

Andrés Torres Queiruga

## Die Klage und das Massensterben

Der Tod ist mit dem Leben nicht zu versöhnen. Für mich Lebenden bedeutet er die Bedrohung des Nichts: die Negation, die das Sein in Frage stellt und sich als letzte Unsicherheit zwischen den Menschen und Gott stellt. Wenn der Tod massenhaft ist, verdunkelt er den Horizont noch stärker und ordnet die Gemeinschaft neu, die in ihrer Wurzel durch die undurchdringliche und immer dem Bösen zugewandte Dunkelheit in Frage gestellt ist. Von daher rührt die Notwendigkeit der emotionalen Entlastung, der Anstrengung zur Wiedergewinnung des Sinnes und der Suche nach neuen Wegen für das Leben.

Dort hat der Schmerz seinen Ort und dort erfüllt er seine wichtige Funktion; die Funktion, die durch die Radikalität des Schocks — auch in unserer säkularen Welt — gewöhnlich auch eine Rückkehr zur Religiosität beinhaltet. Auf jeden Fall geschieht diese Rückkehr vorrangig in den Glaubensgemeinschaften. Wie uns die lange Geschichte der Klagen, Bittgebete, Prozessionen und Feiern unterschiedlichen Typs zeigen, ist der Kult daher der natürliche Ort des Schmerzes<sup>1</sup>.

Diese Geschichte enthält einen großen Reichtum an Gesten und Texten, an emotionalem Ausdruck, gefühlvollen Formulierungen und sogar an Zukunftsprogrammen. Aber gleichzeitig kann sie auch eine Hypothek bedeuten, die nicht nur die Kreativität einschränkt, sondern die Gemeinschaft in überwundene Schemata preßt und damit daran hindert, sich der Fülle der Bedeutung und der Erlösung zu öffnen, die lange und schmerzhaft in einer Geschichte erkämpft wurde, die ihren Höhepunkt in Christus hat und sich in der immer wieder erneuerten Gegenwart des Geistes aktualisiert.

Die Wachsamkeit dieser *Ambivalenz* gegenüber ist ein fundamentales Element dieser Reflexionen. Es geht nicht darum, ein Modell der Feier anzubieten, sondern ausgehend von der fundamentalen Bedeutung des Kultes, der schon vom in Christus offenbarten Angesicht Gottes her interpretiert wurde, die theologischen Bedingungen aufzuzeigen, die jede konkrete Feier beachten müßte. Bei den im folgenden analysierten Bedingungen geht es nicht um die vollständige Auflistung aller Bedingungen, sondern um diejenigen, die unverzichtbar sind, um sowohl die «Ehre Gottes» als auch die erlösende Funktion für die Menschen zu bewahren.

### *Der Kult als die Wahrheit des Realen*

Die großen Erschütterungen können den Kult vor allem wieder zu einem tieferen Realismus führen. Die direkte theologische Sprache mit ihren «göttlichen Worten» neigt zu einem sakralisierenden Dualismus, der aus dem Kult einen abgegrenzten Bereich innerhalb des Lebens macht — *temenos* (griech.: heiliger Bezirk, abgeleitet vom Verbum *témein* = schneiden, abtrennen, Anm. d. Red.), *templum*: der abgetrennte oder abgegrenzte Raum —, nicht aber eine Aktion des Lebens selbst. Von daher kann Hegels säkulareres, aber genial tiefschürfendes Verständnis eine gute Hilfe sein.

Er verstand sehr gut, daß der Kult, jenseits von jedem moralischen «Geschwätz», *die wirkliche Wahrheit repräsentiert und aktualisiert, die der Glaube entdeckt, das gewöhnliche Leben aber zu verdecken neigt*: «Dieser Versöhnung, die an und für sich vollbracht ist, teilhaft zu sein, ist das Tun des Kultes.»<sup>2</sup> Von daher ist die Kultgemeinschaft nicht etwas Künstliches oder oberflächlich Symbolisches, sondern sie besteht darin, die Wirklichkeit in ihrem wahren Sinn sichtbar zu machen: «Näher ist nun der Kultus die Tätigkeit des Hervorbringens und des Bewußtseins dieser Einheit und des Genusses dieser Einheit, daß das, was im Glauben an sich ist, vollbracht werde, und daß es gefühlt und genossen werde» (1827, 156). In der Aktualisierung der Einheit — «mich in Gott zu wissen und Gott in mir» — aktualisiert der Kult «die Wahrheit» und verursacht von daher «höchsten, absoluten Genuß» (1827, 227–228). So stellt die kultische Handlung die wahre Integrität des in Gott fundierten und erlösten Wirklichen gegen-

über dem Betrug, der Spaltung und sogar dem Schrecken des äußeren Scheins wieder her. In der kultischen Handlung erkennen wir uns als das, was wir in Wahrheit sind: als Sünder, die sich begnadigt wissen, als Geschwister, die schützen, helfen und teilen, und als Kinder, die aus dem Vater ein Leben leben, dessen endgültiger Sinn gegenüber dem Bösen garantiert ist.

