

Gebet und Heiligkeit

Von Dumitru Staniloae

1. Zärtlichkeit und Heiligkeit

In der Person des Heiligen wird auf Grund seiner Offenheit in den menschlichen Beziehungen, durch seine hohe Wertschätzung, die er dem Nächsten entgegenbringt und durch seinen Eifer in der Christusnachfolge die menschliche Existenz geheilt und erneuert.

Wie nun äußert sich konkret dieses neue Menschsein?

Im Heiligen wird ein Verhalten transparent, das gegenüber jedem menschlichen Wesen von Empfindsamkeit, Klarheit und Lauterkeit im Denken und Fühlen bestimmt ist. Seine Anteilnahme gilt sogar den Tieren wie auch den Dingen der materiellen Welt: in jeder Kreatur sieht er ein Geschenk der Liebe Gottes, die er nicht durch Nachlässigkeit oder Gleichgültigkeit verletzen möchte. Mit Hochachtung begegnet er jedem Menschen und jeglichem Geschöpf. Wenn ein Mensch oder ein Tier leidet, so leidet er zutiefst mit ihnen.

Der heilige Isaak der Syrer kennzeichnet diese Anteilnahme des Heiligen mit den Worten: „Was meinen wir, wenn wir von einer Seele, einem Herzen sprechen, das voller Mitempfinden ist, ein Herz, das für jegliche Kreatur in Liebe entbrennt: für die Menschen, die Vögel, die Tiere, die Schlangen, für die Dämonen. Schon der Gedanke an sie und ihr Anblick läßt die Heiligen Tränen vergießen. Das grenzenlos tiefe Mitempfinden, von dem das Herz der Heiligen übertoll ist, machen ihnen den Anblick geringfügiger und unbedeutender Verletzungen einer Kreatur unerträglich. Deshalb beten sie zu jeder Zeit unter Tränen sogar für die Tiere, wie auch für die Gegner der Wahrheit und für jene, die ihnen Böses antun.“¹

Vom heiligen Kallinikos von Cernica erzählt man, er habe sich, wenn es an Geld für die Armen mangelte, weinend an seine Mitmenschen gewandt und dabei gesagt: „Bringt euer Geld herbei, damit ich es den kleinen Brüdern Jesu zukommen lassen kann.“

Dieses tiefe Mitempfinden kommt aus einem zärtlichen, äußerst sensiblen Herzen, das jegliche Verhärtung, Gleichgültigkeit und Gewalt weit von sich weist. Es zeigt uns, daß die Herzenshärte aus der Sünde und den Leidenschaften entsteht. Im Verhalten, wie auch im Denken des Heiligen zeigt sich keine Spur von Gemeinheit, von Unredlichkeit oder Engherzigkeit, kein Hauch affektierten Verhaltens, kein Mangel an Aufrichtigkeit. Zärtlichkeit, Empfindsamkeit und Klarheit kommen in ihm zur höchsten Entfaltung, sie vereinen sich mit der Reinheit und Großherzigkeit in den mitmenschlichen Beziehungen, mit jener Offenheit, in der er mit seinem ganzen Sein an den Problemen und Sorgen des Menschen Anteil nimmt. In all diesen Eigenschaften offenbart sich eine vorzügliche Verwirklichung des Humanum.

In dieser Form höchster Entfaltung der Zärtlichkeit gibt es in der Tat eine Würde, einen Adel, die bei weitem jene allzu bekannte distanzierte und formelle Würde übertrifft.

Diese Zärtlichkeit vermeidet nicht den Kontakt selbst mit den einfachsten Menschen und läßt sich nicht einschüchtern durch Situationen, die andere schon als verloren glauben. Vorbild für

¹ Sermon 81, in: *Tou 'Isaak tou Sýrou ta eurēthenta apanta*, herausgegeben von dem Mönch Nikephoros (Theotoki), Spetsiersik, Athen 1895, S. 306.

diese Zärtlichkeit ist die Selbstentäußerung Gottes, die „kenosis“ Christi. Auch Christus wollte keine Distanz zu den Sündern oder zu Frauen wie all jene zu seiner Zeit, die Wert auf ihren guten Ruf legten. Die „kenosis“ Christi, sie ist es, die selbst höchster Ausdruck von Zärtlichkeit ist. In der „kenosis“ wollte er sich einen Weg zum Herzen des Menschen bahnen. Nur mit Zärtlichkeit wollte er die Menschen bewegen, auf Gewalt und Verhärtung in einem Verhalten zu verzichten, das von gegenseitigem Mißachten gekennzeichnet ist. Es war Jesu Anliegen, durch seine „Kenosis“ die Mauer der Gewalt und Herzenshärte Zusammenstürzen zu lassen, die wie eine Muschel das kostbare Wesen wahren Menschseins umhüllt, um es zu verteidigen und zu schützen.

In ihrer Zärtlichkeit lassen sich die Heiligen vom Geist Jesu Christi inspirieren. Zugleich sind sie Vorläufer für eine neue Stufe des Menschseins, die von der Zärtlichkeit in den menschlichen Beziehungen bestimmt ist. Denn die Menschen geben sich nie mit einer äußeren Gleichheit, die sie selbst zu erreichen imstande sind, zufrieden, vielmehr sind sie darauf bedacht, eine höhere Stufe in den zwischenmenschlichen Beziehungen zu erreichen, eben jene, die von gegenseitiger Anteilnahme geprägt ist.

Die Heiligen nehmen an ihren Mitmenschen dank ihrer Einfühlsamkeit, die vom Mitleiden des für uns menschengewordenen Gottes, an dem wir alle Anteil haben, geprägt ist, selbst die leisesten Regungen des Herzens wahr und sie vermeiden alles, was jene Menschen innerlich noch mehr zerreißen könnte. Zugleich helfen sie ihnen, ihrer Schwächen und Fehler Herr zu werden und ihre Schwierigkeiten zu überwinden. Daher sucht man die Heiligen auf und vertraut ihnen die persönlichsten Geheimnisse an. Sie haben die Gabe, an ihren Mitmenschen ein kaum ausgesprochenes Bedürfnis abzulesen und all das zu erkennen, was sie zutiefst ersehnen. Eifrig ist er darauf bedacht, dieser Suche gerecht zu werden und sich ihr ganz zu öffnen. Aber er erkennt an den anderen auch deren sündhaftes Verhalten, selbst wenn sie es noch so geschickt verstecken sollten. Sein Mitfühlen wirkt reinigend durch die sanfte Kraft seiner eigenen Reinheit wie auch durch das mitgetragene Leid, das die schlechten Gedanken und die verquerten Gefühle seiner Mitmenschen in ihm hervorrufen. Dieses Leid schlägt in ihm Wurzeln.

In jeder dieser Situationen kennt er den rechten Augenblick, sich zu äußern und er weiß die rechten Worte. Er weiß auch, wann er schweigen muß und erkennt den nächsten Schritt. Dieses Verhalten kann man als eine Art „pastoraler Diplomatie“ betrachten, die auf einem subtilen Wahrnehmungsvermögen der Heiligen beruht, ein erneuter Beweis für deren Würde und inneren Adel.

Vom Heiligen geht immer ein Geist des Großmutes, der Opferbereitschaft, der Wachheit und Anteilnahme aus; den Geist ängstlichen Besorgtseins kennt er nicht. Er strahlt eine Wärme aus, die andere mitwärmt und ihnen das Gefühl und die Freude gibt, wieder neue Kraft schöpfen zu können und nicht alleine zu sein. Der Heilige gleicht einem unschuldigen Lamm, das zum Opfer jederzeit bereit ist und den Schmerz der anderen auf sich nimmt: er gleicht aber auch der unerschütterlichen Mauer, die allen Halt gibt. Wenn er auf diese Weise am Schicksal der Mitmenschen Anteil nimmt, zeigt er eine Haltung, die bald von großer Diskretion, bald aber auch von Herzlichkeit gekennzeichnet ist. Seine vorbildliche Uneigennützigkeit in der Beziehung zu anderen muß nicht eigens erwähnt werden.

