

ISABELLA BRUCKNER

Denkende Herzen

Gebet und Mystik in „dürftiger Zeit“ bei Etty Hillesum

Der Beitrag geht von der Gottes- und Gebetskrise in der Moderne aus und denkt dem spirituellen Weg nach, der sich in den Tagebüchern der säkularen Jüdin Etty Hillesum abzeichnet. Ihre Aufzeichnungen werden nicht nur als herausragendes Zeugnis der Menschlichkeit, sondern als ein Dokument zeitgenössischer Mystik interpretiert. – *Isabella Bruckner*, Dr. theol., ist Professorin für *Pensiero e forme dello Spirituale* [= *Christliches Denken und spirituelle Praxis*] am Päpstlichen Athenäum Sant'Anselmo in Rom. Sie hat in Wien Theologie studiert und anschließend an der KFU Graz und Linz geforscht. Ihre Dissertation „Gesten des Begehrens. Mystik und Gebet im Ausgang von Michel de Certeau“ wurde mit dem Karl-Rahner-Preis 2022 ausgezeichnet. Jüngste Veröffentlichungen: Symbolisch leben. Die Vielfalt der Zeichen und Körper des Geistes, in: ZTP 145 (3/2023), 383–409; Baptismal aesthetics in-between: Reflections on the interplay of text, rite, and image in the sanctuaries of Ravenna, in: Religions 14 (6/2023), 1–25; La festa delle cose. Della presenza e della gloria nel regno messianico, in: Ecclesia Orans 40 (1/2023), 158–163.

„Wenn wir segnen das Mahl, wen darf ich nennen, und wenn wir
Ruh'n vom Leben des Tags, saget, wie bring ich den Dank?
Nenn ich den Hohen dabei? Unschickliches liebet ein Gott nicht,
Ihn zu fassen, ist fast unsere Freude zu klein.
Schweigen müssen wir oft; es fehlen heilige Namen,
Herzen schlagen und doch bleibt die Rede zurück?“¹

Auf sprachgewaltige und zugleich sensible Weise brachte Friedrich Hölderlin (1770–1843) in seinen poetischen Werken das Fraglichwerden einer grundlegenden symbolischen Ordnung ins Wort. In den berühmt gewordenen Zeilen, die Hölderlin am Beginn des 19. Jahrhunderts in seinem Gedicht *Heimkunft*² formulierte, ist vom „[F]ehlen heilige[r] Namen“ die Rede, worin sich das Fraglichwerden der Gottesrede und der damit verbundenen Gottes-Anrede in der Moderne kristallisiert. Nach den weiteren Erschütterungen des religiösen Bewusstseins durch die naturalistische, marxistische und psychoanalytische Religionskritik scheint das Gebet in der Tat zu einem höchst zweifelhaften Unterfangen geworden zu sein. Mit Hölderlin wäre insofern hinsichtlich des Gebets von einer „dürftigen Zeit“ zu sprechen. Zur

¹ Friedrich Hölderlin, *Heimkunft*, in: ders., *Sämtliche Gedichte*, hg. v. Jochen Schmidt, Frankfurt/M. 2005, 749–752.

² Vgl. Jakob Helmut Deibl, *Vom Namen Gottes und der Eröffnung neuer Sprachräume. Theologisch-sprachkritische Erwägungen im Ausgang von Bibel, Hölderlin und Rilke*, in: Kurt Appell (Hg.), *Preis der Sterblichkeit. Christentum und Neuer Humanismus (QD 271)*, Freiburg/Br. 2015, 61–125.

Frage wird in diesem Kontext, ob sich für die elementaren Gesten des Lebens – ebenso wie für Dank und Bitte, Lobpreis, Segen und Fluch – noch ein letzter Adressat anführen lässt, an den sie sich wenden könnten.

Angesichts dieser Frage lässt sich der Beitrag vom Zeugnis einer Frau inspirieren, die als zeitgenössische Mystikerin bezeichnet werden kann: Esther alias „Etty“ Hillesum wurde 1914 in Middelburg (Niederlande) geboren und entstammte einer assimilierten jüdischen Familie. In der Philosophie und russischen Literatur zutiefst belesen und zugleich fern jeder religiösen Prägung, war es die Begegnung mit dem Psychochirologen Julius Spier, der ihre „religiöse Wende“ zum biblischen Erbe hin initiierte. Hillesums posthum veröffentlichte Tagebücher³, die sie von 1941 bis 1943 verfasste, zeugen von einer immer inniger werdenden Praxis des Gebets, die mit einer wachsenden Liebe zu den Menschen einherging – und das inmitten einer Welt, die zunehmend von den Repressalien der Naziverfolgung gekennzeichnet war, welcher sie schließlich selbst im Konzentrationslager Auschwitz-Birkenau zum Opfer fiel. Der vorliegende Beitrag geht der Entwicklung des Gebets in Etty Hillesums Tagebüchern anhand ausgewählter Passagen nach und versucht, daraus gebrochen-systematische Perspektiven für den post-säkularen Kontext anzubieten.

