Andreas Schönfeld (Hrsg.)

Spiritualität im Wandel

Leben aus Gottes Geist



Andreas Schönfeld (Hrsg.)
Spiritualität im Wandel

Franz-Josef Steinmetz SJ
zum 70. Geburtstag

Spiritualität im Wandel

Leben aus Gottes Geist

Festschrift zum 75. Jahrgang von
„Geist und Leben" –
Zeitschrift für christliche Spiritualität
begründet als Zeitschrift für
„Aszese und Mystik"
1925–2002

Mit einem Geleitwort
von Karl Kardinal Lehmann

Herausgegeben und mit Einführungen versehen von
Andreas Schönfeld SJ

echter

Zum Bild auf dem Umschlag:

Die Mitte der christlichen Spiritualität ist Überformung der irdischen Wirklichkeit mit dem göttlichen Leben: Verklärung des Kreuzesleidens in den Machtglanz des Auferstehungsleibes, Erneuerung der Kirche durch die Sendung des Heiligen Geistes, Erleuchtung des suchenden Menschen im Licht des Glaubens und Einung mit Christus durch das geistliche Wachstum in der Liebe. „Wir werden alle in ihn verwandelt werden." (1 Kor. 15,21)

Bildnachweis:
Christus, Tod und Auferstehung.
Peter Burkart, München 1992
Öl auf Leinwand 103:76 cm
Diözesanmuseum Freising / D. 9303

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Spiritualität im Wandel : Leben aus Gottes Geist ; Festschrift zum 75. Jahrgang von „Geist und Leben" – Zeitschrift für christliche Spiritualität begründet als Zeitschrift für „Aszese und Mystik" ; 1925–2002 / hrsg. von Andreas Schönfeld. Mit einem Geleitw. von Kardinal Karl Lehmann. – Würzburg : Echter, 2002
ISBN 3-429-02473-0

© 2002 Echter Verlag GmbH, Würzburg
Umschlag: Roberto Meraner unter Verwendung eines Bildes von Peter Burkart
Gesamtherstellung: Druckerei Theiss GmbH, A-9431 St. Stefan
ISBN 3-429-02473-0

Inhalt

Andreas Schönfeld
Einführung 13

Ignatianisches Charisma

Peter-Hans Kolvenbach
Spiritualität als apostolische Aufgabe 25

Franz-Josef Steinmetz
75 Jahre „Geist und Leben“ 39

Willi Lambert
Die „Diskrete Liebe“ des Ignatius. Im Dienst des Unterscheidens 47

Johannes Herzgsell
Karl Rahners Mystik des Alltags 65

Elemente einer Spiritualität der Zukunft
Ausgewählte Artikel

Karl Rahner
Frömmigkeit heute und morgen (1966) 79

Von der Gründung bis zum Ende des Weltkrieges (1925–1945)

Josef A. Jungmann
„In der Einheit des Heiligen Geistes“ (1927) 97

Johannes B. Lotz
Die ignatianische Betrachtungsmethode im Lichte
einer gesunden Wertlehre (1935) 108

Erich Przywara
Deus semper maior. Theologie der Exerzitien (1938) 130

Hugo Rahner
Ströme fließen aus seinem Leib.
Die aszetische Deutungsgeschichte von Joh. 7,37–38 (1943) 141

Vom Neubeginn bis zum Ende des Zweiten Vatikanum (1947–1965)

August Brunner
Geist und Leben (1947) 155

Hans Urs von Balthasar
Aktion und Kontemplation (1948) 164

Heinrich Dumoulin
Die Zen-Erleuchtung (1954) 175

Friedrich Wulf
Die Übung der Meditation
in der abendländisch-christlichen Geschichte (1961) 196

Paul Konrad Kurz
Politiker, Ästhet, Mystiker.
Zu Dag Hammarskjölds geistlichem Tagebuch (1965) 210

Josef Sudbrack
Die Lehre von der dreifachen Gottesgeburt (1965) 225

Zeit nach dem Konzil bis zur Wiedervereinigung Deutschlands (1966–1989)

Erhard Kunz
Das Bewußtsein der Gegenwart Gottes
als Problem heutiger Spiritualität (1972) 233

Vladimir Satura
Was habe ich als Leiter von Meditationskursen gelernt? (1977) 244

Horst Bürkle
Das Gebet – ein Grundphänomen der Religionen (1981) 251

Hans Waldenfels
Der Dialog zwischen Buddhismus und Christentum.
Herausforderung für die europäischen Christen (1980) 264

Elisabeth Hense
Paul Celan.
Im Gespräch mit Meister Eckhart und Hermann von Fritslar (1988) 280

Paul M. Zulehner
Mystik und Politik (1989) 292

Neueste Zeit und aktuelle Perspektiven (1990–2002)

Martha Zechmeister
Als Frau das ignatianische Charisma leben.
Zum 350. Todestag von Mary Ward (1585–1645) (1995) 305

Jon Sobrino
Befreiende Evangelisierung (1997) 318

Corona Bamberg
Gebet – Begegnung mit Gott? (1997) 333

Franz Jalics
Die kontemplative Phase der ignatianischen Exerzitien.
Exerzitien und Jesusgebet (1998) 344

Josef Neuner
Mutter Teresas Charisma (2001) 360

Joachim Wanke
Die Christen Europas vor der Herausforderung unserer Zeit (2000) 373

Aus der Geschichte der Zeitschrift

Andreas R. Batlogg
Eine Kriegsehe.
Zu einer „Episode" aus der Geschichte der Redaktion
„Zeitschrift für Aszese und Mystik" 387

Dokumente

Alois Ersin, Zum Geleite (1925/26) 397

Friedrich Wulf, Zum Geleit (1947) 398

Friedrich Wulf, 50 Jahre „Geist und Leben" (1977) 400

Titelseiten 1925–2002 402

Anhang

Karin Frammelsberger, Die Autoren/innen 405
Andreas Schönfeld, Bibliographie zur Mystikgeschichte 419
Zeittafel / Jahrgänge 445

Da tuis fidelibus

Der Beginn ist der Glaube und zwar der Glaube als personale Hingabe. Die Welt und Wirklichkeit des Heiligen Geistes wird uns im Glauben, als Botschaft des Glaubens, kund. Aber eigentlich wirklich und wirksam wird sie für uns erst, wenn wir sie als persönlichen Heilswillen Gottes zu uns, den einzelnen, verstehen und die entsprechende persönliche Antwort geben. Das Leben bleibt in seinen Urformen auch im Reich der Übernatur. Der personale Dialog ist die Grundform der geistigen Lebendigkeit. Gib deinen Gläubigen, beten wir. Die Anbetung des Heiligen Geistes, der Ruf nach seiner Nähe und seinem Segen muß umso mehr und unablässiger das Gebet unserer Herzen und unserer Zeit werden, je mehr wir die Bedürftigkeit der Welt, in die wir geraten sind, die Ausplünderung der Kreatur, der wir anheimfielen, erfahren und begreifen.

Alfred Delp SJ,
Auslegung des Pfingsthymnus »Veni Sancte Spiritus«
geschrieben in der Haft, Berlin 1944/45

Geleitwort

Karl Kardinal Lehmann, Mainz
Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz

In diesem Fall ist eine Festschrift das richtige Zeichen, auch wenn ihre ursprünglichen Beiträge keiner bestimmten Person gewidmet waren. 75 Jahre lang hat die Zeitschrift *„Geist und Leben"*, bis 1947 unter dem Titel *„Zeitschrift für Aszese und Mystik"*, die Menschen vor allem der Kirche in den großen Umbrüchen dieser Zeit segensreich begleitet. Der Dank gebührt der Gesellschaft Jesu und ihren Mitgliedern, dass sie trotz widriger Zeitläufe dieser Aufgabe der Weisung und Orientierung unentwegt treu geblieben sind.

Die vorliegende Festschrift sammelt eine Reihe von Artikeln aus diesen 75 Jahren, die sich wie herausragende Stationen auf diesem Weg ausnehmen. Gewiss sind die 75 Jahrgänge noch reicher, wenn man sich die Hilfen für die Ordensgemeinschaften, die geistlichen Bewegungen, die kirchlichen Berufe sowie die Laienchristen vergegenwärtigt. Aber für den gemeinsamen Weg aller scheint mir die Auswahl recht gelungen zu sein. Sie beleuchtet Theorie und Praxis, Reflexionen und Erfahrungen der Kirche auf den wichtigsten Feldern des geistlichen Lebens. Dabei spürt man, wie nahe die Zeitschrift über Jahrzehnte bei den Menschen war. Es ist eindrucksvoll gelungen, die Hand am Puls der Zeit zu halten und diskret die oft unbekannten Wege in die Zukunft hinein mitzugehen, ohne sich oberflächlich anzupassen und modischen Trends auszuliefern. Die Zeitschrift war gerade dadurch hilfreich, dass sie den Mut hatte, die Zeichen der Zeit, die im Bereich der Spiritualität eher verborgen sind, auszuspähen und eine erste Unterscheidung der Geister zu versuchen. So hat die *„Zeitschrift für Aszese und Mystik"*/*„Geist und Leben"* unzähligen Christen geholfen, sich in den geistigen und geistlichen Suchbewegungen zuverlässig zu orientieren und den eigenen Platz zu finden. Darum danken viele Leser dieser bewegten Zeit, die aus manchen Generationen stammen, den Verantwortlichen und den vielen Autoren.

Die einzelnen Abschnitte von der Gründung bis in die unmittelbare Gegenwart hinein (1925–1945, 1947–1965, 1966–1989, 1990–2002) belegen, wie weit gespannt und geradezu aufregend die Geschichte dieser 75 Jahre ist. Man nimmt als Leser dieser Auswahl nochmals neugierig, gespannt und engagiert an diesem manchmal dramatischen Wechsellauf der Geschichte vor allem des 20. Jahrhunderts teil. Es gibt viele Entdeckungsreisen zu machen, die auch heute noch wichtig sind: die Früchte der liturgischen Bewegung für die Spiritualität, die Wiederentdeckung der ignatianischen Exerzitien, die Neuerforschung der patristischen Theologie, die Anregungen des neueren philosophischen Denkens, die Begegnung mit anderen religiösen Traditionen nicht zuletzt des Fernen Ostens, Einsichten aus der neueren Erforschung der Mystik, die fruchtbare Begegnung

zwischen Spiritualität und zeitgenössischer Dichtung und Kunst, der spirituelle Hintergrund theologischer Bewegungen wie z.B. der Befreiungstheologie, Vermittlung der Forschungsergebnisse zu den großen geistlichen Gestalten der Tradition, Einblicke in gegenwärtige Charismen der Kirche und eine Erneuerung der Weltverantwortung der Christen in Gesellschaft und Politik, nicht zuletzt im Horizont der Weltgesellschaft und Europas.

Die vielen Hefte und Bände dieser 75 Jahre sind wie ein lebendiges Archiv der Spiritualität. Sie können helfen, unsere ältere und jüngere geistliche Überlieferung in der Kirche besser zu verstehen und auch heute wieder fruchtbar zu machen. In diesem Sinne ist und bleibt die „Zeitschrift ein bewährter Ratgeber und Lesemeister für die Suche des Christen nach einer zeitgemäßen, zugleich jedoch immer sachgerechten Frömmigkeit.

Viele Christen dieser Jahrzehnte können die Geschichte ihrer Berufung mit der Begleitung und Führung durch die *„Zeitschrift für Aszese und Mystik"/„Geist und Leben"* verbinden. Sie haben immer wieder die neuen Hefte wie eine eiserne Ration ihrer geistlichen Nahrung erwartet. Dankbar darf ich mich auch selbst zu dieser Schar begeisterter Leser von *„Geist und Leben"* dazurechnen. Schon als Theologiestudent der ersten Semester begleitete mich die Zeitschrift länger als vierzig Jahre bis heute. Dankbar denke ich besonders an die Zeit meiner Assistententätigkeit bei Karl Rahner, als ich bei den zahlreichen Besuchen und Gesprächen in der Jesuitenniederlassung in der Münchener Zuccalistraße über Jahre – gerade auch während des Zweiten Vatikanischen Konzils – engen Kontakt haben durfte mit Friedrich und Hans Wulf sowie mit Josef Sudbrack und später mit dem mir schon vom gemeinsamen Studium her bekannten Franz-Josef Steinmetz. Gerne denke ich auch an die vielen Artikel Karl Rahners, die er für *„Geist und Leben"* beisteuerte und von denen ich viele für die Drucklegung bearbeitete, nicht zuletzt auch den mit Recht als zentralen Artikel dieser Festschrift ausgewählten Beitrag „Frömmigkeit heute und morgen", ursprünglich ein Vortrag in mehreren deutschen Großstädten gegen Ende des Jahres 1966.

So darf ich persönlich als einer der vielen Leser und von Amts wegen als Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz der Gesellschaft Jesu, den Mitgliedern der Schriftleitung und den zahlreichen Autoren für geistliche Beratung und Wegweisung ein tief empfundenes Vergelt's Gott sagen. Dank gebührt auch dem Echter-Verlag in Würzburg, der die Zeitschrift 55 Jahre verlegt. Mit dem Dank verbinde ich den herzlichen Wunsch, dass die Zeitschrift *„Geist und Leben"* mit Gottes Segen auch künftig diesen unentbehrlichen Dienst spiritueller Begleitung für viele Menschen erfüllen kann. Die Notwendigkeit dieser Hilfe wird in Zukunft vermutlich noch dringender.

+ Karl Card. Lehmann

Mainz, Pfingsten 2002 — Karl Kardinal Lehmann

Einführung

Der äußere Anlaß zu dieser Festschrift ist das Erscheinen des 75. Jahrganges der Zeitschrift *„Geist und Leben"*. Zugleich ist es das 77. Jahr seit ihrer Gründung unter dem Namen *„Zeitschrift für Aszese und Mystik"*. Mit der Jubiläumsfeier verbindet sich das Anliegen, einen Überblick über die geistlichen Bewegungen im deutschsprachigen Raum seit 1925 zu geben. Die vorliegende Textsammlung will aber nicht nur verschiedene Abschnitte der neueren Frömmigkeitsgeschichte dokumentieren, sondern vor allem eine Orientierungshilfe sein, um den spirituellen Anforderungen der Zukunft begegnen zu können. Sie will einer integrativen Spiritualität dienen, in der sich Traditionsverbundenheit und zeitgemäße Erneuerung gegenseitig vertiefen. Mit dem Titel *„Spiritualität im Wandel"* ist keine Veränderung ihrer Gestalt gemeint, die sich im Wechsel religiöser Formen erschöpft und damit letztlich beliebig wäre, vielmehr ist er im Sinne des Zweiten Vatikanischen Konzils zu verstehen, das von einem Wachstum in der geistlichen Erkenntnis ausgeht:

„Diese apostolische Überlieferung kennt in der Kirche unter dem Beistand des Heiligen Geistes einen Fortschritt: es wächst das Verständnis der überlieferten Dinge und Worte durch Nachsinnen und Studium der Gläubigen, die sie in ihrem Herzen erwägen, durch innere Einsicht, die aus geistlicher Erfahrung stammt, durch die Verkündigung derer, die mit der Nachfolge im Bischofsamt das sichere Charisma der Wahrheit empfangen haben; denn die Kirche strebt im Gang der Jahrhunderte ständig der Fülle der göttlichen Wahrheit entgegen, bis an ihr sich Gottes Worte erfüllen."[1]

Trotz mancher Einseitigkeiten und religiöser Mode bekundet sich im Wandel der Frömmigkeit eine spirituelle Dynamik, die man als eine Vertiefung des Glaubensbewußtseins bezeichnen könnte. Diese Wandlung beruht auf einer Reifung der menschlichen Person unter dem Antrieb des Heiligen Geistes, der den Menschen zu einem Glauben führen will, in dem Gott allein um seiner selbst willen geliebt wird. „Der Glaube ist das Gehör der Seele."[2] Er öffnet das Innere für die göttliche Gegenwart und bildet das Fundament für ein geistliches Wachstum, das den Gläubigen Christus immer ähnlicher macht. *Augustinus* hat sieben „geistliche Altersstufen" unterschieden, die der Einzelne, ja sogar die ganze Menschheit durchlaufen muß, um für die ewige Anschauung Gottes bereitet zu sein. Jede Stufe fordert eine Bewährung im Glauben, die den Menschen an Weisheit und Tugend zunehmen läßt, wodurch sich ihm eine wachsende Unmittel-

[1] *Konstitution über die göttliche Offenbarung „Dei verbum"*, n. 8; zit. nach *Lexikon für Theologie und Kirche; Erg.-Bde. I-III: Das zweite Vatikanische Konzil.* Freiburg 1966–68; hier Bd. II, 519.
[2] Clemens von Alexandrien, *Stromata, Buch V,2,1.*

barkeit der Gotteserkenntnis eröffnet.[3] Um das ganze Gottesvolk zu vollenden, weckt und nährt der Heilige Geist den „Glaubenssinn", d.h. die intuitive Einsicht in die göttliche Offenbarung: „Durch ihn dringt das Volk Gottes immer tiefer in den Glauben ein und wendet ihn im Leben an."[4] Diese Entfaltung des *„sensus fidei"* konkretisiert sich in einer Vergeistigung der Frömmigkeit, deren reifere Ausdrucksformen das allgemeine Glaubensbewußtsein bereichern, denn je umfassender die Selbst- bzw. Welterfahrung und das geistliche Gespür sind, welche die existentielle Tiefe des Glaubensaktes ausmachen, desto bewußter wird dem Menschen der Reichtum und Geheimnischarakter der göttlichen Wirklichkeit. Das Konzil hat diese Bewegung auf eine immer größere Unmittelbarkeit Gottes hin in der Sprache der Brautmystik ausgedrückt:

„Der Geist wohnt in der Kirche und in den Herzen der Gläubigen wie in einem Tempel, in ihnen betet er und bezeugt ihre Annahme an Sohnes statt. Er führt die Kirche in alle Wahrheit ein, eint sie in Gemeinschaft und Dienst, bereitet und lenkt sie durch die verschiedenen hierarchischen und charismatischen Gaben und schmückt sie mit seinen Früchten. Durch die Kraft des Evangeliums läßt er die Kirche allezeit sich verjüngen, erneuert sie immerfort und geleitet sie zur vollkommenen Vereinigung mit ihrem Bräutigam."[5]

Unser Jubiläumsband ist aus der Überzeugung entstanden, daß der heutige Christ in einer Epoche lebt, die nicht nur zunehmender Religionsverfall und Atheismus prägen. Von vielen unbemerkt vollzieht sich ein Wandlungsprozeß, der den Menschen von falschen Selbst- und Gottesbildern befreien will. Durch das Schwinden christlich geprägter Gesellschaftsstrukturen, die den Glauben kulturell abstützen und auch erleichtern, ist der einzelne Christ viel schärfer als in früheren Zeiten vor eine persönliche, spirituelle „Lebenswahl" gestellt. Wie in den *Ignatianischen Exerzitien* steht der Mensch unmittelbar vor der Frage, ob er selbst Gott in allen Dingen ehren, Christus nachfolgen und seiner Kirche die Treue halten will.[6] Das Konzil beschreibt diese Situation als eine spirituelle Läuterung, die durch die moderne Infragestellung des Glaubens vorangetrieben wird:

„Die neuen Verhältnisse üben schließlich auch auf das religiöse Leben ihren Einfluß aus. Einerseits läutert der geschärfte kritische Sinn das religiöse Leben von einem magischen Weltverständnis und auch noch vorhandenen abergläubischen Elementen und fordert mehr und mehr eine ausdrücklichere personal vollzogene Glaubensentscheidung, so daß nicht wenige zu einer lebendigeren

---

[3] Vgl. Augustinus, *De vera religione*, XXVI.48,130–XXVII.50,139. Es sind folgende „Stufen": 1. Erkennen durch Vorbilder; 2. Erkennen kraft eigener Vernunft; 3. Überwindung der Leidenschaften; 4. Bewährung in Verfolgung; 5. Innerer Frieden; 6. Vergessen alles Zeitlichen; 7. ewige Glückseligkeit; s. auch *De civitate Dei*, 21,16 u. 22,30.

[4] *Konstitution über die Kirche „Lumen gentium"*, n. 12 (Bd. I,191); vgl. auch *Dei verbum*, n. 5: „Dieser Geist vervollkommnet den Glauben ständig durch seine Gaben, um das Verständnis der Offenbarung mehr und mehr zu vertiefen." (Bd. II, 513).

[5] *Lumen gentium*, n. 4 (Bd. I, 161); s. auch n. 48 (S. 315–317); 1 Kor. 3,16; 4,12; Joh. 16,13; Eph. 4,11–15; Mk. 2,20; Apk. 22,17.

[6] Vgl. *Exerzitienbuch*, n. 23; 96; 169; 180 u. 353. Zur „Wahlsituation" s. auch *Pastoralkonstitution. Die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et spes"*, n. 10 (Bd. III, 311).

Gotteserfahrung kommen. Andererseits geben breite Volksmassen das religiöse Leben auf."[7]

Diese Personalisierung des Glaubens wird sich nicht unbedingt an einem äußeren Wachstum der Kirche ablesen lassen. Die spirituelle Reifung ist vielmehr als ein unauffälliger Verinnerlichungsprozeß zu begreifen, der durch statistische Erhebungen oder Medienberichte kaum zu fassen ist, denn der „geistliche Mensch" besitzt gerade solche Eigenschaften nicht, die vordergründig das Erscheinungsbild religiöser Veränderungen bestimmen.[8] Je mehr Technokratie und Relativismus das gesellschaftliche Klima prägen, desto mehr wird der Christusglaube selbst wieder zur pfingstlichen Geisterfahrung, der spirituell Suchende zusammenführt und lebendige Gemeinschaft stiftet. Dies kann aber nur geschehen, wo Christen die geistliche Not der Zeit verspüren und sie nicht in Konversativismus oder modischer Anpassung zu kompensieren suchen. Weder öffentlicher Rückzug noch die oberflächliche „Angebotskirche" sind ein Signum der personalen Gotteserfahrung. Ihre Erneuerung ereignet sich im „Verborgenen", wie es Gottes Wesen entspricht: „Gott ist Geist, und alle die ihn anbeten, müssen im Geist und in der Wahrheit anbeten." (Joh. 4,24).[9]

Mit dem Untertitel der Festschrift *„Leben aus Gottes Geist"* ist solch eine Dynamik angesprochen, die den Glaubensvollzug personalisiert, indem sie ihn vergeistigt und christusförmiger macht. Er besagt zugleich, was *„Spiritualität"* im biblischen Sinne bedeutet, nämlich: christliches Leben als Leben aus dem Geist Gottes. Im Sinne der Heiligen Schrift ist zunächst keine besondere Lebensform gemeint, wie etwa eine Priester-, Ordens- oder Laienspiritualität, sondern das Erfülltsein vom Heiligen Geist, der das neue Leben in Christus begründet: „Ihr habt den Geist empfangen, der euch zu Söhnen macht, den Geist, in dem wir rufen Abba, Vater! So bezeugt der Geist selber unserem Geist, daß wir Kinder Gottes sind." (Röm. 8,15–16). Ferner ist die Bezeichnung „geistliches Leben" vor allem personal-heilsgeschichtlich zu verstehen. Sie meint die gottförmige Existenzweise des Christen im Unterschied zum „irdisch" gesinnten Menschen, der noch dem Geist der Welt ergeben ist.[10] Zu diesem Sein-in-Christus, das durch die Taufe begründet wird, gehört die Glaubenspraxis, eine Leib und Seele umfassende Hingabe an Gott: „Ihr sollt Frucht bringen in jeder Art von guten Werken und wachsen in der Erkenntnis Gottes." (Kol. 1,10). „Spiritualität" ist also zuerst die gelebte Grundhaltung des Christen, der sein ganzes Sein und Wirken aus Gott empfängt. Origenes hat dies als unablässige Gottesgeburt gedeutet: „Selig aber, wer immer aus Gott geboren wird. Nicht nur einmal, so möchte ich sagen, wird der Gerechte aus Gott geboren, sondern in jedem gutem Werk wird er geboren, weil in diesem Werk Gott den Gerechten gebiert."[11]

---

[7] *Gaudium et spes*, n. 7 (Bd. III, 305).

[8] Vgl. die Weisheitslehre des Apostels Paulus: „Der geisterfüllte Mensch (ὁ πνευματικὸς) urteilt über alles, ihn aber vermag niemand zu beurteilen." (1 Kor. 2,15); s. auch Jes. 30,15; 40,13 u. 42,1–2.

[9] Vgl. auch Kol. 3,3: „euer Leben ist mit Christus verborgen in Gott"; s. auch Mt. 6,6.

[10] Vgl. 1 Kor. 2,12 (τὸ πνεῦμα τοῦ κόσμου); 2,14 (ὁ ψυχικὸς ἄνθρωπος).

[11] *Homiliae in Ieremiam 9,4*; zit. nach H. Rahner, *Die Gottesgeburt*; in: *Symbole der Kirche*. Salzburg 1964, 35; s. auch Röm. 5,5; Gal. 2,20; Eph. 3,17; Kol. 1,16.

Die Ausprägung einer besonderen Frömmigkeit ist in der paulinischen Charismen-Lehre grundgelegt. Durch die in der Taufgnade gestiftete Einheit mit Christus wirkt der Heilige Geist verschiedene Gnadengaben zur Erbauung und Leitung der Gemeinde: „Es gibt verschiedene Gnadengaben, aber nur einen Geist. Es gibt verschiedene Dienste, aber nur einen Herrn." (1 Kor. 12,4–5). Erst aus dieser Perspektive ergeben sich verschiedene Formen geistlichen Lebens, die mehr oder weniger institutionalisiert und methodisch eingeübt sein können. Schließlich meint „Spiritualität" die formalen und gestaltgebenden Elemente, welche die persönliche Beziehung zu Gott, eine geistliche Bewegung oder Epoche prägen.[12]

Es geht der vorliegenden Festschrift nicht darum, eine bestimmte Gestalt von Frömmigkeit zu propagieren, sondern wesentliche Dimensionen heutiger Spiritualität aufzuzeigen, die für jede Form geistlichen Lebens konstitutiv sind. Neben fünf neuen Beiträgen, die die Geschichte und das ignatianische Charisma der Zeitschrift thematisieren, wurden dreiundzwanzig Artikel zu der Frömmigkeitsgeschichte von 1925 bis 2001 ausgewählt. Dabei handelt es sich um *„Abhandlungen"*, also Hauptartikel, die jeweils für ihre Zeit wichtige Aspekte der Spiritualitätsgeschichte zur Sprache bringen. Die Anordnung nach chronologisch-systematischen Gesichtspunkten erlaubt es zu beobachten, wie geistliche Bewegungen zusammenhängen, sich spirituelle Grundfragen neu stellen oder einzelne Aspekte der Frömmigkeit verändern. Alle Beiträge wurden so ausgesucht, daß insbesondere auf die Frage nach heutiger Gotteserfahrung und einer entsprechenden Kontemplationspraxis eine Antwort deutlich wird. Andere Themenkreise wie etwa Biblische Spiritualität, Laienspiritualität, Ökumene, Kunst und Literatur etc. mußten demgegenüber zurückstehen. Nur aus diesem Grund sind keine Beiträge aus den Rubriken *„Aus dem Leben der Kirche"* und *„Im Spiegel der Zeit"* aufgenommen worden. Dies gilt auch für die von Friedrich Wulf in Verbindung mit der Neukonzeptionierung der Zeitschrift neu eingeführte Rubrik *„Einübung und Weisung"* (*GuL* 21/1948).

Die Reihe der Beiträge eröffnet der immer noch aktuelle Grundsatzartikel von *Karl Rahner „Frömmigkeit heute und morgen"* (1966), dessen Frage nach einer zukünftigen Spiritualität den Leitfaden für die unsere Textsammlung abgibt. Sein Aufsatz bildet zeitlich (39. Jhg.) und vom Thema her die Mitte der Festschrift. Rahner schaut einerseits auf vorkonziliare Frömmigkeit zurück, andererseits zeigt er Elemente auf, die für eine Spiritualität der Zukunft notwendig sind. Im Geist des Konzils bestimmt er den Charakter der spirituellen Erneuerung: Sie besteht in der Aufgabe, sowohl die Bewahrung des religiösen Erbes als auch heutige Welt- bzw. Gotteserfahrung in einer neuen Frömmigkeitsgestalt zur Synthese zu bringen. Die zehn Beiträge bis zum Ende des Zweiten Vatikanums vergegenwärtigen die Grundlagen jeder zukünftigen Frömmigkeit. Die je-

[12] H.Urs von Balthasar definiert Spiritualität allgemein „als je praktische oder existentielle Grundhaltung des Menschen, die Folge und Ausdruck seines religiösen - oder allgemeiner: ethisch-engagierten Daseinsverständnisses ist: eine akthafte und habituelle Durchgestimmtheit seines Lebens von seinen objektiven Letzteinsichten und Letztentscheidungen her."; vgl. *Das Evangelium als Norm und Kritik aller Spiritualität in der Kirche*; in: *Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie* III. Einsiedeln 1967, 247.

weils sechs weiteren Artikel stammen aus der nachkonziliaren bzw. neuesten Zeit und spiegeln die verschiedenen Suchbewegungen und Elemente heutiger Spiritualität wider.

Sie sind Ausdruck einer spirituellen Identitätssuche, indem eine bisher unterbewertete oder vergessene Dimension der Frömmigkeit auf neue Weise verwirklicht und damit in das allgemeine Glaubensbewußtsein integriert wird. Dabei ergänzen und korrgieren sich diese Richtungen zum großen Teil gegenseitig. Die „Liturgische Bewegung" etwa hat das Verständnis für den Zusammenhang von Gottesdienst und geistlichem Leben erneuert.[13] Ein Bewußtsein für die leiblich-geistliche Einübung, d. h. spirituelle Formung der Persönlichkeit und Kontemplation, hat vor allem die „Exerzitienbewegung" geweckt (*Lotz*). Ferner vertiefte die neue Blüte der „Patristik" das Verständnis für die spirituelle Dimension der Kirche als Leib Christi und umgekehrt die Kirchlichkeit der christlichen Mystik (*H. Rahner*).[14] Hinzu kommen neue Bewegungen, die die „Welthaftigkeit" des Christseins betonen, was etwa in den Säkularinstituten bzw. der Laienspiritualität deutlich wird (*Balthasar*). Überhaupt zeichnet sich die Spiritualität bis zum Konzil und besonders in der Folgezeit durch eine Öffnung für die weltliche, humane Seite des Christseins bzw. eine „Personalisierung" der Frömmigkeit aus (*Sudbrack*).[15]

Die religiöse Entwicklung bis zur Gegenwart läßt sich etwas vereinfacht in vier Hauptabschnitte gliedern.[16] Die sogenannte „existentielle Welle" nach 1945 hat die Notwendigkeit einer persönlichen Aneignung des Glaubens deutlich gemacht und eine Aktivierung der eigenen Gewissensentscheidung bewirkt (*Kurz*). Danach hat eine zum Teil gegenläufige „soziale Bewegung" den Sinn für die christliche Weltverantwortung und das politische Engagement gestärkt (*Kunz*). Die „psychologische Welle" hat die Integration therapeutischer und meditativer Übungen verbessert und zu einer erfahrbaren Verwirklichung des christlichen Heils beigetragen (*Satura*). Schließlich kann gegenwärtig von einer „pluralistischen Phase" gesprochen werden; sie konfrontiert uns mit der Tatsache, daß der Einzelne sein geistliches Leben heute weitgehend eigenverantwortlich gestalten muß, was eine Chance, aber auch eine Überforderung sein kann (*Zechmeister*). Diese Phasen sind freilich von gewissen Einseitigkeiten belastet, die einer integrativen Frömmigkeit im Wege stehen. Hier seien nur die Hauptprobleme genannt: Überbetonung spiritueller Erfahrung, Profanisierung der

[13] Der Beitrag von J. A. Jungmann (1927) wurde bewußt an den Anfang gestellt, um die Verwurzelung der christlichen Gebetspraxis in den Sakramenten und der kirchlichen Gemeinschaft zu verdeutlichen; vgl. *Konstitution über die heilige Liturgie „Sacrosanctum Consilium"*, n. 10: „Die Liturgie ist der Höhepunkt, dem das Tun der Kirche zustrebt, und zugleich die Quelle, aus der all ihre Kraft strömt." (Bd. I, 25). Zum Verhältnis von Liturgie und *„vita spiritualis"* s. auch aaO., n. 12 (S. 27).

[14] Vgl. *Lumen gentium*, n. 7 (Bd. II, 167–171); hier S. 169: „Alle Glieder müssen ihm gleichgestaltet werden, bis Christus Gestalt gewinnt in ihnen. Deshalb werden wir alle aufgenommen in die Mysterien seines Erdenlebens, sind ihm gleichgestaltet, mit ihm gestorben und mit ihm auferweckt, bis wir mit ihm herrschen werden."

[15] Vgl. *Lumen gentium*, n. 30–38 (Bd. II, 261–283); *Dekret über das Apostolat der Laien* (Bd. II, 602–701) u. Einführungsteil von *Gaudium et spes*, n. 4–10 (Bd. III, 295–313).

[16] Vgl. L. Schulte, *Suchen, Tasten und Drängen. Spiritualität im deutschen Katholizismus am Anfang des 21. Jahrhunderts*; in: *GuL* 73 (2000), 179–193.

Frömmigkeit, Verlust der kirchlichen Dimension, Relativierung der objektiven Glaubenslehre, religiöser Individualismus, Politisierung des Glaubens, Vernachlässigung geistlicher Übungen, Psychologisierung der Spiritualität, Auflösung konfessioneller Identität und unverbindlicher Synkretismus.

Wie die ausgewählten Artikel den Wandel der Frömmigkeit widerspiegeln, so setzen sie sich kritisch mit den Schattenseiten der genannten Bewegungen auseinander. Mit der chronologischen Abfolge ergibt sich eine Systematik wesentlicher Elemente heutiger Spiritualität, die in das Glaubensbewußtsein des Einzelnen und der Gemeinschaften integriert werden müssen, will man nicht Gefahr laufen, den oben genannten Einseitigkeiten zu verfallen:

Liturgische Bildung (*Jungmann*), meditative Einübung (*Lotz*), Ernstnehmen des Kreuzes (*Przywara*), Studium der Heiligen Schrift/Tradition (*Rahner*), Fähigkeit zur personalen Erfahrung (*Brunner*), kontemplatives Leben in der Welt (*Balthasar*), spirituelle Unterscheidung mystischer Erfahrung (*Dumoulin*), Kenntnis der christlichen Meditation und ihrer Quellen (*Wulf*), Gespür für die existentielle Glaubensnot (*Kurz*), Personalisierung überlieferter Symbole (*Sudbrack*), Annehmen der Gottesferne (*Kunz*), spirituell-psychologische Begleitung (*Satura*), Lernen von anderen Traditionen (*Bürkle*), Dialog mit östlicher Spiritualität (*Waldenfels*), Bewältigung der Theodizeefrage (*Hense*), spirituelles Integrationsvermögen (*Zulehner*), Erneuerung der christlichen Gemeinschaft (*Zechmeister*), Einsatz für Glaube und Gerechtigkeit (*Sobrino*), Kunst des personalen Gebets (*Bamberg*), kontemplative Exerzitienpraxis (*Jalics*), gelebtes Glaubenszeugnis (*Neuner*) und missionarische Weltverantwortung (*Wanke*).

Nicht spiritueller Holismus ist gefordert, denn nicht jeder kann und soll alles leben. Entscheidend ist vielmehr, daß man die Wesensmomente christlicher Spiritualität in ihrer heutigen Form erkennt, um sie gemäß der eigenen Berufung verwirklichen zu können. Ihre Integration geschieht nicht dadurch, daß möglichst viele Aspekte in die Tat umgesetzt werden. Viel wichtiger ist es, sich ihre Bedeutung für einen lebendigen Glauben bewußt zu machen: nicht alle etwa müssen einen interreligiösen Dialog führen, doch die Bewahrung und Vertiefung der christlichen Identität angesichts anderer Wahrheitsansprüche sollte jedem ein ernster Wunsch sein. Alle Faktoren, die den Zugang zum Glauben erschweren, und die *Karl Rahner* in seinem Beitrag 1966 analysiert hat, haben sich bis heute nicht verringert, sondern im Gegenteil wesentlich verschärft. Liest man die Beiträge im Zusammenhang, so fallen vor allem drei Probleme ins Auge, deren spirituelle Bewältigung dringend erforderlich ist.

Zum einen macht sich in der Entwicklung der religiösen Mentalität immer mehr eine alles durchdringende Funktionalisierung des Glaubens bemerkbar, die der personalen Gotteserfahrung zutiefst widerspricht. Nicht mehr der Mensch steht vor Gott, sondern „Gott" wird für die Sinnbedürfnisse des Menschen dienstbar gemacht.[17] Die Schattenseite der personalen Bewußtheit ist eine

[17] Vgl. P. Imhof/H. Biallowons (Hrsg.), *Glaube in winterlicher Zeit. Gespräche mit Karl Rahner aus den letzten Lebensjahren:* Düsseldorf 1986, 197: „Worin besteht Ihrer Meinung nach zur Zeit die gefährlichste aller Häresien? – An Gott nur dann zu glauben, wenn er mir hilft, oder besser: wenn er uns helfen soll." (*Gespräch mit G. Zizola*, Rom 1982).

zweckrationale Welt- bzw. Selbstmanipulation des Menschen, die infolge der Möglichkeiten von Computermedien und Gentechnik gegenwärtig eine neue Stufe erreicht.[18] Es wird darauf ankommen, ob es uns gelingt, zumindest innerhalb der Kirche die Radikalität und Ganzheitlichkeit des biblischen Menschen- bzw. Gottesbildes zurückzugewinnen. In dieser Hinsicht sind besonders die Artikel von *Erich Przywara* (1938) und *Corona Bamberg* (1997) aufschlußreich, die den Begegnungscharakter der christlichen Spiritualität thematisieren.

Eine weitere Herausforderung besteht in der Erfahrung der Gottesferne, die häufig sogar unbewußt bleibt, weil sie mit Ritualismus, Meditation oder Aktionismus überspielt wird. Die Eigenart dieser Anfechtung verdeutlichen vor allem die Beiträge von *Paul Konrad Kurz* (1965), *Erhard Kunz* (1972) und *Josef Neuner* (2001). Nicht selten besteht die Gefahr, daß man der Mystik der Vergangenheit nachträumt oder auf östliche Meditationsformen setzt. Wichtig ist zu beachten, daß sich der Charakter der mystischen Erfahrung im Laufe der Frömmigkeitsgeschichte zu verändern scheint: So steht bei Dag Hammarskjöld oder Mutter Teresa im Unterschied zur mittelalterlichen Erlebnis- oder Brautmystik nicht die Ekstase oder Einung im Zentrum, sondern der Glaube selbst wird gleichsam zur mystischen Erfahrung. Der mittelalterliche Mystiker zweifelt daran, ob er würdig ist, die Gotteinung zu erfahren, der moderne Mensch hingegen hat zudem noch den Zweifel zu überwinden, ob Gott überhaupt existiert und nicht alles sinnlos ist.[19]

Ein dritter Konflikt, der in den Beiträgen von *August Brunner* (1947) und *Jon Sobrino* (1997) angesprochen wird, erwächst aus dem Auseinandertreten von technischer und geistiger Entwicklung.[20] Mit der Spaltung des Lebens in vollständig profanisierte Bereiche und religiöse Binnenräume wird es schwierig, die christliche Tradition mit der Welterfahrung in Einklang zu bringen, und zwar nicht zuerst deshalb, weil die Frömmigkeit erneuerungsbedürftig wäre, sondern weil verstärkt Mechanismen in der Gesellschaft wirken, welche die leib-seelische Integrität der Person antasten. Dies hat zur Folge, daß der Mensch die Selbstwahrnehmung verliert, ein verantwortliches „Geschöpf" zu sein, was die natürliche Basis der Religion untergräbt.[21] Hinzu kommt eine wachsende Unfähigkeit zur Sammlung, die jede spirituelle Einsicht und Praxis erschwert. Neben ethischen Konflikten ergibt sich daraus für das geistliche Leben die Schwierigkeit, die erstrebte kontemplative Innerlichkeit mit der im Alltag notwendigen ra-

---

[18] Zur Krise des christlichen Wertebewußtseins in Europa und der dadurch entgrenzten Zweckrationalität, die die Grundlagen des Lebens bedroht, vgl. V. Hösle, *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie.* München 1990, 38–58; bes. S. 53.

[19] Vgl. dazu B. Welte, *Gott und das Nichts.* Neuaufl. Frankfurt 2000; bes. S. 39ff.

[20] Vgl. *Gaudium et spes*, n. 4: „Man strebt schließlich unverdrossen nach einer vollkommeneren Ordnung im irdischen Bereich, aber das geistliche Wachstum hält damit nicht gleichen Schritt." (Bd. III, 297).

[21] Dies zeigt sich in extremer Weise an der sogenannten „Reproduktionsmedizin", nirgends ist heute die Abspaltung des Geistes von der rationalen Intelligenz offensichtlicher. Zum Problem der „Depersonalisation" des Lebens vgl. H. Jonas, *Rechte, Recht und Ethik. Was erwidern sie auf das Angebot neuester Fortpflanzungstechniken*; in: *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen.* Frankfurt 1992, 147–169; bes. S. 160.

tionalen Differenziertheit zu verbinden. Bereits das Zweite Vatikanum hat diese Schwierigkeit erkannt: „Wie kann eine so schnell voranschreitende Zersplitterung der Einzeldisziplinen mit der Notwendigkeit in Einklang gebracht werden, sie in eine Synthese zu bringen und dem Menschen die Fähigkeit zu jener Kontemplation und zu jenem Staunen zu wahren, die zur Weisheit führen?“[22]

Es geht um mehr weit als die geistige Synthesefähigkeit des Einzelnen. Eine wichtige Aufgabe der Zukunft wird es sein, für ein christliches Leben im Alltag die nötigen spirituellen Hilfen, institutionelle Strukturen und Gemeinschaftsformen zu schaffen. Dazu ist es innerhalb der Kirche vor allem notwendig, die kontemplative Dimension des Glaubens mehr zu pflegen, einfach gesagt: Die faktische Spaltung von Theologiestudium und Meditation, Pfarrei und Spiritualität, Mystik und Institution zu überwinden. *Karl Rahner* hat in seinem bald vierzig Jahre zurückliegenden Artikel die gesuchte neue Frömmigkeit in dem bekannten Diktum zusammengefaßt: „Der Fromme von morgen wird ein ‚Mystiker‘ sein, einer, der etwas ‚erfahren‘ hat, oder er wird nicht mehr sein.“ (S. 335). Kann von diesem allzu oft zitierten und häufig noch mystizistisch verdrehten Wort überhaupt noch Inspiration ausgehen? Wir meinen ja. Es gewinnt höchste Aktualität, sobald man seinen ursprünglichen Sinn begreift und auch bereit ist, entsprechende pastorale und institutionelle Konsequenzen daraus zu ziehen. Rahners Vorschläge zu einer auf das Wesentliche konzentrierten Spiritualität sind bis heute nur ansatzweise verwirklicht und prägen noch viel zu wenig das allgemeine Glaubensbewußtsein. Das wichtigste Mittel zur Erneuerung der Frömmigkeit sieht er in der geistlichen Katechese und radikal vertieften Verkündigung (*Mystagogie*), die den Menschen in das Christusgeheimnis einführt und zum personalen Gebet ermutigt, indem sie ihm die glaubensmystische Eigenart der heutigen Gotteserfahrung erschließt.[23] Der „Fromme der Zukunft“ muß kein „Mystiker“ im engen Sinne sein, aber er sollte eine bewußte Entscheidung zu einem Gebets- bzw. Übungsweg, zumindest den Entschluß zu einem geistlichen, inneren Leben getroffen haben. Das gilt vor allem für diejenigen, die in der Kirche eine leitende Aufgabe übernehmen.

Noch nie war dem Einzelnen geistliche Literatur und Anleitung zu spirituellen Übungen in einer solchen Breite und Vielzahl zugänglich wie heute. Es sind aber wenige Personen, denen es überzeugend gelingt, die Elemente der christlichen Spiritualität in ihrer Glaubenspraxis zur Einheit zu bringen. Häufig werden wesentliche Dimensionen des Christseins in der Frömmigkeit des Einzelnen oder einer Gemeinschaft vergessen, übertrieben oder ausgeschlossen. Das Konzil hat in Hinblick auf die Ordensgemeinschaften einen Leitsatz formuliert, der auf jede geistliche Lebensform angewandt werden kann. Er umfaßt die zwei Aufgaben, die eine integrative Frömmigkeit fördern: „Zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens heißt: ständige Rückkehr zu den Quellen jedes geistlichen Lebens und zum Geist des Ursprungs der einzelnen Institute, zugleich aber deren

[22] *Gaudium et spes*, n. 56 (Bd. III, 459).

[23] Hinzu kommen vier weitere Elemente: 1. kontemplative Weltfrömmigkeit; 2. Konsumaszese; 3. spirituelle Gemeinschaft und 4. Kirchlichkeit.

Anpassung an die veränderten Zeitverhältnisse."[24] Jede Erneuerung beginnt mit dem Studium der Heiligen Schrift und Tradition, um in ihrem Licht eine Spiritualität zu schaffen, die Wegweisung und Trost stiftet, weil sie den „Zeichen der Zeit" entspricht.[25] Friedrich Wulf hat in seinem Kommentar zu diesem Text deutlich gemacht, daß dies auf Seiten des Menschen ganzen Einsatz verlangt und doch allein ein Werk des Geistes ist: „Eben darin besteht die vom Konzil geforderte ‚Anpassung', die darum nicht etwas bloß Äußerliches ist, sich nicht von vornherein auf bloße Modifikationen des schon Bestehenden beschränken darf, sondern einen schöpferischen Akt erfordert, der Wissen, Erfahrung und Weitblick voraussetzt, aber seinen letzten Grund im Geist hat."[26]

Der Dank des Herausgebers gilt in besonderer Weise Herrn Kardinal DDr. Karl Lehmann, der sich bereit fand, der Festschrift sein Geleitwort voranzustellen, und ebenso Peter-Hans Kolvenbach SJ, Generaloberer der Gesellschaft Jesu, für seinen Beitrag „Spiritualität als apostolische Aufgabe", ferner den Mitbrüdern, die trotz der kurzen Planungszeit einen neuen Artikel zur Festschrift beigetragen haben. Zu danken ist auch Herrn Thomas Häußner vom Echter Verlag und P. Jörg Dantscher SJ, die die Drucklegung des Bandes ermöglicht haben. Peter Burkart und dem Diözesanmuseum für christliche Kunst des Erzbistums München sei gedankt für die Bereitschaft, sein Bild für die Gestaltung des Einbandes zur Verfügung zu stellen, schließlich Frau Karin Frammelsberger, ohne deren Engagement der Jubiläumsband nicht rechtzeitig fertig geworden wäre, und Schwester Dr. Corona Bamberg OSB für ihre Unterstützung bei der Konzeptionierung der Festschrift.

Regensburg am Pfingstfest 2002 — P. Andreas Schönfeld SJ

[24] *Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens „Perfectae caritatis"*, n. 2 (Bd. III, 269).
[25] Vgl. *Gaudium et spes*, n. 4 (Bd. III, 295).
[26] *Perfectae caritatis*, n. 4 (Bd. III, 270).

Ignatianisches Charisma

Spiritualität als apostolische Aufgabe

Brief des Generaloberen Peter-Hans Kolvenbach an die Schriftleitung

Es ist mir eine große Freude, Sie und alle, die dieses traditionsreiche Werk des Jesuitenordens in Deutschland durch ihre Arbeit mitgetragen haben, zum 75jährigen Bestehen der Zeitschrift „*Geist und Leben*" zu beglückwünschen und Ihnen im Namen der Gesellschaft Jesu für Ihr gemeinsames Engagement zur Vertiefung der christlichen Spiritualität zu danken. Das „intellektuelle Apostolat" gehört als „Dienst am Reich Gottes" zu den wichtigsten Tätigkeiten unseres Ordens.[1] Nicht umsonst heißt es: „In der Aufgabe des Schriftstellers ist ein apostolisch sehr nützlicher und der Gesellschaft Jesu äußerst angemessener Dienst zu sehen."[2] Schon zur Zeit des Ignatius war die Abfassung von geistlichen Schriften und Büchern ein unverzichtbares Mittel, um den christlichen Glauben durch eine gesunde Lehre zu bewahren und zu verbreiten. Ohne Zweifel liegt die große Herausforderung im Bereich der Spiritualität darin, eine lebendige Verbindung zwischen theologischer Reflexion und persönlicher spiritueller Praxis zu finden.

Es sei hier nur an das schriftstellerische Wirken des hl. Petrus Canisius († 1597) erinnert, des ersten deutschen Jesuiten, der durch seine Katechismen, seine Vitae Sanctorum, sein Einbeziehen der Devotionalien sowie seine großen Bücher über Theologie eine tiefgreifende Erneuerung der katholischen Glaubenspraxis bei gebildeten Kleriker- und Laienkreisen, aber auch zahlreichen einfachen Leuten bewirkt hat.[3]

Ein entscheidendes Moment für seinen apostolischen Erfolg liegt gewiß in der Tatsache, daß sich in ihm kontemplatives Gebetsleben und profunde Kenntnis der geistlichen Tradition vereinten. Bereits in Jugendjahren ist er mit der Gebetsweise der „Devotio moderna" in Berührung gekommen, später mit dem Geist der „rheinischen Mystik" vertraut geworden – sein erstes Buch, das er 1543 herausgibt, sind ja die Predigten Johannes Taulers, seines Lieblingsschriftstellers. Petrus Canisius persönliche Überzeugungskraft beruhte darauf, daß sein intellektuelles Apostolat von einer lebendigen Erfahrung der Wirklichkeit Christi inspiriert wurde, welche in *Großen Exerzitien*, die er unter Peter Fa-

---

[1] Vgl. *Ergänzende Normen*, n. 293–297; in: *Satzungen der Gesellschaft Jesu und Ergänzende Normen*. München 1997, 389–400; zit. als „*Satzungen*".

[2] *Ergänzende Normen*, n. 296 (*Satzungen*, 399).

[3] Zu seiner Biographie vgl. J. Oswald, *Petrus Canisius – ein Lebensbild*; in: J. Oswald/P. Rummel (Hrsg.), *Petrus Canisius – Reformer der Kirche. Festschrift zum 400. Todestag des zweiten Apostels Deutschlands*. Augsburg 1996, 21–38; s. auch Ders., *Petrus Canisius – ein Mystiker?*; in: *GuL* 70 (1997), 260–269.

ber (1543) und Ignatius (1547) zweimal machen durfte, ihre entscheidende missionarische Ausrichtung erhielt.

Darüber hinaus war sich Canisius der Bedeutung eines gezielten Einsatzes technischer und künstlerischer Hilfsmittel bei der Verkündigung des Evangeliums bewußt. Ein wesentlicher Grund seines apostolischen Erfolgs liegt sicher auch in der Förderung des Buchdrucks in Verbindung mit einprägsamen und anschaulichen Illustrationen *(Katechismusbilder)* – eine missionarische Klugheit, die wir angesichts der heutigen Chancen des Internets auf unsere Weise neu verwirklichen müssen.[4]

Für eine Fachzeitschrift allerdings, deren Auftrag die Weitergabe und Vertiefung christlicher Spiritualität ist, kann der jeweilige Einsatz neuer apostolischer Strategien nur eine untergeordnete Rolle spielen. Vielmehr hat das Jubiläumsjahr zunächst keine andere Aufgabe, als sich dankbar auf unser ignatianisches Charisma zu besinnen und in diesem Licht die Geschichte von *„Geist und Leben"* im Hinblick auf die zukünftigen Aufgaben zu betrachten. Unser Orden wurde ja besonders dazu gegründet, um dem „Fortschritt der Seelen in christlicher Lebensführung und Lehre" und der „Verteidigung und Verbreitung des Glaubens" zu dienen.[5] Kraft eigener Umkehr und Nachfolge sollen wir uns mit Gottes Gnade für die „Rettung und Vervollkommnung der Seelen der Nächsten" einsetzen.[6] Die *32. Generalkongregation* (1975) hat dies im *Dekret 2 Die ursprüngliche Inspiration unseres Ordens* in moderner Sprache so ausgedrückt: „die völlige Befreiung des Menschen, die zu einer Teilnahme am Leben Gottes führt."[7]

Neben der kulturellen und sozialen Entwicklung geht es uns in besonderer Weise um die spirituelle Bildung und Entfaltung der ganzen Person. Hierbei kommt der Praxis der *Geistlichen Übungen* und Weitergabe ihrer Spiritualität eine hervorragende Bedeutung zu. So heißt es: „Die Exerzitien helfen, Christen zu formen, denen eine persönliche Erfahrung des erlösenden Gottes geschenkt wird, und die zugleich fähig werden, sich von den Irrtümern der Ideologien und Systeme zu distanzieren und doch, wo immer es nötig ist, mitzuwirken an der Erneuerung der sozialen und kulturellen Strukturen."[8]

Existentieller Ernst, praxisbezogene Lehre, Gespür für die Kirche, Sorge um einen persönlichen Glauben, missionarische Exerzitienarbeit und Einsatz für soziale Gerechtigkeit gehören somit zu den Grundelementen unseres Charismas. Die Arbeit einer Zeitschrift für Spiritualität stellt in dieser Hinsicht eine besondere Aufgabe dar, denn sie kann niemals nur eine reine theologische „Fachzeitschrift" sein, vielmehr muß sie stets sowohl das spirituelle Erbe der Vergan-

---

[4] Vgl. J. Oswald/P. Rummel (Hrsg.), a.a.O., 152 u. 199; 34. GK, D. 15 *Medien: eine neue Kultur* (*Dekrete*, 517–520). Zu den Chancen und der Problematik des Internet s. auch die neueste Botschaft von Johannes Paul II. zum 36. Welttag der sozialen Kommunikationsmittel: *„Internet: Ein neues Forum zur Verkündigung des Evangeliums" (12.5.2002).*

[5] Vgl. *Formula Instituti*, n. 1 (*Satzungen*, 25).

[6] *Examen generale*, n. 3 (*Satzungen*, 44).

[7] *32. GK*, D. 2,11/n. 21; in: *Dekrete der 31. bis 34. Generalkongregation der Gesellschaft Jesu.* München 1997, 218; zit. als *„Dekrete"*.

[8] *32. GK*, D. 4,58/n. 107 (*Dekrete*, 240).

genheit als auch das heutige Wirken des Geistes unter praktischen Gesichtspunkten im Blick haben, um eine lebendige Frömmigkeit vermitteln und Antwort auf die „geistliche Not der Zeit" geben zu können.[9]

Die Gründung der Zeitschrift unter dem Namen *„Zeitschrift für Aszese und Mystik"* gehört zu den Neuaufbrüchen der katholischen Kirche nach der langen Kulturkampfzeit (*Jesuitenverbot bis 1917*) und Modernismus-Krise. Sie ereignet sich fast zeitgleich mit zahlreichen anderen Ordensaktivitäten: die Heiligsprechung des Petrus Canisius (21.5.1925), Herausgabe der Zeitschrift *„Scholastik"*, heute: *„Theologie und Philosophie"* (1926), staatliche Anerkennung der Hochschule für Philosophie/München und Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen/Frankfurt (1925/27).

Entsprechend ihrer Eigenart war ein Großteil ihrer Mitarbeiter unmittelbar in der Exerzitienarbeit, als geistliche Schriftsteller, Spirituale in Priesterseminaren oder Jugendseelsorger tätig, so daß der notwendige Praxisbezug von Anfang an gegeben war. Aus heutiger Perspektive gesehen war die neue Jesuitenzeitschrift ein Ausdruck des in den zwanziger Jahren aufblühenden Interesses an der Mystik und ein Exponent der „Exerzitienbewegung" und der mit ihr verbundenen „Liturgischen Bewegung" bzw. „Katholischen Aktion«, die vor allem Ordensleute, Priester und spirituell interessierte Laienkreise ansprach. Ferner war sie Zeichen einer vertieften Besinnung auf die Heilige Schrift und spirituelle Tradition der Kirche, die eine geistliche Formung der Persönlichkeit und christozentrische Frömmigkeit förderte. Besonders erfreulich war es, daß es der Schriftleitung darauf ankam, moderne Erkenntnisse der Humanwissenschaften in die damalige Exerzitienpraxis zu integrieren und eine neue Einheit des geistlichen Lebens zu begründen.

Dies zeigte sich vor allem darin, daß sie nach Wegen suchte, die rationalistische Trennung von „Aszese«, worunter man den Erfahrungsbereich verstand, den der Mensch durch eigene Übung verwirklichen kann, und der eigentlichen „Mystik" bzw. Gottunmittelbarkeit (*contemplatio infusa*), die nur mit Hilfe einer besonderen Begnadung erreicht werden konnte, zu überwinden. Insofern hat die Zeitschrift wichtige Grundlagen gelegt, um die Mystik aus ihrem vermeintlichen Sonderstatus zu lösen, der nur wenigen Personen zugänglich ist, und ihre Bedeutung für jeden nach Vollkommenheit strebenden Christen bewußt gemacht.

Schließlich verstanden sich viele Artikel der „ZAM" – ohne unmittelbar politisch zu sein – als spirituelle Alternative gegen die zunehmende Ideologisierung des Menschen durch den Kommunismus bzw. Nationalsozialismus und seine religiöse Entfremdung durch die Anonymität der hektischen Industriegesellschaft. In der Rückschau, besonders auf die leidvollen Kriegsjahre, ist es erstaunlich und zugleich tröstlich zu sehen, wie unter großen Entbehrungen und zunehmendem Druck der Hitler-Diktatur dennoch zahlreiche gehaltvolle und Hoffnung gebende Artikel veröffentlicht werden konnten.

---

[9] Die *33. Generalkongregation* zählt eine ganze Reihe von Notsituationen auf. An erster Stelle wird die Suche von jungen Menschen „nach dem Sinn des Lebens und nach Werten" genannt; vgl. D. 1,45 (*Dekrete*, 360).

Nach der Katastrophe des Zweiten Weltkrieges leistete die Schriftleitung einen wesentlichen Beitrag zum geistlichen Wiederaufbau und konnte die spirituellen Impulse der Zwischenkriegszeit in vertiefter Form für die Kirche in Deutschland fruchtbar machen. Unter dem neuen Titel *„Geist und Leben"* gelang es, sowohl die Kräfte zu unterstützen, die zum *II. Vatikanischen Konzil* (1962/65) geführt haben, als auch die Anliegen des Konzils und in ihrem Gefolge die der *Würzburger Synode* (1971/75) an weite Kreise in verständlicher Form zu vermitteln.

Ein besonderes Verdienst der „Neugründung" von 1947 durch P. Friedrich Wulf besteht darin, daß der Praxisbezug der Artikel verbessert und ein neuer Typ von Frömmigkeit vermittelt wurde, der den herkömmlichen Dualismus von „Weltlichem" und „Geistlichem" überwandt (*Ignatianische Mystik der Weltfreudigkeit*).[10] Die säkularisierte Kultur der Moderne konnte so für viele Christen – im Glauben an die Gegenwart Christi in ihrer konkreten Lebensgeschichte – als ein Ort der von Gott selbst eröffneten Begegnung mit ihm erfahren werden.

Wesentliche Punkte waren hier das Engagement für folgende Anliegen: eine zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens, Entwicklung einer echten Laienspiritualität, Integration der mystischen Überlieferung in das kirchliche Leben, Vertiefung der personalen Dimension des Glaubens, die Integration neuer geistlicher Bewegungen, „Unterscheidung der Geister" im Dienst der spirituellen Wegsuche, Erforschung und Tradierung der ignatianischen Spiritualität, Weiterentwicklung der Exerzitien- und Meditationspraxis, Auseinandersetzung mit östlichen Übungsweisen, Entdeckung spiritueller Werte in Kunst und Literatur, Verbindung von Politik mit christlicher Mystik und Bewältigung der Erfahrungen von Gottesferne.

Ein bedrängendes Problem, das schon seit der Gründung der Zeitschrift, besonders in der nachkonziliaren Zeit immer wieder thematisiert wurde, wesentlich verschärft aber seit dem Zusammenbruch des Kommunismus bzw. der Wiedervereinigung Deutschlands in das Bewußtsein trat, war der wachsende Verfall des christlichen Glaubens in der westlichen Industrie- bzw. Konsumgesellschaft.[11] Ebenso hat die *32. Generalkonkregation* bereits in den siebziger Jahren im *Dekret 4 Unsere Sendung heute* von einer im Vergleich zu früheren Generationen neuen Dimension geistlicher Not gesprochen:

„Wir stehen vor einer ganzen Reihe neuer Herausforderungen. Von daher müssen wir unsere Sendung neu sehen lernen. Zum ersten Mal gibt es auf der Erde mehr als 2 Milliarden Menschen, die Gott, den Vater, und seinen Sohn Jesus Christus, den er gesandt hat, nicht kennen. Gleichzeitig verliert ein Großteil

---

[10] Vgl. K. Rahner, *Die ignatianische Mystik der Weltfreudigkeit*; in: *GuL* 34 (1937), 121–137; sodann beispielsweise: F. Wulf, *Der Christ und die heutige Gestalt der Welt*; 28 (1955), 117–133; O. Semmelroth, *Erwägungen über das christliche Weltverhältnis*; 37 (1964), 258–272 oder J.B. Metz, *Weltverständnis im Glauben. Christliche Orientierung in der Weltlichkeit der Welt heute*; 35 (1962), 165–184.

[11] Vgl. etwa K.H. Weger, *Gotteserfahrung in der Glaubensnot*; in: *GuL* 39 (1966), 343–354; J. Sudbrack, *Atheismus als Modell christlicher Gottesbegegnung*; 43 (1970), 24–38 oder C. Bamberg, *Beten und Menschsein*; 68 (1995), 324–335.

unserer Mitmenschen den Sinn für Gott. Fasziniert, ja beherrscht von den Möglichkeiten des menschlichen Verstandes übersehen oder verwerfen sie das Geheimnis des Menschen und seiner letzten Bestimmung. Zudem ist unsere Welt gekennzeichnet von einer wachsenden gegenseitigen Abhängigkeit und zugleich von einer Spaltung durch Ungerechtigkeit, die nicht nur von einzelnen Menschen begangen wird, sondern auch eingedrungen ist in sozio-ökonomische und politische Institutionen und Strukturen, die das Leben der Nationen und der internationalen Gemeinschaft beherrschen."[12] Auf diese Herausforderungen gaben wir eine programmatische Antwort:

„Unsere Sendung heute besteht demnach darin, Christus so zu verkünden und bekannt zu machen, daß alle ihn erkennen als den, der seit dem Ursprung der Welt bei den Menschen sein wollte und in ihrer Geschichte gewirkt hat."[13] Das bedeutet konkret, daß wir, ausgehend von unserer eigenen Exerzitienerfahrung und Überwindung der „Versuchung zum Unglauben" in uns selbst, die Verkündigung des Evangeliums, Förderung der sozialen Gerechtigkeit und Hinführung zu einer persönlichen Christusbegegnung miteinander verbinden.[14]

Im Hinblick auf die zukünftigen Aufgaben von „*Geist und Leben*" lohnt es sich, insbesondere die Dokumente der *34. Generalkongregation* (1995) zu studieren und auf die gegenwärtige Lage in Deutschland bzw. Europa hin auszuwerten. Ihre Analyse der gegenwärtigen Weltlage im Lichte des Evangeliums enthält wichtige Punkte, die man zu einer Art „Programm" für die zukünftige Arbeit zusammenstellen könnte.

Natürlich kann es nicht darum gehen, die grundsätzliche Ausrichtung der Zeitschrift in Frage zu stellen. Vielmehr käme es darauf an, das bisherige Engagement unter besonderer Berücksichtigung der heutigen Gesellschaftsbedingungen akzentuiert fortzusetzen. Angesichts der wachsenden Konfrontation mit einer nihilistischen „Kultur des Todes«, die Ausbeutung, Flüchtlingselend, Krieg, Terrorismus, Abtreibung, Euthanasie, Genmanipulation, Wertrelativismus, Konsumideologie und Umweltzerstörung leichtfertig in Kauf nimmt, gehört es zu den vordringlichsten Aufgaben, die spirituellen Grundlagen des menschlichen Zusammenlebens aufzuzeigen und an möglichst weite Kreise weiterzuvermitteln.[15]

Oder anders gesagt: Es kommt darauf an, mit allen Kräften eine „Kultur des Lebens" zu fördern und die positiven Chancen der Zeit bewußt aufzugreifen.[16] Ein großes Geschenk des Geistes ist heute die Offenheit vieler Christen, ein spirituelles Leben zu führen und zwar mitten in der Welt. Wie können wir diese neue Bewegung stützen? Eine besondere Beachtung verdient dabei die Tatsache, daß sich in zunehmendem Maße Laien an einer pastoralen Zusammenarbeit – als Freiwillige oder assoziierte Mitglieder – mit den traditionellen Ordens-

---

[12] *32. GK*, D. 4,3–6/n. 49–52 (*Dekrete*, 224).
[13] *32. GK*, D. 4,11/n. 60 (*Dekrete*, 226).
[14] Vgl. *32. GK*, D. 4,51/n.100; 34. GK, D. 4,20/n. 104 (*Dekrete*, 238 u. 425).
[15] Vgl. *34. GK*, D. 3,8/n. 57 (*Dekrete*, 412).
[16] Vgl. ebd.: „die Schaffung von Möglichkeiten, ein sinnvolles, verbindliches und verantwortliches Leben zu führen anstelle von Gesetzlosigkeit und Hoffnungslosigkeit." (S. 412).

gemeinschaften interessiert zeigen.[17] Hier stellt sich auch die Frage nach neuen Formen der christlichen Gemeinschaft und meditativ geprägten Gottesdiensten, die der geistlichen Wegsuche des heutigen Menschen gerecht werden. Ferner wären die Konsequenzen dieser Entwicklung im Hinblick auf das Ordensleben, die Pfarrgemeinden und vor allem auch der Priesterausbildung zu bedenken.

Weiter müßte deutlicher werden, daß die christliche Kontemplation nicht von einem alternativen Lebensstil getrennt werden kann und der Einsatz für die Gerechtigkeit ein integrales Moment unseres Glaubens ist. Darauf macht auch die *33. Generalkongregation* aufmerksam, indem sie sagt: „Doch weder ein Spiritualismus, der die Menschwerdung nicht ernst nimmt, noch ein rein diesseitiger Aktivismus dienen wirklich der unverkürzten Verkündigung des Evangeliums in der heutigen Welt."[18]

Außerdem verbindet die Generalkongregation diese ihre Aussage mit der Enzyklika Papst Pauls VI. *„Evangelii nuntiandi"*, die zwei voneinander unlösbare Wesensmomente der Evangelisierung hervorhebt: „daß in Jesus Christus, dem menschgewordenen, gestorbenen und auferstandenen Sohne Gottes, das Heil einem jedem Menschen angeboten ist als ein Geschenk der Gnade und des Erbarmens Gottes".[19] Die lebendige, geistige Mitte der Botschaft ist immer Christus, dessen eschatologisches Heil „alle Grenzen übersteigt" und nicht auf Bedingungen der zeitlichen Existenz reduziert werden kann.[20] Zugleich gehört es zur Eigenart der Verkündigung, daß sie in diesem Christusglauben die konkrete Erlösung des Menschen als Einzelperson und als Mitglied einer Gemeinschaft anstrebt:

„Zwischen Evangelisierung und menschlicher Entfaltung – Entwicklung und Befreiung – bestehen in der Tat enge Verbindungen: Verbindungen anthropologischer Natur, denn der Mensch, dem die Evangelisierung gilt, ist kein abstraktes Wesen, sondern sozialen und wirtschaftlichen Problemen unterworfen; Verbindungen theologischer Natur, da man ja den Schöpfungsplan nicht vom Erlösungsplan trennen kann, der hineinreicht bis in ganz konkrete Situationen des Unrechts, das es zu bekämpfen, und der Gerechtigkeit, die es wiederherzustellen gilt. Verbindungen schließlich jener ausgesprochen biblischen Ordnung, nämlich der der Liebe: Wie könnte man in der Tat das neue Gebot verkünden,

---

[17] Vgl. Johannes Paul II., *Nachsynodales Schreiben. Vita Consecrata. Über das geweihte Leben und seine Sendung in Kirche und Welt* (25.3.1996), n. 54–68 (= *VAS*; Hf. 125, 63–68); im Hinblick auf den Jesuitenorden s. *34. GK*, D. 13 *Zusammenarbeit mit Laien in der Sendung* (*Dekrete*, 501–510).

[18] *33. GK*, D. 1,33 (*Dekrete*, 354). Der lateinische Grundtext spricht von einem *„spiritualismus non incarnatus"*, was in der deutschen Übersetzung mit „ein Spiritualismus, der nicht konkrete Gestalt annimmt" wiedergegeben wird – eine bedauerliche Abschwächung!

[19] *Apostolisches Schreiben „Evangelii nuntiandi" über die Evangelisierung in der Welt von heute (8.12.1975)*, n. 26–38 (= *Verlautbarungen des Apostlischen Stuhls*; zit. als *„VAS"*; Hf. 2, 20ff.); hier n. 27 (S. 21); vgl. auch Eph. 2,8–10 u. Röm. 1,15–16.

[20] Vgl. aaO., n. 28: „Die Evangelisierung muß folglich die prophetische Dimension eines Jenseits enthalten, das eine tiefe, endgültige Berufung des Menschen ist, die zugleich eine Fortsetzung und ein völliges Übersteigen des jetzigen Zustandes darstellt." (S. 21).

ohne in der Gerechtigkeit und im wahren Frieden das echte Wachstum des Menschen zu fördern."[21]

Wenn wir heute von „Spiritualität" sprechen, sollte dies im Bewußtsein geschehen, daß es dabei um religiöse Haltungen geht, die überhaupt erst die Grundlage schaffen, eine Perspektive der Hoffnung zu entwickeln. Denn nur ein gottverbundener Mensch gewinnt die Fähigkeit, um seines Nächsten willen auf persönlichen Reichtum und eigenwillige Machtausübung zu verzichten. Wie sollte es sonst überhaupt gelingen, nicht jede technische Möglichkeit beliebig in die Tat umzusetzen oder die konsumorientierte Umweltzerstörung aufzuhalten, die mit ihren verheerenden Folgen die ganze Menschheit bedroht. Die Spiritualität, die wir lehren, muß also eine Kultur der Herzensbildung und Einfachheit, ja sogar „Armut" sein, damit sie für alle fruchtbar werden kann.[22]

Denn ohne diese Kultur der Liebe, die einen solidarischen Lebensstil verwirklicht, wird das tägliche Brot nicht jedem dargeboten und bleibt der Hunger in der Welt ein Skandal, der nicht sein sollte.[23] Gegen jede Art von Fatalismus ist zu betonen, daß die Probleme dieser Welt im wesentlichen spirituelle Probleme sind. Die modernen Gesellschaften mit ihren großartigen Fortschritten in Wissenschaft und Technik könnten viele Probleme lösen, aber sie wollen es aus Egoismus nicht.[24]

Angesichts der Weltlage ist eine spirituelle Freundschaft über alle kulturellen Unterschiede und Religionsgrenzen hinweg zu einer Überlebensfrage der Menschheit geworden, denn die Probleme sind nur gemeinsam zu lösen. Infolgedessen darf sich auch der interreligiöse Dialog nicht im Austausch theologischer Lehren oder geistlicher Erfahrungen erschöpfen, sondern muß zu einem „Dialog des Handelns" führen, „in dem Christen und Nichtchristen für eine umfassende Entwicklung und Befreiung des Menschen zusammenarbeiten."[25]

Weiter stellt sich die brennende Frage, wie wir die „spriuellen Schätze" der Kirche nicht nur einem kleinen Kreis von Spezialisten, sondern auch einfachen

---

[21] Vgl. aaO., n. 31 (S. 23); zum „Gebot der Liebe" s. auch Mk. 12,28–34; Joh. 13,31–35 u. 1 Joh. 2,7–11.

[22] Vgl. auch P. Arrupe, *Über die Aufgabe der Orden in der modernen Konsumgesellschaft* (1977): „Nach all dem" – d.h. den Folgen der Konsumgesellschaft – „scheint es klar, daß Genügsamkeit oder ein eingeschränkter Lebensstil für das materielle und soziale Überleben der Menschen unbedingt notwendig ist." (*Im Dienste des Evangeliums. Ausgewählte Schriften von P. Pedro Arrupe SJ, Generaloberer der Gesellschaft Jesu, 1965–1983*. Hrsg. von H. Zwiefelhofer. München 1987, 337).

[23] Päpstlicher Rat „Cor Unum", *Der Hunger in der Welt. Eine Herausforderung für alle: solidarische Entwicklung (4.10.1996)*, n. 22: „Die Ursache des Hungers ist sittlicher Natur; sie liegt jenseits aller physischen, strukturellen und kulturellen Gründe." (= *VAS*; Hf. 128, 29).

[24] Vgl. *32. GK*, D. 4,20/n. 69: „Trotz unserer technischen Möglichkeiten wird es immer deutlicher, daß der Mensch nicht bereit ist, den Preis für eine gerechte, menschlichere Gesellschaft zu zahlen." (*Dekrete*, 229). Zur strukturellen Dimension der Ungerechtigkeit s. auch *34. GK*, D. 2,10/n.35 (*Dekrete*, 403) u. Johannes Paul II., *Enzyklika „Sollicitudo rei socialis" (30.12.1987)*, n. 36–38 (= *VAS*; Hf. 82, 43–47).

[25] Vgl. *34. GK*, D. 5,4/n. 131 (*Dekrete*, 433); zu den vier Ebenen des Dialogs – des Lebens, des Handelns, der religiösen Erfahrung und der theologischen Lehre – s. Päpstlicher Rat für den Interreligiösen Dialog/Kongregation für die Evangelisierung der Völker, *Dialog und Verkündigung. Überlegungen und Orientierungen zum Interreligiösen Dialog und zur Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi (19.5.1991)*, n. 42–46 (= *VAS*; Hf. 102; 22–24).

Menschen, insbesondere den Notleidenden unserer Gesellschaft zugänglich machen können.[26] Diese Aufgabe drängt sich vor allem deshalb verstärkt auf, weil unsere traditionellen Formen der Volksmissionen und Glaubensunterweisung nahezu ganz verschwunden sind. Solch eine Ausrichtung des spirituellen Engagements beugt insbesondere auch der Gefahr vor, die Erforschung der Mystik nur um ihrer selbst willen zu betreiben oder einer elitären Esoterik Vorschub zu leisten, der das Gespür für kirchliche Dimension ihres Tuns fehlt.

Natürlich kann das alles nicht bedeuten – etwa im Sinne einer kalkulierten Strategie –, die Werte der christlichen Mystik für eine Verbesserung der Überlebenschancen der Menschheit oder die Evangelisierung der Kultur zu funktionalisieren. Vielmehr wird es noch mehr als in der Vergangenheit darauf ankommen, ein uneigennütziges Zeugnis unseres persönlichen Glaubens an Jesus Christus und seiner Bedeutung für die Menschheitsgeschichte abzulegen. Das *Dekret 4 Unsere Sendung und Kultur* drückt das folgendermaßen aus:

„Die Quelle liegt in der *mystischen* Erfahrung des Ignatius, die unsere Aufmerksamkeit gleichzeitig auf das innere Geheimnis Gottes und sein Wirken in der Schöpfung richtet. Weder in unserem persönlichen Leben noch im Apostolat stehen wir je vor der Wahl: Gott *oder* die Welt; es geht vielmehr immer um Gott *in* der Welt, der sich müht, sie zur Vollendung zu führen, bis sie zuletzt ganz *in* ihm ist."[27]

Für eine Spiritualitäts-Zeitschrift würde das bedeuten, daß sie ihr Apostolat vor allem als einen geistlichen „Dienst des Trostes" versteht, indem sie das „Gespür für das Geheimnis Gottes" schärft und hilft, den Glauben von „kulturbedingten Belastungen" zu befreien.[28] Denn eine Bewältigung der von vielen Menschen erfahrenen „Gottesferne" scheint nur noch durch eine Integration der mystischen Dimension in das Bewußtsein möglichst vieler Christen möglich zu sein. Wir selbst müssen damit den Anfang machen:

„Erst wenn wir über unsere eigene Erfahrung und unser Gottesverhältnis Klarheit gewonnen haben, können wir Dinge sagen, die auch dem heutigen Agnostizismus sinnvoll erscheinen. Bei diesem Apostolat dürfen wir nicht die christliche Mystik übersehen, die immer wieder die wort- und bildlose, alle menschliche Begrifflichkeit übersteigende Gotteserfahrung erwähnt. Es gibt in der postmodernen Kultur ein Auseinanderbrechen christlichen Glaubens, indem menschliche Spiritualität sich loslöst von einem ausdrücklichen religiösen Bezug. Die Menschen haben nicht aufgehört, irgendwie geistlich zu leben, doch dieses Leben findet außerhalb der Kirche statt."[29]

Ein Verständnis der menschlichen Existenz von der Mystik her ist heute in gewisser Hinsicht leichter als früher, weil faktisch alle großen Ideologien gescheitert sind, und der Mensch immer mehr mit den durch ihn selbst verursachten Aporien konfrontiert ist. Dabei ist eine Deutung der „Gottesferne«, al-

---

[26] Vgl. *34. GK*, D. 4,8/n. 87 (*Dekrete*, 421).
[27] *34. GK*, D. 4,7/n. 86 (*Dekrete*, 420); vgl. *Exerzitienbuch*, n. 235–237 (*Betrachtung, um Liebe zu erlangen*).
[28] Vgl. *34. GK*, D. 4,9/n. 88; 4,22/n.106 (*Dekrete*, 421; 426–427).
[29] *34. GK*, D. 4,21–22/n.104–105 (*Dekrete*, 426).

so das Zerbrechen der herkömmlichen Gottesbilder, im Licht der geistlichen Lehre vom „Untrost" (*Dunkle Nacht*) sicher eine große Hilfe, um dem heutigen Menschen den Glauben neu zu ermöglichen.[30]

Allerdings dürfen wir nicht der oben genannten Gefahr erliegen, Mystik und Spiritualität von der kirchlichen Gemeinschaft losgelöst zu sehen. Um dieser Tendenz vorzubeugen, scheint es mir besonders ratsam, möglichst viele Menschen, die in der Kirche Verantwortung tragen, für eine kontemplative Spiritualität zu gewinnen, die die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus und folglich die Kirche als „Braut Christi" ernstnimmt, und sie darin geistig zu bestärken.[31] Denn nicht wenige Christen verlassen unsere Pfarrgemeinden oder sogar die Kirche, weil sie dort keinen Trost oder geistliche Unterweisung finden!

Ein spirituelles Merkmal unserer Zeit ist gewiß die Tatsache, daß wir verstärkt den Geist Gottes auch bei Andersgläubigen als gegenwärtig erfahren. In Dekret 5 *Unsere Sendung und der interreligiöse Dialog* heißt es dazu: „Unser *Dienst am Glauben* findet heute in einer Welt statt, die sich zunehmend der Vielzahl der geistlichen Erfahrungen in den verschiedenen Religionen bewußt wird."[32]

Dieses Bewußtsein eröffnet uns die Chance für einen gemeinsamen Einsatz für Frieden und Gerechtigkeit, birgt aber auch die Gefahr eines schleichenden Identitätsverlustes. Nicht wenige kommen mit dieser Erfahrung nicht zurecht und gleiten in Fundamentalismus oder synkretistische Frömmigkeitsformen ab. Papst Johannes Paul II. hat den Jesuitenorden mehrfach aufgefordert, dem interreligiösen Dialog eine apostolische Priorität für das dritte Jahrtausend zu geben.[33] Die große Herausforderung wird es sein, die heute notwendige Wertschätzung für die spirituellen Erfahrungen anderer Religionen mit einer soliden Verwurzelung in der eigenen Tradition zu verbinden. Für „*Geist und Leben*" würde dies unter anderem bedeuten, ein neues christliches Selbstbewußtstein zu vermitteln, das in der Lage ist, den interreligiösen Dialog und die Verkündigung des Evangeliums nicht als unvereinbare Gegensätze zu betrachten.[34]

In diesem Zusammenhang wäre es wichtig, die Eigenart der „personalen Mystik" verstärkt im Hinblick auf die Praxis herauszuarbeiten und Wege für eine

---

[30] Vgl. *Exerzitienbuch*, n. 322 (*Drei Hauptgründe, warum wir uns trostlos finden*); s. auch Johannes Paul II., *Apostolisches Schreiben „Novo Millennio Ineunte" zum Abschluß des Großen Jubiläums des Jahres 2000 (6. Januar 2001)*, n. 27 über die Gotteserfahrung der Katharina von Siena und Therese von Lisieux (= *VAS*; Hf. 150, 25); s. auch den Hinweis auf Johannes vom Kreuz und Theresa von Avila (aaO., n. 33; S. 32).

[31] Vgl. aaO., n. 365: „... indem wir glauben, daß zwischen Christus, unserem Herrn, dem Bräutigam, und der Kirche, seiner Braut, der gleiche Geist ist, der uns leitet und lenkt zum Heil unserer Seelen." (ed. P. Knauer. Graz ³1988, 152).

[32] Vgl. *34. GK*, D. 5,6/n.134 (*Dekrete*, 434).

[33] Vgl. *34. GK*, D. 5,3/n.130 (*Dekrete*, 432).

[34] Vgl. *34. GK*, D. 5,7/n.135 (*Dekrete*, 435); *„Novo Millennio Ineunte"*, n. 56: „Der Dialog kann jedoch nicht auf religiösen Indifferentismus gegründet sein. So haben wir Christen die Pflicht, ihn so zu entwickeln, daß wir das volle Zeugnis der Hoffnung, die uns erfüllt (vgl. 1 Petr. 3,15), vortragen. Wir brauchen uns nicht zu fürchten, daß das eine Beleidigung für die Identität des anderen sein könnte, was *frohe Verkündigung eines Geschenkes* ist: eines Geschenkes, das für alle bestimmt ist und allen mit größter Achtung der Freiheit eines jeden angeboten werden soll." (= aaO., 51).

Erneuerung der christlichen Meditation aufzuzeigen, die nicht nur auf kleine Gruppen beschränkt bleibt. Denn ein „Dialog der religiösen Erfahrung" ist nur dann fruchtbar, wenn eine große Zahl von Christen nicht nur intellektuell, sondern auch praktisch in der eigenen Tradition verwurzelt ist. Das heißt, es käme darauf an, die Christuswirklichkeit nicht nur theologisch, sondern mehr noch spirituell-praktisch zu den verschiedenen religiösen Traditionen in Beziehung zu setzen. Dies ist aber nur möglich, wenn zugleich der eigene Glaube durch eine vertiefte Betrachtung der *„Mysteria Jesu Christi"* gestärkt wird.[35]

Eine vordringliche Aufgabe wäre es, noch genauer zu klären, auf welche Weise tatsächlich einzelne östliche Übungsweisen in die christliche Spiritualität integrierbar sind. Allgemeine Leitlinien zur Orientierung in der Praxis finden sich z.B. in dem, was die Glaubenskongregation über die christliche Meditation veröffentlicht hat.[36] Hierbei wäre es hilfreich, die bisher gemachten Erfahrungen mit Integrationsversuchen zu sammeln und auszuwerten, um besser zu sehen, inwieweit eine persönliche Vertiefung des Gebetslebens und auch eine Bereicherung der kirchlichen Gemeinschaft stattgefunden hat (*Communio-Aspekt*).

Ferner scheint es mir wichtig, neue Formen von *Geistlichen Übungen* zu entwickeln, die einerseits für Menschen geeignet sind, die überhaupt noch nicht oder kaum mit der christlichen Botschaft in Berührung gekommen sind, und andererseits Wege zu suchen, die kontemplative Tradition stärker in die Dynamik der Einzelexerzitien zu integrieren.

Schließlich stellt sich eine weitergehende Frage im Hinblick auf das Zusammenwachsen Europas. Sollte nicht in Zukunft bewußter die europäische Perspektive in *„Geist und Leben"*, auch im Sinne einer verstärkten Zusammenarbeit von Mitbrüdern und Laien über die Grenzen Deutschlands hinaus, in Blick genommen werden? Wie können wir andere an unseren geistlichen Schätzen teilhaben lassen und zugleich auch von ihnen lernen?[37]

Wie das im einzelnen verwirklicht werden könnte, müßte in einem apostolischen Unterscheidungsprozeß geklärt werden. Angesichts unserer geringen Kräfte im Vergleich zu den genannten Herausforderungen kommt es letztlich einzig und allein auf ein unerschütterliches Gottvertrauen an, nämlich daß wir unseren Dienst im wesentlichen als zeichenhaften und selbstlosen Einsatz für „Glaube und Gerechtigkeit" um Christi und der Menschen willen verstehen, damit wir nicht selbst der falschen Utopie der Machbarkeit verfallen.

---

[35] Vgl. *34. GK*, D. 5,9ff./n.138ff. (*Dekrete*, 437–438); *Exerzitienbuch*, n. 261–312 (*Die Geheimnisse des Leben Christi, unseres Herrn*).

[36] Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre, *Über einige Aspekte der christlichen Meditation (15.10.1989)*; etwa n. 3: „In der Kirche muß das berechtigte Erforschen neuer Methoden der Meditation sich immer vor Augen halten, daß ein echt christliches Gebet wesentlich die Begegnung zweier Freiheiten ist, der unendlichen Freiheit Gottes mit der begrenzten des Menschen." (= *VAS*; Hf. 95, 6); s. dazu auch *Exerzitienbuch*, n. 5; 23; 98; 183; 234; 231; 237 u. 258.

[37] Zur zentralen Rolle der »Glaubensfrage« auf dem Weg zur europäischen Einheit vgl. Bischofssynode. Zweite Sonderversammlung für Europa, *Jesus Christus, der lebt in seiner Kirche, Quelle der Hoffnung für Europa (1999)*, n. 23–24 (= *VAS*; Hf. 138, 33–36); s. auch *34. GK*, D. 21 über *Interprovinzielle und provinzübergreifende Zusammenarbeit*, n. 14/n. 446 (*Dekrete*, 537).

In dieser Hinsicht trifft es sich gut, daß das Jubiläum von „*Geist und Leben*" mit dem Gedächtnisjahr zum 450. Todestag des Hl. Franz Xaver († 3.12.1552), des größten Missionars der Kirche, zusammenfällt. Erinnern wir uns, was Ignatius seinem Freund in der Verlassenheit der heidnischen Fremde schrieb: „Derjenige bedient sich seiner geringsten Werkzeuge, der *ohne* sie und *mit* ihnen der Urheber alles Guten ist. Dem, der das ewige Leben aller ist, die wahrhaft leben, möge es gefallen, uns seine Gnade in Fülle zu geben, damit wir seinen heiligsten Willen immer verspüren und denselben vollständig erfüllen. Ganz der Eure, und immer, *in* unserem Herrn. Ignatio."[38]

„Gott wirkt *mit* uns und *ohne* uns". Den radikalen Bruch, der sich zwischen abendländischer Kultur und dem Evangelium gegenwärtig ereignet – Papst Paul VI. sprach vom „Drama unserer Zeitepoche" –, können wir nicht aus eigner Kraft rückgängig machen oder heilen.[39] Dieser Prozeß scheint sogar eine geschichtliche Notwendigkeit zu beinhalten, um den Menschen neu für Gottes Kommen zu bereiten. Wir sollten ihn ohne falschen Illusionen, aber auch ohne jede Resignation als eine Läuterung im Glauben annehmen.

Haben wir also den Mut, machen wir auch anderen Mut, den heutigen Herausforderungen klar ins Auge zu schauen. Johannes Paul II. hat in seinem *Schreiben zum Abschluß des Jubiläumsjahres 2000* die entscheidende Gewissensfrage gestellt: „Wie können wir uns abseits halten angesichts eines voraussichtlichen ökologischen Zusammenbruchs, der weite Gebiete des Planeten unwirtlich und menschenfeindlich macht?"[40] Diese reale Gefahr ist gewiß mehr als nur das Ergebnis kollektiver Unvernunft, sie ist vielmehr eine Folge der strukurellen Ungerechtigkeit und ein eindringliches Symbol für die Sündhaftigkeit des Menschen, mit anderen Worten: Zeichen für die radikale Erlösungsbedürftigkeit unserer menschlichen Existenz.

Trotz aller Ungerechtigkeit und Probleme gibt es aber ein großes Hoffnungszeichen, das alle Völker umfaßt: „In der ganzen Welt wächst der Sinn für die solidarische Verbundenheit der Menschheitsfamilie."[41] Eine positive Entwicklung, die auf besondere Weise auch in der Kirche selbst ihre Entsprechung findet. So stellt der Papst in seinem Schreiben ein geistliches Programm auf, dessen pastorale Weisungen eine „Spiritualität der Gemeinschaft" begründen. Das Fundament ist Christus: „Nein, keine Formel wird uns retten, sondern eine Person, und die Gewißheit, die sie uns ins Herz spricht: *Ich bin bei euch!*".[42] Diese

---

[38] *An Francisco de Javier, Rom, den 31. Januar 1552* (MI Epp. IV, 128–129); in: *Briefe und Unterweisungen.* Übers. von P. Knauer. Würzburg 1993 (= Ignatius von Loyola, *Deutsche Werkausgabe*; *Bd. I*), 396–397.

[39] *Apostolisches Schreiben „Evangelii nuntiandi" über die Evangelisierung in der Welt von heute (8.12.1975)*, n. 20 (= *VAS*; Hf. 2, 16); s. auch *34. GK*, D. 4,2/n.76 (*Dekrete*, 417).

[40] *„Novo Millennio Ineunte"*, n. 51 (= aaO., 47); s. auch: Die deutschen Bischöfe, *Handeln für die Zukunft der Schöpfung (22.10.1998)*, n. 151–189 über die spirituellen Grundlagen des Umweltengagements (= *Erklärungen der Kommissionen*; Hf. 19, 75–92).

[41] *33. GK*, D. 1,36 (*Dekrete*, 355); vgl. auch *„Novo Millennio Ineunte"*, n. 40/50, wo das „Bemühen um die Evangelisierung" und die „Tradition der Nächstenliebe" in den globalen Zusammenhang gestellt wird (aaO., 36/46–47).

[42] *„Novo Millennio Ineunte"*, n. 29 (S. 27); vgl. auch Mt. 28,20.

Wirklichkeit entfaltet sich heute als eine personale Dynamik, in der sich der Glaube des Einzelnen und das Leben der Kirche verstärkt gegenseitig bedingen und vertiefen.

Damit die Kirche als „Gemeinschaft" (*κοινωνία*, *communio*), welche der Liebe des dreifaltigen Gottes entspringt, und als „Sakrament«, d.h. als „Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit" offenbar wird, ist sie immer mehr auf das Glaubenszeugnis eines jeden Christen angewiesen.[43] Und umgekehrt bedarf jeder Glaubende, um seine Berufung zur Vollkommenheit entfalten zu können – „angesichts der zahlreichen Prüfungen, vor die die heutige Welt den Glauben stellt" – , immer mehr einer lebendigen Gemeinschaft, die ihn geistlich formt und auf seinem Weg begleitet.[44] Um die Kirche zu einer „Schule der Gemeinschaft" zu machen, die den Einzelnen im Glauben bestärkt und zur universellen Liebe befähigt, ist es zuerst notwendig, das innere Gespür für eine solche Spiritualität zu wecken.[45] Ihre geistliche Grunderfahrung beschreibt der Papst folgendermaßen:

„Spiritualität der Gemeinschaft bedeutet vor allem, den Blick des Herzens auf das Geheimnis der Dreifaltigkeit zu lenken, das in uns wohnt und dessen Licht auch auf dem Angesicht der Brüder und Schwestern im Glauben in der tiefen Einheit des mystischen Leibes zu erkennen, d.h. es geht um „einen, der zur mir gehört", damit ich seine Freuden und seine Leiden teilen, seine Wünsche erahnen und mich seiner Bedürfnisse annehmen und ihm schließlich echte, tiefe Freundschaft anbieten kann."[46]

Einige pastorale Weisungen, die sich daraus ergeben, berühren unmittelbar den Aufgabenbereich von „*Geist und Leben*". So gilt es, das verbreitete „Bedürfnis nach Spiritualität" bzw. neue „Gebetsbedürfnis" aufzugreifen und eine „Kunst des Gebets" zu vermitteln, welche die „mystische Tradition" der Kirche möglichst vielen Christen erschließt.[47] Konkret sieht der Papst eine wichtige Aufgabe darin, daß unsere christlichen Gemeinden „echte *Schulen* des Gebets" werden, die eine Kultur der Liebe verwirklichen: „Deshalb muß die Gebets-

---

[43] Vgl. aaO., n. 42 (S. 39); II. Vatikanisches Konzil, *Dogmatische Konstitution über die Kirche „Lumen gentium"*, n. 1. Das Konzil beschreibt das Mysterium der Kirche als *„communio"*, nämlich als Beziehungseinheit, welche die Zusammengehörigkeit der Gemeinschaft mit Gott und die der Menschen untereinander betont; s. auch *34. GK*, D. 11,6–8/n.303–305 (*Dekrete*, 491–492).

[44] Vgl. *„Novo Millennio Ineunte"*, n. 34 (S. 32); s. auch n. 30; 43 (S. 29; 39) u. *32. GK*, D. 11,18/n. 216 über die Bedeutung der Gemeinschaft für die Förderung der Spiritualität des Einzelnen (*Dekrete*, 271). Eine Konsequenz aus der Communio-Theologie ist die erneuerte Einsicht, daß alle Gläubigen zur Heiligkeit berufen sind; vgl. *„Lumen gentium"*, n. 40: „Alle Christgläubigen jeglichen Standes oder Ranges sind zur Fülle des christlichen Lebens zur vollkommenen Liebe berufen."; s. auch Mt. 5,48; Joh. 13,34 o. Eph. 5,3.

[45] Vgl. *„Novo Millennio Ineunte"*, n. 43 (S. 39).

[46] AaO., n. 43 (S. 40); vgl. auch *32. GK*, D. 11,14/n.212: „... unser Gemeinschaftsleben soll darauf ausgerichtet sein, daß wir nicht nur in der gemeinsamen apostolischen Arbeit zusammenarbeiten, sondern echte Brüder und Freunde in Christus sind." (*Dekrete*, 269) u. *34. GK*, D. 2,9/n. 34: „‚Freunde des Herrn' zu sein bedeutet also ‚Freunde der Armen' zu sein" (S. 403); s. dazu Mt. 18,20 u. 25,35ff.

[47] Vgl. aaO., n. 32–34 (S. 30–33).

erziehung auf irgendeine Weise zu einem bedeutsamen Punkt jeder Pastoralplanung werden."[48]

Die weiteren Anliegen des Papstes, die damit zusammenhängen, bewirken – im Unterschied zu dem oft individualistischen Interesse an religiöser Erfahrung – eine fruchtbare Integration dieses Bedürfnisses in das Leben der Kirche. Eine zukünftige Gebetspädagogik müßte sich intensiver mit der Feier der Liturgie, dem Lesen der Heiligen Schrift, einer radikal vertieften Verkündigung, einem missionarischen Engagement, Bemühen um ökumenische Gemeinschaft und einer konkreten Liebe zu jedem Menschen verbinden, besonders zu den Armen. Dadurch würde das Geheimnis der kirchlichen Gemeinschaft (*mystischer Leib Christi*) und die „christliche Einfühlungskraft" (*universelle Nächstenliebe*) das Glaubensbewußtsein neu beleben und eine überzeugende Strahlkraft gewinnen.

So sind wir dazu herausgefordert, uns dem Geist nach, aber auch im Leben zum „Nächsten des Leidenden"[49] zu machen. Daß wir dem anderen beistehen, indem wir materielle und geistige Güter teilen. Und daß wir teilen, weil wir – das „Antlitz des Auferstandenen" betrachtend – solidarisch im Leiden an Gottes Unbegreiflichkeit sind.[50] Gelingt es uns, dort, wo wir arbeiten, ein neues Gottvertrauen zu wecken, dann ist schon viel geschehen. Es gibt heute keinen menschlicheren Dienst als die göttliche Gegenwart selbstlos zu bezeugen: „Das Licht leuchtet in der Finsternis" (Joh. 1,5).[51]

In diesem Sinne wünsche ich Ihnen, liebe Mitbrüder, und allen Autorinnen und Autoren bei der Bewältigung der zukünftigen Aufgaben apostolischen Eifer, die Gabe geistlicher Unterscheidung und vor allem Gottes reichen Segen. Daß es Ihnen mit seiner Hilfe immer mehr gelingen möge, den heutigen Menschen in den Kern der christlichen Spiritualität einzuführen, in dem aller Trost und Lebenssinn beschlossen liegt – die Hingabe an Christus, unseren Freund und Herrn.[52] Diese hat uns Ignatius im *Exerzitienbuch* auf unnachahmliche Weise im *„Suscipe"* nahegebracht:

---

[48] AaO., n. 34 (S. 32).

[49] AaO., n. 50 (S. 46–47).

[50] Vgl. aaO., n. 28 (S. 26).

[51] Vgl. Johannes Paul II, *Enzyklika „Redemptoris Missio". Über die fortdauernde Gültigkeit des missionarischen Auftrages (7.12.1990)*, n. 42: „Der Mensch unserer Zeit glaubt mehr den Zeugen als den Lehrern, mehr der Erfahrung als der Lehre, mehr dem Leben und den Taten als den Theorien. Das Zeugnis des christlichen Lebens ist die erste und unersetzliche Form der Mission. [...] Die erste Form des Zeugnisses ist das Leben des Missionars, der christlichen Familie und der kirchlichen Gemeinschaft." (= *VAS*; Hf. 100, 45). Zur Wechselbeziehung zwischen individueller und gemeinschaftlicher Spiritualität vgl. auch *32. GK*, D. 11 *Weisungen für das geistliche Leben und das Gemeinschaftsleben*, besonders n. 213 über die »Gemeinschaft« als Zeugnis für die „Gegenwart Gottes unter den Menschen" (*Dekrete*, 269).

[52] Vgl. *Geistliche Übungen*, n. 224: „Das Amt zu trösten anschauen, das Christus, unser Herr, bringt, und dabei vergleichen, wie Freunde einander zu trösten pflegen." (ed. P. Knauer. Graz ^{3}1988, 96). Diese Formulierung ist vielleicht die am meisten bezeichnende für das den Exerzitien zugrunde liegende Menschenbild.

„Nehmt, Herr, und empfangt meine ganze Freiheit, mein Gedächtnis, meinen Verstand und meinen ganzen Willen, all mein Haben und mein Besitzen. Ihr habt es mir gegeben; euch, Herr, gebe ich es zurück. Alles ist euer, verfügt nach eurem ganzen Willen. Gebt mir eure Liebe und Gnade, denn diese genügt mir."[53]

Mit brüderlichem Gruß im Herrn

Ihr



Generaloberer

Rom, den 27. April 2002
Fest des Hl. Petrus Canisius

[53] AaO., n. 234 (S. 100).

75 Jahre „Geist und Leben"

Franz-Josef Steinmetz, München

Das Leben eines Menschen währt siebzig Jahre, und wenn es hoch kommt, sind es achtzig (Ps. 91). Auch beliebte Zeitschriften unterliegen nicht selten diesem „Gesetz". Sie kommen und gehen, wie es die provozierten oder wirklichen Bedürfnisse der Stunde nahelegen. Eine Zeitschrift, die wie *„Geist und Leben"* dankbar auf ein 75jähriges Bestehen zurückblicken darf, ist gewiß keine Selbstverständlichkeit. Auch sie hat recht verschiedenartige Epochen erlebt, die sich in ihr spiegeln. Wie konnte sie den modischen Strömungen, mit denen sie konfrontiert wurde, widerstehen, ohne an aktueller Bedeutung zu verlieren? Ein kurzer Rückblick auf ihre bewegte Geschichte soll ihren Hintergrund ein wenig beleuchten.

Ursprünge

Es war der österreichische Jesuit Alois Ersin, der 1925 die Gründung einer deutschsprachigen *„Zeitschrift für Aszese und Mystik"* (abgekürzt ZAM) angeregt hatte, um die Geschichte der christlichen Frömmigkeit besser zu erforschen und ihre Praxis zu fördern. In anderen europäischen Ländern gab es solche „Organe" schon etliche Jahre früher.

In Frankreich erschien seit Januar 1920 eine Vierteljahresschrift mit dem Titel *„Revue d'ascétique et de mystique"*, herausgegeben von französischen Jesuiten, insbesondere von Joseph de Guibert, dem damaligen Inhaber des Lehrstuhls für Aszetik und Mystik an der Gregoriana in Rom. Ihr Zweck war prinzipiell wissenschaftlich; darum nannte sie sich auch nicht Zeitschrift für Aszese, sondern für Aszetik. – Eine Gruppe von Dominikanern am Collegio Angelico in Rom war den Jesuiten um drei Monate zuvorgekommen. Sie gründeten die Monatsschrift *„La vie spirituelle ascétique et mystique"*, herausgegeben von M.V. Bernadot. Unter den hervorragenden Mitarbeitern war auch R. Garrigou-Lagrange, der Inhaber des aszetisch-mystischen Lehrstuhls am Collegio der Dominikaner. Man wollte vor allem die Aszese, die der thomistischen Theologie entsprach, für breitere Kreise darstellen und erschließen. – Eine spanische Monatsschrift ähnlichen Charakters erschien seit Januar 1921 in Bilbao, nämlich *„La vida sobrenatural"*, herausgegeben von J.G. Arintero O.P. – Im Frühjahr 1921 begann eine holländische Zeitschrift für Aszese und Mystik unter dem Titel: *„Ons geestelijk Leven"*, herausgegeben von den Missionaren vom Heiligsten Herzen zu Tilburg (Hauptredaktor W.H. Muijsers, M.S.C.)

Der erste Jahrgang der deutschsprachigen ZAM erschien 1926 in Innsbruck bei der Verlagsanstalt Tyrolia. Ihr Gründer und erster Schriftleiter war der oben genannte P. Alois Ersin (geb. 1868), damals Rektor des dortigen Collegium Maximum SJ und von 1929–1936 österreichischer Provinzial. In einem vorsichtigen Geleitwort erklärte er: „Unser aufrichtiges Bestreben wird es sein, zu sammeln, nicht zu zerstreuen. Zu sehr sind wir uns bewußt, nur dann der katholischen Frömmigkeit zu dienen, wenn wir soviel wie nur immer möglich alle ihre Formen und Äußerungen berücksichtigen, sofern sie nur gesunde, hoffnungsvolle Blüten an dem ewig jungen Fruchtbaume der heiligen Kirche Gottes sind. Auf jeden Fall ist es keine leichte Aufgabe, die wir auf uns genommen haben".[1]

Trotzdem wurde die neue Zeitschrift sogleich von vielen begrüßt, wie zahlreiche Briefe von Seelsorgern und Wissenschaftlern bezeugen, und dank einer großzügigen Werbeaktion der Tyrolia konnte man im April 1926 bereits 1875 Jahresabonnenten zählen.

P. Heinrich Bleienstein (geb. 1884) aus der Oberdeutschen Provinz SJ, der von Anfang an als Chefredakteur der ZAM vorgesehen war, übernahm schon im September 1926 ihre Leitung, zunächst noch in Innsbruck und dann ab Ostern 1929 in München. Für diese Aufgabe qualifizierten ihn nicht nur eine große Belesenheit und gute Sprachkenntnisse, sondern vor allem sein ungewöhnliches Wissen im Bereich der praktischen und theoretischen Mystik, das er sich im Laufe der Zeit erworben hatte. Mit welcher Sorgfalt und Umsicht er das reiche und vielschichtige Erbe der spirituellen Überlieferung in der ZAM zu Wort kommen ließ, mögen einige Beispiele aus seiner Amtszeit ein wenig illustrieren.

Das erste Heft begann mit längeren Abhandlungen über „Die Wissenschaft vom inneren Leben" von Peter Lippert und „Zum Begriff der Mystik" von Emil Dorsch. Auch in den folgenden Jahren werden immer wieder grundsätzliche Themen behandelt, z.B. die heilige Schrift und das Beten des Christen, Jesusfrömmigkeit oder Christusfrömmigkeit, Gesetz und Willkür, Natur und Übernatur, das Problem des Stufenweges zur christlichen Vollendung, Probabilismus und Vollkommenheit, Weltflucht oder Weltgebrauch. Vor allem aber findet man historische Aufsätze aus der Geschichte der Frömmigkeit, z.B. Franz von Sales, Aloisius Gonzaga, Stanislaus Kostka, Franziskus von Assisi, Johannes Tauler, Gregor von Nyssa, Claudius de la Colombière, Henri Bremond, Evagrius Ponticus, Gert Groote, Alfons von Liguori, Heinrich Seuse, Franz Xaver oder Katharina von Siena. In kleineren Beiträgen werden auch aktuelle Ereignisse aufgegriffen, z.B. der Katholikentag in Stuttgart, Heilig- und Seligsprechungsprozesse, Verhandlungen der Ritenkongregation, päpstliche Rundschreiben, Marianische Kongresse und andere Tagungen, Jesuitica, Lourdes und seine Geschichte. Es fehlt nicht an Buchbesprechungen und reichhaltigen Literaturberichten bzw. -übersichten. Fast alle Beiträge haben jedoch eher einen historisch-wissenschaftlichen Charakter, und eine intensiv-persönliche Auseinander-

[1] *ZAM* 1 (1925/26), 1.

setzung mit den Problemen des christlichen Lebens im Alltag oder mit den existentiellen Zweifeln des Zeitgeistes ist nur selten zu spüren.

Leider fanden die verheißungsvollen Anfänge der ZAM in den Wirren des zweiten Weltkrieges ein jähes Ende. Schon im Jahre 1943 wurden die *„Zeitschrift für Aszese und Mystik"* und die ebenfalls in Innsbruck erscheinende *„Zeitschrift für katholische Theologie"* einfach zusammengelegt und nach der Publikation des 19. Jahrgangs (1944) mußten sie ihr Erscheinen einstellen.[2] Das letzte Heft sollte zwar noch zu Beginn des Jahres 1945 herauskommen, was aber nicht mehr gelungen ist, weil die Kriegseinwirkungen auf Druckerei und Verlag dies verhinderten.

Friedrich Wulf SJ (1947–1979)

Auch in den Jahren 1945 und 1946 konnte die Zeitschrift noch nicht wieder erscheinen. Zu einer neuen Ausgabe kam es erst 1947 und zwar nun beim Echter Verlag in Würzburg. Sie wurde organisiert von P. Friedrich Wulf (geb. 1908) aus der norddeutschen bzw. damals westdeutschen Provinz SJ. P. Bleienstein hatte das 60. Lebensjahr schon überschritten und die Last der Schriftleitung lange genug allein getragen. Er spürte, daß seine Kräfte nachließen und bat deshalb um einen jüngeren Mitarbeiter. Obwohl er vorerst das Amt des Chefredakteurs beibehielt, konnte er sich nur noch wenig um die Zeitschrift kümmern, zumal er zusätzlich das Amt des Spirituals für die Theologiestudenten in Dillingen übernehmen mußte. Er starb 1960 in München.[3]

Für die Neuausgabe änderte man nach Rücksprache mit etlichen Mitbrüdern den Namen der ZAM in *„Geist und Leben"*.[4] „Geist und Leben sind Urworte, in die Johannes das Unaussprechliche der christlichen Neuheit stammelnd faßte, mit denen Paulus das Tiefste des christlichen Geheimnisses verkündete" erklärte damals August Brunner SJ in dem ersten Hauptartikel.[5] Mit dem neuen Titel hoffte man angesichts der großen Herausforderungen für die katholische Frömmigkeit in der Zeit des Wiederaufbaus sogar einen breiteren Leserkreis ansprechen zu können. In der Tat hat sich der neue Name und das geänderte Konzept der Zeitschrift zumindest in der damaligen Zeit bewährt. Weil man sich – freilich unter Einhaltung der geschichtlichen und wissenschaftlichen Tradition – intensiv bemühte, die drängenden Fragen des Augenblicks zu behandeln, stieg die Abonnentenzahl erheblich an. Vor der Währungsreform waren es sicher weit mehr als 5000 (genaue Angaben fehlen). Für das Jahr 1948 werden immerhin 5261 Abonnenten registriert, 1949 allerdings nur noch 4174. In den fünfziger

---

[2] Vgl. *Mitteilung des Verlags*, in: *ZAM* 18 (1943), 121 u. im Anhang der Festschrift den Artikel von A. Batlogg, *Kriegsehe?* (Dokumente zur Geschichte der Zeitschrift).

[3] Vgl. *P. Heinrich Bleienstein in memoriam*; in: *GuL* 33 (1960), 377.

[4] Vgl. Joh. 6,63: „Der Geist ist es, der lebendig macht; das Fleisch nützt nichts. Die Worte, die ich zu euch gesprochen habe, sind Geist und Leben."

[5] Vgl. A. Brunner, *Geist und Leben*; in: *GuL* 20 (1947), 3–11; vgl. S. 155–163. Das Geleitwort zur Neuausgabe schrieb P. Friedrich Wulf (s. Anhang, S. 400–401).

Jahren sind die Zahlen bis auf 2500 gesunken, sie stiegen jedoch in der Konzilszeit wieder an, bis man 1971 eine Auflage von circa 4500 erreichen konnte.

P. Wulf, der das neue Gesicht der Zeitschrift entscheidend geprägt hat, blieb bis 1979 für sie verantwortlich. Für seine Erneuerungsbemühungen hat er selbst einmal vier Leitlinien als wegweisend angegeben: „*Erstens* sollte unsere Spiritualität, viel stärker als das bisher gewesen war, theologisch unterbaut werden, und *zweitens* sollte sie existentieller sein, d.h. den Menschen in seiner Existenz und in seinem personalen Sein ansprechen. [...] *Drittens* wollte ich die überlieferte Frömmigkeit des 19. Jahrhunderts, die bis Mitte unseres Jahrhunderts noch gedauert hat, nämlich diesen starken Moralismus und Aszetismus überwinden und hinweisen auf den Vorrang und auf den Vorgang der Gnade vor dem Tun. Und *viertens* wollte ich stärker die Humanwissenschaften miteinbringen, weil der Mensch ja nicht nur aus Geist und Seele besteht, sondern ein leibhaftiges Wesen ist und sein Umfeld in der Welt und in der Kommunikation mit Menschen hat. Da ist viel zu wenig bisher getan worden."[6]

Diese Leitlinien kennzeichnen ebenfalls spürbar seine im gewissen Sinne „nebenamtlichen" Tätigkeiten. Bekanntlich war P. Wulf auch Berater von etlichen Bischöfen und Ordenskapiteln, erster Leiter des Institutes der VOD in München, Konzilstheologe in Rom, Mitglied der gemeinsamen Synode in Würzburg (1971–1975), Delegierter der 32. Generalkongregation seines Ordens (1974/75), Autor bzw. Herausgeber mehrerer Bücher oder Kommentare und immer wieder Exerzitienbegleiter.

Will man einige Themen herausgreifen, die in den 32 Jahren der Amtszeit von P. Wulf in „*Geist und Leben*" zur Sprache kamen, dann sind vor allem folgende zu nennen: das Wesen des Priestertums, die Spiritualität des Laien, das Zweite Vatikanische Konzil, die Erneuerung des Ordenslebens, die oben erwähnte gemeinsame Synode der Bistümer in der BRD, die östliche und die westliche Mystik und die moderne Meditationsbewegung. Dabei konnte P. Wulf auch auf so bekannte Autoren wie Hans Urs von Balthasar, Eugen Biser, Hugo und Karl Rahner, Heinrich Schlier und Emmanuel von Severus zurückgreifen. „Stets ging das Bemühen dahin, nichts auszulassen, was der raum- und zeitmächtige Creator spiritus vollenden will, zugleich aber sich diesem seinem Werk verfügbar zu machen, keinem anderen", schrieb C. Bamberg zum 50jährigen Jubiläum von „*Geist und Leben*".[7] Und in einem Abschiedsbrief von B. Pfeifer und J. Sudbrack heißt es: „Sie warteten ab, lange, für manch einen zu lange; aber als Ihre Stimme vernehmbar wurde, prüfend, klärend, nicht für jedermann an-

---

[6] Vgl. F. Wulf, *„... heute sehe ich das anders". Pater Friedrich Wulf im Gespräch mit Mareike Eggers*; in: *Christophorus* 35 (1990), 21–30, 26; s. auch: *GuL* 72 (1999), 213.

[7] Vgl. C. Bamberg, *Kennwort: Geist und Leben*; in: *GuL* 50 (1977), 3–9; hier S. 9; s. auch den Artikel von F. Wulf, *50 Jahre „Geist und Leben"*, ebd. 1–2 (abgedruckt im Anhang).

[8] Vgl. *Ein Brief an P. Wulf*; in: *GuL* 52 (1979), 161–163; hier S. 163; s. auch den Nachruf in *GuL* 1990, 241–256: C. Bamberg, *Wer war P. Friedrich Wulf? Ein Porträt.* Zur Würdigung seines Gesamtwerkes vgl. die Monographie von L. Schulte, *Aufbruch aus der Mitte. Zur Erneuerung der Theologie christlicher Spiritualität im 20. Jahrhundert – im Spiegel von Wirken und Werk Friedrich Wulfs SJ (1908–1990).* Würzburg 1998.

genehm zu hören, da war sie wichtig und für alle weiterführend ... Weltverantwortung aus Verantwortung vor Gott, vor Jesus Christus, vor der Kirche".[8]

Josef Sudbrack SJ (1979–1986)

Obwohl P. Sudbrack (geb. 1925) schon seit Beginn der sechziger Jahre als Mitarbeiter von P. Wulf für *„Geist und Leben"* tätig war, wurde er erst 1979 dessen Nachfolger. Er hat diese Zeitschrift entscheidend mitgeprägt und wesentlich dazu beigetragen, daß ihr ureigenes Thema „christliche Spiritualität" – inmitten vieler Angebote aus dem Osten und dem Westen – deutlich und verbindlich zur Sprache kam. Seine außerordentlich zahlreichen Artikel, Beiträge, Bücher und Rezensionen wurden und werden wegen ihrer stets aktuellen Fragestellungen und wegen ihres reichen informativen Gehaltes weit über den Leserkreis von *„Geist und Leben"* hinaus geschätzt und konsultiert. Sein unermüdliches Engagement war und ist auch deshalb erstaunlich, weil er während seines Militärdienstes Ende 1944 so schwer verwundet wurde, daß sein rechtes Bein amputiert werden mußte. Nicht zuletzt seine Liebe zum Schwimmsport hat ihm geholfen, diese tiefe Lebensbeeinträchtigung zu bestehen.

Wer die Jahrgänge in der Verantwortung P. Sudbracks durchblättert, findet darin immer wieder aktuelle Berichte aus dem Leben der Kirche, unter anderem über verschiedene Katholikentage und Tagungen. Thematisiert werden aber auch: die Kleinen Schwestern und andere Gemeinschaften Charles de Foucaulds, das Katharinenwerk Basel, die evangelische Communität Casteller Ring Schloß Schwanstein, charismatische Aufbrüche, der Internationale Bauorden, die Schönstatt-Bewegung und die ökumenischen Jugendtreffen in Taizé, um nur einige Beispiele zu nennen. Informiert wird außerdem über das Institut der VOD in München, das P. Sudbrack jahrelang begleitet hat, und über die christliche Meditationsstätte „Sonnenhaus" in Beuron. Nicht zuletzt findet man ausführliche Abhandlungen zur Theologie der Befreiung und die von Feministinnen, über Mystik und Politik, die Kirche in Indien und Südamerika, in Irland und in Island. Zu den großen Gestalten der Spiritualität, die in dieser Zeit zur Sprache kamen, gehören u.a. auch Hildegard von Bingen und Thomas Merton.

Vor allem durch seine stets nützlichen Literaturberichte hat sich P. Sudbrack um eine tiefere Klärung der oftmals so verwirrend verwendeten Begriffe „Meditation" und „Mystik" bemüht. Dabei half ihm gewiß auch sein sorgfältiger Umgang mit den Schriften des Alten und des Neuen Testamentes. Es gibt wohl kaum eine Veröffentlichung von ihm, in der die biblischen Wurzeln nicht zentrale Bedeutung hätten. In einem Porträt, das Gerhard Ruhbach zu seinem 65. Geburtstag verfaßt hat, heißt es zweifellos treffend: „Klar in seiner Ausrichtung, verbindlich im Stil der Auseinandersetzung, ein verläßlicher, guter, aber immer auch Distanz haltender Freund, ein Mann von überlegener Intelligenz und gleichwohl warmer Affektivität, das alles und vieles mehr ist Josef Sudbrack."[9]

[9] Vgl. G. Ruhbach, *Ein Portrait von Josef Sudbrack*; in: *Gottes Nähe. Religiöse Erfahrung in Mystik und Offenbarung*. Hrsg. von P. Imhof. Würzburg 1990, 21–30; hier S. 30.

Aus verschiedenen Gründen und trotz seiner großen Erfolge hat P. Sudbrack 1986 die Schriftleitung von *„Geist und Leben"* abgegeben. Sein Nachfolger wurde Paul Imhof (geb. 1949), der schon seit 1981 zur Redaktion gehörte. Gleich zu Beginn seiner Amtszeit organisierte er für *„Geist und Leben"* den Registerband der Jahrgänge 31–60 (Würzburg 1989), der ähnlich wie das erste Register, das im Jahre 1960 erschien, vielen Lesern eine wertvolle Hilfe geworden ist. Auch eine „Leserumfrage", die 1989 mit seinem Einverständnis durchgeführt wurde, ist daraufhin immer wieder konsultiert worden, um die redaktionelle Arbeit noch gezielter auf die Wünsche der Abonnenten hin ausrichten zu können. Betont wurde damals vor allem, daß *„Geist und Leben"* eine Fachzeitschrift sei, die primär von Personen gelesen wird, die sich auch beruflich mit Theologie befassen. Als Hauptgründe für das Lesen werden das persönliche geistliche Interesse bzw. die berufliche Weiterbildung genannt. Jüngere Leser interessierten sich eher für spirituelle Themen der Laien, der Psychologie und der Mystik sowie für Grenzfragen zwischen Esoterik und Spiritualität, ältere hingegen mehr für Biblisches, Lebenshilfe und Ordensleben.

Es fällt auf, daß Paul Imhof tatsächlich eine größere Anzahl von jüngeren Autoren zur Mitarbeit eingeladen hat, und etliche Themen wurden in seiner Verantwortung in Form von Gesprächen bzw. Interviews behandelt. In der Rubrik *Aus dem Leben der Kirche* findet man u.a.: Glaube in Brasilien, Kirche in Novosibirsk, Christus in Afrika, Kirchentag in Jerusalem, Impulse von einer Türkeireise, die russisch-orthodoxe Kirche, Dialog mit dem Hinduismus. Auch Berichte über Siebenbürgen und Großrumänien, das Patriarchat in Moskau, die ökumenische Versammlung in Basel und die Gemeinschaft S. Egidio in Rom kennzeichnen die Buntheit und Weite seines redaktionellen Horizontes.

Bekannt geworden ist Paul Imhof darüber hinaus als Herausgeber etlicher Bücher, z.B. über Basilius, Ignatius von Loyola, Karl Rahner, Frauen des Glaubens, die Eucharistie und das Priestertum der Einen Kirche, die Reisen des Paulus und Nikolaus. Er leitete viele Exerzitienkurse und hielt zahlreiche Vorträge, war Mitglied der Gruppe für Ignatianische Spiritualität (GIS) in Frankfurt, auch Mitarbeiter bei den Zeitschriften *„Christophorus"* und *„Entschluß"*. Schließlich gründete er in Istanbul die Akademie St. Paul. Seine theologische Doktorarbeit erschien als *Grundkurs Ignatianischer Spiritualität*, in der Philosophie promovierte er mit dem Thema: *Zu einer Archäologie der Freiheit.* Im Februar 1993 endete seine Amtszeit als Chefredakteur von GuL, bis 1997 (Heft 3) gehörte er aber noch zum Redaktionskomitee. Aus persönlichen Gründen bat er dann wenige Monate später, für viele überraschend, um seine Entlassung aus dem Orden, die er schließlich erhalten hat.

Franz-Josef Steinmetz SJ (seit 1993)

Der Verfasser dieses Berichtes (geb. 1931) übernahm die Schriftleitung von „*Geist und Leben*" im Jahre 1993. Schon seit 1968 gehörte ich zur Redaktion, war aber von 1973–1993 hauptamtlich als Spiritual in der Priester- und Ordensausbildung tätig. Gerade deshalb konnte ich mich relativ schnell in meine neue Aufgabe hineinfinden und die Zeitschrift auf der Linie weiterführen, die sich schon unter P. Wulf und P. Sudbrack bewährt hatte. Unser gemeinsames Ziel war immer eine im besten Sinne des Wortes „Katholische Spiritualität", die keine mittelmäßige Neutralität bedeutet, sondern scheinbar widersprüchliche Gestimmtheiten: Freude und Buße, Stolz und Demut, Liebe und Verzicht. „Wie über ein Kreuz ausgespannt, erleidet der Mensch dessen äußerste Spannung und ausdehnende Kraft nach allen Richtungen hin" (Gilbert Keith Chesterton).

Die Jahrgänge in meiner Verantwortung für „*Geist und Leben*" – 1968 wurde ich mit einer exegetischen Arbeit über die Theologie des Neuen Testamentes promoviert – lassen unschwer erkennen, daß biblische Themen und die biblische Spiritualität einen Schwerpunkt bilden. Auf dem Programm standen jedoch ebenso, wie schon zuvor, Fragen des Ordenslebens, des Priesterbildes (z.B. Zölibat) und der Verkündigung. Große Beachtung fanden kritische Beiträge über die rechte Weise des Betens, der ignatianischen Exerzitien und der christlichen Kontemplation. Bekannte Autoren behandelten das Problem des interreligiösen Dialogs, die Kirche in der Kultur der Moderne, die Ökumene und andere aktuelle theologische Themen (Esoterik, Pluralismus, Trinität). Auch zeitgenössische Dichtung bzw. Lyrik fanden regelmäßig ihren Raum in „*Geist und Leben*".

Nicht zuletzt freuten sich viele Leser über (mit Farbbildern) illustrierte Beiträge aus dem leider oft vernachlässigten Feld der Kunst bzw. der Malerei. Besonderer Dank gilt in diesem Zusammenhang meinem Mitarbeiter P. Georg Maria Roers SJ (geb. 1965), der seit 1998 zur Redaktion gehört und sich vor allem als Fachmann im Bereich der Kunstinterpretation engagiert, aber auch inhaltliche Akzente bei der Auswahl der Artikel gesetzt hat. Ihm verdanken wir außerdem entscheidende Hinweise für unsere Homepage im Internet unter www.jesuiten.org.: (Medien, Zeitschriften) sowie verschiedene Werbeaktionen.

Freilich steht „*Geist und Leben*" im Zeitalter des Internet und der neuen Medien vor Herausforderungen, deren Folgen noch kaum abzusehen sind. Dieses Problem bzw. diese Chance muß sie, ähnlich wie viele andere Zeitschriften, in Zukunft noch mehr in Angriff nehmen und vorantreiben. Bis heute aber wird „*Geist und Leben*" als gehaltvolle spirituelle Zeitschrift beachtet und geschätzt. Dies hängt wohl vor allem damit zusammen, daß sie vieles bringt, was in der Schultheologie gefehlt hat und weithin immer noch zu fehlen scheint: die gediegene Anleitung und Begleitung in den existentiellen Fragen des christlichen Lebens. Mag auch die Zahl unserer festen Abonnenten in den letzten Jahren aus verschiedenen Gründen – z.B. gibt es erheblich weniger Priester und Ordensniederlassungen als in früheren Zeiten – etwas gesunken sein, so ist die verbreitete Auflage doch erstaunlich hoch (circa 2500–3000 Exemplare). „Der

Fromme von morgen wird ein ‚Mystiker' sein, einer, der etwas ‚erfahren' hat, oder er wird nicht mehr sein" (Karl Rahner),[10] und deshalb wird er auch in Zukunft nach einer Zeitschrift verlangen, die sich der ignatianischen Tradition verpflichtet weiß: „Gott in allen Dingen zu finden".

Ich selbst bin aufgrund meines fortgeschrittenen Alters froh und dankbar, wenn ich nun die Schriftleitung von *„Geist und Leben"* bald nach ihrem 75. Jubiläum einem jüngeren Mitbruder übergeben darf, der schon seit einiger Zeit zum Redaktionskomitee – Paul Deselaers, Felix Genn, Willi Lambert, Georg M. Roers, Andreas Schönfeld, Martha Zechmeister – gehört. Als mein Nachfolger ist P. Andreas Schönfeld SJ (geb. 1961) vorgesehen. Seine Doktorarbeit über Meister Eckhart steht kurz vor ihrem Abschluß, einen Vorgeschmack dazu bietet ein Buch aus seiner Feder, das kürzlich unter dem Titel *Meister Eckhart. Geistliche Übungen* im Grünewald Verlag in Mainz erschienen ist. P. Schönfeld hat auch die vorliegende „Festschrift" organisiert und zusammengestellt. Für seine neue Aufgabe wünsche ich ihm von Herzen eine glückliche Hand und vor allem Gottes reichen Segen.

[10] Vgl. K. Rahner, *Frömmigkeit früher und heute;* in: *GuL* 39 (1966), 326–342; hier S. 335 (auch *Schriften zur Theologie*, Bd. VII, 11–31)

Die „Diskrete Liebe" des Ignatius. Im Dienst des Unterscheidens

Willi Lambert, München

Welchen Beruf soll ich wählen? „Ja" oder „Nein" zu einer bestimmten Beziehung sagen? In eine Ordensgemeinschaft eintreten oder heiraten und mich einer neuen geistlichen Bewegung anschließen? Im Gespräch einen härteren oder behutsameren Ton anschlagen? Einen Esoterikkurs besuchen oder doch lieber achttägige ignatianische Exerzitien machen? Sind östliche Meditationsübungen ein „Verrat am Christlichen" oder eine großartige Hilfe, den Reichtum der eigenen Gebetstradition neu zu entdecken? Wie mit Finanzen, Geld, Aktien im Sinn des Evangeliums umgehen? Fragen über Fragen. Die Antwort läßt sich oft weder direkt aus der Bibel noch aus einer kirchlichen Verlautbarung herauslesen. Auch für die Frage, was unter dem vielen Guten das Bessere sei, gibt es nicht immer eine eindeutige Antwort. In den meisten Fragen unseres Lebens sind wir darauf verwiesen, selber zu suchen, zu erwägen, zu unterscheiden und zu entscheiden.

„Unterscheidung der Geister" ist eine Antwort der spirituellen Tradition auf die Notwendigkeit der individuellen Suche nach dem Willen Gottes.[1] In einer Zeit wie der unsrigen, in der sowohl die Entscheidungen der Einzelnen noch mehr als früher angefragt und zugleich viel mehr Wahlmöglichkeiten gegeben sind, gilt es, unser Urteilen und unser Gespür zu kultivieren. Da können Menschen, Lebensweisheiten, Erfahrungswerte, Leitlinien der Ethik, Moral, persönliches Gebet, Bücher eine Hilfe sein. Eine Zeitschrift wie *„Geist und Leben"* stellt sich ausdrücklich in den Dienst der existentiell-spirituellen Lebensorientierung und damit des Unterscheidens und Entscheidens. So erscheint es als angemessen, diesen Dienst des Unterscheidens – sie ist nicht die einzige, aber eine wesentliche Aufgabe – einmal genauer in den Blick zu nehmen.

