

# Vom Wesen christlicher Heiligkeit

Von Ferdinand Ulrich

## DIE FRAG=WÜRDIGKEIT EINES »WESENS« CHRISTLICHER HEILIGKEIT

Vom Alten Testament her ist klar, daß »Gott allein heilig« ist, und daß jede von ihm angebotene Teilnahme an seiner Heiligkeit stets nur durch ihn und in ihm erfolgen kann. Im Neuen Testament enthüllt sich unüberbietbar die Weise seiner Mitteilung, das, »was von Anfang an da war« (»ist«) (1 Joh 1), woraus das alte=neue Gebot als »Wort, das ihr gehört habt« (vgl. 1 Joh 2, 7 f.) aufspringt: seine Solidarität in Christus mit den Sündern bis zum letzten durch Kreuz und Gottverlassenheit – und ihr lebendiger Ort: die Eingliederung in seine »Fülle« dort, wo sie sich für uns öffnet: in der von ihm her ermöglichten, ihm als Befreite=Erlöste voll entsprechenden Kirche.

Menschliches (philosophierendes und theo-logisches) Denken wird aber immer wieder (versucht) den Versuch machen, diese spontane, umsonst geschenkte, so und nicht anders erfolgende Selbstmitteilung Gottes in handhabbare Schemata zu pressen, die aus dem weltlichen Bereich (oder dessen Verhältnis zum Absoluten) her gewonnen sind und denen das unverrechenbar einmalige Tun des einmaligen Gottes untergeordnet wird.

### *Das »Wesen« christlicher Heiligkeit: eine Leerformel?*

a) Ein inhaltloser, verstaubter Begriffsrahmen fordert »Füllung« mit »lebendigem Material« aus der Welt. – Das Wort »Wesen« suggeriert heutzutage die Vorstellung einer blassen »Leerformel«<sup>1</sup>, so, daß sich das »Wesen« christlicher Heiligkeit in einen vagen Begriff zu verflüchtigen scheint. Dieser müsse erst nachträglich, aus innerweltlicher Erfahrung »gültiger Mitmenschlichkeit« von unter her inhaltlich angereichert, in Fleisch und Blut übersetzt werden. Denn »Begriffe ohne Anschauung seien leer«. Geht man ernstlich so vor, dann besteht die Gefahr, daß die im ursprünglichen Sinne *objektive*, von sich selbst her durchschlagende Wucht und evidente Gestalt christlicher Heiligkeit dem geschichtlichen Prozeß menschlicher »Selbst«-erfahrung unterworfen wird. Eine Deutung des Daseins tritt auf den Plan, die, bei allem dynamischen Vorstoßen »nach vorne« und in aller arbeitenden Selbstüberbietung auf Vollen-

---

<sup>1</sup> Dahinter steht eine epochale Verbegrifflichung der Seinserfahrung, auch in der Theologie, die diesen Mangel durch Historismus, durch forcierte »Vergegenständlichung« ihrer Reflexion im »Tatsächlichen« der verschiedenen Daseinsbereiche zu kompensieren versucht.

dung (im Raum der Endlichkeit) hin, trotzdem unter dem Vorzeichen der Reproduktion eines auf sich selbst bezogenen »Ich« steht.

Dieses erstarnte Ich tritt, vom Punkt Null der Gegenwart aus, die Flucht in die Zukunft hinein an, wodurch es seine tote Vergangenheit (auch die des theologischen Denkens!) zu mobilisieren, für die Gegenwart und ihre Ansprüche »aktuell« maßgebend zu machen versucht. So wird auch der abstrakt gewordene Begriff der Heiligkeit – Zeichen einer »längst hinter uns liegenden Transzendenz« – als ein unbestimmter (»transzendentaler«) Horizont vergegenwärtigt, ins Hier und Jetzt gestellt, indem man ihn nachträglich (»kategorial«) konkretisiert, das *aggiornamento* einer Fleischwerdung betreibt, die ihn plastisch gestaltet. Dies geschieht durch die Geschichte der in der Endlichkeit (kritisch) überblickbaren »Selbstaneignung des Menschen durch und für den Menschen« (Marx). Die Folge ist, daß das »Wesen« der christlichen Heiligkeit (nun umgekehrt) zu einem »außer der Welt hockenden Menschsein« sich verdünnt, zur »phantastischen Verwirklichung des menschlichen Wesens« entartet, »weil das *menschliche Wesen* keine wahre Wirklichkeit besitzt« (Marx).

b) Allzu-menschliche »Heiligkeit« wird unmenschlich. – Die Welt, die endlich (Aug in Aug zu sich) das »direkte Selbstbewußtsein« (Marx) gewonnen hat, interessiert sich aber letztlich nicht für diesen theologischen Trick. Denn, nachdem die »Wahrheit des Jenseits verschwunden« ist, gilt es nur noch, die »Wahrheit des Diesseits« zu etablieren. Frage: wie kann da Theologie (zumal der »Heiligkeit«) sich auf den Beinen halten, sich rechtfertigen? – Daher schlägt der vorhin skizzierte Ansatz in das andere Extrem um: man sucht jetzt nach den Bedingungen der *Möglichkeit* der positiv, gegenständlich (»kategorial«) faßbaren und immanent ausgemachten Menschlichkeit, da doch »Anschauung ohne Begriff blind sei«. Der anonymen Menschlichkeit wird das Licht eines sie deutenden und von Grund auf auslegenden (»transzendentalen«) Horizontes aufgesteckt, in dem aber niemand Anderer zu Worte kommt als sie selbst<sup>2</sup>. Wenn es wahr ist, daß die »Gnade die Natur vollendet«, warum sollte man die Gnade nicht zu einem Reflex der »vollendeten Natur«, das heißt jetzt: des menschlichen Menschen und der weltlichen Welt umdeuten können? Endlich hat Theologie wieder »Boden unter den Füßen« und weiß ihr Geschäft handfest gerechtfertigt! – Indes, man kann diese künstliche Atmosphäre eines solchen Heiligen-*Scheins* ruhig vergessen; er stört ja nicht, zumal der Mensch für den Menschen schon »Gott« geworden ist.

---

<sup>2</sup> Hinter diesem Unternehmen verbirgt sich die versuchte, aber scheiternde Selbstrechtfertigung einer im Kern schon säkularisierten Theologie, die, unter dem *Schein* der Frage nach dem »Grund«, das vom absoluten Vorweg der Liebe zugesprochene und dem Fleisch der Welt eingestiftete »Wesen der christlichen Heiligkeit« nochmals zu einer Funktion sich selbst behauptender Menschlichkeit macht.

Was in Wahrheit ein von Gott her Geschenktes und *deshalb* als Kern der Freiheit von Menschen Vollzogenes ist, wird in das Wißbar-Machbare hinein übersetzt; die »leere Formel« durch mitmenschliche Praxis angereichert, ja, zu deren Logik umstilisiert. Das Wahre, das angeblich *nur*: »in der Vernunft ist«, die sich doch bloß begrifflich-theoretisch dem werdelos »Bestehenden« verpflichtet weiß, muß sich im »Guten, das in den (materiellen) Dingen (jetzt: in den »sozialen Tatsachen«) ist«, konkretisieren (der tote Logos im Pneuma ins Leben auferstehen!). Denn im Medium der konkreten Welt gibt es nichts Abgeschlossenes, definierbar Allgemeines, sondern immer nur neue Schritte inmitten der Pluralität »mobiler Gesellschaft« und Welt, das heißt alle Wahrheit ist nur »vor-läufig«, »auf Zeit« – warum nicht auch »Heiligkeit«?

Die »Kehre zur Welt« setzt die einzig maßgebliche Probe auf die Richtigkeit des christlichen Heiligkeitswesens. Und schließlich: *muß* man nicht gerade so vorgehen, um dem »Pneuma« zu entsprechen, in dem das Wort »Fleisch« geworden ist? Wozu überhaupt durch den Sohn zum Vater heimkehren, wenn Jesus, unser »Bruder«, selbst sagt: »Wer mich gesehen hat, der hat den Vater gesehen« (Joh 14, 9)? Wird Gott also nicht gerade durch den Glauben an seine Menschwerdung überflüssig? Besitzen wir darin nicht das Unterpfeiler dafür, christliche Heiligkeit aus uns selbst heraus leisten zu können? – Aber, im selben Augenblick, wo das Geschenk dem »Machen« geopfert ist, wird die allzu menschliche Heiligkeit gerade unmenschlich. Irgendwo in der Welt muß ja die »Positivität der Freiheit« durchgebrochen sein, und da sie nicht »umsonst« gegeben wird, kommt es allein auf sie an, ob sie sich durchsetzt oder nicht: natürlich mit *Gewalt*. Wer sich dagegen sträubt wird bestenfalls für »verrückt« erklärt. Kann denn ein normaler Mensch ernstlich der Emanzipation seiner Freiheit widersprechen? So hängt alles von der »Durchsetzung« der »Freiheit« ab. Die Sucht nach herausarbeitender Zukunft jedoch zerstört die Gegenwart der Freiheit, ihre lebendige Initiative im Heute, eben das Beste, was man für die Zukunft jetzt tun kann (*ohne* dabei stehenzubleiben!).

c) Die Verfehlung des Mysteriums: die aufgeblähte Welt geht vor sich selbst in die Knie – und bleibt die alte. – Man vergißt jedoch, daß in den beiden geschilderten Extremen, trotz alles verspielten, der welthaft – gegenständlichen Pluralität sich überlassenden Fortschritts, die Realität, »von der« einerseits abstrahiert bzw. »in die hinein« andererseits das abstrakte Wesen der Heiligkeit inkarniert wird: als eine fix-bestehende, konservierte Basis vorausgesetzt bleibt. Eine Sphäre, die durch alle Drehungen und Wendungen der Aktion *nur sich selbst wiederholt*, also ihre »eigene« Vergangenheit nach vorne verlängert und ihre »eigene« Zukunft verschlingt, *ohne* sich zu ändern. Unter dem Schein fortwährender Wandlung und des gärenden Werdens erstickt gerade die (den faktischen Menschen übersteigende) Initiative der Liebe, der Aufbruch nach vorne, die Öffnung nach oben. Die Welt zementiert ihre Faktizität, so, daß das »Bestehende«, das überwunden werden

sollte, hintergründig zur Norm erhoben ist, nichts Neues ein- und aufbricht. Man fragt sich unwillkürlich, ob nicht die (verketzerten) Griechen *vielleicht* dem Risiko der Hoffnung näher sind, wenn sie sagen, daß der Geist (*nous*) von draußen («zur Tür») hereinkommt (und den Prozeß der »Selbstverdauung« als ein Symptom der pathologischen »Sucht nach Neuem« – Neophilie«, K. Lorenz – endigt).

