

„Gott in Maria“. Variationen über ein Thema von Wilhelm Klein.

Er besann sich neu auf „Gott in Maria“ und befreite den Menschen. So etwa könnte man einige theologische und anthropologische Impulse zusammenfassen, die wir im Denken von Wilhelm Klein vorfinden.

Diese Zusammenfügung hätte ihm aber sicher nicht gefallen: „Nicht ich und nicht einmal Maria befreit den Menschen – hätte er genau erklärt – sondern allein Gott, der alles in allen wirkt, ‚qui operatur omnia in omnibus‘“ (1 Kor. 12,6)¹. Wenn ich es trotzdem für angebracht halte, meine Aussage nicht zu modifizieren, dann gewiss nicht, um die Radikalität des paulinischen Zitats abzuschwächen, noch weniger um Wilhelm Kleins Überzeugungen in Zweifel zu ziehen, sondern vielmehr, um auf die befreiende Wirkung anzuspielen, die das Denken dieses großen geistlichen Lehrers, der zugleich Philosoph und Theologe² war, nach wie vor auf seine zahlreichen Schüler hat.

Deshalb haben diese vor zehn Jahren die ebenso richtige wie nicht leichte Entscheidung getroffen, den handschriftlichen Nachlass Wilhelm Kleins „ad usum privatum“ zu veröffentlichen. Sie waren nämlich davon überzeugt, dass sein Denken die gleiche befreiende Wirkung auf alle haben werde, die das Glück hätten, sich ihm anzunähern. Begründet ist dies nicht allein im Weitblick und der Tiefe seiner Intuitionen, der Qualität seiner Kommentare, sondern vor allem durch die Radikalität eines Denkens, das, vom Mariengeheimnis ausgehend, ins Herz des Christusgeheimnisses vordringt: Maria gesehen und gedeutet als reine und makellose Schöpfung, in der der Schöpfer sich eine menschliche Natur geschaffen hat, noch immer schafft und sich unaufhörlich schaffen wird, die ihm gestattet, die unendliche Distanz zu überwinden, die ihn, soweit er der Schöpfer ist, von den Geschöpfen, insbesondere von den Menschen, trennt³.

Vor dem Hintergrund dieses Geheimnisses erahnt man eine Vision der Schöpfung und schließlich Gottes und der Menschen, die gleichzeitig rechtgläubig und ureigen, folgerichtig und offen, gleichermaßen traditionell und doch im Einklang mit der Lebensweise und dem Lebensgefühl unserer Zeitgenossen ist: Eine noch wenig bekannte und so der Theologenzunft noch fremde Sicht.

¹ Wo Nennungen in Anführungszeichen gesetzt sind, falls es sich nicht um Mitteilungen aus dem handschriftlichen Nachlass oder ausdrückliche Zitate mit Quellenangabe handelt, geben sie Äußerungen Wilhelm Kleins nicht wortwörtlich wieder, sondern sind wirklichkeitsgetreue Rekonstruktionen seines Denkens. Sie stützen sich auf eine Reihe von Notizen, die der Unterzeichnete im Verlauf von nahezu dreißig Jahren jeweils nach jedem der zahlreichen Gespräche mit Wilhelm Klein angefertigt hat. Sie sind besser verständlich, wenn man sie im Kontext weiterer Gespräche liest, die u.a. von Albert Rauch – natürlich mit Zustimmung von Wilhelm Klein – auf Tonband aufgenommen und später niedergeschrieben worden sind. Diese sind nach und nach unter dem Titel „Gespräche mit Pater Wilhelm Klein S.J in Bonn und Münster“ u.a. auf einer CD zu finden, die unter der folgenden Postanschrift bestellt werden kann: Dr. Klaus Wyrwoll, Ostengasse 31, D-93047 Regensburg, oder auch unter dessen E-Mail-Adresse > niko.wy@t-online.de < .

² Vgl. dazu die knappen biografischen Informationen unter dem Stichwort „Klein, Wilhelm“ im „*Lexikon für Theologie und Kirche*“, Bd. 6, S. 122.

³ Nicht alle seine Schüler teilen solche Vision und Deutung des Mariengeheimnisses. Einige sehen in ihr eine Nähe zu einem gewissen Gnostizismus, wenn nicht gar einen eigentlichen Dualismus. Andere vermuten eine monistische Denkform. Wieder andere halten sie für ein Ergebnis der Dialektik, die Wilhelm Klein gewiss beherrschte und die er geradezu meisterlich anzuwenden verstand.

Für eine Einführung und Informationen zur Gestalt und zum Denken von W. Klein cfr. G. Trentin, *In principio. Il „mistero di Maria“ nei manoscritti di Wilhelm Klein*, Edizioni Messaggero, Padova 2005. (Deutsche Version: *Im Anfang. Das „Mariengeheimnis“ in den Handschriften von Wilhelm Klein*, Echter, Würzburg 2006); B. Hal-lensleben, *Pater Wilhelm Klein SJ und die Theologie des 20. Jahrhunderts*, Katalog = Correspondenzblatt des Pont. Collegium Germanicum et Hungaricum, 2006, 5 – 17. Zur Vertiefung kann man die Beiträge von K. Joseph, F. Kreuter, R. Litz, G. Gruber, W. Romahn, G. Trentin, P. Lengsfeld lesen in *Katalog*, cit., 2007, 32 – 95. Zu weiteren Interpretationen, die sich in den sogenannten „Münchener Gesprächen“ ergaben, vgl. „**Forum Pater Klein**“, > www.oki-regensburg.de < .

Zu den wenigen Ausnahmen darf man wohl Karl Rahner rechnen, der ein aufmerksamer Gesprächspartner Wilhelm Kleins war.⁴ Aber was erahnte K. Rahner in dessen Denken? Eine Ergänzung seiner eigenen transzendentalen und abstrakten Theologie? Einen Anstoß, sein theologisches Denken wieder mehr in einem biblischen Kontext unterzubringen? Schwer zu sagen. Ich vermute eher, dass Rahners Interesse am Denken Wilhelm Kleins aus einer Wissbegier und der Hoffnung hervorging, den Sinn jener scheinbar seltsamen und in der Tat aufregenden Behauptung zu begreifen, die Wilhelm Klein in seinen Gesprächen und Betrachtungen zur Bibel ständig wiederholte: „Die gesamte Heilige Schrift, von der Genesis angefangen bis zur Apokalypse, tut nichts anderes als vom Mariengeheimnis zu sprechen, da sie von Christus spricht.“⁵

Eine derartige Behauptung war mit Sicherheit neu und verblüffend für Karl Rahner, denn sie schien ja das Augenmerk vom Christusgeheimnis auf das Mariengeheimnis abzulenken. Kein Wunder also, dass damit die Neugier in dem Maße geweckt wurde, in dem sie einen neuen Zugang zur Erforschung des Christusgeheimnisses über eine ganze Reihe von durchaus erwägenswerten theologischen Impulsen eröffnete.⁶

1. Theologische Variationen

Bevor man sich auf die Prüfung solcher Impulse einlässt, lohnt es sich, eine Vorbemerkung zu machen, die für alle hilfreich sein könnte, die sich zum ersten Mal mit dem Denken Wilhelm Kleins befassen: Es gehört in das Umfeld einer Theologie, die am Vorabend des II. Vatikanischen Konzils sich mehr und mehr ihrer Geschichtlichkeit bewusst wurde⁷. Das Auftauchen und der Untergang so vieler theologischer Deutungen in der Vergangenheit wurde schließlich Teil des Verständnisses, das die katholischen Theologen von sich selbst, von ihrer eigentlichen Arbeit und ihren im Laufe der Zeit erarbeiteten Deutungen hatten.

Daraus leitete sich ein scharfes, aber auch leidvolles Bewusstsein ihrer Relevanz einerseits und andererseits ihrer Grenzen ab: Begrenzungen, denen angesichts der zeitlichen Aufeinanderfolge von mehr oder weniger lichtvollen oder dunklen Perioden sich noch nicht einmal die bekanntesten und bedeutendsten Vertreter der abendländischen Theologie entziehen konnten, angefangen von Augustinus bis Thomas, von Luther bis hin zu vielen anderen Größen.

⁴ Dass Karl Rahner oft Wilhelm Klein besuchte und sich mit ihm auseinandersetzte, ist auch von G. Greshake bestätigt worden, denn im Vorwort zur deutschen Ausgabe meiner Monografie über die Gestalt und das Denken Wilhelm Kleins berichtet er, wie er Karl Rahner einmal mit finsterner Miene aus dem Zimmer Kleins herauskommen sah. Auf die Frage, ob es Meinungsverschiedenheiten gab, habe Rahner genickt und erklärt, dass es Dissens bei der Interpretation des Geschichtsbegriffs gegeben habe (cfr. *Im Anfang*, cit., 8).

Tatsächlich erweckt Klein, sich auf den Unterschied zwischen „Historie“ und „Geschichte“ beziehend, zuweilen den Eindruck, als würde er das Gewicht der Historie und die sie betreffenden Deutungen unterschätzen, seine eigene offensichtlich inbegriffen. Er war ja immer der erste, sich wieder von seiner Denkweise abzusetzen, zu seiner Ausdrucksweise auf Distanz zu gehen und von seinen Deutungen wieder abzuweichen. „Das kann man vergessen“, war dann eine seiner Lieblingsbemerkungen.

⁵ „Die ganze Hl. Schrift spricht vom Mariengeheimnis, weil sie von Christus spricht, von der Genesis bis zur Apokalypse. In keuscher Zurückhaltung liest die Kirche dieses Geheimnis, von den apostolischen Vätern ... bis in unsere Tage.“: *Gottes Wort im Römerbrief, Vorträge im Kolleg 1958-1961*, Tübingen 1998, 504.

⁶ Man vergesse nicht, dass wir in den 50er Jahren sind, kurz vor dem II. Vatikanischen Konzil. Manche haben sich gefragt, wieso Karl Rahner in seinen Schriften die Intuitionen Kleins nicht erwähnt. Eine Erklärung dafür ist m.E. in der Tatsache zu suchen, dass Rahner als gewissenhafter und strenger Theologe, der er war, sich nicht gestattet hätte, Meinungen und Gedanken ohne Verweis auf bibliografische Unterstützung vorzutragen. Die aber fehlte zu jener Zeit, denn der handschriftliche Nachlass Wilhelm Kleins, über den wir jetzt verfügen, ist erst ab 1998, einige Jahre nach dem Tod Rahners (1904 - 1984), veröffentlicht worden.

⁷ Einen wertvollen Beitrag zur Rekonstruktion dieses Umfeldes hat Barbara Hallensleben, Theologin in Freiburg (Schweiz), geleistet. Anlässlich des zehnten Jahrestages seines Todes (2006) hat sie versucht, W. Klein in der Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts einen Platz zuzuweisen: *Pater W. Klein SJ und die Theologie...*, cit., im einzelnen 7-8.

Daher stellen sich viele Theologen die Frage, ob sich die Theologie heute eher in einer Phase der Erhellung oder der Verdunkelung befindet. Diese Frage wäre zu beantworten, indem man zunächst die Jesus Christus betreffenden zahlreichen und erhellenden Studien von denen unterscheidet, die weniger zahlreich und weniger aufklärend Maria zum Gegenstand haben, obwohl von beachtlichem Umfang und bemerkenswerter Beschaffenheit. Es wäre daher jedenfalls wünschenswert, dass die Veröffentlichung des handschriftlichen Nachlasses von Wilhelm Klein keine einmalige und isolierte Randerscheinung in der Theologiegeschichte bleibt, sondern zu einer Art erhellenden und aufklärenden Scheinwerfers wird, mit dem man den Horizont eines tieferen Verständnisses des Christusgeheimnisses, ausgehend vom Mariengeheimnis, für einen Moment auszuleuchten vermag⁸.

1.1 Das Mariengeheimnis

Ein erster Schritt in diese Richtung ist vom II. Vatikanischen Konzil getan worden. Um sich davon zu überzeugen, reichte es aus, irgendein Sachregister unter dem Stichwort „Maria“ einzusehen. Aber anstatt sich mit einzelnen mariologischen Fragmenten zu befassen, lädt W. Klein dazu ein, über die Konzilsaussage nachzudenken, dass „der Sohn Gottes in seiner Menschwerdung sich gewissermaßen mit jedem Menschen vereinigt“⁹ habe und die den Weg für eine neue Deutung des Christusgeheimnisses eröffnet hat. Andere Stellen warten auf Theologen, die sich von Klein aufgerufen fühlen, aufmerksamer die Hl. Schrift zu durchforschen und dem Mariengeheimnis größere Beachtung zu schenken.

