

„Gott entfremdet, bist du selbst dir fremd“

Bernhard von Clairvaux

Josef Sudbrack SJ, München

Nur *ein* Thema kennt Bernhard in seinen sechsundachtzig Homilien zum Hohenlied: Der Mensch begegnet Gott – Gott holt den Menschen heim aus seiner Schuld. Was anderes sollte auch jemanden kümmern, der wie er von Gott besessen war? Mißgünstig könnte man von Fanatismus sprechen – seine Kreuzzugspredigt, sein Kampf gegen Abälard und die neuaufkommende Wissenschaft (die dann doch in Thomas von Aquin siegte) geben diesem Vorwurf mehr als nur einen Schein von Recht! Verharmlosend könnte man ihn als den „honigfließenden“ (mellifluus) Lehrer deklassieren – sogar Henri de Lubac spricht von der „plötzlichen Inflation an Süßigkeitsworten, die durch das meditierte Geheimnis (Gott und die Seele) noch süßer, noch innerlicher werden“.

Aber solche Urteile fallen vor Bernhards Gestalt ins Leere. Gewiß, er war auch fanatisch; er war auch ein Wortkünstler, der sich selbst durch die Eleganz seiner eigenen Rede bezaubern konnte. Aber er war mehr als das; er war ein großer Mensch und er war ein großer Christ. Alles andere, was man über ihn sagen will und muß, ordnet sich um diese Mitte. Von dieser Mitte her muß auch das Zitat aus der zweiundachtzigsten Homilie zum Hohen Lied verstanden werden, das von der Schuld, vom „Elend des Menschen“ handelt.

„Das Elend des Christentums“

Unter diesem Titel veröffentlichte 1968 ein ehemaliger Theologe, Joachim Kahl, ein Pamphlet gegen das Christentum. Der Inhalt interessiert wenig. Ähnliches haben Nichtchristen und Christen schon eleganter und auch richtiger am Christentum kritisiert – nicht zuletzt Bernhard von Clairvaux. Aber der Titel ist gut gewählt. Karl Marx hat 1847 „Das Elend der Philosophie“ gebrandmarkt. Was er und wohl auch Joachim Kahl nicht wußten, ist der christliche Ursprung dieses Wortes vom Elend des Menschen, vom Elend der Welt und der menschlichen Gesellschaft.

Für Heinrich Seuse und die Minnesänger, von denen Seuse in seiner Mystik viele Anregungen empfing (J. A. Bizet), ist das „ellende“ die Verbanung, die Fremde, die Heimatlosigkeit; hier lebt der Mensch, der sich von Gott getrennt hat. Martin Luther betet zweihundert Jahre später in seiner

kräftigen Sprache: „gott helfe uns allen gleicherweise aus diesem sundlichen madensack zu fahren, als aus dem elend in unser recht heimat und vaterland.“ Und hundert Jahre vor Seuse beschrieb Mechthild von Magdeburg in ihren bunten Bildern dieses „ellende“, dieses Exil der menschlichen Verlorenheit. Vielleicht erinnert man sich noch an die Gebete und Lieder vom „irdischen Jammertal“, in denen dieser Topos für die menschliche Schuldverlorenheit bis in unsere Zeit gelangt ist.

In den letzten Jahren hat sich eine ganze gelehrte Literatur mit der Geschichte dieser Vorstellungen beschäftigt. Augustinus ist eine der wichtigen Relais-Stellen, wo Platon und Bibel zusammengefaßt wurden: der Mensch ohne Gott, ohne Christus ist der Fremdling, der weitab von zu Hause, irgendwo in der Ferne, im „Gebiet der Unähnlichkeit“ leben muß. Die Heilige Schrift lieferte viele Bilder dazu: die Vertreibung Adams und Evas aus dem Paradies in die Verbannung, ins „Elend“; Gottes Fluch über den Brudermörder Kain, der unstat und flüchtig im Elend der Sünde umherirrt. Man las – in der Nachfolge des hellenistischen Juden Philon von Alexandrien – die Heimführung des Volkes Israel aus der ägyptischen Verbannung als Erlösung des Menschen aus seinem Elend (das althochdeutsche Wort ist mit dem lateinischen *alius* und dem griechischen *allos* wurzelverwandt: anders, fremd). Im Neuen Testament regte besonders das Gleichnis vom verlorenen Sohn zu solchen Ausdeutungen an: in der Fremde, im Elend mit den Schweinen sein Leben fristen, das ist das Bild des Menschen, der sich von Gott, seinem Vater, abgewandt hat. Dann fand man in der Hl. Schrift das Wort selbst, fremd (*alienus*), entfremdet sein (*alienatus esse*; vgl. Ps 57, 4; Hes 14, 7), und knüpfte daran Betrachtungen über das „Elend des Menschen“.