1. Gebetssemiotik

„8. Juni, Sonntagmorgen, halb 10. Ich glaube, dass ich das tun sollte: morgens vor Beginn der Arbeit eine halbe Stunde lang ‚mich nach innen wenden‘, horchen nach dem, was in mir ist. ‚Sich versenken.‘ [...] Der Mensch besteht aus Körper und Geist. Und eine halbe Stunde ‚Meditation‘ können zusammen ein solides Fundament für die Konzentriertheit eines ganzen Tages bilden.“⁴

Etty Hillesum beginnt ihren spirituellen Weg nicht mit vorgefertigten Gebeten. Wie wohl die meisten jungen Menschen ihrer Generation ist sie ohne religiöse Prägung aufgewachsen, ohne geteilten Kanon, der wie ein großer Code Worte, Lieder, gedankliche Konzepte an die Hand gibt, um das eigene Leben und die Welt zu deuten. In ihrem Tagebuch schreibt sie deshalb zunächst einmal sich selbst. Sie beginnt den Eintrag vom 8. Juni, drei Monate nach dem ersten Eintrag, mit einem „Ich“: „Ich glaube“. Ihr persönliches *Credo* gründet auf der Erfahrung eines Mangels, einem ahnenden „Bewusstsein, von dem was fehlt“⁵. Es fehlt ihr an Bei-sich-Sein, an Tiefe, „Sich-Versenken“. Hillesum bringt damit ein Bedürfnis vieler Zeitgenoss:innen zum Ausdruck, die inmitten des „rasenden Stillstands“ der beständigen sinnlosen

³ Etty Hillesum, *Das denkende Herz der Baracke. Die Tagebücher 1941–1943*, Freiburg/Br. 2014, 57f.

⁴ Hillesum, *Das denkende Herz* (s. Anm. 3), 57f.

⁵ Jürgen Habermas, *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt*, in: Michael Reder/Josef Schmidt (Hg.), *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas*, Frankfurt/M. 2008, 26–36, hier 31.

Beschleunigung der Lebensprozesse oftmals nur mehr den Ausweg der Krankheit und Depression zu nehmen vermögen.⁶ Diese Einkehr ist jedoch gar nicht leicht zu bewerkstelligen; sogar beim scheinbaren Nichts-Tun bedarf es der Einübung:

„Nur ist das nicht so einfach, so eine ‚stille Stunde‘. Das will gelernt sein. Der ganze kleinbürgerliche Kram, alles Überflüssige muss innerlich beiseitegeschoben werden. [...] Der Zweck des Meditierens sollte sein: dass man sich innerlich zu einer großen Ebene ausweitet [...]. Dass etwas von ‚Gott‘ in einem erwächst [...]. Dass auch eine Art ‚Liebe‘ entsteht, keine Luxus-Liebe von einer halben Stunde [...], sondern eine Liebe, mit der man in der kleinen alltäglichen Praxis etwas anfangen kann.“⁷

Als erste Frucht des Still-Werdens und der Einkehr erhofft sich Etty Hillesum die Erfahrung einer inneren Weitung. Nicht von ungefähr beschreiben die Psalmen die sündige Existenz im Sinne einer verengten, selbstbezüglichen Fixiertheit, das im Kreisen und Besorgtsein um das eigene Ego keinen Blick für das bzw. die/den Andere:n hat⁸ – weder für deren Not noch für deren Freuden und ebenso wenig für die Schönheit der Umgebung. Die Praxis der Meditation impliziert für Hillesum dagegen eine Erfahrung der Weite. Die Einkehr, die sie sucht, bedeutet in diesem Sinn dann aber gerade keine um sich selbst kreisende Isolation, sondern versucht in Verbindung durch ein „horchen nach dem, was in mir ist“, zunächst all den vielen Stimmen Raum zu geben, die im Alltag verdrängt werden und nicht zu Wort kommen können. Im Wahrnehmen und Vernehmen dessen, was an Verdrängtem da ist, vermag sich die Gedanken- und Gefühlswelt allmählich wie eine weite Landschaft zu entfalten, in die auch die/der Andere eintreten kann. Still-Werden, Meditation und Gebet gestalten sich von daher zunächst als eine Geste der Gastfreundschaft, die „Platz macht“⁹ für das bzw. die/den Andere:n.

Etty Hillesum bringt diese Erfahrung der Weite mit „Gott“ ebenso wie mit der „Liebe“ in Verbindung. Dass sie beide Ausdrücke noch unter Anführungszeichen setzt, weist auf eine Scham hin, diese großen Worte der abendländischen Tradition allzu unmittelbar in Anspruch zu nehmen. Nicht umsonst konstatiert der jüdische Religionsphilosoph Martin Buber bezüglich des Wortes „Gott“, dass wohl kein anderes „Wort der Menschensprache so missbraucht, so befleckt, so geschändet worden [ist] wie dieses!“¹⁰. Hillesum

⁶ Vgl. Hartmut Rosa, *Beschleunigung und Entfremdung. Entwurf einer Kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit*, Berlin 2022.

⁷ Etty Hillesum, *Das denkende Herz* (s. Anm. 3), 57f.

⁸ Vgl. Kurt Appels Auslegung von Ps 36,2-5 (Kurt Appel, *Vom Preis des Gebets*, in: ders., *Preis der Sterblichkeit* [s. Anm. 2], 186–228, hier 198).

⁹ Michel de Certeau, *Die Glaubensschwachheit*, in: ders., *Glaubensschwachheit*, Stuttgart 2009, 245–250, hier 250.

¹⁰ Martin Buber, *Gottesfinsternis. Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie*, in: ders., *Werke*, Bd. I, München 1962, 503–604, hier 508f.

kannte manche der wohl grausamsten Entstellungen dieser Worte im 20. Jahrhundert zum Zeitpunkt ihres Tagebucheintrages noch gar nicht aus der aller-nächsten Nähe der Lager. Möglicherweise reagiert sie aber auch weniger auf die politische als vielmehr auf die religiöse Situation ihrer Zeit. Nach dem „Ende der großen Erzählungen“ ist es neben diversen Machtmissbräuchen vielleicht noch vielmehr die Banalisierung des Gottesnamens und die Unsicherheit, was dieses Wort im Kontext der Säkularität noch bedeuten kann, welche sie zu den Anführungszeichen nötigt.