Werden die Theologen es schaffen, diese Schritte zu tun? Das ist schwer vorauszusagen. Doch weitaus schwieriger ist vorauszusagen, ob die mariologischen Impulse der biblischen Texte stark genug sind, in diese Richtung gehende, aber bislang noch schwache Überlegungen wieder in Gang zu setzen. Von da aus ist der dringende, fast kategorische Appell Wilhelm Kleins zu verstehen: „Man begreift das Christusgeheimnis nicht, wenn man das Geheimnis Mariens nicht versteht, die reine und makellose Schöpfung, in der Gott die menschliche Form angenommen hat, annimmt und anzunehmen fortfährt.“ Und fragte: „Ist das etwa nicht die tiefste Botschaft der ganzen Hl. Schrift?“ Sodann erklärte er: „Tatsächlich schaffen wir es noch nicht, alle ihre möglichen Folgen zu erfassen: In Maria, der „Tochter Sion“, ist nicht der Mensch am Werk, sondern Gott selbst“¹⁰. Von hier aus finden wir eine der ureigenen und selbstschöpferischen, aber auch fragwürdigeren Formeln Wilhelm Kleins, wenn man so will,

⁸ Das Interesse an Mariologie hat in den vergangenen Jahrzehnten erheblich zugenommen, obwohl sie allem Anschein nach noch nicht entsprechend genug in die Christologie integriert worden ist. In dieser Hinsicht ist nicht ohne Belang, dass die verschiedenen Rezensoren meines Essays, das in Italien zum ersten Mal die Gestalt und das Denken W. Kleins bekannt gemacht hatte, Überraschung, wenn nicht Bewunderung für die neue vom Mariengeheimnis ausgehende Deutung des Christusgeheimnisses geäußert haben: cfr. A. Rigobello, *Osservatore Romano* (1. März 2006); G. Nardone, S.J., *Gregorianum*, 87 (2006), 645-647; P. Vanzan, S.J., *Civiltà Cattolica*, 157 (2006), 380-385; U. Casale, *Theotokos*, 14 (2006) 1, 187-191; F-J. Steinmetz, S.J., *Trierer Theologische Zeitschrift* 116 (2007) 2, 191-192.

⁹ GS, 22.

¹⁰ Das jüngste Buch von Joseph Ratzinger *Jesus von Nazareth* (Herder 2007) spiegelt getreu die Schwierigkeiten der Theologen wider, denen sie sich, immer wieder zwischen historischer und hermeneutischer Forschung hin und her pendelnd, gegenübersehen, wenn es darum geht, sich in die genannte Richtung zu bewegen. Bemerkenswerte neue Anregungen scheinen eher aus der Philosophie als aus der Theologie zu kommen: Man denke an eine Reihe phänomenologischer Untersuchungen, die, bis zu den Wurzeln des philosophischen Denkens reichend, Voraussetzungen für neue und vertiefte christologische Recherchen bilden: cfr. den jüngsten Aufsatz von S. Bongiovanni, *Lasciar – essere. Riconoscere Dio nel pensare. Studi di teologia filosofica I*, Trapani, Palermo 2007, worin man anregende Hinweise und eine umfangreiche Bibliografie finden kann.

der das Christusgeheimnis neu definierte als „Gott in Maria“¹¹: Eine für die Ohren seiner Schüler und mancher Theologen, die damit direkt oder indirekt konfrontiert wurden, eine gewissermaßen verblüffende und ungewohnte Formel, so dass manche von ihnen fürchteten, derartige Formulierungen würden schließlich das Antlitz Gottes¹² zersetzen oder zumindest verdecken.

1.2 Ein Gott ohne Antlitz?

„Aber das ist doch ein Gott ohne ein Antlitz!“, wandte ich selbst einmal ein, während ich die Bedeutung und die Tragweite einer solchen Formel zu verstehen suchte. „Nein, wenn überhaupt, ist das Gegenteil wahr, - so die Antwort Kleins -, Gott hat nicht nur ein Antlitz, sondern unendlich viele!“ Und wie um seine Meinung zu erläutern, fügte er, übrigens in voller Übereinstimmung und im Einklang mit der präzisesten und folgerichtigen Orthodoxie von Chalzedon, hinzu: „Gott nimmt in Maria nicht eine menschliche Person, sondern die menschliche Natur an. Und was bedeutet das anderes, als dass Gott zwar gewiss das Antlitz des Jesus von Nazareth annimmt, aber doch auch das Antlitz aller Menschen, dein und auch mein Antlitz?“ Weil ich aber insistierte, verstand er nicht nur meine Beharrlichkeit, sondern rechtfertigte sie in gewisser Hinsicht sogar, indem er bemerkte, dass es ja die Bibel selbst sei, die so spricht: „Wer Christ ist, kann sich kaum anders ausdrücken als die Bibel es tut, indem er Worte, Bilder, Vorstellungen und biblische Begriffe benutzt“.

Auf mein Drängen und meine Einwände ging er stets sehr geduldig ein, indem er neu definierte und das, was er sagen wollte, neu formulierte. „Das ist per Definition wahr“, wiederholte er oft wie in einer Art Refrain, der ihm dazu diente, einerseits seinen Gesichtspunkt zu betonen, d.h. dass die biblischen Autoren von nichts anderem sprächen als ständig tautologisch die gleiche große Wahrheit zu wiederholen: „Gott ist nicht von uns getrennt, sondern lebt in uns; der Schöpfer ist von den Geschöpfen nicht getrennt, sondern lebt in ihnen“. Andererseits war das eine Art und Weise, seine eigenen Worte zu relativieren. Die Worte hatten für ihn einen polyvalenten Sinn, ja geradezu omnivalenten, alldeutigen Sinn: waren unvollständige Weisen, die Wahrheit auszudrücken, die er deshalb neu definierte, ihren Sinn in immer neuen Modi erklärend. „Um aus seinem Mysterium, seiner Verborgenheit, seinem Schweigen herauszutreten, braucht Gott Worte, - bemerkte er -, bedient sich unserer Worte, unserer Menschlichkeit, der Menschheit des Jesus von Nazareth“.

¹¹ In diesem Fall geben die Anführungszeichen den genauen Wortlaut Wilhelm Kleins wieder. Die berichtete Formel kam oft über seine Lippen, als wollte er in das Denken und in die Theologensprache über diese Formel neue Gesichtspunkte und Anregungen einbringen.

¹² G. Greshake stellt fest, dass Karl Rahners Theologie die Historizität des Jesus von Nazareth wegen ihres transzendentalen Ansatzes allzusehr zu relativieren schien. W. Klein schien selbst noch darüber hinaus zu gehen, und zwar, wenn möglich, im Sinne einer noch radikaleren Neubesinnung des Christusgeheimnisses. Daher Karl Rahners Reaktion, die Greshake wortgetreu wiedergibt: „Das ist mir einfach zu radikal, viel zu radikal“. Cfr. *Im Anfang*, cit., 8. Man versteht diese Reaktion Rahners wohl besser, wenn man sich erinnert, dass W. Klein gegenüber vielen christologischen Deutungen eine herbe Kritik vorbrachte, wenn er in ihnen eine Tendenz ausmachte, die er als nestorianisch oder neo-nestorianisch bezeichnete. „Übrigens unausbleiblich, - stellte er selbst scharfsinnig und sich selbst widersprechend fest -, im Sinne dessen, dass, wenn man schreibt oder auch nur von Christus spricht, man nur über ihn schreiben oder sprechen kann als wäre er ein Individuum, ein menschliches Sein, historisch, ‚dem Fleische nach‘, wie Paulus sagen würde.“ Dazu erinnerte W. Klein, dass Nestorius, um sich gegen die ihm vorgebrachten Anklagen zu verteidigen, sich immer oder fast immer auf die Bibel berief, auf die Schrift, auf deren Sprechen oder deren Ausdrucksweise. „Es gehört einfach zur Natur des Sprechens, auch des biblischen Sprechens, so stellte er fest, zu individualisieren, jedem Sein eine Individualität, eine Identität zuzuschreiben. Wichtig ist jedoch allein, sich dessen bewusst zu sein und nicht die ‚res‘, die Sache selbst, mit dem Sprechen, mit der Kultur, die sie ausdrückt, zu verwechseln.“ Cfr. G. Trentin, *Wie soll man Wilhelm Klein lesen?*, Katalog, cit., 79.

Folglich stellt er die Frage in Form eines Supergedankens und quasi sich selbst vernehmend: „Von wem hat Gott unsere Menschheit? Die Antwort der Bibel, insbesondere der Evangelien, lässt daran keinen Zweifel: Von Maria, der Mutter Jesu. Und das nicht durch das Werk eines Menschen, sondern des Heiligen Geistes, durch das Werk Gottes selbst. So steht es geschrieben. So drücken sich die Schriften aus. Und wenn sie sich so ausdrücken, wird doch ihre Ausdrucksweise, in der sich alles um die Gestalt Mariens dreht, die Mutter Jesu, eine Bedeutung haben. Was wollen uns die biblischen Autoren sagen, wenn sie auf diese Weise das ‚singuläre Ereignis‘ des Jesus erzählen?“¹³

Nie rückte W. Klein von der Ausdrucksweise der Bibel ab. Fast immer berief er sich in seinen Überlegungen auf biblische Texte, die er stets mit streng philologischer Akribie analysierte, ohne jedoch darauf zu verzichten, sie zu kommentieren und zu deuten. Besonders in Bezug auf Maria von Nazareth stellte er fest, dass die Texte über die historische, reale Dimension hinaus eine symbolische Dimension hervorheben, eine ideale, die die ersten Christen noch imstande waren, zu erfassen und weitaus besser zu begreifen als wir, insoweit sie als aufmerksame Leser des ersten Testaments, die sie waren, - das zweite war ja noch gar nicht geschrieben -, in ihr, über die Frau von Nazareth hinaus, die Frau aus der Genesis, aus der Weisheit, des Hohen Liedes, des Briefs an die Galater, der Apokalypse sahen. M.a.W., das, was die ersten Christen in Maria erahnten, war die Erfüllung des Geheimnisses der „Tochter Sion“, die in ihrem Schoß den Messias, den Christus aufnimmt, der sich jedoch verhüllt und dauernd wieder enthüllt, sich zeigt und sich verbirgt, so dass wir dauernd gerufen sind, sein Angesicht zu suchen. Dies ist zugleich der historische und der theologische Sinn der Formel „Gott in Maria“. So sagt man und wiederholt, dass Jesus das Antlitz Gottes sei, und das ist wahr. Doch man vergisst dabei zuweilen oder jedenfalls würdigt man nicht das biblische Datum, auf dessen Basis Jesus sein Antlitz von Maria, der „Tochter Sion“, übernimmt. Das und nichts anderes wollte W. Klein in Erinnerung rufen, indem er jene Formel einführte, und sicher nicht, um die historische Identität des Jesus von Nazareth zu überschatten, vielmehr um die Aufmerksamkeit auf die Tatsache zu richten, dass Jesus der Sohn Gottes und Mariens ist. Der Logos, von dem der Autor des Prologs zum vierten Evangelium spricht, ist kein anderer als Jesus, der Sohn Mariens. Und Jesus, der Sohn Mariens, ist kein anderer als der Logos, der Sohn Gottes. Es handelt sich aber nicht um zwei Personen, sondern um dieselbe identische Person, von der der Autor zunächst in hymnischer, lyrischer, poetischer¹⁴ Form und dann nach und nach in erzählender, historisierender, quasi szenischer Form die Inkarnation¹⁵ beschreibt, indem er auf Erzählformen zurückgreift und aus ihnen schöpft, die aus der Kultur eines Volkes stammen, das vor seinen Augen die Protagonisten einer langen Geschichte hatte. Sie lief auf zwei Hauptfiguren hinaus: auf die „Tochter Sion“ und den „Menschensohn“, die

¹³ Die „Singularität“, von der man in Bezug auf den Jesus von Nazareth spricht, kann zwei Bedeutungen haben, nämlich eine deskriptive und eine normative. Deskriptiv verweist sie auf ein historisches Individuum, ein singuläres, verschiedenes, von andern Individuen getrenntes. Normativ verweist sie stattdessen auf eine absolut „singuläre“, außerordentliche, einzige Weise zu leben und von seiner Beziehung zu Gott zu sprechen.

¹⁴ Johannesevang. Prolog 2 in *Gottes Wort bei Johannes, Vorträge im Kolleg 1995-60*, Tübingen 2000, 19-25.

¹⁵ In seinem Kommentar zum Johannesevangelium setzt Wilhelm Klein das erste und das zweite Kapitel parallel. Im ersten, so bemerkt er, spricht der Evangelist vom Logos, ohne Maria zu nennen. In Wirklichkeit aber spricht Johannes im ersten wie im zweiten Kapitel vom Logos wie auch von Maria, jedoch in verschiedenen Formen. Im ersten spricht er vom Logos, soweit der Logos sarkikos ist, inkarniert, eingefleischt ist: von wem nimmt der Logos die ‚sarx‘, wenn nicht von Maria? Im zweiten spricht er vom Logos, insoweit er auf der Hochzeit von Kana in Jesus präsent ist, der Logos, den der Evangelist jedoch als Weg, Wahrheit und Leben aller Menschen vorstellt und einführt? In Wahrheit stellt man im ganzen vierten Evangelium dauernd dieses Spiel der Spiegel, der Verweise, des Wechsels zwischen der ersten und der zweiten Etage fest, die stets in immer neuen und unterschiedlichen Erzählformen dieselbe große Wahrheit zum Ausdruck bringen, die Klein immer wieder aufgreift und in der zitierten Formel zusammenfasst. Für weitere Überlegungen: *Gottes Wort bei Johannes*, Kap. 1-12, Tübingen 2000, 17-86.

aber im zweiten Testament – nach Wilhelm Klein aber auch im ersten, wenn auch in verhüllter Form – die Namen von Maria und Jesus, dem „Sohn der Tochter Sion“¹⁶ annehmen.

1.3 Die Identität Jesu

Es wurde bereits auf die Bestürzung jener hingewiesen, die meinen, im Denken Kleins würde die Identität Jesu im unendlichen Fluss historischer, individueller und kollektiver, menschlicher und nicht-menschlicher Formen wie in einem Prozess ewiger und unaufhaltsamer Transformation, in dem das Göttliche sich am Ende mit dem Menschlichen vermischt, aufgelöst.

