

Klaus M. Becker / Jürgen Eberle (Hrsg.)

Die Welt -eine Leidenschaft

Charme und Charisma
des Seligen Josemaría Escrivá



Joseph Ratzinger
Klaus M. Becker
Jürgen Eberle
Ambrosius Eßer OP
Klaus Küng
Stephan Puhl
Irene Rothweiler
Hans Thomas
Johann B. Torelló

Sinn und Sendung

INHALT

Vorwort	7
<i>Joseph Kardinal Ratzinger</i> Wollen, was Gott will	10
<i>Johann B. Torelló</i> »Aus Liebe verrückt« — Über die Persönlichkeit Josemaría Escrivás	18
<i>Ambrosius Eßer OP</i> Das Licht der Heiligen — Zu Josemaría Escrivá	45
<i>Klaus M. Becker</i> Säkulare Spiritualität	55
<i>Jürgen Eberle</i> Den Alltag heiligen — Zur Botschaft Josemaría Escrivás	74
<i>Stephan Puhl</i> Apostolat als Herausforderung im Alltag	93
<i>Klaus Küng</i> Josemaría Escrivá und die Heiligkeit des Weltpriesters	113
<i>Hans Thomas</i> Zur Inszenierung der Medienkritik am Opus Dei	132

Die Deutsche Bibliothek - CIP-Einheitsaufnahme

Die Welt - eine Leidenschaft : Charme und Charisma des
Seligen Josemaría Escrivá / [Klaus M. Becker ; Jürgen Eberle
(Hrsg.)]. - St. Ottilien : EOS-Verl., 1993
(Reihe Sinn und Sendung ; Bd. 7)
ISBN 3-88096-877-2

NE: Becker, Klaus M. [Hrsg.]; GT

Umschlaggestaltung: Ignaz Brosa

© EOS Verlag Erzabtei St. Ottilien, D-86941 St. Ottilien
Schrift: 10/12 und 8/9 PC-Palatino

Johannes B. Torelló

»Aus Liebe verrückt«

Über die Persönlichkeit Josemaría Escrivás

Kardinal Ratzinger sprach in seiner Homilie beim Gottesdienst zur Ehre des neuen Seligen Josemaría Escrivá am 19. Mai 1992 in der römischen Basilika SS. Apostoli von den Verrücktheiten, die das Sich-Gott-ganz-Überlassen, damit Er das Seine tue, hervorruft: das Wirken Gottes — Operatio Dei — erscheint den Vernünftigen, Gescheiten, Weisen und Klugen der Welt immer als Wahnsinn: und so geschah es im Leben unseres Seligen. Aber nicht nur die anderen, er selbst bezeichnete seine pastoralen Unternehmungen und die eigene Person mehrmals, sogar in der Öffentlichkeit, als »verrückt«, denn er war sich dessen bewußt, von Gott »ergriffen worden zu sein« (Phil 3,12), das heißt »verrückt aus Liebe«, da Christus selbst zu einem »Toren aus Liebe« geworden ist und sein »Herz bezwungen« hatte (Im Feuer der Schmiede, Nr. 825).

Nun, dieser göttliche Wahnsinn ist eigentlich nicht das Menschenfremde oder schlechthin Befremdende, denn unser Dasein besitzt schon die

Anlage dafür. Es ist schon etwa 100 Jahre her, daß die Phänomenologen und deren Verwandte den Reduktionismus der Positivisten überwunden haben — so daß das Freud'sche eigentlich so tot wie das Marxistische war, als christliche Philosophen und Theologen bis zu unseren sechziger Jahren mit ihnen den Dialog pflegten. Nennen wir nur Max Scheler, Martin Buber, Ludwig Binswanger und Viktor Frankl, die längst hervorhoben, daß das Da-sein Mit-Sein ist, daß die Person nicht nur ein Selbst ist, sondern immer Bezug zum Du aufweist, und daß sie gerade durch die Selbsthingabe ihre Erfüllung und Verwirklichung findet. Das ist es, was diese Denker, wie Erzieher und Therapeuten, als Offenheit des Daseins oder Selbsttranszendenz der Person bezeichnet haben. Und diese meint nicht nur eine wesenhafte Anlage zur Selbstübersteigerung, sondern jene, die den Überfall der göttlichen Macht, den Eingriff Gottes in das geschichtliche Dasein ermöglicht, welcher die »theia manía«, den göttlichen Wahnsinn, das Außer-sich-Sein der wirklich großen Menschen zustande bringt und welches das Selbstsein nicht nur nicht zerstört, sondern beinahe unendlich ausweitet, ja zur wahren Fülle führt.

Josef Pieper spricht zunächst in diesem Zusammenhang (Göttlicher Wahnsinn. Eine Platon-Interpretation. Ostfilden bei Stuttgart 1989) von der »Inspiration von Oben«, die christlich *Offenbarung* genannt werden soll, die den Menschen zu einem »Seher« macht, die ihm die Fähigkeit verleiht, Dinge zu sehen, die die bloße Ratio nicht zu begreifen — sich zu eigen zu machen —

vermag. »Die größten Güter werden uns zuteil in der Weise der *mania*, sofern sie als göttliche Gabe verliehen wird.« Dieser Satz von Sokrates besagt, der Mensch sei von solcher Art, daß er sich selber in Freiheit und Selbstbestimmung besitze, aber zugleich, daß der Mensch so in das Ganze der Wirklichkeit eingefügt sei, daß er sehr wohl aus seiner Selbstmächtigkeit hinausgeworfen werden könne, und dies nicht allein in der Weise einer gewaltsamen Beeinträchtigung, sondern möglicherweise auch — wenn der Mensch sich nicht selbst verschließe und verweigere — auf solche Art, daß ihm gerade *in* dem Verlust der Selbstmächtigkeit eine anders gar nicht erreichbare Erfüllung zuteil werde (S. 7). Den Aussagen Platons in seinem »Phaidros« kommt Thomas v. Aquin — was Pieper selbst überrascht bemerkt — sehr nahe, wenn der »doctor communis« vom Geschehnis der Offenbarung und der Inspiration unter den Stichworten »prophetia« und »raptus« spricht. Er zitiert die schulmäßige Definition von »raptus« als ein Emporgehoben-Werden durch eine höhere Macht, weg von dem, was der Natur gemäß ist; hin zu dem, was wider die Natur ist (in *id quod est contra naturam*). Und in Bezug auf die Prophetie sagt er: »Zwar ist die Prophetie, sofern sie ein Sehen des Propheten ist, in irgendeinem Sinn ein geistiger Akt; aber im Hinblick auf das Licht, das plötzlich und wie etwas Hindurchgehendes — wie Sonnenlicht in der Atmosphäre — empfangen wird, ist sie einem Erleiden gleich.« »In der prophetischen Offenbarung wird der Geist

des Menschen vom Heiligen Geist bewegt wie ein versagendes Werkzeug«.