Aber Hegel ist nicht naiv. Er bewahrt in jedem Fall seinen Vernunftoptimismus hinsichtlich einer philosophischen Versöhnung und bemerkt, daß es weder um eine unmittelbare Wahrheit noch um eine billige Freude geht: «... hier ist die Forderung, daß das Herz breche — d.h. der unmittelbare Wille, natürliches Selbstbewußtsein soll aufgegeben werden» (1824, 167). Das prophetische und das jesuanische Motiv der Kritik am Kult als bloß äußerlichem ohne Umkehr des Herzens hört man bei ihm mit aller Klarheit. Mehr noch, weder die Umkehr noch die Vewirklichung können jemals perfekt sein: «Über dieser Sphäre schwebt eine Trauer, die nicht aufgelöst ist» (1824, 165). Der Kult bleibt immer offen auf eine weitergehende Fülle; eine Fülle, von der nicht ein hegelianisches «Wir», sondern das «Wir» der biblischen Offenbarung weiß, daß sie mit der eschatologischen Verheißung und Erlösung übereinstimmt.

Auf jeden Fall darf die Akzentsetzung auf die Innerlichkeit nicht die wesentliche gemeinschaftliche und historische Dimension des Kultes unterschlagen. Dies zu betonen, wäre nach Hegel wahrhaft tautologisch. Aber daran zu erinnern ist wichtig, denn es benennt den Anspruch, daß die kultische Aktion seine Wahrheit in einer Gemeinschaft sichtbar zu machen hat, die sich einerseits als aktiv und solidarisch versöhnte zeigt und die sich andererseits in der Geschichte festmacht und dabei die Lehre der Vergangenheit erinnert, verinnerlicht und aktualisiert — Erinnerung —: «Daher besteht der Zweck des Kultus darin, daß das Individuum mit sich selbst diesen Prozeß durchlaufe und dadurch weiterhin Mitglied der Gemeinde bleibe, in der der Geist lebendig ist» (ebd.).

Natürlich geht es hier nicht um getreue Hegel-Jüngerschaft. Hegel ist zwar sehr hilfreich, letztendlich aber geht es darum, zu einer echten und wahren Feier zu gelangen. Darum will sich die Bestimmung dieser Wahrheit nicht dem hegelianischen Bild Gottes unterwerfen — obwohl

wir ohne Zweifel noch immer viel davon lernen müßten —, sondern sich auf den liebenden und erlösenden persönlichen Gott Jesu stützen.

Es geht darum, eine wahre Feier zu erreichen, die es erlaubt, die konkrete Situation in ihrer wahren Wirklichkeit zu leben. Und das bedeutet, sie in ihrer direkten Wirkung auf die Sensibilität der Gruppe zu leben, *soweit* diese Wirkung aus dem ausdrücklichen, bezeugten und feierlichen Bewußtsein der Gegenwart Gottes kommt. Denn diese Gegenwart bestimmt für den Gläubigen den letzten Sinn dessen, was geschieht: Sie erlaubt es, die Vision mit einzubeziehen, und den Diskurs der bloßen Unmittelbarkeit — mit seinem Desinteresse und seiner Trostlosigkeit, mit seiner Tendenz zur Flucht und seiner totalitären Reaktion — zu durchbrechen, um die ganze Wahrheit zu ergreifen, die die unendliche Tiefe der Verwurzelung in Gott einschließt.

Die Angst, der Schrecken, die Bestürzung über das Massensterben sind das erste, sind das sichtbare Gesicht und müssen in die Feier aufgenommen werden, die sonst blutleer und leblos würde. Daher muß man jede mögliche Ausdruckskraft — sowohl spontane wie tradierte — nutzen und außerdem noch die psychologisch-therapeutischen und sozial-integrativen Hilfsmittel der im Volk verankerten Trauerrituale<sup>3</sup> und die großen biblischen Klagelieder einsetzen. Aber es wäre unzureichend, dabei stehen-zubleiben. Diese Hilfsmittel sind in eine gläubige Erfahrung zu integrieren, die als fundamentale Aussage in erster Linie die lebendige Gegenwart Gottes mit sich trägt, die es erlaubt, den Sinn wieder herzustellen, die Angst zu überwinden und den Schrecken zu integrieren.