Aber, Theologie ist in der Gefahr, dem Dasein ein selbst fabriziertes Dach aufzusetzen, indem sie der Erde einen anspruchslosen Himmel verschafft, aus dem die Welt sich selbst anlacht –, und schiebt, in verlegener Abwehrhaltung von unten, dem Einsatz der »nährischen« Liebe Gottes den Riegel vor. »Was wäre denn zu schaffen, wenn Götter da wären?« (Nietzsche) oder gar der »eine himmlische Gefängniswärter« als der geheime Spion meines schöpferischen Verursachens?

*Das »Wesen christlicher Heiligkeit« ist innerhalb der Dialektik nicht situierbar*

a) Das Vorweg der Trinität in sich selbst. – Das »Wesen« christlicher Heiligkeit läßt sich nicht in der Differenz von »intelligibler« und »empirischer Existenz« (Kant) situieren<sup>3</sup>. Nicht deshalb, weil das »intelligible Wesen« leer ist, bedarf es der Inkarnation durch und in die Gegenständlichkeit konkreten Menschseins. Liebe gerät nicht in die Fleischwerdung auf Grund eines vorgängig abstrakten Zustands »jenseits« ihrer Veräußerung und Verendlichkeit, so, daß sie ihren verströmenden Reichtum erst in einem (zweiten) dialektischen Schritt, durch die »Negativität« notwendiger Preisgabe ins Andere ihrer selbst hinein, sich *erarbeiten* müßte. Dies steht im Hintergrund *aller* falschen Aggiornamentoprozeduren, die letztlich Gott, durch die Vermenschlichung des Menschen und die Verweltlichung der Welt, ins erfüllte »Wesen« *seiner* Heiligkeit einzusetzen suchen.

Vielmehr steht und fällt das Christliche damit, daß die Liebe in ihrem absoluten Reichtum »arm« ist, weil ewig *an ihr selbst* weggeschenkt und verdankt. Am Ursprung aller christlichen Heiligkeit steht das strömende Liebesleben des dreieinigen Gottes *in sich*: als zeugende Selbstversenkung, als ewiger Tausch und ewige Anbetung »ob *deiner* großen Herrlichkeit«. So ist

<sup>3</sup> Womit keineswegs gesagt sein soll, daß diese im theologischen Kontext deformierten philosophischen Strukturen nur einigermaßen jenem denkerischen Ort entsprechen, aus dem heraus sie als leicht verfügbare Modelle abstrahiert und einer spezifischen theologischen Reflexion dienstbar gemacht werden. Wenn wir einige Hinweise auf philosophische Denkformen mit einbringen, so wollen wir damit deren ursprünglichen Entwurf nicht »perspektivisch« einengen, sondern u. a. nur zeigen, welches Schicksal die Philosophie in der Theologie haben bzw. welche Destruktion die Theologie durch eine solche Rezeption von Philosophie sich selbst zufügen kann.

der auf die Welt und ihren Vorteil zurückschauende Blick endgültig überholt, und das krampfhafteste Bestreben überflüssig geworden, die (wie Nietzsche meinte) fälschlich an den Himmel verschwendeten Schätze auf die Erde zurückzuholen, wodurch der Mensch als Über-Mensch das »absolute Ja« im Endlichen sich selbst zuspricht und gibt.

»Wesen christlicher Heiligkeit« ist also *weder* ein gnostisches Sich-Brechen oder -Zersplittern ewigen Reichtums in die Endlichkeit hinein, so daß der Liebe ihre Unendlichkeit erst wirklich aus dem »Geisterreich« der Heiligen entgegenschäumte<sup>4</sup> – *noch* die »Epiphanie« Gottes als »Geist« in der Vielfalt des Endlichen, auf Grund eines mißdeuteten »Menschgeworden durch den Heiligen Geist«, worin der leblos-Einsame im Himmel (wo er nur »ein erbauliches Spiel der Liebe mit sich selbst« spielt: Hegel) durch den Tod der Entäußerung erst wirklich zum Leben kommt.

b) Erfahrbarkeit im Glauben allein. – Die Erfahrbarkeit des Wesens christlicher Heiligkeit meint deshalb, christlich gesehen, kein »Problem«, sondern enthüllt ein Mysterium des *Glaubens*. Sie hat ihren Ort im Credo: »Wenn ich meinen Leib zum Verbrennen hingäbe, hätte aber die Liebe nicht, so wäre ich nichts« (1 Kor 13, 3). Daraus folgt zwingend: wenn das Opfer des Lebens ohne die Liebe nichts ist, dann ist die Liebe – auch was die »faßbare Gegenständlichkeit« des Opfers angeht – *alles*: sie ist Form und Inhalt, und keineswegs eine abstrakte Struktur, die nachträglich zu materialer Auffüllung gelangt. Der Ursprung der leibhaften Konkretheit christlicher Heiligkeit liegt im nie versiegenden Quell der Liebe des menschengewordenen, gekreuzigten und leibhaftig auferstandenen Sohnes des Vaters. Die materiell reale Präsenz *dieser* christlichen Heiligkeit zersprengt alle bloße »Kategorialität«. Materiell erfahrbar ist diese Präsenz nur im Element der Gegenwart des auferstandenen Herrn, in dessen *Wunden* Thomas Finger und Hand legt, also am Ort der zerstörten Leiblichkeit, des Ausgeleert- und Verblutet-seins, wo dem Menschen alles Verfügbar über Gegenständliches aus der Hand geschlagen wird. Wenn Thomas den Herrn be-»greift«, so anders als er es sich gewünscht und vorgestellt hatte, und mit der Ermahnung, es je nur im Glauben zu tun.

c) Unfixierbarkeit. – »Wesen christlicher Heiligkeit« bleibt somit: nur im Unfaßlichen konkret faßbar, niemals von der »Welt« (im johanneischen Sinn) her, im »Erkennen des Guten und Bösen« (nebeneinander) ausmeßbar. Und die Frucht, die sie als ebenso bleibende hervorbringt, ist relevant nur im Element der *alle* Weltzeit durchwaltenden und in ihr unverfügbar aufblitzenden Erscheinung des Auferstandenen<sup>5</sup>. Christliche Heiligkeit läßt sich niemals gegenständlich vereindeutigen; ihr Maßstab liegt im Pneuma, im

<sup>4</sup> Vgl. dazu den Schluß der »Phänomenologie des Geistes« Hegels, frei nach Schiller.

<sup>5</sup> Die »40 Tage« bezeichnen das biblische Zeitmaß der leiblichen Zeit; so enthüllt sie der Geist Gottes als die absolute Zeiteinheit (40:10 = Pfingsten) mitten in der dissoziierten Zeit.

Geist der Heiligkeit, dem personalen Deuter aller Fleischwerdung der Liebe. – Da der Herr die Heiligkeit der Liebe in der Solidarität mit dem weltlich-verschlossenen »sub contrario« erwiesen hat, kann niemand dem Heiligen Geist verwehren, wo es ihm gefällt, wahre Heiligkeit auch einmal »sub contrario« (etwa im Kampf mit der Waffe, zum Beispiel gegen soziale Ungerechtigkeit) zu enthüllen. Wer kann wissen, wie solche »sub contrario« getanen Werke im letzten aussehen, wenn der Vater in allem Irrsinn der Welt auf das erwürgte Lamm blickt, das die Sünden der Welt hinwegträgt? Wir dürfen nicht der oben abgelehnten Versuchung verfallen, jenseits der Verfallenheit des Fleisches eine Zone der Heiligkeit zu fixieren, von uns her wissend und bestimmend, was »gut und böse« ist. Wir können nicht gesetzhaft »Erwählung« und »Verstockung« scheiden, indem wir von außen her sondieren, sondern müssen uns glaubend in den vollkommenen Gehorsam in die Bewegung der Liebe Gottes hineinverfügen lassen, die real bis zum Sünder und in sein Inneres hinein reicht. Eine solche Aussage kann gefährlich erscheinen, da sie alle innerweltliche Gerechtigkeit in eine Klammer hineinstellt. Aber hat das Fleisch je schon die Wege Gottes begriffen? »Die Liebe tötet, was wir waren, damit wir sein können, was wir nicht waren« (Augustinus). Natürlich läßt sich dieses »Töten« wieder nicht buchstäblich vereindeutigen.

Wir sind aber – wie sich noch zeigen wird – in dieser Unmöglichkeit, bis auf den Grund zu klären, nicht allein gelassen: es gibt den Punkt in der Welt, wo das Werk Gottes in Christus sich selbst eine eindeutige Antwort erwirkt hat: im Leben der Kirche als *Virgo-Mater: una, sancta, immaculata, infallibilis, assumpta*: als undialektische Heiligkeit des Menschen mitten im Fleisch der Sünde.

### *In der Welt – nicht von dieser Welt*

a) Heiligkeit als Solidarität Gottes mit der Welt. – »Wesen christlicher Heiligkeit« ist an keinem Punkt, in keiner Dimension »von dieser Welt«: keine sich aufsteilende Menschlichkeit im Fieber des Ich-sagens und Ich-tuns, keine leere, ins Nichts zerrinnende utopische Projektion (Fata-Morgana einer selbsterlöserischen Hoffnung) erreicht sie; ihr Grund ist »Erwählung« von Gott her. Und zwar quer durch Kaste und Getto hindurch, weil man heilig ist nicht für sich, sondern für die Vielen, die sogenannten »Anderen«. Man ist es im Maß der Preisgabe – wobei diese nicht durch Rückspiegelung in sich das »Wesen christlicher Heiligkeit« erfassen kann.

Erwählt ist man aber »in der Welt« und *aus* ihr: die Hülle (bei der Beschneidung) muß weg, damit der Kern herauskommt. Das ist wieder nicht als bloßes *Ab*-schneiden mißzuverstehen; der »Aufstieg« der *Er*-wählung meint Enteignung für den »Abstieg« in die Solidarität mit allen, Ein- und

Untertauchen in den sich über-stürzenden Strom des Fleisches. »Christus, der keine Sünde kannte, wurde für uns zur Sünde gemacht« (2 Kor 5, 21), zum Verbrecher, der am Holz hängt, unschuldig, aber im restlosen Verantworten aller Schuld in seiner Hingabe. Wo er seinen Geist in die Hände des Vaters aushaucht, drückt er beides aus: diese tiefste Solidarität der Liebe mit der Schuld und die unüberbietbare Krisis beider.

