint, sondern zunächst ein Grundvollzug: jener prinzipielle und umgreifende Aspekt an der Wirklichkeit von Person, der dann - und zwar nicht beliebig, sondern wesentlich - sich in einer bestimmten, eben der religiösen, Dimension *thematisiert* und hier konkret wird im ausdrücklichen Gebet. Der Mensch als Wesen des Wortes (*Zôon lógon échon*) ist ursprünglich Wesen von Antwort.

I. Dank der Selbstannahme

Diese Antwort ist allererst Dank. Andacht, hat Hegel erinnert, kommt von Denken. Ebenso hängt, wie mehrfach Martin Heidegger betont hat, mit Denken Dank und Dankbarkeit zusammen. In der Tat sollte es keiner Worte bedürfen, damit klar sei: ein Wesen, das sich und sein Leben nicht selber ermöglicht, das sich einem Ursprung verdankt, hat im Bedenken seiner Existenz nicht nur einfach sich und sein Dasein, sondern gerade auch dieses Verdanken seiner wissentlich und willentlich zu vollziehen, das heißt aber: zu danken.

Wer sich und den andern nicht schafft, der kann sich und den andern und alles nur annehmen. Annahme aber ist der Grundvollzug von Dank. Anders gesagt, es geht um die Grundannahme von "Kontingenz": um die Erkenntnis und Anerkenntnis der Unselbstverständlichkeit dessen, was ist. "*Contingit*" heißt: es trifft sich, trifft ein, es glückt, und sagt damit ein Doppeltes: 1. was sich da ereignet, muß(te) nicht sein, 2. "glücklicherweise" ist es gleichwohl (sei dieses "Glück" nun *fortuna secunda* oder *adversa*, also dem Betroffenen günstig oder zuwider).

An beidem nun setzen, und nicht erst heute, Einwände ein. Zum ersten braucht man nicht viel zu sagen. In der Selbsterfahrung von Freiheit, in der Erfahrung des unbedingten Anspruchs an sie und in der Erfahrung, rechtens für sich unbedingte Achtung verlangen zu dürfen, erfährt Person unmittelbar, daß sie nicht bloßer Naturnotwendigkeit oder (was zuletzt auf dasselbe herauskäme) purem Zufall entspringt. Sie muß nicht sein, sie soll und darf es.

Zum zweiten *kann* man nicht viel sagen, zur Frage von Übel und Schuld; dazu, daß keineswegs alles, was uns begegnet, *beglückenderweise* so ist, wie es ist. Immerhin, wenn man dem Glaubenden vorhält, Glück sei, wenn nicht gar Zynismus, mindestens Gedankenlosigkeit, so muß ihm die Antwort erlaubt sein, daß Widersinn erfahrenen Sinn nicht ungütig macht, und außerdem die Gegenfrage, wieviel Mangel an Gedenken umgekehrt in der Behauptung wirke, alles liege völlig im argen.

Mehr als nur ein *argumentum ad hominem*: Wer, der vertritt, er wisse nicht, wofür danken, könnte das überhaupt artikulieren, wenn ihm nicht jenes Ausmaß unselbstverständlicher Liebe geschenkt worden wäre, ohne das er längst - am Syndrom des "Hospitalismus" - zugrundegegangen wäre? Und will er erwidern, er spreche gerade für jene, die sich eben deshalb selbst nicht äußern können, dann wird - allen weiteren Erörterungen zuvor - sein mitmenschliches Engagement nur dadurch glaubhaft, daß es sich mit dem Dank an jene verbindet, ja aus ihm sich speist, denen er sein Sich-engagieren-Können und -Wollen verdankt. Und dieser Dank bleibt nur ein solcher (ohne schließlich doch bio-psychologisch wegerklärt werden zu müssen), wenn er sich zugleich als Dank an den erkennt, dem sie verdanken, daß jemand ihnen etwas verdankt.

