

Sonderdruck aus

Mystik und Literatur

Interdisziplinäre Perspektiven

Herausgegeben

von

GIULIA AGOSTINI

MICHAEL SCHULZ

Universitätsverlag

WINTER

Heidelberg

2019

Inhalt

Vorwort	7
Mystik und Institution. Unmittelbarkeit und Vermittlung des Heils <i>Michael Schulz (Bonn)</i>	9
Mystik ohne Gott? Der scholastische Hintergrund tibetischer ‚Mystik‘ aus der Sicht des jesuitischen Missionars Ippolito Desideri (1684–1733) <i>Karsten Schmidt (Frankfurt)</i>	29
„Der Geist ist trunken wie von Wein“. Grenzüberschreitende Aspekte der christlich-orientalischen Mystik <i>Martin Tamcke (Göttingen)</i>	73
Islamische Mystik als Pfad der Liebe. Das Beispiel der osmanischen Dichterin Seref Hanım (1809–1861) <i>Erdal Toprakyan (Tübingen)</i>	81
<i>Philosophia orientalis</i> . Grenzgänge zwischen Mystik, Politik und Literatur <i>Cem Kömürçü (Bonn)</i>	107

Engel im Feuer. Zur Rezeptionsgeschichte einer Zohar-Stelle zwischen jüdischer Mystik, moderner Esoterik und kritischer Theorie <i>Elke Morlok und Ansgar Martins (Frankfurt a. M.)</i>	127
Profane Mystik. Bataille und Proust <i>Giulia Agostini (Heidelberg)</i>	169
<i>Vita passiva</i> oder: Mystik zwischen Heroisierung und Ironie <i>Philipp Stoellger (Heidelberg)</i>	209

Vita passiva
oder: Mystik zwischen Heroisierung und Ironie

Philipp Stoellger (Heidelberg)

1 Mystik: historisch, systematisch, literarisch

Mystik ist (wie Gnosis/Gnostizismus) als historischer und als systematischer Begriff verwendbar. Historisch wird man an die ‚mittelalterlichen‘ Mystiken denken, in national oder regional unterscheidbaren Versionen auftretend (spanisch, deutsch etc.) und in religionsdifferenten Ausprägungen (islamisch, jüdisch, christlich). Schon im historischen Sinn steht Mystik quer zu den Religionen, und ist damit ein Medium interkultureller Verschränkungen. In Aufnahme des Modells der Transkulturalität wäre Mystik ‚transreligiös‘ zu nennen, sofern sich quer zu den Religionen und auch quer zu den ‚symbolischen Formen‘ Mystik als kulturelles Überschreitungs- und Entgrenzungsphänomen erscheint.

Historisch gesehen ist Mystik sc. nicht nur mittelalterlich, sondern auch frühneuzeitlich (Sabbatianer) oder eine Schwester der Aufklärung (lutherische oder pietistische Mystik, z.B. Oetinger, Böhme, Angelus Silesius). Je differenzierter man *historisch* schaut (vgl. A.M. Haas u.a.), entfaltet Mystik als übergreifendes Konzept auch einen *systematischen* Sinn – der dann *systematisch* näher zu bestimmen ist, wie bei der Gnosis. Was macht die unterschiedlichen Mystiken zur ‚Mystik‘? Was kann das ‚Gemeinsame‘ und ‚Bestimmende‘ sein? Das müsste geklärt sein, wenn man den Ausdruck quer durch die Zeiten und Religionen verwendet und sogar auf nicht genuin religiös zu nennende Phänomene wie ‚Literatur‘ überträgt.

Alois Haas erklärte: „Mystische Erfahrung ist christlich an jenem Punkt statuierbar, da die in Sätzen geronnene Glaubenserkenntnis sich in *intuitiv erlebende, fühlende, schmeckende einigende, liebend denkende und denkend liebende*, alle Kategorien transzendierende Anteilnahme permutiert, die alle menschlichen Möglichkeiten sinnlicher und geistiger

Erfahrung *synästhetisch affiziert*, und zwar so, daß *nicht der Objektbezug* des Subjekts dominiert – das wäre im Eckhartschen Sinn nichts anderes als ‚eigenschaft‘ –, sondern der *aktive Bezug des geglaubten Objekts zum ‚passiv‘ glaubenden Subjekt*¹.

Die so erhellende wie fundierte systematische Formulierung von Haas ist vielleicht kleiner Ergänzungen fähig:

1. Mystische Erfahrung ist elementar *Widerfahrung*, um eine phänomenologische Differenz zu markieren. Wie das ‚Zufallende‘ oder ‚contingens‘ der Erfahrung vorausgeht als ‚Pathosereignis‘ (B. Waldenfels), so ist Erfahrung erst die Antwort auf solche Widerfahrungen.

2. Die Bewegungsrichtung von ‚in Sätzen geronnener Glaubenserkenntnis‘ zur Permutation in Erleben etc., ist sicher einer Schubumkehr fähig. Zwar gehen Deutungen und Deutungsmuster den Erlebnissen bzw. Widerfahrungen immer schon voraus. Die Arbeit an diesen Pathosereignissen allerdings setzt ihrerseits neue Sprache frei. Sucht man die literarische Kraft der Mystik, ihre Arbeit an der Sprache, in der ein neues Sprechen entwickelt wird, ist diese Schubumkehr vermutlich wesentlich.

3. Die Verschränkung von ‚Denken und Lieben‘ lässt eine Klärung angebracht erscheinen: die Differenzierung von Pathos, Ethos und Logos². Für einen systematischen Begriff von Mystik ist von dieser Triade auszugehen hilfreich. Denn so sehr in vivo alle drei Dimensionen stets verschränkt *sind*, bewegt und ‚regiert‘ ein un/bestimmtes Pathos, wie die Praktiken und Lebensformen (Ethos) sowie das Sprechen und Denken (Logos) darauf antworten.

4. Die wunderbare Pointe, dass das ‚geglaubte Objekt‘ einen aktiven Bezug zum ‚passiv glaubenden Subjekt‘ unterhalte, verweist auf einen entscheidenden Passivitätsprimat für die mystische Widerfahrung.³ Dass darin das Geglaubte aktiv, handelnd oder wirksam ist und die Wahrnehmung des Glaubenden formt oder figuriert, heißt: man hat es nicht mit theoretischer, sondern mit *pathischer* Wahrnehmung zu tun. Der Wahrnehmende oder Glaubende wird im Horizont des Geglaubten neu loziert und als Glaubender ‚formatiert‘.⁴

¹ Alois M. Haas: *Mystik als Aussage. Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik*, Frankfurt a.M. 1996, S. 34, kursiv P.S.

² Vgl. Philipp S: *Passivität aus Passion. Zur Problemgeschichte einer categoria non grata*, Tübingen 2010.

³ Ebd.

⁴ Philipp Stoellger: *Spiel als Medium pathischer Erkenntnis und Immersion als*

5. Die unselbstverständliche Dominanz des Musters Subjekt/Objekt ist vermutlich sublimierbar zugunsten einer *Relation*, die ein besonderes Zwischen anzeigt, aus dem Subjekt und Objekt erst als solche emergieren und einander differenzieren.

6. Da das nicht nur ein ‚Subjekt ereignis‘ ist, wäre sinnvoll, auf die *Institutionalität* und Sozialität zu verweisen: *Institutionell* geht es um (vermeintlich) Marginale, am Rande oder ‚außen‘ stehende Einzelne oder Gruppen mit Reserve gegenüber der Ordnungs-Institution. *Sozial* sind es ‚klandestine‘ Gruppen oder singuläre Figuren, die als Trägermedien von Mystik auftreten.

7. *Religionstheoretisch* ist Mystik dementsprechend eine inoffizielle Frömmigkeitsform, die die öffentliche Religion unter- und überschreitet im Namen besonderer Zugänge zu Gott oder dem Heiligen.

8. *Theologisch* formuliert ist *Glaube und Mystik* eine Spannung entweder *im* Glauben und bzw. oder *über* ihn hinaus. Es gibt ein mystisches Moment im Glauben, der ihn über sich hinaustreibt. Wird das zugespitzt, wird die Mystik zur Überschreitung (und Gefährdung, Überwindung?) des Glaubens: letztlich im Begehren nach *Schauen* statt nur Glauben.

9. *Philosophisch* gesehen ist Mystik daher eine Praxis- und Erkenntnisform, die eher intuitiv als diskursiv (cognitio intuitiva) und eher sapiential als scientifisch geformt wird.

10. *Phänomenologisch* ist die Mystik ein religiöses Begehren, das (im Unterschied zum stillbaren Bedürfnis) unstillbar, unendlich, unersättlich ist. Es ist vermutlich ein besonderes Begehren: im Gegenstand (Gott), im Subjekt (Glaubender), in der Dynamik (Beschleunigung, Aufstieg, drive) und im Ziel (unio, Subjekt/Objekt-Überwindung). Man könnte es weiter treiben als unendliches Begehren des Begehrens... Die Reduplikation (re-entry) lässt es zur Steigerung des Glaubens bis in unheimliche Übersteigerung werden. In der phänomenologischen Perspektive entfalten Leiblichkeit, Psychodynamik, Soziodynamik und die Medienpraktiken und -pathiken ein besonderes Gewicht. Hier hat auch die Literarizität und

theologisches Deutungsmuster, in: Christian Polke/Markus Firchow/Christoph Seibert (Hg.): *Kultur als Spiel*, Leipzig 2019, S. 41–62; ders.: *Vom Geist als Medium Christi*, in: Petra Bahr (Hg.): *Denkskizzen*, Stuttgart 2018, S. 183–187; ders.: *Gott als Medium und der Traum der Gottunmittelbarkeit*, in: Hans-Peter Großhans/Michael Moxter/ders. (Hg.): *Das Letzte – der Erste. Gott denken. Festschrift für Ingolf U. Dalferth zum 70. Geburtstag*, Tübingen 2018, S. 351–393.

Sprachlichkeit der Mystik ihren Sitz im Leben.

11. *Medial* gesehen ist Mystik ein exzessives und intensives Begehren nach Unmittelbarkeit: Gott *nah* zu kommen, näher, noch näher und am nächsten. Die ‚nahe Gnade Gottes‘ (B. Hamm) oder die frommen Annäherungsversuche lassen die Mystik zum religiösen bzw. medientechnischen Forschungs- und Entwicklungslabor werden, Gott so nah wie möglich zu kommen: möglichst unmittelbare Gegenwart des ganzen ungeteilten Gottes ‚in mir‘. Das ist einerseits potentiell tragisch, ein unglückliches Gottesbewusstsein. Denn Gottunmittelbarkeit erweist sich als unmöglich, wenn bei noch so großer Nähe eine immer noch merklichere Differenz und Distanz auftritt. Gott wird zur Entzugserscheinung, der sich der – gelegentlich unsittlichen – Annäherungsversuche erwehrt. Trotz dieser Tragik ist die Mystik die Frömmigkeitsform, das Unmögliche dennoch zu versuchen: und wird damit zum Innovationsfeld religiöser Medienpraktiken: es werden Medienpraktiken und -pathiken erfunden, die Unmögliches möglich werden lassen, womöglich sogar Unmögliches wirklich machen. Dabei werden alle medialen Register erforscht: Leibpraktiken, Seelenübungen, Geistextensionen; Sagen und Zeigen wie Wort und Bild, Sprachregister ‚kalkulierter Absurditäten‘ (Metapher, Paradoxe, Hyperbolik etc.), Imaginationenregister etc.

12. *Wer Gott sucht, wird Medien finden und erfinden. Wer Gottunmittelbarkeit sucht, wird Medienunmittelbarkeit finden:* sinnliche Gewissheit der Medienpräsenz. In der Hoffnung, die sinnliche Gewissheit sei Sinn-gewissheit – und letztlich Glaubens- und Gottesgewissheit. Daher werden Gott versprechende Medien stets *auch* die *sinnliche Gewissheit* adressieren: Schauen und Hören, Tasten und Schmecken, wie Brot und Wein. Wem das nicht reicht, der wird die Sinnlichkeit steigern, um die Sinn-gewissheit zu steigern: Askese und Kasteiung, Leiden und Schmerz – mit dem Begehren, *darin* Gottesgewissheit zu finden. Luther war da lustiger mit seiner Kopulationsmetapher für das Verhältnis von Christus und Seele. Wer hingegen die Sinnlichkeit für ‚pervers‘ hält, für Ablenkung vom Einen, wird sie minimieren im Namen der Entsinnlichung (oder Entweltlichung), vermutlich in der Hoffnung, durch Sublimierung der Sinnlichkeit im ‚Verschwinden der Welt‘ den Einen und Einzigen zu finden. So oder so zeigt sich die produktive Seite des Traums von der Gottunmittelbarkeit. Sie führt in intensive Medienforschung und -entwicklung. Die Mystik ist so gesehen *das* Entwicklungslabor performanter Medienpraktiken im unbändigen Begehren nach Nähe und Unmittelbarkeit durch

immer mehr Medien. Symbolische Verdichtungen dessen sind das nackte Kind in der Krippe, die Wunden des Heilands, Marterwerkzeuge als Meditationsmedien des Mitleidens, Blut und Tränen. Das Begehren und Versprechen der ‚Nähe Gottes‘ adressiert die Nahsinne, das Berühren, Schmecken, Riechen und Fühlen. Berndt Hamm meinte: „Auffallend sind Phänomene einer intensivierten Vergegenwärtigung des Heiligen, Heilenden und Heilvollen, die man unter dem Leitbegriff der ‚nahen Gnade‘ zusammenfassen kann: sie reagierten offensichtlich auf ebenfalls intensiviert Vorstellungen von der bedrängenden Nähe satanischer Mächte und göttlicher Strafen, also einer ‚nahen Ungnade‘. Zugleich begegnen uns neue Formen der Medialität. d.h. neue Arten einer zeichengestützten Mitteilung und Vermittlung in jenem Kommunikationsgeschehen, durch das die göttliche Gnade an den Menschen herangetragen wird und durch das er Zugang zum Heil sucht. Die Nahvergegenwärtigung der Gnade und die Entwicklung einer neuartigen Medialität stehen in enger Wechselbeziehung und verstärken einander.“⁵

Die möglichst ‚nahe Gnade‘ entzieht sich immer wieder und lockt tiefer in das Labyrinth. Im Medienlabyrinth die Immediatheit suchen, immer tiefer ins Labyrinth auf der Suche nach dem Ausgang, ist auf Dauer zum Verzweifeln. Das Unglückliche solchen Begehrens nach Gottunmittelbarkeit ist eine aporetische Dopplung von *Fokussierung und Zerstreung* oder *Präsenz und Entzug*. Zeigt sich doch bei noch so großer Präsenz ein immer noch größerer Entzug oder bei noch so viel sinnlicher Gewissheit eine immer noch untergründigere Ungewissheit – die zur Intensivierung und Steigerung der Medienpraxis treibt. Man könnte darin die *Paradoxie des Medialen* wiedererkennen: Zugang durch ein ‚Dazwischentreten-des‘ zu finden, das denjenigen stören wird, der Präsenz ohne jedes ‚Dazwischen‘ begehrt. Dann wird aus dem Medienbewusstsein ein

⁵ Berndt Hamm: *Typen spätmittelalterlicher Gnadenmedialität*, in: ders./Volker Leppin/Gury Schneider-Ludorff (Hg.): *Media Salutis. Gnaden- und Heilsmedien in der abendländischen Religiosität des Mittelalters und der Frühen Neuzeit*, Tübingen 2011, S. 43–83, hier S. 43. Vgl. zuvor Berndt Hamm: *Die „nahe Gnade“ – innovative Züge der spätmittelalterlichen Theologie und Frömmigkeit*, in: Jan A. Aertsen/Martin Pickavé (Hg.): *„Herbst des Mittelalters“? Fragen zur Bewertung des 14. und 15. Jahrhunderts*, Berlin/New York 2004, S. 541–577; vgl. ders.: *Die Medialität der nahen Gnade im späten Mittelalter*, in: Carla Dauven-van Knippenberg/Cornelia Kiening/Christian Herberichs (Hg.): *Die Medialität des Heils im späten Mittelalter*, Zürich 2010, S. 21–59.

unglückliches Gottesbewusstsein.

Abgekürzt gesagt: es werden *Transzendenzmedien* erfunden, um *Medientranszendenz* zu erreichen. In, mit und durch Medien über sie hinaus zu kommen – ist nicht ohne Selbstwiderspruchspotential, aber darin eben doch von erheblichem Potential. Denn es wird darauf gewettet (oder fromm gehofft), dass in und kraft Medienpraktiken *Pathik* möglich wird; eine Widerfahrung, das Andere der Medialität – sei es als Einfall des Fremden oder als Überstieg des Eigenen, sei es als Schwellenerfahrung am Gipfel oder als erhellender Riss im Gefüge der Worte, Visionen und Bilder.

13. Dabei wird unvermeidlich die Medialität der Medien thematisch, die Textilität des Textes, die Visualität des Visuellen, Taktilität des Taktilen wie die Wörtlichkeit der Worte – und stets deren Rückseite, Latenzen, Komplikationen und Implikationen. Wird das thematisch, wird das ganze Unternehmen verschärft *selbstreflexiv*: zur Religions- und Medientheorie. Daher ist Mystik Medientheorie wie Religionstheorie, und zwar nicht dogmatisch genereller Art, sondern ‚empirisch‘ gegründet und ‚experimentell‘ gestützt.

Die mediale Perspektive ist der Hintergrund, auf dem man fragen kann: ob Mystik wesentlich über ihre Medienpraxis, -pathik oder -formate und -formationen zu bestimmen sein mag. *Wer Gottunmittelbarkeit sucht, wird Medien dafür erfinden – und Medienunmittelbarkeit finden: die Medienpräsenz der Präsenzmedien, in denen Transzendenzmedien Medientranszendenz versprechen.* Dann verschiebt sich die Mystik-Bestimmung von ihrer üblichen Fokussierung auf Religionspraxis oder auf ihre Gegenständlichkeit (Gott, Schau, unio etc.) auf die *Medienpraxis*. Man kann diese Verschiebung weitertreiben: Sind bestimmte ‚unbestimmte‘ Medienpraktiken mystisch geladen oder Mystik-verdächtig? Das hieße: den historischen vom systematischen vom metaphorischen Mystikverständnis zu unterscheiden. Kraft der systematischen Bestimmung sind die historischen Formationen zu identifizieren und die metaphorischen Formen zu verstehen.

14. *Literaturwissenschaftlich gesehen hieße das:* Mystik als Sprachform verschränkt sich mit Sprachform als Mystik. Sie erscheint als Schreibform, Wortform, Textform, Leseform etc. Ich würde vorziehen statt von Form von Figur und Figuration zu sprechen, nicht im Sinne von Auerbachs Figuraldeutung, sondern Refiguration (Ricoeur) von Schreiber und Leser, Konfiguration als Eröffnung eines Textraums mit Präsenz und

Immersionspotenz, und daher womöglich zur Transfiguration, nicht nur der Leser und Schreiber, sondern der Sprache, der Textilität und des Visuellen. Mystik lebt in, von und durch Sprachfiguren, sofern sie als Figurationspraxis operiert mit dem Ziel der Transfiguration. Ihre Narrativität handelt daher nicht de dicto oder de re, sondern de suo und de figura: von der Figur Christi, der Figur des Glaubenden, der Überfahrt und unio.

