

*Berglar, Peter: Opus Dei, Leben und Werk des Gründers Josemaría Escrivá, Müller Verlag, Salzburg 1983, 364 S. Ln., DM 39,80.*

Mit Hilfe einer präzisen Vorstellungskraft und einer einfallsreichen Sprache wird in dieser ersten deutsch geschriebenen Biographie des Gründers des Opus Dei auch ein sehr lebendiges Bild seiner Gründung entworfen. Der Akzent liegt auf der chronologischen Abfolge der Ereignisse. Deren Wiedergabe wird von Zeit zu Zeit durch Reflexionen des Verfassers unterbrochen. So ist das Buch angetan, nicht nur Erbauung (und nebenbei Genuß) zu bereiten, sondern auch das Nachdenken anzuregen. Ausführungen gegen Ende des Buches über die Rolle der Arbeit im Leben und Denken Escrivás ziehen gleichsam ein theologisches Fazit der vorausgegangenen Beschreibung und Reflexionen. Den Abschluß bildet ein »Das Portrait« überschriebenes Kapitel, wo Berglar noch einmal seine ganze historiographische und literarische Kunst entfaltet. Ich werde mich auf die Reflexionen beschränken.

Berglar selbst sieht die Rolle der Arbeit als das Zentrum der Spiritualität im Opus Dei. Andererseits bemerkt er, die Arbeit, der Beruf sei Schauplatz, nicht Steuerrad der Berufung (S. 287). Ein Widerspruch? Dazu einige Bemerkungen: 1. Die Gründung erfolgte nicht am grünen Tisch. Daß die theologische Reflexion der Praxis zu folgen hatte, darüber war sich Escrivá offenbar von vornherein im klaren, ebenfalls wie 2. darüber, daß jene nie abgeschlossen sein wird. Darauf folgt 3., daß – typisch für die ganze theologische Arbeit selbst – widersprüchlich (oder auch nur unzulänglich) scheinende Aspekte v. a. eine geduldige Haltung erfordern. Es gilt, die unvermeidlichen Knoten der Praxis in der Theorie aufzulösen, nicht durchzuhauen: Reflektiert man sich ganz aus der Praxis heraus, kann die Theorie diese nur verfehlen. Insofern ist 4. die Perspektive Berglars richtig, es ist eine Innen-Perspektive, die Perspektive der Liebe. Natürlich kann man das Phänomen Opus Dei auch von außen, zumal von außerhalb der Kirche betrachten. Will man ihm jedoch nicht gänzlich verständnislos gegenüberstehen, so ist Sympathie erforderlich, zumindest Empathie. Wie gesagt, Berglar geht da ein ganzes Stück weiter. Dies andererseits garantiert nicht schon Irrtumslosigkeit, geschweige denn Endgültigkeit.

Mit seinem Bild der Arbeit als Schauplatz, nicht als Steuerrad der Berufung, widerspricht Berglar ihrer zentralen Rolle im Opus Dei nicht. Vielmehr scheint er mir damit etwas Wichtiges getroffen zu haben. Zunächst: was heißt Berufung zum Opus Dei? Man kann die Frage sowohl geschichtlich wie – wenn man so will – systematisch angehen. »Systematisch« hieße die Antwort: dasselbe wie Ruf zur Heiligkeit. Dieser ergeht aber – wie man

spätestens seit dem II. Vaticanum weiß – allgemein. Also kann das Opus Dei nur eine Hilfe dazu bieten. An die (nicht meßbare) Wirksamkeit dieser Hilfe wird seine Existenzberechtigung gebunden bleiben. Auch durch ihre sukzessive Approbation bis zur Erhebung zur ersten Personalprälatur kann die Kirche den Erfolg jedoch nicht garantieren, sondern nur die Chancen bestätigen, die in dieser Lebensform liegen. Geschichtlich wieder wäre zu fragen, warum es so lange gedauert hat, bis die allgemein-christliche Verpflichtung zur Heiligkeit – die übrigens nicht einmal in den Anfangs- oder auch späteren Zeiten der Reformation ganz vergessen wurde – an die Oberfläche des kirchlichen Bewußtseins drang. Denn ins allgemeine Bewußtsein dürfte sie immer noch nicht gedrungen sein – falls es je so weit kommen wird oder kann. Die Antwort auf die Frage nach einer solchen Verzögerung hängt m. E. mit der Entwicklung zur Großkirche zusammen. In den apostolischen Zeiten wurde der Ruf zur Heiligkeit umgekehrt als etwas Selbstverständliches empfunden. Dies so sehr, daß es damals und auch noch später, Mühe kostete, eine Kirche der Sünder oder auch nur der Schwachen zu akzeptieren. Mit dem Abklingen der Verfolgungen gewöhnte man sich jedoch bald umgekehrt wieder so gut daran, daß es – wie Jakob Burckhardt in *Das Zeitalter Konstantins* vermerkte – nicht unbedingt die Schlechtesten waren, die es in die Wüste drängte. Wenn nun Berglar – eng an einschlägige Äußerungen Escrivás angelehnt – von der Arbeit als Schauplatz der Berufung (wohl im Sinne des allgemeinen Rufes zur Heiligkeit) spricht, dann versteht er darunter die Welt der gewöhnlichen Beschäftigungen. Sie darf nicht selber zur (diesmal inneren) Wüste werden, wo Heiligkeit keinen Platz finden kann. »Aus der Welt und mit den Mitteln der Welt« soll diese vielmehr angestrebt werden. Auch in der Welt darf der »Stachel« nicht ganz fehlen.

