

„Das verborgene Geheimnis meiner vollkommenen Identität“

Ein Blick auf die Heiligkeit ausgehend von den Schriften und dem Leben Thomas Mertons

Ramón Cao Martínez

In einer Frühlingsnacht des Jahres 1939 fragte Robert Lax, ein enger Freund Thomas Mertons, den erst vor Kurzem Bekehrten direkt: „Was möchtest du eigentlich werden?“ Tom gab zur Antwort: „Ich weiß es nicht. Ich glaube, ich möchte ein guter Katholik werden.“ Doch da es ihm nicht gelang zu erklären, was er darunter verstand, gab ihm Bob zu verstehen, dass seine Antwort hätte lauten müssen: „Ich will ein Heiliger werden.“ Tom erwiderte konsterniert: „Wie kann ich nach deiner Meinung ein Heiliger werden?“ - „Indem du es willst“, sagte Lax einfach. Angesichts des Widerstrebens Mertons fügte sein Freund hinzu: „Wer ein Heiliger werden will, muss es notwendigerweise wollen. Glaubst du nicht, dass Gott dich zu dem machen wird, wofür er dich geschaffen hat, wenn du darin einwilligst?“ Lax sagte, das Einzige, was ein Mensch benötige, um ein Heiliger zu werden, sei, dass er es werden wolle.

Diese letzten Worte bringen in Kurzform das zum Ausdruck, was das Leben Mertons und sein Dasein als spiritueller Lehrmeister fortan ausmachen sollten: einen Versuch, seine wahre Identität, sein wahres, von Gott gewolltes Ich zu entdecken und einen entschlossenen Willen, es so vollkommen wie möglich zu verwirklichen - und auch das Engagement, den anderen zu dieser Entdeckung und Verwirklichung zu verhelfen.¹

Heilige aus Gips oder aus Fleisch und Blut?

Während Merton seinen eigenen Weg der absoluten Hingabe an Gott zu finden versuchte (Eintritt in einen Orden?, Sozialarbeit in Harlem?) und dabei dem berühmtesten Aphorismus Léon Bloys zustimmte („Die einzige Traurigkeit besteht darin, nicht heilig zu sein“), widmete er sich einiger Lektüre, die ihn dem Phänomen der Heiligkeit näherbrachte. Er las die Biografien von Jeanne d'Arc, Franz von Assisi, vom heiligen Benedikt und von Giovanni Bosco; vor allem aber las er die stark von Erfahrung gesättigten Texte von Augustinus, Ignatius von Loyola, Teresa von Ávila und Johannes vom Kreuz. Bald entdeckte er, dass in diesen Personen etwas mehr zu finden war, als die traditionellen Hagiografien und die Volksfrömmigkeit erkennen ließen. Die Profile und Formate von Heilig-

keit sowie die Wege, die zu ihr führten, waren so verschieden und zahlreich wie die Menschen, aus denen die Menschheit besteht. Merton schreibt: „Es ist ein wundervolles Erlebnis, einen neuen Heiligen zu entdecken [...] Kein Heiliger gleicht dem andern, aber alle gleichen Gott. Jeder gleicht Ihm auf seine eigene Weise. Hätte Adam nicht gesündigt, so wäre das ganze Menschengeschlecht eine Folge von wundervoll verschiedenen, herrlichen Ebenbildern Gottes: Jeder der Millionen Menschen hätte einen neuen, erstaunlichen Beweis für die Herrlichkeiten und Vollkommenheiten Gottes geliefert. Jeder wäre in seiner eigenen, besonderen Heiligkeit erstrahlt, die ihm von Ewigkeit her, als vollkommenste, unvergleichliche, übernatürliche Vollendung seiner menschlichen Persönlichkeit bestimmt waren.“²

Die Entdeckung der heiligen Thérèse von Lisieux übte einen überaus starken Einfluss auf ihn aus. Er bezeichnete sie als ein großes Geschenk und zugleich als eine der größten und begrüßenswertesten Demütigungen seines Lebens. Zunächst war er darüber konsterniert, dass ein junges Mädchen aus einem bürgerlichen Milieu des 19. Jahrhunderts von mittelmäßigem geistigen Horizont und einer Zuckergussästhetik ohne sich selbst zu verleugnen zur Heiligkeit gelangen konnte. Und dann erstaunte es ihn, dass er selbst - mit seiner künstlerischen Ader, als Bohemien mit antibürgerlicher Haltung - die psychologischen Widerstände überwinden konnte, die eine Gestalt mit solchen Charakterzügen bei ihm hervorrufen musste, und dass er sogar zu einem ihrer glühenden Verehrer wurde. Möglicherweise haben Merton einige der Urteile Søren Kierkegaards beeinflusst, von dessen Entdeckung er sich in jenen Tagen beeindruckt ließ. So etwa die Vorstellung des Dänen, derzufolge die größten Heiligen wahrscheinlich den Anschein erwecken, die dümmsten Bürger zu sein.³