Eben hier wird sichtbar, daß es nicht bloß auf eine letzte Scheidung von Liebe und Sünde hinausgeht, sondern daß die »Heiligkeit von oben« in ihrem Abstieg immer schon wesenhaft eine »Frucht von unten« zeitigt. Maria steht unter dem Kreuz, den Tod ihres Kindes miterlebend, das in den Kelch der Kirche hinein verblutet. Heiligkeit als Gegenwart Gottes und der Kirche im Fleisch ist aus dem Erdreich nicht ausreißbar, gerade deshalb, weil sie von oben, vom Absoluten her, der die Erde geschaffen hat, gestiftet wird.

b) Gottes Heiligkeit hält nicht an sich. – Christliche Heiligkeit ist deshalb kein statisches ideales Apriori, dem die Welt als Zielpunkt nachjagt; nicht der Inbegriff gewisser übermenschlicher, wenigstens überdurchschnittlicher Leistungen (wo bliebe da der »letzte Platz«?), die durch Selektion oder Summation von unten nach oben gewonnen werden.

Sie ist auch kein »unerreichbares Soll«, schwebend über den Niederungen und Hinfalligkeiten des tatsächlichen irdischen »Ist«, das an diesem »Soll« schuldig werden muß (das wäre Negation der Wahrheit, das uns in IHM »alles gegeben« ist). Christus kommt nicht als Ja und Nein zugleich, sondern als absolutes Ja und entäußerte Gottesliebe und nimmt uns hinein (vertikal) in eine unbedingte Hingabe für alle (horizontal). Christliche Heiligkeit ist das gelebte Amen *zum* absoluten Ja der ihrer selbst entäußerten Liebe, aber ein Amen nicht neben, sondern in, durch und mit diesem Ja.

»Wesen« christlicher Heiligkeit ist somit kein Machtinstrument eines die Welt ausbeutenden himmlischen Kapitalisten, der die Heiligkeit als sein Privateigentum an sich hält (»nicht als Beute« Phil 2, 6) und den Menschen zwingt, sein wahres Selbst nur jenseits von Welt und Geschichte, in einer immer ausstehenden Transzendenz zu suchen<sup>6</sup>.

In beiden Fällen würde kein Sterben ins je größere Leben hinein erfolgen, sondern – da das Ideal uneinholbar ist – ein Tod durch hoffnungsloses Scheitern, das heißt um des Todes willen. Der heutige Gegenschlag dagegen ist die Indifferenzierung des Sündenbewußtseins, das im Maße, als sich das Ideal auflöst (»Es ist nichts mit dem Werten«, vorab mit dem Heiligkeitswahn: Nietzsche), seinen einstigen »unbedingten« Maßstab des »Wertideals« verliert und

<sup>6</sup> Eine falsche »Verunendlichung« würde dadurch suggeriert, die nur durch masochistische Selbstvernichtung vollzogen werden kann: der Mensch als Sklave Gottes macht sich (in einer Pseudoaskese pervertierter Heiligkeit) zum »Nichts«, damit Gott »Alles« sein kann. Oder er versucht, den jenseitigen Tyrannen zu entlarven (in einer Aggression auf die Transzendenz) um für sich selbst und so erst jetzt für die Andern das »höchste Wesen« zu sein (*homo homini Deus, d. h. vere homo*).

damit auch den Grund, sich selbst als »negativ« (= schuldig bzw. »böse«) erklären zu müssen.

c) Sollen auf Grund von Geschenk. – Christliche Heiligkeit hat ihren Solenscharakter auf Grund der sich schenkenden Gegenwart des Könnens. Christliches Sollen ist ein ermächtigt, das im Maße seines Anspruchs die Erfüllung schenkt. So betet der Christ: »Gib, was Du forderst, dann fordere, was du willst« (Augustinus). »Fülle mit Gnade von oben die Herzen, die *Du* geschaffen hast« (Pfingstsequenz). »Glaubt, daß ihr empfangen *habt*, und es *wird* euch sein« (Mk 11, 24). »Selig, die du geglaubt *hast*, daß in Erfüllung gehen *wird*« (Lk 1, 45). »Zukunft« wird hier nicht zu einer »futuristischen Projektion« verdünnt, die aus der Resignation am Empfangenen entspringen würde; in ihr enthüllt sich vielmehr das immer neu aufgehende Leben dessen, was *da* ist. Nicht als ob ich es schon erreicht hätte, ich jage ihm vielmehr nach; aber nicht so, daß meine Jagd (Nimrod!) es in die Gegenwart einbrächte, sondern in der vom Gebenden, der es zu-kommen läßt, her verfügten Geduld.

Deshalb ist das »Wesen« christlicher Heiligkeit auch nicht einpaßbar in die Über-Ich-Theorie der Psychoanalyse. Es liegt jenseits des Versuchs, einen Schuldkomplex (gegenüber einer von außen aufgenötigten Überforderung) durch Abbau des Über-Ich bzw. »Internalisierung« gewisser moralischer Regeln aufzuarbeiten. Das Gebot »Seid vollkommen wie euer Vater im Himmel vollkommen ist«, ist ein für allemal in Christus erfüllt. Die Überforderung reißt uns nicht (in schlechter Expropriation) aus unserem Menschsein heraus, sondern bringt uns im Maße unserer Freigabe tiefer zu uns selbst<sup>7</sup>, wobei das Zentrum der Hingabe Er selbst ist (mir innerlicher als ich mir selbst).

»Wesen« christlicher Heiligkeit steht deshalb in der Mitte zwischen bloß »gewesener« Erfüllung (in einer Vergangenheit, auf die man zurückzublicken versucht ist) und noch »ausstehender« Vollendung (einer nie ankommenden Zukunft, die uns der Gegenwart entfremden würde). Das Gesetz der dissoziierten Zeit gilt hier nicht mehr; sie ist als ganze aufgehoben in der »Fülle der Zeit«, die der Welt das absolute *Heute* Gottes eröffnet.

## RAUM DER HEILIGKEIT: GOTT ALLEIN – DER SOHN – DIE KIRCHE

### *Der Herr – Der Geist: Mitte der Heiligkeit*

a) Christus als das dynamische Maß der Heiligkeit. – Es gibt kein metaphysisches »Wesen« christlicher Heiligkeit, weil Er, das personale Wort, ausgehend vom Vater, sich eröffnend in der Kirche, dieses Wesen selbst ist: »Gott von Gott im Fleisch«: Diese Norm entzieht sich jeder Deduktion. Die

<sup>7</sup> »Deus homo factus ut homo se hominem esse cognosceret« (Augustinus).

Norm ist ER, in und durch und mit seiner geschaffenen Gegenwart in Welt und Geschichte: von Anfang an, denn »im Anfang war das Wort«. Aber: auf Gott hin. Dies will sagen: die Norm selbst empfängt sich vom Vater und unterwirft sich ihm gehorsam im Tun seines Willens. Die Norm, die »im Anfang war«, »auf Gott hin« – sie ist »Gott selbst«. Und sie wird uns nicht anders zuteil als durch den Geist, der uns nach *seinem* Maß an diesem lebendigen Maßstab der Heiligkeit zum »Mit-Tun« Anteil gibt.

Ewig aus dem Vater hervorgegangen, ist das Wort des Lebens absolut in seinen Ursprung hinein enteignet (»ich suche nicht meine Ehre, sondern die Ehre dessen, der mich gesandt hat«). Heiligkeit ist kein Fixum; der Sohn in seiner Erwählung und Sendung liegt plastisch in den Händen des Vaters, verfügt-verfügbar, im ewigen Sich-Empfangen arm und deshalb reich, da der Vater ihm vorbehaltlos die unendliche Lebensfülle der *ganzen* göttlichen Natur schenkt. Seine »Speise« ist der Wille des Vaters. Heiligkeit ist also keine auf sich zentrierte Struktur, sie wächst sich von außerhalb ihrer selbst zu, wird sich im Lebensstrom liebender Treue gegeben, überantwortet, in die Sendung entlassen. So aber kann der Vater im Sohn restlos aus sich heraustreten; der Sohn als »Maßstab« läßt sich zur Verherrlichung des Vaters durchsichtig werden, ja auslöschen, um restlos *Weg* zum Vater zu werden (und als solcher »Wahrheit« und »Leben«). Auf Grund dieser restlosen Verdemütigung des Sohnes und der Transparenz seiner Armut auf den Vater hin, gibt es keinen Weg am Sohn vorbei zum Vater: das Wort verstellt nicht den Sprechenden, die Gabe verdeckt nicht den Schenkenden. Und da der Vater dem Sohn nichts vorenthält, so verschweigt sich die Armut des Sohnes nicht in einen von ihm abgeschiedenen Vater, sondern: »wer mich sieht, der sieht den Vater«, worin der absolute *Reichtum* in der Armut des Sohnes aufbricht. Norm aller christlichen Heiligkeit ist die unsagbare Einheit von Reichtum und Armut der *an ihr selbst* vollendeten Liebe. – Fleischwerdung des Sohnes *ist* Offenbarung *dieser* Wahrheit, Quellgrund aller Heiligkeit in der Knechtsgestalt. »Der Vater ist größer als ich«: Der Maßstab ist in ewigem *Gehorsam* enteignet, der im Fleisch offenbar wird, so, daß diese Seite der christlichen Heiligkeit nicht allein auf die *Menschennatur* Jesu eingeschränkt werden kann. Aber gerade in der Relativierung des Gehorchenden (bis zur Schmach des Wurmes, zum Zerbrechen der Gestalt des Maßes) leuchtet die Wesenseinheit von Vater und Sohn – im Geist als dem personalen Wir – sichtbar auf. Mitten im unverrückbaren »Maß« der Heiligkeit brechen daher ewige Überraschungen, nie festlegbares Feuer durch. Nie sind wir vor solchem sicher.

b) Der Geist, das Fruchten, das Umsonst. – Wo der Geist des Herrn ist, wird das »Wesen« christlicher Heiligkeit also auf Tafeln lebendiger Herzen geschrieben. Das einzig wahre Buch über Heiligkeit schreibt der Heilige Geist in der Form lebendiger Heiliger, die, so Gott will, »noch größere Werke«

tun können als der Sohn, der das Fruchten seiner absoluten Heiligkeit in der Heimkehr zum Vater austeilte. Dabei sprengt er alle Grenzen des Fruchttragens in der Welt, die vorläufig werden und bleiben, aber situiert im Element des Endgültigen: »Ich bin bei euch alle Tage . . .«

Deshalb entzieht sich das »Wesen christlicher Heiligkeit« wesenhaft allen biologischen, soziologischen, psychologischen Kategorien, obwohl es als »heilig öffentlich Geheimnis« in ihnen zum Ausdruck kommt. Es bleibt aber hinsichtlich all dieser Perspektiven *nutzlos* und *unverbrauchbar*. Ein Heiliger ist das »Nutzloseste« für die Welt, sein Schicksal liegt im Umsonst der Liebe, die in der Unrechtsgestalt der *vanité* ihre *gratuité* ohne zu zählen ausschüttet und darin sich selber preisgibt. Der Spieleinsatz des Heiligen ist er selbst, weil die »törichte« Liebe Gottes sich in ihm verströmt. Indem er sich selber hingibt, wird er »geführt wohin er nicht will« (Joh 21, 18).

c) Doppelte Enteignung durch den Geist. – In doppelter, scheinbar entgegengesetzter Richtung ist der Heilige im Geist der Heiligkeit vergraben (*incarnatus de Spiritu Sancto*):

1.: »Ihr seid tot und euer Leben ist mit Christus *in Gott* verabgründet« (Kol 3, 3). – 2.: »Die Kinder des Reiches sind wie Samenkörner« ausgestreut und hineinvergraben *in die Welt*. Beide Bewegungen durchwaltet der eine Geist, der vom Vater und vom Sohn ausgeht. Darin liegt eine wahrhaft göttliche Paradoxie: *Non coerceri maximo, sed contineri minimo divinum est*. Der »kleine Weg« der Liebe schließt alles ein: »O heiligste Dreifaltigkeit, Du bist der Gefangene meiner Liebe« (Therese v. Lisieux). Durch Dialektik ist das nicht aufzuarbeiten; Pneuma ist nicht Geist im hegelschen Sinn.