---

[1] Vgl. H. Rahner, *„Werdet kundige Geldwechsler". Zur Geschichte der Lehre des hl. Ignatius von der Unterscheidung der Geister*; in: F. Wulf (Hrsg.), *Ignatius von Loyola. Seine Gestalt und sein Vermächtnis* 1556–1956. Würzburg 1956, 301–341 oder M. Schneider, *„Unterscheidung der Geister". Die ignatianischen Exerzitien in der Deutung von E. Przywara, K. Rahner und G. Fessard.* Innsbruck, Wien 1983 (= Innsbrucker theologische Studien; Bd 11); G. Switek, *„Discretio spirituum". Ein Beitrag zur Geschichte der Spiritualität*; in: *Theologie und Philosophie* 47 (1972), 36–76; Artikel in *GuL*, s. im Anhang, *Auswahlbibliographie*, 13 *(Unterscheidung der Geister)*.

1. Grundlegendes: „Prüfet alles, das Gute behaltet!"

Im Mittelpunkt des Beitrags stehen ignatianisch inspirierte Kriterien für das Geschehen der Unterscheidung. Dabei wird Wesentliches und Grundsätzliches vorausgesetzt, soll aber wenigstens summarisch genannt werden.

Spiritualität: Wovon Leben lebt

Spiritualität läßt sich kennzeichnen als Antwort auf die Fragen: Woraus (*Ursprung*), woraufhin (*Ziel*), wodurch (*Hilfen für das Leben*) und wie (*Äußerungen, Stil*) lebt ein Mensch? Die Realisierung des spirituellen Geschehens findet auf den Ebenen des letzten Haltes (*Kern der Weltanschauung*), der Haltungen (*Einstellungen, Empfindungen*), des Verhaltens und der Gestaltung der äußeren Verhältnisse statt.

Insofern sich Spiritualität vom Glauben her versteht, kann sie als „atmender" Glaube, als Leben aus Glauben, als „Glaube, der geht" (*Klaus Hemmerle*) bezeichnet werden. Die besonders interessierenden Grundakte von Unterscheidung – und damit untrennbar verbunden von Einung – sind Grundakte des Lebens auf allen Stufen: Im Atmen, im Essen, im Denken, im mitmenschlichen Begegnen, in der Gottesbeziehung geschehen auf jeweils entsprechende Weise Aufnehmen und Abgeben, Identifizierung und Profilierung, Einung und Unterscheidung. Wie jeder Mensch eine „Spiritualität" hat – sei es des Liebens, des Egoismus, des „findigen Tieres" (*Karl Rahner*) –, so lebt jeder Mensch von Einung und Unterscheiden. Unterscheidung ist keine Sache nur für Experten der Spiritualität, sondern für jeden Menschen.

Biblisch: Atmend-unterscheidender Glaube

Alttestamentlich gesehen ist der Mensch ein atmendes Wesen, das durch Gottes Geisthauch seinen Lebensatem geschenkt bekommt (Gen. 2,7). Schon im Aus- und Einatmen geschieht auf der biologischen Ebene Aufnehmen und Ausscheiden, Assimilation und Dissimilation. Geistlich gesehen ist Unterscheidung bei den Niniviten, „die nicht einmal rechts und links unterscheiden können" (Jona 4,1) ebenso angesagt wie beim Volk Israel, das durch die Geistworte der Propheten immer wieder vor die Grundunterscheidung gestellt wird: „Ich lege Dir vor Leben und Tod. Wähle das Leben!" (Dtn. 30,19). Ja, bei den Propheten selber kommt das Thema der Unterscheidung mit am ausdrücklichsten vor: Wer ist wahrer Prophet? Wer ein Hofprophet? Wer ein Lügenprophet? Eine ganze Reihe von Kriterien wird dabei für die Unterscheidung entwickelt.[2]

Im Neuen Testament ist es in erster Linie Jesus selber, an dem sich „die Geister scheiden". Wer ist er? Der Messias, der Sohn Gottes oder gar der Anführer der unreinen Geister – diese Verdächtigung wird als „Sünde wider den Heiligen Geist" bezeichnet? (Mk. 3,29). Jesus wird vom Geist in die Wüste getrieben und

[2] Vgl. Dtn. 18,20–22; Ez. 13,1ff.

in der exemplarischen Versuchungsgeschichte vor fundamentale Unterscheidungen und Entscheidungen gestellt (Mt. 4,1–11). Bis am Kreuz, wo er seinen Geist-Atem in Gott zurückhaucht, steht er im „Kampf der Geister". Darin ist und wird er auch zum Lehrer der Unterscheidung. Er weckt den Sinn für die guten und bösen Regungen des Herzens (Mk. 7,20–23). Wenn die Jünger sich um die Rangordnung im Himmelreich Gedanken machen, wenn sie Feuer vom Himmel auf ein samaritisches Dorf regnen lassen wollen, wenn sie in die Seligpreisungen eingeführt werden, wenn sie seinen Kreuz-Weg nicht verstehen, dann hilft ihnen Jesus zur Unterscheidung und Entscheidung. Er bringt ihnen bei: Unterscheidung bedarf der Zeit; an den Früchten ist der Baum erkennbar; der Geist selber ist es, der „in alle Wahrheit" einführen wird (Joh. 16,13).

Die Apostelgeschichte und die neutestamentlichen Briefe zeigen, daß die Kirche, die als Heilig-Geist-Gemeinde, ja als pneumatischer Leib erfahren und gesehen wird, von den ständigen Überraschungen des Geistes, von der täglichen Suche nach dem Willen Gottes in den Ereignissen und Entscheidungen des Lebens geprägt ist. Drei klassische Stellen drücken einiges von der Bedeutsamkeit des Unterscheidens aus: Die Formulierung „Prüft alles und behaltet das Gute!" (1Thess. 5,2) verweist auf die Universalität und Notwendigkeit dieses Geschehens.[3] An anderer Stelle kommt mehr der Geschenkcharakter in den Blick: „Es gibt verschiedene Gnadengaben ... Jedem aber wird die Offenbarung des Geistes geschenkt, damit sie andern nützt ... Dem einen wird vom Geist die Gabe geschenkt, Weisheit mitzuteilen... einem andern die Fähigkeit, die Geister zu unterscheiden ..." (1 Kor. 12,1–11). Die Aufforderung zur Unterscheidung und zugleich entscheidendes Hauptkritierium wird in einem der Briefe mit den Worten ausgedrückt: „Liebe Brüder, traut nicht jedem Geist, sondern prüft die Geister, ob sie aus Gott sind ... Daran erkennt ihr den Geist Gottes: Jeder Geist, der bekennt, Jesus Christus ist im Fleisch gekommen, ist aus Gott." (1 Joh. 4,1–2). Zahlreiche Szenen des Neuen Testamentes führen nichts anderes vor Augen als solche Unterscheidungsprozesse, aus denen sich sowohl die Themen, die Kriterien wie auch die Geschichte des Suchens und Findens herauslesen lassen.

Ignatianisch: Die diskrete Liebe

Die ganze weitere Kirchengeschichte, angefangen von den Geist-Kämpfen der Mönchsväter in der Wüste, über die Konzilien – etwa die Grundunterscheidung im Blick auf Jesus Christus als „wahrer Gott und wahrer Mensch", „ungetrennt und unvermischt" – und natürlich das ganz normale gemeindliche und persönliche Leben könnte als eine Geschichte der Unterscheidung geschrieben werden. Ein gewisser Höhepunkt ist sicher und anerkanntermaßen Ignatius von Loyola (1491–1556). Dies zeigt ein Blick auf die Biographie des Ignatius mit seinem kontinuierlichen Suchen nach dem Liebeswillen Gottes und ebenso die Analyse der Wahl-Dynamik der Exerzitien und der insgesamt *61 Regeln zur Unter-*

[3] Vgl. auch Röm. 12,2 u. Phil. 1,9.

scheidung allein im Exerzitienbuch.[4] Ein starkes Zeugnis dafür sind auch die höchst differenzierten Konstitutionen des Ordens und die sich in der Leitungspraxis des Ignatius offenbarende Kunst der Unterscheidung. Die Charakterisierung der ignatianischen Spiritualität als „klug unterscheidende Liebe" (*discreta caritas*) trifft ihren Kern. Die Wortverbindung ist ebenso ungewohnt wie ursprünglich und kennzeichnet sowohl das Wesen wie das Spezifikum des „unterscheidend Ignatianischen".

Neben vielem anderen sind für seine Unterscheidungshilfen drei Triaden bedeutsam: Es gibt *Drei Zeiten der Wahl*, d.h. drei Ebenen der Entscheidung: Eine unmittelbar von Gott gegebene Gewißheit. Sodann die Ebene der inneren seelischen Regungen und Bewegungen. Und die Ebene des ruhigen, sachlichen, vernünftigen Abwägens von Gründen. Oft spielen diese Ebenen zusammen.[5]

Beim *Sortieren der inneren Bewegungen* sind drei Schritte erforderlich: Erstens das Verspüren, also die Sensibilisierung für die Innenwelt (*sentir*). Zweitens das Verstehen, Erkennen (*conocer*) der Ausrichtung dieser Bewegungen. Und drittens das Annehmen oder Abweisen einer dieser Motivationen, die eine Richtung für das Leben angeben.[6] Es ist wie bei einer Spur im Sand: Ich muß erkennen, erstens „daß" und „was" für eine Spur da ist, zweitens in welche Richtung sie führt und schließlich, ob ich ihr folgen will bzw. soll oder nicht. Die letzte Triade ist der *Zuwachs an „Hoffnung, Glaube und Liebe"*.[7] Dieser Zuwachs ist der wahre und von Gott kommende „Trost", der den Ausschlag für alles Entscheiden, für alles Suchen nach dem Wachsen in wahrer Lebendigkeit geben soll.

2. Kriterien der Unterscheidung aus ignatianischem Geist

Aus der Vielfalt von ignatianischen Unterscheidungshilfen seien einige vorgestellt. Sie können nicht alle reichhaltigen Differenzierungen wiedergeben, aber genau darin liegt auch der eigentliche „Witz" der *Regeln der Unterscheidung*, daß sie nicht die Kultivierung des eigenen Gespürs ersparen, sondern zu dessen Erwerb durch Erfahrung anleiten wollen.

---

[4] Vgl. Ignatius von Loyola, *Exerzitienbuch*, n. 210–217 (*Regeln, um sich beim Essen zu ordnen*); 313–336 (*zur Unterscheidung der Motivationen*); 337–344 (*zur Almosenverteilung*); 345–351 (*zur Gewissensbildung*) u. 352–370 (*zur kirchlichen Gesinnung*); zit. als „*EB*". Zu den verschiedenen Exerzitienphasen (*1.–4. Woche*) s. etwa P. Köster/H. Andriessen, *Sein Leben ordnen. Anleitung zu den Exerzitien des Ignatius von Loyola*. Freiburg, Basel, Wien 1991.

[5] Vgl. *EB* 175–177 (ed. P. Knauer. Graz, Wien, Köln ^{3}1988, 77–78.).

[6] Zum konkreten Vollzug einer „Wahl" durch das Prüfen der jeweiligen Entscheidungsalternativen im Licht von Trost und Untrost vgl. M. Hartmann, *Die Bedeutung der Eucharistie für die Lebenspraxis des Ignatius von Loyola*; in: *GuL* 60 (1987), 258–271; theologische Deutung: K. Rahner, *Die Ignatianische Logik der existentiellen Erkenntnis. Über einige theologische Probleme in den Wahlregeln der Exerzitien des hl. Ignatius*; in: F. Wulf (Hrsg.), *Ignatius von Loyola*, 342–405 (auch QD 5, *Das Dynamische in der Kirche*, 74–148).

[7] Vgl. *3. Regel zur Unterscheidung der Geister der „Ersten Woche" (Von geistlicher Tröstung)*: „Überhaupt nenne ich „Tröstung" alle Zunahme an Hoffnung, Glaube und Liebe und alle innere Freudigkeit, die zu himmlischen Dingen ruft und hinzieht" (ed. P. Knauer, 134).

„Es wurde ihm das Verständnis und die Erkenntnis vieler Dinge über das geistliche Leben sowohl wie auch über die Wahrheiten des Glaubens und über das menschliche Wissen geschenkt." – so schildert Ignatius das grundlegendste spirituelle Ereignis seines Lebens, das ihn alles „in neuem Licht" erschienen ließ und ihm den Eindruck gab, er sei „ein anderer Mensch geworden".[8] Hegelianisch gedacht könnte man hier vielleicht von einer Erfahrung des „universale concretum" sprechen. Denn die Formulierung „Die Wahrheit ist das Ganze." (*G.F.W. Hegel*) geht in eine ähnliche Richtung. Übertragen ins Alltagssprachliche drückt sich das Wissen um dieses Kriterium der Universalität in Beurteilungen von Aussagen wie „einseitig" oder „unvollständig" aus.

In der alten Rechtssprache gibt es die Wendung *„audiatur et altera pars"*, d.h. auch die andere Seite soll beim Gerichtsverfahren gehört werden. Wahrscheinlich ist die häufigste Form der Verfehlung gegen die Wahrheit nicht die ausdrückliche Lüge, sondern das Weglassen von wichtigen Fakten, die Übertreibung, die Einseitigkeit der Darstellung um der Selbstdarstellung bzw. einer Sensation willen usw.

In der Dogmatik wird Häresie wörtlich übersetzt als „Heraustrennen" verstanden, also es wird eine Teilwahrheit herausgenommen und für das Ganze ausgegeben. Und genau in dieser Verabsolutierung liegt die Unwahrheit, liegt der ideologische Charakter eines solchen Denkens. Ganzheit als Kriterium kann auch als Ganzheitlichkeit oder „Ganzmenschlichkeit" ausgedrückt werden. Zu einer gesunden Spiritualität gehört der ganze Mensch mit seinen Grunddimensionen von Leib, Seele und Geist als Einheit in Unterschiedenheit. Wo eine Dimension unterentwickelt ist oder fast ganz ausfällt, da kommt es zu Störungen des spirituellen Gleichgewichts. Wer die Exerzitien kennt, der weiß, wie sehr gerade dort der „ganze Mensch" in seinem Suchen und Üben geradezu experimentell herausgefordert wird.

2.2. Das Kriterium der Realität: „Und das Wort ist Fleisch geworden"

Die ignatianische Formulierung „Gott in allen Dingen suchen und finden" gibt den Blick frei für alle Wirklichkeit. Ignatianische Spiritualität ist eine Spiritualität des Realismus. Sie nimmt Wirklichkeit zur Kenntnis, nämlich Erfahrungen, Fakten, Phänomene, Tatbestände, Entwicklungen. Und sie schätzt alles, was zu Erkenntnis verhilft: Experimente, Wissenschaft mit all ihren Auffächerungen von der Psychologie bis zur Soziologie, Physik, Biologie und natürlich auch Erkenntnishilfen aus Philosophie, Theologie und spiritueller Erfahrung. Wer sein Leben zu ordnen und dabei Richtung zu gewinnen sucht, wird im Sinne des ignatianischen Realismus immer die Prüffragen stellen: Was ist? Was ist genau? Ist

[8] Vgl. Ignatius von Loyola, *Bericht des Pilgers*, n. 30 (ed. P. Knauer, Leipzig 1990, 54–55); zit. als *„PB"*.

das gut? Wie erlebe ich das? Was spielt da alles mit? Was meinen andere dazu? Was sind meine eigenen Anteile? Ist dies auch realisierbar?

Die größte Tugend dieses spirituellen Realismus ist die Demut, jene „humilitas", also jene „Bodenständigkeit", welche die Wahrheit des irdischen Staubes achtet: in der Aschermittwochsliturgie – „Staub bist du" – und genauso im „grauen Alltag", in der „Mystik des Alltags" (*K. Rahner*).[9] Und eben hier liegt eine entscheidende Unterscheidung des spirituellen Realismus: Er grenzt sich ab gegen eine verblasene, illusionäre, schwirrende Spiritualität, ist aber nicht ein bloß pragmatischer Alltagsrealismus. Er weiß um das Geheimnis des Menschen als „verzückter Staub" (*N. Sachs*). „Und das Wort ist Fleisch geworden" – so lautet eine zentrale neutestamentliche Ausdrucksweise des spirituellen Realismus (Joh. 1,14); eine andere „geboren unter dem Gesetz", d.h. unter dem geschichtlichen Kontext, unter den religiösen Geboten und Institutionen usw., um zum Evangelium zu befreien: „Ihr seid zur Freiheit berufen befreit." (Gal. 5,13)

2.3. Das Kriterium des „Zu..." und des „Mehr..."

Mitte, Maß und Tugend werden in der abendländischen Denktradition eng zusammengedacht. So etwa in der alten scholastischen Formulierung: *„Peccat per excessum, peccat per defectum"* – verdeutscht gesagt: Es sündigt jemand durch Übermaß oder durch Defizit, durch ein „Zu viel" oder ein „Zu wenig". Es sündigt jemand durch zu viel oder zu wenig Essen, durch zu schnelles Fahren oder zu langsames, durch zu wenig Rücksicht auf die eigene Gesundheit oder durch ein übertriebenes Besorgtsein, durch zu wenig Feinfühligkeit oder durch Hypersensibilität, durch zu viel Perfektion oder durch Nachlässigkeit.

Die „Sünde des zu ..." gilt – im Rahmen von theologischen Lehrmeinungen – auf ihre eigene Weise. Ignatius warnt in den *Regeln für das rechte Fühlen mit der Kirche*, man solle nicht zu sehr die Prädestination betonen, ohne die Bedeutung der eigenen Werke hervorheben.[10] Umgekehrt führt eine falsche Einschätzung des menschlichen Wirkens zu dem, was in der Theologie als Pelagianismus bezeichnet wird, also zu einer Haltung und Lehre, die der Eigenmächtigkeit des Menschen einen falschen Stellenwert gibt. Spirituell nachspürend darf im Sinne dieses Kriteriums gefragt werden: Riecht da etwas nach bloßem Strohfeuer? Wirkt jemand in seinem Gebaren unecht, übertrieben? Übernimmt sich jemand? Sagt jemand „Ja" zu seinen Grenzen?

---

[9] Zur Bedeutung der „Demut" für die Dynamik der Exerzitien vgl. E. Kunz, *Die drei Weisen der Demut in den Exerzitien des hl. Ignatius von Loyola*; in: *GuL* 42 (1969), 86–101; H.Urs von Balthasar, *Drei Formen der Gelassenheit. Zur Theologie der ignatianischen Exerzitien*; in: *GuL* 54 (1981), 270–275.

[10] Vgl. die *18 Regeln für das wahre Gespür, das wir in der Kirche haben müssen (sentire cum ecclesia)*, *EB* 352–370; hier Regel 17, *EB* 369 (ed. P. Knauer, 153).

Ignatius kennt die „Sünde des zu …“ aus eigener Erfahrung. In seinem Hang zum Perfektionismus hat sie ihn bis an den Rand des Selbstmords getrieben, weil er mit einem absolut reinen Gewissen vor Gott sein wollte.[11] Seine Gesundheit hat er kaputt gemacht durch übertriebene Askese. Er hat diese Erfahrung selber auf eine knappe Formel gebracht: *„errando non errare“*, d.h. er habe „durch Irren nicht zu irren“ gelernt. Die Angst vor der „Sünde des zu …“ hat ihn freilich nicht davon abgehalten, die Wachstumsbewegung des *„magis“* – des „Mehr an Liebe“ – als die große Richtschnur seines Lebens zu nehmen bzw. sich von Gott geben zu lassen.[12] Hilft dies und jenes weiter? Fördert eine Entscheidung Wandlung und Wachstum? Was hilft mir vom Guten zum Besseren? Was bringt mich näher zu Gott? Dies sind ständige geistliche Suchfragen.

2.4. Das Kriterium der Individualität: „System-je-nachdem“

Die originellste Ausbuchstabierung des Kürzels „SJ“ (*Societas Jesu*) für den Jesuitenorden dürfte wohl die Formulierung „SJ: System-je-nachdem“ sein. Dies deshalb, weil sie ein wesentliches Moment der ignatianischen Spiritualität trifft. Ignatius gebraucht selber immer wieder die Wendung „je-nachdem“ und meint damit, daß unser Urteilen, Handeln und Begegnen immer abgestimmt sein muß auf die jeweiligen Personen, Situationen und Umstände. Ignatius hat darauf auch in den Exerzitien geachtet: Er macht Angebote für einfache Menschen, für Beschäftigte kennt er „Exerzitien im Alltag“, für andere die 30-tägigen Exerzitien.[13] Er geht ein auf die individuelle Lebensgeschichte und läßt jeweils bei dem betend verweilen, was den Einzelnen „je-mehr“ anspricht. Er folgt darin seinem Meister, Jesus Christus, der den Einzelnen in den Blick nimmt. Das Kriterium, die Eigenart der Menschen zu achten, wirkt sich aus auf pädagogische Zusammenhänge, auf gesellschaftliche Vorgänge, auf kirchliche Abläufe, auf jede Art wirklichen Begegnens. Es gibt dem anderen Raum, er selbst zu sein bzw. zu werden und ist cokreativ zum göttlichen Schöpfungsprozeß im Menschen.

2.5. Das Kriterium der je größeren Ich-Freiheit und Du-Offenheit

Glaubensleben ist für Ignatius ein Befreiungsgeschehen. Es ist geleitet von der Frage: Bin ich frei zu lieben? Bin ich frei zur je größeren Liebe, zum „magis“, zum „mehr“ des Liebens? Diese Perspektive ist den Exerzitien im „Prinzip und Fundament“ vorgeschaltet und in den Begriff der „Indifferenz“ gefaßt, also der

---

[11] Vgl. *PB* 24 (ed. P. Knauer, 49).
[12] Vgl. zum *„magis“* vor allem *EB* 98 (*Christkönigsbetrachtung*); *EB* 147 (*Besinnung über die Zwei Banner*) u. *EB* 167 (*Dritte Weise der Demut*).
[13] Vgl. *EB* 18–19 (*Annotaciones*).

Freiheit gegenüber Armut – Reichtum, Ehrung – üble Nachrede usw.[14] Es ist klar, was der jeweils natürliche Wert ist, aber für Ignatius gilt, daß dies nie letztlich für eine Entscheidung ausschlaggebend sein darf. In einem seiner Merksätze formuliert Ignatius: „Wahre Dir in allen Dingen die Freiheit des Geistes, daß du jederzeit das Gegenteil tun könntest." Im Bild gesprochen: Der Torwart beim Elfmeter, der von einem Fuß auf den andern leicht tänzelt, ist indifferent, d.h. jeden Augenblick bereit, in die Ecke zu springen, wohin der Ball geschossen wird. Eine Tänzerin, die für jede Einladung offen ist und für jede neue Bewegung, ist indifferent, frei für den „Tanz des Gehorsams" (*M. Delbrêl*).

Nach Ignatius gibt es ohne diese Freiheit keinerlei „geistlichen Fortschritt".[15] Die abschreckende Ausdrucksweise dafür ist traditionell das Wort „Abtötung", sympathischer klingt: Freiheit, Elastizität, Gleichmut, Ausgewogenheit, Mobilität. Freilich bleibt durch die Umformulierung nicht der Wandlungsschmerz des Befreiungsprozesses erspart. Von dieser Perspektive her ist immer zu fragen: Wie sehr spürt man hinter Vorschlägen, Absichten, Handlungen, Utopien etwa zwanghafte Tendenzen, Fixierungen, Ängste, Selbstverliebtheiten usw. am Werk? Wie sehr ist das eigene Handeln wirklich selbstlos, ich-frei und du-offen?

2.6. Das Kriterium der Wirklichkeit Jesu Christi

Das „unterscheidend Christliche" (*R. Guardini*) ist Christus. Dies mag lapidar klingen oder naiv. Wahr aber bleibt diese Aussage, wenn es überhaupt "unterscheidend Christliches" geben soll. Gerade in einer Zeit der Einladung zum Dialog der Religionen und Spiritualitäten ist es sinnvoll und notwendig, offen für andere zu sein und zugleich sich immer wieder auf das unterscheidend Christliche zu besinnen.[16] Nur so ist wirkliches Begegnen möglich. Christliche Identität, kirchlicher Glaube sind untrennbar mit Jesus Christus verbunden.

Es gibt im *Brief an die Kolosser* eine geradezu klassische Stelle, an der spirituelles Unterscheiden, Wirklichkeit und Christus zusammenspielen. Dabei geht es um die Frage von unterschiedlichen Speisevorschriften, Tabus und Festsitten, die Verehrung der Engel, Kasteiungen des Leibes u.ä. Die Sicht von Paulus: Gott hat den Schuldschein der Menschen ans Kreuz geheftet und mit Christus über

---

[14] Vgl. *EB* 23: „Der Mensch ist geschaffen, um Gott unseren Herrn zu loben, ihm Ehrfurcht zu erweisen und ihm zu dienen und mittels dessen seine Seele zu retten; und die übrigen Dinge auf dem Angesicht der Erde sind für den Menschen geschaffen und damit sie ihm bei der Verfolgung des Ziels helfen, zu dem er geschaffen ist. Daraus folgt, daß der Mensch sie soweit gebrauchen soll, als sie ihm für sein Ziel helfen, und sich soweit von ihnen lösen soll, als sie ihn dafür hindern. Deshalb ist es nötig, daß wir uns gegenüber allen geschaffenen Dingen in allem, was der Freiheit unserer freien Entscheidungsmacht gestattet und ihr nicht verboten ist, indifferent machen. Wir sollen also nicht unsererseits mehr wollen: Gesundheit als Krankheit, Reichtum als Armut, Ehre als Ehrlosigkeit, langes Leben als kurzes; und genauso folglich in allem sonst, indem wir allein wünschen und wählen, was uns mehr zu dem Ziel hinführt, zu dem wir geschaffen sind." (ed. P. Knauer, 24–25).

[15] Vgl. *EB* 189 (*Um das eigene Leben und den eigenen Stand zu bessern*).

[16] Vgl. etwa *Dialog und Verkündigung. Überlegungen zum Interreligiösen Dialog und zur Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi (19. Mai 1991) (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls*; 102).

alle Mächte und Gewalten triumphiert und „darum soll euch niemand verurteilen wegen Speise und Trank oder wegen eines Festes, ob Neumond oder Sabbat, das alles ist nur ein Schatten von dem, was kommen wird, die Wirklichkeit aber ist Christus. Niemand soll euch verachten, der sich in scheinbarer Demut auf die Verehrung beruft, die er den Engeln erweist, der mit Visionen prahlt und sich ohne Grund nach weltlicher Art wichtig macht. Er hält sich nicht an das Haupt, von dem aus der ganze Leib durch Gelenke und Bänder versorgt und zusammengehalten wird und durch Gottes Wirken wächst." (Kol. 2,16–23)

Auf diesem Hintergrund spiritueller „Schattenkämpfe" stellt jedes christliche Unterscheiden Fragen wie: Was ich tue – paßt dies mit der Wirklichkeit Jesu Christi, wie sie mir nahe gekommen ist, zusammen? So wie ein Orchester sich am „Kammerton" abstimmt, so gilt es bei der eigenen Orientierungssuche sich selber und „alle Dinge" in Beziehung zur Wirklichkeit Christi zu bringen. Sind wir gesinnt, wie Christus gesinnt war (Phil. 2,5)? Der Dialog zwischen den Religionen wird gewinnen durch die Offenheit für die andern und das Zeigen des eigenen Profils.

2.7. Das Kriterium des Lebens in Polaritäten

Ignatius kann nur in seiner Eigenart verstanden werden, wenn man sieht, wie er in seiner Person Spannungen, Polaritäten vereinigt. Er war vernunftorientiert und vergoß fast täglich Tränen vor innerer Berührung im Gebet. Er setzte all seine Kräfte ein und vertraute ganz auf Gott, kontrollierte genauestens und gewährte gelegentlich unerhörte Blankovollmachten, gab ausgearbeitete Instruktionen auf den Weg mit für apostolische Aufgaben und verpflichtete zugleich die Mitbrüder, vor Ort sich auf ihr eigenes Urteil zu bilden. Ignatius war überaus klug und doch „ganz Liebe", wie ein Mitbruder von ihm sagte.

Für den Prozeß des Unterscheidens bedeutet eine solche geistige Spannweite: Wie hoch ist die sogenannte „Ambiguitätstoleranz" eines Menschen, d.h. wie sehr kann er Unsicherheiten, Spannungen ertragen, ja sogar sie als Quelle von Lebendigkeit entdecken? Wie sehr zeigt sich in einer Auffassung eine negative Einseitigkeit? Wird auch die „Kehrseite der Medaille" mitbedacht?

2.8. Das Kriterium des Kreuzes: „Nehmt Eure täglichen Spannungen auf Euch"

Im Anschluß an das bedeutsamste innere Erleben für Ignatius am Fluß Cardoner, das ihn zu „einem anderen Menschen" machte, sah er auf dem Weiterweg wieder wie schon öfters eine „schöne Schlange" mit vielen Augen.[17] Als er aber vor ein Feldkreuz kam, verblaßte deren Farbe und er deutete sie deshalb als ein Bild des Bösen. Eine entscheidende Testfrage für jede Spiritualität ist, wie sie sich

[17] Vgl. *PB* 31 (ed. P. Knauer, 55–56).

angesichts von Schmerz, Kreuz, Widerstand, Endlichkeit verhält. Versucht sie dies einfach zu eliminieren, zu überspielen, zu verdrängen oder daran zu wachsen? Christliche Spiritualität will Lebens- und Sterbensschmerz integrieren. Sie heilt manche Schmerzen und hofft – dies ist das schönste biblische Bild – , daß alle Wunden, wie die des Auferstandenen, „ins Leuchten geraten" (*N. Sachs*). Der Ruf Jesu zur Umkehr und sein Wort, daß einer sein Leben verliert, wenn er es verkrampft festhält und es gewinnt, wenn er es freigibt, zeigt, daß es keine bloße Wellness-Spiritualität, kein „Leben light" mit ihm zusammen gibt.[18]

Die Alltagsspiritualität vom Kreuz kann sich in vielem finden: In Trauerarbeit, in Erweiterung der Frustrationstoleranz, in positivem Umgang mit Pluralität und der Andersheit der andern, in der Geduld, welche der „lange Atem der Leidenschaft" (*E. Jüngel*) und nach Paulus eines der deutlichsten Anzeichen für wirkliche Liebe ist (1 Kor. 13). Vielleicht läßt sich das Wort „Nehmt täglich Euer Kreuz auf Euch" am realitätsnahesten mit der Formulierung ausdrücken: „Nehmt Eure täglichen Spannungen auf Euch". Die gibt es zur Genüge. Um Gegenstände für Askese braucht man sich nicht zu bemühen.

Daß das Kriterium des Kreuzes selber wieder des Unterscheidens bedarf, zeigen manche weltverneinenden, selbstzerstörerischen Ausuferungen in der Geschichte unchristlich-christlicher Spiritualität. Biblisch gesehen ist die Last Jesu leicht, und für die Schwierigkeiten in der Nachfolge gelten die Seligpreisungen. Christlich gesehen sind Sterben und Auferstehen eine einzige Wirklichkeit. Diese Spiritualität kann sich heranbilden im Blick auf jenen Christus, von dem es heißt: „Angesichts der vor ihm liegenden Freude hat er das Kreuz auf sich genommen." (Hebr. 12,2). Das Kriterium vom Kreuz muß im christlichen Sinn zu der „vollkommenen Freude" führen, die in Jesus war und von der er will, daß sie in uns sei (Joh. 15,11).

2.9. Das Kriterium Kirchlichkeit: Authentische Kirchen-Sensibilität

Vielleicht gehört das Kriterium der Kirchlichkeit – *„sentire in ecclesia"* – heutzutage in besonderer Weise zum Geschehen des Unterscheidens, da Kirche und Kirchlichkeit vielfach und zum Teil fundamental angefragt sind durch konkrete Kritik und vielfaches Hinterfragen. Ignatius ist durch seine Regeln zum Denken und „Fühlen mit der kämpfenden Kirche" besonders bekannt, um nicht zu sagen berüchtigt geworden für Kirchlichkeit als Kriterium der Unterscheidung (EB 352).[19] Neben manchem Zeitbedingten, das man getrost der Geschichte überlassen darf, gehören zu einer ignatianischen Kirchlichkeit fünf bleibende Kritierien. Sie stellen jeweils die Frage: Was trägt und steuert ein „Kirchenbei-

[18] Vgl. Mt. 10,39; s. auch den *Ruf Christi, EB* 95: „Deshalb muß, wer mit mir kommen will, sich mit mir mühen, damit er, indem er mir in der Qual folgt, mir auch in der Herrlichkeit folge." (ed. P. Knauer, 52).
[19] Vgl. dazu W. Löser, *Die Regeln des Ignatius von Loyola zur kirchlichen Gesinnung – ihre historische Aussage und ihre aktuelle Bedeutung,;* in: *GuL* 57 (1984), 342–354; J.G. Gerhartz, *„Sentire cum ecclesia". Kirchliche Gesinnung im Geist der Regeln des hl. Ignatius*; in: *GuL* 67 (1994), 15–28.

trag", eine persönliche Initiative oder Intervention zum Wachstum von Kirche bei?

Ist in meinem Beitrag eine positive Grundhaltung anzuspüren?

Für Ignatius ist die Kirche „Ort" der wirksamen Präsenz des Geistes Gottes, ebenso wie die ganze Schöpfung, wie die Worte Jahwes am Sinai, wie der ganz persönliche Lebensweg.[20] Die Zugehörigkeit zum Herrn und Herzen dieser Kirche, Christus, schafft Zusammengehörigkeit untereinander. Dreizehnmal lädt Ignatius in seinen Regeln zur kirchlichen Gesinnung ein, Gebräuche und Aussagen der Kirche zu loben: „Man lobe ...". Sicherlich wird man etwa dem Lob der „Kreuzzugsbullen" nicht zustimmen wollen.[21] Aber eine Kirche, der man nicht vom Grund her – wenn auch nicht in allem Einzelnen – dankbar sein kann, wie soll dies "meine Kirche" sein? Manchmal kann eine Gegenprobe helfen: Was würde mir, was würde der Menschheit alles fehlen, wenn es keine Kirche gäbe, also keine Tradition von Jesus Christus, keine Bibel, keine christliche Lebens-, Gesinnungs-, Experimentier- und Aktions-Gemeinschaft? Ließe sich beschreiben, um wieviel ärmer die Menschen wären?

Ist ihm eine konstruktiv-kritische Tendenz anzumerken?

Eine reife Liebe zur Kirche zu haben schließt in sich ein, die eigene Gemeinschaft zu ihrem Nutzen immer wieder zu kritisieren. Dies kann eine notwendige Weiterführung der deutlichen Kritik sein, die Jesus immer wieder an einzelnen Jüngern, an seiner Jüngergemeinschaft geäußert hat. Ignatius selber hat in einer bestimmten Frage geschrieben, er werde sich mit allen ihm zur Verfügung stehenden Mitteln für eine bestimmte Sache einsetzen, bis vor den Kaiser und den Papst – auch wenn diese anderer Ansicht seien. Eine Kirchenliebe, die aus Blindheit, Feigheit, Ängstlichkeit, fundamentalistischem Triumphalismus oder devoter Lobhudelei nicht den Mut zu einer konstruktiven, d.h. wörtlich „erbaulichen" Kritik findet, verdient diesen Namen nicht. Die Frage ist „nur": wird diese Kritik mit Widerhaken, Selbstprofilierung, Ironie usw. versehen und wirkt so eher kontraproduktiv, oder steht das „Nein, so nicht!" im Dienst eines größeren „Ja"? Wann, wo und wie wird Kritik so angebracht, daß sie am wirksamsten werden kann, lautet die entscheidende und fruchtbare Frage.[22]

---

[20] Vgl. die *13. Regel zum „Fühlen mit der Kirche"*, *EB* 365: „... indem wir glauben, daß zwischen Christus, unserem Herrn, dem Bräutigam und der Kirche, seiner Braut, der gleiche Geist ist, der uns leitet und lenkt zum Heil unserer Seelen. Denn durch den gleichen Geist und unseren Herrn, der die Zehn Gebote gegeben hat, wird gelenkt und geleitet unsere heilige Mutter Kirche." (ed. P. Knauer, 152).
[21] Vgl. dazu etwa die *6. Regel* (*EB* 358).
[22] Vgl. dazu die *10. Regel* (*EB* 32).

Ist mein Beitrag lebenspraktisch und selbstreformerisch?

Ignatius war sicher kein Kirchenreformator auf die Weise eines Martin Luther. Und doch wurden seine Gefährten und er in Italien immer wieder als „preti riformati", also reformierte Priester, Reformpriester bezeichnet. Die Lebensweise der Jesuiten diente offensichtlich für nicht wenige als Beispiel für gelebte Ansätze von Reform innerhalb der Kirche. Die wirksamste Form von Kritik dürfte wohl die sein, eine Situation selber neu und positiv zu leben. Wenn Ignatius an den König Ferdinand von Österreich schreibt, Jesuiten zu Bischöfen zu machen hieße, das Totengrab des Ordens zu schaufeln, und wenn er seine Mitbrüder das Gelübde ablegen läßt, keine kirchlichen Würden anzunehmen, dann muß er kein Pamphlet gegen fettleibige Prälaten mit reichen Kirchenpfründen veröffentlichen. Mit dem eigenen Lebensmodell kritisiert er auf anziehendere Weise. Ist der Kritik eine Lebens- und Antwort-orientierte Richtung anzuspüren oder verursacht sie durch ihren „Moralingehalt" und ihre pseudo-prophetische Attitüde primär nur unfruchtbare Schuldgefühle und unbedachte, kontraproduktive Gegenreaktionen? Eine von vielen Fragen der Unterscheidung.

Kommt er aus einer dynamischen Identifizierung mit Kirche?

Man kann von einer Totalidentifizierung mit Kirche sprechen, die dann gegeben ist, wenn man meint, alles und jedes fraglos akzeptieren und loben zu müssen. Dies könnte als eine fundamentalistische und totalitäre Konzeption von Gemeinschaft bezeichnet werden. Ihre Bewegung besteht darin, dauernd nur auf der Stelle zu treten, nicht aber im Weitergehen auf dem Weg der Nachfolge. Das Gegenteil wäre eine bloß eklektische Teilidentifikation mit Kirche. Sie besteht darin, etwa wie im „Supermarkt" auszuwählen, was jeweils dem eigenen Geschmack zusagt. Etwas anderes ist eine dynamische Identifizierung mit Kirche. Sie lebt aus einer Grundbejahung und sucht diese wachsen zu lassen durch Anfechtungen, Selbst- und Fremdreform hindurch. So sähe wohl auch eine reife, tiefe freundschaftliche Beziehung zwischen Menschen aus.

3. Der Kern allen Unterscheidens: Die „Mit-teilende Liebe"

Die entscheidende Grundrichtung, die Ignatius formelhaft und grundlegend für die „Unterscheidung der Regungen" angibt, lautet: Geht die geistliche Bewegung, die Regung, die „Sache" in Richtung von mehr Hoffnung, Glaube, Hoffnung oder etwa in die Gegenrichtung?[23] Wie umschreibt Ignatius die alles entscheidende Wirklichkeit des Liebens? In der zentralen *„Betrachtung, um Liebe zu erlangen"* heißt es: *„El amor consiste en comunicación de las dos partes" – „Die Liebe besteht im Mitteilen von beiden Seiten"* (EB 231). Diese Umschreibung von

[23] Vgl. die *3. Regel „Von geistlicher Tröstung", EB* 316.

Liebe ist so inhaltsreich, weil sie vom ganz konkreten Mitteilen bis in die Mystik, vom Empfang der Kommunion bis zur Kommunikation am Bankschalter reichen kann. Aus dieser Formulierung und den erläuternden Hinweisen von Ignatius ergeben sich Kriterien, die zu unterscheiden helfen, wes „Geistes Kind" ein Vorschlag, ein Projekt, eine Entscheidung, ein Gedanke, eine Atmosphäre ist.

Das Spiel von Empfangen und Geben

Liebe beschreibt Ignatius als ein Geschehen von freiem Geben und freiem Empfangen. Jeder empfängt und gibt von dem, was er hat und kann und weiß.[24] Wo dieses freie Hin-und-Her-Spiel von Empfangen und Geben, Armut und Reichtum unterbrochen wird, kommt der freie Fluß des Liebens ins Stocken. Partnerschaftliches Begegnen ist im Sinn der lateinischen Sprachwurzel *„partiri"* als Teilen, Mitteilen zu verstehen. Dies gilt für den privaten wie für den öffentlichen Sektor. In einem sehr privaten Bereich gilt es für das Gespräch während der Exerzitien, zwischen dem, „der die Übungen gibt" und dem, „der die Übungen empfängt".[25]

Ignatius spricht weder von einem Exerzitien-Meister, noch einem Exerzitien-Begleiter, sondern bezeichnenderweise von Geben und Empfangen. „Damit die beiden sich gegenseitig mehr nützen", heißt es, müssen sie versuchen, ihre Aussagen positiv zu verstehen.[26] Hier wird gegenseitiges, partnerschaftliches Empfangen und Geben als Basis von Begegnung deutlich. Darauf aufbauend gibt es dann hilfreiche und sinnvolle Rollenunterschiede, die auch zum Spiel gehören. Aber es ist eine echte Frage der Unterscheidung, ob für diese sensible Beziehung eine überhöhte Meistergestalt als Modell genommen wird oder das Begegnen auf gleicher Augenhöhe die Grundlage bildet, auf der jemand dann auch „meisterlich" begegnen kann. Beschenkte und Empfangende aber sind immer beide.

Auch für den öffentlichen Bereich ist die Kennzeichnung von Lieben als Mit-Teilen brauchbar. Dies wird zu einer fast unmittelbaren Einsicht in der prägnanten Formulierung von Lothar de Maiziére im Blick auf das Zusammenkommen der beiden Teile Deutschlands: „Teilung wird überwunden nur durch Teilen!" Sind Beziehungen, Geschehnisse, Institutionen „partizipativ" angelegt und vom Gesetz des Teilens und Mitteilens geprägt oder funktionieren sie nach ganz anderen Gesetzen und nach welchen? Dies ist ein Unterschied, der einen Unterschied macht!

---

[24] Vgl. *Betrachtung, um Liebe zu erlangen, EB* 231: „Die Liebe besteht in Mitteilung von beiden Seiten, nämlich darin, daß der Liebende dem Geliebten gibt und mitteilt, was er hat, oder von dem, was er hat oder kann; und genauso umgekehrt der Geliebte dem Liebenden. Wenn also der eine Wissen hat, es dem geben, der es nicht hat; wenn Ehren; wenn Reichtümer; und genauso gegenseitig." (ed. P. Knauer, 99).

[25] Vgl. *EB* 5–6 (*Annotaciones*).

[26] Vgl. *EB* 22 (*Praesupponendum*).

Das Wechselspiel der Liebe erfährt eine entscheidende Vertiefung in der Aussage, daß die ausgetauschten Zeichen der Liebe „nur" Zeichen sind, die signalisieren sollen, daß Gott sich dem Menschen gibt, soweit es nur Gott möglich ist. Hier liegt der Ursprungsort für das Verständnis von „Gnade als Selbstmitteilung Gottes", wie *K. Rahner* sie immer wieder ins theologische Gespräch eingebracht hat: Liebe verstanden als personale Selbsthingabe. Für sie gilt, daß Gott, der Liebe ist, zuerst sich selbst gegeben hat und daß menschliche Liebe immer antwortende Liebe ist.[27] In dieser Sichtweise zeigt sich, daß für Ignatius Gottesbeziehung als personales Begegnen verstanden wird, vielleicht ganz nahe der Formulierung von *M. Buber*: „Alles wirkliche Leben ist Begegnung". Die totale Selbstmitteilung Gottes an den Menschen und des Menschen an Gott bedeutet nicht eine bloße Vernichtung, eine Eliminierung der menschlichen Existenz bzw. der Gotteswirklichkeit, sondern ein Einssein in der Andersheit. Unterschiedensein heißt nicht Getrenntsein sein, sondern Einheit in Fülle. *„Ésta me basta!"*, sagt Ignatius, „Das schenkt mir Genüge". Und über-beschenkt von Gottes Gottsein im Menschen, in sich, bietet er antwortend Gott seine Vermögen, seine Freiheit an und überläßt sie ganz dessen Liebeswirken: „Nimm hin, Herr, und empfange meine ganze Freiheit ..." (EB 234).

Diese spirituelle Erfahrung und Sichtweise ist bedeutsam für die interspirituelle Diskussion um eine personale bzw. a-personale Gotteserfahrung. Man kann den Eindruck gewinnen, daß das Gespräch manchmal an unterschiedlichen Vorstellungen von Personalität und Einheit leidet. Person wird zumeist mißverstanden als begrenzter, unteilbarer und unmitteilbarer Ego-Punkt. Person ist „Selbststand", aber nicht im Sinn des undurchdringbaren, monadenhaften Ego-Punktes. Im Sinn von *S. Kierkegaard* gilt für das Ich-Selbst: „Das Selbst ist ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält", was bedeutet: Das Ich-Selbst ist also schon in sich selbst kein bloßer Ich-Punkt, sondern ein Beziehungsgeschehen. Und auf das Beziehungsgeschehen mit anderen hin, in dem allein das Ich existiert, gilt die Aussage von *M. Buber*, daß das Ich am Du zum Ich wird. Das bloße Ego, das bloße Du sind reine Abstraktionen. Alles Wirkliche ist relational, über sich hinaus bezogen. In diesem Sinn ist Ek-stase, Transzendieren, Überschreiten ein „Normalzustand". Und zugleich ist wirkliche Einheit immer auch „das Wunder des Wir". Wirklichkeit ist zuinnerst „wir-haft". Wirklichkeit ist immer ein Wir. In diesem Sinn hat der Münchner Religionsphilosph *F. von Baader* (1765–1841) das *„cogitor ergo sum"* von Descartes umkorrigiert in *„cogi-*

[27] Vgl. *Betrachtung, um Liebe zu erlangen, EB* 234: „Die empfangenen Wohltaten von Schöpfung, Erlösung und besonderen Gaben ins Gedächtnis bringen, indem ich mit vielem Verlangen wäge, wieviel Gott unser Herr für mich getan hat und wieviel er mir von dem gegeben hat, was er hat, und wie *weiterhin* derselbe Herr sich mir nach seiner göttlichen Anordnung zu geben wünscht, sosehr er kann. Und hierauf mich auf mich selbst zurückbesinnen, indem ich mit viel Recht und Gerechtigkeit erwäge, was ich von meiner Seite seiner göttlichen Majestät anbieten und geben muß, nämlich alle meine Dinge und mich selbst mit ihnen, wie einer, der mit vielem Verlangen anbietet." (ed. P. Knauer, 99).

tor ergo sum", ja *„amor ergo sum"* – „Ich werde geliebt, also bin ich".[28] Solches Erfahren und Denken ist dem trinitarischen Geschehen nahe, das zum Herzstück ignatianischer spiritueller Erfahrung gehört.

Offen für kontemplative Mystik

Ein drittes Kriterium wird in der Weiterführung der Definition von Liebe, wie Ignatius sie ausführt, deutlich: Lieben ist nicht nur greifbares Schenken und Sich-Beschenken-Lassen, sondern ist kosmisch und mystisch. Man solle kontemplieren, wie Gott in allem durch seine Macht, sein Wirken, durch seine Präsenz gegenwärtig ist: in jedem Mineral, jeder Zelle, jeder belebten, personalen, vernunfthaften Dimension und Bestimmung des Menschen. Im Bild zusammengefaßt: Man solle die ganze Welt und den Menschen kontemplativ wahrnehmen als Tempel Gottes.[29] In diesen Worten spiegelt sich ein Verständnis von Mystik, die aus letzter, unfaßbarer Innerlichkeit in die äußerste Konkretheit hinaus und hinein verweist: „Gott in allen Dingen suchen und finden" ist die ignatianische Verständnisformel dafür. Im Gebets-Geschehen drückt sich dies bei Ignatius beispielsweise in den Worten aus: Die Studierenden sollten sich „üben, die Gegenwart Gottes unseres Herrn in allen Dingen zu suchen, z.B. im Sprechen, im Geben, Sehen, Schmecken, Hören, Denken, überhaupt in allem, was sie tun; ist ja doch Gottes Majestät in allen Dingen, durch seine Gegenwart, durch sein Wirken und sein Wesen."[30] Entscheidend ist hierbei weniger eine bestimmte Meditationsmethode, sondern die Entdeckung des „kontemplativen Herzens." Jene Weise des Betens, so Ignatius einmal, sei die beste, bei der sich Gott dem Menschen am meisten gebe und zeige.

Arbeit als Medium des Liebens: Kontemplativ in der Aktion

Kampf und Kontemplation, Mystik und Politik, Mystik des Alltags, kosmisches spirituelles Bewußtsein – dies sind wichtige Wortprägungen und Signale der letzten Jahrzehnte im Raum der „spirituellen Szene". Ohne falsches Hinein- oder Herauslesen darf gesagt werden, daß dies für Ignatius gelebte „Selbstverständlichkeiten" waren, ja geradezu seine spezifische geistliche Haltung und Botschaft. Er spricht von der Liebe, die sich in der Arbeit zeigt, wenn er Gott als einen bezeichnet, der im Kosmos, im Universum sich verhält wie einer, der „mühsame Arbeit" leistet (EB 236). Arbeit, Mühe, Alltäglichkeit, sind Medium

---

[28] Vgl. dazu W. Lambert, *Franz Baaders Philosophie des Gebets. Ein Grundriß seines Denkens.* Innsbruck, Wien 1978 (= Innsbrucker Theologische Studien; Bd. 2), 81–83.

[29] Vgl. *EB* 235: „Schauen, wie Gott in den Geschöpfen wohnt: in den Elementen, indem er Sein gibt; in den Pflanzen, indem er belebt; in den Tieren, indem er wahrnehmen macht; in den Menschen, indem er Verstehen gibt; und so in mir, indem er mir Sein gibt; indem er beseelt; indem er wahrnehmen macht und indem er mich verstehen macht; ebenso indem er einen Tempel aus mir macht, da ich nach dem Gleichnis und Bild seiner göttlichen Majestät geschaffen bin." (ed. P. Knauer, 100).

[30] Vgl. *Brief an Antonio Brandão, 1. Juni 1551, Briefe und Unterweisungen*, ed. P. Knauer. Würzburg 1993 (= Ignatius von Loyola, *Deutsche Werkausgabe*; Bd. I), 350.

und authentische Möglichkeit der Realisierung von Lieben. Wenn Ignatius dazu noch in einer Vorbemerkung formuliert, man solle „die Liebe mehr in die Werke als in die Worte legen", dann wird noch einmal deutlich, daß Spiritualität für ihn primär nicht Weltflüchtigkeit bedeutet (EB 230). „Gott in allem suchen und finden" ist zentrales Kriterium für den Reichtum und die Solidität einer Spiritualität.

Es ist bezeichnend, daß P.J. Nadal, ein Mitbruder zu Zeiten des Ignatius, die Formel von einer vita activa superiora, vom „Leben einer höheren Aktivität" geprägt hat. Sie kann verstanden werden als *„contemplativus in actione"* als ein spiritueller Herzschlag, der alles Denken und Tun und Lassen und Ruhen durchpulst. Das liebevolle Hingegeben-sein – bei Ignatius die *„devoción"* – ist die entscheidende Grundhaltung. Sie gibt allem erst ihren Wert. Was es zu tun und zu lassen gilt, wieviel Gebet und wann und wie und welches Tun und Wirken und Planen – dies zu finden ist dann wieder der „diskreten Liebe" unterlassen.

Liebe als Fließen und Strömen – Esoterik pur?

Sprechweisen, die man etikettierend mehr dem New-Age-Stil, esoterischer Spiritualität – „was auch immer dies sei" – zuweist, finden sich in einigen Bildworten im letzten Punkt der Betrachtung zur Erlangung der Liebe. Ignatius spricht dort vom Guten, von allen Gaben und Kräften, die von oben auf den Menschen herabströmen. Man könne sich dies vorstellen, wie die Strahlen von der Sonne herabströmen oder wie von einer Quelle die Wasser fließen.[31] Strömen, fließen, quellen, Ausstrahlung, Kräfte, Energien, Charismen – ein Bild vom Menschen, der sich der Ausstrahlung und Einstrahlung der Güte Gottes aussetzt und der wie ein offenes Gefäß in sich Liebe, Barmherzigkeit usw. aufnimmt. Wer dies als „esoterisch" bezeichnen will, mag es tun. Es sind biblisch belegbare und authentische Ausdrucksweisen für spirituelle Erfahrungen: Das lebendige Wasser in uns, das hinüberströmt ins ewige Leben; Gott als Licht und Liebe; Heiliger Geist als Atem Gottes, durch den seine Liebe in unsere Herzen ausgegossen wird (vgl. Röm. 5,5).

Lieben ist Kommunizieren

„El amor consiste en comunicación de las dos partes" EB 231 kann angemessen übersetzt werden mit: „Die Liebe besteht im Kommunizieren, in der Kommunikation." Dies wird zwar in der *Betrachtung zur Erlangung der Liebe* nicht weiter ausgeführt, aber es gibt eine Fülle grundsätzlicher und mehr noch konkreter Hinweise, die zeigen, daß Ignatius ein „Meister der Kommunikation" ist. Ein kurz gefaßter Höhepunkt, auf dem dies deutlich wird, ist sein *Brief an drei Mit-*

[31] Vgl. *EB* 237: „Schauen, wie alle Güter und Gaben von oben herabsteigen, etwa meine bemessene Macht von der höchsten und unendlichen oben, und genauso Gerechtigkeit, Güte, Freundlichkeit, Barmherzigkeit usw.; so wie von der Sonne die Strahlen herabsteigen, vom Quell die Wasser usw." (ed. P. Knauer, 101).

brüder, die auf das Konzil von Trient gehen und denen er sieben Regeln für die Kommunikation mit auf den Weg gibt und den Auftrag, jeden Abend einander Feedback auf ihr Kommunikationsverhalten zu geben.[32]

Wenn Prüfen, Erspüren, Unterscheiden der Geister im ignatianischen Sinn angesagt ist, dann bedeutet dies auch immer, zu fragen: Ist eine Diskussion, ein Zeitschriftenbeitrag, eine Gesprächsbegegnung, ein Vortrag, eine geistliche Begleitung, eine Pfarrgemeinderatssitzung oder irgendeine Äußerung vom Geist echten Kommunizierens, vom Geist des Dialogs, also der Achtung, des Hörens, des Nachfragens, der Offenheit, dem Mut zu sich selber getragen?

4. Jesuitische Orientierungspunkte: Glaube, Gerechtigkeit, Inkulturation, Dialog

Jede politische und geistliche Bewegung kennt Versuche, ihren Geist oder auch die Richtung ihrer Erneuerung mit Signalworten anzugeben. Für die französische Revolution war es die Wortreihe „Freiheit-Gleichheit-Brüderlichkeit" kennzeichnend. Der Name von *„Geist und Leben"* und zuvor *„Aszese und Mystik"* ist Programm. Die letzte Generalkongregation der Jesuiten im Jahr 1995 versuchte, das Ergebnis einer viele Jahre dauernden Suche nach der apostolischen Ausrichtung des Ordens für die Welt von heute zusammenzufassen. Sie fand dafür die Signalworte Glaube – Gerechtigkeit – Inkulturation – Dialog und unterstrich vor allem deren gegenseitige Vernetzung. Der Originaltext lautet:

> „Kein Dienst am *Glauben* ohne Förderung der Gerechtigkeit, Eintritt in Kulturen, Offenheit für andere religiöse Erfahrungen.
> Keine Förderung der *Gerechtigkeit*, ohne Glauben mitzuteilen, Kulturen umzuwandeln, mit anderen Traditionen zusammenzuarbeiten.
> Keine *Inkulturation*, ohne sich über den Glauben auszutauschen, mit anderen Traditionen in Dialog zu treten, sich einzusetzen für Gerechtigkeit.
> Kein *Dialog*, ohne den Glauben mit anderen zu teilen, Kulturen zu untersuchen, Sorge zu tragen für Gerechtigkeit."[33]

Ohne den Bedeutungsgehalt der Signalworte und ihrer gegenseitigen Vernetzung auszuformulieren und zu konkretisieren, gibt es doch schon einiges her, wenn man sagt: Eine jesuitisch-ignatianisch inspirierte Unterscheidung – sei es in einer Zeitschrift oder sonstwo – wird immer mit diesen spirituellen Eckdaten arbeiten und fragen dürfen und müssen: Scheint hier Botschaft des evangeliumsgemäßen Glaubens auf? Wird motiviert zum Einsatz für eine gerechtere

---

[32] Vgl. *Brief An die Mitbrüder in Trient, Anfang 1546, Briefe und Unterweisungen*, ed. P. Knauer. Würzburg 1993 (= Ignatius von Loyola, *Deutsche Werkausgabe*; Bd. I), 112–115.

[33] *34. GK*, D. 3,19./n.47 (*Diener der Sendung Christi*); in: *Dekrete der 31.-34. Generalkongregation der Gesellschaft Jesu*. München 1997, 408.

Welt? Geschieht Inkarnation in eine Kultur und wenn nötig auch Kritik und in diesem Sinn „Exodus"? Und ist all dies geleitet von einem Geist des Dialogs?

Wer unterscheidend sucht, schreibt, mühsam-freudvolle Redaktionsarbeit leistet und dabei sich ignatianisches Unterscheiden gefallen läßt bzw. daran gar Gefallen findet, der lebt mit konstruktiv-kritischen Fragen; nicht weil er besserwisserisch aburteilen will, sondern diagnostizierend nach Hilfe sucht. Er weiß, daß man im Sinne von Paulus formulieren könnte: „Urteilen, als urteilte man nicht!" (1 Kor. 7,30). Tragend und erträglich ist nur ein helfendes Unterscheiden, das darauf vertraut, daß es letztlich kein menschliches Gericht ist, das die Tiefen des Geistes durchschaut, sondern: der Geist Gottes selber, der Geist und Leben schenkt.

Karl Rahners Theologie der Mystik

Johannes Herzgsell, München

Schon früh und immer wieder befaßte sich Karl Rahner SJ mit mystischer Theologie. Während sich aber in seiner frühen und mittleren Phase die Beschäftigung mit Mystik vor allem im *historischen* Rahmen oder im Rahmen der *ignatianischen Spiritualität* bewegt, setzt er sich in seiner späten Phase auch in *systematischer* Weise mit mystischen Fragen auseinander. In diesem Beitrag geht es überwiegend um seine verhältnismäßig späten systematischen Überlegungen zu einer Theologie der Mystik. Zuvor seien jedoch in einem ersten Teil einige bemerkenswerte Stationen seiner früheren gedanklichen Entwicklung wenigstens erwähnt.

1. Grundlagen seiner Mystiklehre

Bereits in seiner ersten Veröffentlichung „Warum uns das Beten nottut"[1] (1924) greift Rahner aus den Anmerkungen zu den „Geistlichen Übungen" des Ignatius zwei wichtige, sich gegenseitig ergänzende Themen auf: das *Berühren* Gottes im Gebet und die *Selbstmitteilung* Gottes an den Menschen. Das „Berühren" Gottes verweist auf die „Gottunmittelbarkeit", die in Rahners späterer Theologie der Spiritualität und der Gnade von zentraler Bedeutung ist. Und die „Selbstmitteilung" Gottes wird sich bei ihm bekanntlich zum Inbegriff seiner Gnaden- und Offenbarungstheologie etablieren. Der Mensch kann schon in diesem Leben anfanghaft die Nähe und Unmittelbarkeit Gottes erfahren, weil sich ihm Gott schon in der diesseitigen Gnade und nicht erst in der jenseitigen beseligenden Gottesschau als er selber mitteilt.[2]

Seine ersten fachtheologischen Arbeiten, Ende der 20er Jahre, widmet Rahner der Lehre von den *geistlichen Sinnen* des Menschen. Insbesondere legt er die Auffassung von Origenes und Bonaventura dar.[3] Letzterem zufolge findet die mystische Entwicklung ihre höchste Stufe in der „Ekstase", bei der die Seele in ihrem Grund Gott berührt, aber nicht klar mit dem Intellekt erkennt. Die

---

[1] In: *Karl Rahner. Sehnsucht nach dem geheimnisvollen Gott. Profil – Bilder – Texte.* Hrsg. H. Vorgrimler. Freiburg 1990, 77–80.

[2] Vgl. *Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade* (1939); in: *Schriften zur Theologie*; Bd. I, 347–375.

[3] *Die geistlichen Sinne nach Origenes,* in: *Schriften zur Theologie*; Bd. XII, 111–136; *Die Lehre von den „geistlichen Sinnen" im Mittelalter. Der Beitrag Bonaventuras*, ebd. 137–172.

ekstatische, dunkle Erfahrung unmittelbarer Liebesvereinigung gibt Rahner mit dem Ausdruck „Kontakt" wieder.

In seinem Vortrag über „Die ignatianische Mystik der Weltfreudigkeit"[4] (1937) charakterisiert Rahner die spezifisch ignatianische Frömmigkeit einerseits durch *Weltflucht* und andererseits durch *Weltfreudigkeit.* Durch die Weltflucht sucht der Mensch den an sich weltjenseitigen Gott zu erreichen. Weltflucht bedeutet letztlich ein Sterben mit Christus. Die Weltfreudigkeit besteht in der „Indifferenz" und in dem „Gottfinden in allen Dingen", wobei das zweite das erste voraussetzt. Unter der „Indifferenz", die ihren Ursprung im „Prinzip und Fundament" der Exerzitien des Ignatius hat, versteht Rahner einen gewissen Gleichmut aller geschaffenen Wirklichkeit gegenüber und damit eine Offenheit für den je größeren Gott in der Welt. In der ignatianischen Spiritualität kann und soll die Weltdistanz durch Weltarbeit und Weltdienst ausgeglichen werden, das Mystische durch das Prophetische, das Kontemplative durch das Aktive. Der vollkommene Christ ist für Rahner – in Anlehnung an Clemens von Alexandrien – *weltlich* und *überweltlich* zugleich. In seinem Vortragstext schneidet Rahner eine Reihe von Fragen zur mystischen Theologie an, die er später in seinen systematischen Überlegungen selber beantworten wird, etwa ob die Mystik prinzipiell als etwas „Mittleres" zwischen Glaube und unmittelbarer Gottesschau einzustufen sei, ob man auch außerhalb des Christentums mit übernatürlicher Mystik rechnen dürfe und ob es eine rein natürliche Mystik gebe. Mit Vorbehalt schließt er sich der damals herrschenden Meinung an, daß das zentrale Phänomen der Mystik in der eingegossenen Beschauung liege.[5]

1937/38 überträgt und bearbeitet Karl Rahner das Buch „La spiritualité des premiers siècles chrétiens" von Marcel Viller. Es erscheint 1939 unter dem Titel „Aszese und Mystik in der Väterzeit. Ein Abriß"[6] und dokumentiert Rahners eingehende historische Beschäftigung mit der frühchristlichen Mystik. Einige Jahre später, 1944, kritisiert Rahner in seinem Aufsatz „Über das Problem des Stufenweges zur christlichen Vollendung"[7] an der Geschichte der Aszese und Mystik, daß die christlichen Autoren über eine rein formale und schematische Einteilung des geistlichen Weges in bestimmte Stufen vielfach nicht hinausgekommen seien[8] oder einseitig gnostisch-intellektualistisch die höchste Stufe des geistlichen und mystischen Lebens in einer höheren Form von Erkenntnis gesehen hätten. Demgegenüber versucht Rahner ein Modell zu entwerfen, das in Gestalt einer *existentiellen Vertiefung der personalen Akte* des Menschen von Lebenssituation zu Lebenssituation der tatsächlichen Dynamik und Entwicklung des geistlichen Lebens mehr Rechnung trägt und das eindeutig auf die *Liebe* als Wesen und Ziel des geistlichen und mystischen Aufstiegs ausgerichtet ist.

---

[4] In: *Schriften zur Theologie*; Bd. III, 329–348.
[5] Ebd. 331. Vgl. *Sämtliche Werke*; Bd. 3, 347.
[6] In: *Sämtliche Werke*; Bd. 3, 123–390.
[7] In: *Schriften zur Theologie*; Bd. III, 11–34.
[8] Als Beispiele führt Rahner u.a. das bekannte Schema Reinigung – Erleuchtung – Vereinigung bei Dionysios Aeropagites und das Schema von Anfängern, Fortschreitenden und Vollkommenen bei Thomas an; ebd. 16–18.

Drei aufeinander folgende *Phasen* des christlichen Gottesverhältnisses unterscheidet Rahner in seiner Ansprache über „Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu für unser Gottesverhältnis“[9], 1953: „Das Lassen der Kreatur ist die erste und für uns Sünder immer neue Phase des Findens Gottes. Aber auch nur die erste. Der Dienst an der Kreatur, gesandt von Gott weg zurück in die Welt, mag die zweite Phase sein. Aber es gibt noch eine dritte: die Kreatur, sie selbst in ihrer Entsprungenheit und Selbständigkeit *in* Gott zu finden, […] das Kleine im Großen, das Umgrenzte in der Grenzenlosigkeit, das Geschöpf (es selbst!) im Schöpfer: das ist erst die dritte und höchste Phase unseres Gottverhältnisses.“[10] Die dritte Phase zeigt einen im Grunde mystischen *Wechsel der Perspektive* an. Der Mensch, der aus der Perspektive des Geschöpfs auf Gott zu schauen gelernt hat, lernt aus der Perspektive Gottes die Schöpfung zu sehen. Auf die Bewegung, mit der endlichen Liebe des Geschöpfs den unendlichen Gott zu lieben, folgt die Bewegung, gemeinsam mit der unendlichen Liebe Gottes das endliche Geschöpf zu lieben. In derselben Ansprache vertritt Rahner die theologische Ansicht, daß das Gottesverhältnis des Menschen und damit jede Form der Gottesunmittelbarkeit, selbst noch die der jenseitigen visio beatifica, grundsätzlich *vermittelt* ist und bleibt *durch die Menschheit Jesu*, durch den Menschen Jesus Christus. Dieses allgemeine Theologumenon ist natürlich auch für seine mystische Theologie von außerordentlicher Bedeutung.

Unter den Charakteristika der ignatianischen Spiritualität nennt Rahner 1956 in seinen drei Betrachtungen über „Ignatianische Frömmigkeit und Herz-Jesu-Verehrung“[11] an erster und prominentester Stelle wiederum die *Indifferenz*, die bei ihm – unausgesprochen – die Kehrseite der Unmittelbarkeit Gottes darstellt. Die Indifferenz beschreibt er hier „als ein höchst waches, fast überscharfes Empfinden für die Relativität alles dessen, was nicht Gott selbst ist“[12] und erneut als Offenheit für den je größeren Gott. Um nicht zu fader Gleichgültigkeit allem Kreatürlichen gegenüber zu erstarren und sich in eine ungesunde Weltfremdheit zu verkehren, bedarf die ignatianische Indifferenz zu ihrem inneren Ausgleich – gleichsam als „Gegengift“ – der *Herz-Jesu-Verehrung*. Nur durch die Liebe zum gottmenschlichen Herzen, das unbedingt liebt, wird die Indifferenz des Menschen zur unbedingten Liebe zum Kreatürlichen, zur „Bereitung des Herzens […], nach Kräften *alles* zu lieben“[13].

In seiner Abhandlung über „Die Logik der existentiellen Erkenntnis bei Ignatius von Loyola“[14] deutet Rahner 1956 den „Trost ohne vorausgehende Ursache“, aus dem heraus die „Wahl“ (d.h. die Lebensentscheidung) in den Exer-

[9] In: *Schriften zur Theologie*; Bd. III, 47–60.
[10] Ebd. 56.
[11] In: *Sendung und Gnade. Beiträge zur Pastoraltheologie*. Innsbruck 1959, 510–533.
[12] Ebd. 513.
[13] Ebd. 521.
[14] In: *Das Dynamische in der Kirche* (= Quaestiones Disputatae; Bd. 5). Freiburg 1958, 74–148.

zitien erfolgen soll, als „*Thematischwerden" der menschlichen Transzendenz.*[15] Für Rahner besteht die Transzendenz des Menschen in seiner natürlich-übernatürlichen, dynamischen, unbegrenzten Offenheit für Gott, durch die er immer schon alles Endliche und Weltliche auf den unendlichen Gott hin transzendiert, also übersteigt. Anthropologisch-theologisch gesehen ist daher für ihn *Trost ohne Ursache* nichts anderes als die „thematisch" bewußte, d.h. die ausdrücklich und deutlich bewußte, intensive Erfahrung der ansonsten nur undeutlich bewußten Transzendenz. Beim *Trost ohne Ursache* ist Gott selber anwesend und wird unmittelbar wahrgenommen; der Mensch fühlt sich ganz zur Liebe Gottes hingezogen. Die Auslegung des Trostes als deutliches Bewußtwerden oder „Thematischwerden" der Transzendenz wird zu einem grundlegenden Baustein in Rahners späterer mystischer Systematik.

Etliche seiner bis dahin gewonnenen Einsichten bündelt Rahner am Ende seiner Exerzitienvorträge von 1961 unter der „Betrachtung zur Erlangung der Liebe".[16] Gott ist in die Welt hinabgestiegen und hat sich ganz auf sie eingelassen, indem der Logos Mensch wurde und Jesus Christus sich dem Leiden und dem Tod unterworfen hat (vgl. Phil. 2,6–11). Diesen Abstieg Gottes in die Welt soll der Mensch möglichst mitvollziehen. Hat der Mensch das Leiden und Sterben Jesu nachzuvollziehen versucht und dringt er – immer dank der Gnade Gottes – zur wahren Indifferenz gegenüber der Welt vor, ist ihm von Gott her eine gewisse Nähe und Unmittelbarkeit Gottes geschenkt, so kann er in der Liebe Gottes neu auf die Welt zugehen, zu einer neuen Unmittelbarkeit zu den Geschöpfen gelangen, „contemplativus in actione", also tätig und zugleich beschaulich sein und auf diese Weise Gott in allem zu finden und zu dienen suchen. Die Liebe des Menschen als *Mitvollzug der absteigenden*, sich selbst entäußernden (inkarnatorischen und kenotischen) *Liebe Gottes zur Welt* ergänzt die aufsteigende, weltüber steigende (ekstatische) Liebe des Menschen zum transzendenten Gott, von der im Zusammenhang mit Bonaventura schon die Rede war.

Wie sich im Rückblick zeigt, kennzeichnet Rahner die christlich-ignatianische Mystik vor allem durch drei Züge. Dabei gilt ihm von vornherein Mystik nicht als eine höhere Form von Erkenntnis, sondern als eine besondere *Gestalt der Liebe*. Ignatianische Mystik motiviert zu allererst zur Hinwendung zum weltjenseitigen, transzendenten Gott und damit zur *Indifferenz* gegenüber allem Weltlichen, zur Weltdistanz. Sie ist sodann, ja im Grunde genauso ursprünglich, auf Christus ausgerichtet, auf ihn zentriert. Indifferenz kann nur in einem Mitster-

---

[15] Vgl. Ignatius von Loyola, *Geistliche Übungen*, n. 330: „Allein Gott, unser Herr vermag der Seele Tröstung zu geben ohne vorhergehende Ursache. Denn es ist dem Schöpfer eigen, einzutreten, hinauszugehen, Regung in ihr zu bewirken, indem er sie ganz zur Liebe zu seiner göttlichen Majestät hinzieht. Ich sage „ohne Ursache" (*sine causa*): ohne jedes vorherige Verspüren oder Erkennen irgendeines Gegenstandes, durch den diese Tröstung mittels der eigenen Akte von Verstand und Willen käme." (ed. P. Knauer, Frankfurt ^{3}1988, 139). Diese Bestimmung gehört zu der 2. Reihe der *Regeln zur Unterscheidung der Geister* (n. 328–336).

[16] *Einübung priesterlicher Existenz.* Freiburg 1970, 288–304; vgl. auch Ignatius von Loyola, *Geistliche Übungen*, n. 230–237 (ed. P. Knauer, Frankfurt ^{3}1988, 99–1901).

ben mit Christus gelingen. Jede Form unseres Gottesverhältnisses und der Gottunmittelbarkeit ist *durch Christus vermittelt* und geschenkt. Und schließlich ist ignatianische Mystik Liebe zur Welt. Die aufsteigende Liebe des Menschen zu Gott mündet in die absteigende Liebe Gottes zur Welt. Von daher ist sie Nachfolge Christi in der Welt, Dienst in und an der Welt und der Kirche, *Dienstmystik.*

2. Systematische Entfaltung

2.1. Mystik als Zu-sich-selbst-Kommen der Transzendenz

In seiner systematischen Theologie der Mystik, die er in den 70er Jahren entfaltet, geht Rahner von einem klaren dogmatischen Grundsatz aus. Zwischen Glaube und Gnadenerfahrung einerseits und Glorie und unmittelbarer Anschauung Gottes andererseits gibt es in diesem Leben keinen Zwischenzustand.[17] Eine Erfahrung, die die „gewöhnliche" diesseitige Glaubens- und Gnadenerfahrung des Christen bzw. des Menschen „spezifisch und heilsbedeutsam", also wesentlich übersteigen würde, beliefe sich bereits auf eine vorübergehende Teilnahme an der jenseitigen Anschauung Gottes. Mystik kann daher den Bereich des Glaubens nicht hinter sich lassen. Sie ist theologisch-dogmatisch „nur innerhalb des normalen Rahmens von Gnade und Glaube" zu entwerfen. Jede andere Auffassung von Mystik würde, so Rahner, „die Mystik überschätzen oder das ‚gewöhnliche' christliche Gnadenleben in seiner eigentlichen Tiefe und Radikalität grundsätzlich unterschätzen."[18]

Von diesem dogmatischen Grundsatz aus versucht Rahner das Wesen der Mystik zu bestimmen, indem er die mystische Erfahrung als besondere *Glaubens- und Gnadenerfahrung* in seine anthropologische (den Menschen betreffende) und gratiologische (die Gnade betreffende) Theologie einordnet. Wie angedeutet, ist für Rahner der Mensch das Wesen der Transzendenz. Schon als *natürliches* Geschöpf ist er auf Gott, den Schöpfer, hingeordnet. Weil aber Gott das Heil aller Menschen will und alle zur Teilnahme an seinem innersten ewigen Leben beruft, bietet er jetzt schon allen seine Gnade, seine *übernatürliche* Selbstmitteilung im Hl. Geist an. Die Transzendenz des Menschen ist daher für Rahner immer natürlich und übernatürlich zugleich, sie bezieht sich auf den Gott der Schöpfung und den Gott der Gnade, sie umfaßt das ganze, geschöpfliche und begnadete Wesen des Menschen.

Mystische Erfahrung ist nun für Rahner in ihrem Wesen nichts anderes als eine besondere Spielart der allgemeinen *Transzendenzerfahrung* des Menschen. Und das heißt zunächst einmal, sie ist eine *übernatürliche* Transzendenzerfah-

---

[17] *Mystische Erfahrung und mystische Theologie* (1974); in: *Schriften zur Theologie*; Bd. XII, 428–438; hier 431f. [fortan zitiert: XII, ...].

[18] *Mystik, V. Theologische Interpretation* (1973); in: *Herders theologisches Taschenlexikon*; Bd. V, 145f. hier 145. [fortan zitiert: *HTTL* V, ...].

rung. Sie muß „jene gnadenhafte Geisterfahrung sein, die mit Glaube, Hoffnung und Liebe in der Selbstmitteilung Gottes an den Menschen gegeben ist."[19] Als Erfahrung der *übernatürlichen* Selbstmitteilung Gottes fällt sie in den Bereich der Offenbarungs- und Gnadentheologie und interessiert in erster Linie den Theologen und nicht nur etwa den Psychologen oder Parapsychologen, der sich – theologisch gesehen – mit natürlichen Phänomenen, seien sie gewöhnlicher oder außergewöhnlicher Art, abgibt.

Aber wodurch unterscheidet sich die mystische Erfahrung von der „normalen" übernatürlichen Transzendenzerfahrung, die jedem Menschen im Glauben geschenkt sein kann? Da sie sich nicht im übernatürlichen Bereich grundlegend von letzterer unterscheiden kann – sonst wäre sie ja doch eine Art wesentlich andere, höhere Gnadenerfahrung –, muß sie sich im *natürlichen* Bereich abheben. Rahner beschreibt Mystik als „die besondere Art einer in sich selbst *natürlichen* Transzendenzerfahrung und ‚Rückkehr' zu sich selbst"[20], womit er selbstverständlich nicht sagen will, daß es sich um eine *rein* natürliche Erfahrung handelt. Mystik ist für ihn eine natürlich-übernatürliche Transzendenzerfahrung, bei der das „naturale Substrat" anders ist[21], bei der die natürliche Dimension *verstärkt* und *intensiviert* ist. Das erklärt, weshalb der Mystiker seine Erfahrung als *außergewöhnlich* wahrnimmt und als besondere „Gnade" hinsichtlich ihres Geschenkcharakters und ihrer Zielausrichtung empfindet. Empirisch-pyschologisch, wenn auch nicht theologisch betrachtet weicht die mystische Erfahrung „wesentlich" von der normalen Gnadenerfahrung ab.

Die besondere psychologische, an sich naturale Eigenart der mystischen Erfahrung kann dazu beitragen, daß die übernatürlichen Akte des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe existentiell tiefer im Personkern wurzeln und „in höherem Maß das ganze Subjekt prägen und durchformen"[22]. Damit greift Rahner seinen früheren Gedanken von 1944 auf, demzufolge „die *ungeheure Steigerung der existentiellen Tiefe der Akte*, die dem Menschen möglich ist", auf die mystische Erfahrung hinausläuft.[23]

Mit der größeren (natürlichen) personalen Tiefe der mystischen Erfahrung geht Rahner zufolge sowohl eine größere *Reflexivität* als auch eine größere *„Reinheit* der (an sich natürlichen, wenn auch durch die Gnade erhobenen) Transzendenzerfahrung" einher.[24] Unter Reflexivität versteht Rahner hier die *Deutlichkeit* der Erfahrung *im Bewußtsein*, nicht die ausdrückliche Reflexion über die Erfahrung. Mit der Reflexivität wächst die Reinheit, die *Unabhängigkeit von gegenständlichen Inhalten*. Für Rahner kann die Transzendenz „als *reine*, d.h. als gegenständlich nicht vermittelte höchstens (wenn überhaupt) in der Erfahrung der Mystik und vielleicht der letzten Einsamkeit und Todesbereitschaft in *asymptoti-*

[19] XII, 433.
[20] Ebd., 434 (Hervorh. J. H.).
[21] Ebd., 436.
[22] Ebd., 434.
[23] III, 34 (Hervorh. J. H.).
[24] *HTTL* V, 146 (Hervorh. J. H.); vgl. XII, 434f.

scher Annäherung gegeben sein".[25] Mystik zielt tendentiell auf eine ungegenständliche, „weiselose" Transzendenzerfahrung in Reinheit. In ihr kann sich der Mensch über kürzere oder längere Zeiträume hinweg seiner Transzendenz als solcher in hohem Maße bewußt werden. Sie ist das selbstverständlich unter der Vorsehung Gottes stehende *„immer radikalere Zu-sich-selbst-Kommen der Transzendentalität* des Menschen als der absoluten Offenheit auf das Sein überhaupt, auf den personalen Gott, auf das absolute Geheimnis."[26] Eine zusammenfassende *theologische Definition* Rahners von der Mystik würde in etwa lauten:

(M.) *Mystik ist annähernd reine, d.h. gegenständlich kaum oder nicht mehr vermittelte, natural intensivierte und von daher deutlich bewußte und zu sich selbst kommende, übernatürliche Transzendenzerfahrung.*

2.2. Einige Thesen zur Mystik

Seine theologische Grundauffassung von der Mystik ergänzt Rahner um vier Thesen im Vortrag über die „Transzendenzerfahrung aus katholisch-dogmatischer Sicht" (1977).[27] Auch hier geht er von einem klaren Grundsatz aus: Das Christentum weigert sich, „eine systematische und gewissermaßen technisch entwickelte, ‚mystische' Transzendenzerfahrung als den einzigen und notwendigen Weg zur Vollendung des Menschen anzuerkennen".[28] Die Lehre des Neuen Testamentes (etwa Mt. 25) und vieles andere in Lehre und Praxis des Christentums verbietet, „Mystik und vor allem deren gewissermaßen technisch und reflex ausgebildete Gestalt exklusiv als notwendige und letzte Wegstrecke vor der Erreichung der vollendenden Seligkeit zu betrachten und alle alltägliche christliche Lebenspraxis nur als *vor*bereitende Phase des Heilsweges zu werten".[29] Positiv bedeutet das: Christliche und menschliche Entwicklung und Vollendung sind unabhängig von und außerhalb der Mystik möglich durch „die Erfüllung der Gebote Gottes in der Pflichttreue des Alltags in Glaube, Hoffnung und Liebe zu Gott und den Menschen".

Obwohl Mystik für das christliche Leben und die christliche Reifung und Vollendung *keineswegs notwendig* ist, ist sie eine „mögliche *Etappe* auf dem Weg zur Vollendung"[30] und kann *beispielhaft* (paradigmatisch und exemplarisch) christliches Heil verdeutlichen. Sie kann „als Ursache und Wirkung ein Hinweis darauf sein [...], daß ein Christ die ihm angebotene Gnade der Selbstmitteilung Gottes in existentiell intensivem Grad angenommen hat".[31] Mithin läßt sich Rahners erste These zur Mystik so wiedergeben:

---

[25] *Grundkurs des Glaubens. Eine Einführung in den Begriff des Christentums.* Freiburg 1976, 45f. (Hervorh. J. H.).

[26] *Mystik – Weg des Glaubens zu Gott* (1978); in: *Horizonte der Religiosität. Kleine Aufsätze.* Hrsg. G. Sporschill. Wien 1984, 11–24; hier 21 (Hervorh. J. H.).

[27] XIII, 207–225.

[28] Ebd., 208.

[29] Ebd., 209; vgl. 248.

[30] Ebd., 208.

[31] XII, 437.

(M.1) *Mystik ist keineswegs notwendig für die diesseitige christliche Reifung und Vollendung, hat aber beispielhafte (paradigmatische und exemplarische) Bedeutung für christliches Glauben, Hoffen und Lieben.*

Als nächstes legt Rahner dar, daß nach christlichem Verständnis eine *geschöpfliche Vermittlung* die Unmittelbarkeit zu Gott nicht aufhebt oder verstellt, sondern unter bestimmten Voraussetzungen gerade ermöglichen und garantieren kann.[32] Als einige wesentliche Instanzen einer solchen *Vermittlung zur Unmittelbarkeit Gottes* zählt er auf: die historische Wirklichkeit Jesu, die Kirche, das Sakrament und das verkündigende Wort. Für christliche Theologie gibt es sehr viele Weisen und Stufen der vermittelnden Hinführung zur Unmittelbarkeit Gottes, was zu einer mystischen Transzendenzerfahrung führen kann, die der Mystiker (außerhalb oder innerhalb des Christentums) aktuell als absolut weiselose und schlechthin ungegenständliche Gotteserfahrung erlebt. Aber auch dann wäre aus christlicher Sicht „eine solche weiselose Unmittelbarkeit zu Gott immer noch durch den *Heiligen Geist* Gottes aus Gnade getragen […], der durch das geschichtliche Ereignis Jesus Christus in geschichtlicher Greifbarkeit irreversibel zugesagt ist", und wäre, wie immer sie erlebt und ausgelegt würde, *Teilnahme am Tode Jesu*.[33] Rahners zweite These zur Mystik lautet daher:

(M.2) *Wie ungegenständlich, weiselos und unvermittelt die mystische Erfahrung Gottes auch immer erlebt und ausgelegt wird – sie bleibt nach christlicher Theologie, die eine echte Vermittlung zur Unmittelbarkeit Gottes kennt, in jedem Fall durch Jesus Christus vermittelt.*

Rahners dritte These zur Mystik ergibt sich aus seiner Auffassung vom allgemeinen Heilswillen Gottes und von der übernatürlich gnadenhaften Erhöhung der Transzendenz aller Menschen. Überall dort, wo der Mensch sich selbst radikal vollzieht und seine eigene Transzendenz in Freiheit bedingungslos annimmt, ist für ihn dieser Vorgang durch das getragen, „was man in christlicher Theologie Heiliger Geist, übernatürliche Gnade, Selbstmitteilung Gottes nennt".[34] Da solch ein radikaler Selbstvollzug und solch eine bedingungslose Annahme der Transzendenz „auch, wenn auch nicht nur, gerade und besonders intensiv in mystischen Transzendenzerfahrungen" geschehen kann[35], ist aus christlich-dogmatischer Sicht Mystik als eigentliche Gnadenerfahrung auch *außerhalb des ausdrücklichen und institutionalisierten Christentums* nicht auszuschließen. Im Gegenteil, es ist mit ihr zu rechnen. Ob allerdings eine gnadenhafte, heilschaffende, mystische Transzendenzerfahrung tatsächlich außerhalb des Christentums vorkommt, kann nicht der Theologe und Dogmatiker, sondern nur der empirische Religionswissenschaftler beantworten, indem er die außerchristliche Interpretation der außerchristlichen Mystik auf das ursprüngliche mystische Phänomen hin untersucht. Rahners dritte These zur Mystik läßt sich demnach so zusammenfassen:

---

[32] XIII, 214–216.
[33] XIII, 216 (Hervorh. J. H.); vgl. *HTTL* V, 146; XII, 64.67; XIII, 224; XIII, 246f.
[34] Ebd., 216.
[35] Ebd., 218.

(M.3) *Übernatürliche, gnadenhafte, anonym christliche Mystik ist dogmatisch gesehen grundsätzlich auch außerhalb des institutionellen Christentums möglich.*

Auf dem Hintergrund seiner Gnadentheologie gibt es für Rahner auch keine „natürliche" Mystik als echte Transzendenzerfahrung, die nicht tatsächlich zugleich übernatürlich wäre. Eine rein natürliche Mystik schließt Rahner aus.

Das Kernphänomen oder Kernerlebnis der Mystik, das in der annähernd reinen Transzendenzerfahrung besteht, grenzt Rahner gegen *sekundäre, letztlich zweitrangige Phänomene* der Mystik ab. Die Theologie hat Erfahrungen und Phänomene einzukalkulieren, die zwar psychologisch außergewöhnlich und im weitesten Sinn „mystisch" sind, die aber der eigentlichen Transzendenzerfahrung vorausliegen. Unter solche Erfahrungen *vorreligiöser* und *vorexistentieller* Art, die noch keine natürlich-übernatürlichen Transzendenzerfahrungen darstellen, fallen Phänomene wie Visionen, Auditionen, Ekstasen, Elevationen, Erkenntnisse von Zukunft, telepathische Fähigkeiten, bestimmte Erfahrungen der Leere des Bewußtseins oder Versunkenheit usw.[36] Diese im Grunde vormystischen, parapsychologischen Erfahrungen nachzuweisen und zu erforschen ist wiederum Aufgabe des empirischen Wissenschaftlers, nicht des Theologen. Der Theologe kann nur und muß auf die Möglichkeit von außergewöhnlichen Erfahrungen hinweisen, die streng genommen (noch) nicht in den Bereich der gnadenhaft erhobenen Transzendenzerfahrung gehören. Rahners letzte These zur Mystik heißt daher:

(M.4) *Theologisch gesehen kann es Erfahrungen geben, die als psychologisch außergewöhnliche Phänomene, nicht aber als übernatürlich gnadenhafte, mystische Transzendenzerfahrungen einzuschätzen sind.*

2.3. Mystik des Alltags

In Rahners Theologie der Mystik zeichnen sich zwei aufeinander zulaufende Tendenzen ab. Beide hat er bereits in seinem Lexikonartikel zur Mystik zum Ausdruck gebracht, wenn er mit Blick auf Gnosis und Theosophie davor warnt, die Mystik theologisch zu *überschätzen* oder das „gewöhnliche" christliche Glaubens- und Gnadenleben in seiner eigentlichen Tiefe und Radikalität theologisch grundsätzlich zu *unterschätzen*.[37] Besonders deutlich treten die beiden Tendenzen in seiner Meditation über die „Erfahrung des Heiligen Geistes" von 1976 hervor.[38] Darin kritisiert er an der überkommenen Theologie der christlichen Mystik, sie habe (zu) sehr auf dem außergewöhnlichen und elitären Charakter der mystischen Phänomene bestanden, zum einen, weil man ungeschuldete Gnade für etwas Seltenes gehalten, und zum anderen, weil man (zu) stark auf die wirklich seltenen sekundären, parapsychologischen Phänomene geblickt habe. „Aber das Christentum ist nicht elitär", so Rahner.[39] Mystische Erfahrungen

[36] Ebd., 221f. Vgl. XII, 71.
[37] *HTTL* V, 145.
[38] XIII, 226–251.
[39] Ebd., 248.

sind durchaus keine Vorkommnisse, „die schlechterdings jenseits der Erfahrung eines gewöhnlichen Christen liegen".[40] Vielmehr bezeugen die Mystiker eine Erfahrung, „die jeder Christ, ja jeder Mensch machen und anrufen kann, die er aber leicht übersieht oder verdrängt." Daher ist Mystik „uns nicht so fern, wie wir zunächst zu vermuten versucht sind." Die gnadenhafte Geisterfahrung, die Transzendenzerfahrung im Heiligen Geist, kann „auch mitten im Alltag geschehen".[41] Von daher prägt Rahner den Begriff einer *Mystik des Alltags*.[42]

Dennoch erkennt Rahner im zweiten Teil seiner ersten These (M.1) der Mystik im engeren Sinn durchaus eine beispielhafte Bedeutung zu. Er beschreibt die Mystiker als Menschen, die „entweder in einem plötzlichen Durchbruchserlebnis oder in einem langen stufenförmigen Aufstieg Gnade, unmittelbare Nähe Gottes, Vereinigung mit ihm im Geiste, in heiliger Nacht oder in seligem Licht, in schweigend von Gott erfüllter Leere erleben und – mindestens innerhalb des mystischen Geschehens selbst – nicht daran zweifeln können, daß sie die unmittelbare Nähe des sich selbst mitteilenden Gottes erfahren als Wirkung und Wirklichkeit der heiligenden Gnade Gottes in der Tiefe ihrer Existenz – eben als ‚Erfahrung des Heiligen Geistes'."[43]

Die Mystiker bezeugen uns – so Rahner weiter – die Erfahrung des Geistes, die Erfahrung der Ewigkeit. In den „eigentlichen Menschen des Geistes und in den Heiligen" lebt eine geheime Leidenschaft.[44] Sie wollen die Geisterfahrung machen. „Sie wollen sich immer wieder in einer geheimen Angst, in der Welt steckenzubleiben, versichern, daß sie anfangen, im Geist zu leben. Sie haben den Geschmack des Geistes bekommen" – „den Geschmack des reinen Geistes". Sie wissen, „daß der Mensch als Geist, und zwar in der realen Existenz, nicht bloß in der Spekulation, wirklich auf der Grenze zwischen Gott und Welt, Zeit und Ewigkeit leben soll".[45] Deshalb sollte jeder Mensch in seinem Leben und Alltag die Erfahrung des Geistes zu machen suchen, sich in die Erfahrung des Geistes hinein loslassen:

„Wenn wir losgelassen haben und uns nicht mehr selbst gehören, wenn wir uns selbst verleugnet haben und nicht mehr über uns verfügen, wenn alles und wir selbst wie in eine unendliche Ferne von uns weggerückt ist, dann fangen wir an, in der Welt Gottes selbst, des Gottes der Gnade und des ewigen Lebens zu leben. Das mag uns am Anfang noch ungewohnt vorkommen, und wir werden immer wieder versucht sein, wie erschreckt in das Vertraute und Nahe zurückzufliehen, ja wir werden es sogar oft tun müssen und tun dürfen. Aber wir sollten uns doch allmählich an den Geschmack des reinen Weines des Geistes, der vom Heiligen Geist erfüllt ist, zu gewöhnen suchen."[46]

---

[40] Ebd., 231.
[41] Ebd., 248.
[42] Ebd., 235; 243; 245.
[43] Ebd., 230.
[44] Ebd., 243.
[45] Ebd., 244.
[46] Ebd., 244.

Um die Erfahrung des Geistes, die eine Erfahrung des Heiligen Geistes ist, deutlicher zu erfahren und sich radikaler anzueignen, sollte sich daher der Christ nicht scheuen, in seiner spirituellen Praxis u.U. ein „psychisches Training" (wie Fasten, Einsamkeit, Stille, Ausschaltung der ungeordneten Vielfalt der Bewußtseinsgegenstände usw.) auf sich zu nehmen[47], und sich nicht weigern, „wenigstens jene ausdrücklichen meditativen und spirituellen Wege zu beschreiten, die sich ihm in der letztlich unverfügbaren Geschichte seines Lebens [...] auftun."[48]

Die Mystik im engeren Sinn darf aber nach Rahner den Blick auf die *Mystik des Alltags* nicht verstellen. Man könnte, so Rahner, bereits jene allgemeine Transzendenzerfahrung, die der Mensch immer schon macht und aufgrund deren er mitten im Alltag sich selbst und alles Einzelne und Endliche immer schon auf den unendlichen Horizont Gottes hin übersteigt, „Mystik" nennen.[49] Dann würde sich Mystik immer schon mitten im Alltag, „verborgen und unbenannt", ereignen und wäre „die Bedingung der Möglichkeit für die nüchternste und profanste Alltagserfahrung". Von solch einer weiten Verwendung des Begriffs „Mystik" sieht Rahner selbst jedoch ab, würde sie doch den Begriff zu sehr ausdehnen und verwässern. Er beschränkt die „Mystik des Alltags" auf bestimmte „konkrete Lebenserfahrungen" des einzelnen, auf besondere „konkrete Erfahrungen" in der existentiellen Geschichte des Individuums.[50]

Bevor er diese Erfahrungen an Beispielen erläutert, beschreibt er sie abstrakt. Es sind bestimmte, besondere Erfahrungen, in denen die, „an sich immer gegebene, transzendentale Geisterfahrung sich deutlicher in unser Bewußtsein vordrängt, Erfahrungen, in denen (umgekehrt) die einzelnen Gegenstände der Erkenntnis und der Freiheit, mit denen wir es im Alltag zu tun haben, durch ihre Eigenart deutlicher und eindringlicher uns auf die begleitende transzendentale Geisterfahrung aufmerksam machen, in denen sie deutlicher von sich aus schweigend in jenes unbegreifliche Geheimnis unserer Existenz, das uns immer umgibt und auch unser Alltagsbewußtsein trägt, verweisen, als es sonst in unserem gewöhnlichen und banalen Alltagsleben geschieht. Die Alltagswirklichkeit wird dann von sich aus Verweis auf diese transzendentale Geisterfahrung, die schweigend und wie scheinbar gesichtslos immer da ist."[51]

In mystischen Erfahrungen des Alltags, so ist Rahners abstrakte Beschreibung zu verstehen, wird die Transzendenz intensiver erfahren, weil die gegenständliche (kategoriale) Wirklichkeit von sich aus *stärker* und *eindringlicher* als für gewöhnlich auf die Transzendenz verweist. Im Unterschied zur eigentlichen Mystik fällt in der Mystik des Alltags das Gegenständliche bzw. die gegenständliche Vermittlung in der Transzendenzerfahrung nicht teilweise oder ganz aus, sondern macht als solches *deutlicher* und *dringlicher* auf die Transzendenz aufmerksam. Wo der Mensch solche besonderen Erfahrungen in seinem Leben macht, da ist nach Rahner „die Mystik des Alltags, das Gottfinden in allen Din-

[47] XIII, 223.
[48] XIII, 248.
[49] Ebd., 235.
[50] Ebd., 238f.
[51] Ebd., 238.

gen; da ist die nüchterne Trunkenheit des Geistes".[52] In den Zusammenhang der *Mystik des Alltags* wäre schließlich auch der berühmt gewordene Satz Rahners aus dem Jahre 1966 einzuordnen: „Der Fromme von morgen wird ein ‚Mystiker' sein, einer, der etwas ‚erfahren' hat, oder er wird nicht mehr sein […]".[53]

Ein großes Verdienst von Rahners mystischer Theologie ist und bleibt es, die Mystik (wieder) ganz im Glaubensleben angesiedelt und aus unerreichbaren Höhen in den Alltag herabgeholt zu haben, ohne dabei die hohe Mystik in ihrer Gnadenhaftigkeit und Außergewöhnlichkeit zu schmälern. Mystik beginnt im alltäglichen christlichen Glaubens- und Gnadenleben. Allen ist möglich, was Rahner als die Grundpfeiler der christlich-ignatianischen Mystik ansieht: in Gebet und Meditation die Hinwendung zum transzendenten Gott, in Schriftbetrachtung und Eucharistie die Hinwendung zu Jesus Christus und in der tätigen Nächstenliebe und im Einsatz für Gerechtigkeit die gottgewollte Hinwendung zur Welt.

[52] Ebd., 243.
[53] *Frömmigkeit früher und heute*, VII, 11–31; hier S. 22.

Elemente einer Spiritualität der Zukunft

Ausgewählte Artikel

Ein Jahr nach Abschluß des Zweiten Vatikanums (8.12.1965) hielt Karl Rahner einen wegweisenden Vortrag, in dem er das ebensoviel zitierte, wie auch mystizistisch oder esoterisch mißgedeutete Wort über den „Frommen von morgen" prägte. Ihm ging es um eine Bewußtmachung der mystischen Dimension des Glaubens und eine neue kirchlich-institutionelle Frömmigkeit, die der christlichen Existenzerfahrung in der pluralen Gesellschaft gerecht würde. Rahners Vortrag steht an einem Wendepunkt der deutschen Kirchengeschichte, deren Konflikt 1968 zum Ausbruch kommt (Enzyklika Humanae vitae; Studentenrevolte). Nach einer Restaurationsphase traditionaler religiöser Werte in der Nachkriegszeit verliert, trotz der Errungenschaften des Konzils (Liturgiereform; Kirche als „Volk Gottes"), die konfessionell verfaßte Frömmigkeit seit Mitte der sechziger Jahre schlagartig an Integrationskraft. Dies ist zum großen Teil auf die Auflösung der noch aus der Kulturkampfzeit stammenden Einheit von Volksreligion und kirchlicher Frömmigkeit zurückzuführen, die sich unter dem Einfluß vielfältiger Modernisierungsprozesse auflöst. Der Wegfall herkömmlicher stützender Faktoren für die Glaubenspraxis erfordert eine christozentrische Mystagogie, die den Einzelnen zu einem unmittelbaren Verhältnis zum „unsagbaren Gott" ermutigt. Rahner konzipiert in dieser Situation den „Grundkurs des Glaubens" und versucht die theologische Diskussion für geistliche Themen zu öffnen. Im nachkonziliaren Streit zwischen vermeintlich progressiven Kräften, die leichtfertig das religiöse Erbe veräußern, und Traditionalisten, die ängstlich an der Überlieferung festhalten, tritt er ein für eine Erneuerung aus den Ursprüngen: „‚Neues' im Christentum ist natürlich immer schöpferische Entdeckung und zeitgerechte Gestaltung des ursprünglichen Wesens." (S. 85)

Frömmigkeit heute und morgen

Karl Rahner, München

Es kann kein Zweifel sein, daß zur Zeit in der Kirche durch alle „Stände" und Gruppen hindurch eine große Unruhe besteht – selbst wenn viele vielleicht nur darüber besorgt sind, daß andere „keine Ruhe geben", wieder andere aber gerade wünschen, daß diese Unruhe größer sei, als sie ist, und wir selbst uns schließlich nüchtern eingestehen müssen, daß die Welt der Menschen im ganzen mit ihrem Leben, ihrer Angst und Hoffnung diese innerkirchliche „Bewegung" unter den wenigen interessierten Christen nicht allzu wichtig nimmt. Diese Unruhe hat nicht im Konzil ihre wirklichen Ursachen; das Konzil ist fast nur der Anlaß, daß sich diese innere Stimmungslage, die auch ohne es gegeben wäre, deutlicher und öffentlicher in der Kirche zeigt. Freilich tritt durch das Konzil auch eine Art von Rückkoppelungseffekt ein: das Konzil suchte die Bedrohtheit der

Kirche von heute zu überwinden – verstärkte aber, wenigstens optisch, diese zunächst einmal unvermeidlich. Denn wer einen „aggiornamento" vornehmen will und es auch muß, bemerkt zunächst – anders geht es gar nicht – eine relative Unangepaßtheit an die geschichtliche Situation und an die Aufgabe der Stunde, die zur Kenntnis zu nehmen er bisher verdrängt hatte: er wird unsicher, und das ist zunächst einmal eine unvermeidliche Erschwerung der Lage. Wer dies dem Konzil zum Vorwurf machen wollte, muß sich ernstlich fragen, ob er wünschen kann, daß die Kirche diese Kenntnisnahme ihrer wahren Situation noch ein paar Jahrzehnte – länger hätte es gewiß nicht gehen können – hinausgeschoben hätte und dann erst, aber noch viel radikaler als jetzt, in die „Krise" geraten wäre, die jetzt tatsächlich gegeben ist.

Diese heutige Unruhe ist ein kaum ganz analysierbares Gemenge von Angst vor dem Neuen und beinahe wildgewordenem Wollen des Neuen, bloß weil es neu und so „interessanter" ist, von wirklich schöpferischer Unruhe, die mit Recht nach Neuem, nämlich nach besserer christlicher und kirchlicher Lebensführung sucht, von Angst vor der heutigen unbestandenen Situation, in der die Kirche und der Gläubige lebt, von Schwund wirklichen Glaubensmutes, der vor der Anfechtung durch die Gegenwart versagt. Man muß die Situation dieser Unruhe annehmen, in Geduld tragen und langsam zu verstehen und zu bestehen suchen, damit die Kirche das wird, was sie sein muß. Auch die Kirche kann sich die Situation ihres Lebens nicht auswählen. Sie wird ihr gegeben, und so ist es gut.

I. Die Frage nach der Frömmigkeit heute

Zu den Gebieten des kirchlichen Lebens, in denen sich diese Unruhe bemerkbar macht, gehört auch das der Frömmigkeit, des eigentlichen religiösen Lebens. Wenn wir von diesem Gebiet sprechen wollen, so sei daraus von vornherein die Liturgie ausgeklammert. Nicht weil auf diesem engeren Sektor des religiösen Vollzugs keine solche Unruhe gegeben wäre, nicht als ob Liturgie auch dann noch Liturgie wäre, wenn sie ohne personale Anteilnahme des Einzelnen, bloß „objektivistisch" gefeiert wird, sondern einfach darum, weil sie eine eigene lange Überlegung für sich allein und zwar von einem Fachmann erfordert.

Auch mit dieser Begrenzung bleibt die Frage nach der nachkonziliaren Frömmigkeit, nach der „Spiritualität" von morgen eine höchst gewichtige Frage. Ja, richtig verstanden, ist sie *die* entscheidende Frage schlechthin. Denn wenn das Konzil nichts fertig gebracht hätte oder inaugurieren würde als die Verbesserung des gesellschaftlichen „image" der Kirche, die Mehrung des kirchlichen Sozialprestiges, eine attraktivere oder volksnähere Gestaltung der Liturgie, ein Wachsen von Freiheit und Demokratie im Verwaltungsapparat der Kirche und von Toleranz nach außen, eine bessere Figur im Konzert der menschheitsbeglückenden Mächte, dann wäre nicht erreicht, was eigentlich in der Kirche als *solcher*

erreicht werden muß: daß nämlich der Mensch, je ich, Gott mehr liebe, glaubender, hoffender, liebender zu Gott und den Menschen werde, besser Gott „im Geist und in der Wahrheit" anbete, die Finsternis des Daseins und den Tod williger annehme, seine Freiheit freier auf sich nehme und bestehe. Und das ist ja gemeint mit „Frömmigkeit", wenn das Wort vor allem auch den Akzent auf das ausdrücklich Religiöse legt. Alles andere aber ist diesem einzig Notwendigen gegenüber zweitrangig, wichtig als Mittel, aber letztlich auch nur so.

Die Frage, die wir stellen, heißt also: *Wie sieht die nachkonziliare Frömmigkeit von morgen aus?* Bei dieser Frage ist es im Grunde nicht wichtig, ob diese Frömmigkeit durch das Konzil sehr weitgehend oder relativ unbedeutend mitbestimmt sein wird. Das Konzil hat jedenfalls bei der unruhigen Frage nach dieser Frömmigkeit und ihrer Gestaltwerdung die Rolle eines Katalysators gespielt und spielt sie heute noch. Die Frage ist darum schon sehr schwierig, weil „Frömmigkeit" in der Kirche, dem Haus des Vaters mit vielen Wohnungen, eine sehr komplexe Größe ist: verschieden nach Alter und Geschlecht, nach Völkern und Kulturräumen, nach verschiedenem geistlichen Erbe und Tradition, nach irdischen Berufen, nach allgemeinem geistigen Niveau, nach gesellschaftlichen Schichtungen, hinsichtlich des Klerus, der Ordensleute, der Laien. Hier bei unseren Überlegungen kann es sich also nur darum handeln, nach einer Art der Frömmigkeit zu fragen, die ungefähr dem christlichen Menschen von entschlossener, unbefangener Kirchlichkeit im Laienstand bei einem durchschnittlichen, nicht zu primitiven Bildungsstand in unserem mitteleuropäischen Kulturkreis entspricht.

II. Ehrfurcht vor dem religiösen Erbe der Überlieferung

Ein erster Grundsatz lautet: *Die neue Frömmigkeit wird christlich und kirchlich sein, wie sie in der Kirche schon immer gelebt wurde.* Wir werden bald von der neuen Gestalt der Frömmigkeit zu sprechen haben. Aber die bleibende Selbigkeit der christlichen Frömmigkeit gestern und morgen ist das Erste – was nicht gleich das Wichtigste heißt –, was zu sagen ist. In zwei Hinsichten wird dies zu überlegen sein: die Gültigkeit des *wirklich bewährten* Alten – gegen ein falsches Verständnis des Konzils; der Mut zum „Institutionellen" und zur „Übung" des geistlichen Lebens – gegen eine falsch existentielle Subjektivierung, die gestaltlos, willkürlich und unrealistisch bleibt, dazu noch in der ständigen Gefahr der Unwahrhaftigkeit.

Es wäre zunächst einfach töricht, zu meinen, alles an der bisherigen Frömmigkeit eines Christen, worüber das Konzil nicht gesprochen hat, sei lautlos einer Vergangenheit anheimgegeben, die keine Zukunft mehr hat. Das Konzil hat viel (wenn oft auch unter anderen Stichworten) über die Frömmigkeit des Laien, des Priesters, der Ordensleute gesprochen und dazu neben vielem, was manchen etwas traditionell klischeehaft vorkommen mag, nicht wenig Bedeutsames und Zukunftweisendes gesagt. Aber es wäre irrig, wollte man meinen,

was nicht ausdrücklich mit Aussagen des Konzils belegt werden könnte, wäre darum auch schon weniger wichtig, weniger zentral und weniger zum Wesen und zur Gestalt lebendiger Frömmigkeit auch von morgen gehörig. Auch ein Konzil schöpft nur mit einem Eimerchen aus dem Meer des Geistes und des Erbes an christlichem Leben und der künftigen Möglichkeiten dieses Lebens, die in der Kirche durch den Geist gegeben sind. Da und dort setzt das Konzil gewiß Akzente, die in der Frömmigkeit von morgen beachtet sein müssen: so wenn das Leben des Christen aus einer lebendigen Feier des Herrenmahls in der echten Altargemeinde herkommen soll; wenn die Christen von der Schrift her denken und handeln, in der Kirche einen brüderlichen Geist der Freiheit leben, nicht im Windschatten gettohafter Pseudokirchlichkeit existieren, sondern die Welt, ihre Not und ihre Zukunft als christliche Aufgabe erkennen sollen. Aber die Texte des Konzils bieten keinen Kodex der Frömmigkeit von morgen, nicht einmal ein wirklich deutliches, konkretes und produktives Leit- und Vorbild für eine solche Frömmigkeit. Dafür ist das im Konzil Gesagte nicht nur zu zufällig, sondern auch zu abstrakt.

Identität innerhalb des geschichtlichen Wandels zwischen alter und neuer Frömmigkeit besagt zunächst einmal eine Selbigkeit durch Bewahrung eines geschichtlichen Erbes in seiner Faktizität. Es ist vielleicht heute schon so – mindestens wenn man das aufgeregte Gebaren mancher Übereifriger betrachtet –, daß die wahren Nonkonformisten im Lager derer sind, die einen echten, gelassenen, liebenden Respekt vor dem Erbe der religiösen Vergangenheit und ihrer Erfahrung haben. Eine Mode von heute ist noch lang nicht sicher die Schwalbe, die den wahren Frühling ankündigt, der kommen soll. Wer glaubt, einen neuen Typ von Frömmigkeit in der Kirche zu leben und werbend darstellen zu können, kann ein nicht unwichtiges Kriterium der Echtheit seiner Frömmigkeit in „Unterscheidung der Geister" bei der Prüfung finden, ob er dabei das Erbe weiser christlicher geistlicher Erfahrung der Jahrhunderte zu wahren weiß.

Um ein paar beliebige Beispiele zu nennen: Schriftmeditation setzt heute eine nüchterne moderne Exegese voraus, damit die „Schrift" und nicht eigene fromme Phantasie in der Schrift gelesen werde. Aber Schriftmeditation ist etwas anderes als die Übung eines destruktiven Kampfes gegen angebliche oder vermeintliche dogmatische Tabus, bis am Schluß doch nichts mehr übrig bleibt als des Exegeten eigener Geist. Darf es dahin kommen, daß in der christlichen Frömmigkeit die Liebe zur Lektüre der klassischen geistlichen Literatur, auch der christlichen Mystik, einfach aufhört und der Fromme von morgen auf seinem Gebiet wie ein Jüngling von heute würde, für den die deutsche Literatur frühestens bei Benn und Brecht beginnt? Die „Imitatio Christi" wird gewiß in Zukunft nicht mehr *das* Erbauungsbuch des frommen Christen sein, muß sie deshalb aber schon aus der geistlichen Bibliothek von morgen ganz verschwinden? Und gibt es nicht viele andere Klassiker des geistlichen Schrifttums, die nicht zu kennen für den frommen Christen einfach ein geistiges und geistliches Banausentum wäre? Der Beichtstuhl ist gewiß nicht das altmodische Gehäuse eines modernen Psychotherapeuten und darf nicht so – weder von der einen noch von der anderen Seite des Beichtgitters her – mißverstanden werden. Es mag so-

gar schwer vorauszusehen sein, welche ganz konkrete Rolle die häufige Beichte im Leben eines ernsthaften Christen von morgen spielen wird. Auch da kann mancher Wandel durchaus legitim sein. Aber die häufigere „Andachtsbeichte“[1] ist darum noch nicht einfach eine Praxis, die in das Antiquitätenmuseum der Kirche gehört. Wer hier zerstört, ohne gleichzeitig aufzubauen, hat den Geist wahren sittlichen Ernstes und der Selbstkritik im Leben des Christen nicht begriffen.

Der Tabernakel ist gewiß – theologisch gesehen – zunächst der Ort, in dem die Speise des Lebens gehütet wird, die zum Genuß bestimmt ist. Aber darum all das, was seit dem 11. Jahrhundert in der Kirche an eucharistischer Frömmigkeit gewachsen und lebendig ist, als altmodische Übung zu verwerfen, ist eben doch ein Sakrileg[2]. Warum sollte nicht auch morgen ein Christ im Gebet knien vor dem Leib des Herrn, der für ihn dahingegeben wurde, vor dem sakramentalen Zeichen des Todes des Herrn und des eigenen Sterbens im Herrn, das auf ihn zukommt? Oder wird morgen keine Bitterkeit, keine Vergeblichkeit und kein Tod sein? Wird es morgen nur Menschen geben, die vor diesem Abgrund des Daseins feige davonlaufen? Wenn nicht, dann wird es auch morgen Menschen geben, die betend, anbetend vor dem Schrein der Eucharistie knien, hinblicken auf den, den sie durchbohrt haben, Menschen, die bereit sind, ihr Schicksal anzunehmen, das in das Paschamysterium Jesu hineingenommen ist[3]. Soll es etwa in Zukunft keine Klöster des kontemplativen Lebens mehr geben, in denen Menschen, von Gott berufen, Zeugnis für ihre Brüder und Schwestern dafür ablegen, daß alle Christen, jeder in seiner Art, jene Distanz zum Glück dieser Erde haben müssen, in der diese Erde erst ihre erlöste Schönheit gewinnt? Soll heute in Exerzitien nicht mehr ein meditatives Schweigen geübt werden? Soll auch in solche Tage das Jahrmarktgerede eindringen? Oder soll man hier in Schweigen lernen, jenes Schweigen auszuhalten, in das einen die entscheidenden Stunden des Lebens und die Einsamkeit des Todes hineinstoßen werden?

Das sind nur zufällige Beispiele, die das Eine illustrieren sollen: Auch die Frömmigkeit von morgen hat ein großes Erbe zu wahren, sie ist nur echt, wenn sie auch ein lebendiges Verhältnis zu ihrer Vergangenheit neu gewinnt.

Auch die Frömmigkeit von morgen ist dem Geist wahrer christlicher Frömmigkeit nur getreu und gehorsam, wenn sie den Mut zum Geplanten, Geübten, Geformten, zur „Übung“, sagen wir kurz: zum Institutionellen hat und sich nicht in eine gestaltlose Gesinnung auflöst. Es gibt keinen Geist ohne Leib, es gibt kein ernsthaftes religiöses Leben, ohne daß der Mensch sich selbst eine Norm und Regel, Übung und Pflicht setzt[4]. *Wie* dieses Institutionelle des from-

---

[1] Zu ihrem tieferen Verständnis vgl. *Vom Sinn der häufigen Andachtsbeichte*; in: *Schriften zur Theologie* III, Einsiedeln [6]1964, 211–225.

[2] Vgl. zu den nötigen theologischen Grundlagen *Die Gegenwart Christi im Sakrament des Herrenmahles*; in: *Schriften zur Theologie* IV. Einsiedeln [4]1964, 357–385.

[3] Vgl. den Versuch, die Kraft eucharistischer Frömmigkeit im Alltag aufzuzeigen; in: *Eucharistie und alltägliches Leben*; in: *Schriften zur Theologie* VII. Einsiedeln 1966.

[4] Zur Notwendigkeit dieses kategorialen Moments und dessen Verhältnis zum transzendentalen vgl. *Handbuch der Pastoraltheologie* II/1. Freiburg 1966, 64–70.

men Lebens aussieht, das der Fromme von morgen viel weitergehend als früher sich selbst setzen muß und viel weniger als früher einfach als frommen christlichen Lebensstil aller übernehmen kann, um morgen echt gelebt zu werden, das wird in vieler Hinsicht eine schwere Frage sein. Aber wer meint, das Institutionalisierte an einer Frömmigkeit sei darum schon altmodisch, weil es unbequem ist und in harte Zucht nimmt, der täuscht sich und wird es nie zu einem ernsthaft gelebten Christentum bringen, außer es würde ihn die Gnade Gottes durch innere oder äußere Katastrophen aus seinem billigen christlich gefärbten Dahinleben herausreißen. Es gibt gewiß kein Gebot Gottes oder der Kirche, gerade beim Aufstehen, beim Schlafengehen oder vor dem Essen zu beten. Wer wirklich ein Beter ist ohne diese löblichen christlichen Gewohnheiten, der mag in christlicher Freiheit sich davon dispensiert halten. Aber wird er ein Beter sein, wird er die großen entscheidenden Stunden des Lebens betend vor Gott tragen können, wenn im Alltag das Gebet bloß das Ergebnis einer augenblicklichen Stimmung oder das bloß „Liturgische" des gemeinsamen Gottesdienstes ist, wenn er sich nicht vorher seine eigenen Gebetszeiten geschaffen hat, an die er sich selbst in Freiheit bindet? Es ist seltsam: Man findet komplizierteste Yoga-Techniken sinnvoll und betrachtet alte christliche meditative Gebetsweisen, wie z.B. den Rosenkranz, als unmodern. Warum eigentlich? Aus Erfahrung oder nur aus voreiligem Besser-Wissen-Wollen? Viele Einzelheiten solcher Institutionalismen der Frömmigkeit, auch solche, die gemeinkirchlich waren oder sind – man denke an das Fastengebot, Fleischenthaltung, eucharistische Nüchternheit, Weihwasser in der Familienwohnung usw. –, mögen dem Wandel zugänglich sein und seiner bedürfen, wie ja auch die amtliche Kirche ihn schon vielfach vorgenommen hat. Darf darum aber das Leben des Christen von morgen schon ohne jede solche institutionelle Prägung vom Christlichen her sein? Ist ein Kreuzbild in der eigenen Wohnung schon altmodisch? Warum sollte christliche und humane Festsetzung religiösen Brauchtums morgen nicht in ihrer Einheit neu entdeckt und gelebt werden? Sind die Studenten, die von Paris nach Chartres wallfahren, einem rührenden religiösen Folklorismus ergeben oder kann so etwas auch morgen noch einen Sinn haben, obwohl oder weil eine solche Wallfahrt in Stil und Weise verschieden ist von der einer polnischen Bäuerin nach Tschenstochau?

Wo die inkarnatorische Kraft der christlichen Frömmigkeit schlechthin erlahmt, ist sie selbst am Sterben, sosehr sie heute diskretere Formen von Nüchternheit und Geschmack lieben wird und nicht zu wünschen braucht, daß in jeder Fabrikhalle ein Kreuz aufgehängt werde, oder mit den Profanen von heute zusammen denken kann, daß um 6 Uhr am Sonntagmorgen die Kirchenglocken die Christen, die Taschenuhren und Wecker haben, nicht notwendig an den Frühgottesdienst mahnen müssen.

All dieses Institutionelle der christlichen Frömmigkeit unterliegt vielfältigem Wandel. Gott sei Dank, daß es diesen Wandel gibt[5]. Aber der Wandel ist etwas

[5] Zum rechten Verständnis dieses Wandels vgl. *Kirche im Wandel*; in: *Schriften zur Theologie* VI. Einsiedeln 1965, 455–478; ebenso vom Vf. *Das Konzil – ein neuer Beginn.* Freiburg 1966.

anderes als Abbau und Atrophie. Säkularinstitute könnten viel dazu beitragen, neue, glaubwürdige und praktikable, gute Institutionalismen echter Frömmigkeit zu erproben, zu entwickeln und vorbildlich zu leben.

III. Perspektiven einer christlichen Frömmigkeit von morgen

Die Wahrung des geistlichen Erbes ist für die Frömmigkeit von morgen wichtig, aber nicht das letztlich Entscheidende. Denn man kann ein Erbe nur wahren, wenn man das Neue der Zukunft erobert. Bloßer Konservatismus ist steril und erreicht selbst seine legitimen Ziele nicht. „Neues" im Christentum ist natürlich immer die schöpferische Entdeckung und zeitgerechte Gestaltung des ursprünglichsten Wesens. Vielleicht darf man für die Frömmigkeit von morgen drei Dinge hervorheben, von denen gleich die Rede sein soll, wobei freilich zuvor schon deutlich gesagt werden muß, daß abstrakt theoretische Postulate an diese Frömmigkeit von morgen etwas anderes sind und bleiben als konkrete, lebendige, produktive Vorbilder, die in ihrer Konkretheit und *so* erst wirkenden Kraft unableitbar Geschenk des Geistes an die Kirche sind und nicht in der Retorte der reflektierenden Theologie erzeugt werden. Die Christen aber können die Kirche für diese Gnadengabe bereit machen, indem sie in Geduld, ohne reaktionären Eigensinn und ohne destruktive Neuerungssucht die jetzige Situation bestehen und weiterzuentwickeln suchen, so gut es eben möglich ist.

1. Die Erfahrung des unbegreiflichen Gottes

Das Erste und Wesentliche, was auch die Frömmigkeit von morgen bestimmen muß, ist das *persönliche, unmittelbare Gottesverhältnis.* Das ist eine Binsenwahrheit, weil sie nur sagt, was das ewige Wesen der christlichen Frömmigkeit ausmacht[6]. Und doch ist es heute alles andere als eine Selbstverständlichkeit. Wir leben in einer Zeit, die vom fernen, schweigenden Gott redet, die – bis in die von Christen dargebotene Theologie hinein – vom „Tod Gottes" redet, in einer Zeit des Atheismus, der ja gewiß nicht einfach nur aus einem bösen gottlosen Herzen und dessen Rebellion erwächst, sondern auch die falsche Interpretation einer sehr echten, schweren Erfahrung des Menschen ist[7]. Wir leben in der Zeit einer aktiven Welt- und Selbstmanipulation des Menschen, in der die Welt aus der Konkretheit des Waltens himmlischer Mächte der Gegenstand rationaler Erforschung und der nüchterne Steinbruch für die Erbauung der Welt wird, die der Mensch nach seinem Bild und Gleichnis entwirft, und Wunder nur dort vorzu-

---

[6] Vgl. Näheres in der Anm. 4 verzeichneten Studie (mit weiterer Literatur).

[7] Zum genaueren Verständnis dieser Erfahrung vgl. *Wissenschaft als „Konfession"?*; in: *Schriften zur Theologie* III. Einsiedeln [7]1964, 455–472; H. Urs von Balthasar, *Die Gottesfrage des heutigen Menschen.* Wien 1956.

kommen scheinen, wo man selbst nicht dabei ist[8]. Wir leben in einer Welt, in der der Mensch sein Innenleben auch zum Feld rational-technischer Wissenschaft gemacht hat, sich selbst analysiert und unter den Elementen dieser Analyse auch nicht ohne weiteres so etwas wie „Gott" entdeckt, wo er vielmehr dauernd unter dem Verdacht lebt, seine religiöse Erfahrung könnte entlarvt werden als altmodische Fehlinterpretation psychischer Antriebe, Nöte und Mechanismen, die ganz anders erklärt und bewältigt werden können und müssen als durch eine mythisch-undefinierbare Größe, die man „Gott" nennt[9]. Wir leben in einer Zeit, in der „Gott" (oder was man darunter versteht) nicht mehr brauchbar zu sein scheint, um die „Löcher zu stopfen", die wir in der Unzulänglichkeit unseres Daseins entdecken, dabei aber den Eindruck haben, daß wir diese Löcher entweder selbst stopfen müssen oder sie auch durch Gott ungestopft bleiben, Bittgebet also eine höchst zweifelhafte Sache geworden sei. Wir leben in einer Zeit, in der man wenig fragt, wie man als Sünder einen gnädigen Gott findet, der uns rechtfertigt, sondern eher den Eindruck hat, Gott – so es ihn gibt – müsse sich selbst rechtfertigen vor seiner gequälten Kreatur, die der Rechtfertigung nicht bedarf; in einer Zeit, die mißtrauisch wird, wenn sie mit ihren Fragen auf ein Jenseits verwiesen wird, in dem dann alles zur Klarheit und Ordnung kommt. In einer solchen Welt christlich fromm zu sein, ist gewiß keine Selbstverständlichkeit, zumal die *gesellschaftliche* Selbstverständlichkeit, daß man so etwas sein könne und müsse, nicht mehr existiert, wenn auch 90 Prozent der Kinder bei uns noch Religionsunterricht bekommen.

Es ist selbstverständlich, daß nun hier die eigentliche Grundfrage, eben die Gottesfrage vor einem existentiellen oder auch theoretisch reflektierten oder gar militanten Atheismus nicht behandelt werden kann. Das übersteigt schlechterdings die Möglichkeit einer solchen kurzen Besinnung[10]. Es kann nur versucht werden, einiges wenige zur Frömmigkeit selbst in dieser Situation zu sagen. Zunächst ist es selbstverständlich, daß in dieser Situation die Frömmigkeit bescheiden und karg sein muß und dies auch sein darf. Wir Christen haben uns diese Situation nicht ausgesucht. Sie gestattet uns aber einfach nicht den Luxus einer komplizierten Frömmigkeit, wie er in alten Zeiten möglich war. Wenn einer es heute fertig bringt, mit diesem unbegreiflichen, schweigenden Gott zu leben, den Mut immer neu findet, ihn anzureden, in seine Finsternis glaubend, vertrauend und gelassen hineinzureden, obwohl scheinbar keine Antwort kommt als das hohle Echo der eigenen Stimme, wenn einer immer wieder den Ausgang seines Daseins freiräumt in die Unbegreiflichkeit Gottes hinein, obwohl er immer wieder zugeschüttet zu werden scheint durch die unmittelbar erfahrbare Wirklichkeit der Welt, ihrer aktiv von uns selbst zu meisternden Auf-

[8] Eine deutlichere Analyse dieser Situation und eine entsprechende theologische Interpretation vgl. in *Handbuch der Pastoraltheologie* II/1, 178–276, bes. S. 214f., 242ff.

[9] Ausführliche Erörterung des Ideologieverdachts gegenüber christlicher Frömmigkeit findet sich im *Handbuch der Pastoraltheologie* II/2, 109–202.

[10] Genaueres darüber im Beitrag des Verfassers: *Zur Lehre des II. Vatikanischen Konzils über den Atheismus* (erscheint in der Zeitschrift „*Concilium*" 3 (1967); vgl. auch die anderen Beiträge dieses Heftes).

gabe und Not und von ihrer immer noch sich weitenden Schönheit und Herrlichkeit, wenn er dies fertig bringt ohne die Stütze der „öffentlichen Meinung" und Sitte, wenn er diese Aufgabe als Verantwortung seines Lebens in immer erneuter Tat annimmt und nicht nur als gelegentliche religiöse Anwandlung, *dann* ist er *heute* ein Frommer, ein Christ. Er wird selbstverständlich und gerade heute, wo man wieder begreift, daß der Mensch kein isoliertes Individuum ist, ein diskret gemessenes Maß an kirchlicher Gottesdienstlichkeit und sakramentalem Tun üben (und auch echt verstehen, was damit gemeint ist), aber er wird sich ruhig sagen dürfen, wo die eigentlichste, heute weniger als je übertragbare Aufgabe seiner religiösen Existenz ist. Wird er mit ihr fertig, dann darf in winterlicher Zeit der Baum seiner Frömmigkeit weniger Blätter und Blüten treiben, wie Andachten und sonstige fromme Übungen der Vergangenheit. Er wird sich den fundamentalen Wirklichkeiten und Wahrheiten des christlichen Glaubens zuwenden und kann vieles andere an abgeleiteten (nicht bezweifelten) Wahrheiten getrost seiner „fides implicita" und auch einer „pietas implicita" anvertrauen, ohne den frommen heiligen Luxus in Kopf und Herz früherer christlicher Zeiten, die – dem Anschein nach – erst religiös lebendig wurden, wenn es nicht um Gottes Unbegreiflichkeit und sein Da-sein im Gekreuzigten, dem Gottverlassenen, ging, sondern um den besonders ausgebauten Kult des Altarsakramentes, um die Verehrung des kostbaren Blutes, der Unbefleckten Empfängnis, der Gewinnung der Ablässe usw.

