



Lucerne Festival Sommer 2014

Seelenlandschaften aus musikalischer und theologischer Sicht

„Theologie des Herzens“ - Fragen zum Verhältnis von Theologie und Psyche“

von P. Dr. Hansruedi Kleiber SJ

Sonntag, 17. August 2014 17.15 Uhr Auditorium KKL

Meine sehr verehrten Damen und Herren,

Den Titel meiner Ausführungen im Rahmen der Vortragsreihe „Seelenlandschaften aus musikalischer und theologischer Sicht“ habe ich nicht selber gewählt; er wurde mir vorgegeben. Zur „Theologie des Herzens“ soll ich etwas sagen. Im Untertitel heisst es: „Fragen zum Verhältnis von Theologie und Psyche“, also nicht zum Verhältnis von Theologie und Psychologie!

Die Feststellung ist mir wichtig, denn die Theologie handelt bekanntlich von Gott, die Psychologie dagegen von der Seele. Wenn nun der Theologe spricht, dann tut er es eben gerade nicht als Psychologe.

Die Theologie also spricht von Gott. Wer aber von Gott sprechen will, der muss – nach einem Wort des evangelischen Theologen Rudolf Bultmann, „vom Menschen sprechen“. Es geht also letztlich um das Verhältnis von Gott und Mensch. Und genau das ist gemeint, wenn wir von der „Theologie des Herzens“ sprechen. Der Mensch ist gemeint, der ganze Mensch, mit Leib und Seele, und dieser Mensch in seiner Beziehung zu Gott.

Nun hat die christliche Theologie schon sehr früh – nämlich in den ersten Jahrhunderten nach unserer Zeitrechnung, als es um die Fragen der Christologie ging, also um die Frage, wer denn dieser Jesus Christus eigentlich sei, und damit auch um die Frage des trinitarischen Gottesverständnisses, sehr bald einen Begriff eingeführt, den sie sowohl mit Blick auf Gott als auch mit Blick auf den Menschen verwendet, den Begriff der „Person“.

Für uns heute wird der Mensch, und zwar jeder Mensch, ganz selbstverständlich als „Person“ betrachtet. Wir sprechen z.B. von der „Würde der menschlichen Person“. Niemandem käme es in den Sinn, dass dieser Begriff zuallererst aber nicht vom Menschen, sondern von Gott ausgesagt wurde. Erst im Hinblick auf die „Gott-Ebenbildlichkeit“ des

Menschen wurde von diesem als „menschlicher Person“ gesprochen. Das zeigt, wie richtig Bultmann's Bemerkung ist. Wir können nicht von Gott oder vom Menschen sprechen, ohne den wechselseitigen Bezug mit zu bedenken.

Nun aber zur sog. „Theologie des Herzens“.

Theologie cordis

Als Mitte, als Zentrum, der Person hat die biblisch-christliche Tradition stets das „Herz“ betrachtet. Das Herz, natürlich nicht als leibliches Organ, als Pumpe für den Blutkreislauf, sondern als das innerste Innen des Menschen, das, was ihn im Letzten ausmacht. Das „Herz“ ist zum Bild geworden, zum Symbol für den Wesenskern des Menschen. Und so kam es zu dem, was wir heute als „Theologie des Herzens“ bezeichnen. Sie hat in der Theologie-Geschichte eine lange Tradition.

Der Theologe Romano Guardini hat im letzten Jahrhundert von der „Theologia cordis“ als „der edelsten Tradition, die das christliche Abendland kennt“ gesprochen. Er gibt selbst einen Überblick, den ich Ihnen nicht vorenthalten möchte:

„Als wie im Advent vorbereitet wird sie von Platon. In Paulus bricht sie durch. Sie wird gelebt durch Ignatius von Antiochien. Mit wunderbarer Kraft entfaltet durch Augustinus. Mächtig erfahren durch Bernhard von Clairvaux. Dann wieder und ganz neu, von Franziskus; Gertrud die Grosse, Elisabeth von Thüringen, Katharina von Siena nicht zu vergessen. Bonaventura schafft ihr System; Dante dichtet sie. Zur Zeit der Renaissance gleitet sie ins Neuplatonische, bloss Metaphysische und Ästhetische zurück, wird aber sofort wieder neu gelebt durch die Heilige Theresia von Avila; durchgedacht von Franz von Sales und den Theologen des Oratoriums, einen Condren und Bérulle. Im 18. Jh. scheint sie zu versickern oder doch nur in praktisch-bourgeoiser Form zu laufen. Im 19. Jh. sind es wieder die Oratorianer, die sie fortführen: Gratry, Rosmini und vor allem der grosse Newman. Zugleich östliche Philosophen und Theologen: Chomjakoff, Florneskij. Aber auch Kierkegaard lebt sie, in einer seltsam nordischen Brechung. Ja sie ist die eigentliche Kraft im Denken Nietzsches, wenn sie auch von ihm gegen Christus und den lebendigen Gott gelehrt wird.“

