Doppelseelige

Simon Peng-Keller

Ein Doppelseeliger ist nach Jak 1,6–8 ein ungesammelter und zweifelnder Mensch, wankelmütig und fahrig, hin und her getrieben wie eine Welle im Wind. Es fehlt ihm an Übereinstimmung mit sich selber und deswegen an der Konstanz im Wollen und Handeln. Was sein Mund bekennt, glaubt sein Herz nur halb. Er bittet und zweifelt, öffnet seine Hand und verschliesst sie sogleich wieder. Er klopft an und entfernt sich, bevor die Tür sich öffnen kann. Die Paränese des Jakobus, die sich hier artikuliert, ist schlicht: Damit es einem nicht so ergeht, solle man voll Glauben bitten, ohne Zweifel beten. Manchem dürfte das heute zu schlicht sein. Und gewiss ist es keine gute Nachricht für Zweifelnde. Denn diesen fehlt gerade, was ihnen helfen könnte, zu empfangen, was sie noch nicht haben. – Doch gilt das für jeden Zweifel?

Die Nützlichkeit des intellektuellen Zweifels für die Glaubensgewissheit

Was der Jakobusbrief als Übel umschreibt, das die Empfänglichkeit für Gottes Heilsgaben raubt, scheint eine existentielle Form des Zweifels oder eine defiziente Form des Glaubens – Kleinglaube – zu sein. Wer im Gebet um etwas bittet und gleichzeitig darüber reflektiert, ob dieses Gebet sinnvoll ist oder der Adressat seines Betens fähig oder willig ist, das Gebet zu erhören, der leidet an Doppelseeligkeit. Von dieser existentiellen und selbstzersetzenden Spielart des Zweifels ist der theoretische Zweifel zu unterscheiden, der zumindest einen Grad an Glaubensgewissheit voraussetzt und ihr, wenn auch nur manchmal und auf die lange Sicht, dient. Zweifellos hat auch der intellektuelle Zweifel keinen guten Ruf in Kirche und Theologie. Man fürchtet ihn und weiss, dass er eskalieren und sich in das lebenstragende Fundament des Glaubens hineinfressen kann. Doch halten manche gerade diese Sorge für Kleinglauben. Man könne auch »im Glauben zweifeln, im Zweifel glauben«. Der Zweifel, so Jürgen Werbick, sei dem Glauben nicht von vornherein feindlich. Er schütze ihn vor Aberglauben und sei ihm Bundesgenosse gegen ihn, den Zweifel, selbst. »Er fragt uns – mit *Bertolt Brecht* –, ob wir bereit sind, auch an unseren Zweifeln noch zu zweifeln; ob wir zuviel Gründe brauchen und deshalb aus dem Blick verlieren, was hier und jetzt zur Entscheidung steht und auch entschieden werden muss, was hier und jetzt riskiert werden muss – und guten Gewissens auch riskiert werden darf«. Werbick begnügt sich nicht damit,

Gründe für die Nützlichkeit des intellektuellen Zweifels im Kampf gegen Aberglauben und gegen allzu selbstgewisse Skepsis beizubringen. Er argumentiert auch direkt gegen jene, die den Zweifel »aus dem Glaubensvollzug heraushalten – ihn *ausschließen* – ... wollen«. Gewissheit lasse sich weder letztbegründend herstellen noch sei sie auf Kosten der Wahrhaftigkeit zu erzwingen, etwa indem man sich gegen »Erfahrungen der Glaubens- und der Unglaubensnot« immunisiert. Die Theologie tue gut daran, weder den theoretischen noch den existentiellen Zweifel zu unterdrücken und den »Mechanismen des Abschließens und Zu-Ende-Bringens« zu widerstehen, die »Schluss machen ... mit dem, was nicht klar genug auf der Hand liegt«.

Das Gebet als »remedium dubitationis«?