Im übrigen ließe sich zeigen, daß tätige Hilfe, jegliche Form von aktiver Veränderung bestehender

Verhältnisse, wenn sie nicht verkappte Verzweiflung, und das heißt zuletzt: zerstörerisch sein soll, Hoffnung voraussetzt. Hoffnung aber lebt aus der Überzeugung (und dankt noch einmal dafür, daß ihr diese geschenkt ist), es gebe trotz aller Sinnwidrigkeiten eine Garantie, und das besagt notwendig: einen Garanten, endgültigen Sinns.

Andererseits ist niemand anderer als eben dieser Garant zugleich die letzt-zuständige Instanz für Anfragen hinsichtlich dessen, "wofür man" - nach einer tiefsinnigen Redewendung - "sich nur bedanken kann": Adressat auch der Klage, An-klage, des Protestes. Ich sehe dies nicht einfachhin als Widerspruch zum Dank, sondern als eine eigene ("kontrastive") Modalität seiner. Die Gemeinsamkeit besteht darin, daß hier wie dort die "Zuständigkeit", die Autorität des Angesprochenen anerkannt wird - und seine "Ansprechbarkeit". Ijob beklagt sich über Gott - bei ihm.

Die Christen haben sich dies - wohl infolge des Ostergeschehens - verboten und so verlernt und vergessen. Zu ihrem Schaden, wie man heute neu entdeckt. Wenn man nämlich Schmerz und Zorn nicht wahrhaben darf, wenn - "Was Gott tut, das ist wohlgetan" - das klagende Warum? (das doch auch unser Herr gefragt hat) und das Hadern untersagt sind, dann wird man sein Herz verhärten und verliert an Mitempfinden, man gerät in Groll und Ressentiment gegen Gott, was den Einzelnen selbst wie das Verhältnis der Seinen untereinander vergiftet. Umgekehrt belegt der Psalter, daß gerade Klage und Protest zu einer Innigkeit mit Gott führen wie wenig sonst. So wandelt die Klage sich schließlich auch wörtlich in Dank.

Dank ist, anders gesagt, das Wort des Glaubens endlicher Freiheit. Glaube meint uns hier, philosophisch genommen, eine Gesamtdeutung sich bietender Fakten, die - als Gesamtauslegung - sich aus den Fakten allein nicht als einzig mögliche ausweisen kann, in die also Entscheidung mit eingeht. Wort und Tat eines andern als Zeichen ehrlichen Wohlwollens zu akzeptieren (es ihm "abzunehmen"): ihm also zu glauben, daß er sagt, was er meint, und in Wahrheit so ist (zumindest sein will), wie er sich gibt, stellt jene Annahme dar, die wir eben als den Grundvollzug von Dank benannt haben. Die Ausdrücklichkeit dieses Vollzugs ist das Dankwort.

Wenn Sinn nur so *erfahren* werden kann, daß man ihn *glaubt* (vom Widersinn gilt das übrigens gleichfalls), dann erfüllt sich solche Sinn-Annahme im Dank.

II. Hoffnung erbittet

Protest wie "tätiges Verändern" andererseits zielen eigentlich nicht mehr so sehr auf die Frage des Danks; sie blicken voraus. Ihnen geht es um neue, bessere Zukunft. Direkt ist damit in den heutigen Diskussionen das Gebet gemäß seinem etymologischen Grundsinn gemeint: als Bitte.

Beten als Bitte, erklärt man uns, sei infantil. Sein Muster: das Kind, das auf dem Weg von der Schule nach Hause die roten Striche im Schulheft wegbeten will. Das Bittgebet denke sowohl von Gott wie vom Menschen zu niedrig.