Auch Bernhard lebt in dieser Welt des „geistlichen Sinnes“ der Schrift. Kurz vor unserem Zitat kommentiert er das siebte Kapitel des Römerbriefes; dort beschreibt Paulus die Unfreiheit, die Selbstentfremdung des Sünders: „Wenn ich aber das tue, was ich nicht will, dann bin es nicht ich, der dies tut, sondern die Sünde, die in mir wohnt.“ Darum geht es, um den Menschen in der Sünde, in einer Sünde, die nicht nur aus diesem oder jenem, aus einer furchtbaren Tat oder einem beiläufigen Versehen besteht, sondern die den Menschen so überwältigt hat, daß er unfrei, gebunden, Knecht im Sold der Sünde, daß er in der Fremde, weit weg von sich und von Gott lebt.

„Je mehr wir uns zu eigen sind, desto weniger sind wir uns zu eigen“

Dieser rätselhafte Satz Meister Eckharts aus den Reden der Unterscheidung macht den Philologen Schwierigkeiten. Aber der junge Dominikaner tut nichts, als das traditionelle Thema von der Entfremdung auf eine völlig

innerliche Ebene übertragen: Wer sich selbst sucht, sein Ansehen und seinen Besitz, sein eigenes Ich, wer egoistisch ist, verliert sein Ich, vertreibt es und verbannt es aus der Heimat. Wir kennen das Herrenwort: „Wer sein Leben retten will, wird es verlieren“ (GuL 40 [1967] 161–170). Meister Eckhart transponiert es in seine sprachliche Welt.

Das Instrumentarium zum Verständnis des biblischen Wortes liefert ihm wie fast der ganzen christlichen Geistesgeschichte Platons Lehre vom Menschen: Der Mensch ist nur ein Bild, nur ein Schatten der eigentlichen Wirklichkeit, der absoluten Idee. Je mehr also der Mensch auf seinem Eigenstand besteht, desto mehr verleugnet und verrät er sein eigenes Wesen, nämlich Bild und Hinweis zu sein; erst dann findet er sich wirklich, wenn er nicht auf sich selbst steht, sondern von sich weg lebt, ganz und gar bezogen auf Gott. Dort erst, nicht in sich, sondern außerhalb seiner, findet er die „Gleichheit der großen Ungleichheit“ (Seuse), die Versöhnung der Zerrissenheit, die Heimat, nach der er sich aus seinem Elend sehnt.

Im Original ist auch das Bernhardwort in diesem Sprachspiel niedergeschrieben: „(Inde) anima dissimilis Deo, (inde) dissimilis est et sibi“ – „Unähnlich Gott, ist die Seele sich selbst unähnlich“. Mit „anima“, „Seele“ meint Bernhard kein Seinsprinzip, sondern einfachhin die personale Mitte des Menschen, die man nicht mehr objektivieren, sondern nur noch ansprechen kann. Ähnlich wie Martin Buber das alttestamentliche JAHVE mit DU (großgeschrieben) übersetzt, sollte man in solchen Texten auch „Anima“ mit einer personalen Anrede wiedergeben. Vielleicht wäre sogar die erste Person, ich, noch geeigneter, die Intention der Hohelied-Homilien in die moderne Sprache zu übertragen: „Gott entfremdet, bin *ich* selbst mir fremd!“ Schon Eckhart hat ja die erste Person, wir, gewählt.