Von daher stellt sich eine Frage, der man nicht weiter ausweichen kann: Wie ist die Identität des Jesus von Nazareth zu deuten? Wie ist sein Leben nachzulesen, wie sind seine Worte und seine Werke im Licht der Kleinschen Formel „Gott in Maria“ zu verstehen? Die mir am ehesten zusagende Hypothese ist, dass W. Klein keineswegs auf die Identität Jesu, auf seine Gestalt, seine Geschichte, sein Judentum einen Schatten werfen oder sie auflösen wollte. Vielmehr ging es ihm darum, Exegeten und Theologen einzuladen, all das zu überdenken, und zwar in einem nicht-exklusiven und nicht-partikularistischen Sinn, eben inklusiv und universalistisch. Sehr aufschlussreich ist dazu sein Kommentar zu der Aussage Jesu: „Niemand kann zu mir kommen, wenn der Vater, der mich gesandt hat, ihn nicht zieht.“ (Joh 6,44).

„Was heißt das?, - fragte sich W. Klein -, was impliziert es? Dass der Vater nur wenige zieht und die andern im Stich lässt? Sicher nicht ... Wir könnten es auch anders sagen: In dem Augenblick, in dem der Widersacher den Menschen zwingt, geboren werdend, die Knechtsgestalt, die Sklavengestalt anzunehmen – etwas, das in jeder ‚conceptio et generatio‘ geschieht, in jeder Empfängnis und Zeugung - interveniert der Vater, nimmt diesen Menschen, diesen armen ‚exul filius Evae‘, diesen armen verbannten Sohn Evas, und überführt ihn in den Schoß jener, die nun den Widersacher bekämpft und immer besiegt ... Ich sagte: Der Vater, – gebt bitte acht – , ich sagte nicht: Jesus, denn nicht einmal Jesus, in seiner sterblichen, historischen Lebensform, kann uns ganz an sich ziehen ... Wenn das so wäre, dann würden wir, die wir heute leben, gegenüber denen, die damals sehen, hören, leben und mit Jesus zur Zeit seines sterblichen irdischen Lebens zusammen sein konnten, ganz sicher benachteiligt sein. ... Es ist gewiss nicht die sterbliche Gestalt eines Menschen, eines Sklaven, die uns loskaufen, uns die Erlösung, die Rettung bringen kann, sondern es ist allein der Sohn Gottes, der in jener menschlichen Gestalt, der Gestalt eines Knechtes, eines Sklaven, sich eingefleischt, sich verborgen und enthüllt hat.“¹⁷

Von diesem Befund ausgehend versteht man sowohl das Denken Kleins wie auch die Bestürzung, welche diese Worte in seinen Schülern und in allen, denen sie zur Kenntnis gelangten, auslösen mussten.

Tatsache ist, dass W. Klein solch bestürzende Verwirrungen rechtfertigte, da er sie als nicht zu beseitigende, dem menschlichen Sprechen anhaftende und mit ihm einhergehende Erscheinungen ansah. Er war einerseits von der Unausweichlichkeit des Sprechens überzeugt, - wo kein Sprechen, da keine Humanität -, andererseits aber sah er die Grenzen jedes Sprechens, auch des biblischen und seines eigenen.

Wie kommt man aus diesem Dilemma heraus? Seine Antwort ist unvorstellbar einfach: Nicht durch das Sprechen, sondern durch den Glauben! Der jedoch ist nichts Ideologisches, nichts Abstraktes, nicht aus schönen Gedanken gemacht, besteht nicht aus hübschen Worten oder

¹⁶ Es gibt wohl niemanden, der beim Klang dieser Worte, wenn auch in verdrehter Form, nicht das Echo der berühmten Verse hört, die Dante im Lied des Paradieses dem Hl. Bernhard in den Mund legt: „Vergine Madre, figlia del tuo figlio“ *Commedia, Paradiso, Canto XXXIII, 1.*

¹⁷ Cfr. *In Principio*, cit., 141-144; *Gottes Wort bei Johannes*, Tübingen 2000, 23-24.

netten Gesten. W. Klein nahm hier wieder die außergewöhnliche und unvergleichliche Glaubensdefinition auf, die Paulus den Christen von Galatien überliefert und eingepägt hat: „fides quae per caritatem operatur“, der Glaube, der in der Liebe wirkt (Gal 5,6). Dieser ist nach Klein der wahre Glaube, der echte, von dem die Bibel spricht. Und dies, nichts anderes, hatte Paulus im Sinn, als er an die Christen von Korinth schrieb und feierlich verkündete: „Nun aber bleiben Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei, die größte unter diesen aber ist die Liebe.“ (1 Kor 13,13).

Nur vom Primat der Liebe, der Caritas, ausgehend, der Agape, der Liebe Gottes zu den Menschen, ist es möglich, die Identität Jesu, historisch und theologisch zugleich, neu zu verstehen: mehr historisch, insoweit sich in Jesus seine Identität als Bereitschaft, sich mit dem andern zu identifizieren, zeigt; mehr theologisch, insoweit sich in diesem Prozess der Identifizierung mit dem anderen, sie das Geheimnis Gottes enthüllt, den ganz und gar anderen, dem ein Gesicht¹⁸ zu geben, die Christen berufen sind.

1.4 Der Glaube der Christen

Nach W. Klein war darin auch der tiefe und innovative Gehalt jener berühmten Theorie von den „anonymen Christen“ Karl Rahners zu suchen, die Klein übrigens auf etwas andere Weise neu zu formulieren beliebte, indem er nicht von „anonymen Christen“, sondern von „anonymen Glaubenden“¹⁹ sprach. Er beharrte jedoch nicht sonderlich auf einer Formulierung. Was ihm am Herzen lag, waren nicht die Formulierungen, sondern der Inhalt. Und der Inhalt seiner Neuformulierung war eine neue Konzeption des Glaubens – offenkundig auch der Hoffnung – als Ausdruck der Agape, der Liebe Gottes, die sich verhüllt und enthüllt im Leben und der Geschichte Jesu, der Christen, aber auch im Leben und der Geschichte eines jeden Menschen, jeder Person, die das Gute will und es auch tut, selbst wenn sie sich aus vielen Gründen ihrer persönlichen und kulturellen Geschichte, versteht oder geradezu als nicht-glaubend definiert. „In Wirklichkeit ist alles, was man bezüglich der sogenannten Nicht-Gläubigen sagen kann, – so präziserte W. Klein -, dass sie wahrscheinlich keine Christen sind, den Glauben nicht ge-

¹⁸ W. Klein beglaubigte diese seine Deutung der Identität Jesu über eine unendliche Serie von Verweisen und biblischen, nicht nur patristischen Zitaten; darüber hinaus auch mit geschichtlichen und literarischen, die das Geheimnis eines stets neuen und überraschenden Gottes erahnen ließen. Mir fielen jedes Mal die Verse auf, die er oft aus dem „Faust“ von Goethe auswendig zitierte. Am Ende des Prologs im Himmel spricht Mephistopheles über Gott und sagt: „Von Zeit zu Zeit seh ich den Alten gern / Und hüte mich, mit ihm zu brechen. / Es ist gar hübsch von einem großen Herrn, / So menschlich mit dem Teufel selbst zu sprechen.“: Cfr. Goethe, *Faust*).

Die Auffassung ist immer die gleiche: Alles Sein, so zerbrechlich, hinfällig, sterblich es auch sein mag, sogar der Teufel, bringt im Werden der Geschichte das Geheimnis eines Gottes zum Ausdruck, der als Schöpfer in seinen Geschöpfen lebt und nie fern oder getrennt von ihnen.

¹⁹ Dieser Ausdruck hat mich immer besonders betroffen gemacht; deswegen erinnere ich mich gut daran. Im Verlauf eines meiner ersten Gespräche mit W. Klein sprachen wir über K. Rahner und seine Theorie der „anonymen Christen“. Gewiss eine hübsche Formel – bemerkte er - , die sehr gut die christliche Auffassung von der Universalität des Heils zum Ausdruck bringt.“ Aber nach einer Weile fragte er mich: „Und was hältst du davon? Kann man Christen so definieren, als anonym, und damit alle Menschen meinen?“ Sodann, ohne meine Antwort abzuwarten, fuhr er fort: „Eher als von anonymen Christen würde ich lieber von anonymen Glaubenden sprechen. Die Juden und die Muslime kann man doch sicher nicht, nicht einmal implizit, als Christen bezeichnen. Kann man aber sagen, sie seien keine Glaubenden? Abraham war sicher kein Christ, und doch wird er als Vater aller Glaubenden angesehen. Deswegen ist eines der Glaube, etwas anderes die Art und Weise, ihn in der Geschichte über eine bestimmte Kultur oder Religion auszudrücken. Klar, dass auch Juden, Muslime, Buddhisten, etc., von den Christen sagen könnten, sie seien anonyme Juden, anonyme Muslime, anonyme Buddhisten. Auf diese Straße begibt man sich doch von keiner Seite. Was über diese Formeln wichtig ist, ist übereinzustimmen in der Anerkennung der heilbringenden Relevanz des Glaubens, deren Kriterium nicht in einer Zugehörigkeit als solcher liegt, sondern im Ausdruck eines Glaubens, der in der Liebe wirkt“. Für weitere Erläuterungen cfr. *In Principio*, cit., Anm. 42.

mäß deren Dogmen, Riten und nach der Richtschnur der Bibel und der christlichen Überlieferung ausrichten. Aber darin liegt nicht der eigentliche Unterschied. Was den eigentlichen Unterschied im Hinblick auf das Heil ausmacht, ist nicht die Zugehörigkeit zu einer Konfession oder Religion, sondern „der Glaube, der in der Liebe wirkt“. Und wer die Liebe tut, d.h. wer gut will und das Gute tut, seine Liebe in Taten und Worte umsetzt, der kann nicht Nicht-Glaubender sein in dem Maße, in welchem er sich öffnet und an dem höchsten Gut partizipiert, das die verschiedenen Konfessionen und Religionen Gott nennen. Und der nach den Christen sich in singulärer Weise in Jesus von Nazareth, in dem sie den Christus, den Messias sehen, verbirgt und offenbart.“

Meine Frage, ob diese Art der Glaubensinterpretation theologisch fundiert sei, bejahte W. Klein und zitierte dazu die berühmte Stelle bei Matthäus, von ihm als „Evangelium der Atheisten“ bezeichnet, wo der Evangelist das Gottesurteil in Szene setzt: „Dann wird der König zu denen auf seiner Rechten sagen: Kommt, ihr Gesegneten meines Vaters ... Denn ich war hungrig und ihr habt mir zu essen gegeben, ich war durstig und ihr gabt mir zu trinken ...“ (Mt 25,31-46). Er zitierte aber auch einen weiteren Text: „Wir wissen, dass wir vom Tode zum Leben hinübergegangen sind, weil wir die Brüder lieben“ (1 Joh 3,14). Zwei Texte also, die beide vom Glauben sprechen, der in der Caritas, in der Liebe²⁰ wirkt.

An diesem Punkt lautet die grundsätzliche Frage: Lieben wir, wenn wir „wissen“, Christen zu sein, oder wissen wir, Christen zu sein, wenn wir „lieben“? Darauf entgegnete W. Klein von einem anderen Text ausgehend: „Wer nicht liebt, hat Gott nicht erkannt; denn Gott ist Liebe.“ (Joh 4,8). Wie um zu sagen: Nur wer liebt, „kennt“ Gott, weiß, was es heißt, Christ zu sein. Nicht das Wissen also ist das letzte Kriterium des Glaubens, sondern die Liebe, die Gott in das Herz aller Menschen ausgießt, nicht allein in das der Christen. In dogmatischen Begriffen: Gott nimmt in der Person des Logos, des Wortes nicht die Christenheit, sondern die gesamte Menschheit auf, von der die Christen gewiss ein Teil sind, zusammen mit dem jüdischen Volk sogar Hüter der biblischen Verheißung, das ER treu ist und zur Vollendung führen wird, was seine Hände begonnen haben.

1.5 Fassungslosigkeit und Erklärungen

Von diesen Überlegungen aus versteht man erst die Gründe von soviel Bestürzung und Ratlosigkeit, die das Denken und die Worte Wilhelm Kleins bis heute auslösten und wie ein Schatten begleitet haben. Ein erster Grund, der schon erläutert wurde, betrifft die historische Identität des Jesus von Nazareth. Dazu wurde bereits vermerkt, dass W. Klein diese Identität nicht leugnet, noch weniger die Geschichtlichkeit, das Judentum Jesu unterschätzt. Er warnt nur die Exegeten und Theologen vor Deutungen, bei denen der Buchstabe mit dem Geist verwechselt wird, wodurch die Christen auf die Schiene der Buchstabengläubigkeit oder eines biblischen Fundamentalismus gesetzt werden.