Da tritt das Passive aller Mystik und aller Heiligkeit — das Kardinal Ratzinger in seiner Homilie unterstreicht — dem Wirken Gottes gegenüber, und jenes »Sehen«, ohne das die Person, das ganze Leben und Handeln des Seligen Josemaría nicht verstanden werden könnte. Das »Sehen« war das ständige Merkmal seiner Persönlichkeit und seiner Geschichte. Von frühester Jugend an begehrte unser Seliger nichts anderes als dieses »Sehen« (das viel mehr als das Erkennen ist) des Willens Gottes, was, genau gesagt, das Gott-selbst-Sehen bedeutet (Er hat nicht, sondern *ist* sein Wille). Es begann mit langjährigen »Ahnungen« (*barruntos*), die ihn dazu führten, Priester zu werden, um in eine besondere Nähe Gottes einzutreten, die das »Sehen« erleichtern konnte (das ist das Aktive, das Mitwirken, das bei keinem Freund Gottes fehlt). Sein Gebet in diesen Jahren hat er selbst mit den zwei Worten des Blinden aus Jericho zusammengefaßt: »*Ut videam!*« (»Daß ich sehend werde«, Lk 18,41). Niemals sprach er von irgendeinem persönlichen Projekt, Entwurf, Plan oder gar von einer persönlichen Erfindung — von seinem Werk, sondern einfach darüber, daß er eines Tages »sah«.

Ein plötzliches Licht erhellte seinen Geist am 2. Oktober 1928, aber er mußte progressiv »sehen«, denn das Werk, das ihm bereits anvertraut war, durfte — bei allem Einsatz seiner nicht gewöhnlichen Intelligenz, seines aragonesischen hartnäckigen Willens und seines äußerst sensiblen und

großen Herzens — nicht »das Werk Josemarías« werden (nichts fürchtete er wie das), sondern das Werk Gottes durch und durch. Seine juristische Mentalität (er hatte mit so viel Begeisterung wie Opfer das Jura-Studium abgeschlossen), seine »architektonische« Phantasie, sein ausgeprägtes ästhetisches Gespür, seine theologischen, kirchengeschichtlichen und asketisch-mystischen Kenntnisse standen vor den neuen Problemen der praktischen Realisierung des erhaltenen Auftrags. So sah er am 14. Februar 1930, daß auch Frauen in diesem Werk einen — nicht geringen — Platz haben sollten, später noch die Eingliederung der Diözesanpriester, und sah schließlich die Vollständigkeit und den rechtlichen Standort des Opus Dei in der Kirchenordnung. Aber diese Inspirationen, Erleuchtungen und Offenbarungen waren nicht bloß Führung eines Gründers, sondern das Licht und das Feuer einer Persönlichkeit, die immer mehr ekstatisch — weg von sich, auf Gott hin — lebte und de facto eines allein verkündete: Gott sehen in allen Dingen, in der Welt, auf der Straße; die Beschaulichkeit inmitten der ungeweihten Wirklichkeiten aller Gesellschaften und Kulturen. Darin bestand seine Hauptbotschaft: Die Weltzugehörigkeit mit der Kontemplation zu vermählen. Ihn ganz persönlich verzehrte diese Leidenschaft, und sie wollte er allen Menschen — insbesondere den Kindern »seines Gebetes«, seiner Hingabe und seines väterlichen und mütterlichen Herzens — übertragen, bis zu jener letzten Lebenszeit, als er — fast blind, man würde meinen als Verleiblichung seiner fortschreitenden Ekstase — das Wort

des Autors der Psalmen oft wiederholte: »Dein Angesicht habe ich gesucht, dein Angesicht suche ich weiter« (Ps 27,8).

Kurz vor seinem Hinscheiden und nach einem erschöpfenden Vortrag in Venezuela stützte er sich auf den Arm eines Sohnes, und dieser merkte, daß er etwas murmelte, und fragte: »Was sagten Sie, Vater?«, und er antwortete ganz leise: »Vultum tuum Domine requiram«. Ein »Sehen«, das ihn derart stärkte, daß er — auch trotz eines immer tieferen Bewußtseins des persönlichen Unwerts, Nichts-Könnens, Nichts-Wissens, Nichts-Seins — doch immer neue »Verrücktheiten« unternahm: mit ganz jungen Menschen ohne materielle Mittel Gründungen in fernen Ländern zu wagen, mitten im Sturm des »Widerspruchs der Guten« neue Apostolatswerke zu beginnen, ohne Geld und ohne Ehre — »Wenn du meine Ehre nicht willst, warum sollte ich sie verlangen?« (Im Feuer der Schmiede, Nr. 803) — missionarische Reisen zu machen und weitere Häuser zu bauen, Demut, Keuschheit, Armut, unbedingte Treue zum Papst und zum Lehramt überall zu predigen usw. Denn er wußte, daß Gott für Seine Werke »ungeeignete Werkzeuge« benützt, ja, daß der Herr das Seine mit einem »Tischbein« schreibt und vollbringt..., auch wenn er das »Wunderliche« verdächtigte, ja ausdrücklich verabscheute und das Menschenmögliche — Studium, Organisation, kollegiale Leitung aller Unternehmungen, Suche nach Mitarbeitern — von seinen Jüngern forderte. Diesem häufigen »Sehen« am Anfang seiner Tätigkeit ist es zu danken, daß er hinter dem Häuflein junger