Das Zitat soll zeigen, dass wir es hier mit einem Phänomen zu tun haben, welches über viele Jahrhunderte gross Geister beschäftigt hat. Doch was besagt eine „Theologie des Herzens“?

Wenn hier der Ausdruck „Herz“ gebraucht wird, ist damit nicht Gefühl oder gar Sentimentalität gemeint im Gegensatz etwa zum Intellekt. „Herz“ drückt vielmehr die leib-seelische Einheit des Menschen aus, es meint die substanzielle Einheit des Menschen. Schon das biblische Denken bezeichnet mit „Herz“ jenes, wofür heute „Person“ steht. (Übrigens: Haben Sie gewusst, dass der Begriff „Herz“ in der Bibel doppelt so oft vorkommt wie der Begriff „Seele“?)

Für Romano Guardini ist das Herz als innerste personale Mitte zugleich auch das „religiöse Organ“ des Menschen. Der Mensch wird im Herzen vom Religiösen, letztlich von Gott berührt und umgekehrt geschieht vom Herzen aus der Zugang und die Begegnung mit ihm. Schon Augustinus hat vom Herzen her gedacht, aber auch für Blaise Pascal ist das Herz der Mittenbereich des Menschen. Für beide steht das Herz nicht für irrationales Fühlen, sondern für den Geist. Das Herz ist der „Ort der Werterfahrung“. Diese begründet Erkenntnis, so dass Pascal von einer „Logik des Herzens“ sprechen kann. Der Akt des Herzens ist ein Erkenntnisakt. In Bezug auf die Gotteserkenntnis formuliert Guardini: „Wenn das erkennende Denken Gott erfasst... als den wahrhaft Seienden... dann bleibt diese Erfassung schattenhaft, unwirklich... solange jenes Tiefste in uns, das Herz, nicht antwortet und Gott als die Fülle des Wertes erfasst.“ Erkenntnis des theoretischen Geistes, des Verstandes, ist also nur möglich, wenn sie getragen wird von der Bewegung des Herzens. Insofern meint der Satz Pascals: Das Herz habe Gründe, die die Vernunft nicht kenne, nicht emotionale Subjektivität und Unkontrollierbarkeit des Gefühls, sondern – ich zitiere Guardini – „zwei verschiedene Bereiche geistiger, objektiv gültiger Evidenz, die einander stützen, ohne ineinander aufgelöst werden zu können“.

Wenn nun das Herz vom Wert angerufen wird, ist damit gesagt, dass es nicht bloss auf den Wert reagiert, sondern in die Entscheidung gestellt ist und Stellung beziehen muss. Dies gilt auch für das höchste Gut, für Gott:

In diesem Zusammenhang kommt dann auch das Problem des „unreinen Herzens“ zur Sprache, das danach strebt, die Werte in die Gestalt der Autonomie zu bringen... so, dass sie zu Werkzeugen der Empörung gegen Gott werden. Gemeint ist die Sünde. Das Herz kann irren. Deshalb besteht auch die Notwendigkeit einer „Kritik des Herzens“. So setzt die Erkenntnis Gottes vor allem die entscheidende Bereitschaft des Herzens zur Anerkennung voraus. Diese ist aber nur dem „reinen Herzen“ möglich. Davon spricht Jesus in seiner berühmten Bergpredigt: „Selig, die ein reines Herz haben, denn sie werden Gott schauen“ (Mt 5, 3-12).