Ein zweites Motiv, von dem ebenfalls schon die Rede war, lässt sich in seiner Auffassung von Geschichte annehmen, die von einigen als zu einem gewissen Dualismus neigend und nicht ganz frei von Spuren eines Gnostizismus interpretiert wurde. Diesbezüglich muss klargestellt

²⁰ Bezüglich des zitierten Textes machte W. Klein darauf aufmerksam, dass jene Worte in der Liturgie des Osterfestes vor der Liturgiereform noch verlesen wurden: Wieso ist dieser Text herausgenommen worden? „In der ganzen Bibel gibt es keinen Text, der besser die Bedeutung von Ostern zum Ausdruck brächte“, glossierte er. Es war wohl auch nicht von ungefähr, dass Pater F.-J. Steinmetz SJ in seiner Homilie am 11. Januar 1996, dem Tag der Exequien für Wilhelm Klein, gerade diesen Text wieder aufgenommen hat, wie wenn er Ostern feiern wollte, den Übergang vom Tod zum Leben des W. Klein: cfr. *Wilhelm Klein in Rom, Bonn und Münster*, Hildesheim 2001, 435-439.

werden, dass W. Klein in der Geschichte eine Oberflächenschicht erkennt, auf der das Vergehen der Dinge fließt und wahrgenommen wird, er nennt sie „natura moritura“ – wir würden sagen: das „Sein zum Tode“ – , die er unterscheidet von einer tieferen numinosen Schicht, in der er das Entstehen der Dinge (nicht deren Vollendung) platziert und die er „natura creatura“ nennt und die wir als das „Sein zum Leben“²¹ bezeichnen würden. Niemals gibt er jedoch Formen des Dualismus²² Raum, weder einem metaphysischen²³ noch einem christologischen²⁴, auch keinem anthropologischen²⁵.

Ein drittes und letztes Motiv ist wohl in der kargen Systematik eines Denkens zu suchen, das sich im dialektischen Fluss der Geschichte und der Erzählung aufzulösen scheint, dessen eigentliche spekulative Substanz eben nicht leicht zu fassen ist. Das fehlerlos fließende Wort seiner Kommentare, seiner Exhorten und seiner Betrachtungen war sicher nicht darauf bedacht, das spekulative Interesse der systematisierenden Theologen zu gewinnen. Doch selbst das scheint nicht der wahre Grund zu sein, wenn man nur an die nicht geringeren Schwierigkeiten denkt, die die sogenannte narrative Theologie, die doch ein solches Interesse geweckt hat und noch immer unter den Theologen weckt, für die theologische Spekulation bereit hält.

Mir scheint für soviel Bestürzung und Vorbehalt der wahre und eigentliche Grund in der Radikalität eines Denkens zu liegen, das jede Form des Sprechens relativiert, es als historisch bedingt erklärt, also auch das biblische Sprechen mit seiner Kohorte an Symbolen, Metaphern, Vorstellungen und vielfältigen Anthropomorphismen²⁶.

W. Klein stellt nicht den Glauben in Frage, sondern vielmehr eine bestimmte Weise, ihn auszudrücken, so von Gott zu sprechen, wie wenn er ein Seiendes über oder neben anderen Seienden wäre. „Ist darin vielleicht nicht, - so kommentierte er –, der Sinn des großen Gebotes der Thora zu sehen, das den Israeliten untersagte, sich Bilder von Gott zu machen, ihn zu nennen, seinen Namen auszusprechen?“ (Is. 20, 2-7).

Jemand oder etwas beim Namen zu nennen, ist eine Weise, ihm eine Form, eine Identität zuzuweisen. Natürlich ist das nichts Besonderes, solange man von etwas spricht, das man sieht:

²¹ Wie bereits oben erwähnt, verfügt die deutsche Sprache über zwei Termini, „Historie“ und „Geschichte“, um das anzuzeigen, was jeweils als „Fakt“ und als „Ereignis“ vorkommt, eine Unterscheidung, die aber, obwohl auch nur unzulänglich das Denken Wilhelm Kleins erläuternd, dennoch hilft, sich ihm anzunähern.

²² R. Litz ist überzeugt, dass die Denkform Wilhelm Kleins monistisch ist: cfr. *Katalog 2007*, cit., 50-52 oder „Forum Pater Klein“, www.oki-regensburg.de.

²³ Ich erinnere dazu, dass W. Klein, über die Materie sprechend, oft die Etymologie dieses Begriffs erwähnte und bemerkte, das „materia“ sich von „mater“, Mutter, ableitet, die biblisch gesprochen Maria ist, die Mutter Jesu, der Kirche, der gesamten Menschheit, insoweit Gott, in ihr sich einfleischend, nicht ein Individuum oder eine besondere Institution, sondern die „condition humaine“ übernommen hat.

²⁴ Paulus zitierend, der behauptete, nicht an der Kenntnis Christi „dem Fleische nach“ interessiert zu sein, erklärte er wörtlich: „Klar, dass das nicht ohne Belang ist: denn so haben immer die Doketen aller Zeiten argumentiert und behauptet. Nur darf es nicht für so wichtig und entscheidend gehalten werden, wie wir zuweilen angehalten worden sind, zu denken“: *In Principio*, cit., 143; *Gottes Wort bei Johannes*, cit., 24.

²⁵ Einmal ein berühmtes Dictum von Seneca zitierend: „Quoties inter homines fui minor homo redii“, jedes Mal, wenn ich unter Menschen gewesen bin, kehrte ich weniger als Mensch zurück, drehte er den Sinn ins Positive um, indem er es dem Thema, das er gerade behandelte, anpasste: „Quoties cum Christo Eucharistico fui, major christianus redii“, jedes Mal, wenn ich beim eucharistischen Christus gewesen war, kehrte ich christlicher zurück, wie um vor jeder dualistischen Interpretation zu warnen, sei sie christologisch oder auch anthropologisch.

²⁶ Der Terminus „Radikalität“ wird hier in seinem etymologischen, deskriptiven Sinn verstanden, als an die Wurzeln des Denkens gehend und die Frage nach der Wahrheit jeder Kultur, allen Sprechens, auch des theologischen, stellend. Dazu ließ W. Klein einmal meine Aufmerksamkeit auf die Etymologie des deutschen Wortes „Lüge“ richten: Es leite sich ab aus dem griechischen „legein“, sagen, reden, erzählen, wie um zu sagen, dass jeder Diskurs, auch der theologische – und da spielte er an auf den Terminus Theologie – offenbart, aber gleichzeitig die Wahrheit verbirgt. Das gelte natürlich auch für die Philosophie, soweit sie Wort, Diskurs, „Sophologie“, nicht „Philosophie“, Liebe zur Weisheit oder Weisheit der Liebe sei.

Dinge, Tiere, Menschen. Doch wenn man von etwas spricht, das man nicht sieht, von Gott, geht man das Risiko der Idolatrie ein, des Bilderkults, wobei man vergisst, dass Gott Gott ist. Stattdessen „Deus semper maior“. Gott ist immer größer: Das war ein Motto, das W. Klein gern und oft in der Praxis der Exerzitien wiederholte, dem Geist seines Ordensgründers Ignatius von Loyola getreu.

Allerdings hinderte ihn das nicht daran, von Gott zu sprechen, im Gegenteil, er sprach andauernd und in immer neuen Formen von ihm, indem er Worte, Vorstellungen, Metaphern, Redeweisen aus der Geschichte und aus der biblischen Kultur schöpfte.

Die Formel „Gott in Maria“ ist in dieser Hinsicht eine Weise von Gott zu sprechen, die es W. Klein gestattet, ihn dem Schweigen einer stummen Transzendenz zu entziehen, ohne ihn damit dem Geschwätz einer redseligen Immanenz auszuliefern, als wäre er ein Seiendes unter andern Seienden²⁷.

So wendete er auf Gott, aber auch auf Maria – und darin liegt wohl sein ureigener Beitrag zur Mariologie – die doppelte Analogie der Attribution und der Proportion an, auf die die Philosophen zurückgreifen, um zu vermeiden, sowohl in äquivoken als auch univoken oder synonymen Begriffen zu sprechen. Wie es Übereinstimmung und Unterschied zwischen Gott und Mensch, zwischen Schöpfer und Geschöpf gibt, so auch zwischen Maria und den anderen Geschöpfen, indem sie die Versuchung besiegt und immer mit ihrem Schöpfer vereint ist, die anderen Geschöpfe aber der Versuchung erliegen und Sklaven des Bösen werden, des Widersachers, der sie von ihrem Schöpfer zu trennen versucht. Der Schöpfer jedoch, - und hier liegt die ganze Kraft und Stärke der biblischen, christlichen Botschaft -, hört nicht auf, zu erschaffen, zu erlösen und zu heiligen, indem er mit Heiligem Geist überströmt und erfüllt.

Nach W. Klein existierte nie eine Schöpfungsordnung ohne Erlösungs- und Heilsordnung. „Gott in Maria“ ist die Chiffre für die untrennbare Einheit dieser beiden Ordnungen, nach der Maria alle darstellt, mitgestaltet und vorformt, die in ihrem Fleisch, in ihrer Menschheit den Logos, das Verbum, das Wort Gottes aufnehmen, aufgenommen haben und aufnehmen werden, um ihm in ihrem eigenen Leben Form zu geben. Sie unterscheiden sich von denen, die ihn nicht aufgenommen haben, ihn weder aufnehmen noch aufnehmen werden, wie es der Autor des Prologs beschreibt: „Er kam in sein Eigentum, doch die Seinen nahmen ihn nicht auf“ (Joh 1,11). Denen aber, die ihn aufnahmen, „gab er die Macht, Kinder Gottes zu werden, die an seinen Namen glauben, die nicht aus dem Blut, nicht aus dem Verlangen des Fleisches, nicht aus dem Willen des Menschen, sondern aus Gott gezeugt worden sind“ (Joh 1,12-13)²⁸.

²⁷ „Chiacchericcio“ (Geschwätz) war das italienische Wort, das er besonders liebte. Ein weiterer beliebter italienischer Ausdruck war „linguaccia“ (böse Zunge / Lästermaul), als gäbe es in der manchmal anzutreffenden Ausspracheart eines deutschen Sprechers von „linguaggio“ (Sprache) einen Bezug zur „linguaccia“, zum Lästermaul. Solche Wortspiele dienten ihm dazu, seiner Auffassung von Sprache oder einer Sprechweise als Geschwätz Ausdruck zu verleihen, die zwar enthüllt, aber auch diesen oder jenen Aspekt der Wahrheit verbirgt. Cfr. *In Principio*, cit., 63, Anm. 71.

²⁸ Man kann nicht umhin, mit Bezug auf diese Bibelstelle das Problem des Bösen zu erwähnen. W. Klein deutete es zuweilen als „Fall“, als Absturz, andere Male als „Notwendigkeit“, unabwendbar, Schicksal, und zitierte dazu Röm 3,9: „Wer wird uns also trennen von der Liebe Christi?“ im Sinne der Verwirklichung der Verheißung in Gen 3,15: „Ich werde Feindschaft setzen zwischen dir und dem Weibe, zwischen deiner Nachkommenschaft und ihrer: sie wird dir den Kopf zertreten und du wirst ihr in die Ferse stechen“. Von diesem Text ausgehend ließ er beachten, dass die Schlange ihr zwar in die Ferse sticht, aber die Frau ihr den Kopf zertritt. Ein Bild dafür, dass immer Kampf zwischen Gut und Böse sein wird, zwischen der Frau und der Schlange, und dass am Ende die Frau siegen wird.

Das aber auch zur Erinnerung daran, dass der Kampf sich abspielt in der Wahl, zur einen oder anderen Nachkommenschaft zu gehören, zu jener der Frau oder zu der der Schlange. Es setzt also immer Freiheit voraus, dass das Heilswerk sich erfüllt.

2. Anthropologische Variationen

Von diesen theologischen Impulsen her fällt es nicht schwer, im Denken Wilhelm Kleins auch eine ganze Reihe von anthropologisch relevanten Ideen aufzugreifen, die beim nochmaligen Lesen im Lichte des Leitgedankens „Gott in Maria“ sich entfaltend zum Vorschein kamen. Sie erlauben uns, den Sinn eines Lebens zu erahnen, das im Herzen eines jeden Menschen pulsiert.

Auszugehen ist allerdings immer vom Geheimnis Mariens, der Gleichnisgestalt und dem Symbol der reinen und makellosen Schöpfung, die in ihrem Schoß den Logos, das Verbum, das Wort Gottes aufnimmt. Nur von da aus legen wir das authentische Antlitz des Menschen frei, dem Faden seines Strebens und seiner tiefen Sehnsucht folgend, seine Identität und seinen Glauben aufdeckend, der noch eingehüllt ist im Geheimnis eines sich dem Unendlichen öffnenden Bewusstseins, das sich aber weigert, in ihm aufzugehen und sich darin zu verlieren. Es will lieber in das Schweigen eines Universums eintauchen, das einerseits die Antwort auf die Sinnfrage verweigert, ihn andererseits zu einem unablässigen Forschen drängt. Dadurch ist der Mensch, wenn er die Straßen des Zufalls oder des Unabwendbaren durchstreift, stets gegen eine Sinnfrage als Schnittstelle mit dem Geheimnis des Lebens, woran er sich stößt, um mal betäubt, mal verwundert herauszukommen.

2.1 Das Geheimnis des Lebens

Das Leben, worüber man spricht, ist natürlich nicht nur „bios“, das biologische Leben, sondern auch und vor allem „zoè“, das geistige Leben, von dem W. Klein uns auf den Spuren der biblischen Erzählung mitteilt, das es unaufhörlich vom Schöpfer zu den Kreaturen und von den Kreaturen zum Schöpfer fließt²⁹. Er sagt aber auch, dass es wegen der Sünde, des Absturzes, nicht klar und ungehindert fließt; meistens fließt es auf sich selbst zurück, mal sich verdunkelnd bis zur Finsternis³⁰, mal stagnierende und übel riechende Tümpel bildend, die die Menschen aus eigener Kraft zu leeren suchen, wie die Mystiker erläutern, und deswegen erfolglos bleiben³¹.