Einige frühe Erfahrungen, die Merton offensichtlich vergessen hatte, hatten ihn bereits mit Heiligen aus Fleisch und Blut in Kontakt gebracht, die sich ihrer Heiligkeit jedoch nicht bewusst waren. Mit elf Jahren verbrachte er eine lange Zeit der Rekonvaleszenz (Sommer 1926 und die Weihnachtszeit davor) in einem Gutshof in Murat, in der Auvergne. Dort war er der Obhut eines Bauernhepaares anheimgegeben. Das Zusammenleben mit diesen Menschen war für ihn ein wahrhaftes Geschenk. Die Art, wie sie in Schlichtheit, Gründlichkeit und einem tiefen Sinn für das Religiöse im Leben ihre vielfachen alltäglichen Pflichten erledigten, machte sie zu echten Heiligen. Tom fühlte sich umsorgt und von einer aufmerksamen und zugleich äußerst respektvollen Liebe umhegt. Obwohl er gesteht, dass er sich damals an ihnen kein Beispiel nahm, um so zu werden wie sie, so ist es doch gewiss, dass ihn die tiefe und echte Spiritualität dieser gütigen Menschen voller Weisheit, Ruhe und Gelassenheit, die ihrem schlichten Gottvertrauen entsprang, tief bewegte.

Als er bereits Mönch war, musste der Leser der Heiligenbiografien - im heiligen Gehorsam - zu deren Verfasser werden. Außer einer Reihe von kurzen Geschichten über einige Heilige schrieb er die Lebensgeschichte zweier Ordensfrauen, nämlich der Zisterzienserin Luitgard⁴ und der Trappistin Mutter Berchmans⁵. Letzteres Buch hielt er Jahre später für eines seiner schlechtesten. So erfuhr er

am eigenen Leib die Schwierigkeit, geheimnisvolle und komplexe Lebensläufe in eine Erzählung ohne jene Gemeinplätze und jenen „frommen Stil“ zu verwandeln, bei dem es ihm selbst den Magen umdrehte.

„Aus einem Traum der Trennung erwachen“

Als Merton bereits siebzehn Jahre lang als Mönch der Welt entsagt hatte und auf der Grundlage eines Gelübdes (*conversio morum* - die Bekehrung der Sitten) bemüht war, stets die höchstmögliche Vollkommenheit zu erreichen, das heißt „professionell“ nach Heiligkeit zu streben, geschah etwas Entscheidendes: Bei einem gelegentlichen Ausgang in die Stadt (am 18. März 1958), mitten im Einkaufsviertel, „an der Ecke Cuarta- und Walnutstraße“ überkommt ihn schlagartig die Erfahrung, sich selbst als ein Glied unter anderen innerhalb der Menschheit zu entdecken:

„Plötzlich ergriff mich ein Schwindelgefühl, als mir bewusst wurde, dass ich all diese Menschen liebte; dass sie alle mir angehörten und ich ihnen; dass wir einander nicht fremd sein könnten, auch wenn wir uns überhaupt nicht kennen. Es war, als ob ich aus einem Traum der Trennung, der falschen Isolation in einer besonderen Welt, der Welt der Entsagung und der angeblichen Heiligkeit, erwachte. Diese ganze Illusion eines abgesonderten heiligen Daseins ist ein Traum.“⁶

Geschwisterliche Solidarität, die einer neuen Wahrnehmung der anderen entspringt: der Enthüllung der geheimnisvollen Schönheit, die sich in jeder Person verbirgt, des Daseins im Geheimnisvollsten eines jeden Einzelnen, einer „jungfräulichen Stelle“, die der Entwürdigung entzogen ist:

„Es ist, als hätte ich plötzlich die geheime Schönheit und Tiefe ihrer Herzen erkannt, zu denen weder Sünde noch Begehren oder Selbstbewusstsein je gelangen können: das Herz selbst in seiner Wirklichkeit, die Person, die ein jeder in den Augen Gottes ist [...] Im Zentrum unseres Seins liegt ein Punkt des Nichts, der weder von der Sünde noch vom Betrug je berührt wurde, ein Punkt reiner Wahrheit, ein Punkt oder Funke, der ganz Gott angehört, der sich niemals in unserer Verfügungsgewalt befindet, von dem aus Gott über unser Leben verfügt und der den Fantasien unseres Verstandes und den Brutalitäten unseres Willens nicht zugänglich ist. Dieses Pünktchen des Nichts und der absoluten Armut ist die reine Herrlichkeit Gottes in uns. Er ist sozusagen Sein Name, der in uns eingeschrieben ist, als unsere Armut, unsere Bedürftigkeit, unsere Abhängigkeit, unsere Kindschaft. Er ist wie ein reiner Diamant, dem das unsichtbare Licht des Himmels sein Funkeln entlockt. Er ist in allen, und wenn wir ihn sehen könnten, dann nähmen wir wahr, wie sich diese Milliarden von Lichtpunkten im Gesicht und im Blitzstrahl einer Sonne vereinen, der in der Lage ist, die Dunkelheit und Grausamkeit des Lebens völlig verschwinden zu lassen ...“⁷

