

- Karine Schomer - W. H. McLeod (Hg.), *The Sants. Studies in a Devotional Tradition of India*, Delhi 1987.
- Grace M. Smith (Hg.), *Manifestations of Sainthood in Islam*, Istanbul 1993.
- J. Spae, *Buddhist Models of Sanctity*, in: Ch. Duquoc - C. Floristan (Hg.), *Models of Sanctity*, New York/Edinburgh 1979
- Virginia Vacca, *Vita e detti di santi musulmani*, Turin 1968.
- Joachim Wach, *Religionssoziologie*, Tübingen 1951.
- Stephen Wilson (Hg.), *Saints and their Cults. Studies in Religious Sociology, Folklore, and History*, Cambridge 1983.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Gerlinde Baumann

## Aus Liebe geschaffen: Die christliche Heiligkeit

Andrés Torres Queiruga

Als die Zeitschrift CONCILIUM im Jahr 1965 die Sektion „Spiritualität“ einrichtete, sprachen Christian Duquoc und Claude Geffré von der unerhörten Situation, die die konziliare Erneuerung hervorgerufen hatte.<sup>1</sup> Sie wiesen obendrein auf folgende hauptsächliche Schwierigkeiten hin: auf das In-Erscheinung-Treten der Laien, den Wert nichtchristlicher Spiritualitäten, die Krise des Christentums im Westen sowie den Gegensatz zwischen einer Vielfalt von Spiritualitäten und der Einzigkeit des Evangeliums. Es ist offensichtlich, dass all diese Schwierigkeiten nicht nur nach wie vor vorhanden sind, sondern sich stark zugespitzt haben. Und man sollte all dem wohl noch das Entstehen einer „atheistischen Spiritualität“ hinzufügen.

Fünfzig Jahre später muss man dies gut im Auge behalten, wenn man sich mit der „christlichen Heiligkeit“ beschäftigt. Diese erscheint heute als ein besonderer Fall oder eine „untergeordnete Art“ innerhalb der umfassenden „Gattung“ der Spiritualitäten. Innerhalb dieses Spektrums gilt es, ihre besondere Originalität herauszufinden. Damit das gelingt, muss man, wie Mircea Eliade für jeglichen Vergleich im Bereich der Religion gefordert hat, ihren innersten Kern, von dem ihre Ausstrahlung ausgeht, ausfindig machen. Von ihm aus kann man dann in einem offenen und geschwisterlichen Dialog ihre Situation klären, wobei wir uns dabei sowohl den Lehren als auch den Fragestellungen der übrigen Spiritualitäten öffnen.

# Die Schöpfung im Dialog der Spiritualitäten

Andrés  
Torres  
Queiruga

## Der neue Horizont

Die Rede von Spiritualität oder Heiligkeit sperrt sich - wie das bei jeglicher Art von ursprünglicher Erfahrung der Fall ist - gegen jede genaue Definition, doch sie verweist auf etwas, was wir alle verstehen. Spiritualität und Heiligkeit haben es beide mit der Verwirklichung des Menschen im Hinblick auf letztgültige Werte zu tun. Die Tradition ordnete sie spontan dem Bereich des Religiösen zu, der im Westen christlich war: Spiritualität bezeichnete direkt die christliche Heiligkeit oder bedeutete indirekt deren theoretische Erforschung oder praktische Verwirklichung.

Die Situation hat sich nicht nur aufgrund der Tatsache geändert, dass das Christentum nun eine Religion unter vielen ist, sondern noch in viel tiefergehendem Sinn durch das Auftauchen von nichtreligiösen und atheistischen Spiritualitäten. Das sind zwei Herausforderungen auf unterschiedlicher Ebene. Die Herausforderung religiöser Natur kommt hauptsächlich aus dem Osten und stellt im Allgemeinen das Göttliche an sich nicht in Frage, sondern lediglich dessen (allzu starken) persönlichen Charakter, wobei man darüber hinaus auch die Auflösung des „Ich“ in die Nicht-Dualität hinein fordert. Die atheistische Herausforderung geht weiter. Sie leugnet die göttliche Wirklichkeit selbst und versteht sie als Projektion, die die wahre Autonomie des Menschen zunichte macht. Man gelangt schließlich zur Redeweise vom „Mensch-Gott“<sup>2</sup>.

Diese Herausforderungen stellen keine vorübergehenden Modeerscheinungen dar, sie entsprechen vielmehr tiefgehenden Bewegungen des menschlichen Geistes, die auch breite Schichten der christlichen Welt durchdringen. Sie zu ignorieren hieße, die Spiritualität des Evangeliums aus dem Kontext herauszulösen und die Heiligkeit schwerwiegenden Anachronismen auszusetzen. Das Christentum wird nur dann seine Fähigkeit unter Beweis stellen können, sich zu aktualisieren, ohne die eigenen Wurzeln zu verleugnen, wenn es ihm gelingt, auf diese Herausforderungen zu antworten, indem sie ihnen im offenen Dialog und in kritischem Austausch begegnet. Nur so wird die christliche Heiligkeit weiterhin ihre humanisierende Kraft und ihr Angebot von Sinn und Hoffnung deutlich machen können.

Dieser Beitrag will zeigen, dass die Vorstellung von der *Schöpfung aus Liebe* heute den strahlenden Kern darstellt, der eine solche Antwort möglich macht. Nach innen kann man auf diese Weise den eigenen, ursprünglichsten Erfahrungen gerecht werden, die man mithilfe der „Fremdprophetie“ reinigt und bereichert, die andere Manifestationen des Geistes innerhalb der Menschheit darstellen. Und nach außen kann man auf diese Weise den stets neuen Reichtum des *Deus humanissimus* zur Darstellung bringen, wie er in Jesus offenbar wurde.

## Gott erschafft Schöpfer: Schöpfung und „Transzendieren ohne Transzendenz“

„Schöpfung“ verweist auf eine tiefgründige, einzigartige, niemals vollkommen erfassbare Vorstellung. Es fehlt uns hierfür an einer echten Parallele, denn wir „machen“ bloß, was stets eine Materie voraussetzt, die umgewandelt wird; nicht einmal das, was dieser Vorstellung am ehesten nahekommt, wie Mutterschaft oder künstlerisches Schaffen, kann sich von dieser „Materie“ völlig lösen. Doch wir erfassen oder errahnen irgendwie die grundlegende Bedeutung. Erschaffen bezeichnet die *höchste Identität* (bis zur Grenze des Pantheismus), denn „alles“ in der geschaffenen Wirklichkeit verdankt sich dem Schöpfer; doch es bezeichnet auch die *größtmögliche Unterschiedenheit*, denn alles wird aus der Hand des Schöpfers „empfangen“. Es begründet darüber hinaus die *Autonomie* der geschaffenen Wirklichkeit, denn Erschaffen setzt unendliche Macht und absolute Unschuldetheit voraus. Im Gefolge von Schelling hat dies Kierkegaard gut herausgestellt: „Allein die Allmacht kann sich zurücknehmen, indem sie sich hingibt, und dies Verhältnis ist ja eben die Unabhängigkeit des Empfangenden.“<sup>3</sup> Diesen Gedanken bewunderte sogar Sartre in seiner Rede vor der UNESCO<sup>4</sup>, und er machte es für Levinas möglich, in kühner Weise vom „Atheismus“ der Kreatur zu reden.<sup>5</sup>

Die Schöpfung gibt die Kreatur sich selbst anheim, im einzigen Bestreben, dass sie sich verwirklichen möge, was im Fall des Menschen die Freiheit mit einschließt. Die Bibel selbst verkündet dies zu Beginn: „Ich lege dir Leben und Tod, Segen oder Fluch vor: *Wähle* das Leben.“ (Dtn 30,15) Dies entzieht dem Hauptverdacht der atheistischen Spiritualität in radikaler Weise die Legitimation, wenn sie die geschöpfliche Transzendenz als weltliches Transzendieren deutet und annimmt, dieses erzeuge unweigerlich Abhängigkeit und Heteronomie bis hin zur möglichen Auslöschung. Feuerbach hat dies apodiktisch zum Ausdruck gebracht: „Um Gott zu bereichern, muss der Mensch arm werden, damit Gott alles sei, der Mensch nichts sein.“<sup>6</sup> Heute wird die Ablehnung behutsamer formuliert, doch die Argumentation beruht weiterhin auf demselben Verdacht, ohne dass die irreduzible Besonderheit des Schöpfungshandelns anerkannt würde.<sup>7</sup>

In diesem Sinne ist das Beispiel Luc Ferrys bezeichnend. Einerseits ist er für das Religiöse am sensibelsten. Doch andererseits stellt er nicht nur eine „ausgearbeitete philosophische Sichtweise“ der Religion den „volkstümlichen Auffassungen von der Religion“ gegenüber (man könnte hinzufügen: und auch einem extrinsektistischen Offenbarungsverständnis)<sup>8</sup>, sondern er verkennt auch die einzigartige und irreduzible Besonderheit, die dem Schöpfer eignet und für die bereits Augustinus die Formulierung fand: *Superior meo et interior intimo meo*<sup>9</sup>, das heißt: Von der innerlichsten Autonomie her legt er die Grundlage für das Höchste.