Nur das kleine Sterben in einem traumlosen Schlaf beschert unfreiwillig partielle Selbstentäußerung. Doch weil dieses Sterben unbewusst ist, kann man daraus keine Früchte ernten. Es ist eine traurige und fast ausweglose Situation, die erahnen lässt, wie tief die Brüche des Ego sind, wie dunkel das Geheimnis, auf das sich das Leben stützt. Ausdrucksweisen in der Literatur und ein wenig auch in der Philosophie in Erinnerung rufend, könnte man sagen, dass gerade wegen dieser Brüche und dieser Dunkelheit die menschliche Existenz sich unter unseren Augen ausdehnt wie von einer Nebeldecke verschleiert, von einer profunden Melancholie

²⁹ Es wäre interessant, in dieser Hinsicht die biblischen Texte zur Schöpfung daraufhin zu untersuchen und zu fragen, was die Autoren der Genesis wohl beabsichtigten, als sie, dem Lebensstrom auf der Suche nach seinem Anfang nachgehend, jenes allseits bekannte erhabene Incipit ersannen: „Im Anfang erschuf Gott Himmel und Erde“ (Gen 1,1). Wie ist dieser „Anfang“ zu verstehen? Ist es das Nichts? Ist es Gott? W. Klein kommentierte analog dazu das Incipit des Johannesevangeliums und stellte die Hypothese auf, dass man in diesem „Anfang“ Maria erkennen könne, den reinen Akt der Schöpfung ... : cfr. *In Principio*, cit. 131-134.

³⁰ Im vierten Evangelium wird die Sünde als Finsternis, als Tod verstanden im Gegensatz zum Licht, zum Leben. In seinem Kommentar zum Johannesevangelium merkt W. Klein an, wie der Autor schon im Prolog diese Sicht der Sünde antizipiert, indem er in einer außergewöhnlichen Intuition das Licht mit dem Leben und indirekt die Sünde mit dem Tod identifiziert: „Das wirklich durch das Wort Gewordene war in ihm *Leben* und das Leben war das Licht der durch das Nein finster Gewordenen, d.h. der Menschen“: *Johannesevangelium Prolog 3 in Gottes Wort bei Johannes*, cit., 25-28, passim.

³¹ Aufschlussreich wäre auch, einmal die „Leere“ der christlichen Mystiker dem „Nichts“ der östlichen Traditionen und Religionen gegenüberzustellen: cfr. dazu die Beiträge von W. Romahn, *Kleinigkeiten*, und von P. Lengsfeld, *Unterwegs zu einem neuen Paradigma*, in *Katalog*, cit., entsprechend 66-75 und 85-95 oder in „Forum Pater Klein“, www.oki-regensburg.de.

überschattet, die das Licht nicht durchdringen lässt. Andererseits muss man zugestehen, dass gerade aus diesem Tümpel der Melancholie und existenziellen Tristesse („Schwermut“ nennen es die Deutschen) schöpfend die Kreativität des Menschen, sein Lebensdrang und eine ganze Masse an Begierden und tiefen Sehnsüchten genährt werden, die aus dem Boden schießen wie Pilze an feuchten und regennassen Tagen. Eines schönen Tages wachst du auf und, siehe da, diese Begierden und Sehnsüchte bleiben an dir mit jener grauen und griesgrämigen Miene kleben, die du nie zu entschlüsseln vermagst. Weh dem aber, der dann nur Erdreich, aber nicht Gärtner seiner Begierden und Sehnsüchte ist. Wir kennen eben kein Rezept, alle zu befriedigen, noch weniger kennen wir eins, jene Begierde und tiefe, angeborene Lebenssehnsucht zu stillen, die aus Konflikten, Brüchen, Quantensprüngen zu entstehen scheint und die sich im Niemandsland zwischen Organischem und Psychischem einnistet, zwischen Individuellem und Sozialem, zwischen Immanentem und Transzendtem, wie in einem Spiel von Reflexen und Konditionierungen, die größtenteils unserer Freiheit unzugänglich und oft unbegreiflich sind. Das gilt natürlich auch für weniger tief gehende Empfindungen. Die Fähigkeit und die Geschicktheit im Gebrauch der sie betreffenden Fachsprachen sind höchstens Bestandteile der Schärfung und weiteren Verfeinerung der Begierde und Sehnsucht nach ewigem Leben, die den Menschen charakterisiert.

Im Unterschied zu dem, was die analysierenden Philosophen und Theoretiker der „linguistischen Wende“ glauben, ist diese Begierde oder Sehnsucht eben doch identisch mit der Existenz, sie deckt sich nicht vollkommen mit der sie ausdrückenden Sprache. Davon ausgenommen ist wohl – so Klein – die in jener reinen und makellosen Schöpfung, die der biblische Autor Maria nennt, in der „Tochter Sion“, in welcher er auf symbolischer, idealer Ebene den Quell des Lebens erahnt. Oder, wenn man so will, die präverbale, unsichtbare und unausrottbare Wurzel jener Begierde und Sehnsucht nach ewigem Leben, die sich im Herzen aller Menschen verbirgt³².

2.2 Ein Mensch ohne Gesicht?

Wie aber dieses Verlangen, diese Sehnsucht stillen? Wie sich herauswinden, sich zwischen den trüben Strudeln einer Existenz über Wasser halten, die manchmal zu taumeln scheint, ein ander Mal in die Abgründe des Leids, der Qual, der Sinnlosigkeit abzustürzen droht? Es gibt wohl niemanden, der in seinem Leben nicht das Übel und eine ganze Reihe von Konditionierungen, Störfaktoren und Sog wahrnimmt oder zuweilen regelrechte emotionale oder mentale Blockaden erfährt, welche die Sinnsuche weg von einem geradlinigen Parcours wachsender Freiheit und Verantwortung auf Straßen und Pfade abkommen lassen, die irgendwo im Dickicht enden.

Wir sind eben nur kurze Zeit und mit großer Anstrengung in der Lage, relativ frei und verantwortungsbewusst zu leben. Das Leben, so wissen wir, ist aufwändig, es gibt keine Batterie, die ausreichend Energie auflädt und sie unaufhörlich verteilt. Auf der andern Seite, insofern das Leben aufwändig und oft verpfuscht, nur improvisiert ist, man möchte es stümperhaft nennen, ist darin doch ein Vorteil zu erkennen: Die Auflehnung gegen jeden Versuch, die eigene Lebenskraft in einen einzigen Parcours zu steuern, wie es jede Diktatur oder orwellische „Gesinnungspolizei“ bereitwillig tut.

Mag das Leben sich auch auf Regeln stützen, die wir für universal und vertretbar halten, mögen deren Inhalte auch millionenfach befolgt und gelebt worden sein - es sind doch Gebrauchsgüter; das Leben verbirgt und verheimlicht einen Grund, den niemand zu durchdrin-

³² Der Arzt fragte einmal W. Klein, der schon weit über neunzig war: „Aber wie lange wollen Sie noch leben, Pater? Hundert Jahre?“ „Oh nein – entgegnete er lächelnd – nicht hundert Jahre, sondern ewig. Sie etwa nicht, Herr Doktor?“ Cfr. *W. Klein in Rom, Bonn und Münster*, cit., 437.

gen oder auszuloten imstande ist, selbst nicht in Momenten größter Öffnung und Intimität wie in der Liebe oder in der Freundschaft. Und das auch deswegen, weil es sich um einen Grund handelt, der sich dem Bewusstsein entzieht. Deswegen werden auch viele Sehnsüchte und Begierden ausgelebt, ohne sie adäquat ausdrücken zu können. In dieser Hinsicht könnte man vom Menschen ohne Gesicht sprechen, dem eine erklärte und verbindliche Lebensform, die von allen als einzigartig erkennbar wäre, fehlt. Die sogenannten „gelebten“ Formen ähneln oft umherschweifenden Sporen, die niemand zu fassen vermag.

Andererseits gibt es kein Individuum, das kein Gesicht hätte, keine definierte Lebensform, die nicht einzigartig und erkennbar wäre. Der Versuch so vieler Persönlichkeiten, seien sie wirklich oder nur erfunden, dem eigenen Leben ein Gesicht, eine Form zu verleihen, nimmt die Gestalt jener ewigen Sinnsuche an, von der heute soviel geredet wird.

Wenn W. Klein nun von „Gott in Maria“ spricht, hat er genau das im Sinn: den Versuch des Jesus von Nazareth, seinem eigenen Leben, dem wirklich gelebten, in messianischem Code, ein Gesicht, eine Form zu geben, nämlich in einer neuen Art und Weise die Beziehung zu Gott zu leben und zu erfahren! Davon und von nichts anderem sprechen und schreiben nach der Meinung Wilhelm Kleins die biblischen Autoren des zweiten Testaments.

Wehe, wenn man das vergisst, wenn man sich nicht bewusst ist, dass in der Auslegung der Schriften die Jesusgestalt und folgerichtig auch die Mariengestalt zwar eine historische Bedeutung, eine reale, aber mehr noch eine symbolische, ideale Bedeutung haben, die uns erst das Gesicht und die Form des „neuen Menschen“ (Eph 4,24) erahnen lässt, den anzuziehen wir alle berufen sind bis zur vollkommenen Reife, „zum Vollmaß des Wuchses in der Fülle Christi“ (Eph 4,13). Nach der Deutung von W. Klein ist dieser neue Mensch die Form, die der Logos, das Wort Gottes, in Maria annimmt. Mehr als von einem andern Leben, einem Leben nach dem Tode, könnte und müsste man also von einer „anderen Weise“ sprechen, dieses Leben vor dem Tode zu leben. Sie gestaltet sich oder müsste – so die Deutung Kleins - als Annäherung an das „Mariengeheimnis“ Gestalt annehmen.

Tatsache ist, dass die bisherige Erfahrung und die Geschichte in sich eine schrecklich bedrückende und peinliche Leere einschließen, in der sich, wie in einer chemischen Lösung, Sinnfragmente durcheinander bewegen, die jeder Mensch berufen ist, zu erkennen und wieder zusammen zu setzen, um einer formlosen und gesichtslosen Existenz eine Form, ein Antlitz zu geben.

2.3 Die Identität des Menschen

Man könnte demnach wieder an die Geschichte der Menschheit denken und sie sich als eine große Forschungsbaustelle zur Wiedererlangung der verloren gegangenen Identität vorstellen: Ein Unternehmen, das bislang nicht oder nur teilweise gelungen zu sein scheint. Die Naturwissenschaften, die Philosophie, selbst die Theologie, sind nicht imstande, dem Geheimnis des Lebens auf die Spur zu kommen. Es verwandelt sich mit dem Fortschritt in der Geschichte in eine Frage, eine Anrufung, ja fast in ein Flehen, das aus dem Grunde der Existenz aufsteigt und eine Antwort ersehnt, die nicht ankommt. Und sie kommt nicht an – bemerkte scharfsinnig W. Klein - weil sie bereits angekommen ist, weil sie schon da ist, denn sie ist in uns. Und auch wenn wir nicht an sie denken, nehmen wir doch ihren uns treibenden Schub wahr, den Lebensdrang, ausgehend von tiefen Erfahrungen, unreflektierten, die den Menschen dazu bringen, im Innersten einer bestimmten Kultur, - für Christen ist es die biblische, besonders in den Erzählungen über das Leben Jesu -, nach dem Motiv und den Mitteln zu suchen,

um eine Identitätssuche auf den Weg zu bringen. Diese Identität ähnelt aber immer weniger einer Fotografie und immer mehr einem Projekt, einer Lebenslinie³³.

In einem Gespräch, in dem es genau um unsere Identität, unsere Art und Weise zu leben, zu denken und zu sprechen ging, machte W. Klein einmal eine Bemerkung, die mich nicht wenig neugierig machte: „Die Menschen leben schlecht, weil sie schlecht atmen.“ Hie und da verstand ich nicht, was er sagen wollte. Also richtete er mein Augenmerk auf etwas, worauf ich nie gekommen wäre, nämlich dass man nicht atmet, wenn man spricht, und umgekehrt, man nicht spricht, wenn man atmet: „Die Menschen leben schlecht, weil sie schlecht atmen. Und sie atmen schlecht, weil sie zuviel reden. Es wäre gut, weniger zu reden und mehr zuzuhören“. Sodann, wie mit sich selber sprechend, fragte er weiter: „Der Kosmos lebt, atmet? Sicher lebt er und atmet. Aber nicht so wie die Menschen leben und atmen. Man kann eben auf vielerlei Art leben und atmen. Die Lebensart der Menschen, der Bewohner der Erde, ist sicher nicht die einzige und vielleicht nicht einmal die beste.

