

Die Gemeinschaft der Heiligen und soziale Solidarität

Peter Casarella

Stärkt die Teilnahme an der Gemeinschaft der Heiligen die soziale Solidarität?¹ Dazu herrschen in der christlichen theologischen Tradition unterschiedliche Meinungen. Einerseits besteht ein legitimes Anliegen, das Zusammenleben in der Ewigkeit der Liebe Gottes nicht auf ein von Menschen erdachtes Projekt zu reduzieren.² Andererseits gibt es eine unauslöschliche soziale Dimension in unserem Wunsch nach Nähe zu den Heiligen, wie David Matzko McCarthy erst neulich dargelegt hat.³ Noch anschaulicher hat Dorothy Day, die katholische Laiin und Begründerin von *The Catholic Worker*, die von Thérèse von Lisieux in Wort und Tat vermittelte *Lehre des kleinen Weges* für „den Arbeiter, den einfachen Mann“ als zeitgemäß verteidigt. Dorothy war Pazifistin und verglich den sozialen Wert der spirituellen Lehre der „kleinen Blume“ Thérèse mit dem einer Atom-bombe:

„Wir wissen, dass ein Anstoß von Gnade von unendlich größerer Macht ist als eine Kobaltbombe. Thérèse hat gesagt, ‚Alles ist Gnade‘.“⁴

Dorothy empfand das Modell der Heiligkeit von Thérèse als eine Bereicherung ihres eigenen sozialen Katholizismus von oben und von unten. Aus der berechtigten Sorge um Reduktionismus müsste man sich also vor einer Untersuchung der sozialen Komponente unseres Wunsches, mit den Heiligen in Ewigkeit zu leben, nicht fürchten. Ganz im Gegenteil: Wir sehnen uns nach Gemeinschaft mit den Heiligen im Himmel, einerseits um unser Verlangen nach persönlichem Erfolg zu überwinden und andererseits um unsere göttliche Gabe zu stärken, von Gott für die Gemeinschaft geschaffen zu sein.

Wie können wir uns über dieses herausfordernde theologische Problem Klarheit verschaffen? *Lumen Gentium* öffnet einer Reflexion über diese Frage zwar die Tür, bietet jedoch nur eine vorläufige Anleitung zur Fortsetzung des Gesprächs. Darum werde ich außerdem noch die Doktorarbeit des lutherischen Theologen Dietrich Bonhoeffer, *Sanctorium Communio. Dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche*, und zwei Werke des mittlerweile verstorbenen kubanisch-amerikanischen Pastors und Theologen Alejandro García-Rivera untersuchen, der sein Leben der Kontemplation der Fragen von Kunst und Schönheit angesichts des Zeugnisses der Heiligen widmete. Diese beiden Stimmen eröffnen wichtige neue Wege für die Reflexion über die soziale Solidarität in der Gemeinschaft der Heiligen.

I. Der Weg zur Erneuerung auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil

Im Jahre 1985 führte Carl J. Peter eine Analyse der Eschatologie in der Kirchenkonstitution *Lumen Gentium* durch, um zu zeigen, wie „das Versäumnis, die Bedeutung des historischen Erinnerungsvermögens und der historischen Forschung zu begreifen“, zu „einem unnötigen Ausmaß an Polarisierung in der Kirche“ geführt hat.⁵ Peter führte insbesondere die mangelnde Beachtung an, die katholische Theologen und Theologinnen der *Entwicklung* im siebten Kapitel von *Lumen Gentium* schenkten (LG 48–51). Die Erneuerung des Konzils sollte angesichts des Wiedererwachens dessen betrachtet werden, was er „die Zukunft der Kirche“ und „die zwischen den Lebenden und den Toten bestehende Solidarität aufgrund des Kreuzes und der Auferstehung Jesu Christi“ bezeichnete.⁶ Die von Peter vor fast dreißig Jahren gewonnenen Einsichten unterstreichen die Angemessenheit der im Konzil vollzogenen Verbindung zwischen sozialer Solidarität und der Gemeinschaft der Heiligen. Peter wies auf eine Reihe von Fragen hin, die im siebten Kapitel behandelt wurden und eine *neue* Zukunft für die ganze Kirche erschlossen: (1) die einzigartige, aktive Rolle Marias bei der Mitwirkung mit Christus im Erlösungsprozess, die aufgrund ihrer Aufnahme in die Konstitution über die Kirche anders betrachtet wurde; (2) die Positionierung der Verehrung der Heiligen gleich nach der Behandlung der pilgernden Kirche, die zu einer stärkeren Betonung der *Solidarität* der lebenden und der toten Mitglieder des Volkes Gottes führte; (3) eine deutlichere Bekundung der Rolle des Geistes bei der Führung der Kirche zu ihrer verheißenen Zukunft; (4) stärkere Betonung der gemeinschaftlichen, kirchlichen und kosmischen Dimensionen jener Zukunft *ohne* die Auslassung ihrer individuellen, asketischen und spirituellen Aspekte; und (5) die Bedeutung der menschlichen Bemühungen, in dieser Welt irgendwie den endgültigen Zustand vorwegzunehmen, auf den die Trinität die Menschen hinführt. Das II. Vaticanum stützte sich zwar auf das II. Konzil von Nicaea und die Konzilien von Florenz und von Trient, wollte jedoch auch, wie Peter erörterte, sein eigenes Anliegen vertreten: „Es [...] will sich dem Glauben dieser drei Synoden hinsichtlich der Solidarität der Kirche auf Erden mit den Brüdern und Schwestern in der Herrlichkeit oder im Fegefeuer anschließen. Diese durch Jesus Christus und den Heiligen Geist bewirkte *Solidarität* ist das Thema des ganzen Kapitels.“⁷ Anders ausgedrückt: Die Bande zwischen den Lebenden und den Toten werden durch die Übermittlung von geistigen Gütern gestärkt und stärken die Brüder und Schwestern in der pilgernden Kirche:

„Die Einheit der Erdenpilger mit den Brüdern, die im Frieden Christi entschlafen sind, hört keineswegs auf, wird vielmehr nach dem beständigen Glauben der Kirche gestärkt durch die Mitteilung geistlicher Güter [spiritualium bonorum communicatione roboratur].“⁸

Die beiderseitige Hoffnung auf ewige Ruhe in Christus bindet die auf Erden Wandelnden noch enger an die Pilger und Pilgerinnen, die schon in Christus

entschlafen sind. Diese zweifache Stärkung (mit Gott und miteinander) steht im Mittelpunkt unserer Recherche.

Soziale Solidarität ist folglich das Geschenk, das Christus, das fleischgewordene Wort, durch die Heiligen im Himmel darbietet. Die Liturgie ist der Schlüssel (wie sie es auch für Dorothy Day war). Nach *Lumen Gentium* halten die Fürbitten für die Toten ihr Andenken in Ehren als eine Übung der Liebe in der Einheit der ganzen Kirche:

„Aber nicht bloß um des Beispiels willen begehen wir das Gedächtnis der Heiligen, sondern mehr noch, damit die Einheit der ganzen Kirche durch die Übung der brüderlichen Liebe im Geiste gestärkt werde [ut totius Ecclesiae unio in Spiritu roboretur per fraternae caritatis exercitium]. Denn wie die christliche Gemeinschaft unter den Erdenpilgern uns näher zu Christus bringt, so verbindet auch die Gemeinschaft mit den Heiligen uns mit Christus, von dem als Quelle und Haupt jegliche Gnade und das Leben des Gottesvolkes selbst ausgehen [...] Jedes echte Zeugnis unserer Liebe [omne genuinum amoris testimonium] zu den Heiligen zielt nämlich seiner Natur nach letztlich auf Christus, der ‚die Krone aller Heiligen‘ ist, und durch ihn auf Gott, der wunderbar in seinen Heiligen ist und in ihnen verherrlicht wird.“⁹

Die Heiligen sind Vorbilder, die alle durch Christus zum Vater hinziehen, aber ihre Gedächtnisfeier ist keine Überhöhung ihres persönlichen Heldentums; ihr Gedächtnis feiert das Pascha-Mysterium Christi, das für viele vollbracht wurde. Kurz gesagt ist die soziale Solidarität eine Frucht einer Gemeinschaft, die mit dem dreieinigen Gott beginnt und endet und die im lebendigen Zeugnis und aktiven Gedenken der Heiligen, die uns vorangegangen sind, veranschaulicht wird. In den Worten der Konstitution *Sacrosanctum Concilium*:

„In diesen Kreislauf des Jahres hat die Kirche auch die Gedächtnistage der Martyrer und der anderen Heiligen eingefügt, die, durch Gottes vielfältige Gnade zur Vollkommenheit geführt, das ewige Heil bereits erlangt haben, Gott im Himmel das vollkommene Lob singen und Fürsprache für uns einlegen. In den Gedächtnisfeiern der Heiligen verkündet die Kirche das Pascha-Mysterium in den Heiligen, die mit Christus gelitten haben und mit ihm verherrlicht sind. Sie stellt den Gläubigen ihr Beispiel vor Augen, das alle durch Christus zum Vater zieht, und sie erlebt um ihrer Verdienste willen die Wohltaten Gottes.“¹⁰

Diese Verkündigung des österlichen Mysteriums, das in den Heiligen verwirklicht ist, ist nicht ohne Vorbildfunktion. Die soziale Solidarität ist möglicherweise eine Folgeerscheinung des Lebens in der Gemeinschaft mit den Heiligen, aber die genaue Beschaffenheit der Beziehung zwischen der *communio sanctorum* und dem sozialen Zeugnis der pilgernden Kirche bleibt noch offen.