„Es war, als ob ich aus einem Traum erwachte“, sagt Merton mit Nachdruck in seinen zwei diesbezüglichen Erfahrungsberichten. Diese neue Klarheit ließ ihn

seine unhintergehbare Daseinsverfassung als Glied der Menschheitsfamilie und ebenso die Irrealität seiner angeblichen „Abgesondertheit von der Welt“, des Traumes eines „abgesonderten heiligen Lebens“, dem er sich unterworfen hatte, erkennen. Er entdeckt die Größe und das Wunderbare aller Menschen und eines jeden einzelnen von ihnen und zugleich die eigene Größe in solidarischer Verbindung mit der aller übrigen. Seine jugendliche, allzu hochmütige Weltentsagung weicht nun einer viel nuancierteren Haltung, die sich wie ein Spiel von „Ja“ und „Nein“ darstellt. Er spürt andererseits, dass ihn seine frühere Entfremdung und Entsagung in die Lage versetzt haben, diesen geheimnisvollen Garten, diesen letzten, in seinem Wesen gesunden, reinen und unversehrten Kern eines jeden Menschen zu entdecken.

Nach dieser Erfahrung der Erleuchtung hat er den Eindruck, eine Veränderung durchzumachen, die ihm ein neues Leben erschließt. Er schreibt: „Endlich schlüpfte ich aus diesem Kokon aus.“⁸ Seine Wahrnehmung dessen, was die Welt ist und was seine eigene Sendung als Mönch ausmacht, verändert sich. Und auch seine Auffassung von Heiligkeit. Es ist, als würde sich bestätigen, dass außerhalb der Welt und der Geschichte der Menschen keine Heiligkeit möglich ist: Hier gibt es nur eine „eingebildete Heiligkeit“, eine illusorische, trügerische Heiligkeit. Und es gibt keine Trennlinie zwischen den Menschen, denn alle gehören gleichermaßen Gott an. Alle haben in einer kosmischen Lotterie ein Los gezogen, das gewinnt, allen eignet dieselbe radikale Schönheit, allen ist als lebendigen Ebenbildern Gottes in ihrem tiefsten Inneren der göttliche Name eingeschrieben, alle verfügen über dieselbe „ontologische“ Heiligkeit. Der einzige, kleine, Unterschied besteht darin, dass sich einige dessen bewusst sind und dieser Gabe gerecht zu werden versuchen. Jedes Gefühl der Überlegenheit ist also fehl am Platz, wenn man einmal diese grundlegende Gleichheit erkannt hat.⁹

„Alles, was existiert, ist heilig“

Merton wird in der Folge seine Auffassung von Heiligkeit anhand seines eigenen Lebens weiter klären: seines eigenen inneren geistlichen Weges, seiner Aufgabe als Erzieher junger Mönche und seiner besonderen Berufung als Schriftsteller-mönch. In Treue zu dieser Berufung hört er aufmerksam auf die Sehnsüchte und die Unruhe seiner Zeitgenossen, versucht die Zeichen der Zeit zu erkennen und versucht, zu dem allem ein brüderliches Wort vom Evangelium her zu sagen.

So entwirft er im Jahr 1961 in einer der reifsten Ausformulierungen seiner Spiritualität¹⁰ ein einprägsames Bild von Heiligkeit, das zugleich traditionell und vom Geist der Erneuerung durchdrungen ist. Zunächst zerpflückt er die Klischeevorstellung von einem Heiligen (unempfänglich für den Zauber der Welt, ein Feind „irdischer Nahrung“) und von Heiligkeit (Unvereinbarkeit von Liebe zu Gott und Liebe zu den Geschöpfen):

„Oder glaubst du, ihre Liebe zu Gott sei vereinbar gewesen mit Hass gegen jene Dinge, die Gottes Abglanz und stets gegenwärtiges Zeugnis sind? [...] meinst du denn, sie

*sein mit unbewegten Gesichtern umhergegangen, ohne auf die Stimme der Leute zu hören, die zu ihnen sprachen, und ohne die Freuden und Schmerzen der Menschen in ihrer Umgebung mitzufühlen?*¹¹

Diese Sichtweise entspringt einer Schöpfungstheologie, die das Gutsein und das Wunderbare alles Geschaffenen feiert („Der Heilige weiß, dass die Welt samt allem, was Gott gemacht hat, gut ist ...“) und gleichzeitig dessen Autonomie anerkennt. Damit versetzt sie in die Lage, die geschaffenen Dinge in Selbstverständlichkeit zu gebrauchen und zu genießen, ohne sich ausdrücklich auf Gott zu beziehen.