Und hier beginnt die Aufgabe kritischer Unterscheidung. Es kommt darauf an, wie man diese Aussage einführt. Da die Gegenwart Gottes unsichtbar ist, muß sie hervorgerufen und in ihrem wahren Sinn und in ihrer echten Wahrheit re-präsentiert werden. Jede prophetische Tradition weiß von der ständig lauenden Gefahr der Verfälschung durch die Angst des Tabus oder durch die magische Manipulation. Ein theologisches Bewußtsein mit einem Verständnis für die Geschichte hat wachsam zu sein gegenüber jeder Interpretation, die der absoluten Hingabe des Schöpfer- und Erlösergottes nicht gerecht wird.

*Der Reichtum der Sprache in der Bibel und im Kult*

Die Behutsamkeit, von der oben die Rede war, erweist sich als entscheidend und notwendig, weil die Art, wie Gott im Kult gegenwärtig wird, den entscheidenden Sinn der Feier bestimmt: Entweder entfaltet sie ihre erlösende Wirkung oder sie wird im Gegenteil zur Beschwörung fremder Geister oder zur Förderung abwegiger Aktivitäten deformiert. Außerdem muß es eine umfassende Behutsamkeit sein. Alle Elemente des Kultes bestimmen «das große Syntagma der Feier»<sup>4</sup>, weil der Kult — um den schönen Ausdruck von Schleiermacher zu gebrauchen — «darstellendes Handeln» ist: das Wort und die Geste, die Zeit und der Raum, die Anordnung und der Rhythmus. Trotzdem konzentrieren wir uns auf das *Wort*, denn seine determinierende Rolle ist nicht zu übersehen: Wie das Konzil in bezug auf die Offenbarung sagt, verleihen die übrigen Elemente dem Wort die Intensität, aber es ist das Wort, das sie erhellt und ihr «Geheimnis» erklärt (vgl. *Dei Verbum*, 2). Von dem, was in der Feier *gesagt* wird, hängt in entscheidendem Maße ihr ganzer Sinn ab.

Heute ist es nicht notwendig zu betonen, daß diese Akzentuierung keinen abstrakten Intellektualismus bedeuten muß. Die Mehrdimensionalität der Sprache wird weitgehend akzeptiert. Und vor allem seit der Aufwertung der Umgangssprache durch den älteren Wittgenstein hat die *pragmatische Dimension* eine enorme Bedeutung erhalten. Es war Austins Verdienst, ein für allemal klargestellt zu haben, daß Wörter nicht nur «lokutive Akte» sind, die Tatsachen ausdrücken, sondern auch «illokutive Akte», die «Dinge herstellen», und sogar «perlokutive Akte», die «die Gefühle, Gedanken, Handlungen des Hörers, des Sprechenden und anderer Personen» verändern<sup>5</sup>. Nach ihm und später nach Searle<sup>6</sup> sind diese Ideen bestätigt, erweitert und vertieft worden. Dazu muß man auch die Aufwertung des *Symbolischen* zählen, das nicht länger als primitiv, infantil und kapriziös gilt und als eigener und nicht reduzierbarer Gebrauch der Sprache angesehen wird. Mit dem unermeßlichen Reichtum seiner doppelten Schichtung der Bedeutung ermöglicht es, Unausdrückliches auszudrücken; und mit seiner «ontologischen Vehemenz» öffnet es neue Dimensionen zur Erforschung der Wirklichkeit<sup>7</sup>.

All dies findet eine unmittelbare und in vielen Aspekten bevorzugte Anwendung auf dem Gebiet der religiösen Sprache; und zwar nicht nur, weil man in der Überwindung der positivistischen Eindimensionalität ihre Legitimität wieder anerkannt hat,<sup>8</sup> sondern vor allem, weil man ihren, vorher durch die übermäßige Reduktion auf den bloß objektiven Bezug verdeckten, spezifischen Reichtum besser erforschen und ausnutzen konnte. Der neue Begriff des Symbolischen erlaubt es zu erkennen, daß seine referentielle Fähigkeit den unendlichen Horizont der Transzendenz erreicht. Das neue pragmatische Bewußtsein hat die expressiven und verwirklichenden Werte des Symbolischen sowie seine Fähigkeit betont, das Intimste des Sprechers selbst einzubeziehen und es zu verändern<sup>9</sup>.

Von daher wird klar, daß die Sprache nicht nur — wie es in der theologischen Tradition immer hieß — das wichtigste Medium der Offenbarung darstellt, sondern den Kult in seiner innersten Struktur prägt. Tatsächlich hat die liturgische Erneuerung dies zur Kenntnis genommen und besonderen Wert darauf gelegt, das große expressive Potential der Schrift zu nutzen. Richtig gelesen, eröffnen diese Gründungstexte alle Register ihrer mythischen und symbolischen Gehalte, geben allen großen Gefühlen Ausdruck im Gebet und lehren, sich der erlösenden Gegenwart des Herrn zu öffnen.

