

Hermann
Brandt

Verführung zur Freiheit

Lateinamerikanische Erfahrungen
in der Nachfolge Jesu

Das Gesamtthema der Theologischen Tage lautet „Jesus Christus – seine Stellvertretung, unsere Nachfolge“. Dieses Referat¹ konzentriert sich auf den Aspekt der Nachfolge. Ich werde in einem ersten Teil lateinamerikanische Erfahrungen in der Nachfolge Jesu schildern. Im zweiten und dritten Teil werde ich sie zu – sehr unterschiedlichen – europäischen Zeugnissen und Reflexionen über Nachfolge-Erfahrungen in Beziehung setzen: Im zweiten Teil verweise ich kontrastierend auf die Mystik im nachreformatorischen Kirchenlied; im dritten Teil vor allem auf die „Nachfolge“ Dietrich Bonhoeffers. Darin werde ich umgekehrt unterschwellige Gemeinsamkeiten herausstellen. In allen drei Teilen orientiere ich mich am Leitmotiv „Verführung zur Freiheit“, das als eine spezifisch lateinamerikanische Vorgabe gelten kann.

I. Mystik der Befreiung:

Zur Spiritualität christlicher Prophetie in Lateinamerika

Die lateinamerikanische „Theologie der Befreiung“² versteht sich als kritische Reflexion der Theologie über sich selbst, über ihren wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Kontext – oder, kurz gesagt, als kritische Reflexion

1 Gehalten bei den Theologischen Tagen des Martin-Luther-Bundes am 23. Januar 2001 in Bad Segeberg.

2 Die Zitate dieses Absatzes entstammen dem gleichnamigen Werk von Gustavo Gutiérrez (1971), München/Mainz 1973ff, 6–21; zum Phänomen Befreiungstheologie vgl. die gleichzeitig erschienenen Überblicke von Michael Sievernich, Ende oder

der Praxis. Dieser kritischen Reflexion der Praxis wird eine „prophetische Funktion“ zugeschrieben. Sie wird getragen vom Engagement der Weltveränderung. Es handelt sich um eine Theologie, deren Grundorientierung von der „Gabe des Reiches Gottes“ bestimmt ist, und die Gestalt gewinnt „im Protest gegen die mit Füßen getretene menschliche Würde, im Kampf gegen die Ausbeutung der weitaus größten Mehrheit der Menschen, in der Liebe, die befreit, und bei der Schaffung einer neuen, gerechten und brüderlichen Gesellschaft“. Diese Theologie hat ihr – auch außerhalb Lateinamerikas so wahrgenommenes – Profil erhalten durch ihre Konfrontation mit den Systemen der Entfremdung und der Unterdrückung, den „Pharaonen“ von heute, durch ihre programmatische Option für die Armen (und insofern für das „leidende Volk“), durch die Vorordnung des Interesses an der christlichen „Orthopraxis“ vor alle „Orthodoxie“. Der Exodus ist *das* biblische Leitmotiv der Befreiungstheologie, wenigstens in ihren Anfängen, gewesen.

So gesehen, scheint eine Spiritualität der Nachfolge, eine Kontemplation des Rufes Jesu, ihm zu folgen um des Reiches Gottes willen, keinen Platz in der Befreiungstheologie zu haben. Die Befreiungstheologie ist beschreibbar und jedenfalls häufig so dargestellt worden, als fehle ihr eine innere Dimension geistlicher Erfahrung und als hindere jede meditative Vertiefung sie an ihrem soziopolitischen Auftrag: Wer kämpfen muß, kann (und darf) nicht beten.

Mit anderen Worten: Die Befreiungstheologie ließe sich als außengeleitet charakterisieren. Die Veränderung der Gesellschaft, die Beseitigung der Strukturen der Unterdrückung, die „Konszientisierung“ der Unterdrückten, die Befähigung des leidenden Volkes, seine „Mission“ zu erfüllen – all diese Aufgaben hätten demnach die Befreiungstheologie veranlaßt, ihre Impulse von außen zu empfangen bzw. zu holen. Demgegenüber wäre ein Rekurs auf den Raum des Glaubens, auf Erfahrungen, die in der Nachfolge Jesu, in der Gegenwart des Gottesreiches gemacht werden, innengeleitet und würde von der Realität der Unterdrückung ablenken: Ein Prophet meditiert nicht.

Wende? Neuere Beiträge zur Befreiungstheologie, in: Theologische Revue, Jg. 95, 1999, 355–364, und H. Brandt, Befreiungstheologie nach der Wende, in: Theologische Literaturzeitung, Jg. 124, 1999, 963–978. Für eine Orientierung über die Thematik dieses Beitrags vgl. Walter Altmann, Daniel Mourkojannis, Vítor Westhelle, Art. Befreiungstheologie, in: RGG, 4. Aufl., 1. Bd., 1207–1213; John K. Riches, Art. Nachfolge Jesu, in: TRE 23, 678–712 (bes.: 701); Karl Friedrich Wiggermann, Art. Spiritualität, in: TRE 31, 708–717.

Es wird im folgenden zu zeigen sein, daß und wie Mystik und Befreiung, Spiritualität der Nachfolge und prophetisches Engagement zusammengehören: Wie äußert sich die lateinamerikanische Spiritualität der Befreiung, aus welchen Quellen schöpft sie und worin besteht ihr spezifisch lateinamerikanischer Charakter?

1. *Befreiung und Spiritualität der Nachfolge – zum Problem ihres Wechselverhältnisses*

Die Gegenüberstellung – Theologie der Befreiung gegen Spiritualität der Nachfolge – mag Äußerungen der frühen Befreiungstheologie charakterisieren. So hat z. B. Leonardo Boff in seinem „Jesus Cristo Libertador“³ den im Neuen Testament bezeugten Ruf Jesu zur Umkehr und Nachfolge als Beleg für die These angeführt, das Reich Gottes impliziere eine „Revolution“ des Handelns und Denkens, Jesus Christus sei ein Befreier der *conditio humana* und stelle einen einzigartigen Protest gegen die Unterdrückung und Versklavung des Menschen und seine fundamentale Entfremdung dar. Was aber ein solcher Ruf in die Nachfolge für die Gerufenen selbst bedeutet, welche Erfahrungen dieser Ruf in ihnen auslöst, ist hier kein Thema gewesen.

Auch in dem detaillierten Überblick, den Leonardo und Clodovis Boff über die drei Ebenen der Befreiungstheologie gegeben haben,⁴ fehlt unter

3 Petrópolis 1972, 76–92.

4 Nämlich die Professionelle, die Pastorale und die Populare Theologie der Befreiung, vgl. L. und C. Boff, *Wie treibt man Theologie der Befreiung*, Düsseldorf (1986),⁴1990, 23, dort findet sich die folgende Aufstellung:

	Professionelle Theologie der Befreiung	Pastorale Theologie der Befreiung	Populare Theologie der Befreiung
Beschreibung	Mehr ausgearbeitet strenger	Mehr organisch und praxisverbunden	Mehr diffus und verzweigt, fast spontan
Logik	Von wissenschaftlichem Typ: methodisch, systematisch, dynamisch	Logik des Handelns: konkret, prophetisch, antreibend	Logik des Lebens: mündlich, gestisch, sakramental
Methode	Sozioanalytische Vermittlung, hermeneutische Vermittlung, praktische Vermittlung	Sehen, Urteilen, Handeln	Konfrontation: Evangelium und Leben
Ort	Theologische Institute, Seminare	Pastoralinstitute, Bildungszentren	Bibelkreise, Kirchliche Basisgemeinden

den 24 Kennzeichnungen ein expliziter Hinweis auf die Praxis von Spiritualität, Meditation und Kontemplation, als ob entweder eine Spiritualität der Befreiung nicht existiere oder ein von der Theologie der Befreiung getrenntes Eigenleben führe. Es könnte so scheinen, als wäre Spiritualität der Rückzug ins stille Kämmerlein, eine mystische (myein = die Augen schließen) Versenkung – im Unterschied zur an der äußeren „Realität“ orientierten Befreiungstheologie.

Nun ließe sich darüber diskutieren, ob die Dimension der Spiritualität erst im Verlauf der Entfaltung der Befreiungstheologie entdeckt wurde („nur wer betet, kann kämpfen“) oder von Anfang an eine integrale Dimension der Befreiungstheologie gewesen ist. Letzteres trifft jedenfalls für einige ihrer Repräsentanten zu, die sich im Grunde nie anders als in meditativen Reflexionen geäußert haben, wie z. B. Helder Câmara und Pedro Casaldáliga, von denen noch die Rede sein wird; andere, wie z. B. Leonardo Boff, haben diese Sprache in der Tat erst – jedenfalls ausweislich ihrer Veröffentlichungen – praktiziert, nachdem sie zahllose „wissenschaftliche“ Arbeiten publiziert hatten. Wie dem auch sei – jedenfalls ist „eine Spiritualität der Befreiung“ der Befreiungstheologie von Anfang an, nämlich der „Theologie der Befreiung“ von Gustavo Gutiérrez, die 1971 im Original erschien, eingestiftet gewesen.⁵

Bevorzugte Momente	Theologische Kongresse	Kirchliche Versammlungen	Schulungskurse
Produzenten	Berufstheologen (Professoren)	Hirten und Mitarbeiter in der Pastoral (Laien, Ordensschwestern u. a.)	Mitglieder der Kirchlichen Basisgemeinden und deren Koordinatoren (Leiter)
Mündliche Produktion	Vorträge, Vorlesungen, Beratungsarbeit	Gespräche, Berichte	Erläuterungen, Feiern, Dramatisierungen
Schriftliche Produktion	Bücher, Aufsätze	Pastoraldokumente, Vervielfältigungen	Leitpapiere, Briefe.

- 5 „Die ThB (= Theologie der Befreiung) wurde aus der Praxis und für die Praxis geboren. Erst später suchte man nach dem spirituellen Grund, der in ihr schon vorhanden war, aber nicht explizit zum Ausdruck kam. Man begann sich jetzt mit der Spiritualität der ThB zu befassen als einer eigenen, wichtigen Aufgabe.“ So urteilt João Batista Libanio, 25 Jahre Theologie der Befreiung. Ein Überblick über die Entwicklungen in der Systematischen Theologie und Spiritualität, in: Raúl Fonet-Betancourt (Hg.), *Befreiungstheologie ...*, Bd. 1: Bilanz der letzten 25 Jahre (1968–1993), Mainz 1997, 31–61. Zwar ist der Diagnose einer Entwicklung der Befreiungstheologie „Von der Theologie der Praxis zur Suche nach dem Fundament ihrer Spiritualität“ (so die Zwi-

2. „Spiritualität der Befreiung“ in der „Theologie der Befreiung“ von Gustavo Gutiérrez

Die Konturen einer „Spiritualität der Befreiung“ hat Gustavo Gutiérrez vorgezeichnet, und zwar unter Berufung auf das Gerichtsgleichnis in Mt 25, in dem sich Christus „mit den Armen ... identifiziert“⁶. Er erwähnt das bekannte Gedicht von León Felipe, das unter den Papieren Che Guevaras gefunden wurde – Indiz für den frühen Zusammenhang von Kampf und Kontemplation.⁷

Um es undifferenziert auszusprechen: Kennzeichnend für die Nachfolgerfahrung, wie sie eine Spiritualität der Befreiung bezeugt, ist, daß zwischen Christus und den Armen nicht unterschieden wird. Der Ruf in die Nachfolge wird als eine Stimme beider vernommen; die Armen sind in Christus, weil Christus in den Armen ist. Diese „Spiritualität ist eine konkrete, kraft des Geistes ermöglichte Form, das Evangelium zu leben ... – vor dem Herrn – in Solidarität mit allen Menschen und – mit dem Herrn – vor den Menschen“⁸. Die Spiritualität der Befreiung ist durchdrungen „vom Erlebnis, *unverdient* beschenkt zu sein“⁹.

schenüberschrift, a. a. O., 54) aufs Ganze gesehen wohl zuzustimmen. Aber daß „der spirituelle Grund“ anfangs „nicht explizit zum Ausdruck“ gekommen sei, ist eine Behauptung, die jedenfalls auf das grundlegende Werk von Gutiérrez (dazu s. u.) nicht zutrifft.