Doch worin besteht Heiligkeit? „Ein Baum preist Gott vor allem durch sein Baum-Sein, [...] indem er das ist, wozu Gott ihn bestimmt hat“, schreibt Merton, und stimmt auf diese Weise sozusagen seiner schöpferischen Liebe zu. Alle Wirklichkeiten erweisen Gott ihrem eigenen Sein gemäß die Ehre, sagt er. Es gibt keine zwei geschaffenen Dinge, die einander vollkommen gleich wären, und die Identität eines jeden von ihnen, ihr Wesen, ist ihre Heiligkeit. So ist jede einzelne geschaffene Wirklichkeit eine Heilige Gottes, und da sie sich von allen anderen unterscheidet, gibt es keine, welche Gott auf dieselbe Weise nachahmen könnte. Darin besteht die jeweilige Heiligkeit. Mit den Menschen verhält es sich ebenso. „Für mich besteht die Heiligkeit darin, dass ich ich selbst bin, und für dich, dass du du selbst bist, und im letzten Grunde wird deine Heiligkeit nie die meine sein und meine nie die deine [...] Für mich bedeutet heilig sein: ich selbst sein. Deshalb ist das Problem der Heiligkeit und des Heils tatsächlich die Aufgabe, mein wahres Ich zu entdecken.“¹²

Doch es gibt einen radikalen Unterschied zwischen dem Menschen und der übrigen Schöpfung: Gott gibt uns die Freiheit, das zu sein, was wir sein wollen: frei oder nicht, wirklich oder unwirklich, wahrhaftig oder falsch. Er lädt uns dazu ein, an der Schöpfung unseres eigenen Seins teilzunehmen. Als Geschaffene sind wir zugleich *Mitschöpfer*, von Gott dazu berufen, mit ihm am Aufbau unserer Identität mitzuwirken. Wir sind nicht nur dazu berufen, zu *sein*, sondern mit Gott gemeinsam die Wahrheit unserer Identität zu *schaffen*. Unsere Aufgabe besteht also darin, das in Fülle zu werden, was wir keimhaft bereits sind, in unserem konkreten Leben den Ruf unseres Wesens zu verwirklichen. „Da Gott allein das Geheimnis meiner Eigenwesentlichkeit kennt, kann er allein mich wirklich zu dem machen, der ich bin, oder richtiger: Er allein kann mich zu dem machen, der ich sein werde, wenn ich endlich beginne, voll und ganz zu sein.“¹³

Ramón Cao Martínez, geb. 1944, verheiratet, zwei Kinder, ist Doktor der spanischen Philologie und verbindet seit mehr als vierzig Jahren den Unterricht der spanischen Sprache und Literatur an einer weiterführenden Schule mit seinen zahlreichen Forschungsprojekten (über Valle Inclán, Jorge Luis Borges, Octavio Paz, Ernesto Cardenal, Thomas Merton u.a.m.). Veröffentlichungen u.a.: Thomas Merton, inspirador de una meditatio mortis poética (2006); Thomas Merton (2008); El erudito zen, el monje trapense y 'el guardador de rebaños' (2009). Anschrift: Progreso 83, 7º, 32003 Ourense, Spanien. E-Mail: caoramón@gmail.com.

Doch wenn ich diese Identität nicht will und nicht mit und in Ihm daran arbeite, sie zu finden, dann wird das Werk niemals vollbracht. Mit einem Wort: Heilig ist der oder die, der die Illusionen des falschen Ich zurückweist und das Geheimnis einer eigenen Identität entdeckt hat, das „in der Liebe und Barmherzigkeit Gottes verborgen“¹⁴ ist. Dies erfordert in jedem Augenblick eine ständige Aufmerksamkeit der Wirklichkeit gegenüber und eine große Treue zu Gott, wenn er sich in verborgener Weise im Geheimnis einer jeden neuen Situation offenbart.

Von der Unvollkommenheit zur ganzheitlichen Fülle

Merton wusste, „dass ein Mensch, bevor er zu einem Heiligen werden kann, vor allem *Mensch* sein muss mit all der Menschlichkeit und Gebrechlichkeit der jetzigen Verfassung des Menschen“¹⁵. Und er wusste sehr wohl um seine eigene Hinfälligkeit, um die Kompliziertheit seiner Seinsweise und um das Unbehagen, das dies den übrigen und ihm selbst bereitete.

In einer Unterhaltung in seinem letzten Lebensjahr benutzte er einen Ausdruck Martin Bubers, um sich in vertraulicher Offenheit selbst als einen Menschen von „widersprüchlichem, komplexem Temperament“ zu bezeichnen: „[...] ein Thema, zu dem ich euch viel sagen könnte, denn diese Worte beschreiben mich perfekt“¹⁶. Es ist hart, so zu sein, doch im Anschluss an Buber hielt er das nicht für eine lebenslange Verurteilung, sondern hielt eine Veränderung für möglich. Im Tiefsten unserer Seele, sagt er, ist eine göttliche Kraft anwesend, der es, wenn wir sie nur wirken lassen, „gelingt, unsere Einheit herzustellen, indem sie die widerstreitenden Ströme zusammenführt und die unterschiedlichen Elemente miteinander verbindet“. Es reicht also nicht, unsere Unzulänglichkeiten notdürftig zu reparieren, so einigermaßen zurechtzukommen und in einem vernünftigen Maß ein tugendhaftes Leben aufrechtzuerhalten. „Wenn wir wirklich im vollen Sinne des Wortes heilig sein wollen, dann müssen wir zulassen, dass Gottes Kraft wahrhaftig in uns wirkt und uns aus einem Stück formt.“ In jedem Fall ist diese innere Vereinigung - die man nicht durch Askese bewerkstelligt - „niemals endgültig und stets fragmentarisch“, und sie lässt immer noch Verbesserungen zu.¹⁷ Ein anderer Aspekt dieser inneren Vereinigung ist die „endgültige Integration“, wie sie vom Psychoanalytiker Reza Aratesh beschrieben wird. Diesen Begriff übernimmt Merton.¹⁸ Die integrierte Person „transzendiert alle beschränkten Lebensweisen, während sie das Beste und Allgemeingültige, das in ihnen enthalten ist, behält.“¹⁹ Diese Person ist ein lebendiges Beispiel für das Ideal der Katholizität im besten Sinne des Wortes: Sie nimmt die verschiedenen Erscheinungsformen der einen Wahrheit - wobei die einen klarer und gewisser sind als andere - in sich auf, und ohne in Konfrontation zu diesen partiellen Sichtweisen zu gehen „vereint sie sie in einer Dialektik oder in einer inneren Schau der Komplementarität“²⁰.