2 Ironisierung und Heroisierung in mystischen Figurationen

In der literarischen Gestaltung der Mystik ist erwartbar, dass Vorbilder, also exempla gegeben werden. Die Literaturform der ‚vita‘ ist eine Form der Figuration von ‚Heiligen‘, die als exempla fingiert werden – und womöglich sogar solche exempla, deren Meditation und Aneignung als *wirk-sames* Wort gelten mögen. Partizipiert der Leser doch an einem Leben, das in besonderem Gotteskontakt zu stehen bezeugt wird. Figuration von Heiligen ist nicht ohne eine Tendenz zur Heroisierung, oder mehr noch: Heilige *sind* Heroen im Medium der Religion.⁶ Ein klassisches Beispiel dafür ist die vita Antonii, in der der heilige Antonius ‚aufgebaut‘ wird als heiliger Held und heldenhafter Heiliger (der athanasianischen Orthodoxie). Der einsame Wüsteneremit besteht alle Versuchungen heldenhaft und vorbildlich. Heroisierung ist aber selbst in diesem Fall nicht ohne Risiken und Nebenwirkungen. Ob gewollt oder nicht (die intentio operis ist eine Leseregel der intentio lectoris), kann es in solcher Literatur zu ‚Kippeffekten‘ kommen, bei denen zumindest ein verspäteter Leser nicht ganz ohne Kichern lesen kann. Oder literarischer formuliert: das Erhebende und Erhabene kann je nach Kontext auch komisch wirken. Heroisierung kann in (versehentliche?) Ironisierung kippen oder beide können interferieren – was zu zeigen sein wird.

Ironisierung und Heroisierung in der Mystik lässt sich an Figuren und deren Szenen beschreiben: in Figuration und Inszenierung, an immersiven Medienpraktiken, in denen mit Pathos Pathos evoziert wird; an Schreibformen und Textilitäten, die als ‚Kette‘ übliche Formen der Heiligenvita oder Heldengeschichte aufnehmen, aber als ‚Schuss‘ quer dazu stehen – und dadurch das Pathos der Heroisierung brechen oder brüchig

⁶ Vgl. den SFB Helden – Heroisierungen – Heroismen an der Universität Freiburg.

werden lassen. Solch produktive Brüchigkeit kann aus Versehen passieren (Emmaus, Antonius), mit Vorsicht oder Vorsehung (Seuses Vita), mit theologischem Kalkül (Luthers ‚fröhlicher Wechsel und Streit‘), oder auch zur entfaltenen literarischen Praxis werden (Manns Erwählter; Blumenbergs ‚finaler Mythos‘). Dieses Beispiel von Mystik vor der Mystik (Emmaus) oder Mystik nach der Mystik bzw. mystisch formatierter Literatur (Mann) sind eine Topik von exempla, in denen literarische Kippphänomene aufschlussreich werden können.

2.1 Emmaus als Urszene der ‚visio beatifica‘

Im Neuen Testament finden sich in den Reden Jesu in Gleichnis und Metapher eine Form erstaunlich tagheller Mystik, die prima facie nicht mystisch erscheint. Wenn das Reich Gottes im Gleichnis als Gleichnis zur Sprache kommt, zur Welt und zum Hörer oder Leser also, wird die Form des Gleichnisses zum Medium der Realpräsenz dieses Reiches. So die gängige und dennoch steile These neuerer Gleichnisforschung. Nicht die erzählte Welt allein, sondern wesentlich die Form dieser Erzählwelt gewährt Eintritt ins Reich Gottes. Das wäre in mystischer Lektüre die Wette auf eine unio per narrativer Immersion. Im Rückblick auf den Gekreuzigten, der als Auferstandener gegenwärtig wird, fungiert die Emmauserzählung als eine communio durch diskrete sakramentale Immersion – im Vorübergehen. Was später in mystischer Bildpraxis die Veronika werden mag, die visio beatifica im Bild als Bild, in dem man kopräsent das Antlitz Christi schauen kann, ist in narrativer Diskretion in der Emmausgeschichte erzählt. Das mystische Pathosereignis, den Herrn zu sehen, selber, ganz und gar – mit Evidenz im Augenblick – und im Vorübergehen. Die Schau des Herrn ist unmerklich, unbemerkt; kaum merken sie etwas und erkennen ihn – schwupps ist er weg. Eine Entzugserscheinung, die sich dem Begehren im Zugriff entzieht.

Die Ausgangslage der Emmausgeschichte ist der Verlust der Präsenz. Seit dem Tod Jesu war Schluss mit seinem Wandel unter uns. Und dieser Verlust provozierte verständlicherweise die Suche (wenn nicht gar die Sucht) nach Kompensation durch Surrogate und Supplemente. Nicht selten wird auf den Verlust von Präsenz übersteuert reagiert, mit mächtigem Brausen und Tosen, mit religiösen Events oder großartigen Erscheinungen: bei noch so großer Ohnmacht eine immer noch größere Macht in der

Ohnmacht.

Stattdessen finden die Jünger auf dem Weg nach Emmaus nur eine Präsenz, die kleiner kaum gedacht werden kann.⁷ ‚All diese Geschichten‘ erinnerten sie im Rückblick. Das ist wunderbar erzählt. Es ist eine Szene vom Anfang der Evangelien: Die Urszene der Genealogie der Schrift aus dem Geist imaginativer Erinnerung, die Narration werden sollte.⁸ Raffinierterweise erzählt hier das Lukasevangelium seinen eigenen Anfang. ‚Reentry‘ würden das die Jünger Luhmanns nennen: Der Ursprung des Evangeliums kommt in der Erzählung als Erzählung zur Sprache und zwar so, dass der Erzählte (Jesus) zum Erzähler wird (Christus). Das ist – kurz gesagt – das Fanal von der Geschichte: das Licht, das sie ihren Lesern aufsetzt. Dem sei hier etwas näher nachgedacht, um der evangelischen List narrativer Vernunft auf die Spur zu kommen.

Mag der Schlaf der Vernunft Monster gebären, das Erwachen der Erinnerung jedenfalls gebiert Erzählungen. Und Erzählungen sind nicht nur Fikta, sondern auch Fakta, keineswegs unwirklich. Das Erzählte entwickelt sein Eigenleben. Die Figuren der Erzählungen kommen in der Erzählung zur Sprache und damit zur Welt. Ob man will oder nicht, habent sua fata narrata. Das wird gelegentlich prekär. Denn das Erzählte kann einen verfolgen wie das Geträumte. Der Erzähler ist nicht Herr im Haus seiner Erzählung. Was einmal erzählt wurde, wird immer erzählt worden sein. Quod scripsi scripsi. Quod narraui narraui.

Was erzählt wird, wird stets imaginativ präsent werden und bleiben in der Erzählung als Erzählung. Funktioniert das mit der Erzählung vom Auferstandenen genauso? Wird *kraft* der Erzählung Christus an die Wand gemalt, auf dass er in Erinnerung und Erwartung auf ewig weiterlebt?

Im Laufe der Erinnerung und Erzählung der beiden Jünger verwandelt sich das Erzählte – in den erzählten Erzähler. Diese narrative Transsubstantiation – besser wäre *Transfiguration* – vollzieht sich in drei Schritten: zunächst liest man die *Erzählung¹ von den ‚Emmausjüngern‘* im Lukastext; in dieser *Erzählung¹* trifft der Leser auf die *Erzählung² der Jünger vom Vergehen Jesu* in der Passion (all die Geschichten, die sie sich erzählten); der *Erzählung²* entsprungen, tritt eine *Figur des Dritten* auf: Der erzählte Jesus (Thema des Evangeliums wie der Erzählung der Jünger)

⁷ Statt in machtvollen Überhöhungen zu schwelgen, begnügen sie sich mit bloßen Worten von Erinnerung und Erzählung.

⁸ Denn was die beiden Jünger auf dem Weg nach Emmaus tun, ist der Anfang der Evangelientradition.

hat seinen Auftritt als erzählender Christus: das ist *Christus als Erzähler seiner selbst* und Ausleger seines hermeneutischen Horizonts im Alten Testament in neuer Perspektive.⁹

Man bekommt es also mit drei Erzählern zu tun: Lukas, den Jüngern und dem Christus praesens – das ist mehr als doppelbödig. Das Gefälle dieser narrativen Konfiguration ist klar: dass dem Leser widerfahren möge, was den Jüngern Gutes widerfuhr, auf dass er einstimme in deren Bekenntnis. Inszeniert wird damit ein geschachtelter Auftritt des ‚Herrn selbst‘, dem narrativen Gravitationszentrum des Ganzen. Dabei ist bemerkenswert, dass dessen Präsenz zunächst nicht kenntlich ist, verborgen unter seiner ‚Auferweckungsgestalt‘; kaum aber ist er offenbar, ist er schon wieder weg. Das alte Spiel von ‚Weg und Da, Da und Weg‘ auf neue Weise, auf ‚Christologisch‘.

Nur endet dieses narrative Spiel im finalen Entzug: Nachdem der Aufgestandene den Jüngern ‚die ganze Schrift‘ ausgelegt hat, heißt es: „Und er stellte sich, als wollte er weitergehen“ (Lk 24,28). Diese andeutungsweise Geste des Entzugs bewegt die Jünger zum Zugriff: „sie nötigten ihn und sprachen: Bleibe bei uns ...“ (Lk 24,29). Die Bewegung der ange-deuteten Distanz evoziert die Gegenbewegung der Bleibe, des Annäherns. Nach dem gemeinsamen Mahl aber ist es soweit: Kaum wurden ihre Augen geöffnet und sie erkannten ihn, „verschwand er vor ihnen“ (Lk 24,31). *Er ist eine Entzugserscheinung*: wer er ist, zeigt sich im Entzug, und nicht vorher, sondern erst ‚im Rückblick‘. Der Augenblick der Einsicht *ist* bereits Rückblick. Er erscheint ‚im Vorübergehen‘. Und das ist auch gut so: denn erst als Vorübergegangener wird er verständlich.

Es erinnert übrigens an den Engel Rafael aus dem Tobias-Buch. Der sagte von sich: „Ich genieße eine unsichtbare Speise und einen Trank, den kein Mensch sehen kann“ (Tob 12,19). Dann offenbart er sich und erklärt sogleich: „Und nun ist’s Zeit, daß ich wieder zu dem hingehe, der mich gesandt hat; dankt ihr aber Gott und verkündigt alle seine Wunder!“ (12,20) Kaum hatte er das gesagt, „verschwand er vor ihren Augen, und sie konnten ihn nicht mehr sehen“ (Tob 12,21).

Dass in der Emmauserzählung der Erzählte zum Erzähler wird, die Erzählung also nicht weniger als die ‚ipsissima vox‘ *des Aufgestandenen* bietet, ist so raffiniert wie riskant. Denn die Erzählung wettet darauf, dass

⁹ Wobei das erzählte Erinnerung ist, in der ihm diese Selbstausslegung zugeschrieben und in den Mund gelegt wird.

das nicht als Anmaßung und Selbstermächtigung erscheint, sondern ratifiziert und anerkannt wird durch die Leser. Erst wer an diesem narrativen Wagnis Gefallen findet, wird die Wette halten. *Gewonnen* aber wird sie dadurch noch lange nicht. Denn dazu müsste in der Erzählung als Erzählung *der Geist* zu Wort kommen. Das wettet auf nicht weniger als auf eine ‚Transsubstantiation‘ der Erzählung: dass sie zum Leib des Geistes wird. Und das ist hoch gepokert – aber unterhalb dessen ginge es auch nicht um den Ursprung der Christologie.

Die Frage ist nun, wie man diese Wirkung (träte sie denn ein) verstehen könnte. Wäre das die Manifestation der Macht der Erzählung *als* Erzählung (so wie ein kraft des Vollzugs mächtiges Sakrament?); oder wäre es eine Ermächtigung der Erzählung durch den Leser (so wie ein kraft des Glaubens der Rezipienten mächtiges Sakrament); oder wird sie kraft der Autorität des Autors mächtig (als wäre er der Inspirationsvermittler)? Die theologisch korrekte Antwort wäre wohl eher: Die Potenz der Erzählung – ihre narrative Prägnanz und die symbolische Energie ihres Geistes – stammt vom Erzählten (Christus), der als Erzähler (im Geist) selber das Wort ergreift.

Wäre das hermeneutischer Animismus? Es wäre die Symbolisierung der Performanz und Funktion der Erzählung: In der animistisch klingenden Belebung der Erzählung – ihrer pneumatologischen Transsubstantiation – kommt das Imaginäre zu Wort: der Gekreuzigte als Christus praesens. Ich indes neige zu der – auch riskanten – Erwiderung: wenn denn diese Deutung geteilt würde, dann kraft des *Lesers* (oder des Hörers), der der Erzählung diese ‚efficacia‘ zuschreibt und sie sich darin aneignet. Diese Aneignung wäre die Antwort auf die unerwartet zuvorkommende Zueignung, die in der Erzählung Gegenwart wird. Das kann nun wiederum als Wirken des Christus praesens ausgegeben und verstanden werden – so dass man in einen hermeneutisch-pneumatologischen Zirkel gerät. Wenn und falls diese Erzählung (so) funktioniert, dann weil der Leser sie so liest und das Imaginäre erzeugt, mit der Wette darauf, dass darin der Geist des Aufgestandenen am Werk sei.

Theologisch gravierend wird es erst, wenn der erzählte zum *erzählenden* Christus wird (allerdings als erzählter ‚erzählender Christus‘). Das klingt nach hermeneutischem Hokusfokus. Wie könnte denn eine erzählte Figur zum Subjekt der Erzählung werden? Wenn in der Erzählung der beiden Jünger die Passion erinnert wird und der, der da gelitten hat und gestorben ist – wird dann etwa real gegenwärtig, woran erinnert wird?

Fließt Blut, wenn in der Erinnerung vom Kreuz die Rede ist? Glücklicherweise nicht. Das könnte man die *Gnade memorialer Distanz* nennen, die die Erzählung gewährt. Aber so wohltemperiert und distanziert ist es eben nicht. Es fließt durchaus Blut, wenn auch nur Tintenblut.

In der Erzählung der beiden Jünger springt etwas aus dem Rahmen der Erzählung. Das ist ihr Witz: Der, von dem die Rede ist, ist plötzlich gegenwärtig und spricht mit, erzählt selber. Das ist kein *deus ex machina*, sondern ein *Christus ex narratione*: ein der Narration entsprungener Erzähler. So zumindest erzählt es die Emmausgeschichte: Sie erzählten und siehe, er ward gegenwärtig. Das ist nicht ohne *hermeneutischen Humor*. Die Jünger ‚an und für sich‘ sind nach wie vor christologisch unmusikalisch: Sie merken nicht, was ihnen Gutes widerfährt. Insofern sind und bleiben sie eben Jünger (und sind noch keine Apostel): Sie stehen in der Tradition derer, die nichts verstehen, wie Petrus als der Unverständigste von allen.

Am Rande hingewiesen sei nur auf eine Vorgeschichte des Begehrens, den Herrn zu schauen, die Geschichte der streitenden Brüder Mose und Aaron. Auf der einen Seite steht die Heroisierung und Ironisierung Moses: nicht nur, dass er sprachschwach ist, gehandicapt und lustlos trotz seiner Berufung, sondern er will unbedingt den Herrn selbst sehen – und wird in die Ecke gestellt, in die Felsspalte. Nur im Vorübergehen kann er die ‚posteriora‘ ie' schauen.

Sein ikonoduler Bruder Aaron ist offenbar von ähnlichem Begehren getrieben: Gott zu schauen, mehr noch, ihn alle schauen zu lassen im Bild als Bild. Sein grandioses Scheitern wird zur Urszene des Ikonoklasmus: der exponierten Unmöglichkeit, Gott im Bild zu schauen.

Mose mit seiner Schriftskulptur namens Gesetz, Aaron mit seiner Kultskulptur namens goldenem Kalb verkörpern Sagen und Zeigen, Wort und Bild – als zwei Gottesmedien.

Wer Gott schaut, stirbt (anders im Psalter). Das Ideal des Begehrens wird ad absurdum reduziert, wobei eigens zu fragen wäre, was an der Gottesschau begehrenswert sein mag.¹⁰

¹⁰ Die Nachgeschichte dessen ist Paulus zweifelhafte Schau des Herrn und seine Himmelsreise – eine Autoheroisierung – mit ironischen Nebenwirkungen: Christomorphie.

2.2 Antonius: Heroisierung des Eremiten – mit versehentlicher Ironie

Im Begehren Gott zu Schauen geht der Mensch *in riskanter Weise* über sich hinaus – und dabei kann er Gott gefährlich nahe kommen. Die Ambivalenz des Begehrens zeigt sich *gerade* im ‚Begehren Gottes‘. Der heilige Antonius zum Beispiel – *die* heroische Verkörperung des Gottbegehrens. Der Eremit suchte in der Wüste maximale Gottesnähe und fand – vor allem den Teufel mit seinen Versuchungen – in allen Registern der Sinnlichkeit und Imagination (der Legende des Athanasius zufolge).

Zuerst machte er [der Teufel] sich daran, ihn von der Askese abspenstig zu machen, [der versuchte, Antonius von seiner Askese abzulenken] indem er die Erinnerung an seinen Besitz in ihm wachrief, die Sorge für seine Schwester, den Verkehr mit seiner Verwandtschaft, Geldgier und Ehrgeiz, die mannigfache Lust des Gaumens und all die anderen Freuden des Lebens, indem er ihm endlich vorstellte, wie rau die Tugendübung sei und wie gross die Anstrengung dabei; er wies ihn hin auf die Schwachheit des Leibes und die Länge der Zeit. [Ökonomie der ‚rational choice‘] Mit einem Worte, er erregte einen gewaltigen Sturm von Gedanken in seinem Innern, da er ihn von seinem guten Vorsatz abbringen wollte. Als aber der böse Feind seine Schwäche gegenüber dem festen Entschluss des Antonius sah, ja als er merkte, wie er niedergedrungen wurde durch seine Festigkeit, zur Flucht gezwungen durch seinen starken Glauben und niedergeworfen durch sein beständiges Gebet, da setzte er [der Teufel] sein Vertrauen auf die Waffen „am Nabel seines Bauches“, und voll Stolz darauf – denn es sind seine ersten Fallstricke für Jünglinge –, stürmte er heran gegen ihn, den Jüngling; er bedrängte ihn nachts und setzte ihm am Tage so zu, dass auch die, welche den Antonius sahen, den Zweikampf zwischen ihm und dem Teufel bemerkten. Der Teufel gab ihm schmutzige Gedanken ein, Antonius verscheuchte sie durch sein Gebet; jener stachelte ihn an, er aber, gleichsam errötend, schirmte seinen Leib durch den Glauben, durch Gebet und Fasten. [Schließlich heißt es:]

Der arme Teufel ließ sich sogar herbei, ihm nachts als Weib zu erscheinen und alles mögliche nachzumachen, nur um den Antonius zu verführen. [In der Not spielt der arme Teufel ‚Frau‘]

Dieser aber dachte an Christus und den durch ihn erlangten Adel der Seele, an ihre geistige Art, und [Antonius aber] erstickte die glühende Kohle seines Wahnes. Dann wieder stellte ihm der böse Feind die Annehmlichkeit der Lust vor, er aber, voll Zorn und Schmerz, erwoog bei sich die Drohung des ewigen Feuers und die Plage des Wurmes; dies hielt er ihm entgegen und ging aus den Versuchungen unversehrt hervor.¹¹

Der Teufel verspricht alle ‚Freuden des Lebens‘. Antonius betet dagegen an. Der Teufel weckt lustvolle Phantasien – im ‚Vertrauen auf die Waffen ‚am Nabel seines Bauches‘. Aber Antonius betet und fastet nur. Schließlich lässt sich „der arme Teufel [...] herbei, ihm nachts als Weib zu erscheinen“. Aber selbst das übersteht Antonius unversehrt.