6 Vgl. a. a. O., deutsche Ausgabe (= Anm. 2), 190–207.

7 Der Text lautet:

„Christus, ich liebe dich,
nicht weil du von einem Stern herabkommst,
sondern weil du mich entdeckt hast
und weißt, daß ich ein Mensch von Fleisch und Blut bin ...
ja! Du hast uns gelehrt, daß der Mensch Gott ist,
ein armer, gekreuzigter Gott, dir gleich.
Und auch der zu deiner Rechten auf Golgotha,
der Räuber, auch er ist Gott.“, a. a. O., 190, Anm. 45.

8 A. a. O., 191f. Im Unterschied zu einem häufig anzutreffenden diffusen Verständnis von Spiritualität (vgl. z. B. „Die neue Spiritualität der Banker von Toronto“, in: Süddeutsche Zeitung [Pfungstausgabe, 10.–12. Juni 2000, Nr. 133, 25] oder „Spiritualität lesbischer Frauen“, Titel einer Tagung „für lesbische Frauen im Umfeld Kirche“ der Ev. Akademie Bad Boll, 24. 5.–27. 5. 2001, oder „Spiritualität des Konsums“, in: DIE ZEIT, 8. 6. 2000, Nr. 24) leitet Gutiérrez Spiritualität („espiritualidade“) vom Hl. Geist („espíritu“) ab, wie das nicht nur der Gleichklang beider Worte in den romanischen Sprachen nahelegt, sondern von Gutiérrez auch explizit entfaltet wird: „Spiritualität im strikten und tiefen Sinn des Wortes ist die Herrschaft des Geistes.“ Die angeführten biblischen Belege: Joh 8,32; 16,13; II Kor 3,17; a. a. O., 191.

9 A. a. O., 193.

Die Christuswirklichkeit und die Wirklichkeit der Armen wird nicht in zwei Wirklichkeiten zerrissen; jenes „unverdiente Geschenk“ empfangen die mit den Leidenden Solidarischen so, daß sie „in einem einzigen (!) umfassenden Gestus“ „Gemeinschaft mit Gott und den Menschen haben.“¹⁰ Die Armen stehen auf der Seite Christi. Weil der Geist des Herrn selber schon die Identifikation mit den Armen vollzogen hat, die (nach Jak 2,5) „Erben des Reiches“ „sind“¹¹, kann und soll sie von uns nach-vollzogen werden. So wird Nachfolge: „Bekehrung“ zum unterdrückten Menschen.¹² Christus ist gegenwärtig in den Entfremdeten und Ausgeraubten. Die Bekehrung zu Christus konkretisiert sich als „die Bekehrung zum Nächsten“¹³.

Ihr „Zentrum“ wird eine Spiritualität der Befreiung daher „in der Bekehrung zum Nächsten finden müssen, zum unterdrückten Menschen, zur ausgebeuteten sozialen Klasse, zur verachteten Rasse und zum beherrschten Land“. Wenn unsere Bekehrung nach Gutiérrez „durch diese Bewegung hindurch“ geht (nicht an ihr vorbei), bedeutet dies „eine radikale Veränderung unserer selbst, dh. wir müssen denken und fühlen lernen wie Christus, der im ausgeraubten und entfremdeten Menschen gegenwärtig ist“¹⁴. Damit ist eine Forderung erhoben, die die Befreiungstheologen an sich selbst und an die Christen richten; es sind Christus *und* die Armen, die – in Anlehnung an und im Unterschied zu Luther – als „extra nos“ erfahren werden. Dieses Extra Nos löst „unsere“ Bekehrung aus. Vor dem Bekehren anderer (etwa der Unterdrücker) steht das Bekehrtwerden von außen, d. h. durch die Armen in der Identität mit Christus: „Wer sich bekehrt, weiß und erfährt, daß man – anders als in der Welt der physikalischen Gesetze – nur dann im Sinn des Evangeliums aufrecht steht, wenn unser Schwerpunkt außerhalb unserer selbst liegt.“¹⁵

Einige Aspekte dieser „Spiritualität“ der Befreiung, die der „Theologie“ der Befreiung als Erfahrung des Geistes zugrundeliegt, seien im folgenden entfaltet.

10 A. a. O., 195, 193.

11 A. a. O., 190.

12 A. a. O., 193f.

13 A. a. O., 179–190.

14 A. a. O., 192.

15 A. a. O., 193.

3. Alltagsphänomene als Quelle geistlicher Erfahrung?

João Batista Libanio hat sechs Ausdrucksformen einer Spiritualität der Befreiung unterschieden:¹⁶ 1. Die Präsenz des Armen in der spirituellen Erfahrung;¹⁷ 2. Die Nachfolge Christi; 3. Biblisch-liturgische Merkmale (etwa die „spirituelle Bibellektüre“ bei Carlos Mesters¹⁸ und die Verbindung von Kontemplation und Kampf in liturgischen Erneuerungsbewegungen); 4. Die ignatianische Richtung, die nach dem Vorbild des hl. Ignatius trinitarische Mystik mit christlicher Praxis verbindet; 5. Die ökologische Richtung mit einem holistischen Verständnis von Wirklichkeit und der Aufnahme von Elementen auch außerchristlicher spiritueller Traditionen;¹⁹ sowie 6. Die radikale Ausrichtung am Evangelium im Ordensleben.²⁰ – Auch wenn diese Typisierungen nicht unproblematisch sind, da sie „Merkmale“ und „Richtungen“, historische Ordenstraditionen und kontextuell veranlaßte Neuaufbrüche nebeneinanderstellen, so zeigen sie doch eine Vielfalt, die es rechtfertigen würde, von Spiritualitäten der Theologie der Befreiung zu sprechen.

Ich wende mich nun dem o. g. zweiten Typus einer Spiritualität der Befreiung zu, die sich an der „Nachfolge Christi“ orientiert. Als ihre Charakteristika werden genannt: „Leidenschaft für die Wirklichkeit, die ethische Empörung, die Urerfahrung der Befreiung, ... die Freude und das Feiern, die Gastfreundschaft und die Gratuität, die Option für das Volk, die Praxis, das Engagement in einem Geist der Gemeinschaft ..., die Solidarität und die Treue im Alltäglichen“²¹.

Im folgenden seien die Stichworte „Leidenschaft für die Wirklichkeit“ und „Treue im Alltäglichen“ herausgegriffen und an einigen Beispielen illustriert.

16 A. a. O. (= Anm. 5), 55–57.

17 Hier ist vor allem Gutiérrez (s. o.) zu nennen, sowie Ders., Aus der eigenen Quelle trinken. Spiritualität der Befreiung, München/Mainz 1986; vgl. auch J. B. Libanio, Teologia da Revelação a partir da Modernidade, São Paulo, ²1995, 442–449.

18 Vgl. hierzu H. Brandt, Gottes Gegenwart in Lateinamerika, Hamburg 1992, bes. 63–106; sowie Libanio, Teologia (= Anm. 17), 450–457.

19 Vgl. z. B. Leonardo Boff, Von der Würde der Erde, Düsseldorf 1994.

20 Vgl. hierzu Segundo Galilea, As raízes da espiritualidade latinoamericana (Os místicos ibéricos) (= Die Wurzeln der lateinamerikanischen Spiritualität [Die iberischen Mystiker]), São Paulo 1984.

21 Libanio, a. a. O. (= Anm. 5), 55f.

An der nackten Wand
ist nur ein einziger Nagel übrig
zu einem Bild, das verschwunden ist.
Braucht es mehr,
um zum Beten anzuregen,
wo doch drei Nägel
den Heiland der Welt trugen?²²

Wenn Arbeit
den kleinen Leuten das Hemd durchnässt,
schau um dich, und du wirst sehen,
dass Engel
die Schweißstropfen einsammeln,
als seien es Diamanten.²³

Ärgere dich nicht über das Echo.
Sei, im Gegenteil, dankbar,
wenn alles auf Erden
in deiner Brust schlägt
und Gebet wird oder Gesang.²⁴

Lehren, die uns nicht entgehen dürfen

Beim Betrachten des Halsbandes
– schön wie ein Traum –
habe ich vor allem
den Faden bewundert, der die Steine verband,
und sich anonym opferte,
damit alle eins seien.²⁵

22 Helder Câmara, mach aus mir einen Regenbogen, mitternächtliche Meditationen, Zürich, 1982, Nr. 17.

23 A. a. O., Nr. 27.

24 A. a. O., Nr. 29.

25 Ders., Die Wüste ist fruchtbar, Graz/Wien/Köln (Original: 1971), 1972, 93. – Zu dieser Wahrnehmung der „Sakralität“ des Alltäglichen vgl. meine Beiträge: In der Nachfolge der Inkarnation, in: ZThK, 78. Jg. 1981, 367–389, und: Säkularisierung in der Fremde. Die lateinamerikanische Wiederentdeckung des Zaubers der Welt, in: Dialog der Religionen, 5. Jg. 1995, 147–161.

Die Fülle solcher Texte ist nicht zu erfassen. Es gibt fast nichts Alltägliches, das nicht zur Quelle und zum Ausdruck geistlicher Erfahrung würde: der Nagel, die Schweißtropfen, das Echo, das Halsband und vieles andere. Es ist, als sauge sich die Spiritualität der Befreiung voll mit der Alltagswirklichkeit, wie ein trockener Schwamm, der ins Wasser getaucht wird. Aber was ist der Sinn des Fragezeichens in der Überschrift dieses Absatzes? Es soll darauf hindeuten, daß es nur so scheint, als sei der Alltag die Quelle dieser geistlichen Erfahrungen. Vielmehr sind es die vorangegangenen Erfahrungen mit Christus, die die Augen für den Alltag überhaupt erst geöffnet haben. Wer vom Kreuz Jesu weiß, dem sagt der Nagel in der Wand etwas; wer Jesu Gebet um die Einheit der Seinen (Joh 17) kennt, der entdeckt die Botschaft des Fadens im Halsband ... Entscheidend ist in jedem Fall, daß die Wand zwischen profaner und religiöser Erfahrung niedergelegt wird. Das Geistliche beschränkt sich nicht mehr auf einen Innenraum, so wie (s. o.) bei Gutiérrez die Wirklichkeit der Armen und Jesu Christi als *eine* Wirklichkeit erfahren werden.

4. Nachfolge als Verführt-Werden

Unter den oben zitierten Charakteristika einer Spiritualität der Befreiung, die aus der Nachfolge Jesu erwächst, fehlt aber eines: die Erfahrung des Verführt-Werdens bzw. des Verführt-worden-Seins. Von dieser Erfahrung, die meinem Beitrag den Titel gegeben hat, soll nun die Rede sein.

a) Der Einfluß der iberischen Mystik

Aus lateinamerikanischer Sicht hat die Deutung der Bekehrung zu Jesus bzw. des Ihm-Nachfolgens ihren Ursprung in der iberischen Mystik gehabt – bei Ignatius, Therese von Jesus (Ávila), Johannes vom Kreuz, also bei den Vertretern der „Devotio moderna“ im 16. Jahrhundert (und ihren Vorläufern Meister Eckhart, Tauler und Thomas a Kempis). Ignatius, Therese und Johannes bilden die Hauptwurzeln „unserer“ lateinamerikanischen Spiritualität.²⁶ Vor allem unter Berufung auf Therese von Ávila und Johannes vom Kreuz wird diese Erfahrung der Bekehrung bzw. der Nachfolge mit dem

26 Vgl. zum folgenden: Segundo Galilea, *El futuro de nuestro pasado – Ensayo sobre los místicos ibéricos desde America Latina*, 1983; ich zitiere nach der o. g. portugiesischen Übersetzung (= Anm. 20). Kap. 1 trägt die Überschrift: „Die Wurzeln unserer Spiritualität“, a. a. O., 11–27.

