

Inhalt

9 Vorwort

11 1. Situierungen

11 1.1 Literatur als Raumerfahrung

18 1.2 Literatur als Widerfahrnis

21 1.3 Dialog?

25 1.4 Denkkritik

30 1.5 Totenerweckung

34 1.6 Parallele Welten

38 1.7 Bedeutung statt Kultursnobismus

41 1.8 Figurale Fiktionen

45 1.9 In der Spur des unbekanntes Ich

48 1.10 Wider das Generalat des Generellen

51 1.11 Religion und Roman als »Abfallvermeidung«

56 2. Gegenseitige Wegweisungen

56 2.1 Hermeneutik der »Realisation«

59 2.2 Theologische Wertschätzung

62 2.3 Suche nach Kriterien

67 2.4 Wirkliche Erdichtung

70 2.5 Theologie in der Kenosis

76 2.6 Differenz im Konkreten

79 2.7 Widerspruch am Beispiel Schuld

85 3. Weitere Zugänge

85 3.1 Intertextualität

89 3.2 Im Horizont der Ironie

- 96 3.3 Theologie und Literatur als »Gabe«
- 101 3.4 In semiotischer Perspektive
- 106 3.5 Mut zur Literatur-Halacha

113 4. Goethe: Faszination muslimischer Poesie

- 113 4.1 Streit um Mahomet
- 118 4.2 Poetische Anverwandlung
- 122 4.3 Reise in die Weite
- 129 4.4 Entgrenzungen
- 133 4.5 Symbolische Horizonte

6

141 5. Karl Mays Orient

- 141 5.1 Warum Karl May?
- 146 5.2 Nicht ganz so trivial!
- 150 5.3 Das Bild der »mohammedanischen« Orientalen
- 159 5.4 Superiorität als Basis der Toleranz?
- 167 5.5 Karl Mays Verständnis des Christentums
- 173 5.6 Erweiterung des Eigenen im Anderen
- 177 5.7 Erzählte Wirklichkeit als Metapher
- 182 5.8 Eine neue Dimension

190 6. Stefan George: Kraft eines geheimen Landes

- 190 6.1 Jugend im Geiste
- 192 6.2 Vor der Mauer zu einer neuen Sprache
- 195 6.3 Sprache als Widerstand gegen das Leben?
- 200 6.4 Poesie als Ritual
- 202 6.5 Zeitgenössische Kritik
- 205 6.6 Je »tiefer«, desto gefährlicher!
- 210 6.7 Liturgie an der Grenze
- 211 6.8 Getrennte Wege zum Ursprung
- 217 6.9 Praktische Beliebigkeit?

- 221 6.10 Geheime Poesie und Politik: Stauffenberg
- 225 6.11 Geheimes Deutschland?
- 228 6.12 Zurück und Vorwärts in die Poesie
- 231 6.13 Inkurvierte Poesie

235 7. Werner Bergengruen: Hingabe und Fügung

- 235 7.1 Nur Nachkriegsliteratur?
- 238 7.2 Blasphemischer Vollkommenheitswahn
- 241 7.3 Verwurzelt und frei
- 243 7.4 Widerstand gegen »großtyrannische« Mächte
- 246 7.5 Hoffnung auf Rettung
- 249 7.6 Spuren der Transzendenz
- 252 7.7 Zwei Worte
- 254 7.8 Unaussprechliches Geheimnis solidarischen Lebens

258 8. Kleinere Stücke

- 258 8.1 Geheimnis
 - 258 a) *Gesammeltes Schweigen*
 - 259 b) *Ausgesprochene Unaussprechlichkeit*
 - 263 c) *Zugriffsverzicht*
 - 264 d) *Versuchung des Thomas Becket*
- 267 8.2 Himmel
 - 267 a) *Himmel in gebrochener Hoffnung*
 - 271 b) *Eine Sehnsucht ...*
 - 274 c) *Von der Enge in die Weite*
 - 277 d) *»Crescendo« in Freiheit und Beziehung*
 - 282 e) *Raum der Solidarität*
- 285 8.3 Ruhe
 - 285 a) *Begrenzte Zeit*
 - 291 b) *Entlastende Seelsorge?*
 - 293 c) *Phantasievolle Pastoral*
 - 296 d) *Ein fleischernes Herz*

