

Thomas Macho

WARTEN AUF EIN FEST

Abstract

On the basis of the definition of human beings as beings who await and thus gain time, the essay examines the aporias of the wait within the Christian tradition, namely: the attempt at distinguishing the wait for a forthcoming event and the wait tout court, the re-interpretation of Jesus' promise to come soon in the sense of an encounter with him after death, the intertwining of millenarism and disappointment, up to the paradoxical re-reading of the wait in Waiting for Godot.

Menschen sind Tiere, die Zeit haben. Sie haben Zeit, weil sie in die Vergangenheit zurückblicken und in die Zukunft vorausschauen können. Wenn etwas geschieht, was die Herzen verwirrt oder die Köpfe überrascht, können sie fragen: Warum ist es passiert? Und gleichermaßen können sie fragen: Was wird demnächst passieren? Wer oder was hat dieses Ereignis verursacht? Welche Folgen wird es bewirken? Menschen können Beziehungen zu Vergangenen oder Zukünftigem pflegen; sie erinnern und hoffen, trauern und planen, wiederholen und versprechen. Sie zelebrieren Rituale, feiern Feste, errichten Denkmäler oder befragen das Orakel. Sie repräsentieren, was nicht mehr oder noch nicht da ist. Und sie können warten.

Menschen sind Wartewesen. Ihr Warten unterscheidet sich vom Warten des Raubtiers auf seine Beute, vom Warten des Beutetiers auf den günstigsten Moment für einen Fluchtversuch. Wartewesen können ihr Warten mit eigenen Inhalten erfüllen: mit einer Art von Zuneigung zur verstreichenden Zeit. Sobald ein Reiz nicht mehr automatisch – mit genetisch mehr oder weniger festgelegten Reflexen – beantwortet werden muss, werden Mauern errichtet zwischen den Ereignissen und den durch sie provozierten Handlungen. Allmählich können Prozesse kultureller Anreicherung des Wartens beginnen. Aus der Wahrnehmung von Unterbrechungen und Pausen, aus einer nicht mehr bloß habituellen Verzögerung der schnellen Taten und Entscheidungen, entfalten sich elementare Kompetenzen: die Kompetenz, das Geschehene zu analysieren und zu reflektieren, die Kompetenz, das Bevorstehende, Herannahende vorwegzunehmen und zu planen. Die Großhirnrinde ist ein Hemmungsorgan; und die Geschichte der Menschen verdankt sich einem Zeitgewinn, der nur bei oberflächlicher Betrachtung als Zeitverlust erscheinen mag.

Überlegungen und Beratungen bremsen die Taten, schieben sich zwischen Situationen und Entscheidungen, zwischen Ereignissen und Reaktionen. Während viele Umstände routiniert – ohne Zwang zur Reflexion – bewältigt werden können, offenbart sich das

mögliche Glück oder Unglück einer konkreten Lage erst in den polymorphen Verzögerungen der Schritte von einer Herausforderung zur Handlung. Die aktuelle Frage lautet dann schlicht: *Was tun?* – und diese Frage war stets so eminent wichtig, dass führende Anthropologen behaupten konnten, ihre Diskussion habe als wesentliches Element der Hominisation fungiert¹. *Was tun?* Die Frage kostete Zeit und brachte doch Zeit zugleich hervor. Während die Tiere – nach Nietzsches vielzitiertem Wort – meist an den »Pflock des Augenblickes«² gebunden blieben, konnten Menschen warten. Sie konnten entwerfen, experimentieren, ausprobieren, Risiken abschätzen oder Trends berechnen. Menschen reüssierten als Tiere mit der einzigartigen Fähigkeit, sich Zeit nehmen zu können: als Experten des Aufschubs.

Zwei scheinbar gegenläufige Passionen mussten die Experten des Aufschubs trainieren und beherrschen: die Passionen der Geduld und der Aufmerksamkeit. Geduld ist etymologisch mit dem Dulden und Ertragen verwandt – »Die Liebe duldet alles«, heißt es in Luthers Übersetzung des ersten Korintherbriefs (13,7) – aber auch mit den Tugenden der Langmut, Ausdauer und Toleranz. Wer Geduld übt, setzt sich zum Warten in ein positives Verhältnis, ohne dabei das Ziel, die Erfüllung, aus dem Auge zu verlieren. Geduld ist Gottes »Pflegekind«³; sie bedarf der Hoffnung, und zugleich erzwingt sie eine Haltung der Aufmerksamkeit. Wie sonst sollten die Wartenden wissen, wann sie handeln müssen? Die Wahrnehmung des rechten Moments, des *Kairos*, in dem das Warten zu Ende ist – »als die Zeit erfüllet war«, schreibt Paulus im Brief an die Galater (4,4) – verlangt eine dauerhafte Aufmerksamkeit, eine subtile Art von Wachsamkeit, die Nicolas Malebranche als das »natürliche Gebet der Seele«⁴ zu charakterisieren versuchte.