Zu 1. Der Heilige ist kein »Ich«, das sich an einem himmlischen Ort selbstverliebt gegen die Armut der Verleiblichung behauptet, keine entfleischte Seele. Er ist *cruci-fixus*, angenagelt an einen ganz bestimmten Platz, und er will den in die Erde gerammten Pfahl nicht verrücken. »Die *Gefangenschaft* führt ER gefangen mit sich fort« (Eph 4, 8): »Licht und Gestalt« werden nicht jenseits der Entstaltung gefunden, sondern mitten darin: »Von *wo* der Tod begann, von *dort* erhebt das Leben«. Keine Polarisierung von Licht und Finsternis; die absolute Scheidung geschieht, indem das Licht in der Finsternis leuchtet.

Zu 2. Der Heilige ist nach unten, in die Erde enteignet. (Jüdische Überlieferung nennt den Geburtsort Jonas': Gath ha-Chepher »in die Erde gegrabene Kelter«.) Und dies nicht im Prozeß eines stufenweisen Abstiegs von oben nach unten, sondern im Maße des Sichverlierens in Sinn und Form Christi, nach oben an den Vater, der ihn »nicht schont«, nach unten in Sinn und Form des eucharistisch gebrochenen Brotes und des als Trank ausgegossenen Weines. Der Heilige wird dadurch aus aller manipulierten Selbsterlösungstechnik befreit. Die Dialektik von »Sich-Gewinnen = Reichtum« durch »Sich-Verlieren = Armut« liegt nicht in seiner Hand, er vermag diese beiden

Seiten – »Sein und Nichts«, »Leben und Tod« – nicht auf sich zusammenlaufen zu lassen. Er verliert sein Leben nicht mit dem ichsüchtigen Hintergedanken, es dadurch zu gewinnen (»menschliche Selbstaneignung des Menschen durch und für den Menschen *durch* menschliche Arbeit«: Marx). Er sucht sein Leben nicht durch einen perversen Altruismus (Flucht zum Anderen unter dem *Schein* sozialer Aktion) von draußen her einzuholen; das Du ist ihm nicht Material für die Realisierung seiner Ich-Identität, auch nicht die Instanz, die er benötigt, um sich selbst »verlieren zu können« (Nächstenliebe als Flucht vor sich selbst oder als schlechte Liebe zu sich selbst: Nietzsche).

Somit heißt es nicht einfach: »Wer sein Leben verliert, wird es gewinnen«, sondern: wer es »um *meinetwillen* verliert«. Wer es um *seinetwillen* verloren *hat* (sofern »nicht mehr ich lebe, sondern Christus in mir« Gal 2, 20), der *wird* es gewinnen. Es beginnt also nicht mit einem »um-zu«, sondern mit dem *Verlorenhaben*, dem bedingungslosen Umsonst der Liebe, die sich in die Wirklichkeit des fleischgewordenen Gottes aufgibt. Gott allein kann den Menschen vom *Sich-suchen* im Opfer befreien und ihn bis auf den Grund arm machen (»Herr, nimm mich mir und gib mich ganz zu eigen Dir«: Nikolaus von Flüe), aber nicht so, daß Gott in diesem Enteignungsprozeß außerhalb des Menschen stünde, auf seiner Seite der »Reichtum«, auf des Menschen Seite die »Armut«. Sondern ich bin durch Gottes Reichtum *in mir* arm geworden, dadurch, daß Gott mich durch seine vollkommene Selbstmitteilung *in mir* (aber *wer* ist das? die Kirche!) ausgeräumt hat<sup>8</sup>.

### Ort der Heiligkeit in Gott

a) Gottes Initiative kommt an. – Das absolute Vorweg der göttlichen Heiligkeit kann heute nicht genug betont werden: »Nicht ihr habt mich erwählt, sondern ich habe euch erwählt« (Joh 15, 16). Die ganze Initiative liegt bei

<sup>8</sup> Theresa von Avila: »Ich liebe ohne in mir zu leben.« Gewiß, doch darin erschöpft sich die Konvertibilität von Reichtum und Armut nicht. Denn dieses »Bei-sich-Sein in der Entäußerung« – die Formel, auf die man heute in tausendfältigen Abwandlungen das »Wesen christlicher Heiligkeit« zu reduzieren versucht – kann nochmals in einer verschlossenen Immanenz bestehen. Deshalb fährt Theresa fort: »Und ein solches Leben erhoffe ich, daß ich sterbe« – denn beides, Reichtum und Armut stehen nochmals zueinander als Ich-Pole – »weil ich nicht sterbe«. Tod kann nicht mehr »für« das (= *mein*) Leben verbraucht, »mein« Leben nicht mehr in allen möglichen Spielarten von Todesentäußerung (Arbeit, Rausch, immanenter Aktivismus) »für« die Hingabe (Tod) mißbraucht werden. Hier wird endlich das »Tu solus sanctus« offenbar, der Niederfall: »Mein Herr und mein Gott.« – Hegel versuchte, diesen Geist der Heiligkeit in der Gestalt des »absoluten Begriffs« zu entfalten: »Ich lebe« (Identität), »ohne in mir zu leben« (Nichtidentität), »und ein *solches* Leben erhoffe ich« (als absoluten Begriff, Identität der Identität und Nichtidentität = »Geist«), daß ich sterbe, weil ich nicht sterbe. Aber, die »Geduld der Hoffnung« fließt mit dem Gang der dialektischen Notwendigkeit des Begriffs zusammen und das »Weil ich nicht sterbe« rückt in die Selbstgewißheit des »pneumatisch« vermittelten, spekulativen Wissens ein.

Gott, der »die Toten lebendig macht und das Nichtseiende als ein Seiendes heraufruft« (Röm 4, 17). Dafür gibt es in der Welt keinen Grund, kein endliches Worin als Voraussetzung des göttlichen Handelns außer jenem Schoß-Grund Kirche, in dem der Logos gehorsam (»zu Gott hin«) weilt, und er sich mit ihm zusammen bis zum »soli Deo Gloria« verdankt (»und Gott war das Wort«). Dem Vorweg der Erwählung entspricht das Vorweg der Anbetung des nie versiegenden, erwählenden Quells, der nun aber die Erwählten nicht bloß an sich zieht – er ist ihrer ja nicht bedürftig, weshalb er alles geben und die Erwählten »in allem reich« machen kann –, sondern sein Wort, »durch das alles geworden ist«, (mit dem Rücken zum Vater) in die vorwegewählten Berufenen hinein senden kann, damit es (mit dem vom Vater nie abgewendeten Antlitz des Gehorsams) in ihnen und mit ihnen das Ja der Antwort zurückschenkt. Erwählender Ruf und Sendung des Sohnes, Hören des Sohnes und Antwort (als Vollzug der Gegenwart des Sohnes im Ausgespieltwerden in die Welt) fallen überein. Aufnahme der Sendung des Sohnes und Antwort mit ihm zusammen sind auf allen Stationen der Tradition der Heiligen (in Hingabe *und* Verratenwerden) immer miteinander verschmolzen: die unabsehbar sich verströmende Liebe zeugt in der Preisgabe Quellen und wird mit der gleichen Kraft, die sie den Quellen schenkt, weitergetragen, je in die Geburt neuen Lebens hinein.

b) Verabsolutieren des Geschenkes. – Gottes absolutes Vorweg und »Lob der Herrlichkeit« (Eph 1) korrespondieren einander. Die große Gefahr heute ist, daß die absolute und die endliche Initiative auf Grund eines säkularisierten Kirchenbegriffs ineinander gleiten. Die Initiative des »positiven Humanismus« (der »unmittelbar und reell zur Wirkung gespannt ist«: Marx) verrät einen Absolutheits-Charakter: Voraussetzungslosigkeit des unbedingten menschlichen Anfangs mitten in der Welt. Hier taucht eine evangelische Wahrheit auf: daß das von Christus zu trinken *gegebene* Wasser im Trinkenden zu einem Quell wird, der ins ewige Leben *aufspringt* (Joh 4, 14). (Vgl. auch Nietzsches »heiliges Jasagen« des »Willens zur Macht«, der »*nie geworden ist*« und so eine »unendliche Endlichkeit« [= »endliche Unendlichkeit«] artikuliert: das Zentrum der unbedingten *Einheit* von absoluter und endlicher Freiheit.) Aber, diese schillernde Zweideutigkeit provoziert die Perversion: die von Gott einbrechende Vertikale wird zur Horizontalen geschlagen, und zwar um so leichter, je radikaler sich Gott in seiner Gabe entäußert hat. Der Aufblick zu Gott kann in solchem Zusammenhang dann nur noch sagen, daß der (vertikal) in den Himmel entrückte Reichtum der menschlichen Wesenskräfte (horizontal) noch nicht praktisch-gegenständlich herausgelebt wird. Fallen also (so schließen manche Marxisten) Totalität des (zuvor gegen die Individualität geschiedenen) Gattungslebens und konkreter Mensch zusammen, dann enthüllt sich intersubjektiv die absolute Präsenz der Freiheit in der materiellen Gegenständlichkeit: »Heiligkeit« wird Mitmensch-

lichkeit. Das Füreinander-Wir der Gesellschaft repräsentiert den Lebensstrom der Trinität: der Vater ist der Naturgrund des natürlichen Menschen, der Logos ist wissenschaftliche Rationalität, das Pneuma die brüderliche Wir-Gestalt sozialer Interaktion.