Einen indirekten Beweis hierfür findet man, wo Ferry mit Vertretern der radikaleren Auffassungen diskutiert. Gegen die Angriffe vonseiten A. Comte-Sponvilles<sup>10</sup> und M. Gauchets<sup>11</sup>, die ihm vorwerfen, seine Auffassung sei „religiöser“ Natur, nimmt er Zuflucht bei einer Argumentation, die dem realen Theismus so nahe

kommt, dass es oftmals so scheint, als ob ihn nur eine Voreingenommenheit durch die Negation – unter der verbreiteten Annahme, dass *die* Moderne atheistisch ist – daran hindere, der Logik des Gedankens Einhalt zu gebieten. Deshalb nimmt er Zuflucht bei Formeln wie „Transzendieren ohne Transzendenz“<sup>12</sup> (die auch von anderen benutzt wird), die nur schwer der Widersprüchlichkeit entgegen. Ich gebe natürlich nicht vor, dass alles klar sei. Doch in der Tat ist seine Sicherheit, mit der er die streng realistische Konsequenz seiner eigenen Überlegungen leugnet, wenig einleuchtend. Sie erinnert nicht selten an das eifrige Bemühen Nietzsches – auf den man sich stets beruft –, der, da er die „Ewigkeit“ (im christlichen Sinne) nicht akzeptieren wollte, wo sie doch eindeutig seiner tiefsten Erfahrung zu entsprechen scheint, auf die widersprüchliche Formel der „ewigen Wiederkehr“ (griechisch) zurückgreift.

### Creatio ex amore: Schöpfung und Nicht-Dualität

Doch die „Schöpfung“ wird noch zu einer fruchtbareren Symbolik, wenn man sie als *creatio ex amore* versteht – ein Ausdruck, den das Zweite Vatikanische Konzil selbst benutzte (*Gaudium et Spes*, 2). Man hielt an dieser Formulierung fest und wies damit die Forderung zurück, das „ex nihilo“ beizubehalten, und zwar mit dem Argument, dass „es nicht notwendig erschien“<sup>13</sup>. Die Symbolkraft ist tatsächlich faszinierend, denn wenn man „aus Nichts“ durch „aus Liebe“ ersetzt, dann scheint diese Liebe zur „Materie“, zum Wesensgehalt des Geschaffenen selbst zu werden: Die Liebe nimmt den Platz des Lehms ein, von dem das Buch Genesis spricht. Auf dem Gipfel der mystischen Erfahrung hat dies Johannes vom Kreuz auf wunderbare Weise empfunden: „In diesem Feuer erscheint der Seele das ganze Weltall als ein Meer der Liebe; sie sieht, eingetaucht in dasselbe, keine Grenzen und kein Ende dieser Liebe, während sie in sich den lebendigen Schwerpunkt und das Zentrum der Liebe wahrnimmt.“<sup>14</sup> Das Konzil fügt noch hinzu, dass der Mensch nur existiert, „weil er, von Gott aus Liebe [*ex amore*] geschaffen, immer aus Liebe erhalten wird; und er lebt nicht voll gemäß der Wahrheit, wenn er diese Liebe nicht frei anerkennt und sich seinem Schöpfer anheimgibt“ (*Gaudium et spes*, 19).

Ich sage das mit Nachdruck, denn diese Sichtweise ist insbesondere für den Dialog mit den *nicht-dualistischen* Strömungen von Bedeutung, die innerhalb der christlichen Welt selbst vermehrt anzutreffen sind. Ohne Zweifel haben sie viel

*Andrés Torres Queiruga*, geb. 1940, lehrte Fundamentalthologie am Instituto Teológico Compostelano (1968–1987) und bis 2011 Religionsphilosophie an der Universität von Santiago. Sein Hauptinteresse gilt dem Verhältnis zwischen Glaube und Vernunft: Indem er auf einer inneren Beziehung beharrt, sucht er nach einem zeitgemäßen und humanen Verständnis des christlichen Glaubens. Veröffentlichungen u.a.: *Die Offenbarung Gottes in der Verwirklichung des Menschen* (1996); *Repensar la revelación* (2008); *Die Wiederentdeckung der Schöpfung. Für eine menschliche Religion* (2008); *Repensar el mal. De la ponerología a la teodicea* (2011). Für CONCLILUM schrieb er zuletzt: „Klarstellungen zu einer Notifikation“ in Heft 3/2012. Anschrift: Universidad de Santiago de Compostela, Facultade de Filosofía, 15782 Santiago de Compostela, Spanien. E-Mail: andres.torres@usc.es.

Gutes an sich, denn sie stellen eine Antwort auf eine große Leerstelle dar, welche die allzu sehr überholten Formen verhaftete traditionelle Spiritualität nicht zu füllen vermochte. Und sie ermöglicht darüber hinaus eine deutliche harmonische Verbindung mit vielen Strömungen, die dem derzeitigen Empfinden entsprechen. Ihre Gefahr besteht darin, das *Personsein Gottes* gering zu veranschlagen, ja es sogar zu leugnen. Mir scheint, dass hier etwas sehr Entscheidendes auf dem Spiel steht. Es wäre naiv und fruchtlos, dagegen zu polemisieren. Doch dringend vonnöten ist ein geschwisterlicher Dialog, der vom unleugbaren Reichtum dieser Auffassungen profitiert und deren - fast immer zutreffende - korrekte Kritik annimmt, jedoch dabei den zentralen und spezifischen Gehalt der biblischen Erfahrung nicht verwässert oder preisgibt: den persönlichen, freien und sich in Liebe ins Abenteuer des Menschen hineinbegebenden Gott. Diese Erfahrung gelangt zu ihrem Höhepunkt im *Abba Jesu* als innerste Quelle kindlichen Vertrauens und prophetischen Muts. Dies preiszugeben wäre ein nicht wiedergutzumachender Verlust für das Christentum und beraubte die übrigen Religionen und die Menschheit insgesamt seines wesentlichsten Angebots.

In diesem Sinne kann die *Schöpfung aus Liebe* eine unschätzbare Vermittlerrolle spielen. Als Schöpfung, die auf kein wie immer geartetes weltliches „Machen“ reduziert werden kann, eröffnet sie jene Identität-in-der-Unterschiedenheit, die einerseits dem nicht-dualistischen Vorbehalt gerecht wird, indem sie die Unterschiedenheit nicht zur *dualen Trennung* werden lässt. In der Tat war es der theologischen Tradition stets bewusst, dass Gott und Schöpfung nicht „zwei“ im mathematischen Sinne sind und dass Gott „und“ die Welt nicht mehr als Gott ist (Hegel hat dies in seinem Begriff des Absoluten gut durchdacht). Als Schöpfung *aus Liebe* unterstützt dieser Begriff das Verständnis in *personalen Kategorien*. Diese sind die einzigen, welche es zulassen, an der „Unterschiedenheit“ festzuhalten, ohne die *personale Identität* zu leugnen, sondern sie vielmehr zu steigern. Dies ist ausgehend von nicht-personalen Kategorien, die fast zwangsläufig dazu tendieren, die Identität als „Welle im Ozean“ oder „Tanz im Tanzenden“ aufzulösen, äußerst schwierig, wenn nicht gar unmöglich. Folgerichtig neigt man hierbei dazu, jede Behauptung der Identität als „Ich-zentriert“ oder partikularistisch aufzufassen. Doch bereits die Erfahrung der menschlichen Liebe, die umso mehr personalisiert, je mehr sie identifiziert, die umso mehr hat, je mehr sie gibt, macht begreiflich, dass die personale Gemeinschaft mit Gott die Identität weder aufhebt noch sie zwangsläufig „Ich-zentriert“ werden lässt.<sup>15</sup> Im Gegenteil: Sie öffnet sie für die buchstäblich unendlichen Räume der Liebe, die jetzt noch nicht voll verwirklicht werden kann, doch als Vorwegnahme und Verheißung der eschatologischen Erfüllung bereits vorhanden ist.