Zudem ist niemand schlichter als er, niemand freier von allem künstlichen Machwerk, niemand entfernter von jedem Schwärmertum, niemand „natürlicher“ in seinem Verhalten: alles, was wahrhaft menschlich ist, nimmt er an, um es zu verstehen, all die wenig sensationellen, vielfach lächerlich bedeutungslosen Situationen unseres menschlichen Lebens, das erst dann

groß ist, wenn es aus seiner Größe kein Aufsehen macht. So schafft der Heilige eine unmittelbare Atmosphäre des Vertrauens, menschlicher Nähe und Vertrautheit zwischen sich und den anderen. Er durchdringt auf diese Weise seine mitmenschlichen Beziehungen mit Menschlichkeit und gibt ihnen den Stempel der Authentizität, weil er selbst zutiefst menschlich und authentisch ist. Er spricht mit Sanftmut und vermeidet es, die Schwächen der anderen rücksichtslos beim Namen zu nennen. Gleichzeitig schafft er die Bedingungen für eine unmittelbare Beziehung, die ehrlich und offen ist; auf diese Weise bewirkt er, daß seine Mitmenschen freimütig ihre Schwächen und Fehler bekennen, und er gibt zugleich Kraft, diesen auch gewachsen zu sein.

Den Heiligen gelingt es, die Einfachheit in ihrer reinsten Form zu leben; denn jegliche Dualität und Duplizität sind überwunden, wie der Heilige Maximus der Bekenner sagt. Überwunden haben sie den Kampf zwischen Seele und Leib, zwischen den guten Absichten und dem tatsächlichen Ergebnis ihres Tuns, zwischen falschem Schein und geheimsten Absichten, zwischen dem, was sie zu sein vorgeben, und dem, was sie tatsächlich sind. Sie sind deshalb einfache Menschen geworden, weil sie sich Gott ganz gegeben haben. Deshalb können sie sich auch ganz den Menschen öffnen in all den Beziehungen, die sie zu ihnen haben. Wenn sie in manchen Situationen darauf verzichten, die Fehler beim Namen zu nennen, dann tun sie es deshalb, weil sie ihre Mitmenschen nicht entmutigen wollen, damit auch in ihnen Scham, Empfindungsvermögen, Dankbarkeit, Einfachheit des Herzens und Aufrichtigkeit wachsen können.

Die Heiligen machen stets von neuem Mut. Zuweilen auch bringen sie maßlose Behauptungen über Schwächen, Sünden und leidenschaftliche Affekte anderer Menschen ins rechte Lot. Sie erkennen, daß ihre tiefste Wurzel Verzweiflung und Schwäche sind. Mit feinsinnigem Humor wiederum dämpfen sie Überheblichkeit und Stolz. Ihr Lachen ist eher ein Lächeln, kein schallendes oder bissiges Gelächter. Wenn sie Menschen begegnen, deren sittliches Verhalten oder deren Leidenschaften sie nicht billigen können, reagieren sie mit Ernst und Entschiedenheit, ohne Angst und Schrecken einzujagen. Gerade den Ärmsten gehört ihre besondere Sympathie, denn der Sohn Gottes selbst hat in seiner Menschwerdung jedem Menschen diese besondere Würde verliehen. In jedem Menschen sehen sie Christus, wie es in den Sentenzen einiger Geistlicher Väter immer wieder anklingt. Zugleich bringen sie den Stolz der anderen dadurch zu Fall, daß sie selbst vorbildhaft ihre Demut leben. So stellen sie unaufhörlich die natürliche Gleichheit aller Menschen wieder her.

Durch seine Demut fällt der Heilige kaum in der Öffentlichkeit auf, aber wenn man Hilfe, Trost, Ermutigung benötigt, dann ist er immer zur Stelle. Er ist gerade dem besonders nahe, den alle anderen bereits aufgegeben haben. Keine Schwierigkeit erscheint ihm unüberwindbar, kein Hindernis zu groß, um nicht doch jemanden aus einer verzweifelten Lage herauszu ziehen. Er tut dies mit erstaunlichem Geschick und bewundernswerter Kraft, in unerschütterlicher Ruhe und Vertrauen, glaubt er doch fest an Gottes Hilfe, die er im inständigen Gebet erfleht.

Von allen Menschen ist er der menschlichste, demütigste, zugleich aber ist er eine Gestalt mit ungewohnten, höchst überraschenden Zügen. Seine Mitmenschen entdecken in ihm und durch ihn in sich selbst, was wahres Menschsein heißt.

Dieses Menschsein ist so sehr durch Artifizielles und vom Willen, mehr zu scheinen als zu sein, verdeckt, daß es dann, wenn es transparent wird, ein ähnliches Erstaunen auslöst, wie Ereignisse jenseits natürlicher Erfahrung. Der Heilige ist der lebenswürdigste aller Menschen. Seine Lebenswürdigkeit strahlt unbewußt auch auf andere aus. Ihm gilt die ganze Aufmerk-

samkeit und ein Höchstmaß an Wertschätzung. Jeden nimmt er ins tiefste Vertrauen und Verstehen hinein, in seiner Nähe fühlt man sich wohl, zugleich verweist er auf die wunden Stellen unserer eigenen Unzulänglichkeiten und Sünden, die man allzu- gerne übersieht. Überreich beschenkt er mit seiner schlichten Größe, mit Herzenswärme und mit seiner Aufmerksamkeit; er weckt in uns auch die Scham, erkennen zu müssen, noch so unvollkommen zu sein, unser eigentliches Menschsein entstellt zu haben, fehlerhaft, unecht, gespalten und kleinmütig zu sein. All dies wird zu einem lebendigen Relief, das sich unwillkürlich abzeichnet, wenn man ihn mit sich selbst vergleicht.

Irdische Macht und Gewalt liegen ihm ferne; seine Weisungen sind kein Joch. Deshalb erhebt sich keine Kritik, kein Widerstand gegen ihn. Denn die zärtliche und zugleich kraftvolle Gestalt Christi wird im Innersten lebendig. Versuche man deshalb nicht, sich vor ihm zu verstecken oder seinem Blick auszuweichen oder aber ihm leichter aus dem Weg gehen zu können als jenem, der mit Strenge auf dem Gehorchen seiner Weisungen besteht. Gerade in ihm wird diese unbeugsame Entschlossenheit, die völlige Identifikation seiner Person mit dem Guten erfahrbar; dabei wirken diese Entschlossenheit in den Überzeugungen, in der Lebensweise, in den Meinungen und in den Ratschlägen, die er gibt, nicht verkrampft.

Seine Ansichten und sein Rat, die er mit liebevollem Nachdruck erteilt, erscheinen paradox und werden dringlicher in ihrem Anspruch als jegliche andere Weisung eines Menschen. Sie sind wie Aufforderungen, die mit höchstmöglicher Anstrengung und unter Opfern zu erfüllen sind. Denn die Zärtlichkeit der Heiligen ist zugleich Entschiedenheit und Güte. Die eine wie auch die andere wurzeln in der Kraft göttlichen Glanzes und lassen eine Weise göttlicher Güte durchscheinen, die bei allem sanften Nachdruck absolut in die Pflicht nimmt. So wird der Rat des Heiligen als Befreiung und Aufgabe zugleich erfahren. Er befreit von jener Entfremdung und Schwäche, in denen man sich befindet, von jenem Mißtrauen, das in einem herrscht.

Seine Weisung wirkt nach wie eine Kraft und wie ein sicheres Licht auf dem Weg des Heiles, den man gehen muß, um vor der Resignation geschützt zu sein, sich selbst zu verlieren. Man fühlt, wie aus dem Heiligen eine Kraft und ein Licht strömen, die aus der tiefsten Quelle der Kraft und des Lichtes fließen, und wie seine Güte zutiefst in der Quelle alles Guten verankert ist. Die Furcht, der Heilige könne auf den Grund der Seele schauen, und die Angst davor, er entdecke dort eine Wahrheit, die ungünstiges Licht auf einen werfen könnte, verbindet sich mit der Erwartung, die man einem Arzt und dessen unbestrittener Kompetenz und aufrichtiger Freundschaft zugleich entgegenbringt. Wir wissen darum, daß dieser die Diagnose stellt, aber auch das wirksame Heilmittel gibt, das von einer Krankheit heilt, von der man vage erahnt, daß sie tödlich sein könnte.