Fromme Leser finden hier den Sieg des Glaubens über die teuflische Versuchung, die heroische Beherrschung des Begehrens mit den Mitteln der Askese: der Entweltlichung, Entsagung an die Natur, die wir sind. So einfach ist es nicht. Denn heilig wird der Heilige nur im Erleben der äußersten Versuchungen. Ohne das abgründigste Begehren kein Suchen und Finden Gottes. Aber – wenn der Heilige final allem Begehren entsagen würde – in radikaler Entweltlichung – dann würde er in der übelsten aller Todsünden enden.

Nicht zu begehren, gar *nichts* mehr, das kannten die Mönche in der Wüste als Akedie: als depressiven Zusammenbruch allen Begehrens, als unendlich Sinnlosigkeit, maximale Gottesferne. Akedie ist der Schatten der Apathie, der totalen Leidenschaftslosigkeit. Das Begehren muss daher *gerettet* werden und in *gewandelter* Gestalt wiederkehren: im unendlichen Begehren Gottes. Gegen das üble Begehren vermag nur das gute Begehren etwas. Denn im Verenden allen Begehrens – hätte der Teufel gewonnen.¹²

¹¹ Athanasius: *Vita Antonii*, c. 5: „So lief das alles zur Schande für den schlimmen Feind ab. Denn er, der sich vermessen hatte, Gott gleich zu werden, wurde nun zum Spott durch einen jungen Mann, und er, der voll Prahlerei Fleisch und Blut verachtete, wurde überwunden von einem Menschen, der im Fleische lebte. Denn diesem half der Herr, der für uns Fleisch geworden ist und der dem Leibe den Sieg gegen den Teufel gegeben, so dass jeder, der in Wahrheit kämpft, sagen kann: ‚Nicht ich, sondern die Gnade Gottes mit mir‘.“

¹² Daher meinte Augustin: „Wenn wir aber noch nicht begehren, noch nicht verlangen, noch nicht seufzen, dann sind wir daran die Perlen dem nächsten Besten hinzuwerfen oder selbst wie immer beschaffene Perlen zu finden. Ich möchte

Kein Begehren Gottes also, ohne den Reiz der *Natur*, die wir sind. Sonst wäre der Gläubige ‚denaturiert‘. Sinnlichkeit und Imagination mögen Einfallstore ‚diabolischer‘ Versuchung sein, aber sie gehören auch zur Natur des Glaubens.

Geht es dem religiösen Begehren darum, Gott *nahe* zu sein, oder doch um mehr: auf fromme Weise *wie Gott* zu sein, soweit wie möglich apathisch, ewig, unsterblich zu werden? *Gott* zu begehren, der Maximalglaube, kann es zum äußersten Übel führen. Das fromme Begehren kann schnell abstürzen.

Zuwenig Begehren endet finster: in Apathie und Akedie. Aber *zuviel*, und aus *Gott* begehren wird *wie Gott zu sein* begehren. Die lebendige Energie des Begehrens ist nicht ohne dieses Risiko zu haben. In der valentinianischen Gnosis wurde der Anfang vom Ende als Fall der Sophia erzählt.¹³ Sie fiel – aus der göttlichen Ordnung – weil Sie Gott *zu sehr* beehrte und so die himmlische Ruhe und Ordnung *störte*. Dadurch kam alles in Unordnung – bis zur Entstehung der Welt (aus diesem chaotischen Begehren).¹⁴

also, meine Lieben, ein Verlangen in eurem Herzen erwecken“ (Augustin: *In Joh. Ev. Tr.* 18,7: Si autem nondum desideramus, nondum inhiamus, nondum suspiramus, margaritas quibuscumque projecturi sumus, aut margaritas qualescumque nos ipsi inventuri sumus Moverim ergo, charissimi, desiderium in corde vestro.)

¹³ Violet MacDermot: *The Fall of Sophia. A Gnostic Text on the Redemption of Universal Consciousness*, Herndon 2001 (vgl. 1978).

¹⁴ Vgl. Irenäus: *haer.* I,2,5; II,17,11; 18,3; Winrich A. Löhr: *Basilides und seine Schule: eine Studie zur Theologie- und Kirchengeschichte des zweiten Jahrhunderts*, Tübingen 1996, S. 310f.; MacDermot: *Fall of Sophia*; Irenäus: *haer.* I,2,2: „Sehr weit aber wagte sich der letzte und jüngste Äon der von Anthropos und Ekklesia emanierten Dodekas, die Sophia, nach vorn und geriet ohne die Verbindung mit ihrem Syzygos (Paargenossen) Theletos in leidenschaftliche Erregung [epathe pathos]. Sie begann im Bereich des Nous und der Aletheia, stürzte sich aber auf diesen (Äon), der abgewichen war (sc. die Sophia). Angeblich war es Liebe, in Wirklichkeit aber Tollkühnheit, weil er mit dem vollkommenen Vater nicht (solche) Gemeinschaft hatte wie der Nous. Die Leidenschaft ist aber die Suche nach dem Vater; sie (sc. die Sophia) wollte nämlich, so sagen sie, seine Größe begreifen. Das konnte sie aber nicht, weil sie sich in ein unmögliches unternehmen gemacht hatte, und geriet in allergrößte Bedrängnis wegen der Tiefe des Abgrundes wie auch wegen der Unerforschlichkeit des Vaters und ihrer Liebe zu ihm. Sie drängte immer weiter nach vorn und wäre

Nicht *wie* Gott, sondern *bei* Gott zu sein, sei das tiefste Begehren, meinte Augustin. Seine Metaphern dafür sind das *Heimweh* der Seele, die „Sehnsucht nach dem Himmlischen“, das „Begehren des Ewigen“, das „Verlangen nach dem Vaterland, das droben ist“¹⁵: „deshalb sind uns von Gott Erscheinungen gesandt worden, die unserer Pilgerschaft entsprachen, durch die wir erinnert werden sollten, daß nicht hier ist, was wir suchen, daß wir vielmehr aus der Fremde dorthin zurückkehren müssen, wovon wir abhängig sind“ (de trin. 4,1).

War es bei Antonius der Teufel, der verführerisch an die verlorene irdische Heimat und Verwandtschaft erinnerte – so ist es bei Augustinus eine von Gott gesandte Erinnerung, die uns die *wahre* Heimat begehren lässt.¹⁶ Teufliches und frommes *Heimweh* liegen dicht beieinander. Sind

von seiner Süßigkeit am Ende wohl verschlungen und in die Gesamtsubstanz aufgelöst worden, wenn sie nicht einer Kraft begegnet wäre, die das All festigt und außerhalb der unsagbaren Größe hält. Diese Kraft nennen sie Horos (Grenze). Von ihr ist die Sophia angehalten und bestärkt und mit Mühe zu sich selbst gebracht und überzeugt worden, daß der Vater unfassbar ist. Und so hat sie die vorherige Absicht (Enthymesis) samt der aus jenem betäubten Staunen entstandenen Leidenschaft aufgegeben“ (Übers. Fontes Christiani: *Irenäus I*, 133ff.).

¹⁵ Augustin: *In Joh. Ev. Tr.* 30,7: Ad desideranda coelestia, ad concupiscenda sempiterna, ad patriam quae sursum est et hostem non timet, desiderandam, ubi non perdimus amicum, non timemus inimicum; ubi vivimus cum bono affectu, sine ullo defectu; ubi nemo nascitur, quia nemo moritur; ubi nemo iam proficit, et nemo deficit; ubi non esuritur, et non sititur, sed satietas est immortalitas, et cibus veritas.

¹⁶ Ders.: *In Jo. Ev. Tr.* 26, 4: „Daher sollst du auch hier, wenn du vernimmst: ‚Niemand kommt zu mir, außer wen der Vater zieht‘, nicht meinen, daß du wider Willen gezogen wirst; es wird der Geist auch durch Liebe gezogen. Wir dürfen auch nicht fürchten, daß wir von Leuten, welche die Worte kritisch betrachten und vom Verständnis gerade der göttlichen Dinge so weit entfernt sind, bei diesem evangelischen Ausdruck der heiligen Schriften vielleicht getadelt werden, und daß man zu uns sage: Wie glaube ich freiwillig, wenn ich gezogen werde? Ich sage: Freiwillig ist zu wenig, du wirst sogar mit Lust gezogen. Was heißt mit Lust gezogen werden? ‚Habe Lust im Herrn, und er wird dir die Wünsche deines Herzens erfüllen‘ 1. Es gibt eine gewisse Lust des Herzens, dem jenes Himmelsbrot süß ist. Sodann wenn der Dichter sagen durfte: ‚Jeden zieht seine Lust‘ 2. nicht die Notwendigkeit, sondern das Behagen, nicht der Zwang, sondern das Ergötzen, um wieviel mehr müssen wir sagen, der Mensch werde zu Christus gezogen, der seine Freude hat an der Wahrheit, seine Freude hat an

beide auf das Eigene aus, auf die eigene Heimat – wie Odysseus? Dann wäre dieses Heimweh nur ein Bedürfnis, das Befriedigung sucht – eine ‚letzte Ruhestätte‘.

Gott zu begehren bleibt tief ambivalent – und ist keine Erlösung vom Begehren in seiner Ambivalenz. Das Begehren Gottes befreie dazu, im Endlichen nicht das Unendliche zu begehren. Aber: wer *nur noch* Gott beehrte, würde der Endlichkeit ermangeln – ebenso wie des sozialen Sinns für den Nächsten. Der asketische Weg endet apathisch: ihm fehlt der Sinn für Kultur des Begehrens. Wie also kann das Begehren kultiviert werden – ohne es abdriften zu lassen in die Lust am Unendlichen – und ohne dagegen in der Askese zu enden?

Wie kann man das unendliche Begehren Gottes *verendlichen*, ohne es verenden zu lassen?

der Seligkeit, seine Freude hat an der Gerechtigkeit, seine Freude hat am ewigen Leben, was alles Christus ist? Oder haben nur die körperlichen Sinne ihre Ergötzlichkeit und der Geist bleibt ohne die ihm zukommenden Ergötzlichkeiten?“.

Trahit sua quamque voluptas. 4. Inde et hic si advertis: Nemo venit ad me, nisi quem Pater attraxerit. Noli te cogitare invitum trahi: trahitur animus et amore. Nec timere debemus ne ab hominibus qui verba perpendunt, et a rebus maxime divinis intellegendis longe remoti sunt, in hoc Scripturarum sanctarum evangelico verbo forsitan reprehendamur, et dicatur nobis: Quomodo voluntate credo, si trahor? Ego dico: parum est voluntate, etiam voluptate traheris. Quid est trahi voluptate? Delectare in Domino, et dabit tibi petitiones cordis tui 11. Est quaedam voluptas cordis, cui panis dulcis est ille coelestis. Porro si poetae dicere licuit: Trahit sua quemque voluptas 12; non necessitas, sed voluptas; non obligatio, sed delectatio: quanto fortius nos dicere debemus trahi hominem ad Christum, qui delectatur veritate, delectatur beatitudine, delectatur iustitia, delectatur sempiterna vita, quod totum Christus est? An vero habent corporis sensus voluptates suas, et animus deseritur a voluptatibus suis? Si animus non habet voluptates suas, unde dicitur: Filii autem hominum, sub tegmine alarum tuarum sperabunt: inebriabuntur ab ubertate domus tuae, et torrente voluptatis tuae potabis eos; quoniam apud te est fons vitae, et in lumine tuo videbimus lumen 13? Da amantem, et sentit quod dico. Da desiderantem, da esurientem, da in ista solitudine peregrinantem atque sitientem, et fontem aeternae patriae suspirantem: da talem, et scit quid dicam. Si autem frigidus loquor, nescit quid loquor. Tales erant isti qui invicem murmurabant. Pater, inquit, quem traxerit, venit ad me.

2.3 Heroisierung und Ironie – im exponierten Leiden

Bei Tauler und Seuse gilt in jeder Hinsicht: *Leben ist Leiden*. Im Besonderen ist christliches Leben Leiden, und final ist das *Gottlieben* Leiden. Aber der *Sinn* des Leidens ist grundsätzlich verschieden, auch wenn die Phänomene verwechselbar sind. Zugleich gilt, dass *alles* Leiden *als sinnvoll* angesehen wird, was erst die hermeneutische Aufgabe provoziert, den jeweiligen Sinn ‚zu finden‘.

Elementar ist Leiden das schmerzvolle Widerfahrnis, körperlich wie seelisch sowie gewöhnlich und außergewöhnlich.¹⁷ Exemplarisch definiert Seuse: „Das nenne ich Leid und Herzeleid [leid und liden von herzen], wovon der Wille mit wohlbedachter Absicht befreit sein möchte [mit wolbedachter bescheidenheit]“¹⁸. Diese ‚voluntaristische‘ Bestimmung gründet nicht im Willen des Menschen, sondern letztlich sei alles Leiden zu verstehen aus dem Willen Gottes¹⁹, von dem es gegeben werde: „es ist zu verstehen nach der ordnungsgemäßen Einordnung des preisgegebenen Eigenseins in den Willen der hohen Gottheit“²⁰.

Zur Schwierigkeit der Interpretation der mystischen Passionstheologie trägt die häufige *Paradoxierung* des Leidens bei. In Seuses Weisheitsbüchlein antwortet die ‚ewige Weisheit‘ dem ‚Diener‘ auf seine Klage „Ach, Herr, ... sind die Leiden aber erst einmal da, so sind sie mühsam auszuhalten, denn sie schmerzen oft gar sehr“ mit den Worten:

Schmerzte Leiden nicht, so hieße man es nicht Leiden. Es ist nichts Schmerzvolleres als Leiden, und nichts Erfreulicherer, als Leiden überstanden zu haben. Leiden ist ein kurzer Schmerz und eine lange Freude.

¹⁷ Vgl. „Die ungewöhnlichen, die auf so verborgene Weise mir Seele und Geist einengen“, von Gott gegeben, (Heinrich Seuse: *Deutsche mystische Schriften*. Aus dem Mittelhochdeutschen übertragen und herausgegeben von Georg Hofmann. Mit einer Hinführung von Emmanuel Jungclaussen. Einleitung von Alois M. Haas. Nachdruck der 1. Auflage von 1966, Zürich/Düsseldorf 1999, [DMS], S. 263).

¹⁸ Seuse: *DMS*, S. 119. Die Grundmetapher der Leiden ist der Rosenstrauch (ebd., S. 86f, vgl. S. 127)

¹⁹ Vgl.: „Es ist ze verstene nah dem ordenlichen usgene der sinsheit in den willen der hohen gotheit“ (Heinrich Seuse: *Deutsche Schriften*, hg. v. Karl Bihlmeyer, Stuttgart 1907 [Nachdruck Frankfurt a. M. 1961], [DS], S. 95).

²⁰ Seuse: *DMS*, S. 119.

*Leiden bewirkt, daß dem, welchem Leiden auferlegt ist, leiden nicht mehr leiden bedeutet*²¹.

Die Finalität, also der heilsökonomische Richtungssinn des Leidens ergibt sich aus der Ordnung des ‚desiderium naturale‘ der Rückkehr zu Gott. Anachronistisch formuliert ist das der ‚ordo salutis‘ von *liden* über das *Entwerden* zum *Gottliden*. Der Lebensweg des Menschen ist heilvoll im Weg der Bekehrung, Läuterung und ‚Überfahrt‘. In der *Bekehrung* schmerzt das Ende des alten Lebens im Anfang des neuen.

In der *Läuterung* ist das Leiden *ohne Tröstung* der Preis der Entwerdung, d.h. der Lösung von der Welt und den eigenen Eigenschaften. Damit stellt es die negative Seite der Hinwendung zu Gott dar.

In der *Überfahrt* oder der Vervollkommnung *endet* das Leiden der Läuterung – aber es *bleibt* ein Leiden: die *finale Koinzidenz von Lieben und Leiden* im *Gottleiden*, dem höchsten Punkt der Leidensmystik:

Wer sich beugte unter diese Bürde und unter alle Entscheidungen und Schickungen Gottes mit demütiger Gelassenheit und sich in Gottes Willen fügte im Haben und Darben, mit anhaltendem Ernst, in demütiger Hoffnung, wer alle Dinge von Gott nähme und sie ihm wieder auftragen wollte in wahrhaftiger Loslösung von allem Äußerlichen und mit Innebleiben in sich selber, mit Einsenken in den ewigen Willen Gottes in Verleugnung seiner selbst und aller Geschöpfe, wer dies täte und darin festbliebe, dem wäre Gottes Bürde in Wahrheit leicht, ja so leicht, daß, würden auf einen solchen Menschen alle die Lasten gelegt, die die ganze Welt trägt, die würden ihm so leicht, daß es ihm wahrlich wäre, es sei ein reines Nichts. Ja es wäre ihm eine Wonne, eine Befriedigung, eine Freude, ein Himmelreich; denn Gott trüge diese Bürde, und der Mensch wäre ihrer gänzlich ledig und ausgegangen aus seinem Selbst. Gott aber ginge ganz und gar, in aller Weise, hinein in dieses Menschen ganzes Tun und Lassen. Daß so der edle Gott in uns wirken möge, daß uns sein Joch süß werde und seine Bürde leicht, dazu helfe uns Gott. AMEN.²²

Bei Seuse finden sich zwei Ordnungen und entsprechende Einstellungen

²¹ Seuse: *DMS*, S. 263, kursiv P.S. „Liden tut dem liden liden ist, daz dem liden nit liden wirt“ (Seuse: *DS*, S. 249).

²² Johannes Tauler: *Predigten*. Übertr. und hg. v. Georg Hofmann, Freiburg 1961, S. 43f.

zum irdischen Leiden, eine alte und eine neue. Die *alte* Einstellung bestimmte sein Leben bis zu einer bestimmten Wende. Zunächst war er auf dem Weg der Leidenssuche in Selbstarterung als Bußübungen. Dabei ging es um in frommer Gottsuche sich selbst zugefügte Schmerzen und Verletzungen wie Geißelung, das Nagelhemd, ein mit Nägeln gespicktes Holzkreuz, Fesselung der Hände, Kälte und Fasten.²³

Die folgenden Kapitel der *Vita* bringen jedoch eine deutliche Distanzierung von diesen Praktiken der Selbstkasteiung, und der zweite Teil der *Vita* (ab c. 33), der die „geistliche Tochter“ Elsbeth Stigel über den rechten Weg des mystischen Aufstiegs belehren soll, beginnt dann auch mit einer klaren Absage an die zuvor geschilderten „harten Übungen“ und einer Mahnung zur „Besonnenheit“:

Eine Zeit lang trug er ein Hemd aus Haaren und eine eiserne Kette, bis das Blut von ihm niederrann, so daß er gezwungen war, sie abzulegen. Er sorgte heimlich dafür, daß ein Untergewand für ihn gemacht wurde, und an dem Untergewand hatte er Lederstreifen befestigt, in die etwa 150 eiserne Nägel, scharf zugespitzt und gefeilt, getrieben waren, und die Spitzen der Nägel waren stets auf das Fleisch gerichtet. [...] Darin pflegte er in der Nacht zu schlafen. [...] und dann ersann er etwas anderes: zwei Lederhandschuhe, und er veranlasste einen Schmied, sie über und über mit scharf gespitzten Stiften auszurüsten, und er pflegte, sie nachts anzulegen, damit, wenn er im Schlafe versuchen sollte, das haarige Untergewand abzulegen oder sich selbst von den Stichen der ekelhaften Insekten zu befreien, die Stifte dann in seinen Körper eindringen sollten.²⁴

Das erscheint ex post als Leidenssucht der Gottsuche, um mit aller Gewalt die Leidenszeichen Christi am eigenen Leib zu wiederholen bzw. gewaltsam die *Imitatio Christi* auszuagieren. ‚Leiden für Anfänger‘ wäre das zu nennen, die letztlich auf einem Abweg enden, final in der Selbsttötung. Hier zeigt sich die groteske Folge einer missverstanden beim Wort genommenen Bußmetapher, der *mortificatio*, und die gefährliche Wirkung des Todes als Heilsmetapher. Im Grenzwert führt das zum ‚*cadaver*‘ in wörtlichem Sinne.