Konkret bilden das Buch der Klagelieder, eine große Anzahl der Psalmen und verschiedene Hymnen und Ausdrücke in der Bibel ein hervorragendes Material für einen authentischen Kult angesichts der Bedrohung durch den Schmerz, die Ungnade und den Tod. Die Pflege der Sensibilität, das Lernen des Gebetes, die Wiedergewinnung der historischen Erinnerung und die Verfügbarkeit vor Gott finden darin ihre beste Nahrung, die ein Modell und eine unersetzbare Hilfe für die Gemeinschaft der Gläubigen bildet, um ihren Sinn wiederzugewinnen, ihre Hoffnung zu beleben und ihre Taten zu begründen.

«Schlecht zu reden schadet der Seele»

Und dennoch ist nicht alles so einfach. Die Wertschätzung des Pragmatischen, vielleicht eine natürliche Tendenz der Kompensation, hat sich nicht ohne Spannungen mit dem eigentlich

Erkenntnisfähigen und deshalb auch mit dem ontologischen Wert und dem Wert der Wahrheit in der religiösen Sprache verwirklicht: Die Trennung in Oxford zwischen einer Linken (nicht erkenntnisfähig) und einer Rechten (erkenntnisfähig) ist dafür ein guter Beweis. Wenn zudem noch die spontane Tendenz hinzukommt, die biblische Sprache zu sakralisieren, ohne wirklich ihre (heute in der Theorie von allen anerkannte) Historizität zu beachten, läuft man Gefahr, Texte oder Ausdrücke zu benutzen, die ein Bild vermitteln, das nicht mehr das des Gottes Jesu ist. Und dieses Bild kann in dem sensiblen Bereich der Klage und des Gebetes angesichts des Bösen in seinen fürchterlichsten und katastrophalsten Formen sehr schädliche Wirkungen haben.

Ich beziehe mich dabei vor allem auf ein Gottesbild, das in vielen Texten des Alten Testaments auftaucht, besonders in denen, die sich auf das Böse beziehen: Gott als die direkte Ursache, als derjenige, der das Böse entweder nicht verhindern will oder es als Strafe oder sogar zur Demonstration seines Zornes oder seiner Rache nutzt. Der in vieler Hinsicht wunderbare Text der Klagelieder ist in dieser Hinsicht fürchterlich beispielhaft: «schonungslos», «goß er seinen Zorn aus wie Feuer», «wie ein Feind» . . . (Klgl 2,2-6)<sup>10</sup>. Und im allgemeinen haben die Worte von León-Dufour starke Geltung: «Die israelitische Tradition wird niemals den von Amos formulierten kühnen Grundsatz aufgeben: «Geschicht ein Unglück in einer Stadt, ohne daß der Herr es bewirkt hat?» (Am 3,6; vgl. Ex 8,12-28; Jes 7,18). Aber diese Intransigenz zeigt verheerende Reaktionen: Vor dem Bösen der Welt behauptet der Gottlose «Es gibt keinen Gott!» (Ps. 10,4; 14,1) oder nur einen unwissenden Gott (Ps 73,11); und Ijobs Frau sagt konsequent: «Lästere Gott» (Ijob 2,9)<sup>11</sup>.

Dies zu ignorieren wäre verhängnisvoll: Die typische Strategie einer teilweisen Anpassung, bis die Zeit für einen «Paradigmenwechsel»<sup>12</sup> reif ist, wäre keine gute Strategie, denn niemand versucht, die offensichtlichen Werte dieser Texte zu negieren: Nicht nur die *expressiven* Werte, sondern auch die positive *historische Funktion*, soweit diese Texte — in jenem Moment — ein gutes Mittel waren, um die Herrschaft Gottes auf dem Boden einer unzureichenden Kategorisierung der kreatürlichen Autonomie zu bekennen, um seine Gerechtigkeit ausgehend von der

deuteronomischen Lehre der Vergeltung zu verkünden und, wie in den Klageliedern und in so vielen Psalmen, um trotz allem das Vertrauen auf den Herrn zu behalten. Aber gerade *heute* erlaubt und fordert der historische Fortschritt der Offenbarung, das Gute davon zu behalten, ohne den fürchterlichen Preis zu zahlen, der damit verbunden ist. Der Gott Jesu schickt nicht das Böse, sondern er leidet mit uns, er straft nicht, sondern vergibt bedingungslos, er erzürnt nicht, sondern «ist Liebe», das heißt er *besteht* ausschließlich aus Liebe<sup>13</sup>. (Und indem Jesus das offenbart, widerlegt er das Alte Testament nicht, sondern korrigiert und «erfüllt», was schon in ihm keimt und in seinen besten Texten angekündigt ist.)