Das erste Schlagwort hierzu lautet "Manipulation". Als Antwort darauf sei jetzt nur ein Text Hegels zitiert: "Man hat, z. B. auch in der Kantschen Philosophie, das Beten so ansehen wollen als sei es Zauberei [dies war damals das Wort], weil der Mensch nicht durch natürliche Vermittlung, sondern vom Geist aus etwas dadurch bewirken will. Aber der Unterschied ist, daß im Gebete der Mensch sich an einen absoluten Willen wendet, für den doch der Einzelne Gegenstand der Fürsorge ist, der das Erbetene gewähren kann oder nicht, der überhaupt dabei vom Nutzen des Guten bestimmt ist." - Mit einem Wort: Gebet zur Allmacht ist das völlige Gegenteil jeder Magie.

Wir haben hier nicht von Fehlformen und Selbstmißverständnissen, die bekannt - und offenbar unausrottbar - sind, zu handeln, nicht vom stets auch gegebenen "Unwesen", sondern vom Wesen des Betens. Dazu aber sei hier als These vertreten: Wie der Dank das Wort des Glaubens als der Selbst- und Welt-Annahme endlicher Freiheit ist, so bedeutet die Bitte das Wort der Hoffnung als Grundvollzug angewiesener Freiheit. Ist Dank der Vollzug gewährter Herkunft, so Bitte die Weise, wie Endlichkeit fundamental ihre Zukünftigkeit vollzieht.

Am Anfang der neuzeitlichen Philosophie hat Descartes das Gemeinte in aller zu wünschenden Deutlichkeit formuliert: "Man kann die gesamte Lebenszeit in unzählig viele Teile teilen, deren jeder von den übrigen in keiner Weise abhängt. Dann folgt also daraus, daß ich kurz zuvor exis-

tiert habe, keineswegs, daß ich jetzt existieren muß, es sei denn, daß irgendeine Ursache mich für diesen Augenblick gewissermaßen von neuem schafft, das heißt, mich erhält."

Anders - personaler: der Anspruch, der sich und mich mir gibt, verlangt seine Annahme. Angerufene Freiheit, die sich als Gabe erhält, erhält sich darin zugleich als *Aufgabe* ihrer, und dies so, daß eben dies Annehmen ihrer selbst, die Erfüllung der ihr gegebenen Aufgabe noch einmal ihr gegeben werden muß. Dies bedacht, zeigt sich, daß Bitte nicht etwas ist, das gänzlich anders und neu neben dem Dank steht. Dank ist vielmehr nur dann wirklich Dank, das heißt Anerkenntnis *vollen* Sich-Verdankens, wenn er sich ins Bitten vollendet.

Das meint: abkünftige Freiheit verdankt nicht nur Herkunft und Gegenwart ihrem Ursprung, sondern auch ihre Zukunft. Sie kann darum nicht den Dank für das bisher Gewährte "hinter sich bringen", um dann sozusagen allein, aus eigener Kraft ihr Leben fortzusetzen. Auch für mein Morgen habe ich zu danken - und kann das schon heute sagen.

Andererseits bin ich nicht sicher, dieses Morgen zu erleben. Darum erhält mein heutiges Dankwort die Sprachgestalt des Konditionalen: "Ich danke Dir für mein Morgen, *wenn* ich es erhalte." - Schließlich ist es dem Menschen - rechtens - nicht gleichgültig, ob er das Morgen (und wie er es) erleben wird. Leben heißt hoffen. Darum spricht das bloße Bedingungsgefüge noch nicht voll aus, was er meint.

Unser Grundwort bezüglich der Zukunft hat also in einem drei Momente zu artikulieren: das Bekenntnis der eigenen Machtlosigkeit (die das Morgen nicht machen, nur annehmen kann), das Bekenntnis zur Freiheit jener Macht, der wir dies Morgen verdanken, *wenn* sie es gewährt (ohne daß sie dies müßte), und das Bekenntnis unseres Wunsches nach Zukunft, unserer Hoffnung darauf. Soll und will nun der Mensch diese Dreieinheit nicht bloß in theoretischem Reden-über, sondern in personaler Anrede zur Sprache bringen, dann kann er dies allein in der Sprachform der Bitte.