Studenten, denen er zum ersten Mal und in einer sehr armen Kapelle den Sakramentalen Segen erteilte, eine uferlose Schar von Leuten aller Rassen, Farben und Völker »sah«; das erklärt auch seine unwiderstehliche Überzeugungskraft, seine »entschlossene Entschlossenheit« (nach der bekannten Ausdrucksweise von Theresia v. Avila) und seinen beschaulichen Einsatz bis zum letzten Tag. Ohne diese »mystischen Erlebnisse«, ohne diese »experimentelle Gotteserkenntnis« — es muß wiederholt werden — sind seine Person und sein Wirken, all seine Schriften und all seine Wirksamkeit nicht gänzlich zu verstehen. Dieses »Sehen« kraft der immer wiederkehrenden Eingriffe jener Weisheit, die nicht nur Wissen — sapere —, sondern auch »Schmecken« — sapor — ist, wurde auch gewiß von »inneren Worten« — locutiones, »loquelas« — häufig begleitet und bekräftigt, auch wenn der Selige diese »übernatürlichen« Phänomene mit allen möglichen Mitteln und »Tricks« zu verbergen suchte und die Normen der hl. Theresia und des hl. Johannes vom Kreuz bezüglich Gnaden dieser Art systematisch anwandte: »No admitir!« (»Nicht annehmen!«). Gewiß handelte es sich dabei um keinen Widerstand dem Willen Gottes und dessen unerforschlichen Wegen gegenüber, sondern um eine natürliche Abneigung vor dem Ungewöhnlichen, das rundum Verwunderung oder Bewunderung erregen könnte. Bekannt ist sein »Widerstand«, als er auf seine im Gebet wiederholte Erklärung »Ich bin nur ein rüudiger Esel« die Antwort deutlich vernahm: »Ein Esel war

mein Thron in Jerusalem.« Er sträubte sich gegen die Annahme des übernatürlichen Ursprungs dieser »inneren Stimme« durch die falsche Annahme, daß im Evangelium nicht von einem Esel, sondern von einer Eselin die Rede ist, und suchte schnell den entsprechenden Text, der ihn dann verblüffte, aber bestätigte und beruhigte. Auch »seelische Skotome« benützt Gott, um sich mitzuteilen! Die Heilige Messe, »Zentrum und Wurzel des inneren Lebens«, war, da er dabei hauptsächlich und objektiv »außer sich« lebte und wirkte — in Persona Christi — und in der unser Seliger immer die größte »Narrheit Gottes« gesehen hatte, überwiegend die klarste Kommunikationsstelle, die Nahtstelle seiner Beziehung zur Dreifaltigkeit, der sozusagen beliebteste Ort der göttlichen Mitteilungen und der göttlichen Aufforderung, sich zu entäußern, tragen und führen zu lassen. Zweimal litt er unendlich unter den Versuchungsgedanken, daß der empfangene Auftrag eine Täuschung, eine Illusion wäre (am Vorabend des Herz Jesu-Festes, nach einer Notiz aus seiner Hand vom 25.6.1933, und am 24.9.1941, nach einem Brief an den heutigen Prälaten Bischof del Portillo aus La Granja): beide Male brachte er unter Tränen sein Brandopfer dar: »Herr, wenn das Werk nicht deine Sache ist, zerstöre es; wenn ja, bestätige es mir! Ich wurde nicht nur sofort versichert, sondern sah im Nu einen Organisationsaspekt, den ich bis zu diesem Tag nicht zu klären vermochte.« Beim zweiten Mal schrieb er: »Ich weiß, daß Ihm mein Opfer gefallen hat. Wie hätte ich Ihm diesen Akt der Vereinigung mit Sei-

nem Willen verweigern können, wenn Er es von mir verlangt hätte!« (Siehe den Aufsatz: Alvaro del Portillo, »Le profonde radici di un messaggio, in: «l'Osservatore Romano, 23.6.1985.)

Und das sind nur ein paar Muster der zahlreichen Eingriffe Gottes in seine Lebensgeschichte! Daher entschlüpfen ihm in seiner Demut von Zeit zu Zeit Sprüche wie: »Manchmal bedürfte ich des Glaubens nicht: Ich habe gesehen!«

Schön — von einer nicht ausschließlich literarischen Schönheit — im Zusammenhang mit der jedem Eingriff Gottes vorangehenden Passivität und der von diesem geforderten Aktivität und schließlich mit der erwähnten Zentralität der Eucharistie, ist jene Stelle entnommen aus »Im Feuer der Schmiede«, Nr. 39: »So sehe ich mich: ein schwacher, kleiner Vogel, der nichts anderes als den Flug von Baum zu Baum kennt, der sich vielleicht auch einmal bis zum Balkon des dritten Stockwerks hinaufwagt, aber bestimmt nicht höher... Eines schönen Tages riskierte er es, auf das Dach eines recht bescheidenen Gebäudes — keineswegs eines Hochhauses — zu fliegen... Da kam ein Adler und ergriff den Vogel, den er vielleicht für sein eigenes Junges hielt. Von den mächtigen Krallen gehalten, steigt der kleine Vogel immer höher: hoch über alle Berge und die verschneiten Gipfel der Erde und noch höher über die vielfarbig leuchtenden Wolken und weiter hinauf, immer der Sonne entgegen... Und dann läßt der Adler den armen Vogel los: Komm, jetzt flieg du...! Laß mich, Herr, nie wieder in den Niederungen

des rein Irdischen herumfliegen! Gewähre mir, daß die göttliche Sonne — der eucharistische Christus — immerfort mein Leben in Licht tauche! Daß mein Flug nicht eher ende, bis ich in deinem Herzen Ruhe finde!«

Man muß bemerken, daß dieses »der Sonne entgegen« der deutschen Übersetzung im spanischen Originaltext »hasta mirar de frente al sol«, »bis zum direkten Anschauen der Sonne«, lautet. Darin mündete tatsächlich sein Gebet, wie er es — gewiß autobiographisch — in jener Homilie beschreibt, die die Liturgie im Brevier für den Festtag des Seligen ausgewählt hat: »Zuerst ein Stoßgebet, und dann noch eins, und noch eins... bis einem das ungenügend erscheint, weil die Worte unzureichend sind...: und man läßt der Vertrautheit mit Gott freien Lauf, ist bei Ihm, schaut auf Ihn hin, beständig und mühelos« (»en un mirar a Dios sin descanso y sin cansancio«; ohne Pause und ohne Mühe; Freunde Gottes, Köln 1979, Nr. 296).