Um in diesem Sinn der kargen Frömmigkeit den Mut eines unmittelbaren Verhältnisses zum unsagbaren Gott zu haben und auch den Mut, dessen schweigende Selbstmitteilung als das wahre Geheimnis des eigenen Daseins anzunehmen, dazu bedarf es freilich mehr als einer rationalen Stellungnahme zur theoretischen Gottesfrage und einer bloß doktrinären Entgegennahme der christlichen Lehre. Es bedarf einer Mystagogie in die religiöse Erfahrung, von der ja viele meinen, sie könnten sie nicht in sich entdecken, einer Mystagogie, die so vermittelt werden muß, daß einer sein eigener Mystagoge werden kann. Solange jemand die selbstverständliche Unentrinnbarkeit der Verwiesenheit seines um sich wissenden und sich selbst aufgebürdeten Daseins auf das absolute Geheimnis, das wir „Gott" nennen und das sich uns selbst mitteilt, nicht ergriffen hat, hat er noch nicht einmal den Anfang dieser Mystagogie verstanden. Diese Mystagogie muß dem Menschen die Angst nehmen vor der Anfechtung, er erschrecke nur vor den Projekten seiner eigenen Sehnsucht in die Ungeheuerlichkeit des leeren Nichts hinein, wenn er anfängt, Gott anzurufen und ihn, den Unsagbaren, zu nennen[11].

Nur um deutlich zu machen, was gemeint ist und im Wissen um die Belastung des Begriffes „Mystik" (der, recht verstanden, kein Gegensatz zu einem Glauben im Heiligen Pneuma ist, sondern dasselbe), könnte man sagen: der Fromme von morgen wird ein „Mystiker" sein, einer der etwas „erfahren" hat, oder er wird nicht mehr sein, weil die Frömmigkeit von morgen nicht mehr

[11] Zur Mystagogie in die religiöse Erfahrung vgl. die in Anm. 10 genannte Abhandlung *Handbuch der Pastoraltheologie* II/1, 269ff. (Lit.).

durch die im voraus zu einer personalen Erfahrung und Entscheidung einstimmige, selbstverständliche öffentliche Überzeugung und religiöse Sitte aller mitgetragen wird, die bisher übliche religiöse Erziehung also nur noch eine sehr sekundäre Dressur für das religiös Institutionelle sein kann. Die Mystagogie muß von der angenommenen Erfahrung der Verwiesenheit des Menschen auf Gott hin das richtige „Gottesbild" vermitteln, die Erfahrung, daß des Menschen Grund der Abgrund ist: daß Gott wesentlich der Unbegreifliche ist; daß seine Unbegreiflichkeit wächst und nicht abnimmt, je richtiger Gott verstanden wird, je näher uns seine ihn selbst mitteilende Liebe kommt; daß man ihn nie als bestimmten Posten in das Kalkül unseres Lebens einsetzen kann, ohne zu merken, daß dann die Rechnung erst recht nicht aufgeht; daß er nur unser „Glück" wird, wenn er bedingungslos angebetet und geliebt wird; aber auch daß er nicht bestimmt werden kann als dialektisches Nein zu einem *erfahrenen* bestimmten Ja, z.B. nicht als der bloß Ferne gegenüber einer Nähe, nicht als Antipol zur Welt, sondern daß er über solche Gegensätze erhaben ist. Schon im voraus zu solcher Dialektik sind wir ursprünglicher auf ihn verwiesen, und es ereignet sich in Gnade, daß er als der *„solche"*, ohne in dem Gestrüpp unserer Dialektik sich zu verfangen, in absoluter Selbstmitteilung „unser" Gott sein will und ist.

Solche Mystagogie muß uns konkret lehren, es auszuhalten, *diesem* Gott nahe zu sein, zu ihm „Du" zu sagen, sich hineinzuwagen in seine schweigende Finsternis, nicht sich zu ängstigen, man könne ihn gerade dadurch verlieren, indem man ihn beim Namen nennt, als ob er – wenn er will (und er hat es getan) – nicht auch noch in unserer ewigen Gezweitheit sein könne, gerade weil er nicht ein Moment unseres Systems ist, das ihm einen bestimmten Platz (z.B. nur „draußen") anwiese. Solche *christliche* Mystagogie muß natürlich auch wissen, wie Jesus von Nazareth, der Gekreuzigte und Auferstandene, in sie hineingehört[12].

Für ein solches Gottesverhältnis muß die Theologie auch ein neues Verständnis und eine ihm gemäße Praxis des Bittgebetes bereitstellen, was sie noch nicht genügend getan hat. Vielleicht könnte man sagen: das einzelne, das man selber zu tun oder als unerbittliches Schicksal tapfer hinzunehmen hat, braucht man nicht als solches direkt zu erbitten, wohl aber nimmt man nur bittend sich selbst als ganzen an und darin dann alles einzelne, so daß das konkrete Bittgebet nur dann keine Belästigung der Götter, sondern *Gebet* zu Gott ist, wenn es Öffnung des Herzens ist, um die Unbegreiflichkeit Gottes als Liebe entgegenzunehmen, in der allein man *immer* erhört wird. Nur das wahrhaft seiner Erhörung getroste Bittgebet ist überhaupt Bitt*gebet*[13].

---

[12] Diese hier fehlende Dimension führt erst in die Tiefe des Christlichen im eigentlichen Sinne. Insofern dieses Stück hier nicht ausgearbeitet werden kann, fehlt diesem Versuch eine Reihe wichtiger und unentbehrlicher Aussagen für die Grundlegung einer Frömmigkeit von morgen. In *theoretischer* Hinsicht darf der Verfasser auf seinen Aufsatz *„Theologie und Anthropologie"* aufmerksam machen (erscheint in der Festschrift für M. Schmaus im Verlag Schöningh 1967), *praktische* Hinweise finden sich vor allem in *„Betrachtungen* (des Vf.'s) *zum ignatianischen Exerzitienbuch"*. München 1965.

[13] Genaueres dazu im Büchlein des Vf.'s *Von der Not und dem Segen des Gebetes*. Freiburg ^{7}1965, 76–92.

Das freie Humane muß von der christlichen Frömmigkeit der Zukunft als ein inneres Moment ihrer selbst verstanden werden. Das ist zwar an sich eine Selbstverständlichkeit des christlichen Daseinsverständnisses, die aber von der christlichen Frömmigkeit noch längst nicht genügend eingeholt ist: daß der Mensch nämlich ein innerlich plurales Wesen ist, daß er die Einheit dieses Pluralen letztlich gar nicht selbst, sie integralistisch synthetisierend, verwalten muß; daß er unbefangen und geduldig den unverwalteten Pluralismus seines Daseins annehmen darf, in dem Gott mit seiner Gnade auch dort ankommt, wo kein eigens errichteter Altar Gottes steht[14]. Wenn Gott selbst nach dem II. Vatikanum auch noch das Heil dessen sein kann, der meint, in wirklicher Redlichkeit und so in Unschuld ein Atheist sein zu müssen[15], dann kann er *auch* im Leben des Christen noch dort sein, wo ohne ausdrückliche Frömmigkeit das weltliche Leben fröhlich, frisch, ernst und tapfer gelebt wird. Hier liegt der wahre Sinn des oft sich selbst nicht verstehenden Redens von einer „Weltfrömmigkeit". Diese Welt als Möglichkeit und Aufgabe ist, weil Gott sie als weltliche, vom Menschen selbst gemachte Welt will und wachsen ließ, gegenüber früher unabsehbar weit und trotz aller ihrer Misere auch herrlicher geworden; es gibt nicht mehr erst (oder fast nur) dort die menschliche Welt, wo der Mensch sie in Kult, religiöser Dichtung, in explizit religiöser Deutung und deren Brauchtum menschlich macht. Das *vorbehaltlos redlich* gelebte *weltliche* Leben ist schon ein Stück des frommen Lebens, weil Gott die Welt selbst liebt, sie selbst begnadigt und kein Konkurrent zu ihr ist, der ihr neidisch wäre[16]. Wer ihr wahrhaft *liebend* entgegengeht, dem kommt schon auch das Kreuz Christi und die Unbegreiflichkeit Gottes aus ihr entgegen, er braucht das gar nicht erst in sie hineinzuzaubern. Übt er ihre Tugenden, läßt er sich von ihr zu Fröhlichkeit, Tapferkeit, Pflichttreue und Liebe erziehen, dann lebt er schon ein Stück echter Frömmigkeit, und solche weltlichen Tugenden werden ihm schon eines Tages ihr innerstes Geheimnis offenbaren, das Gott selbst ist[17]. Was wirklich gehaltvoll und ursprünglich lebendig im Menschen ist, steht bereits unter dem Gnadenanruf Christi, bevor es ausdrücklich getauft ist; ja, es braucht – so der Christ sein Herz Gott nicht verschließt – gar nicht immer und überall ausdrücklich getauft zu werden, weil das gar nicht möglich ist und weil der Christ kein Integralist ist, der im Grunde nur Gott selbst vertreten will. Dieser allein bleibt die einzig wahre Einheit des Pluralen.

Damit ist auch noch ein weiterer Aspekt echter „Weltfrömmigkeit" gegeben. Die verantwortete Welttat selbst ist ein Moment der christlichen Frömmigkeit. Was hätte die Anstrengung der sogenannten „Säkularinstitute" für einen Sinn,

---

[14] Zur anthropologischen Grundlegung vgl. *Handbuch der Pastoraltheologie* II/1, 22ff.

[15] Eine Analyse der Konzilstexte bietet die in Anm. 10 genannte Studie.

[16] Konkrete Phänomene solcher Weltfrömmigkeit beschreibt der Vf. in: *Alltägliche Dinge*. Einsiedeln ^{6}1966.

[17] Beispiele für solche Tugenden finden sich in *Schriften zur Theologie* VII (Abschnitt: Christliche Tugenden).

wenn sie nur die etwas moderner uniformierten Hilfstruppen für die Aufgabe des Klerus wären, wenn in ihnen nicht das Weltliche als Aufgabe und Tat, schon bevor es deutlich religiös inspiriert und integriert ist, einen Platz hätte? Der Mensch lebt nun einmal nicht nur in einer *vorgegebenen* Welt, heute *macht* er sie. Dadurch sind ihm Möglichkeiten, Aufgaben, Verantwortungen und Gefahren zugemutet, die es früher einfach nicht gab[18]. Christliche Frömmigkeit von morgen wird also *auch auf diesem Gebiet gelebt* – und nicht nur im stillen Winkel derer, die es als Reiche sich leisten können, die Frömmigkeit der Philothea fern dieser Welt der Arbeit und der Hominisierung der Welt zu leben, oder die als proletarisch Arme noch nicht zu dieser werdenden Welt als verantwortlich Mitschaffende zugelassen sind. Man ist gewiß nicht schon deswegen allein ein Gott liebender Mensch, wenn man ein neues Teilchen in der Physik entdeckt oder wie Gagarin im Weltraum fliegt, aber echte Frömmigkeit von morgen fängt auch nicht erst an, wo all das aufhört. Wenn das II. Vatikanum die Christen mahnt, ihre Aufgabe in der Welt von heute zu sehen, mitzuarbeiten mit allen an der Erbauung einer größeren, freieren, menschenwürdigeren Welt, Verantwortung und Mut zu haben, nicht bloß auf die moralischen Weisungen der amtlichen Kirche zu warten, nicht nur zu fragen, *wie* man etwas tun müsse, um bei Gott nicht anzustoßen, sondern zu fragen, *was* man tun könne, damit das Leben lebenswerter werde[19], dann paßt sich die Kirche nicht in Verrat ihrer Botschaft von Kreuz, Demut und Verlangen nach dem Ewigen einer säkularistisch gewordenen Welt an, sondern befiehlt ihren Gläubigen, *christlich* ihre Aufgabe wahrzunehmen, die es früher *so* nicht gab[20], aber jetzt gibt, auch für den Christen als solchen und so auch als Teil seiner wahren Frömmigkeit, wobei freilich auf diesem Gebiet, wie auf allen anderen, jeder nach seiner Gabe und Berufung das Seine und nicht das des anderen tun muß. Der Christ kann nicht von vornherein von der Politik als einem „schmutzigen Geschäft" reden und von Gott erwarten, daß er andere als ihn dieses „schmutzige Geschäft" so betreiben lasse, daß er selbst in kleinbürgerlicher Behäbigkeit seiner stillen Frömmigkeit nachgehen kann. Die Welt als werdende, vom Menschen getane „weltliche Welt" fordert heute den Christen an, und die Erfüllung dieser Forderung in einer – so könnte man sagen – „politischen" Frömmigkeit ist heute oder morgen ein Stück der echten christlichen Frömmigkeit[21].

---

[18] Zu dieser neuen Situation vgl. vom Vf. *Experiment Mensch*; in: *Die Frage nach dem Menschen.* Festschrift für Max Müller. Freiburg 1966, 45–69.

[19] Daß auch das Konzil solche Anforderungen an das Leben des Christen stellt, zeigt vor allem die Pastoralkonstitution *„Über die Kirche in der Welt von Heute"*. Vgl. dazu den Beitrag des Vf.'s: *Zur theologischen Problematik einer „Pastoralkonstitution"* (erscheint in der Festschrift für J. Höfer, hrsg. von R. Bäumer im Verlag Herder. Freiburg 1967).

[20] Zu den konkreten Aufgaben des Christen an der Welt vgl. ausführlich *Handbuch der Pastoraltheologie* II/2, 40ff., 42ff., 148–175 (mit zahlreichen weiteren Hinweisen), 208–228, 236ff., 243f., 248ff., 258ff., 262ff.

[21] Zur theoretischen Grundlegung der vorgetragenen Grundgedanken vgl. K. Rahner, *Christlicher Humanismus*; in: Orientierung vom 31.5.1966; J.B. Metz, *Verantwortung und Hoffnung*. Mainz 1966.

Ein dritter Zug der christlichen Frömmigkeit von morgen sei noch genannt, unter vielen anderen, auch denkbaren und gewiß auch notwendigen: der Strukturwandel in der Aszese. Dem Menschen von früher war weithin ein Maß in seinem Tun durch den harten Zwang von außen, aus seiner Lebenssituation heraus, gesetzt. Seine Laster wurden sehr schnell bestraft, sie rächten sich selbst, wenigstens bei den meisten Menschen in ihrem kurzen bedrohten Leben, das für Luxus, Laune, Freizeit, Tourismus, Genuß usw. wenig oder nichts bot. Die christliche Aszese war darum die geduldig getane Hinnahme dieser Kärglichkeit und Mühsal des Lebens oder eine gewissermaßen von außen kommende zusätzliche Aszese, wie z.B. im Mönchtum, weniger aber der positive Anruf zu einer Aszese, die aus dem Leben in dessen Alltäglichkeit selbst kam; sie hatte daher – wenn als solche zusätzlich angenommen – das „image" des Außergewöhnlichen und Heroischen. Christliche Aszese war so Passion[22] oder zusätzliche, außergewöhnliche Aktion. Heute kann der Mensch, der die Natur durch Technik, Medizin und alle sonstige Planung weithin beherrscht, immer mehr, als er vielleicht – von seinem wahren Wesen aus – soll[23]. Er kann maßlos sein, ohne daran von den Vorgegebenheiten des Lebens gehindert zu werden. Die geschlechtliche Ausschweifung wird nicht mehr durch Kinder oder Krankheit „bestraft". Der Mißbrauch der Macht läuft sich nicht so rasch tot wie früher, wo ein maßloser König leicht den Tyrannenmörder fand. Die Faulheit wird nicht mehr auf dem Fuß durch Hunger zur Ordnung gerufen. Der Genußsucht hilft die Medizin von heute mehr, als daß sie ihr wehrt. Das Maß kommt nicht mehr von außen. Der Mensch muß es sich selbst frei setzen. Und das ist eine neue Weise der christlichen Aszese, die – gerade weil sie „vernünftig" auftritt – das heroisch Spektakuläre der früheren Aszese-Aktion nicht mehr so deutlich an sich trägt. Die aktive Aszese hatte früher den Charakter des außergewöhnlich Zusätzlichen, heute aber eher den Charakter der verantwortlichen Freiheit gegenüber dem Gesollten. Sie ist aber fast noch schwerer, gerade weil sie in der Gestalt an sich selbstverständlicher „Vernünftigkeit" auftreten muß[24].

Diese „Konsumaszese" (aber auf allen Gebieten!) ist schwer[25]. Sie wird im Grunde, aufs Ganze der Menschen und dort, wo nicht eine gewisse Antriebsschwäche dem Menschen die Last freier Entscheidung teilweise abnimmt und ihn gegen den Trend einer konsumgierigen Gesellschaft mit ihrer Suggestion

---

[22] Zum theologischen Tiefgang solcher traditioneller Aszese vgl. *Passion und Aszese*; in: *Schriften zur Theologie* III. Einsiedeln [6]1964, 73–104.

[23] Zur Schwierigkeit dieser Frage vgl. die in Anm. 18 erwähnte Studie, bes. S. 56ff., zur aszetischen Perspektive S. 65–68.

[24] Solche Vernünftigkeit darf nicht als selbstverständlich im Sinne einer an sich vorgegebenen und jederzeit vollziehbaren „Natur" (theologisch im Sinne einer „natura pura") verstanden werden. Das gilt schon wegen der ständigen Anfechtung auch aller Vernunft durch die „Welt", auch im Getauften („Konkupiszenz"). Von daher muß der *theologische* Begriff von „Vernünftigkeit" und „Freiheit" neu durchdacht werden.

[25] Eine umfassende Analyse der Konsumkultur und ihrer Hintergründe findet sich mit Lit. im *Handbuch der Pastoraltheologie* II/2, 130ff., 175ff.

neuer Bedürfnisse immun macht, auf allen Gebieten des menschlichen Lebens nur von dem geleistet werden, der *auf Gott hin* offen ist und darum ernsthaft einen Verzicht[26] annehmen kann, der für den vom Tod geängstigten Menschen scheinbar unwiederbringlich ist. Gott und die Offenheit auf ihn hin sind gewiß keine psychologisch manipulierbaren Analgetika, um die notwendige Konsumaszese zu erleichtern. Würden sie so aufgefaßt und anzuwenden versucht, müßten sie sofort versagen. Nur wo man *Gott* um seiner selbst willen *liebt*, wird er auch zum Segen, wo einer auf die absolute Zukunft[27] Gottes hin *offen* ist, wird er auch die maßlose Gier überwinden, sein Leben mit dem höchst möglichen Genuß (auch Macht ist darunter zu verstehen) zu erfüllen und so im Grund sich selbst durch das Übermaß zu zerstören[28]. Und umgekehrt: Wo der Mensch *wirklich unbelohnt* die Maße seines Wesens wahrt, da ist schon ein geheimes Ja zum Gott der absoluten Zukunft gegeben, auch wenn man das nicht reflektiert.

Solche neue Aszese gehört zur christlichen Frömmigkeit von morgen. Sie kann die neue Art der Einübung in das radikalere Mysterium jener christlichen Aszese sein, die in der Teilnahme am Tod des Gekreuzigten besteht und uns angeboten wird, weil auch heute das Leben noch die unbegreifliche Passion ist und bleibt. Dieses selbstgesetzte Maß ist heute im Unterschied zu früher weithin nicht mehr allgemein institutionalisierbar. Aber es darf doch nicht bloße Theorie und abstrakte Norm bleiben. Es muß *leitbildliche*, *produktive*, *konkrete* Gestalt annehmen, aus Sittlichkeit eben „Sitte", „Ethos" und gute Gewohnheit[29] werden. Das ist wiederum eine große Aufgabe für solche Säkularinstitute, in denen ihre Glieder wirklich Weltleute bleiben: Vorbilder zu schaffen, die zeigen, wie man echt, unbefangen, mild und zugleich streng gegen sich, ein Leben von heute maßvoll, zuchtvoll, von reiner Gestalt leben kann, als Sieger über jene verzweifelte Todesangst im Grund des Herzens, die gierig macht und so letztlich auch unfähig, die echte Verantwortung der welthaften Tat für das Wohl der anderen selbstlos auf sich zu nehmen, auch unter schweigend lächelndem Verzichten.

Noch ein paar Schlußbemerkungen seien angefügt. Vielleicht hat jemand den Eindruck, es sei nicht recht klar geworden, *wie* eigentlich alle diese Erwägungen und Normen für die neue Frömmigkeit sich zu einer Einheit fügen können. Das ist auch nicht klar geworden. *Wie* Altes und Neues, Bewahrung des Erbes und neue Gestalt der Frömmigkeit, Mystik der Gotteserfahrung und humane Welt-

---

[26] Dazu: *Zur Theologie der Entsagung*; in: *Schriften zur Theologie* III, 61–72; näheres auch in: *Theologie der Armut*; in: *Schriften zur Theologie* VII.

[27] Zu diesem Begriff und der damit verbundenen Entideologisierung innerweltlicher Zukunftsutopien vgl. *Schriften zur Theologie* VI, 77–88, auch S. 59ff. und die Anm. 18 erwähnte Abhandlung, bes. S. 62ff.

[28] Zur anthropologischen Grundlegung *Handbuch der Pastoraltheologie* II/1, 34ff.

[29] Es ist noch eine Aufgabe künftiger Philosophie und Theologie, die neue Gestalt solcher „Gewohnheit" in einem existentialontologischen Sinn zu entwerfen (vgl. etwa die Arbeiten von G. Funke), bevor diese wichtige, aber gerade im neuzeitlichen Denken mißverstandene Kategorie des klassischen „Habitus" für die Theologie der Frömmigkeit nutzbar gemacht werden kann.

tat sich konkret zur Einheit christlicher Frömmigkeit von morgen zusammenfügen, darüber könnte noch mehr, Tieferes, die ursprüngliche Einheit besser Erfassendes gesagt werden[30]. Aber die konkret vollzogene Synthese von allem bliebe auch dann immer noch das Problem und eine Aufgabe, die nur die *Tat des Lebens*, nicht die theologische Reflexion bewältigt. Die Tat des Lebens selbst, die in Geduld, in immer neuem Suchen, in selbstkritischer „Unterscheidung der Geister" getan wird und so immer das Geschenk des Geistes an den Einzelnen und an die Kirche bleibt. Vor allem ist Geduld nötig, weil sie uns in Zeiten des Übergangs vom ehemals Bewährten, aber alt Gewordenen zum erst noch zu bewährenden Neuen vor Kurzschlußreaktionen bewahren muß, die den Konservativen wie den Progressisten (jeden in seiner Art) bedrohen. Das wahre Leben ist als unableitbare Einheit des Vielen – richtig verstanden – immer ein Kompromiß[31]. Dieser aber ereignet sich geschichtlich und wird nicht vorher adäquat theoretisch ausgehandelt. Dazu sind Geduld, Mut und Vertrauen auf die unkontrollierbare Weisheit des Lebens und vor allem auf Gott notwendig.

Es wird in der Zukunft *viele* Stile christlicher Frömmigkeit geben. Das gilt einfach auch deshalb, weil der Mensch, trotz der Massengesellschaft, schon im Weltlichen viel mehr und viel unterschiedlichere Lebensweisen als früher entwickeln kann[32]. Trotz aller Unterschiede war der Frömmigkeitsstil eines mitteleuropäischen Christen, der seinen Glauben ernst lebte, früher verhältnismäßig homogen, wie es etwa der Stil der Tertiarierorden, der Marianischen Kongregationen usw. zeigt oder wie es die fast bis ins einzelne einheitlichen Vorschriften des Kirchenrechts für das geistliche Leben der Weltpriester deutlich machen. Die Variationsbreite des Stiles christlicher Frömmigkeit von morgen wird größer sein und darf es auch. Es ist wichtig, diese Situation zu sehen und deutlich anzuerkennen. Denn sonst suggeriert man, wie es in der Vergangenheit oft geschah, vielen Christen, die vom durchschnittlichen Komment dieser Frömmigkeit abweichen, zu Unrecht das schlechte Gewissen, es sei mit ihrer christlich-kirchlichen Frömmigkeit nicht weit her. Die jungen Christen von heute sollen ruhig einen neuen Stil christlicher Frömmigkeit entwickeln und für ihn ein Recht in der Kirche fordern. Wenn er zu Liebe, Friede, Freude, Geduld, Güte, Selbstzucht und anderen Zeugnissen des Geistes führt, kann man auch nur mit Paulus sagen (Gal. 5, 23): Gegen so etwas ist kein Gesetz. Auch nicht der Kirche[33].

Letztlich kann man das Alte und Neue in der christlichen Frömmigkeit nicht in verschiedene Stücke teilen, weil das Neue nur echt ist, wenn es das Alte

---

[30] Hier sei ausdrücklich auf die Arbeiten von W. Dirks aufmerksam gemacht: *Wandlungen der Frömmigkeit*, in: J.B. Metz/J. Splett (Hrsg.), *Weltverständnis im Glauben*. Mainz 1965, 254–264; *Vernunft und Heiligkeit*, in: D. Stolte/R. Wisser (Hrsg.), *Integritas*. Tübingen 1966, 294–305. Viele Anregungen finden sich auch bei H.J. Schultz, *Frömmigkeit in einer weltlichen Welt*. Stuttgart 1959.

[31] Dieses Wort darf hier nicht in einem schlechten Sinn verstanden werden. Das ergibt sich bereits aus der vom Menschen allein nicht adäquat harmonisierbaren Vielheit des eigenen Wesens.

[32] Vgl. *Handbuch der Pastoraltheologie* II/1, 206ff.

[33] Als weiteres kleines Beispiel solcher neuer Versuche vgl. die Lieder Pater Duvals, dazu den Beitrag des Vf.'s: *Ein kleines Lied*; in: *Glaube, der die Erde liebt*. Freiburg 1966, 157ff.

bewahrt, und weil das Alte nur lebendig bleibt, wenn es neu gelebt wird. Im Alten und im Neuen aber muß das eine Selbe sein, das gestern, heute und in Ewigkeit ist und bleibt, von dem wir gar nicht genug sprechen konnten: die selige Unbegreiflichkeit des Lebens, Gott, das Mysterium des Gekreuzigten und Auferstandenen, der heilige Segen in und über aller Nüchternheit des Alltags, die Hoffnung auf das ewige Leben, das die enthüllte Unbegreiflichkeit Gottes ist. Wo solches da ist und gelebt wird, ist ein Christ und ist dieser fromm. Auch morgen.

Von der Gründung bis zum Ende des Weltkrieges (1925–1945)

Die „Liturgische Bewegung" der zwanziger Jahre ist Ausdruck einer Hinwendung zu Werten wie Leben, Ursprünglichkeit und Gemeinschaft: „Die Kirche erwacht in den Seelen" (Guardini 1922). In Verbindung mit der Jugendbewegung gewinnt sie Breitenwirkung und wird für die junge Generation im ideologischen Streit der Weimarer Republik und Unterdrückungssituation der Hitler-Diktatur zu einer geistigen Heimat. Der aktive Mitvollzug der Liturgie durch die „Gemeinschaftsmesse" und muttersprachliche Volksmeßbücher wird als unentbehrliche Quelle des christlichen Lebens erfahren. Josef A. Jungmanns Artikel ist ganz im Geist der liturgischen Erneuerung geschrieben und beruht auf seiner Habilitationsschrift „Die Stellung Christi im liturgischen Gebet" (1925). Seine Auslegung der Doxologie des Hochgebets ist ein anschauliches Zeugnis für eine katechetisch ausgerichtete Erforschung der Liturgiegeschichte (Verkündigungstheologie), die durch liturgische Bildung zum lebendigen Glauben hinführen will: „Die Gläubigen leben, handeln und beten in der heiligen Gemeinschaft, im Heiligen Geiste, oder, um das Lieblingswort des hl. Paulus zu gebrauchen: ‚in Christus'." (S. 102).

„In der Einheit des Heiligen Geistes"

Josef A. Jungmann, Innsbruck

Das eucharistische Gebet, mit dem schon die Urkirche das heilige Opfer umgeben bat und das, um ein paar Zugaben bereichert, mit dem Amen des Volkes, das dem Pater noster den Kern unserer Meßfeier bildet, beginnt bekanntlich mit der Präfation und schließt mit dem Amen des Volkes, das dem Pater noster vorhergeht. Vor diesem Amen des Volkes erhebt es sich noch einmal zur vollen Höhe seiner Kraft, in der alle Töne demütiger, dankbarer und doch wieder selbstbewußter Anbetung zusammenklingen, wie es von einer frohgestimmten Danksagung in der Präfation auch seinen Ausgang genommen hat. Der Blick ist auf Christus, den Mittler, gerichtet. „Durch Christus unsern Herrn" – wie Wegzeichen standen diese Worte immer wieder am Schluß eines Abschnittes in den Kanongebeten. „Durch Christus unsern Herrn", schließt auch das letzte dieser Gebete. Doch jetzt wird der Gedanke auseinandergefaltet: Ihn meinen wir, durch den aller Segen von dir herabsteigt in diese irdische Schöpfung; durch ihn als Logos ist sie einst geworden (creas) und durch ihn empfängt jegliches Wesen in seiner Weise Heiligung und Leben und Segnung (sanctificas, vivificas, benedicis), daß es uns zum Heile diene (praestas nobis), so wie du uns jetzt das köstlichste Mahl bereitet hast. Und dann faßt der Priester die geheiligten Gaben, Kelch und Hostie, und es folgt in der feierlichen Doxologie oder Lobpreisung die Antwort der erlösten Schöpfung an den Schöpfer, der uns durch Christus al-

le Gnade schenkt: Durch ihn (per ipsum) und von allem, was sich mit ihm vereint (cum ipso) und was eingegliedert ist in seinen Leib (in ipso) und was so aufgenommen ist in die Einheit, zu der der Heilige Geist die Herzen verbindet (in unitate Spiritus Sancti) – so steigt zu dir, allmächtiger Vater, alle Ehre und alle Verherrlichung empor durch alle Zeiten[1]. Bei den letzten Versen erhebt der Priester Kelch und Hostie. Der Schwung des Lobpreises ergreift gewissermaßen auch die Opfergaben und reißt sie mit empor, Gott dem allmächtigen Vater entgegen. In manchen Gegenden, besonders in Frankreich, wird zu dieser Erhebung der heiligen Gestalten vom Ministranten ein Glockenzeichen gegeben, um das Volk auf den feierlichen Moment aufmerksam zu machen.

Daß die Erhebung der Gestalten an dieser Stelle die Doxologie verstärken soll, dürfte die annehmbarste Deutung derselben sein. Die Zeremonie selbst ist, wenn auch in etwas anderer Form, schon in den ältesten römischen Rubrikenbüchern, den sog. Ordines Romani, vermerkt, die uns die Papstmesse beschreiben, wie sie mindestens schon im 8. Jahrhundert gefeiert wurde. Darnach wurde der Kelch schon bei den Worten „per ipsum" emporgehoben, u. zw. vom Archidiakon, der ihn unter Benützung eines Linnentuches an den Henkeln faßte; der Papst selber erhob dabei die hl. Hostie zum Rand des Kelches. Die Kreuzzeichen werden erst seit dem 9. Jahrhundert allmählich beigefügt, im Interesse der seit jener Zeit mit solcher Vorliebe gepflegten Symbolik. Übrigens scheint die Erhebung der Gestalten an dieser Stelle der Messe und im angegebenen Sinn schon im Leben eines gallischen Bischofs des 4. Jahrhunderts, Euverte von Orleans, erwähnt zu sein: „... in hora confractionis, cum de more sacerdotali hostiam elevatis manibus tertio Deo benedicendam offerret, super caput eius velut nubes splendida apparuit"[2]. Dagegen haben die Liturgien des Morgenlandes und auch die etwa seit dem Ende des 4. Jahrhunderts sich ausbreitenden Liturgien des gallischen Typus im Abendlande eine Erhebung der hl. Hostie kurz vor der Kommunion, deren Bedeutung von der angegebenen verschieden ist. Es wird hier nämlich der Leib des Herrn erhoben und den Gläubigen gezeigt während des Rufes: „Das Heilige den Heiligen!", also im Sinne einer Einladung zur Kommunion zugleich mit der Mahnung, das Herz zu prüfen.

---

[1] Die in der obigen Umschreibung vertretene Auffassung der Schlußdoxologie des Kanons und im besonderen der Wendung „in unitate Spiritus Sancti" ist näher begründet in des Vf.'s Arbeit *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet*. Münster 1925 (= *Liturgiegeschichtliche Forschungen*; 78), 178–182. Auch im folgenden verweisen die im Text eingeklammerten Zahlen für nähere Belege auf die Seiten dieses Buches. Das Hauptthema desselben war, Sinn, Entfaltung und Rückbildung des Betens durch Christus an der Hand der Liturgien geschichtlich klarzustellen. Gegenwärtiger Aufsatz möchte mit dem gleichen Material unter praktischem Gesichtspunkt eine Bestimmung unseres Betens näher beleuchten, die sich (vom Wortlaut der als Überschrift gebrauchten Formel abgesehen) sachlich und geschichtlich als eine Voraussetzung und Vorstufe des lebensvollen Betens durch Christus erweist.

[2] S. F. Cabrol im *Dictionaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie* 4 (1920/21), 2662, 2665f. Das späte Mittelalter hat in dieser Erhebung des Leibes und Blutes Christi „seine Erhebung auf das Kreuz für das Heil der ganzen Welt" symbolisiert gesehen. Vgl. die Einschaltung von einem „Anastasius natione Romanus" bei Rabanus Maurus, *De clericorum institutione*, c. 33 (Migne, PL 107, 324).

In dieser Schlußdoxologie des römischen Kanons ist uns kostbares altchristliches Gut erhalten geblieben. Gerade Einleitungs- und Schlußwendungen haben am frühesten einen formelhaften Charakter erhalten, einen festgeprägten Wortlaut, an den sich der zelebrierende Priester oder Bischof zu halten hatte, während der Text der Gebete noch im 4. Jahrhundert weithin seinem Gutbefinden überlassen blieb. Anderseits haben solche Einleitungs- und Schlußwendungen auch am kräftigsten allen Änderungen und Reformen standgehalten, wie sie im Laufe der Zeit über die liturgischen Texte ergangen sind. Solche Formeln, die das Leben der grauen Vorzeit geschaffen und die der Fluß der späteren Entwicklung nicht mehr berührt hat, mögen nun immerhin etwas von Versteinerungen an sich haben, und doch bergen sie köstliches Leben in sich, das man nur wecken, befreien muß. Denn in solchen gleichbleibenden Formeln der gehobenen gottesdienstlichen Rede ist gerade das ausgesprochen, was einst für alle Beteiligten gemeinsame, selbstverständliche Voraussetzung, feststehende Grundstimmung all ihres Betens war, das, wovon man sonst nicht weiter redete, was eben darum zur Formel wurde. Aus diesem Grunde verdienen aber gerade diese Formeln unsere besondere Beachtung. Wie spricht sich die Zusammengehörigkeit von Priester und Volk darin aus, daß jedem selbständigen Gebet des Priesters das „Dominus vobiscum" vorangeht und das Amen des Volkes nachfolgt. Wie zeigt sich der Drang, Gott zu danken darin, daß in allen christlichen Liturgien das eucharistische Gebet beginnt: Wahrhaft würdig und recht ist es ...

Das gilt nun im besonderen Maße für die Schlußdoxologie unseres Kanons und nicht zuletzt für die darin enthaltene Wendung: „in der Einheit des Heiligen Geistes". Diese Schlußdoxologie ist uralt. Die ältesten Handschriften römischer Sakramentare enthalten sie im gleichen Wortlaut. Mit unwesentlichen Varianten steht sie in der alten ambrosianischen Messe. Ja schon die liturgischen Texte, die Hippolyt von Rom um 220 in seiner „Apostolischen Ueberlieferung" niedergeschrieben hat, in einer Zeit, da in Rom noch die griechische Liturgiesprache herrschte, weisen in der Messe eine Schlußformel auf, die sich, wie wir noch sehen werden, mit der gegenwärtigen nahe berührt. Bei Hippolyt sehen wir zugleich, daß dieselbe Formel, die zum Abschluß des eucharistischen Gebetes dient, ebenso zum Abschluß anderer feierlicher Gebete gebraucht wird – daß es also Zufall ist, wenn wir in der jetzigen römischen Liturgie das „Per ipsum" nur mehr in der Messe verwenden, während die verschiedenen Weihepräfationen keine eigentliche Schlußdoxologie aufweisen oder ebenso wie die Orationen die Schlußformel des Bittgebetes gebrauchen: „Per Dominum nostrum". Diese gleichmäßige Verwendung einer eigentlichen Schlußdoxologie innerhalb wie außerhalb der Messe begegnet uns ebenso, wenn wir andere Liturgien ins Auge fassen. Und wenn wir auf den Wortlaut dieser Doxologien sehen, so finden wir, daß sie bis in die Mitte des 4. Jahrhunderts in den allermeisten Fällen ein Element enthielten, das wir sachlich unserer Wendung: „in der Einheit des Heiligen Geistes" gleichsetzen können.

Genauer gesprochen müssen wir hier unterscheiden zwischen den beiden großen Kulturkreisen, in denen das Christentum heimisch war, bevor von einer

lateinischen Kirchensprache die Rede sein kann, dem griechischen nämlich und dem syrischen.

Für das griechische Gebiet sind uns nicht wenige altehrwürdige Reste liturgischer Texte erhalten. Ihre Doxologie enthält vom 2. bis 4. Jahrhundert das in Frage stehende Element meist in der Form: im Heiligen Geiste; sie weisen daneben aber regelmäßig die weitere Wendung auf: durch Christus, also: dir sei Lob und Ehre durch Jesus Christus im Heiligen Geiste. So hält es z.B. durchwegs das 1894 entdeckte Euchologium des Bischofs Serapion von Thmuis († nach 362), eines Freundes des hl. Athanasius, das uns in 30 kostbaren Nummern Gebete für verschiedene Anlässe bietet. Ein Gebet für die Kranken z.B. läßt es mit den Worten beschließen: „... schaffe Ehre deinem heiligen Namen durch deinen Eingebornen Jesus Christus, durch den dir Ehre und Kraft ist im Heiligen Geiste jetzt und in alle Ewigkeit der Ewigkeiten." Im Gebet zur Taufwasserweihe wird die Herabkunft des Logos erbeten, „damit die Täuflinge nicht mehr Fleisch und Blut seien, sondern Geist und dich anbeten können, den ungewordenen Vater, durch Jesus Christus im Heiligen Geiste ..." Origenes verlangt in seiner Schrift „Ueber das Gebet" (nach 232), man solle das Gebet beginnen und auch wieder schließen „mit Lob und Preis an den Vater des Alls durch Jesus Christus im Heiligen Geiste". Christus der Hohepriester bringt unser Gebet dem Vater dar, der Heilige Geist aber ist es, durch dessen Hilfe wir überhaupt erst zu beten vermögen, was und wie es sich geziemt (137).

Es sind biblische Gedanken, die hier anklingen. „Im Geiste" sollen ja die Gläubigen wandeln, weil sie durch den Geist, den Heiligen Geist, das neue Leben haben. (Röm. 8, 9ff.) Ihr ganzes Sein ist ja in der Taufe aus dem Bereiche des Irdischen und Fleischlichen herausgehoben und in die reinere Atmosphäre des Geistes verpflanzt; darum soll auch ihr Beten diesen Geist atmen. (Eph. 6, 18; Röm. 8, 15.) In einem Geist haben wir ja alle Zutritt zum Vater. (Eph. 2, 18.) Da ist es durchaus verständlich und folgerichtig, daß sich auch im gemeinsamen öffentlichen Gebet Worte auf die Lippen drängen, in denen zum Ausdruck kommt, daß die Gemeinde im Heiligen Geist, im Bewußtsein ihrer Erneuerung und Erhebung durch Gottes Gnade, sich versammelt habe und so vor Gott hintreten wolle. Und es ist nur ein kleiner Schritt weiter, wenn daneben mit dem hl. Paulus auch der hohepriesterlichen Vermittlung durch Christus besonders gedacht wird.

Auffallend ist nun, daß in einigen Fällen griechische Doxologien neben der erwähnten Berufung auf Christus als Hohenpriester an Stelle des Gliedes „im Heiligen Geist" ein anderes verwenden: „in der heiligen Kirche". Es ist vor allem Hippolyt von Rom, der uns mit diesem Brauch bekannt macht. So schließt sein Meßformular, ähnlich wie das Gebet zur Bischofs- und das zur Priesterweihe: „... daß wir dich loben und preisen durch deinen Sohn (puerum) Jesus Christus; durch ihn wird dir Ruhm und Ehre zuteil, dem Vater und dem Sohne mit dem Heiligen Geiste, in deiner heiligen Kirche, jetzt und in alle Ewigkeit. Amen." Außerhalb der „Apostolischen Ueberlieferung" Hippolyts gibt es nur noch vereinzelte griechische Texte, in denen uns diese Wendung „in der heiligen Kirche" begegnet. Wohl aber tritt sie uns öfter entgegen, wenn wir nun liturgi-

sche Texte des syrischen Bereiches ins Auge fassen, besonders solche, die sich auch sonst als bodenständig syrisch, nicht importiert griechisch erweisen.

Da ist vor allem die ostsyrische Messe, wie sie heute noch von einem kleinen Häuflein syrischer Christen, darunter den unierten sogenannten Chaldäern gefeiert wird. Hier schließt das, was wir Kanon nennen und was sich als älterer Kern jener Meßfeier erweisen läßt, mit den feierlichen Worten: „... und wir wollen dir danken und dich preisen ohne Ende in deiner Kirche, die erlöst ist durch das Blut deines Gesalbten, mit entsiegelten Lippen und entschleiertem Antlitz, indem wir Preis und Ehre und Huldigung emporsenden zu deinem lebendigen und heiligen und lebenspendenden Namen jetzt und immer und in Ewigkeit. Amen." Auch die westsyrische Liturgie, sonst von Antiochia und Jerusalem her stark mit griechischen Formen überwachsen, weist Spuren dieser Art auf. Es scheint eine alte Doxologie nachzuklingen, wenn das Gebet für die Verstorbenen an zwei Stellen der Messe mit den Worten geschlossen wird: „... und für alle hingeschiedenen Gläubigen, Kinder der heiligen Kirche, in beiden Welten in Ewigkeit. Amen." – Die armenische Liturgie, die in ihrem ältesten Bestand auf syrische Herkunft hinweist, während sie später viel byzantinisches Gut aufgenommen hat, dankt in einem ihrer nichtbyzantinischen Gebete dem allmächtigen Vater, daß er die heilige Kirche zu einem sicheren Hafen gemacht hat und zu einem heiligen Tempel, in dem die heilige Dreifaltigkeit verherrlicht wird, und mehrfach bringt sie „durch die heilige Kirche" ihre Bitte vor den Herrn (133)[3]. Solche Texte ergeben zum mindesten die starke Vermutung, daß die formelhafte Umrahmung und besonders der Schluß des liturgischen Gebetes der alten syrischen Christenheit in ähnlicher Weise das Glied „in der heiligen Kirche" enthielt, wie uns etwa im römischen Ritus die Formel „durch Christus" geläufig ist. „In der heiligen Kirche" preisen wir dich, flehen wir zu dir, das würde bedeuten: nicht als einzelne Erdenpilger erheben wir den Blick zu deiner Majestät, als Menschenkinder, schuldbeladen, wie wir sind, sondern wir haben uns hier versammelt als dein Volk, aufgenommen – durch die Taufe – in den Verband deiner Kirche, deiner heiligen Kirche. Dem entspricht eine andere Wendung, die nur als jüngere Entfaltung des in Rede stehenden Ausdruckes erscheint, wenn es nämlich in Gebetsschlüssen dieser Liturgiengruppe des öfteren heißt: daß wir hier und dort dich preisen „mit allen, die dir wohlgefallen" (175). Auch ist zu beachten, daß im Syrischen das Wort für „Kirche" wie im Hebräischen (kahal) noch die alte Grundbedeutung: Berufung, (von Gott) berufene Versammlung, deutlich erkennen läßt, ähnlich dem griechischen ἐκκλησία. „In deiner Kirche" also: in der Schar deiner gnadenvoll Berufenen. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen, als jener Organismus, dessen Seele der Heilige Geist ist, das ist der Untergrund und Quellgrund, aus dem sich das Gebet zu Gott erhebt.

Es ist ein und derselbe Grundgedanke, der in das Gebet eingebaut wird, wenn es in den meisten griechischen Texten heißt: im Heiligen Geiste preisen wir dich, und wenn in den syrischen Formularen und in einem kleineren Teil

[3] Vermutlich entspräche die Übersetzung „in der heiligen Kirche" besser dem Urtext, da sie im Munde des Priesters jedenfalls einen besseren Sinn gibt.

griechischer Formulare gesagt wird: in der heiligen Kirche preisen wir dich. Dort ist die Quelle der Heiligung hervorgehoben, die wirkende Kraft, die die Gemeinschaft der Gläubigen durchwaltet und die ihr Gebet Gott wohlgefällig macht, und hier steht die Gemeinschaft im Vordergrunde, geheiligt, wie sie ist durch das Wirken des Heiligen Geistes. Die Gläubigen leben, handeln und beten in der heiligen Gemeinschaft, im Heiligen Geiste, oder, um das Lieblingswort des hl. Paulus zu gebrauchen: in Christus. Und dieses Wort führt uns zurück zur Stelle, wo die beiden Äste aus dem gemeinsamen Stamme hervortreiben.

Der Herr selber ist es, der die hier angedeutete Gebetsgesinnung den Seinigen ans Herz gelegt hat. Nachdem er ihnen an der Hand des Gleichnisses vom Weinstock und den Reben gezeigt hat, zu welch inniger Gemeinschaft sie alle kraft der Gnade Gottes untereinander und mit ihm zusammengeschlossen sind, fügt er hinzu: „Wenn ihr in mir bleibt, so möget ihr bitten, um was ihr wollt, es wird euch werden." (Joh. 15,7.) Und er wiederholt denselben Gedanken mit anderen Worten: „An jenem Tage werdet ihr in meinem Namen bitten ..." (Joh. 16, 26). „Was immer ihr in meinem Namen den Vater bitten werdet, das will ich tun." (Joh. 14, 13; vgl. 15, 16; 16, 23f.) Der Name ist, wie auch anderswo, nur hebraisierende Umschreibung der Person: in meinem Namen = in mir; im Namen Christi = in Christus. Das Gebet der Seinen soll hervorgehen aus jener geistigen Welt, die mit dem Erlösungstode begründet, mit dem Kommen des Heiligen Geistes vollendet wird, und das ist der mystische Christus, die Kirche, durchströmt vom Heiligen Geiste. (113, 117ff.)

Es ist darum notwendig ein neues Beten, das sich aus dem Kreise seiner Jünger zum Vater erhebt, wie es eine neue Schöpfung ist, deren Erstlinge sie sind. Die Christuszugehörigkeit soll ihrem Gebet einen frohen Klang geben voll kindlicher Zuversicht. Die so beten werden, das sind Menschen, deren ganzes Leben geweiht und geheiligt, verinnerlicht und vertieft ist, weil sie durch Christus ganz Kinder des himmlischen Vaters geworden sind. Sie sind die wahren Anbeter, von denen der Herr schon gesprochen hat zum samaritischen Weibe, die den Vater „im Geist und in der Wahrheit" anbeten.

Es lag nun bei diesem Beten nicht an neuen, kunstgerecht gesetzten Worten, an schlau erlauschten Formeln und klug geübten Riten, wie es wohl die Frömmigkeit heidnischer Kulte wähnen mochte, wenn es galt, die Gnade der Gottheit herabzuziehen, sondern es sollte einfach das Menschenherz reden, das umgewandelt war zu neuem Leben, gebändigt zu christlichen Sitten. Aber je höher die Seele geschwellt war vom Wehen des neuen Geistes, je mehr sie durchdrungen war vom neuen Gesetz des Betens, um so sicherer mußte die Fülle des Herzens auch überfließen in das Gefäß des liturgischen Gebetswortes, um ihm auch in der festen Formel eine frohe Offenbarung, eine immer wiederkehrende Beteuerung dankbaren Vertrauens zu schaffen. Die Formeln, die uns begegnet sind, weisen immer denselben reichen Gedanken auf, nur anders gewendet, denselben Edelstein in anderem Licht: im Geist und in der Wahrheit – im Heiligen Geist – in der heiligen Kirche – im Namen Jesu – in Christus. Alle diese Wendungen könnten dasselbe besagen; der Ausdruck „in Christus" umschließt sie

alle. Er mochte den ältesten Christen besonders geläufig sein, wie er mindestens das ganze Denken, Reden und wohl auch Beten des hl. Paulus durchzieht. Der Gedanke ist auseinandergefaltet, wenn auf der einen Seite die Rede ist vom Beten „in der heiligen Kirche", auf der anderen vom Beten „im Heiligen Geist", und er ist wieder zusammengefaßt, wenn Gott gepriesen wird „in der Einheit des Heiligen Geistes". Ja, wenn man die Schlußdoxologie unseres heutigen römischen Kanons neben die oben erwähnte in der „Apostolischen Überlieferung" Hippolyts stellt, die dort genau an derselben Stelle verwendet wird, als Abschluß des eucharistischen Gebetes, so zeigt sich, daß unser Text nur eine geringe Weiterbildung des letzteren darstellt, eine Umbildung, die vielleicht vorgenommen wurde zugleich mit dem Übergang von der griechischen zur lateinischen Liturgiesprache im 3. Jahrhundert (182).

Der Wortlaut ist offensichtlich bestimmt durch die Ausdrucksweise des hl. Paulus im Briefe an die Epheser (4,1–3): „Ich bitte euch, ich, der Gefesselte im Herrn, wandelt würdig der Berufung ... darauf bedacht, die Einheit des Geistes (unitatem spiritus) zu wahren im Bande des Friedens." Ein Band des Friedens soll die Christengemeinde umschlingen, indem alle dieselbe Gesinnung, denselben Geist zu wahren suchen, indem alle nach dem Vorbild der Gemeinde von Jerusalem „ein Herz und eine Seele" sind. Nun muß die Einheit des Geistes in diesem Pauluswort nicht notwendig vom Heiligen Geiste verstanden werden, obwohl schon Chrysostomus es in diesem Sinne nimmt. Es ist bei Paulus für die Exegeten auch sonst oft schwer, zu entscheiden, ob er unter „Geist" (πνεῦμα) den natürlichen Menschengeist meint oder den Heiligen Geist oder aber den von der Gnade des Heiligen Geistes gehobenen Menschengeist, wie er dem zu neuem Leben wiedergeborenen Menschen entspricht. Aber es war jedenfalls sehr naheliegend, daß man frühzeitig das prägnante Pauluswort aufgegriffen hat, um damit den ganz geläufigen Gedanken zu verbinden: der Heilige Geist muß in den Christen jenes innere Einheitsprinzip sein, das alle zusammenhält zu heiliger Gemeinschaft. Der hl. Augustin gebraucht das Wort in diesem Sinne: Was dem Donatisten fehlt, der außer dem Verbande der katholischen Kirche steht, ist nicht die Taufe; er ist getauft und gültig getauft. Aber er ist ein getrenntes Glied, das nicht beseelt ist vom Geiste der Heiligkeit der den Leib Christi belebt; und darum empfängt er erst, so wie er zur einen Kirche zurückkehrt „die Einheit des Geistes im Bande des Friedens"[4].

Ein zweifacher Gedanke ist es nach dem Gesagten, der, wie uns die Formel „in der Einheit des Heiligen Geistes" am Ende des Kanons zum Bewußtsein bringt, alles liturgische Beten durchzieht: daß das Beten der Kirche in ihrem Gnadenleben gründet und daß es Gemeinschaftsgebet ist.

Die Bedeutung des Ausdruckes „in der Einheit des Heiligen Geistes" ist im Grunde dieselbe an der zweiten Stelle, die uns wohl geläufiger ist, in der Schlußformel der Orationen: (darum bitten wir dich) durch unsern Herrn Jesus Christus, deinen Sohn, der mit dir lebt und regiert in der Einheit des Heiligen Geistes ... (184ff.). Die Einheit ist hier nur auf ein anderes Subjekt bezogen: es ist

[4] *Ep.* 185, 42 (Migne, PL 33, 811).

Christus der Gottmensch in seiner Verklärung, der schon kraft der hypostatischen Union ganz erfüllt ist vom Heiligen Geiste; der Heilige Geist ist das lebendige Band, das ihn mit dem Vater zur innigsten Einheit verbindet, zu jener Einheit, die das Vorbild der irdischen sein soll, nach dem Worte des Herrn selbst: „daß sie eins seien, wie wir eins sind." (Joh. 17, 11.) Der Briefwechsel des hl. Fulgentius († 533) mit dem Diakon Ferrandus zeigt uns, daß man den Ausdruck auch tatsächlich so aufgefaßt hat und daß die landläufige Übersetzung: in Einigkeit des Heiligen Geistes = mit dem Heiligen Geiste, nicht zu Recht besteht, was übrigens auch ein Blick in die größeren lateinischen Lexika (s. v. unitas) lehren kann. Jene Einheit ist gewissermaßen der innerste Kern in der heiligen Stadt Gottes, wo zuerst Menschliches mit Göttlichem im Heiligen Geiste verbunden ist. Ring um Ring schließt sich um dieses innerste Heiligtum des Himmels die Reihen der Engel und Heiligen, die alle den Anschluß an diese Einheit für immer gefunden haben. Christus der Herr aber „lebt und regiert" in ihrer Mitte „in der Einheit des Heiligen Geistes" als verklärter Priester und König. Die ganze Himmelsherrlichkeit leuchtet so auf in den letzten Wendungen selbst des Bittgebetes der römischen Liturgie, um unsere Hoffnung jedesmal zu heller Flamme zu entzünden.

In der Einheit des Heiligen Geistes: Es ist vor allem nicht der bloße Menschengeist, der in der Liturgie betet – der Menschengeist, hier in philosophischer Kühle dem Unendlichen gegenübertretend, dort von Schuldbewußtsein zerquält, von Zweifeln und Ängsten verfolgt; sondern es ist der Heilige Geist, der die Menschenherzen umgewandelt hat zu kindlichem Frohsinn, der Geist, dessen Frucht ist: Liebe, Freude, Friede ... (Gal. 5,22), und der die Kinder Gottes voll Vertrauen zu ihm „Vater" sagen lehrt (Röm. 8,15. 26; Gal. 4,6). Darum die ruhige, harmonische Stimmung, die das liturgische Beten durchzieht, gemäßigt im Jubel der höchsten Festesfreude wie in der Trauer am offenen Grabe, beständig wie der Glanz des Goldes, weil verankert im ewigen Frieden Gottes, im Heiligen Geist, den uns Christus gebracht hat. Es ist das jene Stimmung, von der sich moderne Kirchenkunst und moderne Kirchenmusik notwendig überall dort entfernt, wo sie in erster Linie aus dem schwankenden Geiste einer gottentfremdeten Zeit ihre Nahrung schöpft, anstatt aus dem ewig jungen und starken Geiste Christi, wo sie sich im Heiligtum zum Organ der Welt macht, anstatt die Sprache der Kinder Gottes zu reden, wo sie glaubt, den Unfrieden zerrissener Menschenherzen expressionistisch in Farben und Töne umsetzen zu müssen, anstatt die kranken Seelen mit der „Salbung des Heiligen Geistes" heilen zu helfen.

Doch wäre es unrecht, Steine auf diejenigen zu werfen, die sich in den Dienst christlicher Kunst gestellt haben. Die Kunst wächst aus der Zeit und aus ihrem geistigen Leben heraus. Nun ist aber das Frömmigkeitsleben weiter Kreise innerhalb der Kirche selbst noch lange nicht genug beherrscht vom Taufbewußtsein, vom Reichgottesbewußtsein, vom Gedanken, daß Gnadenstand, Gotteskindschaft, Gastrecht am Tische des Herrn, zum Normalbestand christlicher Seelenverfassung gehören und daß der Fall in schwere Sünde für den, der einmal angefangen hat, das Leben der Kirche mitzuleben, etwas ganz und gar

Abnormales, eine unerträgliche Dissonanz sein müßte, die nicht rasch genug behoben werden kann. In diesen Zusammenhang muß man die Kommuniondekrete Pius' X. einreihen, die uns lehren, die Eucharistie wieder als das selbstverständliche tägliche Brot der Kinder Gottes anzusehen, das auch den Kleinen nicht unter dem Vorgeben entzogen werden darf, es ihnen, wenn der Hunger gewachsen ist, in den Formen eines glänzenden Festmahles zu reichen. Und von den Bestrebungen Pius' X. darf die liturgische Bewegung nicht getrennt werden, die die religiöse Erneuerung aus den Kräften der Liturgie zu befördern sucht und die noch kürzlich in einem Schreiben von Kardinalstaatssekretär Gasparri an Abt I. Herwegen von Maria-Laach Lob und Ermutigung erfahren hat.

In der Einheit des Heiligen Geistes nimmt das Gebet seinen Ursprung: Das liturgische Gebet ist Gemeinschaftsgebet, und Gemeinschaftsgebet ist gewissermaßen die klassische Form des Gebetes. So sehr das Privatgebet der einzelnen seit den Anfängen der Christenheit neben dem liturgischen einherging, so ist doch das letztere das Primäre – vom Beten des Sünders auf den Wegen der Rechtfertigung abgesehen – das der Natur nach Frühere; denn nach katholischem Begriff ist zuerst die Kirche, der Leib Christi mit seinem göttlichen Leben, in das der einzelne erst durch die Wiedergeburt einbezogen werden muß, um so wahrhaft leben und – beten zu können[5]. Darum ist auch das Urgebet des Christen das Vaterunser. Und darum ist Eintracht und Liebe das große Gebot, das Kennzeichen derjenigen, die als Jünger Jesu das eine Leben seines mystischen Leibes leben; darum ist das irdische Gotteshaus, aus vielen Steinen ragend emporgewölbt, das rechte Sinnbild der Christenheit, des Gottesvolkes, das nach vielfältigem Schriftwort der wahre Tempel Gottes ist. Und darum ist das liturgische Beten, das Beten der einmütig versammelten Gottesgemeinde, die von einem Geiste beseelt und durchwaltet ist, die rechte Sprache der Erlösten. Der hl. Paulus weist darauf hin, wenn er den Christen zu Rom einträchtige Gesinnung wünscht, Christus gemäß, damit sie „einmütig und mit einem Munde" den Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus preisen (Röm. 15,5f.) – ein Wort, das in orientalischen Liturgien des öfteren verwertet ist.

Wie erhebend, wenn das ganze Volk in die Gebete des Priesters einstimmt, wie dies noch in manchen Rubriken unseres Missale vorgesehen scheint[6], oder wenn es seine Stimme zum Gesang erhebt, wie dies Pius X. wieder als Ideal hinstellte[7], oder wenn es – mehr bedacht auf die Ansprüche feineren Geschmackes an kunstvollem Gesang und edelgehaltenes Gebetswort – doch im Herzen mitsingt und mitbetet. Wo kann stärker als hier die Freude des Heiligen Geistes die Herzen durchzittern? Und wo wird das Band heiliger Bruderliebe fester gewoben als hier?

Wenn der Priester in der Schlußdoxologie des Kanons die Worte spricht „in der Einheit des Heiligen Geistes", hält er das heilige Sakrament in Händen. Es

---

[5] Dagegen ist in Luthers Lehre, die in willkürlicher Weise die Rechtfertigung auf den Fiduzialglauben des einzelnen gründet, weder die Kirche noch die Liturgie von solcher Bedeutung.

[6] *Ritus celebr.* III, 9; VII, 7.

[7] *Motu proprio über die Kirchenmusik* vom 22. Nov. 1903, n. 3.

kann nicht Zufall sein, daß uns der gleiche Ausdruck in einer orientalischen Liturgie – es ist die griechische Liturgie „des hl. Markus", die bis gegen Ende des Mittelalters in Alexandria gebräuchlich war – ebenfalls gerade an der Stelle begegnet, wo der Priester den Leib des Herrn emporhält, indem er ihn nämlich dem Volke zeigt mit den Worten: „Das Heilige den Heiligen!", worauf das Volk mit dem etwas dunklen Rufe antwortet: „Der eine Vater ist heilig, der eine Sohn ist heilig, der eine Geist ist heilig – zur Einheit des Heiligen Geistes". Für die erste Hälfte des Rufes, in der sich deutlich die Glaubenskämpfe des 4. Jahrhunderts abgeprägt haben, bieten andere Liturgien die verständlichere Parallelform: „Nur einer ist heilig, einer der Herr –" als deren Fortsetzung sich die Worte: „Zur Einheit des Heiligen Geistes" immerhin begreifen lassen: der Genuß von Leib und Blut des einen Heiligen durch die versammelte Gemeinde soll ihr gereichen zur Stärkung der Einheit im Heiligen Geiste – oder, wie diese Weiterführung in der byzantinischen Liturgie tatsächlich lautet: „– zur Erfüllung mit dem Heiligen Geiste" (180 f).

Es ist das Sakrament der Liebe, die Tischgemeinschaft beim eucharistischen Opfer, wo die „Einheit des Heiligen Geistes" immer wieder bestärkt, ihr beständig neue Nahrung zugeführt wird. Für die heilige Kommunion ist nämlich eine doppelte Fassung, ein doppelter Stil der Umrahmung in frommen Gebeten möglich: mehr individual oder mehr sozial. Die beiden Weisen schließen sich nicht aus. Aber die erstere, die individuale, ist uns heute weit geläufiger: die ganze Gebetbuchliteratur ist seit Jahrhunderten darauf eingestellt[8]. Die Seele sehnt sich nach der Vereinigung mit ihrem Heiland, sucht ihm eine würdige Wohnung zu bereiten, bringt ihm Anbetung, Dank und Bitte dar, denkt wohl auch fürbittend an andere. Dagegen steht in der Liturgie die soziale Fassung entschieden im Vordergrund. In einer gewissen kühlen Reserve spricht sie kaum von der Person des Erlösers, der uns hier begegnet, sondern mehr von seinem Leib und Blut, also von der Speise, die uns gereicht wird. Sie läßt so die Eucharistie mehr als Sache, als heiliges Mahl erscheinen, das die vielen am Schluß der gemeinsamen Opferfeier vereint. Sie spricht von der Teilnahme (participatio) an dem einen Geheimnis, an den göttlichen Gaben, am himmlischen Brote, am heiligen Sakrament, einer Teilnahme, die in ihren geheimnisvollen Wirkungen fortdauern möge, die uns Reinigung gewähren soll und Einheit[9]. In der ganzen österlichen Zeit beschließen wir die Kommunionspendung mit der Bitte, der Herr möge uns den Geist der Liebe einflößen, daß wir, mit der heiligen Ostergabe gestärkt, „durch deine Güte eines Herzens sein mögen". Der Anschluß an die Liturgie muß von selbst dazu führen, diese soziale Seite der heiligen Kommunion, die tief in ihrem Wesen liegt, stärker zu betonen: „Ein Brot, ein Leib sind wir alle, weil wir alle in das eine Brot uns teilen" (1 Kor. 19, 17). Nicht bloß dem Meister begegnen wir im heiligen Sakrament, sondern die ganze Gemeinschaft der Heiligen ist es, in deren Mitte wir uns hineingestellt sehen und deren warmer Pulsschlag wieder unser ganzes Wesen ergreift; da stehen wir wahrhaft

[8] Man vergleiche etwa bereits die Kommuniongebete im 4. Buche der *Nachfolge Christi*.
[9] 9. Sonntag nach Pfingsten.

„am heiligen Berge Sion, in der Stadt des lebendigen Gottes, dem himmlischen Jerusalem, unter den Myriaden der Engel und der ganzen Festversammlung der Erstgebornen ... und den Geistern der Gerechten, die vollendet sind" (Hebr. 12, 22f)[10].

Und wenn wir an das ewige Licht denken, das in unseren Kirchen den ganzen Tag vor dem Tabernakel brennt – fordert es nur zur Anbetung auf, zur Huldigung, vor dem großen König? Sagt es uns nicht ebenso, daß hier das Feuer lodert, das einst auf die Erde geworfen wurde und das von diesem Herde aus die ganze Gemeinde ergreifen will, bis es überall brennt, wie es schon Millionen Herzen entzündet hat zu einer seligen Flamme, zur „Einheit des Heiligen Geistes"?

Es kommt bei alledem gewiß nicht auf die Formel an und auf den Text, den die Gläubigen aus dem Gebetbuch lesen, noch weniger auf den Stil, in dem sie ihr Herzensgebet vor Gott ausschütten, wohl aber auf die Gesinnung – auf die Gebetsgesinnung, weil sie von selbst zur Lebensgesinnung wird. Jedes Zeitalter, das nach religiöser Vertiefung strebt, muß beständig darnach ringen, aus zeitlicher Bedingtheit in den Reichtum katholischer Weite hinauszugelangen, muß darum seine Gesinnungen an den ewigen, unverwüstlichen Maßstäben prüfen, die uns im Reiche Gottes und nicht zuletzt in der Liturgie der Kirche gegeben sind. Hier stehen die Wege offen, um wieder zum Ebenmaß und zur rechten Harmonie des inneren Lebens zurückzufinden, wenn etwa im notwendigen Abwehrkampf gegen die Feinde der Wahrheit das Gleichgewicht verschoben, in der Berührung mit dem Geiste der Zeit die harmonische Klarheit getrübt wurde. Und es wäre verwunderlich, wenn unserer durch so viele Krisen gegangenen Zeit nicht auch solches widerfahren wäre.

[10] Vgl. hierzu auch meine Bemerkungen in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 50 (1926), 214f.

Seit dem Ende des Ersten Weltkrieges wächst das Interesse an Exerzitien, die durch das Rundschreiben Pius' XI. Mens nostra (1929), diözesane Exerzitiensekretariate und Pastoraltagungen gefördert werden. Die „Exerzitienbewegung" ist Zeichen einer neuen Hinwendung zu Religion und Mystik, in der man ein Heilmittel gegen die religiöse Entwurzelung in der Massengesellschaft sieht. 1936 geben allein die Jesuiten, tätig in Jugendbünden, Katholischer Aktion und Ständeseelsorge, über 16000 Kurse mit mehr als einer halben Million Teilnehmer. Es ist dasselbe Jahr, in dem der Nationalsozialismus den absoluten Erziehungsanspruch auf die Jugend deklariert. Johannes B. Lotz studiert zu dieser Zeit mit Karl Rahner in Freiburg Philosophie (u.a bei Heidegger) und bereitet eine Dissertation über Metaphysik und Werterleben vor (Sein und Wert, 1938). Er verteidigt die Exerzitien aus neuscholastisch-phänomenologischer Sicht gegen den Vorwurf der Lebensferne und betont ihre pädagogische Bedeutung. Zudem kritisiert Lotz den Rationalismus der damaligen „Vortragsexerzitien" und verdeutlicht die kontemplative Dimension der Geistlichen Übungen: „So hat der Diskurs für den innersten Kern der Betrachtung: das fühlende Verkosten des Übernatürlichen, nur vorbereitende Arbeit zu leisten." (S. 123)

Die ignatianische Betrachtungsmethode im Lichte einer gesunden Wertlehre

Johannes B. Lotz, Freiburg i. Br.

Wir stehen heute in einer Wende vom Rationalen zum Irrationalen. In unserer konkreten geistigen Situation ist das gleichbedeutend mit einem Zurückstreben von der leergelaufenen Schablone zum ursprünglich reichen Leben.

Daher der leidenschaftliche Haß gegen alles Berechnete, künstlich Gemachte, technisch Erzeugte, Kommandierte, Methodische, Verstandesmäßige: diese Erbfeinde des Lebens. Daher die ebenso leidenschaftliche Begeisterung für alles frei Gewachsene, organisch Entstehende, naturhaft Entspringende, spontan Hervorbrechende, unverbildet Gerade, Erlebnismäßige: diese Urheimat des Lebens.

Es steht zu erwarten, daß ein derartiger Umschwung zu Auseinandersetzungen über die „methodische" Betrachtung hintreibt. Tatsächlich ist ihr eine starke Gegnerschaft erstanden. In den vielfältigen Angriffen überkreuzen sich mehr oder minder drei typische Grundhaltungen[1].

[1] Hier kommt es also nicht auf die genaue Wiedergabe konkreter Meinungen an; vielmehr sollen gewisse Gedankenströme in ihrer typischen Reinheit herausgehoben werden; und das kann leichter geschehen, wenn man von bestimmten Namen absieht.

1. Nicht selten ist ein Mißtrauen gegen jede Methode überhaupt zu spüren. Das Leben soll, seiner inneren Dynamik überlassen, sich frei entfalten. Der menschliche Zugriff löscht das Leben aus, verdrängt lebendiges Wachsen durch unlebendige Maschinerie. Im besten Fall erzwingt eine zweckhafte Leitung unnatürliche Treibhauskultur, Spitzenleistungen, die auf die Dauer untragbar sind und schließlich das Leben verkümmern. Die Gebetsmethode im besonderen hemmt den lebensvollen Aufschwung zu Gott, ersetzt ihn durch ein fein abgezirkeltes System von Gebets„übungen".

Vielleicht hat man nicht immer genug den Unterschied von technischen Methoden und Methoden, wie sie das Lebendige einzig zuläßt, beachtet. In der Technik muß der Mensch nur mit der Gesetzlichkeit seines Materials rechnen; die Zielstrebigkeit und Gesetzlichkeit des Ganzen, zu dem er es zusammenfügt, bestimmt er selbst. Beim Lebendigen hingegen ist ein eigenständiges Ganzes vorgegeben; sein Ziel und seine Gesetzlichkeit sind naturhaft unabänderlich festgelegt. Somit ist die lebendige Ganzheit der Willkür entzogen; der Mensch kann ihr nur dienen. Sein Bemühen ist allein als Unterstützen der inneren Bildungskräfte sinnvoll, sonst sündigt es gegen das Leben.

Dies vorausgesetzt, vermag menschliches Tun, methodisches Helfen schon das biologische Wachstum in seinem natürlichen Raum wohltätig zu fördern: gutes Erdreich, sorgsame Pflege, Entfernen von Schädlingen. Noch umfassender wird der bildende Einfluß beim Menschen sein können, da er nicht der eindeutigen Notwendigkeit des Pflanzlichen unterliegt, seine Geistigkeit dem inneren Reifen einen viel weiteren Spielraum gewährt. Ja, wegen der gesteigerten Bildsamkeit muß sogar das methodische Leiten entsprechend ausgedehnt werden, besonders auch deshalb, weil niedere Strebungen der herrschensollenden Zielgerichtetheit des Menschen widerstreiten.

Eine Gebetsmethode will demnach nicht das lebenswarme Flügelbreiten der Seele verdrängen, durch Kunstprodukte ersetzen oder unnatürlich überspannen; sie will nicht Leben mit eigenen Mitteln erzeugen, sondern höchstens vorhandene Lebenskräfte zur Tätigkeit erwecken oder spontan aufflammendem Leben angemessene Wachstumsbedingungen schaffen. Wenn das nicht irgendwie methodisch geschieht, läuft das Leben Gefahr zu ermatten, seinen Feinden zu erliegen.

2. Wenn schon ein methodisches Umhegen des Lebens notwendig ist, dann müssen die Methoden wenigstens dem Leben nahe bleiben. Eine Gebetsmethode muß also dem inneren Wesensgesetz unseres übernatürlichen Seins entsprechen. Nun ist das Gnadenleben ein Teilhaben am Leben Christi, und Christus lebt einzig in seiner Kirche fort. Folglich ist unser Beten eine Teilnahme am Beten der Kirche, das sich seine naturgemäße Ausdrucksform in der Liturgie geschaffen hat. Also liturgisches Gemeinschaftsgebet! Daneben tritt das Privatgebet, auch die Betrachtung ziemlich zurück.

Nähe zum Leben ist unstreitig ein Grunderfordernis jeder Methode. Schon die Worterklärung legt das nahe. „Methodos" bedeutet wörtlich „Nachweg", besagt mithin einen Weg, welcher der „Hodos", dem spontanen Gang des Lebendigen möglichst nachfolgt, abgelauscht, angeschmiegt ist. Auch die Erfah-

rung zeigt: je weiter sich ein Tun von dem naturhaften Ablauf des lebendigen Geschehens entfernt, desto drohender wird die Gefahr einer technisierenden Verselbständigung von Methoden, die dann nicht mehr das Leben befruchten, sondern seine Triebkraft lähmen, es willkürlichen Konstruktionen opfern. Dasselbe ergibt sich aus dem wesentlichen Dienstverhältnis aller Methoden zum vorgegebenen Leben.

Dem liturgischen Gemeinschaftsgebet eignet zweifellos in hohem Maße die Nähe zum Leben. Es entspricht unserer wesenhaften Verbundenheit zu einer heiligen Gemeinde: eine Seite unseres übernatürlichen Seins, die der herrschende Individualismus fast völlig verdunkelt hatte. Mitleben der Liturgie macht wieder deutlich, daß unser eigenes Tun (*opus operantis*) nur eingebettet in das sakramentale Wirken der Kirche (*opus operatum*) seinen vollen Sinn hat. Auch werden dem christlichen Bewußtsein zentrale Gehalte der Offenbarungswirklichkeit von neuem erschlossen, durch deren Vergessen die Frömmigkeit einer unbegreiflichen Naturalisierung ihrer tragenden Ideen verfallen war.

Wäre somit eine Methode lebensfeindlich, die das liturgische Beten nicht zu seinem Recht kommen ließe, so wäre doch auch jene Methode der Lebensganzheit entfremdet, die das Privatgebet gering einschätzen oder gar ausschalten wollte. Weil die Eingliederung in den mystischen Leib Christi die Eigenpersönlichkeit des einzelnen bestehen läßt, entspringt das Privatgebet ebenfalls unserem übernatürlichen Sein, verlangt die sakramentale Wirksamkeit von oben das Entgegenkommen der menschlichen Tätigkeit von unten. Freilich wird sich das Privatgebet in Zukunft mehr den zentralen Gehalten zuwenden, die uns die Liturgie zwar aufbewahrt hat, die aber keineswegs dem Gemeinschaftsgebet vorbehalten sind. Da endlich die Übernatur die natürlichen Gesetze unseres Seelenlebens nicht aufhebt, wird liturgisches Erleben sehr bald zur toten Schablone herabsinken, wenn es nicht durch irgend eine Art von betrachtender Versenkung immer wieder im lebendigen Fluß erhalten wird.

3. Vielfach hat man gegen die Notwendigkeit und Fruchtbarkeit der Betrachtung in irgend einer Form nichts einzuwenden; nur gegen die ignatianische Methode des Betrachtens erhebt man den Vorwurf des lebentötenden Rationalismus. Die Angriffe gelten gewöhnlich jener Anleitung, die Ignatius in der ersten Woche der Exerzitien als „Betrachtung mit den drei Seelenkräften" vorlegt[2]; deshalb beschäftigen sich auch diese Darlegungen mit ihr allein, zumal sie heute sehr oft als die ignatianische Betrachtungsmethode schlechthin angesehen wird[3]. Die anderen Gebetsweisen des Heiligen, die man meist zu wenig beachtet, könnten viel weniger des Rationalismus angeklagt werden[4].

---

[2] Vgl. Ignatius von Loyola, *Geistliche Übungen.* Nach dem spanischen Urtext übertragen von A. Feder. Regensburg [4]1926, 42.

[3] Das ist auch historisch unrichtig, weil diese Methode schon vor Ignatius, und zwar viel mehr ins einzelne durchgeführt, vorkommt.

[4] Über sie vgl. neben dem Exerzitienbüchlein die populäre Schrift von A. Koch, *Lehre uns beten! Eine kleine Gebetsschule.* Wien 1929. – Besonders die mit der zweiten Woche einsetzende Kontemplation, jenes schlicht-anschauliche Sich-Versenken in die evangelischen Geheimnisse ist doch von allem Rationalismus frei.

Dieser Vorwurf muß auf den ersten Blick überraschen. Denn der Dreiklang: Gedächtnis, Verstand, Wille scheint nur den spontanen Gang des Geisteslebens in Worte zu fassen. Wenn ein Mensch sich in eine große Wirklichkeit vertieft oder von ihr hingerissen wird, dann finden sich in diesem Vorgang doch immer drei Momente, die eine wachsende Verinnerlichung bedeuten: ein gewisses Sichvorführen oder Festhalten der Wirklichkeit (Gedächtnis), ein eindringendes Erfassen (Verstand), ein hingebendes Ergreifen oder in die Tat Umsetzen (Wille). Kann man sich etwas weniger Gekünsteltes, dem Naturhaften Näheres denken[5]?

Der Stein des Anstoßes kann also nicht darin liegen, daß die drei Seelenkräfte überhaupt ins Spiel treten; er wird vielmehr in der Art gefunden, wie Ignatius dies angeblich versucht. Vor allem in drei Dingen sieht man das rationalistisch Unnatürliche:

Die Seelenkräfte werden in einem diskursiven und darum unlebendigen Nacheinander in Bewegung gesetzt, während der unverfälschte lebendige Vollzug gerade durch das organische Ineinander der seelischen Funktionen charakterisiert ist.

Nach genau berechnetem Plan will man die Seelenregungen gleichsam auf Kommando hervorrufen, wo doch dem ursprünglich lebendigen Geschehen nichts so sehr eignet wie die ungebrochene, lebensfrische Spontaneität.

Damit hängt ein Überwuchern der nackten Willensentschlüsse zusammen, die das innere Erleben der übernatürlichen Wirklichkeiten ungebührlich zurückdrängen, die alles – auch gegen die Notwendigkeit des seelischen Ablaufs – erzwingen zu können glauben.

So entfernt sich das ignatianische Betrachten bedenklich von dem unverbildet natürlichen Seelenleben, wird zu einem willkürlich konstruierten Methodenbau, dem alle Wärme und Frische abgeht, dem alles eigentliche Leben entflieht, der die Seele mehr von Gott trennt als mit ihm vereint; schließlich tritt eine Verkrampfung ein, die jeden frei gelösten Aufschwung zu Gott unmöglich macht.

Die hier skizzierten Einwände verdienen eine ernste Prüfung. Was daran Berechtigtes ist, wird klar hervortreten, wenn die Ergebnisse einer gesunden Wertforschung für die Auffassung der ignatianischen Betrachtungsmethode fruchtbar gemacht werden. Es wird sich zeigen, daß zwar nicht die Methode selbst, wohl aber ihre Darbietung in der jüngsten Vergangenheit mit einem gewissen unbewußten Rationalismus behaftet war.

Der Ansatzpunkt für den Einbau der Wertlehre in die Betrachtungsmethode leuchtet unschwer ein. Was Lindworsky von den Exerzitien sagt, gilt erst recht von der Betrachtung; sie ist nicht eine bloße Psychotechnik rein formaler Willensbildung. Ihr Sinn liegt vielmehr darin, sich in die übernatürlichen Wirklichkeiten so einzuleben, daß sie unser ganzes Sein und Wirken überformend erfassen. Sie erstrebt also das wirksame, lebenbestimmende Einsenken der über-

[5] Über das Ineinandergreifen der drei Seelenkräfte vgl. W. Bernhardt, *Die vier Zentralideen des Exerzitienbuches des hl. Ignatius.* Regensburg 1927, 12–19 (Schriftleitung).

natürlichen Werte in die Seele[6]. – Diese Wesensumschreibung der Betrachtung läßt als zentrale Frage, die hier zu beantworten ist, erkennen: Wie dringen die Werte wirksam in die Seele ein? Zwei Faktoren sind dafür entscheidend: der Affekt und eine bestimmte Art von Erkenntnis[7]. Behandeln wir zunächst

Die Rolle des Affektes

Der Strukturanalyse der Betrachtung selbst müssen als Grundlegung einige summarische Andeutungen aus der allgemeinen Werttheorie vorausgehen.

I. Grundlegendes aus der Werttheorie

Die moderne, nichtscholastische Wertphilosophie ist weithin dem Irrationalismus verfallen; am typischsten kommt das vielleicht in der phänomenologischen Wertlehre (Scheler) zum Ausdruck. Nach ihr sind die Werte eigenständige Qualitäten, die ihrem Gehalt nach vom Sein völlig unabhängig sind, wenn sie auch in der Daseinsordnung am Sein haften. Da so der Wert kein Sein ist, kann er nicht auf dem Wege des Seins, d.h. durch den Verstand, in die Seele eindringen. Er steht vielmehr in einer Korrelation mit dem Irrationalen oder Emotionalen, mit den geistigen Affekten. Wie Farben nur im Sehen wahrgenommen werden, so leuchten Werte nur im emotionalen Wertfühlen auf.

Brennpunkt der scholastischen Wertlehre ist das Axiom: *„ens et bonum convertuntur"*. Das Sein ist von innen heraus Wert, und der Wert ist von innen heraus Sein. Doch wird der Wert nicht in das Sein verflüchtigt; er hebt sich vielmehr klar von ihm ab als seine innerwesentliche Bezogenheit, Abgestimmtheit auf das Streben. Insofern der Wert wesenhaft Sein ist, ist er der seinserfassenden Vernunft zugänglich; er kann also ursprünglich intellektuell in die Seele eindringen. Freilich ist das nur ein erster Schritt. Insofern der Wert Abgestimmtheit auf das Streben besagt, drängt er über die Erkenntnis hinaus zum Streben fort. Dort erst findet er die ihm entsprechende seelische Antwort, dort erst entfaltet er seine Sendung an die Seele, wird er ganz er selbst[8].

Das Streben umschließt ein Doppeltes: das mehr ruhend erlebende Fühlen und das mehr tätig verwirklichende Wollen[9]. Zunächst wendet sich der Wert an

---

[6] Vgl. J. Lindworsky, *Exerzitien und Charakterbildung*. Innsbruck 1926 (= Exerzitienschriften für Priester und Laien; 19), 4 u. 7.

[7] Von der übernatürlichen Seite der Betrachtung wird hier bewußt abgesehen; nur ihre natürliche seelische Struktur soll von der Wertlehre her beleuchtet werden.

[8] Zur näheren Begründung dieser Aufstellungen vgl. J.B. Lotz, *Sein und Wert. Das Grundproblem der Wertphilosophie*; in: *Zeitschr. f. kath. Theol.* 57 (1933) 600–613.

[9] Es ist hier nicht der Ort zu untersuchen, ob Fühlen und Wollen nur verschiedene Funktionen einer und derselben Seelenkraft sind, oder ob sie eigenständige Vermögen ausmachen. Zum wenigsten wird man mit Geyser beide nur in einer gemeinsamen Wurzel verbunden, somit als Einheit der Erkenntnis gegenüberstellen dürfen. Damit diese Darlegung nicht mit einem umstrittenen Problem belastet wird, soll die Frage offen bleiben und die heute übliche Terminologie zur Anwendung kommen.

das Fühlen. Bietet das Erkennen Werte dar, so springen im Fühlen Affekte auf, die als Antwort auf die Vielfalt der Werte, bzw. Unwerte sich nach deren Verschiedenheit mannigfach abschatten[10].

Weil so die affektive Wertantwort auf die ihr zugehörigen Werte bezogen ist, vollzieht sich in ihr zugleich ein neuartiges Erfahren, Erleben des Wertes in seiner beglückenden Kraft, in seiner hinreißenden Gewalt; in diesem Sinne spricht man mit vollem Recht von einem emotionalen Innewerden der Werte[11].

Das fühlende Antworten und Verkosten weckt spontan das Wertwollen. Diese Verknüpfung wurzelt darin, daß die Werte in sich das wesenhaft Seinsollende sind und deshalb an unsere Seele mit einer zweifachen Forderung herantreten. Zum ersten soll der Wertgehalt in entsprechenden Affekten anerkannt werden; da diese also ebenfalls etwas Seinsollendes sind, verlangen sie vom Willen Billigung und Förderung; so ist schon das affektive Erleben von Wollen durchzogen. Zum zweiten beanspruchen die Werte als Normen alles Handelns zu gelten; so erzeugen sie einen über das ruhende Erleben hinausstrebenden Tatwillen, der sich in der Gestaltung der Wirklichkeit den ewigen Wertgesetzen verpflichtet weiß.

Nach der Scholastik dringt somit der Wert in drei Stufen wachsender Verinnerlichung in die Seele ein: Erkennen, Fühlen, Wollen, wobei diese drei eine in ungebrochener Linie fortschreitende, lebendige Entfaltung darstellen. Ihren Höhepunkt erreicht die Verinnerlichung im Willen, der als Billigungswille das Erlebnis in den tiefsten Personkern hineinnimmt und als Tatwille, daraus hervorsprossend, Ausdruck der transformierenden, assimilierenden Kraft des Wertes ist.

Für die Auffassung der Betrachtung ergeben sich zwei wichtige Folgerungen: Das affektive Werterleben ist für sich allein schon (ohne ausdrücklich gefaßten Tatwillen) sinnvoll und auch – fruchtbar. Denn die Seele kann nicht in jene Wertwirklichkeiten hinabtauchen, ohne ihnen unmerklich angeglichen zu werden.

Der Tatwille ist nichts dem Werterleben Fremdes, gar Feindliches; vielmehr ist er seine naturentsprechende Vollendung. Da er das wortlose Erleben gleichsam artikuliert, in praktische Imperative umgießt, wird er normalerweise nicht von ihm getrennt, sondern in diesen seinen Wurzelgrund eingebettet auftreten.

II. Das Fühlen in der Betrachtung

Im Gegensatz zum Studium, das sich um die Wahrheit müht, richtet sich die Betrachtung auf die übernatürlichen Wirklichkeiten als Werte. Verstandesarbeit wird also weder ihre einzige noch auch nur ihre Hauptfunktion sein. Wie alle

---

[10] Über die Wertantwort vgl. die feinsinnigen Analysen von D. von Hildebrand, *Die Idee der sittlichen Handlung*; in: *Jahrbuch für Phil. und phän. Forschung* III, (1930) 3 – Ob es innerlich qualitativ verschiedene Affekte gibt, oder nur das Gesamtphänomen kraft der enthaltenen Erkenntnismomente eine qualitative Verschiedenheit aufweist, muß offen bleiben. Ersteres lehrt die Phänomenologie, letzteres vertritt die experimentelle Psychologie.

[11] Vgl. F. Dander, *Religiöses Erleben*; in: *GuL* 7 (1932), 261–65.

Wertverinnerlichung hat sie im Fühlen und Wollen ihre eigentliche Heimat, die freilich wesenhaft im Erkennen verwurzelt ist. Denn würde dieses die Werte nicht sichtbar machen, so könnte das Streben sie nicht umfassen; und wäre das Erleben nicht in klaren, tiefen Gedanken verankert, so würde es bald zerflattern und versanden. Vernunfttätigkeit hat also insofern und nur insofern in der Betrachtung einen Platz, als sie der Anregung von Fühlen und Wollen dient[12]. Daß Ignatius derselben Meinung ist, beweist der vielsagende, axiomatisch klingende Satz: „Nicht die Menge des Wissens sättigt die Seele und gewährt ihr Befriedigung, sondern das innere Fühlen und Verkosten der Dinge"[13]. Diese grundsätzliche Feststellung verdichtet sich in die praktische Regel: man soll nicht ängstlich besorgt sein, den ganzen Stoff durchzunehmen; wo man sich angeregt fühlt, soll man vielmehr ruhig verweilen, bis man alles ausgekostet hat[14]. – Wer Ignatius schon deshalb verurteilt, weil er den Verstand überhaupt für das Betrachten heranzieht, fällt in einen ganzheitsfremden Irrationalismus zurück.

Die Rolle von Fühlen und Wollen schattet sich in verschiedenen Geisteshaltungen mannigfach ab. Bei vorwiegend kontemplativer Einstellung tritt das fühlende Erleben als der dominierende, charakteristische Zug des betrachtenden Betens auf. Das Wollen erscheint vornehmlich als Billigungswille oder als dem Vollzug des Erlebens selbst zugewandter, es umhegender Tatwille. Auf einen darüber hinausschreitenden Tatwillen braucht die Betrachtung oft nicht unmittelbar abzuzielen; denn durch die (klösterliche) Umwelt, die Regeln, die Tagesordnung usw. ist der Tatwille schon so gesichert, daß er nicht mehr ständig ausdrücklich gefaßt werden muß; es genügt, die Seele durch die betrachtende Versenkung immer wieder in jene Sphären hinaufzuheben, in denen sie wie von selbst der ihr vorgezeichneten Bahn treu bleibt.

Auch für solche, die im tätigen Leben stehen, gilt oft etwas Ähnliches. Zwar muß bei ihnen wegen der sie ständig umdrängenden äußeren Hindernisse der Tatwille, aufs Ganze gesehen, mehr hervortreten; das heißt aber keineswegs, daß ihre tagtägliche Betrachtung immer in ausdrücklichen Vorsätzen gipfeln, gar sich im Vorsätzemachen erschöpfen solle; die arme Seele würde ja von der Fülle der Vorsätze erdrückt, besonders wenn sie auf immer neue Entschlüsse ausginge. Gewöhnlich ist der Tatwille schon längst durch früher (vor allem in Exerzitien) gefaßte Vorsätze auf die rechten Wege geleitet; es gilt nur noch, ihm immer wieder die Atmosphäre zu schaffen, in der er gedeihen und wachsen kann. Steht so das fühlende Erleben einerseits im Vordergrund, so erneuert und

---

[12] Diese Ausführungen stehen nicht im Gegensatz zu früheren Aufstellungen des Verfassers (vgl. *Wertphilosophie und Wertpädagogik*; in: *ZkTh* 57 (1933), 1–43). Zweifellos empfängt alles Werterleben seine letzte Sicherung und Festigkeit von Wertgedanken, welche die tragende Grundstruktur bilden. Aber wie Gefühle ohne Gedanken haltlos sind, so sind Gedanken ohne Gefühle unfruchtbar. Und hier geht es um das wirksame Fruchtbarwerden der Werte im Seelenleben. – Die Bildung soll das objektive Wertreich dem Menschen einsenken, einen subjektiven Wertkosmos schaffen; dazu tragen verschiedene Funktionen bei; Anleitung zum erlebenden Vollzug muß die belehrende Darbietung vollenden. In der religiösen Selbstbildung ist die Betrachtung auf den erlebenden Vollzug gerichtet, während die Belehrung Sache von Lesung und Studium ist.

[13] Ignatius, *Geistliche Übungen*, 2. Vorbemerkung; bei Feder 20.

[14] Ebd. 4. Zusatz; bei Feder 54.

vertieft es anderseits ganz von selbst den Tatwillen, der sich mehr oder weniger oft – je nach dem Lebensraum und der seelischen Struktur des einzelnen – auch ausdrücklich formulieren wird.

Wenn Ignatius in seinen Exerzitien den Tatwillen mehr in den Mittelpunkt der Betrachtung rückt, so hat das seine volle Berechtigung darin, daß alles auf eine Entscheidung für das vollkommene Leben oder doch eine teilweise Lebensreform abzielt. Der Exerzitant soll die vollkommene Lebenseinstellung gewinnen oder sich zu ihrer ungetrübten Reinheit erheben, soll also seinem Tatwillen erst die Richtung geben, in der künftig sein Leben verlaufen muß. Trotzdem die Betrachtung so in den Dienst der Sinnesänderung gestellt wird, geht sie nicht in der bloßen Willensschulung oder Willensbemühung auf; ihre belebende Seele bleibt nach wie vor „das innere Fühlen und Verkosten der Dinge". – An regelmäßige Wiederholungsexerzitien hat Ignatius ursprünglich nicht gedacht; deshalb kann man dafür nicht ohne weiteres unter Berufung auf ihn dieselbe Betonung des Tatwillens fordern. Im Gegenteil, je tiefer ein Charakter im Guten gefestigt ist, desto mehr wird ihn die naturgemäße Entwicklung seines Seelenlebens von der unmittelbaren Willensbildung zu der affektiven Versenkung hinführen. In gesteigertem Maße gilt das, sicher auch im Sinne von Ignatius, für die Zeit außerhalb der Exerzitien. Leider sind wir in dieser Hinsicht über die Meinung des Heiligen weniger unterrichtet, da seine überlieferten Äußerungen daraufhin noch nicht erschöpfend untersucht sind.

So oft ein ausgesprochener Tatwille die Betrachtung krönt, muß er möglichst in den naturgegebenen seelischen Zusammenhang eingelagert sein. Normalerweise erwächst er aus dem fühlenden Erleben als seinem Wurzelgrund, und zwar so, daß ihm lebensgesättigte Ursprünglichkeit kaum anders zuteil wird. Denn der Wert ist erst dann in seinem eigentlichsten Selbst in die Seele eingedrungen, wenn der Mensch ihn nicht nur theoretisch in seiner Würde erkannt, sondern auch praktisch in seiner Zugkraft erlebt hat; erst diese volle Werterfahrung treibt den Willen spontan, ja mit vitaler Wucht, zur wertverwirklichenden Tat. Die Betrachtung kann also dem Tatwillen am besten die Wege bereiten, am meisten Kraft zuführen, wenn sie ihm durch möglichst umfassendes und vertieftes affektives Erleben der übernatürlichen Werte den Wurzelgrund schafft, aus dem er hervorwächst und immer von neuem genährt wird[15].

Man könnte einwenden, Ignatius nenne neben Gedächtnis und Verstand nur den Willen, berücksichtige also das affektive Moment nicht oder lege ihm doch

---

[15] Dieses Ergebnis wird durch eine rein psychologische Analyse der Wirkungen des Affektes auf Erkennen und Wollen bestätigt: 1. Er fesselt die Erkenntnis. Wie die Erfahrung zeigt, denkt man oft und gern an das, worum der Affekt schwingt; ja, solches tritt von selbst in den Geist ein, sobald er unbeschäftigt ist; darüber anhaltend nachzusinnen, ist leicht, macht einem Freude. – 2. Er verleiht dem Erkennen Fruchtbarkeit für das Wollen. Zwar hat die intellektuelle Werterfassung schon für sich allein (besonders bei bestimmten Menschentypen) eine gewisse Motivkraft, aber die spontan hinreißende Gewalt gewinnt sie im allgemeinen erst aus dem Affekt. – 3. Er ist damit der naturgesetzte Anreger des Wollens. Indem er die Motiverkenntnis umkleidet, gibt er den Beweggründen die dem Wollen eigentümlich angepaßte Tönung. – Der Affekt verdrängt demnach, was ihm nicht entspricht, rückt dagegen in den Blickpunkt und belegt mit Zugkraft, was ihm gemäß ist. Der Tatwille aber wird trotz seiner Freiheit entscheidend von dem beeinflußt, was zentral und zugkräftig im Bewußtsein steht.

so wenig Bedeutung bei, daß er es nicht einer eigenen Erwähnung für wert hält. – Daß Ignatius den Affekt nicht als eigene Seelenkraft vom Willen unterscheidet, hat mit Geringschätzung, gar Ausschaltung des Fühlens nichts zu tun. Das erklärt sich einfach daraus, daß man zur damaligen Zeit (wie im ganzen Mittelalter) beides derselben Seelenfähigkeit zuschrieb, in den Affekten also ebenfalls Willensakte erblickte.

Daß Ignatius tatsächlich die Affekte im Willen einschließt, zeigt deutlich die erste Betrachtung der ersten Woche, wo er gerade die Methode der drei Seelenkräfte auseinandersetzt. Es heißt dort am Ende des ersten Punktes, man solle „mit dem Willen die Affekte erwecken" (Feder 44, der „Anmutungen" übersetzt), und zwar sind damit Affekte in unserem Sinne gemeint, wie aus dem Folgenden hervorgeht. Zu Anfang dieser Betrachtung ist als Frucht von Gott zu erbitten „tiefste Beschämung" (F. 43); noch unzweideutiger bittet die zweite Betrachtung um „einen gewaltigen und heftigen Schmerz und um Reuetränen" (F. 47), und ihr fünfter Punkt „ist ein staunender Ausruf, verbunden mit gesteigertem Affekt" (F. 48, der „Gemütserregung" übersetzt); all das kann man schwerlich von sogenannten „trockenen, kalten" Willensakten verstehen. Von Wichtigkeit ist hierbei, daß in beiden Fällen Affekte als Betrachtungsfrucht erfleht werden, nicht Willensentschlüsse, die man offenbar als selbstverständliche Folge des fühlenden Erlebens erwartet. Erst im abschließenden Zwiegespräch erscheinen ausdrückliche Formulierungen des Tatwillens; man soll sich fragen, „was ich für Christus getan habe, was ich für Christus tue, was ich für Christus tun soll" (F. 46), „wobei ich für die Zukunft mit seiner Gnade mir Besserung vornehme" (F. 49). In einer allgemeinen Bemerkung über die Bitte um die Betrachtungsfrucht gibt Ignatius auch für die dritte und vierte Woche nur Affekte an: „Die Bitte soll dem vorliegenden Gegenstand entsprechen. Handelt also die Betrachtung von der Auferstehung, so muß ich um Freude mit dem sich freuenden Christus bitten; handelt sie vom Leiden, so muß ich um Schmerz, Tränen und Pein mit dem von Peinen erfüllten Christus bitten" (F. 43); hiermit stimmen die Anweisungen in der dritten und vierten Woche selbst überein[16].

Die angeführten Momente lassen wohl keinen Zweifel darüber bestehen, daß der affektive Faktor für Ignatius einen Angelpunkt der Betrachtung ausmacht und somit der Tatwille in seinem natürlichen Wurzelgrund verankert ist. Diese Feststellung wird von einer anderen Seite her bestätigt. Ignatius läßt in den Exerzitien öfters um eine zweifache Gnade bitten, um die Erleuchtung des Verstandes und um die Bewegung des Willens[17]. Dabei verwendet er zur Umschreibung des Verstandeselementes Ausdrücke, die mit einem kalt lassenden, rein theoretischen Wissen schlecht zusammengehen, vielmehr ein von Affekten umkleidetes, mitreißendes Erfassen, also ein fühlendes Erleben nahelegen. Die

[16] Die erste Betrachtung der dritten Woche erbittet „Schmerz, Leid und Beschämung, weil um meiner Sünden willen der Herr zum Leiden geht" (F. 93); ebenso leitet der vierte Punkt an: „Hier soll ich mit starkem Aufgebot meiner Kräfte einsetzen und mich anstrengen, um mit zu leiden, zu trauern und zu weinen" (ebd.). Entsprechend erfleht die vierte Woche, „mich innig zu freuen und zu frohlocken über die so große Herrlichkeit und Freude Christi unseres Herrn" (F. 103).

[17] So z.B. bei der ersten Art der Wahl; vgl. F. 88.

Wiederholung der beiden ersten Sündenbetrachtungen gipfelt in einem dreifachen Zwiegespräch, in dem der Exerzitant darum anhalten soll: „daß ich eine tiefinnerliche Erkenntnis meiner Sünden und einen Abscheu davor fühle, daß ich die Unordnung meiner Handlungen fühle, damit ich, dieselbe verabscheuend, mich bessere und mein Leben neu ordne" (F. 49). Der Betrachtung über die Hölle geht die Bitte „um ein tiefgehendes Gefühl der Strafe" (F. 50) voraus, damit man dadurch in Zukunft von Sünden abgeschreckt werde. Die Beschauungen der zweiten Woche erstreben „eine tiefinnerliche Erkenntnis" (d.h. doch wohl: eine das Innerste erfassende, zu Herzen gehende Erkenntnis) des Menschgewordenen, damit man ihn immer mehr liebt (sicher auch affektiv) und ihm nachfolgt (F. 63). Derselbe Ausdruck kehrt schließlich bei der Krönung der ganzen Exerzitien, bei der Betrachtung über die Liebe, wieder (F. 107)[18].

Welch bedeutungsvolle Rolle dem Affekt nach der Meinung von Ignatius zukommt, offenbart auch die unübertreffliche Sorgfalt, mit der er auf die Witterungen der Seele, die in Trost und Trostlosigkeit sich kund tun, eingeht. So soll man in Wiederholungsbetrachtungen dort länger verweilen, wo man größeren Trost oder größere Trostlosigkeit oder auch lebhafteres geistliches Gefühl verspürt, mehr Anregung empfunden hat (F. 49)[19]. Unter den verschiedenen Arten, eine gute Wahl zu treffen, findet sich auch eine, die auf der „Erfahrung von Tröstungen und Trostlosigkeiten" beruht (F. 87). Ausführlich ist von diesen irrationalen Faktoren in den „Regeln für die Unterscheidung der Geister" (F. 142 ff.) die Rede. Die Beschreibung des Trostes läßt seinen entscheidend affektiven Charakter unverkennbar hervortreten: „wodurch die Seele in der Liebe ihres Schöpfers und Herrn zu entbrennen beginnt", „wenn der Mensch Tränen vergießt", „jede innere Freude", „Ruhe und Friede in ihrem Schöpfer und Herrn" (F. 143). Gewiß sind derartige Bewegungen der Seele häufig gnadenvolle Heimsuchungen Gottes; doch ändern sie oft nicht die naturbedingten Abläufe unseres Seelenlebens, denen sie sich anpassen, an die sie wenigstens (abgesehen von seltenen Fällen) anknüpfen.

Alle die Hinweise, die hier angeführt wurden, finden sich letzten Endes (wie die Farben des Spektrums in der ungebrochenen Einfachheit des Sonnenlichtes) in der genialen Schlichtheit des einen grundlegenden Prinzips zusammen: „Nicht die Menge des Wissens sättigt die Seele und gewährt ihr Befriedigung, sondern das innere Fühlen und Verkosten der Dinge" (F. 20). Die Betrachtung wird offenbar mit der Speise verglichen; wie diese den Körper, so soll jene die Seele nähren, und zwar nicht nur kümmerlich mit einem blassen Wissen, sondern durch das fühlende Verkosten der Glaubenswirklichkeiten bis zur geistigen

[18] Welche Rolle Gedächtnis und Verstand beim Zusammenspiel der drei Seelenkräfte zukommt, ist nicht leicht zu bestimmen; jedenfalls müssen wir uns hüten, diesen Ausdrücken ohne weiteres unsere heutigen Begriffe zu unterlegen. Manches deutet darauf hin, daß das rein sachliche Durchdringen der Wahrheiten als schon vor der Betrachtung geschehen vorausgesetzt und während des Gebetes nur von neuem vergegenwärtigt, also im Gedächtnis eingeschlossen wird. Danach wäre es die Aufgabe des Verstandes, die Wertkeime in den Wahrheiten aufzuspüren und wirksam zum Bewußtsein zu bringen; er fragt nicht: „wie ist das in sich?", sondern: „was bedeutet das für mich?"

[19] Vgl. F. 67, wo Ähnliches bezüglich der Wiederholungen in der zweiten Woche gesagt wird.

Sättigung und der daraus entspringenden inneren Befriedigung. In organischer Weiterführung des Bildes kann man beifügen: wie die Aufnahme von Speise den Leib für sein Arbeiten kräftigt, so gibt die übernatürliche Speisung in der Betrachtung – wodurch die ontisch-sakramental geschenkten Energien auch psychologisch wirksam werden – dem Tatwillen Kraft und Antrieb zu einem gottförmigen Leben.

Die ignatianische Betrachtungsmethode ist also nicht blutleere Willenstechnik, sondern vollblütiges Leben; nicht ein Alles-Erzwingen-Wollen, sondern ein Achten der irrationalen Kräfte und seelischen Verknüpfungen, die man nicht ungestraft niedertreten kann; nicht ein Herausquetschen von beliebigen Willensentschlüssen, sondern Hilfe an der spontanen Entfaltung der Seele, die durch das fühlende Verkosten der Glaubenswerte von selbst zum Tatwillen heranreift, so daß dieser nicht in künstlich kommandiertem Vorsätzemachen untergeht, sondern in lebensgesättigter Ursprünglichkeit nach seinem Ziele sich ausstreckt. Deshalb ist diese Methode auch nicht ein Gegenpol zu kontemplativer Versenkung, sie leitet vielmehr zu ihr hin. Ihr Ideal ist ja nicht der bloß leistungsfähige Tatmensch (extrem ausgedrückt: der „Willensakrobat"), sondern der Mensch des tiefen Innenlebens, der innerlich wirklich reiche Mensch, dessen Taten nur ein Überfließen aus der Fülle seines inneren Erlebens darstellen[20].

Das Bild der ignatianischen Betrachtung, das sich so ergibt, entfernt sich ziemlich von dem dürren Gerippe, zu dem sie in manchen Büchern zusammengeschrumpft ist. Aus einer begreiflichen Abneigung gegen unfruchtbares, rührseliges Sich-Ergehen in „Gefühlen" hat man die alles entscheidende Rolle des Willens einseitig betont. Gewiß darf ein träges Genießertum nie aufkommen; aber wegen der Gefahr des Mißbrauches kann nun doch das fühlende Erleben nicht einfach verdrängt werden; freilich soll der Tatwille nie verschwinden, doch muß es eine seelisch normal verankerte Tat sein, nicht gewaltsam erzwungene Willensentschlüsse, die ihres naturgegebenen Anregers entbehren. – Man macht ferner geltend, der Affekt sei nicht in unserer Gewalt; deshalb sei es am besten, sich von ihm möglichst unabhängig zu machen, nur auf Verstand und Willen zu bauen, sonst entwickle sich notwendig der Typ des haltlosen Stimmungsmenschen. Zuzugeben ist, daß wir wegen der ausgesprochenen Spontaneität des Affektes über ihn nicht jene absolute Herrschaft haben wie über den freien Willen[21]; aber indirekt unterliegt auch er unserem regulierenden Einfluß. Aus dieser grundsätzlichen Feststellung ergeben sich zwei Leitideen für das praktische Verhalten:

Es gibt Willensentscheidungen, die ohne den Affekt, ja gegen ihn gefällt werden können, sogar müssen. Das klassische Beispiel dafür liefert die Überwindung so mancher Versuchungen, in denen der Wille trotz des Zuges der Affek-

---

[20] Vgl. die Umschreibungen des hl. Thomas für das Ideal der gemischten Orden: *„ex plenitudine contemplationis loqui, contemplata tradere."*

[21] Die geistigen Affekte, von denen hier in erster Linie die Rede ist, sind vielleicht schon mehr in unserer Hand als die sinnlichen, da jene von körperlichen Vorbedingungen (wenigstens direkt) unabhängig sind.

te nach unten nach oben strebt. Bei der Betrachtung kommt solch ein unmittelbarer Übergang vom Verstand auf den Willen vor allem dann in Frage, wenn das Affektleben noch sehr ungeordnet ist, noch so stark am Irdischen haftet, daß es sich zu einem fühlenden Verkosten höherer Werte gar nicht aufschwingen kann. Dieser Fall wird nicht selten am Anfange eigentlicher Bekehrungsexerzitien gegeben sein, wo dann ganz natürlich direkte Willensübung und Willensanspannung in den Vordergrund treten. Doch dürfte auch dabei der Wille gewöhnlich seine Schwungkraft wenigstens aus einem gewissen Grundaffekt schöpfen. Ignatius setzt jedenfalls etwas Derartiges bei seinem Exerzitanten voraus, wenn er ihm anempfiehlt, „in die Übungen mit Großmut und Freigebigkeit gegen seinen Schöpfer und Herrn einzutreten und all sein Wollen und seine Freiheit ihm darzubringen" (F. 21). Von einem solchen Keim aus kann sich der Affekt an den betrachteten Wahrheiten leichter entfalten, so daß schon in der ersten Woche das affektive Erleben mächtig einsetzt, wie es Ignatius zweifellos vorschwebt. – Auch bei im allgemeinen veredeltem Affektleben kommen hie und da wieder Zeiten der Trockenheit, in denen all unser tieferes Empfinden erstorben scheint, oder Zeiten der Versuchung, in denen wir den verführerischen Reiz des Irdischen mit schier unwiderstehlicher Gewalt an uns erfahren. Es wäre natürlich töricht, sich dem wechselnden Auf und Ab der ungewissen Stimmungen zu überlassen, da man ja sehr gut weiß, daß es sich nicht um Erleben wahrer Werte oder wirklicher Unwerte, sondern eben bloß um „Stimmungen" handelt. Wenn so der Affekt versagt, muß man sich mit Verstand und Willen allein abmühen, um dem Wiederaufflammen des Fühlens die Wege zu bereiten. Und die Kraft auszuharren wird gerade den früher erfahrenen und noch, wenn auch verdunkelt, in der Seele fortbestehenden Werterlebnissen entströmen.

Es ist möglich und überaus wichtig, den Affekt zu veredeln, so daß er immer mehr mit den wahren Werten, bzw. Unwerten zusammenwächst. – Die besprochenen Grenzfälle können nie ein Ideal darstellen oder als Norm gelten. Das Ideale und Normale ist eben das Mitwirken des Affektes, während sonst gewissermaßen ein seelischer Kurzschluß vorliegt. Zwar bilden Verstand und Willen das solide Knochengerüst der Betrachtung, aber erst der Affekt umgibt das Ganze mit Fleisch und Blut. Deshalb wird der unvermittelte Übergang vom Verstand auf den Tatwillen immer als ein bloßer Behelf empfunden, als eine Art von Zwangsverfahren, das Notlage und Schwäche auferlegen. Ein solcher Tatwille ist gewöhnlich blaß und matt (wenigstens wenn er nicht von früherem Erleben gespeist wird), er hat immer etwas Gezwungenes, unter Umständen sogar Gekün-steltes an sich, ja er kann schließlich in seelische Verkrampfung ausarten, wenn nämlich der Affekt grundsätzlich unterdrückt wird. Auf die Dauer ist ein klaffender Widerspruch zwischen Affekt und Tatwille für die meisten Menschen untragbar; der Affekt wird mehr und mehr verwildern, allmählich den Tatwillen aushöhlen und am Ende mit sich in den Abgrund fortreißen. Oder es entwickelt sich der Typ des „geistlichen Spießers", dessen Erkennen und Wollen unverbunden nebeneinander hergehen; während im Verstand vielleicht noch allerlei tiefe Erkenntnisse der Glaubenswirklichkeiten ruhen, wird die Motivwelt des Willens immer seichter, nährt er sich von Beweggründen zweiter und drit-

ter Ordnung; die großen übernatürlichen Werte bleiben ein totes Wissen, werden nicht im Leben wirksam, weil das affektive Erleben sie nicht für die Tat fruchtbar macht. – Es ist demnach von der allergrößten Bedeutung, das affektive Erleben zu pflegen und so den Affekt in den übernatürlichen Werten tief zu verwurzeln. Da diese Verwurzelung, besonders der Glaubenswelt gegenüber, nicht von selbst gegeben ist, muß das Fühlen in der Betrachtung dazu herangebildet werden. Aber schließt nicht die für das Fühlen so charakteristische Spontaneität jeden bildenden Einfluß aus? Gewiß läßt der Affekt kein direktes Hervorlocken, gar Kommandieren zu, aber um so sicherer kann er gerade wegen seiner Ursprünglichkeit mittels der Erkenntnis gefesselt werden. Es kommt also alles darauf an, die Erkenntnis der übernatürlichen Werte so zu gestalten, daß sie den Affekt anregt, mit sich fortreißt und so innig mit ihren Gehalten verschmilzt, daß er einerseits bei deren Eintritt ins Bewußtsein spontan hervorbricht, anderseits von irdischen Inhalten aber immer mehr gelöst wird. Damit sind wir an die Schwelle des zweiten Faktors gelangt, der oben (S. 5) für das wirksame Eindringen der Werte in die Seele gefordert wurde: eine bestimmte Art von Erkenntnis, deren Behandlung wir einem weiteren Aufsatze vorbehalten.

Die ignatianische Betrachtungsmethode im Lichte einer gesunden Wertlehre, Fortsetzung

Von den zwei Faktoren, die für das wirksame Eindringen der Werte in die Seele entscheidend sind, haben wir im ersten Teil unserer Arbeit die Rolle, die dem Affekt in der Betrachtung zukommt, eingehend behandelt (S. 108–120). Im folgenden wenden wir uns dem andern Faktor zu: einer bestimmten Art von Erkenntnis. Wir benennen sie

Das ganzheitliche Erfassen

Oft wirft man der ignatianischen Betrachtungsmethode weniger vor, daß sie den Affekt brutal ersticke, als vielmehr, daß sie ihn mechanisiere, rationalisiere, künstlich erzeugen wolle. Soweit derartige Verirrungen wirklich vorkamen, haben sie in einer unzureichenden erkenntnismäßigen Fundierung des Fühlens ihren Grund. Denn wenn man das affektive Erleben an eine Erkenntnisart zu knüpfen sucht, die dazu kaum oder gar nicht geeignet ist, dann muß es freilich erzwungen und „gemacht" erscheinen. Sehen wir näher zu!

I. Werttheoretische Grundlagen

Nach der nichtscholastischen Wertlehre führt einzig das emotionale Wertfühlen ursprünglich in das Reich der Werte hinein. Man spricht von Wert„fühlen", weil das in Frage stehende Erfassen einen unmittelbaren, nichtdiskursiven, intuitiven

Charakter aufweist. Das Erkennen des Verstandes gilt als eine rein theoretische Funktion, die wesentlich an den Diskurs gebunden ist; mit Werten hat sie ursprünglich nichts zu tun, sie kann sich höchstens nachträglich analysierend auf die im emotionalen Erleben, gegebenen Gehalte richten. Nur weil das Erkennen so einseitig verstümmelt und eingeschränkt wird, kann es ein derart schroffer Abgrund von dem Wertfühlen trennen.

Die Scholastik unterscheidet zwei Arten von Gewißheit: die natürlich spontane und die wissenschaftlich reflexe. Die erste ist das Erkennen im lebendigen seelischen Vollzug, die zweite die wissenschaftlich analysierende Reflexion darauf. Wir müssen beide in ihren Wesenszügen näher umschreiben, um zu verstehen, wie dieser ausgeweitete Erkenntnisbegriff den Abgrund der Modernen schließt und zugleich ihrem Wahrheitsgehalt gerecht wird[1].

Die spontane Erkenntnis geht aufs Ganze in seiner Ganzheit, ist ein ganzheitliches Erfassen, sieht auch bei einem Diskurs kaum die einzelnen Glieder, sondern nur das Ergebnis, die Wahrheit in ihrer Gesamtheit; so erscheint sie als unmittelbare Intuition, obwohl sachlich Mittelglieder dazwischen liegen. Die wissenschaftliche Erkenntnis dagegen bemüht sich, alle Einzelglieder herauszufinden, alle Stufen, eine nach der andern hinaufzusteigen, sie ist (abgesehen von den ersten Prinzipien) wesentlich diskursiv. Direkte, lebensvolle Berührung des Wirklichen steht somit dem analysierenden Eindringen in die unmittelbaren Gegebenheiten gegenüber.

Deshalb hat das spontane Erfassen die Wahrheit in ihrer Gesamtwirkung vor sich, während das wissenschaftliche Erkennen oft in Einzelheiten untergeht, das Ganze in seiner Geschlossenheit aus den Augen verliert. Die Gesamtschau reißt den Menschen mit, der Berg von begrenzten Teilaspekten läßt ihn kalt; so kann ein Regenbogen entzücken, das Wissen aber um die Lichtbrechungen in den unzähligen Regentropfen macht gar keinen Eindruck.

Dazu kommt der größere Reichtum des spontanen Erfassens. Ihm ist vieles unzweideutig zugänglich, was sich in wissenschaftlich scharf geschliffene Begriffe nicht (wenigstens noch nicht) einfangen läßt. Meist können wir gerade die Momente mit rein logischen Denkmitteln nicht ergreifen, die den Lebenswert gewisser Wahrheiten ausmachen, die den Gesamtmenschen urgewaltig mitreißen, Affekt und Willen anregen. So tritt das ganzheitliche Erfassen mit gesteigerter Lebensfülle und Wirkkraft dem Diskurs gegenüber, dem die genannten Faktoren abgehen, und dessen Einzelforschung für den ganzen Menschen oft wenig Zugkraft besitzt.

Das wird dadurch verstärkt, daß sich die spontane, unmittelbare Erfahrung auf das Konkrete richtet oder auf das Abstrakte nur an einem konkreten Träger; die wissenschaftliche Analyse dagegen beschäftigt sich vor allem mit dem Abstrakten. Nun ist schon bei der Erkenntnis das Konkrete das eigentlich

[1] Es ist hier nicht möglich, die Beziehungen zwischen den beiden Erkenntnisarten allseitig darzustellen. Deshalb soll nur das ganzheitliche Erfassen in seiner Eigenwertigkeit umrissen werden; wenn hierbei am abstraktiven Erkennen einzig das hervorgehoben wird, was ihm gegenüber der spontanen Gewißheit abgeht, so ist damit natürlich nur eine Seite berührt. Einige Ergänzungen werden weiter unten geboten.

Wirksame: eine abstrakte Wahrheit leuchtet uns erst an einem konkreten Beispiel recht ein. Noch mehr gilt das vom Streben: die abstrakt erfaßte Zugkraft eines Wertes packt uns ganz anders, wenn wir den betreffenden Wert in einem Menschen verwirklicht am Werke sehen. Worte klingen, Beispiele ziehen!

Zu diesen mehr objektiven Faktoren tritt ein mehr subjektives Moment. Die natürliche Gewißheit ist ganz und gar individuell; das heißt einerseits: die Wahrheit leuchtet mir ein, sie hat ihre Leuchtkraft meinem Denken mitgeteilt, oder der Wert bewegt mich ganz persönlich, er entfaltet seine Zugkraft in meiner Seele; anderseits: der objektive Gehalt kommt mir nur eingebettet in seine Beziehung-zu-mir, in seine Bedeutung-für-mich zum Bewußtsein. Anders die wissenschaftliche Untersuchung; sie bewegt sich in der Sphäre der Allgemeinheit, wendet sich dem An-sich zu, weist nach, daß Wahrheit und Wert an sich einleuchtend und zugkräftig sind und darum auch von jeder Seele entsprechend aufgenommen werden müssen. Es ist klar, daß das individuell Persönliche unmittelbarer das Leben beeinflußt als das abstrakt Allgemeine.

Die Folge von alldem ist, daß die spontane Erkenntnis tief in den Gesamtlebenszusammenhang hineinverwoben ist. Den Verstand gab uns Gott zunächst nicht um des bloßen Erkennens willen, sondern er ist auf den ganzen Menschen hingerichtet, auf die gesamtmenschliche Tat. Auch die anderen Seelenkräfte sind nicht nur für sich selbst da, alle sollen vielmehr zu einer seelischen Gesamttat, zu einer Gesamtstellungnahme des Menschen zur Wirklichkeit zusammenhelfen. Die Einzelfunktionen sind aus sich unvollständig, sie ergänzen sich zu der einen Vollantwort des Menschen an Wahrheit und Wert. Nach dem Gesagten kommt einzig das spontane Erfassen als Baustein der Gesamttat in Frage, während das wissenschaftliche Erkennen wegen seiner theoretisierenden Einstellung diesen innigen Zusammenhang unberücksichtigt läßt, das Wissen für sich allein heraushebt und zunächst um seiner selbst willen auszubauen sucht.

Hieraus erklären sich die Treffsicherheit und Festigkeit der spontanen Erkenntnis. Ein unverbildeter Mensch findet sozusagen instinktiv die Wahrheit, weil die anderen Seelenkräfte das bloße Erkennen stützen und leiten; ebenso kann nicht leicht etwas seine Überzeugungen erschüttern, weil sie eben nicht nur ein blasses Wissen darstellen, sondern in der Gesamtseele verankert sind. Da der Wissenschaft diese Hilfen fehlen, versteht man ihre vielfach tastende Unsicherheit.

Fassen wir die Wesenszüge der spontanen Erfassung zusammen. Wegen ihres ganzheitlichen Charakters erscheint sie als eine Art von Intuition, die das Wirkliche in einer eigenartig ganzheitsbezogenen Weise sichtet und deshalb ihrer Natur nach, ganz von selbst das Streben anregt. Dieses Erkennen wird darum kaum je anders als in Streben eingelagert auftreten, so daß im spontanen Seelenleben fast nie bloße Wissensakte vorkommen. Es gibt da nur die eine menschliche Gesamttat, in der die einzelnen Elemente so verschmolzen sind, daß es oft nicht leicht ist, sie herauszulösen. Nicht selten drängt sich die Emotion als der charakteristische Zug auf, und so kann dann das Ganze den Anschein eines durchaus irrationalen Erlebens erwecken, obwohl genauerem Zusehen die ra-

tionalen Grundstrukturen unverkennbar sind. Mit den hier aufgezeigten Einschränkungen kann man von einem irrationalen Wertfühlen als dem Sitz der ursprünglichen Werterfassung sprechen. – Jedenfalls ist klar geworden, daß jene Erkenntnisart, die das Fühlen aufruft, naturgemäß weckt, nur die ganzheitliche sein kann; durch sie allein läßt sich der Affekt leiten, veredeln und festigen; ohne seine taufrische Ursprünglichkeit einzubüßen. Nur so dringt der Wert mit naturgegebener Spontaneität wirksam in die Seele ein.

II. Folgerungen für die Betrachtung

In den verflossenen Jahrzehnten haben die theoretischen Anleitungen – das praktische Beten verlief sicher oft ganz anders – zum Betrachten den Unterschied zwischen dem ganzheitlichen Erfassen und dem diskursiven Erarbeiten kaum oder doch nur sehr unvollkommen beachtet. Unbewußt in den Vorurteilen des Rationalismus befangen, setzte man den Diskurs mehr oder minder mit dem Erkennen schlechthin gleich, ja man betonte die schlußfolgernde Überlegung so stark, daß sie zum Wesen der Betrachtung zu gehören schien. Freilich mußte dann der Affekt den Charakter des Gekünstelten und Kommandierten an sich tragen, mußte einem die ganze Betrachtung unlebendig und gemacht vorkommen[2]; die Spontaneität ist eben an das ganzheitliche Erfassen geknüpft. Deshalb muß vor allem diese Erkenntnisart für die intellektuelle Grundstruktur der Betrachtung angestrebt werden, obwohl man auch den Diskurs nicht ganz zu entbehren vermag. Nach scholastischer Lehre sind ja Diskurs und „Intuition" nicht durch einen Abgrund getrennt wie bei den Modernen; es sind nur verschiedene Funktionen derselben Fähigkeit, verschiedene Erfassungsweisen derselben Wirklichkeit, die allein nach dem Grad ihrer Analysiertheit und reflexen Bewußtheit, nach der Art ihrer Einbettung von einander abweichen. Wenn nun auch der Diskurs nicht die tragende Erkenntnisfunktion schlechthin darstellt, so kann er doch wegen seiner wurzelhaften Homogeneität mit der Intuition dieser die Wege bereiten, in der Seele immer mehr Dispositionen schaffen, welche den Geist befähigen, die Intuition zu zeugen. So hat der Diskurs für den innersten Kern der Betrachtung: das fühlende Verkosten des Übernatürlichen, nur vorbereitende Arbeit zu leisten. Einzig in der Diensthaltung zur Intuition darf ihm

[2] Zu dieser extrem einseitigen Entwicklung hat sicher auch die gerade in den letzten Jahrzehnten steigende Hochflut von Betrachtungsbüchern beigetragen. Sie wollten nicht nur im Sinne des hl. Ignatius kurze „Punkte" vorlegen, sondern ausgeführte Betrachtungen bieten, um so ihren Benutzern das Betrachten zu erleichtern. Doch scheiterten sie dabei oft an der Klippe, daß sich über das ganzheitliche Erfassen und das affektive Erleben nicht viel sagen läßt; so kamen sie eben in diskursive Überlegungen hinein, die mehr den Verstand interessieren als das Herz mitreißen konnten. Länger ausgeführte Betrachtungspunkte sind eigentlich nur dann ein Ideal, wenn es einem gegeben ist, sein eigenes inneres Erleben vorzuvollziehen, d.h. so bildhaft und wirksam zu umschreiben, daß es im andern ganz spontan das gleiche Geschehen auslöst, im gesprochenen Vortrag ist das noch leichter möglich, weil sich dabei das innere Fühlen auf mannigfache Weise Ausdruck verschaffen kann; aber im geschriebenen Wort, wo all das wegfällt, ist solche Mitteilung nur wenigen vergönnt.

Eingang in die Betrachtung gewährt werden; nur wenn das diskursiv Erarbeitete in die schlichte Einfachheit und auch Einfalt einer Intuition eingeht (ähnlich wie sich die Farben im weißen Licht zusammenfinden), ergreift das Erkannte spontan den Affekt, setzt sich das Licht der Erkenntnis von selbst in die Wärme des Fühlens um.

Gegen eine solche Ausdeutung des Verstandesfaktors in der Betrachtung scheinen die klaren Worte von Ignatius selbst zu sprechen. Denn er gebraucht des öfteren den Ausdruck *discurrir* und fügt bei *„más en particular"*, womit doch nur ein richtiggehender Diskurs gemeint sein kann[3].

Bei näherem Zusehen ist das nicht so klar, wie es einem auf den ersten Blick vorkommt. Das Wort *discurrir* hat nicht eindeutig den Sinn von „schlußfolgernd denken", es behält seine vom Körperlichen herkommende Urbedeutung „durchlaufen, durchgehen". Im fünften Punkt der zweiten Betrachtung (erste Woche) kann es gar nicht anders verstanden werden; *„discurriendo por todas las criaturas"* (n. 60) übersetzt Feder mit Recht: „indem ich alle Geschöpfe durchgehe[4]". Dasselbe gilt vom Zwiegespräch der ersten Betrachtung, wo es heißt: *„discurrir por lo que se offresciere"* (n. 53); deutsch muß man das sicher übersetzen: „sich ergehen in dem, was sich darbietet", oder mit Feder (46), der statt des allgemeinen Ausdrucks von Ignatius durchaus sinngemäß angibt, was sich darbieten wird: „sich ergehen in jenen Gedanken und Anmutungen, die sich darbieten"; denn ein eigentlicher Diskurs ist in einem affektvollen Zwiegespräch weniger angebracht, bezieht sich nicht auf Anmutungen und überläßt sich auch nicht dem, was sich darbietet. Nicht so eindeutig klar ist das Wort bei der vierten Übung, die eine Zusammenfassung der vorausgehenden darstellt. Das *„porque el entendimiento sin divagar discurra assiduamente por la reminiscencia de las cosas contempladas"* (n. 64) lautet bei Feder (50): „damit der Verstand ohne Abschweifung sich ständig an das erinnert und das überdenkt, was er in den vorausgehenden Übungen betrachtet hat"; wörtlicher könnte man übersetzen: „damit sich der Verstand in der Erinnerung an die schon betrachteten Dinge bewegt". Jedenfalls ist die Urbedeutung „Durchlaufen" hier noch ziemlich deutlich im Vordergrund, mischt sich aber schon mit dem Sinn „Durchdenken". Die anderen Stellen, wo *discurrir* vorkommt, sind in der ersten Übung; Feder gibt sie deutsch mit: „nachdenken, im einzelnen mit dem Verstande überdenken, mit dem Verstande mehr im einzelnen durchgehen, erwägen" (44 ff.). Die Bedeutung „Durchdenken" nimmt nun wohl den ersten Platz ein, obgleich sich auch jetzt noch das „Durchgehen" der Wahrheiten damit verbindet; der Absicht von Ignatius wird man vielleicht am besten gerecht, wenn man von einem „denkenden Durchgehen" der Wahrheiten spricht. Von einem ausgesprochenen Diskurs im strengen Sinne ist also auch hier nicht die Rede; freilich wird man praktisch an einem gewissen Diskurs nicht vorbeikommen, wovon gleich noch einiges zu sagen ist. – Außer *discurrir* könnte man den Ausdruck *razonando* im Zwie-

[3] Vgl. die spanisch-lateinische Ausgabe der Exerzitien, Taurini 1928, n. 50, Ende.

[4] *Die geistl. Übungen des hl. Ignatius von Loyola.* Nach dem spanischen Urtext übertragen von Alfred Feder. Regensburg 1926, 48.

gespräch der zweiten Betrachtung (n. 61) gegen die ganzheitliche Erfassung ins Feld führen; tatsächlich gibt Roothaan dafür *ratiocinando.* Doch hat schon die ziemlich wortgetreue alte lateinische Übersetzung *colloquendo* und Feder (49) übersetzt im Anschluß daran „sich aussprechen", was dem Zwiegespräch mehr angepaßt ist und dem spanischen Sprachgeist durchaus entspricht.

Die Untersuchung des Wortes *discurrir* hat zu dem Ergebnis geführt, daß das denkende Durchgehen der Wahrheiten praktisch auf einen gewissen Diskurs hinauskommt. Wie läßt sich diese Feststellung mit der Forderung des intuitiven Erfassens in Einklang bringen? Hier ist der Ort, die oben dargelegte Theorie etwas genauer zu bestimmen.