²³ Ebd., S. 130f.

²⁴ Heinrich Seuse: *Vita*; c. 35.

Das galt Seuse schließlich als ebenso unerträglich, wie es ex post erscheint:

Nachdem der Diener solche Übungen seines äußeren Menschen [...] von seinem achtzehnten bis zu seinem vierzigsten Jahre getrieben hatte und seine ganze Natur so zugerichtet war, daß er nur noch die Wahl hatte, zu sterben oder auf derlei Übungen zu verzichten, ließ er davon ab; Gott ließ ihn wissen, daß solche Strenge und alle diese Formen nichts anderes gewesen seien als ein guter Anfang und ein Durchbruch durch seinen ungezügelt Menschen²⁵.

Auf den Schrecken darüber und die Trauer des Dieners hin hört er eine Stimme im Innern: „Tu auf das Fenster, schau und lerne!“²⁶. Was er sieht, ist die entscheidende Vision: „Da sah er einen Hund, mitten im Kreuzgang, der hatte ein verschlissenes Fußtuch im Maul und spielte damit auf seltsame Weise: Er warf es in die Höhe und wieder zu Boden und zerrte Löcher hinein“²⁷. Die Stimme appliziert diese Vision auf Seuse: „Solch ein Spielzeug wirst du in deiner Brüder Gerede werden“²⁸.

Nach dieser sogenannten *Fußtuchvision*²⁹ verzichtet er auf seine Bußübungen. Die visionäre Kehre führte zum Übergang vom Anfang auf den Weg der Erleuchtung, was zunächst heißt, von solcher Leidenssucht zu *lassen*, weil sie im Grunde Selbstsucht sei.

Statt durch selbst gesuchte Übungen „bei den Leuten groß erhaben“ zu werden, solle man bereit sein, körperliche und seelische Leiden, die nicht selbst gesucht sind, zu ertragen, nämlich (u. a.) Krankheiten, Verleumdungen, seelische Verlassenheit (c. 20-32, S. 53-85). Zugleich solle man sich hinwenden „zu seines Nächsten heilsamer Hilfeleistung“ (c. 22, S. 59). Das „edelste Leiden“ sei ein „christförmiges Leiden“, nämlich geduldig „mit einem süßen Herzen Übles mit Gutem (zu) überwinden“ (c. 40, S. 124).

Ziel aller Askese ist die „ganze, vollkommene Gelassenheit“; diese wird jedoch mit „äußeren Übungen“ verfehlt (c. 19, S. 52f.); Leib und Geist seien mit „tugendlichen, besonnenen Übungen“ untertänig zu

²⁵ Ebd., S. 80.

²⁶ Ebd., S. 85.

²⁷ Ebd., S. 86.

²⁸ Ebd.

²⁹ Heinrich Seuse: *Vita*; c. 20, im 40. Lebensjahr.

machen, damit der Mensch sich mit einer „kräftigen Gelassenheit“ in eine „Stille des Gemütes“ setze, die ihn offen werden lässt für das Wirken des Göttlichen (so am Schluss der *Vita*, c. 53, S. 177f.).

Die Eskalation der immer aktiver gesuchten Leiden führt letztlich nur in die Steigerung der Selbstbezüglichkeit und kann nur unterbrochen werden von *außen* in einer *widerfahrenden* Vision. Das ist die Urimpression – in literarisch imaginärer Inszenierung der Urstiftungsszene –, mit der eine ‚basale, intentionale Rezeptivität‘ unterlaufen wird. Was hier ‚empfangen‘ werden soll, ist nicht mehr ‚secundum modum recipientis‘ maßvoll moderiert, sondern die unerträglich wirkende Brechung des Rezeptionsvermögens eines homo capax (reflexiv wie faktisch).

Wie schwer es fällt, damit zu brechen, zeigt die (sublimiert noch intentionale) Interpretation dessen: „Die hohe Schule und ihre Kunst, die man hier lernt, ist ein gänzlich, völliges Lassen seiner selbst, derart, daß der Mensch so zunichte wird, wie Gott sich auch gegen ihn erzeige oder durch seine Geschöpfe sich ihm gegenüber verhalte in Lieb oder Leid“, und das „in völliger Preisgabe des Seinen“³⁰. Das *Lassen* wird zum *Vorsatz* Seuses³¹: „Diesem Können wolle er sein Leben weihen“³², und nicht nur zum Vorsatz Seuses, sondern aller Menschen: „Nehme jeder Mensch sein Kreuz auf sich“³³. Denn „Gott hat mancherlei Kreuze, mit denen er seine Freunde züchtigt“³⁴. Damit entsteht hier von neuem der Widerspruch, dies tätig zu suchen und zu üben, obwohl es doch ein ‚Aufgeben seiner selbst‘ sein soll, mit *paradoxe* Struktur: „Je weniger man hier Geschäftigkeit entfaltet, um so mehr hat man getan; und damit zielte er auf ein Tun, bei dem der Mensch hindernd zwischen sein eigenes Selbst und das lautere Lob Gottes tritt“³⁵. Noch die Akzeptanz des Widerfahrenden fordert das Tun – allerdings nicht mehr als basales Vermögen der *Intentionalität*, in deren Horizont das gesuchte Leiden nur das Leiden an sich selbst sein kann, sondern als *responsorische* Intentionalität, mit der auf die Widerfahrnisse geantwortet wird. Zwar wird durch die neue Einstellung die Problematik der alten überwunden, aber in sublimierter Form

³⁰ Ebd., c. 81.

³¹ Gelassenheit steht versus Eigenschaft – folglich ist der Gelassene ein ‚Mann ohne Eigenschaften‘.

³² Ebd., c. 82.

³³ Nicht ‚mein Kreuz‘, sondern das Christi (ebd., c. 131).

³⁴ Ebd., c. 132.

³⁵ Ebd., c. 82.

kehrt die Ambiguität wieder.

„Alles *liden* und *entwerden* in der Nachfolge Christi zielt letztlich auf *liden* als transzendenten (!) Überstieg, auf das *gotliden*. *Gotliden* ist – theologisch verstanden – Erfahren Gottes, *cognitio dei experimentalis*“³⁶. Das muss nicht im Sinne eines Ziels als ‚finis passionis‘ verstanden werden, sondern besser als das *coram deo* mitgesetzte Regulativ zur Orientierung im Leben und im *Umgang* mit Leiden.

Die Doppeldeutbarkeit des ‚Gotliden‘ besteht darin, dass es *einerseits* als Strukturformel der Passivität gilt und als deren ‚höchster Punkt‘ jenseits aller Aktivität liegt, genauer gesagt: *quer* zu allen Korrelationen von Aktivität und Passivität im Selbst- und Weltverhältnis. Damit wird eine ‚grammatische‘ Differenz gemacht: von korrelativer Aktivität und Passivität (wie im Leben des Christen als ‚cooperatores ‘ie‘) gegenüber der *quer* stehenden Passivität (wie in Schöpfung oder Versöhnung).

Andererseits ist das ‚Gotliden‘ nicht nur eine Strukturformel, eine gleichsam transzendente Bestimmung in erfahrungsfreier Reinheit. Sie ist – wie vielleicht das Abhängigkeitsgefühl bei Schleiermacher – durch und durch leibhaftig und affektiv getönt. Und das wiederum in doppeltem Sinn: *einerseits* ist ‚gotliden‘ auch ‚unlustvolles‘ Leiden im Abschied vom Alten als Übergang zum Neuen, im Ausstehen der Vollendung wie in Anfechtung und Versuchung auf dem Weg des christlichen Lebens. *Andererseits* ist ‚gotliden‘ initial und final ein *Gottlieben*. Hier erst ist ‚in *liden nüt liden*“³⁷. Daher kann hier die Sprache der Minne, die Liebesmetaphorik, zum Tragen kommen. Die Prägnanz des Gottleidens als *Gottlieben* ist aber eine Pointe, die sich erst auf dem Hintergrund der Tradition des ‚Gottleidens‘ zeigt.

Bei *Eckhart* galt für das Gottesverhältnis die Regel, der Mensch sei ursprünglich und vor allem passiv: „Gott soll wirken, die Seele aber soll erleiden“³⁸. Das hat Tradition. Die Grundformel der Theologie im Zeichen basaler Passivität stammt von *Dionysius Areopagita* aus ‚De divinis

³⁶ Christine Pleuser: *Der Begriff des Leides bei J. Tauler*, Berlin 1967, S. 76.

³⁷ Johannes Tauler: *Die Predigten. Aus der Engelberger und der Freiburger Handschrift sowie aus Schmidts Abschriften der ehemaligen Straßburger Handschriften*, hg. v. Ferdinand Vetter, Berlin 1910, S. 49.

³⁸ Eckhart, *Pred.* 58, Quint, 431, mit der Fortführung: „er soll sich selbst in ihr erkennen und lieben mit seiner Liebe. Und darum ist sie viel seliger durch das Seine als durch das Ihre, und so auch ist auch ihre Seligkeit mehr in seinem Wirken gelegen als in dem Ihren“.

nomibus': *das Göttliche zu erleiden*, genauer, es nicht nur zu erlernen, sondern vor allem zu erleiden (ou monon mathon alla kai pathon ta theia)³⁹. Dionysius verweist dazu (wohl fingiert) auf seinen Lehrer Hierotheus, der „entweder von den geheiligten biblischen Schriftstellern gelernt oder auch infolge kundiger Erforschung der Heiligen Schrift nach vieler Beschäftigung mit ihr und Übung erkannt oder letztlich auf Grund irgendeiner göttlicheren Inspiration mystisch erfaßt hat, indem er das Göttliche nicht nur lernte, sondern auch erlitt [...]“⁴⁰. Die Wendung wird zitiert als ‚passio divinatorum‘ bei *Thomas*, der selber keinen systematischen Gebrauch von ihr macht.⁴¹

Seuses Vita ist ein ausgezeichnetes Exempel der ‚*vita passiva*‘ der deutschen Mystik. Sie ist *nicht* bestimmt durch das traditionelle Gegeneinander von *vita activa* und *vita contemplativa*. Nicht die *contemplatio* spielt darin die Hauptrolle, auch nicht die Suche nach dem Weg zurück ‚ins tätige Leben‘, sondern die anfangs *destruktive* *vita passiva* (der Selbstkasteiung) wird durch die *kreative Passivität* (der Fußtuchvision) gewendet in eine sehr lebendige *vita passiva voller Aktivität* – als Ausdruck und Resonanz der Kreativität der christologisch bestimmten Passivität. Schlichter formuliert: in Seuses Vita zeigt sich die Kreativität einer heilsamen Passivität. In der Unterbrechung der *destruktiven* Anfänge in Selbstkasteiung wird so von dieser lebensfeindlichen eine lebensfreundliche Passivität abgesetzt, in der sich zeigt, was quer steht zur eigenen Aktivität und deren ‚Lassen‘ in der Kontemplation.

Entworfen ist die Vita von der gewissen Erschlossenheit her, als wäre der Verfasser *ex post* dem enthoben, wovon er schreibt. Der Blick auf sein Leben erscheint als Rückblick vom Ort des *überwundenen* Leidens her. Daher versteht sich auch seine ungeheure Sinnfülle, mit der alle ‚Warum, Woher und Wohin‘-Fragen ihre fromme Antwort längst gefunden haben. Dieser beunruhigend ‚sinnvolle‘ Rückblick wirft allerdings Darstellungsprobleme auf. In jeder Thematisierung gerät der Betrachter (sei es der Autor oder der Leser) unvermeidlich in eine Distanz – und eben diese

³⁹ Dionysius: *DN* 648B; *Corpus Dionysiacum*, vol. I-II, hg. v. Beate R. Suchla/Günter Heil/Adolf M. Ritter, Berlin 1990/91, S. 134,1f.

⁴⁰ Dionysius: *DN* 648A/B (= 2,9) (MPG 3, 648B); übers. nach Pseudo-Dionysius Areopagita: *Die Namen Gottes*, übers. v. B. R. Suchla, Stuttgart 1988. Vgl. ebd. 684A; 872C/D; *MTh* 997B; Ep. 9,1105D.

⁴¹ *STh* I-II q 22, a 3 ad 1; I-II q 111, a. 5; II-II q 100, a. 12; q 45, a. 2; q 97, a 2; q 154, a. 2; q 162, a. 3.

Distanz wird maximal minimiert in der Affektentechnik der Narration. In Seuses Vita wird in ‚rührender‘ Weise von den eigenen Leiden erzählt, um den Leser mit- oder nachvollziehen zu lassen, was ‚dem Diener‘ widerfuhr und wie er diese Widerfahrnisse als Glaubenserfahrung verstehen kann. Seuses Vergangenheit ist nicht nur nicht vergangen, sie wird in der Lektüre Gegenwart der Leser. Die Lektüre seiner *vita passiva* wird zu einer Passionsmeditation zweiter Ordnung, sofern der Leser eine Leidensgeschichte vor Augen gemalt bekommt, die denen der frühchristlichen ‚Blutzeugen‘ in nichts nachsteht.⁴²

Orientiert wird Seuses ‚selbstbezügliche‘ Passionsmeditation von einer eindrücklichen Grundmetapher: der Vision von *Rosen*, bei denen die weißen die Lauterkeit bedeuten und die roten die Geduld im Leiden: „Es bedeutet Leiden und nochmals Leiden und noch mehr Leiden und wieder und immer noch Leiden, das dir Gott schenken will, und das versinnbildnen die vier roten Rosen, die du an beiden Händen und Füßen siehst“. Der Diener seufzte und sprach: ‚Ach, lieber Herr, daß Leiden dem Menschen so gar weh tut, und es ihn, geistlich gesehen, doch so sehr verherrlicht, ist ein erstaunliches Verhalten Gottes!‘⁴³. Die heroisierende Nähe zur christologischen Interpretation seiner selbst ist unübersehbar. Dass es nicht bei dieser gefährlichen Nähe bleibt, wird sich in bestimmten Szenen zeigen.

In der Vita folgt nach der Erzählung eines Scheintodes Seuses eine ‚tiefe Betrachtung‘⁴⁴, in der er um eine Lehre aus den Leiden bittet, getreu dem Topos von Pathos-Mathos: „Ach, lieber Herr, die genannten Leiden erscheinen von außen betrachtet wie scharfe Dornen, die durch Fleisch und Bein dringen; darum, teurer Herr, laß aus den spitzen Dornen der Leiden ein wenig süße Frucht guter Lehren wachsen, damit wir in steter Not lebenden Menschen desto geduldiger leiden und unser Leiden zu Gottes Lob um so besser darbringen können“⁴⁵. Auf diese Bitte um Belehrung hin vernimmt er ‚eine Stimme‘ (als Audition), in der *Christus selbst* zu ihm spricht:

⁴² Vgl. Paulus (Seuse: *DMS*, S. 92) oder Hiob (ebd., 96).

⁴³ Seuse: *DMS*, S. 92. Im Original kommt die Paradoxierung besser zum Ausdruck: „es betütet liden und aber liden, und och liden und aber und och liden, daz dir got wil geben“ (*DS*, S. 64).

⁴⁴ Seuse: *DMS*, S. 114ff.

⁴⁵ Ebd., S. 115.

Heute will ich dir die Vollkommenheit meines Leidens dartun und zeigen, wie ein leidender Mensch in lobenswerter Weise sein Leiden dem liebevollen Gott wieder als Gabe darbringen soll.⁴⁶

In der Bitte um Belehrung wird deren Sinn und Zweck bereits von Seuse antizipiert, ‚geduldiger zu leiden‘, was dem Ziel diene, das Leiden als Lob ‚ad maiorem Dei gloriam‘ darzubringen. Eben darin und in nichts anderem besteht die (somit tautologisch konzipierte) Belehrung durch die Stimme Christi – mit der feinen Inferenz, dass das Leiden *als Gabe* Gott dargeboten werden soll, und zwar *wieder*.⁴⁷ In dem ‚wieder‘ liegt das Moment der Rückgabe. Was von Gott gegeben wurde (Leiden als Schickungen) wird zu seinem Lobe vor ihn gebracht, als Opfer dargeboten und darin ‚zurückgegeben‘. Es scheint eine Ökonomie des Gabentauschs wirksam zu sein als *Leidensökonomie*.⁴⁸ Dann kann keine Eskalation dieses Gabenzirkels mehr überraschen, weil darin die Kraft der Verherrlichung der Leiden nur gesteigert würde – zum Lobe Gottes. Seuses Antwort auf diese Belehrung geht aber über eine bloße Rückgabe signifikant hinaus mit einem ‚neuen und fremdartigen Loblied‘, das er nicht kannte und erst in seinem Leiden gelernt habe. Darin wird das Leiden nicht nur willig angenommen, sondern *als Lob Gottes* gefasst: „Aus der grundlosen

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ Im Mhd.: „Wie ein lidender mensch sol sin liden in lohricher wise dem minneklichen gote wider uf tragen“, also ohne den Ausdruck der *Gabe*.

⁴⁸ Vgl. die Ökonomie des Leidens: „Hättest du so viel geistiger Freundlichkeit, göttlichen Trostes, göttlicher Freude (in dir), daß du allezeit von himmlischem Tau überflössest, das wäre dir, an sich betrachtet, nicht so lohnbringend (wie Leiden); denn für all dies hätte ich dir nicht so viel zu danken, es machte mich nicht in gleicher Weise zu deinem Schuldner wie ein liebevoll (ertragendes) Leiden oder Verlassenheit in schlimmer Lage, in der du aus Liebe für mich aushieltest“ (Seuse: *DMS*, S. 263). „Wer Zeit und Ewigkeit richtig zu wägen vermöchte, sollte (es vorziehen) lieber hundert Jahre in einem feurigen Ofen (zu) liegen, als auf den geringsten Lohn um des kleinsten Leidens willen in der Ewigkeit zu verzichten; denn jenes hat ein Ende, dies kennt keines“ (ebd., S. 264). „Aus dem liebevollen Leiden [Christi] entnehme ich vollen Ersatz meines kleinen Verdienstes; hierin liegt meine vollkommene Gerechtigkeit: dies Betrachten nenne ich ewige Weisheit, aller Kunst Vollendung, alles Heiles Reichthum, allen Lohnes ganze Fülle“ (ebd., S. 268). „Niemand beklage mehr (den Verlust) des Paradieses – wir haben *ein* Paradies verloren und zwei gewonnen“ (ebd., S. 276).