- 300 8.4 Toleranz
300 a) *Ein aufschlussreiches Lektüreerlebnis*
303 b) *Zwänge des Neuen*
304 c) *Unterordnung statt Toleranz*

307 9. An-Sprachen

- 307 9.1 Feuer
307 a) *Asche und Kreuz*
309 b) *Umkehr zum Feuer der Liebe*

8 311 9.2 Gastfreundschaft

- 311 a) *Verwandlungen*
313 b) *Chance des Lebens*
316 c) *Ein Lebensbild*

319 9.3 Heruntergekommen

- 319 a) *Nicht zwischen, sondern in uns*
320 b) *Immer wieder verstrickt*
321 c) *Der gute und der böse Mensch von Sezuan*
323 d) *Einer geht!*
325 e) *Der heruntergekommene Gott*

327 9.4 Veränderung

- 327 a) *Szenen*
329 b) *Ein Versuch*
331 c) *Zusage*

333 Literaturverzeichnis

349 Personen- und Sachregister

Vorwort

Im letzten Sommersemester hielt ich eine Vorlesung zum Verhältnis von Literatur und Theologie. Ich habe mir, wie zu jedem Semesterende, in der letzten Vorlesung bei den Studierenden das »Feedback« eingeholt, nicht ohne vorher um Verständnis dafür zu werben, dass diese Vorlesung je nach Literaturbezug sehr plural und deswegen sehr unsystematisch war, wohl ein Gräuel für jene Studierenden, die gerne ein Gesamtkonzept mögen, nicht zuletzt auch um einen besseren Zugriff auf den Stoff zu haben. Dieses durch und durch legitime Anliegen konnte ich aber in dieser Vorlesung wenig befriedigen. Getröstet hat mich dann die Wortmeldung eines Studenten: »Die Systemlosigkeit habe ich genossen!«

Ich gebe dieses Buch mit der Hoffnung auf den Weg, dass möglichst viele Leser und Leserinnen ebenso reagieren können. Wie ich zu den Texten und zu den Autoren und Autorinnen gekommen bin, ist biographisch vermittelt und völlig zufällig. Manche Kontakte gehen bis in die Schulzeit zurück, andere wurden in Lehrveranstaltungen vertieft, andere sind ganz frisch entstanden.

Es besteht also kein Plan und auch keine Systematisierung zwischen den hier durchgeführten Begegnungen. Das Einzige, was sie verbindet, ist die Tatsache, dass sie sich in meiner Biographie ereignet haben, genauerhin einer Biographie, aus der seit 45 Jahren die Theologie nicht wegzudenken ist. Was sie also auch gemeinsam haben, ist die jeweils immer wieder ganz andere, aber immer gegenseitig bereichernde Erschließung von Literatur und Theologie und zwar im Detail konkreter Texte und einer auf ebenso konkrete Lebenszusammenhänge und Lebensprobleme bezogenen Theologie.

Der Titel dieses Buches »Im Raum der Poesie« ist zunächst in seiner ganzen Weite zu verstehen, nämlich Poesie als das, was die Poeten und Poetinnen, die Dichter und Dichterinnen an Gedichten, aber auch in ihren Romanen und Novellen (im schöpferischen Sinn) geschaffen und geschafft haben. Ansonsten spiegelt mein Gebrauch der Begriffe deren schwimmende Verwendungen im Alltag wider: So benutze ich den Poesiebegriff auch für die lyrische Seite und den Literaturbegriff für die Prosaseite der »Literatur«.

In den ersten drei Kapiteln versuche ich in durchaus wenig erschöpfender, sondern eher impressionistischer Weise verschiedene Zugänge zum Verständnis und zur Gestaltung des Verhältnisses von Theologie und Literatur zu gewinnen. Dem folgen vier Konzentrationen auf Dichter beziehungsweise ihre Werke. Ihre Auswahl und Zusammenstellung ist aus fachlicher Perspektive sicher völlig »verrückt«. Denn wo sonst werden Goethe und Karl May oder Karl May und Stefan George oder Werner Bergengruen derart nebeneinander gestellt, und dann noch mit durchaus überraschenden Einsichten nicht nur in ihre gegenseitige Differenz, sondern auch in auffällige Affinitäten. Beides ergibt sich über dominante Perspektiven, die von den literarischen Texten selbst evoziert werden und die als solche auch eine theologische Qualität haben: zum Beispiel die Suche nach gemeinsamen Horizonten, in denen Differenzen ausgehalten werden können, nicht zuletzt auch die Frage nach der impliziten Transzendenzhaltigkeit von literarischer Ästhetik und ihrer Kraft, Fremdes, vielleicht sogar Feindliches durch die Erfahrung einer tiefer liegenden Verbindung zu unterlaufen.