Es wurde gesagt, der Diskurs könne die Intuition vorbereiten. Bei natürlichen, den Sinnen zugänglichen Wahrheiten ist das weniger notwendig, weil sie sich unmittelbar, erlebnismäßig aufdrängen. Aber bei übersinnlichen, vor allem übernatürlichen Wirklichkeiten wird sehr oft oder meist der Diskurs erst die Voraussetzungen und Dispositionen für das ganzheitliche Aufleuchten schaffen müssen. Daher können nur Fortgeschrittene sich ohne weiteres in der Intuition bewegen, während Leute, die erst mit dem Betrachten beginnen, sich noch ausgiebig im Diskurs zu üben haben, um ihre Seele so zur Zeugung einer Intuition zu befähigen. In der ersten Woche hat nun Ignatius gerade Anfänger vor Augen, bei denen das diskursive *„praeparate et disponere animam"* (n. 1) noch einen breiteren Raum einnehmen muß. In der zweiten und den folgenden Wochen, die im Gebet schon einigermaßen erfahrene Seelen voraussetzen, tritt das intuitive Moment sozusagen beherrschend in den Vordergrund: man denke nur an die Beschauung der evangelischen Geschehnisse und die Anwendung der Sinne.

Schließlich ist zu beachten, daß sich Diskurs und Intuition überhaupt nicht vollständig von einander ablösen lassen. Wie der Diskurs immer von Intuition durchsetzt ist, so ist in der Intuition immer ein gewisser einschließlicher Diskurs enthalten. Um sich nun den ganzen Reichtum des ganzheitlich Erfaßten zum Bewußtsein zu bringen, muß man diesem impliziten Diskurs irgendwie im einzelnen nachgehen, ihn wohl auch weiterführen, ohne ihn aber – und das ist hier entscheidend – zu verselbständigen und so aus seiner Einbettung in die Intuition und den Gesamtlebenszusammenhang herauszureißen, ohne die reflexive Analyse um ihrer selbst willen bis zum Letzten vorzutreiben. Es ist das eine Art von vorwissenschaftlichem Diskurs, die sich noch im Raum des ganzheitlichen Erfassens bewegt, weil sie nur dessen unmittelbare Entfaltung darstellt. Sie ist es auch, die wohl am besten dem „denkenden Durchgehen" des hl. Ignatius entspricht, das von der affektbewegenden Intuition nicht wegführt, sondern sie nur vertieft.

Die bisherigen Ausführungen legen die Frage nahe: Wie kommt man zu einem derartigen Betrachten? Wird die Betrachtung in dieser Auffassung nicht zu etwas, das sich jeder Methode entzieht, das man nicht methodisch lehren kann? Denn schließlich kann man das ganzheitliche Erfassen nicht nach Belieben, mit Hilfe gewisser Kunstgriffe erzeugen.

Bei Beantwortung dieser Frage sind zwei Typen von Menschen zu unterscheiden. Theresia, die große Klassikerin der Mystik, stellt jenen, „die mit dem

Verstande wirken können", solche gegenüber, „die mit dem Verstande nicht nachsinnen können", wobei sie der Ansicht ist, daß letztere Gebetsweise „eher zur Beschauung führt"[5]. In der Ausdrucksweise der vorliegenden Arbeit heißt das: neben vorwiegend diskursiven und damit betont intellektuellen gibt es vorherrschend intuitive und deshalb stark oder durchgängig affektive Typen. Intuitiv-affektive Menschen brauchen oft gar keine Gebetsanleitung; von Kindheit an immer tiefer in die Glaubenswelt mit ihrer ganzen Seele hineingewachsen, ist ihnen das ganzheitliche Fühlen und Verkosten der Dinge eine solche Selbstverständlichkeit, daß sie sich nicht selten ihres Schatzes gar nicht bewußt sind. Durch Hineinzwängen in ein diskursives Betrachtungsschema könnte man ihrem Gebetsleben nur schaden. Die mehr diskursive Bemühung ist deshalb nur mit Vorsicht an sie heranzubringen; doch sollte man sie ihnen nicht ganz vorenthalten, da sie in Zeiten der Trockenheit helfen kann, die Seele zu bereiten und schal gewordenes spontanes Erfassen wieder zur Fruchtbarkeit aufzulockern. – Während solche mit einer heiligen Einfachheit begnadete Seelen unter den ganz schlichten Leuten häufiger sind, weisen die Gebildeten mehr diskursiv-intellektuelle Typen auf; das ist in ihrer habituellen Einstellung auf die Erkenntnis (wenigstens zunächst) um ihrer selbst willen begründet, was zugleich ein Sich-Bewegen im reflexiv bis zu Ende analysierten und deshalb von der Lebensganzheit gelösten Diskurs besagt. Bei diesen vor allem gilt es, sie vom kalten theoretischen Wissen zum fühlenden praktischen Erleben der Glaubenswirklichkeiten hinzuleiten. Die Anfänge werden mehr oder weniger diskursiv sein; aus dem Überdenken der Wahrheiten wird man praktische Schlußfolgerungen zu gewinnen suchen, die man dann in der früher erwähnten Weise des „Kurzschlusses" mit dem Willen umfaßt; das ist schon eine Art von betrachtendem Beten, wenn auch keine ideal vollendete[6]. Doch erwacht dabei allmählich ganz von selbst der Affekt. Wie schon bemerkt wurde, ist jeder Diskurs von Intuition getragen und durchsetzt; naturgemäß entzündet sich an diesen versprengten Intuitionen der Affekt. Während nun die Wissenschaft intuitive Momente notgedrungen mit in Kauf nimmt, alle Sorge aber der Verfeinerung des Diskurses zuwendet, ist die Einstellung des Betrachtenden gerade umgekehrt; er ist bestrebt, den Diskurs immer mehr in Intuition überzuführen. Zwar kann er diese nicht unmittelbar erzeugen, doch kann er ihr durch geeignete diskursive Überlegungen die Wege bereiten. Dafür können etwa folgende Richtungen fruchtbar sein:

Wenn es einem vergönnt ist, durch intensive diskursive Arbeit etwas Neues, wenigstens eine neue Seite an einer alten Wahrheit zu entdecken, so tritt eine

---

[5] *Das Leben der heiligen Theresia von Jesu.* Deutsch von A. Alkofer. München 1933 (= Sämtliche Schriften; I), 52.

[6] In dieser Weise müssen sich auch Seelen helfen, die schon weiter fortgeschritten sind. Es wäre natürlich ein Ideal, wenn man immer so zum Beten aufgelegt wäre, daß man mit ganzer Seele dabei ist. Da aber solche Zeiten des hohen Schwunges zuweilen ziemlich selten sind, kann man sie nicht abwarten, muß man sich auch in Trockenheit abmühen. Insbesondere kann nicht eine Ordensgemeinschaft es ihren Mitgliedern vollständig freistellen zu betrachten, wann sie sich angetrieben fühlen, sonst würde bei der menschlichen Schwäche aller Voraussicht nach der Gebetsgeist bald bedenklich sinken. Schließlich kann es für die Selbstlosigkeit des Betens nur förderlich sein, wenn der Mensch sich manchmal auch ohne alle persönliche Befriedigung abplagen muß.

derartige Erkenntnis meist in einer intuitiven Unmittelbarkeit auf, die den Affekt spontan mit sich reißt. Doch dürfte das nur bei schöpferischen Geistern häufiger sein und auch bei ihnen im Laufe der Jahre seltener werden.

Einer Neuerkenntnis kommt es gleich, wenn bisher getrennte Teilansichten sich zu einer lebendigen Ganzheit zusammenfügen und so die Wahrheit in ihrer Gesamtwirkung vor die Seele tritt.

Ein ähnliches Erlebnis ist es, wenn eine bisher nur theoretisch gewußte Wahrheit sich in ihrem Lebenswert offenbart, zeigt, was sie für das Menschenleben bedeutet, was sie mir ganz persönlich zu sagen hat. Deshalb soll sich der Diskurs nicht in allerlei abstrakten Spekulationen ergehen, sondern gerade die Wertkeime aufzuspüren und zur Entfaltung zu bringen suchen.

Da unmittelbar auf den Affekt vor allem das Konkrete einwirkt, wird sich der betrachtende Diskurs am leichtesten am Konkreten in mitreißende Intuition umsetzen. Zweifellos hat Ignatius einen psychologischen Meistergriff getan, wenn er von der zweiten Woche der Exerzitien ab nicht über abstrakte Tugenden betrachten läßt, sondern sie in der Persönlichkeit Christi verwirklicht der Seele vorführt. Neben dem Leben Jesu kann das Vorbild der Heiligen in dieser Beziehung befruchtend wirken. Von hier aus ist vielleicht auch ein leichterer Zugang zu für uns abstrakteren Glaubenswirklichkeiten zu gewinnen; man kann sich z.B. bemühen, irgendwie nachzuvollziehen, wie große Seelen derartige Dinge erlebt haben. – Sicher können liturgische Formen ebenfalls als konkreter Ansatzpunkt oder Medium des Glaubenserlebens dienen.

Ein letztes Moment, das den Menschen unmittelbar packen kann, ist eine neue Klarheit, mit der schon Gewußtes einleuchtet. So hat schon manchen Exerzitanten die unerbittliche Folgerichtigkeit des Fundamentes einfach überwältigt. Eine Art von Intuition der Folgerichtigkeit reißt Affekt und Willen im Sturme mit.

Wie aus dem Gesagten hervorgeht, ist die Betrachtung nicht etwas, das ein für alle Male fertig ist, sondern etwas Lebendiges, das sich entwickelt, das sich mit dem ganzen Innenleben des Menschen entfaltet. Man kann deshalb verschiedene Stufen fortschreitender Verinnerlichung, wachsender Erfassung der ganzen Seele feststellen. Danach nimmt auch die methodische Beeinflußbarkeit verschiedene Grade an. Während man die Anfänge direkt methodisch erzeugen kann, entzieht sich das Gebet, je mehr es sich vervollkommnet, desto mehr einer solch unmittelbaren Einwirkung, läßt nur noch ein mehr oder minder methodisches Schaffen von Dispositionen zu. Das gilt schon von den sogenannten Lumina, die je nach ihrer Intensität ein wenigstens kurz dauerndes, unter Umständen ziemlich hochgradiges Gelingen des fühlenden Verkostens darstellen. Vor allem ist das natürlich vom affektiven Gebet und vom Gebet der Einfachheit zu sagen, in denen das fühlende Verkosten und das ganzheitliche Erfassen in einen Dauerzustand übergehen. – Die Anleitung des hl. Ignatius unterscheidet nicht zwischen diesen verschiedenen Stufen, sie bezieht sich auf die Betrachtung im allgemeinen. Deshalb hebt sie nur den Dreiklang hervor, der in jeder Entwicklungsform wiederkehrt, ohne dabei die verschiedenen Gestaltungen zu erwähnen, die er erfährt. Da Ignatius Anfänger vor Augen hat, ist seine

Darlegung mehr ihnen angepaßt. Doch ist das, was er an Methode bietet, der Entwicklung bis zu den höchsten Stufen der erworbenen Beschauung fähig. Da diese die beste und nächste Disposition für die Mystik sind, ist seine Methode keineswegs ein Gegensatz zur Mystik, sondern vielmehr die naturentsprechende Vorbereitung – soweit der Mensch eine solche leisten kann – für die göttliche Liebesmitteilung.

Wenn ganzheitliches Erfassen und fühlendes Verkosten die naturentsprechende Vollendung der ignatianischen Gebetsweise sind, dann ist ihr auch, wenigstens auf den höheren Stufen, das organische Ineinander der seelischen Funktionen eigen. Anfänger werden freilich oft über das Nacheinander kaum hinauskommen. Aus der Absicht, ihnen Fingerzeige zu geben, erklärt es sich, daß Ignatius scheinbar die Seelenkräfte nacheinander in Tätigkeit treten läßt[7]; dieses trennende Auseinanderlegen entspringt nur pädagogischer Anpassung, bedeutet aber keineswegs eine prinzipielle Forderung. Tritt mithin in der Betrachtung das innere Tun in seinem wesenhaften Verschlungensein, als lebendige Ganzheit, die den ganzen Menschen umfaßt, auf, so gewinnt das Beten eine gewisse gesunde Irrationalität. Einerseits von rationalen Strukturen durchformt und getragen, gipfelt es anderseits in Intuition und Affekt, die beide weder (restlos) in rationale Kategorien aufgelöst noch direkt methodisch erzeugt werden können. Irrationalität besagt untrennbar eine gewisse Passivität; wir müssen warten, bis aus den von uns gesetzten Dispositionen das Schauen und Fühlen entspringt; insofern empfangen wir beides passiv. – Die Berücksichtigung aller dieser Momente zeigt mit voller Klarheit, daß die ignatianische Methode keineswegs die ungebrochene Ursprünglichkeit, die lebensvolle Wärme und unverbogene Natürlichkeit des Betens aufhebt oder auch nur stört, sondern vielmehr sichert und zur Entfaltung bringt.

Zum Schlusse könnte man geltend machen, in der vorliegenden Arbeit sei gar nicht vom eigentlichen Beten die Rede. Dieses habe notwendig seinen Zweck in sich selbst, während es hier immer als aszetisches Mittel gesichtet wurde. Trifft das Gesagte für das „aszetische Mittel" zu, so kann es noch lange nicht auf das in sich selbst ruhende Beten ausgedehnt werden. – Dienstbarkeit an dem aszetischen Mühen könnte nur dann dem Gebet sein Wesen rauben, wenn zwischen beiden ein Widerspruch bestünde. Ein Schein davon steht für ein Denken auf, das die Aszese rein formal faßt und im Gebet nur ein statisches Bei-Gott-Sein sieht. Doch ist das eben eine Einseitigkeit. Bei aller Anerkennung der zunächst entgegengesetzten Sinnrichtung von Aszese und Gebet – Aszese wendet sich dem Menschen zu, Gebet aber geht auf Gott – kann man ihr inneres Zueinanderstreben, ihr innigstes Zusammengehören nicht verkennen: Aszese in ihrem Vollsinn und Beten auf seiner Höhe treffen einander. Denn Inhalt jeder reif gewordenen und erfüllten Aszese ist die Umgestaltung des Menschen in Gott, wie er uns in Christus erscheint, ist das gestaltete Christusleben in uns; und dasselbe ist schließlich die naturgemäße Frucht jedes wahren Betens, da ja niemand Gottes Größe erfahren, in seiner Unendlichkeit schweigend versinken kann, oh-

[7] Vgl. Feder, 44ff.

ne von seiner umformenden, Christo gleichgestaltenden Kraft erfaßt zu werden, ohne sich mit ganzer Seele in den vergöttlichenden Lebensstrom hineinzugeben. Deshalb wird ein Lehrer wirklichen Betens gerade als solcher auch Führer zur Aszese sein, wie die großen spanischen Mystiker unzweideutig zeigen; ebenso wird eine Lehre der Aszese, der christlich erfüllten natürlich, nicht einer stoisch entleerten, sich von selbst in eine Lehre vom Gebet entfalten. Von hier aus ist die Umgestaltung des Menschen nicht mehr dem Gebet äußerlich aufgezwungene, seine Lebendigkeit erstickende Zweckhaftigkeit, sondern der spontane Ausfluß seiner innerwesentlichen Formkraft[8]. Obwohl so Gotteseinigung und eigene Umwandlung untrennbar sind, kann es doch Akzentverschiebungen nach der einen oder anderen Seite geben. Der Kontemplative wird die Einigung in den Vordergrund stellen, während der Aktive die Umwandlung stärker betonen wird. Ignatius gehört seiner ganzen Veranlagung und seiner göttlichen Berufung nach zu den aktiven Typen, ohne aber deshalb weniger einer der größten Mystiker aller Zeiten zu sein.

Jede Epoche durchdringt das von früher überkommene Geistesgut mit ihrer eigenen Mentalität. Haben die Generationen vor uns ihren unbewußten Rationalismus in die ignatianische Betrachtungsmethode hineingetragen, so gilt es heute, sie unter Ausmerzung aller rationalistischen Überbleibsel wieder in die flutende Lebensganzheit einzutauchen, damit sie nicht von einem einseitigen Irrationalismus verflüchtigt oder – was zunächst die größere Gefahr ist – als veraltet beiseitegeschoben wird.

[8] Vgl. E. Böminghaus, *Aszese oder Gebet?;* in: *GuL* 4 (1929), 126–40.

Erich Przywara gehört in den zwanziger Jahren zu den Exponenten des Aufbruchs aus einem restaurativen Katholizismus. Seit 1922 ist er Redakteur bei „Stimmen der Zeit" und während des Krieges Akademikerseelsorger. Die politische Situation zwingt ihn zunehmend, sich aus der öffentlichen Diskussion zurückzuziehen; 1941 erfolgt die Aufhebung der Redaktion durch die Gestapo. Eine Frucht des unfreiwilligen Schweigens ist seine dreibändige Theologie der Exerzitien „Deus semper maior", die er auf der praktischen Grundlage von Exerzitienkursen schreibt (1933-38). Diese bis heute umfassendste Darstellung findet ihren Interpretationsschlüssel in seinem philosophischen Hauptwerk „Analogia entis" (1932). Die innere Logik der Exerzitien ist der „je größere Gott", der eine unabschließbare geistige Dynamik begründet. Kreuzesnacht, Negative Theologie und Dienstmystik prägen Przywaras Spiritualität. Seine radikale Sprache ist zugleich ein erschütterndes Zeugnis für die Katastrophen des 20. Jahrhunderts: „Denn Leiden Christi im Christen und des Christen in Christo ist nicht irdischer Heroismus, sondern Untergang, wie das Weizenkorn unbeachtet in die Erde sinkt." (S. 133).

Deus semper maior

Theologie der Exerzitien

Erich Przywara, München

Anima Christi

Das alte Gebet, das am Eingang der Exerzitien steht (aber nicht vom heiligen Ignatius stammt), ist ein erster Durchblick:

1. Der Christ, der durch Taufe, Firmung, Teilnahme am Opfer des Altares objektiv tatsächlich Glied des „Haupt und Leib Ein Christus" ist, soll es subjektiv bewußt werden: von Christo durchseelt *(Anima Christi, sanctifica me)*.

2. Darum aber eben durchblutet vom Blute des Leidens Christi *(Passio Christi, conforta me)*.

3. Dies aber, daß sein ganzes Leben und Wirken und Leiden und Sterben sei ein wachsendes „von sich weg" in den Lobpreis Gottes *(Et iube me venire ad Te, ut cum Sanctis Tuis laudem Te)*.

In 1. spricht sich der Hauptinhalt der Exerzitien aus: das persönliche Bewußtwerden des „Christus lebt in mir": der Gang der Exerzitien durch das gesamte Leben des Herrn von der Erbsünde als dem Ruf nach ihm (1. Woche) bis zur Kirche als Seiner Fülle (Regeln zum Fühlen mit der Kirche).

Ebenso liegt aber auch darin die Hauptweise der Exerzitien: von Erwägung *(consideracion)* zu Besinnung *(meditacion)*, zu Anschauung *(contemplacion)* und Mitleben in den Sinnen *(traer los sentidos): zu fühlen und zu kosten ... von innen* (nr. 2): vom Innen Christi her mit Seinen Augen zu sehen, mit Seinem Herzen zu fühlen, mit Ihm zu atmen. ...

In 2. gibt sich die Hauptrichtung der Exerzitien: im Hauptinhalt: das „enthüllte Kreuz" vom Zwiegespräch der Ersten Übung der Ersten Woche zur Dritten Weise der Demut; in der Hauptweise: von der Distanz der Erwägung *(consideracion)* immer tiefer hinein in das *Zerbrechen mit dem zerbrochenen Christus* (Dritte Woche: nr. 203), – als persönliche Bewußtheit dessen, was mit Brot und Wein, als den Symbolen der Kirche, auf dem Altar täglich geschieht.

In 3. zeigt sich der Hauptsinn der Exerzitien: im Hauptinhalt: das Ausgehen von *Lob, Ehrfurcht und Dienst* zur Göttlichen Majestät (im Fundament: nr. 23); – das Münden in *Liebe und Dienst* der Göttlichen Majestät (in der Schlußübung von der Liebe: nr. 233); in der Hauptweise: das *Herausspringen aus sich selbst* (Schluß der Wahl: nr. 189) zum *Ins Innere des Herrn* (1. bis 4. Woche: nr. 104) zur Übereignung des innersten Ich (Gedächtnis, Einsicht, Wille), daß es Gott leuchte und strahle (Schluß der Übung von der Liebe: nr. 234, 237).

1. Seele Christi

1. *Anima Christi, sanctifica me.* – Seele ist Form-Einheit des ganzen Lebens. Seele Christi ist Form-Einheit von allem, was Christus ist. Von der Seele Christi aus formt sich das Leben Christi, und darum mein Leben als Leben Christi in mir.

Darum: *sanctifica me*, sondere mich aus und ab wie Tempel und Tempelgerät, das so ausgesondert und abgesondert wird, daß es entweder nur dem Tempel dient oder vernichtet werden muß, und im Tempeldienst selber dem Altare dient, d. h. ins Opfer hinein. „Heilig" heißt: „bei Gott", und doch so, daß es auch „verflucht" heißt: auf der schmalen Linie von Segen und Fluch, – und hierin restlos überantwortet. Christus lebt in mir – oder ich lebe nicht. Christus Alles – oder der Fluch ins Nichts.

2. *Corpus Christi, salva me.* – Leben Christi in mir ist Leben des Gottes, der Leib ward und dessen Leib die sichtbare Kirche ist. Nicht um unsichtbare Göttlichkeit, nicht um verborgene Innerlichkeit, nicht um leiblose Geistigkeit, nicht um reines Seelentum geht es, sondern um Gott, der Mensch ward, Innerlichkeit, die im Werk sich äußert, Geistigkeit, die Ausdruck im Fleisch hat, Seele, die nur als Leib sichtbar ist. Christus in der sichtbaren Kirche, Christus im sichtbaren Werk in der sichtbaren Welt. Denn Er soll Alles sein, Alles in mir, Alles durch mich hindurch in der Welt.

Hierin: *salva me*, mach mich heil. Der Leib gerade macht heil: Christus, dadurch, daß Er Sichtbarkeit, Mensch, Fleisch ist, – durch die Demut dieser Ohnmacht. Mach mich heil: geheilter Wunde der Sünde, geheilten Blutens des Opfers. Die Sünde wird heil im Opfer: *sanctifica me.* Aber das Opfer ist nicht das letzte. Denn Opfer ist offenste Wunde. Sünde wird im Opfer in den Leib Chri-

sti geheilt. Leib Christi ist das Heil-sein: *salva me.* So ist es die heile Ganzheit: Geist und Fleisch, Gott und Geschöpf eins im „Haupt und Leib Ein Christus", in jedem seiner Glieder, in jedem Leben und Wirken dieser Glieder.

3. *Sanguis Christi, inebria me.* – Weil Christo eigen von innen her *(anima Christi)*, weil Christo eigen in der ganzen Gestalt *(corpus Christi)*, darum nun auch von Ihm durchströmt, durchwärmt, durchblutet: nicht nur die Gestalt Christi als meine Gestalt, sondern strömend im Strömen Christi, hin- und rückgejagt im Blutkreislauf Christi, unruhig in der Unruhe Christi, wandelhaft in der Wandlung Christi – in Seinem Leib, der die Kirche ist.

Darum: *inebria me.* Die enge und angsthafte „Vernünftigkeit" muß Rausch der Trunkenheit werden, soll mein Leben so fortgerissen sein. Blut Christi glüht, Blut Christi jagt – in der Liebe die über alles Maß ist, in ihrer Höhe und Weite und Tiefe. Berausche mich!

4. *Aqua lateris Christi, lava me.* – Blut Christi, das sich verschwendet bis zum letzten Tropfen, bis im Wasser, das aus der Seite quillt, die Leere selber quillt. Lebensströmen, das sich nicht fürchtet vor dem leeren Ende und der Ernüchterung des Zuende: zuletzt nur Wasser!

Aber gerade so: *lava me.* Die Klärung durch das klare Wasser als Reife der heiligen Trunkenheit. Blut und Wasser, Trunkenheit und Klarheit. Trunkenheit der Verschwendung, in der die Augen sich klären, Gott zu schauen von Klarheit in Klarheit. Ebrietas sobria. Trunkenheit, die sich nicht Gottes vermißt, sondern in Gott hinein sich ernüchtert: immer ernüchterter zu erkennen, was Gott ist, und was Geschöpf. Trunkenheit hinein in anbetende Nüchternheit.

2. Leiden Christi

1. *Passio Christi, conforta me.* – Seele Christi ist das Innen Christi. Christus aber ist nicht „wenn nicht der Gekreuzigte" (1. Kor. 2,2). So ist Leiden Christi die Seele der Seele Christi und das Innen des Innen Christi: das eigentliche Geheimnis Christi. Geheimnis Christi: weil es unerhört ist, daß der all-tätige Gott leidsam sei, der all-selige Gott elend, der all-heilige Gott wund, der all-unsterbliche Gott sterbend. Geheimnis Christi: weil hierin das verhüllt Zarteste der Liebe Gottes sich auftut: der Tabernakel des innergöttlichen Lebens.

Darum: *conforta me.* Kein Geschöpf kann die Tiefen der Unbegreiflichkeit Gottes ertragen: stärke mich, daß ich die Kraft habe, nicht ungläubig zu sein, sondern gläubig! Kein Geschöpf vermag aus sich das Antlitz Gottes zu sehen, um wieviel weniger das innere Antlitz Seiner Liebe: stärke mich, daß ich nicht vergehe von Dir weg, sondern in Dich hinein! *Conforta me.* Gib mir die Reife der Kraft in der Unmündigkeit der Ohnmacht! Gib mir die Ehre der Tapferkeit in der Schmach des Unterliegens! *Conforta!* Nicht als Fähigkeit in mir, sondern als Mitgenommensein mit Dir!

2. *O bone Jesu, exaudi me.* – Im Leiden Christi öffnet sich Seele, Leib, Blut, Wasser der Seite Christi und schenkt seinen Namen: Jesus. Daß wir Gott anre-

den mit Seinem Vornamen, wie Geschwister zu Geschwister, Gemahl zu Gemahl, Freund zu Freund: Jesus. Daß wir Ihn anreden wie in trautestem Allein: o mein Guter, o mein Lieber! Darum: *exaudi me.* Im Leiden Christi ist der Bann gebrochen: ich weiß, daß Gott hinhört, und ich weiß, daß ich alles sagen kann. *Ex-audi.* Es ist ein Hinhören, das aus meinem Bann mich heraushebt. Und es ist darum ein Sagen, in dem ich aus mir herausgehe. *Me.* Was immer ich Ihm sage, was immer Er hört, was immer ich heraus-sage, was immer Er in Sich hinein hört: ich bin's. Darum ging Er heraus aus Sich hinein in mein Elend, um mich herauszuheben aus mir, daß ich herausgehe in Ihn. *Ex-audi.* Christus ist das Wort des Vaters, und wir sind die Ohnmacht des Un-Wortes, das Wort sein möchte. Aber Er schwieg Sich in den Mutterschoß hinein, Er schwieg im Leiden: um das verzweifelt rufende Elend in Sich hineinzuhorchen. Er ist als das Wort des Vaters das dem Vater ge-horchende Wort. Er ward, im Schweigen des ungeborenen und des sterbenden Lebens, das zum sündigen Elend hin gehorchende Wort. *Exaudi me.* Nimm mich aus meinem Rufen in Dein Schweigen hinein, aus meinem Begehren in Dein Gehorchen, zum Vater gehorchend und zum Elend der Welt!

3. *Intra Tua vulnera absconde me.* – Das Eingehen und Darinnensein ist also das Ziel. Nicht nur das staunende Anbeten vor dem Leiden, das Mitleid mit dem Leiden, sondern Leben innerhalb, *intra.* Auch nicht das Beschäftigtsein mit meinem Leiden, und das Leiden Christi als ein helfender Beweggrund, – sondern *Tua vulnera.* Alle Wunden, die ich trage, sind christliche Wunden, also in Christum hinein. Auch nicht ein Heilen der Wunden in dieser Zeit und in diese Zeit hinein, sondern *vulnera,* offene Wunden, weil sie in den Tod und die Auferstehung allein sich schließen, daß wir in den enthüllten Gott hinein umschlossen würden.

Darum: *absconde me.* – Solches Leiden als Leben braucht das Verborgensein: die Hülle, die die offenen Wunden verheimlicht. Aber auch Verborgensein, weil es Deine Wunden sind: das Geheimnis Deiner Liebe, das verhüllt sein muß; die unendliche Tiefe des Geheimnisses der Gottheit, die keinen Boden hat, so daß alles versinkt und verschwindet. *Absconde me.* Denn Leiden Christi im Christen und des Christen in Christo ist nicht irdischer Heroismus, sondern Untergang, wie das Weizenkorn unbeachtet in die Erde sinkt. Und es kann sich gar nicht zeigen, weil es das Leiden des unmündigen Kindes ist, das nur in den Schoß hinein sich verbergen kann, aus dem es einst kam. Birg mich in Dich!

3. Heiß mich … zu Dir

1. *Ne permittas me separari a Te.* – Seele Christi und Leiden Christi sind Werkzeug der Erlösung: daß „Gott sei alles in allem" (1 Kor. 15,28). „Daß ich im Hause des Herrn sei" (Ps. 22,6), – wo der Herr aufnimmt und entläßt, verbietet und erlaubt. Ja, wo selbst und gerade das Bei-Ihm-Sein ganz in Seiner Erlaubnis gründet. Ja, wo mir so die Freiheit genommen wird, nach meinem Belieben von lhm zu gehen, daß selbst dies von Seiner Erlaubnis abhängt. Ja, wo ich so sehr

selig bin in diesem restlosen Gefangensein, so selig bin, daß Er unumschränkt der Herr ist, daß ich Ihn bitte, nie diese Erlaubnis geben zu wollen: Erlaube nicht das Fort von Dir!

Se-parari a Te. – Der Mensch scheint ein Gott in dieser Welt. Aber er steht in ihrer Mitte, daß er über sich und unter sich ohnmächtig den Abgrund der Gewalten sehe: die Unendlichkeit des Geistes, die Unberechenbarkeit der Natur. Und daß beide durch ihn toben als Kampfplatz. In allem Tun des Menschen ist zuletzt das *parari*, das Bereitstehen: Gestimmt- oder Verstimmtwerden. Diese Wahrheit zeigt sich im Leiden: am Kreuz, ohnmächtig zwischen Himmel und Erde, Himmel und Hölle. Darum: daß ich nicht bereitet werde fern von Dir, weg von Dir, *se-parari a Te!* Daß ich in Stimmung und Verstimmung nicht von Dir weg gestimmt oder verstimmt sei! Daß alles Bereitetwerden in Stimmung oder Verstimmung Verfügung sei von Dir tiefer in Dich! Daß es so sei Gestimmtsein auf Dich in Dich durch Dich!

2. *Ab hoste maligno defende me, in hora mortis meae voca me, et iube me venire ad Te.* – Das Leben des Menschen ist nicht nur Ohnmacht zwischen Gewalten, sondern im Angesicht von Feind und Bosheit und Tod und Hölle: *ab hoste maligno, in hora mortis.* Das Kommen zu Dir ist nicht nur Gestimmtsein auf Dich in Dich durch Dich, sondern Entrissenwerden aus Feindes-Tücke, Auferwecktwerden aus Wurmfraß und Moder. Es ist „Christus lebt in mir" (Gal. 2, 20) und darum: „Wenn Gott für uns, wer ist wider uns?" (Röm. 8,31) – aber eben darum, wie das Kreuz, über dem Abgrund der Hölle, schon triumphierender Hölle, im Angesicht des Grabes.

Darum: *defende, voca, iube.* Komm zu Hilfe, denn der Feind hat mich schon. Ruf, denn meine Grabmauern sind graniten, meine Leintücher dicht und eng, und meine Ohren schon Moderspeise! Befiehl, denn es braucht Gewalt, weil Welt und Tod und Hölle und meine Seele selber sich empören! Aber: *ventre ad Te.* „Über Schlange und Basilisk wirst du lustwandeln" (Ps. 90,13). Das *iube me ... ad Te*, „heiß mich ... zu Dir", ist von Ewigkeit allem Feind und aller Bosheit und allem Tod zuvor: Feind und Bosheit und Tod werden darum Straße zu Dir und Kommen zu Dir. Das ist die Stille der Majestät Deines Geheiß.

3. *Ut cum sanctis Tuis laudem Te in saecula saeculorum. Amen.* – Darum ist es eine einzige Straße und ein einziges Kommen in das Reich Deiner Heiligen und in Deine Ewigkeit. Nicht nur die Reiche dieser Welt, sondern auch das Reich Deiner Kirche, nicht nur die Zeit der Erde, sondern auch das Gestern und Heute und Morgen Christi, – alles ist Ein Vorübergang in Dich, wie Du von Anfang bist: Heiligkeit, Ewigkeit, Majestät. Du nimmst Deine Heiligen auf in Deine Heiligkeit: die Ausgesonderten und Ausgeheimateten in Dein „Geschiedensein gegen alles, was außer Dir ist" (Denz. 1782). Du nimmst die Zeit auf in Deine Ewigkeit: das Nichts des Augenblicks in Dein unendliches Jetzt. Du nimmst das „Geschehe denn" auf in das „Es werde" Deiner Majestät: das Amen des trotzenden Gehorsams in das Amen Deines Ratschlusses, der Du bist, unentrinnbar.

Und darum einzig: *tandem Te. Laudem:* Bitte, Flehen, Dank, die in das Eine münden: Du so groß! *Te*: jubelnder Lobpreis, der selber noch verstummt, weil

Du größer bist über jeden noch so großen Lobpreis hinaus. Alles hat darum seinen Sinn, Dich zu lobpreisen. Aller Lobpreis hat darin seinen Sinn, in Dich aufzugehen. Du allein. Du alles.

Annotationen
(Annotaciones – Titulus Prosupuesto)

Auf das *Anima Christi* folgen die Vorbemerkungen *(Annotaciones)*, die Titel-Formel der Exerzitien (*Exercicios espirituales* usw.) und die Zeilen der *Voraussetzung (Prosupuesto)*. Sie gehören einerseits innerlich zusammen als eine Art Kommentar oder Ausführungs-Anweisung (Direktorium, wie man später sagte) des Exerzitienbüchleins zu seinem eigenen Text. Von hier aus bilden diese Stücke eine systematische Geschlossenheit: als Formel der Idee der Exerzitien. Anderseits aber zeigen sie in ihrer völlig unsystematischen Abfolge den Charakter wachsender Erfahrung: wie der Baum bald hier, bald dort neue Sprößlinge ansetzt. In ihnen spricht von hier aus die Bewegtheit der gelebten Exerzitien.

Darum enthält die Überschrift der Vorbemerkungen ein Doppeltes. Einmal: *Vorbemerkungen dazu, einige Einsicht (alguna inteligencia) sich herauszugreifen in den Geistlichen Übungen, die nachfolgen.* Das geht auf das Überzeitliche einer Idee der Exerzitien. Dann aber: *und dazu, daß Hilfe habe so der, der sie zu geben hat, wie der, der sie zu empfangen hat.* Das geht auf die innerzeitliche Bewegtheit der jeweils gelebten Exerzitien. Auch hierin waltet noch ein Überzeitliches: die *Hilfe*, die vom Text der Vorbemerkungen ausgeht und damit von der *Einsicht* in die Idee. Aber es ist nur *Hilfe (para ayudarse)*, nicht Vorschrift. Die jeweils neue Bewegtheit der lebendigen Beziehung zwischen *Geber (que los ha de dar)* und *Empfänger (que los ha de rescibir)* ist nicht Ausführung des Buchstabens einer Vorschrift, sondern umgekehrt ist der Text eine Hilfe für diese jeweils neue Bewegtheit. Und innerhalb dieser Bewegtheit selber ist es nicht einfach eine Hilfe nur für den Gebenden, so daß der Empfänger ganz dem Geber überantwortet wäre (ohne ein unmittelbar persönliches Verhältnis zum Text), oder wenigstens so, daß der Geber mit dieser *Hilfe* eine ihm typische Art, die Exerzitien zu geben, ausbilden dürfte, unabhängig von dem je neuen Empfänger. Sondern Geber wie Empfänger haben die gleiche Unmittelbarkeit zu dieser *Hilfe: daß Hilfe habe so der … wie der (asi el … como el)*. Ja, in der Vierten Woche ist nur mehr vom Empfänger und seiner Unmittelbarkeit zum Text die Rede (*la persona que contempla*: nr. 228). Und damit ist der Gebende ebenso gebunden an die Weise, wie die *Hilfe* im jeweils neuen Empfangenden sich bewegt gestaltet, wie der Empfangende gebunden ist an die Weise, wie die *Hilfe* in seinem Gebenden sich darstellt.

In diesem Ineinander von überzeitlicher Idee und innerzeitlicher Bewegtheit der je neuen Begegnung (zwischen Geber und Empfänger) faßt sich alles zusammen, was unsere einleitenden Stücke darlegen.

Indem sie aber aus der Erfahrung gelebter Exerzitien stammen, stehen sie gleichsam am Ende der Exerzitien, wie das *Anima Christi* am Anfang steht. Das *Anima Christi* ist so etwas wie das Dokument der allgemeinen christlichen Tradition, aus dem die Exerzitien sich entfalten. Die Vorbemerkungen usw. sind das Dokument, das aus den Exerzitien selber sich entfaltet. Das *Anima Christi* ist damit im Höchstmaß objektiv, die Vorbemerkungen usw. im Höchstmaß subjektiv. Grundinhalt, Grundweise, Grundrichtung und Grundsinn der Exerzitien, wie sie sich aus dem *Anima Christi* ergeben, tragen darum im Höchstmaß den Charakter des Allgemein-Kirchlichen an sich, während sie im Gesicht der Vorbemerkungen usw. die unterscheidend persönlichen Züge der Exerzitien zeigen.

In diesem Ineinander von allgemein-kirchlichen und unterscheidend-persönlichen Zügen ist das Ineinander von überzeitlicher Idee und innerzeitlicher Bewegtheit zu sehen, will man das volle Antlitz der Exerzitien erblicken: das Kirchliche im Persönlichen, das Persönlich-Typische in der je neuen Begegnung zwischen Person und Person. Es geht um eine ausschließliche Kirchlichkeit (in den abschließenden Regeln zum Fühlen mit der Kirche), die hineingewagt wird in das je Neue der überraschenden Liebe Gottes in einem persönlichen Leben (in der ebenso abschließenden Übung von der Liebe Gottes).

Die Vorbemerkungen usw. gliedern sich damit entsprechend der Spannung zwischen überzeitlicher Idee und innerzeitlicher Begegnung (zwischen Geber und Empfänger): aber so (wie es folgerichtig zu solcher Spannung ist), daß die Idee mit wachsender Entfaltung in die Begegnung weist und die Begegnung in der Tiefe ihrer Verzweigtheit die Wurzel der Einen Idee öffnet.

I
Übung als Disposition
(Annot. 1)

1. Exerzitien heißen erstens *Übung im Geistlichen (exercicios espirituales), wie lustwandeln, gehen und laufen Übungen im Körperlichen (exercicios corporales) sind.*

Diese Übungen im Körperlichen sind grundlegend Übung nach Vorschrift: etwas, was zuerst mechanisch geschieht, ungelenk geschieht, ja mit gewissem Widerstreben geschieht. Denn da der Übende (z.B. im Skifahren) das lebendig Ganze noch nicht einsichtig beherrscht (wenn er auch theoretisch einen Begriff hat), so muß er Handgriffe, einen nach dem andern, lernen. Diese aber sind ungelenk, solange nicht in ihnen das Ganze lebt. Und indem der Übende sie ohne Bewußtsein um das Ganze ausführen muß, regt sich in ihm das Widerstreben gegen den sinnlosen Buchstaben.

Dann jedoch sind solche Übungen im Körperlichen dazu da, wachsend unterzugehen in das instinktive Von-selbst dessen, was man sich anübt. Nicht nur geht nun die mechanische Aufmerksamkeit auf die Handgriffe unter in den fast unbewußt lebendigen Vollzug des Ganzen, sondern auch so, daß das lebendige

Ganze selber auswählt, welche Handgriffe es anwenden will, abändern will, auslassen will, neu einführen will, ja schließlich, daß der Blick überhaupt nicht mehr auf dem Vollzug ruht, sondern auf dem Objekt, das Ziel ist. Der fertige Skifahrer sieht die Gegend, und die Gegend bestimmt seine Weise der Fahrt.

Endlich geht die Fremdzwecklichkeit der Übungen im Körperlichen so weit, daß es nicht eine einzige Methode gibt, die Fertigkeit zu erwerben, sondern viele. Dem einen Übenden entspricht mehr diese, dem andern jene. Und demselben Übenden entspricht unter diesen Umständen mehr diese, unter andern mehr jene.

Heißt es also *Übungen im Geistlichen ... wie ... Übungen im Körperlichen*, so sind zunächst diese Eigenschaften einer Übung, wie wir sie im Körperlichen sahen, auf diese *Übungen im Geistlichen* anzuwenden: Übungs-Mechanismus, Aufgehen der Übung in den lebendigen Vollzug und die Richtung auf das Objekt, Relativität der Übung selber. Es heißt aber *(Übungen) im Geistlichen.* Geistlich sagt erstens: geistig, zweitens: zu Gott-Geist. Körper ist die Region, in der ein Mechanismus am meisten durchführbar ist, obwohl das einfache Leben schon Ganzheit ist und selbst im Bereich der Atome Qualität sich nicht leugnen läßt. Geist aber ist die Region, in der es Teil neben Teil überhaupt nicht geben kann und ebensowenig ein Wirken als mechanisch vollzogenes äußeres Gesetz, weil Geist Bewußtheit, Persönlichkeit, Freiheit ist. Geht es aber vollends um Gott-Geist, der „weht, wo Er will" (Joh. 3,8), so ist jede Art von Handgriffen, kraft deren man das Leben mit Ihm in den Griff bekommen könnte, unvereinbar mit der Freiheit Seiner Majestät. Es bleibt nur Übung im Sinne der Richtung zum Objekt: Übung im „Von sich weg zu Ihm hin", daß Er verfüge und lenke. Und es ist im stärksten Sinn Relativität der Übung: nicht Bindung Gottes in einen meinen Weg, sondern Bereitschaft in alle Wege Gottes hinein.

Darum *versteht sich unter dem Namen Übungen im Geistlichen alle und jegliche Weise (todo modo)* ..., also nicht eine einzige, bestimmte Weise, sondern die unverkürzte Breite der Möglichkeiten, wie sie vor Gott liegen (der im Geistlichen der Führer und Former ist) und wie sie nach Seinem Willen meine besondere Breite der Möglichkeiten bilden. Darum weiter: *alle und jegliche Weise, das Gewissen zu erforschen, sich zu besinnen, anzuschauen, mit dem Mund und mit dem Geist zu beten und andere Beschäftigungen im Geistlichen.* D.h. es sind Übungen, das Auge zu Gott hin zu reinigen *(das Gewissen ... erforschen)* und zu richten *(sich zu besinnen ..., anzuschauen)*, die Seele gelenk zu machen für alle Art des Lebens mit Gott *(mit dem Mund und mit dem Geist zu beten und andere Beschäftigungen im Geistlichen)*. Darum endlich dies alles, *wie es nachher gesagt wird.* D.h. die Aufzählung bezieht sich auf die Art, wie es in der Abfolge der Exerzitien geht von der doppelten Gewissenserforschung zur Besinnung zur Anschauung zur Anwendung der Sinne. Das ist aber der Weg, allen Blick auf sich selbst immer mehr umzuwenden in den Blick, der in Gott sich verliert, und alle feste Methode immer mehr zu lösen in das einfach atmende Leben in Ihm (wie es der Sinn der Anwendung der Sinne ist).

2. Darum heißt diese *alle und jegliche Weise* genauer: *alle und jegliche Weise*, die Seele vorzubereiten und zu disponieren.

Es bleibt bei diesem: *alle und jegliche Weise.* Gott allein ist Einer und Ausschließlicher, Er in Seiner Majestät und Er in Seiner Menschwerdung in Christo in der Kirche. Aber als der Unendliche ist Er „Gott alles in allem" (1 Kor. 15,28) im „Christus alles in allen" (Kol. 3,11) in der Kirche als Seinem „Leib" (Eph. 1, 23) der „vielverschiedenen Glieder" (1 Kor. 12,12). Und darum öffnet gerade dem Blick, der in diesen Gott sich verliert, sich die unüberschaubare Vielfalt der Möglichkeiten. In der Ausschließlichkeit zu Gott in Christo in der Kirche hin wird er von aller Ausschließlichkeit eines Geschöpflichen befreit.

Dann kann aber der Sinn aller *Übung im Geistlichen* nur sein: *die Seele vorzubereiten und zu disponieren. Vorzubereiten (preparar)* wie die Gehilfen des Arztes vor der Operation den Kranken, den Saal, die Instrumente richten; wie die Gehilfen des Professors ihm die Stunde vorbereiten; wie man den Musikern vor dem Konzert die Instrumente stimmt. Aber selbst diese Vorbereitung geschieht in dem Maße recht, als sie vom Arzt, vom Professor, vom Musiker dirigiert und inspiriert ist. Es ist ein Vorbereiten, dem nicht nur der Plan dessen, wozu die Vorbereitung geschieht, vorausliegt, sondern das selber eigentlich tiefer schon das Anheben des Ereignisses ist. Darum ist das zweite Wort *Disponieren (disponer)* doppeldeutig. Es heißt einmal „nur disponieren": alles dahin und dorthin (dis-) legen (-ponere), daß es Ihm bereit liegt, der handhabt. Disponieren heißt dann aber auch verfügen: es in die Hand nehmen und ihm hier oder dort (dis-) seinen Platz anweisen (-ponere). Das kommt einzig Gott zu, wie das Schlußgebet der Übung von der Liebe spricht. *Disponiere (d.h. verfüge) ganz nach Deinem Willen!* So also soll die Seele aus aller eigenen Geschlossenheit in sich selbst auseinandergelegt (dis-posita) sein, daß sie zu Gott hin restlos zu Seiner Verfügung dahin oder dorthin (dis-ponenda) liege. Ihre rechte Disposition ist ihr „Zur-Disposition-Stehen".

Der innere Sinn der *Übung im Geistlichen* heißt also: Auseinandergelegt zu Seiner Verfügung so oder so.

3. Diese Haltung hat aber nun ein inneres *Dazu-hin (para): (die Seele vorzubereiten und zu disponieren), dazu hin, alle ungeordneten Hinneigungen zu lassen, und nachdem sie sie ließ, dazu hin, zu suchen und zu finden den Göttlichen Willen in der Disposition ihres Lebens, zum Heil der Seele.*

Das Erste also ist: *alle ungeordneten Hinneigungen zu lassen. Hinneigungen:* das, woran die Seele haftet und was an ihr haftet *(af-fecciones).* Aber ungeordnete: die aus der Ordnung heraus *(des-ordenadas)* sind, in der die Seele als Eins mit dem Leib und als Glied über, unter und mit Gliedern des Ganzen der Schöpfung wahrhaft haften soll. Dieses Haften ist recht; wenn es so ist, daß die Seele mit allem, woran sie haften soll und was an ihr haften soll, tiefer im Haften zur Disposition steht: daß sie haftet, indem sie Ihm, der allein die Disposition trifft, allein anhängt und einhängt und mit Ihm zusammenhängt (adhaerere, inhaerere, cohaerere Deo – wie Augustinus sagt). Alles Affiziertwerden und Affizieren ist recht, insoweit dieses Eins-mit-Gott sein Atem und Pulsschlag ist. Darum darf dieses Haften nicht die Freiheit dieses Atems und dieses Pulsschlages beengen oder beschweren oder gar fast ersticken. Soll diese Freiheit wieder hergestellt werden, so heißt es zuerst: freimachen, ablegen *(quitar).* Und: alles, was

hemmt *(todas … desordenadas)*. Nicht nur in Bezug auf das Sinnesleben: alles, was die Seele von Einkehr und Sammlung abhält. Nicht nur in Bezug auf das Geistesleben: alles, was die Seele dazu führt, sich selbst als Mittelpunkt zu fordern und zu nehmen und zu pflegen und zu behaupten. Sondern auch und gerade in Bezug auf das „geistliche Leben", d.h. das Leben mit Gott: alles, womit die Seele (und sei es noch so „heilig") mit Gott zu disponieren sucht, Gott in eine selbstgewählte Weise zu zwingen oder in einer liebgewordenen festzuhalten, oder mit aller List der Weise zu entgehen, die Er will. So geht es in diesen *ungeordneten Hinneigungen* gewiß immer um ein bestimmt Inhaltliches, aber tiefer in ihm immer neu um die ungeordnete Hinneigung, die die Seele selber ist, da sie haften bleibt, um nicht hangen zu müssen. Sie hängt in Gott wie das schwingende Pendel, das keinen Boden unter sich haben darf und immer in Bewegung sein soll. So ist alles Haftenbleiben ein Sichwehren gegen das Hangen, und darum muß immer neu das Haftenbleiben gelöst werden, daß das Pendel frei hange.

Hierin wird deutlich, wie innerlich mit diesem ersten das zweite *Dazuhin* zusammenhängt: *und nachdem sie sie ließ, dazu hin, zu suchen und zu finden den Göttlichen Willen.* Das *Nachdem sie sie ließ (despues de quitadas)* sagt offenbar ein wahres Nacheinander: solange ist das Suchen und Finden des Göttlichen Willens nicht nur vergeblich, sondern allen Einbildungen und Verkleidungen ausgesetzt, als die Seele nicht restlos frei ist. In dem Maße, als in ihr ein Haftenbleiben ist, in dem Maße steht ihr Suchen und Finden des Göttlichen Willens in Verdacht, Werkzeug oder Verklärung dieses Haftenbleibens zu sein. Anderseits aber ist es nicht ein Nacheinander der Gleichordnung. Das *Dazu-hin* des Lassens der ungeordneten Hinneigungen ist durch und durch Übergang und Durchgang zum *Dazu-hin* des Suchens und Findens des Göttlichen Willens. Ja, gemäß dem oben umzeichneten Zusammenhang zwischen Haften und Hangen ist das Suchen und Finden des Göttlichen Willens dasjenige, was den Antrieb zum Lassen der ungeordneten Hinneigungen gibt. Gott zieht, und der Mensch folgt. Nicht ein Puritanismus der reinen Freiheit ist das *Dazu-hin* der Bereitung und Disponierung der Seele, sondern die unermeßliche Fülle Gottes. Alle einzelnen Vollkommenheiten der Seele einen sich zuerst in diese eine: restlos frei zu sein. Dann aber ist auch und gerade dies kein Besitz der Seele, darin sie in sich selbst gerundet wäre, sondern hierin wird die Seele restlos Besitz Gottes, auseinandergelegt in Seine Verfügung so oder so. Tugend als Eigenschaft der Seele ist nicht (aristotelische) Mitte der Seele in sich selbst, sondern Durchsichtigkeit, Durchlässigkeit, Durchfühligkeit; Fenster, Tür, Luft Gottes. Darum heißt es nicht nur Suchen und Finden, d.h. die augustinische Unruhe des Suchens und Unermeßlichkeit des Findens. Denn dieser Dynamik ist noch Gott als Wahrheit, Gutheit, Schönheit zugeordnet, d.h. in einer Zuordnung, die ein gewisses inneres Entsprechen sagt. Die Dynamik der Exerzitien hat vielmehr den Göttlichen Willen zur besondern Bedingnis: die Souveränität des *Heiligsten Willens Seiner Göttlichen Majestät* (nr. 5), wie es eigenste Sprache der Exerzitien ist. Das „ins Unendliche" des Suchens und Findens ist nicht nur durch das Unerschöpfliche des An-sich von Wahrheit, Gutheit, Schönheit bedingt und so durch etwas, was

noch irgendwie eingängig ist. Sondern das Göttlichste Gottes steht da: die Souveränität der Freiheit Seiner Entscheidung. Und das unergründlich Innerste Gottes steht da: das, was der Heilige Geist ist als „Siegel" und „Kuß" des „Eins" des dreipersönlichen Lebens. Göttlicher Wille ist Entscheidung ohne Warum (weil sie sich selbst Warum ist), Freiheit ohne Grund (weil sie sich selbst Grund ist), Liebe ohne Gesetz (weil sie sich selbst Gesetz ist). Und so ist es: „Geist, der weht, wo Er will, du weißt nicht von wannen Er kommt und wohin Er geht" (Joh. 3,8). Und so ist es Pfingstgeist: Sturmwind, Erdbeben, Feuerzungen. Darum wird restloses „Frei von" gefordert: als Schwerelosigkeit für dieses Wehen und Feuer. Alles Suchen und Finden *dazu hin*, restlos zu wehen im Wehen Gottes, restlos zu brennen im Feuer Gottes.

Aber dies dann doch *in der Disposition ihres Lebens, zum Heil der Seele.* Disposition heißt hier: Einrichtung, wie einer, der ein Haus einrichtet, die Gegenstände dahin und dorthin legt. An dem Punkt also, wo eine Ekstase des Verschwimmens mit dem Wehen und Feuer Gottes ausbrechen möchte, richtet sich die Distanz auf zwischen der Majestät Gottes, die allein solches Wehen und solches Feuer sein kann, und der Demut der Erdhaftigkeit des Menschen, der hier ein Leben einrichten soll, selber bedroht ist und darum sorgen muß, daß er selber nicht Schaden leide. Hierin aber überwindet sich gleichzeitig die Gefahr einer Verstiegenheit, die zu einem Traum-Dasein in reinen Idealen oder zu einem Ästhetizismus der eingebildeten subtilen Haltung führen mag: als Echtheits-Erweis des Wehens im Wehen Gottes und Brennens im Feuer Gottes gibt sich die praktische *Einrichtung ihres Lebens* und die reale Not um das *Heil der Seele.* Aber, umgekehrt, ist dies nicht ein *Dazu-hin* des Suchens und Findens des Göttlichen Willens, sondern sein „In": die Göttliche Majestät im Willen Ihrer Liebe ist das ausschließliche *Dazu-hin*, aber „in" der Erd-Wirklichkeit des arbeitenden und kämpfenden Menschen. Das faßt sich in den dreifachen Sinn von Disponieren und Disposition zusammen: *auseinandergelegt* zu Seiner *Verfügung so oder so* in der *immer neuen Einrichtung* des irdischen Lebens (dem *dis* seines wechselnden Aufbaues und Abbaues).

Zu den theologischen Neuaufbrüchen im 20. Jahrhundert zählt auch der Aufschwung der Patristik, ohne deren Quellenforschung etwa die Communio-Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums nicht möglich gewesen wäre. Hugo Rahner, der dazu maßgeblich beigetragen hat, wirkt nach der Aufhebung der Innsbrucker Jesuiten-Fakultät im August 1938 im Schweizer Exil, wo der Studienbetrieb teilweise fortgesetzt wird. Für ihn wurde es die fruchtbarste Zeit seines wissenschaftlichen Lebens: „Ich fühlte mich vom Himmel begnadigt, daß ich während des furchtbaren Ringens der Völker still und leidenschaftlich hinter den Bänden der Kirchenväter sitzen konnte." Die vorliegende Studie gehört in seine Forschungen zur Herz-Jesu-Verehrung, die bis zum Ende der fünfziger Jahre eine bedeutende Rolle spielte (1956 Enzyklika Haurietis aquas). Sie wurde als „Schule der Liebe" gegen die Emotions- bzw. Gottlosigkeit der modernen Industriegesellschaft geschätzt und bildete eine wichtige Ergänzung zur vorkonziliaren Liturgie (Andachten). In dem Jahr, in dem der „totale Krieg" erklärt wird, veröffentlicht Hugo Rahner eine theologische Erschließung der Partikularfrömmigkeit, die ihren existentiellen Ernst deutlich macht: „Herz Jesu, Quell des Lebens und der Heiligkeit, erbarme dich unser." (S. 152).

Ströme fließen aus seinem Leib

Die aszetische Deutungsgeschichte von Joh. 7, 37. 38.

Hugo Rahner, Sitten (Wallis)

Die Skizze einer Geschichte der Herz-Jesu-Verehrung, deren äußerste Umrisse wir vorgezeichnet haben[1], erwies bei aller Vereinfachung der Linien jedenfalls das eine: Die Form, in der uns die betende Kirche heute die Herz-Jesu-Verehrung vorlegt, ist durchwirkt von dem Bild des Herzens, das der erlösten Menschheit die Wasserquellen der Gnade spendet. ‚Qui Corde fundis gratiam', lautet das Ende aller Hymnen des Festes. Väter und Theologen von Augustinus bis Canisius, die in den Lesungen der Oktav ihren Preis des Herzens Jesu wie zu einem Chor vereinen, sprechen von dem lebendigen Wasserquell, dessen Born Jesu Herz ist. Und sie bedienen sich dieses Bildes, um den erhabensten Gedanken der Offenbarung Ausdruck zu geben: Das lebendige Wasser, das einem durchbohrten Herzen entströmt, ist der anschauliche Inbegriff der Wahrheit, daß dem Menschengeschlecht wieder ‚Geist' geschenkt wurde, aber durch den blutigen Tod des Menschen, der den Geist in der Fülle besaß, weil er Gott ist.

[1] Vgl. *GuL* 18 (1943), 61–83.

Dieser Geist ist hinwiederum Inbegriff aller ‚Gnade': der Kirche, die aus Jesu Herz hervorgeht, der Sakramente, die seinem Inneren entquellen, der barm-„herzigen" Liebe, der helfenden Kraft der Aszese, des berauschenden Quells mystischer Tränkung. So gehört das Bild vom lebendigen Wasser, das Jesu Herz entquillt, zu den grundlegenden und formenden Vorstellungen, aus denen sich Aszese und Mystik bis auf unsere Tage lebendige Anregung holt. In der Geschichte dieses Bildes aber spielt eine wesentliche Rolle das Wort aus dem siebten Kapitel des Johannesevangeliums: ‚Ströme lebendigen Wassers fließen aus seinem Leib.'

Schon eine gedrängte Zusammenstellung all der Gebetsworte, die im heutigen Offizium des göttlichen Herzens von der ganzen Kirche gebraucht werden, erweist die formende Kraft der Vorstellung, um deren aszetische Geschichte es uns hier geht. Aus dem Herzen des Herrn geht ‚Geist' aus in der Gestalt des siebenfachen Wasserstroms (Vesperhymnus, 4. Strophe). Dieser Geist ist aber nichts anderes als die Kirche, wie der gleiche Hymnus unmittelbar zuvor sang: ‚Aus einem wundgerissenen Herz entspringt die Kirche, Christi Braut.' Und die Wirkung dieser Kirche ist die Heimholung des ganzen Menschengeschlechtes aus Sünde ins Leben, sie ist's, die das lebendige Wasser aus Jesu Herz vermittelt: ‚An dieser Quelle schöpfen sich die Völker Sühne aller Schuld' (Matutin, Hymnus 4. Strophe). Das sind die ‚Strombäche von Erbarmnis und Gnade', von denen die Präfation in deutlicher Anlehnung an Ps. 35,9.10 und Isaias 66,12 spricht: Aus Jesu Herz quillt der ‚Strombach der Wonne' und der ‚Strombach des Friedens', in denen die Prophetie des Alten Testamentes die Erfüllung messianischen Heils sah. Darum wendet sich die Antiphon der ersten Nokturn mit den gleichen Psalmworten unmittelbar an das Herz Jesu: ‚Bei dir ist der Quell des Lebens und mit einem Strombach von Wonne tränkst du uns, o Herr!' Jetzt ist erfüllt, was Isaias als Danklied der Erlösten anstimmte: ‚Mit Jubel werdet ihr Wasser schöpfen aus den Quellen des Heilands' (Is. 12,3 Vulg.), und dieses Wort ist der immer wiederholte Versikel nach den Hymnen aus Laudes und Vesper.

So wird dieses Beten zum Quell des Herzens Jesu zu einer gebeteten Dogmatik, die sich tiefsinnig der Worte der Schrift und der Gedanken der größten unter den Kirchenvätern bedient, um das Mysterium vom lebendigen Wasser aus Jesu Seitenwunde auszusprechen. Aber wie in den aus Vätern und Theologen entnommenen Texten die Gedanken immer wieder zu dem Wort aus Joh. 7,37 zurückkehren (vgl. etwa Petrus Canisius in seiner Homilie am 6. Tag der Oktav), so auch das Offizium selbst. In der zweiten Antiphon der Laudes heißt es: ‚Es stand Jesus und schrie die Worte: Wer Durst hat, der komme zu mir und trinke.' Und als ob die Kirche uns ausdrücklich sagen wollte, daß die köstlichste Gabe des in der Auferstehung verherrlichten Herrn das seinem Inneren entspringende Wasser des Geistes sei, führt sie in der Herz-Jesu-Messe, die in der Osterzeit gebetet wird, als Kommuniongebet den Jubelruf ein: ‚Wenn jemand Durst hat, der komme zu mir und trinke, Alleluja, Alleluja.'

In diesem Offizium hat also die Kirche unserer Tage ein vollendetes Kunstwerk geschaffen, das von der tiefen Theologie und der hehren Schönheit alt-

christlicher Herz-Jesu-V. durchformt ist. Es ist mithin ein Dienst an der Aszese und Mystik dieser kirchlichen Form der Herz-Jesu-V., wenn wir jetzt darlegen, auf welche Weise das Wort des Herrn bei Joh. 7,37 mit dem Werden der altchristlichen Herz-Jesu-V. in Verbindung kam.

I.

Zuerst obliegt es uns, zu zeigen, welche aszetische Geschichte die Deutung des Wortes im traditionellen Sinn durchgemacht hat. Nach dem Text der besten altchristlichen Handschriften des Johannesevangeliums, vor allem denjenigen, die dem theologischen Leben in Alexandria ihren Ursprung verdanken, lautet das Wort so:

‚Wenn jemand Durst hat, so komme er zu mir und trinke. Wer an mich glaubt, wie die Schrift sagt, Ströme werden fließen aus seinem Leibe lebendigen Wassers.'

Der ältesten Auslegung dieses so gestalteten Textes begegnen wir nun ebenfalls in Alexandria, und zwar in der theologisch tief durchdachten Aszese des Origenes. Das Ideal, auf das seine Frömmigkeit zielt, ist der Aufstieg des christlich Glaubenden zu den Höhen der ‚Gnosis', d.h. der von Gottes Gnade gewährten tiefen, innerlichen Erkenntnis der Mysterien, die Gott in den Worten der Heiligen Schrift und in den Sakramenten der Kirche verhüllt und geoffenbart hat[2]. Diese Entwicklung von Glauben zu Erkennen sinnbildet Origenes gerne mit dem Symbol des Brunnengrabens: denn tief am Grund unseres innersten Herzens quillt das lebendige Wasser des Logos, der uns innewohnt, und wer in sittlichem Streben alle Hindernisse wegräumt, der gelangt hinunter zum Wasserquell, der dann in seinem Herzen aufsprudelt und die Seele zum Überfließen bringt. ‚Laßt uns Brunnschächte graben', so sagt er in einer Predigt, ‚räumt weg alle Erde, reinigt euch von allem Schmutz und allem Lehm irdischer Gedanken: dann werdet ihr in eurem Brunnquell lebendiges Wasser finden, jenes Wasser, von dem der Herr sprach: Wer an mich glaubt, aus dessen Leib werden fließen Ströme lebendigen Wassers[3].' Wer so den Quell in seinem Inneren zum Strömen bringt, wird durch den Aufstieg in die Innerlichkeit, durch das stete Hineinschreiten in die Kenntnis der Geheimnisse Gottes auch zum Lehrer für andere. Und eben dieses Lehren des Nächsten ist dann das ‚Überfließen' der Wasserströme: ‚Wenn ihr die Mysterien, die in den göttlichen Schriften verborgen liegen, zu schauen lernt, dann macht ihr im Geiste Fortschritte, Fortschritte im in-

[2] Vgl. W. Völker, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes. Eine Untersuchung zur Geschichte der Frömmigkeit und zu den Anfängen der christlichen Mystik.* Tübingen 1930, 76ff. – A. Lieske, *Die Theologie der Logosmystik bei Origenes.* Münster 1938, 84ff.

[3] *Genesishomilie* 13,3 (GCS; Origenes VI, S. 118, Z. 21–26).

nerlichen Verständnis. Dann beginnt ihr selber Lehrer für andere zu werden, und Ströme lebendigen Wassers werden aus euch entströmen[4]!'

So gewinnt denn das Wort in dem aszetisch-mystischen System des Origenes einen ganz bestimmten Sinn: Es wird interpretiert als Voraussage der Geistvermittlung durch die Lehre, zu welcher der vollkommen gewordene Gnostiker aus der Fülle seiner innerlichen Verbundenheit mit dem im Seelengrund sprudelnden Wasser des Logos befähigt und berufen ist.

Die weitere Geschichte der Deutung des im obigen Sinn überlieferten Textes aus Joh. 7,37 kann am besten bezeichnet werden als abgeschwächter Origenismus. Um die Gefahren des zwar tiefsinnigen, aber allzusehr platonisch und philonisch gedachten Systems origenischer Aszese zu bannen, spricht man fürderhin nicht mehr so sehr von Gnosis und von Logos, sondern von Glauben und von Christus. Das aszetische Ideal gipfelt in dem Bestreben, durch Aszese und betendes Nachdenken so von den Mysterien des Glaubens erfüllt zu werden, daß man von dieser innerlichen Christusverbundenheit auch anderen mitteilen kann: und eben dieses Mitteilen ist das Überquellen des lebendigen Wassers aus dem Innern des Gläubigen. Man sieht: Grundsätzlich bleibt die Deutung das gleiche, und Joh. 7,37 ist von nun an ein Wort, dem man nur diesen aszetischen Sinn gibt.

Athanasius hat es so in seinen Osterfestbriefen[5] ausgelegt, und so war es dogmatische Lehre an der alexandrinischen Katechetenschule, wie wir noch aus Didymus erkennen, der einmal sagt: ‚Wenn jemand das Wissen um Gott voll in sich aufgenommen hat, dann hat er in sich einen Quell lebendigen Wassers, der ins ewige Leben sprudelt, so daß aus seinem verständnisvoll gewordenen Innern, gleichsam seinem Leib, Ströme lebendigen Wassers fließen[6].' Die griechische Aszese ist davon nicht mehr abgegangen[7]. Dem Nächsten die Lehre des Evangeliums verkünden, darin erschöpft sich der Sinn von Joh. 7,37.38. Nur Gregor von Nyssa, des Origenes kongenialer Schüler, baut das Wort noch einmal in ein tiefsinniges System der Mystik ein. Die ‚Braut' seiner Hoheliederklärung ist der Mystiker, in dessen tiefstem Innern sich das erstaunliche Paradox vollzieht, daß er ‚Brunnen' ist und doch ‚lebendiges' Wasser ausströmt. Seine Seele wird zum ‚Schatzhaus des Brunnens', auf dessen Grund das Ewige Wort, die Quelle aus dem Herzen des Vaters, entspringt[8]. Diese Mystik des Nysseners lebt in Byzanz noch lange weiter. Um nur ein Beispiel anzuführen aus der Fülle der Texte östlicher Mystik, die das letzte Echo aus dem Chorlied des Origenes darstellt: Niketas Stethatos sagt in seinen Gnostischen Centurien: ‚Wenn ein

---

[4] *Genesishomilie* 13,4 (GCS VI, S. 119, Z. 3–5). – Vgl. auch *Numerihomilie* 12: „Von dem Brunnquell und seinem Lied" (GCS VII, S. 93 ff). – *Hoheliedkommentar* 3 (GCS VIII, S. 206, Z. 15–22). – *Isaiashomilie* 7,3 (GCS VIII, S. 283, Z. 11–23).

[5] *Osterfestbrief* 1,3 (PG 26, 1362B); 3,1 (1380A); 7,7 (1394B); 20,1 (1431 B); 44 (1441f).

[6] *Enarrat. in Epist. Judae* (PG 39, 1817AB).

[7] Vgl. etwa Cyrillus von Jerusalem, *Catech.* 16, 11 (PG 33, 932C). – Eusebius, *Demonstratio evangelica* VI, 18,48/50 (PG 22,456C) – Gregor von Nazianz, *Oratio theologica* 3,20 (PG 36, 100C).

[8] *Homilie 8 zum Hohenlied* (PG 44, 941D); *Homilie* 11 (1004C); *Homilie* 9 (977B/D). Vgl. dazu H.Urs v. Balthasar, *Der versiegelte Quell. Gregors von Nyssa Auslegung des Hohenlieds.* Salzburg, Leipzig 1939, 5.111.

Mensch es in der Frömmigkeit zu vollkommenem Leben gebracht hat ... dann steigt ein Brunnquell heimlicher Weisheit aus seinem Herzen auf wie aus dem Haus Gottes (vgl. Ezechiel 47,1) und speist den Strombach, der durch die Binsenniederung fließt, das bedeutet: Er strömt zu den Menschen, die von der Trockenheit und der Hitze der Leidenschaften noch ausgedörrt sind. Dann wird sich dieser Mensch bewußt, daß sich an ihm nun erfüllt hat, was der Herr sprach: Wer an mich glaubt, aus dessen Leib werden Ströme lebendigen Wassers fließen[9]!'

Indessen ist das Wort Joh. 7,37.38 zumeist nicht in diesem mystischen Bereich, sondern in einem viel nüchterneren Sinn aszetischer Anwendung verwertet worden. Nicht nur unter dem Einfluß der aller Mystik und Allegorie abholden Exegeten der antiochenischen Schule, wie etwa in dem nur syrisch erhaltenen Kommentar zum Johannesevangelium des Theodor von Mopsvestia, der so interpretiert: ‚Hiermit will Christus sagen, jeder, der an mich glaubt, soll erfüllt werden mit Gnade wie mit einem Strom, der nicht bloß nicht austrocknet, sondern in ihm auch zu einer Quelle wird, die für ihn genügt und vielen andern nützlich ist[10].' Es legt auch Johannes Chrysostomus[11] die Stelle so aus, und mit ihm die byzantinischen Exegeten.

Von entscheidender Bedeutung für das Geschick der Stelle ist es indes geworden, daß auch das Abendland die Deutung des Origenes in der moralisch abgeschwächten, dafür dogmatisch klareren Form übernommen hat, wie sie der ‚Origenes des Westens', Ambrosius von Mailand, vorlegte. Der Mensch, der im Tugendfortschritt so weit kam, daß er von dem inneren Reichtum seines geistlichen Wissens anderen mitteilen kann, der ist's, an dem sich das Wort Joh. 7,37 erfüllt. ‚Es gibt Flüsse, die aus dem Inneren dessen strömen, der bei Christus getrunken und vom Geist Gottes sich erfüllt hat. Ein solcher fängt dann an, anderen die frohe Botschaft von Jesus, dem Herrn, zu verkünden[12].' ‚Denn wer einmal vom Neuen Testament getrunken hat, der ist nicht nur selbst ein Fluß, sondern Ströme lebendigen Wassers entquellen seinem Leib, Ströme des Wissens, Ströme des Verständnisses, Ströme der Weisheit[13].'

Eine letzte Entfaltung und zugleich Abschwächung des Wortes bedeutet es, wenn dann Augustinus ihm eine Deutung gibt, die für die weitere Geschichte der Innerlichkeit das ganze Mittelalter hindurch klassisch geblieben ist. ‚Leib', so sagt er, bedeute hier ‚das Herzensgewissen des innerlichen Menschen.' Aus diesem Herzensgrund fließen die Ströme lebendigen Wassers. Dann stellt er die Frage: „Was aber bedeutet hier der Quell und was bedeutet der Strom, der aus dem Leib des innerlichen Menschen quillt?" Und die Antwort, die das Mittelalter ungezählte Male wiederholen wird, lautet: „Das bedeutet die liebende Ge-

[9] *Gnostische Kapitel, Centurie* III,55 (PG 120, 1178AB).
[10] *Johanneskommentar,* Syrische Ausgabe von J.B. Chabot. Paris 1897, 197f. – Fragment zu Joh. 7,38, griechisch erhalten (PG 66, 749CD).
[11] *Homilie* 51,1 (PG 59, 283f).
[12] *Epistola* 2,2 (PL 16, 879C; 880A).
[13] *Epistola* 63,78 (PL 16, 1210C).

sinnung, mit der man dem Nächsten helfen möchte" (benevolentia qua vult consulere proximo)[14]. Noch Thomas von Aquin hat keine andere Deutung zu Joh. 7,37.38 zu geben als diese: „Wer sich beeilt, dem Nächsten durch Rat zu Hilfe zu kommen und die verschiedenen Gnadengaben, die er von Gott empfangen hat, anderen mitzuteilen, aus dessen Leib entquellen die Ströme lebendigen Wassers[15]."

So ist denn die Geschichte der Auslegung des Herrenwortes Joh. 7,37.38 unter dem bestimmenden Einfluß des Origenes und unter dem Versuch, seine aszetisch-mystische Lehre, in die er das Wort einbaute, abzuschwächen, zur Geschichte einer zweifachen Deutung geworden: Entweder spielt das Wort eine Rolle in der erhaben kühlen Atmosphäre einer griechischen Logosmystik von sehr intellektuellem Gepräge (wie bei Origenes selbst, bei Gregor von Nyssa und den byzantinischen Mystikern); oder aber es wird gedeutet im Sinne eines nüchternen, meist etwas biederen Aszetismus entweder (wie bei Ambrosius) des Lehrhaften, oder (wie bei Augustinus und dem Mittelalter) des Sittlich-Erbaulichen, des Apostolischen, des Werktätigen, eben der Nächstenliebe im weitesten Sinn. Aufs Ganze gesehen, ist dies auch in der exegetischen und frommen Literatur der Neuzeit die geläufige Weise der Auslegung geblieben.

II.

Aus ganz anderen Quellen entspringt und in anderen Bahnen verläuft nun die Geschichte der zweiten Deutung, die das Wort gefunden hat und die wir mit geschichtlicher Berechtigung als Urgrund auch der Entstehung der altchristlichen und damit der frühmittelalterlichen Herz-Jesu-V. ansprechen. In einer Reihe von Bibelhandschriften, griechischen sowohl als altlateinischen, lautet der Text bei Joh. 7,37.38 so:

> ‚Wenn jemand Durst hat, so komme er,
> und es trinke, wer an mich glaubt.
> Wie die Schrift sagt: Ströme lebendigen Wassers
> werden fließen aus seinem Leib.'

Man sieht auf den ersten Blick den durch eine verschiedene Interpunktion und eine damit gegebene Verschiedenheit der Satzabteilung sich ergebenden neuen Sinn des Wortes. Mit dem Wort ‚Wie die Schrift sagt' beginnt ein neuer Satz, und somit gilt die Aussage ‚Ströme lebendigen Wassers werden fließen aus seinem Leib' nicht in erster Linie von dem Gläubigen, sondern von Christus selbst, der mit diesem Wort auf sich, auf seinen menschlichen Leib hinweist als auf die Quelle lebendigen Wassers, an der es zu trinken gilt für jeden, der Durst hat. Das

[14] *Tractatus in Joannem* 32,4 (PL 35, 1643CD).
[15] *Commentum in Joannem* VII, lect. 5 (Parmaausgabe; Bd. X, 437).

griechische Wort ‚koilia', das ‚Leib' bedeutet, ist nach der Ansicht der kundigsten Kenner der aramäischen Sprache das Gleichwort für ‚Inneres' oder für ‚Herz'. Somit wollte Christus in feierlicher Stunde und mit lautrufender Stimme verkünden: Wenn jemand Durst hat, der komme zu mir und trinke bei mir! Denn die Schrift hat es vorausverkündet: Ströme lebendigen Wassers werden aus dem Herzen des Messias ausströmen!

Es bedarf hier keiner langen Erklärungen, daß diese Deutung des Wortes, rein exegetisch und textkritisch betrachtet, zwar ihre Berechtigung hat, aber die andere, früher vorgelegte, in keiner Weise ausschließt oder auch nur um das, Recht ihrer von der Tradition geheiligten Gültigkeit bringen will. Ja, aufs ganze gesehen, würden sich beide Deutungen schön ergänzen: denn auch in der ersteren bleibt ja letztlich Christus, der Messias, die Quelle des Geistes, aus der der Glaubende seine eigene Überfülle erst getrunken haben muß; und in der zweiten, die zunächst alles nur von dem Messias versteht, bleibt doch bestehen, was gleich nachher Johannes erklärend beifügt: ‚Dies aber sagte er von dem Geist, den diejenigen empfangen sollten, die an ihn glauben' (Joh. 7,39), und es bleibt vor allem die andere Stelle bei Joh. 4,14: ‚Das Wasser, das ich gebe, wird in ihm zum Quell, der ins ewige Leben hinübersprudelt.'

Auf was es uns hier allein ankommt, ist die aszetische Deutungsgeschichte des Wortes und der Nachweis, daß man ihm in der Tat den jetzt zu behandelnden Sinn gegeben hat und damit ein Gedankengebilde schuf, das für die Geschichte der Aszese und Mystik von tiefstem Einfluß wurde.

Es läßt sich nun der geschichtliche Nachweis führen, daß man in einem viel älteren und ganz anders gerichteten Kreis urchristlicher Theologie, als es das Alexandria des Origenes war, dem Wort Joh. 7,37.38 jenen Sinn gegeben hat, der sich in der oben genannten anderen Interpunktion niederschlug. Der erste Zeuge dafür ist Hippolyt von Rom, der in seinem Danielkommentar, der ältesten exegetischen Schrift der Urkirche, die wir noch besitzen, zeitlich vor Origenes, das Wort also deutet. Er spricht von den vier Strömen, die einst dem Paradies entquollen, und findet dies erfüllt in dem von Christus in seiner Kirche gebrachten Heil. Christus selbst ist dieses Paradies, und seinem Leib, der da ist die Kirche, entquellen die Ströme lebendigen Wassers, die aus der in Sünde toten Erde wieder ein Paradies machen. Dann sagt er:

‚Ein Strom von unaufhörlichen Wassern fließt nun, und vier Ströme teilen sich aus ihm, hinrauschend über die ganze Erde. Das sieht man an der Kirche. Denn Christus ist der Strom, und er wird durch das vierteilige Evangelium in der ganzen Welt verkündet, über die ganze Erde hinströmend heiligt er alle, die an ihn glauben. So hat es auch der Prophet verkündet: ‚Ströme fließen aus seinem Leib[16].'

Dieser Prophet ist nach der uralten, aus Ephesus stammenden Tradition kein anderer als der Apostel Johannes. Und was Hippolyt hier aussagt, ist die ebenfalls aus Kleinasien, also aus dem theologischen Kreis der lebendigen Johannestradition, stammende Erklärung des geheimnisvollen Wortes bei Joh. 7,37.38.

[16] *Danielkommentar* I,17 (GCS; Hippolyt I,1, S. 29, Z. 11–16).

So hat es auch schon Irenäus verstanden, der des Hippolyt Lehrer war und der selbst wiederum zu Füßen des Polykarp von Smyrna saß, der noch Johannes selbst gesehen und aus seinem Mund die Worte des Lebens vernommen hatte.

Auch nach Irenäus ist die Kirche der Leib Christi, aus dem die Wasser des Geistes über die ganze Erde ausströmen und uns Menschen zusammenfassen zu dem einen Leib Christi. ‚In uns allen aber ist der Heilige Geist, und der ist das lebendige Wasser, das der Herr allen spendet, die in rechter Weise an ihn glauben[17].' Dieses Wasser strömt nur aus dem wahren Leib Christi, der da ist die heilige Kirche. Mithin kann Irenäus geradezu sagen: ‚Wo die Kirche ist, da ist der Geist Gottes, und wo der Geist Gottes ist, da ist die Kirche und alle Gnade. Der Geist aber ist Wahrheit. Wer also nicht an diesem Geist Anteil hat, der wird auch nicht an der Brust der Mutter Kirche genährt, der kann auch nicht trinken von dem kristallklaren Wasserquell, der dem Leib Christi entsprudelt[18].'

Was hier der Presbyter von Lugdunum in theologischer Abwehr der gnostischen Häresien sagt, ist zur gleichen Zeit auch die Überzeugung der Frömmigkeit seiner Christengemeinde. Davon gibt uns heute noch klassisches Zeugnis der Bericht, den ein Mitglied der Kirche von Lyon an die Glaubensbrüder in Kleinasien vom Martyrium des Diakons Sanctus aus Vienne sandte. Mitten in den furchtbaren Qualen der Folterung blieb dieser urchristliche Held standhaft und wiederholte auf alles Befragen immer nur das eine Wort: ‚Ich bin ein Christ!' Den Grund dieser Kraft gibt der Märtyrerbrief aus Lyon mit diesen Worten an, und es ist eines der großen Zeugnisse altchristlicher Herz-Jesu-V.:

‚Er aber blieb unerschüttert und fest, unnachgiebig blieb er bei seinem Bekenntnis. Denn wie ein linder Tau und wie eine Kraft floß auf ihn herab wie aus himmlischer Quelle das lebendige Wasser aus dem Herzen Christi[19].'

Vor dem Blick des Märtyrers steht der verherrlichte Christus, der lebendige Fels, aus dessen Innerem der himmlische Wasserquell fließt. So hatte es schon, aus unmittelbarer Überlieferung der Theologie Kleinasiens, der Märtyrer Justinus ausgesprochen, als er schrieb: „Eine Freude ist es für uns, in den Tod zu gehen für den Namen des herrlichen Felsens, der lebendiges Wasser in die Herzen derer sprudeln läßt, die da Wasser des Lebens trinken wollen[20]." Und noch tiefer führt uns ein anderes Zeugnis aus der johanneischen Tradition der kleinasiatischen Urkirche, ein Fragment aus dem Werk des Bischofs Apollinaris von Hierapolis ‚Über das Osterfest'. Er spricht von der geheimnisvollen Einheit des Göttlichen und Menschlichen in Christus, von dem Blut des erlösenden Todes und dem Wasserquell des aus diesem Blut quellenden Lebens des Heiligen Geistes. Und er sagt:

---

[17] *Adversus Haereses* V,18,2 (Harvey II, S. 374, Z. 5–7).

[18] *Adversus Haereses* III,24,1 (Harvey II, S. 132, Z. 2–7).

[19] Aufbewahrt bei Eusebius, *Kirchengeschichte* V,1,22 (GCS; Eusebius II,1, S. 410, Z. 10–13). – Deutsche Übersetzung bei H. Rahner, *Die Märtyrerakten des zweiten Jahrhunderts*. Freiburg 1941 (= *Zeugen des Wortes*; 32), 61.

[20] *Dialog mit Tryphon* 114,4 (Otto, *Corpus Apologetarum* I,2, S. 408. Z. 8–11).

‚Christus ist's, der seine Seite hat durchbohren lassen, er ist's, der aus dieser Wunde der Seite entquellen ließ die zwei Ströme, die alles wieder rein machen: Wasser und Blut, Wort und Geist[21].'

‚Geist' also ist uns zuteil geworden, so will er sagen, aus dem ‚Blut' des menschlichen Todes, den Gott gelitten hat. Das ist die hehre Theologie, die der Apostel Johannes selbst in seinem ersten Brief darlegt gegen alle, die etwa wähnten, Jesu Erlösung sei nur ‚im Wasser' gekommen, nur in der Geistspendung der gnostischen Verklärung, nicht aber ‚im Blut' des echten und bitteren Menschentodes. Und so lautet denn das von Gottes inspirierendem Geist selbst diktierte Urwort jeglicher Herz-Jesu-V.:

‚Dieser ist es, der da kam in Wasser und Blut, Jesus, der Messias. Nicht im Wasser allein, sondern im Wasser und im Blut. Und der Geist ist es, der dafür Zeugnis gibt, denn der Geist ist Wahrheit. Drei sind es also, die Zeugnis geben: der Geist und das Wasser und das Blut. Und diese drei sind eins' (1 Joh. 5,6.7).

Johannes wiederholt damit in seinem Brief, der ja sozusagen das zusammenfassende Vorwort zu seinem Evangelium bildet, feierlich das Zeugnis, das er selbst gab von dem geheimnisvollen Vorgang bei Christi Kreuztod: ‚Einer der Soldaten durchbohrte seine Seite mit einer Lanze, und sogleich quoll Blut und Wasser hervor. Und der es gesehen hat, gibt Zeugnis davon und wahr ist sein Zeugnis' (Joh. 19,34.35). In diesem Augenblick, als das im Tode gebrochene Herz des Herrn die Ströme von Blut und Wasser ergoß, erfüllte sich, wie Johannes ausdrücklich hinzufügt (Joh. 19,37), die zweifache Weissagung vom kommenden Heil des Messias: das Wort vom geschlachteten Lamm, dem kein Bein zerbrochen wird (Ex. 12,46), und das andere vom Durchbohrten, zu dem Jerusalem aufschaut und der ausgießen wird den Geist der Gnade und des Gebetes (Zach. 12,10). Nun ist es für die Entfaltung der urchristlichen Christusfrömmigkeit von hoher Bedeutung geworden, daß Johannes von eben diesen beiden erfüllten Prophezeiungen auch in seiner Geheimen Offenbarung spricht. Am Ende der Tage wird er wiederkommen und ‚jedes Auge wird ihn schauen, auch, die, die ihn durchbohrt haben' (Apk. 1,7).

In gleicher Weise, und gewiß in Fortsetzung einer johanneischen Predigtüberlieferung, schaut ihn mit Vorliebe auch Justinus: Christus ist der große Durchbohrte, an dem sich das Wort des Propheten Zacharias erfüllt: ‚Ausgießen wird er den Geist ... und an jenem Tage wird dem Hause Davids und den Bewohnern von Jerusalem erschlossen eine Quelle gegen jegliche Sünde und Unreinheit' (Zach. 12,10; 13,1)[22].

Johannes schaut in der Apokalypse aber auch das geschlachtete Lamm als den Quell des lebendigen Wassers (Apk. 7,17; 22,1), und man weiß, welch formenden Einfluß dieses Bild auf die Gestalt der altchristlichen Christusliebe gehabt hat: die Mosaiken und Skulpturen, die das wasserspendende Lamm darstellen, zeugen dafür.

---

[21] Fragment 4 aus dem Werk „*Über das Pascha*" (Otto, *Corpus Apolog.* IX, S. 487).

[22] Vgl. *Dialog mit Tryphon* 14,8 (Otto I,2, S. 54); 32,2 (106); 64,7 (230); 118,1 (422); *Apologia* I,52 (Otto I,1, S. 142, Z. 2).

Wenn wir also auch kein unmittelbares Zeugnis dafür besitzen, daß Johannes sein geheimnisvolles Wort aus dem Brief aufgefaßt wissen wollte als Erklärung zu dem ebenso geheimnisvollen Entströmen von Wasser und Blut aus Jesu Seitenwunde, so gibt uns doch jedenfalls die seit den Urzeiten der kleinasiatischen Frömmigkeit dort gebräuchliche Auslegung das geschichtliche Recht, die von allen Seiten her nach einem einzigen Punkt zusammenlaufenden Linien vollends auszuziehen. Dazu gehört aber der Zusammenhang von 1 Joh. 5,6 und Joh. 19,34 mit Joh. 7,37.38: Was Jesus vorherverkündet hat als bald kommende Erfüllung seines messianischen Heils (‚Ströme lebendigen Wassers werden ausfließen aus seinem Leib'), das hat sich erfüllt in seinem Tod (‚und allsogleich floß Blut und Wasser heraus'), das erfüllt sich nun im ‚Ausgießen' des Heiligen Geistes durch den verherrlichten Herrn seit dem Pfingsttag (Apg. 2, 33), erfüllt sich in der Kirche durch das Taufsakrament (Tit. 3,5.6) und vollendet sich an den kristallenen Wassern der Ewigkeit, die da ausfließen vom Throne des Lammes (Apk. 22,1). Jegliche Gnade fließt aus dem Quell, der allein das lebendige Wasser des Geistes spendet: aus dem ‚Felsen, der Christus ist' (1 Kor. 10,4), aus dem Durchbohrten, dem getöteten Lamm, aus seinem Leib, den er hat eröffnen lassen. Mit einem einzigen Wort: Geist ward uns nur durch den Getöteten. Wasser nur durch Blut. Das ist der Inbegriff der urchristlichen Liebe zum Herzen Jesu.

Daß man die Fülle der Andeutungen im Neuen Testament schon früh in dieser Weise zu einem erhabenen Bild zusammenfügte, soll nun durch einige aus der Fülle der Texte herausgegriffene Worte belegt werden. Es war vor allem die Tradition der altafrikanischen Kirche (die den Glauben unmittelbar aus Rom erhielt), die dieser Herzenstheologie Ausdruck gab. Cyprian schreibt in einem seiner Briefe:

‚Wenn die Menschen dürsten, so sagt Isaias, dann wird ihnen Gott in der Wüste Wasser spenden. Aus dem Felsen wird er es ihnen entquellen lassen, gespalten wird der Fels und strömen wird Wasser und trinken soll mein Volk. Das aber ist erfüllt worden im Evangelium, als Christus, der der wahre Fels ist, gespalten wurde von dem Stoß der Lanze bei seinem Leidenstod. Jesus hat dies mahnend als vom Propheten vorhergesagt gerufen und gesprochen: Wenn jemand Durst hat, so komme er, und es trinke, wer an mich glaubt. Wie die Schrift sagt: Ströme lebendigen Wassers werden ausgehen aus seinem Leib[23].'

Noch deutlicher, vor allem mit ausdrücklicher Einbeziehung des Mysteriums der aus Jesu Seitenwunde hervorgehenden Kirche, drückt dies der unbekannte Verfasser der reizenden, aus dem Beginn des dritten Jahrhunderts stammenden Schrift ‚Von den Bergen Sina und Sion' aus:

‚Das Gesetz der Christen ist das heilige Kreuz Christi; des Sohnes des lebendigen Gottes. Nun sagte aber der Prophet (Ps. 39,9): Dein Gesetz ist in dem Inneren meines Leibes. Christus ist darum an der Seite seines Leibes durchbohrt worden, und aus seiner Seitenwunde strömte der Mischtrank von Blut und Wasser. Aus ihm hat er sich gebildet die heilige Kirche, und inmitten der Kirche

[23] *Epistola* 63,8 (CSEL 3,2, S. 706, Z. 16ff.).

wahrt er heilig das Gesetz seines Leidens. So hat er selbst vorausgesagt: Wer Durst hat, der komme, und es trinke, wer an mich glaubt. Es steht geschrieben: Ströme lebendigen Wassers werden ausgehen aus seinem Leib[24].'

Ganz gleich sprechen die für die Geschichte der Frömmigkeit so bedeutsamen und noch viel zu wenig ausgenützten ‚Tractatus Origenis', die wohl dem spanischen Bischof Gregor von Elvira zugehören und uns altrömische Gedanken aus Novatian und Hippolyt (letztlich also aus der Tradition von Ephesus stammende Gedanken) vermitteln.

‚Als das Volk in der Wüste Durst litt, schlug Moses mit seinem Stab, das ist mit dem Holz, an den Felsen und es strömten die Wasserbäche. Darin wurde das Mysterium der Taufe angedeutet. Denn der Felsen ist das Vorbild Christi, wie der Apostel sagt: Sie tranken von dem ihnen folgenden geistigen Fels, der Fels aber war Christus. Kein Zweifel also: Jener Fels war das Vorbild des Fleisches des Herrn, und dieses Fleisch ward geschlagen mit dem Holz des Kreuzes und spendet nun allen, die Durst haben, lebendiges Wasser. So steht es geschrieben: Ströme lebendigen Wassers werden aus seinem Leib hervorgehen[25].'

Wie sehr dieses hehre Bild vom wasserspendenden Gekreuzigten zur urchristlichen Tradition gehört, sehen wir selbst aus Origenes, der doch sonst für die früher umrissene Bedeutung von Joh. 7,37 sich einsetzt. Auch für ihn ist Christus der Fels, der am Kreuz geschlagen ward und lebendiges Wasser spendet. Ja, er wendet Joh. 7,38 ausdrücklich auf Christus an: ‚Er ist der Quell und Ströme lebendigen Wassers brechen hervor aus ihm[26].' Desgleichen Ambrosius, um nur noch einen der Einflußreichsten zu nennen – ihm könnten als Zeugen dieses Christusbildes angereiht werden Hieronymus, Caesarius von Arles, Rufinus, Marius Victorinus, Isidor von Sevilla. Ambrosius erschwingt sich in einer seiner Psalmenpredigten zu einem wahrhaften Herz-Jesu-Lied von mystischer Glut und Schönheit, da er seine Gläubigen auffordert, an der Quelle lebendigen Wassers, die Christus selbst ist, zu trinken:

‚Trinke Christus, denn er ist der Fels, dem das Wasser entrauscht.
Trinke Christus, denn er ist der Quell des Lebens.
Trinke Christus, denn er ist der Strom, dessen Ungestüm Gottes Stadt erfreut.
Trinke Christus, denn er ist der Friede.
Trinke Christus, denn Ströme lebendigen Wassers fließen aus seinem Leib[27]!'

In der Folgezeit hat man zwar, unter dem bestimmenden Einfluß der von Ambrosius und Augustinus vertretenen Deutung im Sinne des Origenes das Wort Joh. 7,37.38 nicht mehr in Zusammenhang gebracht mit dem Wasser und Blut, das dem durchbohrten Herzen Jesu entströmte. Nur ein paar verlorene Spuren aus der frühmittelalterlichen Theologie deuten darauf hin, daß man es nicht ganz vergessen hat. Aber es hat seinen Dienst getan: An der Entfaltung des Bildes

[24] *De montibus Sina et Sion* 9 (CSEL 3,3, S. 115, Z. 9–15).
[25] *Tractatus Origenis* 15 (Ausgabe von A. Batiffol. Paris 1900, S. 165).
[26] *Hoheliedkommentar* 2 (GCS; Origenes VIII, S. 167, Z. 20 ff.).
[27] *Expl. Psalmorum* 1,33 (CSEL 64, S. 29, Z. 18–22).

vom geistspendenden Christus, der aus seiner Seitenwunde lebendiges Wasser strömen läßt, Wasser des Kirchenbaus, der Gnaden, der Sakramente, der himmlischen Heiligen, hat Joh. 7,37.38 seit dem Urbeginn der Theologie in Kleinasien mitgewirkt.

Die Geschichte dieser Form der Auslegung des Herrenwortes von Joh. 7,37. 38 führt uns mithin in eine ganz anders geartete Geisteswelt wie diejenige, die von Alexandria ausging. Hier ist alles viel wärmer, greifbarer, menschlicher, sozusagen sakramentaler als in dem Spiritualismus des Origenes. Denn der Ausgangspunkt dieser Deutung ist der große Kampf um die Echtheit der Menschnatur des am Kreuz Gestorbenen, die gegen gnostische Vergeistigung zu verteidigen war. Und leidenschaftlich haben Johannes Ignatius, Irenäus und Hippolyt die Wirklichkeit des blutigen Kreuztodes Gottes verkündigt, der uns den Heiligen Geist verdient hat. Mit ihnen hat eine ehrwürdige und uralte Tradition von nahezu tausend Jahren das Wort bei Joh. 7,37.38 von Jesus selbst verstanden, und das daraus erstandene Bild des großen Durchbohrten, der aus seinem innersten Herzen die Wasser der Gnade schenkt, hat man nie wieder vergessen können. Der Chor von Kirchenvätern und Theologen, den die heilige Kirche in ihrem neuen Offizium des Herz-Jesu-Festes zum Lobpreis dieses göttlichen Herzens versammelt, singt wieder das Preislied der Urkirche auf Christus, den Spender lebendigen Wassers, singt immer wieder die gleiche, uralte Melodie, die in den Worten der betenden Kirche ausklingt:

‚Herz Jesu, Quell des Lebens und der Heiligkeit,
erbarme dich unser.‘

Vom Neubeginn bis zum Ende des Zweiten Vatikanum (1947–1965)

Nach Kriegsende vergehen zwei Jahre, bis Friedrich Wulf, der damit auf sich allein gestellt ist, die Zeitschrift wieder herausgeben kann. Den Grundsatzartikel verfaßt für ihn August Brunner, dem Wulf sich seit dem Philosophiestudium in Valkenburg verbunden fühlt (1929/32). Er öffnete Wulf, der das neuscholastische Denken als lebensfern empfand, den Horizont für die existentielle Dimension des Glaubens. Brunners Hauptanliegen ist die Wiederbewußtmachung der geistigen Grundlagen des menschlichen Lebens, indem er den Vorrang der spontanen, letztlich religiös geprägten Personerkenntnis gegenüber dem objekthaften Sachwissen aufzeigt. Die Problematik der modernen Technikwelt besteht für Brunner darin, daß sie den Intellekt vom Geist abgespalten hat. Sein Beitrag will keine politischen Faktoren analysieren, sondern fragt nach den metaphysischen Ursachen für den Zusammenbruch Deutschlands. Das Phänomen des Dritten Reiches, aber auch der Atombombenabwurf auf Hiroshima (6.8.1945) sind ohne die Verbindung von nihilistischem Irrationalismus und funktionaler Zweckrationalität nicht zu erklären: „Eine Menschheit, die die Atomkräfte beherrscht, kann nur leben, wenn sie noch höher die geistigen Mächte der Liebe und des Wohlwollens einschätzt." (S. 162).

Geist und Leben

August Brunner, München

Geist und Leben sind Urworte, in die Johannes das Unaussprechliche der christlichen Neuheit stammelnd faßte, mit denen Paulus das Tiefste des christlichen Geheimnisses verkündete, die großen gottentsprungenen Mächte, von denen die Schrift immer und immer wieder spricht. Anderer Herkunft ist der Geistbegriff der griechischen Philosophie; er drückt eine andere Seite höchster menschlicher Erfahrung aus. Beide Ströme sind eingegangen in die abendländische Kultur. Das Kraftvollste und Innigste zugleich, das wir zu künden haben, ist es nicht Geist und Leben? Und in welch höheren Dienst könnte ein Menschenleben sich stellen als in den Dienst von Geist und Leben? Diese sinnerfüllten Worte also stehen über dieser Zeitschrift und sagen, was sie will.

Leben! Was schwingt nicht alles mit, wenn dieses Zauberwort an unser Ohr klingt. Ist es nicht der Inbegriff alles dessen, was wir schätzen, dasjenige, was allem andern Wert und Preis gibt! Wir brauchen nur den Widerpart des Lebens zu erwähnen, den Tod, die dunkle, unheimliche Nacht, die uns zu verschlingen droht, um den ganzen Preis des Lebens innigst und angstvoll zu empfinden. Was behielte Sinn und Wert für den Toten? Wollte doch Achilles lieber, Knecht auf seines Vaters Gut sein, aber lebendig, als in der Unterwelt der Fürst über alle Toten.

Etwas Warmes, Vertrautes weht uns aus dem Worte entgegen. Wir spüren, das Strömen des Blutes, das Drängen der Kraft, die wehe Sehnsucht und das mutige Wagen. Immer bewegt, immer sich entfaltend, aufsprühend in leuchtenden Formen und anmutigen Bewegungen. Leben, der blühende Baum im Frühling, nur Duft und Farbe und Schönheit, ein seliges Versprechen von Unsagbarem. Leben, die Wärme des Sommers, wo alles der Reife entgegendrängt, geladen mit schöpferischer Kraft. Leben, der fruchtbeladene Baum im Herbst, wenn unter der süßen Last die Äste sich beugen und die Überfülle seines Reichtums nicht mehr zu tragen vermögen, das alles ist Leben. Leben, die klaren Augen des Kindes und die süße Huld seiner zerbrechlichen Zartheit. Leben, das Warten und Ausschauen, Planen und Träumen des Jünglings, die Anmut des Mädchens, frühlingshaft, herb, verschlossen wie eine Knospe. Leben, die Kraft und Unternehmungslust des Mannes, die die Welt umformen, allen Stürmen mutig die Stirn bieten. Leben, die Mutter im Kreise der Ihren, still waltend und doch so wirksam Menschenleben gestaltend.

Das alles und noch so vieles klingt auf in dem Zauberworte: Bewegtheit statt starrer Unveränderlichkeit, Drang, sich auszubreiten zu immer größerer Fülle und Reichtum. Leben bildet sich von innen, aus dem eigenen Herzgrund, und was es antrifft, verwandelt es machtvoll und doch ruhig in das eigene Sein. Leben ist Innigkeit, Wärme, Nähe des Herzens; ein sprudelnder Quell – wie oft spricht die Schrift vom Quell des Lebens, der Erquickung spendet. Oder es ist ein mächtig aufwachsender Baum, dessen Früchte Arznei sind gegen Krankheit und Tod; so steht es im ersten und letzten Buche der Schrift. Von einem Menschen, einer Bewegung, einem Unternehmen sagt man, sie seien lebendig, wenn man ihnen ein hohes Lob spenden, wenn man ihre Aufgeschlossenheit, Kraft und Bedeutung hervorheben will. Alles, was anmutig bewegt ist, was sich kraftvoll entfaltet, aufstrebt zu Hohem, das nennen wir lebendig. So konnte das Wort zum Sinnbild der höchsten Werte werden. Nennt sich doch Gott selber in der Schrift den Lebendigen im Gegensatz zur starren Ohnmacht der steinernen, tönernen und hölzernen Götzen. Bei ihm ist der Quell des Lebens, und als köstlichste Frucht bietet er den Seinen ewiges Leben. Leben, das allezeit rauscht wie ein gewaltiger Strom, an dem jeder sich satt trinken kann, das in Freude aufblüht wie ein Kranz unverwelklicher Blumen auf dem Haupte der Seligen. Nie steht es still, nie erschlafft es, müd und schwach, nie krankt es an Überdruß. Neu jeden Tag, erfüllt bis zum Rande. Ja, wie ein weiter Raum ist es, in den man eingehen kann, um sich von ihm ganz umspülen und durchdringen zu lassen.

Das ist also Leben, Schaffen aus dem eigenen Innern heraus, statt daß man bloß äußerlich Stein auf Stein füge oder Splitter um Splitter abschlage, wie der Bildhauer, der ein Standbild schafft. Und dieses Schaffen ist Formen in der Buntheit der Farben, im Reichtum der Gestalten, in der Vielheit der Organe, und doch alles harmonisch zusammnengebunden in Einheit. Immer drängt das Leben voran, nie kann es stille stehen, wenn es nicht dem Tode verfallen will. Darum ist Leben auch Selbstbehauptung gegen alle Widerstände. An ihnen wird es erst groß und stark, und es beweist seine Macht dadurch, daß es die Widerstände in sich selbst verwandelt und so über sie Herr wird. Schließlich ist Leben

Fruchtbarkeit. Es gibt sich selber weiter und überwindet so die Zeit, die alles verzehrt. Da steigt vor uns der Gedanke auf an ewiges Leben. Und so unfaßbar er ist, so tönt er doch wie längst Vertrautes uns entgegen.

Warum ist dies so? Warum horcht in uns etwas auf bei diesem Worte? Ist es nicht, weil unser Leben ebenso gut ein Sterben genannt werden kann, weil die Stunden und Tage und Jahre der Vergangenheit hinter uns liegen, bereits tot, uns entglitten in unerreichbare Fernen – und die Zukunft steht noch aus, unsicher, bedroht –, weil irdisches Leben Leben und Tod in einem ist, Formen nicht nur schaffend, sondern sie auch immer wieder auflösend? Aus der Nacht in die Nacht, ein kurzes Aufleuchten zwischen zwei großen Finsternissen. Wer es uns möglich machte, daß das Leben nicht bloß das Sandkörnchen sei, das gerade durch den engen Hals der Sanduhr rinnt, sondern die Gesamtheit der Körner, und doch Bewegung, Entfaltung, Neuheit, nicht träge, unbewegte Masse! Und dann, was wir Leben nennen ist so zweideutig. Leben ist auch grausam, mitleidslos. Leben ist auch der Tiger im Ansprung, sehnige Kraft der Vernichtung, Leben der hinterlistige Biß der unhörbar schleichenden Schlange, Leben das Wuchern der Bazillen. Und was hat der Mensch nicht alles Leben genannt! Das Häßlichste, das dem Menschen in würgendem Ekel aufstößt, ihn hinabzerrt in Schmutz, daß er sich darin wälze mit der Wollust des Schweines. Oder die teuflische Lust, andere in langsamer Qual zu vernichten. Wahrlich, etwas Zweideutiges ist das Leben, und hinter seiner zarten Huld und dem Liebreiz seiner Anmut lauert nur zu oft der giftige Biß oder die zerfleischende Pranke. Selbstzerstörerisch ist das Leben in seiner Unersättlichkeit, ein Gift, süß dem Munde, das dann wie Feuer versengt. Hat es Dostojewsky nicht zeitlebens gequält, daß die irdische Schönheit so zweideutig ist, Madonna und Dirne sein kann?

Darum steht über dieser Zeitschrift nicht bloß das eine Wort, Leben; sondern ihm gesellt sich zu, es gleichsam gegen sich selbst in Schutz nehmend und vor jedem Doppelsinn bewahrend, *Geist*. Fast mehr noch als vom Leben spricht die Schrift vom Geist. Auch er meint ein Leben. Ist doch das Urbild, von dem das Wort herkommt, die Lebendigkeit des Atems, der nie stille steht, weder bei Tag noch bei Nacht, weder im Wachen noch im Schlaf; oder es ist auch das Wehen des Windes, der aus dem Geheimnis kommt und ins Geheimnis verschwindet, für den Menschen der Vorzeit der klarste Fall reiner Bewegtheit. Die große Freiheit, die nichts aufhält, die weiterstürmt über Berge und Wüsten und Wälder dahin in die unerreichbare Ferne. Das Plötzliche und Überwältigende des Sturmes hat der Geist auch; als Geist erfuhr es darum der Mensch des Alten Testamentes, wenn eine unbekannte Macht der Begeisterung ihn erfaßte, ihn gleichsam sich selber entriß und ihn zu Taten mit sich trug, deren er sich sonst nicht fähig fühlte, wenn er hingerissen von der Kampfeslust keiner Übermacht wich. Aber zugleich und immer besser wurde der Mensch gewahr, daß es erhabenere Taten und herrlichere Leistungen gibt, die ihn höher über sich selbst hinausheben und durch die er erst so ganz Mensch wird. Klugheit, weiser Rat, Trost, richtiges Urteil über die menschlichen Verhältnisse, die Schau der Dinge im Lichte Gottes, in all dem traten dem Menschen unsichtbare, aber darum nicht weniger wirksame Kräfte entgegen und erfüllten ihn mit Ahnungen von einer

lichten, klaren Welt, wo die Macht gütig wäre und weise, und die Güte voller Macht.

Dieses Feine, das sich nicht greifen läßt, das keiner je sah und doch jeder spürt, das fanden die Griechen im Wunder der Erkenntnis. Daß der Mensch etwas aussagen kann, was sich an allem bewährt, auch an dem, was noch nicht zuvor in das Blickfeld der Erfahrung gekommen war, das überall und zu allen Zeiten gilt, das erschien so groß, so übermenschlich, daß sie meinten, es könnte nur eine Erinnerung an ein früheres göttliches Leben der Vollkommenheit sein, oder daß ein Aristoteles dachte, eine solche Fähigkeit müßte etwas Göttliches sein, das von außen einbreche in den sterblichen Leib, um ihn beim Tode zu verlassen, das aber nicht eigentlich zum Menschen gehöre und ihm nicht zu eigen sei. Hier in den Gegenständen dieser allgemeingültigen Erkenntnis meinte der Grieche das gefunden zu haben, was sein Blick auf Erden vergeblich zu erspähen suchte, ein Bleibendes, Unvergängliches, das aller irdischen Macht entrückt in den Sphären der Unsterblichkeit ein seliges Leben führt. Und das Größte, was ein Mensch im Leben erreichen konnte und diesem Sinn gab, das war, mit diesem Unvergänglichen von Zeit zu Zeit durch die geistige Schau in Berührung zu treten. Dieses Leben trug den Stachel des Todes nicht in sich; es konnte auch nicht umschlagen in erniedrigende Lust und mörderische Grausamkeit. Es war reine Größe, aller menschlichen Unzulänglichkeit und Roheit für immer entrückt, Teilnahme am Leben der Gottheit, das unberührt von Leid und unbekümmert um irdische Not in seliger Selbstschau nur sich allein kennt.

Doch lauerte hier nicht weniger eine Gefahr. Konnte dieser Geist nicht in allzu luft- und blutleeren Räumen leben, dünn, unmächtig, kalt und gleichgültig für fremde Not? Ein Zeitvertreib für Leute, die sonst keine Aufgabe kannten, die ihr Reichtum jeder mühsamen Arbeit enthob, eine aristokratische, unverbindliche Beschäftigung, die dem Armen versagt blieb. Mehr noch, eine Flucht vor dem Leben konnte diese geistige Beschäftigung werden, ein Hort der Kraftlosen, die dem Leben nicht gewachsen waren. Über dem Leben stehend machte solcher Geist dem Leben fremd, übermenschlich verführte er seine Verehrer zur Unmenschlichkeit, zu tatenlosem Schauen, wo es gegolten hätte, zuzugreifen und die Dinge durch die Tat zu meistern.

Die Gefahr solcher Verkehrung ist noch größer geworden, seitdem das menschliche Erkennen sich vor allem den Naturwissenschaften zugewandt hat. Die philosophischen Systeme der letzten hundertfünfzig Jahre waren nur allzusehr geneigt, den Geist mit dem Erkennen gleichzusetzen, das das Netz der Naturgesetzlichkeit wie eine Spinne über die Welt zog. So konnte es kommen, daß man den Geist als blutleer verschrie, als den Widersacher der Seele, des vollen, blühenden Lebens, verleumdete. Machtloser abstrakter Geist und blindes, aber drängendes Leben traten sich gegenüber, und die Endphilosophie von Scheler spiegelt nur zu gut wider, was viele Menschen der letzten Jahrzehnte als das unlösbare Problem ihres Daseins erlebten: aus so entgegengesetzten Mächten eine Einheit zu schaffen. Aber nicht ein Gott ist aus der Vermengung beider geworden, wie Scheler es erwartete, sondern ein Satan, der die kalte Schärfe des Verstandes, dieses falschen Geistes, in den Dienst der brutalen Eigensucht, des sich

rücksichtslos austobenden Lebens stellte und so beides unsagbar entwürdigte. Das Leben selber versank in Schutt, Ruinen und Tod. Geist und Leben schienen in gleicher Weise dahin zu sein.

So gilt es, sich wieder zurückzufinden zu der Fülle des Geistes, wo er dem Leben nicht als Feind gegenübersteht, sondern das höchste Leben bedeutet. Es gilt, wieder die ganze heilige Kraft dessen zu spüren, was echter Geist ist, in einer Zeit roher Gewalt wieder zu verstehen, daß dies scheinbar so Ohnmächtige wie ein schwacher Hauch doch das Wirklichste ist, unwiderstehlich wie der Sturm, wenn er dabinbraust. Nicht im Sturme, nicht im Erdbeben, nicht im Feuer war der Herr, sondern im leisen, sanften Säuseln (3 Könige 19). Nicht umsonst hat die Schrift die Sinnbilder des Geistes unter den leichtesten und beweglichsten Dingen gewählt, und auch unter den bescheidensten. Was ist nachgiebiger als Luft – und darum unangreifbarer? Du kannst sie weder mit dem Schwerte durchbohren noch mit Kanonen zerstören, noch selbst mit Atombomben zerreißen. Und doch wie wild und unwiderstehlich braust der Orkan, und kein Hindernis vermag ihn aufzuhalten. Und wie schmiegsam ist Wasser; ohne eigene Form paßt es sich jeder Unebenheit des Bodens an, gleichsam sich selbst aufgebend, als sei es ohne Kraft der Selbstbehauptung. Und doch, was setzt sich überall so durch wie das Wasser! Es sprengt Felsen und trägt Berge ab, und wenn es als mächtiger Strom einherfließt oder sich in gewaltigen Meereswogen auftürmt, wie klein steht dann der Mensch davor. Aber schöner und größer erscheint seine Macht als die stille Lebensspenderin, die allem Gedeihen gibt, den Durstenden labt und die Öde in Fruchtland verwandelt. Anschmiegend auch ist das Öl, aber es macht doch den Ringer unfaßbar. Und seine Fülle sättigt und stärkt und heilt. Feuer auch ist der Geist, als hellodernde Flamme, die alles verzehrt, die mit ihrem heißen Atem alles Unreine einschmilzt. Aber Feuer ist auch sanfte Glut, Wärme, Licht und Leben; Bewegung, die alle Formen annimmt und sich an keine haftet, wie das Wasser und der Wind. Bewegung, weil Freiheit; über jeder Form alle Form erst erschaffend und belebend. Schöpferische Kräfte sind sie ja alle, Luft und Wasser und Feuer und Öl, die immer Neues hervorbringen und alles Tote verzehren. Scharf auch wie ein Schwert ist der Geist (Eph. 6,17), das Gute vom Bösen und die Wahrheit von der Lüge sondernd. Im bloßen Leben fließt alles ineinander, Leben und Tod, Gut und Bös; der Geist trennt und scheidet. Er ist Klarheit, Licht. Aber nicht das kalte, unpersönliche Licht abstrakter Forschung, sondern die Wärme wacher persönlicher Gegenwart. Wie trunken ist der Geisterfüllte, über sich hinausgehoben, aber es ist eine nüchterne Trunkenheit, wo er sich nicht verliert, sondern sich erst selber gewinnt.

So begegnen sich hier auf hoher Ebene *Leben und Geist*. Das *Leben* hat hier nicht mehr die Nachtseite des Todes, der vernichtenden Gier und der rasenden Grausamkeit, die sich selber vergißt und wie gebannt in den Rachen der Niedrigkeit stürzt. Aber es hat behalten seine Formkraft, seine unerschöpfliche Fruchtbarkeit, seine stille, aber unwiderstehliche Selbstbehauptung, seine blutvolle Nähe zum Wirklichen. Mehr als bloß natürliches Leben ist es Eigenbewegung, von innen her schaffend. *Der Geist* wiederum verdünnt sich nicht in die

Unmenschlichkeit lebensfernen Erkennens. Die Wärme des Lebens und seine Innigkeit durchflutet ihn, und er gibt ihm seinerseits lichte Klarheit. Er erlöst es von der Verfallenheit an unheimliche Mächte zur wahren Freiheit. Geist und Leben, das ist stille Kraft, brennende Glut, stürmender Eifer, tröstende Liebe und schöpferische Freiheit.

So sieht die Hl. Schrift Geist und Leben. So sind sie das Höchste, was es geben kann. Darum ist für die Schrift Gott, und Er allein, Geist und Leben im vollen Sinne. Ist Gott nicht siegende Macht, blendendes Licht und ewige Selbstbehauptung? Ist er nicht die schöpferische Freiheit, an niemand und nichts gebunden? Und doch ist er so still, als wäre er machtlos. Jedem Ding und Menschen läßt er seine Form und seine Eigenart und paßt sich ihnen an, als wäre er selber nichts. Er verschwindet so sehr hinter seinem Werk, daß man meinen könnte, er sei überhaupt nicht. Auch dann noch, wenn der Donner seiner Gerichte über unsern Häuptern rollt, und die Mauern, die wir rings um uns aufgerichtet haben, gegen ihn, zusammenstürzen wie Kartenhäuser eines spielenden Kindes. Gott ist Heiliger Geist und Ewiges Leben. Er allein ist wahres Leben, das seinen Grund nur in sich hat und gelebt wird in der Fülle ewiger Gegenwart, ohne zerrissen zu sein in Vergangenheit und Zukunft. In ihm allein ist es unbeschwert von jeder fremden Zutat, ganz es selbst, nur aus eigener Freiheit aufsteigend. Und dieses Leben ist Licht, die Durchsichtigkeit der drei Personen füreinander im Schenken der Liebe, Glut und Klarheit in einem, Geist und Leben. Gerade weil dieses Leben den Tod nicht zu fürchten hat, kann Gott es leben in der stillen Vertrautheit ewiger Zwiesprache der göttlichen Personen, ohne es auszuschreien auf allen Straßen und Plätzen; denn in ihm ist keine innere Leere durch lauten Lärm auszufüllen. Und weil seine Macht durch nichts überwältigt wird, braucht sie nicht aufzutreten mit Getös und Schaustellung, hinter denen sich so oft Ohnmacht und Unsicherheit verbergen. Weil er seiner selbst so sicher ist, kann er sich verlieren bis in die Abgründe menschlichen Leidens und Sterbens, um als Sieger auferstehend den Tod selber zu überwinden. In ihm sind Leben und Geist eins als persönliche Liebe ewigen Schenkens. Daß dies die höchste Lebendigkeit und die reinste Form von Geist ist, Selbstsein in selbstloser Hingabe, das hat uns Christus geoffenbart und uns den Weg zu solcher Vergeistigung und Belebung gewiesen und eröffnet. Er ist ja gekommen, damit wir Leben haben und es überfließend haben; und er hat uns den Geist gebracht, der nun in unsern Herzen mit unaussprechlichen Seufzern ruft und uns das Wort Vater auf die betenden Lippen legt. Seither wissen wir, daß wahre Selbstbehauptung in der Selbsthingabe, wahres Leben im scheinbaren Tod verborgen liegt. Sein Leben findet nur der, der wagt, es zu verlieren. Um wahrhaft Mensch zu werden, muß der Mensch über sich hinaus. Und die höchste aller Geistgaben, über Prophetie und Erkenntnis und Macht der Wunder, jene, die allein in Ewigkeit nicht vergehen wird, ist die Liebe.

Es tut not, daß den Menschen unserer Zeit wieder die Augen geöffnet werden für Geist und Leben als wahre Vollendung des Menschen. Geist und Leben müssen sich wieder begegnen, ja wieder in eins verschmelzen als lebendiger Geist und geistiges Leben. Nicht länger darf sich die gierige, fressende Lust als

Leben ausgeben, wo sie doch nur Leere ist und Dürre, und den Tod gebiert. Wenn heute so viele ihre Stimme erheben, um zu verkünden, daß das Leben sinnlos sei, so ist es deswegen, weil dieses niedere Leben aus sich selbst keinen Sinn hat, ein endloses eintöniges Wogen zwischen Geburt und Tod ist und nur durch den Geist, befreit aus Todesbanden, mit Sinn erfüllt wird. Wir müssen wieder die unwiderstehliche Macht fühlen, die in der Stille liegt, in der Treue, in dem ruhigen, festen Ja zu den höchsten Werten. Zu sehr haben wir uns betäuben lassen von dem Gebrüll der stofflichen Macht und zu wenig es gewagt; durch geistigen Widerstand den äußeren Zwang zu überwinden und zu zeigen, daß die wahre Freiheit nicht im wüsten Austoben zu finden ist. Ebenso müssen wir wieder verstehen, daß die kahle Geistigkeit bloßen Wissens nicht der wahre Geist ist. Geist ist Macht; aber Macht, die still und stetig, aber unwiderstehlich wirkt. Geist ist persönliche Macht, nicht erdrückend, nicht niederknüppelnd, sondern sanft eintretend in unser Herz und uns selbst umwandelnd und mit uns unsere Welt. Nicht hier und dort ändert der Geist dies und jenes; er setzt am Angelpunkte von allem an, an unserem Herzen und siehe, wir treten der ganzen Welt als andere anders gegenüber, und die Welt bekommt einen neuen Sinn und ein neues Gesicht; der Geist wird das Angesicht der Erde erneuern. Wir müssen wieder verstehen, daß die Güter, die uns sättigen und nähren und stärken wie reinstes Öl, die unsern Durst laben und unser frierendes Herz wärmen, die geistigen Güter sind; daß ihnen allein das Glück entströmt. Man hat gesagt[1], daß der Durst aus sich den Sinn habe, immer gestillt zu werden und doch Durst zu bleiben, mehr, ganz Durst zu sein und immer auch ganz Stillung; und daß die Welt sinnlos sei, weil dieser Wesenssinn unseres Strebens in keiner Weise zu erfüllen sei. Vom leiblichen Durst; von dem der Verfasser allein spricht, ist dies zweifellos richtig; darum sind alle bloß leiblichen Genüsse so enttäuschend. Aber die Großen des geistlichen Lebens haben seit langem darauf hingewiesen, daß der Durst nach geistigen Gütern zunimmt, je mehr er gestillt wird; daß Durst und Stillung immer mehr eins werden; der Durst verliert seine Qual, ohne zu erschlaffen, und die Sättigung beglückt, ohne in Überdruß stumpf zu werden. Hier erst ist Entfaltung, Blüte und Frucht in einem, ein ewig grüner Baum. Hier sprudelt die Quelle, die nie versiegt, hier brennt das Feuer, das wärmt, ohne zu verzehren, das große Wunder des brennenden Dornbusches, Licht und Glut ohne Schlacke und Asche. Allerdings, um dies inne zu werden, muß der Mensch umdenken, muß er seine Maßstäbe ändern. Er muß aufhören, sich von der aufdringlichen, lauten Werbung der äußeren Macht einschüchtern oder von der Verführung des niederen Genusses blenden zu lassen. Er muß wieder Augen und Geschmack bekommen für Geistiges.

Daß wir zurückfinden zum wahren Geist und zum ewigen Leben, ist um so dringender, als die stoffliche Welt, die wir geschaffen haben, uns mehr denn je bedroht. Stoff ist der Ordnung bar und zerstört das Leben nur, wenn der Geist ihn nicht formt und lenkt. Gewiß sind auch die Maschinen Kinder des menschlichen Geistes; aber der Geist, der zu ihrer Herstellung treibt, ist der Geist, der

[1] J.-P. Sartre, *L'être et le néant*. Paris 1943.

dem leiblichen Leben noch verhaftet ist. Darum ist die Welt der Maschinen eine Gefahr für echt menschliches Leben, sobald sie sich selber überlassen wird, sobald ihre Interessen, Gewinn, Reichtum, wirtschaftliche und politische Macht, die Führung übernehmen. Dann wird der Mensch der Sklave seiner eigenen Geschöpfe, weil er Sklave seiner Leidenschaften geblieben ist; und da er sie mißbraucht, wenden sie sich zerstampfend und zertretend gegen ihn und sein Werk. Unsere zerstörten Städte schreien es laut genug, und wer es jetzt noch nicht versteht, dem ist nicht zu helfen. Darum ist die wichtigste Aufgabe, daß der echte Geist und das wahre Leben wieder in ihre Rechte eingesetzt werden. Dies ist wichtiger als die Linderung selbst der materiellen Not. Diese ist zwar dringlicher; der Hunger und die Blöße können nicht warten. Aber was treibt kräftiger zur Heilung, auch der leiblichen Not, als der wahre Geist! Jeder Mensch, der heute sich bemüht, den wahren Geist in sich zu verlebendigen und sein Leben in sich zu vergeistigen, ist ein Wohltäter der bedrohten Menschheit. Nur weltüberlegene Menschen können die Welt bewältigen. Nur wer sich frei gemacht hat von den versklavenden Mächten der Welt, kann sie lenken auf einen höheren Sinn hin. Nur wenn der Mensch nicht diesseitig ist, kann er das Diesseits erträglich finden und es andern erträglich machen. Nur der Geist macht lebendig; ohne ihn gehen wir dem Tode entgegen, und um so unausweichlicher, je gewaltiger die stofflichen Kräfte sind, die nun in unsere Hand gegeben wurden. Eine Menschheit, die die Atomkräfte beherrscht, kann nur leben, wenn sie noch höher die geistigen Mächte der Liebe und des Wohlwollens einschätzt. Und Freiheit kann es für Völker und Klassen nur geben, wenn der einzelne sich bemüht, den Geist in seinem Innern frei zu machen von der Sklaverei der unmenschlichen Leidenschaften. Nur im Hinblick auf das ewige Leben hat das irdische Leben Sinn, ja wird es wieder bis zum Rande erfüllt mit Friede und Freude. „Die Frucht des Geistes aber sind Liebe, Freude, Friede, Langmut, Milde, Güte, Treue, Sanftmut, Enthaltsamkeit. Gegen dergleichen gibt es kein Gesetz“ (Gal. 5,22). Nur hier lebt die Freiheit. Hier vollbringt der Mensch das edelste Werk, sich selbst zu schaffen, in der ewigen Neuheit des Aufstieges zu leben, seinem Leben einen Gehalt zu geben, der bleiben wird in alle Ewigkeit.

Geistliches Leben bedeutet höchste Vergeistigung und innigste Verlebendigung, Aufruf aller edlen Kräfte, die in einem Menschen schlummern. Es bedeutet vor allem persönlichen Anschluß an den Quell des Lebens und die Fülle des Geistes. Nur gespeist von Ihm läuft das Leben nicht Gefahr, dem Tode zu erliegen; nur erwärmt von Seiner Glut erkaltet der Geist nicht zu lebensferner Abstraktheit. Deshalb ist aller Aufstieg zuerst Herabsteigen des Geistes von oben, die Kräfte des wahren Lebens in uns zu legen und sie zu entfalten, sie zu lösen von allen Fesseln untermenschlicher Begier. Aber diese Erlösung bedeutet nicht Verzicht auf eigene Tätigkeit; im Gegenteil, sie ruft uns zur äußersten Anstrengung auf. Sie ist Erlösung zur Selbsterlösung. Von dem durch die Gnade erneuten Kern unserer Person aus müssen wir alle Räume und Weiten unseres Seins erobern, umgestalten und dem Geiste botmäßig machen: Keine natürlich gute Tätigkeit darf außerhalb dieser umschmelzenden Glut bleiben. So sind wir zugleich, was die Gnade uns schenkt und was wir aus uns machen. Uns selbst in

stetem Bemühen umformend zu wahren Menschen nach dem Bilde dessen, der für uns Mensch geworden ist, erheben wir auch die Werte des niederen Lebens und der profanen Geistigkeit aus der Vergänglichkeit zu ewiger Dauer.

Es ist daher eine erhabene und verantwortungsvolle Aufgabe, die in dieser Zeitschrift unternommen werden soll, beizutragen, daß unter den körperlichen und seelischen Ruinen unserer Zeit ein neuer Frühling von Geist und Leben erblühe, und daß weiten Kreisen, besonders unter den Laien, der Sinn und die Schönheit des inneren Lebens, des Lebens aus dem Geiste, dem Heiligen Geiste wieder aufstrahlen.

Seit der antiken Mönchstheologie hat die unterschiedliche Wertung von beschaulichem und tätigem Leben immer wieder zu neuen Ordensgründungen oder Reformbewegungen geführt. Einen gewissen Abschluß der geschichtlichen Entwicklung bildet die Idealformel des Ignatius von Loyola „contemplativus in actione", welche die spirituelle Unterbewertung des Tätigseins überwindet. Für die heutige Weltsendung der Laien aber bleibt eine vorrangige Zuordnung des ignatianischen Ideals zum Ordensleben problematisch. Die Komplexität der Arbeitswelt und weitgehende Klerikalisierung des Rätestandes verhindert eine echte Synthese von laikalem Beruf und vollkommener Christus-Nachfolge, was etwa auch der damalige Streit um die „Arbeiterpriester" belegt (Frankreich). Balthasars Studie ist im Zusammenhang mit der Anerkennung der Säkularinstitute durch Pius XII. (1947) und Entstehung der „Johannes-Gemeinschaft" zu lesen, deren Gründungsidee seine Schrift „Der Laie und der Ordensstand" (1949) bekannt macht. Sie will der Grundlegung einer Spiritualität dienen, die ihre weltliche Lebensform als wesentlichen Teil ihrer apostolischen Berufung versteht: „so wird die immer größere Durchdringung von Aktion und Kontemplation das anzustrebende Ideal sein." (S. 172).