Generell aber steht Etty Hillesum mit ihrem Wunsch nach dem genauen Hören und Horchen in guter spiritueller Tradition. Der Aufruf, zu hören, bildet nicht nur das erste Wort des zwei Mal täglich von orthodoxen Juden zu betenden *Sch'ma Israel* („Höre, Israel“, Dtn 6,4). Er ist auch der Auftakt des für den europäischen Kulturraum prägend gewordenen monastischen Regeltextes, der *Regula Benedicti*. Diese nimmt den alttestamentlichen Imperativ mit einer doppelten Aufforderung, zu hören, wieder auf: „Höre, mein Sohn, auf das Wort des Meisters und neige das Ohr deines Herzens“¹¹ (Reg. Ben. 1). Etty Hillesum wählt, um sich in diese Form gesteigerten Hörens einzuüben, nicht den Weg in eine Ordensgemeinschaft. Im Laufe der Zeit wird ihr vielmehr das Gebet selbst zur „Klosterzelle“. Es nimmt sie kurzzeitig aus der sie umgebenden Welt heraus, um sie gesammelter wieder zurückkehren zu lassen:

„18. Mai 1942. [...] Die Bedrohung von außen wird ständig größer, der Terror wächst mit jedem Tag. Ich ziehe das Gebet wie eine dunkle, schützende Wand um mich hoch, ziehe mich in das Gebet zurück wie in eine Klosterzelle und trete dann wieder hinaus, ‚gesammelter‘, stärker und wieder gefasst. [...]. Die innere Konzentration errichtet hohe Mauern um mich, in denen ich zu mir selbst zurückfinde, mich aus allen Verstreutheiten wieder zu einem Ganzen zusammenfüge.“¹²

Die Aufmerksamkeit ist die Essenz des Gebets.¹³ Vielleicht wäre von daher eine Semiotik des Gebets zunächst nicht auf das Sagen bzw. noch präziser: auf das im Gebet Gesagte zu beziehen, sondern vielmehr von einer „Semiotik des Hörens“¹⁴ auszugehen, von einer wachsenden Sensibilität für das Aufhören auf die Regungen und Verlautungen des Anderen (auch des inneren oder eigenen Anderen). Die Sprache und damit das Gebet kommen aus der Perspektive der Perzeptivität in den Blick, demgegenüber das Sprechen als sekundäres Phänomen zu betrachten ist. Die Ruhe, Stille und Einkehr sind nicht im negativen Sinn ein Verstummen, sondern eher dessen Gegenteil: ein Gestus der Einfachheit, „aus dem sich erst jede Form von Sprache erheben kann“¹⁵. Ob sich im Horizont dieser neuen Sprache auch

¹¹ „Obsculta, o fili, praecepta magistri e inclina aurem cordis tui“.

¹² Hillesum, *Das denkende Herz* (s. Anm. 3), 154f.

¹³ Vgl. Simone Weil, *Reflections on the Right Use of School Studies with a View to the Love of God*, in: dies., *Waiting for God*. Introduction by Leslie Fiedler, New York 1951, 105–116.

¹⁴ Michel de Certeau, *La fable mystique II. XVIe–XVIIe siècle*, Paris 2013, 265.

¹⁵ Deibl, *Vom Namen Gottes* (s. Anm. 2), 77.

wieder eine Gebetsanrede und eine Nennung des Gottesnamens werden einstellen können, muss an dieser Stelle noch offenbleiben und wird sich erst im Mitgehen mit Etty Hillesums Schreiben zeigen.

2. Gebetslogik

Eine Schule aus Gesten

„Sonntagmorgen. Gestern Abend kurz vor dem Zubettgehen kniete ich plötzlich mitten in diesem großen Zimmer zwischen den Stahlstühlen auf dem hellen Läufer nieder. Ganz spontan. Zu Boden gezwungen durch etwas, das stärker war als ich selbst. Vor einiger Zeit habe ich zu mir selbst gesagt: Ich übe mich im Knien. Ich genierte mich noch zu sehr wegen dieser Gebärde, die ebenso intim ist wie die Gebärden der Liebe, über die man auch nicht sprechen kann, wenn man kein Dichter ist.“¹⁶

Es ist kein Wort, das Etty Hillesums Suche nach dem Gebet zuerst entspringt. Zunächst ist es eine Geste, die die gewöhnliche Pragmatik des profanen Raumes aufbricht und einen anderen Ort, besser gesagt: den Nicht-Ort einer unausgesprochenen Adressierung, einführt. Diese Geste verändert den gesamten Raum, insofern sie ihm eine fiktive, weil nicht eindeutig vertorbare, Orientierung gibt. Hillesums plötzliches Hinknien entspricht einer *poetischen Geste*: Sie ist „poetisch“, da sie dem Raum einen Überschuss an Sinn einträgt, der sich nicht objekthaft abbilden bzw. an einem Ding festmachen lässt. Gerade dadurch lässt er das „große Zimmer“ mit den „Stahlstühlen“ zum Ereignisort einer Intimität werden, der die objekt-bezogene Sprache denotativer Rede, welche die Dinge in ihrem Sinn eindeutig zu benennen sucht, nicht mehr gerecht zu werden vermag. Doch fällt das Wort „Gebet“ an dieser Stelle tatsächlich noch gar nicht. Sie „übt sich im Knien“; in der Wiederholung und Aneignung einer körperlichen Haltung, mit welcher auch die Aneignung einer geistigen einhergeht.