In seiner Zärtlichkeit, Sanftmut und Demut spürt man eine Kraft, die keine irdische Macht beugen kann, welche die Gottes- und Nächstenliebe in den Schmutz ziehen und den Willen nach Hingabe an Gott und den Einsatz für das Heil des Nächsten mit Füßen treten möchte.

Wer sich dem Heiligen nähert, entdeckt eine alles umfassende Güte und Reinheit, die der Schleier der Demut umhüllt, so daß er noch anziehender erscheint. Es ist nicht leicht, seinen schwierigen Weg des Verzichtes, der Askese und der Liebe zum Nächsten zu entdecken, aber seine Größe wird in der Güte, Schlichtheit, Demut und Reinheit, die er ausstrahlt, transparent. In ihm kommen Größe und Nähe in Einklang. Er ist ein lebendiges Bild der Größe in der „Kenosis“ und in der schlichten Menschlichkeit.

Der Heilige strahlt eine Ruhe, einen Frieden aus, den nichts verwirren kann. Diese Ruhe und dieser Friede sind aber erworben und werden mit Entschiedenheit geschützt. Zugleich nimmt der Heilige bis in seine Tränen hinein Anteil am Schmerz seiner Mitmenschen. Seine Wurzeln

reichen tief in die Festigkeit der Liebe und des Leidens des menschengewordenen Gottes hinein; denn diese Liebe hat ihre Quelle in Gott, der Mensch geworden ist und für die Menschen gelitten hat. Er ruht in der Ewigkeit der Kraft und der Güte Gottes, die durch Christus den Menschen zugänglich geworden sind, sagt der Heilige Maximus der Bekenner. Wie Melchisedech ist er ganz von der Anwesenheit Gottes erfüllt. Aber sein Verweilen in der ewigen Liebe zu Gott und zu den Menschen hält ihn nicht vom Leid und den Sehnsüchten der Menschen fern, ganz so wie Christus, der sich immer wieder neu für sie opfert, oder wie die Engel, die Gott unaufhörlich loben. Denn das Verweilen in der mitleidenden und sich verzehrenden Liebe Gottes ist selbst ein Hauch von Ewigkeit, lebendiger Ewigkeit. Dies meint „Ruhe“, Festigkeit, „Sabbat“, in den die Heiligen eingegangen sind (Hebr 3,18-4,11), nachdem sie den Auszug aus dem Ägypten ihrer Leidenschaften vollzogen haben. Es ist nicht der Sabbat eines leeren leidenschaftlichen Nirvana; denn die Ruhe des Heiligen in der Ewigkeit unerschütterlicher Liebe Gottes zu den Menschen hat die Kraft, auch die anderen anzuziehen und ihnen so zu helfen, mutig ihren Schmerz zu bestehen und nicht der Verzweiflung zu verfallen. Deshalb ist der Heilige Vorläufer und Helfer der Menschheit auf jenem Weg, der zur künftigen Vollendung des Eschaton führt.

Der Heilige hat die Zeit überwunden und ist dennoch an sie angeschlossen. So hat er ein höchstes Maß an Ähnlichkeit mit Christus erreicht, der, zwar schon im Himmel, dennoch mit aller seiner Kraft unter uns wirksam ist. Der Heilige trägt Christus in sich mit der Unüberwindbarkeit seiner Liebe zum Heil der Menschen. Er verkörpert ein Bild vom menschlichen Wesen, das von allen Schlacken des Untermenschlichen und Unmenschlichen gereinigt ist. Er korrigiert das vom animalisch-triebhaften entstellte Antlitz des Menschen und macht den neuen Menschen transparent, den menschengewordenen Gott, der grenzenlos gut, unendlich kraftvoll und mitfühlend ist – erneuertes Bild vom Absoluten, das lebendig ist, sich als Person mitteilt und Mensch geworden ist. Er ist zum Gipfel in schwindelerregender Höhe geworden und doch zutiefst vertraut durch seine Art, Mensch zu sein, die in Gott ihre Vollendung findet. Sein Dialog mit Gott und mit den Menschen ist grenzenlos weit und offen. Er selbst ist die Klarheit und die Transparenz der Morgenröte ewigen göttlichen Lichtes, in der das Menschsein seine Vollkommenheit erreichen wird, und vollendeter Abglanz der Menschlichkeit Christi.

2. Das Herzensgebet und seine Hindernisse

Meine folgenden Gedanken beruhen einerseits auf den Erfahrungen eines Mönches aus Rumänien. Er lebt seit langem dieses Gebet, das sich im wesentlichen auf die Tradition der Mönchsväter des Ostens gründet. Darüberhinaus sind es auch Überlegungen zu ihren Erfahrungen.

Beim reinen Beten geht es darum, Intellekt (*nous*) und Herz in Einklang zu bringen. Weder Verstand noch Herz dürfen für sich alleine und nebeneinander bestehen. Ein Gebet, das nur vom Verstand her lebt, ist ein kaltes Gebet. Ein Gebet, dessen Quelle nur das Herz ist, ist deshalb nicht lebendig, weil es nur sentimental ist und all das leugnet, was Gott uns anvertraut hat, was er uns auch heute noch schenkt und in Christus auch fernerhin schenken wird. Es ist ein Gebet ohne Horizont, ohne Absicht, ein Gebet, in dem wir nicht wissen, wofür wir Gott danken, wofür wir ihn loben oder bitten. Der betende Mensch erfährt im tiefen Inneren seiner Seele, daß er sich in einem unpersönlichen Absoluten verliert, folglich von der Erfahrung eines personalen Gottes weit entfernt ist. Dies aber ist kein Beten.

Noch deutlicher gesagt, diese Begegnung von Intellekt und Herz geschieht nicht dadurch, daß

das Herz in den Intellekt emporsteigt, sondern dadurch, daß der Intellekt in das Herz hinuntersteigt. Dies bedeutet, daß das Herz nicht im Intellekt seine Ruhe findet. Vielmehr ist es gerade umgekehrt: Im Herzen oder vielmehr auf dem Grund des Herzens, wo sich Gott und Mensch begegnen, findet der Intellekt jene Ruhe, die letztlich Ziel seiner Sehnsucht ist.

Voller Überzeugung sprechen die Mönchsväter auch von einer Offenheit des Intellekts für die Unendlichkeit Gottes, aber die eigentliche Quelle dieser Offenheit ist offenbar das Herz. In seiner Suche nach Gott ruft der Intellekt nach der Tiefe des Herzens und erfährt ihn als Ort der Gottesbegegnung, als wahre Tiefe des Unendlichen. „Flut ruft der Flut zu“, ruft der Psalmist (Ps 42,8). Die unendliche Größe Gottes entzöge sich unserer Erfahrung, gäbe es nicht die Liebe Gottes zu uns Menschen. Sie fordert ihrerseits unsere Liebe heraus, so daß unser Herz, das Organ für diese Liebe ist, deren Lebendigkeit erfährt. Dank des Intellektes, der vom Herzen durchdrungen ist, weiß das Herz darum, daß diese Unendlichkeit die Unendlichkeit des personalen Gottes ist, und daß Gott durch Christus mit uns in eine innige Beziehung tritt. Deshalb also sprechen wir davon, daß der Intellekt im Herzen ruht. Im Herzen findet er den unendlichen Gott. Noch einmal: das Herz ruht nicht im Intellekt. Dies nämlich würde bedeuten, daß das Gefühl für die Unendlichkeit Gottes nur Theorie wäre, die durch das Denken erstarrt. Im Gegenteil: das Denken muß sich im Fühlen des Herzens erwärmen, im unmittelbaren Berührtwerden von der Unendlichkeit Gottes, so daß das Fühlen einen konkreten Inhalt bekommt.