Aktion und Kontemplation

Hans Urs von Balthasar, Basel

Die noch ungeschriebene Geschichte dieses klassischen Begriffspaares dürfte zu den verschlungensten und unübersichtlichsten gehören; vor allem darum, weil hier besonders viel hellenisches Bildungsgut in die christliche Tradition eingeflossen ist, diese den gleichen Worten – äußerlich fast nicht unterscheidbar – bald den alten griechischen, bald den neuen christlichen Sinn unterlegt und sich erst sehr spät vom antiken Schema loslöst, um sich ausschließlicher von der Offenbarung her Inhalt und gegenseitige Beziehung der Begriffe zeigen zu lassen.

Man wird gut daran tun, zunächst verschiedene Tiefenschichten im Problemfeld zu unterscheiden und sich dabei stets vor Augen zu halten, daß der Begriffsgegensatz von Aktion und Kontemplation nicht in den tieferen Schichten philosophischer oder theologischer Spekulation beheimatet ist – er enthält ja keine wirklich adäquate Teilung und Entgegensetzung, wie dies bei actio und passio der Fall ist –, sondern im Gegenteil in einer eher oberflächlichen Schicht, der Schicht des täglichen Lebens, in welcher diese beiden Formen der äußeren Betätigung und bestenfalls noch der dabei vorausgesetzten geistigen Haltung sich klar unterscheiden lassen: Aktion ist dabei nichts anderes als äußere Tätigkeit[1], und zwar eine ausgesprochen auf die Bedürfnisse und Nöte des dies-

[1] exterior actio: S. Th. 2. 2, q. 179, a. 2 c.

seitigen Lebens beschränkte Tätigkeit[2], in welcher der Geist sich äußeren Zwecken und Zielen dienstbar machen muß, die es im Jenseits gar nicht mehr geben wird[3]. Kontemplation ist demgegenüber Beschäftigung[4] mit der Wahrheit um ihrer selbst willen und sofern sie zeitüberlegen ist; zuletzt mit der göttlichen Wahrheit und mit allem, was auf sie Bezug hat[5]. Das Begriffspaar ist somit nicht weit entfernt von dem modernen des Homo faber und Homo sapiens, vorausgesetzt, daß man alle ideologischen Wertungen und evolutionistischen Hintergründe davon abzieht; und so entspricht es auch dem geistesgeschichtlichen Ausgangspunkt bei Plato und Aristoteles, dem soziologischen Gegensatz zwischen σοφὸς und βάναυσος. Es empfiehlt sich, diese ganz äußerliche Scheidung, die der Ausgangspunkt für die Spekulation der Antike und des Mittelalters war, deutlich festzustellen, bevor man in die tieferen Schichten eindringt, in denen sie notwendig problematisch wird.

1.

Die antike Aufstellung des Begriffspaares und ihrer inneren Beziehungen enthält, wie ja nicht anders möglich, eine Wertung, die den Umgang mit diesen Begriffen sehr schwierig macht. Die Wertung ist ausgesprochen in der Überordnung der Kontemplation über die Aktion, das heißt einerseits der rein geistigen Beschäftigungen, die das Wahre um seiner selbst willen betrachten und erforschen (in den artes liberales) über die auf die Erzeugung lebensnotwendiger oder nützlicher Dinge zielenden Beschäftigungen, die die Geisteskräfte des Menschen in den Dienst des Materiellen stellen (in den artes serviles); anderseits der auf die eigene, in sich selbst besessene Wahrheit gerichteten Tätigkeit über die auf andere, auf das Gemeinwohl, das Du hinzielenden Anstrengungen.

Diese Wertung steht in einem gefährlichen Zwielicht. Im ersten Aspekt betont sie die überlegene Selbstzwecklichkeit des Geistes gegenüber der versklavenden Fron, die ihn für die Stillung der irdischen Not in Anspruch nimmt – und was wäre heute nötiger, als die Betonung dieser Selbstzwecklichkeit als des unveräußerlichsten Rechtes und der wahren Würde des Menschen gegenüber der alles verschlingenden Betriebsamkeit des modernen Arbeitsrhythmus', der sich nicht scheut, auch den Kontemplativen als „Geistesarbeiter" sich dienstbar zu machen? Josef Pieper hat jüngst in einem magistralen Büchlein[6] auf das alte Wahre aufmerksam gemacht: die Funktionalisierung des Geistes, so führt er aus, sei dessen sicheres Ende; „im folgerecht konstruierten Arbeitsstaat kann es weder echte Philosophie geben, zu deren Wesen es gehört, nicht verfügbar zu sein

[2] omnia studia humanarum actionum, si ordinentur ad necessitatem praesentis vitae secundum rationem rectam, pertinent ad vitam activam. AaO. ad 3.
[3] AaO., q. 181, a. 4; 1. 2, q. 67, a. 1 ad 2; q. 68, a. 6 ad 3.
[4] studium: AaO., 2. 2, q. 179, a. 2 ad 3.
[5] AaO., q. 180, a. 3.
[6] *Muße und Kult.* München 1948.

für Zwecke und in diesem Sinn frei, noch kann es auf philosophische Weise betriebene Einzelwissenschaft, das heißt akademische Bildung im ursprünglichen Sinne geben" (43). Die Überlegenheit der Kontemplation über die Aktion gehört in diesem Sinne zu den unveräußerlichen Grundstücken nicht nur der „klassischen Bildung", sondern der abendländischen, ja jeder menschlichen Kultur überhaupt.

Indes steht dicht daneben der andere Aspekt der griechischen Wertung: Überlegenheit des Innern und Persönlichen über das Äußere und Soziale, der actio immanens über die actio transiens, der auf das dem Menschen Überlegene, Göttliche und Ewige[7] zielenden Akte über die auf das Irdische und Menschliche, ja auch auf das Elend und die Not sich hinwendenden. Echo dieser zweiten Wertung ist es, wenn Thomas einerseits jene äußeren Akte, die unmittelbar aus der Kontemplation fließen, wie das Lehren und Predigen, denjenigen überordnet, die „ganz in äußerer Beschäftigung bestehen, wie Almosen geben, zu Gast empfangen usf."[8], anderseits in einer wohl allzugroßen Eindeutigkeit die Liebe zu Gott der Kontemplation, die Liebe zum Nächsten der Aktion zuordnet, und darum die erste verdienstlicher nennt als die zweite[9]. Nur gleichsam per accidens „kann es vorkommen, daß einer in den Werken des aktiven Lebens mehr verdient als in den Werken des kontemplativen Lebens, z. B. wenn er wegen der Überfülle der göttlichen Liebe, und damit Gottes Willen erfüllt werde, um Seiner Ehre willen, gelegentlich duldet, für einige Zeit von der Süßigkeit der göttlichen Kontemplation sich zu trennen", um der Aktion zu obliegen (ib.). Diese Wertungen sind gewiß mehr hellenisch als christlich, wie denn auch die acht Gründe, die Thomas für die Überlegenheit der Kontemplation über die Aktion anführt, sämtlich aus Aristoteles entnommen sind, wenn auch jedem ein biblisches Beispiel zur Illustration beigegeben wird[10]. Es zeigt sich hier, daß Hellas nicht nur die Kategorie liefert, sondern weitgehend auch deren Deutung und Wertung, und zwar nicht erst bei Thomas, sondern zum Teil noch viel eindeutiger bei den Vätern.

Während bei Clemens und Origenes die Einchristlichung gerade dieser beiden Begriffe eine verhältnismäßig glückliche ist, da der „Gnostiker" durchaus nicht als der einseitig beschauliche, sondern – wenn auch unter stark intellektuellem Vorzeichen – als der harmonische Vollchrist im Gleichgewicht von Aktion und Kontemplation erscheint, hat die Mönchstheologie, am schärfsten zugespitzt in Evagrius, ein gleichsam überhellenisches, christlich nicht mehr tragbares Schema ausgebildet, in welchem das aktive Leben (praktikē) nur noch als Mittel und Vorstufe zur Kontemplation Gottes in der Welt (theoria physikē) und schließlich Gottes allein (theologikē) dient, ein Schema, das auf Cassian und Gregor den Großen entscheidenden Einfluß gewinnt und von dem sie und ihre Nachfolger sich nur mit größter Mühe allmählich wieder befreien können. Man erinnert sich, wie sehr für Augustin, für Papst Gregor, aber auch schon für die

[7] vita contemplativa non proprie humana, sed superhumana. Qu. disp. de virt. card. 1.
[8] S. Th. 2. 2, q. 188, a. 6.
[9] AaO., q. 182, a. 2.
[10] S. Th. 2. 2, q. 182, a. 1 c.

beiden kappadozischen Gregor Kontemplation die reine Lust; Aktion die reine Mühsal ist, dasjenige, zu dem sie sich durchringen müssen, unter dessen Last sie ihr Leben lang seufzend einhergehen, dessen zeitweilige und erst recht ewige Aufhebung sie mit ganzer Seele ersehnen. Wesentlich anders wird das bis zu Thomas nicht, und dieser, befrachtet mit dem Gewicht einer so geradlinigen Tradition, hat daher Mühe genug, das christliche Gleichgewicht einigermaßen herzustellen. Ein Gleichgewicht, das, wie so oft bei ihm, auch ein zeitliches ist: Zusammenfassung des Gewesenen und Ausblick ins Kommende; sprechend in Begriffen und Ausdrücken der Tradition, aber unvermerkt die Akzente anders verteilend, neue Anschauungen in die alten Begriffe einführend und so Türen ins Kommende öffnend.

Die Grundformel „Kontemplation über Aktion" verliert ihre Geradlinigkeit zunächst vom neuen Ordensideal der Mendikanten her, die aus der Fülle der Kontemplation und ohne diese preiszugeben, in die Aktion übergehen. Diese und nur diese Aktion, die „ex plenitudine contemplationis derivatur"[11] ist der „einfachen Kontemplation vorzuziehen. Denn wie es größer ist, zu erleuchten als bloß Licht zu sein, so ist es größer, andern das Kontemplierte weiterzugeben als bloß zu kontemplieren". Während bei den Vätern das aktive und das kontemplative Leben fast auf Weltstand und Ordensstand verteilt wurden, ja die Glossa noch die Aufzählung der Gebote durch den Herrn mit „ecce vita activa", den Rat dagegen „si vis perfectus esse ..." mit „ecce vita contemplativa" kommentiert[12], zeigt Thomas, daß zum aktiven Leben gerade auch die höchste Form christlicher Sendung, das Apostolat, gehört, und daß der Apostel der Räte, gerade für die Vollkommenheit seiner Aktivität, bedarf[13], wobei er freilich (und das beweist, wie ungemein stark die griechische Tradition war) seine Ausführung mit dem Satz beschließt: „Nicht deswegen braucht einer in der Welt zu bleiben, um im tätigen Leben geübt zu werden; denn auch im Ordensstand kann sich der Mensch im tätigen Leben soviel üben, als zur Einübung und zum Fortschritt im beschaulichen Leben notwendig ist."

Die reine aufsteigende Bewegung der Väterzeit beginnt eine absteigende Bewegung neben sich zu setzen. Zögernd zuerst, aber dann immer mehr von christlichen Folgerungen mitgerissen. Der Satz: „Die höhere Vernunft, die für die Beschauung bestimmt ist, verhält sich zur niederen, die auf das Tun ausgerichtet ist, wie der Mann zur Frau, insofern diese durch den Mann geleitet werden soll"[14] meint zunächst gewiß noch die reine Überordnung. Aber könnte man das Bild nicht ernster nehmen und es mehr sagen lassen, als es hier sagen will? Muß der Mann sich nicht der Frau zuwenden, um fruchtbar zu sein? Muß er nicht „durch das Tor der Demütigung und des Todes" (wie Claudel die Zeugung nennt) schreiten, um seine Manneskraft zu erweisen? Ist die Frau nicht „die Herrlichkeit des Mannes"? Und ist, von hier aus, die Linie des Abstieges nicht geradezu die besonders hervorgehobene Linie und Bewegung der Offen-

[11] AaO., q. 188, a. 6.
[12] contra retr. c. 2.
[13] AaO., c. 7 ad 7.
[14] S. Th. 2. 2, q. 182, a. 4.

barung? Ist die Zeit der Kontemplation Christi auf Erden nicht geradezu Vorbereitung für die Zeit seiner Aktion? Und die Zeit seiner Schau des Vaters nicht geradezu die Vorbereitung des höchsten, die Welterlösung entscheidenden Augenblickes der „Nichtschau" im „mein Gott, warum hast du mich verlassen?" – so sehr, daß diese Nichtschau sogar als die Vollendung der irdischen Kontemplation des Sohnes gelten muß, in welcher das contemplata aliis tradere bis zur äußersten Enteignung, Entleerung, Kenose aller eigenen Kontemplation in der äußersten Aktion geworden ist, – die ihrerseits vor lauter Aktion schließlich zur Passion werden mußte? Unheimliche Perspektiven öffnen sich hier, die zwar die alte Grundformel nicht aufheben, wohl aber zeigen, daß sie, so wie sie aufgestellt ist, doch nur in einer verhältnismäßig oberflächlichen Problemschicht genügt.

2.

Der Durchbruch in die nächsttiefere Schicht gelingt bei Thomas überall dort, wo die Begriffe der vita activa und contemplativa unterbaut werden mit den allgemeineren Begriffen der aktiven, leistenden, und der kontemplativen, empfangenden Haltung. Und weil jene ersten Grundbegriffe ausdrücklich aus den intellektuellen Grundhaltungen abgeleitet wurden[15], wird die Problematik jener zur Problematik dieser. Nun aber zeigt sich sofort, daß die Kontemplation keineswegs bloßer passiver Empfang ist, sondern ein aus actio und passio gemischter Akt und, in anderer Hinsicht, geradezu die höchste Tätigkeit des geschaffenen Geistes. Thomas kennt das Paradox des Geschöpfes mehr wohl, das gerade dort, wo es mehr von Gott empfängt, auch mehr an seiner Akthaftigkeit teilnimmt[16], so daß mit der Kraft der Kontemplation auch die der Aktion steigt, ja der höchste Akt des Geistes, die intellektuale Anschauung, immer als operatio geschildert wird, obwohl sie Hinnahme des absoluten Objektes ist.

So stellt sich heraus, daß jene Unterscheidung der beiden Lebensarten durchaus nur menschlich, und zwar menschlich-diesseitig ist, und somit eine ganz vorläufige bleibt. Schon bei den Engeln gibt es die Unterscheidung von Aktion und Kontemplation nicht mehr[17]. Ebensowenig gibt es zwischen beiden eine Spannung bei Adam, der in ungestörter Kontemplation[18] zugleich in Aktion ist. Die Spannung tritt nur dort hervor, wo auf Grund der Sünde das Aktive zu einem Hindernis, einer Trübung des Kontemplativen geworden ist[19]. Im Heiligen, der den Grund dieser Trübung überwunden hat, sollte, wenigstens annäherungs-

[15] activum et contemplativum, sive speculativum et practicum sunt differentiae intellectus. AaO., q. 179, a. 1 obj. 2.
[16] quanto aliqua natura Deo vicinior, tanto minus ab eo inclinatur et nata est seipsam inclinare. De Ver. 22, a. 4 c.
[17] S. Th. 2. 2, q. 181, a. 4 ad 2.
[18] AaO., 1, q. 94, a. 1 c.
[19] AaO., 2. 2, q. 181, a. 4 ad 2.

weise, jene Einheit wiederhergestellt sein, die im unversehrten Geschöpf, Engel oder Mensch, die Absicht des Schöpfers widerspiegelt. Und wie der Engel, wenn er zur Aktion ausgesendet wird, die Schau Gottes nicht verläßt[20], so müßte der vollkommene Mensch die ursprüngliche Synthese wiedergewinnen können.

Der ganze Fragenkomplex um das theoretisch-praktische Wesen der Wahrheit (der hier nur angedeutet werden kann) müßte in die gleiche Richtung weisen. Die Wahrheit, das Kontemplative und Empfangene, ist in doppelter Hinsicht zugleich aktiv: einmal als der immanente Akt des Geistes sowohl im Diskursiven wie in der intellektuellen Schau, dann aber sofern ein Verstand ohne Wille nicht denkbar ist[21], Wille und Verstand sich vielmehr gegenseitig voraussetzen[22], und, was daraus unmittelbar folgt, weil die Wahrheit ebensosehr getan als geschaut sein will. Das ist der wahre Sinn vom existentiellen Charakter der Wahrheit, die man erst wirklich besitzt, wenn man sie tut, sie nicht nur begrifflich eingesehen hat, sondern durch sein ganzes Sein und Leben ausdrückt. Der Übergang zum johanneischen facere veritatem (Joh. 3,21) ist ein unmittelbarer, – und Johannes dürfte gewiß nicht des Aktivismus verdächtig sein. Bei Thomas drückt sich etwas davon in der Amphibolie aus, kraft welcher manche Akte ebensowohl zum aktiven wie zum kontemplativen Leben hingezogen und gedeutet werden können: so gehört die Prudentia im engern Sinn zu den moralischen Tugenden, die selbst zum aktiven Leben gehören, im weitern zum kontemplativen[23], und wenn die aktiven Tugenden als Vorbereitung und Einübung in die Kontemplation verstanden werden, gehören sie selber auch zum kontemplativen Leben[24]. Damit werden die beiden Haltungen zu Prävalenzformen einer tieferliegenden Einheit. Sie bedingen sich ebenso gegenseitig, wie zwischen Verstand und Wille eine reziproke Priorität besteht: Kontemplation ist die Voraussetzung einer wahren Aktion[25], Aktion ist umgekehrt die unerläßliche Vorbedingung wahrer Kontemplation[26]. Das Höchsterreichbare ist eine Einheit, in der Aktion nicht – wie stets zu befürchten – zu einer Minderung der Kontemplation[27], sondern im Gegenteil zu deren Fülle ausschlägt, so etwa, wie die Kirche die Fülle Christi ist: ohne sie eigentlich zu mehren, schenkt sie ihm den Raum, den sie braucht, sich zu verströmen, zu offenbaren und auszuwirken.

So kennt Thomas auch kein letztes Entweder-Oder in der Berufswahl: es mag wohl eine gewisse natürliche Eignung mehr zur Aktion oder mehr zur Kontemplation in verschiedenen Menschen geben, aber auch jene, die mehr zum aktiven Leben sich eignen, können durch die Einübung der Aktion zur

---

[20] Gregor, *Moralia*, lib. 2, c. 2. l 2 c 2.
[21] S. Th. 1, q. 16, a. 4 c.
[22] AaO., ad obj.
[23] AaO., 2. 2, q. 181, a. 2.
[24] AaO., q. 181, a. 1 ad 3.
[25] AaO., q. 182, a. 1 ad 1.
[26] AaO., q. 181, a. 1 ad 2; a. 4 c.
[27] per modum subtractionis: AaO., q. 182, a. 1 ad 3.

Kontemplation geschult werden, und die mehr zum kontemplativen Leben sich eignen, können die Schulung des aktiven Lebens auf sich nehmen, um dadurch zur Kontemplation geeigneter zu werden[28].

3.

Aber auch diese zweite Problemschicht, die vorwiegend im Philosophischen bleibt, erreicht noch nicht den Grund der Frage. Dieser wird erst sichtbar, wenn man, über alle Philosophie hinaus, direkt und unmittelbar die Offenbarung befragt und zuletzt alles Vorgewußte an diesem einzigen Letztmaß bemißt und, falls etwas davon hier als zu leicht befunden wird, bedenkenlos fallen läßt.

1. An erster Stelle steht das Vorbild Christi, der in seinem Leben ein vielfach verschlungenes Verhältnis von Aktion und Kontemplation zeigt. Was seine innere Haltung, gleichsam den Hintergrund seiner Seele betrifft, so besteht hier eine ständige, ununterbrochene Einheit von beiden. Wie der trinitarische Gott ununterscheidbar immerdar ruht und wirkt, immerdar sich schaut und die innergöttlichen Sendungen trägt, so ist die Seele Christi immer damit beschäftigt, den Vater zu schauen und die Sendung des Vaters zu wirken: „der Sohn kann nichts tun, als was er den Vater tun sieht" (Joh. 5,19). Daß Christus das Wort des Vaters ist, ist seine Kontemplation, daß er das Wort des Vaters ist, ist seine Aktion. „Ich rede, was ich bei meinem Vater gesehen habe" (Joh. 8,38). Daß sein einziges Zeugnis zugleich ein Doppelzeugnis ist (Joh. 8,18), ist Ausdruck der im Trinitarischen gründenden Einheit von Aktion und Kontemplation. Gerade darum aber ist es keine tote Einerleiheit, sondern Ausdruck höchster, gespanntester Lebendigkeit; einer göttlichen Lebendigkeit, die sich in der menschlichen Auslegung und Übersetzung im Leben Christi nicht anders darstellen läßt als durch ein zeitliches Auseinandertreten der Pole. Einmal so, daß die Ganzheit dieses Lebens sich gliedert in dreißig Jahre Kontemplation und drei Jahre Aktion, wobei diese drei Jahre abermals mit der vierzigtägigen Kontemplation eröffnet werden. Dann weiterhin so, daß der Herr seine Tage der Aktion, seine Nächte der Kontemplation widmet, daß er durch seine Aktion die Jünger und das Volk immer tiefer in seine Kontemplation einführt und ihnen zeigt, daß seine Aktion nichts anderes ist als der Ausdruck seiner Kontemplation. Wie dann schließlich die ganze irdische Zeit des Herrn als Aktion aufgefaßt werden kann, die der Fülle seiner himmlischen und ewigen Kontemplation entströmt und dahin zurückkehrt. Anderseits aber auch seiner himmlischen und ewigen Aktion, die darin besteht, in Ewigkeit den Willen des Vaters zu tun, ja der unendliche Ausdruck dieses Willens, der persongewordene Wille des Vaters zu sein, so daß wiederum seine ganze ewige Kontemplation wie seine ganze zeitliche Aktion und Kontemplation als im Dienste seiner ewigen Aktion stehend aufgefaßt werden kann. Er ist die vollkommene Einheit des Tuns und des Geschehenlassens: des Ge-

[28] AaO., a. 4 ad 3.

zeugtwerdens und der vollkommenen Bejahung und Übernahme dieser Zeugungstat des Vaters. Einziger Maßstab für seine Aktion wie für seine Kontemplation ist seine absolute Liebe zum Vater; alles, was dieser Liebe entstammt, ist makellos und vollkommen. Sein Abstieg in die Welt ist ebenso vollkommen wie sein Bleiben beim Vater; seine Liebe zu seinen menschlichen Brüdern ist ebenso vollkommen wie seine Liebe zum göttlichen Vater. Seine irdische Aktion ist um nichts weniger vollendet als seine himmlische Kontemplation.

Von hier aus muß nun auch das Letzte, was bei Thomas noch vom griechischen Intellektualismus verbleibt, preisgegeben werden. Es geht nicht an, die Gottesliebe auf die Kontemplation, die Nächstenliebe auf die Aktion zu verteilen, und jene dieser überzuordnen[29]. Die Liebe von der in 1 Kor. 13 die Rede ist, ist ebenso unmittelbar und unteilbar Gottes- wie Nächstenliebe, aktiv wie kontemplativ. Es geht darum auch nicht an, die Schau des Übermenschlichen im Intellekt (wodurch der Mensch Gott und den Engeln zugesellt wird) der Kontemplation, die Besorgung der irdischen Dinge durch die ratio inferior (wodurch er mit dem Untermenschlichen, dem Tier, in Gemeinschaft tritt) der Aktion zuzuteilen[30] und diesen Abstieg als ein notgedrungenes Erdulden zu schildern[31]. Geschieht der Abstieg wirklich, wie Thomas hier sagt, propter abundantiam divini amoris, ut ejus voluntas impleatur, propter ipsius gloriam (wegen der überfließenden Gottesliebe, damit sein Wille erfüllt werde, und um seiner Ehre willen), und ist dieser Weg der ausdrückliche Weg Christi, dann hat jede entgegenstehende Wertung zu verstummen, jede vorausgehende Über- und Unterordnung sich dieser maßgebenden Bewegung Christi selbst unterzuordnen.

Dies um so mehr als, wie schon früher angedeutet, die ununterscheidbare Aktion und Kontemplation Christi zuletzt in die alleinige Passion mündet, die als das konkrete Endziel (telos: Joh. 13,1) seiner irdischen Existenz zugleich dasjenige seiner Aktion und Kontemplation war: Passion als das immanente Ende seiner Aktion, da das Äußerste seines Leistens, Wirkens, Ausstrahlens folgerichtig bis zur freiwilligen Hingabe seines Lebens geht (Joh. 10,18). In diesem Sinn ist seine Passion der Höhepunkt seiner Aktion, seine Schwäche der Höhepunkt seiner Stärke, sein Nicht-mehr-können die stärkste Äußerung seiner Allmacht, sein Bankrott der Augenblick seiner höchsten Wirkung. Und die Eucharistie, die den Zustand seiner absoluten Verströmtheit selbst für die Weltzeit verabsolutiert, ist in der Kirche die Universalisierung seiner damals zeitlich beschränkten Aktion. Passion ist aber ebensosehr das Ende seiner Kontemplation, sofern diese das immerwährende Geschehenlassen des Willens des Vaters in ihm war. Dadurch, daß eine Aktion zuletzt zur Passion wird, zeigt er der Welt, daß seine Aktion schon immer eine Form seiner Kontemplation war, daß wirklich der Vater in ihm war und aus ihm sprach und die Werke wirkte, die er tat. Und wenn die Kontemplation in der Passion zur Nacht des Nicht-Sehens wird, so ist auch das Vollendung menschlicher Kontemplation, in der Gott so sehr über-

[29] S. Th. 2. 2, q. 182, a. 1.
[30] AaO., 1. 2, q. 3, a. 5; 2. 2, q. 182, a. 1.
[31] AaO., 2. 2, q. 182, a. 2.

hand nimmt, daß auch die Schau seines Lichtes in diesem Licht untergeht, zu jener areopagitischen Gipfel-Kontemplation Gottes als „hellichte Finsternis", die ihre alleinige Echtheit und ihren Maßstab im Kreuz hat. Und wiederum ist die Eucharistie die Vollendung und Verewigung seiner Kreuzeskontemplation, weil er als der nur noch Verströmte der ganz Geöffnete, Bereite, Überantwortete ist.

2. Die Haltung Christi ist Vorbild für den Christen, der sich sein Maß nirgendwoher als von Christus allein geben läßt. Dieser Christ ist zunächst Maria, die gegenüber der gottmenschlichen Einheitsform des Sohnes die reine kreatürliche Einheitsform darstellt, aber auch gegenüber der männlichen Form des Sohnes (obwohl dieser auch die weibliche in sich präfiguriert, sofern alles Geschöpfliche Gott gegenüber sich empfangend verhält) die weibliche Form verkörpert. Als Frau sowohl wie als Geschöpf und zugleich (wie Scheeben sagt) als Idee der Kirche wird bei Maria die Kontemplation unterstrichen: sie wirkt mit, indem sie an sich geschehen läßt, sich zum Gefäß des Wortes macht und bereitstellt. Ihre Aktion selbst erhält dadurch einen betont kontemplativen Charakter. Darüber hinaus aber ergänzt sie als Frau und Gehilfin das Werk des männlichen Sohnes: während der Zeit seiner Kontemplation, um diese zu ermöglichen, ist sie vorwiegend aktiv; während der Zeit seiner Aktion, und um diese betend zu begleiten, ist sie vorwiegend kontemplativ. Und erst in der Passion, in der jede relative Unterscheidung und Verschiebung von Aktion und Kontemplation untergeht, fällt ihre Stunde mit der des Sohnes voll zusammen.

Die geschöpfliche Bereitschaft, Gottes Wort aufzunehmen, unterscheidet sich von derjenigen Christi dadurch, daß für den bloßen Menschen das Wort Gottes immer das unfaßbar Größere, nicht zu Ermessende, nur im Gehorsam des Glaubens zu Empfangende bleibt. Die Antwort des Menschen auf dieses Wort kann nur die Bereitschaft sein, sich immer neu und ohne Unterlaß von Gott für die Aufnahme des Wortes ausweiten und dehnen zu lassen. Das gilt in besonderem Maße für jene, die dazu berufen sind, das Wort Gottes in der Kirche zu verkünden und auszulegen. Sobald einer von diesen der Meinung wäre, für sich oder für die andern genug verstanden zu haben, sobald er die Begriffe, die er sich erarbeitet als hinreichend erachtete, um seine Predigt oder Verkündigung „einstweilen" zu füllen, hätte er das Wesentliche des Wortes, seine Göttlichkeit und damit sein Je-größer-sein als alle menschlichen Begriffe, verkannt und könnte nicht mehr christlich von ihm reden. Nur jener Verkünder klingt als christlicher Zeuge glaubhaft, dem man es anhört, daß er aus der „Erkenntnis der alles Erkennen übersteigenden Liebe Christi" (Eph. 3,19) herausspricht.

Wenn auch vordergründig das Christenleben immer ein Abwechslungsrhythmus zwischen Zeiten der Aktion und Zeiten der Kontemplation kennen wird, so wird doch hintergründig die immer größere Durchdringung von Aktion und Kontemplation das anzustrebende Ideal sein. Beim Heiligen sind beide nicht mehr unterscheidbar. Er kann, während er handelt, in der vollkommenen Kontemplation sein. Er kann im Kranken, den er pflegt, Christus sehen und betrachten, im Gehorsam, den er ausführt, die Gnade des Gehorsams Christi sehen und erleben; er kann also, nach der Formel von Ignatius, in actione contemplativus (im Tun beschaulich) sein. Er wird dabei das Maß seiner Aktion und seiner

Kontemplation nicht selber bestimmen, um nicht in die Gefahr zu kommen, durch ein Übermaß an Aktion schließlich doch die Kontemplation zu verlieren, er wird nicht meinen, ein Je-mehr an Aktion verbürge ihm ein Je-mehr an Kontemplation. Er wird vielmehr nie vergessen, daß auch die ignatianische Formel „in actione contemplativus" die alte patristische und thomistische Formel: „ex abundantia contemplationis activus" zur Grundlage behält. Und er wird vor allem sich hüten, den Wirkungsbereich seiner Aktion (die ja immer aus der nicht umgrenzbaren Kontemplation sich nährt) irgendwie abstecken zu wollen. Die Frucht der christlichen Aktion geht, weil sie eine göttliche Frucht ist, immer über die Sichtbarkeit der Aktion hinaus; sie liegt also immer zum Teil im Bereich der Kontemplation, sowie anderseits die Frucht der Kontemplation eine ihr selbst nie durchschaubare Aktion ist. Das gilt es noch abschließend zu betrachten.

3. Der Grund, warum in der Patristik und Scholastik die Lehre von Kontemplation und Aktion noch nicht zur vollchristlichen Entfaltung gelangen konnte, liegt darin, daß die Kontemplation wegen einer zu starken Anlehnung an die individualistische Auffassung bei den griechischen Philosophen, nicht in ihrer wahren Fruchtbarkeit erkannt wurde. Wie alle früheren sieht Thomas die Fruchtbarkeit vor allem in der Aktion, er sieht diese darum auch als Fruchtbarkeit der Kontemplation[32]. Die mit Gott allein beschäftigte Kontemplation dagegen erscheint wie eine rein individuelle Angelegenheit; obwohl Thomas die religio mixta der rein kontemplativen übergeordnet hatte, ordnet er schließlich doch wieder die vita eremitica (das Einsiedlerleben) der vita socialis (dem Gemeinschaftsleben) über, weil „der Vollkommene sich selbst genügt", so sehr auch die vita socialis notwendig war, um ihn zu dieser Vollkommenheit zu führen[33]. Daß diese sich genügende Vollkommenheit aber christlich nur dann bestehen kann, wenn sie einem geheimnisvollen Sinn ein kirchlich fruchtbares, ausstrahlendes und apostolisches Leben ist, diese Einsicht kommt in der Geschichte der Spiritualität erstaunlich spät zum Durchbruch. Ihr Fehlen läßt die Argumente der Väter und Scholastiker für die Überlegenheit der Kontemplation nicht zur vollen Überzeugungskraft kommen. De Guibert hat sich mit Recht darüber verwundert, daß selbst Suarez noch kaum etwas vom apostolischen Sinn der Kontemplation zu ahnen scheint. Freilich ist diese Frucht der Kontemplation irdisch nicht zu fassen; was Thomas davon sah: die ihr entströmende Aktion des Lehrens und Predigens, war ja nur ein kleiner Teil. Der größere liegt im Geheimnis der Aktion Gottes verborgen, in der unsichtbaren Aktion der Gnade in der ganzen Kirche, der ganzen Menschheit. Und gerade sofern der Kontemplative auf die Schau der Frucht verzichtet, ist seine Aktion die weiteste; sie mündet hinein wie ein begrenzter Fluß in das unbegrenzte Meer der unendlichen Aktion Gottes, mündet auch hinein in den nicht erschöpfbaren Schatz der Kirche, sie ist also, wie nichts anderes in der Kirche, sozial und gemeinsam. Der rein Kontemplative hat, wie die kleine Therese sagt, nicht nur auf allen materiellen, sondern ebenso auf allen geistigen Privatbesitz völlig verzich-

[32] S. Th. 2. 2, q. 188, a. 6.
[33] AaO., q. 188, a. 8.

tet. Therese läßt denn auch ihre Selbstbiographie in eine Apotheose der Aktionskraft der Kontemplation ausmünden: sie ist der archimedische Punkt, von dem aus die Welt aus den Angeln gehoben werden kann[34], weil sie Gott jene Blumenblätter streut, die, wenn die triumphierende Kirche sie sammelt und durch die Hände des Herrn gehen läßt, „unermeßlichen Wert erhalten", und „über die leidende Kirche gestreut werden, um ihre Flamme zu ersticken, über die streitende, damit sie den Sieg erringe" (199). Bedingung dafür ist, so wiederholt Therese, daß der Kontemplative darauf verzichtet, seine Frucht selbst zu sehen; daß er mit dem kontemplativen und eucharistischen Herrn ein ganz nur Verströmter sei. Daß er nichts anderes mehr wünsche, als „ein Strahlen zu sein, das von der Stirn meiner Mutter", der Kirche, „ausgeht" (198).

Die Fruchtbarkeit der reinen Kontemplation ist kein ausschließliches Vorrecht dieser; sie weist letztlich nur auf die wahre und einzige Quelle aller Fruchtbarkeit für Aktion wie für Kontemplation hin: die Liebe. Ersetzt man einen Augenblick den Ausdruck „Fruchtbarkeit" durch den der „Verdienstlichkeit" (der aber weniger sagt als jener), so begegnet uns diese Wahrheit unter dem Satz: efficacia et radix meriti est caritas (die Wirkkraft und Wurzel des Verdienstes ist die Liebe)[35]. Aber da die Liebe ja „nicht das ihrige sucht" (1 Kor. 13,5), so wird sie auch nicht für sich selbst „Verdienste sammeln", sondern die Früchte, die sie trägt, Gott und der Kirche schenken – Früchte ihrer kontemplativen Aktion oder ihrer aktiven Kontemplation. „Keine Vorräte anlegen. Die Güter verteilen, sobald man sie erhält. Auch wenn man achtzig Jahre alt würde, immer gleich arm sein. Keine Ersparnisse zu machen verstehen. Alles, was man hat, sofort wieder hergeben" (Kl. Theresia, S. 253).

[34] Ausgabe 1947, Einsiedeln, 187.
[35] S. Th. 1. 2, q. 114, a. 4; 2. 2, q. 182, a. 2.

Das Interesse am Buddhismus, erkennbar bereits in der für die östliche Weisheit aufgeschlossenen Epoche des „Idealismus", erwächst vor allem aus der religiös-alternativen Sinnsuche nach den beiden Weltkriegen. Schon Guardini hat den Ernst dieses Geschehens gespürt: „Vielleicht wird Buddha der Letzte sein, mit dem das Christentum sich auseinanderzusetzen hat." (Der Herr, 1937). Die Vermittlung des Zen an den Westen geschieht zuerst durch D.T. Suzuki, seine „Essays in Zen Buddhism", sowie C.G. Jungs tiefenpsychologische Deutung der Erleuchtung (ab 1927). Ein Durchbruch auf breiter Basis gelingt in Deutschland erst in den fünfziger Jahren. Hier sind der Philosoph Eugen Herrigel zu nennen und besonders Graf Dürckheim, der eine westliche Form der Zen-Übung weitervermittelt. 1954 erscheint dessen Hauptwerk „Hara", das auch die christliche Meditationsbewegung beeinflußt. Dumoulin greift also eine aktuelle Thematik auf, wenn er die Zen-Erfahrung zur Christologie und personalen Mystik in Beziehung setzt. Sein Beitrag erschließt den hohen spirituellen Wert des Zen, scheut sich aber auch nicht vor einer theologischen Stellungnahme: „Ohne die Bedeutung der Zen-Erleuchtung für ernste Zen-Jünger abzuwerten, können wir daher und müssen ihre letzte Gültigkeit in Frage stellen." (S. 195).

Die Zen-Erleuchtung*

Heinrich Dumoulin, Tokyo

1. Das Erlebnis im Zen

Wie alle mystische Erfahrung ist die Zen-Erleuchtung unerklärlich und unaussprechlich. Aber während die christlichen Mystiker nicht müde werden, das Unerklärliche zu erklären und von dem Unaussprechlichen zu künden, sind die Auskünfte über das Zen-Erlebnis spärlich. Tagebuchartige Aufzeichnungen, Briefe, Berichte an Seelenführer und dergleichen fehlen. Die Kôan-Geschichten schließen oft mit der schlichten Tatsachenfeststellung: „... und er erlangte die Erleuchtung". Worin die Erleuchtung besteht, wird nicht gesagt. Höchstens werden noch ihre Wirkungen, so die Klarheit der geistigen Schau, die Freiheit des neuen Lebensgefühls und das Kraftbewußtsein im Weltall gerühmt. Dennoch möchte eine sorgfältige Sammlung und Sichtung des in der ausgedehnten Zen-Literatur aufgespeicherten Materials noch wertvolle Aufschlüsse bieten.

Eine anschauliche Schilderung des psychologischen Vorgangs beim Zen-Erlebnis bietet das folgende Zitat aus dem Werk Zenkai Ichiran des Kôsen Imaki-

* Vgl. zum Ganzen meinen Aufsatz *Die Übung im Zen-Buddhismus*; in: *GuL* 26 (1953), 206ff.

ta, eines Zen-Meisters der Meiji-Zeit, das Professor Hideo Kishimoto, Dekan der religionswissenschaftlichen Fakultät an der Universität Tokyo, in einer Studie zur „Psychologie der aszetischen Übung" mitteilt:

„In einer Nacht während der Zazen-Übung war plötzlich die Grenze von Früher und Später wie abgeschnitten. Ich trat ein in den guten Bereich des überaus Wunderbaren. Wie auf dem Grund des großen Todes befand ich mich, keine Wahrnehmung blieb vom Sein aller Dinge und vom Ich. Ich fühlte nur, wie in meinem Leib ein Geist sich zu zehntausend Welten ausweitete und ein unendlicher Lichtglanz wurde. Nach einer kurzen Weile atmete ich auf, blitzartig plötzlich waren Sehen und Hören, Sprechen und Bewegen von dem am gewöhnlichen Tag verschieden. Als ich da die höchste Wahrheit und den wunderbaren Sinn des Weltalls suchte, war mein Selbst klar und die Dinge erschienen offenbar. Im Übermaß des Entzückens vergaß ich, daß meine Hände von selbst sich in der Luft hin- und herbewegten und daß meine Füße tanzten"[1].

Die Erleuchtung ist, wie dieser Bericht deutlich zeigt, ein ekstatischer Zustand des Außer-sich-seins. Der gewöhnliche Bewußtseinslauf ist durchbrochen, die Sinnestätigkeit abgeschnitten. Das Erlebnis ist plötzlich und versetzt in eine Exaltationsstimmung höchster Lust.

Ähnliche Ekstasen erfuhr Hakuin (1683–1728), der bedeutendste Zen-Meister der Rinzai-Sekte aus der Tokugawa-Zeit, besonders in jungen Jahren häufig. Während er 23 Jahre alt im Kloster Egan in der Provinz Echigo weilte und mit äußerster Anstrengung übte, kam ihm die Lösung in plötzlicher Erleuchtung. Er schildert selbst sehr genau die zwei Phasen des seelischen Vorgangs, wie zuerst jener Zustand höchster Spannung eintrat, der im Zen „der große Zweifel" genannt wird, und wie dann auf einmal die Erleuchtung aufblitzte:

„Ich schlief weder bei Tag noch bei Nacht, vergaß mich zur Ruhe zu legen und Speise zu nehmen. Da kam plötzlich der große Zweifel. Ich fühlte mich wie erstarrt in einem weiten Eisfeld. Eine ungewöhnliche Lauterkeit war in meiner Brust. Ich konnte weder voranschreiten noch zurückweichen, war wie von Sinnen und verstand nichts. Auch beim Vortrag war es, obwohl ich die Erklärung des Meisters hörte, als ob ich von weitem eine Erörterung in der Zen-Halle vernähme. Ich fühlte mich wie durch die Luft wandernd. Dieser Zustand dauerte so mehrere Tage".

Der Geist ist zum Platzen geladen, die Spannung kann nicht mehr gesteigert werden. Nun muß die Lösung kommen. Hakuin fährt fort:

„Eines Abends hörte ich plötzlich die Tempelglocke anschlagen. Da erfuhr ich die Umwandlung. Es war wie das Zerschlagen einer Eisdecke oder das Niederreißen eines Nephrit-Hauses … Alle Zweifel von früher waren völlig verschwunden, wie Eis dahintaut. Mit lauter Stimme rief ich aus: Wie wunderbar! Wie wunderbar! Man braucht keinem Kreislauf von Leben und Tod zu entrinnen. Man braucht auch nach keiner höchsten Weisheit (bodhi) zu streben. Alle überlieferten 1700 verwickelten (Kôan-)Aufgaben sind nicht wert, daß man sie stellt"[2].

[1] *Gyô no Shinri in Gendai Shinrigaku*; Bd. 4. Tokyo 1942, 448.
[2] *Orategama*; Bd. 3.

Nach seiner „großen Erleuchtung", die ihn im Alter von 32 Jahren eines Nachts überraschte, erklärte Hakuin:

„Von jetzt an ist mir das Sehen der Dinge wie das Sehen des eigenen Antlitzes. Ich verstehe jetzt, was es bedeutet, daß der Unvollendete in den Augen die Buddhanatur sah"[3].

Hakuin, den Suzuki den „Gründer der modernen Rinzai-Schule im Zen" nennt[4], ist ein typischer Vertreter der Art dieser Sekte. Eine außergewöhnliche und komplizierte Natur, plötzlich ausbrechend, unlogisch originell, sehr gefühlvoll und von lyrisch zartem Naturempfinden beseelt, ist er ein deutliches Beispiel für die angeborene psychologische Veranlagung zur Mystik, der wir im Zen nicht selten begegnen.

Dôgen (1200–1253), der Begründer der anderen großen Zen-Richtung, nämlich der Sôtô-Schule in Japan, legt in der Lehre das Hauptgewicht auf die im Zazen offenbar werdende zuständliche Erleuchtung. Aber auch er kennt das plötzliche Erlebnis. Während seines Aufenthalts in China geschah es, daß er eines Morgens bei der frühen Zazen-Übung vor Tagesanbruch seinen Meister Ju-ching einen Schläfrigen schelten hörte: „Leib und Geist ausgefallen, ausgefallen Leib und Geist". Dôgen nahm die Worte auf und bezeichnete mit ihnen seinen eignen ekstatischen Erleuchtungszustand, den auch acht chinesische Schriftzeichen also beschreiben: „Entzückte Freude und Tanz, Himmel und Erde in Gold verklärt"[5].

Die persönlichen Berichte einiger chinesischer Zen-Meister über ihre Erleuchtungserfahrung führt Suzuki in seinen Essays an. Wie überall in seinen Werken richtet er auch bei diesen aus dem Chinesischen übersetzten Texten das Hauptaugenmerk auf die Kôan-Übung mit ihrem peinvollen Suchen und Ringen um die Lösung des unlöslichen Widerspruchs. Kao-fêng (1238–1285) beschäftigte sich mit dem ersten Kôan der Mumonkan-Sammlung „Das Nichts des Chao-chou", dessen Widersinn noch durch das harte Wort seines Meisters verschärft wurde: „Wer ist es, der für dich diesen deinen leblosen Leib trägt?" Mit einem Mal brach in ihm das Licht auf:

„Ich fühlte, als ob dieser endlose Raum in Stücke gebrochen und die große Erde gänzlich dahingeschwunden sei. Ich vergaß mich selbst, Ich vergaß die Welt. Ich war gleich einem Spiegel, der einen anderen Spiegel widerscheint. Ich versuchte einige Kôan in meinem Geist und fand sie durchsichtig klar. Ich befand mich in keiner Täuschung mehr bezüglich des wunderbaren Wirkens der Weisheit (prajnâ)"[6].

Tê-i vom Berge Mêng erfährt in tiefer Sammlung ebenfalls die klare Spiegelruhe seines Geistes. Wie der Mond seine vollkommene Gestalt bewahrt, während sein Licht die unbewegte Tiefe eines an der Oberfläche rasch dahinströmenden Flusses bescheint, so bleibt der gesammelte Geist in sich klar und still[7].

---

[3] Ebd.
[4] D.T. Suzuki, *Essays in Zen-Buddhism*; Bd. I. London 1927, 238.
[5] Zitiert bei Akiyama, *Dôgen no Kenkyû*. Tokyo 1935, 235.
[6] Bei D.T. Suzuki, *Essays*. Bd. I, 236–238.
[7] Bd. II, 89. D.T. Suzuki, *Essays in Zen-Buddhism*; Bd. II. London 1933, 89.

T'ien shan Ch'iung, ein Jünger des Tê-i, hatte einen langen, besonders harten Weg bis zur Lösung seines Kôan zurückzulegen. Um so jubelnder äußert er seine Erleuchtung:

„Alle Bande, die bislang meinen Geist und meinen Leib gefesselt hielten, waren mit einem Mal gelöst, so auch jedes Stück meines Marks und Gebeins. Es war, als ob einer plötzlich durch schneeschwere Wolken die Sonne hell scheinen sieht. Ich konnte nicht an mich halten, sprang von meinem Sitz, lief zum Meister, packte ihn und rief: Nun, was fehlt mir?"[8].

Aus Dunkel ins Sonnenlicht versetzt fühlte sich auch Hsüeh-yen Tsu-ch'in (–1287), als er in der Erleuchtung einen neuen Ausblick in die Wirklichkeit gewann:

Die Erfahrung war unbeschreiblich und ganz unmittelbar. Denn es gibt nichts in der Welt, womit man sie vergleichen könnte … Als ich um mich schaute und nach oben und unten, erschien das ganze Weltall mit seinen vielfachen Gegenständen jetzt völlig anders. Was zuvor häßlich und mit Unwissen und Leidenschaften beschmutzt war, schien jetzt nichts anderes zu sein als der Ausfluß meiner eigenen innersten Natur, die in sich selbst hell, wahr und durchsichtig blieb. Dieser Bewußtseinszustand dauerte mehr als einen halben Monat"[9].

In diesem Bericht fließt in die Beschreibung des Erlebnisses bewußt oder unbewußt eine Deutung durch den Erlebenden im Sinne der buddhistischen Psychologie ein. Der Zustand selbst wird als eine unvollkommene Erleuchtungsstufe bezeichnet. Besonders klar tritt die subjektive Erklärung aus der buddhistischen Vorstellungswelt im folgenden Text zu Tage, in dem Fo-kuang, der aus China gekommene Gründer des berühmten heute noch blühenden Zen-Klosters Engakuji in Kamakura (Japan) sein Erlebnis schildert:

„Plötzlich traf der Laut eines Schlags auf die Tafel vor dem Zimmer des Hauptmönchs mein Ohr und offenbarte mir auf einmal den ‚ursprünglichen Menschen' in seiner Vollkommenheit. Hastig verließ ich meinen Sitz, lief hinaus in die Mondnacht und kam zum Gartenhaus. Dort schaute ich zum Himmel empor und lachte laut: O wie groß ist der kosmische Buddhaleib! O wie groß und unendlich für ewig! Meine Freude kannte keine Grenzen. Ich konnte nicht ruhig in der Zen-Halle sitzen. Ohne besondere Absicht wanderte ich in die Berge, ging hierhin und dorthin. Ich dachte an die Sonne und den Mond, die an einem Tag vier Milliarden Meilen durcheilen. Meine gegenwärtige Wohnung in China, so dachte ich. Und sie sagen, der Bezirk Yang ist der Mittelpunkt der Erde. Dann muß dieser Ort zwei Milliarden Meilen vom Ort des Sonnenaufgangs entfernt sein. Wie ist es, daß sobald sie aufgeht, ihre Strahlen mein Antlitz treffen? Ich dachte weiter: Die Strahlen meines eigenen Auges müssen ebenso wandern wie die der Sonne. Meine Augen, mein Geist, sind sie nicht der kosmische Buddhaleib selbst?"[10]

---

[8] Bd. II, 96.
[9] Bd. II, 92.
[10] Bd. I, 239–241.

Wie viele christliche Mystiker begnadete Dichter waren, so haben auch Zen-Jünger oft das überschwengliche Gefühl ihres Erlebnisses in Versen ausgedrückt. Die Zen-Literatur bietet eine große Anzahl von hymnischen Gesängen und kurzen Strophen, die von den Erleuchteten in der Stunde des Erlebnisses verfaßt wurden. In den längeren Dichtungen ist die spontane Gefühlswallung mit metaphysischen Spekulationen untermischt. Wie nach den schon angeführten Zeugnissen zu erwarten ist, lösen vor allem die Klarheit der neuen Schau, das Bewußtsein ungehemmter geistiger Freiheit und das Gefühl der Unendlichkeit des Alls hochgestimmten Herzensjubel aus. Die chinesischen Schriftzeichen geben den Versen ein besonderes Gepräge von gewichtiger Schwere und anschaulicher Klarheit. Ein echtes Erleuchtungslied, in der Stunde des Erlebnisses gedichtet, ist diese Strophe des Hui-k'ai, des Sammlers der Kôan des Mumonkan:

„Am blauen Himmel hell die Sonne leuchtet, – ein Donner grollt. Alles, was lebt auf der Großen Erde, öffnet die Augen weit. Alle Dinge im All in gleicher Weise neigen ihr Haupt. Der Sumeru hüpft auf und tanzt ‚san-t'ai'"[11].

Eine andere kunstvoll gebaute Strophe des Hui-k'ai zeigt gut die Art der spekulativen Zen-Dichtung:

„Das Herz ist gleich dem Buddha.
Der Buddha ist gleich dem Herzen.
Herz und Buddha sind in der Soheit
Gleich in Vergangenheit und Gegenwart".

Dagegen sind die Strophen am Ende eines jeden Kôan der Mumonkan-Sammlung weniger Ausdruck eines Erlebnisses oder echt dichterischen Gefühls, sondern ähnlich wie die Kôan-Aufgabe widersinnig[12].

Die folgenden Angaben über das Zen-Erlebnis verdanke ich einem japanischen Bonzen der Sôtô-Sekte, an dessen Aufrichtigkeit ich nicht zweifeln kann. Obwohl der Bonze es vermied, sich auf eigene Erfahrung zu berufen, sondern von mir gefragt nur eine allgemeine beschreibende Erklärung des Erleuchtungsvorgangs zu geben suchte, zeigten doch die sich steigernde Kraft seiner Worte und das Leuchten seiner Augen deutlich an, daß er Selbsterlebtes mitteilte. Der Bonze sagte ungefähr so: Die Erleuchtung ist eine überwältigende innere Erfahrung. Sie wird plötzlich erlangt. Der Mensch fühlt sich mit einem Mal frei und stark im Weltall, erhaben und groß. Der Atem des Alls durchkreist ihn, er ist nicht mehr ein kleines selbstisches Ich, sondern völlig offen und wie durchsichtig, verbunden mit allem, in der Einheit. Im Zazen wird die Erleuchtung erlangt,

---

[11] In der Einleitung zu meiner Übersetzung des *Mumonkan*; in: *Monumenta Serica*; Bd. VIII (1943), 42. San-t'ai ist ein volkstümlicher chinesischer Tanz.

[12] So z.B. die folgende Strophe am Ende des Kôan 7:
„Es ist zu sonnenklar.
Deshalb begreifen sie es so langsam.
Wisse: Die Flamme ist Feuer.
Oft schon hast du die Mahlzeit bereitet."
Mon. Ser; Bd. VIII, 59.

aber sie bleibt wirksam in allen Handlungen und Lagen des Menschenlebens. Nun ist für den Menschen alles sinnvoll, dankenswert und gut, auch Leiden, Krankheit und Tod. Die Erleuchtung kommt im Zazen, wo der Mensch ganz Hingabe an den Buddha wird. Aber sie kommt nicht durch die Gnade des Buddha. Sie kommt überhaupt nicht von außen, sondern aus dem Innern. Das Selbst wird aus eigener innerer Kraft erlöst, in jenem bestimmten großen Augenblick …

Der Bonze fuhr dann fort, im Sinne der Lehre seiner Sekte Vorbedingungen und Übung für die Erleuchtung zu erklären. Ob der Augenblick der Erleuchtung früher oder später kommt, so führte er ungefähr aus, ob die Erleuchtung überhaupt in dieser Existenz erreicht werden kann, hängt von den Vorexistenzen ab. Es gibt Menschen, deren Leidenschaften wegen der Sünden in früheren Existenzen so heftig sind, daß sie der Erleuchtung unüberwindliche Hindernisse entgegenstellen. Ein glühender, starker Glaube ist vor allem nötig, ein Glaube, der zur ernsten Übung treibt, im Zazen und in allen Dingen des Alltags. Die Seele ist gleich einem Spiegel, der alles widerscheint, ob es echt, treu und gut ist oder nicht. So weiß der Übende in der Übung das Gute. Je mehr er übt, um so klarer spiegelt es sich auf dem Grund seiner Seele. Die Übung ist Ausdruck der Treue zum eigenen Selbst. Je treuer seinem Wesen einer übt, um so mehr nähert er sich der Erleuchtung, die die Befreiung und Erfüllung des Wesens des Menschen ist.

2. Erleuchtung und Übung

Die letzten Worte des Bonzen sind im Geiste Dôgens gesprochen, dessen Lehre von der Einheit von Übung und Erleuchtung im Zen eine wichtige Unterscheidungslehre zwischen der Sôtô-Sekte und der Rinzai-Sekte ist. Im Rinzai-Zen ist die Übung, vor allem die Übung des Kôan, Vorbereitung, Sichausstrecken, Greifen nach dem Erlebnis. Die eine blitzartige „große" Erleuchtung ist das Ziel, von dem her alle Übung den Sinn empfängt. Anders ist es im Sôtô-Zen. Dôgen, der diese Schule nach Japan verpflanzte, wird nicht müde, die metaphysisch tiefere und im praktischen Leben gesundere Lehre von der Erleuchtung in der Übung und der Übung in der Erleuchtung zu predigen. Für seine Lehre beruft er sich auf alle großen Autoritäten des Buddhismus, angefangen von Shâkya Muni bis zu den Stiftern und Patriarchen des Zen in China, Bodhidharma und Hui-nêng. Obwohl er das mystische Erlebnis aus eigner Erfahrung kennt, mißt er diesem doch nicht die Hauptbedeutung bei. Er verwirft die gewaltsame Anstrengung beim Kôan, die das Erlebnis erzwingen will, und mißbilligt bei den Anhängern der Rinzai-Sekte jene Haltung der „Erwartung der Erleuchtung", die über dem Ausschauen in die Zukunft die Gegenwart verlieren läßt. Die Erleuchtung als Erlebnis gilt ihm nicht mehr als ein Moment auf dem Weg zur Buddhaschaft, das sich in den verschiedenen Phasen der Übung wiederholen kann.

„Man darf nicht nur die erste große Erleuchtung dessen, der verirrt war, Erleuchtung nennen. Der Verirrte hat die große Erleuchtung, der Erleuchtete hat die große Erleuchtung, der Groß-Erleuchtete hat die große Erleuchtung und auch der Nicht-Verirrte hat die große Erleuchtung"[13].

Wertvoller als das Erlebnis scheint Dôgen der Zustand der Erleuchtung, der als „Ruhe und Festigkeit des Geistes" im Bewußtsein bleibt. Der Erleuchtete besitzt die stetige Geistesruhe und wertet die Dinge nach ihrem wahren Sein. So schreitet er seiner Wesensnatur gemäß auf dem Buddha-Weg voran.

„Der Buddha-Weg ist zur Zeit des ersten Aufbruchs Buddha-Weg, zur Zeit der Erleuchtung Buddha-Weg, am Anfang, in der Mitte und am Ende Buddha-Weg"[14].

Wie die Neuplatoniker ihr metaphysisches Einheitssystem als Zusammenfassung und Krönung aller griechischen Weisheit priesen, so sahen Dôgen und seine Jünger in der Lehre von der Einheit von Übung und Erleuchtung den Inbegriff des ganzen Buddhismus. „Zazen ist das Buddha-Gesetz, das Buddha-Gesetz ist Zazen." Weil Buddha-Gesetz und Zazen nicht zwei, sondern eins sind, genügt es Zazen zu sagen, oder „Zazen als Zazen zu wissen", wie Dôgen mit subtiler Feinheit ausführt.

„Mag einer auch Zazen als Buddha-Gesetz erfassen, wenn er noch nicht Zazen als Zazen weiß, wie kann er das Buddha-Gesetz als Buddha-Gesetz kennen?"[15]

Weil nach Dôgen alles im Zazen ist, heißt seine Religion auch „die Lehre des Nur-Zazen". Seine Jünger preisen in glühenden Worten diese herrliche Vereinfachung des gesamten Buddhismus. Die endlosen Stufen auf dem schwierigen Erlösungsweg, so jubeln sie, sind abgeschnitten, Fundament und First und Mitte des Gebäudes fallen nur in eins zusammen. Im gleichzeitigen Ineinander von Übung und Erleuchtung entfaltet sich die Natur des Seienden. Alle Gegensätzlichkeiten schwinden. Wie in der Erleuchtungsschau die Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt aufhört, so gibt es im Zen-Leben keine Unterscheidung von Mittel und Zweck, von Verlangendem und Verlangtem. Die Übung geschieht nicht in der Hoffnung auf ein zu Erlangendes, sondern erweist in einem fort die Erleuchtung, die in der Übung gegenwärtig ist.

Die chinesische Zen-Chronik erzählt aus dem Leben des von den Anhängern aller Zen-Sekten gleich hochverehrten Meisters Ma-tsu die folgende Geschichte:

„Ma-tsu weilte im Kloster Ch'uan-fa-yüan und saß gewöhnlich in Meditation. Sein Meister kannte seine hervorragende Fähigkeit für das Dharma, kam zu Ma-tsu und fragte ihn:
‚Trefflicher, warum sitzest du hier in Meditation?'
Ma-tsu sprach: ‚Ich will ein Buddha werden!'

---

[13] In Dôgens Hauptwerk *Shôbôgenzô*, Abschnitt Sesshin Sesshô, Ausgabe Iwanami Bunko; Bd. II, 209.
[14] Bd. II, 208.
[15] Abschnitt Zammai-ô-zammai; Bd. III, 14.

Der Meister nahm einen Ziegel, und vor der Klosterhütte rieb er ihn auf einem Stein.
Ma-tsu sprach: ‚Was tut der Meister da?'
Der Meister sprach: ‚Durch das Reiben mache ich einen Spiegel.'
Ma-tsu sprach: ‚Wie kann durch das Reiben der Ziegel zu einem Spiegel werden?'
Der Meister sprach: ‚Wie kann durch Sitzen in Meditation einer ein Buddha werden?'"[16].

Diese Geschichte wird in der Rinzai-Sekte anders als in der Sôtô-Sekte gedeutet. Die Anhänger der plötzlichen Erleuchtung finden in ihr die Wertlosigkeit des bloßen quietistischen Hinhockens und die Notwendigkeit der Kôan-Anstrengung zur Erzwingung des Erlebnisses aufgewiesen. Aber, wie Dôgen erklärt, wird nicht das Hocken in sich gerügt, sondern die Zweckhaftigkeit beim Hocken. Weil es nicht absichtslos geschah, war das Hinhocken des Ma-tsu falsch. Das wahre Zazen muß in lauterer Uneigennützigkeit geübt werden, nicht zur Erlangung sondern als Erweis der Erleuchtung. „Leib und Geist nur dem Buddha-Gesetz hinzugeben und ohne auf Erleuchtung und Vollendung zu hoffen, das ist der makellos lautere Übende"[17].

Wie Dôgens Lehre und Leben überzeugend dartun, ist das Zen ein Weg der Einheit. Alles kommt darauf an, die Einheit zu erfassen, im Bewußtsein zu tragen und in allem Handeln zu erweisen. Die erste und grundlegende Erfahrung des Zen, nämlich die Einheit von Leib und Geist, wird durch das Hinhocken im Zazen ausgedrückt. Diese Körperhaltung trägt in den Bereich der Erleuchtung, weil mit dem Leiblichen notwendig das Geistige verbunden ist. Denn alle in das Samâdhi eingegangenen Buddhas erweisen im Hocken den Erleuchtungszustand ihrer Natur. Der Mensch, der die gleiche Buddha-Natur besitzt, muß in aufrechtem, unbewegtem Hocken die Buddha-Gestalt nachformen, um so mit Leib und Geist zugleich erleuchtet zu werden. Dôgen stellt sich die Frage: „Erlangt man den Weg mit dem Geist oder mit dem Leib?" Seine Antwort mündet wie viele seiner Unterweisungen in eine ernste Mahnung zur eifrigen Übung des Zazen ein. Er sagt:

„In der Lehre heißt es, daß Geist und Leib eins sind. Wenn es heißt, der Weg wird mit dem Leib erlangt, so sagt man dies wegen der Einheit von Leib und Geist ... Die Erlangung des Weges geschieht durch die rechte Körperhaltung. Darum begreift man die Wichtigkeit des Zazen und wird angespornt, ausschließlich Zazen zu üben"[18].

Der Erleuchtete erfährt sich ferner in der Einheit mit der Natur und der Menschheit. Dôgens Naturliebe nährt sich aus seiner Erleuchtungsschau. Er wünscht bei der Kôan-Übung, die er nicht verwirft, aber an die zweite Stelle rückt, nicht die verzweifelte Bemühung um das Paradox. In der konkreten Aufgabe des Kôan sucht er das eine große Problem des Weltalls, metaphysisch ge-

---

[16] Zitiert in meinem Aufsatz *Die Entwicklung des chinesischen Ch'an* (= Zen) *nach Hui-nêng im Lichte des Wu-mên-kuan* (=Mumonkan); in: *Monumenta Serica*, Bd. VI (1941), 46.
[17] Dôgen, *Zuimonki;* Bd. 5, Nr. 20, Ausgabe Iwanami Bunko, 96.
[18] *Shôbôgenzô Zuimonki*; Bd. 2, Nr. 26, Ausgabe Iwanami Bunko, 52.

faßt, den Widerspruch von Sein und Werden zu erfahren[19]. Dazu ist, wie er weiß, nichts günstiger als das stille Hinhocken in ungestörter Natureinsamkeit, wo die Einheit des Alls, die Lösung und der Grund aller Kôan-Aufgaben, erlebt wird.

Die Einheits-Erfahrung des Zen weitet sich aus in das Leben hinein. Dem Erleuchteten werden alle Dinge durchscheinend, in allem sieht er das Eine. So wird der Alltag von der Erleuchtung her geformt. Dôgen gibt ausführliche Anweisungen, wie das im einzelnen geschehen kann. Wir lesen in seinen Werken Abschnitte über Mahlzeit und Handarbeit, Band und Wäscherei und alle Notdürfte des Lebens. Wie weit diese Anweisungen aus der Erleuchtung abzuleiten sind oder dem ausgesprochen ethisch-aszetischen Sinn Dôgens entsprechen, ist nicht leicht zu sagen. Die leitende Grundüberzeugung ist in dem Wort ausgesprochen: „Die Anstandsregel ist Religion. Wer den Weg erlangte, hat den Anstand"[20].

3. Zur Metaphysik der Zen-Erleuchtung

Wir haben im vorigen den Ansatz zu einer Metaphysik der Erleuchtung, die im Sinne der buddhistischen Philosophie weiterentwickelt der neuplatonischen Lehre Plotins nahe kommt. Das Wesen des Menschen, das sich in der Treue zum eigenen Selbst verwirklicht und vom Zen-Jünger in der Erleuchtung erfaßt wird, ist die in diesem Leben vom Erdenstaub der Leidenschaften verdeckte und beschmutzte Buddha-Natur. Reinigung ist notwendig, vorab Reinigung vom Ich und seinen Begierden. Der Mensch muß sich selbst aufgeben. Denn, wie ein tiefsinniges Wort Dôgens sagt: „Den Buddha-Weg lernen, heißt sich selbst lernen. Sich selbst lernen, heißt sich selbst vergessen. Sich selbst vergessen, heißt von allen Dharma erleuchtet werden"[21]. Indem der Erleuchtete das falsche Selbst der Begierden abstreift, findet er sein wahres Selbst. Das in der Erleuchtung erlangte Heil ist Selbstfindung und Selbstverwirklichung, eine Erfüllung des griechischen: „Werde, der du bist!", auf dem Grund der pantheistischen Metaphysik des Mahâyâna-Buddhismus.

Dôgens Lehre von der Einheit von Übung und Erleuchtung wächst aus der metaphysischen Spekulation über die Buddha-Natur heraus. Die ursprüngliche Erleuchtung, nämlich die einwohnende Buddha-Natur, ist das A-priori für die Zen-Übung, die eine einzige fortschreitende Erleuchtung ist. Dôgen führt aus:

„Im Buddha-Gesetz sind Übung und Erleuchtung eines und gleich. Weil schon die Übung auf Grund der Erleuchtung geschieht, ist im Üben des Anfangenden bereits das Ganze der ursprünglichen Erleuchtung. Deshalb darf man, während man die Weisung der Übung empfängt, keine Erleuchtung außer der Übung erwarten. Dies

[19] Vgl. den Abschnitt Gensei Kôan in *Shôbôgenzô.*
[20] Zitiert in einer Sondernummer der Zeitschrift *Risô* über Dôgen, 226 (1952), 9.
[21] *Shôbôgenzô,* Abschnitt Gensei Kôan, Ausgabe Iwanami Bunko; Bd. I, 83–84.

muß so sein, weil die ursprüngliche Erleuchtung unmittelbar vorwärts weist. Da schon in der Übung die Erleuchtung ist, hat die Erleuchtung kein Ende; da in der Erleuchtung die Übung geschieht, hat die Übung keinen Anfang"[22].

Das Verhältnis zwischen Übung und Erleuchtung wird im Zen durch die in der Mahâyâna-Philosophie wichtige Unterscheidung zwischen „ursprünglicher Erleuchtung" und „erworbener Erleuchtung" erklärt[23]. Die ursprüngliche Erleuchtung ermöglicht die Übung. Aber die Übung ist notwendig, weil ohne Übung und ohne in der Übung erworbene Erleuchtung die Buddha-Natur nicht in die Erscheinung treten kann. Das Zazen ist als Übung des Erleuchteten die Selbstentfaltung der ursprünglichen Erleuchtung. Daraus ergibt sich die spezifische innere Haltung des Zen-Jüngers. Er sucht das Absolute nicht außer sich, schaut nicht auf zu einem Höchsten Wesen, noch strebt er danach, das Ewige in sich hinabzuziehen, sondern er findet in sich selbst die Buddha-Natur als den Grund seines eigenen Wesens. „Laß das Licht sich zurückwenden und das eigene Selbst bestrahlen!", mahnt Dôgen. Dann „fallen von selbst Geist und Leib aus, das ursprüngliche Antlitz erscheint"[24].

Die vier chinesischen Schriftzeichen des Mahâyâna-Nirvâna-Sûtra, in denen die mahayanistische Grundidee von der kosmischen Buddha-Natur am stärksten ausgedrückt ist, können je nach der Verbindung der Zeichen gelesen werden: „Das Seiende besitzt vollkommen die Buddha-Natur" oder „Alles Seiende ist Buddha-Natur". Bei der ersten gewöhnlichen Lesart denkt man die Buddha-Natur als Wesenskern im Seienden. Davon verschieden ist die Vorstellung, die Dôgen mit der zweiten Lesart verbindet. Buddha wird nicht im Innersten des Menschen und der Dinge verborgen geglaubt, sondern die gesamte Wirklichkeit, so wie sie offen vor unsern Augen da liegt, ist Buddha. Die Welt ist gleichsam wie ein unendliches Meer des All-Buddha. Alles Seiende offenbart und entfaltet den Buddha. Aber weil die Buddha-Natur keine Begrenzung durch das Seiende erfahren kann, müssen alle Dinge beständig transzendiert werden. Durch dialektische Verneinung erreicht der Geist die gestaltlose Buddha-Natur, die sich in allen Gestalten offenbart. „Die wahre Gestalt ist keine Gestalt." „Das Tor zum Dharma ist kein Tor." Hakuin singt in seinem berühmten Hymnus: „Es ist wie Eis und Wasser." Die Buddha-Natur ist gleich dem formlosen Wasser. Aber wie es kein Eis ohne Wasser gibt, so keine Lebewesen ohne die Buddha-Natur. Die ganze Wirklichkeit, in buddhistischer Terminologie „alle Dharma" sind der Buddha.

Wer sich einmal in diese Metaphysik vertieft hat, begreift, daß es für den Erleuchteten auch keinen Unterschied zwischen „Wunderbarem" und „Alltäglich-Gewöhnlichem" geben kann. Die wunderbare Welt aller Buddhas, von der die Sutren sagen, ist eben diese gewöhnliche Welt, die sich vor unseren Augen ausbreitet, diese Bäume und Gräser und Blumen, diese Berge und Flüsse und Meere ... Auch die in Meditation sitzende Gestalt, so wie sie dahockt, ohne eine be-

---

[22] *Shôbôgenzô*, Abschnitt Bendôwa, Ausgabe Iwanami Bunko; Bd. I, 65–66.

[23] Die beiden Ausdrücke sind Kern-Termini der buddhistischen Philosophie, besonders in dem wichtigen Traktat Mahâyâna-Shraddhotpâda-Shâstra.

[24] Dôgen, *Fukan Zazengi*, Ausgabe Iwanami Bunko, 8.

sondere Veränderung am Leib oder am Geiste, ist „wunderbar", sie hat für den Wissenden „die Vollmondgestalt" der Erleuchtung, ohne daß ein leiblich sichtbares Wunder oder auch notwendigerweise ein mystischer Zustand im Geiste da sein muß. Wenn die Übung als Offenbarung der Buddha-Natur Erleuchtung ist, macht es keinen Unterschied, ob, während der Körper unbeweglich im Zazen hockt, zerstreute Vorstellungen und Wünsche aufsteigen, die gemerkt und entleert werden, oder aber der Geist in die Unbewußtheit entsinkt oder auch „die große Erleuchtung" erfährt. Mag er sich eine Weile verirren oder augenblickhaft das Absolute berühren, in jedem Fall weilt der Geist im Reiche Buddhas[25].

Ein anderer Wesenszug der Mahâyâna-Philosophie, nämlich die Gleichsetzung des Kreislaufs der Dinge im Samsâra mit dem absoluten Ruhestand des Nirvâna, hat ebenfalls seine Bedeutung für die Zen-Erleuchtung. In der metaphysischen Sicht des Zen ist das endlose Werden im Entstehen und Vergehen aller Dinge gleich der Wirklichkeit der Buddha-Natur. Zwischen Erscheinung und Absolutem besteht kein Unterschied. Dôgen erklärt: „Alles Seiende ist die Buddha-Natur. Einen Teil von allem Seienden nennen wir Lebewesen. Innerhalb und außerhalb der Lebewesen ist das Allsein der Buddha-Natur"[26]. Daraus folgert Dôgen die Gleichsetzung von Sein und Zeit. Alles Sein ist in die Zeit geschmolzen, getrennt von der Zeit gibt es kein Sein. Da-sein ist Da-werden. „Wenn wir Sein und Zeit sagen, so ist die Zeit schon Sein. Alles Sein ist Zeit"[27]. Die Zeit ist nicht ein kosmisches oder mathematisches Gebilde, sondern die Bewegung des Seienden. Dem Nebeneinander der Dinge im Weltall entspricht das Nebeneinander der Zeitpunkte. Dôgen zeigt diese Beziehung konkret auf:

„Alle Farben beschränken sich nicht auf die Blumen, auch alle Zeiten haben Farben wie blau, gelb, rot, weiß usw. Der Frühling zieht die Blumen herbei; die Blumen ziehen den Frühling herbei"[28].

In dieser Konzeption kommt der Zeit keine Substantialität, aber auch keine Kontinuität zu. Die Zeitpunkte stehen wie die Dinge im Weltall nebeneinander. Jeder Augenblick ist in sich geschlossen. Jeweils existiert nur die Gegenwart, ohne Beziehung zur Vergangenheit und Zukunft. Deshalb mahnt Dôgen: „Nur heute und jetzt mußt du, ohne das Licht der Zeit zu verlieren, das Herz auf die Übung richten"[29]. Das Jetzt ist absolut. Wie noch das kleinste Ding der ganze Buddha, wie jedes Reiskorn und jeder Wassertropfen das All ist, so ist in jedem Augenblick die volle Erleuchtung. Deshalb ist jeder Augenblick der Übung von unendlichem Wert. Und dem Erleuchteten ist das ganze Menschenleben eine einzige beständige lautere Übung. In jedem Augenblick geschieht es, daß im Übenden, der gemäß der ursprünglichen Erleuchtung Buddha ist, der Buddha da-wird. Das rasche Menschenleben ohne Traum gemäß der Wahrheit der Buddha-Natur leben, heißt das Jetzt zum Jetzt machen. Nichts anderes ist Zen.

---

[25] Vgl. die Ausführungen von H. Akiyama aaO., 238–241.
[26] *Shôbôgenzô,* Abschnitt Busshô, Ausgabe Iwanami Bunko; Bd. I, 315.
[27] *Shôbôgenzô,* Abschnitt Uji, Ausgabe Iwanami Bunko; Bd. I, 159.
[28] *Shôbôgenzô,* Abschnitt Kûga, Ausgabe Iwanami Bunko; Bd. II, 17.
[29] *Shôbôgenzô Zuimonki*; Bd. 2, Nr. 14, Ausgabe Iwanami Bunko 44.

4. Um die Deutung des „Satori"

Die Untersuchung der Metaphysik des Zen lenkt unsern Blick vornehmlich auf die zuständliche ursprüngliche Erleuchtung. Der Ertrag für das Verständnis des Zen-Erlebnisses war dabei zunächst scheinbar gering. Aber in Wirklichkeit stehen die ursprüngliche (= zuständliche) Erleuchtung und die erworbene (= plötzliche, augenblickhafte) Erleuchtung in enger Wechselbeziehung und erklären sich gegenseitig. Das plötzliche Erlebnis, in der Zen-Literatur mit Vorliebe „die große Erleuchtung" oder japanisch „Satori" genannt, wäre ohne die Beziehung zu der Metaphysik-gebundenen zuständlichen Erleuchtung kaum mehr als ein para-psychisches Phänomen oder eine künstlerische Inspiration. Im Leben des Zen-Jüngers ist das Satori der plötzliche Durchbruch zu einer neuen religiösen Schau, deren Inhalt kein anderer ist als die in der ursprünglichen Erleuchtung beständig gehabte Buddha-Natur. Wenn Suzuki in seinen für die breite Öffentlichkeit bestimmten Werken nur das Satori-Erlebnis kennt und dafür völlige Metaphysiklosigkeit beansprucht, so kann leicht ein falsches Bild entstehen. Zen ist nicht nur Satori. Das plötzliche Erlebnis ist vielleicht das interessanteste, aber keineswegs das einzige, ja nicht einmal das ausschlaggebende Phänomen im Zen. Nicht nur die Sôtô-Richtung, auch die Rinzai-Sekte, deren Sonderheit Blitz-Satori und Kôan sind, lebt von den großen buddhistischen Grundlehren, die im Zen mit schöpferischer Originalität erfaßt werden. Die Idee der zuständlichen ursprünglichen Erleuchtung zeigt deutlich den buddhistischen Mutterboden. Das Zen ist verwurzelt in der religiösen Mahâyâna-Metaphysik, deren Inbegriff die Vorstellung von der kosmischen Buddha-Natur ist. Treffend sagt Rudolf Otto mit Bezug auf das Zen: „Keine Mystik wölbt sich im Blauen, sondern jede steht über einem Grunde, den sie selber nach Kräften leugnet und von dem sie dennoch immer erst ihr besonderes und mit anderswo gewachsenen Mystiken niemals identisches Wesen erhält"[30].

Übrigens findet sich in Suzukis Werken reichlich Material zur Widerlegung seiner These von der Metaphysiklosigkeit des Zen. Wenn er öfters alle Verbindungsfäden vom Zen her zu irgend einer Philosophie oder Religion hin mit emphatischen Worten abschneidet, so hebt er doch auch wieder die enge Beziehung des Zen zu den buddhistischen Prajnâpâramitâ-Sutren und der Shûnyatâ-Philosophie hervor. Ferner betont er, daß die Zen-Intuition im Grunde die gleiche sei wie die der großen Mahâyâna-Sutren, die nach ihm ein unmittelbarer Ausdruck religiösen Erlebens sind[31]. Ein anderer Name für Satori ist Prajnâ-

---

[30] Im Geleitwort zu Ohasama-Faust, *Zen. Der lebendige Buddhismus in Japan.* Gotha 1925, IX.

[31] D.T. Suzuki, *Essays in Zen-Buddhism*; Bd. III. London 1934, 7ff. Suzuki sucht das Zen von der buddhistischen Religion und von aller Metaphysik besonders in *„Die große Befreiung. Einführung in den Zen-Buddhismus"*, Leipzig 1939, loszulösen. Vgl. meine Kritik dieses Buches in *Stimmen der Zeit*, 138 (1948), 182–186. Suzuki schreibt: „Zen ist weder monotheistisch noch pantheistisch, es spottet solcher Bezeichnungen ... Zen ist eine schwebende Wolke am Himmel, keine Schraube befestigt, kein Strick hält es. Es bewegt sich wie es mag ... Zen will unsern Geist frei und unbeschwert sehen, schon der Gedanke an Einheit und Allheit ist ein hemmender Block und ein würgender Fallstrick, der die ursprüngliche Freiheit des Geistes bedroht" (aaO., 55–56).

pâramitâ, das die höchste unpersönliche Weisheit bedeutet[32]. Auch ist in vielen eigentlichen Zen-Texten die monistische Färbung unverkennbar. Suzuki führt eine dem Gründer des Zen, Bodhidharma, zugeschriebene, wahrscheinlich aus der T'ang-Zeit stammende chinesische Schrift an: „Wenn du den Buddha suchen willst, mußt du in deine eigene Natur schauen. Denn diese Natur ist der Buddha selbst … Diese Natur ist der Geist, und der Geist ist der Buddha, und der Buddha ist der Weg (Tao), und der Weg ist das Zen …"[33]. Die Metaphysik dieses Textes ist, wie immer man den der eignen Geist-Natur identischen Buddha bestimmen mag, offensichtlich eine monistische Immanenzlehre. Oder es spricht in der Todesstunde ein Zen-Meister zu seinen Jüngern: „Der kosmische Buddha-Leib (= Dharmakâya) bleibt immer vollkommen klar und zeigt doch, daß da Kommen und Vergehen ist. Alle Weisen der Vergangenheit kommen von der gleichen Quelle, und alle Seelen der Welt kehren zu dem Einen zurück"[34]. Solche Texte beleuchten Suzukis eigne Erklärung, daß „die Verwirklichung des Satori das Aufwecken der Buddha-Natur bedeutet, die tief in allen Geistern begraben liegt"[35].

C. G. Jung kann sich für seine Deutung des Zen als Durchbruch des Unterbewußten und Schau der naturhaften Ganzheit des Seelenlebens auf Suzuki berufen, der einmal das Satori „einen Einblick in das Unbewußte"[36] nennt und schon in der Einführung zu seinen frühesten Essays ausführt: Wie unser gewöhnliches Bewußtseinsfeld ausgefüllt ist mit allen möglichen Arten von Bildern, wohltuenden und schädlichen, geordneten und verwirrenden, klaren und dunklen, sich aufzwingenden und schwach dahinschwingenden, so ist das Unterbewußte ein Schatzhaus für jegliche Form von Okkultismus und Mystizismus, darunter all das verstanden, was latent oder abnormal oder psychisch oder spiritualistisch ist. Auch hier mag die Kraft verborgen liegen, in die Natur des eignen Seins zu schauen, und dies mag es sein, was das Zen in unserer Bewußtheit aufweckt. Jedenfalls sprechen die Meister figürlich vom Öffnen eines dritten Auges"[37]. In die gleiche Richtung weisen zahlreiche Texte der Zen-Literatur, in denen vom „Schauen der eignen Natur" oder des „ursprünglichen Menschen" oder auch „des ursprünglichen Antlitzes vor der Geburt" die Rede ist. Solche Ausdrücke werden von der buddhistischen Philosophie im Sinne der Lehre von der Buddha-Natur und dem kosmischen Buddha-Leib erklärt. Der Geschichtler erkennt in ihnen einen naturalistischen Einstrom aus dem chinesischen Taoismus. Aber dem Psychologen mag der Gedanke an die Ganzheit der Seelennatur in ihren bewußten und unbewußten Schichten aufscheinen. Jung erklärt die Befreiung im Zen-Erlebnis als die Erlösung des Unbewußten und Erfahrung der Ganzheit der menschlichen Natur in ihrer ursprünglichen Einheit vor aller Scheidung und Trennung. Das bewußte psychische Leben ist stets begrenzt und

---

[32] *Essays*; Bd. II, 9.
[33] *Essays*; Bd. I, 219ff.
[34] Zitiert in D.T. Suzuki, *The Training of the Zen Buddhist Monk*. Kyôto 1934, 58.
[35] *Essays*; Bd. II, 98.
[36] *Essays*; Bd. II, 46.
[37] *Essays*; Bd. I, 19.

also bestimmt. „Die Welt des Bewußtseins ist unvermeidlicherweise eine Welt voll von Beschränkungen und Wege versperrender Mauern. Sie ist stets eine notwendige Einseitigkeit, welche dem Wesen des Bewußtseins selber entspringt …" Dagegen ist „das Unbewußte … eine nicht anschaubare Ganzheit aller sublimalen psychischen Faktoren, eine Totalschau potentieller Natur"[38].

Die Zen-Deutung Jungs im Sinne der Tiefenpsychologie wirft neues Licht auf das Satori-Erlebnis und bietet vielleicht einen Schlüssel zum psychologischen Verständnis vieler natürlicher mystischer Erscheinungen, besonders solcher, in denen wie in der Zen-Erfahrung ein naturalistischer Einschlag zur Geltung drängt. Das Naturhafte tritt besonders in den psychologisch verwandten Nebenerscheinungen des Zen hervor. So sind Fechten, Bogenschießen, Pinselschreiben und andere „Wege" (jap. Dô) nicht bloß vom Zen-Geist inspiriert, sondern Ausfluß des Erlebnisses und erst auf der Erleuchtungsstufe des Satori eigentlich möglich. Die Psychologie mag sehr wohl auf dem von Jung eingeschlagenen Wege zu weiterer Klärung der Strukturgesetze natürlicher mystischer Phänomene vordringen. Wir dürfen aber nicht die volle Erklärung des Zen von der Psychologie allein erwarten. Im Verkehr mit ernsten Zen-Anhängern wurden wir immer wieder auf die religiöse Bedeutung dieser originellsten Form buddhistischen Lebens hingewiesen. Wie wir sahen, bezeugt auch die Zen-Literatur den metaphysischen Belang. Die Wesensschau der zuständlichen ursprünglichen Erleuchtung ist für das Gesamtverständnis des Zen ebenso wichtig wie der blitzhafte Satori-Durchbruch. Wir beachteten oben die gegenseitige Zuordnung beider und erkannten, daß vom Satori her gesehen die ursprüngliche Erleuchtung den Inhaltskern des Erlebnisses ausmacht. Anderseits ist die in der ursprünglichen Erleuchtung ausgesprochene mahayanistische Metaphysik mystisch ausgerichtet, sie geht der mystischen Erfahrung entgegen und ruft diese gleichsam herbei. Das Erlebnis ist Krönung und Erfüllung, aber auch Rechtfertigung und Bestätigung dieser Metaphysik, die wie alle pantheistische Einheits-Philosophie eine mystische Spitze besitzt. Das Streben, des Einheitsgrundes gewiß zu werden und das Ziel der Alleinheit im Erlebnis vorwegzunehmen, wird im Buddhismus noch verstärkt durch die aus der indischen Heimat überkommene Mitgift kontemplativer Innengewandtheit. Der mystische Trieb drängt zur Aufgipfelung der Wesensschau im blitzhaften Erlebnis.

5. Natürliche Mystik?

Die letzte Frage, die bei jeder Mystik aufkommt, die Frage nach der Wahrheit scheint die wichtigste und schließlich entscheidende Frage zu sein. Erregen uns nicht deshalb die in der Menschheitsgeschichte bezeugten mystischen Erfahrungen so sehr, weil wir durch sie Kunde von einer verborgenen, sonst unzulänglichen Wahrheit zu erlangen hoffen? Fragen wir nicht deshalb gespannt: „Besitzt

[38] C.G. Jung, Geleitwort zu *Die große Befreiung*, 26–27, 28.

dieser Mystiker wirklich eine Wahrheit? Oder ist er nur ein Träumer oder ein Getäuschter oder gar ein Betrüger? Wenn aber seine Mystik echt ist, wie viel Wahrheit dürfen wir dann von ihm erwarten?"

Und doch sind wir mit solchen Fragen nicht auf der richtigen Fährte. Selbst da, wo wie wir glauben, echte Mystik in der höchsten Vollkommenheit vorliegt, nämlich in der christlichen Offenbarungsmystik, ist die Seele, die vom Geist hingerissen Gottes Wahrheit berührte, für gewöhnlich nicht ermächtigt, Wahrheit mitzuteilen. Nur in wenigen Ausnahmefällen hatten Mystiker den Auftrag, den Menschen eine Botschaft zu überbringen. Meistens war die Wahrheitsschau ihre eigene persönliche Angelegenheit. Und wenn sie versuchten, davon zu stammeln, waren ihre Worte völlig unzureichend. Ja manchmal mischte sich Falsches in das Wahre, so daß ein langer Katalog von falschen Aussagen wahrer Mystiker hat aufgestellt werden können. Im allgemeinen bietet die mystische Erfahrung keine Gewähr für die Wahrheit der nachfolgenden Wortmitteilungen. Offenbar liegt der Sinn der christlichen Offenbarungsmystik anderswo. Die Erfahrung bleibt persönlicher Eigenbesitz des Mystikers, ist aber zugleich ein Erweis der göttlichen Gnade. Wenn die christlichen Mystiker den unschätzbaren Wert der mystischen Perle rühmen, so preisen sie das Geschenk der ewigen Liebe, die sie im sterblichen Leib des unsterblichen Gottes innewerden ließ. Die mystische Erfahrung ist ihnen deshalb über alles kostbar, weil sie nicht die Frucht ihrer eigenen heißen Bemühung, sondern Gnadengabe von oben ist. Was den Kern dieser Erfahrung ausmacht, die unmittelbare deutliche Wahrnehmung der Gegenwart und des Wirkens Gottes in der Seele, geht über die natürliche Menschenkraft hinaus. Die christliche Offenbarungsmystik ist gnadenhaft und wesentlich übernatürlich. Als übernatürliche Lebenserscheinung gehört sie einer höheren Ordnung an, mögen auch natürliche mystische Begebnisse psychologisch den Gnadenerfahrungen der übernatürlichen Mystik gleichen. Zwar muß einer nicht notwendig Glied der wahren sichtbaren Kirche Christi auf Erden sein, um der Gnade der übernatürlichen Mystik teilhaftig zu werden. Nichts hindert anzunehmen, daß Gott seine ausgesuchtesten Gnaden auch außerhalb des sichtbaren Leibes der Kirche schenken kann, wenn Er will. Und gewichtige Zeugnisse sprechen dafür, daß Er dies zuweilen getan hat. Die mystische Bewegung des Sufismus im Islam besitzt heiligmäßige Beter, die, wenn wir den Zeugnissen glauben dürfen, zu hohen Stufen des mystischen Lebens aufsteigen konnten[39]. In noch heidnischen Ländern begegnen Missionare auserwählten Seelen, die schon vor ihrer Taufe und vor jeder Berührung mit dem Christentum echte mystische Gnaden empfingen, sei es, daß Gott sein Dasein und seine Majestät im mystischen Licht einer Seele zeigte, die Er in der gleichen Stunde zu einem Leben der Vereinigung berief, oder daß die Seele durch das sichere Gefühl der Gegenwart Gottes Gewißheit über den großen Unsichtbaren erlangte, nach dem sie sich schon lange sehnte, oder wie immer Gott sein Wesen und Wirken suchenden Seelen offenbaren mag. Solche zum wahren Glauben und oft zum ka-

[39] Vgl. O. Karrer, *Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum.* Freiburg ⁴1949, 114–115.

tholischen Ordensleben hinführenden außerordentlichen Gnaden lassen nur um so eindrucksvoller die Tatsache hervortreten, daß der mystische Strom nirgendwo so machtvoll und reich fließt wie in der katholischen Kirche[40].

Für die übernatürliche Gnadenmystik muß als Mindestmaß seelischer Disposition der Glaube an den einen persönlichen Gott gefordert werden[41]. Doch daraus folgt keineswegs, daß mystische Erlebnisse, die wie die Zen-Erleuchtung außerhalb des heiligen Bereichs der vertrauten Du-Ich-Gemeinschaft zwischen der Seele und ihrem Schöpfer liegen, wertlos und schädlich seien. Auch bei katholischen Theologen und Psychologen hat sich mehr und mehr der Begriff einer natürlichen Mystik durchsetzen können. Welche Erscheinungen im einzelnen dazu gehören, ist noch wenig erforscht. Auch ist die Grenzlinie zwischen natürlicher Mystik und magischen Seelenvorgängen nicht leicht zu ziehen. Magie ist der Versuch des Menschen, durch gewaltsame Mittel den Naturlauf zu durchbrechen und auf die Gottheit oder übersinnliche dämonische Wesen Zwang auszuüben, wie es in primitiven Religionen geschieht. In der Mystik werden wir überall da von magischen Erscheinungen sprechen, wo der außergewöhnliche Zustand durch unnatürliche körperliche oder seelische Methoden erzwungen wird. Auch Hypnosen, Suggestionen, Halluzinationen, durch Rauschgift oder andere Ursachen hervorgerufene krankhafte Seelenerschütterungen können hier, insofern sie der Natur nicht gemäß sind, im weiten Sinne zu den magischen Vorkommnissen gezählt werden. Wie vom Arzt verordnetes Gift mögen solche Dinge im besonderen Fall der Heilung einer kranken Seele dienen, ihrem Wesen nach sind sie unnatürlich und schädlich. Der Strom des echten starken Lebens fließt innerhalb der Grenzen der natürlichen psychischen Gesetze.

Sowohl die Konzentrationstechnik des Nicht-Denkens im Zazen als auch die gewaltsame Anstrengung bei der Kôan-Übung haben Anlaß gegeben, das Zen unter die magischen oder parapsychischen Erscheinungen zu rechnen. Auch Jungs psychologische Erklärung des Erlebnisses als eines Durchbruchs des Unterbewußtseins scheint eher für einen künstlich erzwungenen seelischen Explosionsvorgang als für eine echte Wirklichkeitserfahrung zu sprechen. Denn das Erfassen ins Unterbewußte gesunkener psychischer Gehalte besagt keine neue Wesensschau oder Geistberührung. Schließlich muß zugegeben werden, daß sich in den Berichten über das Zen-Erlebnis und besonders in den Kôan-Samm-

---

[40] Vgl. meinen Aufsatz über *Östliche und westliche Mystik*; in: *GuL* 20 (1947), 135–147; 202–222.

[41] In den in meinem Aufsatz S. 222 angedeuteten Fällen handelt es sich um Seelen, die noch nicht getauft waren und vom christlichen Glauben noch gar keine oder nur eine sehr geringe Kenntnis besaßen, und die mit der mystischen Gnade zugleich den wahren Gottesglauben empfingen. Deshalb glaubte ich mich berechtigt, übernatürliche Gnadenmystik anzunehmen. Es traf gerade das zu, was Th. Ohm bemerkt: „(Ein Erleben und Erfassen des göttlichen Gnadenwirkens in der Seele) ... müßte doch wohl zur Bekehrung führen ... Vor allem müßten den Menschen, die Gott und Gottes Gnade und Gnadenwirken geistseelisch erleben, die Augen über die Wahrheit aufgehen."; vgl. *Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen.* Krailing 1950, 400–401. Die Erfahrungen nichtchristlicher Mystiker, denen der klare Gottesglaube fehlt, möchte ich in den Bereich der natürlichen Mystik verweisen, wobei unsicher bleibt, ob Gottes Gnade mitwirkte oder nicht.

lungen genug Merkwürdiges und Verzerrtes, bisweilen auch Krankhaftes und Unnatürliches nachweisen läßt. Oft wird die Grenze der Magie hart gestraft und wahrscheinlich auch hie und da übertreten. Dennoch dürfte das Zen als religiös-mystische Erscheinung nicht der Magie, sondern dem Gebiet der natürlichen Mystik zuzuweisen sein.

Mager bestimmt die natürliche Mystik als „geistseelisches Erfassen des natürlichen Wirkens Gottes in der Seele“[42]. Ihre Möglichkeit läßt sich nicht abstreiten. Die Seele ist schon von Natur aus Geist und nicht erst durch die Offenbarung dazu erhoben worden. Warum sollte es an sich ausgeschlossen sein, daß die Seele auch natürlich zu rein geistiger Tätigkeit gelangte? Das wäre natürliche Mystik. Auch sie wäre zu scheiden von jeder Magie[43]. Es folgt, daß wie Mager vorsichtig bemerkt, „natürliche Mystik, die in ihrer Tatsächlichkeit nicht einwandfrei feststeht, kein Widerspruch wäre“[44]. Außer dem Sufismus, der vielleicht zur übernatürlichen Mystik gezählt werden darf, führt Mager als wahrscheinliche Beispiele natürlicher Mystik Buddhismus, Neuplatonismus und die neuindische Mystik des Ramakrishna und Vivekananda an, lauter Erscheinungen, die bei aller Verschiedenheit Verwandtschaft mit dem Zen aufweisen.

Wie bei der übernatürlichen Mystik die Echtheit vorzüglich aus ihren Wirkungen erkannt wird, so muß sich auch die Wertigkeit der natürlichen Mystik in ihren Früchten erweisen. Das Zen scheint dieser Probe standzuhalten. Wie weit mystische Erfahrung im Aufbau einer Persönlichkeit konkrete Bedeutung gewonnen hat, läßt sich freilich im je einzelnen Fall schwerlich wissen. Jedenfalls zeichnen sich die in der Zen-Übung gereiften religiösen Männer durch klare Besonnenheit der Lebensführung, ruhige Entschlossenheit in schwierigen Lagen und gespannten Mut zu beständiger Tätigkeit aus. Die großen Zen-Meister, von denen die chinesischen Chroniken erzählen, sind durchweg kraftvolle, geistig hochstehende Gestalten, manchmal derb bis zur Roheit, aber im Gleichgewicht ihrer seelischen Fähigkeiten. Im japanischen Zen ragen Persönlichkeiten wie Dôgen und Hakuin hervor, deren hohe religiös-mystische Begabung von den Zeitgenossen geschätzt wurde und in bedeutenden Werken fortlebt. Bekannt ist der Einfluß des Zen auf die japanische Kunst und Kultur. Das überschwengliche Lob mancher Autoren wird freilich abgedämpft durch den Anblick trauriger sittlicher Verirrungen in vielen Zen-Klöstern zu gewissen Zeiten der japanischen Geschichte. Auch das Zen hat seinen Schuldanteil am allgemeinen Verfall der Religion im Lande und am Absinken der öffentlichen Achtung für den Buddhismus. Aber dadurch wird der Wert der Zen-Mystik kaum beeinträchtigt. Kam es doch zu jenen Entartungen gerade deshalb, weil Übung und Erleuchtung nicht mehr ernst genommen wurden. Die aszetisch-mystische Überlieferung überlebte die Perioden des Verfalls und widerstand der ärgsten Verweltlichung. Heute noch ist ein Zen-Kloster ein würdig ernster Ort, wo sich

---

[42] *Lexikon für Theologie und Kirche*; Bd. VII, Art. *Mystik*. Freiburg 1935, 407.
[43] A. Mager, *Mystik als Lehre und Leben*. Innsbruck 1934, 270.
[44] *Lexikon für Theologie und Kirche;* Bd. VII, 407.

hochwertiges geistiges Leben und vielleicht auch natürliche Mystik entfalten kann.

Wenn die Zugehörigkeit der Zen-Erleuchtung zur natürlichen Mystik zu Recht besteht, so darf sich die Erfahrung nicht im Bereich der äußeren und inneren Sinne abspielen, sondern muß eine Berührung des Geistigen bedeuten. Denn das unmittelbare Erfassen der geistigen Wirklichkeit macht, wie Mager mit Recht betont, das Wesen jeder echten Mystik aus. Freilich geben hier die psychologischen Erlebnisbeschreibungen kaum sichere Auskunft. Suzuki hebt bei seiner Untersuchung des Satori mit Berufung auf James' Analyse des mystischen Erlebnisses besonders die „Intuitive Einsicht" hervor[45]. Doch scheinen die vorliegenden Erfahrungsberichte nicht zur Annahme einer neuen Erkenntnis zu berechtigen, sondern vielmehr einen seelischen Exaltationszustand anzuzeigen, bei dem das Gefühl überwiegt. Auch in der „unpersönlichen Note" des Zen-Erlebnisses, die Suzuki in Gegensatz zur persönlichen Mystik im Christentum stellt und als einen Erweis der hohen Geistigkeit des Zen rühmt[46], möchten wir vielmehr einen Beweis für die Unvollkommenheit der mystischen Erfahrung im Zen erblicken, da zwar das geistige Sein unmittelbar erfaßt, aber die höchste Geistesspitze des Personseins nicht erkannt wird. Die ekstatischen Zustände im Zen kommen den Seelenvorgängen nahe, die James „kosmisches Bewußtsein" nannte[47]. Der Mensch erfährt die Einheit des Alls, ein Erlebnis, das ihn für das ganze Leben hochstimmt und stärkt. Des religiösen Charakters entkleidet, möchte sich das Zen-Erlebnis kaum über diese Stufe des vagen Alleinsgefühls erheben. Aber in der authentischen Zen-Erleuchtung ist das Religiöse ein wesentliches Element. Suzuki bringt dafür in seinen Werken nicht das wünschenswerte Verständnis auf. In Anlehnung an James spricht er zwar vom „Sinn für das Jenseitige", schwächt dann aber ab und sagt: „Vom Jenseitigen zu sprechen geht etwas zu weit"[48].

Grundsätzlich besteht kein Hindernis, ja es liegt im Sinne der These der natürlichen Mystik, anzunehmen, daß die Seele in der Erleuchtung ihre eigene Geistigkeit erfährt und auf dem Grunde ihrer Geistsubstanz Gottes ewigen Schöpfergeist gewahrt. Aber über diesen wichtigsten Punkt bleiben alle vorliegenden Erlebnisbeschreibungen des Zen-Satori die Auskunft schuldig. Auf Grund der Berichte läßt sich kaum mehr als ein Absolutheitscharakter der Erfahrung behaupten. Die Seele glaubt an einen absoluten Seinsbereich zu rühren. Dieses Erlebnis wird von den Zen-Jüngern, wie oben dargelegt wurde, gemäß der Mahâyâna-Metaphysik gedeutet. So bestätigt sich die allgemeine religionsgeschichtliche Beobachtung, „daß die nichtchristliche Mystik der Gefahr des

[45] *Essays*; Bd. II, 16–17. Der Abschnitt Suzukis über die Haupteigentümlichkeiten des Satori, der sich stark an James anlehnt, ist besonders zweifelhaft. Vgl. meine Kritik in: *Stimmen der Zeit*, 138 (1940/41), 183.

[46] *Essays*; Bd. II, 19. In diesem Zusammenhang wirft Suzuki unter völliger Verkennung des hohen geistigen Charakters der christlichen Mystik den christlichen Mystikern Sexualität vor.

[47] William James, *The Varieties of Religious Experience*. New York ²1920, 398–399.

[48] *Essays*; Bd. II, 19.

Monismus, Pantheismus und Theopanismus immer in hohem Grade ausgesetzt war"[49].

Der Grund dafür liegt zunächst im Überwiegen der monistischen Spekulation in der Philosophie, besonders der Fernasiens, wo seit den frühen Tagen der Upanishaden die Einheitsschau des Tat tvam asi die religiösen und metaphysischen Geister in den Bann zog. Ebenso wichtig ist ein zweiter Grund, der die gleiche geistige Situation vom Menschen her faßt, nämlich das Fehlen eines deutlichen Personbegriffs. Ohm dürfte das Ergebnis seiner Forschung ohne Übersteigerungsgefahr noch stärker formulieren: „Außerhalb der Offenbarung gibt es kaum einen echten Personbegriff und echte persönliche Selbständigkeit und ist die Person äußerlich und innerlich immer bedroht. Selten, daß der Einzelmensch die Freiheit und Würde hat, die ihm von Gott aus zusteht. Das zeigt sich auch gerade in der Mystik"[50].

Aber man muß sich vor vorschnellen Schlüssen bezüglich der persönlichen Haltung der nichtchristlichen, sogenannten „pantheistischen" Mystiker hüten. Während vieler Jahre in Japan konnte ich einige merkwürdige Erfahrungen machen, die vielleicht zum Verständnis der Dinge ein wenig beizutragen imstande sind. In den ersten Jahren meines Aufenthaltes im Lande hatte ich viel Muße zum Verkehr mit jungen Zen-Studenten, die sehr freundlich und fleißig mit mir buddhistische Texte lasen, unermüdlich eifrig mir erklärten und in jeder Weise halfen. Sie waren überzeugte Anhänger der pantheistischen Mahâyâna (*Großes* Fahrzeug)-Philosophie und schauten auf alle philosophischen Zweiheits-Anschauungen als auf Hînayâna (*Kleines* Fahrzeug) mit Überlegenheit herab. Aber sie übten eifrig Zazen, und besonders während der Sommerferien gingen sie regelmäßig aufs Land in ein Zen-Kloster, wo sie nicht nur aszetisch übten, sondern auch vor der Buddha-Statue anbeteten und Sutren rezitierten. Denn sie waren aufrichtig fromm. Aber wie paßte ihre Andacht zu ihrer pantheistischen Weltanschauung? Warum beugten sie sich vor dem Buddha, warum verehrten sie das Buddha-Bild, wenn der Buddha der Geist und der Geist der Buddha ist? Oft habe ich meinen jungen Zen-Freunden nicht ohne geheime Bekehrungsabsichten die Unlogik ihres Verhaltens vorgeworfen, worauf sie mir jedesmal lächelnd aber sehr bestimmt zu verstehen gaben, daß ich dies eben nicht begreifen könne. Ich war meiner Sache sicher, der Widerspruch war offensichtlich, aber ich mußte einsehen, daß alles Diskutieren umsonst war, weil auch und mehr noch als das Herz der Abendländer der Ostasiaten „Herz seine Gründe hat, die die Vernunft nicht weiß" (Pascal).

Einige Jahre nach Kriegsende suchte ich wieder Verbindung mit Buddhisten, diesmal besonders mit älteren Zen-Bonzen. Denn für die Beurteilung der Werthaftigkeit ihrer Übung und Erleuchtung muß doch die persönliche Haltung der Erfahrenen vor allem wichtig sein. Ich wurde durch die Einfachheit, Wahrhaftigkeit, schlichte Güte und edle Menschlichkeit mancher Bonzen tief be-

[49] Th. Ohm, *Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen.* 398.

[50] Ebd. Den Buddhisten ist auch der Begriff der Seele als einer geistigen Substanz nicht geläufig, was ebenfalls Ungenauigkeit in den Erlebnisbeschreibungen zur Folge haben kann.

eindruckt. Jüngst konnte ich mit einem hervorragenden Zen-Meister bekannt werden, der in einem großen Kloster der Sôtô-Sekte nahe bei Tokyo eine zahlreiche Schar junger Bonzen in die Kunst des Zazen einführt. Von diesem „Novizenmeister" ließ ich mir nochmals Übung und Erleuchtung erklären, wobei ich vorab kaum etwas Neues erfuhr. Er bestätigte mir im Gespräch die Hauptpunkte dieses Aufsatzes: daß nämlich die Erleuchtung eine plötzliche, einmalige, besonders geartete und zwar religiöse Erfahrung ist, daß der Erleuchtete sich der Berührung eines Absoluten bewußt wird daß das Erlebnis weniger eine neue Erkenntnis vermittelt als vielmehr gefühlsmäßig betont eine neue Haltung verursacht. Im Sinne seiner Sekte betonte der Bonze den Wert der Übung im Alltag. Auch für den Erleuchteten spiele sich das Leben ohne augenfällige Besonderheit in den Grenzen der Gesetzmäßigkeit dieser Erde ab, ohne alle Spur von Wunderbarem oder Magischem. Nun wagte ich meine Kernfrage: Wenn der Erleuchtete in der Erleuchtung die Buddhaschaft erlangt und durch das Einswerden mit dem Absoluten selbst zum Buddha, zum Absoluten wird, ist er dann in den absoluten Seinsbereich erhoben und, von den Erdenbanden befreit, selbst absolut? Sobald der Bonze verstand, wohin meine Frage zielte, antwortete er unverzüglich und versicherte mir klar und bestimmt das gleiche, wie vor fast drei Jahren ein hoch erleuchteter Zen-Greis in Hiroshima[51]: „Nein, nach der Erleuchtung bin ich keineswegs ein absolutes Wesen, mein Leben ist immer dieses gewöhnliche Leben im Alltag, ein Leben der Arbeit und Übung, vielen Unzulänglichkeiten und Schwachheiten ausgesetzt, dem Tode verfallen (buddhistisch ausgedrückt: dem Gesetz der Ursachenverknüpfung unterworfen) ... Wir Buddhisten haben nicht den Begriff der Sünde wie Sie im Christentum, fuhr er nach einer Weile fort, aber um das Fehlerhafte in meinem Leben wieder gutzumachen, fege ich täglich hier den Abort, und wie die Novizen muß ich täglich bis zu meinem Tode die Werke üben. Er bediente sich in diesem Zusammenhang des japanischen Wortes, mit dem wir unsern Gläubigen die Verpflichtung zur Sühne erklären. Dieses ist nicht das einzige Beispiel dafür, daß sich die Zen-Buddhisten des Bußwertes ihrer strengen aszetischen Übung bewußt sind. Die beiden hervorstechenden Tugenden der geistlichen Männer im Zen sind Demut und Güte. Diese Beobachtung dürfte für die Gesamtbeurteilung der Zen-Erleuchtung nicht unwichtig sein. Nur zu leicht verbindet sich mit dem Wort „pantheistische Mystik" eine Vorstellung, die der Wirklichkeit nicht gerecht wird.

Die Zen-Jünger sind bei ihrer Übung von religiösen Beweggründen vorangetrieben, die Zen-Erleuchtung ist ihnen höchstes religiöses Anliegen. Wie alle religiös ergriffenen Menschen sind sie „Pilger des Absoluten". Wer möchte wissen, wie viel sie von der ewigen, unwandelbaren Wahrheit erfahren? Ihr Erlebnis vermögen sie nie in Worten auszusprechen. Wenn sie dennoch das Erlebte mitzuteilen suchten, so geschah es in der Sprache der monistischen Mahâyâna-Philosophie. Aber Philosophie und Erlebnis sind immer verschieden. Die Erfahrung

[51] Über diese Begegnung habe ich berichtet in: *Mit buddhistischen Bonzen*; in: *Stimmen der Zeit* 148 (1951), 209–213.

der Alleinheit kann sowohl theistisch als auch pantheistisch gedeutet werden. Das Wahrheitskriterium eines Weltbildes liegt nie im subjektiven Erleben. Jede echte Philosophie wird sich in lebendiger Fühlung mit den menschlichen Erfahrungen halten, aber Maßstab und Ziel kann sie nur im Objektiven haben. Ohne die Bedeutung der Zen-Erleuchtung für ernste Zen-Jünger abzuwarten, können wir daher und müssen ihre letzte Gültigkeit in Frage stellen. Auch ist das Zen-Erlebnis als mystische Erscheinungsform unvollkommen. Zur vollen Wahrheit kann keine noch so aufrichtige, opfervolle, bloß menschliche Bemühung um Erleuchtung führen, sondern einzig der Logos, der „in diese Welt gekommen jeden Menschen erleuchtet" (Joh. 1, 9).

Die Distanz des christlichen Gebets zur „Methodik" liegt in der biblischen Gotteserfahrung begründet: Gott begegnet dem Menschen in unverfügbarer Weise, und dies kann niemals das Resultat einer bestimmten Übung sein (Ex. 33,19). Zudem ist die persönliche Begabung ein integrales Moment der Berufung, was eine grundsätzliche Offenheit für verschiedene Gebetswege voraussetzt. Die Faszination der östlichen Meditation beruht auf ihrer Ganzheitlichkeit, die sowohl Atem als auch Leibhaltung in die spirituelle Praxis miteinbezieht. Ebenso bedeutsam ist das unmittelbare Einheitsstreben und ihre objektfreie Versenkungsmethode. Wulf versteht die Begegnung mit dem Osten als Aufgabe, die vorherrschende diskursive, daher oft unfruchtbare Betrachtung in einer Rückbesinnung auf die eigene mystische Tradition zu vertiefen. Seine Kritik wendet sich gegen den Subjektivismus mancher Meditationsgruppen, aber auch eine schablonenhafte Gebetspraxis in den damaligen Orden (s. GuL 34/1961, 137). Er blickt am Vorabend des Konzils auf die Geschichte der Meditation zurück, um Kriterien für deren Erneuerung zu gewinnen: „Man begegnet in unseren Tagen beiden Einseitigkeiten, die nur überwunden werden, wenn man an der Einheit von Betrachtung und Beschauung, von Aszese und Mystik festhält." (S. 209).

Die Übung der Meditation in der abendländisch-christlichen Geschichte

Friedrich Wulf, München

Wenn wir hier von der Geschichte der Meditation sprechen wollen, dann setzen wir offenbar voraus, daß wir schon wissen, was Meditation ist. Anderseits soll aber gerade erst die *Geschichte* das Wesen, die Breite und Vielschichtigkeit, Sinn und Ziel der Meditation, insbesondere der christlichen Meditation, klären helfen. Diese geschichtliche Besinnung ist um so notwendiger, je verschiedenartiger das ist, was heutzutage als Meditation gelehrt und empfohlen wird, und je unterschiedlicher das Ziel ist, das man mit ihrer Übung anstrebt. Um aus diesem Dilemma – daß wir nämlich voraussetzen, was wir erst erarbeiten wollen – herauszukommen, dürfen wir den Begriff der Meditation nicht zu eng ansetzen, indem wir ihn auf die heute darunter verstandene Übung im Erlebnisbewußtsein eingrenzen und die erwägende (sogenannte diskursive) Betrachtung von vornherein ausschließen; wir begnügen uns auch nicht mit der bloßen Wortgeschichte der Meditation, sondern wollen mehr auf die Sache selbst schauen, die in der Geschichte mit verschiedenen Namen benannt wird. Und noch ein Letztes: Da das, was Meditation meint, zu den Grundvollzügen des humanen Lebens gehört und darum in allen Kulturen und bei allen Völkern vorkommt, be-

schränken wir unsere Untersuchung auf den abendländisch-christlichen Raum. So hoffen wir im Endergebnis einen Standpunkt zu gewinnen, der es uns ermöglicht, zu den aktuellen Fragen, die die Wiederbelebung der Meditation mit sich gebracht hat, Stellung zu nehmen und der christlichen Meditation neue Anregungen zu vermitteln.

Um einen Ausgangspunkt für unseren geschichtlichen Überblick zu gewinnen, fragen wir zunächst: Woher kommt das *Wort* Meditation und was bedeutet es?[1] Das Tätigkeitswort meditari (und entsprechend das Hauptwort meditatio) ist dem Stamm nach mit dem griechischen μέδομαι verwandt, das soviel bedeutet wie: fürsorgen, an etwas denken, etwas aussinnen. In seiner christlichen, religiösen Verwendung ist es aber die Übersetzung des hebräischen hāggā bzw. des griechischen μελετᾶν (das einen ähnlichen Sinnumfang wie μέδομαι hat). Damit ist schon auf seine Vielschichtigkeit und seinen Bedeutungsreichtum hingewiesen. hāggā hat im Alten Testament die Bedeutung von seufzen, halblaut etwas vor sich hersagen, murmeln, μελετᾶν heißt sorgen, pflegen, sich üben (als geistiges Üben wurde es „später geschieden vom Tatüben, der ‚Askese' [ἀσκειν]"[2]). Beide Bedeutungselemente sind in den christlichen Gebrauch des Wortes „meditari" eingegangen, während in der profanen Latinität die Bedeutung von nachsinnen, studieren überwiegt. Die Brücke vom hebräischen hāggā bzw. vom griechischen μελετᾶν zum christlichen meditari bildet vor allem die vorchristliche Bibelübersetzung des Alten Testamentes der Diasporajuden (Alexandrien), die sogenannte Septuaginta, und die lateinische Bibelübersetzung des hl. Hieronymus, die sogenannte Vulgata. – Meditation bedeutet also von seinem Wortsinn und von seinem geschichtlichen Ursprung her das sinnende, oft hörbare Einüben, Beherzigen einer Wahrheit, womit auch schon auf das Moment der ständigen Wiederholung hingewiesen ist. Wir fragen also: Wo begegnet man einer solchen Übung im abendländisch-christlichen Raum, und welchen Weg hat diese Übung durch die Geschichte genommen?

I. Meditation im Umkreis der antiken Welt

In zweifacher Form begegnet uns die meditative Übung schon in der vorchristlichen bzw. außerchristlichen antiken Welt: 1. in der Stoa und 2. in der platonischen Philosophie; im ersten Fall hat die Übung einen mehr ethischen, im zweiten einen mehr religiösen Charakter.

1. Die stoische Philosophie ist eine Lebenslehre, eine Anleitung zum Leben nach der Vernunft, zum Sich-Einfügen in die vom Logos durchwirkte Natur. Der Mensch muß sich frei machen von seinen Leidenschaften und unabhängig

[1] Vgl. die beiden Aufsätze von E. von Severus; in: *GuL: Das Wort „Meditari" im Sprachgebrauch der Hl. Schrift* (26/1953; 365 ff.) und: *Das Wesen der Meditation und der Mensch der Gegenwart* (29/1956, 108ff).
[2] P. Rabbow, *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*. München 1954, 23.

werden von den Wechselfällen des Lebens. Der philosophische Lehrer will darum seine Schüler zur Leidenschaftslosigkeit, zur Bewahrung der inneren Ruhe, des inneren Gleichgewichts erziehen; nur so werden sie dem weltimmanenten Gott verbunden sein und sich seiner Vorsehung anheimgeben. Eine solche Philosophie kann geradezu zur Seelenführung werden. Das zeigt sich u. a. in den vorgelegten Übungen. Unter diesen Übungen findet sich auch die Meditation (öfter auch unter diesem Terminus), und zwar in verschiedenen Formen, am klarsten und greifbarsten in der späten Stoa, bei Seneca (4. v. Chr. – 65 n. Chr.), Plutarch (40 – 120 n. Chr.), Epiktet (ca. 50 – 138 n. Chr.) und Marc Aurel (121 bis 180 n. Chr). Wir nennen einige von ihnen.

Zunächst die Vor-Übung der Sammlung: „Einsame Stätten der Zurückgezogenheit suchen die Menschen auf, Landleben, Meeresstrand, Gebirge; auch du hast oftmals diese tiefe Sehnsucht. Doch das ist ganz durchschnittlich: zu jeder Stunde kannst du, wann du willst, dich in die Einsamkeit des Selbst zurückziehen. Denn nirgends hat der Mensch geruhsamere und unbehelligtere Abgeschiedenheit als in der eigenen Seele; zumal der, der da drinnen jene Sicherungen hat, in die er unterducken kann, um gleich erleichtert und in aller Wohlbehaglichkeit zu sein: mit Wohlbehaglichkeit mein' ich nichts anderes als Wohlordnung" (Marc Aurel, bei Rabbow [= R] 91). „Gerade dann vor allem zieh' dich in die Abgeschiedenheit des Selbst zurück, wenn du genötigt bist, im ‚Schwarm zu sein" (Epikur, R. 94).

Was aber soll das Herz des Menschen bewegen, wenn er in sich Einkehr hält, welche Gedanken soll er erwägen, um sich von ihnen ergreifen und prägen zu lassen? Gedanken an die Vergänglichkeit des Lebens und des Ruhmes, an die Flüchtigkeit des Augenblicks und die Ewigkeit. „Die Vorstellung der ganzen Ewigkeit, des ganzen Seins soll ohne Unterlaß in deiner Seele sein; und: daß all dies Einzelne ein Feigenkorn gegen das Sein, gegen die Ewigkeit Umdrehung eines Bohrers ist" (Marc Aurel, R. 118). „Bedenk', wenn einem was passiert: das ist mir längst geläufig und vertraut" (Marc Aurel, R. 117). Insbesondere soll man den Tod stets vor Augen haben: „Dies wollen wir der Seele bohrend einprägen, dies häufig bei uns aussprechen: Sterben muß der Mensch; und wann – was kümmert's dich?" (Seneca, R. 116). „Ich richte darauf meinen Sinn, daß mir ein Tag gleich ganzem Leben sei. Und wahrlich, nicht raffe ich ihn auf wie einen Lebensrest, sondern ich seh' ihn an, als ob er wirklich jener letzte sein könne" (Seneca, R. 120). Den Widrigkeiten des Lebens muß man dadurch zu begegnen suchen, daß man sich schon vorher mit ihnen vertraut gemacht hat. „Tod und Verbannung und alles, was schrecklich erscheint, soll täglich dir vor Augen stehn, doch allermeist der Tod; und niemals wirst du dann kleinmütig sein noch irgend etwas allzusehr begehren" (Epiktet, R. 164). „Man muß im voraus schon in den Geschehnissen sich heimisch machen, und wenn sie noch nicht da sind, sie als gegenwärtige behandeln; im voraus das Zukünftige bei sich zu einem plastischen Bildeindruck machen; und so an es, als ob es jetzt geschehen sei, allmählich eine Gewöhnung sich erwerben" (Posidonius, R. 165). Man muß „alle Schicksalsschläge, ehe sie treffen, durchmeditierend (meditando) im voraus bändigen (Seneca, R. 165). „Wenn du zu einem der Großmächtigen gehst, so stell

dir vor, daß du ihn nicht zu Hause treffen wirst; daß du abgewiesen werden wirst; daß die Tür dir vor der Nase zugeschlagen werden wird; daß er sich gar nicht um dich kümmern wird. Und wenn es dir zukommt, mit dieser Aussicht hinzugehn, so geh' und nimm es hin, was dir passiert" (Epiktet, R. 175). Um in jeder Lage der Vernunft gemäß zu leben, soll man sich große Menschen vor Augen stellen: „Wir müssen irgend einen guten Mann werthalten und immer ihn vor Augen haben, um so zu leben, als ob gerade er zuschaue, und jegliches zu tun, als wenn er's sähe" (Seneca, R. 121).

Das alles soll methodisch gepflegt werden: „Schaff dir eine Methode der Betrachtung", sagt Marc Aurel, wie alles sich verwandelt ineinander, und nimm es unaufhörlich in Gedanken auf und *übe* dich in diesem Kapitel. Denn nichts gibt so Erhebung über Welt und Schicksal" (R. 40). Dieses Sich-Üben wird näherhin beschrieben als geistiges Essen einer Wahrheit, als ein Beißen, Zerkauen, Verdauen, Wiederkäuen, oder auch als Hin- und Herwenden, Um- und Umkehren, in die Seele Einbohren (R. 325), Ausdrücke, die zum guten Teil in der mittelalterlichen geistlichen Meditationsüberlieferung wiederkehren (R. 325f.). Die Seele, das Herz sollen bewegt werden. Die meditierte Wahrheit soll darin Wurzel schlagen, eine Kraft entfalten, den inneren Menschen stärken und umwandeln. Zu diesem Zweck werden die Mittel der antiken Rhetorik angewandt: die Wiederholung, die Amplifikation, die Zergliederung, der Vergleich, die Steigerung. „Betrachte, wie viele Menschen schon gestorben sind; auch solche, die mit dem Tode viel zu tun hatten: die Ärzte, die so oft gegrübelt haben: wird er sterben?, die Astrologen, die genau zu sagen wußten: er wird sterben; die Philosophen, die unendlich disputierten: ist er unsterblich oder sterblich?; die Kriegshelden, die viele wirklich sterben ließen; die Tyrannen, die wie Götter über Tod und Leben völlig frei verfügten" (Marc Aurel, R. 81f.). Oft meditierte man mit lautem oder leisem Murmeln; man memorierte Denksprüche und Kernsätze stoischer Lebensweisheit und sagte sie vor sich her (R. 88, 128, 201), morgens und auch untertags (R. 204), um die Seelenruhe zu bewahren. So kann denn Seneca einmal schreiben: „An welchem Ort ich auch stehe, da meditiere ich (cogitationes meas tracto), arbeite einen Heilsgedanken durch (aliquid in animo salutare verso)" (R. 94).

2. Eine ganz andere Art von „Meditation", von existentieller Einübung in die Grundwahrheiten und -wirklichkeiten der Welt und des Lebens, begegnet uns in der platonischen Philosophie. Für Plato existieren die allgemeinen geistigen Wesenheiten der Dinge (das eigentlich Seiende) außerhalb der sinnenhaften, materiellen Welt. Die im Körper begrabene Seele hat ein eingeborenes Verlangen nach der Schau dieser Wesenheiten (Ideen). Denn sie hat vor ihrer selbstverschuldeten Verbannung in den Leib schon einmal in der reinen Schau der Ideen existiert. Erkenntnis ist für sie darum Rückerinnerung. Will sie nun zur Vollendung und zur Glückseligkeit gelangen, dann muß sie sich aus der sinnlichen Welt des Scheins wieder lösen und in der Kraft des Eros, ihres in der Wiedererinnerung erfahrenen Daimonion, zur Schau des Wahren und Schönen emporsteigen, die ihr durch eine Erleuchtung des höchsten Gottes geschenkt wird. Das ganze Streben des Menschen muß also nach Erkenntnis gehen; sein eigentliches Ziel ist

die θεωρία, die *Kontemplation* des wahren Seins, des Urschönen. Darum heißt es im „Gastmahl": „Dies eben bedeutet ja, den richtigen Weg der Liebe einschlagen oder von einem anderen auf diesem geleitet werden, wenn man um dieses Urschönen willen von jenem vielen Schönen ausgeht und so stufenweise innerhalb desselben immer weiter vorschreitet, von einem zu zweien und von zweien zu allen schönen Körpern, und von den schönen Körpern zu den schönen Bestrebungen, und von den schönen Bestrebungen zu den schönen Erkenntnissen – bis man innerhalb der Erkenntnisse bei jener Erkenntnis endigt, die von nichts anderem als von jenem Urschönen selbst die Erkenntnis ist, und so schließlich das allein wesenhafte Schöne erkennt" (211 C). „Auf diesem Höhepunkte des Lebens, o mein lieber Sokrates, auf welchem er das Ansichschöne betrachtet, hat das Leben des Menschen, wenn irgendwo, einen wahrhaften Wert. Wenn du dies Schöne einstmals erblicken solltest, dann wird es dir nicht mit der Schönheit des Goldes und der Kleidung und mit schönen Knaben und Jünglingen vergleichbar erscheinen, bei deren Anblicke du jetzt außer dir gerätst und, wie viele andere, bereit sein würdest, für den steten Anblick des Lieblings und das stete Zusammenleben mit ihm, wenn es nur möglich wäre, Essen und Trinken aufzugeben und ihn nur immerfort anzuschauen und mit ihm zu verkehren. Was sollen wir also wohl gar von dem glauben, dem es zuteil würde, das Ansichschöne lauter, rein und unvermischt zu erblicken und nicht verunreinigt mit Fleisch und Farben und allem übrigen irdischen Tand, sondern der das Göttlichschöne selbst in seiner ureigenen Gestalt zu erschauen vermöchte? Glaubst du wohl, daß das Leben eines Menschen gering erscheinen könnte, der dorthin blickt und es mit den Werkzeugen anblickt und sich mit ihm vereinigt, mit denen es betrachtet sein und mit sich verkehren lassen will?" (212 B).

Wer würde sich bei dieser Beschreibung des kontemplativen Aufstiegs nicht jener berühmten Stelle aus dem 10. Buch (6, 8–9) der Bekenntnisse des hl. Augustinus erinnern: „Himmel und Erde und alles, was sie füllt, das alles sagt mir von allerwärts, daß ich Dich lieben soll … was aber liebe ich, da ich Dich liebe? Nicht die Schönheit eines Körpers noch den Rhythmus der bewegten Zeit; nicht den Glanz des Lichtes, der da so lieb den Augen; nicht die süßen Melodien in der Welt des Tönens aller Art; nicht der Blumen, Salben, Spezereien Wohlgeruch; nicht Manna und nicht Honig; nicht Leibesglieder, die köstlich sind der fleischlichen Umarmung: nichts von alledem liebe ich, wenn ich liebe meinen Gott. Und dennoch liebe ich ein Licht und einen Klang und einen Duft und eine Speise und eine Umarmung, wenn ich liebe meinen Gott: Licht und Klang und Duft und Speise und Umarmung meinem inneren Menschen. Dort erstrahlt meiner Seele, was kein Raum erfaßt; dort erklingt, was keine Zeit entführt; dort duftet, was kein Wind verweht; dort mundet, was keine Sattheit vergällt; dort schmiegt sich an, was kein Überdruß auseinanderlöst. Das ist es, was ich liebe, wenn ich liebe meinen Gott". Dazu jene wunderbare Szene bei Ostia im 9. Buch der Bekenntnisse (10, 24 f.), wo Augustinus erzählt, wie er mit seiner Mutter die Stufen des geschaffenen Seins durcheilt und auf dem Gipfel der Erkenntnis gnadenhaft von Gott berührt wird. Ein Musterbeispiel für eine verchristlichte

platonische Kontemplation. „Da erhoben wir uns mit heißerer Inbrunst nach dem ‚wesenhaften Sein' und durchwanderten stufenweise die ganze Körperwelt, auch den Himmel, von dem herab Sonne, Mond und Sterne leuchten über die Erde. Und höher stiegen wir auf im Betrachten, Bereden, Bewundern Deiner Werke, und wir gelangten zu unserer Geisteswelt. Und wir schritten hinaus über sie, um die Gefilde unerschöpflicher Fülle zu erreichen, auf denen Du Israel auf ewig weidest mit der Speise der Wahrheit; und dort ist das Leben der Weisheit, die Weisheit, durch die alles Geschöpfliche entsteht, was je gewesen ist und was je sein wird; und sie selbst ist ohne Werden, sie ist, wie sie gewesen ist, und also wird sie stets fort sein; vielmehr, es gibt in ihr kein Gewesensein noch ein Künftigsein, sondern das Sein allein, weil sie ewig ist; denn Gewesensein und Künftigsein ist nicht ewig. Und während wir so reden von dieser ewigen Weisheit, voll Sehnsucht nach ihr, da streiften wir sie leise in einem vollen Schlag des Herzens; da seufzten wir auf und ließen dort festgebunden ‚die Erstlinge des Geistes'; und wir wandten uns wieder dem Getön der Rede zu, bei der das Wort Anfang und Ende hat; was auch wäre ähnlich Deinem Wort, unserm Herrn, dem Wort, das in sich verbleibt, ohne zu altern, und doch alles erneut!"