Es gibt noch einen anderen Aspekt, der sowohl dem Geist der Bibel als auch der Sorge der Atheisten Rechnung trägt, die stets eine heteronome Herabminderung des Menschlichen befürchten: Die nicht-personalen Kategorien legen einen nach rückwärts gewandten Blick auf die Leere des Geistes, auf das ozeanische Gefühl oder die indifferente Seinsweise im Mutterschoß nahe - ich sage bewusst, „sie legen nahe“, und nicht, „sie führen zwangsläufig dazu“. Die Liebe richtet den

Blick nach vorn, sie reift und schreitet vorwärts in Richtung auf eine sich stets umfassender verwirklichende Gemeinschaft, die unterscheidet, indem sie erfüllt, und erfüllt, indem sie unterscheidet. Die Vollendung im christlichen Sinne ist keine Rückkehr zur paradiesischen Unschuld, sondern ein Vorwärtsschreiten zur vollen Verwirklichung in der endgültigen Gemeinschaft. Ignatius von Antiochia hat dies wunderbar zum Ausdruck gebracht: „Wenn ich dahin gelange, werde ich wahrhaft Person [*ánthropos*] sein.“<sup>16</sup>

In jedem Fall sind diese Betrachtungen nicht auf Streit aus, ja sie sind sich nicht einmal sicher, Auffassungen korrekt zu deuten, die sich im konkreten Leben stets als reichhaltiger erweisen als in der theoretischen Erläuterung. Das, worauf es in Wahrheit ankommt, ist, sie als eine Aufforderung zu einer kritischen aktuellen Ausformulierung der Theologie anzuerkennen, die nicht immer davon dispensiert ist, mit rhetorischen Mitteln auf die harten Herausforderungen der Gegenwart zu antworten. Tatsächlich werden wir nie genug von ihren Vorbehalten und Anregungen profitieren, wenn wir uns unaufhörlich darum bemühen, Schöpfer und Geschöpf sowie personale Attribuierung und unkritischen Anthropomorphismus nicht miteinander zu verwechseln. Ähnliches gilt für die atheistische Spiritualität: Eine empathische Lektüre, die ihre Aufmerksamkeit nicht nur der *theoretischen* Leugnung des Religiösen schenkt, genügt, um zu sehen, dass ihre Ausdrucksmittel und zutiefst menschlichen Werte der Theologie neue Wege bahnen können.

## Die Heiligkeit ausgehend von der Schöpfung aus Liebe

Indem wir die aktuelle Situation als Vorbehalt und Anregung auffassen, geht es nun darum zu zeigen, dass die Schöpfung aus Liebe, sofern sie göttliche Initiative ist, die die Annahme durch den Menschen sucht, ein aktualisiertes Verständnis von christlicher Heiligkeit nach sich zieht. Nicht weil sie die Tradition verleugnet, sondern weil sie anerkennt, dass sie in ihr enthalten ist, ermöglicht sie eine besonders klare Neuinterpretation. Man denke bereits an Irenäus von Lyon und die griechischen Kirchenväter und in jüngerer Zeit an Henri de Lubac, Pierre Teilhard de Chardin, an die politischen Theologien und die Theologien der Befreiung, an die Überwindung des Spiritualismus allgemein, an das Zweite Vatikanische Konzil, das es verstand, die Welt „mit einer unermesslichen Sympathie“<sup>17</sup> zu betrachten. All das weist auf eine neue Sensibilität für den „ursprünglichen Segen“<sup>18</sup> hin, der die gesamte Schöpfung begründet und umfasst und sie unaufhörlich gegen die Trägheit der Endlichkeit und den Widerstand der Sünde auf ihre Vollendung hin bewegt. Ich hoffe, dass die unvermeidliche Kürze kein Hindernis dafür darstellt, die fruchtbare Verheißung zu erkennen, die sich hier ankündigt.<sup>19</sup>

## Gott als Poet der Welt: „Alles ist Gnade“

Aus Liebe geboren ist die Schöpfung bereits als solche Heilshandeln, denn Gott sucht weder seine „Herrlichkeit“ noch, dass man ihm „dient“, wenn man diese Ausdrücke in ihrem aktuellen Verständnis nimmt, sondern einzig und allein die Verwirklichung der Kreatur. Whitehead bringt es in einer großartigen Metapher zum Ausdruck: „Er ist der Poet der Welt, leitet sie mit zärtlicher Geduld durch seine Einsicht in das Wahre, Schöne und Gute.“<sup>20</sup> Wenn man sie – etwa zusammen mit der ebenso großartigen Metapher: „In diesem Sinne ist Gott der große Begleiter, der Mitleidende, der versteht“<sup>21</sup> – ernst nimmt, dann eröffnet dies ein radikal neues Verständnis des Bereichs des Menschlichen.

Dies fängt schon mit der *Heilsgeschichte* an: Weder die menschliche Schwachheit noch die Dramatik des Aufstiegs oder die harte Realität der Sünde werden darin geleugnet. Doch alles erhält eine andere Perspektive. Die Erlösung fügt sich nicht in das Schema Paradies – Sündenfall – Strafe, sondern sie entspricht dem Schema Geburt in (unvermeidlicher) Schwachheit, doch umgeben von einer Liebe, die als Verheißung ermutigt, das Wachstum unterstützt und das Straucheln vergibt. Der Mensch ist nicht bloß der Weg zum „Übermenschen“, er ist keine „nutzlose Leidenschaft“, kein „Sisyphus, der sich [unnützerweise] glücklich dünkt“, kein „Zigeuner am Rande des Universums“, das nichts von ihm weiß, kein winziges „Bruchstück“ in einer Geschichte ohne Horizont ... All das wurde gesagt und wird immer noch behauptet. Die Religionen haben diesen Verkürzungen aus einer gründlichen Einsicht in die tiefsten Wurzeln des Menschlichen heraus immer Widerstand geleistet. Und die biblische Religion verstand es, die Menschen als willkommenen Sohn und geliebte Tochter zu sehen, die nie im Stich gelassen und in ihrer Hoffnung auf die endgültige Gemeinschaft stets begleitet werden.

Die *Welt* erscheint so in ihrer Einheit, ohne Trennung zwischen Heilig und Profan. Alle Geschöpfe und alles in jedweder Kreatur geht „aus der Liebe“ hervor, indem es sich ganz „aus dem Nichts“ empfängt. Wenn bereits die menschliche Vaterschaft das umfassende Wohl der Kinder zu erreichen sucht – Lernen und Spiel, Kultur und Nahrung, Güte und Gesundheit usw. –, dann tut dies unendlich viel mehr das göttliche Vatersein. Die unvermeidliche Unterscheidung der verschiedenen Aktivitäten – weder essen wir ständig noch arbeiten wir stets – bewirkt tendenziell, dass der Bereich des „Heiligen“ verselbstständigt, als getrennt oder sogar vom „Profanen“ unterschieden und ihm feindlich gegenüberstehend gedacht wird, indem die Religion nur den *ausdrücklich* auf Gott bezogenen Dimensionen zugeordnet wird. Die Heiligkeit wäre somit auf die Religion reduziert und der Welt gegenüber fremd. Die *fuga mundi* war dessen extreme Ausdrucksform. Doch dies stellt eine dem echten christlichen *Realismus* zutiefst fremde Fehlform dar.

Ich habe einmal zu schreiben gewagt, dass Essen ebenso „heilig“ sei wie Beten, denn Gott hat keine „religiösen“, sondern „menschliche“ Menschen geschaffen. Und ich habe mich gefreut, denselben Gedanken bei Franz Rosenzweig zu finden: „Gott hat nicht die Religion erschaffen, sondern die Welt.“<sup>22</sup> Tatsächlich hatte

schon Paulus gesagt: „Ob ihr also esst oder trinkt oder etwas anderes tut: Tut alles zur Verherrlichung Gottes.“ (1 Kor 10,31) Jede wahre Verwirklichung des Menschen ist eine Verlängerung des Schöpfungshandelns. Jedweder Fortschritt und jegliche Entdeckung – ein neues Medikament, eine neue Straße oder eine neue Sozialstruktur –, welche zur Verbesserung der Menschheit beitragen, stellen eine Freude für den Gläubigen dar. Und keine Arbeit oder Aufgabe muss durch Stoßgebete oder Segenssprüche „geheiligt“ werden: *Als solche* sind sie bereits heiliges Handeln, das von sich aus in höchstmöglicher Vollkommenheit getan werden will. Es wäre zum Beispiel absurd, die Zeit, die nötig ist, um eine Arbeit gut zu erledigen, dem Gebet zu widmen. Die Vorbereitung selbst ist dann das beste Gebet. Luther selbst hat es bereits gesagt, und darin besteht vielleicht die gelungenste Neuerung der Säkularinstitute: Recht betrachtet gibt es kein tieferes Fundament für die „Treue zur Erde“ (Nietzsche!) als die Treue zu Gottes Schöpfung. Die gesamte Wirklichkeit so zu betrachten und dies konsequent zu leben versuchen könnte sehr wohl eine Bezeichnung für die christliche Heiligkeit sein.