Tiefe meines Herzens begehre ich, daß alles Leiden und alles Leid, das ich je erduldet“ und alles Leiden aller Menschen aller Zeiten „dir, himmlischer Vater, ein ewiges Lob und deinem eingeborenen leidenden Sohn eine Ehre sei in die Ewigkeit der Ewigkeiten“⁴⁹.

Seuse setzt die Belehrung *stante pede* in die Tat um, nicht nur ein Loblied auf's Leiden zu singen, sondern *das Leiden selber* als singend zu loben.⁵⁰ Dieses Lob gipfelt in einer emphatischen Häresie: „Ich, dein armer

⁴⁹ Seuse: *DMS*, S. 115.

⁵⁰ Vgl. zum Lob des Leidens: „Leiden bewahrt vor schwerem Sturz, es läßt den Menschen sich selber erkennen, auf sich selbst stehen, seinem Nächsten glauben. Es bewahrt die Demut der Seele und lehrt Geduld; es ist eine Hüterin der Reinheit und bringt die Krone ewiger Seligkeit [...] Leiden läßt die Sünde ablegen, mindert das Fegfeuer, vertreibt Anfechtung, läßt Mängel verschwinden, erneuert den Geist; es bringt mehr Zuversicht, ein lauterer Gewissen und steten hohen Sinn. Wisse, es ist ein gesunder Trank, ein heilsames Kraut, wertvoller als alle Kräuter des Paradieses. Es züchtigt den Leib, der ja doch der Fäulnis verfällt, speist aber die edle Seele, die ewig leben soll. Diese wächst durch Leiden, so wie die schöne Rose durch den Tau der Maien. Leiden bringt Weisheit und Erprobung. Was weiß ein Mensch, der nicht gelitten hat? Leiden ist eine Zuchtrute (der göttlichen Liebe), ein Schlag (meiner väterlichen Hand) für meine Auserwählten. Leiden zieht und nötigt den Menschen zu Gott, es sei ihm lieb oder leid“ (Seuse: *DMS*, S. 265).

„Eher schüfe ich Leiden aus nichts, ehe daß ich meine Freunde ohne Leiden ließe; denn darin werden alle Tugenden bewährt, der Mensch geschmückt, der Nächste gebessert, Gott gelobt. Geduld im Leiden ist ein lebendiges Opfer, ein süßer Duft edlen Balsams vor meinem göttlichen Angesicht, ein vor allem himmlischen Heer in die Höhe dringender Gegenstand des Staunens. Nie schaute (die Menge) je so sehr auf einen turnierenden Ritter als der ganze Himmel auf einen geduldig leidenden Menschen. Alle Heiligen sind eines leidenden Menschen Mundschinken, denn sie haben Leiden zuvor selbst gekostet und rufen, wie aus einem Munde, es sei ohne jegliches Gift, ein heilsamer Trank. Geduld im Leiden bedeutet mehr als Tote auferwecken oder andere Wunder tun. Es ist der enge Weg, der da herrlich zur Himmelspforte hinaufführt. Leiden macht (einen Menschen) zum Genossen der Glaubenszeugen, es führt mit sich das Lob und den Sieg über alle Feinde; es kleidet die Seele in ein rosenfarbenes Gewand, in Purpur; sie trägt den Kopfschmuck aus roten Rosen, das Zepter aus grünen Palmzweigen, einen glänzenden Rubin in jungfräulicher Gewandspanne. Mit süßer Stimme frohen Mutes singt sie ein neues Reigenlied vor in der Ewigkeit, wie es alle Engel nicht singen konnten, denn sie haben nie gelitten. Und, um es kurz zu sagen: Die Leidenden werden von der Welt als

Diener, begehre heute aller leidenden Menschen [...] ein durch geduldiges, dankbares Gotteslob getreuer Stellvertreter zu sein, daß ich dir ihre Leiden statt ihrer heute zu deiner Verherrlichung darbringe, wie immer sie auch gelitten haben. An ihrer Statt opfere ich es dir, als ob ich selbst das alles nach meines Herzens Wunsch an meinem Leib und Leben allein erlitten hätte; an ihrer Statt biete ich es heute deinem eingeborenen leidenden Sohn dar, daß er dadurch in alle Ewigkeit gelobt und die leidenden Menschen getröstet werden⁵¹. Seuse versetzt sich hier indirekt in die Position *des fürbittenden Christus* und glorifiziert die Leiden als Verherrlichung Gottes. Aber bei noch so großer Verherrlichung Gottes scheint im Hintergrund der Genitivus subiectivus mitzuschwingen: dass Seuse durch seine Leiden von Gott verherrlicht wird, wie die Rosenvision erklärte. Das Lob Gottes wird zweideutig – von der Ambivalenz der Leiden angesteckt.

Das hat Folgen, die sein ‚Büchlein der ewigen Weisheit‘ entfaltet. Dessen erstes Kapitel „Wie manche Menschen ohne ihr Wissen gezogen werden“ eröffnet die Zwiesprache der Seele (bzw. des Dieners) mit der ewigen Weisheit (dem *gekreuzigten Jesus*)⁵². Die Seele klagt dem Herrn ihre Abwege und ihr Verfehlen des Gesuchten, wobei ihr unklar bleibt, *was* genau sie denn gesucht habe: „Je mehr ich suchte, und je näher ich ging, umso mehr entfernte ich mich von ihm“⁵³. Auf die Frage, was es denn sei, was sie heimlich bewegt habe, antwortet die Weisheit: „Ich bin es, die ewige Weisheit [...]. Du fandest in allen Dingen stets etwas Widerstand: Und das ist das sicherste Zeichen für meine Auserwählten, daß ich sie für mich selber besitzen will“⁵⁴.

Die Unruhe der Seele ist das indirekte Anzeichen ihrer Bewegung, die nicht aus eigenem Antrieb rührt, sondern von einem Beweger, der „ihn [den Menschen] nirgends recht zur Ruhe kommen läßt, bis er seine Ruhe allein in dir sucht“⁵⁵. Die Suche (in der Form einer diffusen Intentionalität) ist Bewegung und Unruhe (kreatürliche Passivität), die bestimmt wird (soteriologische Passivität), in Gott ihr Ziel zu finden und in ihm Ruhe zu

arm bedauert, mir heißen sie heilig, denn sie sind meine Auserwählten“ (ebd., S. 265f.).

⁵¹ Seuse: *DMS*, S. 115f.

⁵² Vgl. ebd., S. 268.

⁵³ Ebd., S. 219; so verfahren auch die ‚vielen‘: ebd., S. 236.

⁵⁴ Ebd., S. 220.

⁵⁵ Ebd., S. 221. Augustins ‚cor nostrum inquietum‘ ist nicht zu überhören.

finden (eschatologische Passivität). Den Lebensvollzug der so bestimmten responsorischen Intentionalität des Menschen entfalten die darauf folgenden ‚hundert Betrachtungen‘ des Leidens und Sterbens Jesu, die den Grundbestand des ‚Büchleins der ewigen Weisheit‘ bilden.⁵⁶ Entstanden seien dieselben nicht aus der unbestimmte Suchen des Menschen, sondern – so die fiktionale Einleitung – aus der Antwort auf die *Klage* eines Predigerbruders (Seuse) über sein Scheitern in der Betrachtung von „Christi Qual und Leiden“⁵⁷. Auf die Vergeblichkeit der Passionsmeditation hin wurde er „entrückt, und in einem raschen und hellen Leuchten ward ihm Antwort“ mit der Anweisung, sich hundertmal zu Boden zu werfen mit je einer Bitte an den Herrn und der Zusage, dann werde ihm „jegliches Leiden“ so erschlossen, dass „du dasselbe um meinetwillen leidest“⁵⁸. Das ist nicht weniger als eine indirekte *soteriologische Interpretation der Leiden des Christen* – und darin auch des Heiligen in spe, Seuses selber. Denn nicht Christus hat ein für allemal um Seuses willen gelitten, auf dass gilt ‚satis est‘, sondern das Paradigma der *vita passiva* wird zum exemplum jedes Christenlebens, auf dass gelitten werde ‚um Christi willen‘ – als bedürfte es eines Zirkels der Rückgabe seines heilvollen Leidens. Damit wird das Leiden Christi nicht nur perpetuiert, sondern es eskaliert in einer Weise, die das ‚solus Christus‘ vergessen zu machen (oder zu lassen) scheint. Die eingangs notierte ‚gefährliche Nähe‘ tendiert zur Verwechslung, als wäre das Leiden um Christi willen wirksam wie das Leiden Christi selber.

Die ambivalente Eigendynamik *vita passiva* zeigt sich auf vielleicht ironische Weise in einer Szene von Seuses *Vita*.

Als er auf einer seiner Reisen von seinem Begleiter als Giftträger verleumdete und vom ‚Volk‘ verfolgt wurde, drohte ihm Ertränkung, Verbrennung oder folgendes:

Ein unheimlicher Kerl in einer rußigen Joppe packte einen Spieß, drängte sich durch sie alle hindurch und rief: ‚Hört mich, ihr Herrschaften all miteinander! Diesem schlimmen Ketzer können wir keinen schimpflicheren Tod antun, als daß ich diesen langen spieß mitten durch ihn hindurch renne, so wie man eine giftige Kröte aufspießt! Laßt mich diesen Giftträger nackt aufspießen, rücklings in die Höhe heben, ihn fest auf den starken

⁵⁶ Ebd., S. 215.

⁵⁷ Ebd.; auch S. 269f.

⁵⁸ Ebd.

Zaun da heften und ihn festbinden, daß er nicht herunterfällt; da mag der Wind den treulosen Kerl austrocknen, damit jeder, der da vorbeigeht, den Mörder sieht und ihn nach seinem schimpflichen Tod verflucht, daß er in dieser und jener Welt um so mehr verdammt sei, denn das hat der Erzbösewicht wohl verdient⁵⁹.

Nicht ohne Lust imaginiert Seuse hier unheimlich eindringlich die ihm drohenden Grausamkeiten. Das Böse tritt auf im Namen des Guten, dessen Name hier fälschlich geführt wird. Die mögliche Ironie liegt darin, dass der drohende Mörder einen Unschuldigen des Mordes verdächtigt, der ‚sub contrario‘ ein ‚Heiliger‘ ist, der zum Märtyrer zu werden droht, während sich ersterer zum Diener Gottes stilisiert – ein unfröhlicher Wechsel. Die imaginative Inszenierung der Gewalt, in einem Wettkampf der Grausamkeit, dass er gepfählt und an den Zaun geheftet werden sollte, hat den Zweck der Selbstinszenierung des drohenden Mörders als eifern-dem Frommen sowie der Demonstration gerechter Strafe an einem Giftträger – und damit letztlich der pervertierten Darstellung von Recht und Ordnung wie der eigenen Gerechtigkeit des Täters. Im Namen dieser Demonstration der (vermeintlich) göttlichen Ordnung des strafenden Gesetzes wirkt im erzählten Geschehen eine *Eigendynamik* von Verleumdung, Gerücht, Lynchjustiz und Grausamkeit. Die Lust am *Leidzufügen* mit der schaurigen Komparatistik der Greuelthat wird so sinnenfällig wie widersinnig. Die hyperbolische, groteske Inversion von Gesetz und Ordnung ist ein literarischer Entwurf Seuses, in dem er sich seinerseits als der ‚leidende Gerechte‘ stilisiert und ‚die Welt‘ als leidvoll und ungerecht.

Wozu diese detaillierte Imagination der Gewalt *für Seuse* bzw. für seine *Leser*? Auf die zitierte Drohung hin erzählt Seuse ‚seine‘ Reaktion: Er war derart erschrocken, „daß ihm vor Angst große Tränen über das Gesicht rannen“. Das wäre kaum bemerkenswert, wenn diese ‚humorale‘ Reaktion nicht bei den übrigen Teilnehmern der Szene Wirkungen zeitigte. Denn als die „ihn ansahen, begannen [sie] bitterlich zu weinen“⁶⁰. Während das ‚wilde Volk‘ ungerührt bleibt, gibt es offenbar einen ihm nahestehenden Kreis derer, die sich seiner erbarmen und *mitleiden*. Einige ‚gutherzige Frauen‘ hätten ihn denn auch „gern bei sich beherbergt“, wagten das aber aus Angst vor dem ‚Volk‘ nicht. Die ganze Szene wirkt wie

⁵⁹ Ebd., S. 102f.

⁶⁰ Ebd., S. 103.

eine (selbstgemachte) Version der Kreuzigungsszene: mit dem Volk, einem Soldaten mit Spieß, weinenden Frauen und einem leidenden Gerechten. Das Ganze ist eine literarisch sublimierte Passionsdemonstration zum Zwecke der *compassio* – mit Seuse.

Liest man die Szene auf die Selbststilisierung Seuses hin, wirkt seine ostentative *Imitatio Christi* einigermaßen plump, wenn nicht gar anmaßend oder peinlich. Sie scheint ihre religiös plausible und vielleicht theologisch vertretbare Pointe nur im Blick auf ihre ‚Arbeit am Leser‘ zu finden: in einer passionierten Antwort auf die Szene des verfolgten Gerechten. Der spontane Affekt ist das Entsetzen über die angedrohte Greul und die unwillkürliche Eingenommenheit für den Bedrohten. Wenn beim Leser auch nicht gleich Tränen fließen, wird ihm doch die *conversio* aus der ‚wilden‘ Menge hin zum leidenden Gerechten zugespielt und eine *adversio* gegen Volk und Täter.

Die rhetorische Dynamik entspricht insofern den Gleichnissen Jesu: Es geht um die Versammlung und Unterscheidung der Hörer durch die Erzählung hin auf die Pointe *dieser* Passion. Der evozierte Affekt *bewegt* die Hörer (und vermittelt derer auch die Leser), und zwar zum Zwecke der Bewegung *weg* von der bösen Welt (nicht der Welt ‚an sich‘, sondern der, die mit unrechter Gewalt droht) *hin* zum Verfolgten. Das ist eine Narration der Kehre des *regressus ad Deum*. Aber ist es eine *conversio* ad Christum? Sofern der Verfolgte fraglos die *Imitatio Christi* repräsentiert, malt er die Passionszene vor Augen – aber *wessen* und *was für einer* *Passion*?

Seuse als ‚leidender Gerechter‘ hat exemplarische Funktion, nicht sakramentale. Allerdings gerät diese Unterscheidung hier ins Wanken. Denn die *Passion* ‚des Dieners‘ erscheint wie eine *Prolongation* der *Passion* Jesu. Wie die *creatio continuata* scheint es eine *passio continuata* zu sein, die von Seuse vor Augen gemalt wird. Das ist insofern problematisch, als die Unterscheidung von Christus und Christ aufgehoben würde in der Kontinuität der *Passion* Jesu und der seiner Imitatoren. So gesehen erzählt Seuse hier von einer *Imitatio ohne Chorisimos* in der *participatio* an der *Passion*. Damit wird eine *Indifferenz* und *Kontinuität* des Leids zum *Vermittlungsmedium* von Christus und Christen – und das Leiden ‚des Gerechten‘ wird zum *medium salutis*. So bekommt das Leiden selber einen *sakramentalen* Vollzugssinn.

Allerdings folgt noch eine nicht zu verschweigende Wendung der Szene, die man als *Ironisierung der Autoheroisierung* auffassen kann.

Statt ‚nackt aufgespießt und an den Zaun geheftet‘ zu werden, flieht er, läuft aus der Szene heraus, um einen Unterschlupf für die Nacht zu finden. Auf der Suche ‚fiel er an einem Zaun hin aus Leid und Todesangst, erhob seine unglücklichen (vom Weinen), angeschwollenen Augen zum himmlischen Vater‘ und ruft ihn um Hilfe an.⁶¹ ‚Aus tiefer Not‘ ruft er und wird erhört. Ein Priester rettet ihn, bettet ihn und hilft ihm tags darauf zu entkommen. Dieser Spieß ist an ihm vorübergegangen. Es ist eine Passionszene – ohne Tod und Auferstehung, als wäre Seuse in Gethsemane fortgelaufen. Sieht man vom Gattungszwang seiner vita ab, für deren Fortgang das Überleben des Protagonisten unerlässlich ist, fragt sich, warum er vor dem Äußersten zurückweicht. Meldet sich hier ein Skrupel vor der Konsequenz seiner Imitatio?

Seuse führt sonst ‚jegliches Leiden‘ auf eine Schickung oder Zulassung Gottes zurück. Diese Episode der drohenden Lynchjustiz, wird von ihm allerdings nicht so gedeutet, sondern ergibt sich aus einer Sünde seines Begleiters (der Seuse verleumdet hatte). So wird hier die von Seuse erflachte *Errettung* aus dem drohenden Leid auf Gott zurückgeführt. Das ergibt eine Antinomie der Leidensinterpretation: Ist das Leid oder die Rettung davor Gottes Handeln? Wollte man diese Antinomie auflösen, wäre das drohende Leid nur eine Inszenierungshilfe für die Errettung. Zur ‚demonstratio ad oculos‘ würde den Lesern vor Augen gestellt, dass Gott und Teufel unterscheidbar bleiben.

Auf die eine Todesgefahr folgt in einem schnellen Schnitt die nächste lebensgefährliche Szene. Kaum hat Seuse den einen Spießer⁶² überlebt, begegnet er wider Willen dem nächsten (was sc. keineswegs wider Willen von ihm so inszeniert ist). Auf einer anderen Reise war ‚der Diener‘ unterwegs von den Niederlanden rheinaufwärts mit einem Begleiter, der so gut zu Fuß war, dass er etwas schnell vorausging. Als ein Wald durchquert werden musste, war der Begleiter schon voraus und Seuse allein mit seinen Ängsten vor vagabundierenden Räubern. Wie zur Bestätigung derer sieht er einen unheimlichen ‚Mann mit einem Spieß und einem langen Messer‘, in Begleitung einer ‚jungen, hübschen Frau‘ auf demselben Weg.

Seuse wagt es notgedrungen und folgt ihnen. Kaum im Wald begegnet ihm die Frau, die ihn überraschenderweise kennt und prompt beichten

⁶¹ Ebd.

⁶² Ursprünglich wohl ein mit einem Spieß bewaffneter Bürger (vgl. Schildbürger).

möchte. Was sie zu beichten hat, dient indes kaum zu seiner Beruhigung. Denn ihr Begleiter sehe nicht nur aus wie ein Mörder, er sei einer, der sie entführt und entehrt habe, so dass sie jetzt als seine Frau mit ihm ziehen müsse. Von einer Absolution ist daraufhin keine Rede, sondern nur von Seuses Ängsten. Getrost dagegen wirkt die Frau (die wohl doch Absolution empfangen hat).

Zurück bei ihrem ‚Mann wider Willen‘ fordert sie nun ihn zum Beichten auf mit dem pikanten Argument: ‚daß Gott *den* niemals verlassen wird, der bei ihm gebeichtet, wie schwer er auch gesündigt hat‘⁶³. Das überzeugt selbst den Mörder, der Seuse ‚peripatetisch‘ auf dem Wege beichtet. Als er so seine Mordstaten zum Besten gibt, wird es Seuse immer unheimlicher, zumal die Szene plötzlich in der Beichte gespiegelt wird. Der Mörder hatte an demselben Ort schon einmal einen Priester getroffen und ihm gebeichtet, dabei aber sein Messer gezückt, den Beichtvater erstochen und beiläufig in den Rhein geworfen.