Die Klage über das Massensterben im christlichen Kult, angesichts der schrecklichen Seite der Geschichte, kann nicht die an Gott gerichtete Frage sein, warum er die Ungnade schickt oder warum er zornig auf uns ist — denn dies ist gar nicht sicher; viel weniger noch kann es eine Rüge sein, so als sei er schuldig; nicht einmal eine Bitte an ihn, es zu vermeiden, so als sei er verantwortlich; oder die Übeltäter zu bestrafen, so als sei er die empirische Hilfskraft unserer Justiz. . . Wenn aufgrund von Trägheit die Ausdrücke beibehalten werden, die diese falschen Annahmen mit sich bringen, mag dies wie Treue zum Buchstaben — oder sogar wie «elegante» theologische Rhetorik — erscheinen. In Wirklichkeit aber ist es eine schwerwiegende Untreue gegenüber dem lebendigen Wort und eine schwere Verantwortung vor dem Glauben.

Heute mag es nicht notwendig sein, den objektiven Reichtum zu betonen, der in jedem Ausdruck der Alltagssprache steckt<sup>14</sup>, noch die gestaltende Kraft des Geistes, die jedem subjektiven freien Willen vorgeordnet und stärker als er ist. Der Geist gelangt nur zu sich selbst durch die Vermittlung der Sprache: Er entsteht in ihr und er formt in ihr seine innerste Substanz. Ein falscher Ausdruck zerstört notwendigerweise diese Vermittlung, indem er ihre Entwicklung verdirbt. Schon Sokrates hat dies, gerade angesichts des Todes, in großartiger Weise ausgedrückt: «Denn wisse nur, bester Kriton, fuhr er fort, sich unschön auszudrücken ist nicht nur an sich fehlerhaft, sondern es flößt auch den Seelen etwas Schlechtes ein» (Phaidon 115e).

Wenn es sich um eine so stark perlokutive Sprache wie der religiösen handelt und bei ei-

nem entscheidenden Punkt wie dem Angesicht Gottes, versteht man, daß hier die eigentlichen Wurzeln des Geistes berührt werden. Um so mehr, da in einer Feier alles darauf ausgerichtet ist, das Wort wirksam werden zu lassen. Aufgrund der Unsichtbarkeit Gottes bildet die sprachliche Ikone die eigentliche Bedingung seiner bewußten Anwesenheit und bestimmt daher auch die Art seiner Aneignung<sup>15</sup>. Subjektiv und mit Recht besteht jede Tradition darauf, daß sich die Teilnehmer vom verkündeten Wort formen lassen; in der benediktinischen Regel heißt es: «mens nostra concordet voci nostrae»<sup>16</sup>.

Angesichts dieser objektiven Wirkung ist es nicht statthaft, ausschließlich auf der *subjektiven Intention* zu bestehen und zu sagen, daß man nicht beabsichtigt, Gott zu «beschuldigen»; es geht ebensowenig, sich hinter den *ausgesprochenen Werten* zu verstecken und zu behaupten, daß man nur die menschliche Traurigkeit oder die Abhängigkeit von Gott auszudrücken sucht: Diese Werte sind real, aber sie können nicht verabsolutiert werden, wenn sie mit dem Wert der Wahrheit zusammenstoßen, den es ebenfalls in der Sprache zu reflektieren gilt. (Auch eine Blasphemie kann ein wirksames und ausdrucksstarkes Medium sein und eine große perlokutive Kraft, zum Beispiel als Bedrohung, haben, aber die objektive Wahrheit der Worte fordert, sie nicht auszusprechen.) Unabhängig von jedweder Subjektivität «enthält das Wort, *wer ich für dich bin und wer du für mich bist*»<sup>17</sup>. In diesem Fall ist dieses «du» nicht weniger als Gott, und wir dürfen niemals den Hinweis Karl Barths vergessen: Gott ist Gott und der Mensch ist Mensch. Gott ist die oberste Norm, die über die letzte Wahrheit der Situation entscheidet, und daher muß er auch über die Wahrheit unseres Ausdrucks entscheiden.

Es mag manchmal schwer und sogar sehr hart sein, die Notwendigkeit zu beachten, die Sprache zu modifizieren, das Wort der Schrift — von Christus her auswählend und neu lesend — aufzunehmen oder sogar kritisch zu verändern, neue Texte auch in anderen Religionen und von großen Dichtern (erinnert sei an den Aufruf Heideggers) zu suchen und — wenn notwendig — eigene neue Texte zu schaffen; aber es ist sicherlich reinigend. (Machen Sie die Probe, und Sie sehen, wie voll unsere Gebete von gewöhnlichen Sätzen und die Ehre Gottes beleidigenden Implikationen sind: Wir «informieren» ihn von

dem, was geschieht, wir versuchen, ihn zu «bekehren», damit er gut sei und zu den Leidenden barmherzig, und wenn es notwendig ist, bieten wir ihm sogar Dinge zum Tausch. . .) Und es ist vor allem wahrhaft erlösend: Wie Hegel bemerkte, gelangen wir zu unserer radikalen Wahrheit, indem wir uns bekehren, unserer Besonderung absterben und unsere eigene Mitte in Gott hinein verlegen. Und nur aus dieser Wahrheit heraus kann eine Feier authentisch, integrativ und erneuernd sein<sup>18</sup>.