II. Sanctorum Communio: Dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche

Die erste gekürzte, 1930 erschienene Auflage von Dietrich Bonhoeffers *Sanctorum Communio* wählt eine ganz andere Methodologie, da sie von unten beginnt.¹¹ Wegen einer gemeinsamen Abhängigkeit von bestimmten augustini-schen Leitgedanken sind die beiden Wege - von unten und von oben - jedoch nicht diametral entgegengesetzt. Zum Zeitpunkt der Veröffentlichung, die auf einer drei Jahre zuvor fertiggestellten Doktorarbeit basierte, war der junge Pastor erst 24 Jahre alt. Deshalb darf man den Text nicht mit der Erwartung lesen, eine vollständig durchdachte Synthese zu finden. Die Ergebnisse sind dennoch das unverkennbare Werk eines religiösen Genies, das bereit war, den Preis der Nach-folge bedingungslos anzunehmen.

Anders als seine geschliffeneren späteren Schriften zeigt dieses Frühwerk wohl-bekanntere Merkmale eines jungen Theologen, der seine eigene Stimme sucht.¹² Zwei gegensätzliche Strömungen in der evangelischen Theologie der Weimarer Zeit fließen in dieses Buch ein. Die erste ist der Wunsch von liberalen Protestan-ten wie Adolf von Harnack, Bonhoeffers Lehrer in Berlin, die Ekklesiologie in eine neutrale Gesellschaftstheorie zu übersetzen. Die zweite ist die Veröffentlichung der zweiten Auflage von Karl Barths *Römerbrief* im Jahre 1922, ein bahnbrechen-des Ereignis, das unter jungen Protestanten, die wegen der wachsenden Unter-ordnung christlicher Identität unter die kulturelle und politische Macht des Staates in Sorge waren, den Startschuss für eine neue Form Dialektischer Theolo-gie gab.

Ich konzentriere mich darauf, wie der junge Dietrich Bonhoeffer die Frage nach der Beziehung zwischen der sozialen Solidarität und der Gemeinschaft der Heiligen beantwortet. Bonhoeffer greift auf eine Schule der Soziologie zurück, die nach dem Entwurf des großen Philosophen Georg Simmel¹³ wieder personalistische und humanistische Kategorien eingeführt hat. Wie die deutschen Idealisten ver-teidigt er die christliche Gemeinschaft als eine Geistgemeinschaft, aber seine Definition von Geist verdankt der Dialektischen Theologie (d.h. Karl Barth) mehr als dem Idealismus: „Für *christliche Philosophie* entsteht *menschliche Person nur in Relation zu der ihr transzendenten göttlichen*, in Widerspruch gegen sie wie in Überwältigung durch sie.“¹⁴ Diese Theo-Soziologie einer Geistgemeinschaft schafft einen öffentlichen Raum zwischenmenschlicher Freiheit, der durch die reformatorische Lehre der Rechtfertigung allein durch Gnade legitimiert und untermauert wird. Somit unterstreicht die soziale Analyse eine Form des Seins mit anderen und für andere, die radikal anti-individualistisch ist, denn der göttliche Geist schenkt der Gemeinschaft eine Möglichkeit gnadenvollen Wider-standes gegen sozialen Atomismus. Besonders wichtig ist die Tatsache, dass diese Gemeinschaft ein historisches Geschöpf ist, das empirischen sozialen Kräften unterliegt und dennoch nicht vom Staat oder von anderen kulturellen oder politischen Körperschaften ins Leben gerufen wird. Der Grundstein für Bonhoeffers Unterstützung der Barmer Erklärung (1934), der wagemutige Aufruf

einiger deutscher Protestanten zum Widerstand gegen das Naziregime, ist folglich hier gelegt. Bonhoeffer schreibt:

„Kirche ist Gemeinschaftsgestalt *sui generis*, Geistgemeinschaft, Liebesgemeinschaft. In ihr sind die soziologischen Grundtypen Gesellschaft, Gemeinschaft und Herrschaftsverband zusammengezogen und überwunden.“¹⁵

„[S]anctorum communio, der Typus der christlichen Liebesgemeinschaft, ist an das Wort Gottes geknüpft und sonst an nichts, sie ist in jeder historischen Gestalt, in der das Wort gepredigt wird, vorhanden nach der Verheißung Jesaja 55,11. Die Weber-Troeltsch'sche Distinktion von Kirche und Sekte ist historisch und soziologisch unhaltbar, auch in dem soziologischen Eigentypus der katholischen Kirche ist *sanctorum communio* zu glauben kraft der Wirksamkeit des Worts. Das Streben nach der wahren Kirche und der reinen Lehre ist notwendig.“¹⁶