Die letzten beiden Kapitel enthalten kleinere Stücke, so etwas wie Miniaturen in der Begegnung zwischen Literatur und Theologie. In Kapitel 9 erfolgt ein Textsortenwechsel zu Beispielen direkter homiletischer Begegnung mit der Literatur, die auch als Meditationen gelesen werden können. – Alle Kapitel können auch nur für sich gelesen werden.

Ich bin voll des Dankes dafür, dass es mir geschenkt war, dieses Buch zu schreiben und auch zu Ende zu bringen. Genauso dankbar bin ich denen, ohne die das alles nicht möglich gewesen wäre: meiner Sekretärin Martina Fridrich, die eine immense Schreibe arbeit geleistet hat, meinen studentischen Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen Anna Jürgens, Monika Renner, Clara Wortmann, Sven Köder und Dominik Kern für die vielgestaltige Mitsorge von der Literaturrecherche über die Schreibe arbeit bis zur Korrekturlektüre, und meinem Mitarbeiter Wissenschaftlichen Assistenten Dr. Christian Bauer für die kritische Lektüre der Texte und für unschätzbar wertvolle Ideen und Anregungen. Den Kollegen Karl-Josef Kuschel und Georg Langenhorst danke ich für die Aufnahme in die Reihe »Literatur und Theologie« und Volker Sühs für sein umsichtiges und verständnisvolles Lektorat im Verlag.

Tübingen, im Januar 2011

Ottmar Fuchs

2. Gegenseitige Wegweisungen

2.1 Hermeneutik der »Realisation«

Welche »Hermeneutik«¹ ist angemessen zwischen Kultur und Glaube? Dorothee Sölle hat dieses Problem in ihrer literaturwissenschaftlichen Habilitationsschrift eingehend entfaltet und auf dem Gebiet des Verhältnisses von Theologie und Literatur genauer untersucht.² Sie führt mit dem Titel der Monographie »Realisation« einen inkarnationstheologisch motivierten Fachterminus ein, der beträchtlich weiterhilft: »Realisation ist die weltliche Konkretion dessen, was in der Sprache der Religion ›gegeben‹ oder versprochen ist.« Und: »Theologie und Literatur stehen hier im Verhältnis von Tradition und Konkretisierung, von Versprechen und Realisation.«³ Auch wenn Sölle diese Einsichten vor allem am Beispiel der Funktion religiöser Sprache in der Literatur untersucht, so dürfen sie für die Literatur insgesamt generalisiert werden, zumal sie selbst auch »die nicht-religiöse weltliche Konkretion« (30) im Blick hat und weil es überhaupt nicht möglich ist, eine Literatur zu finden, die nicht im weiteren Sinn »mythisch«⁴ ist.

Wie ist nun Sölles »Realisation« genauerhin zu verstehen? Dazu gleich ein Beispiel aus der literarischen Prosa. Es handelt sich um eine Begegnung zwischen Glaube und Kultur, die ich analoge Kooptierung nennen möchte.⁵ Sie kann sich auf positive wie negative Realisationen dessen beziehen, was im Glauben wichtig ist. Damit soll Konzepten entgegengetreten werden, die von christlicher Seite her die kulturellen Gegebenheiten lediglich als Aufhänger und als Aufmerksamkeitssignale benutzt oder nur als Illustrationen und ästhetische Beigaben des Eigentlichen. Auch die Schwarz-Weiß-Benutzung kultureller und gesellschaftlicher Vorgegebenheiten als Antiwirklichkeiten zur Botschaft des Evangeliums

1 | Hermeneutik sei auch hier als ganzheitlicher, also nicht nur mentaler Begegnungsprozess verstanden.

2 | Vgl. Dorothee Sölle, *Realisation. Studien zum Verhältnis von Theologie und Dichtung nach der Aufklärung*, Darmstadt 1973.

3 | Ebd. 29.48.

4 | Vgl. Roland Barthes, *Mythen des Alltags*, Frankfurt am Main 1974. S. u. Kap. 2.4, 4.5, 5.8.