Aber auch die Vorstellung vom Menschen als „Bild Gottes“, in die Bernhard seine Gedanken kleidet, ist uns fremd geworden. In der Hl. Schrift wird sie – entgegen manchen Theologen, die auf der Gottebenbildlichkeit eine Anthropologie aufbauen wollen – nur am Rande berührt und überdies in einer Bedeutung, die kaum dem entspricht (O. Loretz), was wir heute spontan darunter verstehen möchten. Man sollte die ideologische Gefahr der Konzeption vom Menschen als Bild nicht zu gering einschätzen. Allzu schnell werden Mensch und Welt und die Anliegen dieser Zeit zur Halb- oder Viertelwirklichkeit, zum Bild und zum Schatten der eigentlichen Wirklichkeit, die im Jenseits liegt. Manche Entwertung der Schöpfung stammt aus diesem, nicht durchschauten Sprachspiel der Bildhaftigkeit. Das durchaus biblische Wort von der „Entfremdung“ gibt genauer – und ich glaube sowohl für uns heute verständlicher, wie auch der Tradition entsprechender – dasjenige wieder, was Bernhard mit „dissimilis“, „unähn-

lich“ sagen wollte. In seiner Konzentration auf das Personale – du selbst, anima – hat er doch die Ideologiegefahr des platonischen Denkens überwunden.

„Durch die Entfremdung seines Geistes wird der Mensch zum Satan“

Bei Alain von Lille, der ungefähr gleichzeitig mit Bernhard lebte, ist „Entfremdung“ die wörtliche Übertragung von „alienatio“. Auch bei Platon findet sich das Wort „alloiotes“, allerdings in einem griechischen, recht ungeschichtlichen Sinn. Man könnte beliebig viele Zeugnisse durch die christliche Geistesgeschichte hindurch sammeln. Bernhard selbst verbindet griechische Abstraktion und biblische Geschichtlichkeit, wenn er von der „aliena anima“, dem „entfremdeten Ich“ spricht, das „in regione dissimilitudinis“, im „Raum der Unähnlichkeit“ wohnt.

Die modernisierende Übersetzung in unserer Überschrift ist berechtigt. Durch den jungen Karl Marx (der auch mit diesem Wort Hegel auf den Kopf stellte; im „Kapital“ scheint er es nicht mehr zu gebrauchen) ist nämlich „Entfremdung“ zu einem politischen Schlagwort geworden; heute deutet man mittels dieser Terminologie das soziale und psychologische Verfahrensein der gegenwärtigen Welt und Gesellschaft.

Entfremdet heißt hier, daß der Mensch die Einheit mit der Natur verloren hat; zwischen Feldfrucht und zubereiteter Speise ist ein ganzer Apparat von Verkauf, Verarbeitung usw. dazwischengeschaltet. Entfremdet heißt, daß die menschliche Arbeit zur sinnlosen Beschäftigung geworden ist; wer da am Fließband steht, weiß gar nicht, wohin sein Werkstück läuft, weiß gar nicht, was es an Wirkung hervorbringt, erfährt nichts von den Ergebnissen (Verdienst, Reichtum, Produktionssteigerung, usw.), er ist dem, was er herstellt und damit seiner schöpferischen Selbstverwirklichung entfremdet. Entfremdet heißt, daß zwischen Mensch und Mensch sich eine Bürokratie von Konvention, von Egoismus und Vorbehalt, von toten Reaktionsmustern aufbaut, so daß man eigentlich nur noch Puppen, Masken, „Rollen“ begegnet, aber nicht mehr gegenüberstehenden Menschen. Entfremdet heißt zutiefst aber, daß der Mensch in sich selbst zerrissen ist (divisus in se heißt der traditionelle geistliche Terminus, der dieser psychologischen Erkenntnis entspricht), daß er nicht mehr weiß, wohin er gehört, daß er seine „Identität“ verloren hat: „von sich entfremdet, in sich zerrissen, im Innern zerfetzt, nach außen zerstreut, unterhalb seiner selbst verworfen . . .“, schreibt der Schotte Adam, ein Zeitgenosse Bernhards, und erinnert damit wiederum an den letzten Grund dieser Entfremdung, an die Entfremdung von Gott.