Deshalb bittet der Dankbare: nicht weil er meint, Gott müßte zu weiteren Gaben erst von ihm genötigt werden, sondern um im Gegenteil die Freiheit seiner Gabe zu bekennen, die allein in solchem Bekenntnis als das entgegengenommen wird, was sie ist: als freies Geschenk. - Hierher gehören jene Texte der christlichen Glaubensurkunde - bei allen Mahnungen zum Bittgebet - , wonach Gott seinerseits sich dem Menschen anbietet, ja ihm - in seinem Sohn - schon alles gewährt hat.

So reich und vielfältig wie auch das Leben des Menschen sind seine Erwartungen an die Zukunft. Er erhofft Großes und Geringes, engagiert sich in übergreifenden Lebensentwürfen, steht unter Weltängsten, freut sich auf ein gutes Gespräch unter Freunden heut abend. ... Worauf stützt er sich nun mit seiner Hoffnung? Nur auf sein eigenes Können, auf die Gesetze des Weltlaufs, sein Glück - oder zuletzt auf die Treuezusage eines persönlichen Gottes? Anders gesagt, wird unsere Hoffnung durch die Grenzen unserer eigenen Leistungsfähigkeit begrenzt (so daß jenseits dessen nur ein resignierendes "Schön wär's [gewesen]" oder utopische Wunschträume blieben) oder reicht Hoffnung begründet darüber hinaus - als dialogische Hoffnung?

Diese Frage stellt sich nicht zuletzt bezüglich unserer Solidarität mit den Toten. Müßte sie sich mit der Erinnerung an sie begnügen und damit, "ihr Werk fortzusetzen"? Wäre so etwas aber - in seinen nur zu bescheidenen Maßen - wirklich deren eigene Zukunft?

Statt zu entfalten, was diese Alternative für Liebe und Menschlichkeit überhaupt impliziert, möchte ich über diesen Anstoß hinaus auf ein zweites Tabu der Gegenwart zu sprechen kommen, die Schuld.

Schuld, die kein Bessermachen gutmachen kann, ist allein durch Vergebung aus Gnade zu tilgen. Und der Schuldige weiß das. So wie Vorsatz ohne Reue keiner wäre (sondern bestenfalls - scheiternde - Flucht nach vorne), so wäre Reue nicht sie selbst (sondern Gewissensbiß, Selbstkritik oder Verzweiflung), bäte sie nicht um Verzeihung.

Zunächst richtet sich diese Bitte gewiß an den Menschen, den man verletzt hat. Aber sie reicht zugleich, wie vorher der Dank, über ihn hinaus. Denn einmal hat man nicht nur ihn verletzt, sondern darin auch jene Wirklichkeit, die J. G. Fichte in Jena die "moralische Weltordnung" und die

Bibel den Himmel genannt hat (vgl. Lk 15, 21: "Vater ich habe mich gegen den Himmel verfehlt und vor dir").

Sodann: sollte der andere völlig auf mein Vergeben angewiesen sein - angesichts dessen, daß Vergebenkönnen auch in dem Sinn eine "göttliche Möglichkeit" des Menschen darstellt, daß wir ihrer nur eingeschränkt Herr sind, so daß wir entweder vergessen (und nicht mehr vergeben müssen) oder zwar vergeben, aber nicht vergessen können (vielleicht gar nicht vergessen dürfen)? Schließlich: Welche Zukunft hat man, wenn das Opfer tot ist? - Jedenfalls hier reicht es keineswegs zu, das Bittgebet nur als den (sich noch theistisch mißverstehenden) Versuch zu deuten, meditativ mit dem Weltlauf in Einklang zu kommen.