5 | Dies auf dem Hintergrund und in Weiterführung des »Paradigmas der konvergierenden Optionen«, wie sie Norbert Mette und Hermann Steinkamp entwickelt haben, in: *Sozialwissenschaften und Praktische Theologie*, Düsseldorf 1983, 170–172.

kann dann nicht mehr verfangen, zumal die durch Menschen repräsentierten Gegebenheiten des Evangeliums selber in sich immer auch sündenverfallen sind. Entsprechende Gegenüberstellungen müssten also immer mehr oder weniger quer verlaufen. Auch biblische Geschichten beinhalten immer beides, die Sünde und die Gnade.

Betrachten wir das Problem im Fokus des Verhältnisses von literarischer Prosa und biblischen Geschichten. Setzen wir voraus, dass zeitgenössische literarische Prosa immer eine bestimmte hermeneutische Qualität bezüglich der gegenwärtigen individuellen, gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse aufweist. In ihr bündelt sich jedenfalls, verbunden mit Einseitigkeiten und Blickerweiterungen bzw. Blickverschärfungen, ganz bestimmte Wirklichkeits- und Wertigkeitsmomente unserer Lebenswelt.

Wann aber haben literarische Geschichten nicht nur diese kulturbezogene hermeneutische Relevanz, sondern auch eine religiöse Relevanz im Sinne der biblischen Botschaften? Wann explizieren sie etwa biblische Geschichten, die aus anderen kulturellen Bereichen kommen, im eigenen Kulturbereich und damit in einem meist anderen Sprachspiel? Diese Frage stellen heißt die Forderung nach einer komparativen Hermeneutik mit gegenseitigem Verweischarakter stellen: Es geht um den Vergleich der Interaktionen, wie sie in den unterschiedlichen kulturellen Texten zum Vorschein kommen, sowohl mit Gott (bzw. einer ähnlich im Menschenleben erlebten Transzendenz) wie zwischen den Menschen. Oder mit Sölle formuliert: Findet sich in der Prosageschichte eine Konkretion dessen, was in der Religions-Geschichte selbst gegeben oder versprochen ist?

Ilse Aichinger erzählt in ihrem Roman »Die größere Hoffnung«⁶ die Geschichte einer jungen jüdischen Frau, die Nazi-Deutschland verlassen will (das ist ihre große Hoffnung) und sich im Durchkreuzt-Werden dieser Hoffnung für eine »größere Hoffnung« öffnet. Aichinger erzählt von Ellen, die angesichts der Bedrohung in eine menschenleere Kirche geht und dort mit dem heiligen Franz Xaver in eine Zwiesprache gerät, in der sie einerseits bittet, dass sie in die USA fliehen kann, andererseits aber im Prozess dieses Gesprächs von ihrem eigenen sehnlichsten Wunsch Ab-

6 | Vgl. Ilse Aichinger: Die größere Hoffnung, Frankfurt am Main 1978, erstmals erschienen in Amsterdam 1948, 20–22.

stand nimmt und es letztlich dem Heiligen selbst überlässt, was notwendig sei, damit sie frei werde.

Diese Szene »realisiert« haargenau den Prozess alttestamentlichen Klagegebets, in dem eine ähnliche Dynamik in der Gottesbeziehung durchlebt wird.⁷ Ilse Aichinger hat diesen schmerzvollen und zugleich innerlich befreienden spirituellen Vorgang in einer genialen Weise zu Papier gebracht.

Ellen möchte sehnlichst das Land verlassen. Doch dafür braucht sie zwei Bürgen:

58

»Zögernd betrat Ellen die menschenleere Kirche, überlegend bis zur letzten Sekunde, ob es nicht besser wäre, umzukehren. Sie fühlte sich gedemütigt und verabscheute ihre eigenen Schritte, die die Stille des Raumes zerbrachen. Sie riß die Mütze vom Kopf und setzte sie wieder auf, den Zeichenblock hielt sie fester als vorher. Verwirrt musterte sie die Heiligenbilder an den Seitenaltären ...

Dunklen Blickes, das Kreuz in der erhobenen, hageren Hand, stehend auf einem glühenden Gipfel, zu welchem gelbe, erlösungsheischende Gesichter empordrängten, wartete Franz Xaver. Ellen blieb stehen und hob den Kopf, aber sie bemerkte, daß der Heilige weit über sie hinweg sah. Vergebens suchte sie seine Blicke auf sich zu lenken. Der alte Maler hatte richtig gemalt.