Es handelt sich eindeutig um jene Gebetsart, die die hl. Theresia v. Avila »Gebet des einfachen Blicks« genannt hat: Tür zur Kontemplation. Dazu wollte er alle Betenden führen, die Apostel in der Alltagswelt sind, aber, nach dem Ausdruck des hl. Bernhard, »concham (te exhibebis non canalem« (in Cant. 18,3) sein sollten, das heißt Menschen, deren Kontemplation in Werke der Liebe überströmt, denn das Apostolat muß — der Formel Thomas v. Aquin gemäß — nichts anderes als »contemplata aliis tradere« sein. Wir, die wir seine Spiritualität unmittelbar empfangen, wurden

manchmal von seiner Betonung, daß die Kinder Gottes im Werk Gottes eine kontemplative Berufung erhalten haben, doch überrascht. Wie jenes Mal (November 1967), als der Gründer die Leiter des Opus Dei vieler Länder in Rom versammelte, um die endgültige kirchenrechtliche Gestalt des Werkes vorzubereiten und die Entfaltung der apostolischen Arbeit in den verschiedenen Weltteilen zu planen, und uns am ersten Tag dieses Treffens jene Betrachtung hielt, in der er nur über unser beschauliches Leben sprach, das in der Suche nach der Vereinigung mit dem Geliebten durch die Straßen, die Plätze und die Märkte der Stadt besteht — wie jene der Braut des Hohenliedes —, bis man Ihn in der Tiefe der Seele findet, um Ihn nicht mehr zu lassen.

Denn er, der die hl. Theresia so gut kannte, schätzte und liebte, konnte doch mit ihrem Spruch: »Ich sterbe, weil ich nicht sterbe« nicht zusammenschwingen, sondern mußte mit Paulus sagen: »Ich lebe, weil nicht ich lebe, sondern Christus lebt in mir« (Gal 2,20). Seine Beschaulichkeit hat m.E. zwei verschiedene, wenn auch untrennbar miteinander verbundene Dimensionen: Einerseits ließ ihn die Allgegenwart des Vaters und Schöpfers Gott in allen Dingen, Menschen und Ereignissen *sehen*, und diese göttliche, »übernatürliche *Sicht*« war für ihn die einzig realistische, so sehr, daß er nicht zweifelte zu erklären, es gäbe auf dieser Welt nur zwei Lebensarten: die animalische und die übernatürliche — denn »animalis homo non percipit, quae sunt Spiritus Dei« (1 Kor 2,14). Realistisch ist allein, alles zu

sehen, wie Gott es sieht: eine zwar mystische Angelegenheit, die jeder Getaufte — aufgrund seiner Teilnahme am Gottesleben — nicht nur erreichen kann, ohne sich zu entwurzeln, sondern gerade indem er an Ort und Stelle, wo Gott ihn hingestellt hat, bleibt, ja indem er die eigene existentielle Lage bejaht und in ihr fest verankert lebt. Keine »hojalatera Mystik« — ein Wortspiel, das er verwendete: »hojalatera« bezieht sich auf »hojalata« (Blech: vielleicht in Erinnerung an die »lärmende Pauke« des 1. Korintherbriefes Kap. 13) und auch auf »ojalá« — spanischer Ausdruck für »träumerisch wünschen« —, das das Real-Gegebene ablehnt und sich nach anderen Umständen sehnt. Nein! Mystisch ist nur das Wirkliche, Gottesspur, Gottesbild, Gotteswille. Wer Gott auf dem Boden der Realität sucht, mit Ihm täglich im Gespräch verkehrt und die Eucharistie feiert, wird feststellen, daß ein »übernatürlicher Instinkt« in ihm entsteht und allmählich wächst, der ihn befähigt, Gott an allen Orten, in allen Dingen, Stunden und Situationen zu sehen. Dieser »übernatürliche Instinkt«, diese Spontaneität in der Erkenntnis Gottes, seiner Vorsehung und seines Wohlgefallens kennzeichnet das Leben und das Erleben aller Mystiker. Die christlichen Meister der Spiritualität sprechen von einem Ergriffen-Sein, einer Inbesitznahme des Menschen durch die Gaben des Heiligen Geistes, was dem platonischen »enthousiásmos« irgendwie entspricht.

Somit entfernt man sich nicht von den eigenen irdischen Aufgaben: man lernt dagegen — nach

dem Gesetz der Inkarnation —, den Glauben zu »materialisieren« und zu erfahren, was die »Vergöttlichung« des Menschen ist (die *gute* Vergöttlichung — el buen endiosamiento — im Gegensatz zum satanischen »Wie-Gott-sein-Wollen« aus eigener Kraft). Durch den erwähnten »übernatürlichen Instinkt« »gewinnt man so etwas wie eine zweite Natur: Wir leben den ganzen Tag ganz aufmerksam auf Ihn und fühlen uns dazu geneigt, Ihn in allen Dingen zu erleben..., so daß ein Augenblick kommt, an dem man nicht mehr sagen kann, wo das Gebet endet und die Arbeit beginnt, weil auch die Arbeit Gebet geworden ist, Kontemplation, wahrhaft mystisches Leben der innigen Vereinigung mit Gott — ohne Sonderlichkeiten: eine Vergöttlichung.«

Andererseits, und davon nicht ablösbar, war — wie schon erwähnt — seine Mystik Christumystik in Reinkultur, wie sie im katholischen Lebensraum immer gewesen ist, da Jesus selbst lapidar erklärte: »Niemand geht zum Vater, außer durch Mich!« (Joh 14,6). So schrieb der Selige Josemaría: »Um Gott näher zu kommen, müssen wir den rechten Weg einschlagen, den Weg der heiligsten Menschheit Jesu Christi.« Zunächst Ihm nachfolgen, »Ihn so sehr aus der Nähe begleiten, daß wir mit Ihm zusammenleben... wie die ersten Zwölf... so nahe, daß wir mit Ihm eins werden...« »Bald werden wir auch sagen dürfen, daß wir Christus angezogen haben« (vgl. Röm 3,14). Daher forderte er leidenschaftlich auf: »Sucht Ihn voller Sehnsucht (con hambre, hungrig!), sucht Ihn in euch selbst, aus allen Kräften« (Freunde Gottes,

Nr. 299–300). Den ganzen Vorgang christlicher Existenz bezeichnete er als einen »Weg, dessen Ziel die volle Narrheit für Christus ist.« Für ihn gab es nur einen Beweggrund für die Hingabe im Opus Dei: Die Erwidern der vorangehenden, heilbringenden, törichten Selbstentäußerung Jesu Christi, der »mich geliebt und sich für mich hingegeben hat« (Gal 2,20). Und wer kraft dieser Motivation entscheidet, diese Gegenhingabe im Zölibat oder in der Ehe, inmitten der Welt — im Geist des Seligen Josemaría — zu vollziehen, kann keine andere Antwort — Forderung und Versprechen — erhalten als: »Christus ist ab nun für dich dein Ein und Alles: Christus in deinem Denken, Christus in deinen Worten, Christus in deinem Herzen, Christus in all deinem Tun!«