Ausdruck „Die Verführung Gottes“ zusammengefaßt.²⁷ Damit werden Grundzüge der mittelalterlichen Mystik aufgegriffen und aktualisiert.

Der Beleg für die „Verführung Gottes“²⁸ ist bei dem Chilenen Segundo Galilea die immer wieder hervorgehobene „Intimität“ im Verhältnis zu Gott bzw. zu Christus. Daß der Herr in der Geschichte und im Leben gesucht und erfahren werden muß, – dieses Prinzip der Befreiungstheologie ist in der iberischen Mystik schon vorgebildet: „Der Herr geht zwischen den Kochtöpfen“ (Theresa).²⁹ „Wir wissen, wer uns liebt“, und aus diesem Wissen nährt sich die Praxis der „Konformität mit dem Willen Gottes“³⁰, also das Sich-Verführen-Lassen. Die Brautmystik mit ihren sinnlichen Komponenten, den „mystischen Hochzeiten“³¹, die geistliche Hochzeitsnacht, das Fest der unverdienten Liebe, die „Liebesflamme“, – diese Ausdrücke symbolisieren in der lateinamerikanischen Deutung zweierlei: eine befreiende Erfahrung und eine tiefe Gemeinschaft.³² Darin ist eine Kritik an einer Praxis und an einem Verständnis von Befreiung enthalten, die sich abkoppeln von der fundamentalen Christusbeziehung. Gegen jeden Voluntarismus und Anthropozentrismus wird daran erinnert: Gott hat uns zuerst geliebt. Er ist es, der sich vor all unserer Praxis zuerst zu uns „bekehrt“ hat,³³ dessen Angebot des Lebens und der Befreiung wir aber erst dann annehmen können, wenn wir unsere Götzen und Egoismen aufgeben, so daß Gott „eintreten“ kann in unser Sein. Denn nur so kann in die Seele „das Licht der göttlichen Vereinigung eintreten“³⁴.

Aber nicht nur das Gebet (die „Seele“), sondern gerade auch das christliche Handeln (der Körper) orientiert sich an der *conformitas* mit dem Willen Gottes. Die Hl. Therese, so Galilea, „erinnert uns daran, daß das christliche Handeln mit der Ewigkeit, der Vorwegnahme des Reiches der Himmel und mit dem Heimweh (nostalgia) nach Gott zu tun hat“. Und hier liegt nun das Kriterium für das Recht, sich verführen zu lassen. Nur unter dieser Bedingung ist unser Handeln als *christliches* legitim. Dieses muß geschehen um des Reiches Gottes willen, und es ist somit umfassender als alle anderen befreienden Aktionen und Solidaritäten. Das Reich Gottes ist gegenwärtig

27 So der Titel des 2. Kapitels (A Sedução de Deus), a. a. O., 28–48.

28 A. a. O., 29, 31, 32, 34.

29 A. a. O., 30.

30 A. a. O., 31, 35.

31 A. a. O., 39.

32 A. a. O., 45.

33 A. a. O., 40.

34 Ebd. (mit Johannes vom Kreuz).

in unserem Handeln – nicht nur als das Reich, das die Geschichte antizipiert, vielmehr muß das Reich Gottes in unserem Handeln als transzendentes und ewiges Reich präsent bleiben. „Christliches Handeln enthält eine Dimension der Ewigkeit, ohne welche es nicht christlich im Vollsinn wäre. Und diese Dimension wird durch Gebet und Kontemplation festgehalten“ (wörtlich: „garantiert“).³⁵ Mit einem Satz: Das Reich Gottes „ist das einzige Absolutum, dem wir erlauben können, daß es uns verführe“³⁶.

„Die Verführung durch Gott“, aus der iberischen Christumystik erwachsen, ist also theologisch am Ersten Gebot orientiert und erhält ihren sinnlichen Ausdruck vom „eifersüchtigen“ Gott her. Insofern unterstellt die Verführung durch *Gott allein* das soziopolitische Engagement der Befreiungspraxis und seine Motive der Entsprechung zum Reich Gottes. Darin liegt das ideologiekritische und damit zugleich selbstkritische Element dieser Rede von der Verführung Gottes, und zwar gerade auch in ihren „intimen“, erotischen, ja sexuellen Assoziationen. Indem Gott allein der Verführer bleibt, ist alle sonstige Verführbarkeit ausgeschlossen und abgewiesen.³⁷ Gott ist unser Verführer, so bekennt es diese Stimme lateinamerikanischer Spiritualität, aber unser einziger! Und das impliziert die Kritik an allen verführenden „Führern“. – Auch der folgende Text hat eine Wurzel in der iberischen Mystik. Aber er reflektiert nicht über die historischen Wurzeln lateinamerikanischer Spiritualität, sondern bezeugt die Verführung durch Christus als eigene Erfahrung, ausgesprochen in persönlicher Anrede (Klage? Dank?) an den „Herrn“.³⁸

b) „Du hast mich verführt Herr“

„Du hast mich verführt Herr
und ich hab mich verführen lassen“
seit ich deinen Namen lernte
stammelnd im Elternhaus

35 A. a. O., 37.

36 A. a. O., 36.

37 Die Geschichte von Jesu Versuchung, Mt 4, ließe sich auch von hier aus deuten; jedenfalls bezieht sich Galilea in: Seguir a Cristo (= Nachfolge Christi), São Paulo ²1979, im Abschnitt: Der Radikalismus der Nachfolge Christi (99–112) auch auf Mt 4,1ff (105).

38 Das Original dieses Textes wurde 1979 veröffentlicht, also vier Jahre vor der Schrift von Galilea über die Wurzeln lateinamerikanischer Spiritualität.

„Du hast mich verführt Herr
und ich hab mich verführen lassen“
und meine Jugend verbrannte
im Feuer der Hoffnung auf dich

„Du hast mich verführt Herr
und ich habe mich verführen lassen“
bei jedem neuen Ruf
der von jenseits der Meere kam

„Du hast mich verführt Herr
und ich hab mich verführen lassen“
bis an die Schranken des Tages
bis an die Grenze des Todes

„Du hast mich verführt Herr
und ich hab mich verführen lassen“
in jedem Antlitz der Armen
suchte ich dein Antlitz

„Du hast mich verführt Herr
und ich hab mich verführen lassen
in einem ungleichen Kampf
hast du mich bezwungen Herr
und der Sieg war dein“
Wir haben uns verführt Herr
in einem ungleichen Wechsel
und der Sieg war unser³⁹

Die Kommentierung eines solchen Zeugnisses mag unangebracht erscheinen, weil sich Erfahrungen kaum diskutieren lassen; dennoch seien die folgenden Hinweise und Erläuterungen gegeben.

39 P. Casaldàliga, *Wie eine Blume aus Feuer*, Neukirchen 1992, 12f.

Der Autor

Der Autor ist Bischof Pedro Casaldáliga. 1928 in Balsareny in der spanischen Provinz Barcelona geboren, wurde er 1952 in der Gemeinschaft der Claretiner-Missionare zum Priester geweiht.⁴⁰ Nach mehrjähriger Lehrtätigkeit in höheren Schulen und Seminaren begann er 1968 seine Arbeit in Brasilien und gehörte schon bald zu den ersten Vertretern der Theologie der Befreiung. 1971 wurde er zum Bischof von São Felix do Araguaia im Nordosten Brasiliens geweiht. Sein Charisma ist nicht so sehr der wissenschaftliche Diskurs, sondern es zeigt sich denen, die ihm nicht persönlich begegnet sind, vor allem in seinen Liedern, Meditationen, Aphorismen und Gedichten, oft auf zwei Zeilen reduziert, sarkastisch, kämpferisch, fromm und anrührend.⁴¹ Nach seiner Biographie befragt, habe ich von Casaldáliga folgende Antwort gehört: „Ich rede und schreibe auf portugiesisch, ich zähle auf spanisch, ich bete auf katalanisch.“

Das Motto

Das Gespräch mit Christus wiederholt in jeder der sechs Strophen das Motto „Du hast mich verführt Herr / und ich hab mich verführen lassen“. Diese Erfahrung ist in allen in den Einzelstrophen angedeuteten Stadien der Biographie das Kontinuum, eine gleichbleibende Erfahrung, die die Identität der verschiedenen Lebensphasen konstituiert: Elternhaus, Jugend, der Ruf nach Brasilien sind angedeutet. Aber auch der Ausdruck „bis an die Grenze

40 Casaldáliga gehört zum Orden der Claretiner, einer 1849 von Antonio Maria Claret y Clara gegründeten Priesterkongregation. Claret wurde 1807 in Sallent (Katalonien) geboren. Der Name des Ordens (abgekürzt CMF: Cordis Mariae Filius) lautet: Congregatio Missionariorum Filiorum Immaculati Cordis Beatae Mariae Virginis, vgl. LThK, 3. Aufl. Bd. 2, 1221f.

41 Auf deutsch sind erschienen zur Person Casaldáligas: Teófilo Cabestrero, *Mystik der Befreiung*, Wuppertal 1981; Martin Lange u. Reinhold Ilbäck S. J. (Hg.), *Christenverfolgung in Südamerika*, Freiburg, ²1981 (69–77); Texte Casaldáligas: *Auf der Suche nach dem Reich Gottes*, Wien/Klagenfurt 1989; *Wie eine Blume aus Feuer*, Neukirchen 1992. Vgl. auch H. Brandt, *Gottes Gegenwart* (= Anm. 18), 126–137 sowie Ders., „Den berühmten Stern hab ich nicht gesehen“, in: Dieter Rammner (Hg.), ... und folgten dem stern, Stuttgart 2000, 83–86. – Aus der Vielzahl spanischer und portugiesischer Publikationen seien erwähnt: P. Casaldáliga, *El vuelo del Quetzal. Espiritualidad en Centroamerica*, Caracas 1980; P. Casaldáliga, *A Cuius de Gedeão*, Petrópolis 1982; P. Casaldáliga, *J. M. Vigil, Espiritualidade da libertação*, Petrópolis 1993.

des Todes“ ist biographisch zu verstehen; er weist hin auf die kirchlichen⁴² und politischen Verfolgungen, denen Casaldáliga in der Zeit der repressiven Diktatur ausgesetzt war. Einen Mordanschlag überlebte er nur, weil die gedungenen Mörder ihn 1970 mit dem Jesuiten Don Bosco verwechselten,⁴³ und er ist im wahren (mittelalterlichen) Sinn des Wortes an den Pranger gestellt worden.⁴⁴ Die vorletzte Strophe („in jedem Antlitz der Armen ... dein Antlitz“) bekräftigt den oben schon angedeuteten Grundzug dieser Spiritualität, freilich so, daß die „Armen“ den „Herrn“ nicht etwa ersetzen. Es ist „sein Antlitz“, das gesucht wird, und „er“ ist es, der schließlich (letzte Strophe) „bezwingt“⁴⁵ und „siegt“.