Alldem gegenüber ist mitten im Aufbruch des voraussetzungslosen »Umsonst der Liebe« (Therese von Lisieux) aus dem Quellgrund der »reinen Endlichkeit« die bleibende Anbetung das wahrhaft Not-Wendende: in der Einheit der beiden »Schwestern im Geist« liegt die lebendige Synthesis christlicher Heiligkeit<sup>9</sup>.

c) Gewaltlosigkeit der Liebe. – Christliche Heiligkeit, die alles auf den Einsatz Gottes von oben setzt, erfährt auch Kirche als reine, befreite Endlichkeit von oben<sup>10</sup>. Damit beschwören wir keinen »schlechten Platonismus« herauf, vielmehr deutet sich in diesem Symbol die einzig wirkliche Form von objektiver endlich-geschaffener Heiligkeit an. Wird dieses geschaffene Vorweg der Heiligkeit ausgeklammert, die absolute und die endliche Liebesinitiative zur Deckung gebracht, indem man beide (in einem) in das materielle Feld »gegenständlicher Freiheit« übersetzt und zugleich solche Transformation dadurch verdeckt, daß man eine »unbedingte *historische* Initiative« setzt, dann bleibt der Aufbruch des »positiven Humanismus« mit Notwendigkeit an einen spezifischen Sektor der Weltzeit geknüpft. Das Problem taucht auf, wie dieser Anfang *gegen* die Barrieren der menschlichen »Entfremdung« durchgesetzt bzw. *im* Bestehenden (= der Entfremdung) das Bestehende überwunden werden kann. Der in *statu nascendi* scheinbar so konkret-praktische Ansatz verflüchtigt sich nochmals in eine Ideologie (= in eine besondere Form *bloß* begrifflicher Allgemeinheit), die nur noch durch *Macht* relevant und geschichtlich (nach vorne hin) wirksam wird. Als einzige Antwort auf diese Diskrepanz bleibt die revolutionäre Gewalt – im Gegensatz zur gewaltlosen Freiheit der Liebe übrig. Diese darf gewiß nicht schlaftrunkenpassiv auf dem Bett ihres Befreitseins ausruhen, das Gott ihr bereitet hat, wohl aber darf sie mitten in aller Sendungsbereitschaft wie ein Kind »im Schoß des Vaters« sich überantworten und braucht sich selbst nicht »unendlich ernst« zu nehmen: *dies* ist Atemholen für den alles überwindenden Sieg des Glaubens mitten im Fleisch. Der Widerspruch einer gewaltsamen Durchsetzung der aufgebrochenen absoluten Freiheit in der Welt entfällt.

Das Prius der Anbetung im reinen Empfang wird niemals aufhören, ein kühnes Wagnis zu sein. Es besagt: Verzicht auf Kalkulation, »positive Indifferenz« (Ignatius v. Loyola), Verzicht auf Selbstbestätigung durch Rück-

<sup>9</sup> Vgl. Hans Urs von Balthasar, *Schwestern im Geist*. Einsiedeln 1971.

<sup>10</sup> Vgl. Augustinus, *Bekenntnisse* XIII: »Geschaffene Weisheit« vor aller Zeit, aber doch »Endlichkeit« als »Fülle der Zeit«, die freilich weder in Jetzt-Momente zerrinnt noch in Herkunft und Zukunft dissoziiert, sondern integrale und integrale Zeit-Gestalt als Freiheit bleibt. – Zum Begriff der »geschaffenen Weisheit« vgl. Louis Bouyer, *Le Trône de la Sagesse*. 1957.

schlüsse vom Anerkanntsein durch die Anderen auf den eigenen Status, Annahme der eigenen Nutzlosigkeit, Selbstvergessenheit bis zum Vergessensein von Gott in der Nacht, in der Gott den Herzen zärtlich die Liebe entlockt, zur unendlichen Überraschung dessen, der unwissend und unführend im Finstern brennt. In seinem Unbrauchbarsein (das zutiefst der Erwählung entstammt) teilt der Heilige die Sendung des Herrn bis in dessen Verworfenwerden hinein. Er will nicht sein Leben gegen diesen Tod, gegen den Un-sinn dieses Sterbens sichern, er lebt aus der Einheit von Leben und Tod, Sein und Nichts<sup>11</sup>.

d) Gestaltlosigkeit. – Die Unbrauchbarkeit und Schwäche des Heiligen zerbricht alle Regeln und Mechanismen seiner »Natur«. Gott *kann* deren Anlagen aufgreifen, sie gewissermaßen direkt in ihre Reifform überführen – wenn er will. Er kann sie verwerfen, verstocken und den schwächsten Punkt suchen, angesichts dessen man verzweifeln möchte, gerade dann, wenn durch die Gegenwart der Nächsten, mit denen zusammen man lebt, der Finger darauf gelegt wird. Das Samenkorn der Gnade kann in fetten Ackerboden fallen, aber auch in ein winziges Fleckchen Erde, das in einem Spalt unseres steinharten Egoismus sich angesammelt hat. Ob das Gewächs klein oder groß, prächtig wie eine Rose oder ein im Gras verstecktes Gänseblümchen wird – das liegt bei Ihm. Manche Heilige fallen auf steinigem Boden: ihr Schicksal ist es, zertreten zu werden, zwischen die Mühlsteine zu geraten oder in den hintersten Winkel der Geschichte befördert zu werden, ununterscheidbar von den andern Sandkörnern (dem die Dünen auf- und abbauenden Pneuma ausgeliefert), gleichgemacht den Millionen, ununterscheidbar. Und von wievielen müßte man – mit den Augen der Welt betrachtet und beurteilt – sagen: sie sind verkümmert, zusammengeschrumpft, immer weniger geworden!

Die Hauptsache: die Kinder des Reiches, die wie Weizenkörner ausgestreut werden, bleiben dem *einen*, liebenden Wurf des Sämanns treu; denn er wird selbst in der Aussaat nicht geschont, sondern mit-ausgeworfen (die Schechinah geht in die Verbannung mit!), bis in die Schmach hinein. Im *einen* Wurf des Sendenden lebt das Fruchten derer, die auf guten Ackerboden fallen aus der Ohnmacht der Geschändeten, damit sie, die anderen, »seien«; so, daß diese nur *da* sind in bleibendem Fruchten, wenn sie nicht ausschließlich je an ihrem Ort »reich« werden, sondern immer gerade dort, wo die Vergrabenen vergessen sind.

All dieses Auf und Ab, Wachstum und Verminderung, der nie endende Tausch von Reichtum und Armut will nur aufzeigen, daß das Heilige nie

<sup>11</sup> So tut er den Anfang der Philo-Sophia, den Hegel zu Beginn seiner Logik (I) zu deuten versucht. Weder bricht den Heiligen die Negativität (des Leidens, der Schmerzen und Nöte) nur von außen her auf, so, daß er dadurch bloß konzentrisch (um sich *selbst* herum) »mehr«, in seinem Sein wachsen würde, *noch* verschafft er sich das Leiden, um *sich* in dessen Feuer nach außen hin verflüssigen zu können. Er lebt nicht für sich, wie er auch nicht für sich stirbt. In beiden zugleich ist er »des Herrn« und darin für die Brüder ausgeteilt: er selbst.

und nimmer aus dem ablesbar ist, was man »Naturgesetz« nennt. Im Alten Bund kommen die Kinder der Patriarchen *gegen* alle naturgesetzlich-physiologische Berechnung, mitten aus der Sterilität. Immer gilt der Name »Isaak«: »Es ist zum Lachen«. Und selbst die Sterilität genügt nicht! Daß alles vom Menschen her »vergeblich« war, kommt niemals bloß als etwas Vergangenes vor. Der Anspruch des Umsonst trifft den Glaubenden von vorne her ins Herz. Die Frucht des Glaubens im Fleisch, der Sohn, in dem die gewesene Sterilität »endgültig« überwunden zu sein scheint, in dem der Sieg anschaulich vor die Augen tritt – er wird geopfert, auf den Altar gelegt. In nichts kann die elterliche Herkunft im Kind sich durchsetzen. So ist Abraham der Vater aller Glaubenden, aller Heiligen.

Auch in seiner Gleichgestaltung dem Bild des Sohnes ist der Heilige unberechenbar, da der Sohn dem Vater nicht als eine fix und für sich bestehende Form gegenübertritt, sondern aus dem ewigen Entstand seiner väterlichen Wurzel ist und lebt, immer (im Liebesspiel des Geistes) an den Vater sich verlierend. So der Heilige: er tritt als vorweg Erkannter, Erwählter, Gerufener, Gerechtfertigter mit dem Sohn (in dessen Sendung) aus dem Vater hervor, wie dieser will, wann er will; seine Struktur ist ständig in Bewegung, keine festumrissene »Ähnlichkeit«<sup>12</sup>, eher eine im Liebesstrom fortwährend verflüssigte Gestalt (weshalb die Trauben in der Kelter getreten werden, und ihre Schalen platzen).

e) Selbstsein im Verdanken. – Der Heilige bleibt im Hervorgang des Sohnes aus dem Vater erwählt, durch den Geist zum Leben erweckt, immerfort Kind, das sich Gott (in einer ewigen eucharistia) verdankt. Aber im Vorweg der Erwählung liegt gleichzeitig die Freigabe des Heiligen in die Mitte seines Selbst hinein, das Christus ist. Niemand ist tiefer, unverbrüchlicher er selbst als der Heilige; nirgends leuchtet das absolute Ja der Liebe (sein-lassend und ermächtigend) in der Endlichkeit stärker auf als in ihm. Und auf dem *Fundament des Dankes* liebt niemand gesünder »sich selbst« als er (hier verblassen alle arroganten innerweltlichen Identifikationsprozesse des »menschlichen Menschen«). Demut und Großmut sind in ihm eins. Wer erfahren hat, daß Gott allein genügt, kann lächeln gerade in der Bitternis und Trauer des Versagens. Daher ent-ideologisiert und relativiert niemand so radikal wie der Heilige, weil er mitten im Strom der Zeit auf dem festen, trockenen Boden der göttlichen Treue (*in* der Wahrheit) unterwegs ist. So ist er sich selber treu: da er in der Liebe seinem Egoismus stirbt, wird er frei zur liebenden Selbstannahme aus Gottes Händen. (Das ist eines der schwersten Opfer: die Position überheblicher Selbstkritik aufzugeben, sich in sich selbst hinein verdemütigen zu lassen, um in Dem sich schenken zu lassen, der mein Leben *ist*.)