Fassen wir zusammen: Hier gewinnt der Begriff des Herzens eine Bedeutung, die nicht mehr das Organ von der Seele scheidet. Das Ich erlebt seine Gemütszustände als eine ungetrennte Einheit von seelischer Regung und körperlicher Empfindung. Der Mensch ist so wie sein Herz ist. Das Ich empfindet sich im Herzen aber nicht nur, wie es ist, sondern auch, wie es sein sollte. Es gibt eine Ordnung der Dinge, die man emotional und nicht mit dem Verstand allein erfährt. Man fühlt unmittelbar, was gut und böse ist. So wird das Herz zur entscheidenden Quelle für die Wertorientierung schlechthin.

Psyche

Soviel zur „Theologie des Herzens“ wie sie uns aus der Tradition entgegenkommt. Wie aber steht es mit der „Psyche“, mit der „Seele“? – Wir sprechen ja heute noch von der „Seelsorge“ und unterscheiden sie von der Psychologie, erst recht von der Psychoanalyse und der Psychotherapie wie sie von Sigmund Freud und anderen entwickelt wurde. Sie hat aufgrund ihrer wissenschaftlich-methodischen Erschließung ungeahnte Erfolge gefeiert, wobei allerdings zu sagen ist, dass sowohl der Psychotherapie als auch der sog. „Seelsorge“ der Wind entgegenschlägt und beiden immer wieder die „Wissenschaftlichkeit“ abgesprochen, ihre Methode und ihr „Erfolg“ in Frage gestellt wird.

Wie auch immer: Es ist hier – wie schon gesagt – nicht der Ort, über das oft, aber nicht immer, gespannte Verhältnis von Theologie und Psychologie zu referieren. Vielmehr ist klar zu stellen, welche Bedeutung der Begriff „Seele“ in einer theologischen Anthropologie, im Verständnis des Menschen, haben kann.

Ebenso wie das Herz als Symbol für den ganzen Menschen steht, gilt auch für die „Seele“, dass sie nicht als ein „etwas“ im oder am Menschen verstanden werden darf. Die ehemals dualistische Sicht vom Menschen, der Leib und Seele besitzt, ist überwunden. Sie wird der Leib-Seele-Einheit der menschlichen Person nicht gerecht. Diese ist eine Einheit und nur als solche ist sie, was sie ist. Das heisst aber nicht, dass die „Psyche“ keine Realität sei. Sie ist es aber immer nur in Verbindung mit dem Leib. Der Mensch ist ein Eines in jener Spannung von „Seele“ und „Leib“, die man nicht ins Einerlei verschwinden lassen darf, die man aber auch nicht reinlich auseinander zu legen vermag. „Leib“ gibt es nur beseelt, „Seele“ nur im Leib, oder besser gesagt als Leib. Ich habe nicht einfach einen Leib, ich bin ihn auch; ebenso steht es mit der „Seele“. Es geht also immer um den ganzen Menschen.

Auch und gerade in der „Seelsorge“ steht der Mensch im Blickpunkt, der ganze Mensch als Leib-Seelische Einheit. Da es in der Theologie um die Beziehung des Menschen zu Gott geht, soll im Folgenden darauf kurz eingegangen werden.

Gott und Mensch

Wenn es also um Fragen der Theologie zur Psyche, d.h. zu Seele, gehen soll – wie es im Titel heisst – dann ist also der Mensch als Ganzer im Fokus. Und wenn die Theologie von Gott spricht, kann sie das nur, indem sie auch vom Menschen spricht. Die Frage ist wie sie das tut. Heute kann und darf sie die Erkenntnisse der Biologie und der Humanwissenschaften nicht ignorieren. Sie hat sie bei ihren Überlegungen mit zu bedenken. Und doch hat sie eine eigene, ganz spezifische Sicht, die sie letztlich dem Glauben verdankt. Der Glaube sucht sich selber zu verstehen: „Fides quaerens intellectum“... und das christliche Menschenbild hat sein Fundament im Glauben an Gott und an dessen Schöpferkraft: Der Mensch ist Gotte Geschöpf. Das ist keine naturwissenschaftliche, sondern eine theologische Aussage. Gott