Verzichtet der Schuldige darauf, sich seine Schuld wegzu erklären, wehrt er sich dagegen, sie sich wegerklären zu lassen (eine Operation, in deren Konsequenz die Wegerklärung seiner Freiheit, also seiner Menschlichkeit, läge), dann stellt sich zuletzt die Alternative: bleibendes, unaufhebbares Unheil oder Hoffnung auf unausdenkbare Neuschöpfung durch göttliche Vergebung. Und es meldet sich zugleich die Frage, ob angesichts dieser Alternative der Mensch überhaupt dazu fähig sei, sich schuldig zu bekennen, es sei denn aus der Kraft der Hoffnung auf solche Vergebung aufgrund der Gnadenzusage seines Gottes.

In der Tat spricht alles dafür, daß der Mensch nicht bloß sein Schuldbekenntnis einzig als Bestandteil einer Bitte um Vergebung aussprechen kann, sondern daß er darüber hinaus dieses bloß als *Antwort* auf ein Urteil sprechen kann, das seinerseits nicht einfach sagt: "Du bist schuldig", sondern: "Ich biete dir Vergebung an (denn du bist schuldig und deshalb ihrer bedürftig) - darum rufe ich: Kehr um!"

So hängt offenbar alles an dem möglichen Zuspruch, auf den die Vergebungsbitte Antwort sein darf. Wenn die göttliche Macht nicht *ansprechbar* wäre (im doppelten Wortsinn) und wenn sie ihrerseits nicht an- und zusprechen könnte, wenn ihre Wirklichkeit unterhalb des Duhaft-Personalen läge, wäre Verzeihung nicht möglich.

Die Grundentscheidung in dieser Frage entspricht der eben angesprochenen Wahl. Dort ging es darum, entweder meine konkrete Schuld vom möglichen bzw. nicht möglichen Schuldigwerden und -seinkönnen des Menschen her zu denken (also wegzudenken) *oder* Freiheit und Schuldmöglichkeit des Menschen von meiner konkreten wirklichen Schuld her zu begreifen. Jetzt geht es darum, entweder die Möglichkeit (bzw. Unmöglichkeit), den möglichen Sinn (bzw. Unsinn) des Gebets von einem anderswoher konstruierten Begriff des Heiligen aus, vom Göttlichen, Ganz-Anderen oder wie immer her zu denken *oder* vom gelebten, vollzogenen Gottesbezug her, vom Gebet zu Gott, das

Reden von und über Gott zu erwägen. Über einen Gott, von dem der Aquinate sagt, er wolle uns im Bittgebet die Würde des Mit-Wirkenden verleihen.

"Mein Gott", sagt der Beter; dieses Grundwort spricht Ijob, es wird vom gekreuzigten Jesus überliefert, es wurde in den Qualen nicht nur etwa des Dreißigjährigen Krieges gesprochen, und wir wissen, daß es auch in den nazistischen Vernichtungslagern nicht erstickt werden konnte. - Damit ist jetzt weder ein "Gottesbeweis" noch eine "Theodizee" beabsichtigt, Wohl aber dies:

Erstens wird Respekt für den Beter gefordert, gegen die Unterstellung, er habe entweder den Ernst des Lebens nicht begriffen oder nichts Schweres erlebt oder er habe ein so "dickes Fell", daß ihn nichts anfechte, oder er rette sich infantil in ein Märchenland von zauberhafter Wunscherfüllung. - Das ernsthafte Zeugnis empfangenen Sinns verdient nicht geringere Achtung und Würdigung als Zeugnisse des Sinnentzugs.

Zweitens sei in aller Schärfe die Alternative herausgestellt, die sich hier auftut, ohne verschleiern die Mittelpositionen, die nicht anders als vorläufig sein können. Wenn der Mensch, will er die Wahrheit über sich nicht niederhalten, sich schuldig bekennen muß, dann bleibt ihm letztlich nur die Verzweiflung einer Hoffnungslosigkeit ohne Gott oder Hoffnung auf jenen, der sagen kann: "Ich mache alles neu."