Geduld und Aufmerksamkeit können als elementare Werte stoischer Philosophie, aber auch als Tugenden der jüdisch-christlichen Tradition beschrieben werden. In der Stoa wurden die Haltungen der Geduld und der Wachsamkeit als Strategien zur Befestigung einer »inneren Burg«⁵ praktiziert; sie sollten Freiheit und Unabhängigkeit – *Autarkie* – des Weisen fördern. Dieselben Haltungen ermöglichten in jüdisch-christlicher Spiritualität das beharrliche Warten auf die Erscheinung oder Wiederkehr des Messias; in ihrer apokalyptischen Orientierung teilten beide Religionen die Hoffnung auf den Untergang ihrer jeweiligen Welt.

Das Christentum begann im Horizont der Erwartung des Jüngsten Tages, des Endes der Welt. Erst viel später haben die Bibelwissenschaftler von einer »Naherwartung« gesprochen: als wäre nicht jede Erwartung – im Unterschied zur bloßen Hoffnung – eine solche Naherwartung. Kann man denn auf etwas warten, was vielleicht erst in

¹ Vgl. D. CLAESSENS, *Das Konkrete und das Abstrakte. Soziologische Skizzen zur Anthropologie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1980, S. 29-59.

² F. NIETZSCHE, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, in ID., *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, 15 Bde., hrsg. G. Colli und M. Montinari, Bd. I, dtv-de Gruyter, München-Berlin-New York 1980, S. 243-334; hier: S. 248.

³ TERTULLIAN, *Über die Geduld*, übers. K.A. Heinrich Kellner, in ID., *Ausgewählte Schriften*, 2 Bde., Kösel, Kempten-München 1912-15, Bd. I, S. 34-59; hier: S. 58.

⁴ N. MALEBRANCHE, *Abhandlung von der Natur und der Gnade* (1712), übers. S. Ehrenberg, Meiner, Hamburg 1993, S. 31f.

⁵ Vgl. P. HADOT, *Die innere Burg. Anleitung zu einer Lektüre Marc Aurels*, übers. M. Ozaki und B. von der Osten, Eichborn, Frankfurt a.M. 1997.

Jahrtausenden eintreten wird? Gehört nicht zum Warten die Gewissheit, es könne sich nur um eine kurze Zeitspanne handeln, bis das Erwartete eintritt? Spuren dieser Erwartungshaltung finden sich in allen Evangelien. So heißt es bei Markus (13,30), bei Matthäus (24,34) oder Lukas (21,32), dass »diese Generation« nicht vergehen wird, »bis das alles eintrifft«: die Zerstörung des Tempels, der heiligen Stadt Jerusalem, ja der gesamten Welt. Empfohlen wird sogar eine gesteigerte Aufmerksamkeit, damit die Gläubigen nicht vom Anbruch des letzten Tages überrascht werden. Und sogar das Johannes-Evangelium ließ Jesus in seinen Abschiedsreden, während des letzten Abendmahls, verkünden: »Noch kurze Zeit, dann seht ihr mich nicht mehr, und wieder eine kurze Zeit, dann werdet ihr mich sehen« (16,16). Die Jünger waren ratlos, sie fragten (vielleicht wie die ersten Leser des Evangeliums): »Was heißt das: eine kurze Zeit? Wir wissen nicht, wovon er redet« (16,18). Die Antwort klang zwar beruhigend; sie bezog sich auf den Zeithorizont einer Schwangerschaft. Aber Jesus sprach nicht mehr vom Weltuntergang, sondern vom »Haus« seines Vaters, in dem es »viele Wohnungen« gebe, die er für seine Jünger vorbereiten wolle (14,2–3). Er sprach nicht mehr von Wiederkehr, sondern von Wiedersehen; und er schien davon auszugehen, dass dieses Wiedersehen erst nach dem Tod der Gläubigen geschehen werde. Anders macht die Prophezeiung keinen Sinn, dass die Stunde kommen werde, »in der jeder, der euch tötet, meint, Gott einen heiligen Dienst zu leisten« (16,2). Das Reich Christi sollte offenbar nicht mehr – gegen das römische Imperium – in der Welt errichtet werden; als Reich des Vaters, als himmlisches Jerusalem, war es gar nicht von dieser Welt.