Anders gesagt, der Intellekt, der in den Grund unseres Herzens eingetaucht ist, begegnet Gott nicht mehr auf dem Weg von Ideen und Gedanken, sondern von Empfindungen, so daß jetzt leibhaftig erfahren werden kann, was denkend erkannt worden ist. Das Erleben einer Realität ohne Gefühlstiefe, wie sie der Intellekt vermittelt, vollendet sich im Erlebnis der unmittelbaren Anwesenheit Gottes. Alle Ideen über Gott oder die Idee Gottes selbst werden gefüllt und durchtränkt, ja durchdrungen vom Erleben, daß Gott da ist. Die so erfahrene Realität nimmt den Platz der Idee ein und beweist zugleich deren Wahrheit; die Idee drängt sich nicht mehr zwischen uns und Gott. So ist das Herz für den Intellekt eine Art Gefühlsorgan für die Echtheit der Beziehung zu Gott, wie die Sinne Instrumentarium unseres Leibes sind, unseren Außenbezug wahrzunehmen und zu erspüren.

Indes gibt es Widerstände verschiedener Art, die den Intellekt von seinem Wunsch abhalten, ins Herz einzudringen, sich jenseits gedanklicher Vorstellungen von Gott ergreifen zu lassen und damit zugleich den Nachweis für die Echtheit dieser Vorstellungen zu erfahren. Diese Widerstände kommen einerseits von unseren Sinnesorganen selbst oder von Phantasien, die nach dem Beispiel sinnlicher Erfahrungen hervorgerufen oder entstanden sind. Andererseits wurzeln diese Widerstände auch in der Schwierigkeit des Intellektes selbst, seine Vorstellungen, die wie ganz natürlich aus ihm hervorströmen, zu überwinden.

Im Grunde sind sie darauf ausgerichtet, auf jene noch nicht in der Tiefe erfahrene Anwesenheit Gottes hinzudeuten, nicht aber, den Intellekt einzukerkern.

Die Gefühle und Vorstellungen, die den Intellekt davon abhalten möchten, bis ins Herz zu dringen, um das reine Gebet oder Herzensgebet zu beleben, haben ihren Ursprung in der Sünde oder aber verleiten zur Sünde. Sie täuschen eine gutgemeinte Absicht vor und versprechen eine echte Gotteserfahrung, in Wirklichkeit aber sind sie kein Weg zu Gott. Deshalb warnen die Mönchsväter vor Gottesbildern, die wahr und authentisch zu sein scheinen. Sie mahnen eindringlich die Mönche davor, bei irgendeinem Bild oder einer Erscheinung stehen-zubleiben.

Ein weiteres, nicht minder gefährliches Hindernis für den Zutritt des Intellekts zum menschlichen Herzen sei das Denken, sogar das theologische Denken. Sorgsam müsse man darauf achten, nicht im Theologischen zu verharren oder sich gerade dann von ihm fesseln zu lassen, wenn man beten wolle oder gerade dabei sei, zu beten. Das Nachdenken über Gott unterbreche die unmittelbare Beziehung zu Gott oder die Begegnung mit ihm. Theologisches Denken verschließe den Menschen in sich selbst. Die Mönchsväter sprechen deshalb vom „monologischen Gebet“, vom Beten des einen Denkens. Aber es ist kein Denken im eigentlichen Sinn, eher ein Bewußtsein, ganz in die Wirklichkeit Gottes selbst eingetaucht zu sein. Dennoch nennt man diese bewußte Erfahrung „Denken“, weil es sich nicht nur in einem Zustand geheimnisvollen Fühlens oder Sichverlierens im Ozean einer unaussprechlichen Wirklichkeit vollzieht, sondern bewußte Begegnung mit dem unendlichen, persönlichen, uns liebenden Gott ist. Das Denken ist Bekräftigung der erfahrenen Wirklichkeit. In diesem Unendlichen kann ich mich nicht verlieren; denn ich antworte als Person mit meiner Liebe auf die Unendlichkeit des personalen Gottes, auf seine Liebe. Gerade das Herz ist jener Ort des Fühlens, der Liebe und der Antwort auf das Geschenk der Liebe. In diesem Unendlichen kann ich mich nicht verlieren, denn die Liebe jenes personalen Gottes erfüllt mein Herz mit Freude. Von seiner Liebe wie auch seinem Erbarmen hänge ich ab, fühle ich mich doch unendlich klein und sündhaft vor seinem Antlitz.

Diese Begegnung in der Liebe, aber auch das Erleben des abgrundtiefen Unterschiedes zwischen Gott und mir, diese Notwendigkeit des göttlichen Erbarmens, die der Mensch empfindet, all dies findet im Gebet Jesu seinen Ausdruck. Das Herz ist die Quelle der Gefühle, folglich auch der Liebe. Liebe aber bedeutet Begegnung mit dem Anderen. Nachdem die Liebe aber von immer neuer Begeisterung belebt wird, findet sie ihre Erfüllung erst in der Begegnung mit Gott, mit dem Unendlichen.

Das Herz ist aber auch ein Ort des Schmerzes, hier trifft der Schmerz am empfindlichsten. Im Angesicht Gottes schmerzt jede Sünde, jede Beleidigung, die man IHM angetan hat. Im Herzen weint der Mensch und bittet Gott um Vergebung. Tränen strömen aus dem Herzen, Tränen der Reue wie auch der Freude. Strenge Logik hat hier keinen Platz. Fällt man zurück, so wird das Herz zu einem Ort von Leidenschaften, die sich beharrlich an die Welt und an Personen klammern. Wenn aber aus dem Herzen die grenzenlose Güte hervorströmt, dann auch der Haß, vor allem in den Situationen, in denen man verweigert bekommt, wonach man sich sehnt, selbst wenn es sündhaft ist. Aus dem Herzen kommen die guten Gedanken und die rechten Worte, aber auch Gedanken der Gier, des Hasses und menschenverachtender Wünsche. Selbst die schlechten Gedanken und Worte bekommen vom Herzen her einen Hauch von Unendlichkeit, auch wenn sie sich auf irdisch Begrenztes beziehen. Der wahre Durst des Herzens aber gibt sich nicht mit Begrenztem zufrieden. Nur die Begegnung des Herzens mit Gott kann den Durst nach dem Unendlichen stillen. Deshalb muß sich das Herz von allen Leidenschaften frei machen, von jeglichem Festhalten am Vergänglichen, und dies mit all der Dynamik des Unendlichen.

In der Begegnung mit Gott wird das Unendliche als grenzenlose Freude und ewiges Licht erfahren. Sie in Worte zu fassen, hieße, ein Bild von dieser Freude, die jegliche Grenze übersteigt, zu zeichnen. Jesu Worte des Gebetes drücken, wenn auch mit großer Zurückhaltung, dieses Gefühl der Freude, der Dankbarkeit und grenzenloser Demut aus. Wesentlich ist aber nicht die Sprache, wesentlich ist diese Erfahrung der Freude, der Dankbarkeit, der Liebe, der Demut, ja sogar des tiefen Schmerzes über begangene Sünden. Worte sind für den, der sie formuliert, immer auch Ergebnis einer Reflexion. Im Herzensgebet aber stellen sie sich nicht mehr zwischen Gott und Mensch, sondern öffnen das Gespräch mit ihm, der immer zugegen ist. Gottes Anwesenheit erfüllt alles.

Jetzt erst können die Worte authentisch sein und zugleich überschritten werden. Sie verlieren so jede bildhafte Vorstellung, die augenscheinlich ihre Eigendynamik hat, und drücken das unmittelbare Berührtwerden von der Wirklichkeit Gottes aus. Die Aufmerksamkeit gilt nicht mehr den Worten, sondern Gott. Wie in einem Dialog eröffnen die Worte das Gespräch, zugleich aber kann dies auch ein Dialog ohne Worte sein.