Dies gilt auch im Hinblick auf die *Natur*. Die *ökologische Sensibilität* stellt, in diesem Licht betrachtet, einen wichtigen theologischen Ort dar, wie Leonardo Boff unermüdlich wiederholt. Er bringt damit eine Zielrichtung des aktuellen Empfindens zum Ausdruck, das ebenso wichtig wie zukunftssträchtig ist. Teilhard de Chardin knüpft an die Aussage des Paulus (Röm 8,22) an und spricht von der *Diaphanie* der Schöpfung<sup>23</sup> als dem Sakrament der Liebe, die nicht nur die Sonne und die übrigen Sterne bewegt, sondern das ungeheure Voranschreiten des Lebens bewirkt. Und Henri de Lubac verstand es klarzustellen, dass mögliche Grenzen der Teilhard'schen Auffassung weder die Tiefe noch die Trefflichkeit oder die verdiente Faszination von Werken schmälern wie etwa *Das göttliche Milieu*, *Die Messe über die Welt* oder *Der Hymnus des Universums*.<sup>24</sup>

Doch die *Menschheit* als solche ist der entscheidende Ort. Die biblische Erfahrung ging vom Exodus aus und deutete die Schöpfung im Lichte der Errettung. Und von ihrem Höhepunkt in Jesus her kann man beides nicht mehr trennen: Niemand kann wahrhaftig an Gott als den Abba glauben, ohne sich in die Dynamik seiner Liebe hineinzugeben und alle als Geschwister zu sehen, angefangen bei den Geringsten: der Waise und der Witwe, dem Nackten und dem Hungrigen. Die Schöpfung begründet als Ursprungshandeln Gottes die unendliche Tiefe der menschlichen Solidarität und als Bestimmung zur Autonomie ruft sie zur aktiven Verantwortung: „Glaube, der in der Liebe wirksam ist“. Metz hat mit seiner Rede von der „Mystik der offenen Augen“<sup>25</sup> der christlichen Heiligkeit einen anderen treffenden Namen gegeben.

Schließlich kann die *individuelle Existenz* im Wissen darum, dass sie unter dem Schutz der unerschütterlichen Treue des Schöpfers steht, all das in sich aufnehmen. Dieser Schöpfer wird in den Psalmen Zuflucht und Stärke genannt; er achtet Jesus zufolge aufmerksam sogar auf ein einzelnes Haar auf unserem Haupt. Bei Paulus heißt es, dass uns niemand und nichts von seiner Liebe trennen kann. Bei Johannes ist er größer als unser Herz. Dies ist das tragende Fundament der

christlichen Heiligkeit, und davon soll sie sich in entscheidender Weise nähren. Es ist bezeichnend, dass die „Theologen von Amts wegen“ weniger hellsichtig sind, wenn es gilt, dies zu erfassen, als einige „spirituelle“ Autoren. Dies wird zum Beispiel im Dialog zwischen Marcel Légaut und François Varillon deutlich, obwohl es sich hierbei um einen besonders sensiblen und respektvollen Theologen handelt.<sup>26</sup> Georges Bernanos verstand es, das in Erinnerung an Thérèse von Lisieux und inspiriert von Paulus vom heutigen Empfinden her zusammenzufassen: Für diejenigen, die sich aus Liebe heraus geschaffen wissen, „ist alles Gnade“.

### **„Ich stehe an der Tür und rufe“: Freiheit, zu der wir berufen sind und die respektiert wird**

Die christliche Heiligkeit auf diese Weise zu sehen könnte einen (allzu) optimistischen Eindruck erwecken. Dieser Eindruck ist zutreffend, sofern es sich um den *objektiven Aspekt* der Heiligkeit handelt, das heißt sofern sie von dem her betrachtet wird, was Gott für uns zu sein beschlossen hat. Denn Paul Tillich hat gut formuliert: „Auf Gott angewandt, werden Superlative Diminutive.“<sup>27</sup> Doch es stimmt nicht, wenn man sich dem *subjektiven Aspekt* zuwendet, der die Antwort und Teilhabe des Geschöpfes als konstitutives Element der konkreten Verwirklichung mit einschließt. Denn dann kommen Schwierigkeit, Widerstand und Schuld in ihrer harten und realistischen Dramatik ins Spiel.

Doch auch hier kann die Sichtweise der Schöpfung aus Liebe die Möglichkeit zu einer neuen Deutung eröffnen. Denn von ihr aus gesehen erscheinen die Schwierigkeiten nicht als etwas von Gott „Gewolltes“, ja nicht einmal als etwas von ihm „Zugelassenes“ (das er, wenn er wollte, verhindern könnte), sondern als das, was sich seinem schöpferisch-heilschaffenden Impuls widersetzt und damit die volle Entfaltung verhindert, die sich in der *Endlichkeit* der Kreatur verwirklichen muss (was der Vorstellung einer vollkommenen Welt widerspricht). Dann erscheint das wahre Antlitz Gottes: das Anti-Böse, das stets zu unseren Gunsten angesichts der Begrenzungen und konfliktiven Natur der physikalischen Gesetze und der Ohnmachtserfahrungen, Widerstände und Bestreitungen der menschlichen Freiheit am Werk ist.

Zu behaupten, dass ein wunderbares Eingreifen das Böse nur um den Preis der Annullierung der Schöpfung vermeiden würde, heißt nicht, die göttliche Allmacht zu bestreiten, sondern ganz im Gegenteil: Man behauptet damit, dass der Schöpfer gerade die Identität seiner liebenden Macht und seiner wirkmächtigen Liebe zeigt, indem er die *Autonomie* seiner Kreatur mit außerordentlichem Respekt bewahrt: „Ich stehe an der Tür und rufe, ob mir jemand öffne [...]“ (Offb 3,20) Auf diese Weise tritt der *intrinsicistische Realismus* der Spiritualität in Erscheinung, der das Vertrauen bestärkt, ohne die Kohärenz preiszugeben. Dies ist etwas Unmögliches für die traditionelle Sichtweise, die, im „Dilemma des Epikur“ gefangen, zugeben muss, dass Gott entweder „will, aber *nicht kann*“, womit dem Vertrauen die Basis entzogen ist, oder „kann, aber *nicht will*“, womit man seine Güte leugnet und jedwede innere Stimmigkeit zerstört (denn es ist

absurd zu denken, dass Gott beharrlich zum Kampf gegen das Böse aufruft, welches er selbst ohne Mühe beseitigen könnte).<sup>28</sup>

Wenn man das versteht, kann man erkennen, dass die menschlichen Schwierigkeiten, weit davon entfernt, ein Indiz für Gottes Gleichgültigkeit zu sein, sowohl den tiefen Respekt Gottes gegenüber unserer Autonomie als auch die unendliche Großzügigkeit seiner Initiative deutlich machen, die darin besteht, dass er stets an der Tür unserer Freiheit ruft. Die *Heiligkeit* besteht dann darin, ihm zu öffnen, damit sich sein Heilshandeln verwirklichen kann, indem wir uns „durch Gott versöhnen lassen“ (2 Kor 5,20). Solcherart ist das Geheimnis der alleraktivsten Passivität oder der passivsten Aktivität, in deren Schoß der transzendente Impuls der Schöpfung Gottes historische Realität wird.