»Ich weiß nicht, weshalb ich gerade zu dir komme«, sagte sie, aber es fiel ihr schwer. Sie hatte diejenigen niemals verstanden, denen es Vergnügen machte, in die Kirche zu gehen, und die schwelgend davon sprachen wie von einem Genuß. Nein, es war kein Genuß. Eher war es ein Leiden, das Leiden nach sich zog. Es war, als steckte man jemandem einen Finger hin, der viel mehr als die ganze Hand wollte. Und beten? Ellen hätte es lieber gelassen. Vor einem Jahr hatte sie Kopfspringen gelernt, und es ging ähnlich. Man mußte auf ein hohes Sprungbrett steigen, um tief hinunter zu kommen. Und dann war es immer noch ein Entschluß, zu springen, es hinzunehmen, daß Franz Xaver nicht hersah, und sich zu vergessen.

Aber es mußte sich jetzt entscheiden. Ellen wußte noch immer nicht, weshalb sie sich mit ihrer Bitte gerade an diesen Heiligen wandte, von dem in dem alten Buch stand, daß er zwar viele fremde Länder bereist hätte, angesichts des ersehntesten aber gestorben war.

7 | Vgl. dazu Ottmar Fuchs, *Praktische Hermeneutik der Heiligen Schrift*, Stuttgart 2004, 124–136.

Angestrengt versuchte sie, ihm alles zu erklären. »Meine Mutter ist drüben, aber sie kann nicht für mich bürgen, niemand bürgt für mich. Könntest nicht du –> Ellen zögerte, »ich meine, könntest nicht du jemandem eingeben, daß er für mich bürgt? Ich würde dich auch nicht enttäuschen, wenn ich erst einmal in der Freiheit bin!«

Der Heilige schien verwundert. Ellen merkte, daß sie nicht genau gesagt hatte, was sie meinte. Mit Mühe schob sie beiseite, was sie von sich selbst trennte.

»Das heißt, ich würde dich keinesfalls enttäuschen – auch wenn ich hierbleiben, auch wenn ich in Tränen ertrinken müßte!«

Wieder schien der Heilige verwundert und sie mußte noch weiter gehen.

»Das heißt, ich würde nicht in Tränen ertrinken. Ich würde immer versuchen, dir keinen Vorwurf zu machen, auch dann, wenn ich nicht frei würde.«

Noch ein einziges stummes Verwundern Franz Xavers und die letzte Tür wich zurück.

»Das heißt, ich meinte – ich weiß nicht, was notwendig ist, damit ich frei werde.«

Ellen kamen die Tränen, aber sie spürte, daß Tränen dieser Unterhaltung nicht gerecht wurden.

»Ich bitte dich: Was auch immer geschieht, hilf mir, daran zu glauben, daß irgendwo alles blau wird. Hilf mir, über das Wasser zu gehen, auch wenn ich hierbleiben muß!«

Das Gespräch mit dem Heiligen war zu Ende. Alle Türen standen offen.«

2.2 Theologische Wertschätzung

Wilhelm Grenzmann hat bereits 1950 davon gesprochen, dass die zeitgenössische Literatur von Rang »die Bewusstseinslage unserer Gegenwart zu verdeutlichen und (dass) am Gebilde der Dichtung abzulesen (sei), welcher Problematik wir zugeordnet sind.« Er misst der Dichtung also eine zeitdiagnostische Kompetenz zu. In ihr kann Grenzmann die Zerbrochenheit, die Erschütterungen und die Krise der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg auffinden, auch Antwortversuche zwischen Hoffnungslosigkeit und Vertrauen.⁸ Im Titel »Dichtung und Glaube« ist für Grenzmann der Glaube »nichts anderes als die in überrationalen Überzeugungen wurzelnde Anschauung vom Ganzen der Welt.« Dieser Glaubensbegriff

8 | Vgl. Wilhelm Grenzmann, Dichtung und Glaube. Probleme und Gestalten der deutschen Gegenwartsliteratur, Bonn 1952 (1950) 9 (Zitat) und 10f.

schützt auch sein Gegenteil, nämlich den Unglauben, der sich solchen Überzeugungen, Anschauungen und Ganzheitssichten verweigert.⁹