Deshalb sagte der Mönch, von dem ich zu Beginn sprach, daß man auf einer höheren Stufe des Betens sogar auf das Jesusgebet verzichten könne. Nur sein Inhalt ist wichtig. Man wendet sich an Gott und drückt durch das eigene Sein das Lob Gottes, sein staunendes Verwundern über Gottes Anwesenheit, seine Dankbarkeit und Demut aus. Dieser Zustand tiefen Berührtseins findet seinen adäquaten Ausdruck in einem ganzheitlichen Sein, das alles Begriffliche übersteigt. Es ist reines Beten, Gebet der Totalität des Seins jenseits jeglichen sentimentalen Bezugs zu den Dingen, jenseits allen Denkens, jenseits von sich selbst – es ist Begegnung mit Gott. Diese Erfahrung des Auszugs geschieht auf der höchsten Stufe des Gebetes in der Mitte des Herzens. In ihm wird das ganze Sein in Gott hineingelegt – liebevoll und in ewigem Berührtsein von dieser Liebe.

3. Heiligkeit – Gottes Transparenz im menschlichen Bewußtsein

In der Person des Heiligen offenbart Gott die Fülle seines transzendenten Wirkens; in der Tat scheint der Heilige anders als die Welt zu sein. Heiligkeit ist ein lichtdurchwobenes und wirkendes Geheimnis der Anwesenheit des transzendenten Gottes, ein Geheimnis, das erleuchtet und verwandelt. Daher ist Heiligkeit kein Attribut einer nichtpersonalen Wirklichkeit, die der Natur immanent ist: das Nichtpersonale hat nicht die Tiefe des Geheimnisses. Heiligsein ist eine geheimnisvolle Wirklichkeit, deshalb kann sie nur Attribut Gottes als transzendenter Person sein. Gott, unergründbar in seinem Personsein, teilt sich in seiner Transzendenz mit. Von hier aus versteht sich der paradoxe Charakter der Heiligkeit, ist sie doch zugleich transzendenter Natur und Mitteilung, Offenbarung.

Weil sie aber Attribut einer transzendenten Person, also geheimnisvoll ist, erfaßt uns vor dieser Heiligkeit zitterndes Erbeben und Scham, Zeichen für ein höheres Wissen, das unsere Unzulänglichkeit aufdeckt. Heiligkeit ist Ausstrahlung einer transzendenten Person, die sich uns offenbart und uns anzieht.

Wir fühlen uns gedrängt, unseren sündhaften Zustand zu überschreiten, um vor ihr Bestand haben zu können, zugleich schärft ihre Ausstrahlung unser individuelles Bewußtsein, so daß wir unsere Sünden in aller Klarheit erkennen. Gottes Heiligkeit erscheint wie ein Angriff auf das menschliche Bewußtsein durch eine höhere, jenseitige Instanz, damit in uns der Wille nach Reinigung und das Streben nach einem Mehr an Größe aufkeimt. Der Wille, einen Weg demütiger Umkehr und Reinigung gehen zu wollen, drängt zum aufrichtigen Erkennen seiner selbst. Unser Bewußtsein gewinnt angesichts des Heiligen an äußerster Entschiedenheit, deren Quelle nur das Entdecken eines noch höheren Bewußtseins sein kann. Der Heilige Simeon sagt uns dazu: „Wenn die Seele eine Prägung dieser Art erfahren hat, und wenn das Denken dank des Heiligen Geistes bis in die Tiefen der Selbstentäußerung Gottes in Christus eingedrungen ist, beginnt sie, sich von allem Weltlichen und den Menschen abzuwenden und nur mehr auf sich selbst zu schauen; sie verharrt in dieser Art der Meditation und macht sie sogar zur Gewohnheit, schließlich sieht sie nur mehr sich selbst in ihrer Bedeutungslosigkeit und Unscheinbarkeit, so daß sie zur Überzeugung kommt, daß niemand auf der Welt so unwürdig

ist wie sie.”²

Dank des göttlichen Lichtes verbinden sich das intuitive Erfassen menschlicher Unwürdigkeit und die äußerste Wachheit des Bewußtseins in paradoxer Weise angesichts der göttlichen Herrlichkeit. Sie wird als höchstes Bewußtsein erfahren, das seinerseits das menschliche Bewußtsein weckt. Nur ein höheres Bewußtsein kann ein anderes Bewußtsein wecken, nur das göttliche Licht kann menschliches Bewußtsein zu höchsten Höhen erheben und zugleich die eigene Begrenztheit aufzeigen. Ein nichtpersonales Wesen bewirkt keine Scham, schärft nicht das Bewußtsein. Das hell leuchtende Feuer eines Gottes, der selbst Bewußtsein ist, brennt in uns, wenn seine Heiligkeit als Forderung an uns herantritt, so heilig zu sein wie er.

Von der Heiligkeit Gottes als höchstem Bewußtsein durchdrungen, wird der Mensch selbst zum brennenden Dornbusch, oder aber die Gegenwart eines heiligen Menschen läßt ihn dies erfahren. Die Scham, ja der Schauer, die angesichts dieser Heiligkeit empfunden werden, übersteigen jegliche Scham, jegliches Erschrecken vor Menschen; ihre Qualität ist eine andere, weil die göttliche Wirklichkeit dieses höchsten Bewußtseins, die im Bewußtsein des Heiligen zum Durchscheinen kommt, uns so entblößt, wie wir wirklich sind, und sich als höchste Instanz erweist, über unseren sündhaften Zustand zu richten. Zugleich aber zieht uns diese Heiligkeit an. In der „Kirchlichen Hierarchie“ setzt Dionysios Areopagita Heiligkeit mit vollkommener Reinheit gleich und das heiligende Wirken Gottes mit seinem reinigenden Wirken.

Diese vollkommene Reinheit Gottes weckt nicht nur unsere Scham, sie zieht uns auch an, sie erzeugt nicht nur Furcht, sondern auch Freude, denn die Enthüllung unseres Seins hat unsere sündhafte Existenz aufgedeckt, aber auch das, was in uns gut und recht ist. Sie hat auch unseren Willen geweckt, uns von jeglicher Sünde zu reinigen, um Gott zu gefallen. Wir fühlen uns glücklich, weil der heilige Gott uns die Möglichkeit geschenkt hat, uns zu reinigen und alles Böse hinter uns zu lassen. Aus schlafenden werden lebendige Menschen, die aus der Quelle jeglichen Lebens, aus der Person Gottes und aus der Glut seiner Liebe schöpfen.

Wir fühlen uns glücklich, weil der heilige Gott uns nicht für immer verworfen, vielmehr in uns den Willen zur Umkehr und Reinigung geweckt hat. Wir fühlen uns glücklich, weil uns eine Last abgenommen worden ist, die wir unbewußt mit uns getragen haben, weil ein Hindernis beiseite geräumt worden ist, das unseren Weg zu größerer Lebensfülle versperrt hatte. Wir fühlen uns glücklich, weil wir keine falsche Rolle mehr spielen müssen, die uns entfremdet und den Mut nimmt, wir selbst zu sein, vor lauter Furcht, daß unsere Verfehlungen aufgedeckt würden.

So erfährt sich unser Leben befreit für das eigentliche Leben, ein Leben in wirklicher Kommunikation. Wer von sich weiß, daß Gott ihm vergeben und ihn von der Sünde befreit hat, lebt in Offenherzigkeit und Freimut (*parrésia*) vor Gott und dem Nächsten, er ist ein offener Mensch mit einer großen Freiheit in seinen Beziehungen; dies hat nichts mit Leichtfertigkeit zu tun, eher mit der aufrichtigen Unschuld eines Kindes, das sich von der Sünde nicht befleckt weiß. Es ist eine Offenherzigkeit, die von großem Vertrauen in Gott und in die Menschen geprägt ist: der Mensch wagt es, aus sich heraus zu gehen und die Nähe Gottes und des Nächsten zu suchen; er tut dies auf eine Weise, daß Gott und der Nächste ihm die Türe öffnen. Jeder Zweifel ist dem Heiligen fremd, verschließt er doch den Menschen in sich selbst. Der unschuldige Wagemut der Reinheit und des Vertrauens ist der Schlüssel für dieses Verbundensein. So wird dem Heiligen die „Ruhe“ in Gott und im Nächsten geschenkt, wie auch Gott und

² Syméon le Nouveau Théologien, Traite éthique IX, in. Traité théologiques et éthiques, vol. II, éd. J. Darrouzes, Sources Chrétiennes 129, Paris 1967, S. 254-255.

der Nächste im Heiligen ihre „Ruhe“ finden. „Denn DU bist heilig, unser Gott, und in den Heiligen ruhest DU“, singt die Ostkirche. Die „Ruhe“ Gottes in den Heiligen ist eine bleibende und einsichtige Erfahrung. Bedeutet sie doch auch, daß Gott Gefallen daran findet, in den Heiligen zu ruhen, und daß die Heiligen ihrerseits sich glücklich fühlen, in Gott zu ruhen. Das menschliche Bewußtsein fühlt sich nur wohl in einem anderen Bewußtsein, das wie eine liebevolle Umarmung durch eine andere Person ist: zwei Wesen nehmen auf innigste Weise gegenseitig Wohnung ineinander.