Für die Theologie mag das gelten. Denken soll um des Lebens willen hinterfragen, anzweifeln, verunsichern dürfen. Werbick geht es jedoch nicht zuerst um den Nutzen des Zweifels für Denken und Leben sondern um das Wohnrecht des Zweifels im Gebet. Wer ihn hier austreiben wolle, laufe Gefahr, sich in eine sichere Fluchtborg zurückzuziehen und zum Mitläufer, zum Komplizen der Jasager zu werden. Wer das Gebet als *remedium dubitationis* anpreist, müsse sich fragen lassen, ob er das Gebet nicht als Vertrauensressource missbraucht und den Aber-Geistern eines falschen Sicherheitsbedürfnisses huldigt; ob er es nicht zu einer »Schule der Ergebung, in der man den Widerstand verlernt«, mache, zu einer letzten Kinderstube für diejenigen, die nicht erwachsen werden wollen. Beten heiße schon biblisch nicht, zu allem zugeschickten Leid einfach Ja und Amen zu sagen und sich auf diese Weise für das Unglück zu desensibilisieren. Deshalb sei auch ein Beten zu würdigen, das erst noch auf dem Wege ist, sich als solches artikulieren zu können: »Es wird oft genug ein nach dem Bejahbaren tastender, suchender Widerspruch sein, die Suche nach dem Gut, um dessentwillen der Protest dringlich wurde; die Suche nach einem Grund und einem ›Adressaten‹ für mein Jasagen. Wo diese Suche das Neinsagen begleitet und motiviert, ist es vor dem Zynismus geschützt; ist es zumindest implizit Gebet oder unterwegs zu ihm«. Hier scheint sich das Bild aus dem Jakobusbrief umgedreht zu haben: nicht mehr der Zweifelnde ist wie eine Welle im Wind sondern derjenige, der sich das Zweifeln verbietet und auf diese Weise seine Widerstandskraft einbüsst und zum Mitläufer und Komplizen wird. Nicht mehr der Zweifel ist hier das Übel sondern die *securitas*, nicht mehr die Doppelseeligkeit sondern ihre Verdrängung. Doch geht im leisen Ton einer christlichen Verkündigung, die auch Frohbotschaft für die Zweifelnden ist,

Simon Peng-Keller

nicht vergessen, was am Zweifel übel und an der Doppelseeligkeit leidvoll ist?

Die Einfalt Gottes und der Betenden

Jakobus belässt es nicht beim schlichten Gegensatz zwischen dem doppelseeligen Zweifler und dem auf Gott hin gesammelten Beter, sondern spricht die Einfalt Gott selber zu, der sich in seinem Geben durch rückhaltlose Einfachheit auszeichne (V. 5). Dieser Einfalt entspricht, wer wagt, von ganzem Herzen zu beten, wer in heilsamer Entschiedenheit den Aber-Geistern das Gehör verweigert, die den Geist des Betenden bevölkern und ihm dies und jenes zu bedenken geben. Dass es förderlich ist, dem Zweifeln in Theologie und Glaubensvollzug genügend Raum zu geben, bedeutet nicht, dass dies in jedem Moment geboten ist. Es gibt bekanntlich Vollzüge, die nur unter zeitweiliger Aufgabe einer ausgeprägten reflexiven Selbstdistanz, der notwendigen Bedingung des Zweifelns, möglich sind: das sich Versenken in ein Musikstück, gewisse Ausdrucksformen der Liebe, das Einschlafen. Und wir kommen laufend in Situationen, in denen nicht nur alles Überdenken und Abwägen an ein Ende kommen muss, sondern wir das Gewählte oder uns Zugeschickte nur dann nicht verderben, wenn wir mit ganzer Aufmerksamkeit dabei bleiben. Das Gebet gehört zu dieser Art von Vollzügen. Wer während des Betens zweifelt, gleicht derjenigen, die während ihres Trauversprechens zweifelt, ob sie es halten wird oder ob derjenige, dem sie es gibt, es auch wirklich verdient. Deshalb findet das Gebet nach Cassian dort zur Fülle, wo die Betende nicht nur sich selber vergisst, sondern sogar vergisst, dass sie betet. So wie St. Kevin im Gedicht von Seamus Heany, in dessen Hand (der in enger Zelle hausende Heilige streckt sie aus Platznot aus dem Fenster) eine Amsel zu brüten beginnt. Des Mitleids voll kann er nicht anders, als betend auszuharren, »until the young are hatched and fledged and flown«:

»Und da die ganze Sache eh schon reine Vorstellung ist,
stell dir vor, du seiest Kevin. Wie fühlt er sich:
Selbstvergessen oder die ganze Zeit in Agonie

vom Nacken an hinab bis in seine schmerzenden Unterarme?
Sind seine Finger eingeschlafen? Spürt er noch seine Knie?
Oder ist die bewusste Leere von unter der Erde

durch ihn hochgekrochen? Gibt es noch Abstand in seinem Kopf?
Allein und klar gespiegelt in der Liebe tiefem Fluss,
»Sich mühen und keinen Lohn erwarten«, betet er,

ein Gebet, das ganz und gar sein Leib verrichtet,
hat er doch sich vergessen, den Vogel vergessen,
und am Flussufer des Flusses Namen vergessen«.

»Askese der Schwachheit« (André Louf; 2 Kor 12,9)

St. Kevin, der grosse Asket, ist in Heany's Porträt nicht ohne Grazie: Seine wie Äste aus der Zelle hinauswachsenden Arme gehen zu den andern, zum Andern. Was ihm zufliegt und ihn in die Passion führt, hat er nicht gesucht, ist keine selbstgemachte Mortifikation. Er kann nicht anders als seine Hände betend offen zu halten, geduldig dem Schwächsten Raum zu geben, um anzukommen in dieser Welt. – Doch was bleibt uns heute von solcher heroischer Selbstvergessenheit? Wieweit können wir uns vorstellen, weshalb sie einmal als erstrebenswert galt? Und ist eine solche präreflexive Versunkenheit in den Strom des Lebens nicht eher eine regressive Flucht (oder eine »Flusserfahrung«, wie sie heute manche in Extremsportarten suchen) als eine mystische Einung? Verkörpert St. Kevin in seiner siebenjährigen Selbstkreuzigung nicht gerade jenes geistlose Hingestrecktsein, das sich gewaltsam allen Zweifel ausgetrieben hat? Wenn auch offenkundig kein Mitläufer und Komplize der Jasager, so doch ein Stiller im Lande, mit dem sich keinen Staat machen lässt? Gewiss eine sakramentale Gestalt für die Gläubigen seiner Zeit, doch zu exzentrisch, um einen Typus für heutiges Christsein abzugeben?

Um ein wenigstens geographisch näher liegendes Beispiel anzuführen: Niklaus von Flüe beschrieb seinen Weg als die Suche nach dem »einig Wesen«, als betende Mühe darum, im Hinblick auf den »Einig-Einen« die Uneinigkeit mit sich zu überwinden. Seine Lebensantwort war nicht weniger exzentrisch als die des Iren. Doch zeigt sie, im lange offen bleibenden Wunsch, dem »einig Ein« entsprechen zu können, deutliche Spuren einer Doppelseeligkeit, die nicht per Willensentschluss aus der Welt zu schaffen war. Doch wie findet ein Zweifler (wohl nicht zufällig hat Bruder Klaus in seinem Reimgebet Joh 20,28, das Bekenntnis eines vom Zweifel Erlösten, ins Schweizerdeutsche übersetzt: »O min got und min herr«) zu einem »einig Wesen«, zum »Gebet voll Glauben« (Jak 1,6)?

Das eingepflanzte Wort

Könnte Jakobus denen »in der Zerstreuung« (1,1) nicht in Erinnerung rufen, dass das rettende Wort schon in ihre Herzen eingepflanzt ist (1,21), wäre seine Ermahnung mehr Grund zur Verzweiflung als Trost in der Bedrängnis. So aber können die Doppelseeligen und Zerstreuten anknüpfen an etwas, was sie schon gesammelt hat und