Die Soziologen Ernst Troeltsch und Max Weber hatten scharf zwischen Kirche und Sekte unterschieden. Laut Bonhoeffer sah Weber die Kirche als Zwangsorganisation, in die man hineingeboren wurde. Die wahre Freiheit freiwilliger Angliederung könne nur im konfessionellen Protestantismus in Nordamerika, nicht aber im europäischen Katholizismus gefunden werden. Bonhoeffer spricht hier zwei interessante Punkte an. Erstens, indem er die Kirche als Geistgemeinschaft definiert, in der die Freiheit „in jeder historischen Gestalt [gegenwärtig ist], in der das Wort gepredigt wird“, behält er das Gute der freiwilligen Angliederung bei, während er den sozialen Atomismus vermeidet. Die Kirche als eine durch das verkündete Wort geschaffene Gemeinschaft und die protestantische Sekte als eine freie Gemeinschaft der Heiligen sind nach Bonhoeffer soziologisch betrachtet dasselbe, im Gegensatz zu Troeltsch und Weber. Zweitens lehnt Bonhoeffer zwar die katholische Sakramentenlehre und die Lehre über den Schatz der guten Werke ab, aber seine bereitwillige Annahme des Sektierertums schließt ein zustimmendes Nicken gegenüber einer auf „reiner Lehre“ basierenden katholischen Kirchengemeinschaft soweit ein, dass sich das Ideal der reinen Lehre von der Wirksamkeit des göttlichen Wortes ableiten lässt. Die ökumenische Formel ist behutsam konzipiert und nicht ohne Wert. Das ist jedenfalls der Sinn seiner Aussage, dass die *sanctorum communio* „auch in dem soziologischen Eigentypus der katholischen Kirche“ vorhanden sein kann. Zusammengefasst bietet der junge Bonhoeffer eine prägnante Analyse, wie sich eine erneuerte reformatorische Theologie und eine erneuerte Gesellschaftstheorie annähern könnten, um die sozialen Bande der Solidarität innerhalb der christlichen Gemeinschaft der Heiligen hervorzuheben. Er ist gegen Reduktionismus aufgrund des dialektischen

Peter Casarella ist Professor für Katholische Studien an der DePaul-Universität in Chicago sowie Gründungsdirektor des dortigen Zentrums für Weltkatholizismus und interkulturelle Theologie. Veröffentlichungen u.a.: A World for All? Global Civil Society in Political Theory and Trinitarian Theology (zus. mit Will Storrar und Paul Metzger, 2011); Word as Bread: Language and Theology in Nicholas of Cusa (2013). Anschrift: DePaul University, College of Liberal Arts and Social Sciences, 1 E. Jackson, Chicago, IL 60604, USA. E-Mail: pcasarel@depaul.edu.

Gegensatzes zwischen Himmel und Erde, greift aber gleichzeitig nach einem neuen soziologisch mitbestimmten Idiom, um die Glaubenspraxis der christlichen Gemeinschaft, die sich momentan einer Krise gegenüber sah, zu begründen.

III. Die befreiende Vision von Alejandro García-Rivera

Der kürzlich verstorbene kubanisch-amerikanische Theologe Alejandro García-Rivera (1951-2010) beginnt weder von oben noch von unten, d.h. weder von ewiger Schönheit noch vom sozialen Zeugnis der Unterdrückten. García-Rivera schrieb über die Heiligkeit mitten im Leben - über die kleinen Geschichten, in denen die Armen die Schönheit und Heiligkeit der Heiligen verkünden.¹⁷ Diese Geschichten enthalten das in der Form einer Kultursemiotik ausgedrückte Zeugnis vom Heiligen Juan Martin de Porres, der Jungfrau Maria von Guadalupe und der Jungfrau der Barmherzigkeit (*Virgen de la Caridad*).¹⁸

In diesem umfangreichen und bislang ungewürdigten Mosaik müssen wir mit einem Mosaiksteinchen beginnen, mit einem Bruchstück, das das Ganze aufzeigt. So können wir uns an die Geschichte erinnern, die er von Estefanía erzählt. Sie war das Kind eines in den USA lebenden puertoricanischen Ehepaares und starb im Alter von zwei Monaten in einer schäbigen Sozialwohnung an AIDS. García-Rivera, der damals lutherischer Pastor war, wurde gerufen, um ihre Beerdigung auf einem kahlen, von Unkraut überwucherten Grundstück vorzunehmen. Der Vater von Estefanía war auch auf diesem Grundstück begraben. García-Rivera sah ein Armengrab und erkannte einen Samen im Glauben dieser Menschen, der sich zur St. Martin de Porres Lutheran Church in Allentown, Pennsylvania entwickeln sollte. Die Wahl des Namens der Pfarrgemeinde war eine gelinde Überraschung für den lutherischen Ortsbischof, passte jedoch gut zum Glauben der Menschen, die ihn wählten. Dann erzählt García-Rivera die Geschichte, wie diese Erfahrung ihn zu seinen katholischen Wurzeln zurückführte und ihm ermöglichte, die Kirche als schön und heilig zu erkennen.