Und darf man - im Gegenzug zur Verdächtigung der Religion auf die Unmenschlichkeit ihrer Hoffnung - nicht auch einmal fragen, wie man solche Verzweiflung menschlich zu leben vermöchte: im Weiterleben mit der eigenen Schuld, mit der Schuld anderer und zuletzt mit dem Leid und Tod der

ändern, besonders der schuldlosen Kinder?

Man mag der Frage erwidern, eben dieses Übermenschliche sei von uns gefordert, und Religion sei gerade die Flucht vor solcher Überforderung. Aber unsere Frage meinte "menschlich" nicht als Gegenwort zu "übermenschlich", sondern durchaus zu "unmenschlich". Denn fraglich ist gerade, ob ein solches Leben wirklich übermenschlich und nicht eher unmenschlich werden müßte, verstände der Mensch sich nicht auf "glückliche Inkonsequenzen". Denn unmenschlich würde es eigentlich gleichermaßen, wenn er sich noch Freuden gönnte (guten oder schlechten Gewissens), wie wenn er sich rastlos, hoffnungslos für die Verbesserung der Welt verbrauchte.

Doch damit genug zu den dunklen Fragen um Tod und Schuld! - Ob hier oder wie in Salomos Gebet um Weisheit, stets jedenfalls ist die Bitte des Geschöpfes, Wort seiner Hoffnung, Lob des Herrn, aus dessen freier Zuwendung es sich und sein Handeln-können empfängt. - Wieweit also wäre in der modischen Abwehr des Bittgebets auch der geheime Wille zur Verweigerung des Lobes unserer Kreatürlichkeit wirksam? (Und - psychologisch gewendet - wieweit in der Angst unserer "Mündigen" vor dem Kindsein pubertäre Selbstinflation?) Anders gesagt: Inwieweit wird in der Warnung vor der "Indienstnahme" Gottes eine Herrlichkeit abgewehrt, die selber sich als dienstbar offenbart hat? Sie "dient" tatsächlich als tragender (Ab-)Grund unser und unserer Welt.

Indem der Dank gerufener Freiheit sich in der Bitte vollendet, bezeugt er die Absolutheit, die Göttlichkeit des erfahrenen Anrufs, den man nie hinter sich bringt, der vielmehr stets neu auf mich zukommt und immer neu mir - mich und sich und alles andere gibt.

III. Fest entzückter Liebe

Bleibt dies der Andacht und Aufmerksamkeit bewußt, dann darf man schließlich - in gebotener Behutsamkeit - auch von der höchsten Möglichkeit menschlicher Antwort sprechen: dem reinen Lob.

Behutsamkeit ist hier darum vonnöten, weil zunächst gilt, daß der Lobende sich mit seinem Lob auf eine Stufe mit dem Gelobten stellt - wenn nicht gar höher. Und zwar entschiedener als etwa

in der Kritik; denn der Kritiker muß nicht in jedem Fall beanspruchen, das Ganze adäquat zu überschauen; er ist im Recht, wenn ihm ein Fehler auffällt - jedenfalls dann, wenn es klar ist, daß man ihn nicht als mögliches Kontrastmoment vermitteln kann und darf. Doch anders jener, der lobt.

Noch wichtiger aber als dieser objektive Aspekt dürfte der subjektiv-innere sein. Im wahren Lob nämlich sieht der Lobende von sich ganz ab. Gehört es nicht zur Kreatürlichkeit unseres Lobes und damit zur Wahrheit und Wahrhaftigkeit des Lobes des Geschöpfes, daß es nicht versucht oder behauptet, von sich abzusehen? "Von sich", das heißt hier ja, von seinem Sich-geschenkt-Sein und -Werden, also von seinem Angewiesensein auf den göttlichen Herrn. - Schon zwischen Menschen wäre den Geber zu loben statt ihm zu danken wohl eher beleidigend arrogant.