Mit erschütternder Überzeugungskraft flößte er allen ein, was für ihn seit langem eine lebendige Erfahrung war: Du bist Christus, ein anderer Christus, Christus selbst!, der die Welt leidenschaftlich lieben soll, denn diese Weltliebe ließ Christus in die Welt heruntersteigen: »Sic Deus dilexit mundum, ut filium suum unigenitum daret« (Joh 3,16). Daher sagte er bei einem Priestertreffen in Guatemala: »Was können wir tun, um uns ein bißchen zu bessern, ohne die Demut zu verlieren?: Christus sein!«

Römiano Guardini schrieb sehr trefflich: Wenn der Heilige das ist, als was ihn die Kirche kennt, dann erhält auch seine Gestalt einen Kern, der aller Auflösung widersteht: den »Christus in uns«, von welchem der Galaterbrief spricht (2,20). Dieser steht aber nicht in abgetrennter Transzendenz

über dem (konkreten) Menschen, noch auch als Fremdkörper eingekapselt in einer unzugänglichen Tiefe innerhalb seines Seelenlebens, sondern ist in sein wirkliches Menschentum und seine wirkliche Geschichte eingegangen. Mehr als das, Er ist zum Eigensten dieses Menschen geworden, so daß der paulinische Satz: »Ich lebe, doch nicht als ich, sondern in mir lebt Christus« in den anderen fortgesetzt werden kann, und jetzt erst werde ich zu meinem eigenen Selbst (Die menschliche Wirklichkeit des Herrn. Mainz 1991, S. 79).

Darin besteht der »göttliche Wahnsinn«, die »Entrückung«, welche mehr als das »Sehen«, die Erkenntnis, die *Liebesgemeinschaft* mit Christus in den heiligen Gestalten und Biographien zum Vorschein bringt. »Amans fit amens!« (hl. Bernhard v. Clairvaux): »Der Liebende wird zum Narren«.

G. K. Chesterton zeigt am Beispiel des Franz v. Assisi, was Guardini streng philosophisch-theologisch feststellt, das heißt, daß die Persönlichkeit und das Leben der Heiligen, die von Paradoxa und Beinahe-Widersprüchen wuchern, sich nur durch die »Verrücktheit« erklären lassen; freilich durch die »Verrücktheit vor lauter Liebe zu Christus«. Von diesem Ausgangspunkt aus versucht der berühmte köstliche Schriftsteller dem gewöhnlichen modernen Menschen, dem wohlwollend aber skeptisch Gesinnten klarzumachen, daß dieser historische Charakter, welcher zugegebenermaßen für viele durch seinen Frohsinn, seine romantische Phantasie, seine geistige Courtoisie und Kameradschaftlichkeit anziehend ist und

auch Elemente, die ihnen fremd und abstoßend erscheinen, enthält, daß dieser Mensch einen Mann und nicht ein halbes Dutzend Männer darstellt. Daß das, was manchem als Widerspruch erscheint, für ihn keinen Widerspruch bedeutet, so daß, wenn der Beobachter den richtigen Blickpunkt behält, er wenigstens einen Schimmer davon erhalten wird, warum der Poet, der die Sonne lobpreist, sich häufig in einer dunklen Höhle verbirgt, warum der Heilige, der so sanft mit seinem Bruder — dem Wolf — ist, so hart mit seinem Bruder, dem Esel (mit welchem Spottnamen er seinen eigenen Körper bezeichnete) verfährt, warum der Troubadour, welcher sagt, daß die Liebe sein Herz in Flammen setzte, sich selber von den Frauen lossagte, warum der Sänger, der an der Kraft und Munterkeit des Feuers seine Freude hat, sich mit Vorbedacht im Schnee wälzt, und warum gerade das Lied, welches mit der ganzen Leidenschaft eines Heiden ausruft: »Gelobt sei Gott ob unserer Schwester, der Erde, welche all die Früchte und das Gras und die leuchtenden Blumen hervorbringt«, beinahe mit den Worten schließt: »Gelobt sei Gott, ob unserem Bruder, dem Tod des Körpers« (Franziskus, S. 12).

Es scheint durchaus legitim, daß G.K. Chesterton die Torheiten des Selbstopfers und der Selbstverleugnung ritterlicher und romantischer Liebhaber ins Gedächtnis ruft, wenn er die harte Akese der christlichen Mystiker dem heutigen, meist hedonistischen Menschen verständlich und annehmbar zu machen versucht. Denn Eros führt auch zur Ekstase, und zwar im Sinne von Josef Pieper. Wie

dem »Crescendo« Ratio-Glauben-Schau, soll bei näher Betrachtung des Menschenwesens auch dem nahtlosen »Crescendo« Eros-Philia-Agape (oder lateinisch amor-dilectio-caritas) Wirklichkeit — nicht bloße Idealität — zuerkannt werden. Aber die Vorurteile gegen den Eros sind in vielen Kreisen zu groß, um dessen einsichtig zu werden. Man muß — wie es schon Platon getan hat — von den leicht anzutreffenden Mißgestalten des Eros, die ihn auf grobes Begehren nach Genuß und körperlicher Befriedigung reduzieren — absehen und erkennen, daß es höchste Formen des Eros gibt, die wahre Leidenschaft, Hingerissenheit, Hingabe, und nicht berechnende Erschütterung sind, welche die Seele über sich hinaus emporheben, bis zu jener »göttlichen Region, der die Seele entstammt«. Es kann skandalös oder befremdend erscheinen, daß diese der »wahren Liebe« zugeschriebene, beflügelnde Kraft des Eros so nahe beim Körperlichen, Sinnlichen, ja Physiologischen wohnen soll. Aber Thomas v. Aquin — den niemand irgendeiner Romantik anprangern würde — war zutiefst überzeugt, daß keine »geistige« und keine »geistliche« Liebe, weder die aus wacher willentlicher Wahl hervorgegangene »dilectio«, noch die auf Gnade gegründete »caritas« zu einem lebendigen Akt werden können ohne die passio amoris. Gewiß — bemerkt J. Pieper — heißt das nicht schon, die geistige und die geistliche Liebe sei nichts weiter als die Entfaltung oder die Sublimierung der erotischen Passio; Thomas v. Aquin würde sogar zweifellos auf dem anscheinend Entgegengesetzten bestehen,

daß die geistig-geistliche Liebe die passio amoris zu reinigen und zu ordnen vermöge. Dennoch ist dieser große Lehrmeister der Christenheit, nicht anders als Platon, der Meinung, daß caritas — abgetrennt von dem vitalen Wurzelgrund der passio amoris —, als wahrhaft menschlicher Akt, weder in Gang kommen noch sich lebendig durchhalten kann. (Vgl. Josef Pieper, Eine Platon-Interpretation, S. 29ff.)