Interessant ist hier, dass der Glaubensbegriff der Dichtung selber entnommen bzw. zugesprochen wird, in der Frage danach, was die Dichtung über ihre Zeitdiagnose hinaus und in der Art ihrer Darstellung vorder- oder hintergründig erleben, symbolisieren, durchscheinen lässt, an Vertrauenssplitter, an Hoffnungsversuchen oder an Verzweiflung. In dieser doppelten Hinsicht ist die Dichtung geeignet, »Gefäß für die Anliegen der Zeit zu sein.«¹⁰ Wobei das Gefäß auch darin bestehen kann, dass in ihm bisherige Formen zerbrochen werden. So gilt also nicht die Gegenüberstellung von Dichtung und Glaube, sondern die Gegenüberstellung von Dichtung und Glaube auf der einen und Theologie als reflektierter Glaubenspraxis auf der anderen Seite.¹¹

60

Ästhetik ist ja auch immer eine Frage der Einfühlung, nicht nur in die sprachlichen Möglichkeiten, sondern auch darauf bezogen, warum sich jemand in die sprachlichen Möglichkeiten hinein einfühlen will. Zwar ist die Intention des Autors eine Interpretation des Textes unter vielen, doch kann man nicht übersehen, dass sich der Text dieser Erstintention verdankt. Warum es eine Erinnerung und warum es einen Text und warum es ein Bild und warum es eine Musik gibt, verdankt sich einem Interesse oder einer Betroffenheit, einem Glauben oder Zweifel, einer Hoffnung oder Verzweiflung. Vinzenz van Gogh verdankt seine Bilder nicht nur einem rein optischen Erlebnis, sondern seiner Anteilnahme. »Seine Beziehung zur Umwelt ist das Mitleid.«¹² So gibt es das Motiv der »Jagd, auf der das Ich in ruheloser Selbstbeobachtung vor sich hergetrieben wird« (wie bei Kafka).¹³ Oder Schreiben wird, wie bei nicht wenigen Autoren und Autorinnen nach der Shoah, zur Prozedur des Überlebens.

9 | Vgl. ebd. 9.

10 | Ebd. 24.

11 | Zum Begriff des Zeitgenössischen gehört in dem Maße auch die diachrone Dimension, als in der jeweiligen Gegenwart auch die Literatur aus anderen Zeiten und Jahrhunderten gelesen wird. Wie es auch heute Literaturen gibt, die kaum gelesen werden, und vielleicht erst in der Zukunft größeres Publikum gewinnen werden. Für den Begriff der Zeitgenossenschaft ist nicht die historische Zeit entscheidend, sondern das Faktum der Begegnung und der Anlass dafür, insofern er darin besteht, Inhalts- und Problemanalogien, vielleicht auch Ausweg- und Antwortanalogien zu entdecken. Ausführlicher dazu am Beispiel des Verhältnisses von biblischen Texten und gegenwärtigen Menschen und Erfahrungen, Fuchs, Hermeneutik 13–39.

12 | Paul Nizon, zitiert bei Doris Krockauer, Paul Nizon. Auf der Jagd nach dem eigenen Ich, München 2003, 109, vgl. auch 150, Anm. 299.

13 | Vgl. Krockauer, Nizon 230.

9. An-Sprachen

9.1 Feuer

a) Asche und Kreuz

Die Faszination des Aschermittwochs¹ liegt in seiner dichten Zeichenhandlung: dem Kreuz aus Asche, das sich der gläubige Mensch auf die Stirne zeichnen lässt. So mutig kann der Christ sein, dass er sich mitten im Leben in einer Zeichenhandlung gleichsam »den Tod holt«, den Tod ins Leben hereinholt als Aufruf zu einem intensiveren Dasein. Asche im Zeichen des Kreuzes: kein sinnloser Tod wird erinnert, sondern der Tod Jesu, der sein zum Kreuz führendes dichtes Leben hinter sich und das neue Leben der Auferstehung vor sich hat. So erleben wir heute die spannende und drängende Naherwartung, zwar nicht sehr apokalyptisch-kosmisch, aber durchaus für jeden von uns gültig: Im eigenen Tod erfahren Christ und Christin die Naherwartung des Reiches Gottes. Bis dahin ist es für jede(n) nur eine Frage der Zeit von ein paar Jahren oder Jahrzehnten. Und um diese Zeit geht es heute, um vor und nach unserem zeitlichen Tod am Leben Gottes Anteil zu erhalten.