Die Verführung

Wie ist der anstößig-provozierende Schlußsatz von der gegenseitigen Verführung zu deuten? Als Übersteigerung jener „Intimität“, als „fromme Unverschämtheit“⁴⁶? Oder werden hier nicht zwei auch uns aus reformatorischer Tradition bekannte, aber üblicherweise getrennte Aussagen miteinander verbunden: 1. Christus hat sich „Von des Menschen Elend“ (Teil 1 des Heidelberger Katechismus) zu seiner Erlösungstat (ver)föhren lassen; 2. Wir erfahren das Evangelium als eine Gefangennahme durch Gott, die uns frei macht,⁴⁷ und der „ungleiche Wechsel“⁴⁸ ist uns ebenso vertraut (vgl. Luthers „fröhlicher Wechsel“ – vgl. EG 341: „Nun freut euch, lieben Christen g'mein“ – und die Weihnachtslieder, vor allem „Lobt Gott ihr Christen alle gleich“, EG 27) wie der „Sieg“ des lebendigen Christus, der unser Sieg ist (vgl. die Osterlieder, besonders: „Christ lag in Todesbanden“, EG 101,4, und „O Tod, wo ist dein Stachel nun?“, EG 113,4 und 8).

Befremdlich bleibt allerdings die „Engführung“ von Ich und Du in dieser mystischen Beziehung, die – wenigstens in diesem Zeugnis – alles andere

42 Vgl. das Dokument der Anklage von Erzbischof Sigaud und die Antwort Casaldáligas in: T. Cabestrero (= vorige Anm.), 28–36.

43 Vgl. a. a. O., 76–89.

44 A. a. O., 11–16.

45 Im Original: dominar – „dominaste-me“.

46 So einmal Karl Barth über die Zeilen des Cherubinischen Wandersmanns von Angelus Silesius bzw. Johannes Scheffler: „Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben, werd ich zunicht, er muß von Not den Geist aufgeben“ (Edition Peukert, Bremen o. J.), 2.

47 Vgl. EG 152,3: „du hast uns ja das Herz schon hingegenommen“.

48 „Troca desigual“.

ausblendet;⁴⁹ Ich und Du sind gleichsam ganz allein, und es gibt sonst nichts auf der Welt – ganz im Gegensatz zur Mehrzahl der Inspirationen durch den Alltag auch bei Casaldáliga.⁵⁰ Und noch befremdlicher mag es für uns sein, daß sich das Zeugnis der Gemeinschaft mit Christus einer derart sinnlich-erotischen Sprache bedient. Wie steht es mit dieser Befremdlichkeit? Und wieso ist der Refrain des Selbstzeugnisses Casaldáligas durch Anführungszeichen als Zitat gekennzeichnet? Dem ist nun weiter nachzugehen.

c) Das biblische Wortfeld von „verführen“

Natürlich kennen die biblischen Schriften die Realität des Verführens und Verführt-Werdens in explizit sexuellem Sinn. Es sei nur verwiesen auf das „Bereden“ einer noch nicht verlobten Jungfrau (Ex 22,15) und die „unruhigen Nächte“ des Vaters aufgrund der Sorge, daß die unberührte Tochter „verführt“ werden könnte (Sir 42,9).

Ähnliche Verben wie betören, verlocken, verleiten, überlisten haben ebenfalls diese sexuelle Komponente, dienen aber – sowohl im aktiven wie im passiven Gebrauch⁵¹ – vor allem der polemischen Abgrenzung gegen die Verführung durch andere Götter, Götzen und gegen die fremdreligiösen und fremdethischen Überzeugungen und Praktiken. Nur selten wird vom wahren Gott als dem Verführer gesprochen: Die Propheten, die sich auf den Götzendienst eingelassen haben, sind von Gott selbst betört worden: „Wenn aber ein Prophet sich betören läßt, etwas zu verkünden, so habe ich, der Herr, diesen Propheten betört und will meine Hand gegen ihn ausstrecken“ (Ez 14,9).

Im Neuen Testament gehört die Warnung, sich irreführen zu lassen, zur Paränese, die die Unvereinbarkeit mit einer dem Reich Gottes nicht entsprechenden Praxis und Lehre herausstellt (I Kor 6,9): „Laßt euch nicht verführen mit leeren Worten“ (Eph 5,6). Und es gehört zum apokalyptischen Szenario, daß falsche Christusse und falsche Propheten aufstehen und womöglich auch die Auserwählten verführen (Mt 24,24).

49 Vgl. aber auch z. B. Søren Kierkegaard: „Der rechte Beter streitet im Gebet und siegt – damit, dass Gott siegt“, in: Erbauliche Reden (Ed. E. Hirsch, 13. und 14. Abt., Düsseldorf/Köln 1964), 86–110.

50 Vgl. z. B. das Lied „Jesus Christus“, in dem es unter Bezug auf die Eucharistie heißt: „Empfange (wörtlich: kommuniziere) seinen Geist in der Hostie, / im Schweigen / und im Schrei der Armen. Umarme ihn in allem menschlichen Fleisch ...“ (Abraça-o em toda Carne Humana), in: Wie eine Blume aus Feuer = Anm. 41), 21.

51 Zum Sündenfall: II Tim 2,14 (Gen 1,3).

Das ist aus der Innenperspektive der bedrängten Gemeinde gesprochen. In der Außenperspektive kann ihr eigenes Zeugnis als Verführung angesehen werden. Die Hohenpriester und Pharisäer vor Pilatus nennen Jesus „diesen Verführer“ (Mt 27,63), und die Bewertung Jesu im Volk ist gespalten: „Einige sprachen: Er ist gut; andere aber sprachen: Nein, sondern er verführt das Volk“ (Joh 7,12). Die Identität der christlichen Gemeinde und zugleich ihre Gefährdung von außen wird in der Abgrenzung ausgesprochen. Es muß damit gerechnet werden, daß „einige von dem Glauben abfallen werden und verführerischen Geistern und teuflischen Lehren anhängen“ (I Tim 4,1). Mit „Verführung“ wird Abfall vom Glauben und Annahme teuflischer Lehren assoziiert oder kurz die Unvereinbarkeit mit bösen Menschen und Betrügnern: „sie verführen und werden verführt“ (II Tim 3,13).

Das Verbum *planān*, das in den neutestamentlichen Stellen begegnet, hat die Bedeutung „umherschweifen“ (die Planeten!) und ist über das französische *flaner* als Lehnwort „flanieren“ auch im Deutschen gebräuchlich. Es geht also vor allem um das Irreführen, das Abführen oder Abgeführt-Werden vom Weg der offenbarten Wahrheit. Damit ist zugleich die Tendenz erkennbar: Das Wort „verführen“ wird, in seinen übertragenen Verwendungen, mehr und mehr von seiner sexuellen Komponente abgelöst. Wozu verführt wird, sind die falschen Götter, die falschen Propheten, der mit christlicher Ethik unvereinbare Wandel.

So läßt sich sagen: Die Rede von Christus oder dem „Herrn“ als dem Verführer stellt einen deutlichen Gegensatz zum biblischen Zeugnis dar. Daß Gott und seine Gläubigen das Volk „verführen“, ist entweder aus christlicher Perspektive Reflex der Reaktion des Unglaubens oder – im Fall des die falschen Propheten verführenden Gottes – Ausdruck des göttlichen Gerichts. Ein Bekenntnis zum „verführenden Herrn“ scheint von daher mit dem biblischen Zeugnis unvereinbar zu sein. Der wahre Gott Israels und Jesus Christus verführen die Ihren nicht. Insofern ist – im Gegensatz zum zitierten Casaldáliga-Text – „verführen“ überhaupt nichts Positives.

Den für die „confessio“ Casaldáligas zentralen biblischen Text habe ich aber bisher noch nicht genannt. Bei dem Kehrvers, der den einzelnen Strophen vorausgesetzt ist, handelt es sich um ein Zitat aus den „Konfessionen“⁵² des Propheten Jeremia: „Herr, du hast mich überredet, und ich habe mich überreden lassen. Du bist mir zu stark gewesen und hast gewonnen“ (Jer 20,7). Es ist evident: Casaldáliga macht sich die Worte Jeremias über

52 Vgl hierzu Gunther Wanke, Jeremia (= Zürcher Bibelkommentare 20, Teilbd. 1), Zürich 1995, 15f.

die Last seines Prophetenamtes zu eigen. Ihnen entstammt nicht nur das „(sich) überreden (lassen)“, sondern auch das Bezwungen – und Besiegt-Werden.

Die Kommentare und Übersetzungen des Jeremia-Verses spiegeln etwas vom biblischen Wortfeld: Überredet, zu stark gewesen und gewonnen (Luther 1545), verführen, gepackt und gezwungen (Jörg Zink)⁵³, verleitet, zu stark geworden, überwältigt⁵⁴ (Gunther Wanke), betört, zu stark geworden, überwältigt⁵⁵ (Gerhard von Rad), verführt, gepackt, vergewaltigt⁵⁶ (Artur Weiser).

Auch wenn zurückhaltender übersetzt wird als im zuletzt genannten Beleg, stimmen die Exegeten doch darin überein, daß wir es hier mit einer „massiven Anklage“⁵⁷ zu tun haben, die „bis an die Grenze der Lästerung“⁵⁸ reicht bzw. die Grenze zur Blasphemie schon überschritten hat.⁵⁹ Die oben aufgeführten Aussagen und Deutungen der iberischen Mystik über die Verführung Gottes wie auch Casaldáligas Bekenntnis speisen sich aus dieser singulären confessio Jeremias, gerade auch in ihrer sexuellen Konnotation.

d) Das portugiesische „seduzir“

Betrachten wir auf diesem Hintergrund noch einmal das Motto Casaldáligas. Das portugiesische und spanische Wort seduzir (vom lateinischen seduco: beiseite führen, abtrennen) enthält durchaus das negativ bewertete Sich-Ausrichten auf das Böse und auf den Irrtum, die absichtliche Täuschung, das In-die-Irre-Führen. Aber zugleich spricht es die positive Erfahrung aus, angezogen, bezaubert, fasziniert zu werden.⁶⁰ Casaldáliga spielt mit dieser Ambivalenz, die allerdings schließlich, im Unterschied zu Jere-

53 Das Alte Testament, Stuttgart/Berlin 1966, 347.

54 G. Wanke, a. a. O. (= Anm. 52), 183–185.

55 Gerhard von Rad, Theologie des Alten Testaments, II. Bd., München³1960, 70 (215: „verführt“); so auch: Wilhelm Rudolph, Jeremia (= HAT 12), Tübingen³1968, 130f.

56 Artur Weiser, Das Buch des Propheten Jeremia (= ATD 20/21), Göttingen 1955, 173–176.

57 Wanke, a. a. O., 185.

58 V. Rad, a. a. O., 85.

59 Vgl. Rudolph, a. a. O., 130f; er paraphrasiert (131), der Prophet fühle sich wie ein verführtes Mädchen von Gott „hereingelegt“, vgl. 130, Anm. 2 auch den Hinweis auf die Deutung durch Origenes.

60 Vgl. die Umschreibung im brasilianischen Wörterbuch „Aurélio“: Einerseits *inclinartificiosamente para o mal ou para o erro*, andererseits *atrair, encantar, fascinar*.

mia, in der gegenseitigen Verführung und in dem gemeinsamen „Sieg“ aufgelöst wird. Aus der Perspektive dieses gemeinsamen Sieges ergibt sich rückwirkend das Einverständnis mit dem Weg, auf den Casaldáliga durch den „Herrn“ verführt wurde.