<sup>12</sup> Vgl. Thomas, S. Th. I 27, 4 c: Das Wort geht aus dem Vater »per modum similitudinis« hervor, der Geist aber »secundum rationem impellentis et moventis in aliquid . . . , quo nomine quaedam vitalis motio et impulsio designatur.«

f) Fruchttragen ohne Vernutzung. – Aus der Wahl Gottes heraus ist der Heilige gesendet – nicht als solcher festgestellt, definiert, der erwählende Auftrag prägt keine fertige Münze – »damit ihr hingehet und Frucht bringt«. In der Sendung zu den Menschen ist er ein sich selber Überbietender, Überlassender, der nicht den Menschen gegenüber nochmals an sich hält.

In der Erwählung durch Ihn (das absolute ER und DU) liegt die Wurzel seines sozialen Engagements, worin Nächsten-(Du) und Fernsten-(Er)Liebe unscheidbar zusammengehören. Aber da die Sendung von Gott her das Fruchten trägt und ermöglicht, so bedeutet »soziale Praxis« hier nicht den (immer scheiternden) Versuch, an der Gegenständigkeit der Anderen seine (einstweilen noch geschlossene) Individualität abzarbeiten oder aufzusprengen und zu verflüssigen. Dadurch wäre das Wir wieder für das Ich »vernutzt«; die Sozialisation stünde unter dem Vorzeichen ich-hafter Selbstbefreiung. Ein im Grunde gerade privatisierendes Ich, das durch soziale Aktion seine Bastionen zu schleifen trachtet, würde »politisch«. Da dem Heiligen Gott allein genügt, »braucht« (im Sinne des Vernutzens) er die Anderen nicht (er lebt in erlöster Einsamkeit) und kann eben deshalb ganz für sie da sein, im armen Reichtum der geschenkten Liebe, die sein Leben ist. Da er alles empfangen hat, sein Sein Gabe ist, kann er nur sein im Maße des Wegegebenseins.

*Heiligung: »als wir noch Sünder waren« (Röm 5,8). Heiligkeit in der Kirche*

a) »Sola gratia als Versuchung. – Christus ist (Röm 5) für Gottlose, Sünder, Feinde Gottes gestorben. Es gibt demnach keine Vorleistung des Heiligen bezüglich der Tat Gottes an ihm, weder von seiner Natur, noch vom Übermaß einer »seligen Schuld« her (die »einen so großen Erlöser zu haben verdiente«). Die Schuld ist kein magisches Vehikel, das Gott in die verfallene Welt herabzieht. Er selbst hat alle im Ungehorsam verschlossen (Röm 11,32). Der Tod hat sich nicht selbst in der Hand; Gott ist der Herr über Leben und Tod.

Hier kann eine große Versuchung entstehen: das Ereignis der Rechtfertigung-Heiligung *jenseits* der Sünde zu hypostasieren, das Licht über der Finsternis zu lokalisieren, Gott die Ankunft gerade dadurch zu verweigern, daß man die »sola gratia« ins Jenseitss abschiebt, den »Solus Sanctus« im Himmel fixiert. Das wäre *Scheinjungfräulichkeit* einer Armut, die sich ihre Offenheit nicht durch Gottes Gegenwart schenken lassen will, aber dann anfängt, das lebendige Samenwort sich selber zu geben und, mit der »Mater-ia« identisch geworden, das Heil aus der Welt herauszugebären. Hier wird Gott scheinbar »alles anheimgestellt«, aber so, daß die Welt dadurch sich selber Raum schafft für ihre egoistisch weltliche Aktion, die hintergründig gedeckt,

das heißt nochmals relativiert und »entmachtet« wird durch eine pervertierte »Verherrlichung« des Absoluten.

b) Heiligkeit wird Überbau. – So aber ist die eucharistische Form der Heiligkeit zerbrochen: die Gabe bleibt ausstehende Zukunft, Basis des sogenannten »eschatologischen Vorbehalts« als transzendente Sphäre möglicher Kritik innerweltlicher Entfremdungszustände. Da jedoch die Gabe nicht kirchlich empfangen und deshalb in Fleisch und Blut der Glaubenden nicht gegenwärtig wird, so, daß die von ihr Betroffenen in ihr (als absolut Beschenkte) zugleich Ausgeteilte, Zerbrochene, Drangegebene, Geopferte in Fleisch und Blut sind, so kann die Gabe auch nicht mehr verdankt werden. Heiligkeit wird »Überbau« auf dem nicht sterbenwollenden Geflecht »natürlicher« Selbstbehauptung, die sich im Blick auf den verjenseitigten Gott ständig *selbst* zu behaupten versucht.

c) Das absolute Vorweggeliebtsein als Tat endlicher Freiheit. – Heiligkeit aber geschieht, trotz des Fehlens jeder Vorleistung unsererseits, mitten in der Endlichkeit, in der Kirche als dem ein für allemal von Gott gesetzten Ort *objektiver* Heiligkeit, deren Kinder die Heiligen sind. Sofern Kirche Virgo-Mater ist, hat sie alles empfangen, was ihrem »sterilen« Schoß anvertraut wurde. Somit wird das Vorweg der Liebe nicht nur am »Für Gottlose gestorben« bejaht, sondern aus der Armut der Erlösten; weshalb sich *hier* objektive und subjektive Heiligkeit nicht mehr angemessen trennen lassen: denn die objektive »Substanz der Heiligkeit« ist kein »Was«, sondern Subjekt; frag-»würdig« in der Frage: »Wer ist die Kirche?« Somit bedeutet die Trennung der Kinder vom Mutterschoß des Glaubens keineswegs Vercinzlung im Sinne einer isolierenden Individuation, sondern *Geburt nach innen*; gerade dort, wo die Geborenen nach außen hin entlassen werden, wachsen sie nach innen zur einen Wir-Gestalt der befreiten Freiheit zusammen. Sie brauchen ihr Selbstsein als Subjekte nicht durch den gemachten Riß einer aggressiven Todestrennung vom Schoß ihrer Herkunft zu erkaufen. Genausowenig sind sie gezwungen, den »ersten Objektverlust« (Freud) durch Verdrängung und Sublimierung des Verdrängten »aufzuheben«, das heißt hier: die *verlorene* objektive Heiligkeit durch theologisches *Denken* als eine ihnen innerliche (aber doch eben nur *gedachte*) Gegenwart zu wiederholen und als gegenwärtig zu setzen. Nein, der eine Quell springt in den Vielen als Quell *für-einander* auf. Das lebendige »Zwischen« ist und bleibt Tat der je einzelnen Freiheit und doch ist es als Liebe die Mitte, die allein von sich her das Für-einander gewährt. Der Quell bricht in mir und *zugleich* in den Andern auf, wobei man die vielen Anfänge nicht nochmals von einem endgültigen Aussichtspunkt her überschauen kann. Gerade darin, daß der Heilige als Liebender »den ersten Schritt tut«, liegt die Hoffnung, daß er nicht bei sich selbst, sondern im Andern anfängt: die Liebe sucht nicht das Ihrige. Aber dieser Anfang im Anderen bleibt ebenso *sein* Anfang. Nur in dem Maße wie ich

diesen geduldig erwarten kann, ist meine Liebe arm, das heißt freigebende Hoffnung für den Anderen. Ich verfüge nicht darüber, Gott bestimmt die Zeit der Heraufkunft meiner Preisgabe im Anderen. Er sammelt die Zeit meines Dienstes, meiner Kelterstunden in *seiner* Stunde, die für unser Uhrwerk unfaßlich ihm gehört. – Dasselbe gilt für die »Frucht« der Heiligen; sie bleibt, ja *ist* unzerstörbar; aber sie ist eingelagert in den unendlichen Abgrund seiner Liebe, die *alles* gibt – und so kann sie verschwinden, »verworfen« werden; Gott verfügt über sie. Kein Mensch weiß, durch *welches* Opfer er lebt, weil alle durch *ein* Opfer sind und leben.

d) Heiligkeit in kirchlicher Überlieferung. – Im jungfräulichen, nicht-habenwollenden, enteigneten (durch »Beraubung« = Steresis geöffneten!) Schoß der Kirche enthüllt sich die absolute Initiative Gottes in der Welt, nicht als »ausstehende«, sondern als daseiende: die sich überliefernde Liebe ist gegenwärtig. Denn entgegen aller Menschenweisheit hat die Jungfrau empfangen, ist sie der »geschaffene Schöpfer ihres Schöpfers« (theo-tokos), Geburtsort der absoluten Freiheit in der Welt und für sie, aber in der Armut preisgebener Anbetung: eben die Freiheit, die von den nur-menschlichen Emanzipatoren und Produzenten »absoluter Freiheit in der Immanenz« nie gemacht und zustande gebracht werden kann. Der Glauben nennt sie; »credo ecclesiam«: *die* Überlieferung der Freiheit.

Aber, so könnte man fragen, bleibt der heilige Gott der »ledigen« Virgo nicht doch äußerlich? Versetzt die Anbetung Heil und Heiligung nicht in ein imaginiertes Jenseits, das vielleicht in dem Augenblick ganz zum Diesseits sich umgestaltete, wo die Virgo in einer »Mater« aufginge, die alles nur aus sich selbst heraus produziert, also letztlich der (sich überliefernden) Liebe durch Verrat teilhaftig würde? Nein, Ledig-sein in der Anbetung ist identisch mit Empfangenhaben, mit dem Vollzug dessen, was reine Gabe bleibt; mit der Geburt des Angebeteten im Fleisch. Gott überliefert sich nicht einem empfängnisunfähigen Schoß, in dessen Leere er sich nur wiederholen, nicht Fleisch werden könnte. – Der bloße Hohlraum pervertierter Anbetung würde ihn dazu verurteilen, aus der Welt monologisch ins Jenseits zurückzukehren; sein Wort wäre vergeblich mitgeteilt. Erst die Gier der selbstsüchtigen »Mutter« (die sich nichts schenken lassen will) müßte ihn in die Welt herein- und aus dem Himmel herabziehen. Der gähnende Schlund (Chaos!) einer gott-süchtigen Welt würde das Absolute von außen her in seine Selbst-Überlieferung hineinreißen (oder – und dies ist nur die andere Seite dieses Prozesses – ihn aus dem zufälligen Spiel des Chaos anarchistisch herausgebären). Heiligkeit wäre zur Magie entartet. Und da sie nicht mehr Gott überlassen wird, so hätte sich die Kirche dadurch in der Endlichkeit gegen den Willen ihres Schöpfers tabuisiert. Unter dem Schein des Austrags der »sich überliefernden Liebe« wäre diese gerade überall atheistisch verraten. Heiligkeit in »kirchlicher

Überlieferung« (bis ans Kreuz, den Scheiterhaufen usw.) ist zutiefst in solcher Zweideutigkeit mitgekreuzigt. (Austrag der göttlichen Überlieferung mitten in der Auslieferung der Liebe an die Henkersknechte.)