Ich packte die Gelegenheit beim Schopf und fragte: „Glauben Sie, dass es andere Lebewesen im Universum gibt?“ „Das weiß ich nicht, - antwortete er -, aber ich weiß, dass, wenn wir ihnen begegneten, wir uns nie mit ihnen identifizieren könnten, da sie nicht nach unserm Bild und Gleichnis gemacht wären. Aber was macht das schon? Sind nicht auch sie Geschöpfe Gottes? Nicht nach unserm Bild und Gleichnis geschaffen, sondern nach dem Bilde Gottes? ... Schon, aber was bedeutet das? Niemand hat Gott je gesehen, sagt die Bibel. Allerdings sprechen wir von ihm, wir können nicht umhin zu sprechen. Wir sprechen von ihm wie die Bibel spricht.“

Im Vergleich zu Parmenides oder Platon haben wir uns vielleicht nicht einmal um einen Zentimeter einer nachprüfbaren Lösung des Lebensrätsels weiter angenähert. Wir wären also gezwungen, einmal mit vielen unserer deckungsgleichen und so bequemen Fiktionen aufzuräumen, indem wir die von uns mehr als anderes als Verteidigungslinien gegenüber dem Tod errichteten Selbstverständlichkeiten niederreißen. Viel mehr als uns gegen den Tod zu wappnen, müssten wir neu lernen zu leben, neue Erfahrungen zu machen, neue Hypothesen aufzustellen, neue Schlüssel zum Verstehen des Menschen und des Kosmos anzuwenden. So argumentierte W. Klein.

„Persönlich, – so vertraute er mir einmal an –, nachdem ich lange nachgedacht habe, bin ich dabei beten zu lernen. Vielleicht wissen wir gar nicht zu beten. In den langen schlaflosen Nächten, die mir oft Qual bereiten, habe ich beten gelernt, indem ich atme. Wenn ich ein-atme, ist es der Geist, der in mich eintritt und in mir betet, mit mir betet. Wenn ich aus-atme, bin ich es, der in den Geist eingeht und in ihm betet, mit ihm betet ... So bete ich immer, auch wenn ...ich schlafe. Hat Jesus nicht seinen Jüngern empfohlen, immer zu beten, ohne Unterlass?“³⁴ „Aber das ist doch kein Gebet, zumindest ist es nicht Gebet, wie wir es gewöhnlich

³³ W. Klein zitierte oft die Erzählung von den beiden Emmausjüngern (Luk 24, 13-35) und verweilte bei ihrer Schwierigkeit, sich mit der Geschichte Jesu zu identifizieren, insbesondere mit seinem Leiden und seinem Tod. Nun ist es Jesus selbst in Person, ihnen den Sinn seiner Passion und seines Todes zu erklären: „Und angefangen bei Moses und allen Propheten legte er ihnen alle Schriftstellen aus, die sich auf ihn bezogen.“ Was ist das? Das „Schicksal“, das ihm bevorstand, die Tatsache, dass er leiden und sterben „musste“, um in die Herrlichkeit einzugehen. W. Klein unterstrich nachdrücklich jenes „musste“, indem er erklärte, dass das Individuum, eben jedes Individuum sterben „muss“, akzeptieren „muss“, nicht, wie es meint, „in-dividuum“, ungeteilt, unsterblich zu sein, sondern „di-viduum“, geteilt, sterblich. Allein von diesem Bewusstsein ausgehend bedeutet Geborenwerden tatsächlich Wiedergeburt und Sterben Auferstehung.

³⁴ Cfr. Luk 18,1. In Bezug auf diese Worte Jesu und hinsichtlich dieser Überlegungen, die W. Klein von ihnen ausgehend anstellte, kann man nicht das Echo seines Aufenthalts im Fernen Osten überhören, vor allem nicht seine Unterredungen mit seinem Freund und Mitbruder P. Hugo M. Enomiya-Lassalle SJ, einem Pionier des interreligiösen Dialogs in Japan.

verstehen“, wandte ich mit fingierter Naivität ein. W. Klein nahm die Provokation sogleich auf: „Das ist wahr, es ist nicht das Gebet unseres gewöhnlichen Verständnisses. Kann man aber behaupten, es sei kein Gebet? Es gibt das Gebet des Mundes, das stimmhafte Gebet, das liturgische, rituelle, aber es gibt doch auch das Herzensgebet. Wie hätte Jesus sonst auftragen können, ohne Unterlass zu beten? Das Gebet des Mundes, das stimmhafte, ist nur wahres Gebet, wenn es auch Herzensgebet ist. Verstehst du? Was ich damit sagen will, ist, dass das Gebet nur echt ist, wenn es aus dem Herzen kommt.“³⁵

So verstand ich schließlich, dass das Gebet viel wichtiger ist als das Denken, als das Wort: Wenn man denkt oder spricht, tritt man in die Dialektik ein, stellt sich gegenüber, meistens teilt man sich. Das ist normal, ist menschlich. Wenn man betet, teilt man sich nicht auf, stellt man sich nicht gegenüber, tritt nicht in Dialektik ein, man schaut alle auf Gott hin an, oder, wenn man so will, man geht das Geheimnis, das Leben erforschen. Ich verstand auch, dass das echte Gebet, das Herzensgebet nicht in der Schicht zwischen Unbewusstem und Bewusstem, nicht zwischen Schweigen und Wort, zwischen Kontemplation und Aktion angesiedelt ist, sondern dort, wo der Mensch sich nicht damit abfindet, zu sterben, sondern lebt und atmet, auch wenn er keinen Lebenssinn findet oder es ihm nicht gelingt, seinem Leben einen Sinn zu geben.

2.4 Der Glaube der Menschen

Auf die Frage nach dem Sinn des Lebens antwortete W. Klein nicht. Oder er sprach, wenn er antwortete, von der Agape, der Liebe Gottes: „Gott, - so wiederholte er oft –, redet nicht, noch weniger schreibt er Bücher. Er liebt.“ Auf meinen üblichen Einwand hin: „Doch das ist nicht wahr, Gott spricht, ist der Logos, das Verbum, das Wort!“: „Ja, gewiss, aber nicht vergessen: es ist der Logos sarkikòs, eingefleischt, Verbum, Gedanke, Wort, das Leben wird ... wenigstens nach der christlichen Bibel.“

Das Gespräch kehrte so wieder zum springenden Punkt zurück, zur Deutung der Bibel, die zwar Gottes Wort ist, aber nur im abgeleiteten, sekundären Sinn. Das wahre Wort Gottes ist Jesus, der Messias, der Christus. So sehr die Bibel inspiriert sein mag, sie ist und bleibt ein Buch, eine Kreatur: wird nicht mit dem Schöpfer verwechselt. Dass die Bibel ein Buch ist oder eine Reihe von Büchern, nicht alle darunter immer faszinierend, bezweifelt doch wohl niemand. Ob aber dieses Buch oder diese Reihe von Büchern für die Heilsordnung von Belang sei, ist ein Punkt, auf den W. Klein oft zurückkam, um zu sagen, dass es eine Sache ist, zu glauben, eine andere, den Glauben auszudrücken. „Die Christen sind biblisch Gläubige: drücken ihren Glauben über Worte, Bilder und grundsätzlich biblische Konzepte aus, die zum Teil noch die Kultur des Westens prägen, so sehr die auch auf dem Weg der Säkularisierung sein mag.“

Damit kehrte eine bereits bezüglich der Liebe formulierte Frage zurück: Sind die Christen Glaubende in dem Ausmaß, in dem sie ihren Glauben biblisch ausdrücken oder drücken sie ihren Glauben biblisch aus, soweit sie Glaubende sind?³⁶ Mit andern Worten: Sind Glaube und Bibel zu identifizieren? Oder etwa: Was kommt zuerst, der Glaube oder die Bibel? Auf diese Frage antwortet die Bibel selbst durch den Apostel Paulus, der schreibt: „Abraham hatte den Glauben an Gott und das wurde ihm als Gerechtigkeit angerechnet“ (Röm 4,3). Abraham kannte gewiss nicht die Bibel, die zu dem Zeitpunkt noch nicht geschrieben war. Doch von ihm sagt man nicht nur, dass er ein Glaubender war, sondern dass er sogar der Vater aller Glaubenden ist. Was heißt das? Doch wohl, dass es viele Weisen des Glaubens gibt, nicht alle

³⁵ Mit Bezug auf diese Verstehensweise des Gebetes zitierte er oft den 18. Psalm: „Die Himmel verkünden Gottes Herrlichkeit ... Da ist keine Sprache, da sind keine Worte, unhörbar ist ihre Stimme.“ (S. 18,2,4).

³⁶ Cfr. oben, Anm. 19.

sind biblisch und noch weniger sind alle christlich³⁷, aber deswegen nicht weniger von Belang für den Glauben. Ist es übrigens nicht Jesus selbst, der den Glauben des römischen Hauptmanns lobt, der doch sicher kein Christ war? „Wahrlich, ich sage euch, bei niemandem in Israel habe ich einen solch großen Glauben gefunden“ (Mt 8,10). Und spricht da nicht Jesus zu Petrus, der ihn zum Messias proklamierte: „Selig bist du, Simon, Sohn des Jonas, denn nicht Fleisch und Blut haben dir das offenbart, sondern mein Vater, der im Himmel ist“ (Mt 16,17)³⁸. Wie um zu sagen, dass der Glaube von Gott kommt, eine Gabe Gottes ist, kein Privileg, noch weniger ein Anrecht. Allerdings ist er die Voraussetzung des Heils: „Dein Glaube hat dich geheilt“, wiederholt Jesus oft. Wie um zu sagen: Der Mensch muss, um das Heil zu erlangen, glauben, kann aber auch nicht glauben. Jedenfalls ist der Glaube die Voraussetzung für das Heil, und man kann wohl nicht annehmen, dass Gott ihn für einige reserviert und ihn anderen nicht schenkt. Das liefe sonst darauf hinaus, dass es in Gott ein Privileg der Personen gäbe. Paulus versichert dagegen, das in Gott „kein Privileg der Personen ist“ (Röm 2,11). Wenn also der Glaube kein Privileg ist, wie soll man dann jenes Vorurteil, das so tief verwurzelt ist und nicht sterben will, rechtfertigen, Gott reserviere ihn, wenigstens implizit, für die an Christus Glaubenden?³⁹

Die Antwort von Wilhelm Klein ist irgendwie verblüffend: es ist die Bibel, die so spricht, und als Christen, biblisch Glaubende, können wir nicht anders als uns über die Sprache der Bibel ausdrücken. Wehe jedoch, wenn man vergisst, dass von der ersten Seite angefangen bis zur letzten die Bibel nichts anderes tut als eine letztlich unaussprechliche Wahrheit zu erzählen⁴⁰, die eine unendliche Zahl an Worten, Bildern, Vorstellungen und Ausdrücken benötigt, um in der Erzählung ihre Wahrheit zu finden: Eine Wahrheit, die W. Klein auf der Linie der strengsten christlichen Orthodoxie in der Formel „Gott in Maria“ zusammenfasst. Eine Formel, die nach seiner Absicht auf ihre Weise ausdrückt, dass Gott, der Schöpfer, nicht getrennt von seinen Geschöpfen lebt, sondern sich immer und überall präsent und sichtbar macht, im Himmel und auf Erden, in den Christen und in allen Menschen, wie auch in einer Unendlichkeit lebender Wesen, die wir nicht kennen, und wir alle zusammen gerufen sind, in unserm Leben die Glorie, die Liebe Gottes zu erzählen.⁴¹

2.5 Fassungslosigkeit und Erklärungen

Da gibt es jemanden, der in den Gedanken und Überlegungen Wilhelm Kleins eine radikale Relativierung der Bibel, des Christentums, der Religionen, sogar des Menschen, seiner Gedanken, seiner Worte und seiner Handlungen gesehen oder geahnt hat. Wenn man unter „Relativierung“ Entwertung, Werteverlust, oder schlimmer, Missachtung dessen, was wir sind und besitzen, versteht, - nichts läge dem Denken Wilhelm Kleins ferner als das. Versteht man es umgekehrt als Infragestellung jeglicher „Absolutierung“ dieses oder jenes Seienden, eines Gutes oder Wertes, nichts stimmte mehr mit seinem Denken überein, nichts wäre ihm konformer. Es versteht sich mehr als Aufzeigen, weniger als Nachweis, der Relativität von allem, was existiert, als historisch, endlich und kontingent, als Frucht der menschlichen Kreativität, seiner Fähigkeit, der Welt, in der wir leben, Form zu geben. Andererseits gibt es niemanden,

³⁷ Zur Diskussion des sogenannten „anonymen Christentums“ von K. Rahner cfr. Anm. 19.

³⁸ Cfr. oben, 1,3.

³⁹ W. Klein zitierte dazu das Andenken und die Anrufung für die Verstorbenen, die in das vierte eucharistische Gebet der katholischen Kirche eingefügt werden und in dem die Gläubigen eingeladen werden, für „diejenigen, deren Glauben Du allein kennst“ zu beten.

⁴⁰ Ein Text, den W. Klein oft zitierte, ist die Stelle 2 Kor 12,4, wo Paulus von „Worten, die doch keine Worte sind“, von „rhemata arrheta“ spricht. Und erklärte, immer noch Paulus zitierend (Gal 4,19), dass die Worte „Parabeln“, „Allegorien“ sind, die etwas sagen und doch nicht sagen. Oder besser, die viel mehr sagen und etwas anderes (alla-agoreuo) als das, was wir gewöhnlich darunter verstehen.