In den rituellen Praktiken geht die vor-bewusste, leibliche Logik der bewusst-reflektierenden voraus. Etty Hillesum bekennt sogar explizit, dass ihre spontane Geste des Niederknien nicht aus einem ihr klar einsichtigen Entschluss heraus erfolgt, sondern dass sie „gezwungen [war] durch etwas, das stärker war als [sie] selbst“. Da der Leib dem reflexiven Denken in der Erkenntnis vorausliegt, „sagen“ die menschlichen Gesten oft viel mehr vom Menschen, als sich auf bewusste Weise formulieren lässt. Der Körper stellt in seiner Materialität eine bisweilen unverständliche Opazität dar, die zwar in ihren sinnlich wahrnehmbaren Äußerungen durchaus „spricht“, aber dennoch in ihrem Agieren und Erleiden über das dem Menschen aktuell bewusste Einsehbare hinausgeht: Wir wissen oft nicht, warum wir uns von einer bestimmten Person angezogen fühlen, weshalb wir uns plötzlich

¹⁶ Hillesum, Das denkende Herz (s. Anm. 3), 125.

niederknien, uns manche Begegnungen oder Phänomene ängstigen oder uns eine bestimmte Erzählung zu Tränen rührt.

Die Geste des Kniens hat – noch unabhängig von jeglicher sozialen oder kulturellen Einbettung, sondern allein aufgrund ihrer physiologischen Bedingungen – mit einer Annahme der eigenen Verletzbarkeit zu tun. Das Niederknien bringt das sonst in den Himmel erhobene Haupt der Erde und dem Staub, aber ebenso etwaigen Fußstritten signifikant näher. Ein Sich-Niederlassen auf beide Knie verunmöglicht schnelles Aufstehen und plötzliche Fluchtversuche. Von daher hat das freiwillige Niederknien anthropologisch betrachtet mit einer gewagten Aufgabe bzw. Übergabe von Macht zu tun – oder aber mit der vertrauensvollen *Hingabe*, wie Etty Hillesum mit ihrem Hinweis auf die Intimität anklingen lässt. Nach der In-Blick-Nahme der leiblichen Aspekte gilt es im Weiteren die spezielle Relationalität des Gebets zu betrachten und damit dessen logischen Kern.

Nicht ohne Dich

„Sonntagmorgengebet. [...] Heute Nacht geschah es zum ersten Mal, dass ich mit brennenden Augen schlaflos im Dunkeln lag und viele Bilder menschlichen Leides an mir vorbeizogen. [...] Ich will dir helfen, Gott, dass du mich nicht verlässt, aber ich kann mich von vornherein für nichts verbürgen. Nur dies eine wird mir immer deutlicher: dass du uns nicht helfen kannst, sondern dass wir dir helfen müssen, und dadurch helfen wir uns letzten Endes selbst. Es ist das Einzige, auf das es ankommt: ein Stück von dir in uns selbst zu retten, Gott. Und vielleicht können wir mithelfen, dich in den gequälten Herzen der anderen Menschen auferstehen zu lassen.“¹⁷

Die Repressalien gegen die jüdische Bevölkerung in den Niederlanden werden zunehmend unerträglicher. Etty Hillesum lässt das sie umgebende Leid immer näher an sich heran. Was sie ihrem Gott in diesem nächtlichen Zwiegespräch zusagt, ist jedoch verblüffend: ein scheinbar ohnmächtiger Gott, der selbst der Hilfe des Menschen bedarf, um nicht verloren zu gehen, und der trotzdem und genau darin rettend wirkt. Auffällig ist, dass sich in diesem Tagebucheintrag um das Wort „Gott“ keine Anführungszeichen mehr ranken. Das Wort fällt nun auch nicht mehr im Kontext eines Sprechens *über* Gott aus der distanzierten Perspektive der dritten Person. Stattdessen formuliert sich das Wort nun im Modus der *An-rede*¹⁸; es heißt hier, scheinbar selbstverständlich, „Gott“, später gefolgt von einem vertrauten „Du“.

Womöglich weisen die hier weggefallenen Anführungszeichen auch darauf hin, dass die eigentliche Gottesrede ihren Ort nicht in der distanziert-objektiven Rede über Gott hat, sondern nur im Modus der zweiten Person, der Anrufung, letztlich adäquat von Gott gesprochen werden kann. Gerade auf

¹⁷ Hillesum, *Das denkende Herz* (s. Anm. 3), 224.

¹⁸ Richard Schaeffler, der versucht, das Gebet philosophisch zu denken, charakterisiert in seiner *Kleinen Sprachlehre* die *Acclamatio nominis* als „fundamentale Sprachhandlung des Gebets“: ders., *Kleine Sprachlehre des Gebets*, Einsiedeln 1988, 20.

Basis des obigen Zeugnisses von Etty Hillesum könnte man von daher die leise Frage stellen, ob es in der Tat „keinen Gott an sich gibt, sondern nur den Gott, der sich im Anrufen seines Namens offenbart“¹⁹. Michel de Certeau versucht dieses Zusammenspiel mit der Formel „nicht ohne“ zu fassen: So wie der Vater *nicht ohne* den Sohn handelt und der Sohn *nicht ohne* den Vater, so agiert der Sohn ebenso wenig ohne seine Jünger, und diese wiederum vermögen weder ohne den Bezug auf den Sohn und den Vater noch ohne die sie ermöglichenden anderen Glaubenden (und Nichtglaubenden), die sie nährende Umgebung usw., zu handeln.²⁰ Insofern ist auch das Gebet als ein Geschehen zu verstehen, in welchem göttlicher und menschlicher *agens* nicht ohne einander gedacht werden können.

Was aber „bringt“ die Namensanrufung eines Gottes, der nicht an sich oder ohne uns retten kann? Aus dem bisher Erörterten bleibt die Frage offen, wie in einem solchen Horizont die Form des Bittgebets zu verstehen ist. Aus der Geschichte Jesu, aber auch aus der Etty Hillesums, wird jedenfalls deutlich, dass das Gebet nicht vor der Erfahrung der Sterblichkeit bewahrt. Es bildet keine Prothese, die den Menschen der Widrigkeiten der Existenz enthebt oder gegen diese einfach absichern würde, sondern führt viel eher in die Annahme der eigenen Mittellosigkeit (*vanitas*) hinein.