Von daher muss sich die theologische Reflexion – die spirituelle Theologie – hinsichtlich des subjektiven Aspektes der Heiligkeit darauf konzentrieren, diese Annahme zu fördern, indem sie zeigt, dass die wahre Autonomie des Menschen darin besteht, sich dem göttlichen Ruf zu öffnen. Denn Gott wendet sich in unermüdlicher Liebe bittend an dieselbe Freiheit, die er begründet und befähigt. Dies stellt die wichtigste Aufgabe der theologischen Reflexion in dieser Frage dar, denn niemals können wir genug darauf achten, dass all unsere Mühe und all unser Tun stets in demütiger Entsprechung einen außerordentlichen Respekt für die absolute Initiative Gottes an den Tag legen, der, da er uns aus Liebe geschaffen hat, nicht „schläft noch ruht“ in seinem Wirken für unser Heil.

### **„Sich von Gott versöhnen lassen“: Die Spiritualität, die von der göttlichen Initiative ausgeht**

Das Gesagte verlangt gewiss nach einer tiefgehenden Neuausrichtung der christlichen Spiritualität. Die Endlichkeit des Menschen, stets gefährdet und bedürftig, macht es sehr schwer, wenn nicht unmöglich, die unendliche Ungeschuldetheit der göttlichen Initiative zu begreifen. So wie die Katze stets auf ihre vier Pfoten fällt, so tendiert unser Verhältnis zu Gott unweigerlich dazu, der kommerziellen Logik des *do ut des*, des Tausches, des Handels, der Überredung, der Beschwichtigung und der Dialektik von Belohnung und Strafe zu verfallen. Die von uns geforderte grundlegende „Bekehrung“ besteht darin, die Richtung dieser Bewegung zu ändern und dafür zu sorgen, dass – im Sinne der besten Tradition – alles als *Antwort* auf die Gnade verstanden und gelebt wird, die uns immer vorausleitet und uns ständig bittet.

Im Grunde war dies die große Revolution Jesu, der ständig versuchte, die „normale Logik“ zu durchbrechen, und bis hin zum „Skandal“ die absolute Ungeschuldetheit vonseiten Gottes hervorhob. Die Gleichnisse sind beredete Beispiele hierfür, und deshalb rufen sie Erstaunen, Unverständnis und Protest hervor. Das Gleichnis vom verlorenen Sohn verkündet eine so unglaublich unverdiente Vergeltung, dass sie „mit Recht“ den Protest des Bruders provoziert. Die Auszahlung des gleichen Lohns an die Arbeiter der letzten Stunde führt zum „gerechten“ Protest derer, die den ganzen Tag gearbeitet haben, da sie glaubten, mehr „zu verdienen“. Die zum Hochzeitsmahl geladenen Armen werden mit einer solch

unverdienten Großzügigkeit zum Mahl zugelassen, dass sie sogar die „pastorale Verantwortung“ des ersten Evangelisten auf den Plan rufen, der das Gleichnis „korrigiert“, indem er Bedingungen formuliert. Und der Tabubruch, mit den Sündern zu essen, war möglicherweise ein „legales“ Motiv für Jesu Verurteilung ...

Dies sind bis zum Überdruß bekannte Themen, doch es ist nützlich, sie in Erinnerung zu rufen, denn die normale Logik ist hartnäckig und tendiert dazu, sich ihren Fortbestand zu sichern. Einzig die aufmerksame Kritik, die Bereitschaft zur Veränderung und die wirksamen Schritte in dieser Richtung können die Seele des Einzelnen mit der Glaubenslehre erfüllen und den Kollektivgeist mit der Frohbotschaft durchdringen. Es möge genügen, dies am Beispiel zweier grundlegender Fragen auszuführen: am Beispiel des *Gebets* und am Beispiel der *Sakramente*.

Das *Gebet* prägt die Frömmigkeit entscheidend, denn ohne es würde sie bald den Erschöpfungstod sterben. Niemals können wir das Gebetsleben zu sehr kultivieren, wir werden das Gebet vielmehr niemals genug pflegen, wenn wir dafür Sorge tragen, dass sein unabweisbarer Nutzen der Ungeschuldetheit des göttlichen Handelns keinen Abbruch tut. Von daher rührt die Dringlichkeit, mit allem Ernst das „entscheidende Problem“ des *Bittgebets* in Angriff zu nehmen. Gott „zu überzeugen“ oder „zu bewegen“ zu versuchen, was immer die dahinterliegende *subjektive* Absicht dabei sei, verkehrt oder pervertiert sogar das religiöse Verhältnis, denn in seinem *objektiven* Gehalt leugnet dies die göttliche Initiative, da es Gott zu überzeugen versucht, dass er „aufwache“, „sich erinnere“ und „großzügig und voller Mitleid“ sein möge. Wenn man darauf hinweist, dann entsprechen die typischen Reaktionen darauf nicht nur eindeutig den typischen Anpassungen, die man vornimmt, um irgendeinen Paradigmenwechsel zu vermeiden, sondern sie erinnern an die Reaktionen auf die Gleichnisse Jesu. Tatsächlich erklärt lediglich die normalerweise unreflektierte Überzeugung - unreflektiert deshalb, weil man das selbstverständlich für offensichtlich und unmittelbar einleuchtend hält -, dass der Wortlaut der Bibel und der traditionelle Brauch dazu verpflichten, das Bittgebet zu verteidigen, die schwankenden und selbstwidersprüchlichen Erklärungen, die man anbietet, selbst wenn man den klaren Widerspruch zwischen der Bedeutung der Worte und der wahren Wirklichkeit Gottes, an den sie sich richten, eingesehen hat.

Ich beharre auf diesem Punkt, denn die theoretischen Spitzfindigkeiten können den außerordentlichen Schaden nicht abwehren, den überkommene Formeln und unzeitgemäße Bräuche sowohl im inneren Erleben als auch im Hinblick auf die Glaubwürdigkeit nach außen anrichten, denn unsere kritische und säkularisierte Kultur, die nicht mehr zur Wiederholung der traditionellen Formeln und Ausdrucksweisen erzogen wurde, nimmt sie in ihrer offensichtlichen und normalen Bedeutung wahr. Es ist wirklich schwer, die allgemeine Passivität der Theologie angesichts dieses *entscheidenden Problems* zu begreifen, das sie in Wirklichkeit seit Langem beunruhigt. Denn das, was vor dem kulturellen Wandel aufgrund der wörtlichen Interpretation der Bibel und der Selbstverständlichkeit, mit der man von einem göttlichen Eingreifen ausging, verständlich war, ist es danach nicht

mehr. Heute, nachdem wir die Autonomie der Welt entdeckt haben, besteht die wahre Glaubenstreue darin, die tiefe Absicht Jesu freizulegen - „Macht es nicht, wie die Heiden [...] euer Vater weiß es schon“ (Mt 6,7-8; vgl. Mt 6,32; Lk 12,30) -, indem wir sie von ihrer kulturellen Bedingtheit lösen.

Weit davon entfernt, ein Verlust zu sein, *befreit* diese Bekehrung *das Gebet*, indem es seine wahre Funktion herausstellt: Nicht Gott zu *informieren*, sondern „unsere Augen zu erziehen“ (Teilhard de Chardin), um seine liebende und heilschaffende Gegenwart zu entdecken, nicht ihn zu *überzeugen*, sondern uns selbst zu überzeugen, zu ermutigen und uns selbst zu bekehren. Dann können alle Gefühle und Wünsche, wenn sie so in ihr rechtes Verhältnis gesetzt sind, im Betenden in reiner Gestalt hervorbrechen: Dank sagen, anbeten, sich von Vertrauen und Vergebung durchdringen lassen, die tiefen Impulse entdecken, durch die Gott ruft, sich darum bemühen, seinen Ruf anzunehmen und sich vom ihm überzeugen zu lassen, die Gewissheit seiner unermüdlichen Hilfe zu nähren, so hart das Leben oder so dunkel die Nacht auch sein mag ...