Bei diesen Worten verliert Seuse schließlich die Fassung und kann sich vor Angst kaum noch aufrecht halten. Als die ‚junge, hübsche Frau‘ das sieht, fängt sie den Niedersinkenden in ihren Armen auf und spricht ihm Mut zu: ‚Fürchtet Euch nicht, er tut Euch nichts‘⁶⁴. Der Mörder stimmt ein in diesen etwas zweifelhaften ‚engelsgleichen‘ Trost und verspricht, Seuse nichts zu tun, da er so viel Gutes von ihm gehört habe. Aber für die Verschonung seines Lebens fordert er Seuses Fürbitte bei Gott, ‚daß er mir armem Mörder in meiner letzten Stunde um Euretwillen helfe‘⁶⁵. Bevor Seuse Gelegenheit hat, diesen unfreiwilligen Tausch und unföhrlichen Wechsel zu bestätigen, kommen sie aus dem Wald heraus, er läuft zu seinem schon wartenden Begleiter und fällt zitternd zu Boden, während der Mörder samt Frau von dannen zieht. Seuse allerdings hält den ‚sittenwidrigen‘ Tauschvertrag und bittet ‚Gott mit Ernst und innerem Seufzen um das Heil des Mörders, daß Gott ihm seinen guten Glauben, den er zu ihm – dem Diener – gefaßt, entgelte und ihn bei seinem letzten Seufzer nicht verdamme‘⁶⁶.

Die Szene ist so skurril wie kaum ohne Ironie zu verstehen: Seuse bittet um das Heil eines Todsünders, für die Vergebung von dessen begangenen *und künftigen* Sünden, und zwar bittet er darum ‚*propter fidem*‘,

⁶³ Seuse: *DMS*, S. 105.

⁶⁴ Ebd.

⁶⁵ Ebd.

⁶⁶ Ebd., S. 106.

nicht per Christum, sondern ‚per Seuse‘. Des Mörders Glaube ‚an Seuse‘ ist *das* gute Werk, um dessentwillen er errettet werden soll. Vertragsabschluss und -erfüllung sind beide von solch exemplarischer Sittenwidrigkeit, dass hier schwerlich die strafende Gerechtigkeit Gottes am Werk sein kann. Das Argument, mit dem die ‚junge, hübsche Frau‘ ihren Mördergatten überzeugt hatte, bestätigt sich. Denn auf die Fürbitte hin erhält Seuse die Antwort von Gott, ‚der Mordgeselle werde errettet und um seines Zutrauens willen von Gott niemals geschieden werden‘⁶⁷.

Was soll man dazu sagen? Groebner meinte, ‚die Schreckensbilder handeln von den Paradoxa der Emotion und der Erinnerung. Die Zuschauer wollen weinen, erschrocken und sprachlos sein – aber aus der Distanz, bitte schön‘⁶⁸. Die Logik ästhetischer Distanz führt in diesem Beispiel jedenfalls zu einer durchaus unterhaltsamen Inszenierung des Leidens – aber sie hat den Preis, dass die Theologie des Leidens grotesk wird. Da man hermeneutisch unterstellen sollte, dass diese Groteske kein bloßes Versehen ist, bleibt die Suche nach dem theologischen ‚Kalkül dieser Absurdität‘. Ist das mit feinem Sinn für Ironie eine Persiflage auf die soteriologische Überinterpretation der Leiden Seuses? Könnte hier der Humor an die Stelle der Logik schrecklicher Leiden treten?

Die Wirkungen der Leidensdarstellungen in Seuses Vita sind potentiell dreifältig: Erschütterung zur Zerstörung des Selbst, Erschütterung zur Konsolidierung (Trost) oder Erschütterung zur Veränderung (movere). Die Zerstörung des Selbst hat das Ziel der Eigenschaftslosigkeit in der Selbstaufgabe. Die Konsolidierung wäre die Bestätigung des Christen in seinem Glauben an Gott als Sinn und Geber des Leidens oder negativ die Bestätigung in der Abwendung von der Welt. Die Veränderung kann die Bekehrung des Sünders oder die Wendung des ‚äußerlichen‘ Christen zum innerlichen meinen, um ein besseres oder anderes Selbst zu werden. Aber was *bewirken* die Leidensdarstellungen? Die Frage ist vom vermeintlichen Darstellungszweck ebenso klar zu unterscheiden wie von der Semantik, dem ‚Sinn der Leiden‘, weil die Wirkungen von den Lesern mitbestimmt werden. Auch wenn all die Leiden ‚nur zum Besten‘ gedacht und geschickt sein mögen, kann die Performanz ihrer Erzählung eigenartig sein. Christologisch betrachtet sollen sie eine Schickung in den Willen Gottes bewirken und darin eine Handlungs- als Leidenseinheit mit

⁶⁷ Ebd.

⁶⁸ Valentin Groebner: *Ungestalten. Die visuelle Kultur der Gewalt im Mittelalter*, München 2003, S. 171.

Christus. Die passive imitatio (im Leiden in, mit und unter dem guten Leben) ist eine mimetische Identität⁶⁹ und participatio am Leiden Christi. Wenn er litt, sind wir mit ihm eins, wenn wir mit ihm leiden. Diese compassio ist nicht allein der Affekt in der Passionsmeditation, sondern der Effekt der entsprechenden Lebensform: ein leidvolles Leben als imitatio der Passion. Aber der Effekt *dieser* Leidensdarstellungen ist eine deutliche Verkürzung der Christologie: Das sakramentale Ein-für-allemal und das solus Christus wird konfundiert mit einem exemplarischen ‚Alle wie der eine‘ und ‚Non solus Christus, sed etiam Christiani‘. Der Sinn wird durch den Eigensinn der drastischen Sinnlichkeit überwältigt und bleibt im theologischen Zwielficht. Ob Seuse womöglich nicht ohne Selbstironie um diese Ambivalenz wusste und sie sogar literarisch als Selbstkritik zu gestalten vermochte, bleibt eine Frage der Interpretation. Aber die Frage nach den *Effekten* liegt jenseits der Intentionalität, auch jenseits der rhetorischen Affektentechnik.

2.4 Der ‚heilige Vater‘ als lebende Reliquie

Das gibt Anlass zu einer etwas anderen Gegenprobe auf die prekäre Logik der Exposition des Leidens, zumal wenn es einem Stellvertreter widerfährt. Was machte Papst Johannes Paul II, was ließ er zu und was bewirkte er, wenn er seinen sterbenden Leib exponierte mit aller Macht der Medien? Die Ambivalenzen, die sich in der Exposition des Leidens seit den Märtyrer- und Heiligenlegenden stets von neuem einstellen, können auf dem Hintergrund der Mystik verständlicher werden als ohne sie.

Es war der Cantus firmus einschlägiger Äußerungen von Kirchenoberhäuptern, manchen Theologen, Medienprofis und Politikern, zu begrüßen, was der Papst tat bzw. was die Medien mit ihm taten: den alten und kranken Körper zur Schau zu stellen. Zu begrüßen sei das, weil damit gegen den ‚mainstream‘ der ‚modernen Gesellschaft‘ wie der Medien angegangen werde, Krankheit, Alter und Tod zu verschweigen und nicht sichtbar werden zu lassen. Damit werde nicht nur ein Teil unserer

⁶⁹ Hier kann bewusst eine semantische Öffnung vorgenommen und von einer *mimetischen* Identität gesprochen werden, da auch Mimesis von einer Reversibilität lebt, die sich in einer Grundfragen der Imitatio, um wessen Leiden es eigentlich geht, wiederfindet (mit herzlichem Dank zu notieren auf Hinweis von Simone Hankel).

Wirklichkeit verdrängt, sondern eine normative Selektion unserer Kommunikation und Wahrnehmung demonstriert: Leiden zu verdrängen statt es sich manifestieren zu lassen, um daran zu ‚lernen‘ oder sich zumindest damit auseinandersetzen zu können. Der *ganze* Mensch als Objekt der Medien galt ‚plötzlich und unerwartet‘ als wünschenswert, nicht nur die Jungen, Schönen und Reichen. Ob das nur gilt, weil es der medienwirksame Papst war, an dem hier ein Exempel statuiert wurde, oder ob das auch gelten würde, wenn ein amerikanischer Expräsident krank und sterbend vor Augen gestellt würde, oder gar noch unbedeutendere Zeitgenossen, ist fraglich. Zwar ist mit dieser Horizonsweiterung der Wirklichkeitswahrnehmung bzw. ihrer medialen Konstruktion ein plausibler Punkt getroffen. Aber dennoch scheint damit eine Ambivalenz erstaunlich eindeutig positiv reduziert zu werden.

In Tradition der *Legenda aurea* ist die Darstellung außerordentlichen Leidens nicht nur eine Erinnerung zum Zwecke der Wiederholung und Durcharbeitung der gern verdrängten Schattenseiten humanen Daseins. Die Erinnerung des *memento mori* gehört ohnehin zum Sonntag eines jeden Christenmenschen, als *memento Christi*. Die Heiligenviten wie exemplarisch *Seuses Vita* bekommen von daher ihre besondere Funktion: Sie sind narrative *Exempla* der *imitatio Christi*, Vorbilder im Glauben und Leben, deren Vorbildlichkeit sich verdichtet in ihrem ‚heroischen‘ Gehorsam noch im größten Leiden. Damit übernehmen oder übersetzen sie die Funktion desjenigen *exemplum*, von dem der Hebräerbrief schreibt, dass Christus in seinem Leiden den Gehorsam lernte: „So hat auch Christus [...] in den Tagen seines Fleisches Bitten und Flehen mit lautem Schreien und mit Tränen dem dargebracht, der ihn vom Tod erretten konnte; und er ist auch erhört worden, weil er Gott in Ehren hielt. So hat er, obwohl er Gottes Sohn war, doch an dem, was er litt, Gehorsam gelernt“ (Hebr 5,5ff).

Auf dem Hintergrund dieser – in der mittelalterlichen Passionsfrömmigkeit dominierenden – ‚*Exemplum-Christologie*‘ und deren narrativer Vervielfältigung in den Heiligenlegenden wirkt die Exposition eines leidenden Körpers bis in den Tod wenig überraschend, auch wenn die Medien wechseln. *Diese exempla* erweisen sich als konvertibel in die neuen Medien. Neu ist allerdings, dass die Legendenbildung mittlerweile ‚live‘ geschieht, in Echtzeit und zu Lebzeiten. Damit wird mehr getan, als in unserer Wirklichkeit Verdrängtes zur Wahrnehmung zu bringen. Es wird – gleich ob *nolens* oder *volens* – eine Heiligsprechung medial initiiert,

antizipiert und inszeniert. Der außerordentliche Gehorsam im äußersten Leiden wird zum Inbegriff des willentlich getragenen Leidens – bis dahin, dass an Ostern 2005 der Körper des Papstes den *corpus Christi* zu überlagern schien, zumindest in den Medien. Wurde da der Stellvertreter zur ‚Reinkarnation‘ dessen (gemacht?), dessen Tod und Auferstehung gefeiert wird?

Man kann hier in aller *benevolentia spectatoris* eine exemplarische und erbauliche „Gleichförmigkeit von Haupt und Gliedern im Leiden“ sehen, von der Thomas sprach.⁷⁰ Aber in den multimedialen Passionsfestspielen des sterbenden Papstes wird der Schausteller der Passion, derjenige, an dem die Passion vor Augen geführt wird, zur Verkörperung dessen, den er doch nur darstellen soll. Thomas meinte noch: „*Christum per passionem suam initiavit ritum christianae religionis*“.⁷¹ Gilt das auch in dieser Neuinszenierung des Leidens und Sterbens seines Stellvertreters? Wer kann entscheiden, ob die Wiederholung mit ihrem ‚Urbild‘ konvergiert und nicht konkurriert? Wer könnte die Eindrucksstärke des lebendigen Bildes vor Augen bändigen, auf dass das Supplement sich nicht selbstständig?

Wenn ein weiß gewandeter, offensichtlich ‚sündloser heiliger Vater‘ den Weg allen Fleisches gehen muss, wird eine Passion ‚ohne Juden und Römer‘ inszeniert, gewissermaßen eine politisch korrekte Passionsgeschichte. Dieser Tod kann keine Strafe sein – wofür auch? –, sondern nur ein Leiden des Stellvertreters *für* die Seinen, wenn nicht gar für Alle. Es wird *nolens* oder *volens* ein *Sinn* ‚zugeschrieben‘, der in theologischer Tradition *solo Christo* vorbehalten ist. Jedenfalls wird eines beinahe undenkbar: dass bei aller Vorbildlichkeit im Tragen seines Leidens der Papst nicht *für* die Anderen litt, sondern ‚an und für sich‘. Theologisch gesprochen aber ist sein Tod seiner eigenen ‚Sünde Sold‘. In dem Maße aber wie er als (angehender) Heiliger inszeniert wurde, konnte undenk- und unsagbar werden, dass er um seiner *eigenen* Sünde willen starb und nicht als Stellvertreter *für* die Welt. Dieses *exemplum* bekommt in seiner Heiligsprechung durch die Medien eine gefährliche Eigendynamik. Das sterbende Vorbild und der vorbildlich Leidende wurden je länger desto klarer zum *sacramentum* verklärt, und sei es nur kraft des frommen Begehrens der Betrachter seiner Leiden. In jeder Fürbitte, mit jedem ‚Bitten und

⁷⁰ STh III q 49, a 3.

⁷¹ STh III q 62, a 5 (q 63 a 8).

Flehen', das der Papst ,mit lautem Schreien und mit Tränen' vor Gott brachte, wurde er ununterscheidbarer von dem, den sein Vorgänger dreimal verraten hatte. Was unterscheidet diesen ,heroic death' noch von dem am Kreuz?

Beiläufig geschieht dabei noch etwas anderes. Denn die Vermittler dieser Passion, die neuen Schriften gewissermaßen, sind die audiovisuellen Medien. Keine Exposition des stellvertretenden Leidens ohne sie. Daher vollzieht sich hier auch eine latente Nobilitierung der Medien, nachdem deren ,Reality-TV' in die Krise geraten ist. Statt aus Containern wird aus der heiligen Stadt berichtet. Eine Selbstdarstellung der Medien und ihres Mediums: dem Körper des Papstes und derer, die dessen Sinn vermitteln. In theologischer Perspektive lässt sich kaum vermeiden, hier eine Sakramentalisierung der Medien dieses exponierten Heilsgeschehens zu entdecken. Mit dem kleinen Unterschied allerdings, dass sich in diesem Fall die Medien *selbst* einsetzen, ohne Stifter und ohne Stiftungsakt. Nur, wer ermächtigt die Medien derart? Ist es letztlich das Begehren der Betrachter – oder doch der schöne Schein, der sich als Abglanz des Wahren inszeniert?

2.5 Luthers Liebesmystik

Luthers Freiheitsschrift ,De libertate christiana' gilt zu Recht als die maßgebende Darstellung seiner Rechtfertigungslehre. Dass der Christenmensch freier Herr aller Dinge sei und niemandem untertan, konstituiert seine christliche Freiheit im Gottesverhältnis. Dass der Christenmensch daher dienstbarer Knecht aller Dinge sei und jedermann untertan, formuliert die Konsequenz des Lebens in Liebe aus Glaube.

Den Auftakt zur Deutung des ,fröhlichen Wechsels (und Streits!)' bildet eine befremdlich mystische Metapher: a) „Quod animam *copulat* cum Christo, sicut sponsam cum sponso“ (Verlobte mit Verlobtem)⁷², also nicht zuerst die Hochzeit⁷³ und Gütergemeinschaft von Christus und Seele, sondern zuerst und vor allem die *Kopulation*.⁷⁴ Diese drastische

⁷² WA 7 S. 54,31, kursiv P.S.

⁷³ Vgl. Gerhard Ebeling: *Luther Studien St 2,3. Disputatio de homine. Die theologische Definition des Menschen. Kommentar zu These 20–40*, Tübingen 1989, (LuSt 2,3) S. 169f.

⁷⁴ Bekanntlich steht hier das Hohe Lied mit seiner Auslegungsgeschichte der

und prägnante Metapher ist die Figur, mit der b) die *unio* von Seele und Christus als „*una caro*“⁷⁵ gedeutet wird. Darin zeige sich c) das „*verumque inter eos matrimonium*“⁷⁶, die Ehe, die viel vollkommener sei als alle zwischenmenschlichen, weil sie nicht zwei soteriologisch ,alte' Menschen vereint, sondern den alten mit Christus, so dass der alte *neu wird* (*mere passive*). Nach der metaphorischen Grundlegung wird von Luther *rhetorisch* (aus dem endoxon) geschlossen auf d) die Gütergemeinschaft von Christus und Seele, „*omnia eorum communia fieri tam bona quam mala*“⁷⁷. Aus der *unio* geht die *communio* hervor, so dass kraft einer *communicatio idiomatum* alle Eigenschaften der Seele auf Christus übergehen und umgekehrt.

Was als *fröhlicher* Wechsel den Gewinn dieser *unio* und *communicatio* artikuliert, den Gewinn christlicher Freiheit und versöhnter Persönlichkeit *coram Deo*, hat eine oft verkannte Kehrseite: *Krieg und Duell*. Das „*dulcissimum spectaculum*“⁷⁸ ist ein „*froelich wechßel und streytt*“⁷⁹. Im Lateinischen wird das deutlicher, wenn Luther – metaphorisch gegenläufig (wirklich?) zu Kopulation, Vereinigung und Ehe – vom „*salutare bellum*“⁸⁰ und „*stupendum duellum*“⁸¹ spricht. Das Vereinigungsgeschehen der Glaubensgenese ist *polemisch*, nicht nur friedlich lustvoll, sondern kämpferisch. Nur auf die Metaphern von Braut und mystischer Hochzeit abzuheben, ist daher eine Verharmlosung. Warum aber *bellum* und *duellum*? Weil die Genese des Neuen die Vernichtung (oder zumindest Überwindung und Verwandlung) des *Alten* bedeutet, und mehr noch: Das Alte (der Sünder) wird sich verständlicherweise zur Wehr setzen gegen den Verlust des Alten (Eigenen). Ist der Mensch ,von sich aus' doch Gottes Feind, der Gott nicht Gott sein lassen will.

Brautmystik im Hintergrund, vgl. Bernhard von Clairvaux: *Sämtliche Werke*, hg. von Gerhard B. Winkler, Innsbruck 1994, SC 7,II, S. 110–113; vgl. Reinhold Rieger: *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, Tübingen 2007, S. 182ff.

⁷⁵ WA 7, S. 54,33.

⁷⁶ WA 7, S. 54,33f, kursiv P.S.

⁷⁷ WA 7, S. 54,35f.

⁷⁸ WA 7, S. 55,7.

⁷⁹ WA 7, S. 25,34, kursiv P.S.

⁸⁰ WA 7, S. 55,8.

⁸¹ WA 7, S. 55,16; zum *duellum mirabile Christi* vgl. Ebeling: *LuSt 2,3*, S. 171f (mit Anm. 261 zum historischen Hintergrund).