5. Zusammenfassung

Ich vermute – und fasse damit diesen ersten Teil zusammen: Diese Anknüpfung an und Umdeutung von Jer 20,7 ist nicht nur aus den erwähnten Traditionen iberischer Christumystik zu erklären, sondern auch aus der lateinamerikanischen, erotisch imprägnierten „Weltanschauung“. Ich kann mich hierfür nur generell auf die, vor allem brasilianische, Literatur des 19. und 20. Jahrhunderts berufen und auf das „Oszillieren“ zwischen Liebesgedichten und subversivem politischem Protest in der *música popular*. Träfe diese Vermutung zu, dann wäre Casaldáligas Text, abgesehen von seinen biblischen und iberischen Wurzeln, auch Ausdruck einer lateinamerikanischen Kontextualisierung der traditionellen Christumystik. Die weitere Frage wäre dann, ob es sich nur um einen Tribut an den lateinamerikanischen Sensualismus handelt, um ein sprachliches Zugeständnis an die überall präsenste sinnlich-sexuelle Wahrnehmung der Realität. Doch diese Frage greift zu kurz. Vielmehr handelt es sich bei dieser *confessio* gerade in der Integration des Erotischen in das Gottesverhältnis nicht nur um eine sekundäre Kontextualisierung, sondern um eine authentische Bezeugung der Nachfolge-Erfahrung: So leiblich⁶¹ wird die Wirklichkeit Gottes – auch und gerade unter den Bedingungen der Verfolgung und angesichts des Martyriums – erfahren und „erkannt“?⁶²

61 Vgl. hierzu Stephan Kriesel, *Der Körper als Paradigma. Leibesdiskurse in Kultur, Volksreligiosität und Theologie Brasiliens*, Luzern 2000 (Verlagswerbung: „Die Sinnlichkeit in der Religion neu entdecken“!).

62 Gershom Scholem hat darauf hingewiesen, daß die Kabbalisten das „Erkennen“ stets als Realisierung einer *unio* interpretierten (z.B. aufgrund von Gen 4,1). So erhielt „Erkenntnis ... stets eine sublimen erotische Note“. Und er findet einen „klaren Kontrast“ zwischen nichtjüdischer und jüdischer Mystik. Der asketische Grundzug der ersteren habe dazu geführt, „die wahre Liebesbeziehung in der zu Gott zu suchen“; die jüdische, die der sexuellen Askese nie einen religiösen Rang zugebilligt habe, „hat dazu geführt, das Mysterium des Geschlechtlichen in Gott selbst zu finden“ (Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen, Zürich 1957, 256). – Kommt es in Lateinamerika zu einer Aufhebung dieses „Kontrasts“? Ich kann dieser Frage hier nicht weiter nachgehen. Vgl. aber Casaldáligas obigen Text mit seinem Apho-

II. Reminiszenzen der Mystik im nachreformatorischen Kirchenlied

Unterscheidet sich die hier vorgestellte Ausprägung der Spiritualität der Befreiung von evangelischer Spiritualität? Die folgenden Hinweise wollen an unerschwellige Verbindungen, aber auch an markante Differenzen erinnern, die zwischen nachreformatorischen Kirchenliedern und lateinamerikanischer Spiritualität bestehen. Dabei orientiere ich mich weiterhin am Wortfeld „verführen“.⁶³

1. Ludwig Helmbold

Der Anfang eines Liedes von Ludwig Helmbold (1532–1598) spricht davon, daß Gott und ich nicht voneinander lassen wollen – ich nicht von ihm, weil er nicht von mir: „Von Gott will ich nicht lassen, denn er läßt nicht von mir / führt mich durch alle Straßen, da ich sonst irrte sehr.“⁶⁴ In Erfurt zur Pestzeit des 16. Jahrhunderts geschrieben, stellt das Lied das Führen Gottes – und zwar auf „allen Straßen“, was in späteren Auflagen in „auf rechter Straßen“ „korrigiert“ wurde – dem menschlichen Irren gegenüber. Der Verfasser hat sein Lied von 1563 als eine „Kontrafaktur“ gedichtet, nämlich als geistliche Version eines drei Jahre zuvor veröffentlichten Jägerliedes, worin sich zeigt, wie das weltliche „Verführen“ dem geistlichen „Führen“ zugrundeliegt. Das Jägerlied hat folgende erste Strophe:

rismus mit der Überschrift „Zölibat“: „Wer selbst keine Liebschaft hat (seu amor), kann niemanden lieben ..., / vielleicht aber kann er so auch / alle lieben“ (Cantigas menores, Goiânia 1979, 56). Und abgesehen davon – ein Befreiungstheologe (römisch-katholisch), den ich im Sommer 2000 traf, stellte mir seine Ehefrau vor. Ihr Kommentar: „Er ist schon der zweite Padre, mit dem ich verheiratet bin – der erste ist gestorben; ich kenne mich aus.“

63 Zur in der Entwicklung des evangelischen Kirchenliedes sich immer deutlicher zeigenden „verborgenen Häresie“ vgl. Karl Barth, KD I/2, 272–280.

64 EG 365, vgl. zur Liedkunde und zum folgenden Zitat von Olearius: Johannes Kulp, Die Lieder unserer Kirche, Göttingen 1958, 441–443.

„Einmal tät ich spazieren
sonderbar allein.
Was tät mich da verführen?
ein Weglein, das war klein,
das saubr und lustig was;
darin da tät ich finden
mit meinen schnellen Winden (= Jagdhunden)
ein Tierlein in dem Gras.“⁶⁵

In einem Kommentar von 1719 hat Johann Christoph Olearius zu Helmbolds erster Strophe angemerkt, wir müßten Gott danken, „daß er uns nicht nur, wenn wir auf rechter Straße sind, führt, sondern auch wenn wir durch Verführung oder Unbedachtsamkeit auf unrechter Straßen gehen, uns gnädigst ... bewahret und also durch alle Straßen, sie mögen recht oder unrecht sein, wohl führt.“

Mag sich der Zusammenhang zwischen Gottes Führen und Verführt-Werden hier nur dem tiefen Blick der Liedforschung erschließen, so liegt die erotisierende Sprache bei Johannes Scheffler offen zu Tage.

2. Johannes Scheffler

Johannes Scheffler (= Angelus Silesius, 1624–1677), Theosoph und Konvertit (1653), ist noch mit einigen Liedern im EG vertreten.⁶⁶ Bei ihm verbinden sich Motive des Kreuzes, des Streites, der Weltentsagung mit denen der Liebe Gottes und zu Gott in all ihren Facetten: „Liebe, dir ergeb ich mich, dein zu bleiben ewiglich“⁶⁷. Bekanntlich finden sich in Schefflers „Cherubinischem Wandersmann“⁶⁸ Aussagen, die evangelischer Frömmigkeit kaum erträglich waren (und sind): „Gott ist mein Salomon, ich seine Sulamith“⁶⁹. „Mit Gott vereinigt sein und seinen Kuß genießen / Ist besser

65 Vgl. auch das häufige Märchenmotiv: Der Jäger wird in seinem Nachjagen in die Irre usw. gelockt. Zu profanen Vorlagen geistlicher Lieder, zur Übertragung „sehr“ weltlicher Minnelieder in christliche Choräle vgl. Gerardus van der Leeuw, *Vom Heiligen in der Kunst*, Gütersloh 1957, 220–228.

66 385, 400, 401.

67 Refrain von EG 401, vgl. EG 400.

68 Im folgenden zitiert nach der Edition von Will-Erich Peukert, Bremen (o. J.), *Sammlung Dieterich*, Bd. 64.

69 A. a. O., 85, 121; vgl. Hoheslied 7,1.

als viel Ding ohn seine Liebe wissen.“⁷⁰ „Kind, werde Gottes Braut, entbeut dich ihm allein; / Du wirst sein's Herzens Schatz und er dein Liebster sein.“⁷¹ Die Hochzeit und ihre sexuellen Assoziationen („Ein Bräut'gam sein ist viel, noch mehr der Braut genießen ...“⁷²) wird – in allen Einzelzügen – zur Metapher für

„Die geistliche Hochzeit

Die Braut ist meine Seel, der Bräut'gam Gottes Sohn,
Der Priester Gottes Geist, und seiner Gottheit Thron
Ist der Vermählungsort; der Wein, der mich macht trunken,
Ist meines Bräut'gams Blut, die Speisen allzumal
Sind sein vergöttet Fleisch, die Kammer und der Saal
Und's Bett ist's Vaters Schoß, in der (sic) wir sind versunken.“⁷³

3. Gerhard Tersteegen

Gerhard Tersteegen (1697–1769), mit acht Liedern im EG vertreten,⁷⁴ ist zwar als Mystiker des reformierten Pietismus bekannt. Doch seine noch heute gesungenen Lieder zeigen wenig von der Gestalt seiner Mystik (noch weniger als die „evangelischen“ Lieder Schefflers), wohl aber z. B. sein „Geistliches Blumengärtlein“⁷⁵. Das „Verlangen“ nach der Gemeinschaft mit Jesus, das „Stillehalten“⁷⁶, findet hier viel direktere Worte: „Liebster Heiland, nahe dich, / meinen Grund berühre / und aus allem kräftiglich / mich in dich einführe ...“⁷⁷. Denn „Die Seele will Jesus zum Liebsten nehmen“: „Jedes Herz will etwas lieben, / Liebt's nicht Jesus, kann's nicht ruhn“; daher: „Nicht die Liebeskraft verschwenden, / Dir gehört sie ganz allein ...“⁷⁸.

Übrigens zeigt sich bei Tersteegen auch eine Verbindung zur spanischen Mystikerin Johanna Rodrigues, deren Lied „Von dem Leben der Vereini-

70 A. a. O., 95.

71 A. a. O., 53.

72 A. a. O., 81.

73 A. a. O., 85.

74 EG 41, 140, 165, 252, 392, 393, 480, 481.

75 Stuttgart ¹⁵1956.

76 Vgl. EG 165,6.

77 A. a. O., 344.

78 A. a. O., 492f.

gung⁷⁹ sich unter Tersteegens Übersetzungen anderer Mystiker und Mystikerinnen findet. In der achten Strophe ist „Er“ der Bräutigam; „Sie“ die genießende Seele:

„Er in ihr sich süß ergötzet,
 Sie in ihn wird transformiert,
 Er an seinen Tisch sie setzt,
 Sie wird göttlich da traktiert
 Mit so manchen Traktamenten
 Von des Liebsten milden Händen.“⁸⁰

4. Paul Gerhardt

Paul Gerhardt (1607–1676), der bedeutendste evangelische Liederdichter nach (oder mit?) Luther hat am Schluß seines Chorals „Warum sollt ich mich denn grämen“⁸¹ das Liebesverhältnis zwischen Christus und dem betenden Ich besungen und theologisch begründet: „Du bist mein – ich bin dein“.⁸² Die Begründung verbindet „Ich“ und „Du“ über das Kreuz. Denn das „Du bist mein“ entspringt nicht etwa „meiner“ Liebe zu Christus, sondern gerade umgekehrt: „Ich bin dein, weil du dein Leben / und dein Blut / mir zu gut / in den Tod gegeben“. Und erst auf dieser Basis heißt es weiter: „Du bist mein, weil ich dich fasse / und dich nicht, / o mein Licht / aus dem Herzen lasse“. Diese Gemeinschaft aber gewinnt – auch hier der typische eschatologische Schluß der Paul-Gerhardt-Lieder – ihre Vollendung in der Ewigkeit, und mit dieser Bitte schließt das Lied – als Gebet: „Laß mich hingelangen, / da du mich / und ich dich / leiblich werd umfangen.“

Das drittletzte Wort „leiblich“ hat eine eigene Geschichte. Sie zeigt, wie schwer sich Gesangbuchkommissionen mit der „Leiblichkeit“ der Christusgemeinschaft getan haben. In einer Edition der Paul-Gerhardt-Lieder von 1907 heißt es statt leiblich „lieblich“⁸³. Dabei berief sich der Herausgeber auf den ältesten Text.⁸⁴ Dieses „lieblich“ haben sowohl frühere⁸⁵ wie spä-

79 A. a. O., 580–582.

80 Leider war mir das Original nicht zugänglich.

81 EG 370.

82 Vgl. das Lutherlied „Nun freut euch ...“, EG 341, Strophe 7, mit der identischen Aussage, allerdings aus dem Mund Christi.