„Du bist dir selbst so fremd . . .“

Die Phänomene haben sich kaum gewandelt – wenn überhaupt, dann zum Schlechteren. Karl Marx oder Herbert Marcuse oder Erich Fromm (der die Entfremdung von der Psychologie aus bedenkt) würden dem eben zitierten Ausruf des Johannes von Sterngassen (zur Zeit Meister Eckharts) zustimmen. Als Karl Marx schrieb „Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt . . ., wie sie der Geist geistloser Zustände ist . . .“, hatte er wohl vergessen, daß schon Paulus vom „Seufzen der Kreatur“ sprach und dabei auf die „Erstlingsgabe des Geistes“ hinwies, „in dem auch wir in uns selbst seufzen . . .“. Paulus führt seine Analyse weiter bis zum Bekenntnis zu „Jesus Christus, der gestorben, noch mehr, der auferweckt worden ist, der zur Rechten Gottes steht und für uns eintritt“. Karl Marx allerdings schließt aus diesem Seufzen, daß die Religion „das Opium des Volkes“ sei, also eine Utopie, ein Wunschtraum, in dem das Volk noch einen Zipfel von dem Glück ergreift, um das es vom Leben (von der Gesellschaft) betrogen wird.

Die weiteren Zusammenhänge sind aktuell wie eh und je: Karl Marx verspricht sich die Heimholung aus der Entfremdung von der Revolution; das Christentum weiß, daß das rundum geglückte irdische Paradies eine Utopie bleibt und verweist dafür auf Gott, „die absolute Utopie“ (K. Rahner). Es ist aber keineswegs belanglos zu sehen, daß unsere Kombination von Marxistisch und Christlich keine geistreiche Spekulation um eine Vokabel ist, sondern einen geisteswissenschaftlichen, philologisch nachweisbaren Zusammenhang aufdeckt. E. Bizer meint mit J. Moltmann, daß die „Entfremdung“ von Schelling aus der Gnosis übernommen und durch Hegel an Karl Marx weitergegeben wurde. D. Sölle beruft sich mit mehr Recht auf die mystische Tradition im Protestantismus. G. Tersteegen spricht z. B. von einer „Fremdigkeit“, die das Leben begleitet. Auch Novalis hat schon ein Jahrhundert vor Bertolt Brecht dessen Verfremdungslehre vorweggenommen, als er von der „Kunst . . ., einen Gegenstand fremd zu machen“ schrieb. Die Quellen zur Auffassung der Entfremdung fließen reicher, als das eine oder andere Zeugnis beweist. Man muß sich nur in die biblisch-allegorische Tradition hinein vertiefen, um zu verstehen, wie selbstverständlich die Verlorenheit des Menschen durch das Bild, das Sprachspiel der Fremde, der Heimatlosigkeit, verständlich gemacht wurde.

Man versucht heute, die christliche Anthropologie von solchen Vorstellungen her neu zu durchdenken. Hebblethwaite schrieb vor einigen Jahren von der „neuen katholischen Linken“ in England, die „Entfremdung als Übersetzung von Erbsünde in einen weltlichen Bereich“ verstehen will. Besonders W.-D. Marsch geht diesen Ideen nach. H. Marcuse denke in seinem

Eindimensionalen Menschen „über das nach, was die alte, vielfach mißverständene und diskreditierte Lehre von der Erbsünde besagt: daß die Menschen sich in ihrem sozialen Zusammenhalt und mit ihren technischen Möglichkeiten nicht den Himmel, sondern die Hölle auf Erden bereiten – und dies nicht aus subjektiver Schwäche, Dummheit oder Bosheit, auch nicht wegen eines naturbedingten Mangels, sondern in einer objektiven und geschichtlichen Verflechtung ihres Geschicks, die als Schuld reflektiert wird“. Es wäre wahrhaftig an der Zeit, die schwachbrüstige Diskussion um Erbsünde und die schulmeisterliche Korrektur an vergangenen Lehrmeinungen abubrechen; was „Erbsünde“ (H. U. v. Balthasar spricht von „Vorweg-sünde“) eigentlich besagt, springt heute so in die Augen, daß man schon auf einen Professorenkathedr flüchten muß, um es nicht zu erkennen. Max Horkheimer, den Joachim Kahl gerade gegen das Sündenbewußtsein des Christentums beschwören möchte, erklärte: „Die großartigste Lehre in beiden Religionen, der jüdischen wie der christlichen, ist – ich berufe mich hier auf ein Wort Schopenhauers – die Lehre von der Erbsünde.“