Um aber Ort der „Ruhe“ Gottes zu werden oder Gott selbst als Ort der „Ruhe“ zu erfahren, muß der menschliche Geist befähigt sein, in sich ein grenzenlos tiefes und lichtvolles Bewußtsein zu tragen. Gott muß hier sein Licht bis ins Unermeßliche ausdehnen und in tiefster Tiefe Wohnung nehmen können. Der Mensch muß befähigt sein, Gott immer neu und vertiefter zu erfahren. Und Gott seinerseits freut sich über das fortwährende Glücklichein des Menschen, in dem er selbst ruhen darf. Der Mensch aber darf nicht unverändert in seiner Gotteserfahrung verharren; in diesem Fall würde Gott keinen Gefallen daran finden, für immer im Menschen zu ruhen. Der Mensch, in dem Gott ruht, und der selbst in Gott ruht, muß die Unendlichkeit des göttlichen Lichtes im Bewußtsein widerspiegeln; die Unendlichkeit Gottes muß dem Menschen in einem Akt der Gnade zueigen werden. Dies bedeutet Vergöttlichung des Menschen in Gott und Menschwerdung Gottes im Menschen, Vereinigung von Gott und Mensch im Heiligen Geist, dem Geist des Lichtes. Der Geist, der von Gott her leuchtet, wird aus Gnade zum Geist, dessen Licht vom Menschen ausgeht. Göttliches und menschliches Bewußtsein überlagern sich, werden füreinander transparent und umfassen sich gegenseitig. In der Formulierung des Glaubenssatzes von der wechselseitigen, aber unvermischten Durchdringung von Gott und Mensch, hat das Christentum das unauslotbare und letztlich undefinierbare Geheimnis der menschlichen Person und seines Bewußtseins enthüllt.

Man hat behauptet, das Christentum habe das Heilige aus der Welt und der menschlichen Existenz verbannt.

Das Gegenteil sollte man sagen; denn die Christliche Lehre hat die Augen für die Befähigung sowohl des einzelnen Menschen, heilig zu werden wie auch der ganzen Welt, diese Heiligkeit widerzuspiegeln, geöffnet, gerade deshalb, weil sie von der Fähigkeit des Menschen kündet, in sich ganz bewußt den unendlichen Gott zu tragen und ewig in dieser Unendlichkeit Gottes als unendlichem Bewußtsein voranzuschreiten: der Sohn Gottes, grenzenloses Licht und Bewußtsein, hat menschliche Natur angenommen. Sie konnte für das Licht des Unendlichen – oder für des grenzenlos tiefe Bewußtsein Gottes – zum Mittel der Selbstoffenbarung göttlichen Wesens werden; voll Freude konnte sie darüber sein und es widerspiegeln. In das Leben der menschlichen Natur ist ein für allemal das göttliche Wesen eingetaucht, sein unendliches Bewußtsein, das keine Grenzen kennt; das Leben der menschlichen Natur bewegt sich auf ewig im Ozean des unendlichen Bewußtseins des göttlichen Wesens, ohne sich aufzulösen. Es gibt eine Befähigung für das Wissen um die Unendlichkeit Gottes in all den Gaben des Menschen, in den Strukturen seines Denkens, des Fühlens, der Freude, der Liebe, der Mitteilung, die aber immer noch menschliche Strukturen bleiben.

Die Väter haben die Heiligkeit des Menschen als Ähnlichkeit zwischen Mensch und Gott betrachtet, die immer voraus ist, dank der Läuterung der Leidenschaften, dank des Wachstums in den Tugenden, die in einer grenzenlosen Liebe kulminieren. Dies bedeutet ein Vertiefen des menschlichen Bewußtseins, das vom Licht göttlichen Bewußtseins erleuchtet wird. Nach der Lehre der Väter sind die Tugenden die menschliche Gestalt der Attribute Gottes, immer tieferer Widerschein seines Lichtes und seines Bewußtseins im Bewußtsein des Menschen. Durch die Tugenden wird Gott zunächst Mensch im Menschen, dann aber erhebt er den Men-

schen zu Gott. Dies bedeutet, daß das Bewußtsein des Menschen vermöge der Tugenden unaufhörlich weiterwächst. Die Tugenden sind die Flügel, mit denen der Mensch sich immer höher dem Licht Gottes entgegenschwingt, während sein Bewußtsein sich zugleich vertieft. Aber er löst sich nie in Gott auf. Er kann und er verspürt die Sehnsucht, immer höher zu fliegen, sich Gottes Güter immer mehr anzueignen, in seinem Bewußtsein zu wachsen, ist Gott doch der Gipfel jeglichen Seins, Quelle aller Güter und unerschöpfliche Quelle jeglichen Bewußtseins oder Lichtes.

So besteht die Ähnlichkeit zwischen Gott und Mensch, die das Wesen der Heiligkeit ausmacht, gerade darin, daß der Mensch fortwährend in Gott fortschreitet, daß sich menschliches und göttliches Bewußtsein oder Licht immer intensiver durchdringen, daß das menschliche Bewußtsein vom Licht des göttlichen Bewußtseins immer heller umstrahlt wird.

Die Heiligkeit ist Gottes Transparentsein und Gottes Bewußtsein im Geist des Menschen, der vom Licht des Heiligen Geistes ganz erfüllt wird, so daß jener bis ins Leibliche hinein erfahrbar wird und auf andere ausstrahlt.

Dieses Transparentsein Gottes im Menschen setzt sich in seiner Wirkung nach außen auf dem Gesicht des Menschen und in seinem konkreten Tun fort. Deshalb besteht das wesentliche Werk der Heiligen darin, für das Heil der Menschen zu beten.

In dieser Transparenz, die subtil und kraftvoll zugleich ist, aktualisiert sich die wahre Natur des Menschen, die auf spiritueller Ebene in der Kommunikation ihren Ausdruck findet. Kommunikation aber bedeutet Austausch zwischen zwei oder mehr Arten des Bewußtseins. Wenn der Mensch nicht zu diesem Austausch in aller Aufrichtigkeit fähig ist, wenn er seine Transparenz verliert, dann verschüttet und verändert er seine wahre Natur, sein wesentliches Kennzeichen, Ebenbild Gottes zu sein und seine Aufgabe, für seine Brüder Verantwortung zu tragen.

Auf meinem Gesicht kann man das Bild meiner Einstellung zum Nächsten, für den ich mich verantwortlich fühle, ablesen. Umso mehr kann man auf dem Gesicht des Heiligen das Bild des göttlichen Antlitzes, vor dem er sich verantwortet weiß und jenes seiner Mitmenschen, für die er sich vor Gott verantwortlich weiß, ablesen. Dies läßt das Leuchten auf dem Gesicht des Heiligen heller erstrahlen: sein eigenes Licht und jenes all derer, um die er weiß, verbindet sich mit dem Licht, das ihm von Gott geschenkt wird. Es ist ein Licht der Güte, und Güte trägt immer den Charakter des Dreipersonalen. Es ist die Güte von jemandem, letztlich aber die Güte Gottes selbst, denn von ihm kommt jegliches Gute; und es ist eine Güte, die auf den Nächsten bezogen ist. Es gibt keine Güte, die ohne Bezug wäre, und der Adressat dieser Güte hat die Aufgabe, wenn er die Möglichkeit wahrnimmt, dem anderen seine Güte zu zeigen. Das Licht muß ein Umfeld haben, auf das es sich projizieren kann. Vielleicht ist das Geheimnis der Dreifaltigkeit Gottes nicht ohne Bezug zu all dem Gesagten.