Nicht in erster Linie etwas außerhalb des Gebetes fungiert als Antwort auf die Bitten der Gläubigen, sondern gerade *im* Gebet ereignet sich die ‚Antwort‘ Gottes als die Wandlung der Person durch die Eröffnung dieses personalen Bezugsgeschehens. Der Mensch als Person vermag sich in keinem Ding, um das er bitten könnte, völlig zu finden. Der Akt der Anrede und das leere „Du“, der Name, stehen für diese Offenheit der Person, die den Menschen immer „mehr“ und anders sein lassen, als er sich durch Besitztümer jedweder Art zuschreiben könnte; mehr auch noch, als er sich zu erdenken oder zu erhoffen vermag. Aus dieser Verengtheit auf Bestimmtes und Bestimmbares hin holt die Anrede des Gebets heraus. Sie befreit zur Offenheit – gleichzeitig aber auch zur freien Bejahung der eigenen Kontingenz; zur Freiheit für das „nicht ohne“, „nicht ohne den und die Anderen“.

3. Gebetssemantik

Das rettende Gedächtnis

In die Freiheit der Annahme des „nicht ohne die Anderen“ findet auch Etty Hillesum immer mehr hinein. Einer ihrer größten Wünsche ist es, die Erfahrung ihrer Generation nicht verloren gehen zu lassen, sondern das Ge-

¹⁹ Deibl, Vom Namen Gottes (s. Anm. 2), 117.

²⁰ Vgl. Michael de Certeau, Der Fremde oder Einheit in Verschiedenheit, Stuttgart 2018, 33.

dächtnis dieser Tage für spätere, andere Zeiten zu bewahren. Deren Kommen ist sie sich sicher.

„20. Juli, Montagabend, halb 10. [...] Mein Gott, diese Zeiten sind zu hart für so zerbrechliche Menschen wie mich. Ich weiß, dass danach wieder andere, humanere Zeiten kommen werden. Ich möchte so gern am Leben bleiben, um all die Menschlichkeit, die ich trotz allem, was ich täglich mitmache, in mir bewahre, in diese neuen Zeiten hinüberzuretten. [...] Ich würde gern am Leben bleiben, um die neue Zeit vorbereiten zu helfen [...], die sicherlich kommen wird. Sie kommt ja täglich näher, ich spüre es doch. So etwa lautete heute Morgen mein Gebet. [...] Das Gebet hat mir, glaube ich, Kraft für den ganzen Tage gegeben.“²¹

Eine gleichsam eschatologische Hoffnung scheint in Etty Hillesums Worten aufzuleuchten. Sie glaubt an eine andere, nicht näher zu definierende Zukunft, die kommt, und doch gleichsam in ihrem Ankommen-Können der Vorbereitung und des Mitwirkens bedarf („nicht ohne“). Diese neue Zeit, so ihre Annahme, kann nicht durch ein vollkommenes „*tabula rasa*“-Machen instanziiert werden. Es bedarf vielmehr der Erinnerung an die Leiden ihrer Generation bzw. an die Zeugnisse der Humanität, die trotz und in diesen Leiden gelebt wurden. Implizit spricht Hillesum damit den Topos der *memoria* an, der für die biblische Gebetstheologie zentral ist. Sie ist bereits mit der ersten Offenbarung des Gottesnamens am Sinai grundgelegt, in welcher sich die Stimme aus dem Dornbusch als „der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs“ (Ex 3,6) zu erkennen gibt; als ein mitgehender Gott, der die Zeiten durchschreitet, seinem Volk auch gegenwärtig erscheint, und, wie in der Auslegung des Tetragramms schließlich deutlich wird (Ex 3,14), diese Begleitung auch für die Zukunft zusagt.²²

Der Gottesname, der die Generationen quert, ermöglicht eine Erzählbarkeit der Geschichte durch all ihre Brüche hindurch. Doch geht es nicht nur um die Erinnerung Gottes als *genitivus obiectivus*. In den Psalmen wird in den Zeiten der Not der Gottesname angerufen, damit er seines Bundes gedenke und sein Volk nicht vergesse; es wird also an die *memoria Dei* im *genitivus subjectivus* appelliert. In Wiederaufnahme der Überlegungen im vorherigen Kapitel zum „nicht ohne“ der Gebetsbeziehung wird es sich bei dieser Erinnerung Gottes aber stets auch um eine Erinnerung der Betenden selbst handeln. Die *memoria* ist dann im Sinne von Metz' „Eingedenken“²³ zu verstehen, welches im Hoffen auf das Anbrechen der Zeit Gottes, das der Verabsolutierung des Unheilzusammenhangs der Immanenz widerspricht, das Uneingelöste der Geschichte nicht vergessen, sondern im Schrei laut wer-

²¹ Hillesum, Das denkende Herz (s. Anm. 3), 235f.

²² Die Ausformulierung des Gottesnamens in Ex 3,14 – אֶתְּיָהוָה אֶשָׁר אֶתְּיָהוָה, wird zumeist mit „Ich bin, der ich bin“ bzw. „Ich werde sein, der ich sein werde“ übertragen. Der Name ist eine Tautologie mit futurischem Index. Er weist in die Zukunft und spricht von einem Sicherweisen, einem Dasein-für, ohne jedoch näher zu spezifizieren, wie sich dies gestalten wird.

²³ Vgl. Johann Baptist Metz, Im Eingedenken fremden Leids. Zu einer Basiskategorie christlicher Gottesrede, in: ders./Johann Reikerstorfer/Jürgen Werbick (Hg.), Gottesrede, Münster 1996, 3–20.

den lässt. Demnach: keine Sanktifizierung des Faktischen, sondern aktive Erwartung noch ausständiger Gerechtigkeit.