Noch bedrohter - vor allem, was den Aspekt der Ungeschuldetheit betrifft - sind die *Sakramente*. Sie haben ihren Ort an entscheidenden Wegkreuzungen des menschlichen Lebens, in denen wir in besonderer Weise der Ermutigung, des Vertrauens und der Orientierung bedürfen, und sind Feiern der Kirche als solcher, die dazu bestimmt sind, die göttliche Hilfe symbolisch sichtbar zu machen. Es sind feierliche Symbole, die die heilschaffende *Initiative* herausstellen, denn die Feier bewirkt nicht, dass Gott „einzugreifen beginnt“, sondern dass man die Augen öffne, um seine Gegenwart zu entdecken, die immer schon an der Tür unseres Lebens ruft. Indem sie die absolute Initiative herausstellen, machen die Sakramente deren bedingungslose *Ungeschuldetheit* deutlich. Deshalb sind sie „Feiern“. Und deshalb wiegt es so schwer, dass sie aufgrund der historischen Last ihrer äußeren Gestalt und zusätzlich noch aufgrund von gewissen Entstellungen durch die Macht bedroht sind. Denn auf diese Weise zeigt sich das in höchstem Maße Ungeschuldete fast immer mit der Last der „Verpflichtung“ versehen. Selbst mit der Eucharistiefeyer, aus der man eine „Sonntagspflicht“ macht, passiert das. Und in schmerzhafter Weise chronisch ist dies im Fall des Bußsakraments: Die bedingungslose Ungeschuldetheit der Vergebung, wie sie Jesus in bewegenden Szenen sichtbar gemacht hat, ist in ein Gerichtsurteil verwandelt worden - „wie Angeklagte vor diesem Tribunal“ (DS 1671) -, das voller allzu oft harter und angsteinflößender Bedingungen ist.

Zum Glück hat die konziliare Reform, indem sie die Landessprache einführte und den Gemeinschaftscharakter betonte, die Grundlagen dafür geschaffen, um der ursprünglichen Ungeschuldetheit von Neuem gerecht zu werden. Sie verlieh der Initiative wieder Strahlkraft und verhalf dazu, dass die Sakramente freudige Ereignisse der heilschaffenden Gnade werden konnten. Im Rahmen von Feiern, die das Heil sichtbar machen und die Heiligkeit nähren.

## Christus als „Urheber und Vollender“: Von Gott her leben

### Die Schöpfung erlangt ihren Höhepunkt in der Menschwerdung

Es mag vielleicht verwundern, dass Jesus nun am Ende dieser Überlegungen auftaucht. In Wahrheit war er aber durchgehend bereits präsent; das zeigen die ausdrücklichen Verweise und die grundsätzliche Bezugnahme auf den „Gott Jesu“. Doch das Hauptmotiv ist ein „mäeutischer Zirkel“. *Mäeutisch*, weil einerseits alles, was gesagt wurde, ohne das Evangelium nicht möglich wäre; doch andererseits offenbart dieses nicht irgendetwas Äußerliches, es bringt uns vielmehr unsere tiefste Wirklichkeit zu Bewusstsein, unser Aus-Liebe-Geschaffensein. Das heißt, es dient als „Hebamme“ (gr.: *maia*, davon leitet sich Mäeutik ab), damit unser wahres Menschsein „ans Licht komme“: das, was wir *bereits* sind und zu sein berufen sind und das Gott deshalb von jeher einem jeden Menschen zu offenbaren versucht, das jedoch in Jesus seine endgültige Fülle erlangt.

Dies begründet die *Zirkularität*, denn das auf diese Weise Offenbarte gilt für alle: „Geht in alle Welt“ und macht euch zur Hebamme, damit wir es alle sehen und „überprüfen“ können. Dies macht es möglich, einen Diskurs zu eröffnen, der *im Prinzip* offen für den Dialog mit den übrigen Spiritualitäten ist und dabei nicht einmal die nichtreligiösen ausschließt, denn da er sich auf das *allgemein Menschliche* bezieht, sofern es in seiner letzten Tiefe gedeutet wird, „können“ sich alle in der Offenbarung Jesu wiederfinden.<sup>29</sup>

In jedem Fall besteht der christliche Glaube darin anzuerkennen, dass es so ist. Deshalb ist es angebracht, *jetzt* die Reflexion dadurch abzuschließen, dass klar und ausdrücklich zur Sprache kommt, was ihr Prinzip und Fundament bildete. Hebr 12,2 bringt dies auf den Punkt, wenn hier Jesus „Urheber und Vollender des Glaubens“ genannt wird. Damit wird die letzte Konkretisierung der christlichen Heiligkeit ausdrücklich benannt, indem man zeigt, dass die *Schöpfung* aus Liebe nicht nur bereits Heilshandeln ist, sondern in der *Menschwerdung* ihren Höhepunkt erreicht. Denn das, was in Christus erscheint, ist auch *pro nobis*, „für uns“. In ihm entdecken wir nicht nur uns selbst vollkommen, vielmehr erfährt in ihm auch unsere mögliche Verwirklichung ihre Stütze: „Tatsächlich klärt sich nur im Geheimnis des fleischgewordenen Wortes das Geheimnis des Menschen wahrhaft auf [...] Christus [...] macht [...] dem Menschen den Menschen selbst voll kund ...“ (*Gaudium et Spes*, 22). Das ist entscheidend, denn es konkretisiert das, was bislang nur abstrakte und prinzipielle Behauptung sein konnte.

Tatsächlich ist es *im Prinzip* leicht zu verstehen, dass die Heiligkeit die Annahme und Verwirklichung dessen bedeutet, was Gott mittels unseres „Aus-Liebe-Geschaffenseins“ offenbart. Die Schwierigkeit besteht darin auszumachen, *was* er uns in der jeweiligen konkreten Situation offenbart. Es ist zum Beispiel leicht zu verstehen, dass das „Von-Gott-her-Sein“ zur Vergebung aufruft. Doch es ist

weniger klar auszumachen, ob es dazu aufruft, immer zu vergeben oder lediglich siebenmal. Tatsächlich hat man Jesus genau diese Frage gestellt, und seine Antwort versetzt uns - mäeutisch - in die Lage zu „sehen“, dass Gott uns durch unser Aus-Liebe-Geschaffensein dazu aufruft, *immer* zu vergeben. Die einzigartige Größe Jesu besteht genau darin, dass er das endgültige Wort ist, welches die endgültigen und entscheidenden Schlüssel für unser Von-Gott-her-Sein bereithält. Er ist die *Fülle* der Offenbarung - nicht deshalb, weil er die im Alten Testament und in den anderen Religionen enthaltene Wahrheit in Abrede stellen würde, sondern weil er sie zu ihrem in der Geschichte unüberbietbaren Höhepunkt führt (Hebr 1,1-2).

Jesus ist der „Urheber“, doch nicht im Sinne einer einfachen Theorie oder bloßen Erkenntnis, sondern als *lebendige Offenbarung*: „durch sein ganzes Dasein und seine ganze Erscheinung, durch Worte und Werke, durch Zeichen und Wunder, vor allem aber durch seinen Tod und seine herrliche Auferstehung von den Toten, schließlich durch die Sendung des Geistes der Wahrheit“ (*Dei Verbum*, 4). Und er ist dies nicht nur für sein Volk oder seine Zeit, sondern für immer und für alle: „Denn er, der Sohn Gottes, hat sich in seiner Menschwerdung gewissermaßen mit jedem Menschen vereinigt.“ (*Gaudium et Spes*, 22)

Er ist auch der „Vollender“ (*teleiotén*), der die historische Wirkmächtigkeit des Glaubens zu Wege bringt und begründet. Er hat innerhalb der menschlichen Geschichte eine vollkommene Annahme und vorbehaltlose Hingabe an den Plan Gottes zu lebendiger Wirklichkeit werden lassen. Mit ihm und dank ihm - die Christologie als durchgeführte Anthropologie (Karl Rahner) - erscheint der Weg zur Fülle *für alle offen und möglich*: „So sollen wir alle zur Einheit im Glauben und in der Erkenntnis des Sohnes Gottes gelangen, damit wir zum vollkommenen Menschen werden und Christus in seiner vollendeten Gestalt darstellen.“ (Eph 4,13) Es ist derselbe Weg, den wir jetzt nur „wie in einem Spiegel und in rätselhafter Gestalt“ wahrnehmen, der aber in höchster Verwirklichung erscheinen wird, wenn wir schließlich „erkennen, wie wir erkannt sind“ (vgl. 1 Kor 13,12).