4. Von der Notwendigkeit der Sündenvergebung und der Erneuerung der Kirche

Christus hat die verzeihende Liebe Gottes und die Vergebung, die wir unseren Schuldigen gewähren müssen, untrennbar miteinander verbunden (vgl. das Vaterunser, Mt 6,12 und das Gleichnis vom unbarmherzigen Schuldner, Mt 18,21- 35).

In der Tat sind die meisten unserer Sünden, für die wir Gott um Verzeihung bitten, Verfehlungen an unseren Mitmenschen. Folglich müssen wir nicht nur Gott um Vergebung von diesen

Sünden bitten, sondern auch all jene, die durch sie verletzt worden sind. Geschieht dies nicht, wird uns auch Gott nicht vergeben (Mt 5,23-26). Hinter den Menschen, denen wir Böses getan haben, finden wir immer Gott, und wenn wir gegen Gott gesündigt haben, dann geschah dies immer auch gegen unsere Mitmenschen. Wenn wir Gottes Wort geringachten, dann schwächen wir die sittliche Kraft unserer Mitmenschen, indem wir ihnen nämlich ein schlechtes Beispiel geben. Wer keine gefühlsmäßige Beziehung zu Gott hat, wird sie auch gegenüber seinem Nächsten nicht haben können.

Wenn wir aber die verzeihende Liebe unserer Mitmenschen brauchen, um Gottes Liebe zu erfahren, bedürfen auch sie unseres Verzeihens, unserer Liebe, um Anteil an der Liebe Gottes zu erhalten.

Um Gottes Vergebung zu erlangen, müssen wir folglich zugleich all jenen Menschen verzeihen, die uns selbst beleidigt haben, und wir müssen die um Verzeihung bitten, denen wir Unrecht getan haben. Vergebung sollte nicht nur gewährt, sie sollte auch vom anderen erbeten werden. Das eine wie auch das andere ist sehr schwer für uns. Es fällt uns leichter, Gott um Vergebung zu bitten, weil er sie uns in gewisser Weise mit all seiner Majestät anbietet und weil wir leicht einsehen, daß wir ganz auf ihn angewiesen sind. Dies trifft vor allem auf den Glaubenden zu. Und doch ist es sogar für uns Gläubige sehr schwierig, diejenigen offen anzunehmen, die uns in ihrer materiellen Bescheidenheit ihr Verzeihen anbieten.

Unter den beiden Haltungen des Verzeihens -dem Verzeihen, das wir den anderen gewähren müssen, und der Notwendigkeit, sie um Verzeihen zu bitten, ist letztere die schwierigere. Wenn andere uns um Verzeihung bitten, dann erscheinen sie in unseren Augen als Unterlegene.

Dies berührt uns zutiefst und schmeichelt unserem Stolz. Um Verzeihung bitten aber impliziert, daß wir vom hohen Sockel unserer vermeintlichen Überlegenheit heruntersteigen und uns unser Angewiesensein auf den anderen zugestehen. Dieselbe Haltung des Stolzes verbirgt sich hinter unserer Weigerung, zu verzeihen und unserer Schwierigkeit, um Verzeihung bitten. Wenn wir nun dem anderen vergeben, so bedeutet das noch nicht, daß wir dabei jeglichen Stolz abgelegt haben; erst wenn wir einen Schritt weitergehen und selbst um Verzeihung bitten, dann haben wir den letzten Rest unseres Stolzes besiegt. Nur in diesem Fall ist unser Herz wahrhaft und bis auf den Grund berührt, und alles Zwielfichtige hat sich gelöst.

Das Verzeihen vorzuenthalten oder aber zu erbitten, beides hält uns in Spannung. Denn das Böse, das wir zugefügt haben und das in unserer Erinnerung immer noch lebendig ist, ist ein Makel, der in uns haften bleibt, uns schrittweise zu vergiften droht und mit seinem widerlichen Geruch erfüllt. Der verführerische Glanz oder auch das Dunkel dieses Giftes schädigen unsere Augen und verhindern den unbefangenen Blick auf den anderen. Deshalb also können wir letztlich Gott nicht lieben, und auch der andere kann uns nicht lieben.

Nur das aufrichtige Verzeihen löst diesen Fremdkörper in unserer Seele auf und befreit unsere Augen von diesem Balken. Folglich kann nur die Liebe Gottes uns vergeben. Abt Iesaja sagt dies in den Worten: „Trage keine bösen Gedanken gegen einen Menschen in Deinem Herzen, damit Deine Anstrengungen nicht vergeblich seien; reinige Dein Herz gegenüber allen, denen Du begegnest, damit der Friede Gottes an Dir sichtbar werde. Wie nämlich das Gift eines Skorpions sich im ganzen Körper ausbreitet und sogar das Herz ergreift, so verhält es sich auch mit den schlechten Gedanken über einen anderen: ihr Gift verletzt die Seele und gefährdet sie mit all dem Bösen. Wer also darauf bedacht ist, daß seine Anstrengungen Früchte tragen, schüttle sogleich den Skorpion von sich ab, das heißt jeglichen Argwohn und jegliche

Mißgunst.”³

Das Böse, das wir einem anderen zugefügt haben, verdüstert unsere Seele. Wir sind beunruhigt. Es hindert uns, dem anderen direkt und klar in die Augen zu schauen. Jede Begegnung geniert uns, denn wir verdächtigen den anderen, er trage in seinem Herzen immer noch die Erinnerung an das einmal zugefügte Unrecht. Mein Stolz aber hält mich davon ab, ihm neu zu begegnen. Nur die Bitte um Vergebung kann uns beide eine offene, unbefangene und ungezwungene Verbindung ermöglichen. Wenn ich in meinem Stolz weiterhin verharre, ohne Bereitschaft, den anderen um Verzeihung zu bitten, dann kann auch vor Gott mein Blick nicht offen und mein Inneres nicht angerührt sein. Hinter dieser Bitte um Vergebung muß ein aufrichtiges Gefühl der Reue lebendig sein. Die Reue spiegelt sich noch als trauriger Blick in den Augen, aber trotz der Trauer und der Reue haben diese Augen einen klaren und ehrlichen Ausdruck. In dieser aufrechten Haltung der Reue stehe ich vor Gott, um ihn darum zu bitten, er möge mir seine Vergebung gewähren, nachdem ich selbst meinem Schuldiger vergeben habe. Meine Sünden vor Gott sind zahllos und sie geschehen unablässig. Alles, was ich habe, stammt von Gott, und ich sollte dafür dankbar sein, ihm und meinem Nächsten; wie sehr müßte ich ihn aufhörlich in Wort und Tat dafür preisen, was er mir an Wohltaten erwiesen hat – aber ich tue es nicht. Deshalb müssen auch meine Reue, die Bitte um seine Vergebung und um sein Erbarmen grenzenlos sein. Der Mönch des Ostens bittet darum in unablässigem Beten Gott um sein Erbarmen, so der heilige Antonius der Große, der noch in seiner Sterbestunde Gott um Zeit bittet, um seine Sünden bereuen zu können. Weil aber die Sünden gegen Gott zugleich Sünden gegen den Nächsten sind und umgekehrt, und weil auch sie unaufhörlich geschehen, müssen wir unablässig den Nächsten um Vergebung unserer Sünden bitten. Zweifellos fällt es mir schwer zu sagen, daß ich mich in jedem Augenblick meiner Beziehung zum Nächsten unbescholten verhalten habe oder daß ich alles, was ich hätte tun können oder tun müssen, auch getan habe. Wenn mich deshalb jemand wegen einer Fehlhaltung, die mir selbst nicht bewußt geworden war, rügt, dann darf ich seinen Vorwurf nicht überhören, sondern muß meine Schuld eingestehen; denn ich habe zumindest im anderen den Eindruck ausgelöst, dessen schuldig zu sein, wessen er mich anklagt. Abt Iesaia bemerkt dazu: „Wenn dir dein Bruder aus Ungeduld widerspricht, ertrage es mit Freude, und wenn du deinen Gedanken im Licht Gottes prüfst, wirst du feststellen, daß du gesündigt hast.“⁴ In der Tat fällt einem die noch so glaubwürdige Versicherung schwer, in keiner Weise am unvermeidlichen und so beständigen Gefühl unserer Mitmenschen, unglücklich zu sein, keinen Anteil zu haben. Es fällt mir schwer, glaubhaft versichern zu können, daß alles in meinem Verhalten, in meinen Gedanken und in meinen Worten zu den anderen tadelfrei sei, daß ich den anderen zwar hinreichend Aufmerksamkeit geschenkt habe, trotzdem aber in ihnen ein Gefühl mangelnder Anteilnahme an ihrem Geschick hinterlassen habe. Wir alle sündigen gegen alle.