Hier wird klar, daß die platonische Kontemplation nicht nur eine Sache des Verstandes und darum rein theoretische Erkenntnis ist, sondern den geistig-personalen Kern des Menschen berührt und darum sein innerstes Herz ergreift. Das zeigt sieh schon bei Philon v. Alexandrien (ca. 20 v. Chr. – ca. 50 n. Chr.), der außer der platonischen die jüdische Überlieferung mit einbringt. Kontemplation heißt für ihn liebende Gotteserkenntnis: sie hat zur Voraussetzung, daß der gläubige Mensch sich und die Welt lasse, damit Gott unmittelbar ihn erleuchten und zu sich emporziehen könne. Das Ziel des Frommen ist die mystische Gottesschau. Der Weg dahin führt über die schmerzhafte Reinigung und die vorbehaltlose Übergabe des Herzens. Die einzelnen Stufen dieses Weges hat am genauesten Plotin beschrieben. Durch ihn ist die Kontemplation als das große Ideal menschlicher Vollendung in das Christentum eingegangen. Hier ist sie, wie sich noch zeigen wird, mit der Meditation zu einer einzigen geistlichen Übung verschmolzen. Sie bildet das letzte Glied des Aufstiegs zur Vereinigung mit Gott.

Wir wissen nicht, für wie viele Menschen die platonisch geprägte Kontemplation eine existentielle Übung war. Für Plotin war sie es auf jeden Fall, so daß manche sich nicht scheuen, ihn einen Mystiker zu nennen. Und die gnostische Bewegung, die für das junge Christentum eine tödliche Gefahr bedeutete, zeigt, wie sehr man den kontemplativen Weg als eine Religion verstand.

II. Meditation und Kontemplation in der Heiligen Schrift

1. Wir erwähnten schon, daß das Wort μελετᾶν bzw. meditari in der griechischen Septuaginta und der lateinischen Vulgata verhältnismäßig häufig vorkommt, fast ausschließlich im Alten Testament. Meist, aber nicht immer, wird

mit ihm das hebräische hāggā wiedergegeben. Von der etymologischen Wurzel her und aus dem Sinnzusammenhang beinhaltet der *Begriff*, wie wir sahen, ein zweifaches: a) ein akustisches, b) ein geistiges Element.

a) Ursprünglich scheint das akustische Element im Begriff der Meditation überwogen zu haben. Meditieren heißt im AT etwas leise vor sich her murmeln, oft mit dem Unterton der Klage, ein Seufzen und Stöhnen, das dem tiefen *Brustton* des Löwen und dem dunklen Gurren der Taube verglichen wird. Gemeint ist wohl das besinnliche Murmeln der Torā, des Gesetzes, und der Weisheitssprüche. Auf jeden Fall handelt es sich in der Meditation um ein *sprechendes* Bedenken und Erinnern.

b) Bei den Propheten und in den Psalmen tritt das geistige Element der Meditation stärker hervor, wie ja überhaupt in dieser Zeit gegen alles bloße Lippenbekenntnis und gegen das rein äußere Schlachten von Opfertieren die Gesinnung des Herzens als das Entscheidende betont wird. Meditieren heißt hier: nachsinnen, hebend, dankend, preisend erwägen, mit dem Wort der Schriften (des Pentateuchs), in denen die Magnalia Dei, die Heilstaten Gottes an seinem Volk, überliefert werden, mit dem Wort des Gesetzes, der Propheten, der Psalmen umgehen, es in sein Herz hineinnehmen, um aus ihm zu leben, nach ihm zu handeln, um in ihm Trost, Stärke, Ausdauer zu erlangen, um in der Liebe zu Jahwe entzündet, zu Reue und Umkehr bewegt zu werden.

So sehr es sich hier um innere Vorgänge handelt, so machen doch bisweilen das hebräische Grundwort oder der Zusammenhang deutlich, daß auch weiterhin ein sinnenhaftes Element mitschwingt. Bei den Psalmen liegt es bisweilen offen zu Tage, daß sie aus der Meditation entstanden sind und sich darum auch wieder für die Meditation in besonderer Weise eignen. Oft kreisen sie in immer neu ansetzenden Wiederholungen um ein und denselben Gedanken. Man versuche nur einmal, die Buß- oder die Lobpsalmen meditierend zu rezitieren. Hin und wieder weist uns auch die vermutliche Entstehungsgeschichte eines Psalmes auf die Meditation hin, so Psalm 41 in der Vulgatazählung: „Wie die Hirschkuh nach Wasserbächen verlangt, so lechzt meine Seele nach Dir, o Gott. Es dürstet meine Seele nach Gott dem lebendigen Gott. Wann darf ich kommen und erscheinen vor Gottes Antlitz?"; es handelt sich wahrscheinlich um das Lied eines gläubigen Diasporajuden, der unter seiner heidnischen Umgebung und unter der Ferne von der heiligen Stadt leidet und nun sein Leid vor Gott ausspricht. Unübersehbar tritt der Meditationscharakter auch in Ps. 119 (118) hervor, der dem Preis und der Beherzigung des Gesetzes geweiht ist.

Wenn im NT kaum das Wort Meditation begegnet, so mag das damit zusammenhängen, daß die zeitgenössische Gebets- und Meditationspraxis nicht zum Vorbild dienen konnte.

2. Damit werden wir aber zugleich auf die biblische *Kontemplation* hingewiesen als die der Offenbarung und vor allem als die der Botschaft Jesu eigentümliche Weise des inneren Gebetes. Geht die Meditation im engeren Sinn zunächst einmal von der Initiative des Menschen aus, so betont die biblische, vor allem neutestamentliche Gebetslehre in erster Linie die Initiative Gottes, sein gnadenhaftes Wirken im Herzen des Menschen. Christliches Gebet ist nicht ein Sich-

Versenken des Menschen in seinen eigenen Daseinsgrund, auch nicht ein Sich-Aufschwingen seines Geistes zu Gott, sondern ein Antwortgeben auf Gottes Schöpfungs- und Erlösungstat. Das Urgebet des von Gott angesprochenen Menschen lautet: „Hier bin ich! Du hast mich gerufen. Rede Herr, dein Knecht hört" (1 Sam. 3,5.9) oder: „Herr, was willst du, daß ich tun soll?" (Apg. 9,6). Der Christ hat also im Schweigen, in der Sammlung hinzuhorchen, was Gott ihm sagen will. Das gibt auch seinem betenden Bedenken die eigentliche Richtung. Schon im AT hat Gott manche Menschen in besonderer Weise gnadenhaft gerufen. Im NT steht jeder Christ unter dem ständigen Gnadenanruf Gottes (Christi) im Heiligen Geist. Der Heilige Geist spricht im erlösten Menschen und legt Zeugnis vom Vater und von Christus ab. Von diesem inneren Zeugnis spricht sowohl Jesus (Joh. 15,26; 16,13) wie auch der Apostel Paulus (Röm. 8,16. 28; Gal. 4,6). Der Christ erfährt das Wirken des Heiligen Geistes in seiner Seele als Licht, das „die Augen des Herzens erleuchtet" und das Gott selbst in ihm aufscheinen läßt (2 Kor. 4,6; Eph. 1,17), als Ruf, der eine neue Hoffnung auftut (ebd. 1,18), als „überreichen Trost" (2 Kor. 1,5), als „Friede, der alles Begreifen übersteigt" (Phil. 4,7) und in all dem, was Paulus die „Früchte des Geistes" (Gal. 5,22) nennt. Von daher bleibt seine Gottes- und Christuserkenntnis nicht rein intellektueller Art, sondern wird zu einer konkreten Vertrautheitserkenntnis, wie sie nur Liebenden eignet. Je vorbehaltloser sich nun der Glaubende auf das Wirken des Geistes einläßt, um so stärker wird das Bewußtsein einer unmittelbaren Verbundenheit mit Gott (mit Christus). Er braucht nicht mehr der Bilder und Begriffe, um sich Gottes Gegenwart und wirkendes Wesen bewußt zu machen, ja sie sagen ihm immer weniger, weil Gott selbst auf unaussprechliche Weise zu ihm spricht, ihn gleichsam im Innersten der Seele berührt, ihn umwandelt und erfüllt. Das Eigentümliche einer solchen Erfahrung ist, daß sie sowohl voller Licht und Seligkeit ist, wie auch tiefes Dunkel enthält und die Schmerzen der Erkenntnis der eigenen Unheiligkeit vor dem heiligen Gott.

Auf diesen Voraussetzungen beruht die kontemplative Überlieferung der Kirche und die Möglichkeit der christlichen Mystik. Hier liegen auch die Wurzeln des immerwährenden Gebetes, das der Herr von den Seinen verlangt.

Faßt man einmal zusammen, was die Schrift über die „Meditation" – hier in ihrem Gesamtsinn verstanden – lehrt, dann scheinen folgende Punkte entscheidend zu sein:

1. Meditation ist Gebet, inneres oder Herzens-Gebet, wie die spätere Überlieferung sagen wird.

2. Der Nerv dieses Gebetes liegt in seinem kontemplativen, gnadenhaften Element.

3. Der Hauptgegenstand der Meditation ist das Dasein, die Gegenwart und das Wirken bzw. der Anruf, die Forderung Gottes in dieser Welt, in Christus, in der Kirche, das Heil und das Reich Gottes. Im Mittelpunkt von all dem steht Jesus, der Mittler und Erlöser, im AT als Gegenstand der Hoffnung und des Verlangens, im NT als der unter uns Erschienene, Weilende, durch seinen Geist Wirkende. Ziel der Meditation ist die Wandlung des Menschen in der Tiefe, die Heimkehr zum Vater und die Vereinigung mit seinem Herzen.

4. Alle meditative Übung dient dem Sich-Bereiten, Sich-Öffnen für die Gnade. Ohne diese bliebe darum die mehr aktive Meditation unfruchtbar und eine Täuschung. Ihr erster Sinn ist immer, Antwort zu geben auf Gottes Ruf.

5. Die christliche Meditation wandelt einerseits den Menschen um, indem sie vollzogen wird, ist aber darüber hinaus Ruf zur Umkehr, zum Tun, zur Abkehr von der Sünde und zur Übergabe an Gott.

Damit ist auch schon gesagt, was die biblische Meditation mit der antiken Meditation gemeinsam hat und worin sie sich von dieser unterscheidet.

III. Die Übung und Entfaltung der christlichen „Meditation" in der Geschichte

1. *Altkirchliches Mönchtum*[3]: In der ersten Periode der christlichen Meditation ist sowohl die antike wie die biblische Meditationsüberlieferung spürbar. Beide Ströme fließen ineinander und vermischen sich.

Im frühen (pachomianischen) Mönchtum bedeutet Meditieren vor allem „ein vernehmbares Aufsagen von Texten und Formeln, dem sich die Mönche allein oder in Gemeinschaft hingeben, wobei sie die Texte entweder auswendig hersagen oder vor sich hinlesen" (Bacht [= B], 366). In dieser Form versuchte man, das Gebot des Herrn, „ohne Unterlaß zu beten", zu erfüllen. Dementsprechend werden die Mönche gemahnt, zu meditieren, wenn sie sich zu den gemeinschaftlichen liturgischen Feiern begeben, wenn sie in ihre Zelle zurückkehren, während der häuslichen Verrichtungen und bei der gemeinsamen Feldarbeit. „Keiner", heißt es einmal, „soll in der Bäckerei sprechen, sondern alle sollen zusammen das Wort Gottes ‚meditieren'" (B. 365). Von sich selbst sagt Pachomius: „ Wie ich belehrt worden bin, so bleibe ich stets die halbe Nacht unter Gebet und Meditation der Worte Gottes wach, oft sogar die ganze Nacht" (B. 364). Und eine Vita sagt von ihm: „Pachomius gab sich mehr und mehr großen Übungen hin, einer großen und überreichen Aszese, langen Meditationen der Hl. Schrift. Dabei richtete er seine Aufmerksamkeit auf folgendes: sie mit großer Leichtigkeit ihrer Reihenfolge nach zu meditieren" (ebd.). Ebenso wird von Theodor, dem Lieblingsmönch des Pachomius, berichtet: „Eines Tages saß Theodor in seiner Zelle, Stricke drehend und Teile der Hl. Schrift, die er auswendig gelernt hatte, meditierend; jedesmal, wenn sein Herz ihn dazu trieb, stand er auf und betete" (ebd.). Die Meditation besteht also mit Vorzug im Hersagen von Texten der Hl. Schrift. Natürlich soll in erster Linie das Herz meditieren. Wenn in dieser frühen Zeit des ägyptischen Mönchtums das laute Rezitieren *so sehr* betont wird – übrigens ganz in Übereinstimmung mit der Grundbedeutung des hebräischen hāggā, das im AT die Meditation bezeichnete –, so mag das u. a. daraus zu erklären sein, daß es sich meist um einfache Menschen

[3] Vgl. zum Folgenden: H. Bacht, *„Meditatio"* in den *ältesten Mönchsquellen*; in: *GuL* 23 (1955), 360ff.

handelte, die des Lesens und Schreibens unkundig waren. Für sie war diese Art des Meditierens eine Hilfe, Geist und Herz zu sammeln. „Die unablässige Rezitation der Heiligen Worte sollte die Seele in ein Klima, eine Verfassung bringen, aus der dann das eigentliche Beten gleichsam spontan entspringen konnte" (B. 371).

Bei den gebildeteren Mönchen, die mit der alexandrinischen Theologie vertraut waren, tritt der geistige Vorgang des Meditierens viel stärker hervor, etwa bei Evagrius Pontikus im Osten oder bei Cassian im lateinischen Westen. Zwar bleibt auch hier das akustische Element der Meditation erhalten, aber es wird doch in wachsendem Maß betont, daß sie den Geist ergreifen und das Herz umwandeln müsse. Das Ziel der Meditation ist genauer ein zweifaches: einmal die Besserung des Lebens, die Überwindung der Leidenschaften, die Absage an die Welt, sodann – und damit wird das letzte Ziel genannt – „die Schau und die Betrachtung jener göttlichen und über alles erhabenen Lauterkeit" (Cassian, Instit III, 2). Die Meditation muß beim vollkommenen Mönch übergehen in das „reine Gebet", die schweigende Verbundenheit mit dem alles Bildhafte und Begriffliche übersteigenden Gott.

Damit werden zum erstenmal Meditation und Kontemplation als Einheit gesehen, so daß später beide Begriffe bisweilen fast synonym gebraucht werden. Die Meditation soll auf die Kontemplation vorbereiten. Ihr kommt die erste Reinigung des Herzens zu; sie gehört damit eigentlich zum tätigen Leben, zur πρακτική. Auf dieser Stufe des geistlichen Lebens finden wir vieles von dem wieder, was auch in der stoischen Meditation zur Einübung vorgelegt wurde. Und ähnlich verraten die höheren Stufen: die gewöhnliche Kontemplation, die φυσικὴ θεωρία, und die Mystik, die θεολογία, deutlich den Einfluß des neuplatonischen Aufstiegschemas. Aber dieser doppelte Einfluß antiker philosophischer Anschauung bleibt doch letztlich immer dem Evangelium untergeordnet.

2. *Das Mittelalter:* Die zweite Periode der christlichen Meditation ist einmal von einer neuen Innerlichkeit, zweitens von einer Systematisierung gekennzeichnet; erstere nimmt in der mystischen Bewegung des zwölften Jahrhunderts ihren Anfang, die zweite ist ein Kind der Scholastik. Das akustische Element der Meditation ist jetzt völlig zurückgetreten. Das zeigt sich schon darin, daß man nun häufiger von der „oratio mentalis", dem inneren Gebet spricht. Dieses ist, entsprechend der meditativen Überlieferung, zunächst ein Erwägen, ein geistiges Zerkleinern, ein Essen des Wortes Gottes. Aber – und hier setzt die Systematisierung ein – sie wird noch stärker als in der Zeit des altchristlichen Mönchtums als ein integrierender Teil des kontemplativen Lebens gesehen. Man spricht nicht mehr von Meditation und Kontemplation als gesonderten Gebetsübungen, sondern von der geistlichen Übung als solcher, dem exereitium spirituale. Dieses enthält vier oder fünf Glieder: Lesung (gemeint ist die Schriftlesung), Meditation (Erwägung), Gebet (affektives Gebet), [Vorsatz (operatio, z.B. bei Hugo v. St. Viktor)] und Beschauung (Kontemplation). Diese Stufenfolge, die zum erstenmal im 12. Jahrhundert auftaucht, ist für das ganze Mittelalter kanonisch geblieben. „Alle Stufen sind so miteinander verbunden und ergänzen einander

derart, daß die ersten ohne die folgenden wenig oder gar nichts nützen." Denn „die Lesung ohne Meditation bleibt dürr; Meditation ohne Lesung geht in die Irre; Gebet ohne Meditation bleibt matt; Meditation ohne Gebet bleibt unfruchtbar; ein glühendes Gebet erlangt die Beschauung; die Erlangung der Beschauung ohne Gebet hingegen ist selten oder ein Wunder"[4]. „Die Lesung forscht nach der Lieblichkeit des glückseligen Lebens, die Meditation findet sie, das Gebet erbittet sie, die Kontemplation verkostet sie. Darum sagt der Herr: ‚Suchet und ihr werdet finden, klopfet an und es wird euch aufgetan' (Mt. 7,7). Suchet im Lesen und ihr werdet finden im Meditieren; klopfet an im Beten und es wird euch aufgetan in der Beschauung. Die Lesung setzt gleichsam feste Speise vor; die Meditation kaut und bricht sie; das Gebet gewinnt ihr Geschmack ab; die Beschauung ist selbst die Süßigkeit, die erfreut und labt. Die Lesung bricht die Schale auf, die Meditation erschließt das Mark, das Gebet streckt sich verlangend (nach Gott) aus, die Beschauung erfreut sich der erlangten Süßigkeit"[5].

Die Meditation hat hier die Aufgabe, das in der Schriftlesung aufgenommene Gotteswort sich persönlich so anzueignen, daß es das Herz entzündet, zum persönlichen Gespräch mit Gott und zur Hingabe an ihn drängt, zur Tat (Umkehr) bewegt und den ganzen Menschen umwandelt. Das unmittelbare Ziel der Meditation ist das affektive Gebet und der heilige Entschluß, Gott mehr zu lieben, seine Gebote treuer zu erfüllen; ihr letztes und höchstes Ziel ist die Kontemplation, das, was die Mönche das „reine Gebet" nannten, das einfache Verweilen bei Gott bis zur eigentlichen Mystik. In den uns vorliegenden ausgeführten Meditationen dieser Zeit überwiegt bald das intellektuelle, bald das affektive Moment, aber immer wird das Ganze gesehen.

Das Spätmittelalter hat in seiner Vorliebe für Systematisierung die einzelnen Glieder des inneren Gebetes oft bis ins Kleinste entfaltet und ausdifferenziert, aber im Grunde keine Weiterentwicklung mehr gebracht. Seit der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts gehört die Betrachtung, als Morgenübung, zum festen Bestandteil der klösterlichen Tagesordnung, vor allem in den Reformkongregationen der Benediktiner. Ein besonderer Zug dieser Zeit ist ihr stark pragmatischer Zug, ihre Ausrichtung auf die Besserung des Lebens, was wohl zum Teil aus den monastischen Reformbestrebungen dieser Zeit zu erklären ist, aber auch das Heraufkommen einer neuen Zeit anzeigt.

3. *Neuzeit:* Am Beginn der dritten Periode der christlichen Meditation steht Ignatius von Loyola. Er nimmt in dieser Geschichte eine besondere Stellung ein. Er faßt die Lehre der Überlieferung zusammen und ist wegweisend für die Zukunft.

Die meditative Weisheit des Mittelalters ist ihm bekannt. Dazu kommt seine persönliche Erfahrung. Alles, was er in den relativ kurzen Anweisungen des Exerzitienbuches niedergeschrieben hat, ist selbst durchprobiert. Er unterscheidet zwar nicht mehr genau zwischen Meditation und Kontemplation; seine Termi-

[4] Guigo der Jüngere (gest. 1188) O. Carth. in seiner Schrift *Scala claustralium*, c. 11 u. 12 (PL 184, 481 u. 482).
[5] Ebd. c. 2 (PL 184, 476).

nologie schwankt, wie im späten Mittelalter überhaupt. Aber in der Sache trifft er genau das, was die geistliche Überlieferung erarbeitet hat. Auch er hält an der Einheit des meditativ-kontemplativen Gebetes fest. Er hebt keine seiner Stufen über Gebühr heraus, auch nicht die diskursive Betrachtung, so sehr das immer wieder gesagt wird, als ob sie die ignatianische Betrachtungsmethode sei. Man braucht nur einmal die Abfolge der fünf Übungen eines Exerzitientages anzuschauen. Die beiden ersten Übungen werden als Meditation oder Kontemplation bezeichnet (im Grunde handelt es sich in beiden Fällen um die gleiche Gebetsstufe), die beiden nächsten als Wiederholungsbetrachtungen (sie dienen der tieferen Einprägung einer Wahrheit und dem Erspüren des Zuges der Gnade), die letzte heißt Anwendung der (geistlichen) Sinne, mit einem gewissen Vorbehalt würden wir heute sagen: Bildmeditation. In dieser Abfolge obwaltet ein ganz bestimmter Rhythmus: von der Erwägung bis zur Beschauung, von der Betätigung der eigenen seelischen Kräfte (Gedächtnis, Verstand, Wille) bis zur mehr passiven Hingabe, und auf allen Stufen wird die innere Einbildungskraft aufgerufen. Irgendwie ist damit auch das höchste Ziel der Meditation geblieben: die Exerzitien, so hat man gesagt, disponierten für die Mystik. Aber eines ist neu: Ignatius hat die Meditation auf die größere Verfügbarkeit des Meditierenden durch Gott (Christus) ausgerichtet. Darin besteht für ihn die Frucht der Meditation: bereiter zu werden für den größeren Dienst unseres Herrn. Alle Aszese, so sehr sie betont wird, und selbst die Mystik sind diesem Ziel eingeordnet. Denn Gott hat ihn in seinen Dienst gerufen. Seine Mystik ist Dienstmystik.

Durch Ignatius hat die systematische Meditation in der Kirche erst an Breitenwirkung gewonnen; sie griff sogar auf die Laienwelt über. Um so mehr muß es den Historiker verwundern, daß die bei Ignatius beobachtete Ganzheit von Aszese und Mystik, von Meditation und Kontemplation in der Folgezeit nicht bewahrt worden ist. Diskursive Betrachtung und affektives Gebet brechen vielmehr in immer stärkerem Maß auseinander. Sie gelten als zwei verschiedene Gebetsarten[6]. Die Meditation ist dabei nicht der Gefahr einer gewissen Rationalisierung und Moralisierung, die Kontemplation nicht der Gefahr einer quietistischen Mystik und einer Intellektfeindlichkeit entgangen. Auch in der Frömmigkeit wurde eben der Tribut der Zeit gezahlt. Rationalismus und Aufklärung haben notwendigerweise einen Irrationalismus zur Folge gehabt. So kam es, daß man unter Meditation schließlich nur noch die diskursive Betrachtung verstand, der das Gebet (Colloquium) und der Vorsatz angehängt wurden. Im Deutschen spricht man seit dieser Zeit einfach von Betrachtung, so daß kaum noch jemand weiß, welchen Reichtum einmal das exercitium spirituale, die meditativ-kontemplative geistliche Übung in der Kirche besaß. Im Grunde gleichen sich darum auch alle neuzeitlichen Betrachtungsmethoden, ob sie sich ignatianisch, franziskanisch oder karmelitisch nennen, mit einer Ausnahme: der Betrachtungsmethode Kardinals Bérulle. Sie hat aber keine bleibende Wirkung in der Kirche gehabt.

---

[6] Vgl. Fr. Wulf, *Das innere Gebet und die Betrachtung*; in: *GuL* 25 (1952), 382ff.

4. *Die Gegenwart:* Seit einigen Jahrzehnten, etwa seit dem Ende des ersten Weltkrieges, ist nun eine neue Situation in der Geschichte der christlichen Meditation eingetreten. Sie wurde durch jene Wende der katholischen Frömmigkeit eingeleitet, die gegenüber der einseitigen Betonung der sittlichen Bemühung des Menschen wieder stärker die Bedeutung und das Wirken der Gnade für die christliche Vollendung hervorhob. Hier liegen die Wurzeln der nunmehr beginnenden Abneigung gegen die herkömmliche Betrachtung und einer fast schwärmerischen Hinneigung zur Kontemplation und zur Mystik. Ihren Höhepunkt erlebte diese Entwicklung in Henri Bremonds Anklage, die diskursive Betrachtung, insbesondere die Betrachtung mit den drei Seelenkräften (Gedächtnis, Verstand, Wille) aus dem Exerzitienbuch des hl. Ignatius habe das eigentliche Gebet verdrängt. Denn Beten sei etwas wesentlich Passives, sei anbetende, preisende Hingabe, während die Betrachtung Aszese sei, was sich um so unheilvoller ausgewirkt habe, als das aszetische Pseudogebet alles auf die moralische Besserung des Menschen abstelle und damit die Würde des Gebetes preisgebe. Die Betrachtung und damit auch der vereinseitigte Begriff der Meditation waren in dieser Auffassung verpönt. Man sprach nicht mehr von ihr. Sie habe, so meinte man, allenfalls den Sinn der aszetischen Vorbereitung auf das Gebet. auf das schauende, anbetende und liebende Verweilen vor dem Angesicht Gottes.

Anders in einer Bewegung, die nicht aus dem Schoß der Kirche, ihrer Theologie und Frömmigkeit herauswuchs, sondern in einer typischen Zeitsituation ihren Ursprung hatte, in der Überintellektualisierung, der einseitigen Zweckgerichtetheit, der Unruhe und Gehetztheit und damit der Instinktlosigkeit und seelischen Verkümmerung des heutigen Menschen. Der kranke und unheile Mensch unserer technisierten Welt rief nach Heilung und Heilheit und dafür boten sich ihm die Entspannungs- und Versenkungsübungen östlicher Völker an, für die man den naheliegenden Begriff Meditation verwandte. Hier erlebte das Wort Meditation eine schnelle und unerwartete Aufwertung. Es wurde geradezu zum Zauberwort und zum Schlüssel für die Aufschließung geheimer innerer Kammern, in denen man Kräfte der Gesundung für den inneren Menschen, Möglichkeiten, zu sich selbst zu kommen, zu finden hoffte. Überall in der westlichen Welt, in Nordamerika ebenso wie in Europa, bildeten sich nun kleine (esoterische) Kreise, in denen die Meditation, meist nach östlichem Vorbild, gepflegt wurde. Nicht zuletzt wurde sie zu einem wichtigen Mittel der Psychotherapie. Hier wie dort ging es um die Wiedergewinnung der tieferen seelischen Erfahrungs- und Erlebnisschicht, wobei der Antrieb dazu nicht nur vom Verlangen nach psychischer Heilwerdung, sondern auch nach einem religiösen Heil ausging. Die Übergänge zwischen Heilung und Heil waren und sind zum Teil fließend. Es ist darum nicht zu verwundern, wenn die so entwickelte und propagierte Meditation auch christliche (evangelische und katholische) Kreise zu interessieren begann. Aus dieser Begegnung kam es zu einer neuen Wertschätzung auch der christlichen Meditation. Damit war aber zugleich eine nicht unerhebliche Neuorientierung gegeben. Man pflegte von nun an den Begriff der Meditation gegen den Begriff der Betrachtung abzusetzen und ihn der Aneignung des Heilsgeschehens, des Wortes Gottes oder auch heiliger Bilder und Symbole

in den Tiefenschichten der Seele, im Seelengrund vorzubehalten. Hin und wieder wurden dabei Betrachtung und Meditation – ähnlich wie schon einmal „Meditation" (Betrachtung) und (mystische) Kontemplation im 17. und 18. Jahrhundert – zu sehr voneinander getrennt und als je eigene Übungen angesehen, wobei das Interesse sich in einseitiger Weise der Meditation zuwandte und man damit der Gefahr einer intellektfeindlichen Erlebnisfrömmigkeit Vorschub leistete. Inzwischen hat aber wieder eine Rückbesinnung auf die Ursprünge und die Geschichte der christlichen Meditation stattgefunden. Man ist sich ihrer Fülle bewußt geworden und hat wieder genauer erkannt, daß ihr ebenso das rationale wie das erlebnishafte, das aszetische wie das mystische Moment eignet. Betrachtung und Meditation – im heutigen Verstand dieser Begriffe – gehören zusammen. Sie bilden nur eine einzige Übung. Das betrachtende Nachdenken über eine religiöse Wahrheit muß immer auf ihre „Beherzigung" ausgerichtet und alles willentliche Bemühen um ihre Aneignung ist, christlich gesehen, nur dann echt, wenn es ein Sich-von-Gott-ergreifen-Lassen ist. Letztlich geht es in der christlichen Meditation darum, daß ein Mensch immer mehr in der Wahrheit der Liebe lebe, und das heißt: in Christus und im Geist, in liebender Verbundenheit mit dem Vater.

Die gegenwärtige Bemühung um eine Neubelebung und Vertiefung der christlichen Meditation im katholischen Raum hat demnach vor allem nach zwei (entgegengesetzten) Richtungen zu gehen: 1. Die Betrachtung, wie sie in geistlichen Instituten (Noviziaten, Priesterseminarien usw.) gelehrt wird, müßte aus einer gewissen schablonenhaften Erstarrung gelöst und zu jenem Reichtum, wie ihn die Überlieferung kennt, zurückgeführt werden. Dazu bedarf es einer sehr sorgfältigen Einführung, da der heutige Mensch vielfach nur noch wenig fähig ist, sich zu entspannen, sich zu sammeln, innere Erfahrungen zu machen, geistige Wirklichkeiten in Bildern und Symbolen zu vergegenwärtigen usw. Er verlangt darum nach methodischen Anleitungen, wie ihm das gelingen könne. Werden diese nicht gegeben, dann bleibt die Betrachtung nur allzu leicht trocken und unergiebig und wird schließlich aufgegeben. 2. Gegenüber der umgekehrten modernen Neigung, in der Meditation nur die Erlebniskräfte der Seele anzusprechen und in der passiven Hingabe zu verweilen, ist zu betonen, daß ihre Frucht weitgehend davon abhängt, wieweit sich der Meditierende selbst um die immer tiefere Erfassung und Bejahung des an ihn gerichteten Gotteswortes bemüht hat. Wenn vielfach die diskursive Betrachtung nicht mehr gepflegt wird, so bedeutet das keine Berufung zu höherem Gebet, sondern zeigt ein einfaches Nicht-Können an, eine Flucht vor der Mühe, vor dem Sich-Stellen und der Auseinandersetzung mit dem Wort Gottes. – Man begegnet in unseren Tagen beiden Einseitigkeiten, die nur überwunden werden, wenn man an der Einheit von Betrachtung und Beschauung, von Aszese und Mystik festhält. Die Einübung dieser Einheit gelingt um so eher, je mehr dem Meditierenden bewußt bleibt, daß die christliche Meditation vor allem anderen Gebet ist, Begegnung mit Christus und dem Vater im Heiligen Geist.

Dag Hammarskjöld, seit 1953 Generalsekretär der UNO, kam am 18.9.61 im Friedenseinsatz für ein von den Großmächten unabhängiges Afrika ums Leben. Die bis heute ungeklärten Umstände seines Todes sind vom „Kalten Krieg" der westlichen und osteuropäischen Machtblöcke bestimmt, der im selben Jahr die Teilung Deutschlands besiegelt („Mauerbau"). Hammarskjölds geistlicher Weg vollzieht sich in unaufhebbarer Distanz zum kirchlichen Glauben. Der Bedeutungsverlust einer vom gemeinsamen Bekenntnis getragenen Religiosität hat die Sinnfindung in die Verantwortung des Einzelnen gestellt (Existenzialismus). Hammarskjölds Einsamkeit ist exemplarisch für das Grundproblem des modernen Bewußtseins: Die Sehnsucht nach einem überempirischen Sinn des Daseins, dessen Innewerdung zugleich aber ihre Ichzentriertheit verhindert. Der Beitrag von Paul K. Kurz ist einer der ersten Versuche, Hammarskjölds Tagebuch „Vägmärken" (1963) in die Literatur- und Mystikgeschichte einzuordnen. Der in ihm bezeugte Durchbruch zur Gottunmittelbarkeit trägt den Charakter einer existentiellen Christusmystik: „Die glaubensmystische Umformung des Bewußtseins bewirkte in Hammarskjöld die neue Synthese, die Öffnung, nicht nur zum Du Gottes und dem Du der Menschen, sondern auch zum kosmischen Du." (S. 222).

Politiker, Ästhet, Mystiker

Zu Dag Hammarskjölds geistlichem Tagebuch

Paul Konrad Kurz, München

I

Dag Hammarskjöld, der Generalsekretär der Vereinten Nationen, wurde am 18. September 1961, wenige Kilometer von der Grenze Katangas, neben dem Wrack seines Flugzeugs tot aufgefunden. Anfang 1961 war im Kongo der Bürgerkrieg ausgebrochen. Rußland, England und Belgien wurden zu heftigen Gegnern der Kongo-Aktion der Vereinten Nationen. Am 12. September traf Hammarskjöld zu Verhandlungen in Leopoldville ein. Sie verliefen unbefriedigend. Darauf flog der Generalsekretär am 17. September nach Ndola an der rhodesischen Grenze, um mit Tschombé, dem damaligen Regierungschef der abgefallenen Provinz Katanga, zu verhandeln. Um 4 Uhr nachmittags stieg die Maschine der Vereinten Nationen vom Flugplatz Ndjile bei Leopoldville auf. Kurz vor dem Abflug sprach Hammarskjöld mit seinem schwedischen Mitarbeiter im Kongo, Sture Linnér, noch über den Liebesbegriff in der mittelalterlichen Mystik. Da Tschombés Luftwaffe den Luftraum über Katanga beherrschte, nahm

das Flugzeug den Ost-Nord-Umweg über den Tanganjikasee. Über Jagdschutz wurde nicht verfügt. Um 20.35 Uhr näherte sich das Flugzeug Ndola. Dort verhandelte Lord Lansdown, der Staatssekretär des britischen Foreign Office, der Hammarskjöld die britische Beschwerde in Leopoldville vorgetragen hatte, mit Tschombé. Der Kontrollturm des Flughafens hatte bereits die Nachricht empfangen, die Maschine setzte zur Landung an. Erst sechs Stunden später meldete der Flughafen, daß die Maschine nicht eingetroffen sei. Sie war in der Landeschleife abgestürzt. Das ausgebrannte Wrack wurde tags darauf gefunden. Die Leichen der Leibwache Hammarskjölds waren von vielen Kugeln durchbohrt. Noch vor der Suchmannschaft hatten Plünderer ihr Werk verrichtet. Von den fünfzehn Passagieren war nur noch der UN-Beamte Harold Julien am Leben. Die englische Polizei von Nordrhodesien – die Absturzstelle lag noch innerhalb rhodesischen Gebietes – verhörte ihn, ehe er starb. Das Protokoll wird noch immer geheim gehalten. Keine lautstarke Presse entrüstete sich. Hammarskjölds Leiche war bis auf zwei kleine Wunden an Kinn und Stirn unversehrt. Die Frage nach der Todesursache ist nie beantwortet worden. Hammarskjöld lag laut Bericht mit angelegten Armen, wie ein Schlafender, neben dem Flugzeugwrack. In Leopoldville hatte er auf seinem Zimmer die „Nachfolge Christi" des Thomas von Kempen zurückgelassen. Das Christliche an diesem Generalsekretär der Vereinten Nationen hat die Weltpresse verschwiegen.

Wer war Hammarskjöld, der 56jährig als höchster UN-Beamter in der Ausübung seines Amtes ums Leben gekommen war? Wer war der Mann, dessen Vater 1914 als parteiloser Konservativer schwedischer Ministerpräsident wurde, der Einser-Abiturient von 1923, der an der Universität Uppsala Literaturgeschichte, Philosophie, Französisch und Nationalökonomie belegte, der 1933 in Stockholm enttäuscht „nur" mit der zweitbesten Note in Nationalökonomie promovierte, der in der schwedischen Beamtenhierarchie Staatssekretär im Finanzministerium und Kabinettsekretär im Außenministerium wurde, der Mann der großen Welt, der nicht heiratete, der so ausgeglichen und rational wirkte, der an seiner Einsamkeit litt und seine Einsamkeit hütete, der die liberale Welt mit der Einrichtung eines Meditations- und Gebetsraums im UNO-Gebäude in New York überraschte, der Diplomat, der Gedichte schrieb, der Politiker, der in unserer zweiten Jahrhunderthälfte einer erstaunten Öffentlichkeit sein geistliches Tagebuch hinterließ?

II

Hammarskjölds tagebuchartiges Manuskript reicht mit seinen Eintragungen bis in die Studienjahre von Uppsala zurück. Er hatte seine Aufzeichnungen ohne einen Gedanken an Veröffentlichung begonnen. In späteren Jahren muß ihm deutlich geworden sein, daß der Charakter des bloß Privaten längst überschritten war, und daß er Zeugnis abzulegen hatte für eine Wirklichkeit und Bindung, die alle politische Ebene unter- und überstieg. Ein den Aufzeichnungen undatiert

beiliegender Brief vertraute das Manuskript dem befreundeten schwedischen Kabinettsekretär Leif Belfrage an. Dieser übergab sie unter dem Titel „Vägmarken" – er scheint von Hammarskjöld selbst zu stammen – 1963 der Öffentlichkeit. Die deutsche Übersetzung erschien im März 1965 als „Zeichen am Weg"[1]. Es sind Reflexionen und Meditationsworte, Zitate, Gebete, Gedichte. Die Zitate stammen aus Dichtung, mystischer Literatur und Heiliger Schrift. Die Beobachtungen und Reflexionen sind aphoristisch geschliffen, alle Eintragungen von einem hohen Stilbewußtsein gefiltert, von strengem Sprachbewußtsein geformt. Von den einzelnen Abschnitten kann man keinen Satz, von den Sätzen kein Wort mehr wegnehmen. „Nur die Hand, die ausstreicht, kann das Rechte schreiben", setzt der Stilist als Leitspruch an den Anfang. Ein Gutteil der Eintragungen dürfte nachträglich stilistisch überarbeitet sein. Man sucht also vergeblich Unmittelbarkeit, Spontaneität, den fotokopierten Affekt, die momentane Impression. Längere Berichte, Darstellungen des Lebensmilieus, Stellungnahme zu äußeren Ereignissen, politische Meinungen und Ziele in der Art von Memoiren, enthalten die Aufzeichnungen nicht[2]. Auch über die eigene Familie und den persönlichen Bekanntenkreis schweigen sie sich aus. Es sind knappe Rechenschaftsberichte des inneren Lebens, Markierungen einer Wegsuche. Hammarskjöld war sich ihrer strengen Gattung bewußt. Im Begleitbrief an Leif Belfrage charakterisierte er sie als „eine Art Weißbuch meiner Verhandlungen mit mir selbst – und mit Gott." Eiligen Versuchen, sein Bild unbeschwert und flüchtig, flächig von seiner politischen Erscheinung her zu zeichnen – wie es nach seinem Tod in Presse und Funk tatsächlich geschehen ist –, setzte er selbst eine Schranke. „Das einzig richtige Profil, das man zeichnen könnte", korrigiert er die Tagesredner, „ergeben diese Notizen."

Ob Belfrage das ganze Manuskript oder nur Teile veröffentlichte, ob er ihm seine Form beließ oder nochmals stilisierend eingriff, warum er weder das Manuskript beschrieb noch das veröffentlichte Tagebuch ausreichend kommentierte, darüber scheint noch keine Rechenschaft vorzuliegen. Die veröffentlichten Aufzeichnungen stellen, ohne Einzeldatierung, auf nur drei Druckseiten zunächst den Zeitraum von 1925 bis 1930 unter der Überschrift „So war es" dar. Die folgenden zehn Jahre sind kommentarlos ausgelassen. Für die Jahre 1941/42 stehen fünf Druckseiten unter der Überschrift „Zwischenjahre". Wiederum sind drei Jahre ausgelassen. Die Jahre 1945 bis 1949 sind mit zehn Druckseiten unter der Überschrift „Zu neuen Ufern" abgesteckt. Der weitaus größte Teil der Aufzeichnungen, nämlich 139 Druckseiten, gehört den Jahren danach an. Für 1950

---

[1] D. Hammarskjöld, *Zeichen am Weg*. Übertragen und eingeleitet von Anton Graf Knyphausen. München, Zürich 1965. Die den zitierten Texten beigefügten Zahlen beziehen sich auf dieses Buch.

[2] Eine stilvergleichende Untersuchung der Aufzeichnungen Hammarskjölds etwa mit F. Mauriacs *„Mémoires intérieurs"* (deutsch: *Bild meines Ich*, München 1959), mit Marie Noëls *„Erfahrungen mit Gott"* (Auswahl aus den *„Notes intimes"*, Mainz 1961), mit R. Schneiders *„Verhüllter Tag"*, den Aufzeichnungen Charles de Foucaulds und Teilhard de Chardins, mit dem *„Geistlichen Tagebuch"* Johannes' XXIII., mit Maurice Blondels *„Tagebuch vor Gott"*, Einsiedeln 1964, wäre sehr lohnend. Heranzuziehen wäre zum Vergleich eine rein literarische, brillierende Beichte wie etwa J.P. Sartres *„Die Wörter"*, Reinbek 1965.

steht als Überschrift „Bald kommt die Nacht", ein Satz, der später leitmotivische Bedeutung gewinnt. Ab 1951 stehen die Eintragungen ohne Überschrift unter der jeweiligen Jahreszahl. Die erste Eintragung unter einem Tagesdatum steht am 7. April 1953, dem Tag seiner Berufung zum Generalsekretär. In den letzten Lebensjahren werden die genauen Daten der Eintragungen häufiger. Die letzten Monate enthalten nur noch Eintragungen in Gedichtform. Die letzte Eintragung stammt vom 24. August 1961, dreieinhalb Wochen vor seinem Tod. Hatte er danach nichts mehr aufgezeichnet? Gibt es keine Hefte mit flüchtig hingeworfenen Notizen, die das Stadium der Formgebung noch nicht erreichten? Liegt das Manuskript als Handschrift oder als Typoskript vor? Um diese und andere, wichtigere Fragen über die Person Hammarskjölds selbst lagert eine Zone des Schweigens, die den unbefangenen Leser befremdet. Leider haben die Anmerkungen des Herausgebers Ort und Situation der Tagebucheintragungen nicht bereit gestellt. Das wäre in vielen Fällen möglich, in einigen Fällen zum Verständnis notwendig. Hammarskjöld selbst war eine verschlossene Natur und ein schweigsamer Mensch. Zum Schweigen zwangen ihn auch die Umstände. Um der Arbeit willen mußte er sein religiöses Leben vor dem Zugriff ungläubiger Menschen schützen. Aus ästhetischen und ethischen Gründen verschweigen die Aufzeichnungen viel. Wir sind Sven Stolpe, dem Schriftsteller und Konvertiten, dankbar, daß er aus Erinnerungen und Briefen einen Teil des Hintergrunds der Tagebuch-Kondensate aufhellt[3]. Er war mit Hammarskjöld seit 1930 befreundet. Wenn in späteren Jahren der Kontakt zwischen beiden sich merklich lockerte, so vermag Stolpe doch auch für diese Zeit aufschlußreiche Mitteilungen und Beobachtungen zum Tagebuch zu machen.

III

In Hammarskjölds Leben gab es keine Wende um hundertzwanzig Grad, keine glasharte Bekehrung, keinen Bruch. Seine Mutter war tief religiös, bibelgläubig, protestantisch. Dag begleitete sie auch als Student Sonntag für Sonntag in die Kirche. Der Glaube des streng konservativen Vaters trat kirchenöffentlich weniger in Erscheinung. Doch war er eine Zeitlang Vorsitzender der Bibelgesellschaft. Er las in seiner Bibel und betete aus den Psalmen. Solange die Familie in Uppsala wohnte, hatte Dag engen Kontakt mit der Familie des Erzbischofs Nathan Söderblom. Er interessierte sich in den Studienjahren für den französischen „Renouveau catholique", besonders für Jacques Rivière und sein Gefangenschaftstagebuch *„A la trace de Dieu"*, las Pascal und die 1929 erschienenen religiösen Aufzeichnungen des jungen, bergverunglückten Landsmannes Bertil Ekman. Der junge Stolpe bewunderte seine den ganzen Menschen erfassende Reinheit. Unter Gleichaltrigen fiel Hammarskjölds Zug zum Wesentlichen und der tiefe Ernst auf. Aus den ersten Tagebucheintragungen von 1925 bis 1930

[3] S. Stolpe, *Dag Hammarskjölds geistiger Weg*. Frankfurt 1964.

spricht der Wille zur Selbstwerdung und Selbstbereitung für ein unbekanntes Ziel, die Ahnung eines ihm abverlangten Opfers. „Was du wagen mußt – du selbst zu sein. Was du erreichen kannst – in dir des Lebens Größe nach dem Maß deiner Reinheit spiegeln." Im ersten Gedicht stehen die Zeilen: „Berührt vom Winde / meines unbekannten Ziels, / zittern die Saiten / im Warten." Ein offenbar idealisch-vorhildhaft gemeintes Porträt dieser Zeit lautet:

Lächelnd, offen und ehrlich –
beherrscht der Körper und frei.
Ein Mann, der wurde, was er konnte,
und der war, was er war –
bereit, im einfachen Opfer
alles zu fassen.

Die Verbindung von gesunder Natur, vitaler Tat und Opfergedanke fällt auf. Sein starker Eroberungswille formuliert: „Nur dem Eroberer gibt sich das Leben". Man muß diesen Willen zur Selbstverwirklichung und eigenen Tat sehen, um die Umformung zu ahnen, die zwischen diesen ersten Eintragungen und jenen späten liegt, die vom inneren Sterbeprozeß und dem Eingehen auf den Willen eines Anderen sprechen. Auch die übrigen Grundmotive seines Lebens klingen auf den ersten Seiten an: die sinnenhaft-geistige Wahrnehmung irdischer Schönheit, der Biß narzißtischer Selbstbewunderung, das Weh der Einsamkeit, die eigentümliche, hier noch jugendliche, Nähe zum Tod.

Die psychologisch „interessanteste" Phase, in der sich der Knäuel der menschlichen Natur zu entwirren, der Personfaden in der Lauge des Alltags sich zu formen hatte, dürfte zwischen 1930 und 1940 gelegen haben. Warum verschweigt das Tagebuch diese Periode? Vermutlich deshalb, weil sein Schreiber den naturhaften Ansatz seiner Person bereits gezeigt hat, der entscheidende übernatürliche Durchbruch aber erst später geschah. Die aristokratische Abkunft hatte Hammarskjöld den Einstieg in die höhere Beamtenlaufbahn ermöglicht. Seine Intelligenz, seine vornehme Art, die außerordentlich gewissenhafte Pflichterfüllung brachten ihm beruflichen Erfolg. Der innere Weg war soviel schwerer, lag außerhalb der vorgeschriebenen und jenseits der üblichen Bahn. Hammarskjöld kannte kein Vorbild, konnte kein geistiges Modell nachahmen. Er hatte auch keinen geistlichen Führer[4]. Noch in den Jahren 1941/42 ringt er um „die Erkenntnis der Lebenslinie". Auch Stolpe bemerkt, daß er zu dieser Zeit „die endgültige Lebenslinie noch nicht gefunden hatte"[5]. Die natürliche Sicherheit als Frucht des Ehelebens besaß er nicht; die im Übernatürlichen begründete Existenz durchdrang noch nicht seinen ganzen Bewußtseinsgrund. Inmitten einer säkularisierten und sogar sexualisierten Gesellschaft versah er seinen weltlichen Beruf ohne Bindung an eine Frau. Ob es eine junge Dame gab,

[4] Bekanntlich gehört dies auch zu den auffallenden Erscheinungszügen an Therese von Lisieux. Deswegen wendet der Kommuniongesang aus ihrem Festproprium den Liedvers des Moses auf sie an: „Der Herr allein war ihr Führer" (5 Moses 32, 12).
[5] Vgl. *Zeichen am Weg*, 29; S. Stolpe, aaO., 67.

die er gern geheiratet hätte und der er sich nicht deutlich mitteilte, wie Stolpe meint, kann aus dem uns vorliegenden Material nicht mit Sicherheit erschlossen werden[6]. Der entscheidende Grund für Hammarskjölds Unsicherheit in der Suche nach einer Lebensgefährtin dürfte darin gelegen haben, daß die innere Stimme der Gnade den naturhaften Drang des jungen Mannes erkenntnis- und wollensmäßig in Frage stellte. Es war nicht seine Art, zuzugreifen, solange er nicht wußte, ob der Zugriff dem höheren Willen, dessen Wirksamkeit er spürte, entsprach. Die naturhafte Form der Konkupiszenz (im umfassend theologischen Sinn) scheint er früh kritisch betrachtet und, auch von einer ästhetischen Scheu gegenüber plumper Besitznahme her, in Frage gestellt zu haben.

Hammarskjöld gewahrte schon in jungen Jahren die Eitelkeit menschlichen Gebarens, durchschaute das nichtige Raffinement. Diese Erkenntnis hatte ihre Kehrseite. Er spürte, daß er, nicht so sehr ausdrücklich und aus Stolz als implizit und aus der Reserve des unbeteiligten, darüber stehenden Zuschauers, hart über die sich ihrem ungeläuterten Ich überlassenden Menschen urteilte, sogar verächtlich auf sie herabschaute. Noch 1950 notierte er streng gegen sich selbst: „Mißachtung für deine Mitmenschen hindert dich nicht, bei fortdauernder Selbstachtung nach ihrer Achtung zu streben." Er wußte, daß seine Sicht der Mitmenschen nicht dem Evangelium entsprach, begriff, daß Selbstdisziplin nicht die lebendige Beziehung zum Du ersetzen, ja nicht einmal die letzten Gründe des Denkens aus eigener Kraft erreichen konnte. Er litt lange unter den Zähnen seiner unerlösten Intelligenz. Eine Bejahung der Mitmenschen, die bloße Sympathie und reservierte Achtung oder Freundschaft überstieg, fiel ihm nicht leicht. Der natürliche Weg der Ehe, der für gewöhnlich zur radikalen Annahme des menschlichen Du samt seiner Grenzen und Armseligkeit führt, war ihm verschlossen. Die hohe Bewußtheit seines Geistes, der anspruchsvolle Wille und die, vielleicht noch anspruchsvollere, Asthetisierung des Denkens und Tuns brachten notwendig eine subtile Egozentrik mit sich, die er allerdings kraft derselben Gaben sogleich wieder erkennen und in das begnadete Feld des Gewissens einführen konnte. Kann Pflichterfüllung Liebe ersetzen? reflektiert er. Könnte „Pflichterfüllung anderen gegenüber", Pflichterfüllung, die sich ausdrücklich aus „Ausdruck unseres innersten Willens" auf das mitmenschliche Du richtet, eine Form der Liebe werden? Liebe nicht als Erlebnis und erlebte Erfüllung, sondern als eine unpersönlich-persönliche Form des Dienens, als ständiges Bemühen, „alles zu geben?" (30 u. 53). Die intentionale Richtung des Tuns zeichnet sich ab.

Gleichzeitig mit der fordernden Realität des Menschen stößt er auf die fordernde Realität Gottes. Gott am Rand, Gott als Ornament, Gott verfügbar, verstaubt und gelegentlich abgestaubt, „Gott auf dem Bücherbrett des Lebens ist eine bequeme Formel ... Werden wir aber gezwungen, uns selbst zu sehen Aug in Auge – dann erhebt er sich über uns in furchtbarer Wirklichkeit, jenseits von allen Diskussionen und allem ‚Gefühl', stärker als alles schützende Vergessen." In eben diesen Jahren 1941/42 trägt Hammarskjöld zum erstenmal den Namen

[6] S. Stolpe, 44. 49; *Zeichen am Weg*, 154.

Gottes als Du in sein Tagebuch ein (oder läßt er es nur – aus der prüfenden Rückschau – zum erstenmal stehen, weil er weiß, daß es kein Ornament mehr ist?). Es ist nicht das Du eines ekstatischen Aufschwungs, sondern jenes der ersten Vaterunserbitte: „Geheiligt werde dein Name" (32). Gott wird für ihn existentiell. Gott ergreift mitten in der Welt Besitz von einem Mann des Erfolges in den besten Jahren.

IV

Gott ist niemals bequem, am wenigsten für den Berufenen. Hammarskjöld trug schwer an seiner Einsamkeit. „Ständig die gleiche Einsamkeit", klagt er (53). „Die Angst der Einsamkeit bringt Böen aus dem Sturmzentrum der Todesangst" (44). „Trotz allem kann dich die Bitterkeit brennen, daß andere genießen, was du nie bekamst" (52). „Ich ... weiß nicht, wie ich glauben könnte: daß ich nicht einsam bin" (82). Etwas von der „Bitterkeit des Todes" liegt darin. Dennoch täuscht er sich nicht. Seine Einsamkeit war nicht einfach ein lauteres Bündel von Übernatur. Ein „Zug von Feinschmeckertum" steckte drin, auch ein Stück Selbstschutz, niemand an sich heran zu lassen und sich an keinen Menschen zu binden. Er wußte, wer das bewußt auskostet und anstrebt, um den „schlägt die Lust an sich selbst einen eisigen Ring, der langsam an den Kern heranfrißt" (49). Er wußte auch um die andere Gefahr: „Arbeit als Betäubungsmittel, Bücher als Ersatz für Menschen" (77). Aber Leben ist Kommunikation. „Nur das ist, was eines anderen ist, denn nur was du gabst – wenn auch allein, indem du hinnahmst – wird herausgehoben aus jenem Nichts, das einmal dein Leben gewesen sein wird" (44 f.).

Bis ungefähr 1950 verzeichnet das Tagebuch Hammarskjölds Ringen um die umfassende Vereinheitlichung seiner inneren Person, um die übernatürliche Durchdringung des Seelengrundes. Immer mehr wird seine Person angezogen und ausgerichtet von einer geheimnisvollen Wertmitte, polarisiert vom anwesenden göttlichen Du. Immer feinfühliger wird er gegenüber diesem Größeren. „In gehorsamer Anpassung an fremde Forderungen" wehrt er sich gegen „die Verfälschung dessen in mir, was mehr ist, als ich bin"[7]. Die Frustration, der innere Sterbeprozeß der Natur beginnt seine Frucht zu zeigen. Ein umfassendes übernatürliches Bewußtsein wird geboren. „Wenn die Ströme des Unbewußten sich in saugenden Wirbeln brechen, dann können die Wassermassen wieder zu einem Strom gesammelt werden, wenn es gelingt, die Schleuse zu des Gebetes Fahrtrinne zu öffnen – und wenn diese Rinne tief genug ist" (50).

[7] Ebd., 51. Stolpe bemerkte, daß diese Äußerungen große Ähnlichkeit mit den Worten seines Lieblingsdichters Paul Claudel hat". Dieser schrieb: „Das in mir selbst, was mehr ich selbst ist als ich selbst" (S. Stolpe, aaO., 68). Hinter Claudels Wort steht bereits eine lange Tradition, die über Pascal zur Mystik des Mittelalters führt.

Die längste Reise
ist die Reise nach innen.
Wer sein Los gewählt hat,
wer die Fahrt begann
zu seiner eigenen Tiefe
(gibt es denn Tiefe?) –
noch unter euch,
ist er außerhalb der Gemeinschaft,
abgesondert in eurem Gefühl
gleich einem Sterbenden
oder wie einer, den der nahende Abschied
vorzeitig weiht
zu jeglicher Menschen endlicher Einsamkeit (58).

Übernatürlich bedingte und angenommene Einsamkeit ist schon Hingabe. Es ist etwas ganz anderes als „muskelstarker Heroismus …, daß einer sich ganz dem hingibt, was er lebenswert gefunden hat". Ein solcher muß alles dran geben, „seine innere Berufung zu verwirklichen" (65). Hammarskjöld meinte mit diesen Worten aus dem Jahre 1951 die eigene Berufung. Nun folgt die längste Christusbetrachtung des Tagebuches. Nie zuvor betrachtete er in dieser Ausdrücklichkeit Christus als Vorbild. Er begreift am Leben Christi, „daß der Weg der Möglichkeit der des Leidens sein könne". „Auf seine Möglichkeit setzen", reflektiert er. Es folgt das Zitat aus den Abschiedsreden: „Ein neues Gebot gebe ich euch, daß ihr einander liebt" (66 f.). Im folgenden Jahr, 1952, trägt Hammarskjöld zweimal hintereinander die dritte Vaterunserbitte ein: „Dein Wille geschehe" (77). Psyche und Einsamkeit erscheinen gewandelt. „Mich durchschwebt die Vision von einem seelischen Kraftfeld, geschaffen in einem ständigen Jetzt von den vielen, in Wort und Taten ständig Betenden, im heiligen Willen Lebenden. – – – ‚Die Gemeinschaft der Heiligen' und – in dieser – ewiges Leben." Bald darauf notiert Hammarskjöld das Verlangen: „Bete, daß deine Einsamkeit der Stachel werde, etwas zu finden, wofür du leben kannst, und groß genug, um dafür zu sterben" (80). Welche ungeheure Erfüllung sollte die doppelte Bitte finden.

V

„Für das Vergangene: Dank, für das Kommende: Ja", beginnen die Aufzeichnungen des Jahres 1953. „Güte ist etwas so Einfaches: immer für andere da sein, nie sich selber suchen" (83). Das Problem der Egozentrik gehört nun der Vergangenheit. Die Zeit der Vorbereitung und des inneren Unerfülltseins geht ihrem Ende entgegen. Hammarskjöld ist 48 Jahre alt. Gott hat sein Werkzeug geformt und gefügig gemacht. In den ersten Monaten des Jahres scheint Hammarskjöld eine Art Vor-anfrage von seiten der Vereinten Nationen erhalten zu

haben. Das Tagebuch interpretiert und reflektiert das Ereignis in übernatürlicher Sicht. „Wenn Gott handelt, geschieht es in den entscheidenden Augenblicken – so wie jetzt – mit einer harten Zielbewußtheit einer Art sophokleischen Raffinement. Wenn die Zeit reif ist, nimmt er das Seine. Was aber hast *du* zu sagen – du bist ja erhört. Gott braucht dich, auch wenn dir das im Augenblick nicht paßt, Gott ‚welcher den Menschen zermalmt, wenn er den Menschen erhebt'" (83)[8]. Das ist eine neue Sprache, die Sprache der Mystik. Er muß, spätestens von 1958 an, in den Mystikern, auch denen des deutschen Mittelalters, gelesen haben. Die Zitate aus der mystischen Literatur treten in diesem Jahr zum erstenmal auf. Sie werden mit den Jahren immer häufiger. Im Licht der Mystik wird sein Selbstverstehen sicher. Er fängt an, in sich das Tun Gottes zu begreifen. „Nicht ich, sondern Gott in mir" (84). Er weiß um seine „Reife", um jene übernatürliche Umformung, die „eine neue Unbewußtheit" und „Freiheit" schenkt, wenn einer sich Gott überlassen hat" (84). Am 7. April 1953 erfolgte die amtliche Berufung zum Generalsekretär der Vereinten Nationen. An diesem Tag notiert er aus einem französischen, auch später öfters zitierten geistlichen Buch (der Sprachstand entspricht ungefähr dem des 17. Jahrhunderts) über die Verhaltensweise der Männer Gottes. „In Gott sind sie verankert und gefestigt; darum überheben sie sich nicht in leerem Wahn. Weil sie alles Gute, das sie empfangen haben, Gott allein zuschreiben, nehmen sie keine Ehre voneinander, sondern ersehnen allein die Ehre Gottes" (84). Die nächste Eintragung: „Ich bin das Gefäß. Gottes ist das Getränk. Und Gott der Dürstende." „Daß der Weg der Berufung auf dem Kreuz endet, weiß, wer sich seinem Schicksal unterstellt hat" (84). Das Wort „Opfer", das einst der jugendliche Hammarskjöld gebrauchte, hat seinen pathetischen Klang verloren. Ein anderes Wissen hat sich durchgesetzt. „Was hat am Ende das Wort Opfer für einen Sinn? Oder auch nur das Wort Gabe? Wer nichts hat, kann nichts geben. Die Gabe ist Gottes – an Gott" (86).

Es ist kein Zufall, daß nun in den Aufzeichnungen der Glaube selbst thematisch wird; Glaube, nicht als eine Summe von Formeln und Lehrinhalten, sondern als eine das innerste Leben ergriffen und verändert habende Kraft, die als eine jetzt und jetzt wirksame in Einzelakten den Kontakt mit Gott herstellt und ins Bewußtsein hebt, Glaube als Weise des Seins und dem Menschen geschenkte Teilnahme am Seienden. „Glaube ist", betont Hammarskjöld (88), und immer wieder zitiert er die Definition aus Johannes vom Kreuz: „Glauben ist Gottes Vereinigung mit der Seele" (88, 94, 116, 141, 144, 145). Daß er selbst den Glaubensvollzug in mystischer Intensität erfuhr, kann nicht bezweifelt werden. „– ein Kontakt mit der Wirklichkeit, leicht und stark wie die Berührung einer geliebten Hand: Einheit in einer Selbstaufgabe ohne Selbstauslöschung, mit des Gefühles Klarheit und des Verstandes Wärme. Wie nahe in Sonne und Wind, wie fern –. Wie anders, als was die (Welt-)Weisen Mystik nennen" (99). „Wer Gott liebt, hat keine Religion außer Gott", zitiert er den persischen Sufidichter Rumi (93). Mystisch intensivierter Glaube bringt notwendig die dunkle Nacht der Seele mit sich. Im gleichen Jahr 1954, in dem er die Glaubensdefinition aus Jo-

[8] Das Zitat steht im Original deutsch.

hannes vom Kreuz zum erstenmal einträgt, zitiert er auch „-en una noche oscura". Das ist die Anfangszeile aus dem berühmten Gesang des spanischen Mystikers. Es versteht sich aus sprach- und frömmigkeitsstilistischen Gründen, daß Hammarskjöld seinen eigenen Zustand nicht mit einem längeren Zitat daraus beschreiben konnte. Die emotionale, aus ekstatischem Erleben geborene Sprache, wäre nicht nur ein Fremdkörper in den unterkühlten Aufzeichnungen des scheuen Nordländers gewesen, mehr noch traf das im Gesang dargestellte brautmystische Verhältnis zu Gott für ihn nicht zu. „Nacht, tiefer als das Morgenrot geliebte, / Nacht, zur Vermählung einend / Geliebten und Geliebte, / In den Geliebten wandelnd die Geliebte", heißt es dort in der fünften Strophe. Hammarskjölds Religiosität lag strukturell anders. Sie trug nicht die Züge einer kontemplativ-ekstatischen Brautmystik, sondern einer nüchternen, seiner selbst viel weniger sicheren Dienst- und Tatmystik. Am Heiligen Abend 1955 trägt er die ersten Verse von Psalm 63 (die Schriftzitate der letzten Jahre sind englisch) ein: „O Gott, du bist mein Gott – – in einem dürren, wasserlosen Land" (104). Die durch Bindestriche angezeigte Auslassung heißt: „dich suche ich, es dürstet nach dir meine Seele; es lechzt nach dir mein Leib". Offenbar entsprach die inbrünstige Wellenlänge dieses Verses nicht der Wellenlänge seiner eigenen Erfahrung. Überdies zog er die Untertreibung der Übertreibung vor. Seine Zitate scheinen immer „existentiell" zu sein. Sie charakterisieren genau seine Erfahrung, bzw. sein Verlangen. Am Heiligen Abend schreibt er aus der schon erwähnten französischen Quelle: „In diesem Abgrund, den du mir zeigst, bin ich nichts, und ich wußte es nicht" (125). Am Weihnachtsfeiertag liest er Meister Eckharts Predigt über die Geburt Christi auf deutsch. Er notiert: „‚Von der ewigen Geburt' – damit ist jetzt für mich alles gesagt, was ich lerne und lernen muß. ‚So muß die Seele, in der die Geburt geschehen soll, gar vornehm leben: ganz einig und ganz innen. – – Ein auferhobenes Gemüt mußt du haben, ein *brennendes* Gemüt, in dem doch eine ungetrübte *schweigende* Stille herrscht'" (126).

In Glaube und Stille begegnet die Seele dem lebendigen Du Gottes. Hammarskjöld hatte 1954 ein großes, persönliches Du-Gebet formuliert.

Du, der über uns ist,
Du, der einer von uns ist,
Du, der i s t –
auch in uns;
daß alle dich sehen – auch in mir,
daß ich den Weg bereite für dich,
daß ich danke für alles, was mir widerfuhr.
Daß ich dabei nicht vergesse der anderen Not.
Behalte mich in deiner Liebe,
so wie du willst, daß andere bleiben in der meinen.
Möchte sich alles in diesem meinem Wesen zu deiner Ehre wenden,
und möchte ich nie verzweifeln.
Denn ich bin unter deiner Hand,
und alle Kraft und Güte sind in dir.

Gib mir einen reinen Sinn – daß ich dich erblicke,
einen demütigen Sinn – daß ich dich höre,
einen liebenden Sinn – daß ich dir diene,
einen gläubigen Sinn – daß ich in dir bleibe. (90f)

Die zweite Gebetszeile, „Du, der einer von uns ist", meint zweifellos Christus. Indes läßt sich aus dem bloßen Wortlaut nicht mit Sicherheit sagen, ob und wie weit die ersten drei Zeilen trinitarisch gemeint sind. Ausdrücklich und einzeln spricht er die göttlichen Personen zu Beginn des Jahres 1956 an, die erste „Vater", die zweite „Bruder", die dritte „Geist". Im gleichen Jahr trägt er erstmals die zweite Vaterunserbitte, „Dein Reich komme", ein. Auch die zweite Hälfte der Vaterunserbitten, die den Blick auf den bedürftigen Menschen richten, scheinen jetzt, mit Ausnahme der Brotbitte, auf. An Stelle der letzteren tritt bedeutungsmäßig die Friedensbitte. „Gib uns Frieden mit Dir / Frieden mit den Menschen / Frieden mit uns selbst / und befreie uns von Angst" (125).

Inhaltlich geschieht in seiner religiösen Entwicklung keine große Veränderung mehr. Es geht um Gegenwärtigsetzung durch Wiederholung, Intensivierung, Steigerung. Die Beziehung zum Gethsemani-Geschehen tritt hervor. Schon 1954 hatte Hammarskjöld an die Verszeile von der dunklen Nacht des Johannes vom Kreuz die anders empfundene Betrachtung angeschlossen: „Des Glaubens Nacht – so dunkel, daß wir nicht einmal den Glauben suchen dürfen. Es geschieht in der Gethsemane-Nacht, wenn die letzten Freunde schlafen, alle anderen deinen Untergang suchen und Gott schweigt, daß die Vereinigung sich vollzieht" (88). Am 29. März 1956 zitiert er aus der Geheimen Offenbarung „und sie liebten ihr Leben nicht bis zum Tod" (GehOffbg 12,11), nämlich jene, die Satan, den „Widersacher und Verführer der ganzen Welt" besiegten und besiegen „kraft des Blutes des Lammes und durch ihr Zeugnis". Bezeichnenderweise ist dieser, das Selbst direkt charakterisierende Vers von Hammarskjöld ausgelassen. Jene, die Augen haben zu lesen, werden verstehen. Darum muß auch am gleichen Tag seine Eintragung „Gethsemane" genügen. Es war der Gründonnerstag. Er hatte das Christusmysterium des Ölbergs betrachtet. Am folgenden Tag klammert er mit zwei Halbsätzen das Karfreitagsgeschehen ein: „Die dritte Stunde. Und die neunte –. Das ist *jetzt*. Und *jetzt*! ‚Jésus sera en agonie jusqu'à la fin du monde: il ne faut pas dormir ce temps-là'" (111)[9]. Betrachtung und Anwendung. Welches Geschehen in der politischen Welt unserer zweiten Jahrhunderthälfte! Der Sekretär der Vereinten Nationen bezieht seine Existenz und die der Welt auf das Leiden Christi. Am Weihnachtsabend 1960 schreibt er: „... für den Vorausblickenden ist Golgotha der Platz für die Krippe und das Kreuz schon in Bethlehem errichtet" (166).

[9] Das Zitat enstammt Pascals *„Pensées"*. In der deutschen Ausgabe und Übertragung von Wolfgang Rüttenauer (Leipzig o. J.) steht es unter Nr. 610 „Das Geheimnis Jesu".

Immer wieder spricht Hammarskjöld sein „*Ja* zu Gott: ja zum Schicksal und ja zu dir selbst" (138). Er versteht das ihm Aufgetragene, seine „Pflicht", als den von ihm zu erfüllenden Willen Gottes. Im radikalen Ja zu Gott steigt er in den letzten Jahren Schritt für Schritt tiefer und wissender in den Grund seinshafter Wahrheit und personaler Freiheit. In der Einswerdung mit dem Willen Gottes erfährt er auf einer neuen Stufe die Wahrnehmungsfähigkeit für das Schöne, das Wissen um eine, jenseits der Schreie und des Tagesgeschehens gelegene, Harmonie des Seins.

Zunächst begreift er mit allen Fasern seines leib-geistigen Daseins, daß das intentional erkannte Holocaustum real erfüllt werden muß. Er trägt immer wieder Kerngebete aus den Psalmen ins Tagebuch ein. So den messianischen Vers aus Ps 39: „In der Buchrolle steht von mir geschrieben, ich würde deinen Willen erfüllen, o mein Gott. Friedvoll bin ich, ihn zu tun, denn deine Satzung umschließt mein Herz. Dein Rechtsein habe ich verkündet öffentlich vor der Gemeinde ..." (128). Die Richtung des Weges liegt unerbittlich fest. Der Weg signalisiert sein letztes Stadium, das nahende Ziel. „Der Tod, als Teil des Opfers, ist wohl Erfüllung, doch meist Erniedrigung und nie Erhöhung." „Auf der Ebene des Opfergedankens fallen am Ende die Entscheidungen über alle Fragen, die das Leben stellt" (140). Die Einsamkeit hat zwar ihre Natur verändert, ihren narzißtischen Stachel verloren. Aber war sie darum weggenommen? „Gabst du mir die unlösbare Einsamkeit, damit ich leichter dir alles geben kann?", fragt er betend (145). „... in dieser großen Einsamkeit diene allen", ermahnt er sich. Dann wieder die drei ersten Vaterunser-Bitten (145). Konnte die Ehelosigkeit als Teil der Hingabe und Teil des inneren Sterbeprozesses zugleich Quell einer ungeheueren, ins Unendliche ausgreifenden Spannkraft werden? „Dieses Körpers Feuer brennt in Reinheit, hebt ihn in die Flammen der Selbsthingabe, vernichtet seinen geschlossenen Mikrokosmos", notiert er 1958. „Einige sind erwählt, um dadurch an die Schwelle der endgültigen Überwindung geführt zu werden, zum Schöpfungsakt des Opfers statt zur körperlichen Vereinigung – in einem Blitzschlag von gleicher blendender Kraft" (146). Im Juni 1961 gestaltet er nacheinander zwei Hinrichtungsszenen im Gedicht, zuerst den als Zielscheibe aufgestellten und von Pfeilen durchbohrten hl. Sebastian, dann – das gleiche Grundbild in moderner Gestalt – einen von zwei Gendarmen zur Hinrichtungsmauer Geführten. Daß es visionäre Projektionen des eigenen Todesschicksals sind, bezeugt jeweils der zweite Gedichtteil. Das Sebastiansgedicht schließt: „Was fürchte ich? / Wenn sie treffen / und töten, / was ist da / zu beweinen? / Andere gingen voran. / Andere folgen –" (173). Woher wußte er, daß man ihn töten würde? Wichtiger ist die andere Frage, wozu wußte er? Zweifellos dazu, daß er alles in Freiheit bejahen konnte. Wir sehen darin eine Verähnlichung seines Schicksals mit dem Schicksal Christi.

Mit zunehmendem Anschauen des Todes wird Hammarskjöld zunehmend der objektiv seienden Wahrheit inne. Aus Psalm 50 notiert er 1959 als erstes: „Siehe, du forderst Wahrheit bis ins Innerste, und im Verborgenen läßt du Weis-

heit mich erkennen" (149). Im Sommer reflektiert er: „In seiner Wirklichkeit ruhend ist das Ich weder besser noch schlechter, weder größer noch kleiner als anderes oder andere. Es ist – nichts, aber gleichzeitig eins mit allem. In diesem Sinn ist Demut völlige Selbstvernichtung. – In der Selbstvernichtung der Demut nichts zu sein und doch in der Kraft der Aufgaben ganz *ihr* Gewicht und *ihre* Autorität zu verkörpern, ist die Lebenshaltung des Berufenen . . . Dazu hilf mit, Herr –" (150). Man spürt, wie Hammarskjöld den Gedanken weiterträgt und in Stille auszeugt. Einige Tage später definiert er Einfachheit. Sie ist ein anderer Name für die Teilnahme an seinshafter Wahrheit. „Einfachheit heißt, die Wirklichkeit nicht in *Beziehung auf uns* zu erleben, sondern in ihrer heiligen Unabhängigkeit. Einfachheit heißt sehen, urteilen und handeln von dem Punkt her, in welchem wir in uns selber ruhen. Wie vieles fällt da weg! Und wie fällt alles andere in die rechte Lage! – Im Zentrum unseres Wesens ruhend, begegnen wir einer Welt, in der alles auf gleiche Art in sich ruht. Dadurch wird der Baum zu einem Mysterium, die Wolke zu einer Offenbarung und der Mensch zu einem Kosmos, dessen Reichtum wir nur zu einem Bruchteil erfassen. Für den Einfachen ist das Leben einfach, aber es öffnet ein Buch, in welchem wir nie über die ersten Buchstaben hinauskommen" (150). Schon zwei Jahre vorher hatte er geschrieben: „Du bist nicht Öl noch Luft – nur der Verbrennungspunkt, der Brennpunkt, wo das Licht geboren wird. Du bist nur die Linse im Lichtstrom … Weihe – Licht oder im Licht zu sein, vernichtet, damit es entstehe, vernichtet, damit es sich sammle und verbreite" (136). Wir wissen nicht, wie weit Hammarskjöld terminologisch von den Gaben des Heiligen Geistes wußte. Ihre Wirksamkeit, die Anwesenheit von Gottesfurcht, Frömmigkeit und Stärke, Erkenntnis, Rat, Weisheit und Verstehen, ist deutlich zu erkennen. Das nichtende Licht und das weisende Licht, dieses das „Mysterium" der Welt offenbarende Licht ist Ausfluß und Wirksamkeit des Heiligen Geistes.

Der gleiche Geist Gottes zeigt ihm in den letzten Lebensjahren auch das Schöne in neuem Licht. Gutsein, Wahrsein und Schönsein fließen jetzt in der Wahrnehmungs- und Wollensfähigkeit Hammarskjölds zusammen. Er weiß um die Einswerdung des Wahren mit dem Schönen, des Wahren und Schönen mit dem Mysterium des Lebensopfers. Durchgnadet, leuchtet die aesthetische Sensibilität neu auf. Auch sie ist erlöst. Auf den ersten Blick überraschen Hammarskjölds Naturgedichte von 1959–1961. Sie nehmen sich, meint man, in ihrem Aufmerken und ihrer sensiblen Freiheit gegenüber landschaftlicher Natur nach den Zitaten aus Mystik und Schrift wie Fremdkörper aus. Erst bei genauerem Zusehen erschließt sich der Zusammenhang. Die glaubensmystische Umformung des Bewußtseins bewirkte in Hammarskjöld die neue Synthese, die Hoffnung, nicht nur zum Du Gottes und dem Du der Menschen, sondern auch zum kosmischen Du. Alle selbstgenügsam aesthetische Abkapselung erscheint in der christkosmischen Sichtweise erlöst. Kraft der übernatürlich geschenkten Liebe vermag er die Schönheit der Welt neu wahrzunehmen, Schönheit jetzt nicht mehr als ein ichhaftes claustrum, sondern Schönheit, die die Dinge in ihrer Seins- und Gottesbeziehung aufleuchten läßt, Schönheit, die jeglichem Seienden sich öffnet, und mit allen Seienden in Verbindung steht, das Leben Gottes trans-

parent macht[10]. Mitten hinein in diese Naturstrophen leuchtet das Leben Christi, scheint Christi Opfer- und Erlösungstod, spricht das lyrische Ich seine eigenen Gebetsworte um die Kraft zur Nachfolge Christi. Das lyrische Ich ist zugleich ein übernatürlich existentielles Ich.

In außerordentlichen Augenblicken fällt durch die Todesahnung hindurch schon der Schein von drüben, erkennt Hammarskjöld die Anzeichen eines neuen Landes aus einer anderen Welt. Das letzte Gedicht vom 24. 8. 1961 und die letzte Eintragung überhaupt, fragt evozierend: „Ist dies Neuland / in anderer Wirklichkeit / als der des Heute? / Oder lebte ich da / vor dem Heute?"[11]. Nun berichtet das Ich vom Erwachen aus dieser Lichtwelt (Gottes), da er am Tag der Geburt in das gewöhnliche Grau des irdischen Alltags hineingeboren wurde. Aber er durfte sich im Irdischen des anderen Daseins erinnern, durfte im Hiersein „am innersten See wohnen und dem Strom folgen zu den Quellen". Man kennt diese Urbilder der Menschheit und ihre Bedeutung aus der Geheimen Offenbarung. Gedicht und Tagebuch schließen: „Und ich beginne die Karte zu kennen, / die Himmelsrichtungen" (182). Der so schreibt, scheint vertraut mit dem wahren Sein der Welt, geht vertrauensvoll seinem Gott entgegen.

Wie kam der vielbeschäftigte Diplomat inmitten einer hektischen, Gott gegenüber stumpfen Welt, zu solchem Seinsverstehen, zu solchem Kontakt mit Gott, zu solcher von Freund und Feind anerkannten, weltimmanenter Leistung im staatlichen und internationlen Dienst? Als er 1954 das Meditationszimmer der UNO einweihte, bezeugte er die Möglichkeit und Wirklichkeit des christlichen Glaubens in dieser Welt aus dem Evangelium. „Die Erklärung aber, wie ein Mensch aktiven gesellschaftlichen Dienens in vollkommener Übereinstimmung mit sich selbst als Mitglied der Gemeinschaft des Geistes leben soll, habe ich in den Schriften der großen mittelalterlichen Mystiker gefunden. Für sie war ‚Selbsthingabe' der Weg zur Selbstverwirklichung. Sie fanden in der ‚Einsamkeit des Geistes' und in der ‚Innerlichkeit' die Kraft, ja zu sagen, wo immer sie sich den Forderungen ihrer bedürftigen Mitmenschen gegenübergestellt sahen. Liebe – dieses oft mißbrauchte und falsch verstandene Wort – ... fand ihren natürlichen Ausdruck in einer bedenkenlosen Erfüllung ihrer Pflicht und in einer uneingeschränkten Hinnahme alles dessen, was das Leben ihnen persönlich an Mühen, Leiden – oder an Beglückung – brachte"[12].

---

[10] Die besondere Struktur dieser Naturgedichte müßte, unter Berücksichtigung des schwedischen Originals, einmal genau untersucht werden. Ein ausdrücklich übernatürliches, sogar trinitarisches Verhältnis zur Natur fiel in der uns bekannten abendländischen Lyrik der letzten hundert Jahre nur einmal auf, nämlich bei Gerard Manley Hopkins SJ (1844–1889). Die „in Seufzen und Wehen liegende Schöpfung" (Röm. 8,22) erscheint durch solche Wahrnehmung und Darstellung von seiten der Dichter als „Söhne Gottes" erlöst.

[11] Dieser Eingang erinnert an T. S. Eliots Gedicht *„Marina"*, das ganze Gedicht an die *„Ode on Intimations of Immortality from Recollections of Early Childhood"* von William Wordsworth.

[12] Diese Ansprache wurde gedruckt. Sie ist im Auszug mitgeteilt in der Einleitung zu *„Zeichen am Weg"*, 10–12.

Hammarskjölds Meditationsfrucht vom 3. 12. 1960 könnte in unser christliches Gebetsgut eingehen.

Weg,
du sollst ihn gehen.
Glück,
du sollst es vergessen.
Kelch,
du sollst ihn leeren.

Schmerz,
du sollst ihn verbergen.
Antwort,
du sollst sie lernen.
Ende,
du sollst es ertragen[13].

[13] Leider hat der deutsche Übersetzer ohne ersichtlichen Grund die Reihenfolge der Strophen verändert. Wir haben die ursprüngliche Strophenfolge wiederhergestellt. In der Übertragung folgten wir Stolpe (aaO., 120), übernahmen aber die Weglassung der Artikel in den ersten Verszeilen der Übersetzung von Knyphausen.

Die dritte Sitzungsperiode war die spannungsreichste des Zweiten Vatikanums (ab Herbst 1964). Insbesondere bei der Diskussion um die Vollmacht des Papstes, Religionsfreiheit und Pastoralkonstitution zeigte sich die Schwierigkeit, zwei verschiedene Anliegen miteinander in Einklang zu bringen: Die Hinwendung der Kirche zur „Welt von heute" und die Besinnung auf die Tradition, das Verständnis der Kirche als „Volk Gottes" und das hierarchische Kirchenbild des Ersten Vatikanums (1869/70). Viele der nachkonziliaren Auseinandersetzungen resultieren aus der ungeklärten Frage einer praktisch-rechtlichen und theologischen Synthese beider Richtungen. Josef Sudbracks Artikel erinnert an die Begeisterung der Konzilseröffnung unter Johannes XXIII. Er zeigt am Beispiel der Gottesgeburtslehre, wie sich deren Bedeutung seit der Väterzeit bis zur „anthropologischen Wende" der Gegenwart verändert hat. Der Ausgangspunkt heutiger Spiritualität ist nicht mehr ein durch die Tradition vorgegebener Symbolkanon, sondern die Selbst- und Welterfahrung des Menschen. Dies bringt allerdings auch die Gefahr mit sich, wesentliche Deutungskategorien der geistlichen Erfahrung zu verlieren: „Die Zusammenschau der von den Vätern dargestellten Tiefe mit unserem modernen Lebensgefühl, dies wäre ‚geistliche Theologie'." (S. 230).

Die Lehre von der dreifachen Gottesgeburt

Josef Sudbrack, München

Die letzte Weihnachtsansprache, in der Johannes XXIII., ausgehend vom „Gloria in excelsis Deo", der Kirche und den Völkern die „gloria", die Herrlichkeit Gottes verkündete, sie zum Frieden, „dem höchsten Gut auf Erden", mahnte und, unter dem Eindruck des beginnenden Konzils stehend, von Gott die Einheit – der Kirche, der Christen und der Welt – erflehte, schloß der Papst mit dem Gebet: „Ewiges Wort des Vaters, Sohn Gottes und Mariens, erneuere nochmals in der geheimnisvollen Tiefe der Seelen das Wunderzeichen deiner Geburt." Diese bis zum Rand mit Theologie gefüllten Worte werden im Ganzen der Ansprache leicht überlesen. Doch sie greifen die alte Lehre – so alt wie die Kirche selbst – von der Gottesgeburt auf, in der die gesamte Theologie zu einer großartigen Einheitsschau zusammengefaßt ist[1]. Ohne Zweifel dachte der Papst bei der

[1] Geschichtliche Belege und Zitate fast alle bei H. Rahner, *Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi aus dem Herzen der Kirche und der Gläubigen*; in: *Symbole der Kirche.* Salzburg 1964, 11–87; Papst Johannes wird angeführt nach Herderkorrespondenz, 23 (1962), 233; eine wertvolle Ergänzung zu Hugo Rahners Überblick bringt H. de Lubac, *Exégèse médiévale;* II 2. Paris 1963, 505–513.

Anrufung des *Ewigen Wortes des Vaters, des Sohnes Gottes,* an die Logosgeburt in der Ewigkeit, bei der Anrufung des *Sohnes Mariens* an das Weihnachtsgeschehen zu Bethlehem und bat dann den Herrn, daß er dieses zweifach-eine *Wunderzeichen* wiederum im Herzen eines jeden Menschen *erneuere.* Es ist die Theologie der Gottesgeburt, wie sie z.B. Innozenz III. mit lateinischer Prägnanz formuliert hat: „Die göttliche Geburt aus dem Vater, die fleischliche aus der Mutter, die geistliche im Herzen. Aus dem Vater *wird* er als Gott, von der Mutter *wurde* er als Fleisch, im Herzen *wird* er als Geist geboren."

Der Geschichte dieser „Formel" nachgehen heißt, die geistliche Theologie durch einen großen Zeitraum hindurch verfolgen. Bis zur Mitte unseres Jahrtausends gibt es kaum einen für die Frömmigkeitsgeschichte wichtigen Autor, in dessen Schrifttum die Lehre von der dreifachen Geburt Gottes nicht eine zentrale Stellung einnimmt. An ihr kann man die spirituelle Gestalt einer Epoche und die geistliche Haltung eines Autors ablesen. Wenn sie dann in den Hintergrund tritt, wie z.B. bei *Ignatius von Loyola*, der doch durch das „Leben Jesu" *Ludolfs von Sachsen* schon früh mit ihr in Berührung kam, kündet sich ein neues Denken, vielleicht sogar eine neue Haltung zu Gott an.

Als die Lehre von *Hippolyt von Rom* und im *Diognetbrief* entwickelt und bei Origenes zu einem alles überragenden Höhepunkt ausgebildet wurde, sah man noch all ihre Momente in einer kaum auflösbaren Dichte zusammen. Ihr Mittelpunkt war die Taufe, das Bad der Wiedergeburt; aus ihr taucht der Mensch auf als ein „anderer Christus", als jemand, in dem „Christus Gestalt gewinnt" (Gal. 4,19); in ihr wird er wiedergeboren aus dem Schoß der Kirche. Es ist uns heute, die wir glauben, man müsse alles in kühler Logik voneinander trennen und nebeneinander stellen können, nicht leicht, die Fülle der Bilder – und darin enthalten auch die Fülle der theologischen Wahrheiten –, die in diese Vorstellung miteinflossen, zusammenzuschauen. Bekannt ist, wie z.B. bei *Irenäus* die Gestalt Mariens und die Wirklichkeit der Kirche, als Typos und Erfüllung, fast unlösbar eins geworden sind; in der „Orante"-Gestalt der Katakomben scheint diese Einheit bildhaft dargestellt worden zu sein. Irenäus kann in einem einzigen Satz Maria (und Eva) und die Kirche miteinander vertauschen, oder, richtiger gesehen, er schaut die Einheit des Geschehens, das in der „Gnadenvollen", die ihr Kind zur Welt bringt, und in der Kirche, die uns in der Taufgnade denselben Herrn schenkt, zum Ausdruck kommt.

Origenes ist es in erster Linie, der dieses Geheimnis der „Geburt" aus Maria und aus der Kirche noch weiter vertieft und das eine „Bild" mit einer fast unerträglichen Fülle theologischer Assoziationen ausschmückt. Für ihn, wie später besonders für die *kappadozischen Väter*, fällt das Wirken des Logos, des göttlichen Wortes in uns, mit seinem Wesenswirken in Gott zusammen. Das Geboren-„werden" aus dem Vater – in unserer Sprache ein „Werden" und kein „Tun" – ist zugleich die ganze „Tätigkeit" des Sohnes; er drückt „wort"-haft das aus, was Gott in seinem Innersten ist. Für die griechischen Väter, die sich in diesem Denken von der Theologie des Evangelisten Johannes leiten lassen, ist *Er* das Gestaltwerden des göttlichen Seins, wie der *Vater* dessen Anfang und der *Heilige Geist* das einende Band der Liebe ist. Und ebendiese Tätigkeit des Sohnes, die

zugleich sein Werden aus dem Vater ist, setzt sich nach Origenes in der irdischen Geburt fort. Die Passivität des Geborenwerdens aus Maria ist zugleich die höchste Aktivität. Auch in seiner Menschwerdung drückt der Sohn das aus, was Gott in seinem Innersten ist: Liebe; sein Klein- und Gering-*Werden* ist zugleich die einzige wichtige *Tat* der Menschheitsgeschichte, die Heimholung der Menschen in das Reich Gottes. In dieses Tun des Menschgewordenen wiederum wird der Täufling – wie Paulus im Zusammenhang mit Kreuz und Auferstehung (Röm. 6), die Väter aber auch im Zusammenhang mit der Geburt des Herrn ausführen – hineingestellt. Auch im Täufling wird Christus (passiv) geboren, und zugleich formt ihn der Herr (aktiv) in sein eigenes Sein, die „morphé Theou", Gestalt Gottes (Phil. 2,6) um. Über diese dreifache Geburt hinaus sieht Origenes das eine Geschehen der Taufe sich noch in das tägliche Leben des Christen hinein ausweiten. Man glaubt Angelus Silesius zu hören, wenn er mahnt: „Was nützt es mir, wenn Christus geboren wird aus der heiligen Jungfrau, aber nicht in meinem Innern?" „Wir wollen beten, daß seine Ankunft uns täglich geschehe und wir sagen können: Ich lebe, nicht aber ich, sondern Christus lebt in mir" (Gal. 2,20).

Die folgenden Jahrhunderte haben diese Lehre eigentlich nur entfaltet und weitergeführt. Wir sollten uns vor schnellem Aburteilen ihrer Gedanken als Metapher oder erbauliches Bild hüten, wenn wir logische Unstimmigkeiten – manchmal auf engstem Raum nebeneinander – zu entdecken glauben. Werden wir aus der Kirche geboren? Oder gebiert die Kirche in uns den Logos? Oder den menschengewordenen Sohn? Ist die Kirche die Braut, die dem Herrn zugeführt wird? Oder die Mutter, die ihre Söhne dem Herrn zuführt? Oder ist sie der mütterliche Schoß, aus dem der Herr selbst entspringt? Das „Bild" von der Gottesgeburt ist wie alle „Seinsbilder" so wirklichkeitserfüllt, daß der analysierende Verstand, der auf die ursprüngliche Kraft des Schauens verzichten möchte, von Widerspruch zu Widerspruch getrieben wird.

Gregor von Nyssa z.B. schildert in seinem Hohenlied-Kommentar das Spiel der „Braut" – der Kirche und des Christen – mit dem himmlischen Bräutigam, und zugleich sucht er mit der Gottesgeburt-Lehre des Origenes, die von Kirche und Christen als „Mutter" spricht, die höchsten Gebetsgnaden theologisch zu verstehen. Eine, auch für unser modernes Verständnis, wichtige Weiterführung bringt *Cyrill von Alexandrien*; es ist vielleicht der einzige Schritt, der über den von Origenes abgesteckten Raum hinausführt. Der Heilige Geist, das „natürliche Gleichbild" des Sohnes, der Geist der Kirche Jesu Christi, formt in den Gliedern der Kirche die „Sohnesähnlichkeit". „Es wird also Christus in uns gebildet, weil der Heilige Geist uns eines göttlichen Gestaltungsprozesses teilhaftig macht, durch die Heiligung (Taufe) und durch gerechtes Leben." Der trinitarische Kreislauf ist vollendet, und der Christ ist durch die Gottesgeburt in seinem Herzen in ihn eingegliedert worden.

Im *Westen* kann man schon bei *Augustinus* eine Subjektivierung dieser gewaltigen theologischen Sicht erkennen. Wenn auch die Schau der Glaubenswahrheiten weiterhin beherrschend bleibt, so rückt doch immer mehr die Sorge um das Heil des Menschen in den Vordergrund: Augustinus ist der Theologe der Gnade. Er spricht z.B. von der Kirche als Mutter Christi, „es fehlt aber … der

altchristliche, seit Hippolyt beliebte, weitere Gedanke, daß die Kirche den mystischen Christus im Herzen der Gläubigen formt und gebiert" (Hugo Rahner). Es fehlt auch der trinitarische Bezug, der in der Mutterschaft der Kirche aufleuchtet. Dagegen kommt Augustinus oft auf die sittlich-moralische Komponente der Gottesgeburt zu sprechen: „Seine (Christi) Mutter ist jede fromme Seele, die in fruchtbarer Liebe den Willen des Vaters tut" (Mt. 12,50). Auch die typisch mittelalterliche Innigkeit, die sich von den schweren Gedanken der Theologie in das Gefühl der Gottesnähe, „Gott und die Seele, sonst nichts!" flüchtet, kennt er schon.

Das *Mittelalter* übernimmt dankbar die volle Lehre der Väter, sieht aber weniger den Reichtum des Ganzen, sondern arbeitet einzelne Züge genauer heraus, wie z. B. den marianischen Aspekt von der historischen Geburt Christi, der immer deutlicher aus der Einheit der Gesamtschau herausgelöst wird, oder den Bezug auf das Tun der guten Werke, das schon bei Origenes die Vollendung der Gottesgeburt war: „Christus nämlich, schreiben *Richard von St. Viktor* und *Innozenz III.*, wird, per affectum, *im Herzen* empfangen, per effectum, im *Werk* geboren." Die Gottesgeburt des Menschen ist erst dann vollendet, wenn sie sich im Heilstun des Menschen auswirkt. Das höchste „Werk" aber, in dem die „Gottesgeburt im Herzen" zur Vollendung kommt, ist die Verkündigung des Wortes, durch die Christus im Herzen der anderen geboren wird. Dieser neue Gedanke durchbricht wieder einmal die rein äußere Logik: nicht mehr der Bezug des Menschen zu dem im eigenen Innern gegenwärtigen Herrn ist gemeint, sondern zu den Mitmenschen, die durch die Verkündigung den Weg zu Christus finden. Doch das dahinterstehende Bild von der Kirche als der Mutter, die den Herrn in den Herzen ihrer Gläubigen gebiert, hält beide Vorstellungen zusammen. Der Pastoraltheologe des Mittelalters, *Gregor der Große*, nimmt mit dieser tiefen Deutung der Predigt eine alte Tradition auf: „Wir müssen wissen, daß wer Bruder und Schwester Christi im Glauben ist, seine Mutter wird in der Predigt; er bringt nämlich irgendwie den Herrn, den er ins Ohr des Hörenden eingießt, zur Welt und wird seine Mutter, wenn durch sein Wort im Herzen des Nächsten die Liebe des Herrn geboren wird" (Mt. 12,50).

Wir finden hier das Erbe der Väter wieder, spüren aber auch, wie die theologische Kraft des Gedankens (vgl. „irgendwie") schwächer wird. Späterhin schwindet z.B. die Geburt aus der Kirche fast völlig aus dem Gedächtnis oder wird zur bloßen Metapher. An einer Stelle allerdings geschieht, gerade aus dem Streben des Mittelalters nach Innerlichkeit heraus, ein großartiger Neubeginn, bei *Meister Eckhart* und seiner geistigen Umgebung. Auch er lebt aus dem Reichtum der Vergangenheit, aber in einzigartiger spekulativer Kraft faßt er die Lehre von der Geburt Gottes im Herzen der Gläubigen neu und macht sie zum Mittelpunkt seines Predigens. Sein Denkansatz ist der neuplatonische Drang zur Einheit; Zeit, Hintereinander, Nebeneinander scheinen bei ihm zusammenzuschrumpfen zu dem einen „Jetzt" Gottes, ebenso wie der Abstand von Gott und Schöpfung gelegentlich aufgeht im schöpferischen Akt Gottes selbst. In diesem einem „Jetzt" Gottes steht auch die geschaffene Zeit, steht auch der Mensch. Und deshalb „gebiert der Vater seinen Sohn auch in der Seele in derselben Wei-

se, wie er ihn in der Ewigkeit gebiert und nicht anders". Eckhart wird fast monomanisch vom Drang zur Einheit getrieben und steigert sich immer weiter in dieses Identitätsdenken hinein: „Ich sage noch mehr: Er gebiert mich als seinen Sohn und als denselben Sohn. Ich sage noch mehr: Er gebiert mich nicht allein als seinen Sohn; er gebiert mich als sich und sich als mich und mich als seinen Sohn und als seine Natur ... Alles, was Gott wird, ist Eins" (J. Quint, DW 1, 108–109).

Intensiver läßt sich nicht mehr sprechen; nur wer versucht, diese Aussagen aus der Dynamik des Eckhartschen Denkens heraus mitzuvollziehen und sie nicht statisch und isoliert betrachtet, kann darin noch Rechtgläubigkeit finden. Ungeheuer kraftvoll ist dies Denken. Aber der Reichtum der Vätertheologie ist verloren; von der Kirche z.B. oder vom Bad der Wiedergeburt ist keine Rede mehr; auch die Konkretheit des Bezugs auf die leibliche Geburt aus Maria und auf das zeitliche Leben des Herrn ist in der Spekulation untergegangen.

In *späteren Jahrhunderten* werden diese Gedanken nur noch nachgedacht, nicht mehr schöpferisch entwickelt. Zwar gibt es noch einige Höhepunkte, wie die poetische Innerlichkeitsmystik eines *Angelus Silesius*, der mit Meister Eckhart in Verbindung steht, oder die von den Vätern herkommende Gnadentheologie *M.J. Scheebens*; aber in der Weiterentwicklung der spirituellen Theologie spielt die „Gottesgeburt aus dem Herzen" immer klarer nur die Rolle einer erbaulichen Metapher.

Es hat wenig Sinn, dem Reichtum, der uns mit dieser Vätertheologie verloren gegangen ist, nachzutrauern. Wie oftmals in der geschichtlichen Entwicklung entspricht diesem Verlust ein Gewinn. Vielleicht ist gerade Ignatius von Loyola ein Bahnbrecher der neuen Haltung. Dem alten theologischen Gefüge, in dem das personale Tun des Menschen wie in einem durchgeordneten Kosmos eingebettet war, steht heute eine fast umgekehrte Auffassung gegenüber: der Mensch, in seinem Aufgerufenwerden von Gott, in seiner vom Verstand nicht voll zu durchlichtenden Freiheitstat und seinem konkreten irdischen Tun ist das zuerst Bedachte; die theologischen Wirklichkeiten, die in seinem konkreten Tun verborgen sind, werden hingegen nur sehr vorsichtig aufgedeckt. Bei Augustinus, von dem man sagt, daß sein Denken bis in die Neuzeit hineinragt, kann man diese Entwicklung schon vorausahnen. Meister Eckharts System war vielleicht einer der letzten großen Versuche, die Breite der Theologie in die Intensität des menschlichen Vollzugs hineinzunehmen. Die Reaktion der Kirche gegen ihn – ganz gleich, ob die Verdammungsbulle in dieser Schärfe berechtigt war oder nicht – zeigt, daß sein Versuch nicht voll geglückt ist.

Eine solche Besinnung auf die Vergangenheit kann aber zeigen, was uns aufgegeben ist. Die großartige theologische Systematik in der Art der Väter wird auch in der geistlichen Theologie wohl niemals mehr so beherrschend werden, daß man das konkrete Tun des Einzelmenschen in sie einfügen kann wie in den ausgesparten Raum eines sonst fertig gemalten Bildes; der Mensch selbst hingegen – als einzelner und als Gemeinschaft – wird in seiner systematisch nicht zu bewältigenden Individualität immer im Vordergrund stehen, und gerade in seinem nicht einzuordnenden personalen Ich leuchtet heute das Verhältnis zu Gott

auf. Aber die Breite der Theologie, die inneren Verknüpfungen des menschlichen Tuns mit dem Vater und dem Sohn, mit dem Wirken des Geistes in der Kirche, mit dem Ursprungsort alles christlichen Tuns, der Menschwerdung Gottes, dürfen nicht vergessen werden. Gewiß, man verspürt heute eine regelrechte Scham, die Dinge des Alltags, wozu auch unser Tun gehört, zu schnell im Licht der ewigen Wahrheiten zu sehen; mit Recht scheut man sich, die meist kleinen menschlichen Handlungen sofort mit den allerhöchsten theologischen Gründen zu motivieren. Aber weist nicht das immer wacher werdende Bewußtsein von der Kirche zurück in die Vätertheologie von der Gottesgeburt aus der Kirche? Wissen wir nicht immer klarer, daß wir im Umgang mit den Menschen, im Stehen in der lebendigen Gemeinde etwas empfangen, das unser eigenes Tun übersteigt; daß hier etwas in uns entbunden und geboren wird, das dem entspricht, was die Väter mit Gottesgeburt in der Seele bezeichneten? Daß wir Gott in diesem gnadenhaften Geschenk der Kirche begegnen? Auch in seiner personalen Struktur steht uns die Gottesgeburt heute vielleicht näher, als manche andere Vorstellung von Gnade: Erlösung wird hier aufgefaßt nicht als juristisches (Loskauf) oder gar dinghaftes (Gnade als Akzidenz) Geschehen, sondern als Begegnung von Person zu Person. Deckt nicht gerade die Gottesgeburt in dem Herzen des Menschen, die zugleich unsere Umformung in das Sein des Herrn ist, eine innerliche Erfahrung auf, daß unser Glaube ein Geschenk und zugleich unser eigenes Tun, unsere Umgestaltung in Christus ist?

Sicher aber sollte uns die Scheu vor einer schnellen theologischen Ausdeutung der eigenen kleinen Erfahrung dazu bringen, den Blick von uns weg auf die große Tradition der Kirche zu werfen und uns von dort über die theologische Dimension des menschlichen Tuns belehren zu lassen. Die Zusammenschau der von den Vätern dargestellten theologischen Tiefe mit unserem modernen Lebensgefühl, die glaubhafte Darstellung der Wahrheit, daß auch unser tägliches, von der Gnade getragenes Tun eine Gottesgeburt im Herzen ist, dies wäre „geistliche Theologie".

Die Zeit nach dem Konzil bis zur Wiedervereinigung Deutschlands (1966–1989)

Die Zeit der „Würzburger Synode" (1971/75) ist von der Suche nach einem neuen kirchlichen Standort bestimmt. Ein merkliches Nachlassen des Gottesdienstbesuchs, Ansteigen der Kirchenaustritte und Verblassen traditioneller Werte sind die äußeren Zeichen, hinzu kommt der starke Rückgang der Priesterberufe und eine hohe Zahl von Amtsniederlegungen. Die studentische Protestbewegung beeinflußt die Gemeinden und Priesterseminare, was zu heftigen Kontroversen um den „Strukturwandel" in der Kirche führt. Im Sog einer Reform- und Fortschrittseuphorie droht das Konzil einseitig unter dem Aspekt der Gesellschaftsveränderung rezipiert zu werden. Dennoch sind die positiven Impulse dieser Umbruchszeit nicht zu leugnen: Sie hat sowohl die welthafte, soziale und politische Seite des Christentums gestärkt als auch Freiraum für eine persönliche alternative Glaubenspraxis geschaffen (Theologie „von unten"). Erhard Kunz setzt sich im Blick auf die politisch-human ausgerichtete „Hoffnungstheologie" bzw. das Schlagwort „Atheistisch an Gott glauben" (D. Sölle) mit der Erfahrung der Gottesferne auseinander, die unabhängig von sozialen Verbesserungen wächst: „Das Problem der heutigen Spiritualität ist daher nicht durch diese oder jene Einzelmaßnahme zu lösen, sondern nur durch eine alle Bereiche umfassende Neuorientierung auf Gott und sein Reich hin." (S. 243).

Das Bewußtsein der Gegenwart Gottes als Problem heutiger Spiritualität

Erhard Kunz, Frankfurt a. M.

Ein älterer Priester, der lange Zeit als Spiritual und Beichtvater tätig war, äußerte vor einigen Wochen in einem Gespräch sein Bedauern darüber, daß in der heutigen Verkündigung und geistlichen Unterweisung kaum noch von der Nähe Gottes und vom Wandel in der Gegenwart Gottes gesprochen werde; dabei sei doch seiner Erfahrung nach das Bewußtsein der Gegenwart Gottes für ein religiöses Leben von entscheidender Bedeutung. – Tatsächlich kann man feststellen, daß das selbstverständliche Bewußtsein von der persönlichen Nähe und Gegenwart Gottes bei vielen Christen, auch bei Priestern und Ordensleuten, zurücktritt. Die Veränderung, die sich in der neuzeitlichen Geisteshaltung vollzogen hat, wirkt sich offenbar immer stärker auch im Bereich der Kirche aus und führt dazu, daß die Idee der Gegenwart Gottes ihre bewußtseinsbestimmende Kraft verliert. Damit scheint aber der traditionellen Spiritualität die Grundlage entzogen zu sein; denn diese baute auf der Überzeugung

auf, daß Gott in Welt und Kirche gegenwärtig und daher der Mensch jederzeit zu persönlicher Begegnung mit Gott aufgerufen sei. Das Zurücktreten der Dimension der Gegenwart Gottes muß deshalb für die christliche Spiritualität erhebliche Probleme mit sich bringen.

I. Die Bedeutung des Bewußtseins von der persönlichen Nähe und Gegenwart Gottes für die traditionelle Spiritualität

Es bedarf keines langen Beweises, daß die überkommene Spiritualität, wie sie etwa jungen Theologen in Priesterseminaren vermittelt wurde, in besonderer Weise durch den Gedanken an die Gegenwart Gottes geprägt war. Der Glaube, um dessen Entfaltung es in der Spiritualität geht, wurde als Annahme und Bejahung Gottes verstanden, der sich uns in allem mitteilen und uns in allem nahe sein will. Das Wachsen des Glaubens zeigte sich daran, daß die innere Verbindung mit Gott und die Aufgeschlossenheit für den persönlichen Anruf Gottes in der jeweiligen Gegenwart immer tiefer und umfassender wurden. „Der Glaube zweifelt ... nicht (an dem gegenwärtigen Liebeswillen Gottes): je treuloser die Sinne sind, je mehr sie aufbegehren, verzweifeln und unsicher werden, desto mehr spricht der Glaube: ‚Das ist Gott! Alles geht gut!' Es gibt nichts, das der Glaube nicht durchdringt und überwindet. Er durchschreitet alle Finsternisse, und wie sehr auch die Dunkelheit sich anstrenge, er durchschreitet sie, um bis zur Wahrheit zu gehen"[1]. Der Glaube bleibt also nicht an der vielgestaltigen und wechselhaften Oberfläche der Dinge und Ereignisse haften, sondern er öffnet den Blick für die in allem verborgene Wahrheit, für den gegenwärtigen Gott. Er schenkt dem Menschen daher in allem einen personalen Bezugspunkt, der das Leben mit seinen auseinanderstrebenden Eindrücken und Antrieben zu stabilisieren und zu vereinheitlichen vermag. Das Ziel, das im Wachstumsprozeß des Glaubens angestrebt wird, ist die bewußte Vertrautheit mit Gott, die „familiaritas cum Deo", aus der zugleich die Einfachheit des menschlichen Lebens entspringt: „Die Vollkommenheit besteht nicht in der Kompliziertheit, sondern in der Einheit ... Hat die Seele sich vollkommen Gott überantwortet, so entwirrt sich der Lebensknäuel. Solange wir nach verschiedenen Richtungen hin schwanken und uns Gott nie rückhaltlos hingeben, sondern stets Vorbehalte und Abstriche anbringen, sind wir innerlich gespalten ... Dem einfach gewordenen Menschen wird unerschütterliche Ausgewogenheit und Sicherheit zuteil. ‚Mein Geliebter ist mein und ich bin sein' (Hld. 2, 16). Wovor sollte er bangen, da doch Gott ihn liebt und er ihm ganz gehört? Was sollte ihn aus der Ruhe bringen"?[2]

---

[1] J.P. Caussade, *Ewigkeit im Augenblick. Von der Hingabe an die göttliche Vorsehung.* Ausgewählt und übertragen von W. Rüttenauer, eingeleitet von R. Guardini. Freiburg 1940, 84.

[2] J. Leclercq, *Begegnung mit Gott. Das göttliche Leben in uns.* Luzern, München 1956, 246.

Die persönliche Bindung an den gegenwärtigen Gott begründete in der Vergangenheit die verschiedenen spirituellen Vollzüge und Ausdrucksformen und gab ihnen ihren inneren Sinn. Das *Gebet* wurde als Begegnung mit Gott verstanden. In ihm trat man zu Gott hin und verbrachte seine Zeit in der Gegenwart Gottes. Es kam in der Intention des Beters nicht so sehr auf ein menschliches Resultat an, sondern primär darauf, „bei Gott zu sein" und sich ihm zu öffnen und zu schenken. Aus dieser Sicht erschien es auch nicht besonders problematisch, feste, vielleicht sogar lange Gebetszeiten für alle verpflichtend aufzustellen (z.B. Breviergebet, Betrachtungszeiten); denn man war überzeugt, daß der Mensch sich jederzeit „in die Gegenwart Gottes versetzen" (wie der bezeichnende Ausdruck hieß) und Gott begegnen könne; Gott galt ja als „nicht fern einem jeden von uns; denn in ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir" (Apg. 17,27 f.). – Auch das spirituelle *Verhältnis zur Kirche* und ihren amtlichen Vertretern war vom Gedanken der Gegenwart Gottes bestimmt: Die Kirche wurde als der Bereich verstanden, durch den der gegenwärtige Gott in besonderer Weise in die Welt hinein wirken will. Gehorsam gegenüber der hierarchischen Kirche war zugleich Gehorsam gegenüber Gott. – Neben dem kirchlichen Amt wurden vor allem die *Sakramente* der Kirche als besonders dichte Weise der Präsenz Gottes erfahren. Die Verehrung des in der Eucharistie gegenwärtigen Christus spielte in der traditionellen Spiritualität zweifellos eine wichtige Rolle. Durch sie wurde das Bewußtsein der persönlichen Nähe Gottes immer wieder lebendig gehalten.

Die *Ordensgelübde* ebenso wie die *Ehelosigkeit* des Priesters waren durch den Glauben an den gegenwärtigen Gott motiviert und getragen. Um des Himmelreiches willen, das in Jesus Christus bereits in der Welt anwesend ist, verzichtete man auf innerweltliche Werte. Dieser Verzicht wurde – wenigstens zum Teil – aus dem Bewußtsein der persönlichen, freundschaftlichen Beziehung zu dem gegenwärtigen Gott heraus menschlich bewältigt. Die Emotionalität, die gewöhnlich durch ein menschliches Gegenüber gebunden wird, richtete sich bei dem zölibatär lebenden Menschen in sublimierter Weise auf den persönlich nahen Gott und konnte von dorther wirklich aufgefangen und integriert werden. Sicher nicht ohne Grund war man bisher der Überzeugung, daß der freiwillige Verzicht auf die Ehe nur aus der ständig erneuerten Vertrautheit mit Gott (familiaritas cum Deo) heraus ohne menschliche Verkürzungen in Treue gelebt werden könne.

Selbstverständlich kennt die überlieferte Spiritualität auch die futurisch-eschatologische Dimension (Gebet als Warten auf Gott; Ordensgelübde als Ausdruck dafür, daß unsere Heimat nicht hier auf Erden, sondern im Himmel ist; Sakramente als Unterpfand des Kommenden usw.). Aber die Dimension der Gegenwart war grundlegend. Die Hoffnung auf das Kommen Gottes wurde durch den Glauben an die schon wirksame Gegenwart Gottes getragen.

II. Das Zurücktreten des Bewußtseins von der persönlichen Gegenwart Gottes und die heutige Problematik der Spiritualität

Friedrich Nietzsche hat am Ende des letzten Jahrhunderts eine Zeit vorausgesagt, in der in der christlichen Welt das allgemeine Bewußtsein von der Gegenwart eines liebenden Gottes verschwinden werde: „Das größte neuere Ereignis – daß ‚Gott tot ist', daß der Glaube an den christlichen Gott unglaubwürdig geworden ist – beginnt bereits seine ersten Schatten über Europa zu werfen. Für die wenigen wenigstens, deren Augen, deren Argwohn in den Augen stark und fein genug für dieses Schauspiel ist, scheint eben irgendeine Sonne untergegangen, irgendein altes tiefes Vertrauen in Zweifel umgedreht"[3]. Nach Nietzsche ist es mit intellektueller Sauberkeit und Wahrhaftigkeit nicht mehr vereinbar, in der Welt einen personalen göttlichen Willen wirksam zu sehen. „Die Natur ansehn, als ob sie ein Beweis für die Güte und Obhut eines Gottes sei, die Geschichte interpretieren zu Ehren einer göttlichen Vernunft, als beständiges Zeugnis einer sittlichen Weltordnung und sittlicher Schlußabsichten; die eigenen Erlebnisse auslegen, wie sie fromme Menschen lange genug ausgelegt haben, wie als ob alles Fügung, alles Wink, alles dem Heil der Seele zuliebe ausgedacht und geschickt sei: das ist nunmehr *vorbei*, das hat das Gewissen gegen sich"[4]. Das von Nietzsche angekündigte Ereignis kommt offenbar in unserer Zeit voll zum Durchbruch: Das „alte tiefe Vertrauen" in den Gott, der mit seiner Liebe den Menschen nahe ist, wird immer mehr „in Zweifel umgedreht". Eine skeptische und agnostizistische Grundhaltung breitet sich aus. Man traut es dem Menschen nicht mehr zu, einen wirklichen Zugang zum Geheimnis der Welt und der Geschichte als ganzer zu besitzen. Entscheidungen über Gott werden als Überforderung empfunden; sie scheinen außer acht zu lassen, daß wir in der Geschichte, das heißt im Fragmentarischen und Vorläufigen, leben und daß daher unser Erkennen wesentlich unvollendet und unabgeschlossen, somit ergänzungs- und korrekturbedürftig, kritisierbar und hinterfragbar ist. Gefördert durch die Aporien des gesellschaftlichen und politischen Bemühens wächst bei vielen das Bewußtsein, daß wir immer nur auf der Suche nach dem Ganzen und Heilen sind, ohne dieses zu erreichen oder es auch nur benennen zu können. Was wir überblicken, ist höchstens der nächste Schritt auf eine bessere, heilere Welt hin, aber nicht das Heil und die Ganzheit selbst. Indem wir den nächsten Schritt tun, machen wir unsere Erfahrungen und verbessern so unsere Erkenntnis. Unser Erkennen vollzieht sich also in einer ständigen Konfrontation mit der Praxis, in einem ständigen Experiment. Solange dieses Experiment nicht abgeschlossen ist (und solange wir in der Geschichte sind, ist es nicht abgeschlossen!), ist uns legitime Gewißheit über das Ganze von Welt und Geschichte nicht möglich.

Angesichts dieser unsere Geschichtlichkeit anscheinend ganz ernst nehmenden Denk- und Lebenshaltung wirkt es unbescheiden und unkritisch-naiv zugleich, das letzte Geheimnis als Liebe und als persönliches Gegenüber des

[3] F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, 5. Buch, § 343.
[4] F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral* III, § 27.

Menschen zu bezeichnen. Wäre es nicht redlicher und unserer menschlichen Situation angemessener, die Frage nach dem letzten Geheimnis offenzulassen? Sich einzugestehen, daß wir angesichts all der vielen Rätsel der Welt keine Antwort auf das Letzte haben, ist das nicht befreiender als krampfhaft zu versuchen, eine definitive Glaubensentscheidung doch zu rechtfertigen? Lebt nicht der Agnostizist am radikalsten auf ein Geheimnis hin und nimmt er damit die Endlichkeit und folglich die Wahrheit des Menschen in der Geschichte nicht am tiefsten ernst? Der Verzicht auf den Glauben an die Gegenwart Gottes scheint jedenfalls der Art und Weise, wie viele Menschen heute ihr Leben in Welt und Geschichte erfahren, am ehesten zu entsprechen.

Solche Fragen und Schwierigkeiten können einen Christen heute treffen und ihm zusetzen, gerade dann, wenn er nicht unverantwortlich und oberflächlich leben will. Sie vermögen auch bei ihm das selbstverständliche Bewußtsein von der persönlichen Nähe Gottes erheblich zu erschüttern. Zwar bietet die christliche Philosophie und Theologie durchaus ernstzunehmende und überzeugende Antworten auf diese Fragen an. Wer aber einmal von dem kritischen Bewußtsein ergriffen ist, das in der modernen Geistesgeschichte metaphysischen Aussagen gegenüber entwickelt worden ist, der wird im tiefsten auch diesen Antworten der Philosophie und Theologie gegenüber eine gewisse kritische Reserve bewahren. Er wird also auch dann, wenn er aufrichtige Gründe hat, nicht einfach zum Agnostiker zu werden, sondern sich hoffend auf Gott auszurichten, seiner eigenen religiösen Position gegenüber doch leicht von einer bestimmten Skepsis erfüllt sein. Jedenfalls wird es ihm sehr schwer fallen, dem Gegenstand des Glaubens, d.h. dem nahen Gott, gegenüber jene Unmittelbarkeit zu entwickeln, wie sie einem vorkritischen Bewußtsein möglich war. Dieses hatte keine besondere Schwierigkeit, mit Gott „wie mit einem Freunde" zu sprechen (Ex. 33,11). Das persönliche Gebet war viel weniger problematisch. Jenes religiöse Bewußtsein dagegen, das durch ein bestimmtes Maß an Skepsis und Zweifel gezeichnet ist, wird sich sehr schwer tun, mit Gott zu sprechen. Man wird über Gott reflektieren und vielleicht entsprechende Konsequenzen für sein Leben ziehen. Aber ein persönliches Gespräch mit Gott wird unterschwellig leicht durch die verbleibende und nicht einfach aufzuhebende Skepsis gestört. Gott bleibt in einer eigentümlichen Distanz und Ferne.

Die moderne Theologie versucht, diesem religiösen Bewußtsein durch die Betonung der Hoffnung gerecht zu werden: Gott ist Gegenstand unseres Sehnens, Erwartens und Hoffens. Hoffnung besagt, daß wir einerseits auf Gott ausgerichtet sind, daß er aber andererseits noch der Ausstehende und Abwesende ist. Der Hoffende bejaht Gott als den Kommenden und weiß zugleich um das Wagnis seiner Bejahung, denn die endgültige Verifikation Gottes ist noch nicht gegeben, sondern wird erst in der Zukunft erwartet. Dieser Gott der Hoffnung ermöglicht und fordert unsere Aktivität im Hinblick auf die erhoffte Zukunft. Wir müssen das erhoffte Reich Gottes, das Reich der Liebe und Freiheit, aktiv mitvorbereiten. Darin besteht in der Theologie der Hoffnung vornehmlich unser Gottesdienst. Das Gebet als bewußtes Verweilen in der persönlichen Nähe Gottes scheint hier dagegen keine Chance mehr zu haben. Jedenfalls ist in der

Theologie der Hoffnung hiervon wenig die Rede. Damit bestätigt sich noch einmal unsere These, daß im Bewußtsein unserer Zeit die Erfahrung der persönlichen *Gegenwart* Gottes stark zurücktritt[5].

Die beschriebene Veränderung der religiösen Mentalität muß vor allem bei denen zu Spannungen und Erschütterungen führen, deren Selbstverständnis bisher in besonderer Weise vom Bewußtsein der Nähe Gottes bestimmt und getragen war, also bei den Priestern und Ordensleuten. Auch diese Krise hat schon Friedrich Nietzsche vorausgesehen. Er meinte zu seiner Zeit, man solle „die Aufklärung (also das kritische Denken) ins Volk treiben, daß die Priester alle mit schlechtem Gewissen Priester werden". Inzwischen hat das Denken der Aufklärung weite Schichten des Volkes erreicht, und unter den Priestern verbreitet sich ein „schlechtes Gewissen", d.h. Unzufriedenheit, Verwirrung, Ratlosigkeit, Resignation. Man sieht nicht recht, wem man die Schuld an dieser Entwicklung geben soll (es werden viele genannt, die „an allem schuld" sein sollen), und man weiß nicht, wie man dem traurigen Zustand entkommen soll. Alles das sind Anzeichen dafür, daß die bisherige spirituelle Grundlage des Lebens ins Wanken geraten ist. Dies läßt sich im einzelnen an verschiedenen Bereichen aufzeigen.

Das kirchliche Leben baute bisher u.a. auf der Überzeugung auf, daß Gott in der amtlich-institutionellen Kirche präsent sei und daß man daher in den Weisungen des Papstes und der Bischöfe dem Willen Gottes begegne. Zwar wird diese Überzeugung auch heute noch aufrechterhalten, aber für das konkrete Verhalten und das alltägliche Bewußtsein ist der „Glanz des Göttlichen" weitgehend von den Vertretern des Amtes gewichen. Man erwartet, daß sie ihre Anordnungen und Lehren von der Sache her (also nicht mit Berufung auf Gott!) rechtfertigen. Im übrigen weiß man, daß man sich überall ein- und eventuell auch unterordnen muß, wenn ein Gemeinschaftsleben möglich sein soll. Der Gehorsam hat im Alltagsbewußtsein also weithin seine theologische Tiefe verloren. – Wie der Gehorsam so wird z.B. auch die Ehelosigkeit häufig „funktional", d.h. durch die größere Freiheit für den Dienst in der menschlichen Gemeinschaft, begründet. Sie wird deshalb auch nur so lange für sinnvoll gehalten, wie man glaubt, daß sie diese „Funktion" erfüllt. Die persönliche Hingabe an Gott in der Nachfolge Christi tritt als Motiv der Ehelosigkeit im allgemeinen zurück.

Ebenso zeigt sich im Verhältnis zum Gebet, wie sehr das Bewußtsein der Abwesenheit Gottes heute auch in der Kirche wirksam ist. Zwar hält man Zeiten der Stille und der Besinnung (wenigstens theoretisch) durchaus für notwendig. Aber welche Begründungen gibt man dafür an? „Damit man wieder einmal zu sich selbst kommt! Damit man Abstand gewinnt! Um den eigenen Leerlauf zu vermeiden!" Die Begründungen sind also auf *uns* bezogen. Das Gebet als zweckfreies Verweilen bei *Gott*, als Lob und Anbetung Gottes, ist dagegen viel weniger selbstverständlich und bereitet vielen erhebliche Schwierigkeit. – Damit

[5] Zwar scheint sich hier und da ein Umschwung anzubahnen. Aber das allgemeine Bewußtsein unserer Zeit ist davon zweifellos (noch?) sehr wenig erfaßt. Es besteht auch die Gefahr, daß die neuen Formen eines religiösen Enthusiasmus das Kreuz als Krisis menschlicher Gotteserfahrung außer acht lassen.

ist dann zumindest die Gefahr gegeben, daß es nicht mehr zu jener „familiaritas cum Deo" kommt, die man bisher als unerläßlich für ein „geistliches Leben" ansah. Die Reflexion und Besinnung *über* Gott bedeutet ja noch nicht unbedingt personale Beziehung zu Gott und führt deshalb auch nicht ohne weiteres zu jener inneren Einheit und Einfachheit, in der die auseinanderstrebenden Dimensionen des menschlichen Lebens in einer Mitte gebunden und integriert sind. Mit dem Zurücktreten der Bindung an den gegenwärtigen Gott lockert sich zugleich die Bindung an ein wirksames Integrationszentrum. So kommt es sowohl in den einzelnen wie auch innerhalb der kirchlichen Gemeinschaften zu einem mehr oder weniger tiefen inneren Zwiespalt. Dadurch vertieft sich das von Nietzsche angekündigte „schlechte Gewissen".

III. Auswege aus der Problematik

1. Rückkehr in die Vergangenheit?

Ein erster Versuch, mit der dargestellten Problematik fertig zu werden, könnte darin bestehen, das frühere Bewußtsein, das unser Leben trug, durch bloßen moralischen Appell an sich selbst und an andere wiederherzustellen. Man versucht einfach, sich von den Fragen und Problemen, die zu dem neuen Bewußtsein geführt haben, nicht beeindrucken zu lassen. Man verdrängt sie. – Zwar kann dies im Einzelfall und für bestimmte Zeit eine durchaus sinnvolle Schutzmaßnahme sein, denn man ist nicht fähig, zu jeder Zeit jede Frage zu bewältigen. Auf die Dauer und aufs Ganze gesehen ist die Verdrängung jedoch keine Lösung. Die Kirche kann sich der Auseinandersetzung mit dem Zeitbewußtsein nicht entziehen. Die Frage ist nur, wie sie sich mit ihm auseinandersetzt.

2. Unkritische Übernahme des heutigen Bewußtseins als Grundlage einer neuen Spiritualität?

Bei diesem zweiten Versuch stellt man sich den Fragen und der Denkweise der Gegenwart und bemüht sich, von dorther sein Leben zu konzipieren. Man wird also die Haltung des ständigen Suchens und Fragens nach dem wahren Menschsein übernehmen. Im Experiment wird man herauszufinden suchen, wie menschliche Freiheit am besten verwirklicht wird. Als Christ wird man sich dabei an der Gestalt Jesu orientieren. Aber von dorther wird man nichts als definitiv festgelegt betrachten. Alles bleibt offen und dem je neuen Experiment zugänglich. Alles institutionell Fixierte tritt zurück, da es das unbeschwerte Gehen in die Zukunft und den freien Dienst für die Menschen erschwert. Jedenfalls wird die „institutionelle, in der Geschichte und Gesellschaft etablierte Kirche" nicht mehr von vornherein als Präsenz Gottes angesehen. In dieser Bewußt-

seinshaltung kann es auch für das persönliche Leben keine endgültigen Festlegungen mehr geben. Eine definitiv gemeinte Bindung an eine bestimmte Lebensweise, etwa in der Form ewiger Ordensgelübde oder eines unwiderruflichen Eheversprechens, wird unvollziehbar. Einen in der Geschichte liegenden festen Bezugspunkt für das persönliche und gemeinschaftliche Leben kann es nicht geben. Gott ist immer nur der „Gott vor uns", der Veränderung und Kritik des Bestehenden verlangt.

Man kann nicht leugnen, daß diese Mentalität in der Kirche von heute zum Teil wirksam ist. Man muß auch (gegen neue Tendenzen einseitiger Verfestigung) anerkennen, daß in ihr durchaus positive, sogar biblische Motive gegeben sind, die von der Kirche bisher zu sehr vernachlässigt wurden. Eine unkritische Übernahme dieser Mentalität würde jedoch eine Negation des spezifisch Christlichen bedeuten. Von Anfang an hat der christliche Glaube als wesentliches Bekenntnis festgehalten, daß Gott in das „Fleisch" eines Menschen und einer sichtbaren Gemeinschaft, also in das „Fleisch" der Geschichte, eingegangen ist. Gott ist bereits *mit uns*, und zwar in konkreter, geschichtlicher Gestalt! Den Gedanken der Präsenz Gottes in der Geschichte aufgeben hieße die Mitte des christlichen Glaubens aufgeben.

Von hier her stellt sich die Frage, ob es nicht möglich ist, sich in einer kritischen Auseinandersetzung mit der heutigen Bewußtseinshaltung den Gedanken der *Gegenwart* Gottes neu anzueignen.

3. Aneignung des Bewußtseins der Gegenwart Gottes in einem umfassenden Erneuerungsprozeß

Wenn wir das Bewußtsein der Gegenwart Gottes zurückgewinnen wollen, müssen wir die Art und Weise beachten, wie Gott sich nach biblischem Verständnis als gegenwärtig offenbart. Es können hier nur einige Punkte herausgegriffen und auf unsere heutige Situation angewandt werden[6].