## Die Heiligkeit als „Von-Gott-her-Leben“

Ich habe bewusst viele Zitate verwendet, weil sie die starke Verankerung dieser Sichtweise in der Bibel und in der Tradition deutlich machen. In Weiterführung dieser Tradition kann man sagen, dass „Von-Gott-her-Leben“ vielleicht die beste Definition der christlichen Heiligkeit darstellt: anzuerkennen, dass man sich selbst von Gott empfangen hat, sich von ihm lieben, antreiben und führen zu lassen. Zu wissen, dass unser innerlichstes und wirkmächtigstes Tun darin besteht, diese unendliche Liebe anzunehmen, die uns umso mehr sein lässt, je stärker sie präsent ist, und die unsere Autonomie umso mehr stärkt, je mehr sie angenommen wird. So, dass jene, die die höchsten Gipfel erreichen, sich auch dem Geheimnis einer „Einheit“ nähern, die es ermöglicht, mit Gottes Leben selbst zu leben und dabei mehr als jemals zuvor das eigene Selbstsein zu behaupten. Wenn man die gelebte Religiosität der Menschheit im Allgemeinen betrachtet, kann man eine breite Bewegung entdecken, die damit beginnt, Gott als einen

mächtigen und fernen „Er“ zu sehen, die weiter zu einem „Du“ fortschreitet, das nahe ist und mit dem man in Dialog treten kann, und in einem „Ich“ ihren Höhepunkt erreicht, das wahrer ist als das eigene „ich“.<sup>30</sup> Und vor dem Hintergrund der christlichen Erfahrung hat es Augustinus am besten zum Ausdruck gebracht: „Leben unter Gott, Leben mit Gott, Leben von Gott her, Leben, das Gott selbst ist.“<sup>31</sup>

Der Höhepunkt im „Ich“ lässt verstehen, warum es möglich ist, von der Schöpfung aus Liebe her und ohne auch nur ein Jota vom biblischen Personalismus preiszugeben das Beharren auf der heute so lebendigen Nicht-Dualität, die auch große nichtchristliche Mystiker gelebt haben, zu akzeptieren.<sup>32</sup> Gott erscheint auf diese Weise als „Ich“ des Gläubigen, aber nicht, weil dieser sich ihm gegenüber behauptet, sondern ganz im Gegenteil: weil er lebt, indem er sich von Gott empfängt. So paradox es auch erscheinen mag, so empfindet er sich im höchsten Maß bestätigt, sofern er durch Gott „sein Sein hat“. Das vierte Evangelium verstand es, dies an Jesus abzulesen, indem es die einzigartige Erfahrung mit dem prophetischen Personalismus und der gelebten Erfahrung des *Abba* in Verbindung brachte: „Ich und der Vater sind eins“ (Joh 10,3), doch/denn „der Vater ist größer als ich“ (Joh 14,28).

Diese Erfahrung wird natürlich von zahllosen Zeugnissen der großen christlichen Mystiker bestätigt. Wir zitieren wegen ihrer Ausdrucksstärke Teresa von Ávila, die dem „Ich lebe ohne zu leben in mir“ die positive Formulierung „O Leben meines Lebens und Nahrung, die mich nährt“ hinzufügen konnte.<sup>33</sup> Der außerordentliche Charakter dieser Zeugnisse entfremdet sie dem gewöhnlichen Leben nicht. Das Licht der mystischen Höhen offenbart die tiefe Wahrheit, die wir alle in irgendeiner Weise in Augenblicken der Gnade erahnen. Die zeitgenössische Theologie behauptet fast einhellig, dass sie sich in der Kontinuität der Dynamik der authentischsten und wahrhaftigsten „gewöhnlichen“ Heiligkeit befinden. Henri Bergson hat dies auch von der Philosophie her beobachtet und festgestellt, dass das, was der Mystiker sagt, fremd sein mag und es kein Zufall sei, sondern in ihrem Wesen liege, „dass die wahre Mystik eine Ausnahme ist. Aber wenn sie spricht, so zeigt sich in der Tiefe der meisten Menschen etwas, das ihr unmerklich antwortet“<sup>34</sup>. Und Unamuno sagte mit Nachdruck: „Doch Gott existiert nicht, er über-existiert, und er unterstützt stets unsere Existenz, *er existiert uns*“<sup>35</sup>.

Es lohnt sich festzuhalten, wie Jesus selbst auf unüberbietbare Weise das Wesentliche in den drei Anrufungen des Vaterunsers zum Ausdruck gebracht hat. Sie unterscheiden sich in der Formulierung, wenn man sie jedoch als Ausdruck der anbetenden Sehnsucht in Vertrauen und Danksagung, als Bereitschaft, sich in seine Dynamik hineinzubegeben und mit ihr mitzuwirken, betrachtet, stellen sie in Wahrheit verschiedene Varianten einer grundlegenden Bedeutung dar: Geheiligt werde dein Name, dein Reich komme, dein Wille geschehe: Denn hier zeigt sich die Heiligkeit als wachsende Verwirklichung des Traumes Gottes, der nichts anderes erstrebt als die volle Verwirklichung und das Glück aller seiner Kinder.

<sup>1</sup> Christian Duquoc – Claude Geffré, *Einleitung*, in: CONCILIUM 1 (1965/9), 713-714.

<sup>2</sup> Luc Ferry, *L'homme-Dieu ou le sens de la vie*, Paris 1996; vgl. auch (um einige bedeutende Werke in diesem Zusammenhang zu nennen): André Comte-Sponville, *Woran glaubt ein Atheist? Spiritualität ohne Gott*, Zürich 2008; Marcel Gauchet, *La religion sans la démocratie*, Paris 1998.

<sup>3</sup> Søren Kierkegaard, *Reflexionen über Christentum und Naturwissenschaft*, in: ders., *Gesammelte Werke* 17, Düsseldorf 1954, 124.

<sup>4</sup> Jean-Paul Sartre, *El universal singular*, in: ders. – Martin Heidegger u.a., *Kierkegaard vivo*, Madrid 1968, 37-38; zu Schelling vgl. Walter Kasper, *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*, Mainz 1965, 237.

<sup>5</sup> Emmanuel Levinas, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Freiburg <sup>3</sup>2002, 123.

<sup>6</sup> Ludwig Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, Berlin 1984, 65.

<sup>7</sup> Eine allgemeine Darstellung findet sich in: André Comte-Sponville, *Den Geist retten*, in: CONCILIUM 46 (2010/4), 393-400.

<sup>8</sup> Darauf weist Michel Quesnel hin, in: Luc Ferry, *Vaincre les peurs*, Paris 2006, 173.

<sup>9</sup> Augustinus, *Confessiones* III, 6, 11.

<sup>10</sup> Ferry, *Vaincre les peurs*, 133-171.

<sup>11</sup> Vor allem Luc Ferry – Marcel Gauchet, *Le Religieux après la religion*, Paris 2004.

<sup>12</sup> Comte-Sponville spricht von „Immanensität“ als „unerschöpfliche, undefinierbare Immanenz mit zugleich unbestimmten und unerreichbaren Grenzen. Wir sind darin – das Unermessliche trägt uns [...]“ (Comte-Sponville, *Woran glaubt ein Atheist?*, 171). Er spricht auch von einem Absoluten, das nicht Gott ist: „Atheist sein heißt nicht, die Existenz des Absoluten zu verneinen, sondern nur dessen Transzendenz, Spiritualität, Personalität, also zu verneinen, dass dieses Absolute Gott sei.“ (ebd., 162). Die Formel „Transzendieren ohne Transzendenz“ stammt von Ernst Bloch, vgl. sein Buch *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs*, Frankfurt am Main 1968, 15 (Anm. d. Red.).

<sup>13</sup> Vgl. Manuel Garcia Doncel, *Temas actuales del diálogo Teología-Ciencias*, in: ITC, *Fe en Dios y Ciencia Actual. III Jornadas de Teología*, Santiago de Compostela 2002, 212-213; ausführlicher: Santiago del Cura Elena, *Creación ex nihilo como creación ex amore: su arraigo y consistencia en el misterio trinitario de Dios*, in: *Estudios Trinitarios* 38 (2004), 55-130, hier 80-86.

<sup>14</sup> Johannes vom Kreuz, *Lebendige Liebesflamme* (Sämtliche Werke, 3), München <sup>3</sup>1952, 45.

<sup>15</sup> Ich lasse hier die wissenschaftstheoretische Diskussion um die Legitimität unberücksichtigt, auf Gott den Begriff „Person“ anzuwenden. Gegen die überaus verbreitete Verneinung seit Fichte (was den Atheismusstreit auslöste) nehme ich Stellung in: *Dieu comme „personne“ d'après la dialectique notion-concept chez Amor Ruibal*, in: Marco M. Olivetti (Hg.), *Intersubjectivité et théologie philosophique*, Padua 2001, 699-712 (jetzt auch unter dem Titel „Defensa apasionada del carácter personal de Dios“ in meinem Buch *Alguien así es el Dios en quien yo creo*, Madrid 2013).

<sup>16</sup> *Ad Romanos* VI, 2.

<sup>17</sup> Paul VI., Klausuransprache vom 7. 12. 1965.