„Von einem nicht gekennzeichneten Grab bis zu einer Kirche mit einem Kennzeichen, d.h. einem Namen, sah ich in dieser Erfahrung Gott, der mich zu meinen katholischen Wurzeln zurückruft. Letztendlich ging ich zurück und bin nun ein römisch-katholischer Laientheologe an der Jesuit School of Theology in Berkeley. Ich habe mehrere Bücher geschrieben, darunter eines über den Heiligen Martin wie auch einige über die Theologie des Schönen, wie z.B. The Community of the Beautiful und A Wounded Innocence. Ich habe diese Bücher aufgrund dieser Erfahrung geschrieben. Ich hatte etwas Tiefgründiges über die Wirklichkeit der Kirche gelernt: Sie hat Kennzeichen. Was noch wichtiger ist, diese Kennzeichen bleiben der akademischen Theologie oft verschlossen, werden aber von den Armen ganz ohne Mühe wahrgenommen. Es gibt allerdings ein besonderes Kennzeichen, das die Kirche allein durch seine Sichtbarkeit definiert. Es ist kalokagathia, die Einheit vom Schönen und Heiligen.“¹⁹

Die seelsorgerische Erfahrung bewog García-Rivera zum theologischen Studium der Natur der Heiligkeit. Dabei wurde ihm bewusst, dass er die Frage der Heiligkeit der Kirche nicht reflektieren konnte, wenn er sich von dem unauslöschlichen Kennzeichen trennte, das durch die Beerdigung von Estefanía in ihm zurückgeblieben war. In seinen Werken machte er sich kaum Gedanken über den von Akademikern aufgestellten Gegensatz von Theorie und Praxis. Seine Praxis, sich der Armen anzunehmen, hatte ihm die Linse geschenkt, eine grundlegend neue, wenn auch unmoderne Theologie der Gemeinschaft der Heiligen ins Auge zu fassen. Er erkannte, dass moderne Vorstellungen von Heiligkeit mit dem Makel des Moralismus behaftet waren. García-Riveras Sinn für Ästhetik schaffte Abhilfe:

„Als die Kirche in die Moderne eintrat, veränderte sich die Vorstellung von Heiligkeit. In zunehmendem Maß identifizierte die moderne Welt Heiligkeit mit Moralität. Heiligkeit hat mit Abgrenzung zu tun, und Gott ist es, der abgrenzt. Mit der neuen, aus dem 18. Jahrhundert hervorgegangenen Betonung der menschlichen Freiheit wurde diese Abgrenzung eher mit jenen in Verbindung gebracht, die moralische Reinheit erlangt haben, als mit denen, die Gott von anderen abgegrenzt hat. Christen haben sich jedoch dagegen gewehrt, diese Abgrenzung als moralische Reinheit zu sehen. Wurde zum Beispiel Maria Magdalena trotz oder wegen ihrer Sünden heilig? In der Tat wird Maria Magdalenas Heiligkeit nicht so sehr nach ihrer moralischen Reinheit, sondern nach ihrer Fähigkeit bemessen, wieder unschuldig zu werden. Und solche Unschuld ist schön. Sie ist schön, weil sie ein Kunstwerk ist, Gottes Kunstwerk. Aus ihren einstigen Sünden formt Gott die Seele der Maria Magdalena zu einer neuen Unschuld, die schön ist. Wenn ich das Wort kalokagathia übersetzen sollte, würde es ‚verwundete Unschuld‘ lauten. Die Kirche hat Kennzeichen. Ich habe das gesehen, als ich vor dem nichtgekennzeichneten Grab der kleinen Estefanía stand. Ich spürte damals, dass Gott diesen Ort nicht ungekennzeichnet lassen würde. Im ökumenischen Wunder einer lutherischen Kirche mit dem Namen Heiliger Martin de Porres sah ich, dass ein ganz besonderes Kennzeichen der Kirche die Sünden der menschlichen Kirche transzendiert. Es ist die Unschuld derer, die an einem nicht gekennzeichneten Grab stehen und dennoch auf Unsichtbares hoffen. Solche Hoffnungen werden zu Kennzeichen, die die Kirche von Anfang an mit Musik, Farbe, Wandteppichen, Standbildern, Gemälden, Tanz, Dramen und tausend anderen Formen gefüllt haben. Es ist das Kennzeichen einer verwundeten Unschuld. Es ist das Kennzeichen von kalokagathia. Es ist ein Kennzeichen der Kirche.“²⁰

Die verwundete Unschuld eines oder einer Heiligen ähnelt der verwundeten Unschuld eines Künstlers oder einer Künstlerin.²¹ García-Rivera gewinnt die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen wieder, indem er die Konvergenz von zwei Wahrheiten untersucht, die im Diskurs und in der Erfahrung unserer Zeit leider getrennt geworden sind: (1) eine Theorie, die erklärt, wie das Schöne und das Gute in der verwundeten Unschuld der Armen Jesu Christi wahrgenommen werden, und (2) eine Theologie der kulturellen Verschiedenheit, die in einem semiotischen Verständnis von Glaube und Kultur wurzelt.