So viel also zu »Schauplatz«. Aber warum nicht »Steuerrad«? Nun, wenn die alltäglichen Beschäftigungen auch noch dies, Steuerrad der Heiligkeit wären, dann würde das Ganze nur als Werkgerechtigkeit zu bezeichnen sein. Das Beherrschende – dies allerdings auch unsichtbar – muß die Gnade bleiben. Schauplatz und Steuerrad – das sind indes nur Bilder. Beides darf nicht beziehungslos nebeneinander stehen. »Einheit des Lebens« – dieser Begriff Escrivás zieht sich durch Berglars Buch wie ein roter Faden. Was ist damit gemeint? Wie vollzieht sich die Integration?

Ein weiteres Wort Escrivás (die Arbeit heiligen, sich bei der Arbeit heiligen, mit der Arbeit heiligen), von Berglar mehrfach variiert, kann hier weiterhelfen. Dabei darf der Ausdruck »Arbeit« nicht eng, sondern muß noch weiter als im Sinne

von alltäglichen Beschäftigungen gefaßt werden. Unser Begriff der Arbeit ist stark von der Antike beeinflusst. Danach ist Arbeit weder Theorie noch Praxis, sondern »Techne« und »Praxis« in einem. Frei, sehr frei, aber nicht unzutreffend übersetzt: Instrument. Für Escrivá war »Arbeit« nun gewiß auch dies. Aber erstens nur für den Anfang: nämlich als Material, Ort, oder eben Schauplatz; und zweitens: Als Instrument ist auch die Theorie (z. B. die wissenschaftliche Forschung) Arbeit. Ja, alle Beschäftigungen, ob alltägliche oder nicht, sind in ihrem instrumentellen Charakter gleichwertig. Sie alle eignen sich gleicherweise – hier war Escrivás Denken ausgesprochen egalitär – zur Heiligkeit. Diese Eignung muß nur aktualisiert werden. Die Arbeit muß – hieß das für ihn – geheiligt werden. Das geht aber nicht, wenn man im Instrumentellen verhaftet bleibt. Eine nicht instrumentelle Arbeit ist indes nur aus der antiken Sicht ein Widerspruch, aus der christlichen der consecratio mundi hingegen eher eine Selbstverständlichkeit. Eine nicht instrumentelle Arbeit kann aber nur über mich erfolgen: Nur indem man *sich* heiligt, heiligt man die Arbeit und weihst man so die Welt. (Der Gedanke des allgemeinen Priestertums spielte bei Escrivá offenbar eine zentrale Rolle.) Das Reflexivpronomen indiziert keinen Pelagianismus, sondern die Tatsache, daß der gleich in welcher Tätigkeit Arbeitende dabei als erster verwandelt wird – eben durch Gnade. Sich dadurch heiligen, daß man die Arbeit heiligt und umkehrt: So weit stellt der Begriff »Einheit des Lebens« eine Absage an das antike Verständnis von Arbeit dar. Bei der consecratio mundi kann man keinen Unterschied mehr zwischen »Techne« und »Praxis« machen.

Was wird aber dann, wenn alles Praxis wird, aus der Theoria, aus der Kontemplation? Nun, das Bisherige ist nur die eine Seite der Medaille. Nicht weniger als Arbeit oder Praxis fordert Escrivá Kontemplation (gewiß: praktische, d. h. verwandelnde) in der Aktion. Sonst wäre diese nichts als Luftstreiche. Auch dies kommt in Berglars Darstellung plastisch zum Ausdruck. Etwa so: »Einem Bischof, der sich über die damals in der Luft liegenden Ideen von der Emanzipation der Laien ausließ und meinte, Sache der Laien sei es, die Strukturen der zeitlichen Ordnung in der Welt christlich zu beleben, sie umzuformen, erwiderte Escrivá: »Ja, Exzellenz, aber dazu müssen sie eine kontemplative Seele haben. Denn anderenfalls werden sie gar nichts umformen, sonder vielmehr umgeformt werden.« (S. 273).