83 Wilhelm Nelle (Hg.), Paul Gerhardts Lieder und Gedichte, Hamburg 1907, Nr. 70.

84 A. a. O., X–XII.

85 Christliches Gesangbuch ... des Fürstenthums Minden und der Grafschaft Ravensberg, Bielefeld 1879, Nr. 526.

tere⁸⁶ Gesangbücher (nicht zufällig aus dem Ravensberger Land). Eine andere Traditionslinie von Gesangbüchern vor allem aus dem 19. Jahrhundert vermeidet sowohl „lieblich“ wie „leiblich“ und setzt statt dessen „ewig“ ein,⁸⁷ ein unnötiger Doppelausdruck, da die Ewigkeit bei Paul Gerhardt schon in jenem Ziel „da du mich“ enthalten ist.

Noch viel weiter vom Original entfernen sich Gesangbücher aus Schleswig-Holstein, die, im 19. Jahrhundert, die letzte Strophe massiv verfälschen, weil sie die Erlösungstat Christi am Kreuz völlig ausblenden, das „ich bin dein“ weglassen und durch ein – nun verdoppeltes – „du bist mein“ ersetzen, und damit beide Teile der Liebeserklärung mit der Tat des „Ich“ begründen. Der eschatologische Ausblick wird ebenfalls gestrichen und wiederum durch „meine“ Erhebung zu „Gott“ ersetzt. Wohin eine Verdrängung der Leiblichkeit führen kann, nämlich zu einer spirituellen Inbesitznahme, ja zur Selbsterzeugung des Heils, zeigt diese Umdichtung:

„Du bist mein, weil ich begehre,
Ewig dein, GOTT, zu seyn,
Dich nur lieb und ehre.
Du bist mein, weil ich dir lebe,
Weil ich hier,
Mich zu dir,
Schon im geist erhebe.“⁸⁸

Aber zurück zur Frage: „lieblich“ oder „leiblich“? Die Antwort lautet: „Lieblich“ ist ein Druckfehler gewesen, der schon in frühen Ausgaben als Erratum gekennzeichnet wurde. „Leiblich“ ist das Original.⁸⁹

86 Christliches Gesangbuch ... (wie Anm. 85), Gütersloh 1922, Nr. 526.

87 Anhalt-dessauisches Gesangbuch ... evangelischer Christen, Dessau 1843, Nr. 740; Dresdner Gesangbuch, Dresden und Leipzig 1879, Nr. 652; Gesangbuch für die ev.-luth. Landeskirche des Königreiches Sachsen, Dresden 1883, Nr. 377.

88 Allgemeines Gesangbuch ... der Herzogthümer Schleswig und Holstein, Kiel 1809, Nr. 745, ebenso in der Ausgabe von 1825.

89 vgl. Albert Fischer/W. Tümpel, Das deutsche evangelische Kirchenlied des 17. Jahrhunderts, 3. Bd. (1906), Hildesheim 1964, 362 (mit Apparat).

5. Zusammenfassung

In den nachreformatorischen Liedern spricht sich das glaubende „Ich“ aus – Wie soll ich dich empfangen?, Warum sollt ich mich denn grämen?, Sollt ich meinem Gott nicht singen? – im Unterschied zu Luthers Chorälen und den altkirchlichen Hymnen, die die Heilstatsachen „objektiv“ bezeugen.

Eine unterschwellige Verbindung des nachreformatorischen Liedguts zur lateinamerikanischen Spiritualität besteht im gemeinsamen Bezug auf die mittelalterliche Christumystik: Das „Ich“ ist die „Braut“. Das individuelle „Genießen“ der Vereinigung mit Christus tritt in den Vordergrund. Damit hängt auch das gemeinsame Motiv der Leiblichkeit zusammen, wenngleich – wenigstens bei Paul Gerhardt – die Erfahrung leiblicher Gemeinschaft mit Christus unter eschatologischem Vorbehalt steht und damit ohne die früheren und späteren sexuellen Assoziationen ausgesagt werden kann. Demgegenüber bleibt in der Spiritualität der Theologie der Befreiung die Ambivalenz der Nachfolge nach dem Vorbild Jeremias erhalten; sie ist Nachfolge unter dem Kreuz Jesu und hat die Realität des Martyriums vor Augen. Der Aspekt des Leidens fehlt in den Liedern der Barockzeit zwar nicht völlig – es sei nur daran erinnert, wie die Bekundungen der Liebe zu Jesus ständig begleitet sind von den Erfahrungen von Sterben, Tod, Unglück, Epidemien. Ja, die sinnlich-leibliche Liebe zum „Liebsten“ wird als Lust besungen, die im Leiden trösten kann, weil sie von der Liebe Jesu Christi entzündet wurde, „die mein Herz zu Tag und Nacht / Auch im Leiden freudig macht“⁹⁰.

90 So in Strophe 5 von Johann Rists „Jesu, du mein liebstes Leben“ („Ein Loblied von der herzlichen Liebe und den unaussprechlichen Wohltaten unsers Herrn und Heilands Jesu Christi“), in: Fischer/Tümpel Bd. II, 203–205. Die erste Strophe dieses Liedes hat Bach in den vierten Teil des „Weihnachtsoratoriums“ aufgenommen: Jesus bleibt „das Allerliebste“ selbst im Grauen des Todes, und dieses wird auch an Weihnachten keineswegs verschwiegen. Der „Seelen Bräutigam“, das zeigt auch die Vorlage von J. Rist, ist zugleich der starke Ehren-König. Hier werden Extreme zusammengebunden, deren Gegensätzlichkeit wir kaum ertragen können, vgl. nur Strophe 4 und 12: „Komm, mein Liebster, laß mich schauen, / Wie du bist so wol gestalt, / Schöner als die schönste Frauen, / Allzeit lieblich, nimmer alt ... / Du mein Leben, komm heran, / Daß ich dein geniessen kann.“ „Machet weit die hohe Pforten, / Oeffnet Thür' und Thor der Welt, / ... Sehet, da kompt unser Held; / Sehet, er kompt einzuziehen, / Alß' ein Ehren-König pflegt, / Wenn er seinen Feind erlegt ...“ – Der „liebste Bräutigam“ ist eben der „Held aus Jakobs Stamm“, der „große Herr und starke König“ der „liebste Heiland“ (vgl. Weihnachtsoratorium, Teil 1). Repräsentativ für diesen Zusammenhang ist die Rezeptiongeschichte von Ps 45 (Lied zur Hochzeit des Königs), dem einzigen „Beispiel profaner Lyrik im Psalter“ (Artur Weiser, Die Psalmen, ATD, Berlin o. J., 233). Dieser Königpsalm hat Philipp Ni-

Was aber im nachreformatrischen Liedgut ausgeblendet wird, ist das Element des Prophetischen, das Eintreten für Gerechtigkeit, das soziale Engagement. Dies alles wird, im deutlichen Unterschied zur Spiritualität der Befreiung, fast ganz von der „Christus-Mystik“ aufgesogen, während diese in Lateinamerika die Armen und Entrechteten in sich aufnimmt. Hier sind es Christus *und* die Unterdrückten, die zur Nachfolge verführen. Die lateinamerikanische Spiritualität sprengt eine Jesus-Mystik, die sich mit dem Genießen der himmlischen Gemeinschaft begnügen kann, weil sie die Anfechtungen der Nachfolge gleichsam schon hinter sich gelassen hat.

III. Lateinamerika und Europa: Gemeinsame Erfahrungen der Nachfolge

Das provokative Wort „Du hast mich verführt“ und seine Assoziationen der Erotik und der Leiblichkeit haben uns zu einem Überblick über die biblischen und iberischen Wurzeln dieses Motivs lateinamerikanischer Spiritualität geführt und zu einem Hinweis auf vergleichbare Motive auch im evangelischen Bereich veranlaßt. Dabei ist allerdings auch der Unterschied zwischen beiden „Spiritualitäten“ deutlich geworden. Den nachreformatrischen

colai zu seinem Epiphaniastlied „Wie schön leuchtet der Morgenstern“ inspiriert, ursprünglicher Titel: „Ein Geistlich Braut-Lied der gläubigen Seelen, von Jesu Christo ihrem himmlischen Bräutigam“. Die in Strophe 3 ausgesprochene Liebeskrankheit („... daß ich doch bleib / an deinem auserwählten Leib / ein lebendige Rippe. / Nach dir ist mir, / gratiosa coeli rosa, / krank ..., durch Liebe verwundet.“) ist später ebenso getilgt worden, wie in Strophe 4 die „Eugelein“ (= „Äugelein“), auf die mich mein Kollege Konrad Klek hingewiesen hat. Das Motiv des „Flirtens“ ist ausgeschieden worden. Spätere Gesangbücher formulieren statt „wenn du mit deinen Äugelein“: „wenn du mit deinem Angesicht ...“, so z. B. das „Gesangbuch im Fürstenthum Lippe“, Detmold 1881, Nr. 387; und auch das EG (Nr. 70) ändert in: „mit den Augen dein“ und schraubt die ursprünglichen, physisch-sakramentalen Aussagen zurück, indem es „nur“ von Jesu Erbarmen spricht, und nicht mehr – wie das Original – die Bitte wagt: „Nimm mich freundlich / in dein Arme, daß ich warme / werd von Gnaden ...“, vgl. die ursprüngliche Textfassung in: Philipp Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied, Bd. 5 (1877), Hildesheim 1964, 258. Wie gesagt, es ist der „hochgeborne König“ (Str. 2), der „König der Ehren“ (Str. 6), dessen Liebe (Str. 3) unsere Liebe zu ihm entzündet (Str. 3 und 5) und die Perspektive des Paradieses eröffnet (Str. 7). So gesehen antizipiert die Jesusliebe mit ihrer Sinnlichkeit die Hoffnung auf die Auferstehung des Fleisches („... leiblich werd umfangen“, s. o. zu P. Gerhardt).

Anklängen fehlt der Impuls des Prophetischen. Demgegenüber wird seitens der Befreiungstheologie „die prophetische Praxis der Mystiker“ betont.⁹¹ Die traditionelle Zusammenschau von Lea und Rahel, Martha und Maria führt zur Devise „Kampf und Kontemplation“.⁹²

Die aus mystischer Tradition gewonnene Freiheitserfahrung aktiviert das befreiende Handeln und die Solidarität mit denen, die „in den Kellern der Menschheit“⁹³ leben.

In diesem letzten Abschnitt greife ich noch einmal die Nachfolge-Erfahrung Casaldáligas auf und kontrastiere sie mit zwei sehr verschiedenen Zeugnissen aus Europa – zunächst mit einer Bach-Kantate, sodann mit Dietrich Bonhoeffers „Nachfolge“. Ich hoffe, bei allen Unterschieden auch Gemeinsamkeiten zwischen Europa und Lateinamerika aufzeigen zu können. Jesu Ruf in die Nachfolge enthält ein ökumenisches Potential.