Zu beachten ist dabei, dass die *memoria Dei* ebenso wenig die Vergangenheit verklärt. Vielmehr aktualisiert sie eine *Gegenwart*, die, wie Kurt Appel festhält, „als zu bewährendes und fortzuschreibendes ‚Heute‘ gewusst wird“²⁴. Die sensible Verwundbarkeit im Sinn einer Bereitschaft zur „Mitleidenschaft“²⁵ entspricht einer „Mystik der offenen Augen“, die Metz entgegen einem mystifizierenden Rückzug in eine für die Klage und Theodizee unempfindliche heile Innerlichkeit und eine dementsprechende Theologie einmahnte. Ein derartiges Erinnern im Sinne des Eingedenkens kultiviert damit weder die Wunden der Vergangenheit noch weiß sie sich aus der überlegenen Perspektive des Siegers den Anfragen, welche die Erfahrung von Gewalt und Ungerechtigkeit an die Gottesrede stellen, bereits enthoben. Sie geht vielmehr in einer „teilnehmende[n] Wahrnehmung fremden Leids“²⁶ über in eine „Praxis der Compassion“²⁷, wie dies Ety Hillesum in der Solidarität mit den Inhaftierten ihrer Zeit auch konkret bezeugte: Im August 1942 begibt sie sich freiwillig zum Dienst ins Transitlager Westerbork, um dort im Krankenhaus für und in Solidarität bei den Menschen zu sein und zu helfen – bis zur eigenen Erschöpfung.

„5. September 1942, Dienstagmorgen, halb 11. Vielleicht war alles zusammen doch ein bisschen zu viel, mein Gott. Jetzt werde ich daran erinnert, dass der Mensch auch einen Körper hat. Ich hatte gedacht, mein Geist und mein Herz könnten alles allein tragen. Aber jetzt meldet sich mein Körper und sagt: Halt. Nun erst spüre ich, wie viel du mir zu tragen gegeben hast, mein Gott. So viel Schönes und so viel Schweres. Und das Schwere hat sich, sobald ich mich bereit erwies, es zu tragen, wieder in Schönes verwandelt. [...] Ich liebe die Menschen so sehr, weil ich in jedem Menschen ein Stück von dir liebe, mein Gott. Ich suche dich überall in den Menschen, und oft finde ich ein Stück von dir. Und ich versuche dich in den Herzen anderer Menschen zu erwecken.“²⁸

In Hillesums Tagebucheintrag scheint einmal mehr der biblische Gottesname anzuklingen. Die Theophanie im Dornbusch ist nicht die einzige Stelle, die hinsichtlich der Namens-Offenbarung von Bedeutung ist. In Ex 34,6f. wird das in Ex 3,14 noch sehr offen gehaltene Sich-Erweisen des Gottesnamens näher bestimmt. Dabei heißt es u. a. „tragend Schuld, Frevel und Sünde“, was die davor genannten Attribute der Barmherzigkeit und Treue noch einmal radikalisiert. Zum Ausdruck gebracht wird dabei, dass JHWH den Menschen auch in seiner Gewalt und in seinem Fehlgehen nicht verwirft, sondern ihn bzw. das sündige Volk sogar noch durch seine Schuldgeschichte

²⁴ Kurt Appel, *Zeit und Gott. Mythos und Logos der Zeit im Anschluss an Hegel und Schelling*, Paderborn 2008, 316.

²⁵ Johann Baptist Metz, *Mystik der offenen Augen. Wenn Spiritualität aufbricht*, Freiburg/Br. 2011, 59.

²⁶ Metz, *Mystik* (s. Anm. 25), 58.

²⁷ Metz, *Mystik* (s. Anm. 25), 58.

²⁸ Hillesum, *Das denkende Herz* (s. Anm. 3), 253f.

hindurchbegleitet, ja: hindurchträgt. Diese Barmherzigkeit des Gottesnamens ereignet sich nicht nur im Zeugnis des Messias, sondern überall dort, wo Menschen sich von der Sterblichkeit und Verletzlichkeit der Schöpfung berühren lassen. Nur im Ertragen und Mittragen der Leid- und Schulterfahung vermag sich (möglicherweise) Verwandlung oder, christlich gesprochen, Auferstehung zu ereignen.

4. Der rätselhafte Gottesname

„Du stellst mich vor deine letzten Rätsel, mein Gott. Ich bin dankbar, dass du das tust, ich habe auch die Kraft, mich den Rätseln zu stellen und zu wissen, dass es keine Antwort gibt. Man muss deine Rätsel ertragen können.“²⁹

Das oben angesprochene Tragen und Ertragen bezieht sich jedoch nicht nur auf geschichtliche Einzelerfahrungen, sondern bisweilen auf die Unverständlichkeit Gottes selbst. Vor allem die Aporie des ungerechten Leidens, das Warum des Todes usw. stellt die totale Rationalisierbarkeit Gottes und damit der Wirklichkeit als solcher in Frage. Isabella Guanzini sieht in der Unausprechbarkeit des Tetragramms genau diesen Aspekt des Nicht-Fassbaren oder Unmöglichen des Gottesnamens symbolisiert.³⁰

Das Tetragramm stellt so etwas wie eine Unterbrechung, eine Pause bzw. eine Umgehung inmitten des Textes dar. Verschiedene Strategien wurden im Judentum angewandt, um die Würde des Gottesnamens zu wahren, z. B. mittels der Ersetzung des Tetragramms durch Ausdrücke wie „*adonai*“ oder „*Ha-schem*“ (= der Name). Der Gottesname entzieht sich der direkten Benennbarkeit oder Fassbarkeit, dem „Griff des Symbolischen bzw. des Registers der Sprache“, aber auch dem „Griff des Imaginären bzw. des Registers der Bilder und Projektionen“. Insofern stellt er so etwas wie einen „Rest“ der Sprache dar, der sich jeder vollkommenen Beherrschung widersetzt.