Ohne Zweifel kam es bei Escrivá auf Verwandlung an. Das Problem ist, daß man vielerorts damit nicht mehr viel anzufangen weiß und so auch nicht mit so etwas wie Heiligung oder gar Heiligkeit – jedenfalls in der Welt. So etwas wird als Magie empfunden. Der Vorwurf wird nicht

erst gegen Escrivá erhoben. Ich erinnere nur an die Interpretation, die Hans Jonas – Gnadentheorie – im Unterschied zur Luthers – Gnadentheorie gegeben hat. Unabhängig nun davon, ob Christus uns an der »Natur« Gottes teilnehmen läßt oder sich einfach zwischen uns und den Zorn Gottes stellt, aber auch abgesehen von jedem Heilswert, läßt sich schlechterdings nicht leugnen, daß es menschliche Handlungen gibt, die den Menschen moralisch besser, und andere, die ihn schlechter machen. Zu solchen verwandelnden Handlungen gehören aber nicht reine Wissensakte. Ein reiner Informationsaustausch hat jedenfalls keine sittliche Verwandlungskraft. Dazu bedarf es der Beteiligung eines freien Willens. Wenn dem so ist, dann ist es zumindest nicht ausgeschlossen, daß es im Verhältnis zwischen Gott und Mensch – z.B. beim Beten – ähnlich zugeht. Ich stehe nicht an zu behaupten, eine solche heiligende Kraft sei das Wichtigste am Prinzip Katholizismus, und erlaube mir, dazu eine kleine Geschichte einzuflechten. Josef Pieper gegenüber wurde einmal bemerkt, die einzige seiner Schriften, in der der Katholizismus deutlich zutage trete, sei eine kleine (inzwischen als Broschüre erschienene) Rundfunkansprache über das Sakrament der Eucharistie. Das Bemerkenswerteste an dieser reichlich übertriebenen Bemerkung war für mich der Ernst, womit sie von Pieper selbst aufgenommen bzw. wiedergegeben wurde. Ich konnte mich nicht enthalten, die Broschüre sofort zu lesen. Das Fazit: Die Eucharistie ist nicht nur Brot, auch nicht nur Wort. Sie ist Verwandlung. Man kann natürlich bezweifeln, ob die Übersetzung von »consecratio« als »Einsetzungsbericht« (Pieper sagte bei dieser Gelegenheit dazu wörtlich »Heiligung«) geeignet ist, das Verständnis dieser Dinge zu fördern. Nichts »geschieht« dann mehr, alles erschöpft sich im Wort.

Man ist nun m.E. deshalb außerstande, den Unterschied zwischen Magie und etwa Heiligung (seiner, anderer, der Dinge) auszumachen, weil – anthropologisch gesprochen – zwischen Verstand und Wille nicht angemessen unterschieden wird. Was hier als Prinzip Katholizismus angedeutet wurde, muß in dem Augenblick verlorengehen, in dem die Einsicht verschwindet, daß es hier nicht primär auf den Verstand, sondern auf den Willen ankommt. Würde mich schon das Wissen verwandeln, wäre der Preis dafür, daß ich das erkenne, was schlechter ist als ich, mein eigenes Schlechterwerden. Traditionell hieß es: Man muß mit dem Verstand, nicht mit dem Herzen, das Böse erkennen (Schelling); oder: »melior est amor Dei quam cognitio: e contrario autem melior est cognitio rerum corporalium quam amor«. Es ist besser (melior) Gott zu lieben als ihn zu erkennen, aber besser (melior) das Materielle zu erkennen als es zu lieben (Thomas von Aquin, S. Th. I, 82,3). Das

leuchtet ein. Und doch widerstrebt dem letzteren etwas in uns. Die Verständnisschwierigkeiten rühren von einer Haltung her, die nicht deshalb weniger intellektualistisch ist, weil sie sich als aufklärerisch versteht. Jede auf den Willen ausgerichtete Bildung (folglich auch Escrivás »lächelnde Askese«) erscheint jedem Intellektualismus als voluntaristisch und schädlich. Vor allem für die Jugend. Denn ein Erwachsener wird nur soweit unter Druck gesetzt, wie er sich unter Druck setzen läßt. Aber der Jugendliche ist an die Manipulateure gänzlich ausgeliefert. Vielmehr sei der Wille endlich in Ruhe zu lassen, denn es komme schließlich doch nur auf Wissen, auf Aufklärung, an. Diese Auffassung, die nicht erst von der Frankfurter Schule datiert, lebt in der Überzeugung, die reine Vernunft könne unmittelbar praktisch werden. Und dies – eine praktischgewordene Vernunft – sei bereits der Wille als Freiheit und Autonomie. Kommt es aber nur noch auf die Vernunftaufklärung an, kann der Wille so weit verkümmern, daß jeder Zug beim Willensbildungsprozeß als Gewissensdruck empfunden wird. Forderungen und Aufforderungen verlieren ihren Sinn. Berglar zeigt (198–211), wie sehr solche Verständnisschwierigkeiten bereits in den 40er Jahren vorweggenommen wurden.

*Fernando Inciarte, Münster.*