Wie könnte man die Verwandtschaft dieser Position mit dem Bestreben Mertons nicht sehen, in seinem Inneren - ohne Vermengung oder einen leichtfertigen

Synkretismus - die unterschiedlichsten spirituellen Traditionen zu vereinen: die russische und spanische Mystik, die Spiritualitäten der Ost- und Westkirchen, die des Islam, den Hinduismus und den Buddhismus? „Wir müssen alle getrennten Welten in uns zusammennehmen und sie in Christus überschreiten“, schrieb er in seinem Buch *Conjectures of a Guilty Bystander*. Hier hat seine Praxis des interkulturellen und interreligiösen Dialogs ihren Ursprung, den er mit einer wachsenden Sensibilität für die Werte und Erfahrungen anderer christlicher Konfessionen, anderer Religionen und aller, die auf der Suche nach dem Sinn ihres Lebens sind, führte.²¹

Der lange, kulturenüberschreitende Weg zu dieser vollkommenen Integration führt durch eine äußerst harte Krise: durch innere Einsamkeit, Desintegration, Verlust des eigenen Ich, „einen wahren spirituellen Tod“. Und sie stellt sich nur ein, wenn der Mensch zu einem wahrhaft Gott Liebenden, zu einem Mystiker wird, wie Aratesh sagt. Dies ist ein ebenso unumgängliches („genau dafür ist der Mensch gemacht“) wie ehrgeiziges Ideal: Ein Christ kann nur eine eschatologische Erfüllung dieser Sehnsucht erwarten, wird Merton präzisieren. Und in einer realistischen Haltung gesteht er zu, dass es alles in allem einigen Menschen, die ihren eigenen Weg gehen, gelingt, eine Integration zu erreichen, die „vielleicht verdreht und seltsam, aber dennoch (manchmal auf unterhaltsame Weise) echt“ ist.

Vielleicht kann man im Licht des bisher Gesagten die Erfahrung verstehen, die die Fundamente von Mertons Leben selbst zwei Jahre vor seinem Tod erschütterte, wie er selbst mit verblüffender Aufrichtigkeit in seinem Tagebuch berichtet.²³ Die unerwartete Liebe einer Frau - er war stark verliebt, was von ihr erwidert wurde - trat überraschend in sein Leben, und er war fünf Monate lang hin- und hergerissen zwischen dem, was er für seine volle Verwirklichung als Mensch hielt, und den Grenzen, die ihm sein Ordensgelübde auferlegte. Schließlich verzichtete er in Treue zu dem, was er für sein wahres, in Gott verborgenes Ich und für seine Sendung auf Erden hielt, auf diese Beziehung - um den Preis einer immensen Zerrissenheit der Gefühle. Merton, ein „Mensch ohne Gespür für das Unmögliche“, hätte einen möglicherweise riskanten Umweg eingeschlagen, der ihn auf irgendeine Weise seine gefühlsmäßige Unsicherheit überwinden, die Integration von Liebe und Einsamkeit besser verstehen und ihn zu neuer Reife gelangen ließ.

Jedenfalls erläuterte Merton, dass diese letztendliche Veränderung sich nur ausgehend vom innersten Personkern vollzieht: Von unserem verborgensten Geheimnis, dem Wissen, das Gott von jedem von uns hat, dem Ja, das er in unser Innerstes gelegt hat: „Dieses bedingungslose Ja, diesen Funken der Heiligkeit zu entdecken, der sich noch unter den größten Abstürzen verbirgt, ist die Bestimmung des menschlichen Lebens [...] In der Tiefe unseres Herzens stößt man auf den tiefsten Sinn unserer Persönlichkeit, auf das, was wir das ‚Ja‘ zu Gott nennen, und dieser Funke ist stets da. Das, was ein jeder von uns zu tun hat, ist es, sich diesem Funken zuzuwenden und zuzulassen, dass er zu einer Flamme wird.“²⁴