Deswegen ist Glaubensgenese nicht nur *resurrectio*, sondern auch *mors*: „Quare dum incipimus credere, simul incipimus mori huic mundo et vivere deo in futura vita, ut fides vere sit mors et resurrectio, hoc est spiritualis ille baptismus, quo immergimur et emergimus“⁸². Diese *mors* geht mit allen schmerzlichen Zügen einher, die in der Mystik ausgedeutet wurden: „das hynfurt (wie [Gal. 2, 20.] Paulus Gal. ij. sagt) nit wir, sonder Christus in uns lebe, wirck und rede. Das geschicht nu nit mit sussen, guten tagen, sondern hie musz man der natur weh thun unnd weh thun lassenn. Hie hebt sich der streyt zwischen dem geist und dem fleisch“⁸³.

2.6 Thomas Manns Erwählter

„Der Erwählte“ ist *auch* eine Liebesmystik, allerdings im Ausgang von abgründiger Sündenlust, der aus Versehen eine ironische Heroisierung entspringt: der Sünder wird zum Papst, mit einer selbst Gottes Gnade unendlich übertreffender Vergebungslust.

Mit großem Geläut beginnt die Erzählung und öffnet sich mit einer Inklusion von Anfang und Ende des Ganzen: ein glorioser Rahmen, der dem Leser von Beginn an die Gewissheit gibt, am Ende werde alles gut. „Alles kommt letztlich in Ordnung“, so die geweckte Erwartung; aber innerhalb dessen wuselt die Unordnung, das Außerordentliche ebenso wie das Widerordentliche. Der Rahmen gewährt dem Leser ein Vorherwissen um das Ende und lässt ihn Bekanntschaft machen mit dem „Wer“, der hier die Glocken läutet und eigentlich das Sagen hat.

Wer spricht, wer erzählt hier? Kaum gefragt, beginnt die Erzählung sich zu häuten und entblättert ihre Schichten. Die Erzählwelt im Innersten zusammen hält der Geist der Erzählung, wer oder was immer das sei. Dieser gute Geist zeigt sich im Geläut und spricht durch den Mund eines Erzählers, des irischen Mönches Clemens. Der erscheint auf Erden der Erzählung in zweierlei Natur: Erzähler und Inkarnation des Geistes der Erzählung, eine „natürliche Person“ in der Erzählwelt und Stellvertreter des übernatürlichen Geistes. Diese Rahmenkonstruktion ist eine Autorisierungsfiktion für Clemens wie für den Text. Wie aus „heiligen Texten“ bekannt, sei es die Tora, die Propheten oder die paulinischen Briefe, geht es

⁸² WA 6, S. 534,15ff.

⁸³ WA 6, S. 244,16–20.

um eine Ermächtigung, letztlich die Selbstermächtigung des Textes kraft Gottes, des Geistes oder einer Berufung zum Stellvertreter. Wenn Paulus spricht, spricht er im Namen Gottes, auf dass in seinen Briefen Gott selbst sprechen möge. Was Paulus recht ist, ist Clemens billig: Wenn er spricht, spricht der Geist.

Die Erzählwelt formiert sich so als Schöpfung des großen Geistes, der kraft eines Schöpfungsmittlers, des Erzählers, die Welt ins Werk setzt. Wer der Dritte im Bunde wäre neben dem Geist und seiner Inkarnation, bleibt im Dunkeln. Die Position von Gottvater ist in einer Weise latent, dass man einen Gott hinter dem Geist oder einen Autor hinter dem Erzähler vermuten mag. Aber der bleibt weitgehend ‚absconditus‘. Der Allmachtsgott tritt nur gelegentlich an den Rändern und zwischen den Zeilen hervor, ansonsten hält er sich diskret im Hintergrund und verlässt sich auf seine Gnadenmittler: den Geist und seine Inkarnation. Narration ist Geistwirken, Narratologie daher Pneumatologie, lautet die These zum *Rahmen*. Der Erzähler ist Inkarnation, eine Person von zweierlei Natur, die Geist ist und Geist gibt, den Lesern Anteil gibt am Geist der Erzählung, lautet die These zum *Erzähler*. ‚Clemens‘ fungiert christusgleich als Medium zwischen Erzählung und Lesern. Dazwischen entfaltet sich die Erzählwelt als Schöpfung des Schöpfungsmittlers.

Ist im Anfang und am Ende alles in Ordnung, in plerophorer Harmonie des Glockenklangs, entsteht dazwischen Raum für Störung, Unordnung und manches Außerordentliche. Der Sinn der Welt entfaltet sich in ihrer Vielheit in Differenz zum anfänglich Einen. Das Leben dieser Welt bringt Bewegung in sie – kraft der ‚geistlosen‘ Störung der Ordnung und der Harmonie des Geistes. Natur tritt gegen Geist: Wider die harmonische Ordnung öffnet sich der Raum für Bewegung in der Eigendynamik der Erzählwelt. Ohne Störung kein Leben, ohne Eigendynamik der Natur keine Bewegung, oder narratologisch gesagt: ohne unordentliche und außerordentliche Eigendynamik des Mediums keine Erzählwelt. Der Geist bliebe weltlos ohne das gelegentlich widrige Eigenleben seiner Schöpfung. ‚Ohne Fall kein Leben‘ oder ‚ohne Sündenfall keine Geschichte‘, keine Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, könnte man das theologisch kurzfassen. Diese Umwertung des Unwerts, der Sünde, scheint hier im Hintergrund mitzuschwingen.⁸⁴

⁸⁴ Das erinnert an die Gnosis, der der Sündenfall als Ausgang aus der fremdverschuldeten Unmündigkeit, der Blendung durch den Demiurgen, gelten konnte. Oder an die Mystik der Sabbathianer: der Fall als Menschwerdung des

Raum gibt die Erzählung der Geschichte von zwei Königskindern, die so exzeptionell wunderschön sind, dass sie *nur einander* lieben können und einander nur *lieben* können – und das daher passenderweise auch nicht lassen können. Was folgt, ist der erste Inzest, der aber eigentlich fast nur natürlich scheint. Allein, dass der treue Hund dabei dran glauben muss und blutig gemetzelt wird, damit er den Inzest nicht stört, ist die eigentliche Sünde wider die Natur.⁸⁵ Den inzestuösen Königskindern ward daraufhin ein Kind geboren – an und für sich sündlos, wie jedes Kind, aber doch mit exzeptioneller ‚Erbssünde‘ belastet. Ist er doch Frucht größtmöglicher Sünde, Frucht eines ‚verdorbenen Baumes‘, so die Unterstellung. Nur ist die Frucht selber darum verdorben? Doch hier spannt und sperrt sich die Erzählung: Dem Sündenpathos mit seinem Komparativ einer Sünde, die größer nicht gedacht werden könne, widerstreitet eine überraschende Natürlichkeit und Naturalisierung des Inzestes. Ähnlich sperrig ist die Sündenfrucht eigentlich selber sündlos – Inkarnation eines Paradoxes –, bis das Verdrängte wiederkehrt und wiederholt ausagiert wird mit seiner Mutter.

Für den Fortgang der Geschichte muss der arme Grigorß alle Sünde seiner Eltern auf sich nehmen und als Verkörperung der Erzsünde durch die Erzählwelt wandern. Ärger als Christus, der sündlos empfangen sündlos die Sünd' der Welt zu tragen hat, ist der arme Grigorß unverschuldet in Sünde empfangen, an sich sündlos, und muss ganz ohne göttliche Vollmacht die Sünd' seiner Welt tragen. Ist doch auch seine Sünde im Folgenden nicht wirklich gewusst und gewollt, sondern unwiderstehlich: ihm vom Geist der Erzählung zugeschrieben und zugemutet. Vom Geist der Erzählung gezeugt, kraft eines Zeugungsmittlers, des bis dato ebenso sündlosen Bruders Wiligis, und von der Jungfrau Sibylla empfangen, wird Grigorß zum Schauplatz eines Gnadenwettstreits: ob denn die Allmacht Gottes so mächtig ist, selbst diesen Maximalsünder zu versöhnen, was allemal mehr und wunderbarer wäre, als seinen sündlosen Vorgänger Christus aufzuerwecken.⁸⁶

Menschen und Anfang der Geschichte der Freiheit.

⁸⁵ Nach Meinung des Erzählers, vgl. Thomas Mann: *Der Erwählte*. Gesammelte Werke in dreizehn Bänden 7, Frankfurt a. M. 1974, S. 36 (wie Mann auch in den Selbstkommentaren wiederholt notiert). Verweise auf das Werk erfolgen im fortlaufenden Text als Seitenzahlen in Klammern.

⁸⁶ Theologisch gesehen ist das ganz traditionelle Topik aller Erwählten, von Moses über die Propheten bis zu Paulus. Keiner wurde aufgrund besonderer

Auch wenn Grigorß' Weg in die Welt an Mose erinnert (nicht im Weidenkorb, sondern im Fässlein) und sein kommender Mutterinzest an Ödipus, inszeniert der Geist mit ihm eine Hyperbolé Christi: Von sich aus ohne Fehl und Tadel, ohne Sünde, ist er dazu in die Erzählwelt gesandt, die Sünd' seiner Welt zu tragen, selber zu übernehmen und zu wiederholen im zweiten Inzest. Was es heißt, die Sünde zu tragen, zu ertragen, zu tun, um sie abzutragen, wagt die Erzählung in Grigorß vorzustellen. „Denn er hat den, der von keiner Sünde wusste, für uns zur Sünde gemacht, damit wir in ihm die Gerechtigkeit würden, die vor Gott gilt“ (2 Kor 5,21). Darf man vermuten, dieser Hauptsatz paulinischer Christologie stehe Modell für Grigorß' Erniedrigung und Erhöhung? Ähnlich dem Philipperhymnus (Phil 2)? So dass er zum Gnadenmittler wird und sogar letztlich als fast allmächtiger Papst zum Allversöhner oder Allvergeber? Wäre dem so, wäre die Ironie eine ‚ganz besond're‘, eine hyperbolische Ironie, hoffnungsvolle Übertreibung: zu schön, um unwahr zu sein; aber doch auch zu schön, um einfach wahr zu sein. Die Inzestfrucht und der Maximalsünder würde zum Christus redivivus, oder mehr noch: zum Erweis einer Gnade, die noch mehr vermag, als sich in Christus offenbart hat. Als hätte Gott mit Christus erst geübt, was ihm in Grigorß gelingt – als soteriologische Nagelprobe?

Solch ‚fromme Frechheit‘ wäre leicht zu kritisieren. Aber damit wäre das Ansinnen wie die Zumutung verspielt, ob denn der maßlose Komparativ, die bis in die Komik und Absurdität übertriebene Gnadenlust, nicht eine theologische Pointe fingiert, die man zu denken wagen sollte: eine Gnade, über die hinaus größeres nicht gedacht werden kann? Oder noch mehr: die größer ist, als dass sie gedacht werden kann? Deswegen – so die narratheologische Hypothese – kann sie nicht (widerspruchsfrei) gedacht, sondern nur *erzählt* werden. Wobei ‚nur‘ nicht gering zu schätzen wäre. Ist doch die Freiheit und ‚Gnade‘ der Literatur ihre Lizenz zum Unmöglichen: zu erzählen und zu imaginieren wagen, was nicht real, nicht einmal real möglich, sondern ‚inkompossibel‘ ist (und bleibt?). Davon

Tugenden erwählt, sondern die Demutshetorik der Berufungen besagt stets, dass sie wider Willen, wider Erwarten, trotz ihrer Unfähigkeit erwählt wurden. Denn Gott liebt üblicherweise gerade die verlorenen Schafe (Mt 15,24), die Hässlichen und Kranken (Lk 5,31f.), die Sünder (Lk 19,10 par), und erwählt, was verachtet und verworfen ist von der Welt (1 Kor 1,27f.). Vgl. Eberhard Jüngel: *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Kreuzigtens im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen⁸2010, S. 452.

zehrt jede Hoffnungserzählung, die den Horizont der gegenwärtigen Welt zu überschreiten wagt. Eschatologie ohne solche Horizontüberschreitungen wäre unsagbar. Literatur hat diese Paradoxie, gegenwärtig Unmögliches als zumindest erzählbar und damit denkbar darzustellen, nicht nur begriffen, sondern kultiviert. Die Phantastik⁸⁷ eines Borges zum Beispiel überschreitet den Horizont des konsistent Denkbaren und kann in diesen imaginativen Expeditionen ins Undenkbare Unmöglichkeiten entdecken, die mehrwertig sind: Grund des Möglichen, vielleicht nicht ganz unmöglich. Ähnlich wie die eschatologischen Narrationen der Propheten Horizontüberschreitungen imaginieren, die gelegentlich absurd scheinen, angesichts dessen, was der Fall ist – aber nicht absurd bleiben, wenn man mit und von ihnen leben kann, anders leben. *Der Erwählte* scheint mir nicht weniger zu wagen.

Um den Gnadenkomparativ hoch zu treiben, muss die Erzählung zuvorkommend die Sünde eskalieren, wie im zweiten Inzest von Mutter und Sohn. Ob der un- oder halbwissentlich geschah, kann narrativ im Vagen bleiben. Aber Unwissenheit schützt vor Schuld und Strafe nicht. Daher folgt auf die Sündenerkenntnis des Inzests beiderseitiges Entsetzen, Furcht und Zittern – und der Bruch, die Umkehr, nach gut biblischem Muster, wie es im Bußsakrament geregelt wurde. Bei Sybilla bleibt die Buße unspektakulär durch erneuten und endgültigen Rückzug in die demütige Nächstenliebe der Hospizarbeit. Bei Grigorß hingegen wird es spektakulär mit dem Willen zur Maximalbuße (auch einem Willen zur Macht). Mit Sündenstolz wird er überaus bußwütig und will auf fromme Weise seinem Leben ein Ende machen auf einer einsamen Insel. Mit seinem ‚descensus ad inferos‘ sucht er die heroische Einsamkeit der leblosen Insel, einer Totenwelt, die ihm zugleich gute Aussichten bietet, zum angehenden Säulenheiligen (oder besser: Inselheiligen) zu werden. Der Erniedrigung wohnt schon der Keim zur Erhöhung inne. Die Ambivalenz der gesuchten Selbsterniedrigung zeigt sich auf beiden Seiten: im Anfang mit seinem Willen zu Größe der Buße wie im Ausgang der triumphalen Erhöhung.

Die Inselepisode bleibt eine ebenso wundersame wie wunderliche Provinz in dieser Erzählwelt: ein kleiner Hades mit entsprechender Überfahrt. Ein Ort, um alle Hoffnung fahren zu lassen – wäre da nicht die

⁸⁷ Vgl. dazu Renate Lachmann: *Erzählte Phantastik. Zur Phantasiegeschichte und Semantik phantastischer Texte*, Frankfurt a. M. 2002.

seltsame Spur einer Naturgnade. Der Geist der Erzählung gewährt dem Büsser Nahrung kraft der mythischen Erdmilch, die ihn am Leben erhält. Der absolutistischen, indifferent lebensfeindlichen Natur wird eine Spur von Gnade eingeschrieben. Ein seltsam rationalistisches Motiv, um Grigorß am Leben zu erhalten, mit mythischen Mitteln und metaphysisch-metamorphotischer Wirkung. Denn das Ergebnis ist eine wundersame Wandlung des Menschen in ein Tier, ein zotteliges Naturding, zwischen Moos und Igel (195). Als müssten Leib und Seele vergehen, aber doch ein Rest an Kreaturkontinuität bestehen bleiben. Kein Ganztod also, aber doch eine Maximalregression in ein gerade noch lebendes Etwas.

Aus dieser äußersten Niedrigkeit (nicht aber aus dem Tod!) wird er daher nicht erweckt, sondern ‚nur‘ erhöht. Die zweite wundersame Wandlung steht an, als er von den beiden prominenten Papstscouts entdeckt wird. Was der Geist der Erzählung vorhersagt, geschieht. Und das nicht ohne Spannung und Ambivalenz. Einerseits könnte man meinen, die Erhöhung des Büssers sei Lohn für seine Maximalbuße. Das wäre so traditionell wie erwartbar in der Tradition der Bußtopik. Andererseits ist die römische Doppelvision vom Opferlamm, das den neuen Papst verheißt, so schräg und quer zu allem Lohndenken, dass hier kaum das Schema vom Lohn der Buße das Gnadenkalkül bestimmen kann.

Was dann? Auf der Ebene des Erzählten bleibt das dunkel. Nachdem Grigorß zum moosigen Igel regrediert ist, springt der Geist der Erzählung nach Rom, wo ein akuter Papstmangel im Überfluss des Schismas herrscht. Wie ein Pneuma ex machina tritt die doppelte Vision ein, um den Fortgang der Geschichte ‚von oben‘ zu dirigieren. Seltsam eigentlich. Hätte hier doch auch eine narrative Selbstmeditation vermitteln können, in der Clemens etwa auf Gottes Gnade reflektiert, seine Wandelbarkeit und vielleicht die Reue oder Anfechtung Gottes bedenkt, mit der er sich erweichen lässt, die Allmacht der Gnade eintreten zu lassen, wo die Ohnmacht der Buße die Geschichte zu Ende zu kommen lassen droht. Aber – stattdessen der Bruch, die harte Fügung zwischen äußerster Niedrigkeit und anhebender Erhöhung. Das Warum der Gnadenwendung bleibt dunkel, als gälte gut augustinisch das nackte ‚quia voluit‘ oder mit Grigorß' Gebet: „Deine heilige Alchimie“ (234).

Narratheologisch wäre denkbar, dass hier eine Logik des Außerordentlichen am Werk ist: Die Wendung folgt *nicht* einer etablierten Ordnung: der Buße, des Lohnkalküls, den Heiligenviten, dem leidenden Gerechten oder der Theotopik Christi, auch wenn das alles im Hintergrund

mitklingen mag. War doch schon im *Doktor Faustus* im Zwiegespräch Adrians mit dem Teufel die „völlig veraltete“ Theologie der Reue und Umkehr kritisiert worden.⁸⁸ Die Gnadenwahl, den Erniedrigten zu erhöhen, ist ein nicht ‚intelligibler Akt‘, sondern ein außerordentliches ‚Ereignis‘. Hatte Blumenberg den Willkürgott des Nominalismus als ‚theologischen Absolutismus‘ kritisiert, wäre hier von einem Gnadenabsolutismus zu sprechen: größer, als dass er gedacht werden könnte, und anscheinend in diesem entscheidenden Punkte auch wunderbarer, als dass er erzählt werden könnte. Wenn sich der Erzähler oder vielleicht sogar ‚Mann selber‘ im Blick auf das Überleben Grigorß‘ auf der Insel Sorgen machte um die narrative Plausibilität, ist er an diesem Punkt auffällig sorgenfrei gewesen. Als würde die Größe der Gnade durch die Härte der Fügung nur umso eindrücklicher.

Danach läuft die Geschichte wie am Schnürchen, wie eine Karwoche mit Palmsonntagsjubel – nur ohne Gang ans Kreuz. Stattdessen geht’s in den Vatikan unter großem Geläut. Der Rahmen schließt sich. Die Narratheologia gloriae eskaliert, weil der Stellvertreter an der Vergebungsvollmacht derart Gefallen findet, dass der Erwählte den Erwählenden übertrifft: „seine verwegene Art, die Gottheit zur Gnade anzuhalten“ (239) erscheint nicht nur gnädig, sondern allzugnädig, wenn nicht allzumenschlich. Nicht nur „Gnade vor Recht“ (242), sondern in dubio Gnade statt Recht scheint die Maxime, nach der er alles Mögliche und Unmögliche ‚löst‘. Die narrative Liquidität dieser Allvergebung wirkt wie eine Liquidierung der strengen Währungshüterschaft der Kurie, die den *thesaurus gratiae* bis dato so restriktiv wie möglich verwaltet hatte. Die Vergebungslust wird vom Stellvertreter derart exzessiv ausgelebt, wie es sich selbst ein Gott wohl kaum träumen ließe.