Die wachsende Solidarisierung der Menschen und das wachsende Schuld-bewußtsein am Mißlingen dieser Solidarisierung sind doch ein recht genauer Kommentar zur paulinischen Lehre vom „Gesetz“: „Ich finde also für mich, der ich das Gute (die Solidarisierung) will, das Gesetz gültig, daß das Böse (das Mißlingen) bei mir vorhanden ist“. Als die revolutionierenden Pariser Studenten 1968 an die Mauern schrieben „Le mort est nécessairement une contre-révolution!“, bestätigten sie instinktiv auch die andere paulinische Lehre vom Zusammenhang zwischen Schuld und Tod, zwischen Sünde und dem „Elend des Menschen“. Irgendwas ist nicht in Ordnung mit dieser Welt; hinter Gesellschaft und Staat war dieses „irgend etwas“ ihr eigentlicher Feind; gegen ihn revoltierten sie. Am unerbittlichsten und nur in ohnmächtiger Wut zu verwünschen, aber nie zu besiegen, zeigt sich dieses „irgend etwas“ im Tod. „Die Entfremdung zwischen dem Menschen und der Welt erreicht ihren Höhepunkt im Tod des Menschen“, schreibt W. Kasper. Es ist doch naiv, die paulinische Lehre von Sünde, Tod und Gesetz – „Der Stachel des Todes aber ist die Sünde, die Kraft der Sünde aber ist das Gesetz“ auf die Tatsünden der einzelnen Menschen reduzieren zu wollen, um nun nach Überwindung der „Erbsünde“ endlich das goldene Zeitalter des repressionslosen Christentums zu erreichen!

„Das Mögliche ist nur erreichbar durch Erstreben des Unmöglichen“

An der dunklen Oberfläche ist recht wenig Unterschied zwischen der marxistischen Entfremdung und der rechtverstandenen christlichen Erbsünde. Der Kommunist Karl Liebknecht gibt zur Befreiung aus dieser Entfremdung die gerade zitierte, im Grunde pessimistische Maxime: „Die

realisierte Möglichkeit ist die Diagonale der Unmöglichkeiten.“ Der bürgerliche Soziologe Max Weber schreibt fast wörtlich dasselbe: „... daß man das Mögliche nicht erreicht, wenn nicht immer wieder in der Welt nach dem Unmöglichen gegriffen worden wäre“. L. Kolakowski, einer der Marxisten, die wegen ihres Humanismus aus der kommunistischen Heimat emigrieren („entfremden“!) mußten, greift dies auf: „Die Utopie ist die Voraussetzung für soziale Umwälzungen, irrealen Bestrebungen sind die notwendigen Voraussetzungen für reale.“

Wie nahe steht das der Predigt Bernhards: Der Mensch lebt im „Tal der Tränen“, im „Jammertal“, im „Land der Unähnlichkeit“, in der „Entfremdung“. Dieser Zustand hat etwas mit menschlichem Versagen zu tun (hier war die alte Erbsündenlehre zu neugierig, wollte es zu genau wissen), und deshalb ist dem Menschen die Aufgabe gestellt, ihn zu beseitigen. Am drückendsten aber wird die Unheilssituation in der totalen Entfremdung, im Tod. Er ist der Erbfeind, der Konterrevolutionär, gegen den aller Protest und jeder Aufruhr sich letztlich richtet.

Aber genau hier geht die marxistische Theorie nicht auf; die Besiegung dieses Erbfeindes ist und bleibt unmöglich; es bleiben nur die winzigen tatsächlichen Verbesserungsmöglichkeiten. Sind es Verbesserungen? oder nicht eher Luftschläge? Ist das Ende aller Versuche, den Menschen heimzuführen aus der Entfremdung, nicht noch schlimmer als der Anfangszustand? Hatte Adorno nicht recht, als er schrieb: „Der Mensch ist die Ideologie der Entmenslichung“? H. Gollwitzer findet bei einem anderen Marxisten, bei E. Bloch, pessimistisch „die Andeutung einer Tiefe der Entfremdung, die keine Änderung der Verhältnisse überwinden kann“.