Verwirrende und „unvollkommene“ Heiligkeit

Der Entschluss, dem Willen Gottes in vollkommener Treue zu entsprechen, kann – so meint Merton – in einigen Fällen den Bruch mit dem nach sich ziehen, was herkömmlich als das Heilige betrachtet wird; es kann die Verbannung des gemeinsamen Empfindens, den Verlust des Respekts und der Zuneigung der anderen, die Angst dessen, der sich selbst für einen Sünder hält, bedeuten. „Es kann offene Konflikte mit bestimmten Normen nach sich ziehen, die ich selbst oder die anderen oder alle zusammen falsch interpretiert haben können. Das Entscheidende ist, den Willen und die Wahrheit Gottes in ihrer ganzen Reinheit zu ergreifen und zu versuchen aufrichtig zu sein und in allem, soweit es an mir liegt, unter dem Antrieb einer echten Liebe zu handeln.“²⁵

Diese vorbehaltlose Hingabe wird – so wie es die Propheten und Mystiker erfahren haben – eine Art Bruch mit den vorherigen Anhaltspunkten hervorrufen, sie wird dazu führen, dass die vorherige Identität in Zweifel gezogen wird und dass man sich der Alltagswirklichkeit entfremdet.²⁶ Das Subjekt, das diese Erfahrung macht, wird zu einem – widersprüchlichen, unvollkommenen und vielleicht unausgeglichenen, jedoch unersetzlichen – Zeichen für Denjenigen, zu dem es strebt und der sein Leben auf den Kopf stellt. Wir erinnern an die Worte Mertons hinsichtlich bestimmter verdrehter – und bisweilen sogar komischer –, aber darum nicht weniger echter Verwirklichungen dieses Ideals. Die Suche nach einer solchen Vollkommenheit müsste vollkommen vereinte Personen hervorbringen, „die Gott wirklich lieben und Liebe ausstrahlen“, obwohl sie – darauf weist er mit Realismus hin – kein hohes Maß an Liebesgefühlen erfahren; ungewöhnliche, vielleicht exzentrische Personen, aber „außergewöhnlich gute Menschen, außergewöhnlich entwickelte Individuen, die nicht wissen, dass sie eben dies sind, oder die sich in keiner Weise darum kümmern. Sie sind schlicht nicht an sich selbst interessiert.“²⁷

Merton macht mehrfach auf die Gefahr aufmerksam, dass das Bewusstsein von der eigenen Vollkommenheit zu geistlichem Hochmut führen kann. Dieser sei – so ruft er in Erinnerung – der Lehre der Wüstenväter und der Zen-Meister zufolge die subtilste Versuchung: die Liebe zur eigenen spirituellen Vorzüglichkeit, der Narzissmus der „Vollkommenen“.²⁸ In dieser Hinsicht ist es symptomatisch, dass Merton in die Begeisterung des Doktor Suzuki für folgenden Vers Fernando Pessoa's einstimmt: „Gelobt sei Gott dafür, dass ich nicht gut bin.“²⁹

Wir erinnern hier an die Vorliebe Mertons für einige ganz offensichtlich unvollkommene Biografien. „Was für ein desaströs unordentliches Leben! Weder Ordnung noch Sinn, weder System noch Höhepunkt. Wie ein Buch ohne Interpunktion, das plötzlich mitten im Satz abbricht“, schreibt er über den seligen Konrad. Diesem Nachfolger des heiligen Bernhard passierte dasselbe – so dachte Merton als Novize – wie anderen Eremiten seines Ordens: „Sie scheinen gestorben zu sein, bevor sie das gefunden haben, was sie angeblich gefunden haben mussten.“³⁰ Doch im Lauf seines eigenen Reifeprozesses erkannte Merton, dass sich in der Unvollkommenheit dieser Lebensläufe etwas höchst Wichtiges verbarg, das

mit einer besonderen Berufung zu tun hatte. „Denn von allen Menschen ist der Eremit derjenige, der am wenigsten weiß, wohin er geht, und trotzdem hat er die größte Sicherheit, denn es gibt etwas, das keinen Zweifel zulässt: Er geht dahin, wohin Gott ihn trägt. Genau das ist der Grund, warum er den Weg nicht kennt.“³¹ Diese vertrauensvolle Hingabe ist – jenseits des eigenen Empfindens der Schwäche und trotz der Tatsache, dass unsere Motive für uns nicht klar sind – die Haltung, die dem außerordentlich schönen Bittgebet Mertons zugrunde liegt:

„*Mein Herr und mein Gott! Ich weiß nicht, wohin ich gehe. Ich sehe den Weg nicht, der vor mir liegt. Ich weiß nicht sicher, wohin er führt. Auch kenne ich mich im Grunde selbst nicht recht. Und obwohl ich glaube, Deinem Willen zu entsprechen, bedeutet das noch nicht, dass ich ihn tatsächlich erfülle. Ich glaube aber, dass das Verlangen, Dir zu gefallen, Dir im Grunde wohlgefällig ist. Ich hoffe, dass ich in allem, was ich tue, diesem Verlangen treu bleibe. Ich hoffe, dass ich niemals etwas tun werde, das außerhalb dieses Verlangens liegt. Wenn ich so handle, weiß ich, dass du mich auf dem rechten Weg führen wirst, auch wenn ich ihn gar nicht kenne. Deshalb will ich mein Vertrauen jederzeit auf Dich setzen, obwohl es mich zuweilen dünkt, verloren zu sein und im Schatten des Todes zu weilen. Ich will mich nicht fürchten, denn Du bist ja bei mir, und inmitten der Gefahren, die auf mich andrängen, verlässt du mich nicht.*“³²