Seine umfassendste Aussage über die Konvergenz findet sich in seinem Buch *The Community of the Beautiful*.²² Er versteht kulturelle Verschiedenheit als etwas anderes als einen politischen Slogan. Verschiedenheit als inkultrierter Glaube wird kraft der Wahrnehmung von Schönheit und vom Guten im konkreten Leben der Gläubigen erhöht. Das Schöne und das Gute sind ebenfalls weder absteigend noch aufsteigend. Diese Transzendentalien des Seins treten zu Tage, da sie durch Verschiedenheit in Natur und Kultur wie ein Lichtstrahl gebrochen werden. In seinem letzten veröffentlichten Werk hat er die Implikationen dieser Erkenntnis für eine neue Kosmologie und Theologie der Umwelt weiterentwickelt, die durch seine erneute Lektüre von Teilhard de Chardin inspiriert wurde.²³

Welche Art von Theorie der ästhetischen Wahrnehmung vertritt García-Rivera? In *The Community of the Beautiful* beginnt er mit dem Gedicht *Pied Beauty* von Gerard Manley Hopkins. Er unterzieht es einer literarischen Analyse, die in eine Theorie des Lobes für die kosmische Zeichengemeinschaft in Natur wie Kultur verwandelt wird. Durch Hans Urs von Balthasar macht sich García-Rivera die analogische Verschiedenheit zwischen Schöpfer und Geschöpf zu eigen. Von C. S. Lewis und Duns Scotus übernimmt er die formale Unterscheidung als Linse zum Begreifen der semiotischen Gemeinschaft der Verschiedenheit in der geschaffenen Wirklichkeit als erschaffenes Gutes. Das Ergebnis kann weder als Balthasarisch noch als Scotisch bezeichnet werden. Es ist eine originale Schöpfung. Seine Theologie kultureller Verschiedenheit baut auf seinem semiotisch verstandenen ontologischen Realismus auf. Die Schlüsselerkenntnis in *The Community of the Beautiful*, die durch Josiah Royces erweiterten Pragmatismus im sozialen Bereich untermauert wird, betrifft die Kontinuität zwischen der Erfahrung des Heiligen Juan Diego Cuauhtlatoatzin und dem Aufruf in Medellín im Jahre 1968 und von Latino-Theologen und Latina-Theologinnen von heute, die vorrangige Option für die Armen anzuerkennen. Volkskatholizismus, theologische Ästhetik und Solidarität mit den Armen entspringen alle einer einzigen einheitlichen Glaubensvision, die auf der konkreten Wahrnehmung von Schönheit und vom Guten gründet.

Was trägt García-Rivera zu einem neuen Zugang zur Heiligkeit der Heiligen bei? Für ihn fällt die ästhetische Einbildungskraft Urteile über die Wirklichkeit aufgrund der Wahrnehmung des Schönen und des Guten. Indem er auf das *Magnificat* der Maria wie auch auf den Lobgesang der drei jungen Männer im Ofen (Dan 3,57-88, 56, Morgengebet aus dem Stundengebet für den Sonntag der ersten Woche) zurückgreift, deutet er darauf hin, dass eine inkulturierte „Erhöhung der Niedrigen“ eine ästhetische Form der Interpretation schaffen wird, die nicht nur doxologisch, sondern auch erlösend und befreiend ist. Er glaubt an die erlösende Macht einer neuen Ästhetik: „Im Lichte der bestimmenden Macht Gottes ist die Erlösung weniger ein bloßer Daseinszustand oder eine unsichtbare innere Wirklichkeit als ein bestimmtes Dasein, eine gemeinsame Wirklichkeit inmitten wunderbarer Verschiedenheiten, eine Gemeinschaft, in der das Unsichtbare durch eine mutige und kühne spirituelle Einbildungskraft sichtbar wird, die Gemeinschaften von Wahrheit, vom Guten und *vor allem* vom Schönen manifestiert.“²⁴ In seinem letzten Werk kehrt er zu der Frage zurück, wie Schönheit angesichts des

Leidens verteidigt werden könnte. Seine Antwort besteht in der Entwicklung einer neuen Anthropodizee, die auf dem Modell der Rede Ijobs an Gott beruht.²⁵ Er sieht die Rede Ijobs nicht als einen vergeblichen Versuch der rationalen Verteidigung des Bösen, sondern als einen Versuch, Gott an die Integrität der ursprünglichen Schöpfung „zu erinnern“. Die Unschuld muss auch hier in Schach gehalten werden. Die Disziplinierung der modernen Technologie durch neue anagogische Übungen wird weder Gott noch die Menschheit für begangene Missetaten entschuldigen, aber ein solcher Schritt nach vorne bezeugt dennoch eine angemessene neue Vision echten Fortschritts.