### *Die Erlösung feiern*

Wenn Gott die letzte Wirklichkeit ist, die jeder Situation innewohnt, und die symbolische Mitte, die die Feier entscheidend strukturiert, ist es nicht übertrieben festzuhalten, daß es einfacher wird, alles in der Wahrheit zu verankern, wenn Gott tatsächlich angerufen wird.

Die Grundlage ist, daß sich die Feier an der lebendigen und wirksamen *Solidarität* orientiert und damit das vermeidet, was Paul Ricouer mit vollem Recht als *rotten points*, als verfaulte Stellen der Religion bezeichnet<sup>19</sup>: die Anklage und der Trost. Die Anklage aufgrund eines Gottes, der schrecklicher und zorniger Vater ist, der «straft»; oder im Gegenteil der falsche Trost eines wundertätigen Gottes, der in die Welt eingreift, indem er den Feind vernichtet, die Pest wegfegt oder Brot regnen läßt. Dies ist die harte Forderung der Meister des Zweifels, die sich schon in eine kulturelle Objektivität verwandelt hat, die die Kultur der Massen erreicht hat und die man daher nicht mit guten Gründen bekämpfen kann. Um die dadurch deformierte Wahrheit wiederzugewinnen ist es notwendig, diese Herausforderung anzunehmen und ehrlich unsere Wunschbilder zu kritisieren. Wenn unsere feierlichen Worte die Gegenwart desjenigen Gottes hervorrufen, der alles in seiner Liebe aufnimmt, der, mit Respekt vor den Gesetzen der Schöpfung und den Grenzen der Geschichte, in unserem Leben und unserer Arbeit da ist, der uns begleitet, uns Hoffnung gibt und an unserer Seite gegen das Böse kämpft, dann haben wir einen großen Schritt nach vorne getan.

Denn dann ändert sich die Orientierung der Gemeinschaft grundlegend. Der Ausdruck des Leidens bleibt und kann sich den ungeheuren Reichtum der biblischen Sprache zunutze machen, indem sie transformiert und durch neue

Anliegen bereichert wird. Sie wird nicht mehr gebraucht, um Gott zu «informieren» oder um seine Abwesenheit zu beklagen, sondern im Gegenteil, um sich bewußt zu werden, daß unser Leiden von seiner Liebe begleitet wird, um im Vertrauen auf seine Gegenwart die legitime Äußerung des Schmerzes zu mäßigen und um zu verhindern, daß man der Hoffnungslosigkeit verfällt. Das Gebet hätte nicht mehr den Sinn, Gott zu «bekehren», sondern ganz im Gegenteil, *uns von ihm bekehren zu lassen*, unseren Schmerz mit seinem Schmerz über seine zerstörten Kinder in Einklang zu bringen und uns seinem einzigen «Gebot» zu öffnen: seine aktive Liebe durch uns hindurchgehen zu lassen und sie in empörten Protest, in wirksame Hilfe und in realen Schutz vor neuen Katastrophen umzuwandeln.

Aber es geht nicht nur um praktische Wirksamkeit. Auch die anderen Dimensionen sollen ihren angemessenen Ausdruck finden; wir weisen hier auf zwei Grundlinien hin:

Seit dem *Gilgamesch-Epos* erklingt in der Menschheit die Angst vor dem «alles vergeht», die unauslöschliche Trauer über die schicksalhafte Sterblichkeit, die ihren Widerhall in der düsteren, leblosen und desolaten Verlassenheit der biblischen *Scheol* findet. Aber der Gott Jesu, der «nicht ein Gott von Toten, sondern von Lebenden» ist (Mk 12,27; Mt 22,32), erhellt diese Dunkelheit mit seiner vor dem vernichtenden Tod sicheren Herrlichkeit und der in die Geschichte offenen Auferstehung. Seit ihm ist es möglich, alle Texte des Alten Testaments danach zu unterscheiden, welche das Leben schon ohne letzte Niederlage ankündigen (Ps 73; Dtn; 2 Makk; Weish u. a. m.) und es ist uns erlaubt, die neue *agalliasis* (Frohlocken) zu verkündigen, die unauslöschbare Freude, die jetzt bereits verkündet: «Selig die Leidenden» und die die Apokalypse als Stadt ohne irgendeine Dunkelheit beschreibt, wo «der Tod nicht mehr sein» wird, «keine Trauer, keine Klage» (21,4), denn «die Herrlichkeit Gottes erleuchtet sie, und ihre Leuchte ist das Lamm» (21,23).