Kommt in dieser Erzählung als *Erzählung* die Gnade zur Sprache, mit der die Erzählung spielt? Will man nicht eine ‚Gnade dahinter‘ erfinden, für die die Narration dann dienstbares Darstellungsmittel sein darf, geht es nicht nur um die *erzählte Gnade*, sondern die *Erzählgnade* (wie den erzählten Geist und Erzählgeist): – nicht die, von der gesprochen wird, sondern *in und mit* der erzählt wird: Narration als Spiel mit der Gnade, in dem sie mitspielt.

Von all den *erzählten* Gnaden ist die *Erzählgnade* zu unterscheiden:

⁸⁸ Vgl. Friedrich Ohly: *Thomas Mann „Doktor Faustus“ und „Der Erwählte“*, in: ders.: *Der Verfluchte und der Erwählte. Vom Leben mit der Schuld*, Opladen 1976, S. 123–135, hier S. 123.

nicht die gesagte, dargestellte, sondern die Form und Dynamik der Darstellung als Gnadenmedium. Erzählwelt und Erzählzeit sind bekannt, Erzählgnade ist die narratheologische Pointe des *Erwählten*. In der Erzählung als Erzählung, kraft der Erzählung also, kommt eine Gnade zur Sprache und zur Welt bis hin zu jedem Leser. Diese Gnade ist nicht nur thematisch, sondern ‚effektiv‘ oder ‚fungierend‘. Sie gehört zur Performanz und medialen Eigendynamik der Narration, ohne die sie nicht wäre und wirkte, was sie alles vermag.

Theologisch könnte man weitergehend den *Gnadenbegriff* ‚dahinter‘ und (nicht zu verwechseln) die ‚Gnade selbst‘ als Gottes Eigenschaft unterscheiden; oder auch Gnade als ‚Ereignis‘ und die Erfahrung des Menschen als ‚wirkliche‘ Gnade im Unterschied zur erzählten oder Erzählgnade. Aber diese theologischen Differenzen scheinen mir für die Narratheologie des *Erwählten* zwar möglich, jedoch sekundär zu sein.

Die Art und Weise des Erzählens – so die Vermutung – verkörpert, inszeniert und vergegenwärtigt die Gönnerlaune und Gnadenlust, den Humor und die sprachliche, imaginative, investigative, experimentelle ‚Liquidität‘, mit der gelöst, erlöst und verflüssigt wird, was doktrinal oder allzu fromm verhärtet ist.

Literatur wie die Narration des Erwählten hingegen ist so frei mit ihrer Lizenz zum Unmöglichen, die dogmatischen Unmöglichkeiten nicht nur möglich, sondern wirklich werden zu lassen. Dass das dann dogmatisch nicht ganz stubenrein ist, versteht sich. So sei auf die ‚Mutabilität‘ Gottes, seine Beweglichkeit oder Responsivität hingewiesen. Das narrative Gedankenexperiment, Gottes Gnade derart beweglich zu denken, ist auch dogmatisch nicht unsinnig.

Tritt die narrative ‚Gnadenlehre‘ im Medium der Distanzkunst der Ironie auf, scheint eine wechselseitige Potenzierung die Folge zu sein: eine Art Eskalation, mit der das ‚Lösungsmittel‘ der Ironie das ‚Erlösungsmedium‘ der Gnade steigert, hochtreibt, so dass es größer nicht gedacht werden kann und größer wird, als dass es noch gedacht werden könnte – während andererseits an diesen Eskalationen der Gnade die Ironie ihren Spaß hat und sich hochtreiben lässt. Die beiden befördern einander aufs Lustigste. Es sei nicht ‚nur der Geist der Erzählung‘, sondern der Geist als Erzählung – wie die Erzählung als Geist? Wer inkarniert hier wen und worin?

Dem Erzählgott und seinem Erzählgeist ist anscheinend wirklich gar nichts unmöglich: Ist es doch die Erzählung als *Erzählung*, die eine

Vergebung des Unvergebaren *in der Erzählung als Erzählung* wirklich werden lässt. Diese ‚unmögliche Vergebung‘ *wird* möglich und wirklich, weil der allmächtigen Erzählung ‚nichts unmöglich‘ ist. Der Erzählgeist ist allmächtig und allwissend, allvergebend und allversöhnend. Er tötet und macht lebendig, vollbringt Wunder, lässt die Glocken läuten, ist der Schöpfer der Geschichte, ihr Beender und Vollender. Er macht Worte über Worte, eine Erzählung über die Erzählung: über das Erzählen. Er versucht sich an einer Narratodizee: nicht nur, wie Erzählen nach der Shoa noch möglich sei, sondern was die Erzählung als Erzählung vermag: Vergebung des Unvergebaren.

Die Erzählung also als Erbin Gottes? Die moderate Deutung wäre, es gehe nicht um einen friendly oder unfriendly takeover von Gottes Eigenschaften, sondern die Erzählung inszeniere sich als *Medium Gottes*, nicht als sein Konkurrent oder Nachfolger. Dann wäre die Erzählung ‚nur‘ Gnadenmedium. Aber wann wäre je ein Medium *nur* ein Medium? Wettet die Erzählung auf ihre Medialität, auf ihre Lösungsenergie für die genannten Konflikte? Wird das ‚Wort allein‘ zum Erlösungsmedium für die erzählte Welt, die erst als Erzählwelt ihre höhere Ordnung findet?

Wie Geist mit Buchstabe - und Buchstabe mit Geist (mit Lesergeist) zusammenspielen, ist die ‚sakramentale‘ Kommunion der Erzählung: der Erzählung als *verbum efficax*. In ihr wird präsent, ironisch realpräsent, wer sie erzählt. Seinesgleichen geschieht *in* Erzählung *als* Erzählung. Sie *gibt* den ‚Geist der Erzählung‘ – *er gibt sich in ihr* als Mittler von Sünde und Gnade, von Geist und Natur – wie von Erzähl- und Leserwelt.

2.7 Hans Blumenbergs rabbinisches Gleichnis

Hans Blumenberg, der teils katholische, teils jüdische Phänomenologe der Figuren und Geschichten, in und von denen wir leben, ließ seine narrativ-imaginative Kulturphilosophie unter dem Titel ‚Höhlenausgänge‘ enden mit einer kleinen rabbinischen Fabel, einem Gleichnis auf die Grenzen der Mystik – von einer glühenden, feurigen Mystik über eine göttlich auferlegte Kontemplation als Wende in die *vita activa*:

Einst saßen R. Jehuda, R. Jose und R. Simon beisammen, und der Proselytenabkömmling Jehuda war unter ihnen. Da begann R. Jehuda und sprach: Wie schön sind doch die Werke dieser Nation [sc. der Römer]!

Sie haben Straßen angelegt, Brücken gebaut und Bäder errichtet. R. Jose schwieg. Darauf nahm R. Simon b. Johaj das Wort und sprach: Alles, was sie errichtet haben, geschah nur in ihrem eigenen Interesse. Sie haben Straßen angelegt, um da Huren zu setzen, Bäder errichtet zu ihrem Behagen, Brücken gebaut, um Zoll zu erheben. Der Proselytenabkömmling Jehuda erzählte ihr Gespräch weiter, und es wurde der Regierung bekannt. Diese beschloss dann: Jehuda, der gelobt hat, soll erhoben werden, Jose, der geschwiegen hat, soll nach Sepphoris verbannt werden, und Simon, der geschmäht hat, soll hingerichtet werden. Da ging er hin und verbarg sich mit seinem Sohne im Lehrhause; dahin brachte ihnen seine Frau täglich Brot und einen Krug Wasser, und sie speisten. Als aber [die Verfolgung] verschärft wurde, sprach er zu seinem Sohne: Frauen sind leichtsinnig; wenn man sie quält, könnte sie uns verraten. Hierauf gingen sie und versteckten sich in eine Höhle. Da geschah ihnen ein Wunder und es wurde für sie ein Johannisbrotbaum und eine Quelle erschaffen. Sie zogen die Kleider aus, setzten sich bis zum Halse in den Sand, und studierten den ganzen Tag; zur Zeit des Gebetes kleideten sie sich an, bedeckten sich und verrichteten das Gebet, nachher aber zogen sie die Kleider wieder aus, damit sie nicht verschleifen. Nachdem sie zwölf Jahre in dieser Höhle gegessen hatten, kam Eljahu, stellte sich an den Eingang der Höhle und sprach: Wer verkündet dem Sohne Johajs, daß der Kaiser gestorben und sein Befehl aufgehoben ist? Darauf kamen sie heraus und sahen Leute pflügen und säen. Da sprach er: *Sie lassen das ewige Leben und befassen sich mit dem zeitlichen Leben*. Jeder Ort, auf den sie ihre Augen richteten, ging sofort in Flammen auf. Da ertönte eine Hallstimme und sprach zu ihnen: Seid ihr herausgekommen, um meine Welt zu zerstören? Kehret in eure Höhle zurück. Darauf kehrten sie zurück und saßen da ein Jahr von zwölf Monaten. Sodann sprachen sie: Das Strafgericht der Frevler in der Hölle dauert ja nur zwölf Monate. Da ertönte eine Hallstimme und sprach: Verlasset eure Höhle! Da kamen sie heraus. Überall, wo R. Eleazar schlug, heilte R. Simon. Er sprach zu ihm: Mein Sohn, *die Welt hat an mir und dir genug*.⁸⁹

Als Ende einer Kulturphilosophie ist diese Fabel symptomatisch oder emblematisch: Wenn Kultur sich in Höhlen entwickelt und die Höhle zur

⁸⁹ Hans Blumenberg: *Höhlenausgänge*, Frankfurt a. M. 1989, [H] S. 819f, Blumenberg nennt als Quelle: Aus dem Babylonischen Talmud: Seder Moed, Traktat Sabbath 11 6 (Dt. L. Goldschmidt. Königstein ³1980, I 532 f); kursiv P.S.

Grundmetapher der Kultur wird, ist die Höhlenzeit der feurigen Mystiker Einübung in die Endlichkeit: eine Kultivierung der überhitzten Begehrens, über die Kultur hinaus zu kommen. Denn sonst würde die Welt unter dem Blick des Begehrens verbrennen. Die Form der indirekten Mitteilung auf dem Umweg über den Talmud leiht ihm eine jüdische Stimme, die das letzte Wort hat.

Dieser Mythos, eine Kritik der Kulturkritik, erzählt von Exerzitien, von der Einübung in die Endlichkeit ohne hintergründige Ausflucht in neue Unendlichkeiten, aber auch ohne Flucht vor dem Tod.⁹⁰ Und hierin zeigt sich final Blumenbergs Verständnis der Philosophie und ihrer Funktion: „*Philosophie* wäre dann auch die ‚Disziplin‘, von dem zu reden, was man sich nicht mehr leisten kann“, und „von dem zu reden, was man sich zumuten muß an Konzession und Kontraktion“ (H 810): die Einschränkung, „daß Bewußtsein von Realität nur in der Toleranz eines Ausschnitts möglicher Erscheinungen, Gegebenheiten, Sachlagen entsteht, daß hingegen Bewußtsein aussetzt, wo die Gewohnheit vollkommen wird oder die Ungewöhnlichkeit jede Chance ihrer Bewältigung ertötet“ (H 816).

Im Blick auf die kulturelle Welt, in der wir leben, gilt es daher, sich mit weniger als der Unendlichkeit zufrieden zu geben. Der ‚Weltenbrand‘ durch den Blick des jüdischen Theologen wäre stets ein antizipiertes kleines Weltende, in dem die Endlichkeit unter unendlichen Ansprüchen vergeht. Und eben diese Übertreibung der Ansprüche veranlasst Gott selbst einzugreifen und die beiden stracks wieder in die Höhle zu schicken, damit sie sich bescheiden lernen. Erst wenn sie an dieser Welt genug haben,

⁹⁰ Bei aller phänomenologischen Ernüchterung, oder gerade als deren Antrieb, meint Blumenberg dennoch: „tatsächlich sind neue Trostbedürftigkeiten entstanden. Es ist die Frage, ob mit den drei Namen [Kopernikus, Darwin und Freud] die härteste Bedürftigkeit annähernd erfaßt werden konnte, die den Menschen zum trostbedürftigen Wesen macht: der Tod“ (Hans Blumenberg: *Die Sorge geht über den Fluß*, Frankfurt a. M. 1987, S. 153). Denn: „Niemand läßt sich darüber trösten, daß er sterben muß“ (ebd.). Als harte Aufgabe bleibt, diese Trostlosigkeit auszuhalten, ähnlich wie die Daseinsgrundfrage offenzuhalten und nicht letztbegründend zu ‚beantworten‘. Aber gleichwohl sei es „nicht unbillig und nur leichtfertig in Verruf gebracht, den ‚Trost der Philosophie‘ zu suchen“ (ders.: *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, Frankfurt a. M. 1975, S. 792). ‚Kein Grund zur Sorge‘ ist eben nicht der Tod, sondern eine *ars moriendi* als *ars vivendi*. „Jede Philosophie letzter Fragen ist auch eine letzter Mittel“ (Blumenberg: *H*, S. 779), „im Grenzfall [...] der absoluten Metapher als einem prekären Substitut“ (ebd., S. 781).

hat diese an ihnen genug – auch eine Satisfaktion, nicht ohne Opfer als Verzicht auf die Unendlichkeit.

Die Heroisierung der Mystiker – trifft auf Ironisierung, wenn die Stimme Gottes sich darüber beschwert, dass die beiden mit ihrem feurigen Blick die Welt verbrennen, die Schöpfung Gottes. Kurzum werden die beiden zum Nachsitzen zurück in die Höhle geschickt. Ist ihre mystische Transzendenzkompetenz offenbar noch etwas unterentwickelt und Nachhilfe-bedürftig. Sie müssen lernen, ‚an der Welt genug zu haben‘.

Gott zeigt einen feinen Sinn für Ironie, genauer: diese Fabel erdichtet ihm seinen Sinn für Ironie, die er ohne solch eine Erdichtung nicht zeigen könnte – womöglich gar nicht entdeckt hätte. Mir scheint, hier zeige sich eine besondere Potenz der Narration und eine besondere Lizenz der Literatur: Sinn und Geschmack fürs Unmögliche zu sein, und das Unmögliche, wirklich werden zu lassen, das Undenkbare denkbar, das Unsagbare sagbar. In der Erzählung als Erzählung kommt Gott zur Sprache in dieser Literatur kommt es zur Gottesbegegnung. Narrative unio – aus Versehen – könnte man das nennen.

Literaturverzeichnis

- Blumenberg, Hans: *Die Sorge geht über den Fluß*, Frankfurt a. M. 1987.
 –: *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, Frankfurt a. M. 1975.
 –: *Höhlenaugänge*, Frankfurt a. M. 1989, [H].
 Clairvaux, Bernhard von: *Sämtliche Werke*, hg. von Gerhard B. Winkler, Innsbruck 1994.
 Ebeling, Gerhard: *Luther Studien St 2,3. Disputatio de homine. Die theologische Definition des Menschen. Kommentar zu These 20–40*, Tübingen 1989, (LuSt 2,3).
 Groebner, Valentin: *Ungestalten. Die visuelle Kultur der Gewalt im Mittelalter*, München 2003.
 Haas, Alois M.: *Mystik als Aussage. Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik*, Frankfurt a.M. 1996.
 Hamm, Berndt: *Typen spätmittelalterlicher Gnadenmedialität*, in: ders./Volker Leppin/Gury Schneider-Ludorff (Hg.): *Media Salutis. Gnaden- und Heilsmedien in der abendländischen Religiosität des Mittelalters und der Frühen Neuzeit*, Tübingen 2011.
 –: „Die nahe Gnade“ – innovative Züge der spätmittelalterlichen Theologie und

- Frömmigkeit*, in: Jan A. Aertsen/Martin Pickavé (Hg.): „Herbst des Mittelalters“? Fragen zur Bewertung des 14. und 15. Jahrhunderts, Berlin/New York 2004.
- : *Die Medialität der nahen Gnade im späten Mittelalter*, in: Carla Dauven-van Knippenberg/Cornelia Kiening/Christian Herberichs (Hg.): *Die Medialität des Heils im späten Mittelalter*, Zürich 2010.
- Jüngel, Eberhard: *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 2010.
- Lachmann, Renate: *Erzählte Phantastik. Zur Phantasiegeschichte und Semantik phantastischer Texte*, Frankfurt a. M. 2002.
- Löhr, Winrich A.: *Basilides und seine Schule: eine Studie zur Theologie- und Kirchengeschichte des zweiten Jahrhunderts*, Tübingen 1996.
- MacDermot, Violet: *The Fall of Sophia. A Gnostic Text on the Redemption of Universal Consciousness*, Herndon 2001 (vgl. 1978).
- Mann, Thomas: *Der Erwählte. Gesammelte Werke in dreizehn Bänden 7*, Frankfurt a. M. 1974.
- Ohly, Friedrich: *Thomas Mann „Doktor Faustus“ und „Der Erwählte“*, in: ders.: *Der Verfluchte und der Erwählte. Vom Leben mit der Schuld*, Opladen 1976.
- Pleuser, Christine: *Der Begriff des Leidens bei J. Tauler*, Berlin 1967.
- Pseudo-Dionysius Areopagita: *Corpus Dionysiacum*, vol. I-II, hg. v. Beate R. Suchla/Günter Heil/Adolf M. Ritter, Berlin 1990/91.
- : *Die Namen Gottes*, übers. v. B. R. Suchla, Stuttgart 1988.
- Rieger, Reinhold: *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, Tübingen 2007.
- Seuse, Heinrich: *Deutsche mystische Schriften*. Aus dem Mittelhochdeutschen übertragen und herausgegeben von Georg Hofmann. Mit einer Hinführung von Emmanuel Jungclaussen. Einleitung von Alois M. Haas. Nachdruck der 1. Auflage von 1966, Zürich/Düsseldorf 1999, [DMS].
- : *Deutsche Schriften*, hg. v. Karl Bihlmeyer, Stuttgart 1907 [Nachdruck Frankfurt a. M. 1961], [DS], S. 95.
- Stoellger, Philipp: *Spiel als Medium pathischer Erkenntnis und Immersion als theologisches Deutungsmuster*, in: Christian Polke/Markus Firchow/Christoph Seibert (Hg.): *Kultur als Spiel*, Leipzig 2019.
- : *Vom Geist als Medium Christi*, in: Petra Bahr (Hg.): *Denkskizzen*, Stuttgart 2018.
- : *Gott als Medium und der Traum der Gottunmittelbarkeit*, in: Hans-Peter Großhans/Michael Moxter/ders. (Hg.): *Das Letzte – der Erste. Gott denken. Festschrift für Ingolf U. Dalferth zum 70. Geburtstag*, Tübingen 2018.

- : *Passivität aus Passion. Zur Problemgeschichte einer categoria non grata*, Tübingen 2010.
- Tauler, Johannes: *Die Predigten. Aus der Engelberger und der Freiburger Handschrift sowie aus Schmidts Abschriften der ehemaligen Straßburger Handschriften*, hg. v. Ferdinand Vetter, Berlin 1910.
- : *Predigten*. Übertr. und hg. v. Georg Hofmann, Freiburg 1961.