Kurz gesagt: Zwischen „von oben“ und „von unten“ fügt García-Rivera eine dritte Möglichkeit ein, die alles andere ist als ein *tertium quid*. Er entwickelt eine Theorie der Wahrnehmung des Guten und des Schönen als göttlicher Wirklichkeiten mitten unter uns; diese Theorie beginnt mit dem tatsächlichen Zeugnis, das im konkreten, mit Glauben gefüllten Leben der Jünger und Jüngerinnen Christi sichtbar gemacht wird. Seine Theorie der Wahrnehmung von *kalokagathia* in der Kirche der Armen hebt die Antinomie zwischen „von oben“ und „von unten“ auf, wobei sie unseren Blick aber nicht von der ewigen Schönheit Christi abwendet.

IV. Schluss

Auf welche Weise genau stärkt unsere Teilhabe an der Gemeinschaft der Heiligen die soziale Solidarität? Wir haben die Antworten des Zweiten Vatikanischen Konzils, der Dialektischen Theologie und des Katholizismus von Latinas und Latinos in Betracht gezogen. In allen drei Fällen ist es klar, dass ein empfindliches Gleichgewicht zwischen den ewigen Rhythmen der trinitarischen Gemeinschaft und dem irdischen Streben der menschlichen Familie nach Einzug in diese Gemeinschaft beibehalten werden muss. Diesbezüglich ist der orthodoxe Theologe Alexander Schmemmann auch ein guter Wegweiser. Er verleiht der Fülle des Lebens Ausdruck, die uns von Jesus Christus in dem Sieg Gottes über den Tod offenbart wurde:

„Diese Welt (nicht irgendeine ,andere Welt‘), dieses Leben (und nicht irgendein ,anderes Leben‘) wurde dem Menschen als Sakrament der göttlichen Gegenwart gegeben; sie sind die Mittel, sich mit Gott zu vereinen, und nur durch ‚Umwandlung‘ dieser Gemeinschaft mit Gott stößt der Mensch zu seinem eigentlichen Leben vor.“²⁶

Reduktionismen schlagen fehl, wenn sie nicht begreifen, dass die Aufgeschlossenheit gegenüber einer Liebe, die jedes Verstehen übersteigt, ein Geschenk war, das mit dem Heilsplan Gottes gegeben wurde. Genau mit dieser freiwillig angebotenen Gemeinschaft direkt vor Augen kann man die soziale Relevanz der *communio sanctorum* bejahen. Dorothy Day war von Thérèse von Lisieuxs Behauptung zutiefst beeindruckt, sie würde nach ihrem Tod „eine große Schar kleiner Heiliger“ aufstellen.²⁷ Die hier erwähnten kleinen Heiligen sind die *anawim*, die Armen

Gottes. Wie Bonhoeffer, der junge theologische Soziologe, und García-Rivera, der von einer Vision von fortwährend erneuerbarer irdischer Schönheit durchdrungene Handwerksmeister, weisen diese viel zu leicht ignorierten Zeugnisse die Richtung.

¹ Ich möchte Maria Clara Lucchetti Bingemer für ihre Unterstützung und Zusammenarbeit bei der Entwicklung dieses Beitrages danken, der als Teil einer Diskussionsrunde über die Epistemologie der Heiligkeit aufkeimte, die im Juni 2011 auf der Jahrestagung der Catholic Theological Society of America in St. Louis, Missouri stattfand. Das Thema jener Jahrestagung war die Gemeinschaft der Heiligen.

² Siehe Hans Urs von Balthasar, *Theodramatik III. Die Handlung*, Einsiedeln 1980, 379-395 und *Theodramatik IV. Das Endspiel*, Einsiedeln 1983, 442-446.

³ David Matzko McCarthy, *Sharing God's Good Company: A Theology of the Communion of the Saints*, Grand Rapids, MI 2012, 4.

⁴ Dorothy Day, *Therese*, Springfield, IL 1991, 175. Siehe auch Peter Casarella, *Sisters in Doing the Truth: Dorothy Day and St. Thérèse de Lisieux*, in: *Communio* 24 (1997/3), 468-498.

⁵ Carl Peter, *The Last Things and Lumen Gentium*, in: *Chicago Studies* (1985), 225-238, 226.

⁶ Ebd., 236f.

⁷ Ebd., 236.