„Da unsere Liebe zu Gott nach Unermeßlichem und Unendlichem strebt, welches Maß, welche Grenze kann sie überhaupt haben?“

Ist dies nicht alles eine „Andeutung“ auf denjenigen, der nach Paulus auch die tiefste Entfremdung, den „Tod als letzten zunichte macht“? Könnte man nicht die christliche Botschaft von Gott, der unsere sündhafte Verfremdung überwindet, geradezu definieren als „Die Wirklichkeit des Unmöglichen“? Was wir erstreben müssen, um nach Liebknecht, Weber, Kolakowski überhaupt etwas zu erreichen, ist *uns* zwar unmöglich, aber es ist *wirklich* in Gott und aus der Hand Gottes. Das Unterpfand dazu heißt Jesus Christus. Gott ist die Real-Utopie aller menschlichen Sehnsucht. Diesen Gott sprach Bernhard an, als er im Traktat über die Gottesliebe sein Wort vom Maß der Gottesliebe, das nur maßlos sein kann, kommentierte. Da Gott unermeßlich ist, muß unsere Liebe zu ihm grenzenlos sein.

Wir erkennen heute nur zu gut die Gefahren einer solchen Theologie; allzu leicht wird über der Grenzenlosigkeit Gottes die begrenzte irdische

Aufgabe vergessen. Aber wir sollten auch die Chance dieser Aussage sehen: aus der Grenzenlosigkeit Gottes nämlich die Kraft zu schöpfen, niemals zu ermüden in der Sorge für den Menschen; die begrenzten Möglichkeiten unseres Einsatzes restlos ausnutzen auf den Blankoscheck von Gottes unbegrenzter Möglichkeit hin.

Bei Bernhard finden wir Gefahr und Chance zugleich. In seinen Schriften scheint er oftmals über Gott die Welt zu vergessen. Sein Leben aber, das er selbst als eine „Chimäre“ des Jahrhunderts charakterisierte, als ein Überallhin-Gerufen-Werden und Überall-Sich-Einsetzen, zeigt, wie er gerade aus der Grenzenlosigkeit Gottes die Kraft zu diesem übermenschlichen Einsatz erhalten hat. Seine Zeit wurde von späteren Historikern als „Jahrhundert des hl. Bernhard“ getauft.

Ein solches Leben könnte uns zeigen, was es heute heißen müßte, „Gott entfremdet, bist du selbst dir fremd“. Es meint die Sehnsucht des Menschen nach einer besseren Welt; nach einem besseren Ich, nach einer besseren menschlichen Gesellschaft; und darin verborgen die Sehnsucht nach dem Sieg über den letzten Konterrevolutionär, den Tod. In dieser Richtung nämlich liegt die Heimat, die Identität, zu der Wissenschaft und Fortschritt im großen, Arbeit und Mühen im kleinen unterwegs sind, und wovon sie wissen, daß sie doch nicht ankommen. Dieses Geflecht von Vergeblichkeit und Schuld, von Sehnsucht und Versagen ist die Entfremdung; wir können es nicht entflechten.

Der Christ aber weiß mehr; er kennt den Sieger, der dieses Geflecht zerschlagen hat: Gott in Jesus Christus! Er weiß von der Wirklichkeit, in der die großen und kleinen Unmöglichkeiten seiner Hoffnung dennoch erfüllt werden. Diese „Hoffnung wider Hoffnung“ gibt ihm die Kraft, zu leben und sich einzusetzen.

Aber der Blick sollte noch einmal zum Bernhardwort zurückkehren. Als er seine Homilien niederschrieb, dachte der Abt von Clairvaux sicher nicht an die hier skizzierten großen Zusammenhänge; er schrieb für die „Seele“, für „dich“ und „mich“. Wir sind die Adressaten seines Wortes von der Gott-entfremdung, die Selbstentfremdung ist. Zu leicht vergißt man, daß hier der Kern des Christentums liegt; hier, wo sich ein Mensch auf sich selbst besinnt; wo das bernhardische Thema aufklingt: der Mensch begegnet Gott. Die großen Ausblicke, denen wir auf dem Weg über Marx bis heute begegneten, sind nicht zweitrangig. Aber sie werden nur dort ungetrübt gesehen, und ihre Anliegen werden nur dort in christlicher Wahrhaftigkeit übernommen, wo der Mensch weiß: „Gott entfremdet, bist du selbst dir fremd“ und wo er sich „aufmacht und zum Vater geht und – mit dem verlorenen Sohn – ihm sagt: ,Vater, ich habe gesündigt gegen den Himmel und vor dir . . .‘“