Und was das andere verbreitete Vorurteil gegen den Eros betrifft, daß er wesenhaft egozentrisch — während die caritas-agape die sich entäußernde, selbstlose Liebe sei, muß man erstens sagen, daß sich der zur Schau des Ur-Schönen aufsteigende Eros zu einer Haltung wandelt, die alles selbstische Wollen weit hinter sich läßt, die man — nach Platon — am ehesten als »Anbetung« bezeichnen könnte. Vor allem aber ist es — zweitens — sehr fraglich, ob der Mensch überhaupt imstande ist, völlig »selbstlos« zu lieben. Auch in der Theologie wird die höchste Gestalt der caritas so definiert, daß in ihr Gott geliebt werde als der Spender der Glückseligkeit. Glückseligkeit aber, das letzten Grundes in aller Liebe Gesuchte, ist nichts anderes als die endgültige Stillung des tiefsten Durstes. Der Mensch ist ein von Natur dürstendes und bedürftiges Wesen, nicht nur — wie Kant gesagt hat —, sofern er »der Sinnenwelt angehört«, sondern gerade sofern er Geist ist. So völlig »selbstlos« zu sein, daß wir auf die Glückseligkeit zu verzichten vermöchten, ist ganz und gar unmöglich. Wir können — wie Thomas v. Aquin es viele Male

formuliert — nicht wollen, nicht glücklich zu sein (J. Pieper, a.a.O., S. 41–44).

In diesem Licht können wir den nicht philosophierenden Seligen Josemaría verstehen, der immer wieder scharf betonte, daß der Mensch »nur ein Herz besitzt, um Gott und Geschöpfe zu lieben« (Freunde Gottes, Nr. 229, 231 u.v.a.), ja, daß er »keine caritas möchte, die nicht ›cariño‹ (zärtliche Zuneigung) sei« (Christus Begegnen, Nr. 36), daß er schließlich »keine Kinder wollte, die ohne Herz sind: sie würden mich stören, sie würden das Werk, die Kirche und Gott selbst stören.« Daher seine tiefe Humanität, seine niemals manierierte Höflichkeit, seine Abscheu vor jeglichem »frommen Getue«: »Ich liebe die freie Luft, das klare Wasser, das helle Licht«, das heißt die Transparenz des Natürlichen, die Einfachheit und die Offenheit der affektiven Daseinsmitte, die ungeteilt Gott hinzugeben sei, aber auch durch eine echte, leidenschaftliche Liebe zur Welt und zum Mitmenschen, die nicht schwerfällig oder klebrig macht, sondern beflügelt und zu Gott, der die Liebe ist und »uns mit dem Herzen eines Menschen liebt« (Christus Begegnen, Nr. 107), hinführt. Er schrieb: »Man muß das Herz ungeteilt und ganz geben, sonst heftet es sich an irgendeine Nichtigkeit der Erde. Meines heftet sich an meine Kinder; ich verberge es nicht und glaube, daß ihr es merkt, aber es ist dies etwas, das mich zu Gott führt. Ihr spornt mich an, treuer zu sein, und ich möchte jedesmal treuer sein, auch euretwegen!« Darum sang er als Troubadour Gottes — wie er sich selbst manchmal bezeichnet hat — und ließ

Töchter und Söhne Liebeslieder und sogar modische Liebesschlager singen, die er, in Umkehr jener Gattung der alten provenzal-spanischen Literatur: »Lieder der göttlichen Liebe auf menschliche Art« als »Lieder der menschlichen Liebe auf göttliche Art« benannte (Freunde Gottes, Nr. 35). Zwei kleine, aber sehr charakteristische Anekdoten mögen es illustrieren, die auch seine spontane Übereinstimmung mit der oben genannten anthropologischen und theologischen Lehre verdeutlichen können. Auf einer Fahrt nach Nordspanien sang er, mit seiner schönen und begeisterten Stimme, neben mir ein altes Volkslied aus seiner aragonesischen Heimat, dessen Text lautete: »Die schönste Liebe überhaupt ist die Liebe ohne Hoffnung. Ich liebe dich und erwarte nichts. Schau, wie sehr ich dich lieb habe!« — Er wandte sich an mich und schmunzelte: »Das ist nicht wahr: manchmal aber doch!« Die berühmte Dialektik der »reinen Liebe« und der unmöglichen »Selbstlosigkeit«.

Ein anderes Mal hörte er in einem Beisammensein mit den Alumnen des römischen Kollegs vom Heiligen Kreuz, wie ein junger Mann einen damals modischen Schlager sang, in dem eine Stelle vorkam, die lautete: »Wo es Leidenschaft gibt, dort ist Sünde« (donde hay pasión hay pecado). Er unterbrach den Sänger und sprach sehr lebhaft: »Das ist falsch! Um Gott lieben zu können, braucht man ein leidenschaftliches Herz. Die Leidenschaft ist gut, wenn sie im Dienste Gottes steht!«

Diese leidenschaftliche Liebe zu Christus — dem inkarnierten Gottessohn, dem genauso vollkommenen Gott wie vollkommenen Menschen — führt einerseits zur Hochschätzung der »menschlichen Tugenden« und der beruflichen Arbeit, und andererseits zur närrischen Umarmung des Leides, die unseren Seligen auszeichnen und ihm ein unverkennbares Profil verleihen. Nur in der Verrücktheit ist uns der Schlüssel gegeben, der uns die mystische Quelle aller Paradoxa dieser Persönlichkeit erschließt.