⁸ *Lumen Gentium*, 49.

⁹ Ebd., 50.

¹⁰ *Sacrosanctum Concilium*, 104.

¹¹ Dietrich Bonhoeffer, *Sanctorum Communio. Dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche*, München ³1960.

¹² Das Folgende beruht größtenteils auf der englischen Einführung von Clifford J. Green, *Editor's Introduction to the English Edition*, in: Dietrich Bonhoeffer, *Sanctorum Communio: A Theological Study of the Sociology of the Church* (Dietrich Bonhoeffer Works, Bd. 1), Minneapolis, MN 1998, 1-20.

¹³ Siehe zum Beispiel Georg Simmel, *Essays on Religion*, hg. und übersetzt von Horst Jürgen Helle, New Haven, CT 1997. [Einige Essays sind zu finden in: Georg Simmel, *Das Individuum und die Freiheit. Essais*, Berlin 1984, oder in der Originalausgabe *Brücke und Tür. Essays des Philosophen zur Geschichte, Religion, Kunst und Gesellschaft*, Stuttgart 1957; der letzte Essay ist die Übersetzung von Georg Simmels *Die Religion*, siehe z.B. die 2. veränderte Auflage, Frankfurt am Main 1922.]

¹⁴ Dietrich Bonhoeffer, *Sanctorum Communio. Dogmatische Untersuchung*, 27f.

¹⁵ Ebd., 203f.

¹⁶ Ebd., 207.

¹⁷ Siehe Alex García-Rivera, *St. Martin de Porres: The "Little Stories" and the Semiotics of Culture*, Maryknoll, NY 1995. *Diálogo* 16,2, eine Veröffentlichung des Center for Latino Research an der DePaul Universität, wird eine Reihe von Essays enthalten, die von den Latino-Kollegen und Latina-Kolleginnen wie auch von Studenten und Studentinnen von García-Rivera geschrieben wurden und die bleibende Qualität seines theologischen Zeugnisses bestätigen.

¹⁸ Für seine Meditation über die kubanische Verehrung der *Caridad de Cobre* siehe Alejandro García-Rivera, *Wisdom, Beauty, and the Cosmos in Hispanic Spirituality and Theology*, in: Peter J. Casarella - Raul Gomez (Hg.), *El Cuerpo de Cristo: The Hispanic Presence in the U.S. Catholic Church*, New York 1998, 106-133.

¹⁹ Alex García-Rivera, *The Church is Beautiful and Holy*, in: William Madges - Michael J. Daley (Hg.), *The Many Marks of the Church*, New London, CT 2006, 69-73, 71.

²⁰ Ebd., 72f.

²¹ Siehe Alejandro R. García-Rivera, *A Wounded Innocence: Sketches for a Theology of Art*, Collegeville, MN 2003.

²² Siehe Alejandro R. García-Rivera, *The Community of the Beautiful: A Theological Aesthetics*, Collegeville, MN 1999.

²³ Siehe Alejandro R. García-Rivera, *The Garden of God: A Theological Cosmology*, Minneapolis, MN 2009.

²⁴ García-Rivera, *The Community of the Beautiful*, 195.

²⁵ García-Rivera, *The Garden of God*, 111-113. Er folgt dem Kommentar von Gustavo Gutiérrez, *Von Gott sprechen in Unrecht und Leid - Ijob*, München/Mainz 1988 und bekennt, dass er in seiner Schuld steht.

²⁶ Alexander Schmemmann, *Aus der Freude leben. Ein Glaubensbuch der orthodoxen Christen*, Olten/Freiburg i. Br. 1974, 124.

²⁷ Day, *Therese*, 175.

Aus dem Englischen übersetzt von Martha M. Matesich

Geschichte und Bedeutung der Heiligsprechung im Christentum

José M. Castillo

Das Vorbild der Heiligen und das Selbstbild der Kirche

Seit beinahe zweitausend Jahren pflegt die Kirche manchen verstorbenen Christen das Prädikat der Heiligkeit zu verleihen. Hinter diesem Entschluss, einen Verstorbenen zu kanonisieren, steht sicherlich die Absicht, das Gedächtnis des neuen Heiligen zu ehren; zugleich aber - und das ist von Anfang an so gewesen - soll der Kanonisierte natürlich auch als Musterbild des menschlichen und religiösen Ideals präsentiert werden, das die Kirche der Gesellschaft vor Augen stellen will, damit der ursprüngliche Plan und die Frohbotschaft Jesu unter den aktuellen Lebensbedingungen der jeweiligen Gegenwart Wirklichkeit werden. Und das wiederum bedeutet, wie einmal sehr treffend gesagt worden ist, dass die Kirche sich am authentischsten in ihren Heiligenviten ausdrückt. Wenn es um die Heiligsprechung eines Menschen geht, dessen Leben schon an sich denkbar