*Enthüllung der Sünde: communio sanctorum*

a) Schuldig miteinander. – »Ich habe euch erwählt«: es sind Sünder, die erwählt werden, die die Sünde nicht mehr (aufgrund der Erlösung) außerhalb ihrer selbst sehen, mit den Fingern auf die Sünderin zeigen, welche dem Herrn zur Aburteilung vorgeführt wird, sondern durch die Erlösung der »einen« ihrer eigenen Schuld überführt werden. Ich bin »du«, du bist »ich«: gemeinsames Schuldbekenntnis, das deshalb nicht mehr in gegenseitiger Anklage trennt, ein »Individuum« zur Aburteilung vorführt, sondern aus der einigenden Liebe lebt. Die Ankläger gehen weg, einer nach dem anderen, wobei ihr Weggehen nicht identisch sein *muß* mit einem Sündenbekenntnis. Aber, das sind wir selbst! *Weder* wird der Sündenbock in die Wüste geschickt (Objektivierung der Sünde *gegen* die Heiligkeit), *noch* zieht der Heilige magnetisch alle Schuld auf sich (das wäre Übermächtigung der Freiheit des Andern und Entmächtigung zur Verantwortungslosigkeit des Du, das heißt falscher Heroismus der Schuldübernahme durch das Ich, das die bleibende Differenz des Ich-Du-Wir überspielen würde). Beides wäre Selbstrechtfertigung: 1. Durch Abschieben der Schuld auf den »unreinen« Andern, 2. durch überhebliche Identifikation mit ihm. Der Herr allein ist es, der die Schuld trägt und jeden zur bekennenden Annahme seiner Schuld *und* der der Andern befreit.

b) Solidarisch im Maß der geschenkten Liebe. – Nicht nur das absolute Vorweg der göttlichen Liebe mißt die Sündigkeit des Heiligen, sondern das Leben des Heiligen selbst (in der das Licht der Welt gebärenden Kirche) ist das Licht, das ihm die Kraft zum Sündenbekenntnis wie zur Verantwortung der Schuld Anderer schenkt. Ich bin wie die Anderen, wie du, und *darin* (!) bin ich darüber hinaus, als ein befreiter Mitbefreier. Dieses »wie du« ist unendlich zweideutig, nur die opfernde Liebe gibt ihm Eindeutigkeit in der Tat, in der Nachfolge Christi. Dahin reicht keine Dialektik, sondern nur der stille, manchmal bis ins Verstummen hinein sprachlose Dienst, der das Herrlichste, Schöpferisch-Unermeßlichste in der Welt ist, eine einzige Freude im Leid, unsagbar.

Der Heilige wird sich nie einbilden, diese Solidarität (die ihm den stehenden Vorwurf einbringt, zu »paktieren«, dem »eigenen Lager« untreu zu werden) sich selbst erstellen zu können. Nur im Maße der geschenkten Liebe ist er mit sich als Sünder und mit den Sündern solidarisch. Darin liegt ein unendlicher Frieden, dessen weltverwandelnde Kraft in kein Wort paßt, das

wir sprechen. Hier begreift man (allmählich), was Reich Gottes ist – und daß es *da* ist.

c) Nur die Liebe kann (gewaltlos) auf die Seite des Andern treten. – Allein die Liebe vermag sich mit Sündern zu solidarisieren. Wie könnte auch ein Egoist auf die Seite des Andern treten, den er definitionsgemäß ausschließt? Je näher der Heilige dem absolut unschuldigen Vorweg der Liebe zuwächst, desto direkter tut er den ersten Schritt, existiert er in Brüderlichkeit. Radikal gesprochen: wenn uns ein Anderer schlägt, so sind wir als Liebende Träger seiner Sünde; wir verantworten sie mit, *ohne* dabei unsere Endlichkeit zu negieren und die Freiheit des Du mit unserem »Ich« in »einem Sein« zur Deckung zu bringen. Dennoch: ich stehe dort »drüben«, am Anfang der Bosheit des Anderen, sie ist *meine* Bosheit – aber weil ich liebe. Alle Subjekt-Subjekt-Spaltung hat hier aufgehört; ich halte die andere Wange hin. In dieser Gewaltlosigkeit enthüllt sich die Gewalt des Himmelreiches, seine Macht in der Ohnmacht. Eine Formel? Ja, aber welches Leben! Die Narretei des Kreuzes ist der Lebensgrund der Heiligen.

d) Sterben und Auferstehen in der Solidarität. – Der Heilige gibt die Schuld nicht ab (entweder: »Meine Frau ist schuld an meiner Bosheit«, oder: »es geschieht meiner Mutter ganz recht, daß es mich an den Händen friert«, so redet der selbstverliebte Narzißmus, für den der Andere »mit mir eins« ist). Im Augenblick, da die Liebe entsteht, bejahe ich *meine* Schuld und gerade darin enthüllt sich die Wahrheit, daß ich erlöst, an mir selbst in die Freiheit gestellt bin. Erlösung (Heiligkeit) und Kreuz sind nicht zu trennen. Sünde ist mir nicht mehr äußerlich, ich räume ihr in mir selbst »den Platz« ein, sterbe in ihr einen wahrhaftig harten Tod (sonst bliebe sie ja dem Keim der Liebe, die so *nicht* wachsen kann, wieder äußerlich) und auferstehe von den Toten in einer Liebe, die sich nicht mehr in der Ambivalenz von Gut und Böse halten läßt.

Die Verdemütigung in die Schwäche und Ohnmacht des Sünders wird dem Heiligen in dem Maße geschenkt, als er sich in restlosem Vertrauen und Glauben der Liebe überantwortet. Man kann sich von dieser Ohnmacht dispensieren, die Annahme der Solidarität in der Sünde verweigern, dann macht man Gott zum Lügner. Man kann sich auch so solidarisieren, daß sich nichts ändert, weil die »Liebe« draußen, vor der Tür der Anderen stehen bleibt, die Solidarität nur eine gedachte ist (auf einem kritischen, reflexiven Vergleich beruhend), und keine Konsequenzen daraus gezogen werden. Der Zielpunkt der Hingabe ist der »gedachte« entfleihte »Andere als solcher«, nicht das Du, das mich schmerzt. Dies ist die Schwäche einer »Liebe«, die nur im Denken über sich hinauskommt.

Die Schwäche in und aus der Gegenwart der Liebe aber ist stark, weil sie alle Ambivalenz von »draußen« und »drinnen« übersteigt. Die Pfeilspitze der Liebe richtet sich direkt auf das Zentrum des Herzens Gottes, das im

Anderen für diesen und für mich schlägt. Dadurch wird die Verwandlung *total*. Der Heilige ist ein *Anderer* geworden, wiedergeboren im Geist der Heiligkeit, der aufdeckt, daß es eine Sünde gibt, die der fleischgewordenen Liebe nicht glaubt, gegen ihr Umsonst sich sperrt, nicht geliebt = nicht befreit sein will; eine Gerechtigkeit, weil mich der Herr zum Vater mitgenommen hat, diese Heimkehr aber gerade mein bleibendes Dasein für die Anderen verbürgt (Thereses Worte auf dem Sterbebett!) und ein Gericht, da die unendliche Positivität der Liebe das schlechte Gleichgewicht von Gut und Böse ins Jenseits von beiden (Nietzsche hat darum bis zur Verzweiflung gerungen) überholt hat («Der Fürst dieser Welt *ist* gerichtet«).

e) Die Notwendigkeit des Schuldbekenntnisses der Heiligen. – Der Heilige kann sich nur als Sünder bekennen, weil der Quell der Liebe in ihm aufgebrochen, die Sünde der Welt überwunden ist.

Nichts ist für heute not-wendiger als der Sprung der Liebe in Gottes Preisgabe für die Welt hinein, ohne Angst davor, die Sünde zu bezeugen, obwohl viele sich bei diesem Wort die Ohren zustopfen und das Herz verschließen. Ohne Angst davor, die Sünde aufzudecken durch *Lieben* und so den (fast schon verlorenen) Sinn von *Erlösung* zu enthüllen, in jedem Augenblick des Daseins. Ohne vor diesem Martyrium zu fliehen!

Heiligkeit in der Welt, für die Welt: gewiß, da sie sich immer neu in sie einfügt als Antwort auf die Fragen der Welt, ihre Sehnsucht, ihre Trauer, unseren wahnsinnigen Schmerz. *Diese* Antwort aber soll man nicht unterscheiden wollen vom Entäußerungsgehorsam Christi: erst wenn der Glaube, der nicht von dieser Welt ist, zerfällt, beginnt man das liebende Für-einander auf »Normalität« zu reduzieren, nach einer weltlichen Rechtfertigung für den schwindenden Glauben zu haschen, das Bekenntnis der Schuld zu verwässern. Nur die Heiligen, die Zeugen des armen Reichtums der Liebe (ohnmächtig Siegende und siegende Ohnmächtige) werden aus dem Sieg, der die Welt überwunden *hat*, der Welt Hoffnung schenken, und sie schenken sie ihr *jetzt*.

Fürchten wir uns deshalb nicht, die indifferente »Normalität« zu entlarven, selbst um den Preis, daß man uns umbringt. Lassen wir uns von der Liebe zum Kampf gegen die Reduktion der Sünde auf naturgesetzliche Funktionen (Biologie, Physik, Psychotherapie, neutrale Endlichkeit) erwecken und ermächtigen! Haben wir keine Angst davor, die Dummen zu sein, die ausgerottet werden müssen, weil sie den »Betrieb« stören, die Formen der Welt zersprengen, nicht ins »System« passen, aus allen Normen, die »Anerkanntsein« legitimieren, herausfallen! Wachsen wir im permanenten Schuldbekenntnis als Erlöste in das Leben der je größeren Liebe hinein, obgleich »dem äußeren Menschen nach abnehmend«, in einer dauernden Beichte. Vergessen wir nicht, daß die »Immaculata« nichts zu tun hat mit der satanisch »reinen Endlichkeit«, sondern daß sie die Erlöste ist: durch das *Blut* Christi,

durch das *Opfer* gereinigt und befreit. Entziehen wir uns also dem Opfer nicht selbstgenügsam, als hätten wir die Narretei des Kreuzes, dem man immer mit Kopfschütteln und Grinsen begegnen wird, schon hinter uns. Was die unschuldige Liebe sich selbst nicht erspart hat, das dürfen wir erst recht nicht von uns (den im Licht der fleischgewordenen Liebe der Sünde Überführten) überheblich wegschieben. Auch durch das Herz der *Schuldlosen* bohrt sich das Schwert.

f) Die Versuchung des Heiligen. – Die Heiligen werden mit Christus die Welt richten (1 Kor 6, 2), aber sie richten sie *jetzt* schon, durch den Geist der Heiligkeit, der ihr Leben ist. Dieses Richten der Welt erfolgt nicht von außen her, der Maßstab (»das Gute«) hängt nicht irgendwo am Himmel. Er überwindet nicht einseitig von oben her, sondern der Richtende solidarisiert sich mit denen, die er richtet. Er tötet, ja, aber er wird auf der Seite derer getötet, denen er den Tod ins je größere Leben hinein (die Erlösung) bringt. Verurteilt wird die unschuldige Liebe. Die Versuchung ist groß, dem teuflischen Wissen von Gut »und« Böse Raum zu geben und sich als Richtender (zeltisch) mit dem Schwert auf das (und jene) zu stürzen, was (die) überwunden werden soll(en). Liebe kann aggressiv-tötend sein, aber sie trifft, weil sie nicht das Ihrige sucht und *deshalb* erlöst, sich ins eigene Herz: von jeder Sünde frei, aber für uns »zur Sünde geworden«.