In der christlichen Tradition war es speziell die Mystik, die dieser Abgründigkeit des Glaubens in besonderer Weise begegnete. In ihren paradoxen Sprachformen, aber auch in ihren Liedern und Gedichten, vermochte sie es, den „dunklen Gott“ auf sich zu nehmen, ohne zu verstummen.³¹ Ihr Schreiben gestaltet sich als die Suche nach einer neuen Sprache, die den nicht-rationalisierbaren Erfahrungen gerecht zu werden vermag. Wie oben angezeigt, entschloss Etty Hillesum sich dafür, die Aporien auf theoretischer Ebene unbeantwortet zu lassen und den Weg der *Compassio* einzu-

²⁹ Hillesum, *Das denkende Herz* (s. Anm. 3), 255.

³⁰ Vgl. Isabella Guanzini, *Subjekt des Begehrens. Offenbarung und Psychoanalyse* [Vortrag bei der Jahrestagung der AG Dogmatik/Fundamentaltheologie „Widerständige Offenbarung“ (11.–13.9.2023, Haus am Dom, Frankfurt/M.)]; der Beitrag erscheint im Rahmen der Publikation der Tagung als QD bei Herder [2025].

³¹ Vgl. die Auslegung der Mystik von Michel de Certeau, *Mystische Fabel*. 16. bis 17. Jahrhundert, Berlin 2010.

schlagen. Doch wählte sie noch einen zweiten Weg, der sie in die Nähe der Mystik bringt, nämlich den des Schreibens selbst:

„Ich kann mich nicht dazu entschließen, mit dem Schreiben aufzuhören. Ich möchte noch im letzten Augenblick die einmalige, erlösende Formel finden. Für alles, was in mir ist, für das übervolle und reiche Lebensgefühl ein einziges Wort finden, mit dem ich alles auszusagen vermag. Warum hast du aus mir keinen Dichter gemacht, mein Gott? Aber du hast mich ja zum Dichter gemacht, und ich werde geduldig warten, bis die Worte in mir herangewachsen sind, mit denen ich alles bezeugen kann, von dem ich glaube, ein Zeugnis ablegen zu müssen [...], dass es gut und schön ist, in deiner Welt zu leben, trotz allem, was wir Menschen einander antun:

Das denkende Herz der Baracke.“³²

Man könnte Etty Hillesum als post-säkulare Mystikerin betrachten. Ihr Tagebuch legt in seinem Zusammenspiel von Denken und Gefühl – *ratio et affectus* – Zeugnis ab für die Reflexion ihres Erfahrungsweges und kann von daher im Sinne einer *theologia experimentalis* gelesen werden. Doch das, wofür Etty Hillesum so gerne „ein einziges Wort finden“ möchte, „mit dem [sie] alles auszusagen vermag“, „zessiert nicht, sich nicht zu schreiben“³³. Auch das Wort „Gott“ scheint ihr in diesem Augenblick nicht zu genügen, um das zu sagen, was sie bewegt, da es über dieses Wort noch hinausdrängt. Das Subjekt – Gottes wie des Menschen –, der Geist, lässt sich nicht auf den Begriff bringen, sucht vielmehr immer wieder den Übergang von einem Wort zum anderen. Was bleibt, ist die je erneute An-rede; das Gebet und das Sich-Schreiben, um die Sprache offen und den Sinn lebendig zu halten – so, wie Dichter dies tun, indem sie Welt je neu erstehen lassen.

5. Gebetspragmatik

Die Rückkehr ins Schweigen

„17. September, Donnerstagmorgen, 8 Uhr. Das Lebensgefühl ist so stark und ruhig, und meine Dankbarkeit ist so groß, dass ich gar nicht versuchen will, es mit einem einzigen Wort auszudrücken. In mir ist ein einziges und vollkommenes Glück [...]. Und hiermit ist mein Lebensgefühl wohl am vollkommensten ausgedrückt: Ich ruhe in mir selbst. Und jenes Selbst, das Allertiefste und Allerreichste in mir, indem ich ruhe, nenne ich ‚Gott‘. [...] Es ist, als wäre jeder meiner Atemzüge durchtränkt von Ewigkeitsgefühl, und die kleinsten Verrichtungen und geringsten Aussagen haben einen großen Hintergrund und einen tieferen Sinn.“³⁴

Die Pragmatik fragt in der Sprachwissenschaft danach, was die Sprache in bestimmten Kontexten *tut*. Wenn man danach fragt, was das Gebet tut, so ließe sich auf Basis des Tagebuchs von Etty Hillesum antworten, dass es in eine Loslösung von jeglichem Beherrschen-Wollen führt und darin in eine Hingabe, in welcher Aktivität und Passivität, Selbst und Anderer nicht mehr

³² Hillesum, Das denkende Herz (s. Anm. 3), 255f.

³³ Jacques Lacan, Das Seminar, Buch XX: Encore, Wien – Berlin 2015, 102.

³⁴ Hillesum, Das denkende Herz (s. Anm. 3), 262f.

klar voneinander geschieden werden können. Vielmehr entspricht dieser Modus einer Ruhe, in der sie selbst den Wunsch, alles „mit einem einzigen Wort auszudrücken“, noch einmal lassen kann.