Daher müssen wir unser Verhalten gegenüber dem Nächsten immer wieder bereuen. Infolgedessen bitten wir bei der Gabenbereitung den Priester, uns in das Gebet einzuschließen und wir bitten alle Menschen, denen wir begegnen, für uns zu beten, wie wir auch in unseren Gebeten, so weit als möglich, derer gedenken, die wir kennen, schließlich sogar aller Menschen. Unser Gebet für die anderen schließt auch unsere Vergebung stellvertretend für sie ein, und unsere Bitte an sie, für uns zu beten, impliziert auch jene, uns zu verzeihen.

Wir beten für die Toten, die wir gekannt haben; so verzeihen wir ihnen und drücken zugleich unsere Zuversicht aus, daß wir in die Gebete der Lebenden und in jene der Kirche, selbst wenn wir schon tot sind, einbezogen werden; wir bitten sie auch, uns nach unserem Tod zu

³ Abbé Isaie, *Recueil ascétique*, Logos 6, 9, Einleitung und Übersetzung durch die Mönche von Solesmes (Sammlung *Spiritualité orientale*; 7), Bellefontaine 1970, S. 87-88.

⁴ Ibid. Logos 5,18, S. 78.

vergeben, nicht nur einmal, sondern während ihres ganzen Lebens. Wir beten für unsere Vorfahren, für jede im Glauben verstorbene Seele und wir möchten, solange die Welt dauert, an diesem Gebet teilhaben. Nachlässigkeit im Gebet für die Toten ist sogar eine Sünde, die uns beunruhigen muß.

Die direkten wie auch die indirekten Beziehungen zwischen allen Menschen tragen auch die Unvollkommenheiten aller in sich. Wie sehr wünschten wir, daß zumindest in der Kirche diese Beziehungen, die über den Tod hinaus noch andauern, auch die wechselseitige Bitte und das gegenseitige Geschenk der Vergebung, das Gebet aller für alle einschließen, damit Gott uns allen verzeihe.

Hierin liegt ein wesentlicher Gesichtspunkt der Katholizität der Kirche. Die Kirche reinigt sich unablässig in diesem Gebet aller für alle, in dieser Reue, die in jedem und füreinander immer da ist. Die Reinheit oder Heiligkeit der Kirche ist ein dynamischer Aspekt ihres Lebens. Die Sünder stehen nicht außerhalb der Kirche; denn keiner in ihr ist ohne Sünde: alle sind einbezogen in diesen Prozeß der Reinigung durch die Reue, durch die gegenseitig erbetene und gewährte Vergebung, durch das Gebet aller für alle an Gott, mit der Bitte um Vergebung. Die Kirche ist keine starre, unbewegliche Institution, sondern eine Gemeinschaft von innerlich bewegten Menschen, die zwar Sünder sind, sich zugleich aber durch das gegenseitige Gebet reinigen und läutern. Es ist kein Gebet für abstrakte Sünden, sondern für Unvollkommenheiten und Gleichgültigkeit in der Beziehung zu ganz konkreten Menschen.

In dieser lebendigen Familie geschieht in jedem Augenblick Unvollkommenes, das aber überwunden und gereinigt wird in dem Meer göttlicher Liebe und der gegenseitigen Liebe ihrer Glieder. Alle sündigen, aber alle haben auch ihren Anteil an der Läuterung der Kirche: durch ihre Bitte um Vergebung, durch die Gabe der Vergebung, durch das gemeinsame und gegenseitige Beten um ihre Vergebung. Der Zustand der Sünde kann keine tiefen Wurzeln schlagen. Wer gesündigt hat, kann nicht mehr in der Gleichgültigkeit verharren, es drängt ihn danach, um Vergebung zu bitten. Das Gewissen, das vom heiligen Geist belebt ist, treibt ihn zu dieser Bitte. So beginnt die Sünde, kaum daß sie begangen worden ist, sich durch die Reue aufzulösen: unablässig bewegt der heilige Geist Wellen der Vergebung, des Gebetes und der Liebe und vertreibt so die Sünde.

Alle scheinen in diesem Tun vom Heiligen Geist bewegt zu sein. Er ist zugleich ihr einigendes Band und die treibende Kraft dieses interpersonalen Lebens, das auf Reinigung ausgerichtet ist, und das mit Starrheit und Strenge in den Beziehungen innerhalb der Kirche aber unvereinbar ist. Da er der Geist der Freiheit, der Geist des Aufeinanderbezogenseins in der Freiheit der Liebe ist, kann er nur unversöhnlich jeglicher Starrheit begegnen, allen Haltungen, die sich in Mißtrauen oder Distanzierung festgefahren haben, ist ihre Triebkraft doch der Stolz, der Vergebung weder erbittet noch gewährt. Überall dort, wo die Leidenschaften herrschen, dominieren trotz des Anscheins großer Lebendigkeit Starrheit, Verhärtung und Mangel an Freiheit, die nur der Heilige Geist wandeln kann, wenn er den Menschen dazu treibt, Vergebung zu gewähren und um Vergebung zu bitten, indem er sich über jeglichen Stolz und über andere egoistische Leidenschaften erhebt.

Diese gegenseitige Vergebung und das Gebet aller für alle, haben nicht nur eine verneinende Seite. Sie sind auch Ausdruck des hoffnungsvollen Geistes der Liebe, der die Herzen füreinander öffnet. Wenn wir davon sprechen, daß der Geist weht, dann meinen wir sein Wehen der Liebe, des Lebens und der Freiheit. Die wahre Freiheit ist mit der Liebe verbunden, und dort, wo die Liebe ist, findet sich auch das Gute par excellence, die Quelle jeglichen guten Gedankens, jeglichen Redens und Tuns. Hier ist Leben, Dynamik, Offenheit und Freiheit von jeglicher Verhärtung, die in Stolz und in egoistischen Leidenschaften verwurzelt ist.

So erneuert sich die Kirche dank des Wirkens des Heiligen Geistes zugleich durch die Vergabung und durch das Gebet. Sie erneuert sich unaufhörlich und knüpft immer neue innere Bande der Liebe zwischen ihren Gliedern. Mit anderen Worten, sie stellt die innere Einheit, die Harmonie und die Katholizität der Kirche wieder her.

Die Unfähigkeit der Christen, die Sünde und das Böse, das dem Nächsten zugefügt wird, zu ertragen, die Notwendigkeit, um Verzeihung zu bitten und sie zu gewähren, sind offenkundige Kräfte der Kirche, sich zu reinigen, zu erneuern, unaufhörlich ihre Einheit und ihre inneren Bindungen wiederherzustellen, um wie eine Symphonie in Christus zu sein. Hierin liegt das Geheimnis des Beharrens und der immerwährenden Erneuerung der Kirche.

Aus dem Französischen übersetzt von Peter Spielmann.

Quelle: Dumitru Staniloae, Gebet und Heiligkeit, Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag, 1990.