Der Heilige als der »Geistmensch« beurteilt alles, wird aber von niemandem beurteilt (1 Kor 2, 15), und doch ist er der *Verurteilte*: Christus gleichgestaltet. Immer wird man fragen: Seht ihn an, ecce homo, wo ist sein Gott? Und immer wird er versucht werden: Steig herab vom Kreuz, nur einen Augenblick, damit wir erkennen, daß deine Ohnmacht »in Wahrheit« mächtig ist! Mach aus den Steinen Brot! usf. Dies ist eine der abgründigsten Versuchungen: zu demonstrieren, was Heiligkeit *ist*, was sie *vermag*. Sich vor den Augen der Welt rechtfertigen wollen, indem man ihre Maßstäbe ans eigene Leben anlegt. Der Heilige läßt sich nicht irremachen, er bleibt am Kreuz hängen, läßt seine Torheit verlachen, auch wenn der Schmerz durch alle Glieder des Fleisches (Ich) zuckt. Er weiß: die Gnade der Gnaden ist, sich als ein demütiges Glied des leidenden Leibes Christi anzunehmen. Um der Erlösung willen kann er weder sich noch den Anderen das Kreuz abladen.

g) Heiligkeit »für« die Kirche: aus der »Kirche in der Welt«. – In der Solidarität mit den Sündern liegt die Katholizität christlicher Heiligkeit. Man kann deshalb die Sendung der Kirche nicht in einem »intra ecclesiam salus« abfangen wollen, das im »Wissen um Gut und Böse« das Draußenliegende von sich abschiebt, sich dagegen absetzt. Man muß vielmehr begreifen, daß die unantastbare Heiligkeit der Kirche in ihrer fortwährenden Verdemütigung liegt; daß die Macht der Autorität des Erlöstseins nur lebendig ist durch die Enteignung ins Draußen. Das darf aber unter keinen Umständen

dialektisch gedeutet werden; es ist dem Willen Gottes und dem Geist seiner durchforschenden und unterscheidenden Liebe anheimzustellen.

Daraus folgt: es gibt viele Heilige *außerhalb* der institutionalisierten Kirche, die bezeugen, daß dort, wo die Kirche in ihrer Sendung (horizontal) hingelangt, Gott, der Herr, *ihr* Kind, *gewesen* ist und auf sie zukommt. Sie macht sich ja die Kinder nicht selbst, sie werden ihr gegeben, so wie niemand zum Sohn kommt, außer der Vater zieht ihn. Der Sohn räumt sich zwar im Gehorsam seiner Sendung den kirchlichen Raum des Hörens aus, aber »hinter« denen, die der Sohn anspricht, steht ER, der Vater, weshalb der Sohn sich im Schaffen des »Ge-hörs« die Hörenden schenken läßt. Der Vater, der als der Sendende ihm gleichsam im Rücken liegt, kommt von vorn auf ihn zu, und der Sohn geht ihm entgegen: durch die *Hölle*, durch das absolute »Außerhalb« zum Innerhalb der Liebe. Entsprechend kommt Kirche durch die Welt, in der ihr die Überraschungen des Geistes begegnen, auf den Sohn zu. Kirchliche Einübung ins Arm-werden heißt oft: beschämt und gezüchtigt werden durch ein »Nicht-Volk«, in dem Gott spricht, und zwar durch lebendige Menschen.

### *Gehorsam*

a) Im Gehorchen: Kritik. – Es wäre aber völlig verkehrt, auf Grund des bisher Gesagten die Kirche in einem perversen Sinn zu »spiritualisieren«. Die (joachimitische) Versuchung dazu ist gerade heute groß als Kompensation zu einer ins Innerweltlich-Gegenständliche ableitenden sogenannten »christlichen Praxis«. Geist der Heiligkeit weht frei von aller Buchstäblichkeit (Gesetz, Satz, Institution), aber er ist und bleibt der Geist, durch den das Wort Fleisch wird, ins Gesetz hinein stirbt, um es durch die Erfüllung bis zum *letzten* Jota in den Tod zu führen. Es gibt keine Heiligkeit »jenseitig« distanziert zum »Gesetz« der institutionellen Kirche. Für die Heiligen hat das Gesetz *expropriierende* Kraft nicht von außen her, sondern auf Grund ihrer lebendigen Liebe, die als solche *arm* und enteignet ist. Von außen gesetzlich bewegt, ist der Heilige von innen her frei und führt das Gesetz gehorsam in den Tod. *Dies* und nichts anderes ist die »antiautoritäre« Revolution christlicher Heiligkeit, das nie erlöschende Feuer ihres Protestes, der sich in kein gesetzliches Felsengrab einsperren läßt: Er spielt »soziale Basis« nicht gegen »Innerlichkeit« aus, da er *vor* den Mauern der Stadt gekreuzigt wird. Deshalb liegt es dem Heiligen fern, die Möglichkeit seiner Natur, seiner »realen« biologischen, psychologischen und geistigen Potenz mit den Forderungen des kirchlichen »Gesetzes« zu vergleichen. Er will dessen Auftrag nicht zurechtzubie-

gen versuchen, selbst dort nicht, wo es *ihm* (zu fragen ist: *wer* ist dieser?) in die Quere kommt. Hier zerspringt alle menschliche Berechnung – nicht an einem ideal-typischen »Fall«, sondern konkret und real. – Dies bedeutet nicht, daß der Heilige sich fraglos jedem Gesetz unterwirft. Aber selbst im Kampf gegen es wird er immer an seinem Egoismus als Sünder mehr leiden als an der ihm auferlegten Last. Sein Kampf wird sich letztlich ins alles überwindende Opfer Christi übersteigen, nicht: auf der Basis der Aggression, mit diesem konkurrieren wollen, um zu sehen, wer es nun weiter »bringt«. Gewiß: »*gratia supponit naturam*«, aber solche Voraussetzung geschieht durch das Kreuz hindurch (was sich manche Ordensspirituale heute ins Gewissen schreiben müßten). Das schließt Kritik am Gesetz und verwaltenden Amt nicht aus; aber solche Kritik muß kreativ, überwindend vollzogen werden, und das geschieht nur durch Opfer *wirklich*, nicht durch bloße gegenständliche »Strukturveränderungen«. Denn in solchem Engagement manipulierte ich nur allzuoft »draußen«, bleibe drinnen der Alte, verweigere mich der Wiedergeburt im Opfer Christi und hoffe, »dann« (immer nachträglich) von Bedingungen getroffen zu werden, die mir – welcher Irrtum! – »Christsein« ermöglichen. Das ist reiner Pharisäismus, der sich um die Beschneidung des Herzens herumdrücken will.

b) Autorität und Freiheit. – Jeder Akt des Gehorsams auch und gerade dem kirchlichen »Gesetz«, das mir »nicht paßt«, gegenüber, bringt die Wahrheit an den Tag, daß Er, der mein Leben ist, das Gesetz erfüllt, und in den Tod geführt hat, daß der Ursprung der Liebe nicht in mir, sondern in Gott liegt, und im Gehorsam von mir *verdankt* wird. Die Unterwerfung unter das Amt wird daher zum Zeichen der Heiligkeit eines *endlichen* Menschen, der sich in seinem Befreitsein nicht abschließt, von außerhalb her sondiert und rechtet, sondern je neu einstimmt ins Ausgeliefertwerden – jenseits aller Passivität: denn er bricht das Brot mit dem *Herrn*, freiwillig, eben in der Nacht, da er verraten wird. Den Heiligen ist die eucharistische Erlösung des Amtes in der Kirche aufgetragen, auch und gerade den Heiligen des Amtes, die angesichts der Fülle Christi in den glaubenden Gemeinden, denen sie vorstehen, ins Gehorchen hinein sich arm machen lassen – bis ins dienende Verschwinden hinein. Das ist nicht minder närrisch wie alles bisher Gesagte. Man könnte dagegen vielleicht einwenden, daß damit doch der »Autoritätsgläubigkeit« das Wort geredet werde. Nein! Aber auch ja, wenn Autorität als Mehrerschaft des Daseins (augere, *αὔξω*, wachsen lassen) verstanden wird, die somit ablesbar wird am wachsenden und reifenden Mehr-werden der erlösten Befreiung derer, die ihr unterworfen sind. *Deshalb* hat der Heilige in der Kirche die höchste Autorität, denn sie ist die von Gott be-gabte Herrschaft *der Kirche selbst*, der gebärenden Mutter göttlicher Freiheit in Welt und Geschichte.

Welche Bastionen kirchlicher Macht sich dem Heiligen auch entgegenstellen mögen, sie »provokieren«, da sein »Ich« gestorben ist, nicht »ihn« (als auf sich selbst zurückgeworfene und nur durch solch lieblose Distanz hindurch »kritische« Freiheit), sondern den Überfluß der je größeren Liebe, die alles überflüssig macht, was sie von außen her zu bewegen versucht, weil sie an ihr selbst genzenlose Freiheit ist. Nur der Gehorsam erlöst den fleischlichen Buchstaben, das buchstäbliche Fleisch in die Auferstehung der Toten hinein. Daß darin auch der Tod des Amtes impliziert, das Gesetz ans Kreuz geheftet wird, kann niemand leugnen. Aber die Heiligen dienen nicht für sich oder sich selbst, sondern haben sich gerade dorthinein verloren, wohin der »Besser-Wisser« nicht gehen will.