Auch das andere große Heimweh, die zerrissene Gemeinde und die nicht wiedergutzuma-

chende Verlassenheit, findet durch dieses Licht ein Ende: diese unheilbare Wunde, die ein aztekisches Gedicht mit dem treffenden Ausruf beschreibt: «Werde ich sie zufällig sehen müssen? Werde ich meinen Vater und meine Mutter sehen?/Werden sie kommen müssen, um mir ein Lied zu singen und ein Wort zu sagen?/Niemand bleibt mit uns: Man läßt uns als Waisen auf der Erde zurück!»<sup>20</sup>

Nun, der Glaube weiß es: Er weiß, daß wir sehen werden; «Ich werde euch nicht als Waisen zurücklassen» (Joh 14,18). Und es wäre nicht schlecht, wenn die christliche Totenfeier — die ihren Kern in dem Satz hat: «Er war tot und jetzt ist er auferstanden», und die uns unter seinem lebenspendenden Blick versammelt — von diesem Glauben durch einen Wechsel der Akzentsetzung Kenntnis nehmen würde. Auch hier ist es nicht gut, die Zeit damit zu verlieren, Gott — ihn, den «einzig Guten»! (Mt 19,17; Mk 10,18; Lk 18,19) — davon zu «überzeugen», barmherzig mit den Verstorbenen zu sein und die «Strafe» abzukürzen. Wir haben die Gelegenheit, unser Vertrauen auf die Erlösung im Gesang auszudrücken und die Gemeinschaft mit den Verstorbenen zu bestätigen, indem wir unseren Glauben an das ewige Leben bestärken: Unsere Toten — auch und vor allem die, die auf den Altären der historischen Ungerechtigkeit geopfert wurden — leben im Auferstandenen, aus ihm und mit ihm und in ihm hören und sehen sie uns, umhüllen sie uns mit ihrer Liebe und geben uns Leben und Hoffnung.

In einem Jahrhundert, in dem zwei Weltkriege, ein Archipel Gulag und ein Holocaust stattgefunden haben, das den langsamen Tod des palästinensischen Volkes, den Hunger so vieler Millionen von Afrikanern und den Fall des kommunistischen Traums miterlebt... ist das Feiern sehr notwendig: für uns, die wir Mut brauchen, für die Opfer, die Hoffnung brauchen und für Gott, der unsere Hände und unsere Solidarität bei der schmerzlichen Geburt seiner neuen Schöpfung braucht, bis er am Ende «alles und in allem» sein wird (1 Kor 15,28).

<sup>1</sup> Die Interpretation des Säkularen und des Religiösen war weder immer einfach noch klar: vgl. P. Ariès, *Geschichte des Todes* (München 1991).

<sup>2</sup> G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Teil I, Einleitung: Der Begriff der Religion, hrsg.

von W. Jaeschke (Hamburg 1983) S. 234 der Vorlesung von 1827. Ich zitiere im folgenden das Jahr der Vorlesung und die Seitenzahl des Manuskriptes in Klammern im Text.

<sup>3</sup> Siehe neben der Pionierarbeit von Sigmund Freud, *Trauer und Melancholie*, in: Sigmund Freud, *Gesammelte*

Werke, Bd. 10 (Frankfurt a.M. 1967) 247–446; G. Gorer, *Death, Grief and Mourning* (London 1965).

<sup>4</sup> L.A. Houssiau, *La liturgia*, in: *Iniciación práctica a la Teología 5, Etica y Práctica* (Madrid 1986) 371ff.

<sup>5</sup> J.L. Austin, *Zur Theorie der Sprechakte* (Stuttgart 1972) 110ff. (Orig.: *How to do Things with Words*, Oxford 1955); vergleiche auch: *Religious Commitment and the Logical Status of Doctrines*, in: *Religious Studies* 9 (1973) 39–48.

<sup>6</sup> J.R. Searle, *Sprechakte: ein sprachphilosophischer Essay* (Frankfurt a.M. 1992). (Orig.: *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge 1969).

<sup>7</sup> Der Ausdruck kommt von Paul Ricoeur, der diesem Thema ja bekanntlich viele und sehr anregende Studien gewidmet hat; vgl. vor allem: *Die lebendige Metapher* (München 1992). (Orig.: *La métaphore vive*, Paris 1975).