aber schafft gemäss der Bibel durch sein Wort. Früher hat man die Schaffung der Seele als einen besonderen Schöpfungs-Akt Gottes interpretiert. Nach dem oben Dargelegten, ist der ganze Mensch Gottes Geschöpf. Er ist sozusagen „Gottes Wort“ in die Welt. Er ist ein „Ruf Gottes“: Gott ruft den Menschen in seine Existenz. Und die Antwort des Menschen auf diesen Ruf Gottes ist sein Leben, sein konkret gelebtes Leben. Darin liegt die dialogische Struktur menschlicher Existenz. Wenn die „Seele“ sich also zu Gott erhebt, wie wir sagen, dann ist das nicht ein besonderer Akt, etwa des Gebets – das gibt es selbstverständlich auch und soll es auch geben – aber im Grunde ist es der ganze Mensch, der sich und sein Leben Gott verdankt und in der Hinwendung und Anerkennung seines Schöpfers Gott die Ehre gibt. So wird also das Leben selbst zu einem einzigen Gebet. Doch kommen wir noch einmal zurück auf die beiden Aspekte der einen menschlicher Existenz:

Herz und Psyche

Theologisch betrachtet eröffnen sich hier noch andere, weitere Dimensionen. Nämlich a) die sog. „Herz-Jesu Verehrung“ und b) das weite Gebiet der Mystik. Beides Phänomene, die mit der Psyche. D.h. mit der „Seele“ zu tun haben, die aber auch immer wieder Anlass zu theologischer Reflexion gegeben haben und noch immer geben.

Zur „Herz-Jesu-Verehrung“ nur so viel: Es handelt sich dabei um eine Ausdrucksform katholischer Spiritualität. Dabei wird Jesus unter dem Gesichtspunkt seiner durch das Herz symbolisierten Liebe verehrt. Schon im Übergang vom christlichen Altertum zum Mittelalter formte sich eine Herz-Jesu-Frömmigkeit aus. Im Mittelalter finden sich ausgeprägte Formen dieser Frömmigkeit bei Anselm von Canterbury, Bernhard von Clairvaux,, Albertus Magus, Franz von Assisi und Bonaventura. Impulse zur Herz-Jesu-Verehrung kamen vor allem auch von den deutschen Mystikern (Heinrich Seuse, Meister Eckhart, Johannes Tauler u.a.) Für die Ausbreitung der Herz-Jesu- Frömmigkeit spielen die Jesuiten im 17. und 18. Jh. eine wichtige Rolle. In der zweiten Hälfte des letzten Jahrhunderts hat diese Art Frömmigkeit, zumindest in ihrer einseitig emotional betonten Ausprägung stark an Boden verloren.

Dagegen besitzt das Phänomen „mystischer Erfahrung“ bis heute eine ungebrochene Attraktivität. „Mystik“ interessiert, „Mystik“ ist nicht konfessionell gebunden, „Mystik“ hat etwas Geheimnisvolles an sich. Der Satz des Konzilstheologen und Jesuiten Karl Rahner aus den Siebziger Jahren „der Christ der Zukunft wird ein Mystiker sein oder er wird nicht sein“ wird auch heute noch immer wieder zitiert. Hier zeigt sich: Erfahrung will der Mensch machen. Abgehobene, spekulative Theologie interessiert wenig. Persönliche Erfahrung steht im Vordergrund. Dabei stellt sich das Problem der Beschreibung geistlich-spirituelle Erfahrung. Wie soll sie, ja kann sie überhaupt ins Wort gefasst werden? – Kein Wunder, dass gerade Germanisten und Sprachwissenschaftler sich mit ihr befassen, wie z.B. der Zürcher Alois Haas, wohl einer der besten Spezialisten der christlichen Mystik.

Erlauben Sie mir, im Hinblick auf unser übergeordnetes Thema „Seelenlandschaften“ noch einen kurzen Blick zu werfen auf eine ausgewählte Vertreterin und zwei Vertreter der christlichen Mystik. Dabei stellt sich natürlich immer wieder die Frage nach dem, was hier jeweils vom einzelnen Mystiker, von der einzelnen Mystikerin erfahren worden ist, was seine und ihre Seele bewegt und affiziert hat, und wie sie versucht haben, ihre Erfahrungen ins Wort zu bringen, das Unsagbare zu sagen, und es stellt sich die Frage nach der Deutung, der Interpretation, solcher Erfahrungen aus psychologischer und noch viel mehr aus theologischer Sicht.