1. Verführt- und Gefangen-Werden als Befreiung von Furcht und Eröffnung von Zuversicht (J. S. Bach)

Kehren wir also noch einmal zu Casaldáliga zurück. „Du hast mich verführt, und ich habe mich verführen lassen“ ist nichts anderes als Bekehrungszeugnis, Konversionserfahrung und Konsequenz des Rufes in die Nachfolge. Damit ist das Überwunden-Werden durch den Herrn bzw. durch Christus und die innere Zustimmung zu dieser „Passion“ ausgesprochen. Das Element der Faszination, des unwiderstehlichen Angezogen-Werdens, das Aufgeben des Widerstands – dies drücken wir auch im Deutschen aus, wenn wir sagen: Er, sie oder es hat mich ganz gefangengenommen. So sagt Casaldáliga etwa vom „30-Tage-Papst“ Johannes Paul I.: „Er hat uns alle gefangen“⁹⁴. Es ist ein Bezwingen-Werden, dessen zunächst empfundene „Gewaltsamkeit“ letztlich als überraschende Eröffnung ungeahnter und einzigartiger Freiheit erfahren wird.

91 Vgl. S. Galilea (= Anm. 20), 70–74.

92 Vgl. Horst Goldstein, Kleines Lexikon zur Theologie der Befreiung, Düsseldorf 1991, 212–215 (Lit.); Leonardo Boff, Zeugen Gottes in der Welt. Ordensleben heute, Zürich u. a. 1985, bes. 287–340; Hans-Martin Barth, Spiritualität, Göttingen 1993, 70, 98f, 148–158.

93 Vgl. Carlos Mesters, Sechs Tage in den Kellern der Menschheit. Ein Tagebuch der Hoffnung, Neukirchen 1982.

94 Vgl. H. Brandt, Gottes Gegenwart in Lateinamerika, Hamburg 1992, 132.

Veranschaulicht und hörbar gemacht hat diesen Zusammenhang Johann Sebastian Bach in seiner Kantate BWV 88, „Siehe, ich will viel Fischer aussenden“, zum 5. Sonntag nach Trinitatis 1726 komponiert. Das Evangelium aus Lk 5 (Die Berufung des Simon Petrus mit dem anstößigen „Von nun an wirst du Menschen fangen“) wird präliediert durch den Gerichtstext Jer 16,16: Gott sendet viele Fischer und Jäger aus, die in unnachsichtiger Verfolgung die treulosen Israeliten festnehmen werden.⁹⁵ Bachs Musik aber entzieht diesem Text alles Bedrohliche, läßt die Wellen („Fischer“) plätschern und („Jäger“) eine fröhliche Jagdgesellschaft – mit Hörnerklang – vor dem Ohr entstehen: Das Gefangen- und Bezungen-Werden erhält den Charakter eines Festes. Das Gericht wird gleichsam vorgehend in die Heilzusage des „Neuen Bundes“ (Jer 31) transformiert. Das Gericht Gottes, so der unbekannte Textdichter, erweist sich als Zuwendung von Gottes Gnade: „Wenn wir verwirret sein ... / will er uns gar suchen lassen“. Jesu Wort an Simon „Fürchte dich nicht; denn von nun an wirst du Menschen fangen“ enthüllt die Art und Weise, wie Gott beruft, nämlich so, daß er uns von aller Furcht befreit und uns segnet: „Beruft Gott selbst, so muß der Segen / auf allem unsern Tun / im Übermaße ruhn“. Und diese Berufung Gottes und seine Segenszusage werden dann mit dem Schlußchoral aus „Wer nur den lieben Gott läßt walten“ zusammengefaßt: „Denn welcher seine Zuversicht / Auf Gott setzt, den verläßt er nicht.“⁹⁶

Es würde zu weit führen, diese Zusammenhänge von Gefangengenommen-Werden, Verführt-Werden als Eröffnung ungekannter Freiheit (missions-)theologisch zu entfalten. Sie weisen jedenfalls über die vielfach verkniffenen Problematisierungen von „Mission“ hinaus und korrigieren souverän ein horizontal bleibendes Missionsverständnis, das die Ebene der inter-religiösen Beziehungen nicht verläßt. Bekehrung als Bekehrt-Werden, als die Erfahrung des „Stärkeren“, hält das Gegenüber Gottes fest – und

⁹⁵ Vgl. G. Wanke, a. a. O. (= Anm. 52), 160f: Das angekündigte Unheil ist so „total“, daß es kein Entrinnen gibt.

⁹⁶ Vgl. Alfred Dürr, Die Kantaten von Johann Sebastian Bach, Bd. 2 (= dtv 4431), München ⁵1985, 483–486. – Als Beispiel für die Jesumystik bei Bach seien nur die Kantaten „Ich geh und suche mit Verlangen“ (BWV 49) und „Wachet auf, ruft uns die Stimme“ (BWV 140) mit ihren Liebesduetten genannt; vgl. die vielfältigen Anspielungen auf das Hohelied, bei Dürr (= Anm. 95), 657–663; 718–723, dazu: Michael Fischer, Mein Freund ist mein ..., in: Zeitzeichen, 11/2000, 50f.

unser Überführt- und Überzeugt-Werden durch Ihn.⁹⁷ Er hat uns ins Reich der Freiheit versetzt: Beides, die Übermacht Gottes und die beglückende Freiheitserfahrung werden in den Zeugnissen vom Verführt-, Gefangen- und Bezungen-Werden als *eine* Erfahrung ausgesagt. Es ist, mit einem Wort, die Erfahrung, befreit worden zu sein, und diese Erfahrung ist, jedenfalls bei Casaldàliga und anderen Befreiungstheologen, der Ursprung einer Spiritualität, die zum Motiv einer orthopraktischen Theologie und Mission der Befreiung wird. Das befreiende Handeln ist die Konsequenz der Erfahrung, die in der Nachfolge gemacht wird, und zugleich ihr Kriterium: Die durch den „Herrn“ Verführten und Gefangenen sind die wahrhaft Freien, freigeworden zur Befreiung (auch der Theologie) bzw. – bei Bach –: Wenn Gott beruft, weicht alle Furcht; sein Segen liegt auf unserem *Tun*.

Bachs Kantate über Lk 5 reflektiert also – in Übereinstimmung mit dem Evangelium – nicht über die (Un-)Zumutbarkeit des „Menschen-Fangens“, sondern inszeniert das „Fürchte dich nicht“ als Zuspruch des berufenden Gottes an seine Jünger. Im „Fürchte dich nicht“ klingt die Abweisung des Missionsauftrags noch an – aber als überwundene. Was bleibt, ist die Konstatierung des Segens Gottes, der auf unserem *Tun* ruht, weil und wenn Gott beruft. Insofern „predigt“⁹⁸ Bach auch die orthopraktische Konsequenz der Berufung in die Nachfolge Jesu.

97 Die Deutung der Nachfolge Jesu als spannungsvoller Zusammenhang der Erfahrung von „Gewalt“ und „Entzücken“ zeigt sich in der Bach-Kantate (BWV 36, 1731) „Schwingt freudig euch empor“ und ihrer komplizierten Vorgeschichte: BWV 36: „Die Liebe zieht mit sanften Schritten / Sein Treugeliebtes allgemach. / Gleich wie es eine Braut entzückt, / Wenn sie den Bräutigam erblicket, / So folgt ein Herz auch Jesu nach.“ (Bei Dürr, a. a. O., 107–111) Die spätere Hochzeitskantate von 1736 (ohne BWV-Nr.), von der nur der Text erhalten ist, hat den Titel: „Auf, süß entzückende Gewalt“; der Text stammt von Johann Christoph Gottsched, 1730 in Leipzig veröffentlicht, in: Ders., Versuch einer Critischen Dichtkunst, in späteren Auflagen, so in der 3. und 4., nicht mehr enthalten (in Ergänzung zu Dürr, a. a. O., 970f). Die frühere Geburtstagskantate aus dem Jahr 1725 (BWV 36c), deren Titel mit dem der oben erwähnten Kantate BWV 36 identisch ist, bezog sich noch auf die Liebe zu einem Lehrer, die sich aber „behutsam“ äußert, weil angesichts des Jubilars dem liebenden Herz „die Ehrfurcht Grenzen gibt“ (vgl. Dürr, a. a. O., 949–951).

98 Vgl. Konrad Klek, Gewaltiger als alle Schriftgelehrten! Zur Predigtqualität der Kantaten J. S. Bachs, in: Deutsches Pfarrernblatt 12/2000, 679–682.

2. Bonhoeffers „Nachfolge“ –

Unterschied und Entsprechung zur lateinamerikanischen Spiritualität?

Werfen wir abschließend einen Blick auf Dietrich Bonhoeffers „Nachfolge“ von 1937,⁹⁹ – ein Werk, das nach seiner Übersetzung ins Portugiesische auch einen erheblichen Einfluß in Lateinamerika ausgeübt hat.¹⁰⁰ Das Wort „verführen“ ist eindeutig negativ besetzt: Die Verführung auf den Weg der eigenen Werke soll ausgeschlossen werden.¹⁰¹ Die Realität der falschen Propheten, die viele vom rechten Weg abführen, war Bonhoeffer unmittelbar vor Augen und wird unter Bezug auf II Tim 3,13 reflektiert.¹⁰² Die Möglichkeit der Verführung der Gemeinde (unter Hinweis auf II Tim 3,6) verdeutlicht die unerläßliche Verpflichtung zur Lehrzucht, die sich in erster Linie auf die „Träger des Lehramtes in der Kirche“ erstreckt.¹⁰³ Verführung ist also eine Realität, die zum Kirchenkampf herausfordert und gerade das Gegenteil der Nachfolge Jesu bezeichnet.

Dieser Gegensatz ist begründet im Wesen der Nachfolge selbst, wie Bonhoeffer es eindrücklich zeichnet. Seine „Nachfolge“ ist weniger Reflexion der Erfahrung dessen, was mit mir in der Nachfolge geschieht und wie ich dieses Geschehen deute (etwa, wie bei Casaldàliga, als „verführt werden“), sondern sie ist ein dezisionistischer Akt,¹⁰⁴ bei dem alles Gefühl rigoros ausgeschlossen wird. Das machen schon die ersten Sätze des Abschnitts „Der Ruf in die Nachfolge“¹⁰⁵ deutlich. Nach dem Zitat von Mk 2,14 heißt es: „Der Ruf ergeht, und ohne jede weitere Vermittlung erfolgt die gehorsame Tat des Gerufenen“. Jede Vermittlung, alles, was „dazwischentreten“ oder „erklärt werden“ könnte, wird abgewiesen. Zwischen den Ruf Jesu und der Tat der Nachfolge darf keinerlei Zwischenglied eingeschoben werden; jede historisierende oder psychologisierende Reflexion etwa auf die Disposition des Zöllners oder sein Bedürfnis zur Nachfolge wird abgewiesen: „Die unbedingte, unvermittelte und unbegründbare Auto-

99 Im folgenden zitiert nach: Dietrich Bonhoeffer, Werke, 4. Bd., München 41989.

100 Zu Motiven der lateinamerikanischen Bonhoeffer-Rezeption vgl. meinen Beitrag: Widerstand und Vergebung. Lateinamerikanische Perspektiven zum Verhältnis von Religion und Macht, in: Joachim Mehlhausen (Hg.), Recht – Macht – Gerechtigkeit, Gütersloh 1998, 768–790; sowie Sabine Plonz, Dietrich Bonhoeffers Ethik und die Befreiungstheologie, in: Junge Kirche, 59. Jg. 1998, 357–364.