⁴¹ So drückt es der biblische Autor im Psalm 18,1-5 aus.

der sich heute nicht der Tatsache bewusst ist, dass jede Denkform, Wortwahl oder Handlungsweise Bestandteil eines Transformationsprozesses ist, dem sich nichts entzieht. Das heißt nicht, dass die Dinge nicht wichtig wären, ohne Wert wären, sondern einfach – das sehen ja nun alle ein –, dass der Mensch nichts erschafft, sondern nur transformiert, indem er immer neue Formen erfindet und aus dem konstruiert, was existiert. Dann verliert er sogar den Sinn für die Grenzen, und im Versuch, einen Kosmos zu „erschaffen“, Ordnung zwischen diesen Formen herzustellen, nimmt er eine heraus, setzt sie absolut, trennt sie von den andern, macht aus ihr einen Maßstab für ein Endurteil, als wäre sie ewig, unveränderlich, der Veränderung nicht unterworfen.

Das beschreibt die Bibel als Versuchung, und zwar im Doppelsinn, zu versuchen und versucht zu sein, sich mit Gott, dem Schöpfer, zu identifizieren, indem man sich von der Schöpfung entfernt und sich selbst absolut setzt, getrennt, und glaubt, der Kosmos sei im Zentrum des Universums und der Mensch im Zentrum des Kosmos.

„Also, wir wollen uns nicht zu ernst nehmen“⁴², ermahnte W. Klein. „Was wissen wir denn schon vom Kosmos: ist er ein Uni-versum oder ein Multi-versum? Wir wissen auch wenig über uns selbst und über dieses winzige Fragment des Kosmos, das wir Erde nennen“. Und bestätigte diese seine Ideen und Überzeugungen mit zahlreichen und überraschenden Bibelzitate: das öfter wiederkehrende darunter war der schönste Ausdruck von Paulus, wo der Apostel die Christen der Gemeinde von Korinth ermahnt, sich nicht aufzuhalten, die Form, die Gestalt dieser Welt vorbei gehen zu lassen: „praeterit enim figura huius mundi“ (1 Kor. 7,31), denn die Gestalt dieser Welt vergeht, allerdings nicht so schnell wie Paulus dachte und mit ihm die ersten Christen, doch in jedem Fall schneller als wir es vermuten.

Gewiss ist da nichts Neues in dieser Denkweise, aber vielleicht war es notwendig, dass jemand sie wieder in den Vordergrund stellte und dazu verhalf, das, was man sich gewöhnlich so vorstellt von der Form und Gestalt des Kosmos, und die Vision, die wir von uns selbst haben, vom Konzept der Schöpfung zu unterscheiden. Unter diesem Aspekt gab es auf Seiten der letzten und der vorletzten Generation von Theologen wohl keine radikalere Spekulation und gleichzeitig keine, die mehr darauf bedacht war, aufzuzeigen, dass diese Menschheitsform kein Privileg, keine dominierende Stellung im Kosmos beanspruchen kann. Man mag seine Transzendenz hervorheben oder in seiner Immanenz graben, - was ist denn nun der Mensch?, fragte sich W. Klein. Und antwortete, indem er sowohl Autoren zitierte, die ihn erhöhten⁴³, als auch öfter solche, die ihn an seine endliche Dimension, an seine reale, erinnern, so wie der biblische Autor, der mehr als jeder andere sich vornahm, „vermittels der Weisheit alles zu erforschen und zu ergründen, was unter dem Himmel geschieht“ und zu dem Schluss gelangt: „alles ist nichtig und ein Haschen nach Wind“ (Kohélet 1,14).

Über den theologischen Gesichtspunkt hinaus ergibt sich in anthropologischer Sicht vom Denken Wilhelm Kleins her eine solch radikale Vision, die in dem Ausmaß bestürzend wirkt, wie sie jede Lebensform, jede Existenz, die menschliche nicht ausgenommen, relativiert. Von der Menschheitsform könnte man deshalb das aussagen, was man von der Form der Gottheit gesagt hat: in dem gleichen Augenblick, in welchem sie in die Welt der Formen eintritt, nimmt der Mensch – er könnte sie nicht nicht annehmen – die Form eines Seienden an. Sodann über sich selbst reflektierend, kommt er zu dem Ergebnis, dass es sich um ein ganz und gar „singuläres“ Seiendes handelt, das seine Würde, seine Transzendenz hat, die es charakterisiert und über die anderen Seienden hinaushebt: von daher das Bewusstsein seiner „Singularität“. Doch es ist eine „Singularität“ – bemerkt W. Klein -, die in der Form existiert,

⁴² Cfr. oben, Anm. 4.

⁴³ „Und doch hast du ihn nur wenig hinter die Gottheit gestellt, mit Herrlichkeit und Hoheit ihn gekrönt“ (Psalm 8,6).

in der man von ihr spricht. Wie um zu sagen: es ist nicht möglich, über die Sprache aus der Sprache herauszutreten. Die Analogie und die Metapher, die nach oben führen, zur Transzendenz, zum Sein, haben nie die Kraft, den Kreis des Logos, des Denkens, innerhalb dessen sie sich bewegen, zu durchbrechen: eine Intuition, die W. Klein dem biblischen Autor zuschreibt, nach dem der Logos des Menschen nicht der Logos Gottes ist. Im Unterschied zum menschlichen Logos jedoch, der nach oben führt, zur Transzendenz, zum Sein, führt der Logos Gottes nach unten, zur Immanenz, zur Geschichte, in der sich das Mysterium verhüllt und enthüllt, um sich dann wieder zu verhüllen und erneut zu offenbaren.

An dieser Stelle geschieht es, dass nach W. Klein die biblischen Autoren, insbesondere die der Evangelien, den Diskurs und die Reflexion über das Geheimnis Mariens eröffnen, der reinen und makellosen Schöpfung, in der der Logos, das Verbum, das Wort Gottes Fleisch wird, „sarx“, d.h. sich verbirgt und sofort entbirgt, um sich dann wieder zu verhüllen und erneut zu offenbaren. Und so unendlich weiter in unvermuteten und unvorstellbaren Formen einer Schöpfung, in welcher jede Form auf dem Gesetz gründet, das dem eigentlichen Fundament entspringt, dem Gesetz, das W. Klein im Kielwasser der biblischen Erzählungen als das Mysterium des „Gott in Maria“, des „Schöpfer im Geschöpf“ immer wieder neu lesend vernimmt⁴⁴.

3. Schlussvariationen

Es gibt Interpreten, die der Meinung sind, es gebe im Denken Wilhelm Kleins einen Hauch von Gnostizismus, wie wenn Gott in Maria einen Äon gesandt und eingegeben habe, ein geschaffenes Sein, dessen Mission gewesen wäre, in der Geschichte einen Prozess der Befreiung *aus* dem Fleisch, *aus* dem Körper, und letztlich *aus* der Materie einzuleiten, der bekanntlich das Merkmal jeder dualistischen Lehre oder zumindest dualistischer Matrix ist⁴⁵. Diesbezüglich lässt sich nicht leugnen – und W. Klein hätte es auch nicht geleugnet –, dass sein Denken so interpretiert werden könnte: „Übrigens – lässt die Bibel selbst nicht Jesus, den Christus, den Messias so sprechen?“, fragte er⁴⁶. Andererseits lässt sich nicht leugnen, und auch W. Klein hätte es wiederum nicht getan, dass sein Denken sich auch in diametral entgegengesetzter Richtung deuten ließe, als gäbe es einen Prozess der Befreiung nicht *aus* dem Fleisch, sondern *des* Fleisches, einer Vergöttlichung des Körpers, der Materie. Und wiederum hätte er darauf verwiesen, dass die Bibel ebenso spricht⁴⁷. Hier ist jeder, der sich zum ersten Mal mit

⁴⁴ Diese Neubesinnung, quasi eine Neudefinition kann, über die narrative Form weit hinaus, vielleicht sogar über die Absichten von W. Klein selbst hinausgehend, als der begriffliche und systematische Angelpunkt seines gesamten Denkens angesehen werden.

⁴⁵ Cfr. oben, 1.5.

⁴⁶ Der Argwohn war im Leben und Denken von W. Klein stets sein Begleiter, war sozusagen sein Schatten. Übrigens war er sich dessen voll und bewusst und rechtfertigte ihn als Ausdruck der condition humaine. Ich erinnere, dass er mir gegenüber einmal bemerkte wie seine Deutung des Christusgeheimnisses ohne weiteres als „gnostisch“ angesehen werden könnte, insofern jede Deutung nur die Frucht der Erkenntnis, also der Gnosis sein könne. „Die echte Alternative zur Gnosis – präziserte er –, ihre wahre Überwindung, ist nicht eine andere Gnosis, nicht eine andere Erkenntnis. Nicht einmal das Schweigen, die Verweigerung der Gnosis, der Erkenntnis, denn Schweigen wäre in gewisser Weise Erkenntnis, Wort, Sprache, da wir immer am Sprechen sind, auch wenn wir schweigen: Es gibt Worte des Geistes und Worte des Mundes: ‚verba mentis, verba oris‘. *Johannesevangelium Prolog I*, in *Gottes Wort bei Johannes*, cit., 17.

⁴⁷ Was ist im Grunde der Nestorianismus, den W. Klein der Bibel selbst zurechnet, anderes als ein ‚Humanismus‘, eine menschliche Art zu sprechen, so zu sprechen als wäre Christus ein Individuum, eine menschliche Person, die ihre Menschheit nicht vom Geheimnis ihres Todes und ihrer Auferstehung her interpretiert, in dem sie als „Sohn Gottes“ (Mk 15,39) erkannt und proklamiert wird, sondern umgekehrt vom „Sohn Gottes“ redet, als handelte es sich um ein Individuum, eine menschliche Person, um den Gründer einer neuen Religion, wie es so viele gab und immer noch geben wird.

dem handschriftlichen Nachlass Wilhelm Kleins befasst, mit dem wahren Problem konfrontiert, nämlich einer Art von Hermeneutik zweiten Grades, mit der Hermeneutik seiner Hermeneutik, der Interpretation seiner Interpretation, nämlich seiner Methode, an die biblischen Texte mit dem paulinischen Grundsatz heranzugehen: „Littera enim occidit, Spiritus autem vivificat“, denn der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig (2 Kor 3,6)⁴⁸.

3.1 Zum Fundament

Unter diesem Aspekt waren ganz sicher Paulus und Johannes⁴⁹ die Autoren, die mehr als andere zu seiner Deutung des „Gott in Maria“ beigetragen haben, doch sofort nach ihnen kommt Augustinus. Unter den Schriften dieses großen Bischofs von Hippo schätzte W. Klein in besonderer Weise die drei letzten Bücher der *Confessiones*. Er nannte sie „den schönsten Traktat der biblischen Hermeneutik, den ich kenne“⁵⁰, Endpunkt der antiken, klassischen Kultur und Ausgangspunkt der modernen Kultur, die nach seiner Meinung dem Denken von Augustinus unter wenigstens drei Aspekten verpflichtet ist: Entdeckung des Ich als Bezugspunkt jeder Erkenntnis; Notwendigkeit, Erkenntnis an Gewissheiten offensichtlicher Tatbestände zu koppeln; Unterschied zwischen „res cogitans“ und „res amans“, die zwischen den beiden Polaritäten des Denkens und des Liebens die ganz Menge der Seienden versammelt, deren Subjektivität wiedererlangend, nachdem sie deren Objektivität geltend gemacht hat.

Es waren schon viele, die sich mit diesem Meisterwerk des modernen Denkens, das die *Confessiones* sind, auseinandersetzten: und nun fünfzehn Jahrhunderte nach ihrer Publikation auch W. Klein. Seine Schüler erinnern sich noch in Nostalgie an seinen Kommentar, den er dazu im Garten von San Pastore⁵¹ in der Nähe von Rom über vierzehn Tage hin während eines Sommers der 50er Jahre vortrug. Davon gibt es leider keine Aufzeichnungen, keinerlei Entwürfe, nur noch ferne Erinnerungen, die schon mal aus dem Gedächtnis auftauchten, wenn er – und das passierte oft in den Gesprächen – das Buch der *Confessiones* zitierte. Was seine Schüler durch diese Erwähnungen erahnten, war nicht nur seine Bewunderung für Augustinus, sondern auch der Versuch, eine theologische und anthropologische Reflexion in Gang zu setzen, die vielleicht nicht weniger innovativ als die von Augustinus ist⁵².

Die Anerkennung der Größe von Augustinus hinderte W. Klein jedoch nicht daran, gegenüber ihm einige Vorbehalte zu hegen, insbesondere gegen seine Auffassung der Beziehung zwi-

⁴⁸ Worte, die aus seinem Munde wie ein Refrain wiederkehrten. Auf Wunsch stieg er auch in eine Debatte über die verschiedenen Interpretationsmethoden ein. Dabei zeigte er sich stets sehr gut informiert, was man der Tatsache verdankt, dass einige Professoren der biblischen Exegese, die angesehene Lehrstühle an deutschen Universitäten innehatten, seine Schüler waren und nicht verfehlten, ihm oft ihre Schriften zuzuschicken. So war W. Klein trotz der scheinbaren Einfachheit und Geläufigkeit seiner biblischen Kommentare alles andere als unvorbereitet in Sachen der biblischen Hermeneutik. Das hebt selbst B. Hallensleben hervor, indem sie übrigens bedauert, dass er sich nicht stärker an der Erneuerung der Theologie beteiligt habe, und vermutet, dass er sich innerhalb der theologischen Debatte der 50er Jahre eine neutrale Position habe freihalten wollen. Aber aufgepasst, sagt die Theologin aus Fribourg: „Man lasse sich nicht täuschen. Letztlich betreibt W. Klein Theologie mit anderen Mitteln. Seine Auslegung der Hl. Schrift lebt von einer gut durchdachten – sagen wir – philosophischen Hermeneutik, die sich der geschmähten Begriffe souverän zu bedienen vermag.“ *Katalog*, cit., 9; *Studia Patavina* 53 (2006) 1, 15.