¹ Merton wird diese Begebenheit in seinem autobiografischen Bericht erwähnen: Thomas Merton, *Der Berg der sieben Stufen. Die Autobiografie eines engagierten Christen*, Zürich 1990, 250–251. Eine faszinierende Gesamtschau von Leben und Werk Thomas Mertons bietet Jim Forest, *Thomas Merton. Vivir con sabiduría*, Madrid 1997. Eine rasche Annäherung bietet meine kurze biografische Skizze: Ramón Cao Martínez, *Thomas Merton*, Madrid 2008. Ein Überblick über die Gedanken Mertons zur Heiligkeit findet sich unter dem Stichwort *Santitty* in: W. H. Shannon – C. M. Bochen – P. F. O’Connell, *The Thomas Merton Encyclopedia*, New York 2002, 399–401.

² Merton, *Der Berg der sieben Stufen*, 370.

³ Patrick Hart (Hg.), *Run to the Mountain. The Story of a Vocation* (The Journals of Thomas Merton, Bd. 1), San Francisco 1995, 262.

⁴ Thomas Merton, *Ausgewählt zu Leid und Wonne. Das Leben der flämischen Mystikerin Luitgard*, Luzern 1959.

⁵ Thomas Merton, *Von der Verbannung zur Herrlichkeit. Das Leben der Trappistin Mutter Berchmans*, Luzern 1959.

⁶ Thomas Merton, *Conjeturas de un espectador culpable*, Santander 2011, 190. (Englisches Original: *Conjectures of a Guilty Bystander*, New York 1996).

⁷ Ebd., 192–193.

⁸ Thomas Merton, *Diarios (1939–1960). La vida íntima de un gran maestro espiritual*, hg. von Patrick Hart und Jonathan Montaldo, Barcelona 2001, 181 (Eintragung vom 5. Mai 1958).

⁹ In die Beschreibung und Deutung dieser Epiphanie-Erfahrung fließen verschiedene Traditionen mit ein: die des Menschen als der *imago Dei*, eines zentralen Gedankens jeglicher christlicher Anthropologie; die des Bildes von der *scintilla animae*, vom Seelenfünklein, das der westlichen mystischen Tradition so viel bedeutet, und die Tradition der „heiligen Funken“ aus der jüdischen Mystik; schließlich der *point vierge*, ein Begriff aus der mystischen Psychologie des Islam (insbesondere des al-Halladj), den Merton von Louis Massignon übernimmt und sich zu eigen macht.

¹⁰ Thomas Merton, *Verheißungen der Stille*, Luzern 41957 (Englisches Original: *Seeds of Contemplation*, Norfolk 1949).

¹¹ Ebd., 22. Die folgenden Zitate sind den Seiten 19–24 entnommen.

¹² Ebd., 24.

¹³ Ebd., 25.

¹⁴ Ebd., 27.

¹⁵ Thomas Merton, *Heilig in Christus*, Freiburg i. Br. 1964, 28.

¹⁶ Thomas Merton, *Dos semanas en Alaska. Diario, cartas, conferencias*, Barcelona 2000, 221 (auch die folgenden Zitate).

¹⁷ Ebd., 224.

¹⁸ Reza Aratesh, *Final Integration in the Adult Personality*, Leiden 1965.

¹⁹ Thomas Merton, *Acción y contemplación*, Barcelona 1982, 130–131 („Integración final: hacia una Terapia Monástica“).

²⁰ Ebd.

²¹ Diese Öffnung für andere Spiritualitäten half Merton, die zentrale Erfahrung zu entdecken, die seine eigene Tradition mit den verschiedenen Religionen und Weisheitslehren verband: „Die direkte Konfrontation mit dem absoluten Sein, der absoluten Liebe, des absoluten Erbarmens oder der absoluten Leere mittels eines unmittelbaren und dem alltäglichen Leben gegenüber völlig wachen Engagements“ (Thomas Merton, *El zen y los pájaros del deseo*, Barcelona 1972). Seine Aneignung insbesondere der Spiritualitäten des Ostens veranlasste ihn, einige Aspekte des Christentums und des monastischen Lebens mit neuen Akzenten zu versehen. Sein stets so aufmerksamer Blick für die Alltagsrealität – und vor allem für die Natur – schärft sich nun noch mehr, und er hebt die Bedeutung des gegenwärtigen Augenblicks hervor. Ebenso wachsen die Loslösung vom eigenen Ich, welche das Weiterschreiten am Weg zur Folge hat, die Hingabe an ein Schicksal in sehr aktiver „Passivität“, die von Hoffnung durchdrungene Bereitschaft, die jedoch keine Willensanspannung und keine übertriebenen Erwartungen und Ängste kennt, die Relativierung der ethischen und asketischen Anstrengung, die in ihrer „vorläufigen“ Rolle anerkannt werden, schließlich das bereits vertraute Gefühl, dass das Mitleiden die einzige Wüste darstellt, in die man sich zurückziehen soll. All das mündet in eine neue nuancierte Sichtweise eines Heiligen, für den möglicherweise andere Bezeichnungen verwendet werden sollten: „der wahrhaftige Mensch schlechthin“, der gewöhnliche Mensch, der nichts unrealisiert gelassen hat, der Mensch ohne Heimstatt ... Dazu tragen die Kenntnis und der persönliche Umgang mit Meistern und spirituellen Persönlichkeiten anderer Traditionen bei (Dalai Lama, Thich Nhat Hanh), in denen er lebendige Inkarnationen eines Ideals erblickt und gegenüber denen er eine sehr enge Geistesverwandtschaft entdeckt.