sie davor bewahren kann, in lähmendem Zwiespalt zu erstarren, sich im Gedankengestöber und Gefühlsgewirr existentiellen Zweifels gänzlich zu verlieren. Als verwandelnde Kraft Gottes erweist sich das Evangelium gerade dort, wo noch Disteln und Dornen wuchern. Der damit gesetzte Anfang ist nicht gering zu schätzen, wie Augustinus hervorhebt, wenn er in der bekannten kleinen Schrift, die seine gnadentheologische Wende markiert, an Simplicianus, den Freund und Amtskollegen im fernen Mailand, schreibt: »Ist nicht dann und wann selbst unser Gebet so lau oder mehr noch kalt und ohne Kraft, ja bisweilen überhaupt rein gar nichts, dass wir nicht einmal das in uns mit Schmerzen erkennen? Denn wenn uns das auch nur schmerzt, beten wir schon«. Ein solches Gebet der Trockenheit liegt zwischen demjenigen der doppelseeligen Zerstreuung und der heiligen Einfalt, denn er ist insofern schon einig mit sich, als der so Betende nicht vor seiner Armseligkeit flieht, sie nicht mit der »Hülle von tausend Psalmen überdeckt«, die zugleich das »Wort aus der Nähe« verhüllt (Evagrius Pontikus). Das nahe Wort ist der Abba-Ruf des Geistes:

»wie ein Lehrer, der einen einfältigen und des Lesens völlig unkundigen Schüler hat, sich zu ihm hinabneigen muss ... und ihm den Namen des Buchstabens vorsagen muss ..., so beginnt auch der Heilige Geist, wenn er sieht, dass unser Geist ... verwirrt ist und nicht weiss, was er beten soll, wie ein Lehrer das Gebet, das dann unser Geist ... fortsetzen muss: er selbst bringt Seufzer dar, durch welche unser Geist lernen soll, zu seufzen ...« (Origenes).

Postskript

Wer heute in Zürich über das Gebet nachdenkt, der mag dazu auch von einem genius loci angestiftet worden sein, der ihm das (Bitt-) Gebet als kindlich-regressive Flucht (Walter Bernet, 1970) hat fraglich werden lassen oder der ihm im Gegenteil die Gebetssituation als »hermeneutischer Schlüssel zur Gotteslehre« (Gerhard Ebeling, 1979) neu zugänglich gemacht hat. Die Aufsätze zu »Gebetsglaube und Gotteszweifel« Jürgen Werbicks, der 1971/72 in Zürich studierte und über Gerhard Ebelings Fundamentaltheologie promovierte, können als Fernwirkung dieses genius malignus et benignus gelesen werden. In ihrem Fragen, »was das Beten der Theologie zu denken gibt und wie die Theologie dem Beten in seiner Selbstreflexion beistehen kann« zeigen sie Spuren von Bernets »Frömmigkeit der Frage«, »Religion des Zweifels« und seiner Vorstellung eines reflexiv-selbstanalytischen Betens. Demgegenüber sucht Hans Jürgen Lübl einen genealogischen Weg aus der von Bernet forcierten »cartesianischen Gebetsparalyse«, die entsteht, wenn man sich, in gesuchter

Hyperreflexion verstrickt, im Beten nicht mehr vergessen kann. Er vertritt die starke These, »daß die Neuzeit am Ende sich zum Gebet wendet, weil sie aus dem Geiste des Gebets geboren ist«. Von der Mönchszelle Luthers, in der die »Fähigkeit zur Selbstbehauptung« eingeübt worden sei, führe der Weg zu den Studierstuben der Aufklärer, in denen der Widerstand gegen die Vor-Sage zur Ab-sage permutiere. Die Metamorphose des Betkämmerleins ende schliesslich bei Freud und Bernet im psychoanalytischen Sprechzimmer, wobei die radikale Entsoteriologisierung insofern misslinge, als die alte Heilsobsession durch eine neue ersetzt werde. Die postmoderne Wende zum Gebet, die Luibl konstatiert und in seiner Arbeit selber mitvollzieht, ist zunächst einmal die Wahrnehmung eines Verlusts. Das nachmoderne ora et labora hat zunächst – und hier bleibt auch Luibl noch in der Spur von Bernets analytischem Gebet – die Gestalt der Trauerarbeit. Seine An-Sätze zu einer Theologie des Gebets zielen schliesslich auf eine Wieder-holung fremder Sprachgestalt des Betens, die als von aussen vorgegebenes »Feuerzeug« erkalteten Menschseins« den »Menschen erwärmt und zum Beter macht«. Eine Wiederholung auch von Augustins Gebet des Schmerzes über Gebetsnot und spirituelle Trockenheit?

— Dr. Simon Peng-Keller ist Assistent am Lehrstuhl für Fundamentaltheologie und Ökumene der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg i.Ü.