⁴⁹ Man vergesse nicht, dass er als junger Mann vom Trierer Bischof entsandt wurde, seine Studien fortzusetzen, um sich im Bibelstudium zu spezialisieren und später Professor der biblischen Exegese zu werden.

⁵⁰ Wortwörtlich von W. Klein.

⁵¹ San Pastore ist der Sommersitz der Studenten des Collegium Germanicum-Hungaricum von Rom.

⁵² Was W. Klein an Augustinus bewunderte, war vor allem – und das hob er oft hervor –, dass dieser mehr oder weniger alle seine Werke „widerrufen“ - ital.: „ritrattato“ - habe (im mehrfachen Sinne von „nicht anerkennen“ „zurücknehmen“ und „neu behandeln“). Davon ausgenommen eins – so Klein –, das er nicht nötig hatte, zu widerrufen, insofern es kein Buch der Philosophie oder der Theologie war, sondern des Gebetes. Er meinte offensichtlich die *Confessiones*.

schen „res cogitans“ und „res amans“, als handele es sich um zwei „res“, um zwei Dinge oder zwei insgesamt unverbindbare Substanzen außer darin, dass sie von Gott geschaffen seien. W. Klein bestritt gewiss nicht, dass sie von Gott geschaffen sind, stellte sie jedoch nicht auf die gleiche Stufe oder quasi parallel. In seiner Deutung ist die „res amans“ Maria, die geschaffene Liebe, die „Tochter Sion“, reine und makellose Schöpfung, die in ihrem Schoß den Logos, das Verbum, das Wort Gottes aufnimmt und ihm in ihrem „Fleisch“, in ihrem Leben, Form verleiht. Umgekehrt ist die „res cogitans“ die Schlange, der Drache, die mysteriöse Kreatur, der die Bibel keinen Eigennamen gibt, sondern sie Widersacher, Satan, Teufel, spaltendes Prinzip, Widerspruch nennt, insofern sie in ihrem Schoß nicht aufnimmt, in ihrem „Fleische“, in ihrem Leben, dem Logos, dem Verbum, dem Wort Gottes keine Form verleiht, sondern versucht, den Menschen von Gott, das Geschöpf vom Schöpfer zu trennen.

Was das augustinische „Dilige, et quod vis fac“⁵³ betrifft, erwähnte W. Klein es nicht nur oft, sondern hat sich zu dessen Bedeutung auch ausführlich geäußert⁵⁴.

Man kann deswegen festhalten, dass die sublime augustinische Behauptung durch W. Klein passend und zu eigen gemacht worden ist, auch wenn man, um zu dieser Schlussfolgerung zu gelangen, sein Denken ein wenig auf einen delikaten Punkt forcieren muss: Es ist die Autonomie der Formen, in denen sich die Liebe entfaltet. W. Klein verwendet nur sehr selten das Wort „Form“ und man versteht den Grund: Die „res amans“ hat keine „Form“, ist kein Seiendes unter anderen, nicht einmal ein vermittelnd Seiendes zwischen Schöpfer und Geschöpf. Es ist eher Matrix der Formen, die menschliche Form inbegriffen, die Gott in Maria annimmt. Das ist aber nur der quantitative, äußere Aspekt des Problems. Der innere, qualitative Aspekt liegt woanders und betrifft das letzte Fundament aller Formen, das nach W. Klein nicht in den ontologischen und gnoseologischen Beschaffenheiten besteht, in denen sich die Liebe verdeutlicht, sondern im göttlichen Schöpfungsakt selbst als Verwirklichung und Vollendung der Möglichkeiten und Kapazitäten, die in der Einheit der „res amans“, biblisch in Maria, symbolisiert sind. Daraus folgt, dass zum Zustandekommen und Funktionieren dieser „Formen“ nicht allein die „res cogitans“ konspiziert, der Logos, das menschliche Denken, sei es ontologisch oder gnoseologisch, sondern auch die „res amans“, das „Pneuma“, der ungeschaffene Geist, der in Maria, dem geschaffenen Geist, sich verwirklicht und die in den verschiedenen Lebensformen verborgenen Möglichkeiten zur Vollendung bringt.

3.2 Zur Interpretation

Aufschlussreich und interessant wäre nun, über Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen dem Denken von Wilhelm Klein und dem eines Philosophen nachzudenken, der wie kein anderer den Kreis der modernen Kultur zu schließen scheint: des Philosophen des Einsturzes, der Platonismus und Religionen niederriss, die traditionelle Werteskala, die sich seit Augustinus im christlichen Okzident aufgebaut hatte, demontierte, sie geradezu auf den Kopf stellte.

Ich spreche offenkundig von Nietzsche, jedoch nicht, weil er irgendeinen Einfluss auf das Denken Wilhelm Kleins ausgeübt hätte, sondern vielmehr wegen einiger Affinitäten, die man, wie mir scheint, in seiner philosophischen Einstellung ausmachen kann⁵⁵. Ebenso wie Nietz-

⁵³ *In Epistolam Johannis ad Parthos tractatus decem VII, 8.*

⁵⁴ Auf der Linie von Paulus wusste er immer und alles auf das einzige große Gebot der Liebe zurückzuführen, in dem man jedes andere Gebot zusammenfasst (Röm 13, 9). Man lese auch nach, was er einer Gruppe von jungen Priestern und Ex-Alumnen des Collegium Germanicum et Hungaricum während geistlicher Exerzitien in Walberberg bei Bonn 1967 sagte: cfr. die stenografische Aufzeichnung und deren Wiedergabe von Dr. Jürgen Kuhlmann, die im „Forum Pater Klein“, das vor kurzem auf der Webseite des Collegium Germanicum et Hungaricum de urbe, in www.oki-regensburg.de, auf den Seiten 8, 10, 13 unter dem Titel „Zum Fest Mariae Geburt“ publiziert worden ist.

⁵⁵ Ich erinnere mich nicht an irgendeine Erwähnung Nietzsches durch W. Klein, wenigstens nicht in den Gesprächen, die ich mit ihm führte. Der Philosoph, den er vor allem mit Bezug auf die Moderne und ihre Epigonen

sche scheint W. Klein zu einer Vision des Menschen und der Welt zu führen, die definitiv die Überwindung des Ego als Individuum anzeigt⁵⁶. Ebenso wie er war W. Klein eine „Stimme“, ein Artist des Denkens, kein Denker, kein Philosoph im traditionellen Sinn. Wie Nietzsche sprach er in Rätseln, in Metaphern, in Gedankenfragmenten. Nach ihm, ebenso wie nach Nietzsche, wird es deshalb schwierig, wenn nicht unmöglich sein, Traktate in systematischer Form zu schreiben. Die wenigen, die das versuchen sollten, werden sich mit seiner Sicht Gottes und des Menschen auseinandersetzen müssen.

Dies gesagt lösen sich die Gemeinsamkeiten und Affinitäten zwischen Klein und Nietzsche aber auch schon wieder auf. Wenn man auf die Substanz achtet, ist W. Klein der Antipode des Autors von *„Also sprach Zarathustra“*, und das aus dem einfachen Grund, aus dem sein Annäherungsversuch an die Realität in einer Perspektive liegt, die sich nicht nur von Nietzsche, sondern vom gesamten westlichen Denken seit Platon unterscheidet. Diesen Neuansatz kann man leichter erkennen, wenn man sein Verhältnis zum Wort, besonders zur Schrift, betrachtet, die von ihm als tot, mindestens als Totenbett bezeichnet wurde: Hermeneutik, Auslegung, Interpretation können nach Klein nur den Versuch machen, den Logos, das Denken wiederzubeleben, ihm für einige Zeit noch das Leben zu verlängern.

Nietzsche hat ein davon ganz verschiedenes Verhältnis zum Wort, zur Schrift. Er hält daran fest, dass Hermeneutik und Interpretation sich nicht darauf beschränken, den Logos, das Denken nur zu reanimieren, sondern über das Wort, über die Schrift ihm sozusagen ein zweites Leben verleihen, eine Art von sprachlicher Unsterblichkeit, die er in den Interpreten und ihren Propheten vorfindet.

Das Sein Nietzsches ist nicht das des Parmenides, sondern Heraklits, soweit wir über diesen Philosophen informiert sind. Es ist nicht das Sein, das Stehen, sondern das Werden, das Fließen, die prismatische Darstellung des Menschen und des Kosmos. Das ist wahrhaftig auch das des Wilhelm Klein: Auch ihm gelingt es nicht, sich von der Hermeneutik zu befreien, von der prismatischen Darstellung des Menschen und des Kosmos. Aber er tut es in einem anderen Geist, in einer anderen Geisteshaltung, mit einer anderen Perspektive.

Seit Nietzsche bleibt eine Frage im Raum stehen: Kann der Interpret sich selbst interpretieren? Eine entscheidende Frage, die man nicht beantworten kann, ohne zuvor das Wort „Interpretation“ zu definieren, aber vor allem das Subjekt, das sie ausspricht. W. Klein griff diese Frage auf, indem er sich selbst als biblisch Glaubenden definierte und der Deutung die Aufgabe zuwies, die doppelte Rolle zu erklären, nämlich die literar-historische und die symbol-allegorische⁵⁷, die ein Text spielt und in Bezug zur jeweiligen Erfahrung in der menschlichen Geschichte abrollt.

Während jedoch die literar-historische Interpretation mehr Aufmerksamkeit den Formen widmet, die der Text in der Erzählung der Erfahrung und der Geschichte, auch der Erfahrung des Glaubens und der Geschichte derselben, schenkt, begibt sich die symbol-allegorische Deutung auf die Suche nach dem Glaubensinhalt, den der Text transportiert. Ein Gehalt, soweit er die Bibel betrifft, den W. Klein erkennt und zusammenfasst in der Formel „Gott in Maria“.

zitierte, war Hegel. Es gibt allerdings einen Aspekt, der ihn Nietzsche an die Seite stellen lässt, und das ist die Radikalität, mit der W. Klein jede Form von Absolutierung und jede Absolutierung der Form kritisiert.

⁵⁶ W. Klein stellte oft und gern die scholastische Definition des Individuums als „Subjekt, ungeteilt in sich und geteilt von jedem anderen“ auf den Kopf, indem er die moderne Definition bevorzugte, nämlich „Subjekt, geteilt in sich und ungeteilt von jedem anderen“.

⁵⁷ Ebenso wie Nietzsche, liest, deutet und kommentiert W. Klein. Im Gegensatz zu ihm schreibt er aber nicht, publiziert nichts, daran festhaltend, dass nichts Geschriebenes auf der Höhe der Wahrheit ist, die es auszudrücken beabsichtigt. Von daher gesehen kann man ohne weiteres behaupten, dass er noch radikaler als Nietzsche war, wie auch immer man diese Radikalität bewerten mag.

In dieser Neubesinnung lädt sie die biblisch glaubenden Menschen ein, nicht so sehr das Geheimnis Gottes zu denken oder zu überdenken – eine dem Menschen unmögliche Sache - , sondern das Geheimnis Mariens, Figur und Symbol der Schöpfung, die in ihrem Schoß den Logos, das Verbum, das Wort Gottes aufnimmt und ihm Form und Konkretheit verleiht und im eigenen Leben sichtbar macht.

Giuseppe Trentin – Padova, Theologische Fakultät des Triveneto

aus dem Italienischen übersetzt von Walter Romahn

Inhaltsangabe

Der Autor nimmt die Analyse des Denkens von W. Klein wieder auf, von dem K. Rahner, wahrscheinlich um sich zu wehren, gesagt hat, „er ist vermutlich der bedeutendste katholische Theologe des zwanzigsten Jahrhunderts“. Aber mehr als seinen handschriftlichen Nachlass zu analysieren, wie in seinem vorangegangenen und in den *Studia Patavina* 50, 2003, 311-356, veröffentlichten Essay, gibt der Autor nun in mehr diskursiver Form eine ganze Reihe von Punkten zur Kenntnis, die er im Verlaufe zahlreicher Gespräche mit W. Klein während seiner Aufenthalte in Deutschland notiert hat. Die Anregung dazu erhält er von der theologischen Formel „Gott in Maria“, die der Interpretationsschlüssel zu dessen Denken zu sein scheint. So werden zahlreiche theologische und anthropologische Probleme wieder angegangen, die heute aktuell sind, u.a. in den Themen „Antlitz Gottes“, „Identität Jesu“, „christlicher Glaube“.

Von besonderem Interesse dürfte die Neuinterpretation des „anonymen Christentums“ von K. Rahner sein, von der Überzeugung W. Kleins ausgehend, dass es weitaus treffender sei, von „anonymen Glaubenden“ zu sprechen als von „anonymen Christen“.

Sehr reizvoll ist auch seine abschließende kritische Bewertung, mit der er das Denken von W. Klein über die Theologie und selbst die Philosophie hinaus lanciert, indem er als neuen Leseschlüssel das Konzept einer einfachen und alltäglichen Mystik einführt, und zwar auf der Linie der großen rheinischen Meister. In deren Atmosphäre war auch W. Klein aufgewachsen, da sein Geburtsort im rheinischen Palatinat liegt.