Dieser Verkünder der Heiligung des einfachen Gläubigen durch die berufliche Arbeit betonte aber ständig und mit höchstem Nachdruck, daß jede Arbeit nur den Wert der Liebe hat, die man in sie hineinzulegen wußte, wie der »Narr« von Ramon Llull, der sich so ausdrückte: »Es rief der Liebende laut zu den Leuten und sagte ihnen, daß die Liebe ihnen befehle zu lieben im Gehen und Stehen, im Wachen und Schlafen, im Sprechen und Schweigen, im Weinen und Lachen, in der Freude und im Leid, im Kaufen und im Verkaufen, im Gewinnen und Verlieren: in allem, was sie machten, sollten sie lieben; denn so lautet das Gebot der Liebe« (Das Buch vom Liebenden und Geliebten, Nr. 78). Daher überraschte dieser Apostel der Lehre und zahlreicher Gelehrten die ganze Universität von Navarra, deren Großkanzler er war, als er bei einem offiziellen Besuch, nach dem obligaten Empfang der Professoren, die Raumpflegerinnen versammelte und ihnen erklärte, daß sie so wichtig seien wie die Lehrer und die Studenten. Und daher kniete er vor einer alten

mexikanischen Bäuerin nieder, die sich zu seinen Füßen hingeworfen hatte, um ihre Hände zu küssen. Er liebte die Legende vom einfältigen Mönch, der früher in einem Zirkus arbeitete und sich bewußt war, keine andere Begabung zu haben, sich eines nachts in die Klosterkirche einschlich, vor dem Altar der Mutter Gottes seine schönsten Purzelbäume schlug und die Gnade empfing zu erfahren, daß es die Liebe Frau sehr erfreut habe. Er selbst, der sich manchmal »Joculator Dei« (juglar de Dios) nannte, stellte mit ausgesprochen komischer Gestik den »asketischen Kampf« der großen Stars der Leichtathletik dar, die üben und üben, unermüdlich und hartnäckig üben, bis ihnen der weiteste Wurf oder der höchste Sprung gelingt. Er, der keine »fromme Theatralik« mochte und die Aufrichtigkeit unter allen natürlichen Tugenden bevorzugte, konnte nicht nur diese Art des »Spielmanns« im Dienst der öffentlichen Verkündigung zeigen, sondern in der geistlichen Führung z.B. jenes Menschen, dem es im Gebet vorkam, als führte er »eine Komödie auf«, den Rat geben, weiter Theater zu spielen und dabei zu denken, daß die Zuschauer die drei göttlichen Personen, die Mutter Gottes, der hl. Josef und alle Heiligen und Engel sind, die auf ihn herabschauten... Wie wunderbar, ein Spielmann Gottes zu sein, aus Liebe, um Ihm zu gefallen! (s. auch: Im Feuer der Schmiede, Nr. 485)

Diese Liebe konnte sich aber von der Liebe zum Nächsten so wenig ablösen, daß er behauptete, ein Jünger Christi sollte ein tiefes Unbehagen empfinden, wenn er nicht unter den Menschen verweilte.

Da erinnert er wieder an den Mystiker aus Mallorca, der schrieb: »Der Liebende sehnte sich nach Einsamkeit, und er ging fort, um allein zu sein, indem er die Gesellschaft seines Geliebten suchte. Denn mit ihm war er einsam, auch wenn er unter den Menschen weilte« (a.a.O., Nr. 46). Und es ist ein Grundzug seiner Persönlichkeit — manchmal deutlich zu spüren —, daß er, gerade weil er immer sehr gesammelt war (»Christus in mir« zugewandt), dem jeweiligen Gesprächspartner eine ungewöhnlich starke Aufmerksamkeit zu schenken vermochte. Diese Weise des ekstatischen Lebens, die Franz v. Sales als »dritte Art der Entrückung« beschreibt, die mehr als die der Innerlichkeit die des Lebens und Wirkens ist, wie sie der paulinische Ausruf hervorbringt: »Die Liebe Jesu Christi drängt uns« (2 Kor 5,14; vgl. Franz v. Sales, Abhandlung über die Gottesliebe, II. Kap. 8b), läßt den Mystiker niemals vor einer Menge stehen, sondern vor Personen, in ihrer jeweiligen Einmaligkeit, und ermöglicht ihm, sich sozusagen in die Haut und in den Zustand des anderen so intensiv zu versetzen, daß dieser sich im Nu verstanden, direkt angesprochen, geborgen und geliebt fühlt. Der ehemalige Nuntius in Österreich, Erzbischof Michele Cecchini, sagte mir, daß er dem Seligen Josemaría nur einmal — in der Wohnung von Kardinal Antoniutti — begegnet war, und von dieser Begegnung erinnerte er sich an eine Einzelheit, die ihn stark beeindruckte: »Er hörte mir mit derartiger Konzentration zu, daß es mir schien, für ihn die einzige Person auf der Welt zu sein.«

Er sah und liebte Christus in jedem Menschen, das heißt das Originale in jedem Bild, auch wenn verschmutzt und sogar verzerrt. Der gewaltige Organisator und zugleich Liebhaber der »Verrücktheiten der Liebesbezeugungen Jesu«, konnte allein eine — wie er sagte — »desorganisierte Organisation« gründen und leiten, in der die Hauptregel war: »Gott wirken lassen (dejar hacer a Dios)«. Darum, schließlich, seine herzliche Annahme, ja sogar seine Suche und mystische Verherrlichung des Leids, ohne eine Spur von Masochismus oder schwärmerischem Selbsthaß. Wo er mit anderen Menschen zusammen war, dort herrschte »sereñidad«, ein Ausdruck, den er oft gebrauchte, der nicht nur den inneren Frieden, die Ausgeglichenheit, die alte »sophrosyne« bedeutete, sondern »Heiterkeit«, eine atmosphärische Qualität, wie die Meteorologen sie benützen, wenn sie einen »wolkenlosen Himmel« vorhersagen.