Der Vorgang, in dem Gott sich dem Menschen als gegenwärtig zu erkennen gibt, ist auf Seiten des Menschen mehr als ein einfacher Bewußtseinszustand, in dem man um Gottes Gegenwart weiß. Er ist ein umfassendes, mehrdimensionales Geschehen, in das der Mensch hineingenommen wird und in dem dann auch ein mehr oder weniger deutliches Bewußtsein der persönlichen Nähe Gottes geweckt wird. Man kann sich dieses Bewußtsein deshalb auch nicht dadurch aneignen, daß man sich nach Art eines autogenen Trainings den Gedanken, Gott sei anwesend, so lange einprägt, bis er zu einem selbstverständlichen Bewußtseinsinhalt geworden ist. Durch eine solche (in der Vergangenheit ja zum Teil durchaus praktizierte) Übung mag man allenfalls ein schon vorhandenes Be-

[6] Es ist im folgenden nicht beabsichtigt, eine Theorie der Gegenwart Gottes zu entwickeln und kritisch zu rechtfertigen. Es sollen nur einige Hinweise gegeben werden, die für eine spirituelle Rückgewinnung der Dimension von Gottes Gegenwart wichtig erscheinen. – Zu den theoretischen Voraussetzungen vgl. E. Kunz, *Offenbarung Gottes in der Geschichte*; in: *Diakonia* 3 (1972), 75–87.

wußtsein der Nähe Gottes vertiefen und festigen, man kann es aber auf diese Weise nicht erstmalig und grundlegend gewinnen. In ursprünglicher Weise kann das Bewußtsein der Nähe Gottes nur wachsen, wenn es in einen umfassenderen Vorgang integriert ist.

Welches sind nun die Dimensionen, in denen Gott sich in unserer Geschichte als gegenwärtig manifestiert? Oder anders gefragt: Welches sind die Dimensionen, die der Mensch realisieren und auf die er sich einlassen muß, um in der Gegenwart Gottes zu leben?

a) Die typische Situation, in der nach biblischem Bericht die Gegenwart des wahren Gottes erkennbar wird, ist die Krise und Erschütterung des menschlichen Lebens und die Erfahrung der Abwesenheit Gottes, also die Situation, in der dem Menschen bisherige Sicherheiten fraglich werden. Der ausgezeichnete Ort, an dem Gott als gegenwärtig erfahren wird, ist alttestamentlich die Wüste, neutestamentlich das Kreuz, also beide Male die Erfahrung von Enttäuschung, Ohnmacht und Ausweglosigkeit. Erst dann wenn die positiven Erfahrungen und Erwartungen durchbrochen werden und das Negative (Bedrohung, Schuld) deutlich ins Bewußtsein tritt, ist die Voraussetzung geschaffen, dem wahren Gott zu begegnen. Man muß sich also auf den „Gang des Lebens" mit seinen entgegengesetzten Erfahrungen eingelassen und dabei keinen Aspekt, weder den beglückenden noch den enttäuschenden, verdrängt haben, wenn uns Gottes Nähe bewußt werden soll.

Von hier her legt sich nahe, daß die gegenwärtige Zeit, in der wir uns der Fraglichkeit und Begrenztheit besonders bewußt sind, nicht nur ein Hindernis, sondern auch eine Hilfe zu geistlicher Erfahrung sein kann, sofern wir nun nicht umgekehrt die vorhandenen positiven Erfahrungen und Erwartungen ganz außer acht lassen. Entscheidend ist, daß wir uns dem „Gesamtcharakter des Daseins" (F. Nietzsche) öffnen.

b) Um in der ambivalenten Situation der „Wüste" oder des „Kreuzes" Gottes Gegenwart zu erkennen, muß man sich zunächst einmal die eigene Ferne vom Heil und von Gott wirklich eingestehen. Man ist nicht selbst Gott und ist daher unfähig, sich selbst oder anderen endgültiges Heil zu sichern. Wir haben von uns aus weder die Erkenntnis noch die moralische Kraft, die Welt als ganze heil und gut zu gestalten. Wir sind höchstens auf der Suche nach dem Heilen und Ganzen.

Hier ist das heute verbreitete Bewußtsein, das wir oben dargestellt haben und das auch in der heutigen Kirche teilweise wirksam ist, positiv aufzugreifen. Wir besitzen Gott und das Heil nicht. Gott muß auf uns zukommen, wenn es für uns überhaupt letztlich Sinn und Heil geben soll. Er ist für uns Zukunft, und wir können uns angesichts des Negativen in unserer Welt nur in einer „Hoffnung wider alle Hoffnung" (Röm. 4,18) auf ihn ausrichten. Das aber bedeutet zugleich, daß wir bereit sein müssen, uns von den Verfestigungen der Vergangenheit und der Gegenwart zu lösen, um in Freiheit in der Zukunft gehen zu können, in der wir die Begegnung mit Gott erwarten. Um Gottes Nähe zu erfahren, brauchen wir die Bereitschaft, uns sowohl von den Fleischtöpfen Ägyptens (Vergangenheit) wie von dem zuviel gesammelten Manna in der Wüste (Gegenwart)

zu trennen, um unbeschwert auf das ersehnte und erhoffte Land der Verheißung zugehen zu können. Wir müssen also tatsächlich allem Nicht-göttlichen, und das heißt allem Geschichtlichen gegenüber eine innere Freiheit und Indifferenz gewinnen.

c) Die Ausrichtung auf die Zukunft darf jedoch kein naives Überspringen von Vergangenheit und Gegenwart bedeuten. Hier ist der Punkt, an dem die Kritik an der heutigen Mentalität vor allem ansetzen müßte. Gerade wenn wir der gesamten Wirklichkeit gegenüber offen sein wollen, müssen wir sehen, daß wir nicht die ersten sind, die auf die Zukunft Gottes zugehen und aus der Hoffnung heraus das Reich Gottes aktiv vorbereiten. In der Geschichte sind bereits Erfahrungen lebendig, die nicht ohne Schaden vergessen werden. Es gibt bereits konkrete Bewegungen auf das erhoffte Reich Gottes hin, deren Sendung und Impuls noch nicht zu Ende sind (z.B. die Sendung der Kirche zum Aufbau und zur Verwirklichung einer universalen Gemeinschaft, die in der Gestalt der Liebe Jesu geeint ist). Wenn es in der Geschichte zur Erfahrung von Gottes Gegenwart kommen soll, muß man auf die schon in der Geschichte wirksamen konkreten Bewegungen und Impulse eingehen. Man muß ihre Sendung und ihren Auftrag aufgreifen und sie an seiner Stelle im Hinblick auf die Zukunft aktiv weiterführen. Selbst Jesus von Nazareth, den wir als *die* Gegenwart Gottes in der Geschichte bekennen, hat seine Sendung vom Alten Testament her erkannt und entwickelt. In seiner kritischen Treue zu dem in der Geschichte Gewordenen zeigt er uns ein wichtiges Element, ohne das Gegenwart Gottes in der Geschichte nicht erkannt werden kann. Wir können daher eine Gemeinschaft, die noch einen sinnvollen Auftrag hat, nicht deshalb fallenlassen, weil diese Gemeinschaft ihren Auftrag nur unvollkommen erfüllt oder weil das Institutionelle, das mit jeder Gemeinschaft gegeben ist, uns lästig ist.

d) Die Ausrichtung auf die Zukunft Gottes und das Aufgreifen der geschichtlichen Bewegungen auf diese Zukunft hin steht immer in einem Gemeinschaftsbezug. Natürlich muß der einzelne sich ausrichten und bewegen, aber er darf es nicht isoliert tun, wenn es zum Bewußtsein der Nähe Gottes kommen soll. Gerade weil es um den Gott der Liebe geht, ist eine individualistische Erfahrung seiner Gegenwart nicht möglich. Jedes persönliche geistliche Bemühen, das selbstverständlich notwendig ist, muß doch in ein größeres Ganzes einbezogen sein. Es gibt keine Gottbegegnung ohne Treue zu einer Gemeinschaft.

e) Indem Menschen die bisherigen Bedingungen erfüllen (d.h. also: in Gemeinschaft aus der Hoffnung auf Gott heraus in Treue zur Geschichte in ihrer konkreten Situation das Reich Gottes aktiv vorbereiten und verwirklichen), ereignet sich vorläufige Gegenwart Gottes in der Geschichte. In den Taten der Menschen, die aus der Hoffnung auf Gott heraus ihr Leben im Dienst an den Menschen leben, kommt Gott den Menschen nahe. In ihnen wirkt Gott, um die Welt zur Vollendung in seinem Reich zu führen. Solche Taten sind wirksame Zeichen der Nähe Gottes. Dieser Gedanke kann hier nicht diskutiert werden. Es sei nur auf die alte Überzeugung hingewiesen, daß in der Liebe Jesu „bis zum Letzten" und von dorther dann in der Liebe der Jünger Jesu Gottes Liebe zur

Welt und in der Welt erkennbar und glaubwürdig wird. Die Tat Jesu in der Geschichte ist *das* Geschehen, in dem Gott uns nahe kommt und uns Gottes Liebe glaubhaft wird.

f) Bei Menschen, die solche Zeichen der vorläufigen Gegenwart Gottes in der Geschichte erfahren, weicht der Zweifel und die Skepsis einem neuen Vertrauen. Sie werden fähig, in der Erfahrung der Abwesenheit Gottes zu vertrauen, daß Gott doch bereits in der Welt wirkt und schon dabei ist, Schuld und Tod zu überwinden. Es wächst in ihnen das Bewußtsein der wirkenden Gegenwart Gottes, das sich in Dank und somit in personale Anrede Gottes übersetzt. Der personale Bezug zu dem gegenwärtigen Gott steht also am Ende eines Prozesses. Er setzt andere menschliche Vollzüge voraus, ohne die er in sich zusammenfällt oder zu einem nutzlosen Überbau wird.

Was folgt aus diesen kurzen Hinweisen für die Frage unserer Spiritualität? Es kommt für unser geistliches Leben entscheidend auf ein neues Bewußtsein der Nähe Gottes an. Das war das Ergebnis des zweiten Teiles unseres Beitrages. Wenn sich diese Nähe aber in den angedeuteten Dimensionen realisiert und mitteilt, müssen wir uns in den kirchlichen Gemeinschaften auf diese Dimensionen einlassen. Das Problem der heutigen Spiritualität ist daher nicht durch diese oder jene Einzelmaßnahme zu lösen, sondern nur durch eine alle Bereiche umfassende Neuorientierung auf Gott und sein Reich hin.

Die Suche nach Alternativen ist meist von zwei gegensätzlichen Tendenzen bestimmt. Bezeichnend für die siebziger und frühen achtziger Jahre sind die politisch/befreiungstheologische Richtung und Meditationsbewegung bzw. Psycho-Welle. Gescheiterte Utopien, religiöse Individualisierung steigern das Interesse an Selbsterfahrung, östlicher Mystik und neuen Religionen (Guru-Sekten). Diese Entwicklung macht sich innerhalb der Kirche positiv bemerkbar durch eine Integration von Psychotherapien und Leiberfahrung (Eutonie; Yoga) sowie Wiederbelebung der Einzelexerzitien- und Kontemplationspraxis. Dabei überschneidet sich u.a. die verstärkt einsetzende Rezeption des Zen mit der Vertiefung der Kontemplation (christliche Zen-Übung). Die Übernahme geschieht aber nicht selten ohne eine lebendige Verwurzelung in der eigenen Tradition, was die Gefahr eines Synkretismus mit sich bringt. Es kommt daher zu scharfer Kritik; vgl. etwa Balthasars Vorwurf: „Meditation als Verrat" (GuL 50/1977). Vladimir Satura beleuchtet die psychologische Problematik mancher Übung: „Regelmäßiges intensives Meditieren können nur jene Personen verkraften und organisch integrieren, die sich hauptamtlich oder nebenberuflich mit der Welt des Geistigen oder Geistlichen befassen." (S. 249)

Was habe ich als Leiter von Meditationskursen gelernt?

Vladimir Satura, Innsbruck

Wer es sich zur Aufgabe macht, andere ins Meditieren einzuführen, läßt sich zugleich auf einen für ihn selbst wichtigen Lernprozeß ein. Mit welchem Wissen und Können er anfangs auch ausgestattet sein mochte: es ändert sich mit zunehmender Erfahrung unweigerlich sowohl sein Verständnis des meditativen Geschehens wie auch seine Art der Vermittlung. Unterschwellig wird seine Tätigkeit stets von mehreren Fragen begleitet, die ihn nie loslassen: Wie kommt das, was mir vorschwebt, an? Was kommt sonst zum Vorschein, womit ich gar nicht gerechnet habe, was aber doch volle Beachtung verdient? Welche Tragweite haben diese oder jene Phänomene? Welche Gründe dürften dahinter stecken? Welche Konsequenzen müßte man daraus ziehen?

Die ständige Konfrontation der eigenen Meinungen mit der „Wirklichkeit" stellt auch auf diesem Gebiet die wichtigste Quelle neuer Einsichten dar, vor allem, wenn man das Geschehen mit den Augen des Psychologen betrachtet. Man soll sich unter diesem Lernprozeß nicht nur Zuwachs von Wissen vorstellen, sondern auch Verlagerung der Akzente, Korrektur der früheren Überzeugungen, Eröffnung neuer Horizonte, Erkennen von Grenzen, wo man früher keine

vermutet hat, Auftauchen von neuen Fragen, die man an die Wirklichkeit richten muß.

Meine mehrjährige Tätigkeit als Leiter von Meditationskursen brachte auch für mich nicht wenige Überraschungen, darunter einige von grundsätzlicher Bedeutung für das Verständnis der Meditation. Drei von ihnen will ich hier darlegen. Die psychologische Reflexion macht sie in erweitertem Horizont verständlich und plausibel.

1. Das Meditieren allein ist nicht imstande, den Menschen besser zu machen. Es ist verständlich, daß die Anfänge der „Meditationswelle" durch überschwengliche Begeisterung für die positiven Auswirkungen dieser Neuentdeckung getragen wurden. Die ersten Erfahrungen waren überraschend, brachten unerwartete Genugtuung mit sich und führten dazu, daß man die Früchte nicht genug rühmen konnte. Auch wenn man nicht so weit ging wie Maharishi Mahesh Yogi, der nicht nur die Steigerung der Intelligenz, Weckung der Kreativitat, sondern auch allgemeinen Weltfrieden den Meditierenden verspricht, haben sehr viele, mehr oder weniger ausdrücklich, der Meditation unbeschränkten Einfluß auf den Menschen und die Menschheit zugeschrieben und sich von ihr alles Wünschenswerte erhofft. Bei manchen machte sich sogar die Tendenz bemerkbar, alles, was im Bereich der menschlichen Erfahrung gut ist, mit dem Namen Meditation zu belegen.

Jetzt aber, nach mehrjähriger Erfahrung, zeigen sich immer deutlicher die Grenzen der Meditation. Und es ist meines Erachtens an der Zeit, daß man auf sie ausdrücklich aufmerksam macht. Sonst läuft man Gefahr, daß die Enttäuschungen sowohl bei den Anhängern wie auch bei den mißtrauischen und kritischen Außenstehenden die ganze Meditation in Mißkredit bringen.

Als eindeutig erwiesen kann man, in Übereinstimmung mit allen Schulen, zu den Auswirkungen der Meditation größere Gelassenheit, innere Ruhe, besseres Selbstverständnis, Befreiung von Verklemmungen, größere Sensibilisierung in bezug auf die gesamte Wirklichkeit und einiges mehr, was in diese Richtung geht, zählen.

Unangetastet aber oder kaum bestärkt scheint der ganze Bereich der bewußten (willentlichen) Selbststeuerung, der Einfluß des Über-Ich, des normativen Bereiches der Person, der verpflichtenden Werte auf ihr Verhalten zu bleiben. Es besteht meines Erachtens sogar die Gefahr einer Selbstillusion: Man dünkt sich in jeder Hinsicht besser, nur weil man sich innerlich freier und spontaner erlebt[1].

Wenn man diese Problematik im Lichte der heutigen Lernpsychologie betrachtet, sieht man gleich ein, daß dem auch nicht anders sein kann. Die Lernpsychologie befaßt sich nämlich nicht so sehr mit dem schulischen Lernen, sondern mit dem Problem der Haltungs- und Verhaltensänderung, d.h. mit den

[1] Wenn ich mich nicht täusche, erinnern diese Reaktionen an ähnliche Erscheinungen innerhalb der psychoanalytischen Bewegung während der ersten Jahrzehnte. Auch damals vertrat man die Meinung, daß nur jener Mensch als voll ausgereifte Persönlichkeit zu betrachten sei, der sich einer Psychoanalyse unterzogen hat. Nur aus dem Grund wurde damals die Analyse allgemein allen Menschen empfohlen, wenn nicht sogar für alle gefordert.

Möglichkeiten der Aneignung und des Abbaues von Persönlichkeitsmerkmalen. Ihre wichtigsten Anwendungsgebiete sind Psychotherapie und Erziehung mit allen ihren Sparten, die Psychagogik und das Management. Sie bietet die Grundlagen für jene Theoretiker und Praktiker, die sich mit dem Anliegen einer effizienten Selbst- und Fremdbeeinflussung befassen[2].

Es gehört zu den grundlegenden Einsichten dieser Wissenschaft, daß man nur dann mit Erfolg rechnen kann, wenn man nicht nur eine, sondern zugleich mehrere „Lern"-Methoden anwendet. Zu dieser Einsicht ist die Lernpsychologie durch die Erfahrung gekommen. Sie findet aber ihre theoretische Begründung in dem anthropologischen Verständnis des Menschen als „Mikrokosmos", nämlich als eines Systems, das aus qualitativ heterogenen Bereichen besteht, die jeweils eine spezifische Eigengesetzlichkeit besitzen und deswegen auch nur durch entsprechende, qualitativ verschiedene Methoden beeinflußbar sind.

Nur um einem eventuell nicht eingeweihten Leser diese Komplexität der lernpsychologischen Sicht anzudeuten, nenne ich die wichtigsten Grundformen dieser Methoden: Einsicht in die Zusammenhänge (dazu gehört u.a. auch die Bewußtmachung der bisher unbewußten Sachverhalte), Lernen am Modell (meist als Nachahmung bekannt), Einübung durch Wiederholung, Bekräftigung des Erwünschten, Dekonditionierung (durch Aversion) des Unerwünschten, (Fremd- und Selbst-)Suggestion. In konkreter Durchführung nimmt jede dieser Grundformen eine Fülle von verschiedenen Gestalten an, die miteinander kombiniert werden. Die Forderung der Methodenpluralität bedeutet nicht, daß bei jedem Einzelfall alle Methoden angewandt werden müssen, sondern jeweils eine Auswahl von ihnen, je nach der Besonderheit des Problems, nach dem Alter des Menschen und anderen Umständen.

Die Meditation operiert mit der Einübung der Gelassenheit (nicht aber der Einübung anderer wünschenswerter Haltungen) und mit der Bewußtmachung des Unbewußten, aus der sich Deblockierung der Verklemmungen ergibt. Dadurch sind aber auch die Grenzen ihrer Einflußmöglichkeiten auf den Menschen gegeben. Mit anderen Worten: Man kann nicht erwarten, daß der Mensch durch die Meditation allein auf der ganzen Linie lebensfähiger, leistungsfähiger, sozial angepaßter wird.

Wenn man diese Problematik im Lichte der Lernpsychologie weiter verfolgt, wird man logischerweise zu einer interessanten Perspektive kommen, nämlich zur Notwendigkeit einer umfassenden „spirituellen" Lehre, in der der eigentliche Ort der Meditation neben anderen „Übungen" oder Praktiken aufgezeigt wäre. So behandelte die klassische Aszesenlehre neben dem inneren Gebet den Kult, die Hinführung zur Einsicht durch Information, die Buße für das eigene moralische Versagen (als negative Konditionierung durch Aversion), das „Examen particulare" (als Einübung und Selbstbekräftigung), die Vorsatzbildung als Übung der Entscheidungsfähigkeit – nur um einiges zu erwähnen. In einem sol-

[2] Vgl. dazu F.H. Kanfer/J.S. Philips, *Lerntheoretische Grundlagen der Verhaltenstherapie.* München 1975; D.H. Rost/P. Gunow/D. Öchsle, *Pädagogische Verhaltensmodifikation.* Basel 1975; H. Ruprecht, *Theorien des Lernens in erziehungswissenschaftlicher Sicht.* München 1974.

chen Entwurf wurde weit mehr den Forderungen der heutigen Lernpsychologie Rechnung getragen, als es die Einseitigkeit jener bekundet, die alles auf eine Karte setzen. Selbstverständlich kann man die alten Systeme des inneren Lebens nicht einfach neu auflegen. Solange aber nicht ein analoges System, das unserer heutigen Denkweise sowie unserem Lebensempfinden entspricht, erarbeitet wird, besteht die Gefahr, daß die Meditation überdimensioniert wird, d.h. zu viele Erwartungen weckt, die zu erfüllen sie nicht imstande ist.

2. Jede tiefere meditative Praxis setzt innere (moralische) Katharsis voraus. Hier habe ich jene Personen vor Augen, die das Stadium der Einübung der meditativen Haltung schon hinter sich haben und nicht bei der Erfahrung von einfachen Formen der Meditation stehen geblieben sind, sondern regelmäßig echte Versenkung in ihr Inneres praktizieren, nach welcher Methode es auch sei. Bei diesen wird, ob sie es beabsichtigen oder nicht, der Kern der Person mit seinen existentiellen „Problemen" angesprochen. Die Bedeutung dieser Probleme liegt u.a. darin, daß sie starke affektive Valenz haben. Viele von ihnen sind lustbetont, andere dagegen beunruhigend, „ungut". Es wäre falsch, sie ignorieren zu wollen, nachdem sie einmal geweckt wurden.

Mir ist erst nach längerer Erfahrung die ganze Tragweite der „Ersten Woche" in den Exerzitien des hl. Ignatius von Loyola verständlich geworden. Dem Exerzitanten wird nahegelegt, daß er sich am Ende der sog. Ersten Woche, also bevor er mit der Kontemplation der Person Christi beginnt, mit seinen „affectus inordinati" auseinandersetzen soll. Den Ausdruck „affectus inordinati" sollte man meines Erachtens sinnvoll übersetzen: Unordnung im affektiven Bereich, „ungute" Gefühle überhaupt. Es könnten mehr oder weniger verborgene Ängste sein, Befürchtungen, Depressionen, Verzweiflung, Trostlosigkeit, unausgeheilte Wunden, Störungsherde jeder Art (unverarbeitete unlustvolle Erlebniseinheiten), Zwiespältigkeiten und/oder Schuldgefühle. Manche Meditierenden tun so, als ob es bei ihnen keine unguten Gefühle dieser Art gäbe. Da jeder Mensch z.B. ein Gewissen hat – wie verkümmert es auch sein mag –, hat er auch Schuldgefühle. Diese spielen innerlich auch dann eine wichtige Rolle, wenn sie nicht objektiv begründet, sondern durch falsche Interpretation der auslösenden Situation entstanden sind.

Alle unguten Gefühle sind richtige Stressoren, d.h. Momente, die den Menschen innerlich belasten, unter Druck setzen, an seiner Kraft zehren. Manche verblassen zwar mit der Zeit, andere dagegen fixieren sich und nehmen chronische Formen an. Vom psychohygienischen Standpunkt aus wäre es total verfehlt, sie zuerst wachzurufen, dann aber zu ignorieren, vor ihnen die Augen zu schließen, anstatt sich ihnen zu stellen und sich mit ihnen auseinanderzusetzen.[3]

Welche Folgen kann es nach sich ziehen, wenn sich jemand in der Versenkung den inneren Regungen zuerst frei überläßt, sie dann geflissentlich übersieht, anstatt sie bewußt zu thematisieren? Der Betreffende kann sich in weitere

[3] Die Psychoanalyse sieht ihre eigentliche Aufgabe darin, den Menschen dadurch lebensfähig und glücksfähig zu machen, indem sie ihn von solchen inneren Störungsherden befreit.

innere Komplikationen verstricken. Die unbewußten Abwehrmechanismen schalten sich nämlich in dem Fall doch ein, um das innere Gleichgewicht wieder herzustellen, leider aber nicht immer mit Erfolg. Sie überlagern das Usprüngliche mit neuen Problemen. Solche übereinander gelagerten mißlungenen Versuche der Selbsthilfe machen auch für den Fachmann die Problematik im Endergebnis nur schwer entwirrbar, vor allem dann, wenn der betreffende Mensch sich zusätzlich noch an falsche nachträgliche Deutungen des Entstehungsprozesses klammert.

Auch wenn es nicht bis zu Komplikationen dieser Art kommt, wird eine weitere Entfaltung der Person und, wenn diese gläubig ist, jede Glaubensvertiefung und Gottesnähe, einfach unmöglich gemacht[4]. Einige erleben dieses „Stop" bildlich folgendermaßen: Der meditative Prozeß ist für sie wie ein Wasserstrom, der frei dahinfließt, bis er durch ein Hindernis unter der Wasseroberfläche zum Stehen kommt. Die Gestalt dieses Hindernisses bleibt unbekannt, man spürt nur seine blockierende Wirkung.

Wenn aber der innere Prozeß nicht weiter geht, kommt es zur inneren Erstarrung. Nach der übereinstimmenden Schilderung mehrerer Psychiater und Psychotherapeuten hat das häufigste Erscheinungsbild jener Patienten, die vor allem vom unbewältigten Erlebnis der „Transzendentalen Meditation" kommen, gerade diese Gestalt: Mit einem Anflug des Lächelns verharren sie in einer erstarrten, distanzierten, wirklichkeitsentfremdeten Haltung. Aber auch wenn solche Erstarrung nicht einen solchen Grad erreicht, bleibt sie nach meinem Eindruck das am häufigsten vorkommende Übel unter den Meditierenden. Die Betroffenen überlassen sich dem meditativen Prozeß nicht ganz, sondern nur einen Teil ihrer Person, nämlich den leiblichen Bereich, an inneren guten und unguten Gefühlen halten sie aber auch weiterhin fest. Sie tun nur so als ob ... Die Meditation ist für sie ein Scheinspiel, mit dem sie die innere Erstarrung verdecken.

Gehört nicht auch im asiatischen Bereich zu den Vorstufen der Meditation die innere ethische Läuterung? Im christlichen Bereich bietet sich die Beichte an, ob in institutionalisierter Form oder analogen Bußakten, die als Anlaß und Anregung für die Auseinandersetzung mit „unguten" Gefühlen moralischen Charakters dienen kann. Bei anderen Formen der affektiven Unordnung (Angst, Depression) empfiehlt sich ebenfalls an erster Stelle die Klärung ihrer jeweiligen Gestalt, dann aber ihre effektive Überwindung, was mit Hilfen, über die der religiöse Glaube und/oder die Psychotherapie verfügen, möglich ist.

Ich wiederhole: Der Leiter sollte die Meditierenden nicht in die Tiefe führen, ohne vorher echte innere Katharsis anzuregen[5].

3. Obwohl es einerseits sinnvoll ist, für die Meditation zu werben, zeigt sich andererseits immer stärker die Notwendigkeit, den Meditationselan bei manchen

[4] Nach der klassischen Auffassung der Mystiker setzt die via illuminativa (die Erleuchtung) und die via unitiva (Vereinigung mit Gott) die via purgativa (die innere Läuterung) voraus.

[5] Ich frage mich unwillkürlich, wie weit das Fehlen der Stichworte „Umkehr" – „Metanoia" in der heutigen Seelsorge ebenfalls eine gewisse seelische Erstarrung und das Fehlen innerer religiöser Wärme zur Folge hat. Die Hypothese scheint jedenfalls plausibel.

zu bremsen. Es scheint mir vor allem bedenklich, wenn bei einem Menschen die Meditation im Vergleich zu anderen Bereichen seines Lebensrahmens zu großes Gewicht erhält. Echte tiefe tägliche oder sehr häufig geübte Versenkung sollte nur von jenen Menschen praktiziert werden, die auch in ihrem sonstigen Tagesablauf Gelegenheit haben, sich mit den Themen des inneren (geistigen oder geistlichen) Lebens zu befassen, z.B. Schriften über solche Probleme zu lesen, sich darüber mit anderen zu unterhalten usw. Wenn jemand nur in tiefer Versenkung mit der Wirklichkeit des Innerlich-Geistigen in Berührung kommt, sein sonstiger Alltag aber mit den Problemen der „materiellen Außenwelt", der beruflichen Leistung usw. ausgefüllt ist, läuft er Gefahr, sein persönliches Gleichgewicht zu gefährden, hin- und hergerissen zu werden. Diese Menschen machen im Gewühl der Betriebswelt den Eindruck, daß sie die Selbstsicherheit und die Spontaneität weitgehend eingebüßt haben. Sie kommen sich und den anderen irgendwie verloren vor.

Um diese Erscheinung zu verstehen, muß man die Bedeutung des Ganzheitsprinzips in Erinnerung rufen. Dieses Prinzip verlangt, daß jeder einzelne Eingriff, jede Initiative nur unter Berücksichtigung des jeweiligen Gesamtkontextes vorgenommen werden darf. Der persönliche Lebensrahmen eines Menschen stellt eine Einheit dar, die sich aus mehreren Teilbereichen zusammensetzt. Damit diese Einheit langfristig bestehen kann, müssen die Teilbereiche in einem ausgewogenen Kräfteverhältnis zueinander stehen. Jede Änderung in einem Teil bringt das Gesamtgefüge ins Wanken. Wenn jemand anfangen würde, täglich eine halbe Stunde oder länger intensiv zu meditieren, den Rest seines Lebensstiles aber in unveränderter Form weiter bestehen ließe, würde dieser massive Einbruch unweigerlich eine Erschütterung des gesamten psychischen Gefüges und Verunsicherung seiner Lebenshaltung nach sich ziehen. Was in tiefer Versenkung im inneren Kern der Person aufgewühlt wird, kann nicht in der kurzen Zeit der Meditation integriert werden. Die „Nacharbeit" ist dazu unbedingt erforderlich, und sie ist nur dann möglich, wenn das Neue im Laufe der übrigen Tageszeit thematisiert wird, wenn man sich mit diesen Themen auch sonst, und zwar bewußt beschäftigt.

Etwas zugespitzt formuliert heißt es: Regelmäßiges intensives Meditieren können nur jene Personen verkraften und organisch integrieren, die sich hauptberuflich oder nebenberuflich mit der Welt des Geistigen oder Geistlichen befassen, wie z.B. Seelsorger (im weitesten Sinne des Wortes), Mönche (christliche und buddhistische – Swamis, Gurus oder wie sie sonst noch heißen), Psychotherapeuten und selbstverständlich Leiter von Meditationskursen. Personen anderer Berufsgruppen eine solche Praxis zu empfehlen, scheint mir unverantwortlich.

Leichtere Formen der Meditation halte ich dagegen für alle Menschen geeignet, die seelisch gesund und innerlich gefestigt sind. Von der Eutonie angefangen über einfache Formen der Entspannung, Sammlung, Beruhigung (z.B. die Grundstufe des Autogenen Trainings) bis zur Musik-, Bild-, Wort-, Gegenstandsmeditation oder Betrachtung, das alles scheint mir nicht nur unbedenklich, sondern empfehlenswert zu sein, vor allem wenn es kurze Zeit und in klei-

nen Gruppen geübt wird. Ich würde mir wünschen, daß diese Formen noch größere Verbreitung finden, als es zur Zeit der Fall ist. Dagegen würde ich Zen, Mantram, christliche Meditation, Kontemplation nur bei den oben erwähnten Berufen für vertretbar halten, bei anderen höchstens während ihres gelegentlichen mehrtägigen Aufenthaltes in einem Kloster, Exerzitienhaus („Kloster auf Zeit") u.ä.

Die Berichte der Teilnehmer von Meditationskursen bestätigen im übrigen diese Ansicht. Die meisten von ihnen beklagen sich, daß sie zwischen dem einen und dem anderen Kurs „leider" nicht zum Meditieren gekommen sind. Sie schreiben es allerdings der eigenen Faulheit zu und machen sich deswegen Vorwürfe. Es wäre angebracht, sie von diesen falschen Schuldgefühlen zu befreien, indem man sie darauf hinweist, daß es die Schutzmechanismen ihres Gleichgewichtes sind, die sich dagegen wehren und sie davon abhalten, weil sie instinktiv spüren, daß sie so etwas in der ganz anderen Atmosphäre ihres Alltags nicht richtig verkraften können.

Jeder Leiter sollte sich Gedanken über die konkrete Gesamtsituation jener machen, die das Meditieren lernen wollen, und er sollte die gewählte Form wie auch die Häufigkeit ihrer Ausübung in einer Aussprache mit jedem einzelnen wohl überlegen. Es wäre falsch, sich auf das Prinzip der Ganzheit nur dann zu berufen, wenn es um unsere heutige Kultur geht, in der das meditative Element gefehlt hat, die Forderung des ganzheitlichen Gesichtspunktes aber zu vergessen, wenn es sich um konkrete Menschen handelt.

Abschließend möchte ich darauf hinweisen, daß die vorliegenden Überlegungen nur einen bescheidenen Beitrag und zugleich Anregung zu jener Aufgabe sein wollen, die heute besondere Dringlichkeit hat, nämlich die kritische Reflexion über die im Laufe der letzten Jahre angesammelten Erfahrungen auf dem Gebiet der Meditation. Wir haben heute eine ganze Fülle von Erfahrungen, die uns eine Auseinandersetzung etwa mit folgenden Fragen möglich machen: Was hat sich bei uns im Westen im Lauf der Meditationswelle bewährt und kann beibehalten werden? Was hat sich nicht bewährt und soll aufgegeben werden? Was sollte geändert werden? Für welche Menschen ist die Meditation überhaupt oder sind bestimmte Formen der Meditation kontraindiziert (ungeeignet)? Wie weit ist uns die Integration dieser Erlebnisform und ihrer Früchte in unsere Kulturwelt gelungen? Die Antworten auf diese Fragen sollten dann für weiteres Engagement auf diesem Gebiet richtungweisend werden, und zwar um in Zukunft sowohl die positiven Werte der Meditation wie auch das Wohl der Meditierenden besser sicherzustellen.

Die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen „Nostra aetate" (1965) gehört zu den bedeutendsten Dokumenten des Zweiten Vatikanums. Sie enthält eine bis dahin nicht denkbare Anerkennung der Gotteserfahrung in den anderen Weltreligionen. So heißt es: „Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist." (n. 2). Ihre Gläubigen werden nicht als Adressaten der Mission gesehen, sondern die Christen zu Dialog, Zusammenarbeit und Wertschätzung ihrer spirituellen Güter gemahnt, eine Botschaft, die für den Weltfrieden immer größere Bedeutung gewinnt und mit dem „Friedensgebet" der Weltreligionen in Assisi bekräftigt wurde (1986). Der Beitrag von Horst Bürkle ist vor dem Hintergrund der Meditationsbewegung, aber auch Überbetonung der Tagespolitik in der Theologie der achtziger Jahre zu lesen (Friedensbewegung). Im Unterschied zur These „Christentum ist keine Religion" (K. Barth), die eine falsche Distanz gegenüber den Religionen aufbaut, sieht Bürkle die Chance, auch von ihrer Spiritualität zu lernen, um das Gebet als „Lebensnerv der Kirche" zu erneuern: „Auch gerade als Christ ist und bleibt der Mensch ein homo religiosus, ein religiöser Mensch. Das bedeutet, daß bestimmte Grundphänomene, die für religiöses Verhalten grundlegend sind, nicht verloren gehen dürfen." (S. 255).

Das Gebet – ein Grundphänomen der Religionen

Horst Bürkle, München

Die Begegnung und Auseinandersetzung mit anderen Religionen ist längst aus dem Stadium der theoretischen Kenntnisnahme und des bloßen Vergleichens herausgetreten. Wir stehen heute vor der Aufgabe, daß wir mit Hilfe fremder Religionen und ihrer Praxis auch Grundphänomene des Christentums wieder deutlicher erkennen und werten können[1].

Hier stehen wir in einer ähnlichen Situation wie der Naturwissenschaftler, der in einer bestimmten Beobachtungssituation Zugang zu einem Vorgang im Versuch gewinnen möchte. Die Unschärfenrelation, die hier unvermeidbar eine Rolle spielt, hängt damit zusammen, daß er immer nur unter dem bestimmten Aspekt seines Beobachterstandpunktes Einsicht in den Sachverhalt und in den Vorgang gewinnt. Nur wer die Bedingungen, unter denen er sich dem Phänomen zuwendet, mit einkalkuliert, kann mit stimmigen Ergebnissen rechnen.

[1] Vortrag vor der Evangelischen Michaelsbruderschaft am 27. 9. 1980.

Die Wirklichkeit, mit der es der christliche Glaube zu tun hat, ist freilich eine andere als die, mit der sich der Physiker im Untersuchungsvorgang beschäftigt. Aber auch unser Verständnis der Sache, um die es im christlichen Glauben geht, ist mitbestimmt durch die Bedingungen, unter denen für uns als geschichtliche Wesen Gottes Offenbarung zugänglich wird. Hier spielen der Verstehenshorizont einer bestimmten Epoche, das besondere existentielle Interesse, die Erfahrungsbreite, das Vermögen, die Geschichte der Kirche lebendig werden zulassen, und vieles andere eine Rolle. Wir leiden – wie der forschende Naturwissenschaftler – immer auch unter solchen Unschärfen und Verzerrungen oder an Einseitigkeiten, die uns im Unterschied zur Unschärfentheorie moderner Physik meist nicht bewußt sind.

Gerhard Ebeling hat zu Recht die Geschichte der Kirche als eine Geschichte der immer wieder neuen und wechselnden Bemühungen um die Auslegung und das Verständnis Heiliger Schrift beschrieben. Nicht zu jeder Zeit und nicht für jeden sprechen dieselben Texte im gleichen Zusammenhang in gleicher Weise. Hier liegt der Grund für das kirchliche Bekenntnis und für das Lehramt, die beide in ihrer Weise diesen Pluralismus steuern sollen. Dennoch erleben wir es – und dies nicht erst heute –, daß bestimmte biblische und urchristliche Traditionen für uns und unsere kirchliche Praxis zurückgetreten sind.

In der missionarischen Begegnung mit anderen Religionen wird uns das wieder bewußt. Die Christen in den Ländern der Dritten Welt entwickeln in ihrem kirchlichen Leben und in ihrer Theologie Themen und Frömmigkeitsformen, die sie beim Hören der biblischen Botschaft im Kontext der Kulturen und fremdreligiösen Traditionen ihrer Völker entdecken. Das betrifft die ganze Breite der Gestaltung kirchlichen Lebens. Meist sind es unveräußerbare religiöse Grundphänomene, die auch für die frühe Kirche von Bedeutung waren. Dazu gehören z.B. das Mysterium der sakramentalen Feier, manche das Leben begleitende religiöse Riten und Brauchtümer, der Zusammenhang von Seele, Körper und Geist, die Beteiligung des Unbewußten bis in unsere Bild- und Traumschicht hinein. Wir können hier die Breite der Themen, die in der jungen Christenheit Asiens, Afrikas oder Lateinamerikas heute eine Rolle spielen, nicht erschöpfend aufzählen. Zu diesen Grundphänomenen, um die es hier geht, gehört an allererster Stelle das *Gebet*.

Verarmung des Betens

Wir heben heute sehr schnell ab auf „Verkündigung" in Gestalt theologischer Bewußtmachungsprozesse, möglichst mit einseitigen gesellschaftspolitischen Tendenzen: Glaube als „Lernprozeß", dessen Inhalte sich weitgehend mit dem beschäftigen, was auch sonst unter unseren Zeitgenossen interessiert oder kontrovers verhandelt wird. Aber die persönliche Not wie die Not unserer Kirche ist zuallererst eine Gebetsnot. Es ist eigentümlich, wie selbst im Gottesdienst unserer Gemeinden das Gebet oft in eine schmale Rahmenfunktion abgedrängt ist.

Manche dieser Gebete sind darum auch keine Bitte, Lob oder Dank mehr, sondern gebetsähnlich verschlüsselte theologische Urteile und Stellungnahmen zu Aktuellem. Man fragt sich, wie dies in einer Kirche geschehen konnte, die sich auf reformatorische und gar lutherische Tradition beruft. Nirgendwo wird wie im Falle des Betens der Abfall vom Ursprung so deutlich.

Lutherische Reform war die Wiederentdeckung des dem Menschen in Christus Jesus persönlich zugewandten gnädigen Gottes. Im Gebet kommt diese Erfahrung am markantesten zum Ausdruck. Es ist die vorzügliche und natürliche Weise der Zwiesprache und der Hinwendung zu dem, der mich bei meinem Namen gerufen hat und dem wir gehören. Darum konnte Martin Luther Gebet und christlichen Glauben geradezu in eins setzen: „Der Glaube ist nichts anderes denn eitel Gebet" – „Wer nicht betet noch Gott anruft in seiner Not, der hält ihn gewißlich nicht für einen Gott, gibt ihm auch nicht seine göttliche Ehre."[2] Noch im 19. Jahrhundert war es für Schleiermacher ausgemacht, daß diese Identität gilt: „Fromm sein und Beten, das ist eigentlich ein und dasselbe."[3] Diese Einsicht zieht sich als prinzipielle Feststellung durch viele Dogmatiken und Äußerungen von Theologen. Nur einer sei noch genannt, der sich in seinen Arbeiten besonders auch mit der Gebetsliteratur des Reformationsjahrhunderts beschäftigt hat: Paul Althaus. Er nennt das Gebet „die Seele und den eigentlichen Pulsschlag der Religiosität"[4].

An theologisch richtiger prinzipieller Einsicht hat es wohl nicht gefehlt. Aber in der Praxis des Gebetes als religiöse Grundhaltung in ihren verschiedenen Formen und Funktionen sind wir weitgehend alleingelassen worden. Hier halfen doch mehr als Literatur *über* das Gebet die praktizierte Gebetsdisziplin und die Einübung in das Gebet des einzelnen und in der Gemeinschaft wie sie in geistlichen Bruderschaften, in Orden und Gemeinschaften auch unserer Kirche geübt werden. Von den Gebetskreisen der früheren Deutschen Christlichen Studentenbewegung über die Pfarrgebetsbruderschaft bis hin zu der um eine Wiedergewinnung der Gebetsordnung und der reichen Gebetstradition der Kirche bemühten Michaelsbruderschaft und des Berneuchenerdienstes wurde solche *praxis orandi* geübt und gepflegt. Zeiten der Erweckung christlichen Glaubens waren zugleich immer auch Zeiten intensiven Betens. Der missionarische Aufbruch im 17. und 18. Jahrhundert über die eigenen Kirchentumsgrenzen hinaus ist begleitet von einer Gebetsbewegung. Je mehr man sich der Welt und ihren Menschen zuzuwenden bereit war, desto eindeutiger und notwendiger erfolgte die Hingabe an und die Zuwendung zu Gott, wie sie im Gebet zum Ausdruck kommt.

Es verhält sich genau umgekehrt, als uns moderne theologische Schulweisheit manchmal glauben machen möchte: Wer sich betend ganz an den Herrn wendet, entzieht sich damit nicht dem Dienst am Nächsten und an der Menschheit. Er unterwirft sich der eigentlichen *praeparatio fidei* (Vorbereitung des Glaubens) – also der Disposition, die der Glaube selber bewirkt. Jener christusferne

---

[2] *Erl.* 41,29; 14,52.

[3] *Predigten* I, Sammlung 1813, I.

[4] *Zur Charakteristik der evang. Gebetsliteratur im Reformationsjahrhundert* (1914), 4.

homo incurvatus in se – der in sich selbst verkrümmte und verkrampfte, sich selbst nicht losgebende Mensch – er erfährt in diesem Vorgang das Wunder der Neuwerdung. Es ist der von Martin Luther in so vielfältiger Weise beschriebene seligmachende Wechsel: „Gott in mir und ich in Ihm. Er wird ein Knecht und ich ein Herr – das muß ein Wechsel sein …" Das ist kein intellektueller Vorgang, sowenig wie Liebe zwischen zwei Menschen sich auf eine Vorstellung, auf ein „Selbstverständnis" oder anderes reduzieren läßt. Die immer wiederholte Mahnung des Apostels zum anhaltenden Gebet wird darum erst in dieser zentralen Rolle des Gebets für die christliche Existenz verständlich. Sie ist nicht eine neben anderen Lebensäußerungen im Dasein der Gemeinde und des einzelnen. Sie ist der zentrale Vorgang und die manifeste Gestalt, in denen der Gläubige das Geheimnis seines Glaubens erfährt und in solchem Erleben realisiert.

Der religiöse Grundakt

„Realisation" ist einer der Schlüsselbegriffe östlicher Religionen in der Gegenwart. Damit wenden sie sich kritisch gegen ein Christentum, dem sie diese Möglichkeit absprechen. Auf dem Hintergrund eines rationalisierten und immer stärker auf vordergründige Zweckhaftigkeiten abgestellten modernen Christentums proklamieren sie die Praktiken der Verwandlung und der Erneuerung des Menschen aus den Kräften ihrer jeweiligen religiösen Grunderfahrungen. Damit nehmen sie für sich die *gelebte* Religiosität in Anspruch. Das kann in sehr unterschiedlichen Weisen erfolgen, immer aber mit der anspruchsvollen Verheißung der Erneuerung des Menschen.

Die zentrale Funktion des Vollzugs der Hinwendung oder der Versenkung, der Entleerung oder mystischen Vereinigung ist in allen diesen Religionen unbestritten. Diesem Vorgang selber kommt höchste Aufmerksamkeit und Konzentration zu. Nichts, was mit solchem Verhalten und Vollzug zusammenhängt, ist für sie darum nebensächlich oder unwichtig. Das betrifft die Zeit, den Ort, die Art und Weise der körperlichen Verfassung, die tief ins Unbewußte reichenden Einstellungen des inneren Menschen.

Für Gandhi war die tägliche Versenkung eine notwendige körperliche Disposition von großer Wichtigkeit. Asketische Disziplinen standen für ihn im Dienst der Meditation. Wesentliche Abschnitte seines Lebens – auch in den Jahren angespannten politischen Kampfes für die Unabhängigkeit Indiens – hat er in der klösterlichen Abgeschiedenheit eines Ashrams zugebracht. Große Entscheidungen und die Perioden höchster öffentlicher Aktivitäten wurden hier kontemplativ vorbereitet. In der Konzentration auf die verborgene göttliche Wirklichkeit erfährt der gläubige Hindu bis heute die ihn tragende und orientierende Kraft. In der mystischen Einswerdung mit dem Seinsgrund selber fallen alle Unzulänglichkeiten dieses Lebens von ihm ab, die mit der *māyā*-Gestalt dieser Welt – ihrem Scheincharakter und ihren Täuschungsmanövern – zusammenhängen. Verwundert es, wenn angesichts einer solchen Einübung in das Un-

weltlich-Geheimnisvolle der Hindureligion negative Feststellungen desselben Gandhi über die Erscheinungsweisen fallen, in denen ihm das Christliche im Westen begegnet ist?

Wir erleben heute die Welle der zunehmenden Faszinationen, die von dem Praxisangebot dieser östlichen Religionen ausgehen. Aber wenn man von allem bloß Exotischen und manchmal Abenteuerlichen absieht, das hier viele lockt, bleibt noch etwas anderes. Ich möchte es einmal so nennen: die ungestillte Sehnsucht nach frommer Praxis und erlebbarem Vollzug und Gestalt. Es ist die berechtigte Suche nach der „Leibhaftigkeit" dessen, was der Glaube glaubt. Der schwäbische Mystiker F.C. Oetinger hat davon gesprochen, daß die Leiblichkeit das Ende der Wege Gottes ist. Das hat er nicht nur als einer der großen Nachfahren mystischer Frömmigkeitstradition gesagt. Solche „Leiblichkeit" des hautnahen und innerlichsten Erlebens hat zugleich etwas mit dem Geheimnis der Inkarnation selber zu tun. Von daher ist kein Anlaß, daß wir in aller Gestaltwerdung des Gebetslebens nur eine Veräußerlichung wähnen. Die äußerlichen Verhaltensweisen, die in den Religionen das Gebet begleiten, sind dann nicht nur Relikte, einer noch nicht zu ihrer wahren Höhe entwickelten primitiven Religiosität. Sie sind keineswegs Attribute eines unüberwundenen „Heidentums". Vielmehr melden sich in ihnen auch für uns Grundmuster und religiöse Strukturen, ohne die auch das christliche Gebet nicht auskommt. Im Gegenteil: Weil das Gebet, im Namen des Sohnes an den uns personhaft nahegekommenen und bekannten Vater gerichtet, die unüberbietbare Beziehung zwischen einem Ich und einem Du (Martin Buber) darstellt, vermag es auch seiner Gestalt und seinem Vollzug nach das zu sein, was den Menschen in seiner Ganzheit umfaßt und beteiligt.

Denken wir einen Augenblick an die Art und Weise, in der sich Menschen als Personen begegnen. Welch eine Mißachtung liegt vor, wenn wir ein Gespräch so führen, daß alles andere an uns (Blick, Haltung, Zuwendung, Aufmerksamkeit, Gestik etc.) damit anscheinend gar nichts zu tun hat. Zuwendung zum anderen als Person schließt alle Bereiche unseres Personseins ein. Das bedeutet für das Gebet des Christen, daß es seiner ganzheitlichen Verhaltensweise nach nicht weniger sein kann als die Zuwendung zur Person eines anderen Menschen. Von daher kommt dem christlichen Beten als leib-seelisch-geistlichem Gesamtverhalten ein Interesse an Begleitumständen zu, das gegenüber dem, was andere Religionen in diesem Zusammenhang kennen, nicht zurückstehen muß. Auch und gerade als Christ ist und bleibt der Mensch ein *homo religiosus*, ein religiöser Mensch. Auch und gerade das Christentum ist im Blick auf den Menschen und sein Verhalten der göttlichen Offenbarung gegenüber Religion. Das bedeutet, daß bestimmte Grundphänomene, die für religiöses Verhalten grundlegend sind, nicht verlorengehen dürfen. Das gilt auch und vor allem für das Grundphänomen des Gebetes.

Schauen wir uns nun einzelne der Elemente an, die in anderen Religionen für dieses Grundphänomen konstitutiv und typisch sind. Nicht in jedem Fall werden sich Linien zum christlichen Gebet ziehen lassen. Manches wird immer auch im Widerspruch stehen, weil es von den anderen Inhalten dessen her be-

stimmt ist, was dort als das Heilige erfahren und geglaubt wird. Dieser Ambivalenz müssen wir uns bewußt bleiben. Aber wo dies der Fall ist, kann dann auch das andere geschehen: Das Gebet im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes gehört seinen Erscheinungsformen und seiner Gestalt nach als Verhalten des Menschen in die Reihe der vergleichbaren Strukturen und Phänomene des Betens als einer religiösen Grundhaltung.

Das Gebet als Ausdruck mystischer Gemeinschaft

Die Grunderfahrung, der das Gebet des Stammesglaubens entspringt, ist die der elementaren kreatürlichen Abhängigkeit. Ich sage „kreatürlich", weil es zahlreiche mythische Überlieferungen in diesen Religionen gibt, die Genesis-Charakter tragen: Ein Schöpfergott – meist ein Heroe oder Urahne des eigenen Stammes – hat diese Welt geschaffen. Die Umstände werden im Mythos des näheren berichtet. Diese von Mächten und Geistern durchwaltete Welt ist es, in der sich der Mensch und seine Gemeinschaft versichern und beschützen lassen müssen. Es geht – wie der belgische Missionar und Religionswissenschaftler Placide Tempels in seinen Arbeiten herausgestellt hat, um den Zufluß lebenserhaltender Macht" (*force vitale*). Die „höheren Machtträger", die Ahnen und Geister, sind darum die Adressaten des Gebets und der rituellen Handlungen.

Der Beter ist von Hause aus nie nur der individuelle, der vereinzelte Beter. Sein Gebet selber ist bereits Ausdruck und Vollzug seiner Zugehörigkeit zu einem die Zeiten und Generationen, und damit auch die gegenwärtige Gemeinschaft der Lebenden umgreifenden *corpus mysticum*, mystischen Leib: der aus Lebenden und „Lebend-Toten" (J. Mbiti) bestehenden organischen Einheit des Stammes. Der anglikanische Missionar T.V. Taylor stellt darum nicht ohne Grund fest, daß afrikanische Christen tiefer und umfassender verstehen, was es heißt, daß so wie in Adam alle Menschen ihren Tod gefunden haben, so finden in Christus Jesus, dem neuen Adam, die vielen das Leben (Röm. 5,18).

Das Gebet des einzelnen hat damit eine integrierende Funktion: Es ist nicht nur der einzelne, der in einer *splendid isolation* (einer elitären Einsamkeit) in die „Ich-Du-Beziehung" mit Gott tritt. Sein Gebet selber vielmehr läßt ihn einmünden in die größere und umfassendere Gemeinschaft. Für den Stammesangehörigen ist diese Gemeinschaft identisch mit Abstammung und Blutsverwandtschaft. Aber wenn das Neue Testament die Bezeichung *ethnos theou* (Stamm Gottes) für die neue Gemeinschaft in Christus kennt, dann dürfen wir getrost den Ethnos in seiner ganzen umfassenden Bedeutung, die er für die Stammesreligion hat, geistlich-typologisch deuten. Dann gilt gerade für das christliche Gebet, daß es immer wieder ein integraler Vorgang der personalen Einbindung und Vergliederung in das Mysterium des Leibes Christi ist. „So oft ich ruf und bete, weicht alles hinter sich ..." Diese von Paul Gerhard bezeugte Erfahrung des Beters ist ein Grundphänomen des Betens. Raum und Zeit werden im Gebet entgrenzt. Der Beter erfährt eine eigentümliche „Gleichzeitigkeit"

(S. Kierkegaard) mit allen, die in derselben mystischen Gemeinschaft mit dem gegenwärtigen Herrn stehen, mystisch hier nicht im spezifischen Sinne gemeint, sondern sakramental verstanden vom Wesen der Kirche her. Diese Gemeinschaft ist *soma Christou* (Leib Christi) und als solches für den Apostel ein Mysterium. Die Enthüllung dieses Geheimnisses oder besser, die Erfahrung seiner Wirklichkeit vollzieht sich im Gebet. Fassen wir mit Luther den Glauben als das Festhalten an einem *contra speciem* (gegen den Anschein), so ist das Beten der Vorgang, in dem solches Festhalten manifest wird.

Das Gebet im Namen der Gemeinschaft

In der Stammesreligion ist das Gebet primär Gemeinschaftsgebet. Sein Vollzug obliegt dem Familienoberhaupt. Die Funktionen des Beters sind nicht beliebig und nicht austauschbar. So wie das Familienoberhaupt stellvertretend für die Familie betet, so vollzieht der Häuptling oder der Priester das Gebet und das Opfer für den gesamten Stamm. Das geschieht nicht nur im funktionalen Sinne. Es hat vielmehr mit dem Wesen des Priesters oder des Häuptlings zu tun. Der Häuptling ist die Repräsentanz des Ganzen. In ihm findet die Gemeinschaft ihre Identität wie die Familie im Familienoberhaupt. Auch das Priestertum ist weitgehend geburtsrechtlich festgelegt. Man kann hier vergleichsweise an die israelitische Tradition denken: Priester waren ausschließlich Leviten, Abkommen des Stammes Levi. Die Entwicklung zum Priestertum hin, das diese Funktion des stellvertretenden Betens übernimmt, ist gegenüber der im Familien-, Dorf- oder Stammesoberhaupt verankerten Funktion sicherlich eine spätere. Die Vollmacht und Autorität ist hier eine gewachsene oder besser: der Mensch wächst in sie hinein. So wie der Ahne dem Lebenden gegenüber die stärkere *force vitale* (lebenserhaltende Macht) verkörpert, so der alte Mensch gegenüber dem jungen.

Die Gabe des rechten Betens ist nach neutestamentlichem Verständnis nicht an das Alter gebunden. Hier besteht ein Unterschied oder auch ein Gegensatz zwischen biblischem Gnadenverständnis und Naturreligion. Aber angesichts einer zeitgemäßen Infragestellung der Autorität und der Bestreitung der der Lebensreife und dem Alter zukommenden Achtung bringen die Gebetspraktiken der primitiven Religiosität eine christliche Tradition in Erinnerung.

Für die lutherische Reformation nimmt die Rolle des Hausvaters priesterliche Züge an. Der *pater familiae* ist zuerst und zumeist derjenige, der für die Seinen und mit ihnen das Gebet hält. Angesichts des Mißverständnisses, zu dem der reformatorische Begriff vom „Priestertum aller Gläubigen" geführt hat, ist dabei zugleich an die Stellvertretungsfunktion des priesterlichen Dienstes für die ganze Gemeinschaft zu erinnern. Neben dem Opfer ist es vor allem das Gebet, für das die Person des Priesters in den Religionen ausgesondert ist. Nach Lebensstil, Verhalten, Rechten und Pflichten – ja, bis in seine Kleidung hinein – steht er unter besonderen Bedingungen. Sie ergeben sich – in den verschiedenen Religionen höchst unterschiedlich – aus seiner besonderen Funktion. In jedem

Falle sind es symbolische und damit eindeutige Definitionen, die ihn von anderen unterscheidbar machen und in seinem Amt identifizieren. Bei den Ewe „bringt der Priester alle Anliegen im Gebet vor den *tro*. Der ganze Verkehr der Eweer mit ihren Göttern kann nur durch den Priester vermittelt werden. In jeder Lebenslage kommt deswegen der Eweer einem hilflosen Kinde gleich zum Priester, um durch ihn sein Anliegen vor den *tro* zu bringen."[5]

Das priesterliche Amt des stellvertretenden Betens und die auf natürlicher Zugehörigkeit beruhende priesterliche Funktion des Familienhauptes für die Seinen bedingen und fordern sich gegenseitig. Unter ganz anderer Voraussetzung gilt das auch für das christliche Beten. Die Pflicht und das Recht zum Gebet in der Familie richtet sich zunächst nach der natürlichen Ordnung und Zuordnung, die hier gilt und konstitutiv ist. Es ist eine Verkennung dieses Sachverhaltes, wenn – falls überhaupt noch gemeinsam gebetet wird – dies dem unmündigen Kind in verniedlichender Absicht überlassen wird. Daneben aber steht das „charismatische Beten" dessen, der dazu in besonderer Weise im priesterlichen und pastoralen Dienst berufen ist. Dieses Beten ist stellvertretendes Beten und hat seine Funktion im Gebet für die Gesamtheit der Gläubigen. Um ihretwillen kennt dieses Amt eine Aussonderung, verlangt es besondere und eindeutige *patterns of behaviour*, Verhaltensmuster. Der Amtsträger wird dadurch signifikant, zeichenhaft für den Dienst am Heiligen. Nicht er selber ist der Garant für das von ihm Erwartete und Vollzogene. Vielmehr sind es die Hinweise und Symbole, die ihn zu dem „Besonderen" machen, der er um seines Dienstes willen zu sein hat. Dort, wo diese Notwendigkeit der gewissen Besonderung des für die anderen betenden und handelnden Amtes verkannt und verachtet wird, muß die Persönlichkeit selber als ihr eigener Garant in den Vordergrund rücken. Die Kirche hat mit Recht immer an der Objektivierung des priesterlichen Tuns festgehalten. Darin unterscheidet sich auch die Reformation nicht von der altkirchlichen Entscheidung gegen die Donatisten. Dieser Hinweischarakter kommt am deutlichsten in einer (Weihe-)Handlung zum Ausdruck, die den Amtsträger dazu aussondert. Gerade in den jungen Kirchen in der Dritten Welt spielt darum dieser *character specialis* (das eigentümliche Seinsmerkmal), der seinem Wesen nach ein geistlicher ist, eine zunehmend wichtige Rolle. Nicht die besondere Ausbildung als Theologe oder die intellektuelle Überlegenheit machen den Pfarrer aus. Vielmehr seine Aussonderung und für alle wahrnehmbare pneumatische Qualifikation.

Das freie und das regulierte Gebet

Bereits in den Naturreligionen finden wir beides. Es gibt das spontane, aus der Situation entspringende Herzensgebet, aber auch das aus der Tradition immer schon bekannte, im „liturgischen" Wechsel mit den Anwesenden erfolgende

[5] J. Spieth, *Die Religion der Eweer in Südtogo*. Leipzig 1911, 10.45.47.

Kollektivgebet. F. Heiler weist in seiner grundlegenden Untersuchung zum Gebet in der Religionsgeschichte auf diesen frühen und ursprünglichen Zusammenhang von beiden hin. „Aber nicht nur mit andachtsvollem Schweigen und mit ehrfürchtigen Gesten nimmt die Gemeinde am Gebet ihres Oberhauptes oder Priesters Anteil, sie betet selbst, indem sie die Schlußworte des Vorbeters in einem gemeinsamen chorischen Responsorium aufnimmt und in den Gebetsworten mit einer formelhaften, zustimmenden Redewendung antwortet. Der Wechsel von Gebet und Responsorium, von Beter und Gemeinde, wie ihn die jüdische und christliche Liturgie zeigt, ist schon eine Eigentümlichkeit des primitiven Betens."[6]

Die alttestamentliche Psalmenforschung hat uns gezeigt, daß wir es hier neben den traditionsreichen Gebetsformularen für das Gebet des einzelnen mit alten Gebetsliturgien der alttestamentlichen Tempelgemeinde zu tun haben. Diese im Psalter gesammelten Texte sind geradezu Agendarien (Ritenvorschriften) für bestimmte Feste und Feiern. Sie haben ihren festen Sitz im Festkalender der israelitischen Kultgemeinschaft. Der Wechsel zwischen Priester und respondierender Gemeinde ist deutlich erhebbar in den Texten. Auch das Prinzip der Wiederholung, wie sie liturgischem Beten eigen ist, liegt in diesen Psalmliturgien deutlich zutage. Wir können uns hier nur in aller Kürze dieser Ergebnisse der Psalmenforschung erinnern. Sie ist vor allem durch die skandinavische Schule gefördert worden mit ihrer besonderen Berücksichtigung des kultischen Kontextes.

Von daher lag es für die Kirche nahe, gerade diese Gebete des Alten Bundes dort zu übernehmen, wo das regulierte Gebet des einzelnen in die unsichtbare Gemeinschaft der vielen einmündet, von ihr begleitet und als Stundengebet gemeinsam vollzogen wird. Unter der Voraussetzung, daß die Gemeinde Jesu Christi nun selber der „Tempel Gottes" ist, konnten die dem Tempelkult einst entstammenden, aber auch alle anderen Psalmen, im Lichte dieser neuen Wirklichkeit übernommen und gebetet werden. Das geht weit über das vergleichende Argument hinaus, das etwa so lautet: Weil unser Herr selber den Psalter gebetet hat, darum beten wir ihn auch. Für die Christusgemeinschaft gilt: Das Gotteslob und die Anbetung, die hier vorchristlich konzipiert wurde, gewinnt jetzt ihren erfüllenden, spirituellen Sinn für diejenigen, deren Hoherpriester Christus Jesus selber ist. Für sie gibt es jetzt Zugang zum Heiligtum durch das „ein für allemal" (Hebr. 7,27) erbrachte Ganzopfer des Lammes Gottes, das der Welt – nicht nur Israels – Sünde trägt.

In dieser zeit- und raumübergreifenden neuen Gottesgemeinschaft braucht darum das gemeinschaftliche Beten nicht auf die sichtbare Gemeinschaft der Betenden beschränkt zu bleiben. Wer sich für längere Zeit der regulierten Ordnung des Stundengebetes (Breviergebetes) unterzieht, der erfährt etwas von dieser die Welt umspannenden Gebetsgemeinschaft. Zur selben Stunde werden die gleichen uralten (Psalm-)Gebete gebetet. Die Hinwendung zum Herrn erfolgt nicht beliebig und individuell zufällig, sondern mündet ein und vereinigt sich mit dem

[6] F. Heiler, *Das Gebet*. München 1921, 55.

großen Strom der gleichzeitig Betenden in aller Welt. In der *regula orandi* (Gebetsordnung) liegt hier das Besondere und der verheißene Segen. Das Gebet des einzelnen vermag viel – aber das Gebet der vielen ist wie ein mächtiger Strom, der unserer Schwachheit, Einsamkeit, auch unserer Trägheit im Gebet aufhilft. Zu dem Zufälligen, Spontanen des aus der Situation des einzelnen entsprungenen Gebetes tritt damit – wie auch in anderen Religionen – das aus der gemeinsamen Tradition der Gemeinde stammende liturgische und regulierte Beten.

Auch hier zeigen uns die oft sehr alten, von der Überlieferung her qualifizierten Gebetstexte in den verschiedenen Religionen etwas Wichtiges an: Das Alter und die Ehrwürdigkeit eines Formulars stellen eine besondere Qualität dar. Das hat nichts mit modernem nostalgischen Empfinden zu tun, aber es ist in einer Zeit wie der unseren von Wichtigkeit, in der man sich von immer neuen, einander schnell ablösenden Experimenten und singulären Einfällen allzuviel verspricht. Dabei ist es oft mit Händen zu greifen, wie sehr die Mitwirkenden hierbei verkennen, daß sie dabei den ihnen geläufigen modischen Stilelementen verhaftet bleiben. In den Religionen der Völker unterscheidet sich der Gebetsvorgang auch nach seinen äußeren Umständen und in seiner sprachlichen Form deutlich vom alltäglichen Umgang der Menschen miteinander. Auch hier findet bis in die sakrale Sprache und in die Haltung des Betenden hinein eine deutliche „Aussonderung" – besser: eine „Besonderung" statt.

In der Qualifikation der Gebete durch die Überlieferung und die Geschichte spielt aber noch etwas anderes eine Rolle: Das Gebet eines Hindu ist das bis weit in die mythische Überlieferung zurückreichende Formular vedischer und upanishadischer Frömmigkeit. Die ältesten heiligen Schriften Indiens sind solche Gebets- und Opfertexte, die den frühen „Sehern" zugeschrieben werden. Auch hier gilt: Wer sie betet, der betet nicht nur für sich. Er mündet ein in eine die Zeitalter übergreifende und diese *māyā*hafte Welt entgrenzende „Gemeinschaft des Geistes" (S. Radhakrishnan). Aus der mythischen, d.h. hier vorgeschichtlichen Überlieferung schöpfend, greifen diese Texte weit in die indische Kosmologie zurück. Der Beter weiß: Lange bevor er sein Gebet spricht, haben unzählige andere Fromme dieses sein Gebet gesprochen. Für den gläubigen Hindu mögen viele Existenzen und Wiedergeburten dazwischen liegen, aber gerade dies gibt diesem Gebet seine besondere Qualität.

Wir Heutigen neigen dazu, dem gerade Aktuellen höchste Relevanz zuzuerkennen. Das hängt mit dem Verlust des geschichtlichen Denkens und der mythisch-sakramentalen Dimension des Glaubens zusammen. Hier ist „Ewigkeit" abhanden gekommen und hat dem vordergründig Unmittelbaren den Platz abgetreten. Von daher tun wir uns schwer, die Qualität zu erfassen, die in der Geschichte oder im Ursprung eines Gebetes der Kirche liegt. Aber von der Bedeutung her, die in anderen Religionen gerade dieser Qualität eines Gebetes zukommt, fällt auch wieder Licht auf ein Stück unserer Tradition. Was bedeutet es, wenn ich weiß, daß dieses selbe Gebet, das ich jetzt spreche, von vielen Märtyrern und Heiligen zu ihrer Zeit oder in außerordentlicher Lage gebetet wurde? Ein Gebet des heiligen Augustinus, des heiligen Benedikt oder irgendeines an-

deren der großen Väter im Glauben hat seinen ausgezeichneten Rang. Es hat darüber hinaus durch die Geschichte derer, die es durch die Jahrhunderte gebetet haben, „spirituelle Potenz". Das ist nicht magisch zu verstehen. Am besten verdeutlicht man es, wenn man daran erinnert, daß uns in den Jahren nach dem Kriege die Gebete eines Dietrich Bonhoeffer besonders wert waren. Warum? Nicht allein wegen ihrer inhaltlichen Aussagen und ihrer formalen Schönheit. Das ließe sich auch leicht andernorts finden. Aber weil es dieser Mann war, der für sein gutes Bekenntnis vor Gott und den Menschen gelitten hat und gestorben ist, darum galten uns solche Gebete besonders.

In diesem Zusammenhang dürfen wir uns auch des Jahres der Kirche und des Märtyrer- und Heiligenkalenders erinnern. Die Zeitordnung der Gebete und Festanlässe spielt in den Religionen eine bedeutende Rolle. Dort ist nichts beliebig oder zufällig. Neben den Gebeten, die im Leben des einzelnen ihren konkreten Anlaß haben, stehen die in den gemeinsamen Anlässen des Stammes, einer Tempelgemeinde, eines Ashrams oder eines buddhistischen Sangha verankerten Gemeinschaftsgebete. Dieser Kalender ist unabhängig vom Geschick des einzelnen. Die vielen finden sich hier vielmehr zusammen, um vor diesem Hintergrund der umfassenden gemeinsamen Heilsschau und -verwirklichung ihr individuelles Anliegen einzufügen.

Gebete haben darum ihren größeren Kontext, ihren Sitz im Leben der kultischen Gemeinschaft. Sie gehören in die Festfeiern des Tempels, in die mythischen Feieranlässe der Göttergeschichten oder in die vielfältigen, das Leben der Gemeinschaft oder des einzelnen begleitenden „Lebensstufen"-Feste (*rites de passage*) wie Geburtsriten, Initiationen, Hochzeiten oder Bestattungen. Alles das gehört in einem weiteren Sinne zur *regula orandi* (Gebetsordnung) als einer religionsphänomenologischen Grundstruktur.

Gebet als ein ganzheitlicher Vollzug des Menschen

Wir haben von den besonderen Anlässen und den dem Leben des einzelnen vorgeordneten und vorgegebenen Festsituationen gesprochen. Bereits darin wurde deutlich, daß es sich beim Gebet nicht nur um ein „Sprachereignis" oder um ein bloß innerliches Verhalten handelt. Das Mißverständnis des modernen Menschen, der meint, seinen Herrgott immer und überall im Herzen zu tragen und deswegen auf jede Konkretion eines Gebetes verzichten zu können, steht im Widerspruch zu allen Verhaltensweisen des Menschen in den Religionen.

Dort beobachten wir vielmehr, daß dem Gebetsvollzug gerade eine ganz besondere Aufmerksamkeit gewidmet wird hinsichtlich der vermeintlich nur „äußeren" Umstände. Für einen Hindu oder für einen Buddhisten ist hier sowenig wie für den Papua in Neuguinea nichts nur „äußerlich". Für sie gibt es diese spätabendländische Trennung überhaupt nicht. Das äußere Verhalten signalisiert nicht allein den inneren Vorgang. Es gehört vielmehr wesentlich und darum unentbehrlich dazu.

Hier ist zunächst von der dem Gebet eigenen Haltung des Körpers zu sprechen. Wir brauchen nicht an die eindrücklichen Zusammenhänge von körperlicher Übung und Meditation in der Tradition hinduistischer Versenkungspraktiken wie des Yoga zu denken. Hier könnte eingewandt werden, daß es im engeren Sinne des Wortes kein Beten mehr sei. Dennoch kennen wir auch den durchaus personalen, auf die Verehrung einer bestimmten Gottheit bezogenen Yoga, wie er sich in der Bhakti-Tradition Indiens herausgebildet hat. Aber stellen wir uns die Gebetspraxis der gläubigen Muslime vor Augen. Ihr fünfmal täglich in der Moschee erfolgendes Gemeinschaftsgebet ist an ganz bestimmte, eben für das Beten selber signifikante körperliche Verhaltensweisen gebunden. Sie beginnen mit der symbolisch-rituellen vorbereitenden Reinigung im Vorhof der Moschee am Brunnen. Das Weihwasserbecken an den Eingängen unserer katholischen Schwesterkirche ist eine Erinnerung daran: Der ins Heiligtum zum Gebet Eintretende reinigt sich; denn er betritt im Angesichte Gottes heiligen Boden und begibt sich im Gebet in die Aussonderung vor Gott. Auch das Lavabo-Kännchen auf dem Altar erinnert an diesen Zusammenhang. Daß der Muslim seine Schuhe auszieht, ist natürlich von der mosaischen Überlieferung am Berge Horeb abgeleitet. Aber gerade darin liegt wiederum ein deutlicher Hinweis auf die nun erfolgende besondere Gebetssituation an heiliger Stätte. Selbst der Gebetsteppich, den der Gläubige zur Gebetszeit – und sei es im Gang des Flugzeugs – in Richtung des heiligen Mekka zum Gebet ausbreitet, ist eine solche Erinnerung. Vor allem aber sind es die für die Verrichtung des Gebetes vorgeschriebenen, gemeinsam vollzogenen körperlichen Haltungen, die zum Wort hinzukommen: Knien, Sich-Beugen, Liegen – um nur diese drei liturgischen Grundhaltungen der Betenden in der Moschee zu nennen. Wir können hier auf das Detail nicht weiter eingehen. Es würde sofort deutlich machen: Hier ist Beten ein ganzheitlicher Vorgang, der Leib, Seele und Geist umfaßt.

Auch die Gebete selber werden nicht im profanen Alltagston gesprochen. Sie erfolgen in einem feierlichen, liturgisch-monotonen (objektiven) Gebetston, an dem alle ohne Unterschied wie in eine Tonlage einstimmen können. Alles Individuelle und Beliebige tritt auch hier zurück. In dieser täglich sich mehrmals wiederholenden Gemeinschaftserfahrung vor Allah manifestiert sich die Einheit des islamischen Glaubens. Das Gebet in der Moschee gewinnt damit konstitutiven Charakter für die islamische Gemeinschaft.

Wer als Hindu vom Tempelgebet und von der *puja* (Verehrung), die er dort verrichtet hat, zurückkehrt, trägt auf der Stirn den *tilak* – jenen roten Fleck, der ihn kennzeichnet als einen, der Anteil gehabt hat am Heiligen. Auch er hat mit Seele, Körper und Geist seinem Gebet Ausdruck verliehen. Der Weihrauch, der den Tempel durchzieht und den er mit seinem Weihrauch intensiviert, hat die Funktion, die Besonderheit des heiligen Ortes auch sinnenfällig zu verdeutlichen.

Das Gebetsverhalten der Menschen in den Religionen ist das intensivste und umfassendste Verhalten, das der Mensch an den Tag zu legen vermag. Es ist immer Ausdruck dessen, was den Menschen „unbedingt angeht" (P. Tillich) und ihn darum in seiner Totalität betrifft.

Es wäre ein Irrtum, in alledem, was dabei Gestalt und Ausdruck gewinnt, das eigentlich „Heidnische" zu sehen. Mit dem Gebet im Namen und in der Gegenwart Jesu Christi ist solche Totalität des Betroffenseins des Menschen nicht beseitigt, sondern überhaupt erst begründet. Wer im Herrengebet – und hier haben wir es ja mit dem christlichen Gebet *par excellence* zu tun – „Vater" zu Gott im Himmel sagen darf, der kann sich nicht anders als wie ein Kind seinem Vater gegenüber verhalten. Wie ausdrucksvoll und gestaltenreich, wie leibhaftig und sichtbar ein Kind mit seinem lieben Vater umgeht, das wissen nicht nur die Familienväter.

Welche Tiefe und welche Breite, welcher Ausdruck und welche Aufmerksamkeit das Gebet der Kirche – als Gebet des einzelnen und in der Gemeinschaft – wieder zu gewinnen vermag, ist darum alles andere als ein liturgisches Sonderinteresse. Es geht dabei um den Lebensnerv der Kirche.

Die Verbreitung des Zen in Deutschland ist untrennbar mit dem Namen H.M. Enomiya-Lassalle SJ (†1990) verknüpft, der diese Form der Meditation während seiner Jahre in Japan kennengelernt hat. Dieser gibt die Zen-Übung, und in seinem Gefolge ein Kreis von christlichen Zen-Lehrern, seit 1968 durch zahlreiche Kurse weiter. Viele Christen öffnen sich dem Zen aus geistlichem Interesse, aber auch, weil es an Lehrern für die Kontemplation fehlt. Dies führt zu einer Vertiefung der Frömmigkeit und gibt auch christlichen Gebetsweisen neue Impulse (Atem; Sitzen). Zugleich droht eine Verflachung der Kontemplation, weil die Faszination des Zen zum nicht geringen Teil auf einem Mangel an spiritueller Praxis innerhalb der Kirche beruht. Nur wenige Christen vermögen dem Zen auf adäquater Höhe der Einübung zu begegnen, was seine umfassende Integration in die christliche Spiritualität schwierig macht. Hans Waldenfels bestimmt vor diesem Hintergrund das Verhältnis von Buddhismus und christlichem Glauben: „Es muß aber der europäische Christ dem Zenbuddhisten die Frage vorlegen dürfen, ob es in seinen Augen noch genuines Zen ist, wenn der Christ als Christ auch in der Zenübung nicht aufhört, Gott anzurufen." (S. 275).

Der Dialog zwischen Buddhismus und Christentum

Herausforderung für die europäischen Christen*

Hans Waldenfels, Düsseldorf-Wittlaer

Das Thema bedarf einer gewissen Einschränkung sowie einiger Vorüberlegungen.

Einschränkung

Es geht nicht um das Hin und Her des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum, sondern nur um das Her, das heißt, um die Herausforderung, die der Buddhismus für Christen darstellt. Eine Einschränkung nennt auch der Untertitel: Es geht um die Herausforderung für europäische oder doch im Umfeld abendländischer Denktraditionen lebende Christen. Eine weitere Einschrän-

* Der Aufsatz stellt die leicht überarbeitete Fassung eines Vortrages dar, der zum Schluß einer Tagung der Katholischen Akademie in Bayern Ende September 1979 in München gehalten wurde. Diese Tagung fand anläßlich des Besuches einer Gruppe japanischer Buddhisten, zumeist Zenbuddhisten, in Europa statt, die mit dem Ziel einer geistlichen Begegnung und eines „geistlichen Austausches" eine kurze Zeit am Leben europäischer Benediktinerabteien teilnahmen.

kung ergibt der Rahmen, in dem die Überlegung ursprünglich stand: „geistlicher Austausch" zwischen japanischen Zenbuddhisten und katholischen mitteleuropäischen Mönchen. Daraus folgt, daß unsere Erörterung sich im wesentlichen auf das Wechselverhältnis von japanischem Zenbuddhismus und abendländischem Christentum bezieht. Weder die Einordnung dieser Gestalt des Buddhismus in das Gesamtphänomen Buddhismus noch ihre Stellung im Rahmen des Mahāyāna-Buddhismus wird also thematisiert.

Vorüberlegungen

Selbst mit solchen Einschränkungen bleibt die Thematik selbst noch „frag"-würdig. Denn in der Begegnung mit dem Buddhismus in der Gestalt des Zenbuddhismus zeigt sich sehr bald, daß der „Dialog" im Sinne eines Wortaustausches nicht im Vordergrund stehen kann. Zen ist eine Praxis. Demgegenüber ist jedes Wort vorläufig oder nachträglich. Es ist gar zu fragen, ob Worte ohne Praxis das Wesen von Zen überhaupt zu erreichen vermögen. Dabei kann Praxis auch nicht das bedeuten, was im Rahmen einer Akademietagung geleistet werden kann, nämlich Anwesende zu Zuschauern von „Demonstrationen" von Zenwegen wie Kalligraphie (jap. shodō), Fechtkunst (jap. kendō) oder Bogenschießen (jap. kyūdō) zu machen[1]. Die Erfahrungen der Zenpraxis im eigentlichen Sinne des Wortes meinen eine an sich oder mit sich selbst, das heißt, mit dem eigenen Selbst von Körper, Seele und Geist gemachte Erfahrung. Wo solche Erfahrungen fehlen, besteht die Gefahr, daß Blinde sich miteinander über das Licht unterhalten.

Nun wird aber von abendländischer Seite sehr schnell der Einwand erhoben: Auch wenn der Zugang zu Zen ein praktischer ist, kann in einer von der Bedeutsamkeit rationalen Denkens überzeugten Welt die Motivation, einen praktischen Weg zu beschreiten, nicht an der Ratio, das heißt, am Denken vorbei erfolgen. Das gilt um so mehr, als schwerlich ein christlich motiviertes „sacrificium intellectus", ein Verzicht auf Denken, durch ein buddhistisches ersetzt werden kann. Da aber die Offenbarung des Vernünftigen nicht ohne Sprache zu haben ist, muß auch bei der Bestimmung des Verhältnisses von Zenbuddhismus und Christentum das Sprechen und damit der Dialog zugelassen werden. Doch fragt es sich, was das Sprechen dabei auszurichten hat. Die erste Überlegung wird also diesem Thema gewidmet sein: *Die Rolle der Sprache im Verhältnis von Zenbuddhismus und Christentum.*

Eine zweite Überlegung schließt sich dem an: Zenbuddhismus und Christentum stehen sich – religionsgeschichtlich gesehen – als zwei Weisen der Verwirklichung einer religiösen Grunderfahrung gegenüber. Beide haben ihren historischen Anfang und dann ihre je eigene Geschichte nach sich gezogen;

[1] Am ersten Nachmittag der Münchener Akademietagung fanden, durch japanische Meister dargeboten, Vorführungen der drei genannten, im Anschluß an die Sitzmeditation (jap. zazen) entstandenen Zenwege statt.

dementsprechend stehen sie sich heute alternativ-konkurrierend gegenüber. Würde es sich dabei vorrangig um zwei alternative Weisen, die Welt und ihren Sinn zu *erklären* handeln, so könnte man sich mit einem theoretischen, eher philosophischen Vergleich beider Versuche begnügen. Tatsächlich handelt es sich aber nur in abgeleiteter Hinsicht um Sinn*erklärungs*versuche; vordringlich geht es um praktische Sinn*vermittlung*. Die Frage, die jedoch nicht allein theoretisch gelöst werden kann, lautet: Lassen sich Zen und christlicher Glaube zueinander hin vermitteln? Oder einfacher gefragt: Kann – im Sinne von „darf" – ein Christ Zen üben? Mit anderen Worten, ist Zen derartig von seinem buddhistischen Grund ablösbar, daß der Christ durch die Übung von Zen seine Identität nicht verliert, sondern vielleicht sogar seine eigene christliche Glaubensüberzeugung in neuer Weise findet? Oder aber muß der Christ damit rechnen, daß er in der Zenübung seine christliche Identität in Richtung auf eine Konversion zum Buddhismus verliert? Noch einmal anders gefragt: Was geschieht mit der Zenübung, wenn ein Christ sie übt? Verliert am Ende die Übung selbst ihre Identität? In der zweiten Überlegung geht es folglich um *Zenbuddhismus, Zenübung und Christentum.*

Hier aber stellt sich noch einmal, drittens, die Frage nach Wort und Wortlosigkeit. Ist die Sprache nur das Trennend-Unterscheidende, das in der Sprachlosigkeit der Übung überwunden werden muß? Gehören die Option für das Christentum und damit zugleich gegen den Buddhismus oder für den Buddhismus und damit zugleich gegen das Christentum nur in den Bereich des Vorläufigen? Und ist demgegenüber mystische Sprachlosigkeit die endgültige, alle historische Zerstreuung durchbrechende und überholende Weise der Einigung und Einheit? Oder muß nicht – bei aller Herausforderung des abendländischen Christentums durch den Buddhismus – doch am Ende auch von der ärgerlichen Provokation des Christentums die Rede sein? In diese Provokation gehört die Rede von Jesus Christus, gehört nicht nur die Rede der Menschen *über* Gott, sondern auch die Rede des Menschen *mit* Gott. In diesem Sinne ist dann Dialog zwar stets Sache von Menschen, im Christentum – in analoger Weise – aber auch Sache zwischen Gott und Menschen. Wenn die Berichte über den Besuch des *Dalai Lama* in den USA zutreffen, hat er dort bei allen irenischen Äußerungen über das Verhältnis von Christentum und Buddhismus doch eine scharfe Trennungslinie gezogen: „Niemand, der an einen einzigen persönlichen Gott glaube, könne gleichzeitig Buddhist sein."[2] Das sollte uns veranlassen, am Ende doch – wenn auch zögernd – vom sammelnden Logos als der aus der Sprachlosigkeit Gottes quellenden göttlichen Gestalt des Wortes zusprechen. Die Überlegungen würden damit in die Herausforderung an die europäischen Christen einmünden, *wieder von Gott zu sprechen.* Die Frage kommt dringlicher zurück: Können wir das noch?

[2] F.A.Z. Nr. 216, 17.9.1979, 5.

I. Die Rolle der Sprache in Zenbuddhismus und Christentum

Die Sprache spielt im Buddhismus auf den ersten Blick eine untergeordnete, wenn auch notwendige Rolle. R. Okochi beschreibt sie wie viele Buddhisten so[3]:

> Die absolute Wahrheit liegt einerseits über der sprachlichen Äußerung, sie ist dem sprachlichen Verstehen enthoben: deshalb heißt es im Zen-Buddhismus: ‚Ohne Abhängigkeit von Wort und Sprache; Überlieferung außerhalb der Lehre.' Andererseits ist es nicht möglich, ohne sprachliche Mitteilung die Wahrheit zu erfahren. Das, was über der sprachlichen Mitteilung steht, muß Sprache werden. Durch die Sprache erst wird es erfahren, d.h. es verwirklicht sich selbst. ‚Sprache ist', heißt es im Buddhismus, ‚Zeigefinger'. Ohne Zeigefinger sieht man nicht, wo und was der Mond ist; wenn man jedoch nur die Zeigefinger sieht, weiß man wieder nicht, wo und was der Mond ist. Sich sprachlich benennen, heißt, sich sprachlich konkretisieren, begrenzen, bestimmen, verneinen, um sich zu verwirklichen.

Die Sprache ist der Finger, nicht der Mond[4]. Oder wie K. Nishitani es formuliert[5]:

> Die gewöhnlichen Arten der Kommunikation durch Gebärden, Worte, Gefühlsausbrüche usw. bleiben immer etwas Halbes und Unvollkommenes. Wenn sie sich zur Vollendung bringen wollen, müssen sie immer über sich hinausgehen und zu *jener* Weise der Kommunikation zurückkommen, die eigentlich keine Kommunikation mehr ist.

Die vorrangige Funktion der Sprache ist für den Ostasiaten der Hinweis, nicht die Aussage. Die Aussage grenzt ein, verneint, trennt, der Hinweis dagegen eröffnet, schafft Raum und Weite.

Demgegenüber steht die klassische abendländische Definition der logischen Wahrheit: Wahrheit ist die im Sprechen, Feststellen und Urteilen geschehene Angleichung des Verstandes an die Wirklichkeit („adaequatio intellectus ad rem"). Genau betrachtet, bezeichnet diese Definition eine Tendenz, ohne daß die Garantie des Gelingens der Angleichung ohne weiteres mitbehauptet wird. Dennoch ist die *Dynamik* der Wahrheitssetzung im Satz im durchschnittlichen abendländischen Verständnis dem Bewußtsein der *Setz*ung und *Fest*-stellung der Wahrheit gewichen.

Wir sprechen von „Ortho-doxie", „Recht-gläubigkeit" und haben diese lange Zeit mit der Wiederholung der „richtigen" Formel und Formulierung gleichgesetzt. Doch bedeutet es eine Blickverengung, nur auf die sprachlich formu-

---

[3] R. Okochi, *Absolute Wahrheit: Ihre Selbstverneinung als Selbstverwirklichung. Das Problem des Hōben im Jōdo-Buddhismus*; in: D. Papenfuss/J. Söring (Hrsg.), *Transzendenz und Immanenz. Philosophie und Theologie in der veränderten Welt.* Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1977, 729.

[4] So D.T. Suzuki; vgl. H. Waldenfels, *Absolutes Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum.* Freiburg, Basel, Wien ²1978, 166f.

[5] K. Nishitani, *Die religiös-philosophische Existenz im Buddhismus*; in: R. Wisser (Hrsg.), *Sinn und Sein.* Tübingen 1960, 398.

lierten Aussagen z.B. des Dogmas zu achten und in ihnen die eigentliche Gestalt christlichen Sprechens zu erblicken. Gebet, Erzählung, Appell, Gebot sind andere Sprachgestalten, die beim Nachsinnen über die Funktion der Sprache neben der „dogmatischen" Lehraussage Beachtung verdienen.

Neben Skepsis gegenüber der Entsprechung von Aussage und Sache beobachten wir die Sorge, daß die Sprache nicht verbindet, sondern trennt. Setzungen, „Definitionen" grenzen ab, entzweien. Doch es gibt eine Stelle, an der die Definition zugleich zur Ermöglichung der Kommunikation wird: der eigene Name. Denn[6]:

> ... wie kann der Mensch genannt werden ohne Namen? Wie kann er ohne Namen in die Beziehung zum anderen Menschen treten? Das Menschsein ist erst durch die Beziehung möglich, es ist nichts anderes als Beziehung (M. Buber). Der Name ist zwar nicht der Träger des Namens und doch zugleich er selber. Name ist das not-wendige Mittel, der not-wendige Weg zum Menschen.

Hier wird das Menschsein definiert als Bezogenheit; als Bezogenheit aber ist es Eröffnung. Was also sprachlich Abgrenzung zu sein scheint, wird tatsächlich als Weg der Eröffnung von Bezogenheit zur Definition des konkreten Menschseins. Der Name verbindet, ehe er das Eigentümliche dieses Menschen bezeichnet. So können wir es auch dem bekannten Beispiel des Hekiganroku entnehmen[7]:

> Kyōzan fragte Sanshō: ‚Was ist dein Name?' Sanshō antwortete: ‚Mein Name ist Kyōzan.' ‚Kyōzan', sagte dieser, ‚das bin doch ich!' ‚Gut', antwortete Sanshō, ‚dann ist mein Name Sanshō.' Kyōzan brüllte vor Lachen.

Im merkwürdigen Namenstausch kommt es zu einem eigenartigen Ereignis: Die Selbstbenennung mit dem fremden Namen bezeichnet die gelungene Kommunikation zwischen beiden. In einem Kommentar zu diesem Text heißt es: „(Sanshō) raubte zur selben Zeit den Namen und das Sein", und K. Nishitani fügt hinzu: „Jemanden nach seinem Namen fragen bedeutet auch, sich sein Sein zu eigen zu machen. Damit aber ist, wo „Ich" bin, das „Du", und wo das „Du" ist, auch das „Ich". Die Verschränkung ist so eng, daß am Ende das Ich erst in ihr, im Du als dem Nicht-Ich, wahres Ich wird. Die paradoxe Sprache zeigt hier in der Loslösung vom Ich zugleich den Weg zur wahren Identität an: Ich- und Selbstlosigkeit erweisen sich damit zugleich als wahres Ich und Selbst. Was hier angesprochen wird, ließe sich in zwei Richtungen vertiefen:
– Es ließe sich zeigen, daß die eigentümliche paradoxe Sprache des Zen, wie sie im Kōan oder auch im Mondō[8] offenkundig wird, stets im Dienste der Eröff-

---

[6] R. Okochi, aaO., 279.

[7] Vgl. H. Waldenfels, aaO., 110; dort die folgenden Zitate S. 111.

[8] „Kōan" (ehm. Kung-an) bedeutet ursprünglich „öffentliche Bekanntmachung", „öffentlicher Aushang", dann allgemeines „Modell", „früheres Beispiel" und bezeichnet dann Anekdoten, Dialoge und Handlungsspiele aus der Zengeschichte, die bei der Überprüfung des Erleuchtungsstandes bzw. des Tiefengrades der Meditation eine Rolle spielen. „Mondō", „Frage und Antwort", wird in diesem Zusammenhang der vor allem im Rinzai-Zen geübte Meister-Schüler-Dialog genannt. Vgl. dazu H. Waldenfels, aaO., 42. 166–170.

nung von tieferer Kommunikation steht. Diese aber ist nicht ohne Loslösung zu erlangen.
– Es ließe sich in gleicher Weise zeigen, daß sich das Moment der Eröffnung größerer Tiefendimensionen auch in den Redeweisen Jesu, seinen Gleichnissen, aber auch in seinen die Plausibilitätsstrukturen sprengenden „Großtaten", den Wundern, kundtut. Die Antwort, die sich K. Nishitani auf das paulinische Wort des Galaterbriefes: „Nicht ich lebe, Christus lebt in mir" (2, 20) und auf seine Anfrage im Anschluß an dieses Wort: „Darf ich Sie fragen: Wer spricht da?" von deutschen Theologen erhoffte, dürfte ebenfalls in dieser Richtung zu suchen sein[9].

Doch anstatt sofort dem Gefälle dieses Gedankenganges nachzugeben, soll zunächst erneut die kritische Ausgangsüberlegung aufgegriffen werden. Wir tun dies im Rückgriff auf das „Gespräch von der Sprache", das M. Heidegger als „Dialog zwischen einem Japaner und einem Fragenden" aufgezeichnet hat[10].

Dort heißt es:

F(ragender): Benötigen Sie Begriffe?

J(apaner): Vermutlich ja; denn seit der Begegnung mit dem europäischen Denken kommt ein Unvermögen unserer Sprache an den Tag.

F: Inwiefern?

J: Es fehlt ihr die begrenzende Kraft, Gegenstände in der eindeutigen Zuordnung zueinander als wechselweise über- und untergeordnete vorzustellen.

F: Halten Sie dieses Unvermögen im Ernst für einen Mangel Ihrer Sprache?

J: Bei der unausweichlich gewordenen Begegnung der ostasiatischen Welt mit der europäischen verlangt Ihre Frage gewiß eine eindringliche Überlegung.

F: Sie rühren jetzt an eine Streitfrage, die ich mit Graf Kuki oft erörterte, die Frage nämlich, ob es für die Ostasiaten nötig und berechtigt sei, den europäischen Begriffssystemen nachzujagen.

J: Es scheint so, als gäbe es angesichts der modernen Technisierung und Industrialisierung aller Erdteile hier kein Ausweichen mehr.

F: Sie reden vorsichtig und sagen: Es scheint …

J: Allerdings. Denn immer bleibt noch die Möglichkeit, daß von unserem ostasiatischen Dasein her gesehen, die uns mitreißende technische Welt auf das Vordergründige sich beschränken muß und … daß …

[9] Vgl. ebd. 199.
[10] M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen 1959, 88–155; Zitat: 86f.

F: ... dadurch eine wahrhafte Begegnung mit dem europäischen Dasein trotz aller Angleichungen und Vermischungen doch nicht geschieht.

J: Vielleicht gar nicht geschehen kann.

F: Dürfen wir dies so unbedingt behaupten?

Auch dieses Gespräch endet letzten Endes im Hinweis auf das Schweigen. Dabei wird das Wesen der Sprache im Anklang an die japanische Vokabel für „Wort", „kotoba", beschrieben als „Blütenblätter, die aus der lichtenden Botschaft der hervorbringenden Huld gedeihen". Um dorthin zu gelangen, müssen jedoch die Sprechenden aus der in Heideggers Gespräch angesprochenen Situation abgeholt werden.

Dieser Aufgabe widmet sich seit Jahrzehnten die Reflexion einer Reihe von neuzeitlichen japanischen Philosophen, zumal der Kyōto-Schule. Sh. Ueda zitiert aus dem Frühwerk Nishidas, des Gründers dieser Schule, den Satz[11]:

> Ich möchte versuchen, alles dadurch zu erklären, daß die einzig wirkliche Wirklichkeit die reine Erfahrung ist.

In diesem Satz findet Ueda eine Bewegung am Werk, die drei Ebenen durchläuft:

- (A) Im innersten Kern die Ebene der reinen Erfahrung als Ereignis: Sehen, Hören ...
- (B) Die Ebene der erkenntnismäßigen Realisierung dessen, was die reine Erfahrung ist. Diese Realisierung geschieht in der Form eines Ur-Satzes. Als Zen-Spruch könnte er lauten: „Unendliche Weite, nichts ist verborgen." In Nishidas philosophischer Sprache lautet er: „Die einzig wirkliche Wirklichkeit ist die reine Erfahrung."
- (C) Die neue Ebene der Philosophie, das heißt, des Versuchs, „alles dadurch zu erklären, daß die einzig wirkliche Wirklichkeit die reine Erfahrung ist." Von dem auf der zweiten Ebene artikulierten Ur-Satz her geschieht der Ausgriff auf das Ganze, eröffnet sich die Möglichkeit eines Weltentwurfes und einer entsprechenden Logik. Mit dem Anspruch, eine prinzipielle Wissenschaft des Ganzen zu entfalten, verwirklicht Nishida das Wesen der westlichen Philosophie.

Ueda macht nun darauf aufmerksam, daß der Zusammenhang von A–B–C von A nach C und C nach A zweimal durchlaufen werden kann:

Einmal kann der Weg von der Zenerfahrung über die Selbstartikulierung der Erfahrung in einem Ur-Satz weitergetrieben werden in den Bereich des Nicht-Zen und dort zu einem zen-inspirierten Versuch der Welterklärung und -gestaltung führen.

Es kann aber auch der umgekehrte Weg versucht und in der Richtung C–B–A gedacht werden. In diesem Fall besteht zwischen der C- und B-Ebene insofern eine Ähnlichkeit, als beide sich satzhaft und somit als gedacht präsen-

---

[11] Sh. Ueda, *Das „Nichts" bei Meister Eckhart und im Zen-Buddhismus unter besonderer Berücksichtigung des Grenzbereichs von Theologie und Philos*ophie; in: D. Papenfuss/J. Söring, aaO., 257–266; Zitat S. 263.

tieren. Dagegen eröffnet sich von B nach A eine Kluft, die die Einladung in sich birgt, „das Un-denkbare durch das Nicht-denken zu denken". Damit gelangt das philosophische Denken an den Rand des Undenkbaren; das philosophische Sprechen kündet das Unaussprechliche an.

Auch die christliche Theologie kennt dieselben beiden Bewegungen:

Vom Hören und Sehen (A) führt der Weg zur Kunde (B) und von dort unter Verwendung philosophischer Begriffe und Formeln zum dogmatischen System (C)[12]. Für den durchschnittlichen abendländischen Christen gehört der Nachvollzug dieser Bewegung zu den großen Nöten, die ihn heute plagen. Immer hörbarer wird die Frage gestellt, welche Wirklichkeit bzw. Erfahrung dem System und der Kunde des Christentums entspricht. Die Not mit den Formeln offenbart sich bei genauerer Prüfung als eine Not der grundlegenden Erfahrung. Das aber hat den Blick für die Tatsache geschärft, daß der Ruf nach einer Hinführung zum ursprünglichen Geheimnis existentiell von größerer Bedeutung ist als das Verständnis der dieses Geheimnis zur Sprache bringenden Formeln.

Die Theologie geht demnach nicht nur den Weg von A nach C, sondern muß sich umgekehrt in viel stärkerem Maße um den Weg von C – den Sätzen – nach A – der Erfahrung – bemühen. Mit K. Rahner können wir die Theologie im zweiten Sinne „mystagogisch", d.h. Wegweisung ins Geheimnis nennen. Einer Theologie, die sich selbst im Her und Hin, d.h. vom unsagbaren Geheimnis zur Sprache in dieser Welt und von der Sprache dieser Welt zum unsagbaren Geheimnis hin vollzieht, wird auch das Gespräch mit dem Buddhismus leichter. Denn in diesem Hin und Her erweist sich die Theologie als ein theoretisches und zugleich praktisches Geschehen. Es konkurriert nicht mehr eine systematisch-theoretische Theologie christlicherseits mit einem reinen Praxisvollzug buddhistischerseits. Vielmehr stehen christliches Denken und buddhistisches Tun in gleicher Weise im Dienste der grundlegenden Inspiration, sei diese Inkarnation Gottes oder Erleuchtung genannt. Die Herausforderung des Buddhismus läge an dieser Stelle darin, daß er die Christen an das notwendige Mühen um die Mystagogie erinnert. Umgekehrt erinnern aber die Christen die Buddhisten daran, daß ihr Weg der Erleuchtung ein Weg ist, dessen Licht auf den Marktplatz der Welt fällt und sich dort in der Vielfalt der Menschen und Dinge, ihrer Worte und Taten widerspiegeln möchte.

Dieses vorausgesetzt, muß aber dann heute die Frage zugelassen werden, wie sich die Zenübung zu Christentum und Buddhismus verhält[13].

---

[12] Eine gute Illustration stellt 1 Joh. 1,3f. dar: „Was wir *gesehen* und *gehört* haben (A), das tun wir euch *kund* (B), damit ihr Gemeinschaft mit uns habt ... Und das wollen wir euch *schreiben* (C) ..." Gerade die johanneische Briefform („schreiben") enthält bereits die Grundzüge argumentativer Darstellung und erläutert, worin Christsein besteht und worin nicht. Vgl. auch H. Waldenfels, aaO., 183–189.

[13] Daß es sich angesichts der Einweisung in Wortlosigkeit vom Standpunkt des Übenden her um eine ärgerliche Ablenkung handelt, wenn über das Wortlose erneut Worte gemacht werden, gehört zu den Begleitumständen unserer heutigen Zeit, die nach rationalen Begründungen und Motivationen des Handelns ruft.

II. Zenübung zwischen Zenbuddhismus und Christentum

Ohne Zweifel ist die Verbreitung der Zenübung in Europa ein wesentliches Moment, das zur Erneuerung einer meditativen Praxis in Europa beigetragen hat. Diese Tatsache verbindet sich mit folgenden Betrachtungen:

- Die Meditation erscheint nicht mehr ohne weiteres als religiöses, gottorientiertes Geschehen.

- Die Meditation erscheint weithin als anthropologische Vertiefung, Erneuerung, Innenschau, Selbsterkenntnis und Selbstbegründung.

- Die Meditation fügt sich damit in den Prozeß autonomer Selbstverwirklichung ein und wird entsprechend vielfach als eine Technik der Einübung solcher Selbstverwirklichung propagiert.

- Eine als Technik verbreitete Meditationsübung, die im Dienste der Entfaltung des ganzen Menschseins steht, kann zugleich das Augenmerk auf besonders gefährdete Stellen des Menschseins wie die psycho-somatischen Verknotungen, die Gesundheit, die Nüchternheit des Denkens, die Überprüfung der Emotionen und Antriebskräfte, den Kommunikationsprozeß u.ä. richten.

- Der Eindruck reiner Technik wird dadurch vertieft, daß bewußt Abstand gesucht wird von allen zerstreuenden und zertrennenden Inhalten und das Ideal dann in der Überwindung der vielen Worte, Wörter und Vorstellungen bzw. in der Sammlung im Gegenstandslosen und Sprachlosen besteht.

- Die Gegenstandslosigkeit und Wortlosigkeit der Übung macht die so geübte Meditation zu einem für alle Menschen begehbaren Weg, unabhängig von ihrer religiösen Herkunft und Zugehörigkeit.

Die hier gemachten Beobachtungen lassen sich erläutern an Yoga und Zen, aber auch an einigen Gruppierungen der neueren religiösen Szene wie der Transzendentalen Meditation oder der Scientology Church, die alle je auf ihre Weise den Anspruch weltanschaulicher Neutralität, aber wissenschaftlicher Verankerung erheben. Yogakurse werden seit langem an vielen Volkshochschulen angeboten. Die Transzendentale Meditation wird auf Ärztekongressen ebenso diskutiert wie auf Volkshochschulveranstaltungen. Die Scientology Church trägt ihren Wissenschaftsanspruch in ihrer Selbstbezeichnung und ist hier zu nennen, auch wenn das Moment der Meditation zunächst weniger auffällt.

Es mag auf den ersten Blick befremdlich erscheinen, Zen in diesem Zusammenhang zu nennen. Doch auch eine „ungegenständliche Meditation“[14] wie Zen wird in einem bestimmten historischen und kulturellen Kontext geübt. Die-

[14] So lautet die Überschrift der „Festschrift für Pater Hugo M. Enomiya-Lassalle SJ zum 80. Geburtstag“: G. Stachel (Hrsg.), *Munen mosō. Ungegenständliche Meditation.* Mainz 1978.

ser aber ist trotz der in der ganzen Welt zu beobachtenden Tendenz zu einer einheitlichen Weltzivilisation in Japan und Europa nicht derselbe.

In Japan steht die Zenübung von ihrer Herkunft her in einem eindeutigen buddhistisch orientierten Horizont. Der dem Bodhidharma zugeschriebene Grundsatz gilt auch heute noch:

> Eine besondere Überlieferung außerhalb der Schriften,
> unabhängig von Wort und Schriftzeichen:
> Unmittelbar des Menschen Herz zeigen –
> die eigene Natur schauen und Buddha werden.

Nicht die Absage an Überlieferung überhaupt steht also zur Debatte, sondern die Berufung auf eine von Geist zu Geist vermittelte Überlieferung, die durch einen Meister auch im Schüler in der Stunde seiner Erleuchtung den Meister erkennen läßt. Die Treue zum Ursprung macht es verständlich, daß im heutigen Japan Zen gleichsam auf zwei Ebenen verhandelt wird, ohne daß diese hinreichend zueinander vermittelt werden:

- auf der Ebene der reinen Übung,
- auf der Ebene philosophischer Reflexion.

Eine genaue Prüfung der Literatur zeigt aber, daß auch die heutigen Zenmeister sich wenig um diejenigen kümmern, die das Problem der Vermittlung zwischen Übung und heutigem Leben und Denken beschäftigt. Umgekehrt finden sich etwa bei den Philosophen der Kyōto-Schule kaum Hinweise auf die Lehren und Praktiken der heutigen Meister. Der Erfolg ist, daß die Frage der Vereinbarkeit von Buddhismus und Christentum kaum bewußt erörtert wird. Das entscheidende Argument scheint die Praxis selbst zu liefern: Christen wie Enomiya-Lassalle und seine Schüler haben jahrelang als Christen Zen geübt, und etliche von ihnen erfreuen sich in ihren Erfahrungen der Anerkennung durch Zenmeister. Entsprechend dem Prinzip, daß gegen Tatsachen Argumente nichts vermögen, müßte der Tatsachenbeweis ausreichend erscheinen.

Nun leben wir aber in einer Welt, in der es kein Frageverbot gibt. Der moderne europäische Mensch sieht es gar als sein Privileg an, alles fragen zu dürfen, jeden fragen zu dürfen und selbst falsch gestellte Fragen fragen zu dürfen. Wer nicht als intolerant, arrogant, autoritär oder unbarmherzig erscheinen will, muß sich den Fragen stellen. Die Frage nach der Vereinbarkeit von Zenübung und Christentum ist somit nicht einfach mit dem Verweis auf die Praxis ausgeräumt. Denn:

– Selbst wenn die ungegenständliche Meditation eher als eine Methode im Sinne einer Technik anzusehen wäre, setzt eine solche Methode einen Ausgangspunkt voraus, der auf jeden Fall in der Welt der Gegenstände liegt.

– Die Beschreitung eines Weges setzt voraus, daß entweder das Ziel einladend erscheint oder doch der Aufbruch aus anderen Gründen sinnvoll oder notwendig ist. Der Buddhist geht diesen Weg, weil er die Welt als leidvolle und leidschaffende wahrnimmt, zugleich aber um die Begründung des Leidens weiß und

schließlich den Aufbruch aus dem Leiden als sinnvoll erkennt. Er handelt folglich aus einem bestimmten Welt- und Menschenbild heraus, das aber nicht ohne weiteres das Welt- und Menschenbild des Christen ist.

– Die rechte Motivation, den Weg zu beschreiten, die also der Übung vorausgeht, ist verbunden mit einer ethisch zu nennenden Grundhaltung, die sich einmal der Wirklichkeit stellt, wie sie ist, die sodann die Bereitschaft zu notwendiger Veränderung in sich trägt, die man selbst vornimmt oder aber auch an sich geschehen läßt, und die deshalb die Fähigkeiten der Loslösung, der Öffnung und Hingabe entfaltet.

In einer relativ homogenen Kulturlandschaft, deren religiöse Situation von einer nicht problematisierten einheitlichen Grundstimmung durchzogen ist, werden Selbstverständlichkeiten dieser Art selten genannt; sie geben einfach den Rahmen der Übung ab. In einer sogenannten pluralistischen Gesellschaft wie der unseren sind die Fragen nach Welt- und Menschenbild, nach Sinngebungen und ethischen Grundprinzipien aber nicht mehr einfach vorauszusetzen. Sie dürfen auch im Hinblick auf die meditative Praxis nicht übersprungen werden. Auf keinen Fall aber darf der Eindruck erweckt werden, als ob eine erlernte Technik allein, deren konkrete Beobachtung dann gar noch mit Hilfe technischer Überprüfungen wie EKG, EEG u.ä.[15] sichergestellt wird, zur Wiedererlangung des verlorenen wahren Menschseins führe.

Hier aber zeigt sich der Berührungspunkt, wo sich die Zenübung vor dem Hintergrund neuer religiöser Erfahrungen selbst bewähren muß, will sie sich nicht mißverständlicherweise im Brei säkularisierter Selbstfindungsmethoden wiederfinden. Es bedarf der Antwort auf die Vermutung J. van Bragts, Zen könne „wahrscheinlich als die am radikalsten säkularisierte geistliche Bewegung auf der Welt bezeichnet werden"[16]. Vorausgesetzt, diese Vermutung würde stimmen, dann würden die vielfach beigebrachten Analogien in der Geschichte der christlichen Mystik nichts mehr einbringen. Die Frage ist in der Tat: Als was wird Zen *heute* in Europa rezipiert?

Es bedarf der Antwort auf die Frage, was es bedeutet, daß bislang nur Zenbuddhisten Zenmeister waren, aber heute, wie es scheint, der Meisterstab von buddhistischen Meistern aktiven Christen weitergereicht wird. Analog zur bekannten christlich-theologischen Frage nach der Heilsmöglichkeit *trotz* nichtchristlicher Religionen, *in* ihnen oder sogar *durch* sie, wäre hier zu fragen: wenn z. B. P. Enomiya-Lassalle seine Anerkennung als Zenmeister erlangt, ist er es *trotz* seines Christseins, *in* seinem Christsein oder sogar *durch* sein Christsein?

Ich habe bei anderer Gelegenheit auf die psychologischen Gefährdungen aufmerksam gemacht, denen Menschen ausgesetzt sind, die sich ohne Überprüfung ihrer ethischen Grundeinstellung einem gegenstandslosen Bewußtsein öffnen[17].

---

[15] EKG = Elektrokardiogramm, EEG = Elektroenzephalogramm, Ergebnisse aus Messungen und Aufzeichnungen der Aktionsströme des Herzens bzw. des Gehirns, die inzwischen auch zur Beobachtung der Meditationsauswirkungen im psychosomatischen Bereich eingesetzt werden.

[16] J. van Bragt, *Tangenten an einen vollkommenen Kreis*; in: G. Stachel (Hrsg.), aaO., 382.

[17] Vgl. H. Waldenfels, *Meditation – Ost und West*. Einsiedeln, Zürich, Köln 1975, 34–40.

Ich habe auch zu zeigen versucht, daß die Zenübung selbst offen sein kann für den Vollzug des christlichen Glaubens[18] und darauf hingewiesen, daß diese Aussagen nicht durch die Berufung auf Grenzgänger vom Christentum zum Buddhismus und umgekehrt zurückgewiesen werden können. Es muß aber der europäische Christ dem Zenbuddhisten die Frage vorlegen dürfen, ob es in seinen Augen noch genuines Zen ist, wenn der Christ als Christ auch in der Zenübung nicht aufhört, Gott anzurufen. Und es muß auch, wenn diese Frage Gott zu sehr als Objekt vorstellen sollte, die Frage erlaubt sein, warum der Christ sich in seiner Schweigegestalt in der Gegenwart *Gottes* fühlen darf. Sind das aber nicht Fragen, die die Gemeinsamkeit von christlichem und buddhistischem Zen stören oder gar zerstören?

Wir geraten hier in der Tat wieder in jenen delikaten Bereich, wo unbedachte Worte zerstörerisch wirken können, weil sie trennen und unterscheiden und eben nicht sammeln. Gibt es aber nicht auch eine notwendige *Auseinander*setzung, um sich dann erst recht *zusammen*setzen zu können? Muß nicht der Buddhist ebenso wie der zenübende Christ in jene Haltung der Barmherzigkeit gerufen werden, wo das eigentliche Nicht-Denken nicht zur Denkfaulheit wird[19]? Der christliche Theologe und Verkünder ist oft gemahnt worden, nicht das göttliche Geheimnis dort ins Spiel zu bringen, wo der Mensch eingeladen ist nachzudenken. Es kann aber dann dem abendländischen Menschen die kritische Nachfrage gegenüber der Meditationseinladung nicht verwehrt werden, die er sonst im religiösen Bereich heute zu stellen gewohnt ist.

Wir stoßen hier erneut auf die gegenläufige Bewegung, der wir bereits im ersten Teil, als von der Rolle der Sprache die Rede war, begegnet sind:

Der abendländische Christ fordert mit der ihm vertrauten Haltung des Nachfragens und Nachdenkens den ostasiatischen Buddhisten heraus, über den eigenen Kulturkreis hinaus kommunikationsfähig zu werden, indem er sich müht, Maßstäbe für das rechte Handeln, nicht nur zu finden, sondern auch auszusprechen. Denn es ist ja nicht zu übersehen, daß es durchaus praktische Weisen von Unterscheidungen gibt, die aber bislang eher als Regeln orthopraktischer Art (d.h. das rechte *Tun* unterscheidend) denn als ausformulierte Regeln in Richtung der Orthodoxie (d.h. die rechte Lehre und das rechte Sprechen betreffend) zu verstehen sind.

Auf der anderen Seite darf der Christ über seinen vielfältigen Fragen nicht die Einladung zur schweigenden Übung überhören. Diese ist ja keineswegs nur eine Übung des Sitzens; vielmehr zeigen die demonstrierten Wege des Schreibens – *Shodō* –, der Verteidigung – *Kendō* – oder der Zielverfolgung – *Kyūdō* –[20], daß im Grunde genommen alle Verrichtungen des menschlichen Lebens zu Wegen werden können. Es muß also der Abendländer die Zucht des Schweigens wieder lernen, das jedoch kein stummes Schweigen, sondern ein erfülltes Schweigen ist.

---

[18] Vgl. H. Waldenfels, *Christlicher Glaube und Zen*; in: G. Stachel (Hrsg.), aaO., 405–418.
[19] Vgl. H. Waldenfels, *Absolutes Nichts*, 153.
[20] Vgl. Anm. 2.

III. Die christliche Rede von Gott und die zenbuddhistische Absage an das Heilige

Wir können als Christen keinen Dialog mit Zenbuddhisten führen, ohne Gott zur Sprache zu bringen, weil es unser Glaube ist, daß unser Gott selbst als Wort in die menschliche Gemeinschaft eingetreten ist. Die christliche Rede vom Unaussagbaren mündet in die Rede von Gott, der Wort ist (Joh. 1, 1). Christen sprechen daher weniger vom Verhältnis von Wort und Nicht-Wort, sondern vom Wort in den Wörtern, vom Wort selbst im Nicht-Wort des Schweigens, folglich von der Tiefendimension der Rede vom Wort, das selbst im Unsagbaren und im Schweigen noch *zur Sprache* kommt.

Nun wird niemand dem Buddhismus vorwerfen, daß das Wort Gott in seinem Vokabular fehlt. Wohl wird man der Absage an Gott, wie wir sie oben in der jüngsten Feststellung des *Dalai Lama* vernommen haben, oder auch der Rede von einem buddhistischen Atheismus begegnen müssen[21]. Die Frage ist einmal: Was bedeutet das Fehlen oder Ablehnen des Gottesnamens im Buddhismus? Sodann vertiefend: Welcher Gott wird in unserer Zeit verneint?

Zur Klärung der Frage können wir auf das Eingangskapitel des Hekiganroku zurückgreifen, das zwar nicht von Gott, wohl aber vom Heiligen spricht[22]:

> Wu-Di von Liang fragte den Großmeister Bodhidharma:
> Welches ist der höchste Sinn der Heiligen Wahrheit?
>
> Bodhidharma sagte:
> Offene Weite – nichts von heilig.
>
> Der Kaiser fragte weiter:
> Wer ist das „Uns-gegenüber"?
>
> Bodhidharma erwiderte:
> Ich weiß es nicht.

Das Wort erinnert an die achte Station eines anderen klassischen Zentextes, der den Weg der Erleuchtung als Ochsenpfad darstellt. Auf dem achten Bild sind Ochs und Hirt verschwunden. Was bleibt, ist ein leerer Kreis, Zeichen der Überwindung aller Unterscheidungen, der Einheit und Vollkommenheit, der Leere und Fülle. Im 3. Lobgesang zu diesem Bild heißt es[23]:

> Heiliges, Weltliches spurlos entschwunden.
> Im Unbegangenen endet der Weg.

Sh. Hisamatsu hat diese Verneinung des Heiligen in Zusammenhang gebracht mit der christlichen Rede von Gott[24]. Gott aber ist für ihn wie für viele seiner

---

[21] Vgl. Sh. Hisamatsu, *Atheismus*; in: *ZMR* 62 (1978), 268–296.
[22] *Bi-Yän-Lu. Niederschrift von der Smaragdenen Felswand*; Bd. I, 37. Übersetzung von W. Gundert. München 1964.
[23] *Der Ochs und sein Hirte.* Übersetzung von K. Tsujimura/H. Buchner. Pfullingen ²1973, 42.
[24] Sh. Hisamatsu, *Zen as the Negation of Holiness*; in: *The Eastern Buddhist.* N. S. X/1 (1979), 1–12.

Kollegen in Kyōto der Gott, wie er in der Dialektischen Theologie vorgestellt wird: der Ganz-Andere, der als Absoluter total von seiner Welt Getrennte, der Transzendente, das Gegenüber, in diesem Sinne das „Objectum", wörtlich: das „Entgegengeworfene" des Menschen. „Heilig" ist hier Gegenbegriff zum „Profanen", zum Außer- oder Nichtgöttlichen. Die Trennung von „fanum" und „pro-fanum", Heiligtum / Tempelbezirk und Nicht-Tempel / Welt wird hier aufgehoben, weil das einzig Wirkliche überall gegenwärtig ist. Gott bzw. das Göttliche kann in dem Sinne auch kein radikales Gegenüber des Menschen sein, als es keine von der Welt radikal getrennte Wirklichkeit ist.

Sh. Ueda hat aber bereits im 5. Salzburger Humanismusgespräch darauf hingewiesen, daß das buddhistische Nicht-Unterscheiden von „heilig" und „profan" in der modernen Gesellschaft in eine zerstörerische Nicht-Unterschiedenheit umzuschlagen droht[25]. Die neue Nicht-Unterschiedenheit aber stammt aus der Verbindung der buddhistischen Nicht-Unterscheidung mit dem aus der westlichen Welt übernommenen „subjektiven Selbstverständnis des Menschen und der technisch-technologischen Weltbemächtigung": Es

> verkehrt sich das ursprüngliche Un-Unterscheiden, das Selbst selbstlos nicht vom Anderen zu unterscheiden, zum Un-Unterscheiden, das Andere selbstisch nicht vom Selbst zu unterscheiden.

Es gibt also ein Nicht-Unterscheiden, in dem einer in *„Selbstlosigkeit"* das Wort hat für den Buddhisten einen ontologischen wie einen ethischen Beiklang – sich nicht (mehr) vom Anderen unterscheidet, sondern sich mit ihm identifiziert: Haltung des Erbarmens, des Mitleidens und der Solidarität mit aller Kreatur. Es gibt aber auch ein Nicht-Unterscheiden, in dem einer sich in *selbstsüchtig-egoistischer* Weise des Anderen bemächtigt und ihm seine Identität raubt: Gefahr der Zerstörung jener Nicht-Unterscheidung, die das Ideal des ursprünglichen Buddhismus vor Augen hatte.

Diese Warnung gehört in das Gespräch um Gott und das Heilige hinein, will man nicht zu voreiligen Fehlschlüssen kommen. Denn diese Warnung bezeugt erneut: Der Leerraum oder die Offenheit, der der Meditierende ausgesetzt ist, bleibt für den Außenstehenden ambivalent. Christlich gesprochen kann die Leere un-heilig, heil-los, gott-los sein; der Verdacht, Zen sei eine radikal säkularisierte geistliche Bewegung, würde sich dann bestätigen. Sie kann aber auch die selbst-lose Offenheit der leeren, offenen Hände sein, das reine Herz, die reine Erwartung, die reine Erfahrung, in der das aktive Ich untergegangen ist und alles Dürre zu blühen beginnt – so wie das letzte Bild des Ochsenpfades den Mann mit den offenen Händen beschreibt, der den Marktplatz der Welt betritt[26]:

> Mit entblößter Brust und nackten Füßen kommt er herein auf den Markt.

---

[25] Sh. Ueda, *Der Buddhismus und das Problem der Säkularisierung. Zur gegenwärtigen geistigen Situation Japans*; in: O. Schatz (Hrsg.), *Hat die Religion Zukunft?* Graz, Wien, Köln 1971, 233–275; Zitate: S. 269 u. 270.

[26] Vgl. dazu ausführlicher meine Anfragen in: H. Waldenfels, aaO., 158f. 182.

Das Gesicht mit Erde beschmiert,
der Kopf mit Asche über und über bestreut.
Seine Wangen überströmt von mächtigem Lachen.
Ohne Geheimnis und Wunder zu mühen,
läßt er jäh die dürren Bäume erblühen.

Wer in Europa Zen propagiert, sollte sagen, wie er es sieht; denn wir leben kaum noch in der ursprünglichen Natur, wie sie war; diese ist vielmehr durch Kulturen überlagert, die die Natur nicht lassen, wie sie ist, sondern so machen, wie Menschen sie haben wollen. Ist aber die entgöttlichte, zum Material menschlicher Gestaltung degradierte Natur wirklich die Natur, von der es in den konkreten Erfahrungssätzen des Zen heißt: „Die Blumen blühen, wie sie blühen" oder „Die Weide ist grün, die Rose ist rot"? Hier verstellen „weltliche" Sätze wie die gerade zitierten mehr als sie eröffnen. Denn sie kommen jener abendländischen Welteinstellung entgegen, die einerseits mit Namen wie Säkularisierung, Entmythisierung, sodann aber auch als Hominisierung, Urbanisierung, Technisierung, Automatisierung, jedenfalls als ein Prozeß der Bemächtigung der Welt durch den Menschen beschrieben wird.

Inzwischen beginnt aber auch bereits ein gegenläufiger Begriff zu wirken. Gar manch einer spürt, daß die Absetzung Gottes unweigerlich die Absetzung des Menschen nach sich zieht. Unter den Trümmern der vom Menschen noch nicht ganz zerstörten Naturwelt entdecken wir verschüttete Wirklichkeiten und Werte. Es gibt Erinnerungen an andere Möglichkeiten der Welteinstellung, etwa die franziskanische Einstellung, in allen Dingen der Natur Brüder und Schwestern zu entdecken, oder die ignatianische Haltung, „Gott zu finden in allen Dingen". Ist nicht der tolle Mensch Nietzsches immer noch unterwegs und sucht mit der Laterne am hellichten Tag nach den Spuren Gottes? Das Requiem Gottes wird jedenfalls verhaltener gesungen.

In dieser Situation sind Christen gefragt, von ihrer Hoffnung Rechenschaft zu geben. Sie können, wollen sie sich nicht als Christen verleugnen, nicht anders als auf je ihre Weise von Gott zu sprechen. Dabei geht es angesichts der Zen Übenden nicht um theologische Aussagen, die – wenn nachträglich formuliert – oft genug die Wirklichkeit verstellen. Es geht nicht um die Rede von Ferne und Nähe, Transzendenz und Immanenz, Absolutheit u.ä., auch wenn sie zunächst im Sinne der Abwehr verengter Gottesbilder und -vorstellungen verstanden ist. Wohl kann auch eine solche – nach unseren früheren Ausführungen auf der Ebene C anzusiedelnde – Rede als eine wegeröffnende Rede verstanden werden, die von dem, was nicht Gott ist, spricht, um so erst recht Raum zu schaffen für das Vernehmen der Kunde (B) und die Einweisung in die je neue Erfahrung (A) dessen, was in buddhistischer Logik dann als „Wort-als-Nicht-Wort, Nicht-Wort-als-Wort" oder auch „Wort, deshalb Nicht-Wort; Nicht-Wort, deshalb Wort" anzusprechen wäre[27]. Dabei geht es dann nicht mehr um die Rede über Gott, wohl aber um die Weise der Zuwendung.

[27] Vgl. dazu ausführlicher meine Anfragen in: H. Waldenfels, a.a.O., 158f. 182.

Die Tagung, auf der diese Gedanken vorgetragen wurden, fand am Ende der Festwoche anläßlich der 800-Jahrfeier der Hildegard von Bingen statt. In ihrer Grabeskirche in Eibingen hängt über dem Hochaltar die Kopie jenes Bildes, das Hildegard zur zweiten Schau des 2. Buches von „Scivias", ihrem Hauptwerk[28], entworfen hat: Mandalaförmig ein großer Kreis, der sich nach innen hin in kleineren, wellenförmigen Kreisen verjüngt, außen silberfarben: „überhelles Licht", innen goldfarben: „funkelnde Lohe", im Zentrum licht- und feuerdurchflutet eine Menschengestalt: für Hildegard Bild des dreifaltigen Gottes. Nur wer eine gewisse Ahnung von dem hat, was hier – symbolhaft – ausgesagt wird, kann vielleicht ein behutsames Gespräch über das achte Bild des schon genannten Ochsenpfades der Erleuchtung: den großen, leeren Kreis, der auch wie eine Sonne leuchtet, beginnen und dann die folgenden zwei letzten in das Gespräch einbeziehen. Jenes Gespräch wäre dann von seiten des Christen eine aus der Gottbegegnung überfließende Weise der Liebe und von seiten des Buddhisten in der Erleuchtung geborene Barmherzigkeit.

[28] Vgl. *Hildegardis Scivias* (CChr XLIII). Turnhout, Paris 1978, 124–132.

Es ist gewiß kein Zufall, daß Dietrich Bonhoeffer, Alfred Delp, beide angesichts des Todes, und Dag Hammarskjöld Meister Eckhart nennen. Kein anderer Mystiker hat die „Gottesgeburt" so radikal formuliert, daß sie auch noch im äußersten Leid Halt und Trost geben kann: „Alle Kreaturen sind ein reines Nichts (ein lûter niht). Was weder hier noch dort ist, und wo ein Vergessensein aller Kreaturen ist, da ist Fülle allen Seins." (Pred. 11). Eckharts Worte verlieren ihre dogmatische Fragwürdigkeit, wenn man sie auf die geschöpfliche Ohnmacht bezieht. Weil der Mensch aus sich nichts ist, sein ganzes Sein unmittelbar von Gott empfängt (creatio ex nihilo), vermag die Erfahrung des „Nichts" in ein Gewahrwerden des ewigen In-Gott-Seins umzuschlagen. Im Erleiden der Nichtigkeit leuchtet der Seelengrund auf, den keine menschliche Gewalt zerstören kann. Paul Celan (†1970) schrieb seine Gedichte angesichts der Shoah. Der Beitrag von Elisabeth Hense zeigt, wie in Celans Gedichtbänden „Lichtzwang" und „Atemwende" das tödliche Schweigen Gottes in der Sprache der Mystik aufgehoben wird: „Ganz ohne Prädikat, ohne Zeit- und Ortsangaben, ohne jede Bedingung oder Einschränkung gilt ‚Rettung' im göttlichen Übermaß. Auch der Holocaust kann an dieser göttlichen Wahrheit nichts ändern. Nur ein Mystiker getraut sich wohl in Zeiten der Vernichtung so zu dichten." (S. 291).