Therese von Avila

Eine der grossen Frauengestalten der Kirche und dazu eine der bedeutendsten Mystikerinnen ist ohne Zweifel Theresa von Avila (1515-1582). Bemerkenswert ist, wie sie ihre eigene spirituelle Erfahrung ins Wort fasst. Erfahrung von Gott und Gott in der Erfahrung werden eins. Es ist bei ihr kaum noch zu trennen zwischen Erleben, Erlebtem und dem Wort darüber. Man kann beobachten, wie eine klassische Sprache und sachliche Einsichten bei Theresa sich am subjektiven Erleben brechen und aus der Erfahrung ihre neue sprachliche Form gewinnen. Diese Ordensfrau, die mit starker Hand notwendige Reformen in ihrem Orden – sie gehörte dem Karmeliter-Orden an – durchgeführt hat, distanziert sich zwar nicht von der Glaubenssprache der damaligen Theologie, aber sie baut darin die eigene Erfahrung als kritische Instanz auf. Lebendige Tradition der Kirche und persönliche Erfahrung von Gott lassen sich hier nicht trennen. Sie gehören zusammen. In ihrem wohl berühmtesten Buch, der „Seelenburg“, beschreibt sie ihre Erfahrung so:

„Es kann geschehen, dass die Seele, während sie mit keinem Gedanken daran denkt, ihr könnte eine solche Gnade widerfahren, ja sogar, wenn sie niemals der Meinung war, eine solche zu verdienen, plötzlich Jesus Christus, unseren Herrn, an ihrer Seite fühlt, obgleich sie ihn nicht sieht, weder mit den Augen des Leibes noch mit denen der Seele. Diese Gnade nennt man intellektuelle Vision, ich weiss nicht warum.“

Es ist hier nicht der Ort, sich über eine mögliche Hermeneutik, einen Verstehens-Horizont solcher mystischer Erfahrungen zu äussern. Theresa hat sich mit vielen, auch sehr gelehrten, kritischen, wenn nicht gar skeptischen Beichtvätern auseinandergesetzt und mit ihnen ihre mystischen Erfahrungen und Visionen besprochen. Hier nur soviel:

Dass Gott einen Menschen berührt und wie Gott ihn berührt, gehört in die innerste Intimität des Menschen. Dieses Angerührt-Sein aber setzt sich unmittelbar um in die psychischen Vorgegebenheiten des Erfahrenden. Wer dem Phänomen der Mystik begegnet, trifft immer beides in Einheit an, kann niemals allein aus Erfahrungsberichten die scharfe Unterscheidung zwischen „gottgewirkt“ und „psychisch umgesetzt“ treffen.

Ignatius von Loyola

Auf der Schwelle vom Mittelalter zur Neuzeit finden wir auch im Gründer der „Gesellschaft Jesu“, des Jesuitenordens, eine ebenso beeindruckende Gestalt: Den baskische Adlige und Offizier Inigo de Loyola. Nach seiner Verwundung durch die Franzosen bei der Schlacht um Pamplona transponiert der nun verhinderte Offizier sein ganzes Lebensideal auf die geistig-spirituelle Ebene und wird zu einer der grossen Gestalten der Kirchengeschichte. Ignatius war nicht nur ein hervorragender Organisator, ein „Macher“ würden wir heute sagen, sondern er war auch und vor allem ein Mystiker, einer der Gott suchen und finden wollte, und zwar in allen Dingen, wie er einmal formulierte. Er war beständig auf der Suche nach Gottes Willen. Und wenn er der Überzeugung war, ihn gefunden zu haben, setzte er alles daran, ihn auch zu erfüllen. „Alles zur grösseren Ehre Gottes“ war sein Motto. Vor einigen Jahren hat man versucht, ein „Psychogramm“ des Heiligen zu verfassen. Ob es gelungen ist, möchte ich hier nicht beurteilen. Selbstverständlich zeigen sich bei allen Mystikern Zustände und Bewegungen der Seele, Dispositionen, manchmal sogar Anzeichen krankhafter, an psychische Überspannung-erinnernde, Phänomene. Bekanntlich gibt es ja auch religiöse Wahnvorstellungen. Ignatius hat selber solche Zustände, bis hin zu Suizidgedanken, erfahren. In seiner Autobiographie beschreibt er, wie er sie hat überwinden können. Aufgrund solcher Erfahrungen hat Ignatius auch die berühmt gewordenen „Regeln zur Unterscheidung der Geister“ verfasst. Er hat damit bewiesen, wie sehr es ihm gelungen ist, feinfühlig und luzid die Regungen der Seele zu beobachten und zu interpretieren. Schliesslich zeigt sich sein gesunder Menschenverstand darin, dass er formuliert: „Es soll nicht nur die Seele gesund sein; sondern wenn der Geist gesund in einem gesunden Leib ist, wird beides gesünder und mehr für den grösseren göttlichen Dienst eingestellt sein.“ – „Mens sana in corpore sano“, wussten bekanntlich auch schon die alten Römer.