Und doch umgeben seine ganze Existenz die dichten Wolken des Mißverständnisses, der Aggressivität, der Verleugnung, der Verfolgung und des »Für-den-Narren-gehalten-Werdens«. Er war ein starker Charakter und ein äußerst sensibler Mensch, der — um es mit Chesterton zu sagen — an die Mystik glaubte, aber nicht an die Mystifikation. Ein Mystiker also der Tageshelle und des Dunkels, aber kein Mystiker der Zwielichts — das Gegenteil jener Visionäre des Ostens, die nur darum Mystiker sind, weil sie zu viel von Skeptikern haben, um Materialisten zu sein. Er war ein Realist, der daher sowohl die sonnige

Helligkeit als auch die Finsternisse der dunklen Nächte des Geistes und der Sinne erleben mußte: Teilhabe am Leben und Leiden Jesu Christi selbst. Und gerade wegen seiner »nährischen Liebe« zu Ihm vermochte er die härteste freiwillige Buße zu tun und die schwersten Leiden, die ihn fast ununterbrochen peinigten, in Freude zu tragen, da er bei diesen letzten erkannte, daß die Allmächtige Liebe ihn »auf göttliche Weise« behandelte. Die Strenge der geistigen und körperlichen Bußübungen bildeten für ihn einen »ascetismus subridens«, eine lächelnde Askese, die bei ihm manchmal an »Selbstpersiflage« grenzte. Kein moralischer Rigorismus, der nur besorgt um die Erhebung des Ich kreist, sondern immer allein die Leidenschaft, mit dem gekreuzigten Heiland der Welt eins zu werden.

Der mehrmals zitierte G. K. Chesterton behauptet — m. E. mit Recht —, daß für den modernen Menschen der Schlüssel zum christlichen Asketentum und allem damit Verbundenen am ehesten in den Geschichten von Liebenden gefunden werden kann, die fast Verrückten gleichen: in den Ritterromanen bis zu Don Quijote, in der romantischen Literatur voller unglaublicher Selbstkasteiungen, abenteuerlicher Wagnisse und Opfer allerlei geistiger und materieller Güter aus Liebe... und ohne mit der Wimper zu zucken. Nur, daß die Mystiker genauso nährisch-realistisch die höchste Verkörperung der unbegrenzten Gottesliebe selbst lieben und kraft dieser Liebe Dinge tun, die den immer armseligen weltlichen Liebhabern noch verrückter erscheinen müssen. Eine

Liebe, die immer in der Schwebeliegt: »Sag Narr! Wer weiß mehr von Liebe: der an ihr Freude hat oder der durch sie Not und Kummer erleidet? Er antwortete, daß die Liebe das eine ohne das andere nicht kennt« (Llull, Nr. 179); oder auch auf der anderen Ebene jener Schwebeliegt: »Narr! Sage, was ist die Liebe? Er erwiderte, daß Liebe ein Ding ist, das Freie in Knechtschaft setzt und Sklaven die Freiheit gibt. Und es ist die Frage, wem die Liebe näher steht, der Freiheit oder der Knechtschaft« (ders., Nr. 295).

Daher die Fähigkeit unseres Seligen, Kraft aus der Schwachheit zu schöpfen, sich reich im Verzicht zu wissen und unaussprechlichen Frieden und Freude im Leiden zu empfinden.

Am 8. Mai 1949 besuchte ich unseren Gründer auf einer meiner Reisen zwischen Sizilien und Rom — es war ein Jahr der schwersten Prüfung wegen bedrohlicher Angriffe gegen ihn, die eine genau geplante Zerstörung des Werkes anzielten und die obersten Stellen der Kirche bereits erreicht hatten: Er erfuhr es, konnte sich aber nicht dagegen wehren. Beim Spaziergang durch den Garten unseres Zentralsitzes sprach er zu mir darüber, mit seinem gewohnten Feingefühl, um niemanden zu verletzen, als er plötzlich stehenblieb und, sich auf meinen Arm stützend, flüsterte: »Ich bin in eine Lage gekommen, in der — könnte ich sagen — nichts mir weh tut. Mehr noch: ich leide nur in dem Maß, wie ich will. Ich würde lügen, wenn ich sagte, daß ich nicht leide. Aber ich würde noch mehr lügen, wenn ich sagen würde, daß ich leide.« Diese aufrichtigen Worte, in einem Ton in-

niger Vertrautheit ausgesprochen, hinterließen bei mir den Eindruck, neben einem Menschen zu stehen, der mit Gott zutiefst verbunden war, am Kreuz Christi festgebunden und von allem anderen völlig losgelöst. Die Union, die auf dem Kreuz vollendet wird: Dabei ist »alles meine Dein, weil das Deine mein ist« (Im Feuer der Schmiede, Nr. 594).

Die uferlose Liebe, die ihn ausrufen ließ, daß er »verrückter nach Ihm war als Maria Magdalena, als die Große und die Kleine Theresia... noch närrischer als Augustinus, Dominikus und Franziskus, mehr noch als Ignatius und Franz Xaver« (Der Weg, Nr. 402) hatte jede Wolke des Weltleidens illuminiert, durch die sich »der Mensch an den Herrn bindet und ein Geist mit Ihm ist«, wie es Paulus sagt (1 Kor 6,17), und wie es R. Llull dichterisch beschrieben hat: »Die Liebe beleuchtete den Wolkenschleier, der zwischen dem Liebenden und dem Geliebten lag, und sie machte ihn so licht und hell, wie der Mond in der Nacht, der Abendstern in der Dämmerung, die Sonne am Mittag und die Einsicht im Willen. Und durch diese leuchtende Wolke sprachen der Liebende und der Geliebte zueinander« (Nr. 123).

Ambrosius Eßer

Das Licht der Heiligen

Zu Josemaría Escrivá

Der junge Priester Josemaría Escrivá de Balaguer sah sich im Madrid der 20er Jahre einer merkwürdigen Situation gegenüber. Auf der einen Seite eine Kirche, in der eigentlich nichts fehlte: kontemplative Klöster, Konvente apostolischer Orden, ein ziemlich zahlreicher Klerus, eine starke karitative Tätigkeit. Er selbst war ein eifriger Seelsorger, ein engagierter Student der Rechte, und doch hatte er das Empfinden, daß hinter der Fassade alles zusammenstürzte, ein unaufhörlicher Verfall des religiösen Lebens im Gange war, den scheinbar nichts aufhalten konnte.

Das, was am 2. Oktober 1928 geschehen ist, wissen wir nicht sehr genau, weil der Vater — wie Escrivá schon zu Lebzeiten von Hunderttausenden auf der ganzen Welt genannt wurde — seine eigenen Aufzeichnungen darüber verbrannt hat und auch selbst nicht gerne davon sprach, sei es aus Demut, sei es aus einem gewissen Schamgefühl heraus. Auch andere Mystiker haben ihre Erfahrungen oft nur auf Anordnung des Beichtvaters oder des Seelenführers niedergeschrieben und Dritten offenbart. Aber niemand hat Josemaría