<sup>8</sup> Wie die umfangreiche Literatur dazu zeigt, können keine Nuance und keine Abweichung diese grundlegende Tatsache verdecken; vergleiche die Zusammenfassung von I.U. Dalferth: *Analytische Religionsphilosophie*, in: A. Halder/K. KiENZLER/J. MöLLER, *Religionsphilosophie heute* (Düsseldorf 1988).

<sup>9</sup> Die Arbeit von Evans, *The Logic of Self-Involvement: A Philosophical Study of Everyday's Language with Special Reference to the Christian Use of Language about God as Creator* (London 1963) und deren intelligente Weiterführung durch J. Ladrière hat die Fruchtbarkeit dieses Ansatzes gezeigt. Vergleiche von Ladrière besonders: *L'articulation du sens. Discours scientifique et parole de la foi*, Bd. 1 (Paris 1970) und mit biblischem Bezug: *Les langages de la foi*, Bd. 2 (Paris 1984).

<sup>10</sup> Ohne Zweifel ist der Kommentar von G.E. Wood gerechtfertigt: «Vergleiche 1,13–15; 2,18; 2,22; 3,1–18; 3,43–45, wo Jahwe inmitten der gegnerischen Truppen seine Grausamkeit zeigt» (*Commentario Bíblico San Jerónimo II/II*, Madrid 1971, 698).

<sup>11</sup> Stichwort «Sufrimiento», in: *Vocabulario de Teología Bíblica* (Barcelona 1973) 873.

<sup>12</sup> Mit verschiedenen Nuancen und Abwandlungen ist dieser Topos seit Th.S. Kuhn, *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen* (Frankfurt a.M. 1973) allgemein akzeptiert.

<sup>13</sup> Vgl. diesbezüglich die Arbeiten in dieser Nummer von CONCILIUM. Ich selbst habe das Thema mit dem Versuch behandelt, eine Kohärenz ohne Abschwächungen beizubehalten, in: *Recuperar la Salvación* (Madrid 1979) 81–150; *Creo en Dios Padre* (Santander 1986) 109–150;

Mal, in: *Conceptos Fundamentales de pastoral* (Madrid 1983) 594–603.

<sup>14</sup> Vergleiche zum Beispiel Austins Analyse dessen, was in der einfachen Tatsache einer Entschuldigung enthalten ist: *A Plea for Excuses*, in: *Philosophical Papers* (Oxford 1970) 123–152.

<sup>15</sup> «Le langage de la foi se réfère donc, comme tel, à une réalité qui n'est pas donnée autrement que dans ce langage même, qui ne prend figure qu'en est lui-même un acte, par lequel le croyant accueille cela même dont sa parole parle» (J. Ladrière, *Les langages de la foi*, aaO. 238f).

<sup>16</sup> *Regula*, 19,7. Vergleiche auch bei Augustinus: «Hoc versetur in corde quod profertur in ore».

<sup>17</sup> A.L. Houssiau, *La liturgia*, aaO. 364.

<sup>18</sup> Dieser ganze Absatz verdient aufgrund seiner Bedeutung und seiner schwierigen Implikationen eine ausführlichere Grundlegung; ich habe diese zu bieten versucht in: *Mas allá de la oración de petición*, in: *Iglesia Viva* 152 (1991) 157–193.

<sup>19</sup> *Religion, Faith, Atheism*, in: A. Macintyre/P. Ricoeur, *The Religious Significance of Atheism* (Columbia U.P. 1969) 60.

<sup>20</sup> A.M. Garibay, *La literatura de los Aztecas* (Mexico 1964) 69.

Aus dem Spanischen übersetzt von Damian van Melis

#### ANDRÉS TORRES QUEIRUGA

1940 in Galizien geboren, Studium an der Universität von Gomillas; philosophische Dissertation an der Universität von Santiago und theologische Dissertation an der Gregoriana. Er ist Herausgeber der Zeitschrift «Encrucillada. Revista Galega de Pensamento Cristián» und lehrt Religionsphilosophie an der Universität von Santiago. Neben der Herausgabe diverser Schriften und zahlreicher Aufsätze gehören zu seinen wichtigsten Schriften: *Constitución y Evolución del Dogma*, (Madrid 1977); *Recuperar la salvación* (Madrid 1979); *Nova aproximación a unha filosofía da saudade* (Vigo 1981); *La revelación de Dios en la realización del hombre* (Madrid 1987) (Übersetzung ins Italienische; Übersetzung ins Deutsche in Vorbereitung); *Creo en Dios Padre* (Santander 1986); *Noción, relegación, trascendencia* (Dieos en Amor Ruibal y X. Zubiri) (Corunã 1990); *El cristianismo en el mundo de hoy* (Santander 1992); *El diálogo de las religiones* (Santander 1992). Anschrift: O Currasaliño, 23 G. 15705 Santiago de Compostel. Spanien.