Dag Hammerskjöld

Zum Schluss noch ein Wort zu einem modernen Mystiker.

Einige von uns können sich noch an Dag Hammerskjöld erinnern. An jenen schwedischen Politiker, der von 1953 -1961 das Amt des Generalsekretärs der UNO bekleidete und der bei einem mysteriösen Flugzeugabsturz anlässlich einer Friedensmission in Schwarz-Afrika – höchst wahrscheinlich wurde seine Maschine abgeschossen – sein Leben verlor. Posthum wurde ihm der Friedensnobelpreis verliehen. Hammerskjöld führte ein Doppelleben. Er war Politiker, Diplomat und zugleich ein moderner Mystiker. Aber das kam erst nach seinem Tod heraus: Man fand in seinem Schreibtisch persönliche Aufzeichnungen, die zeigen, dass sein Leben eine einzige Suche nach Gott war. Nach seiner Ernennung zum Generalsekretär der Uno schreibt der damals knapp 50-Jährige in sein geistliches Tagebuch: „So kam er denn wirklich der Tag, da die Sorge klein ward. Weil das Schwere, das mich traf, bedeutungslos war im Licht der Forderung, die Gott an mich stellte. Aber wie schwer, zu fühlen, dass dies

auch – eben deshalb – der Tag war, da die Freude gross wurde...Nicht ich, sondern Gott in mir“. In seinem Hotelzimmer in Leopoldville liess er seine letzte Lektüre zurück: Die „Nachfolge Christi“ von Thomas von Kempton. Dieser Mann sah sich in der ersten Hälfte des letzten Jahrhunderts mit seinen zwei schrecklichen Weltkriegen und den menschenverachtenden Ideologien zum Dienst an den Menschen verpflichtet und eben darin erfuhr er auch sich selbst und seine Aufgabe, ja sein ganzes Leben als ein „Opfer“. Hammerskjöld schreibt:

„Die Erklärung..., wie ein Mensch ein Leben aktiven gesellschaftlichen Dienens in vollkommener Übereinstimmung mit sich selbst als Mitglied der Gemeinschaft des Geistes leben soll, habe ich in den Schriften der grossen mittelalterlichen Mystiker gefunden. Für sie war „Selbsthingabe“ der Weg zur Selbstverwirklichung. Sie fanden in der Einsamkeit des Geistes und in der Innerlichkeit die Kraft, ja zu sagen, wo immer sie sich den Forderungen ihrer bedürftigen Mitmenschen gegenübergestellt sahen. Liebe – dieses oft missbrauchte und falsch verstandene Wort – bedeutet für sie nichts anderes als das Überfliessen der Kraft, von der sie sich erfüllt fühlten, wenn sie in wahrhaftem Selbstvergessen lebten. Und diese Liebe fand ihren natürlichen Ausdruck in einer bedenkenlosen Erfüllung ihrer Pflicht und in einer uneingeschränkten Hinnahme alles dessen, was das Leben ihnen persönlich an Mühen, Leiden – oder an Beglückung – brachte.“ Zwar kommt das Wort „Gott“ kaum vor in seinen Schriften und doch ist das, was damit gemeint ist auf geheimnisvolle Weise präsent. Hammerskjölds Innenleben, seine Seele, war ständig auf der Suche nach ihm.

Die drei Beispiele – und es gäbe noch viele andere – zeigen, so finde ich, dass Mystik und konkretes Leben nicht zwei Phänomene sind, die nichts miteinander zu tun haben. Ganz im Gegenteil!

Damit, meine Damen und Herren, will ich meine Ausführungen schliessen. Ich danke Ihnen für Ihre Aufmerksamkeit für ein nicht alltägliches Thema und ich hoffe, dass auch jene, die sich als „religiös unmusikalisch“ bezeichnen, etwas davon hatten.