Aschermittwoch ist für mich ein eindrucksvoller Tag: inmitten der Woche ein Einschnitt, eine Umpolung von der Ausgelassenheit zur Beherrschung, von der Trunkenheit vital gelebter Tage zur nüchternen Sicht auf das, was der Mensch auch ist, nämlich begrenzt in vieler Hinsicht (»alles hat ein Ende!«), in letzter Hinsicht durch den Tod. Mit Asche kommen wir in Berührung, mit dem also, was unser Körper einmal sein wird. In diesem Zeichen holen wir unser irdisches Ende in die Gegenwart: als Einsicht in die Kostbarkeit und Qualität unseres Lebens. Mit jeder Minute, die wir leben, fehlt uns eine Minute weiteren Lebens. Aber nicht düster und deprimierend sind Aschermittwoch und seine Zeichenhandlung, sondern in ihnen liegt die Heiterkeit, ja der durchaus nicht schwarze, sondern helle Humor des Christen, der uns Abstand nehmen lässt von der heute mehr denn je genährten Illusion des Alltags, wir leb-

1| Zu den Perikopen Joel 2,12–18; 2 Kor 5,20–6,2; Mt 6,1–6.16–18.

ten ewig auf der Erde. Denn wir können die Asche des Todes hoffnungsvoll auf unserer Stirne tragen, weil sie im Zeichen des Kreuzes aufgelegt wird.

Wir »spüren« das Aschenkreuz als Erinnerung an den Gekreuzigten, der im Tode zu neuem Leben auferweckt wurde, nach einem Leben, das das Feuer Gottes auf die Erde brachte (vgl. Lk 12,49), das die Liebe Jahwes zu uns Menschen gezeigt und gelebt hat (vgl. Joel 2,18). In Jesus brennt Gottes leidenschaftliche Liebe auf dieser Erde. Sie trieb ihn bis zum Kreuz. Sein Leben ist uns Angebot und Gebot: Damit Asche entsteht, muss erst einmal Feuer gebrannt haben. Wie denn, wenn wir Christen unser Leben und unseren Tod ebenfalls in diesem Sinn begreifen könnten: als ein Feuer, das auf die Asche des Todes hin zubrennt? Dann wäre dieser Tag heute und unsere Berührung mit der Asche ein Aufruf, sich entflammen zu lassen, ein heftiges, intensives und feuriges Leben zu führen, das schließlich in Asche erlöschen kann. Ein Feuer natürlich müsste es sein, das sich von der Leidenschaft Gottes für uns entfachen lässt und für unsere Geschwister brennt (vgl. Ps 69,10). Damit finden wir uns ein bei Joels prophetischem Ruf der Umkehr zur »herzerreißenden« Liebe Gottes: »Zerreißt eure Herzen, nicht eure Kleider, und kehrt um zum Herrn, eurem Gott! Denn ... groß ist seine Güte.« (Joel 2,13); und bei der Mahnung des Paulus, das Feuer der Gnade Gottes nicht in uns zu ersticken (vgl. 2 Kor 6,1).

Wenn die Erlebnisse mit Gott die Erinnerung an Feuer provozieren, dann muss er als lebenswichtig, wärmend, heilend, erhellend und zugleich als schmelzend, verzehrend, heiß, brennend und schmerzhaft erfahren worden sein. Wie der brennende Dornbusch in der Wüste, aus dem der Herr für sein Volk in Liebe und gegen Mose im Zorn entbrennt, weil er zögert, das Volk Israel aus der Knechtschaft herauszuführen (vgl. Ex 3,14f.).

Aber nicht nur Gott selbst erscheint im Bild des Feuers, auch sein Wort ist »wie ein brennendes Feuer« (Jer 23,29; vgl. 20,9), das im Herzen der Menschen brennt und klar trennt zwischen Gut und Böse, zwischen dem, was in den Augen Gottes wertvoll und wertlos ist. Vom zukünftigen Gericht her, vom Tag des Herrn, der dem »Feuer des Schmelzers gleich« ist, soll das prophetische Wort die Menschen der Gegenwart mit aller Ernsthaftigkeit darauf aufmerksam machen, ihr Leben nicht zu verfehlen (vgl. Mal 3,2).