Diese Bedeutungsverschiebung war die notwendige Konsequenz einer Enttäuschung. Zum Zeitpunkt der Abfassung des Johannesevangeliums – irgendwann zu Beginn des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts – war die Generation, die nicht vergehen sollte, schlicht tot. Insofern musste der Prophezeiung ein neuer Sinn verliehen werden: Die Apokalyptik wurde einerseits individualisiert, andererseits reichstheologisch reformiert. Das Himmelreich, die Auferstehung, sollte jeder Einzelne nach seinem Tod, womöglich als ewigen Lohn des Martyriums oder einer persönlichen Passionserfahrung, gewinnen; und die Gültigkeit dieses Versprechens wurde durch Stellvertreter Christi – Päpste wie Kaiser – garantiert. Schon Konstantin durfte den Titel eines »praesentissimus deus« tragen; seine Majestät galt als irdische Repräsentation der Majestät des himmlischen Herrschers. Darin bestand die Pointe der politischen Theologie, die nach der Konstantinischen Wende propagiert wurde.

Nichtsdestoweniger blieb die christliche Religion im Kern eine apokalyptische Religion, eine Religion der Geschichte, und keine Naturreligion, die sich an Vegetationsrhythmen oder Jahreszeiten orientiert. Zu Recht behauptete darum Jacob Taubes, Zeit heiße – anders als in der Philosophie, von Aristoteles bis zu Heideggers *Sein und Zeit* – prinzipiell Wartezeit und Frist: »Das ist das Erbe der Apokalyptik. Ob man das weiß oder nicht, ist völlig egal, ob man das für Träumerei hält oder als gefährlich ansieht, ist alles uninteressant angesichts des Durchbruchs im Denken und in

der Erfahrung, daß Zeit Frist heißt. [...] Wer christlich zu denken glaubt und dies ohne Frist zu denken glaubt, ist schwachsinnig«⁶.

Freilich mussten die apokalyptischen Fristen immer wieder neu definiert werden. Schon die Geheime Offenbarung des Johannes – verfasst zum Ende des ersten Jahrhunderts – sprach von tausend Jahren, die vor dem Ende der Welt vergehen werden (20,1-7). Die dunkle Rede von einem »tausendjährigen Reich« Satans provozierte manche Auslegungen – etwa den Kommentar eines Mönchs namens Beatus, der zwischen 776 und 784 verfaßt und bis zum 13. Jahrhundert immer wieder kopiert wurde. Beatus ging davon aus, dass die Welt bald untergehen werde; aber er konnte den Zeitpunkt nicht benennen: zu vieldeutig waren die Visionen des Johannes, als dass sich ein konkretes Datum des Jüngsten Tages hätte ableiten lassen. Zu uneinheitlich waren obendrein die Zeitrechnungen und Kalendersysteme des Mittelalters, um überhaupt einen gemeinsamen Termin zu bestimmen; die Jahrtausendwende wurde beispielsweise in Spanien (wo die meisten Abschriften des Beatus-Kommentars entstanden) schon im Jahr 962 erreicht. Der kirchlichen Orthodoxie blieb der Millenarismus ohnehin suspekt, einerseits weil mit jeder Zeitangabe für ein nahes Ende des christlichen Wartens eine neue Möglichkeit der Enttäuschung erzeugt wurde, andererseits weil sich millenarische Strömungen allzu oft mit anarchischen, aufrührerischen Bewegungen assoziierten. Die Skepsis der Kirchenfürsten bildete einen ideenpolitisch bedeutsamen Hintergrund für die wiederholte Anstrengung, das Interesse der Christenheit auf das irdische – mittlerweile islamische – statt auf das himmlische Jerusalem zu lenken: durch sieben Kreuzzüge zwischen 1096 und 1270, »bewaffnete Wallfahrten«, wie sie Hans Wollschläger einmal genannt hat⁷. Zugleich kam es darauf an, das Warten auf die Parusie Christi – als das eigentliche Fest der Erlösung und Auferstehung – durch zyklisch wiedekkehrende Festzeiten wie Weihnachten und Ostern, aber auch durch die Feier der Sonntagsmesse zu erleichtern. Seit dem vierten Laterankonzil wurde die Transsubstantiationslehre – als die kleine Parusie nach jeder Wandlung – zunehmend popularisiert und verbreitet. Auf einen Sonntag lässt sich leichter warten als auf die Errichtung des himmlischen Jerusalem.