101 A. a. O., 59.

102 A. a. O., 185f.

103 A. a. O., 291f (dort Anm. 20).

104 Es „ist alles auf die Entscheidung gestellt“, a. a. O., 79, vgl. 59.

105 A. a. O., (45–67), 45.

rität Jesu wird in dieser Begegnung bezeugt. Nichts geht hier voraus, und es folgt nichts anderes als der Gehorsam des Gerufenen.¹⁰⁶

Der Abwehr aller „psychologischen Begründungen“ für eine Hinwendung zu Jesus entspricht die Zurückweisung aller Beschreibungen von Erfahrungen, die dann in der Nachfolge gemacht werden. Der „Inhalt der Nachfolge“ – das „Folge mir nach, laufe hinter mir her“ – „ist etwas schlechthin Inhaltloses“!¹⁰⁷ Weil Jesus „der einzige Inhalt“ der Nachfolge ist, gibt es neben ihm „keine Inhalte mehr“. Erfahrungen des Verführt-, Gefangen-, Bezwungen-Werdens und die meditierende Vertiefung in diese Erfahrungen und ihre Ambivalenzen, – sie haben in der Nachfolge Jesu überhaupt keinen Raum. Daher reduziert Bonhoeffer die Nachfolge auf *einen* Sachverhalt, den er durch zwei Sätze umschreibt, „die in gleicher Weise wahr sind: *Nur der Glaubende ist gehorsam und nur der Gehorsame glaubt.*“¹⁰⁸ Es wäre wiederum im Sinne Bonhoeffers ein Mißverständnis, wollte man den ersten Satz als Voraussetzung, den zweiten als Konsequenz ansehen (oder umgekehrt). Vielmehr gelten beide Sätze zugleich; sie spannen sozusagen das Segel der Nachfolge. „Nur der Glaubende ist gehorsam – das ist dem Gehorsamen im Glaubenden gesagt; nur der Gehorsame glaubt – das ist dem Glaubenden im Gehorsamen gesagt.“¹⁰⁹

Das Eigentümliche bei Bonhoeffer ist aber nun, daß ihn diese Reduktion und Konzentration auf den einen Akt von Gehorsam und Glauben nicht daran hindert, daraus sehr eingehende Konsequenzen für die „christliche Seelsorge“ abzuleiten. Die „Situation in der heutigen christlichen Seelsorge“ wird bedacht, und es werden konkrete Beispiele für den Verlauf eines seelsorgerlichen Gesprächs gegeben. Wie kann „der Einbruch in die Festung“ des Nicht-Glaubenden geschehen, der zum Gehorsam der Nachfolge nicht bereit ist, weil er nicht glaubt? Wie kann „der Flüchtling heraus aus seinem Versteck“? (Eben durch den Ruf zum Gehorsam, *vor* dem Ruf zum Glauben.)¹¹⁰ – Überspitzt gesagt: Die Ablehnung aller psychologischen Einfühlung in Nachfolge-Erfahrungen, der „bloße“ Ruf zur Entscheidung für den Glauben und den Gehorsam schließt bei Bonhoeffer keineswegs den Vorschlag einer Konversions-Methode aus. Sein Eingehen auf die Flucht in die Festungen des Unglaubens bzw. Ungehorsams hat ja durchaus etwas „Psychologisches“ und ist Ausdruck seiner Einfühlungsgabe.

106 Ebd.

107 A. a. O., 46.

108 Ebd.

109 A. a. O., 57.

110 A. a. O., 58f.

Und auch die „Erfahrungen“ in der Nachfolge bezeugt Bonhoeffer sehr beredt – nicht erst durch sein abschließendes Lebenszeugnis als „Märtyrer“, sondern schon zuvor in seinen Darlegungen über „Die Nachfolge und das Kreuz“¹¹¹. „Kreuz ... ist das Leiden, das uns aus der Bindung an Jesus Christus allein erwächst“¹¹². „Nachfolge ist passio passiva, Leidenmüssen.“ Insofern gehört sie zu den sichtbaren Zeichen der Kirche.¹¹³ Nachfolge ist „das Tragen des Kreuzes“, die Erfahrung dieser Nachfolge aber „höchste Freude und Seligkeit“.

Freilich vermeidet Bonhoeffer den Begriff der Erfahrung und spricht objektivierend vom Zeugnis der „Akten der ersten Märtyrer der Kirche“, die von der Verklärung des höchsten Leidens durch die „unbeschreibliche Gewißheit“ von Christi „Nähe und Gemeinschaft“ sprechen.¹¹⁴ Aber was ist dieses „Akten“-Zeugnis, wenn nicht Erfahrung der Nachfolge, die im Tragen des Kreuzes das Leiden überwindet?¹¹⁵ Wenn Bonhoeffer in einer ergreifenden Meditation den Satz „Gott ist ein Gott des Tragens“ entfaltet und vom Sohn Gottes spricht, der unser Kreuz trug und so seine „Nachfolger zum Tragen berufen“ hat; wenn er sagt: „Im Tragen besteht das Christsein“¹¹⁶, – so beruft er sich auf Erfahrungen der Nachfolge, die die Christen seit Beginn der Kirche gemacht haben und in deren Tradition auch die Zeugnisse lateinamerikanischer Spiritualität stehen.¹¹⁷

Damit sollen die tiefen Unterschiede und der „Gegensatz“ zwischen Bonhoeffers normativ bestimmter „Nachfolge“ und den lateinamerikanischen „Erfahrungen“ einer Nachfolge als Verführung zur Freiheit keineswegs ein-

111 A. a. O., 77–85.

112 A. a. O., 79.

113 A. a. O., 82.

114 A. a. O., 83.

115 Vgl. ebd.

116 Ebd. Das anschließende Lutherzitat („nicht wissen wohin du gehst, das ist recht wissen wohin du gehst“, a. a. O., 85) erinnert an Helmut Gollwitzers Bericht einer Gefangenschaft: „... und führen wohin du nicht willst“, München, ⁵1952, vgl. Joh 21,18.

117 „Wir bemühen uns nicht, Christus zu imitieren (imitar). Wir müssen uns bemühen, ‚ihm nachzufolgen‘ (seguirle). In Gemeinschaft (comuni3n) mit ihm zu sein und ihm zu folgen ... Im Neuen Testament wird vom Weg gesprochen ... Heute hat die Theologie der Befreiung die Nachfolge Jesu ganz aktuell gemacht. Wir wollen Jesus nachfolgen. Und er ist der Weggefährte. Beides zugleich. Gehen wir durch ihn, mit ihm und in ihm ...“ (Casald3liga, *El vuelo del Quetzal* [= Anm. 41], 65). – Zum exegetischen Problem einer Christismystik im NT vgl. Hans-Christoph Meier, *Mystik bei Paulus. Zur Phänomenologie religi3ser Erfahrung im Neuen Testament*, T3bingen/Basel 1998, und die Rezension dieser Untersuchung von Oda Wischmeyer, in: *ThLZ*, Jg. 125, 2000, 760–763.

geebnet werden. Der größte Unterschied zu Bonhoeffer liegt wohl in den Traditionen einer (erotisierenden) Christismystik¹¹⁸, die sich so breit in jenem Zwischenraum angesiedelt haben, den Bonhoeffer ganz ausschalten wollte (und doch nicht konnte), zwischen dem Ruf Christi und der „unmittelbar“ bleiben sollenden Reaktion der Gerufenen. Kontextuell und situationsbezogen ist auch Bonhoeffers Auslegung der Nachfolge gewesen. Auch sie ist, wenn auch auf sehr andere Weise, Erfahrungstheologie.

Vor allem gibt es eine tiefe Übereinstimmung, nicht nur zwischen Bonhoeffer und Casaldáliga, sondern – und dies ist ihr Grund – zwischen beiden und der urchristlichen Erfahrung: Das Martyrium ist eine stets gegenwärtige Möglichkeit für alle, die Christus nachfolgen. Davon sind sowohl lateinamerikanische Spiritualität wie Bonhoeffers Auslegung geprägt. Im Blick auf beide sind Lateinamerika und Europa sehr nahe beieinander.¹¹⁹

118 Auch ohne das erotische Moment bleibt die „Intimität“: Beten heißt für Casaldáliga: „Umgang mit Jesus Christus zu pflegen“, in: T. Cabestrero (= Anm. 41), 158. – Bonhoeffer aber besteht auf dem „klaren Gegenüber“ von Christus und seiner Gemeinde; eine „mystische Verschmelzung von Gemeinde und Christus“ darf niemals zugelassen werden (Nachfolge, 234). Später sollte Karl Barth über das nachreformatorische Liedgut schreiben, an das ich oben erinnert habe, in ihm werde nun „das Bekenntnis der Gemeinde ihr Bekenntnis zu sich selbst“ (KD I, 2 [272–280], 279). Aber ist eine Reflexion der eigenen subjektiven „Erfahrungen“ per se ein Verlust des „objektiven“ Gegenübers? Zur Antwort auf diese Frage sei auf das in der folgenden Anmerkung zitierte Gebet Casaldáligas verwiesen.

119 Vgl. das Gebet Casaldáligas, das er als der Subversion Angeklagter schrieb:

„Herr Jesus Christus!
 Meine Stärke und mein Versagen
 bist du.
 Mein Erbe und meine Armut,
 du meine Gerechtigkeit,
 Jesus.
 Mein Krieg und mein Friede,
 meine freie Freiheit,
 mein Leben und mein Tod,
 du.
 Wort meines Rufens,
 Stille meiner Erwartung,
 Zeuge meiner Träume,
 Kreuz meines Kreuzes,
 Grund meiner Bitterkeit
 Vergebung meiner Selbstsucht
 Verbrechen meines Prozesses,
 Richter meiner armen Tränen
 Ursache meiner Hoffnung,
 du.

3. These: Stolz und Freude als gemeinsame Nachfolge-Erfahrung angesichts des Todes

Trotz aller Unterschiede steht Bonhoeffer viel näher bei der lateinamerikanischen Spiritualität der Befreiung als bei einer sozial und politisch blinden Jesus-Mystik. Auch wenn Bonhoeffer nicht von einer „Verführung“ zur Freiheit sprechen will und kann – ihn verbindet mit der lateinamerikanischen Mystik der Befreiung die prophetische Sensibilität für das Geschick der „Anderen“, der „Welt“. Beide – die lateinamerikanischen Mystiker der Befreiung und der deutsche Autor der „Nachfolge“ – kennen das Leiden, in welches die Nachfolge Jesu hineinführt, und beide haben in ihr – als auf dem Weg zur Freiheit – Stolz und Freude erfahren.

Wie sich in der Nachfolge Jesu prophetisches Engagement, das in den Tod führt, mit der Ausstrahlung von Freude, ja: Stolz, verbinden kann, für diesen Zusammenhang mögen abschließend zwei Zeugnisse sprechen. In einem Bericht über das Begräbnis der ermordeten Jesuiten in San Salvador heißt es: „Damals war in den Gottesdiensten vor den Särgen dieser Märtyrer und Märtyrerinnen neben dem Schmerz auch Hoffnung zu spüren, ja sogar Stolz und Freude, ein Christ zu sein.“¹²⁰ Die letzte Strophe von Bonhoeffers Gedicht „Wer bin ich?“ aus „Widerstand und Ergebung“ lautet:

„Wer bin ich? Sie sagen mir auch
ich trüge die Tage des Unglücks
gleichmütig, lächelnd und stolz,
wie einer der siegen gewohnt ist.“¹²¹

Mein gelobtes Land
bist du
Auferstehung meiner Auferstehung,
unsere Herrlichkeit in Ewigkeit,
Herr Jesus.“

(In: T. Cabestrero [= Anm. 41], 159)

120 Jon Sobrino, Sterben muß, wer an Götzen rührt. Das Zeugnis der ermordeten Jesuiten in San Salvador, Fribourg/Brig, ²1991 (Motto: II Kor 4,8), 86; „Und erinnern wir uns daran, daß diese Theologie (scil. der Befreiung) Märtyrer hat, wie Ignatius von Antiochien und Justin in den ersten Jahrhunderten; das zeigt stets, daß es sich wenigstens um eine christliche Theologie handelt“, a. a. O., 84; vgl. ders.: Die Theologie und das „Prinzip Befreiung“, in: R. Fornet-Betancourt (= Anm. 5), Bd. 2, 187–213.

121 D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, München 1951, 242f.