Oder doch nicht mit Notwendigkeit? "Die Sterne, die begehrt man nicht, man freut sich ihrer Pracht", schreibt Goethe ein wenig resignativ. Aber kann Schönheit nicht wirklich zu, wie Kant sagt, "interesselosem Wohlgefallen" befreien? Und so auch die Anmut des geliebten Menschen? Mörike beginnt eins der schönsten Liebesgedichte unserer Sprache mit der Zeile: "Wenn ich von deinem Anschauen tief gestillt." (Damit klingt übrigens, wie bei 'Andacht' und 'Aufmerksamkeit', das Thema 'Meditation' zumindest an. Es sollte hier darum im Hintergrund bleiben, weil die gegenwärtige Situation wohl eher verlangt, auf der *Dialogik* des Betens, auch und gerade von Andacht, Aufmerksamkeit und Gesamtorientierung, zu bestehen.)

Gewiß kann nur der völlig selbstlos sein, der sich völlig besitzt. Aber gerade wenn, wie Dank und Bitte bezeugen, Gott als Geber göttlich selbstlos gibt, dann gibt er nicht sozusagen nur leihweise oder unter Vorbehalt eines Rests, er gibt gänzlich. Und indem nun gerufene Freiheit dankbar ihre Herkunft, bittend ihre Zukunft Augenblick für Augenblick wirklich erhält, indem sie aus der Freigebigkeit sie berufender Freiheit zu sich selber freigegeben wird, wird sie zugleich auch *von* sich und der Sorge um sich selbst befreit.

Dank und Bitte können sich ihr dann in dem vollenden, wofür sie immer neu dankt und worum sie immer neu bittet: im Wagnis selbstvergessenen Lobes. Vollendet sich der Dank im Fest, dann ist

die Mitte des Festes der Lobpreis.

Die Diskretion bleibt darin gewahrt, daß immer wieder gedankt wird dafür und gebeten darum, den Herrn loben zu dürfen. Dann aber ist dieses Lob der höchste Adel des Menschen; man könnte sagen: es sei seine (das heißt, die ihm zugedachte) Göttlichkeit.

Nicht mehr Herkunft und Zukunft: stehendes Jetzt - nicht als Flucht aus der Zeit, sondern als ihre Sammlung. Nicht mehr Sorge und Zweck, nicht Warum noch Wozu: reiner Sinn. Anders gesagt: im Lobpreis ist *Liebe* ganz zu dem geworden, was sie ist.

Eben dies aber, nochmals, gerade nicht als endlich doch erreichtes Selbstgenügen (Autarkie), als monologische Identität des zu sich gekommenen Selbst, sondern als Göttlichkeit des Geschöpfes, *geschenkte* Göttlichkeit, als Vollgestalt einer Freiheit, die nun endlich ganz hat Antwort werden dürfen. (Darum auch nicht isoliert atomistische, sowenig wie kollektiv anonyme, sondern gemeinsame Antwort.) Und so, daß auch diese Vollendung - der biblische Name dafür ist "Heil" - nicht mehr im Blick steht, sondern die Freude darüber, daß der *Anruf* nunmehr die ihm entsprechende Antwort erfährt.

Herkunft	Glaube	Dank (Protest) (Confessio)
Zukunft	Hoffnung	Bitte (Protest)
Gegenwart	Liebe	Lobpreis

Sind uns Augustinus zufolge Vergangenheit und Zukunft nur als je gegenwärtige zugänglich, so haben wir dem gemäß nun das Nacheinander zu dynamisieren und die Felder gleichsam ineinanderzuschachteln: Glaube und Hoffnung zeigen sich dann als glaubende und hoffende Liebe; Dank und Bitte werden, den Rückbezug "aufhebend", zum Lobpreis des auf Gott bezogenen Geschöpfes.

IV. Schlußfrage: Aggression oder Faszination?

Haben wir uns damit nicht zu weit mitnehmen lassen? Ist das nicht völlig utopisch? Immerhin kann das Gesagte wohl "fragmentarisch", "angedlich" durchaus *erfahren* werden - allerdings nur im Vollzug der zuvor bedachten "Saziens".