²² Merton, *Acción y contemplación*, 132.

²³ Christine Bochen (Hg.), *Learning to Love. Exploring Solitude and Freedom (1966–1967). The Journals of Thomas Merton*, 1, San Francisco 1998; Thomas Merton, *Diarios (1960–1968). La vida íntima de un gran maestro espiritual*, hg. von Patrick Hart und Jonathan Montaldo, Barcelona 2001.

²⁴ Merton, *Dos semanas en Alaska*, 227.

²⁵ Merton, *Diarios (1960–1968)*, 70 (Eintrag vom 25. Januar 1962).

²⁶ Maria Luisa Lopez Laguna hat aus dieser Perspektive die bereits angesprochene Gefühlskrise gedeutet: als eine Art prophetische und mystische Prüfung, als eine Art Aufgabe, die auf dem Weg zur endgültigen Integration bewältigt werden muss. Vgl. *La visión del sacerdocio en Thomas Merton*, in: *Cistercium* 228–229 (2002), 607–622; besonders 616–620.

²⁷ Merton, *Dos semanas en Alaska*, 217.

²⁸ Merton, *El zen y los pájaros del deseo* (Original: *Zen and the Birds of Appetite*, New York 1968).

²⁹ Ramón Cao Martínez, *El erudito zen, el monje trapense y 'el guardador de rebaños'*. *Observaciones sobre el encuentro D. T. Suzuki - T. Merton (y F. Pessoa)*, in: *Los Caminos de Santiago y la vida monástica cisterciense. Actas del IV Congreso Internacional sobre Císter en Portugal y Galicia*, Bd. II, Braga-Oseira 2009, 1211-1251.

³⁰ Jonathan Montaldo (Hg.), *Un año con Thomas Merton*, Santander 2006, 46.

³¹ Thomas Merton, *Meditationen eines Einsiedlers. Über den Sinn von Meditation und Einsamkeit* (Klassiker der Meditation), Zürich 3 1984, 114.

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

Die Freiheit des Geistes

Etty Hillesum – eine neue Art von Heiligkeit

Wanda Tommasi

Oft sind die Heiligen, und zwar auch diejenigen, die offiziell heiliggesprochen und in der Volksfrömmigkeit sehr beliebt sind, exzentrische und unkonventionelle Persönlichkeiten gewesen. Neben Gestalten von erbaulichen Heiligen, die ein beispielhaftes Leben geführt haben, hat es immer auch anomale Heilige gegeben, die in kein Schema passten und entschieden unkonventionell waren.

Ich denke zum Beispiel an den heiligen Franziskus, der nicht nur von Christen, sondern auch von Gläubigen anderer Religionsgemeinschaften wie den Hindus sehr geliebt wird. Die skandalöse Geste des Franz von Assisi, sich seiner Kleider zu entledigen und sich vor seinem Vater und allen Umstehenden nackt zu zeigen, ist ein Zeichen dafür, dass er nun in die ganz andere Welt des Glaubens eintritt; denn es ist eine Aufsehen erregende und radikale Geste. Seine Entscheidung für die Armut, die hier dargestellt wird als ein Reichtum anderer Art, sein Reden mit den Vögeln und allen anderen Tieren und schließlich sein intimes Zusammenleben mit allen Arten von Lebewesen und sogar mit den unbelebten Sphären der Schöpfung machen ihn sicherlich zu einem anomalen Heiligen.

Simone Weil erkennt ihm das außergewöhnliche Verdienst zu, der einzige Heilige der christlichen Tradition zu sein, der die Liebe zu dieser unserer irdischen Heimat und zur Schönheit der Welt vollkommen vorgelebt hat; und die Liebe zur Schöpfung ist für sie eine der Formen der impliziten Liebe zu Gott.¹ Und Max Scheler sieht in Franziskus das einzige Beispiel der christlichen Liebe, in der die westliche Tradition, die auf die Liebe zu Gott und den Nächsten ausgerichtet ist, mit der östlichen Tradition verschmolzen ist, die mehr geprägt ist von der Vorstel-