Nicht nur zu Beginn des Gebetsweges, sondern ebenso am Ende gestaltet sich diese Hingabe im Modus eines Hörens oder Horchens, bei welchem nun das Subjekt des Hörens gar nicht mehr so eindeutig festzustellen ist. Das Horchen ist zu einem „Hinein-horchen“ in den und die Anderen geworden – was aber augenblicklich wieder umschlägt in das Hinein-horchen des Anderen in einen selbst:

„Eigentlich ist mein Leben ein unablässiges „Hineinhorchen“ in mich selbst, in andere und in Gott. Und wenn ich sage, dass ich „hineinhorche“, dann ist es eigentlich Gott, der in mich „hineinhorcht“. Das Wesentlichste und Tiefste in mir, das auf das Wesentlichste und Tiefste in dem anderen horcht. Gott zu Gott.“³⁵

Interessant ist, dass sogar in der starken Schlussformulierung „Gott zu Gott“ das Beziehungsmoment durch das kleine Wörtchen „zu“ erhalten bleibt. „Gott“ fällt hier nicht einfachhin mit „Gott“ zusammen, so sehr sich diese beiden Ausdrücke auf den ersten Blick auch gleichen mögen. Es bleibt eine Öffnung, ein Raum der Differenz, der Beziehung, Spiel und Alterität ermöglicht. Es ist dieser Raum, in dem sich das Gebet entspinnt. Und wäre nicht auch seitens christlicher Dogmatik zu sagen, dass das eigentliche Subjekt des Gebets der Heilige Geist ist, die starke Aussage von daher also gar nicht so vermessen ist, wie sie auf den ersten Blick scheint?

6. Gott in allen Dingen

„Westerbork, 18. August

Tideke, [...] Heute Nachmittag ruhte ich mich auf meiner Pritsche aus und musste plötzlich Folgendes in mein Tagebuch schreiben [...]: [...] Mein Leben ist zu einem ununterbrochenen Zwiegespräch mit dir, mein Gott, geworden, zu einem einzigen großen Zwiegespräch. Wenn ich in einer Ecke des Lagers stehe, die Füße auf deiner Erde, das Gesicht zu deinem Himmel erhoben, dann laufen mir manchmal die Tränen über das Gesicht, [...]. Ich [...] komme immer wieder bald auf ein und dasselbe Wort zurück: Gott, darin ist alles enthalten [...]. Und meine ganze schöpferische Kraft setzt sich um in die inneren Zwiegespräche mit dir, der Welenschlag meines Herzens ist hier breiter und zugleich bewegter und ruhiger geworden, und mir ist, als würde mein innerer Reichtum immer größer.“³⁶

Etty Hillesum hätte fliehen und dem Tod entgehen können. Sie entschloss sich, doch mit den Ihrigen zu gehen. Kurz bevor von Westerbork aus der Abtransport nach Auschwitz beginnt, schreibt sie ihrer Freundin Tide, die auch ihre Tagebücher für die Nachwelt aufbewahrte, obigen Brief. Ihr Leben war „zu einem einzigen großen Zwiegespräch geworden“. Dieses große Zwiegespräch vollzieht sich in einer konkret geerdeten Existenz, inmitten der

³⁵ Hillesum, Das denkende Herz (s. Anm. 3), 263.

³⁶ Hillesum, Das denkende Herz (s. Anm. 3), 325f.

geschichtlichen Misere („wenn ich in einer Ecke des Lagers stehe“). Die gesamte Umgebung wird in dieses Zwiegespräch mit einbezogen („deiner Erde ... deinem Himmel“). Nun vermag das Wort „Gott“ für Hillesum in der Tat alles in sich zu fassen, doch nicht in einer totalisierenden Starre; Gott „in allen Dingen zu finden“, bedeutet, in einen Reichtum einzutauchen, in die schöpferische Lebendigkeit, welche die innere wie die äußere Welt bewegt. Die Betende schwingt sich ein in die „abgrundtiefe Intimität“³⁷ der sympathischen Nähe, die inmitten der Grausamkeit, aber auch inmitten des banalen Alltags, das hoffnungsschwangere Seufzen der gesamten Schöpfung (Röm 8) zu vernehmen vermag.

7. Conclusio

Etty Hillesums Gebetsweg fasziniert. Aus theologischer Perspektive lässt sich darin klar der von Karl Rahner in *Von der Not und dem Segen des Gebetes*³⁸ aufgezeichnete Weg der Öffnung des Herzens aufspüren, der „heute keineswegs selbstverständlich [ist] – und es ja wohl nie [war]“³⁹. Und zugleich beeindruckt Hillesums Tagebücher schlichtweg als Zeugnis der Humanität, das trotz der umgebenden Gewalt nicht nur den Glauben an Gott, sondern auch den Glauben an den Menschen und an die Welt nicht verloren gibt. Paradoxerweise gelang ihr in ihrem Ringen um die Sprache und das Schreiben genau das, wonach sie stets strebte, was sie aber nicht zu erreichen meinte: eine große Schriftstellerin zu werden und ein Zeugnis für die Menschlichkeit ihrer Gegenwart in die andere Zeit hinüberzueretten. Vielleicht ist es genau dieser Glaube, der einer zeitgenössischen Mystik heute ansteht: „[E]s [ist] gut und schön, in deiner Welt zu leben, trotz allem“⁴⁰.

³⁷ Christoph Theobald SJ, *Theologie des Gebetes – betende Theologie*, in: Michaela Quast-Neulinger/Christian Bauer/Margit Eckholt/Franz Gmainer-Pranzl (Hg.), *Mit dem Herzen denken. Konturen einer leidenschaftlichen Theologie der Welt*. Festschrift für Roman Siebenrock, Freiburg/Br. 2022, 95–109, hier 109.

³⁸ Vgl. Karl Rahner, *Von der Not und dem Segen des Gebetes*, Freiburg/Br. 1985, 44–47.

³⁹ Theobald, *Theologie des Gebetes* (s. Anm. 37), 103.

⁴⁰ Hillesum, *Das denkende Herz* (s. Anm. 3), 255f.