Sie ist, im zuvor bestimmten Sinne, Glaubenspraxis, also Sache von Entscheidung. Reflexion kann diese Entscheidung nur reflektieren, nicht setzen; sie kann sie darum nicht voll theoretisch legitimieren. Doch kann sie immerhin die Entscheidungs-Situation, also die möglichen Alternativen, offen legen. Es wäre illegitim und unphilosophisch, gäbe sie vor, daß sie wenigstens hierbei "rein theoretisch", "rein objektiv" sei. Dies nicht nur deshalb, weil sie in solcher Grundsätzlichkeit nicht neutral bleiben kann, sondern weil sie es als wesentlich praktische Philosophie nicht sein *darf*.

Keiner ist hier neutral. Wie also denkt und versteht der Mensch sich selbst? Als Homo faber im weitesten Sinn, der einzig durch seine Arbeit sich und seine Welt erst herstellt, mit "Prometheus als dem vornehmsten Heiligen im philosophischen Kalender"? Dann wären die Grundkategorien Kampf und Arbeit: Aggressivität. Wie weit entspricht dies wirklich der Selbsterfahrung von Freiheit? Und wie weit ermöglicht es Hoffnung, die sich rechtfertigen läßt?

Der entgegengesetzte philosophische Heilige wäre wohl Sokrates, im Gehorsam gegenüber dem Daimonion. Statt Arbeit und Kampf, die nicht fehlen, aber als so nicht sein sollend behauptet werden, heißen dann die Grundbestimmungen: Verdanken und Liebe.

"In einer Zeit, die mehr denn je vom Sich-behaupten des Menschen bestimmt wird und seinem Sich-durchsetzen, ist es schwer, eine Philosophie verständlich zu machen, die vornehmlich solche Wahrheit bedenkt, die den Menschen angeht, gerade indem sie sich ihm entzieht, eine Philosophie, die sich nicht scheut zu sagen, daß das Sein Liebe ist. Angesichts einer zunehmend in Verzweiflung umschlagenden Unfähigkeit zur Liebe aber ist solche Philosophie vielleicht doch nicht so unzeitgemäß" (U. Hommes).

Liebe aber erfüllt sich jenseits ihrer Arbeiten und Tätigkeiten in dem Fest von Dank und Bitte und zuletzt im Lobpreis des Heiligen.

Liebe, schreibt Antoine de Saint-Exupéry in seinem nachgelassenen Hauptwerk, ist "vor allem Übung des Gebets, und das Gebet ist Übung des Schweigens". (Auch das Schweigen sei so, wie vorher "Kontemplation", zumindest angesprochen.) Eindeutig wird dieses Schweigen, indem das Gebet sich als *Anbetung* in es aufhebt.

Und dies ist nun seinerseits die herrlichste Möglichkeit und Wirklichkeit eben des Menschen und seiner Liebe. Oder gibt es Herrlicheres als die Lebensdichte und Präsenz, den "Überfluß" ganz wachen, selbstvergessenen Entzückens? Es macht in der Tat nicht das Elend, sondern die Größe des Menschen aus, "daß nicht die Menschheit das Ziel der Menschwerdung ist". Als Hoffungsziel dieses leidvollen Werdens erscheint so der befreite, von sich freie Mensch: in Gottes Licht das Licht erblickend (Ps 36, 10), wird er selber "Licht vom Licht".

Lob als Anbetung ist der Dank des Menschen an den, der ihn zum Menschsein rief, doch nicht mehr ob seines Gerufenseins, sondern einfach, weil die Göttlichkeit dieses Rufs ist, was sie ist: "Wir danken dir ob deiner Herrlichkeit."⁹

⁹ Für Begründung und Belege: Gott-ergriffen. Grundkapitel einer Religionsanthropologie, Köln 42006.