<sup>18</sup> Vgl. Matthew Fox, *Der große Segen. Umrarmt von der Schöpfung*, München 1991 (mit der Wahl des Titels für die deutsche Ausgabe ist leider der Wortlaut des Titels des englischen Originals, „Original Blessing“, also „ursprünglicher Segen“, verloren gegangen; Anm. d. Übers.). Dies betont auch (man achte auf den Titel) Medard Kehl, *Und Gott sah, dass alles gut war. Eine Theologie der Schöpfung*, Freiburg i. Br. 39-41 („Das Gutsein der ganzen Schöpfung“) mit einigen kritischen Vorbehalten gegen Matthew Fox (322-328).

<sup>19</sup> Ich stütze mich hier vor allem auf mein Buch *Die Wiederentdeckung der Schöpfung. Für eine menschliche Religion*, Darmstadt 2008. Die Rezension von Daniel Munteanu in: *Theologische Revue* 107 (2011/4), 124–125 hat dieses Buch bis zur Unkenntlichkeit entstellt und es als „sehr nah an Feuerbach“ beurteilt. Es betrachte die Offenbarung als „bloße menschliche Ätiologie“, und die Religion sei auf Ethik reduziert. Ich bedauere es, dass die Politik einer so renommierten Zeitschrift den Herausgeber daran gehindert hat, die präzisen Klarstellungen entgegenzunehmen, die eine Gruppe von deutschen Theologen dazu eingereicht hat.

<sup>20</sup> Alfred North Whitehead, *Prozeß und Realität. Entwurf einer Kosmologie*, Frankfurt am Main 1979, 618.

<sup>21</sup> Ebd., 626.

<sup>22</sup> Franz Rosenzweig, *Foi et savoir. Autour de l'Étoile de la Rédemption*, Paris 2001 162 (zitiert von Jean Greisch, *Le buisson ardent et les lumières de la raison III*, Paris 2004, 187); vgl. auch Desmond Tutu, *Gott ist kein Christ. Mein Engagement für Toleranz und Gerechtigkeit*, Ostfildern 2012.

<sup>23</sup> Zum Ausdruck „Diaphanie“ („Durchscheinen“) bei Teilhard de Chardin vgl. etwa: „Wenn es erlaubt ist, ein geheiligtes Wort leicht abzuändern, dann würden wir sagen, dass nicht das Erscheinen, sondern das Durchscheinen Gottes im Universum das große Geheimnis des Christentums sei. Oja, Herr, nicht nur der Strahl, der durchdringt. Nicht Deine Epiphanie, Jesus, sondern Deine Diaphanie.“ (Pierre Teilhard de Chardin, *Der Göttliche Bereich. Ein Entwurf inneren Lebens*, Bd. 1, Düsseldorf 1962, 155–156). Und: „Im Laufe meines Lebens und durch mein Leben hat sich die Welt für mich nach und nach erhellt, entzündet, bis sie um mich herum völlig von innen her erleuchtet war [...] Dies habe ich im Kontakt mit der Erde erfahren: Diaphanie, das Durchscheinen des Göttlichen im Herzen eines Universums, das glühend geworden war [...]“ Pierre Teilhard de Chardin, *Le Coeur de la Matière* (Œuvres, Bd. 13), Paris 1970, 21.

<sup>24</sup> Vgl. Teilhard de Chardin, *Der göttliche Bereich*, ders., *Lobgesang des Alls. Die Messe über die Welt - Christus in der Materie - Die geistige Potenz der Materie*, Olten 1961; Henri de Lubac, *Der Glaube des Teilhard de Chardin*, Wien 1968.

<sup>25</sup> Vgl. vor allem Johann Baptist Metz, *Mystik der offenen Augen. Wenn Spiritualität aufbricht*, Freiburg i. Br. 2011.

<sup>26</sup> Vgl. François Varillon - Marcel Légaut, *Débat sur la foi*, Paris 1972; *Deux chrétiens en chemin. Nouvelle rencontre du Père Varillon et de Marcel Légaut au Centre Kierkegaard*, Paris 1978. Als noch restriktiver erwies sich Hans Urs von Balthasar, *Der antirömische Affekt*, Freiburg i. Br. 1974, 95–103. In diesem Zusammenhang verdient auch Michel Do zitiert zu werden, ein italienischer Pfarrer (1918–2005) von intensiv gelebter Spiritualität, von bewundernswerter tiefer Verwurzelung im Evangelium und einem außergewöhnlichen ästhetischen und kulturellen Empfinden: *Per un'immagine creativa del cristianesimo* (aus seinem Nachlass, auf seinen ausdrücklichen Wunsch hin im Privatdruck). Der Öffentlichkeit zugänglich ist das kostbare kleine Buch *Amare la chiesa*, Bose 2008, mit einem Vorwort von Enzo Bianchi.

<sup>27</sup> Paul Tillich, *Systematische Theologie*, Bd. 1, Stuttgart 1955, 278.

<sup>28</sup> Das ist so entscheidend, dass es, wie es der „Atheismus aus Protest“ zeigt, die Glaubwürdigkeit des Glaubens tödlich treffen kann. Ich widme mich dieser Frage in: *Repensar el mal. De la ponerologia a la teodicea*, Madrid 2011.

<sup>29</sup> Es ist immer die andere Option möglich, die nicht im Widerspruch dazu steht, sondern sich komplementär dazu verhält, nämlich mit Jesus zu beginnen, so wie es Otto Hermann Pesch tut: *Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung I/1*, Ostfildern 2008, 371–392. Er hat das Problem gut analysiert.

<sup>30</sup> Ich versuche das zu reflektieren in: *God's Journey in religious consciousness: from „He“ to „I“*, in: *Archivio di Filosofia* 74 (2006/1–3), 203–214.

<sup>31</sup> „*Vita sub Deo, vita cum Deo, vita de Deo, vita ipse Deus*“ (Augustinus, Sermo 297, 5/8).

<sup>32</sup> Man denke an das hinduistische *bhakti* und an den Ausruf des Sufi Al-Haladj, der ihn das Leben kostete: „Ich bin die Wahrheit“ im Sinne von „Ich bin Gott“ (vgl. Louis Massignon, *La pasión de Halaj, mártir místico del Islam*, Barcelona 2000, 123–132).

<sup>33</sup> Teresa von Ávila, *Wohnungen der inneren Burg*. Vollständige Neuübertragung (Gesammelte Werke, Bd. 4), Freiburg i. Br. 2005, 343.

<sup>34</sup> Henri Bergson, *Die beiden Quellen der Moral und der Religion*, Jena 1933, 211–212.

<sup>35</sup> Hier neu übersetzt nach Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida* (Obras Completas, Bd. VII), Madrid 1966–1971, 209: „Y Dios no existe, sino que más bien sobre-existe y está sustentando nuestra existencia, existiéndonos.“ In der deutschen Ausgabe *Das tragische Lebensgefühl*, München 1925, 216, verliert das Zitat seine ganze Kraft.

Aus dem Spanischen übersetzt von Dr. Bruno Kern M.A.

# Die ursprüngliche Heiligkeit

Jon Sobrino

## In Grenzsituationen

In der grundlegenden Entscheidung Einzelner oder ganzer Gruppen, zu leben und Leben zu schenken, wie sie sich bei historischen Gräueltaten und Naturkatastrophen manifestiert, zeigt sich bzw. kann sich so etwas wie eine ursprüngliche Heiligkeit zeigen.

## Afrika

Im Jahr 1994 sah man im Fernsehen Karawanen tausender Frauen, die vor dem Völkermord in Ruanda in Richtung Kongo flüchteten. An der Hand führten sie Kinder, und ihren Hausrat – oder vielmehr das, was davon übrig war – trugen sie in Körben auf ihren Köpfen. Sie marschierten gemeinsam, miteinander, als ob sie einander tragen würden. In ihren Gesichtern konnte man den unendlichen Abstand zu dem erkennen, was unser Leben ausmacht – eine Andersheit, die völlig verstummen ließ und für die es meines Erachtens keine angemessenen Worte gibt. Dennoch stiegen in meinem Inneren, ohne dass ich darüber nachdachte, die Worte auf, die die Überschrift dieses Beitrags bilden: *die ursprüngliche Heiligkeit*. Was sich hier zeigte, war *Letztgültigkeit, Vortrefflichkeit und die Fähigkeit zu retten*.

*Der Ort:* Mit größter Hochachtung sei es gesagt: Afrika gehört in unserer Zeit zu den Orten, an denen diese ursprüngliche Heiligkeit mit aller Kraft hervorbricht.