Gewartet wurde dennoch. Und kaum ein Dichter hat den Erfahrungen des Wartens so überzeugend Ausdruck verliehen wie Samuel Beckett. Vergraben in Mülltonnen, Sandhügeln oder Steinurnen sprechen seine Figuren, scheinbar unfähig zu jeder Bewegung: Sie warten, ohne genauer zu wissen, worauf sie warten. Nur implizit wird das Warten Wladimirs und Estragons in *En attendant Godot* (von 1952) durch einen Rekurs auf die Evangelien eingeführt. Angesichts der Schwierigkeiten Estragons, seinen Schuh auszuziehen, resümiert Wladimir: »So ist der Mensch nun mal: er schimpft auf seinen Schuh, und dabei hat sein Fuß schuld«, nimmt seinen Hut ab und spielt mit ihm – »schaut hinein, steckt seine Hand hinein, schüttelt ihn aus, schlägt darauf, bläst hinein und setzt ihn wieder auf« – bevor er beiläufig fragt: »Was ist denn nur los?« – und nach einer Weile bemerkt: »Einer von den Schächern wurde erlöst. Das ist ein guter Prozentsatz«. Danach dreht

⁶ Jacob Taubes im Gespräch mit Florian Rötzer, in F. RÖTZER (hrsg.), *Denken, das an der Zeit ist*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1987, S. 305-319; hier: S. 317f. Vgl. auch P. SLOTERDIJK, *Eurotaoismus. Zur Kritik der politischen Kinetik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1989, S. 277-293.

⁷ Vgl. H. WOLLSCHLÄGER, *Die bewaffneten Wallfahrten gen Jerusalem. Geschichte der Kreuzzüge*, Diogenes, Zürich 1973.

sich der Dialog immer wieder um dieses Thema, von der Frage, ob Estragon die Bibel gelesen habe, bis zu Wladimirs Ansatz zu einer historischen Bibelkritik: »Wie ist es möglich, dass nur einer von den vier Evangelisten die Dinge so darstellt? Sie waren doch alle vier dabei – jedenfalls nicht weit weg. Und nur einer spricht von einem erlösten Schächer«. Wem soll man glauben? Estragon fragt: »Wer glaubt ihm?«, Wladimir: »Mensch, alle! Man kennt nur diese Darstellung« – und Estragon: »Die Leute sind blöd«. Fast ohne weiteren Wortwechsel wird nun das Thema des Stücks exponiert. Die Aufforderung Estragons: »Komm, wir gehen!« beantwortet Wladimir mit dem lakonischen Satz: »Wir können nicht«, und die Frage: »Warum nicht?« mit der Feststellung: »Wir warten auf Godot«⁸.

Wenige Jahre vor seinem Tod verfasste und inszenierte Beckett sein letztes Fernsehspiel: *Nacht und Träume* (1983)⁹. Dieses Stück kommt ganz ohne Sprache aus. Es zeigt eine männliche Gestalt im Profil, die an einem Tisch sitzt und sich selbst als eine Art von Doppelgänger träumt, der im rechten oberen Bilddrittel – vergleichbar einer viktorianischen Gespensterfotografie – erscheint. Eine abgetrennte Hand reicht dem geträumten Doppelgänger einen Kelch, wischt ihm die Stirn ab, legt sich tröstend auf seinen Kopf. Die Szene wird wiederholt, wobei sie jetzt den ganzen Bildschirm ausfüllt. Dazu erklingt eine Melodie aus Schuberts Lied *Nacht und Träume*, gesummt und gesungen. Gesten und Töne verweisen aufeinander. »Das Stück ist selbstreflexiv in doppeltem Sinne«, bemerkt Therese Fischer-Seidel in ihrem Beitrag zum 2005 erschienenen Sammelband *Der unbekannte Beckett*: »Ein Träumer träumt sich selbst und träumt von seiner Erlösung«¹⁰ – seiner geträumten Erlösung im Traum.

⁸ S. BECKETT, *Warten auf Godot*, übers. E. Tophoven, in ID., *Werke*, 5 Bde., Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1976-86, Bd. I.1: *Dramatische Werke: Theaterstücke*, S. 7-99; hier: S. 11-14.

⁹ Vgl. S. BECKETT, *Nacht und Träume*, übers. E. Tophoven, in ID., *Werke*, Bd. V: *Supplementband I. Szenen/Prosa/Verse*, S. 137-140.

¹⁰ TH. FISCHER-SEIDEL, *Samuel Becketts Abschied. Nacht und Träume und das deutsche Fernsehen*, in TH. FISCHER-SEIDEL-M. FRIES-DIECKMANN (hrsg.), *Der unbekannte Beckett. Samuel Beckett und die deutsche Kultur*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2005, S. 319-338; hier: S. 331.