Paul Celan

Im Gespräch mit Meister Eckhart und Hermann von Fritslar

Elisabeth Hense, Bad Laasphe-Rückershausen

Mit seinen Gedichten versuchte Celan, sich zu orientieren, sich – wie er in seiner Ansprache anläßlich der Entgegennahme des Literaturpreises der Freien Hansestadt Bremen (1958) meinte – „Wirklichkeit zu entwerfen". Sprechen ist so etwas wie das Zeichnen einer Landkarte, d.h. Worte suchen, die das Gebiet erschließen, wo der Sprechende sich befindet. Unter anderem bei Eckhart und Hermann von Fritslar fand Celan Worte, mit denen er unterwegs sein, Richtung gewinnen konnte. Nur Sprache, die sich erinnert, die der Geschichte, der Tradition eingedenk bleibt, die durch das Geschehen hindurchgeht, auch wenn sie keine Worte mehr hergibt für das, was geschieht, nur solche Sprache kann möglicherweise hier und jetzt den Wortweg zur Wirklichkeit neu finden: nicht indem sie mit eigener Stimme die Wirklichkeit erfassen will, sondern indem sie verstummt und im Schweigen die Stimme des andern, des ganz Andern hörbar macht.

Das Ausharren im Nichts

Zu Paul Celans Lektüre gehörten die Predigten von Meister Eckhart[1]. Dieser mittelalterliche deutsche Mystiker wurde um 1260 in Thüringen geboren. In jungen Jahren trat er in den Dominikanerkonvent in Erfurt ein. Er studierte nach dem Noviziat in Paris und Köln. Jahrelang hatte er wichtige leitende Ämter in seinem Orden inne, war ein beliebter Seelsorger und Prediger, wurde – was eine besondere Auszeichnung war – zweimal als Magister nach Paris entsandt und unterrichtete schließlich in Köln. In den letzten zwölf Jahren seines Lebens war er einem Inquisitionsverfahren ausgesetzt, das der Erzbischof von Köln gegen ihn angestrengt hatte. Kurz nach seinem Tod wurde er wegen Häresie verurteilt. Eckhart, der selbst dem zeitgenössischen deutschen Chassidismus nicht fremd gegenüberstand und vor allem das Büchlein *Führer der Verwirrten* des Moses Maimonides (1134–1204) sehr geschätzt zu haben scheint[2], beeindruckt seinerseits mit seinen Predigten 700 Jahre später den jüdischen Dichter Paul Celan.

Celan tritt unter anderem im letzten Gedicht des Buches *Lichtzwang* mit Meister Eckhart ins Gespräch. Er bedenkt dessen Worte und aktualisiert sie in der lyrischen Sprache unseres Jahrhunderts:

Wirk nicht voraus,
sende nicht aus
steh
herein:

durchgründet vom Nichts,
ledig allen
Gebets,
feinfügig, nach
der Vor-Schrift,
unüberholbar,

nehm ich dich auf,
statt aller
Ruhe.

Verschiedene Predigten von Meister Eckhart könnten hier ihre Spuren hinterlassen haben. Die ersten sieben Zeilen des Gedichtes stehen deutlich im Kontext der Predigt *Et cum factus esset Jesus annorum duodecim etc.*[3] es heißt dort in der Übersetzung von Josef Quint:

„Wenn der Mensch in *solcher* Weise in einem reinen Nichts steht, ist es dann nicht besser, daß er etwas tue, was ihm die Finsternis und das Verlassensein vertreibe – daß ein solcher Mensch etwa bete oder lese oder Predigt höre oder

[1] Vgl. W. Weber, *Zum Gedicht „Du sei wie du"*; in: D. Meinecke, *Über Paul Celan.* Frankfurt ²1973, 277–280.
[2] Vgl. E. Soudek, *Meister Eckhart.* Stuttgart 1973, 34.
[3] Meister Eckhart, *Deutsche Predigten und Traktate.* Hrsg. von J. Quint. München ⁴1977, 432–439.

andere Werke verrichte, die doch Tugenden sind, um sich damit zu behelfen? – Nein! Wisse fürwahr: Ganz still zu stehen und so lange wie möglich, *das* ist dein Allerbestes."[4]

Häufig spricht Eckhart über das Loslassen alles Tuns und Wirkens mit allem Vor und Nach, über das Ledig-Stehen im gegenwärtigen Nun, über das In-sich-selbst-Stehen, wo es weder dies noch das gibt, sondern wo die Seele zur Ruhe kommt, das heißt zu Gott findet:

„Ganz so sollte der Mensch dastehen, der für die allerhöchste Wahrheit empfänglich werden und darin leben möchte ohne Vor und ohne Nach und ohne Behinderung durch alle Werke und alle jene Bilder, deren er sich je bewußt wurde, ledig und frei göttliche Gabe in diesem Nun neu empfangend und sie ungehindert in diesem gleichen Lichte mit dankerfülltem Lobe in unserm Herrn Jesus Christus wieder eingebärend.[5]

„‚Gott wohnt in einem Lichte, zu dem es keinerlei Zugang gibt' (1 Tim. 6,16). Er ist ein Einwohnen in seiner eigenen lauteren Wesenheit, in der es nichts Anhaftendes gibt. Was ‚Zu-fall' hat, das muß hinweg. Er ist ein lauteres In-sich-selbst-Stehen, wo es weder dies noch das gibt; denn was in Gott ist, das ist Gott."[6]

In der ersten Strophe faßt Celan diese Gedanken in drei kurzen Anweisungen zusammen: „Wirk nicht voraus, / sende nicht aus, / steh / herein." Strukturprinzip dieser Strophe ist das Einander-Gegenüberstellen von Gegensätzen: „wirk nicht, sende nicht – steh" und „voraus, aus – herein". Die fließende Bewegung der ersten und zweiten Zeile gerät in der dritten und vierten Zeile ins Stocken: „steh / herein". Die beiden Worte stehen als Einwortzeilen isoliert und durchbrechen den Wortfluß. Aller nach außen gerichteten Aktivität wird Einhalt geboten. Die Strophe endet mit einem Doppelpunkt, der alle Bewegung zum Stillstand bringt und mich zu einem Eintritt in ein „Jetzt" ohne vorher und nachher einlädt.

Ich spüre, daß das Gedicht nicht von der mir geläufigen alltäglichen Wirklichkeit spricht. In ungewöhnlichen Worten und Wendungen spricht es mich an und weist mir den Weg, der mich ratlos macht: Was bedeutet diese Sprache? Wohin führt sie mich, wenn ich mich ihr anvertraue? Ich merke plötzlich, daß das Gedicht in mir bewirkt, wovon es spricht, denn wenn ich diese Sprache verstehen will, kann ich nicht mehr von meinem eigenen „Wirken" und „Senden" ausgehen. Von außen, von dieser Sprache her, wird der Weg des selbstverständlichen alltäglichen Tuns und Sprechens abgeschnitten, und ich finde mich in meiner eigenen tiefen Unmöglichkeit, einen Sinn bereits von vornherein aus mir selbst heraus bewirken und propagieren zu können. Das Gedicht läßt mich fühlen, wie mein eigenes „Wirken" und „Senden" aufhört, wenn ich von diesen Anweisungen überrascht und getroffen werde.

---

[4] Ebd., 435.
[5] Ebd., 155.
[6] Ebd., 167.

Das erste Wort des Gedichts besitzt ein weites Bedeutungsfeld; „wirken" meint „arbeiten", „etwas tun", „etwas vollbringen", „aktiv sein", „funktionieren", „Effekt haben", „Einfluß haben"... Eckhart verstand zu seiner Zeit unter „wirken" nicht nur die sichtbare Aktivität, das sichtbare Tun, das angestrengte Arbeiten, sondern auch das innerliche Beschäftigtsein mit Besinnung und Gebet, einfach alles, was den Menschen mit sich selbst füllt. Die erste Anweisung des Gedichts fordert mich auf, dies alles, was ich tue, was mich beschäftigt, was mich füllt loszulassen und damit auch die Zukunft, auf die alles „Wirken" bezogen ist, loszulassen.

Die zweite Anweisung schließt sich sprachlich vielleicht der Kommunikationstheorie an, in der die Rede ist von „Sender" und „Empfänger". „Sende nicht aus" bedeutet dann soviel wie: „hör auf, deine eigene Botschaft auszusenden, hör auf zu sprechen, schweige ... empfange", wie Eckhart sagen würde. Ich spüre, wie die Sprache in mir einen Prozeß in Gang setzt, der mich von meinem eigenen „Wirken" und „Senden" loslöst: ich werde innerlich – wie es in Eckharts Predigten heißt –, ledig und frei.

Die dritte Anweisung: „steh herein" trägt mich schließlich über die Schwelle und stellt mich in mich selbst, in Gott, in meinen eigenen Grund, so daß ich – in Eckharts Idiom – für die allerhöchste Wahrheit Gottes empfänglich werde und darin leben möchte. Sprachlich gesehen setzt sich diese Anweisung aus zwei Elementen zusammen: „Komm herein" und „steh in dir" haben sich zu „steh herein" verbunden. Die Sprache sucht hier einen Weg, um einerseits die Unmittelbarkeit dieser Einladung auszudrücken, in der ein Kommen immer schon von einem Stehen eingeholt ist, eben weil es zu diesem eigenen Grund keinerlei Zugang gibt als das lautere In-sich-selbst-Stehen und um andererseits die innere Dynamik dieser Einladung auszudrücken, die nicht einfach auf einen stillen bewegungslosen inneren Zustand abzielt, sondern einen Prozeß bewirken will, in dem ich immer mehr und immer tiefer In-mir-selbst-stehe.

Die zweite Strophe umschreibt meine innere Haltung als „durchgründet vom Nichts, / ledig allen / Gebets, / feinfügig, nach / der Vor-Schrift, / unüberholbar". Das erste Wort dieser Strophe erinnert an den „grunt der sêle" bei Eckhart. Dieser Seelengrund ist keiner Kreatur zugänglich, nur Gott allein:

> „Wie Sankt Augustinus sagt: Gott ist der Seele näher, als sie sich selbst ist. Die Nähe zwischen Gott und der Seele kennt keinen Unterschied (zwischen beiden), fürwahr. Dasselbe Erkennen, in dem sich Gott selbst erkennt, das ist eines jeden losgelösten Geistes Erkennen und kein anderes. Die Seele nimmt ihr Sein unmittelbar von Gott; darum ist Gott der Seele näher, als sie sich selbst ist; darum ist Gott im Grunde der Seele mit seiner ganzen Gottheit."[7]

Die „Gottheit" aber ist jener „Grund, Boden und Quell" Gottes, in den sich der Mensch in der „unio mystica" hineinbewegt; die Gottheit ist jener nichtzeugende Wesenskern Gottes, der sich nicht mitteilt und auf nichts bezogen ist als auf sein innerstes ureigenstes Sein[8].

[7] Ebd., 201.

[8] Vgl. E. Soudek, aaO., 36 (s. Anm. 2).

Die Wendung: „durchgründet vom Nichts" schließt an diese Gedanken Eckharts an und drückt die Bezogenheit des Gottesgrundes, eines „Nichts" jenseits von Gott, auf den Seelengrund aus. Die Anweisungen der ersten Strophe konnte ich – wenngleich ratlos – noch befolgen. Die zweite Strophe geht einen Schritt weiter: Es gibt jetzt keinen Weg mehr. In passiven Termini wird beschrieben, was mich von außen her ohne eigenes Zutun berührt und umformt: das „Nichts". Von ihm werde ich „durchgründet", „ledig" und „gefügig" gemacht, selbst zu einem „Nichts" zurückgebracht, könnte man wohl zusammenfassen, denn im Durchgründet-Sein, Ledig-Sein und Feinfügig-Sein bleibt mir einerseits von mir selbst nichts und erhalte ich andererseits alles vom „Nichts". Die Emotionalität dieser Strophe balanciert somit zwischen Schmerz und Erlösung: Einerseits wird mir jeder Halt genommen, andererseits finde ich eine neue Sicherheit, einen neuen Grund im Nichts; einerseits wird mir jede eigenwillige Kommunikation mit Gott abgeschnitten, andererseits empfinde ich eine ungekannte unmittelbare Nähe Gottes ohne Worte; einerseits werde ich von außen her gezwungen, andererseits empfinde ich von innen her eine zärtliche Bereitschaft.

Die zweite Strophe beschreibt also eigentlich eine sehr intime, dynamische Beziehung, einen spannungsvollen Dialog zwischen Mensch und Gott. Das Wort „Vor-Schrift" kennzeichnet die Sprach-Regeln dieses Dialogs. Die Schreibweise von „Vor-Schrift" ist befremdlich. Der Bindestrich gibt dem Wort einen anderen Klang; man nimmt es geradezu wörtlich und bezieht es auf das, was „vormals" geschrieben wurde, auf das, dessen Celan im Gedicht gedenkt, auf die Predigten Eckharts. Wilhelm Höck hat den Hinweis gegeben, „Vor-Schrift" sei als „Thora" oder „Gesetz" zu verstehen[9]. Daneben bezieht man „Vor-Schrift" aber auch auf die Vorschrift der ersten Strophe, der „Vor-Schrift" zur Passivität und Einkehr. Das Wort „unüberholbar" steht in Beziehung zu dem Wort „Vor-Schrift" und teilt dessen in der Schwebe gehaltene Vieldeutigkeit. Das vormals Geschriebene, Eckharts Worte, die Thora, die Anweisung der ersten Stophe, bleiben gültig und unübertrefflich. Die „Vor-Schrift" ist mir so weit voraus, daß ich sie, wenngleich ich zeitlich gesehen nach ihr komme, nie endgültig erreichen kann. Sie wurzelt bei Celan, wie aus anderen Gedichten deutlich ersichtlich ist[10], in der Welt der Sefiroth, der Gesamtheit des göttlichen Ausdrucks, die als eine geheime Urwelt der Sprache aufgefaßt wird. „Der Ungrund in Gott ist namenlos und ausdruckslos, erst in seinem Hervortreten nimmt er Ausdruck an, ja dies Hervortreten selbst ist eben Ausdruck und Name, in dem sich das Wesen ausdrückt ... Jedes Wort ist aber – das ist die Grundansicht aller mystischen Sprachtheorie – Name Gottes. Der Prozeß, in dem die Welt sich bildet, ist eben dies sich immer restlosere Auswirken des Namens. Das Unbekannte hat in dieser Welt kein Dasein, und so heißt denn nicht umsonst im Sohar der heilige Name der Region des Nichts: ‚Ich werde sein'."[11]

---

[9] W. Höck, *Von welchem Gott ist die Rede?*; in: D. Meinecke, aaO., 265–276 (s. Anm. 1).

[10] Vgl. z.B. „Ihr mit dem", „Aus Engelsmaterie". „Die freigeblasene Leuchtsaat"; in: Paul Celan, *Ges. Werke; Bd. 2.* Frankfurt 1975, 195–197.

[11] G. Scholem, *Die Geheimnisse der Schöpfung. Ein Kapitel aus dem kabbalistischen Buche Sohar.* Frankfurt 1971, 30f.

Die „Vor-Schrift" besitzt für mich eine unantastbare Realität, sie drückt auf verborgene Weise die objektive Wirklichkeit Gottes aus, die sich durch die Geschichte hindurch im Gesetz, in der Thora, in den Worten der Mystiker erhalten hat und mich jetzt in diesem Gedicht neu erreicht. Dem unantastbaren Anspruch Gottes kann ich mich – einmal so weit gegangen – nicht mehr entziehen: ich werde „feinfügig". Dieses Wort ist, obgleich eine ungebräuchliche Wortzusammensetzung, doch verständlich. Es bedeutet wohl so etwas wie „feinfühlig gefügig". Damit wird eine Haltung umschrieben, die die „Vor-Schrift" von innen heraus erspürt und sich bejahend im genauesten danach richtet.

„Feinfügig" ist beispielsweise der letzte Gerechte aus André Schwarz-Barts Roman von 1959[12], der sich der „Vor-Schrift" angesichts des „Nichts" ohne Rückhalt – auch nicht in Gott – fügt. Der fortschreitende Prozeß der psychischen und körperlichen Vernichtung seines Volkes unter dem Naziregime kann den Gerechten nicht, selbst als er es verzweifelt möchte, von der sich in ihm immer restloser auswirkenden „Vor-Schrift" Gottes trennen. Durch einen Selbstmordversuch und monatelange Selbstbetäubung in roher Gesellschaft probiert er, dem seelischen Abgrund zu entkommen, der sich ihm unweigerlich öffnet, wenn er seine Augen nicht schließt und seine Ohren nicht zuhält. Schließlich kann er einfach nicht mehr anders, als da zu sein, wo sein Volk ist und so – am Rande des Wahnsinns balancierend – gefügig den Weg ins „Nichts" mitzugehen. Der Sinn seines Handelns ist, daß er das Leid in sich sammelt, daß er in unmenschlichen Umständen sieht und hört und fühlt und vor Gott trägt, was sonst verlorenginge. In zärtlicher Milde ist er unter seinen Leidensgenossen und liebt sie trotz ihrer Entstellung. Sich selbst hält er für ein „Nichts" und verkörpert doch die Gegenwart Gottes im Konzentrationslager. Er selbst fühlt nur Gottes Abwesenheit und bleibt ohne Trost wie Christus am Ölberg: „Vater, wenn du willst, laß diesen Kelch an mir vorübergehen. Doch nicht mein, sondern dein Wille geschehe." (Lk. 22, 42) Gott antwortet aber nicht.

Wenn die Erfahrung des Nichts total ist, wenn die Finsternis und das Verlassensein auch im Gebet nicht mehr vertrieben werden können, wenn auch der Glaube an Gott keinerlei Rückhalt mehr bietet und die göttliche „Vor-Schrift" desto krasser hervortritt und desto unbedingter gelten muß, dann vollzieht sich, wie alle großen Mystiker bezeugen, auf verborgene Weise die Vereinigung Gottes mit der Seele. Darum sagt Celan jetzt in der dritten Strophe seines Gedichts: „nehm ich dich auf". Mit diesen Worten haben die Mystiker durch die Jahrhunderte hindurch immer wieder die „unio"-Erfahrung ausgedrückt. Auch in Eckharts Predigt *Surge illuminare iherusalem etc.* ist die Rede vom „In-uns-Nehmen" und „Aufnehmen" Gottes[13]. Eckhart gebraucht in diesem Zusammenhang gern das Bild von der „Gottesgeburt in der Seele", die sich im innersten Teil der Seele, im Seelengrund, vollzieht, dem einzigen „Ort", wo der Mensch die Gottheit wirklich aufnehmen kann. Die eben erwähnte Predigt endet mit der Interpreta-

[12] A. Schwarz-Bart, *Der Letzte der Gerechten.* Frankfurt 1979.

[13] Vgl. Meister Eckhart, *Die deutschen und lateinischen Werke*; Bd. I: *Predigten.* Hrsg. u. Übers. von J. Quint. Stuttgart 1958, 230–241.

tion von Joh. 1, 5: „Dies meint", schreibt Eckhart, „daß Gott nicht nur ein Beginn ist aller unserer Werke und unseres Seins; er ist (vielmehr) auch ein Ende und eine Ruhe für alles Sein."[14] Celan scheint hiermit nicht einverstanden zu sein. Das Aufnehmen der Gottheit bedeutet für ihn geradezu das Gegenteil aller Ruhe: „statt aller Ruhe" lauten die letzten Worte des Gedichts. Der mystische Prozeß bleibt dynamisch, bleibt ohne Ende und führt den Menschen immer tiefer in die „unio" hinein.

Die zweite Strophe ist dem kurzen Satz: „nehm ich dich auf" aus der dritten Strophe syntaktisch untergeordnet. Auch die erste Strophe steht nicht für sich, sondern bereitet, wie der Doppelpunkt angibt, auf ein Folgendes vor. Erst in der elften Zeile wird deutlich, worauf das Gedicht in den Worten: „nehm ich dich auf" hinausläuft. Die Bewegung der Sprache drückt aus, was der Mystiker psychisch erfährt, wenn er sich auf den Ruf Gottes, die göttliche „Vor-Schrift" einläßt: Er muß einen Weg gehen, der ihn immer tiefer in ein Unbekanntes führt, ohne die Sicherheit, irgendwo anzukommen. Die Sprache findet den Weg in den Hauptsatz, die Worte werden aufgefangen und erhalten so ihren Sinn.

Aber nicht nur syntaktisch, sondern auch inhaltlich findet das Gedicht in den Worten „nehm ich dich auf" seinen Halt. Wenn ich aufgehört habe, im Tun und Sprechen bloß mich selbst zu verwirklichen, werde ich empfänglich für die Wirklichkeit des anderen, für das „du". Weil ich nicht mehr voll bin von mir selbst, habe ich Raum in mir, kann ich „dich aufnehmen". Die Wirklichkeit des andern in mir gibt mir eine neue Sicherheit. Unerwarteterweise entspringt in mir die Kraft einer Gegenbewegung, in der zugleich die Bewegung der ersten Strophe überfließt: eine Stimme, das Nichts, die Gegenwart einer „Vor-Schrift" lädt mich ein: „steh herein" – und ich nehme diese Stimme, dieses Nichts, diese Gegenwart als mein „du" in mich auf: „nehm ich dich auf". „Ich" und „du" sind die Pole eines Wirkens und eines Sendens bzw. eines Nicht-Wirkens und eines Nicht-Sendens, die in der Dynamik der zweiten Strophe ineinanderfließen und ineinander überfließen.

Obwohl das Gedicht im Rhythmus ganz auf sein letztes Wort, auf „Ruhe", hinausläuft und damit möglicherweise der Ansicht Eckharts, daß Gott auch eine Ruhe ist für alles Sein, doch als einer Verheißung zustimmt, bleibt es der psychischen Erfahrung: „statt aller / Ruhe" treu. Für uns Menschen gibt es (noch) kein Ruhen, kein Stehenbleiben, sondern nur ein „Weiter". Einem weit verbreiteten Mißverständnis, das als Ziel aller mystischen Erfahrung ein glückseliges „In-sich-selbst-Ruhen" und „In-Gott-Ruhen" sucht, wird hier sehr nüchtern und schroff widersprochen. So endet das Gedicht mit dem Wegfallen der allerletzten Illusion, die ich mir noch machen konnte, und bringt mich ganz zur nüchternen Wirklichkeit meiner Menschlichkeit zurück, die jedoch – ohne jede Erhabenheit oder Großartigkeit – ganz durchdrungen ist von der Wirklichkeit meines „du".

[14] Vgl. ebd., 487.

Auch ein weniger berühmter Mystiker als der rheinländische Meister Eckhart spricht in seinen Heiligenlegenden eine Sprache, an die Paul Celan sechshundert Jahre später neu anknüpfen kann. Hermann von Fritslar – Fritslar ist ein uraltes Städtchen an der Edder in Niederhessen – war wahrscheinlich ein begüteter Laie, der durch den Umgang mit Geistlichen und gleichgesinnten Freunden zur Lektüre mystischer Schriften angeregt und zur Abfassung eines Sammelwerkes ermutigt worden war. Über sein Werk, in dem Teile aus anderen Büchern, Predigten und Lehren von vielen Meistern zusammengetragen worden sind, sagt Hermann sinngemäß, „das leben der heiligen sei ein buch, darin der mensch lesen solle und lernen, wie er sein leben stelle und ordne, das ihn stärke und kräftige in leiden und drangsal zur ausdauer im glauben, das ihn leite zu wahrer frömmigkeit und zu werkthaetiger ausübung des christenthums“[15]. Die Handschrift des Heiligenlebens wurde in den Jahren 1343 bis 1349 erstellt. Über Hermanns Lebensverhältnisse ist weiter nichts bekannt, als daß er mehrere größere Reisen nach Italien, Frankreich, Spanien und Portugal unternommen hat und von den deutschen Städten aus eigener Anschauung sicher Köln, Trier, Erfurt, Ichtershausen und das Kloster Grevenrode am Rhein kannte[16]. Geistig stand Hermann den Dominikanern und Franziskanern nahe, war aber wohl über die Grenzen dieser Orden hinweg überhaupt mit der Tradition christlicher Mystik vertraut.

Im letzten Gedicht der *Atemwende* greift Paul Celan ein traditionelles Thema der Mystik auf, das er bei Hermann von Fritslar sprachlich sehr originell gestaltet vorgefunden haben muß:

Einmal,
da hörte ich ihn,
da wusch er die Welt,
ungesehn, nachtlang,
wirklich.

Eins und Unendlich,
vernichtet,
ichten.

Licht war. Rettung.

Das auffälligste Wort dieses Gedichtes ist das Wort „ichten“ aus der vorletzten Zeile. In Matthias Lexers *Mittelhochdeutschem Handwörterbuch*[17] findet sich „ichten“, „îchten“, „ihten“, „ichen“ in der Bedeutung: „zu etwas machen“. Lexer verweist hier auf das 1845 von Franz Pfeiffer in Leipzig herausgegebene

[15] Zit. nach *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts*; Bd. 1. Hrsg. von F. Pfeiffer. Leipzig 1845, XIXf.
[16] Vgl. ebd., XIV–XV.
[17] M. Lexer, *Mittelhochdeutsches Handwörterbuch*. Stuttgart 1979 (Reprographischer Nachdruck der Leipziger Erstausgabe von 1872).

Werk *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts* und zitiert eine kurze Passage aus dem ersten Band, die die Bedeutung von „ichten" belegt: „... nicht alsô daz der geist zu nichte werde, sunder daz her geichtet werde an gote". Dieser Text entstammt dem bereits erwähnten Heiligenleben von Hermann von Fritslar.

Wir können wohl davon ausgehen, daß Paul Celan Lexers *Mittelhochdeutsches Handwörterbuch* kannte[18]. Möglicherweise stieß er einmal beim Durchblättern dieses Wörterbuches – er las ja bekanntlich Wörterbücher, wie andere einen Roman lesen – auf das Wort „ichten" und war fasziniert von dem Wortspiel „zu nichte – geichtet". Celan hat dann wohl in Pfeiffers Buch nachgeschlagen und fand dort unter der Überschrift *Sancte Crisogônen tac alsô her starp* ein kurzes Kapitel über das klassische (franziskanische) Thema der Scheidung des Geistes von der Seele, das Hermann von Fritslar hier an einer Märtyrergeschichte aufhängt:

> „Dirre heilige was ein prister und wart gemartelt zu Rôme, dô wârt ime daz houbit abe geslagen. – Sanctus Paulus sprichit: ‚di heiligen sint gestorben in deme swerte, und daz wort gotis ist ein swert daz dâ scheidet den geist von der sêle'."[19]

Gottes Wort – so entwickelt Hermann seinen Gedankengang weiter – vollzieht diese Scheidung immer umfassender und radikaler, bis der Geist schließlich von allem, was über sein reines Dasein hinausgeht, geschieden ist und so mit Gott vereinigt werden kann:

> „Zu deme achten mâle sô scheidet iz den geist von ime selber und uberformit in in gotlîche einunge und in gotgeformete (...) glîcheit, nicht alsô daz der geist zu nichte werde, sunder daz her geichtet werde an gote, wanne her stêt dâ nôch gotisheit und nicht nâch sînsheit, sunder iz ist nôch gotisheit. Dar umme sult ir wizzen, daz der geist beheldit alle sîne vollekumenheit an wesene und an natûre und beheldit sîne vernunftigen krefte in zît und in êwigkeit in der hôhesten einunge di got mit dem geiste haben mac, aber iz stêt allez nôch gotiskeit und nicht sînesheit."[20]

Das mystische „Zu-nichts-Werden", der mystische Tod, bedeutet nicht, daß der Mensch nicht mehr besteht, sondern daß er umgeformt, transformiert in Gott, nicht mehr nach seinem eigenen Wesen, sondern nach Gottes Wesen lebt. Was Hermann von Fritslar hier als eine überlieferte Lehre, die bis auf Paulus zurückgeht, wiedergibt, beschreibt Paul Celan im Gedicht als ein Erlebnis des „ich": „Einmal, / da hörte ich ihn".

Eine Erinnerung wird damit in mir wachgerufen. Einmal – ich weiß nicht mehr genau, wann und wo und vielleicht wird es mir jetzt erst im Nachhinein bewußt –, da hörte ich ihn. Ich kann Geräusche hören, Laute, Klänge, Sprache. Doch der Satzbau des Gedichts gibt an, daß mehr ausgedrückt sein will, als ei-

[18] Vgl. I. Chalfen, *Paul Celan. Eine Biographie seiner Jugend.* Frankfurt 1979, 134.
[19] F. Pfeiffer aaO., 252 (s. Anm. 15).
[20] Ebd., 252.

ne alltägliche Sinneswahrnehmung. Das vorgeschobene „einmal, da" stellt die Aussage in den Kontext eines ganz außergewöhnlichen Erlebens, so daß „hören" nicht mehr einfach die routinierte akustische Wahrnehmung bedeuten kann. Das Wort „hören" scheint vielmehr auf etwas zu verweisen, das ich normalerweise sogar nicht einmal als konkreten akustischen Laut wahrnehmen kann. Ich hörte, ohne zu hören. Die Sprache des Gedichts veranschaulicht somit vielleicht, was Hermann von Fritslar vom Worte Gottes sagt: „Wanne diz gotlîche wort gehôrt wirt von deme geiste, (...) sô tut iz alsô daz swert: daz scheidet ganze dinc in zwei."[21] Die Sprache des Gedichts scheidet mich von meinem vorgewußten selbstverständlichen Verstehen der Sprache. Ich spüre, daß ich das Gedicht nur verstehen kann, wenn ich das Schwert dieser Sprache sozusagen am eigenen Leib fühle.

Wer ist mit „ihn" gemeint? „Er" wird vorgestellt als derjenige, der sich nicht in alltäglicher Selbstverständlichkeit in einer Sinneswahrnehmung fangen läßt. Trotzdem macht der Rhythmus und der Ton des gesamten Gedichts „ihn" auch für den Leser noch hörbar: jedes Wort ist betont und drängt sich als unbedingte sprachliche Realität auf. Die Bewegung – weg von der subjektiven Wahrnehmung hin zur faktischen Unpersönlichkeit einer reinen Objektivität „Licht war. / Rettung." – kennzeichnet „ihn" als eine von „mir" völlig unabhängige „Gegebenheit-für-sich".

Die dritte Zeile des Gedichts, die sich im Satzbau an die zweite Zeile anlehnt und das Hören inhaltlich verdeutlicht, spricht explizit von der kosmischen Wirklichkeit des „er": „da wusch er die Welt". Dieses Bild – durch die Alliteration „wusch – Welt" besonders eindringlich gestaltet – schließt sich problemlos an den Kontext der Märtyrergeschichten an, wie sie sich bei Hermann von Fritslar finden. Der Gedanke, daß die Märtyrer mit ihrem Leiden stellvertretend die Welt reinwaschen, ist sowohl jüdisches als auch christliches Traditionsgut. Am bekanntesten ist in diesem Zusammenhang vielleicht die christliche Glaubensüberzeugung, daß Christus mit seinem Tod am Kreuz die Sünden der ganzen Menschheit gesühnt hat, oder die jüdische Auffassung, daß Israel das auserwählte Opferlamm ist, der Tribut an Leiden, durch den die ganze Menschheit Verzeihung erlangt. Aber auch das uralte Bild der Sintflut kann sich beim Lesen der dritten Zeile einstellen: Mit riesigen Wasserfluten wusch Gott die Welt von allem Bösen rein und erschuf sie so in neuem Glanz.

Drei nachgestellte Adverbien charakterisieren den Vorgang des Waschens als „ungesehn, nachtlang, / wirklich". Was die Sprache zunächst als Bild entwarf, entzieht sich jetzt wieder dem Zugriff der Sinneswahrnehmung. Das Phantasiebild einer gewaltigen Sintflut oder eines sensationellen Martyriums von kosmischer Bedeutung entspricht nicht der Wirklichkeit, die der Dichter meint. Wiederum wird jetzt die Schwertfunktion dieser Sprache fühlbar: Nachdem ich bereits das vorgewußte selbstverständliche Verstehen der Sprache verloren habe, scheidet mich die Sprache jetzt auch von ihrer Bildlichkeit. Ein ungesehenes, nachtlanges Waschen der Welt kann man sich nicht mehr vorstellen, eben weil es

[21] Ebd.

verborgen und dunkel ist. Die Sprache führt den Leser – wie Gottes Wort – auf einen Weg, dessen Ziel darin besteht, daß „sîn innikeit alsô grôz werde daz her aller bilde vorgezze … daz her von allen bilden kêre wanne her wolle und volge gote alleine und gotlîcheme lichte“[22]. Nur wenn ich als Leser an dem Prozeß der Scheidung zwischen Geist und Seele in dieser Sprache teilhabe, spricht das Gedicht zu mir von eben dieser Wirklichkeit, die es selbst ist: Sintflut, Martyrium, die Welt waschen … ein verborgener, langer dunkler Prozeß der Reinigung.

Plötzlich zu Anfang der zweiten Strophe zwei altüberlieferte Gottesnamen der mystischen Tradition[23]: „Eins und Unendlich“. Zwei Zahlworte symbolisieren die einzige und einende und zugleich unendliche und unergründliche Wirklichkeit Gottes, von deren Gegenwart die Mystiker in ihrem Suchen nach Gott ebenso überrumpelt werden, wie der Leser dieses Gedichts von der unvermittelten Nennung der Namen.

Wenn der Mystiker diese Gottesnamen als handelnde Wirklichkeit an sich selbst erfährt, ganz unmittelbar auch ohne den Abstand der Sprache –, so scheidet das göttliche Wort, der göttliche Name, wie Hermann von Fritslar sagt, „den geist von ime selber und uberformit in in gotlîche einunge und in gotgeformete (...) glîcheit“[24]. Darum spricht der Dichter jetzt auch nicht mehr von „ich“ und „er“. Nur „Eins und Unendlich“ gilt. „Ich“ muß sterben in Gott, meine eigenen Möglichkeiten, meine Sinneswahrnehmungen müssen weichen, und „ich“ muß ohne eigenes Zutun die Umformung, die Transformation in Gott erleiden[25]. Die Sprache scheidet mich von meinem „ich“ und „ich“ bin für mich selbst auf immer verloren, „vernichtet“. Keine Wahrnehmung mehr, kein Verstehen, kein Gefühl – nur ein Erleiden dieser Wirklichkeit und dieser Sprache. Darum verändert sich hier mitten im Gedicht die Perspektive der Sprache: Gott drängt sich der Sprache auf und das Gedicht spricht so „in eines Anderen Sache“[26]. Trotzdem höre „ich“ nicht auf zu bestehen. „Ich“ bin jedoch nicht mehr für mich nach meinem eigenen Wesen da, sondern bestehe jetzt, wie Hermann von Fritslar sagt, nach Gottes Wesen. Die Sprache nimmt mein „ich“ in die göttliche Wirklichkeit auf, die sie umschreibt als „vern-ich-tet, ich-ten. L-ich-t“. In äußerster Präzision, bis in die Buchstaben treu, umspielt die Sprache hier eine Wirklichkeit, die in der Mystik mit dem Terminus „unio mystica“ angedeutet wird. Das Spiel der Vereinigung von Gott und Mensch reißt das „ich“ in den unabsehbar tiefen Abgrund des göttlichen Daseins. Es stirbt, es wird „vernichtet“, weil Gott ihm zuviel ist, und es lebt, Gott „ichtet“ es, weil es in ihm seine wahre menschliche Größe findet.

Es geht hier nicht um eine innerliche Erfahrung, die mit den konkreten Lebensverhältnissen nichts zu tun hat. Mystiker wie Titus Brandsma, Etty Hille-

---

[22] F. Pfeiffer, aaO., 253 (s. Anm. 15).
[23] Vgl. G. Scholem, aaO., 26 u. 74f. (s. Anm. 11).
[24] F. Pfeiffer, aaO., 252 (s. Anm. 15).
[25] vgl. Jan van Ruusbroec, *Opera omnia.* Bd. 1 *(Boecsken der verclaringhe)*. Hrsg. von G. de Baere. Tielt, Leiden 1981, Vers 177.
[26] vgl. *Der Meridian. Rede anläßlich der Verleihung des Georg-Büchner-Preises* (1960); in: Paul Celan, *Ges. Werke.* Bd. 3. Frankfurt 1983, 187–202, hier S. 196.

sum, Dag Hammarskjöld und Paul Celan mußten ihr Leben dafür geben, daß sie nicht anders konnten, als der göttlichen Wirklichkeit tief in sich selbst treu zu bleiben. Wenn die Erfahrung der Vernichtung allesbeherrschend und unausweichlich wird, wenn alles verloren scheint und auch das nackte Leben nicht mehr gerettet werden kann, entdeckt der Mensch in seinem tiefsten Wesen die Quelle einer alles und jeden umfassenden Verbundenheit: Eins und Unendlich ichten den vernichteten Menschen. Nicht der Tod, nicht die Dunkelheit ist die letztendliche Wirklichkeit, die – wenngleich real erlebt – an der Wirklichkeit der Verbundenheit und des Zusammenhanges zerschellt: „Licht war. / Rettung." Der Mystiker ist jetzt durch nichts mehr von Gott zu scheiden. Er hat sich selbst geopfert und teilt darum die göttliche Wirklichkeit, das göttliche Licht, das als erstes Schöpfungswort von Anfang an war. „Es werde Licht! Und es ward Licht." (Gen. 1, 3)

Hermann von Fritslar sagt gegen Ende seines Kapitels, daß Gott die Menschen haben will in „unbildelîcher wîse und wil si furen in sîn gotlîch licht". Das nackte, bildlose, einfältige Schauen des göttlichen Lichtes, das Gott selbst ist, ist die Weise, in der „ich" noch bestehe. Im Wort und in der Wirklichkeit des Lichts werde „ich" umfangen und aufgefangen. Von Gottes Seite her wird mir – bis in die Sprache hinein sichtbar – dieser Halt und diese Sicherheit geboten: „Rettung". Ganz ohne Prädikat, ohne Zeit- und Ortsangaben, ohne jede Bedingung oder Einschränkung gilt „Rettung" im göttlichen Übermaß. Auch der Holocaust kann an dieser göttlichen Wahrheit nichts ändern. Nur ein Mystiker getraut sich wohl in Zeiten der Vernichtung so zu dichten.

Ab Mitte der achtziger Jahre macht sich eine neue, höchst ambivalente Welle der gesellschaftlichen Pluralisierung bemerkbar, deren Folgen für die Kirchen nicht zu unterschätzen sind. Diese Entwicklung hat sich nach der Wiedervereinigung Deutschlands (3.10.1990) in verstärktem Maße fortgesetzt und dauert bis heute an. Übergreifende Bewegungen hingegen, die sich für alternative oder spirituelle Werte engagieren, nehmen weiter ab. Individualisierung, Relativismus und Teilidentifikation fördern eine unverbindliche Lebensweise und den Rückzug ins Private. Der religiös entwurzelte Bevölkerungsanteil wächst, die Grundlagen des humanen Zusammenlebens sind bedroht, denn die Traditionslosigkeit geht einher mit einer aggressiven Konsum- und Erlebnismentalität. Paul M. Zulehner beobachtet die innerkirchliche Situation zu Beginn dieser Entwicklung: Mehr denn je wäre eine Synthese von Politik und Frömmigkeit gefordert, viele Christen trennen aber Spiritualität und soziales Engagement. Zur Verwirklichung des Ideals „Je mystischer, desto politischer" bedarf es einer Pastoral, die den Einzelnen befähigt, dem wahren Gott zu begegnen: „Nur eine mystagogisch kompetente Kirche wird mystische und daher politische Menschen hervorbringen." (S. 298).

Mystik und Politik

Paul M. Zulehner, Wien

In den christlichen Großkirchen lassen sich zur Zeit zwei Arten von Kirchenmitgliedern beobachten: unpolitisch-fromme und unfromm-politische.

Die unpolitisch Frommen kennzeichnet ein ausgeprägter Trend nach innen. Sie schätzen Spiritualität, Gebet und Meditation, suchen Orte der Stille auf und wallfahren. Eine Reihe neuer apostolischer Bewegungen geht diesen Weg nach innen: Schönstätter, Mitglieder der charismatischen Erneuerung, Angehörige der Legio Mariae, Personen, die bei der Focolar-Bewegung mitmachen, zählen zu dieser Strömung.

Andere Christen wiederum engagieren sich vorrangig in sozialen und politischen Fragen. Sie gehen weniger nach innen, sondern nach draußen. Nicht die Innenwelt beschäftigt sie, sondern die Welt außerhalb der Kirche: die Welt der vielfältigen Ungerechtigkeit, des bedrohten Friedens, der immer mehr zerstörten Umwelt. Traditionellerweise finden wir Christen dieser Art in den katholischen Verbänden, vor allem in den Jugendverbänden oder der Katholischen Arbeiterbewegung, sowie in der kircheneigenen Friedensbewegung Pax Christi. Sie arbeiten aber auch – kirchlich organisiert – in außerkirchlichen Bewegungen mit: in der Frauen-, der Umwelts- oder der Friedensbewegung.

Bemerkenswert ist, daß diese beiden Strömungen nicht nur wenig miteinan-

der zu tun haben, sondern einander mißtrauen und nicht selten die wahre Christlichkeit absprechen. Die Frommen werfen den Sozialen vor, unfromm zu sein. Sie reduzierten das Evangelium auf eine Sozialdoktrin. Jesus sei für sie nur ein linker Sozialrevolutionär. Nächstenliebe werde in unzulässiger Weise von der Gottesliebe getrennt. Die Sozialen wiederum erinnern die Frommen daran, daß die alttestamentlichen Propheten und nicht zuletzt Jesus selbst jede „Frömmigkeit am Menschen vorbei" gegeißelt hat. „Barmherzigkeit will ich, nicht Opfer", dieses alttestamentliche Zitat läßt der Evangelist Matthäus Jesus zweimal ausdrücklich sagen. So gegensätzlich diese beiden Extremtypen aber sind, sie haben eines gemeinsam: Beide trennen Frömmigkeit und sozialpolitisches Engagement.

Nun ist nicht sicher, ob es konkrete Personen gibt, die sich dem einen oder anderen Extremtyp uneingeschränkt zuordnen lassen. Es wird den völlig unpolitisch-frommen Christen in Reinkultur ebensowenig geben wie den unfrommpolitischen. Dennoch kann nicht bestritten werden, daß es in den heutigen christlichen Kirchen die Versuchung gibt, Frömmigkeit und sozialpolitisches Handeln voneinander zu trennen.

Solchen Versuchen stellen wir eine Formel entgegen, die sich als dritter Weg heute in den Kirchen ausbreitet und immer mehr Anhänger findet. Es ist eine Formel, die ich in das Jugendpapier der 1985/86 stattgefundenen Diözesansynode Rottenburg-Stuttgart eingebracht hatte. Auf beiden Versammlungen der Synode wurde um sie in einer ebenso ernsthaften wie konfliktreichen Weise gerungen. Alfons Auer, inzwischen emeritierter Tübinger Moraltheologe, hatte sie im Verlauf der Debatten eine „Faszinationsformel" genannt, weil sie emotional gleichzeitig freudige Zustimmung wie erbitterte Ablehnung auslöst. Die Formel lautet: *„Je mystischer, desto politischer"*. Je mystischer also ein Christ ist, desto politischer wird er sein. Je mystischer eine Kirchengemeinde ist, desto politischer wird sie sein. Das eine fördert das andere: die Mystik die Politik ebenso wie die wahre Politik die Mystik. Das eine kann ohne das andere auf Dauer nicht bestehen, zumindest nicht in biblisch-christlicher Gestalt: Christliche Mystik erweist sich stets als politisch und Politik, die von Christen betrieben werden soll, ist handfestes Moment ihrer christlichen Mystik.

Mystik/Politik

Wir beginnen mit der Definition der Begriffe. Das ist sowohl beim Wort Mystik wie beim Terminus Politik wichtig, weil ihre alltägliche Verwendung sehr schillernd ist.

Mystik

Mystik ist für nicht wenige etwas Irrationales. Für manche liegt sie in der Nähe von mysteriös, unheimlich, uneinsichtig. Mystik meint für andere eine Art von

gefühlsträchtiger Schwärmerei. Eine solche gefühlsstarke Frömmigkeit könne aber nur individuell, solistisch sein. Eine Kirche, eine religiöse Gemeinschaft brauche man nicht dazu. Von Verantwortlichen der Kirchen wurde und wird daher der Mystik mißtraut.

Ich verwende Mystik hier in einem ursprünglichen Sinn. Das aus dem Griechischen stammende Wort enthält „mysterion", was soviel bedeutet wie „Geheimnis". Die Mystik setzt also mit einem Geheimnis in Verbindung. Dabei ist der Mystiker nicht an einer Aufklärung dieses Geheimnisses interessiert, sondern daran, es gleichsam zu bewohnen, in ihm daheim zu sein. Das deutsche Wort Ge-Heim-nis enthält nicht zufällig das „Heim". Der Mystiker ist also einer, der in einem Geheimnis daheim, zu Hause ist. Das Geheimnis, das dem Mystiker Heimat gibt, aber ist der lebendige Gott selbst. Das Herzstück der Mystik ist somit ein lebendiges Ineinander von Gott und Mensch.

Die Bibel kennt dieses mystische Ineinander. Paulus spricht vom „Sein in Christus". Der Mensch wird in der Taufe hineinbegraben in Christus, um mit ihm aufzuerstehen. Ähnlich ist das biblische Wort „aman", das „glauben" heißt und mit „einwurzeln in Gott" bildlich ausgedeutet werden kann. Der Lebensbaum des Menschen, der seine Wurzeln in Gott selbst hat, findet so festen Halt und Nahrung.

Karl Rahner hat in den letzten Jahren seines Lebens und Lehrens wiederholt gesagt: Der Christ der Zukunft wird ein Mystiker sein oder er wird nicht sein. Analog ist zu sagen, daß die Kirche und ihre Gemeinden in Zukunft mystisch sein müssen oder sie werden nicht sein. In diesem Axiom wird behauptet, daß in Zukunft nichts anderes mehr für die wahre Christlichkeit maßgeblich sein wird als die persönliche, also unvertretbare Berührung des einzelnen Menschen mit dem lebendigen Gott, der in Jesus einer von uns geworden ist und mit seinem Geist in uns anwesend ist. Alle anderen Wege zum Christsein, wie beispielsweise eine christentümliche Kultur, werden in einer nachchristlichen Kultur keine Bedeutung mehr haben.

Politik

Ebenso belastet wie der Begriff der Mystik ist jener der Politik. Zu viel Korruption, zu viele Skandale haben Politik in ein schiefes Licht gebracht. Politik gilt vielen als „schmutzige Angelegenheit", mit der man am besten nichts zu tun hat. Es ist von da aus kaum verwunderlich, warum die Bevölkerung gerade westlicher Demokratien derart politikverdrossen ist.

Eine kirchliche Soziallehre, die sich nicht nur auf die Vernunft, sondern auch auf die biblische Überlieferung stützt, versteht Politik ganz anders. Politik wird zum Gemeinwohl in Beziehung gesetzt, ist Sorge um das Gemeinwohl. Da der Begriff Gemeinwohl sehr abstrakt ist, ersetze ich ihn für unsere Überlegungen mit dem Wort „Lebenschancen". Politik bedeutet dann: sich stark machen für eine gerechtere Verteilung der Lebenschancen in der einen Welt.

Lebenschancen: Damit meinen wir den Zugang jedes Menschen zu Nahrung

und Wohnen, zu Bildung und Arbeit; dazu gehört das Recht, eine eigene Familie zu gründen sowie seinen Glauben auch öffentlich und ohne soziale Diskriminierung ausüben zu können. Diese Lebenschancen müssen durch politisches Handeln gerechter verteilt werden. Ich sage ausdrücklich „gerechter", weil es dauerhafte und vollendete Gerechtigkeit in dieser Geschichte schon allein wegen der fortwährenden Entwicklungen nicht geben wird und eine solche zudem nur mit Gewalt hergestellt werden könnte: Gewalt produziert aber wieder stets neues Unrecht mit.

Wird Politik als ein Einsatz zugunsten einer gerechteren Verteilung von Lebenschancen definiert, dann wird auch schon erkennbar, wie wichtig heute Politik für das Überleben der Menschheit, ja für die Bewahrung der Schöpfung ist. Ohne mehr Gerechtigkeit der Schöpfung gegenüber wird der Lebensraum des Menschen zerstört werden. Ohne mehr Gerechtigkeit kann es auch keinen wahrhaften Frieden geben, der diesen Namen verdient.

Je mystischer, um so politischer

Wir wenden uns nach der Definition der Begriffe Mystik und Politik der Formel „Je mystischer, desto politischer" zu und können sie an Hand unserer Begriffe so verstehen: Je mehr ein Mensch in Gott einwurzelt, desto mehr wird er sich für eine gerechtere Verteilung der Lebenschancen stark machen. Zum Wesen der wahren Mystik gehört es also, daß sie den Menschen politisch macht. Anders formuliert: Die Begegnung mit Gott führt zur Begegnung mit den Opfern einer ungerechten Verteilung der Lebenschancen.

Der Grund dafür liegt nun nicht in einer Art Befehlsmoral. Es wäre zu wenig zu meinen: Ein dem Unrecht ferner Gott beauftragt den Frommen, sich neben seiner Frömmigkeit auch noch um die Opfer des Unrechts zu kümmern. Vielmehr macht uns die Bibel mit einem Gott bekannt und vertraut, der dem Unrecht gar nicht fern ist und der sich längst vor uns auf die Seite der Opfer des Unrechts gestellt hat. Daraus folgt, daß gar nicht mit Gott in Berührung sein kann, wer Gott nicht auf dessen Weg zu den Armen folgt, also den Einsatz Gottes für die Opfer des Unrechts teilt. Noch einmal anders formuliert: Nicht ein unpolitischer Gott beauftragt Fromme, politisch zu handeln. Sondern ein Gott, der selbst hochpolitisch ist, beteiligt jene, die mit ihm wahre Gemeinschaft haben, an seiner ureigenen politischen Praxis. Diese biblische Position läßt sich auch bedrohlich umkehren: Wenn ein Frommer nicht politisch ist, dann verliert er die Beziehung zu Gott, wird so in einem tiefgründigen Sinn gott-los. Und wenn eine christliche Kirche nicht politisch ist, ist nie gefährdet in einer dunklen Weise a-theistisch zu werden.

Diese harte Position der Bibel soll durch einige Texte belegt werden. Unmißverständlich sagt der Schreiber des ersten Johannesbriefes: „Wer seinen Bruder nicht liebt, den er sieht, kann Gott nicht lieben, den er nicht sieht" (1 Joh. 4, 20b). Ebenso klar und anstößig ist die leider viel zu abgehörte Gerichtsszene im

Matthäusevangelium (Mt. 25,31–46). Gerettet werden jene, die bei den Opfern des Unrechts waren. Dort sind sie in rettender Weise dem Herrn begegnet: „Denn ich war hungrig, und ihr habt mir zu essen gegeben; ich war durstig, und ihr habt mir zu trinken gegeben; ich war fremd und obdachlos, und ihr habt mich aufgenommen; ich war krank, und ihr habt mich besucht; ich war im Gefängnis, und ihr seid zu mir gekommen" (Mt. 25,35 f.).

Das Alte und Neue Testament kennt nun ein Paket von Texten, die im Lauf der Geschichte zur „Lehre von den himmelschreienden Sünden" zusammengefaßt worden sind. Dabei handelt es sich um Sünden, die stets mit einer Bedrohung bzw. Vernichtung von Lebenschancen anderer zu tun haben, Sünden sozialen Unrechts also. Eben diese Sünden „schreien zum Himmel" und finden bei Gott Gehör. Sie setzen – bildlich weiter ausgemalt – Gott in Bewegung. Er zürnt und macht sich auf, um den Opfern des Unrechts beizustehen und den Tätern das Handwerk zu legen. Zum Himmel schreit das Blut des gemordeten Abel (Gen. 4,10), das Unrecht, das die verdorbene Bevölkerung Sodoms wehrlosen Fremden angetan hat (Gen. 19,13), das unterdrückte Volk Israel in Ägypten (Ex. 3,7–10); zum Himmel schreien die ausgebeuteten Fremden, Witwen und Waisen (Ex. 22,20–22) sowie die Arbeiter, denen der ihnen zustehende Tageslohn vorenthalten wird (Jak. 5,1–6). Auch die europäische Kirche kannte diese himmelschreienden Sünden. Der große nachreformatorische Katechet Petrus Canisius hat sie 1560 in einem zweiteiligen Merkvers gebündelt: „Clamitat ad coelum vox sanguinis et Sodomorum; vox oppressorum, merces detenta laborum." Nachher taucht diese Lehre in den Katechismen und moraltheologischen Lehrbüchern auf. Das Volk wurde also unterwiesen, Gott als einen zu achten, der das Unrecht erkennt, ihm gegenüber nicht neutral ist, sondern sich stark macht für die Opfer des Unrechts und gegen deren Verursacher.

Die Studie von Doris Märzinger hat unlängst aufgezeigt, daß diese Lehre von den himmelschreienden Sünden bei uns in Europa in den letzten Jahrzehnten verschwunden ist. In den großen theologischen Lexika fehlt sie ebenso wie in den Lehrbüchern der Religion. Es sieht danach aus, als wären wir im Kontext des Reichtums für diese Lehre taub geworden.

Im Gegensatz zu Europa und Nordamerika spielen diese Bibeltexte in den Südkirchen eine zentrale Rolle; vor allem der Exodusbericht wird häufig gelesen und zitiert, der von Gott als Anwalt der Unterdrückten spricht. Eine „Theologie des Schreies", der Klage wurde entwickelt. Von diesem engagierten, politischen Gott haben die Kirchen Lateinamerikas, Südafrikas und Asiens ihre Praxis der Befreiung gelernt. Sie sind auf die Seite der Armen getreten, nicht nur weil sie viele unter sich haben, sondern weil sie aus der Bibel erfahren haben, daß Gott selbst auf der Seite dieser Armen steht. Daß unsere reichen Kirchen taub sind für diese biblischen Texte, und daß wir darüber hinaus auch noch jenen Kirchengebieten mißtrauen, die mehr auf Gott horchen und ihm auch gehorchen, gehört zu den großen spirituellen Schwächen unserer reichen Kirchen. Wir haben dringend Bekehrung nötig. Von den jungen Kirchen haben wir zu lernen, Gott als politisch kennenzulernen und unsere Gottesliebe in einer Nächstenliebe Frucht bringen zu lassen, deren wirksamste Form die Politik ist.

Für Jesus, an dem wir am verläßlichsten ablesen können, wie Gott zu den Menschen ist, war die Zuwendung zu denen, um deren Lebenschancen es schlecht bestellt war, Hauptprogramm. So überschreibt der Evangelist Lukas das öffentliche Wirken Jesu in Galiläa so:

So kam er nach Nazaret, wo er aufgewachsen war,
und ging, wie gewohnt, am Sabbat in die Synagoge.
Als er aufstand, um aus der Schrift vorzulesen,
reichte man ihm das Buch des Propheten Jesaja.
Er schlug das Buch auf und fand die Stelle, wo es heißt:

Der Geist des Herrn ruht auf mir:
denn der Herr hat mich gesalbt.
Er hat mich gesandt,
damit ich den Armen eine gute Nachricht bringe;
damit ich den Gefangenen die Entlassung verkünde
und den Blinden das Augenlicht;
damit ich die Zerschlagenen in Freiheit setze
und ein Gnadenjahr des Herrn ausrufe.

Dann schloß er das Buch, gab es dem Synagogendiener
und setzte sich.
Die Augen aller in der Synagoge waren auf ihn gerichtet.
Da begann er ihnen darzulegen:
Heute hat sich das Schriftwort,
das ihr eben gehört habt, erfüllt.

(Lk. 4,16–21)

Kultur

Auf der Grundlage der bisherigen bibeltheologischen Überlegungen können nunmehr Konsequenzen für das Handeln einzelner Christen und ihrer Kirchen abgeleitet werden. Dabei geht es um die Frage, wie sich die Formel „je mystischer, desto politischer" praktisch auswirkt. Zu entwerfen ist eine zeitgenössische christliche Lebenskultur, die im Sinn der Bergpredigt versucht, „vollkommen zu sein wie der Vater im Himmel" (Mt. 5,48), was für unser Thema heißt: „politisch zu sein wie Gott".

1. Politisches Handeln wird dem Christen nicht moralisch aufgetragen, sondern entspringt der mystischen Einwurzelung in Gott selbst. Die Realisierung der Formel „je mystischer, desto politischer" setzt daher mystische Gotteserfahrung voraus. Was wir also heute dringend brauchen, ist nicht nur eine politische Kultur für Christen, sondern als deren Grundlage eine Kultur der Mystik. Karl Rahner hat diese Kultur der Mystik „Mystagogie" genannt. Wiederum steckt in

diesem Begriff das „mysterion", das Geheimnis. Dazu kommt als zweiter Wortteil das „agein", was soviel heißt wie „hinführen, einweisen". Mystagogie bedeutet daher „Hinführen vor das Geheimnis, das Gott selbst ist". Nur eine mystagogisch kompetente Kirche wird mystische und daher politische Menschen hervorbringen.

Ziel dieser Mystagogie ist es, mit Gott lebensmäßig in Berührung zu kommen und ihn dabei besser kennenzulernen. Dies ist für uns Christen im Kontext des Reichtums und des Überflusses außerordentlich wichtig. Renate Köcher vom Institut für Demoskopie in Allensbach hat nämlich, gestützt auf eine Umfrage unter deutschen Katholiken und Protestanten treffsicher formuliert, daß wir an einen „pflegeleichten Gott" glauben, an einen Gott, der alles segnet, einschließlich unserer Unrechtsordnungen. Wir brauchen daher dringend eine Mystagogie, die uns vor den wahren Gott hinführt: vor jenen Gott, der Aug' und Ohr ist für das Leid der Unterdrückten, der sich aus diesen Leidensgeschichten nicht heraushält, der nicht neutral bleibt, der also für die Armgemachten optiert und sich für sie stark macht (vgl. Ex. 3,7–10).

Eben dieser zornige Gott ist zugleich ein Gott, dem an jedem und jeder liegt: „Du liebst alles, was ist, und verabscheust nichts von allem, was du gemacht hast; denn hättest du etwas gehaßt, so hättest du es nicht geschaffen. Wie könnte etwas ohne deinen Willen Bestand haben, oder wie könnte etwas ohne dich erhalten bleiben, das nicht von dir ins Dasein gerufen wäre? Du schonst alles, weil es dein Eigentum ist, Herr, du Freund des Lebens" (Weish. 11,24–26). Gott liebt nicht nur alles, was ist, sondern ist allem näher, als wir meinen. Er ist uns „näher als Hemd und Halsschlagader", so der Schweizer Pastor und Poet Kurt Marti.

Mystagogie geschieht daher auf zwei miteinander verbundenen Wegen. Einerseits müssen wir mit Gott in uns in Berührung kommen, unser Leben als seine Liebesgeschichte mit ihm entziffern lernen, Gott in unserem Leben also aufspüren. Zur Mystagogie gehört somit das Lesen der „kleinen Heiligen Schrift" in uns. Dazu kommt andererseits die gemeinsame Lektüre der „großen Heiligen Schrift", die uns aus der tragischen Versuchung befreit, uns Gott so herzurichten, daß er uns nicht mehr stört, dann aber auch nicht mehr freimacht.

2. Im Umkreis Gottes können wir sodann eine politische Kultur lernen. Dabei ist es wichtig, zwei Arten von Nächstenliebe zu unterscheiden. Gemäß dem Gleichnis Jesu vom barmherzigen Samaritan lassen sich diese zwei politischen Stile so beschreiben: Es geht sowohl darum, jene zu versorgen, die unter die Räuber fielen, als auch vorzusorgen, daß morgen niemand mehr unter die Räuber fällt. Zur politischen Kultur des Christen zählt daher die Caritas ebenso wie die Veränderung von Unrechtsstrukturen.

3. Ein erster Baustein einer aus der Mystik geborenen politischen Kultur ist die Definition des Menschen als gottunmittelbar. Weil jeder Mensch von Gott geliebt und letztlich auf Gott hin erschaffen ist, darf kein Mensch anderen Menschen oder gar der Macht oder dem Reichtum untergeordnet werden. Es ist

dann auch politisch unzulässig, den Menschen praktisch zu reduzieren: in der Wirtschaft auf ein Bündel steuer- und befriedigbarer Bedürfnisse, in der Verwaltung auf einen manipulierbaren Fall, in der Medizin auf eine reparaturbedürftige Maschine, in der Gentechnologie auf Biomasse, im militärischen Bereich auf Menschenmaterial oder im Reden über ein mögliches Atomverbrechen auf Megatote. Es ist das politische Verdienst gerade kontemplativer Orden, diese Gottunmittelbarkeit des Menschen in Erinnerung zu halten. Kontemplative Orden haben daher eine eminente politische Bedeutung, weil sie die Größe und Unantastbarkeit jedes Menschen bezeugen. Am Beispiel von kontemplativen Orden zeigt sich auch, daß es eine politische Wirkmächtigkeit der Mystik ohne politischen Aktivismus gibt.

4. Ein zweiter Baustein einer aus der Mystik geborenen politischen Kultur ist die Aufmerksamkeit. Von Gott sagt der Exodus-Bericht: „Gesehen, ja gesehen habe ich das Elend meines Volkes in Ägypten. Gehört, ja gehört habe ich die Klage über ihre Antreiber. Ich kenne ihr Leid" (Ex. 3,7). Gott ist Aug' und Ohr, ja geradezu intim mit dem Leid der Unterdrückten. In dieser Aufmerksamkeit äußert sich Gottes Liebe zu den Armgemachten. Eine chassidische Geschichte bringt das trefflich zum Ausdruck. Sagt einer zum anderen: Ich liebe dich. Dieser erwidert: Wie kannst du sagen, daß du mich liebst, wenn du nicht weißt, was mir fehlt.

Kennen wir Christen die vielen Leidensgeschichten der Menschen rund um uns, in der einen Welt, hören wir das Seufzen der bedrängten Schöpfung? Sind wir vertraut mit den vielfältigen Diskriminierungen in der Menschheit: auf Grund der Rasse, des Geschlechts, des Besitzes? Wissen wir Bescheid über das Unrecht an Frauen, Kindern und Alten, Alleinerziehenden, an Ungeborenen, an den Schwarzen, den Arbeitsplatzlosen, an Pflanzen und Tieren?

5. Ein dritter Baustein einer aus der Mystik geborenen politischen Kultur ist die Bereitschaft zu optieren. Dieser aus der lateinamerikanischen Kirche stammende Begriff meint soviel wie eine „Schlüsselentscheidung" treffen, sich aus der Neutralität herausbegeben, aufhören, ein Zuschauerchrist zu sein. In der Sprache der Mystik besagt es, mit Gott auf die Seite der Armen zu treten, Gott in den Leidenden wiederzuerkennen, bereit zu sein, mitzuleiden. Konkret bedeutet das, Stellung zu beziehen, parteiisch und nicht ausgewogen zu sein, sich nicht herauszuhalten. Zwar ist es richtig, daß ich nicht immer gleich weiß, wie Unrecht gemindert oder beseitigt werden kann. Aber als Christ sollte ich wissen, auf welcher Seite ich stehe. „We are on the side of the oppressed", schrieben 1977 die katholischen Bischöfe Südafrikas und meinten damit die Schwarzen in den Homelands, die eine Lebenserwartung von 35 bis 40 Jahren haben, während die Weißen in den privilegierten Zonen Südafrikas 70 Jahre im Schnitt erleben.

Liebt Gott nicht auch die Reichen? fragen viele von uns besorgt. Gewiß, er liebt uns zuvorkommend, aber mit der herben Absicht, uns in einem schmerzlichen Umwandlungsprozeß „aufzuheben", damit wir mit ihm auf die Seite der

Armen treten, die Welt aus deren Augen sehen und dementsprechend leben und handeln lernen.

6. Ein vierter Baustein einer aus der Mystik geborenen politischen Kultur ist die Bereitschaft zum Leiden, das aus dem Eintauchen in die Leidensgeschichten der Armgemachten erwächst. Die jungen Kirchen, die den Weg zu den Unterdrückten gegangen sind, lehren uns, daß sie wegen ihrer Option – im Vergleich zu uns – politisch nicht mehr nur Freunde haben. Sie werden mit Argwohn, ja mit brutaler Gewalt verfolgt. Ihre Option für die Armgemachten schafft ihnen Leiden, verursacht durch die Reichen und Mächtigen, denen die Option ein Dorn im Auge ist. Wer Leid vermeiden will, wird nicht Stellung beziehen.

Manche Frömmigkeit bei uns ist im Gegensatz dazu geradezu Ausdruck von Leidvermeidung. Als ein dergestalt Frommer hat man dann zwar ein gutes religiöses Gefühl. Aber den Weg Gottes, wie er in Jesus dramatisch offenkundig geworden ist, geht man nicht mit. Wäre Jesus unpolitisch gewesen, wäre er als Prälat seiner Kirche im Bett gestorben. Sein Weg endete aber am Kreuz, das nur deshalb nicht das letzte Wort über sein Schicksal geblieben ist, weil Gott ihn im Tod nicht fallen ließ, sondern zu bleibendem Leben erweckte. Das ist auch der gläubige Grund, warum Christen, die sich für den Weg mit den Armgemachten, den Leidenden und Unterdrückten entschieden haben, den Weg ins Leid, ja in den Tod gehen können. Denn sie haben die unverbrüchliche Hoffnung, daß aus diesem Leid durch Auferstehung Leben wächst: für die Armen und für einen selbst.

Wie organisieren dann aber Christen ihre politische Tätigkeit in der jeweils existierenden Gesellschaft? Feststeht, daß es in den demokratischen Gesellschaften vielfältige Elemente politischer Praxis gibt. Sie beginnt bei der Bildung des öffentlichen Bewußtseins, durch die Arbeit von Bildungswerken, Akademien, durch Hirtenworte und Predigten, durch Katholiken- und Kirchentage, durch Texte der kirchlichen Soziallehre. Öffentliches Bewußtsein kann auch durch symbolische Handlungen gefördert werden, die etwas sichtbar machen, also demonstrieren. Christen werden sich daher an Demonstrationen gegen Unrecht beteiligen. Von hoher politischer Bedeutung sind heute die neuen sozialen Bewegungen: die Frauen-, Umwelt- und Friedensbewegungen, zwischen denen es nicht zufällig vielfältige Vernetzungen gibt. Auch in diesen werden Christen politisch tätig sein. Die wichtigste Form politischer Arbeit von Christen ist aber nach wie vor die parteipolitische Tätigkeit. Gerade in den Demokratien werden durch sie die maßgeblichen Entscheidungen vorbereitet und durchgeführt. Es ist bedauerlich, daß zur Zeit so wenige Christen den Weg in eine politische Partei finden.

Gewiß stellt sich heute vielen Christen die berechtigte Frage, in welcher Partei sie sich engagieren sollen? Mit welcher Partei sollen christliche Gruppen, Gremien, soll die offizielle Kirche zusammenwirken? Herkömmlicherweise haben sich Christen in den C-Parteien gesammelt. So gibt es bis auf den heutigen Tag eine geschichtlich gewachsene Nähe zwischen den Christdemokraten und den Christlichsozialen einerseits und der katholischen Kirche andererseits.

Doch haben sich in der letzten Zeit Christen auch anderen Parteien zugewendet. Das wurde dadurch möglich, daß diese ihre ideologische Engführung aufgegeben haben und weltanschaulich pluralistisch geworden sind. Die Entscheidung, in welcher Partei der einzelne Christ sich engagieren wird, kann nur von diesem selbst getroffen und verantwortet werden. Er kann dabei davon ausgehen, daß es die idealchristliche Partei nicht geben wird, sondern daß Christliches einmal mehr in der einen und dann wieder in der anderen Partei besser vertreten wird. So ist die Idee der Mitbestimmung heute besser bei den Sozialdemokraten aufgehoben, die Sorge um die Familie oder das ungeborene Leben eher bei den Christdemokraten. Die Grünen wiederum haben sich zu einem verläßlichen Anwalt der Schöpfung gemacht, wobei die traditionellen Großparteien inzwischen von den Grünen gelernt haben.

Für die offizielle Kirche war lange Zeit das Bündnis mit christlichen Parteien selbstverständlich. In der Bundesrepublik Deutschland ist dies faktisch bis auf den heutigen Tag weithin der Fall. Allerdings gibt es seelsorgliche wie sachpolitische Überlegungen, die für die Kirchen und ihre Organisationen (wie Verbände, Pfarrgemeinderäte usw.) eine neue Handlungsweise nahelegen. Formuliert wurde diese neue Beziehung der Kirche zu den politischen Parteien in Österreich unter dem Wiener Erzbischof Kardinal Franz König. Er betonte, daß die Kirche zu gesellschaftspolitischen Fragen zunächst eine eigenständige Position zu beziehen habe und sich dabei nicht nur auf Sachkundigkeit, sondern vor allem auf die eigenen Traditionen stützen müsse. Die einzelnen Parteien müßten dann von sich aus Nähe oder Distanz zur kirchlich formulierten Position beziehen. Diese Haltung der Kirche wird fälschlicherweise „Äquidistanz" der Kirche genannt. Das Wort ist deshalb unzutreffend, weil ja eine äquidistante Kirche genau besehen überhaupt keine Position beziehen dürfte, politisch also neutralisiert wäre. Nicht Äquidistanz kann daher Leitprinzip für die Kirche sein, sondern lediglich die Formel „weil mystisch, daher politisch".

Neueste Zeit und aktuelle Perspektiven (1990–2002)

Der Aufschwung des Ordenslebens in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts setzt sich infolge der hohen Zuwachszahlen der Nachkriegszeit bis in die fünfziger Jahre fort. Seitdem geht die Verbreitung der caritativen Gemeinschaften zugunsten der kontemplativen Orden zurück. Die Zahl der Berufungen nimmt sehr stark ab, besonders bei den Frauenorden. Seit Ende der sechziger Jahre verlieren alle Gemeinschaften viele Mitglieder durch Austritte. Neben gesellschaftlichen Faktoren liegt der Grund für diese Entwicklung in der unzeitgemäßen Spiritualität, was etwa Autoritätsausübung, Kommunitätsleben, Gebetsformen und Ausbildung betrifft. Hier haben die Reformen im Geist des Zweiten Vatikanums eine umfassende Verbesserung bewirkt (Dekret Perfectae caritatis, n. 2). Der Beitrag Martha Zechmeisters macht bewußt, daß die Erneuerung häufig auf halbem Wege stehengeblieben ist. Vielfach findet sich eine Mischung aus veralteten Formen und unkritischer Verweltlichung. Es ist ungewiß, ob es gelingt, das spirituelle Erbe mit der heutigen Gotteserfahrung in Einklang zu bringen. Besonders weibliche Orden leiden bis heute unter den Folgen des in der Neuzeit unterdrückten Frauenapostolats: „Bei ihrem Bemühen, ihrer Berufung zu entsprechen, blies Mary Ward ein ungleich schärferer Wind entgegen als dem hl. Ignatius." (S. 313).

Als Frau das ignatianische Charisma leben

Zum 350. Todestag von Mary Ward (1585–1645)

Martha Zechmeister, St. Pölten

Not unserer Zeit: „Geschichts- und Traditionsverlust"

Als eine der bedrängendsten Nöte unserer Zeit betrachte ich ein Phänomen, das ich als „Geschichts-" und „Traditionsverlust"[1] bezeichnen möchte. Weltweit sind wir immer mehr mit einer „Einheitskultur" konfrontiert. Man denke nur an die Fußgängerzonen von Hamburg bis Budapest, die sich bis zum Design der Straßenlampen gleichen und in keiner Weise mehr die kulturelle Identität ihres Landes auszudrücken vermögen – man denke noch viel mehr an die weltweite Katastrophe, die sich an den Rändern der Großstädte der dritten Welt abspielt:

[1] Die Situationsanalyse verdankt sich den Überlegungen von J.B. Metz zum „Verlust an handlungsorientierender und gleichzeitig konsensfähiger Kraft von Tradition". Grundlegend in: Ders., *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie.* Mainz 1977 ([5]1992), 33–35.

Dort sind Menschen zusammengepfercht, die aus den Traditionen herausgerissen sind, die ihnen über viele Generationen hinweg Geborgenheit und kulturelle Identität gegeben haben. Diese Trennung von ihrer Geschichte gibt sie weithin schutzlos der Verelendung preis, beraubt sie ihrer Würde.

Franz Mußner schrieb in anderem Zusammenhang ein Buch mit dem Titel: „Die Kraft der Wurzel"[2]. Ich halte es für eine der großen Bedrohungen der Menschheit, daß sie nicht mehr imstande ist, aus der „Kraft der Wurzel" zu leben – daß der Mensch sich in höchster Gefahr befindet, als Mensch zu verdorren und auszutrocknen, da er sich immer mehr loslöst und trennt von den großen geistig-kulturellen Lebensströmen, aus denen er durch die Jahrtausende genährt wurde. Mit diesem Verlust ihrer geschichtlichen Wurzeln verlieren die Menschen aber auch ihre Identität. Sie wissen nicht mehr, wer sie sind. Wir wissen nicht mehr, wer wir sind!

Was wir vorfinden, ist ein verhängnisvoller kulturell-geistiger Synkretismus, nicht mehr die Verwurzelung in *einer* Tradition, aus der ich lebe, – sondern das heimatlose Umherschweifen zwischen den verschiedensten Traditionen. Gewiß kann man kritisch einwenden, daß es von vornherein eine negative Wertung bedeutet, dieses Phänomen als „Synkretismus" zu bezeichnen. Man kann fragen, ob es denn nicht auch reizvoll sein kann, Elemente aus ganz verschiedenen Traditionen zu einem neuen Ganzen zu sammeln – so etwa wie die postmoderne Architektur Stilelemente aller Epochen, vom gotischen Schnitzwerk bis zum Stahl-Beton-Element collageartig ineinanderfügt. Ohne hier die positiven Chancen einer neuen „Weltkultur" leugnen zu wollen, frage ich jedoch zunächst zurück: Kommen wir mit solchen „Collagen" über die ästhetische Spielerei hinaus? Können solche Ansätze dem Menschen Identität und Geborgenheit geben? Können sie in irgendeiner Weise seine drängenden Fragen beantworten?

Das, was ich jetzt so global für die Welt und die Menschheit als ganze zu sagen versucht habe – Ähnliches spielt sich im Raum der Kirche ab: auch in der Kirche haben wir weithin die lebendige Verbindung zu den Traditionen, die uns geformt haben und von deren Substanz wir zehren, verloren. Analog zum Profanen sind wir mit einem kirchlich-geistlichen Synkretismus konfrontiert.

Es stimmt mich zumindest nachdenklich, wenn viele Vertreter der großen alten Ordenstraditionen ihre menschlich-geistliche Nahrung aus sehr disparaten Quellen zu beziehen scheinen. In unseren Konventen findet sich vielfach geistlicherweise so etwas wie eine „postmoderne Collage" wieder: Vom indischen Guru bis zum positiven Denken und von der Fokolare-Bewegung bis zur charismatischen Erneuerung. Man verstehe mich bitte nicht falsch. Keines dieser Elemente will ich von vornherein abwerten. Unter ihnen gibt es wertvolle und fragwürdige. Was ich hier und jetzt problematisiere, ist diese Stilvermischung, ist der Eklektizismus, der aus dem „universalen Angebot" jeweils das auswählt, was gerade brauchbar erscheint.

Ich frage: Haben wir es hier nicht mit einem Krisenphänomen zu tun, das

[2] F. Mußner, *Die Kraft der Wurzel. Judentum – Jesus – Kirche.* Freiburg 1987.

uns den „Verlust der Wurzel" und damit den Verlust unserer Identität anzeigt? Und müßte uns nicht gerade an diesem Phänomen kritisch bewußt werden, wie sehr wir „Kinder der Welt" sind – von einem ganz und gar profanen Konsumverhalten bestimmt, das wir womöglich bei anderen scharf anprangern?

Antwort der Orden

Die Ordensgemeinschaften sind in besonderer Weise Träger der Traditionen, der Lebensströme, die die Kirche und die abendländische Kultur durch die Jahrhunderte genährt haben. Sie sind das auf je verschiedene Weise und in je ausgeprägten Stilen, theologisch gesprochen, mit ihrem je eigenen Charisma. Ich kann mich des Eindrucks nicht erwehren, daß wir uns immer schwerer tun, uns zu unserer spezifischen Eigenart zu bekennen und uns an ihr zu freuen – daß wir eher verschämt erklären, warum uns ohnedies kaum etwas von den anderen unterscheidet.

Dagegen möchte ich nun die einleitende These aufstellen: Gerade mit dem Mut zur Identität und Individualität geben wir Antwort auf die geistigen Nöte unserer Zeit – und zwar in einer Weise, die weit über den kirchlichen Binnenraum hinausreicht. Gerade indem wir die lebendige Verbindung zu der Geschichte, die uns geformt hat, bewußt pflegen, stellen wir uns der Entwurzelung und der Heimatlosigkeit, unter der wir alle als moderne Menschen leiden, entgegen.

Bevor ich nun „ignatianische Identität" näher zu beschreiben versuche, ein Wort zur Vielfalt der „Stile" des Ordenslebens. Im Anschluß an De Guibert, einem Biographen des hl. Ignatius in den fünfziger Jahren, möchte ich folgendes Bild gebrauchen[3]: Man denke an eine alte römische Brücke – etwa in Rom über den Tiber: mit ihren schweren, massigen Steinquadern, ihren soliden Pfeilern und ihren runden Bogen. – Und dann stelle man sich eine Brücke der Indianer in den Anden vor – ein Flechtwerk aus Lianen über einem reißenden Fluß. Beide Brücken – ein jeweils stark ausgeprägter Stil, eine jeweils ganz eigentümliche Schönheit, angepaßt einer bestimmten geographischen Gegebenheit und Ausdruck einer spezifischen geschichtlich-soziologischen Situation. Machen Sie nun den geistigen Versuch, ein Element aus einer der beiden Brücken herauszunehmen und in die andere Brücke einzufügen. – Sie spüren die Unmöglichkeit – und wie sehr ein solches Unterfangen beide Brücken, beide Stile zerstören würde.

Angewendet nun auf unser Thema: Jede Ordensgemeinschaft hat in einer je bestimmten geschichtlichen Stunde die Antwort des Evangeliums zu geben versucht. Und dabei hat sie ihren je bestimmten Stil, ihre einzigartige Individualität entwickelt. Das, wofür ich plädieren möchte, ist die Ehrfurcht vor dem Formenreichtum und vor der Schönheit des je einzigartigen Stils, in dem sich uns

[3] Vgl. das Einleitungskapitel von J. de Guibert. *La spiritualité de la Compagnie de Jésus.* Rom 1953.

die Fülle und der Reichtum des einen und einzigen Evangeliums Jesu Christi entfaltet – in der geschichtlichen Auslegung, als Antwort auf die jeweiligen Nöte der Menschen einer bestimmten Epoche.

Um dies deutlich zu machen, hier nur ein paar oberflächliche Andeutungen: Der hl. Benedikt bietet mit seiner „stabilitas loci" dem rastlosen Umherschweifen der Menschen der Völkerwanderungszeit entschieden Einhalt. Der hl. Franz bricht aus den ausbeuterischen Strukturen seiner Zeit aus, um wie Jesus die Solidarität mit den Armen zu leben. Und eine Teresa von Avila weist aus der Verwahrlosung den Weg zu einem radikalen kontemplativen Leben. Indem sie alle in kompromißloser Weise die eine und einzige Nachfolge Jesu verwirklichen, inkarniert sich das *eine* Evangelium in einem je unverwechselbaren Stil. Es wird so zur Lebensmöglichkeit auch für andere – und gerade die „archetypischen Stile" des Ordenslebens bleiben dies auch über ihre jeweilige Entstehungsepoche hinaus.

„Ignatianische Identität"

Zu diesen „archetypischen Stilen" gehört zweifellos der, der für uns mit dem Namen Ignatius von Loyola verbunden ist.

Ignatius lebt – wie wir wohl auch – an einer Epochenschwelle: am Umbruch vom Mittelalter zur Neuzeit. Der Rahmen der bis dahin bekannten Geographie wird gesprengt. 1491 wird Ignatius geboren, im folgenden Jahr sticht Christoph Columbus in See und entdeckt die „Neue Welt". Der Buchdruck eröffnet ungeahnte Möglichkeiten der Kommunikation – und zur gleichen Zeit wird mit zunehmender Dringlichkeit und in immer schrilleren Tönen die Forderung nach „Reform der Kirche an Haupt und Gliedern" erhoben – der Kirche, die bis dahin der entscheidende einheitstiftende Faktor des Abendlandes war. Neue Horizonte eröffnen sich – und es zerfällt, was bis dahin Geborgenheit und Identität gegeben hat.

In dieser Situation des Umbruchs und Aufbruchs gewinnt der Sendungsauftrag Jesu „Geht hinaus in die ganze Welt und verkündet das Evangelium allen Geschöpfen!" neue Dimensionen und neue Dringlichkeit. Dem versucht das ignatianische Charisma zu entsprechen.

Um dies zu verdeutlichen, möchte ich Ignatius selbst zu Wort kommen lassen. Zunächst ein Text aus dem Exerzitienbüchlein, aus der Betrachtung über die Menschwerdung. Ignatius leitet den Exerzitanten in dieser Gebetsübung an, „die so große Fassungskraft und ganze Rundung der Welt zu sehen, worin so viele und so verschiedene Völker wohnen" (EB 103). Wir spüren hier, wie gleichsam dem Menschen am Ausgang des Mittelalters zugemutet wird, seinen Blick zu weiten – hinaus über die Grenzen der ihm bis dahin vertrauten Welt zu den Völkern und Kulturen, von deren Existenz er bis dahin kaum etwas wußte.

Er soll die unzähligen Personen „auf dem Angesicht der Erde in so großer Verschiedenheit der Trachten wie der Gebärden (sehen):

- die einen weiß und die anderen schwarz:
- die einen in Frieden und die anderen im Krieg;
- die einen weinend und die anderen lachend;
- die einen gesund, die anderen krank;
- die einen geboren werdend und die anderen sterbend; usw."[4]

Es geht darum, daß unser eingeengter Horizont geweitet wird für die ganze Realität, für die universale Wirklichkeit. Vorzüglich geschieht dies dadurch, daß ich wahrzunehmen beginne und zulasse, was fremd und anders ist, was so auch meine Selbstverständlichkeiten in Frage stellt.

Der nächste Schritt in dieser Betrachtung ist, daß der Beter angeleitet wird, den liebenden Blick des dreieinigen Gottes wahrzunehmen, der auf diese *ganze* Welt, auf *alle* Völker und *jeden* einzelnen Menschen gerichtet ist, so wie es in Ex 3, 7 heißt, „ich kenne ihr Elend ... ich habe ihr Leid gesehen." Diese Vorstellung des Ignatius mag antropomorph, ja rührend naiv sein – und doch drückt sie das Wesentliche der Botschaft des Evangeliums aus: Die Menschwerdung, die Sendung des Sohnes, entspringt der universalen Erlöserliebe des dreieinigen Gottes. „Denn Gott hat die Welt so sehr geliebt, daß er seinen einzigen Sohn hingab" (Joh. 3,16).

Ignatianisches Charisma ist zuinnerst Teilnahme an der universalen Sendung des Menschgewordenen, an der Sendung Jesu. Der Name dessen, der an diesem Charisma teilhat, kann deshalb nur einer sein: Gefährte Jesu. Als einer, der zu Jesus gehört, ist er gerufen, sich mit ihm zu mühen[5] – und er ist von ihm über die ganze Welt hin gesandt, um die Botschaft vom nahegekommenen Gottesreich allen Menschen zu verkünden.[6]

Aufschlußreich ist auch, daß Ignatius, der kaum vom Hl. Geist spricht, seine deutlichste „pneumatologische" Aussage im Kontext der apostolischen Sendung macht. Der Hl. Geist ist die Kraft, die den Apostel aus aller Begrenztheit hinausdrängt, seine Sendung ins Universale ausweitet. Ziel dieser Sendung ist, die *ganze* Welt ins göttliche Leben heimzuholen.[7]

Neben dem Exerzitienbuch möchte ich mich auf einen zweiten Text, auf die Formula Instituti, das eigentliche Gründungsdokument der Gesellschaft Jesu, beziehen – und zwar auf den Abschnitt, der das berühmte vierte Gelübde der Jesuiten, das Gelübde des Papstgehorsams, erläutert. Wir kennen die historischen Mißverständnisses dieses Gelübdes – die Jesuiten als eine im Kadavergehorsam eingeschworene militante Truppe des Papstes. Doch lassen wir den Text sprechen. Ignatius sagt dem Gefährten Jesu: Wir sind gehalten, „nach welchen Provinzen sie (die Päpste) uns auch senden wollen, es alsbald und ohne Ausflucht auszuführen, so weit es an uns liegt, ob sie nun glauben, sie sollten uns zu

---

[4] *EB* 106 (EB = Exerzitienbuch des Ignatius von Loyola, zit. nach der Ausgabe: *Geistliche Übungen und erläuternde Texte.* Übersetzt und erläutert von P. Knauer. Graz 1978).
[5] *EB* 95.
[6] *EB* 145.
[7] Vgl. Ignatius von Loyola. *Das Geistliche Tagebuch.* Hrsg. von A. Haas und P. Knauer. Freiburg 1961, 150 (= Eintragung vom 11. 2. 1544).

den Türken senden oder zu welchen anderen Ungläubigen auch immer, auch in die Gegenden, die man Indien nennt, oder zu welchen Häretikern, Schismatikern oder ferner zu welchen Gläubigen auch immer."[8]

Wie durch viele weitere Texte zu belegen ist, liegt der ganze Akzent beim Gehorsam gegenüber dem Papst auf dem Gehorsam *circa missiones* – Gehorsam *bezüglich der Aussendungen*. Ignatianischer Gehorsam hat im letzten nur ein Ziel: aus aller Selbstbezogenheit und Selbstgenügsamkeit je neu herausgefordert und aufgebrochen zu werden – hin zum universalen Blick auf die ganze Welt und ihre Not. Und es bleibt nicht beim Blick. Sondern „missio", „Sendung", bedeutet, daß ich mich tatsächlich aufmache und mich in Bewegung setze, „alsbald und ohne Ausflucht", dorthin, wo die jeweils größere Not ist.

Ein anderer Text verdeutlicht noch: „Denn das ist die besondere Eigenart unserer Berufung, daß wir von Gott und der Kirche die Sorge für diejenigen erhalten haben, um die sich niemand kümmert."[9]

Als Charakteristikum des ignatianischen Charismas läßt sich festhalten: Es hat seinen vorzüglichen Ort nicht im wohlbehüteten kirchlichen Binnenraum, sondern vielmehr an den Grenzen und jenseits der Grenzen. Einerseits gilt dies im „geographischen" Sinn. Es ist Sendung in die Gebiete und zu den Völkern, denen die kirchliche und öffentliche Aufmerksamkeit eben nicht in dem Maß zuteil wird, wie es die drängende Not erfordern würde. Wenn Ignatius von „den Türken und den Gebieten, die man Indien nennt," spricht, so haben wir heute viele weitere Völker und Gebiete hinzuzufügen: von Somalia bis Tschetschenien.

Tiefer als im „geographischen" Sinn gilt die grenzüberschreitende Berufung des Jesuiten im soziologisch-geistigen Sinn: Nicht mehr so sehr um „Häretiker und Schismatiker" geht es in unserer Zeit, wohl aber um die Menschen, die in anderen „Welten" leben, als dies unsere kirchliche Welt ist. Die ignatianische Sendung beinhaltet die Herausforderung, sich vorzuwagen und sich positiv auseinanderzusetzen mit dem uns Fremden und Nicht-Vertrauten, sei das nun im Bereich der Philosophie, der Kunst oder moderner Jugendkulturen.

Die Sorge um die, die ohnedies schon glauben, ist in der Formula nicht ausgeschlossen, aber sie kommt gleichsam „beiläufig" zum Schluß: „ferner auch zu den Gläubigen". Für unzählige Menschen unserer Zeit hat der Gottesglaube, und oft genug damit auch ihr Menschsein, jeden Sinn verloren. Gerade zu ihnen ist der Gefährte Jesu gesandt, um – fernab jeder kirchenamtlichen Diktion – sich ihren Aporien und ihren geistigen Nöten zu stellen. Und bei all dem geht es gewiß nicht um ein einseitiges „Missionieren". – Indem wir wagen, unseren Binnenraum zu überschreiten, erlernen wir zumindest eine Sprache, in der die Rede von Gott, unser Glaube, wieder Wirklichkeitsrelevanz für den modernen Menschen – und damit nicht zuletzt für uns selbst – gewinnt.

Daß das Ignatianische drängt, an die Grenzen zu gehen, gilt schließlich im sozialen Sinn. Es ist Sendung zu denen, die marginalisiert, an den Rand gedrängt

[8] Zitiert nach: *Ignatius von Loyola. Satzungen der Gesellschaft Jesu*, als Manuskript gedruckt. Frankfurt [4]1980, 7.

[9] *Monumenta Historica Societatis Jesu* (*MHSJ*); 90, 195f.

sind: ob es nun um Drogenabhängige oder um die Millionen von Menschen, die weltweit auf der Flucht sind, geht. Wie wesentlich die Gesellschaft Jesu diese Dimension erachtet, kommt besonders in den Dokumenten der letzten Generalkongregationen zum Ausdruck. „Einsatz für Glaube und Gerechtigkeit" heißt dort die Kurzformel für die Berufung des Jesuiten[10].

Vom Wesen des Ignatianischen her erklären sich seine spezifischen Eigenheiten. Ignatius kennt und schätzt die Tradition der alten Orden – denken Sie nur an seinen Aufenthalt in der Benediktinerabtei am Montserrat, der für ihn prägend ist. Und auch noch in seiner Zeit als Ordensgeneral berichtet er davon, wie sehr es ihn ergreift, wenn er in eine Kirche kommt, in der das Chorgebet gesungen wird. Dennoch verzichtet er für seinen eigenen Orden radikal auf alle monastischen Formen: kein Chorgebet, keine Klausur, kein Ordenskleid. Die Betonung liegt auf Verzicht – nicht Abwertung oder Geringschätzung. Motiviert ist dieser Verzicht von der konsequenten Ausrichtung auf die „vita apostolica". Arme Wanderapostel wollen Ignatius und seine Gefährten sein, dem Auftrag Jesu gehorsam, das Reich Gottes zu verkünden und nichts auf den Weg mitzunehmen, „keine Vorratstasche, kein Brot, kein Geld und kein zweites Hemd." (Mk. 9,3) Alles, was die Beweglichkeit und Verfügbarkeit hindern könnte, wird zurückgelassen. Wenn der junge Ignatius spektakuläre Formen der Buße und der Armut gelebt hat, so wird der Ordensgründer immer mehr geläutert zu dem, was er selbst die „Andacht zur Gewöhnlichkeit"[11] bezeichnet. Es ist dies der Verzicht, sich in äußeren Formen von der „Welt" abzuheben – um umso freier zu sein für den Dienst an den Menschen.

Wir können einwenden, ob damit nicht doch die ursprüngliche Radikalität und Kraft des Ordenslebens verlorengeht? Ist dies nicht die geschmeidige Anpassung an die Welt, die in den Zerrbildern des Jesuitischen wirksam geworden ist? Verweigern wir damit den Menschen nicht das Zeugnis des Evangeliums, das wir ihnen schuldig sind? Ich möchte darauf mit Karl Rahner antworten: Der Jesuit muß nicht nur Mönch sein, sondern er muß „mönchischer als die Mönche" sein, der Welt gestorben und gekreuzigt. Aber gerade deshalb hat er die Arme frei und offen, um eben diese Welt mit beiden Armen zu umfangen, um ihr Zeuge der bedingungslosen Zuneigung Gottes zu ihr zu sein.[12]

Ignatianische Berufung meint nicht Ordensleben zu ermäßigten Preisen, es meint auch nicht relativistische Anpassung. So wie jedes Charisma bringt es *einen* Aspekt der unausschöpflichen Fülle des Evangeliums zum Leuchten. Es ist dies die Wahrheit, daß die Kirche ihre Identität nur gewinnt, indem sie sich selbst überschreitet. Sie findet ihre Wahrheit nicht durch Abgrenzung und ghettohafte Selbstbehauptungsversuche, sondern im Sich-Öffnen und Sich-Darangeben an das andere und Fremde – in Analogie dazu, wie der Vater den Sohn für uns da-

---

[10] Vgl. vor allem das Dekret 4 der *32. Generalkongregation der Gesellschaft Jesu.*

[11] Vgl. *MHSJ* 66, 609.

[12] Vgl. K. Rahner, *Die ignatianische Mystik der Weltfreudigkeit*; in: *Zeitschrift für Aszese und Mystik* 12 (1937), 177–190 (= ders., *Schriften* III, 329–348).

hingegeben hat. In dieser Öffnung erweist sich die Kraft des Geistes Gottes; des Pfingst-Geistes, der die Welt machtvoll durchweht und durch den Gottes Reich lebendig wird.

Mary Ward – als Frau das ignatianische Charisma leben[13]

Wir kommen damit zum Kern unseres Themas: Ist es möglich und sinnvoll, als Frau das ignatianische Charisma zu leben? War diese Frage bloß ein Problem des 17. Jahrhunderts? Es gibt dazu Gutachten von so berühmten Theologen wie Lessius und Suarez. Oder ist diese Frage nicht auch für uns herausfordernd, provozierend?

Ist das ignatianische Charisma nicht eine typisch unweibliche Lebensform? Die Kurzformel, die Ignatius für dieses Charisma gebraucht, ist, „unsere Berufung ist es unterwegs zu sein", von einer Gegend in die andere weiter zu ziehen, je nach Bedarf und Notwendigkeit[14]. Dies bedeutet je neuen Aufbruch sowohl im konkret wörtlichen wie im geistigen Sinn. Und einer der Vertrauten des Ignatius formuliert: „Es gibt Sendungen, die für die ganze Welt sind – und diese ist unser Haus. ... Unter diesen Voraussetzungen halten wir es für die ruhigste und sicherste Bleibe, wenn wir immer unterwegs sind, dabei den ganzen Erdkreis umschreiten, nirgends eine Bleibe haben, immer fremd, immer bettelnd, ohne jede Habe, auf nichts anderes bedacht, als Jesus Christus nachzuahmen, der nichts hatte, wohin er sein Haupt legen konnte, und die ganze Zeit seines Predigens auf Pilgerfahrten verbrachte."[15]

Ist solche Unbehaustheit und Ausgesetztheit überhaupt lebbar? Und erst recht: ist sie für eine *Frau* lebbar – und zwar so, daß sie auch noch wirklich Frau bleibt?

Die Antwort, die Mary Ward mit ihrem Leben darauf gegeben hat, ist eindeutig. Die Mitte dieses Lebens ist der Auftrag Gottes an sie: „Nimm das Gleiche von der Gesellschaft" – und als das „Gleiche" versteht sie die Ordensverfassung der Jesuiten. Dieser Auftrag setzt bei Mary Ward und ihren Gefährtinnen ein lebenslanges Ringen um ein Ordensleben im Geist des hl. Ignatius in Gang.

Zunächst im Telegrammstil die geschichtlichen Fakten: Mary Ward wächst Ende des 16. Jahrhunderts in England in einer Zeit der extremen Katholikenverfolgung auf. Sie kommt sozusagen aus einer Situation der Untergrundkirche. Für ihre Sehnsucht, sich ganz Gott zu weihen, sieht sie – ganz als Kind ihrer Zeit – die beste Möglichkeit der Verwirklichung in einem kontemplativen Orden,

---

[13] Dieses Kapitel verdankt wertvolle Anregungen, wie die Übersetzungen der zitierten Quellentexte: B. Hallensleben, *Theologie der Sendung. Die Ursprünge bei Ignatius von Loyola und Mary Ward.* Frankfurt 1994. Ebenso: H. Peters, *Mary Ward. Ihre Persönlichkeit und ihr Institut.* Innsbruck 1991. In beiden Werken finden sich zahlreiche weitere unveröffentlichte Quellentexte.

[14] Vgl. Konstitution 605 ua., zit. nach: *Ignatius von Loyola. Satzungen der Gesellschaft Jesu*, als Manuskript gedruckt. Frankfurt [4]1980.

[15] *MHSJ* 90, 469f. 773f.

wenn möglich dem strengsten. Da in England alle Klöster aufgehoben sind, flüchtet sie aufs Festland, um in St. Omer bei den Klarissinnen einzutreten. In langem innerem Ringen um den Willen Gottes erst wird ihr klar, daß ihre Berufung eine andere ist. Sie kommt schließlich zur Erkenntnis, daß „den Seelen zur Seligkeit zu verhelfen ein weit vortrefflicheres Ziel ist als das klösterliche Leben, ja als die Marter selbst."[16]

„... den Seelen helfen ..." Damit klingt ein entscheidendes Leitwort des hl. Ignatius an – und damit kommt Mary Ward auch zum erstenmal deutlich in Spannung zur Auffassung ihrer Zeit, „daß eine Frau nur sich selbst Gutes tun kann"[17], wie sie es selbst ausdrückt. Von da an wird ihr die Lebensform, zu der Gott sie und ihre Gefährtinnen beruft, Schritt für Schritt deutlicher – gegen viele innere und äußere Widerstände.

Die Kühnheit und innere Geradheit dieser Frau ist atemberaubend für den, der ihre Geschichte mitverfolgt: Insgesamt dreimal geht sie über die Alpen nach Rom, um die kirchliche Anerkennung der ignatianischen Grundverfassung ihrer Gemeinschaft zu erreichen, wobei sie gleichzeitig über halb Europa verstreute Gründungen errichtet, von Lüttich bis Neapel und Prag. Die Berufung des „Unterwegs-seins" lebt sie recht wörtlich über Tausende Kilometer hin. Äußerlich endet das Leben dieser Frau in der Katastrophe: sie wird unter Häresieverdacht in München eingesperrt. Persönlich wird sie von Papst Urban VIII. zwar wieder rehabilitiert, derselbe Papst nimmt aber die scharfe Auflösungsbulle, mit der das Institut Mary Wards als „Unkrautpflanze" ausgerottet werden soll, nicht mehr zurück.

Als Frau

Bei ihrem Bemühen, ihrer Berufung zu entsprechen, blies Mary Ward ein ungleich schärferer Wind entgegen als dem hl. Ignatius. Und das lag unter anderem an dem schlichten Faktum, daß sie Frau war. Und auch wenn wir heute gewiß nicht mit der Herausforderung, die eine Persönlichkeit vom Format Mary Wards bedeutet, „fertig geworden" sind – so hatte das im 17. Jh. noch einmal eine andere Brisanz.

Die Überzeugung von der moralischen Unterlegenheit der Frau gegenüber dem Mann war in dieser Zeit unter den Moraltheologen so gut wie selbstverständlich. Im damals viel zitierten Standardwerk des Dionysius des Kartäusers aus dem 15. Jh. heißt es: Frauen sind von Natur aus „unstet, gebrechlich, weichlich und schwach an Verstand." Ihr öffentliches Auftreten sei „höchste Gefährdung", und das einzige Heilmittel dagegen sei die rigorose Klausurierung[18]. Ein italienischer Prälat, mit dem Mary Ward zu tun bekommt, bringt es auf die schlichte Formel: „o marito o muro" – die Frau gehört gut aufgehoben, entwe-

---

[16] Gemaltes Leben Nr. 30, Reproduktion in Postkarten. Studio Tanner, Nesselwang.
[17] *Schulungsbrief 2*, als Manuskript gedruckt von Institutum Beatae Mariae Virginis. Rom 1969, 9.
[18] Zit. nach Hallensleben, aaO., 43.

der unter der sicheren Obhut ihres Gatten oder sichergestellt hinter Klostermauern.

Mary Ward ist nun in keiner Weise eine militante Feministin, die aggressiv gegen solche Unterstellungen anrennen würde. Was sie dagegenstellt, ist das vornehme und selbstverständliche Wissen von der Würde der Frau, worin sie sich auch ganz als Engländerin erweist. Dazu als Illustration eine kleine Begebenheit:

Als einmal die junge Gemeinschaft um Mary Ward öffentlich lobend erwähnt wird, antwortet ein Jesuit darauf: „Das ist wahr, solange sie ihren ersten Eifer bewahren, aber der Eifer wird verschwinden und schließlich sind sie nur Frauen." Dieses „nur Frauen" beunruhigt die Gefährtinnen, und Mary Ward antwortet mit einer ihrer schönsten Ansprachen darauf:

Die Wahrheit sei eine „veritas Domini", eine Wahrheit des Herrn, die Männern und Frauen gleichermaßen offensteht. „Wenn wir versagen, dann geschieht es, weil uns die Wahrheit fehlt, und nicht, weil wir Frauen sind". Ja sie wagt zu formulieren, „Frauen können ebenso vollkommen sein wie Männer, wenn sie die Wahrheit lieben und echte Erkenntnis suchen ..."

„Einen Priester, der kürzlich nach England kam, hörte ich sagen, daß er nicht um zehntausend Welten eine Frau sein möchte, weil er glaube, eine Frau könne Gott nicht erfassen. Ich erwiderte nichts, sondern lächelte nur, wenngleich ich ihm antworten hätte können, daß ich das Gegenteil erfahren habe. Sein Mangel an Urteil hätte mich traurig machen können. Doch will ich ihn nicht herabsetzen, er ist ein Mann von hoher Urteilskraft. Aber es fehlt ihm an Erfahrung."[19]

Mary Ward antwortet auf den Vorwurf „nur Frauen" in einer Vornehmheit, in der gerade ihre innere Sicherheit zum Ausdruck kommt. Mit derselben inneren Sicherheit und Gewißheit läßt sie sich auch in keiner Weise von den vorgegebenen Grenzen einengen und beirren. In bezug auf das Selbstbewußtsein der Frau als solches lebt hier Mary Ward die Dynamik des ignatianischen Charismas: die Grenzen ausloten und diese übersteigen.

Das Tridentinum hatte gerade aufs neue die Klausurbestimmungen für weibliche Ordensgemeinschaften eingeschärft. In einer solchen Situation muß es schockierend gewesen sein, daß Mary Ward bei ihrer Bitte um kirchliche Bestätigung die Formulierungen der Formula Instituti des Ignatius wörtlich übernimmt. Sie bietet sich und ihre Gefährtinnen dem Papst allen Ernstes an, damit er sie zu den „Türken und in die Gebiete, die man Indien nennt" sendet. Sie hält die Frau im vollen Sinn fähig, am Apostolat und an der Verkündigung der Kirche Anteil zu haben. Einzige Grenze ist ihr das kirchliche Amt.

Dieses Anerbieten Mary Wards konnte menschlich gesprochen nur im Desaster enden – es mußte den Spott der Gegner provozieren: da setzen sich ein paar Frauen über die von Gott gegebenen Grenzen stolz-töricht hinweg. Sie verstoßen gegen alle Gesetze weiblicher Schicklichkeit und erst recht gegen das Wort des hl. Paulus: „die Frau schweige in der Kirche" (1 Kor. 14,34).

---

[19] Archiv des Institutum Beatae Mariae Virginis München, *Liber Ruber*, 217–241.

Der Spott der Gegner hallt auch noch im Auflösungsdekret wider – und zugleich zeigt es für mich gleichsam im Negativ die Größe Mary Wards und der Frauen um sie:

„Um nach Belieben umherschweifen zu können, beobachten sie die Klausur nicht. Unter dem Vorwand, für das Heil der Seelen zu wirken, übernehmen sie verschiedene Aufgaben, die ihrem Geschlecht, ihrem schwachen Verstand und ihrer weiblichen Bescheidenheit, vor allem aber ihrer jungfräulichen Sittsamkeit nicht geziemen. Nicht einmal ein mit der Heiligen Schrift vertrauter und im Leben erprobter Mann würde solche Aufgaben ohne große Umsicht übernehmen wollen."[20]

Verhältnis zur Kirche

Eine der hervorstechendsten Eigenschaften Mary Wards ist ihre unbedingte Geradheit und Aufrichtigkeit, mit der sie dem folgt, was sie als den Willen Gottes erkennt. Sie ist – und das macht sie mir sympathisch – unfähig zu irgendwelchen diplomatischen Winkelzügen. Ebenso charaktetistisch ist für sie ihre ungebrochene Loyalität zur Kirche – die sie sich auch durch die schmerzhaftesten Erfahrungen nicht verderben läßt. Beides zusammen bringt sie in eine Spannung, die fast unmenschlich ist.

Einerseits versichert sie dem Papst ihre Gehorsamsbereitschaft – andererseits ist sie nie bereit gewesen, sich die Anerkennung durch die Kirche durch Zugeständnisse in den für sie wesentlichen Punkten zu erkaufen.

Ungebrochene Loyalität hat bei Mary Ward gewiß nichts mit Konfliktscheu und buckliger Unterwürfigkeit zu tun. So schreibt sie in einem ihrer Briefe:

„Gestern setzte es zwischen den guten Kardinälen und uns so heiße Auseinandersetzungen ab, daß man in Jahrhunderten, wenn überhaupt je einmal, nicht dergleichen sehen wird, zumal in Dingen, wo es nur darum geht, Gott zu dienen und zu suchen. Wie es auch gehen mag, der Gewinn wird schließlich auf unserer Seite sein. Es tut mit leid, dir aus Mangel an Zeit und Gesundheit nichts Näheres mitteilen zu können …".[21]

Beziehung zu den Jesuiten

Aus ihrem Selbstverständnis ergibt sich auch das Verhältnis Mary Wards und der Ihren zu den Jesuiten. Das Verhältnis von weiblichen und männlichen Ordensgemeinschaften kann Suarez im selben Jahrhundert, in dem Mary Ward um die Anerkennung ihrer Ordensgemeinschaft kämpft, noch sehr kurz und bündig beschreiben. Er verfaßt ein mehrbändiges Werk über Ordenstheologie, und das

---

[20] Bulle Urban VIII. vom 13. Jänner 1631 *Pastoralis Romani Pontificis*, zit. nach Peters, aaO., 856.

[21] Aus einem Brief an Winefried Wigmore, zit. nach: U. Dirmeier, *Die Geschichte der Marie Ward. Erzählt für Jugendliche und junggebliebene Erwachsene*, als Manuskript gedruckt. Bamberg 1995, 77.

kurze Kapitelchen, das er darin den Frauenorden widmet, überschreibt er als „tamquam accessorium" der Männerorden – „irgendwelche Anhängsel".[22]

Selbstverständlich war es bis dahin, daß der weibliche Zweig eines Ordens in rechtlicher Abhängigkeit und unter der geistlichen Leitung durch den jeweiligen männlichen Zweig stand. Mary Ward hatte niemals eine ähnliche Beziehung zum Jesuitenorden im Sinn. Vielmehr ist von ihr der Ausspruch überliefert: „Wir sind so weit davon entfernt, einen Leib mit der Gesellschaft bilden oder ihnen auf irgendeine Weise untergeordnet sein zu wollen, daß wir eine solche Abhängigkeit nie zugestehen würden, selbst wenn sie uns angeboten würde."[23]

Nicht nur gegen eine rechtliche Abhängigkeit vom Jesuitenorden verwehrt sie sich, sondern ebenso klar stellt sie die auf die Gesamtkirche und ihren universalen Heilsauftrag ausgerichtete Struktur ihrer Gründung heraus: Weder den Ortsordinarien noch anderen Ordensoberen sei es möglich, so kontinuierlich Einblick in das Leben der Gemeinschaft zu nehmen, wie es die Entscheidungen über den Einsatz oder die Mittel zum geistlichen Fortschritt der Schwestern erfordern. Ja, die Erfahrung würde zeigen, daß Frauen zur Leitung von Frauen die besseren Voraussetzungen mitbringen.

Man kann sich vorstellen, welche Entrüstung solche Worte provozierten – die Gegner fassen dies in dem Vorwurf zusammen: „Diese Frauen regieren sich selbst."[24]

Ich denke – fernab jeder Polemik – tritt uns hier ein Modell des partnerschaftlichen Umgangs zwischen Frauen und Männern entgegen, das auch für uns noch positive Herausforderung sein kann. Ein Modell, das nicht am Schema von Unter- und Überordnung, sondern an der jeweiligen Anerkennung des anderen in seiner spezifischen Eigenart orientiert ist. Der erste Schritt ist die Freigabe des oder der anderen aus aller Bevormundung. Indem ich sowohl um die eigene Würde wie auch um die des anderen weiß, bin ich frei zu geben und frei zu empfangen.

Was ich hier geboten habe, sind fragmentarische Schlaglichter – eine Anregung zum Gespräch. So möchte ich das Gesagte auch verstanden wissen. Mir ist klar, daß viele Fragen offenbleiben. Nur eines will ich andeuten: Besteht nicht ein eklatanter Widerspruch zwischen dem, was ich als „ignatianisches Charisma" zu umreißen versuchte, und der Wirklichkeit unserer Gemeinschaft als „Englische Fräulein"? Ist hier nicht der dynamische Ursprung sehr stabil und behäbig geworden? Es ist dies vor allem eine selbstkritische Frage an meine Ordensgemeinschaft.

Ein entscheidender Grund für die Differenz zwischen Ursprung und heutiger Wirklichkeit liegt in der Geschichte unseres Institutes. Nur durch Kompromißbereitschaft war es überhaupt möglich, daß das durch die Bulle vernichtete Institut Mary Wards wieder auferstehen konnte. Als Erziehungsorden für Mädchen konnten wir langsam wieder Akzeptanz finden. (Auch die Erziehung

---

[22] Vgl. B. Hallensleben, aaO., 43.
[23] Vorgelegt den Schwestern in Lüttich zwischen 1617 und 1620; vgl. B. Hallensleben, aaO., 61.
[24] Vgl. B. Hallensleben, aaO., 62.

von Mädchen war in den Ursprüngen ja revolutionäres soziales Engagement.) Vielfach konnten unsere Schwestern im Lauf der Geschichte dem Druck kirchlicher Erwartungen nicht standhalten und ließen sich zur Annahme eines klösterlichen Lebensstils bewegen.

Bei allem Verständnis für die in ihrer Zeit notwendigen Kompromisse bleibt jedoch die Herausforderung, uns aus unseren Ursprüngen zu erneuern. Dazu wollte ich ermutigen.

Ich hoffe, Ihnen ein wenig Stolz und Freude an unserer Identität als ignatianische Ordensgemeinschaft vermittelt zu haben – und ich hoffe, daß Sie das ermutigt, sich an Ihrer jeweiligen Tradition und Identität zu freuen und auf sie stolz zu sein.

Für Maria Michael Pelli IBMV zum 60. Geburtstag

Die Befreiungstheologie als Stimme der „gekreuzigten Völker" ist Zielpunkt staatlicher und gesellschaftlicher Angriffe. Christen, die sich für soziale Gerechtigkeit einsetzen, sind in vielen Ländern der Verfolgung ausgesetzt. Stellvertretend für unzählige andere Märtyrer sei an die Ermordung von Erzbischof Oskar Romero (1980) oder das Attentat auf sechs Jesuitenpatres und zwei Frauen der Universität von El Salvador erinnert (1989). Ignacio Ellacuría, eines der Opfer, schlug als neue Weltordnung eine „Zivilisation der Armut" vor, weil jede andere Lösung nicht universalisierbar sei, da sie entweder zum ökologischen Zusammenbruch oder zur Festigung der strukturellen Ungerechtigkeit führe. Trotz mancher Konflikte mit dem Lehramt gehört die befreiungstheologische Rede von „Strukturen der Sünde" bzw. der „Option für die Armen" inzwischen zum Grundbestand der katholischen Soziallehre (Sollicitudo rei socialis, n. 36/42). Jon Sobrino zeigt, wie die postmoderne Mentalität die Befreiungstheologie zu relativieren droht, obwohl die Globalisierung ihre Bedeutung bestätigt hat: „Zu fördern ist der Glaube gegen den plumpen Positivismus und Pragmatismus, der zur Sinnlosigkeit degeneriert; die Kirche der Armen gegen eine vermeintlich universale Kirche aller Menschen, welche aber nur die Mächtigen stützt." (S. 328)

Befreiende Evangelisierung

Jon Sobrino, San Salvador

Die von Papst Johannes Paul II. vielfach geforderte „Neuevangelisierung" muß die Dimension der Guten Nachricht (Euangelion) in der Botschaft und Praxis Jesu von Nazareth mit den grundlegenden Problemen der Evangelisierung in unserer heutigen Welt in Verbindung bringen.[1] Sie muß neue Umstände berücksichtigen wie etwa die Ökologie, die Beziehungen zwischen den Geschlechtern, die Inkulturation, das Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen usw. „Neu" müssen auch die „Evangelisierenden" sein, vor allem, wie Kardinal Paulo Evaristo Arns betont, die Laien und die Armen. Hieraus ergeben sich einige grundlegende Probleme, die ich anhand einiger Thesen bedenken möchte.

---

[1] In meinem Buch *Jesucristo liberador*, Madrid 1991, 119–306, stellte ich die Botschaft und die Praxis Jesu aus der Sicht der Befreiungstheologie dar. (Eine deutsche Übersetzung ist beim Grünewald-Verlag in Vorbereitung.) Zur Evangelisierung und zu „Evangelii Nuntiandi" schrieb ich: *La evangelización como misión de ta Iglesia*, in: *Resurrección de la verdadera Iglesia*; in: Santander 1981, 261–308. Vorliegende Ausführungen sind eine aktualisierte und geschichtlich rückgebundene Konkretisierung.

1. Die Bedingung der Möglichkeit: Sind wir von einer guten Nachricht überzeugt?

Erste These: Evangelisieren heißt, eine gute Nachricht mitzuteilen, welche Freude bewirkt. Die wesentliche subjektive Voraussetzung dafür wird die Überzeugung sein, daß es eine solche gute Nachricht gibt – was heute überhaupt nicht selbstverständlich ist.

Die Enzyklika „Evangelii Nuntiandi" (Nr. 7) sagt, daß Jesus „der erste Verkündiger" ist, und bietet uns damit eine zwar einfache, aber wichtige Methode an, um das Thema „Evangelisierung" anzugehen. Als erstes muß man nun sagen, daß Jesus überzeugt war, es *gebe* eine gute Nachricht zu verkünden, welche der Mühe zu leben wert ist, bis dazuhin, sein Leben hinzugeben. Dies wird bei den Synoptikern in seinen beiden wichtigsten und ursprünglichsten Worten ausgedrückt: *basileia* und *abba*, „Reich" und „Vater". In ihnen handelt es sich nicht um bloße Lehrsätze, sondern um Ausdrucksweisen einer guten Nachricht, welche Jesus selbstverständlich für wahr hält. „Ich muß ... das Evangelium vom Reich Gottes verkünden" (Lk. 4,43). „So sollt ihr beten: Unser Vater im Himmel ..." (Mt. 6,9). Dabei verkündet er die gute Nachricht nicht nur programmatisch zu Beginn seiner Sendung, sondern er hält sie sein ganzes Leben lang durch, selbst mitten in Zweifeln und obwohl das Reich nicht kommt und sein Vater ihn nicht vom Tod errettet. Während des Abendmahls denkt Jesus weiter daran, daß er wiederkommen wird, um mit seinen Jüngern den Kelch „im Reich Gottes" zu trinken (Lk. 22,18). Auch im Ölberg-Gebet nennt er Gott weiterhin „Vater" (Mk. 14,36).

Dieser kurze Hinweis auf Jesus führt uns zum Grundproblem: Existiert heute die Überzeugung, daß man eine gute Nachricht verkünden kann – ohne sie zu einer routinemäßigen „Lehre" herabzuwürdigen? Vielleicht war es in den 79er- und 80er-Jahren leichter, auf diese Frage positiv zu antworten – das zeigen uns die Märtyrer jener Zeit –, doch heute scheint nichts mehr klar zu sein.

„Gute Nachricht" meint im Grunde die Ankündigung, daß die Utopie des Lebens, die Würde, die Humanisierung in einer Welt des Todes, der Ausgrenzung und der Inhumanität möglich ist. Darüber hinaus meint sie, daß die Hoffnung der Schwachen, der Kleinen und der Opfer von Ungerechtigkeit erfüllt werde. Sie kommt als Geschenk und Gnade. „Gute Nachricht" ist daher nicht einfach Fortschritt und Entwicklung – auch wenn sie diese enthalten kann –, sondern die Verwirklichung des Lebens derer, die kein Leben haben, und der Humanität derer, die enthumanisiert leben müssen. Noch einmal unsere Frage: sind wir überzeugt, daß diese gute Nachricht möglich ist?

1.1 In der Kirche fehlen Freude und Aufrichtigkeit

Schon 1974 meinte Schillebeeckx, daß sich die Kirchen leerten, weil „bei uns Christen offensichtlich die Fähigkeit abnimmt, Menschen von heute in kreativer

Treue das Evangelium, trotz und zusammen mit seinen menschenkritischen Aspekten, dennoch als frohe Botschaft zu überbringen"[2].

Im kirchlichen Umfeld gibt es Begrenzungen. welche die Verkündigung der guten Nachricht einschränken. Daß die Kirche heilig und sündig bzw. sündig und heilig ist, war immer wahr. Man darf sich darüber nicht wundern, und insofern sie sündig ist, kann dies keine gute Nachricht sein. Von der Evangelisierung her gesehen, kann allerdings ein noch schwereres Problem eintreten: Trauer und Angst hervorzurufen, Freiheit und Freude zu unterdrücken – dies würde auch formal die Dimension der guten Nachricht verletzen.

Ein Ambiente von Verdächtigungen, Argwohn und Zensur vermittelt keine Freude an Geschwisterlichkeit, sondern Trauer und sogar Angst. Sowohl die Sehnsucht einer modernen Christenheit, daß die Kirche als Macht mit den Mächtigen dieser Welt auf gutem Fuß stehe, als auch die Angst zu schrumpfen und im Konzert der Religionen an Relevanz zu verlieren – all dies vermittelt nicht die Freude des Dienstes, sondern die Besessenheit, bedient zu werden. Die „Tat Jesu", seine Parteinahme für die Armen und deren Verteidigung, seine Konfrontation mit den Mächtigen, seine Standhaftigkeit bis zum Kreuz, andererseits sein reales Vertrauen in Gott und seine Bereitschaft, ihn Gott sein zu lassen – all dies abzuschwächen oder zu ignorieren führt dazu, diesen Jesus, der *gute Nachricht* ist, zu verdunkeln. Würde es an Aufrichtigkeit und Wahrheitssuche mangeln, wäre dies nicht nur eine ethische Begrenzung, sondern es schmälerte das Wesen der guten Nachricht, denn „die Liebe freut sich an der Wahrheit" (1 Kor. 13,6).

Schließlich konfrontiert auch diese Welt selbst eine Kirche, die evangelisieren will, mit Problemen. Das erste, immer gleiche, beginnt mit Jesus und vor ihm mit den Propheten: Wer den Armen eine gute Nachricht verkündet, dem ergeht es schlecht, weil er gleichzeitig Verkündiger und Prophet sein wird, wie Martin Luther King, Erzbischof Romero und viele andere. Das zweite, aktuellere, ist die Verdrehung und Benutzung der guten Nachricht von seiten der Machthaber dieser Welt.

1.2 In der Welt: Entmutigung angesichts der Ungerechtigkeit

Auch die Situation der heutigen Welt erleichtert die Verkündigung der guten Nachricht keineswegs. Das Problem der Menschheit heißt nicht: „Das Reich Gottes ist noch nicht angekommen", sondern: „Offensichtlich ist es weder angekommen noch dabei, anzukommen". Die *species* Mensch entwickelt sich zum Schlechteren hin, denn es ist die *subspecies* der Nicht-Existierenden aufgetaucht, und der Abgrund zwischen reichem menschlichem Dasein und armem – ebenfalls menschlichem – Dasein vertieft sich; der Reiche und Lazarus (Lk. 16,19 ff.) entfernen sich immer mehr voneinander. Wir sind dabei, „vom Ungerechten

[2] E. Schillebeeckx, *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden.* Freiburg 1992, 101. (Die Originalausgabe wurde 1974 veröffentlicht.)

zum Unmenschlichen" überzugehen. Und was noch schlimmer ist: Die vorgeschlagenen Lösungen sind schlecht, weil sie nur das Leben eines bestimmten Teils des Planeten (40 bis 50 Prozent) verbessern können, wobei irgendeine Instanz die grausame Entscheidung treffen muß, welche Völker dann leben dürfen und welche nicht.

Weiter muß man sehen, wie die Menschen durch die Kommerzialisierung und den Konsumismus enthumanisiert werden: in der Musik, im Sport, in der Kleidung und praktisch allem; die Existenz wird trivialisiert, einzelne und ganze Völker denken – trotz der vorgeblichen Globalisierung – nur noch an sich, was dazu führt, die anderen zu ignorieren, sie nicht mehr zu verstehen und sie zu verachten. Wenn für die Moderne in ihren Anfängen die Erlösungs-Erwartung wesentlich war – die Ankunft des Reiches der Freiheit, der klassenlosen Gesellschaft –, so ist die Postmoderne dabei, jegliche Erwartung selbst zu verlieren oder zu negieren. An ihre Stelle tritt die Schicksalshaftigkeit.

All dies erzeugt ein Ambiente der Leichtfertigkeit, vor allem aber der Entmutigung und Hoffnungslosigkeit. Folglich ist die Wirklichkeit unserer Welt nicht nur in sich keine gute Nachricht, sondern sie scheint jede Möglichkeit einer solchen zu verhindern: Man ist nicht mehr überzeugt, daß die gute Nachricht möglich sei. Diese Überzeugung wieder zu „zeugen", ist, so meine ich, das grundlegende Problem der Evangelisierung. Theologisch ausgedrückt, handelt es sich darum, nicht nur die Überzeugung wiederzugewinnen, daß Gott existiert, sondern die, daß es gut ist, daß Gott existiert.

Ich werde nun, entsprechend dem Aufbau von *Evangelii Nuntiandi*, den Inhalt der Verkündigung (2) untersuchen, sodann die Realisierung der Befreiung (3) und das Zeugnis (4). Bei jedem Thema behandle ich nur einige Aspekte, die mir für heute wichtig erscheinen; ich werde versuchen, sie geschichtlich in der Praxis Jesu festzumachen.

2. Die gute Nachricht von Jesus verkünden

Zweite These: Jesus von Nazareth, seine Praxis und seine Weise dazusein, ist gute Nachricht, weil er die Erscheinung des Menschlichen und der Vermenschlichung ankündigt, sowohl in der heutigen Welt wie für sie.

Das erste Element der Evangelisierung ist es, „Gottes Liebe den Menschen zu verkünden, welche in Jesus Christus erschienen ist" (*Evangelii Nuntiandi* 26). Dies ist *gute Nachricht*, *Eu-angelion*. Bekanntlich hat der Begriff im NT zwei Bedeutungen: „Gute Nachricht" meint zum einen, was Jesus ankündet, nämlich das Reich Gottes, zum anderen diesen Jesus selbst, vor allem sein Erlösungswerk in Kreuz und Auferstehung. Ersteres erscheint deutlicher bei den Synoptikern, letzteres bei Paulus, wobei allerdings Markus am besten beide Bedeutungen eint: Gute Nachricht ist das, was Jesus herbeibringt, und das, was über den gekreuzigten und auferstandenen Jesus verkündet wird.

Zu diesen beiden biblischen Bedeutungen von *gute Nachricht* wollen wir nun

eine dritte hinzufügen, welche, obwohl im NT begründet, in den beiden vorigen noch nicht genügend ausgedrückt ist: die *Seinsweise* Jesu in seiner Verkündigung und seinem Dienst am Reich Gottes, welche – im strengen Sinn – über seine Botschaft und Praxis hinausgeht. Es handelt sich darum, wie Jesus handelte und lebte, *wie* er Mittler war. Dieses *Wie* scheint mir nun – im strengen und nicht nur im frommen Sinn – eine gute Nachricht zu sein, welche nicht angemessen auf die beiden vorigen Bedeutungen reduziert werden kann. Man muß folglich zur *Orthodoxie* und zur *Orthopraxie* etwas hinzufügen, das man – in Ermangelung eines besseren Ausdrucks – *Orthopathos* nennen mag: die rechte Weise, uns von der Wirklichkeit Christi betreffen zu lassen.

2.1 Die gute Nachricht von Jesus nach dem Neuen Testament

Von dem gestorbenen und auferstandenen Jesus sagt das NT, daß er Erlösung wirkt, daß er „um unserer Sünden willen hingegeben und für unsere Rechtfertigung auferweckt wurde". Diese Aussage ist allerdings, obwohl wesentlich, nur abgeleitet. Sie setzt eine vorgängige Wirklichkeit voraus, die in einer ersten Erfahrung schon ergriffen worden ist: das geschichtliche Leben und Sterben Jesu von Nazareth und das eschatologische Ereignis der Auferstehung. Die ursprünglichere Erfahrung, auch wenn sie für eine Vervollständigung offen ist, ist das Leben und das Kreuz Jesu, wohingegen die Erfahrung des Auferstandenen in Bezug auf Jesus in die größere Wahrheit einführt, welche allerdings immer wesentlich auf ihn verwiesen bleibt. Letztendlich entscheidet sich alles an der Wirkung, die jener Jesus von Nazareth auslöste, welche zwar durch das Kreuz erschüttert und auf den Kopf gestellt, durch die Auferstehung jedoch – im Glauben – bestätigt wurde. Diese Wirkung wurde später reflektiert, theologisch gedeutet und in eine Beziehung zur Erlösung gebracht; das Wesentliche entscheidet sich jedoch darin, ob Jesus – in den Worten von Juan Luis Segundo – „einen Unterschied macht". Diese Erfahrung läßt sich am passendsten mit *„gute Nachricht"* ausdrücken.

Ohne geschichtliche Wirklichkeit kann es keine lobpreisende Anrufung geben. Was zu Beginn den Unterschied machte, war das gute Wirken Jesu, und dieses setzte einen Prozeß in Gang: von Jesus von Nazareth zum Christus. Man kann die Richtung nicht umkehren, von der Reflexion zurück zur Realität. Die erste Frage heißt: Was machte aus Jesus jene „gute Nachricht", so daß die Armen „von allen Seiten zu ihm liefen", jene von den großen religiösen Bewegungen verachtete Landbevölkerung Galiläas?

Anziehend war in der Person Jesu zweifellos, wie er Hoffnung verbreitete, Menschen befreite und heilte, Dämonen austrieb, sich den Ausgegrenzten zuwandte, die Mächtigen anklagte und demaskierte, aber auch sein Charakter, seine Weise zu sein und zu handeln, welche ich hier untersuchen möchte. Man sah in ihm jemanden, der mit Autorität redete, überzeugt von dem, was er sagte, nicht wie jene, die wie irrationale Fanatiker oder bezahlte Funktionäre redeten. In ihren Nöten liefen die Menschen zu ihm, und wenn sie ihn um die Lösung

ihrer Probleme baten, versuchten sie es immer mit dem entscheidenden Wort: „Herr, erbarme dich unser". Die Kinder erschreckten nicht vor ihm, und auch die Frauen folgten ihm. Die Leute liefen ihm nach, und am Ende seines Lebens fand er in ihnen seine beste Unterstützung. Eine Frau konnte ihren Enthusiasmus nicht bremsen und brachte ihn mit der größten Begeisterung zum Ausdruck: „Gesegnet sei der Leib, der dich trug".

Die Armen fanden in Jesus jemanden, der sie liebte, verteidigte, befreite. Wer ihm nachfolgte, Mann oder Frau, war ergriffen von seiner Echtheit, seiner Wahrheit, seiner Entschlossenheit und – schlußendlich – seiner Güte. Solches ist, gestern wie heute, nicht häufig; es ergreift das kollektive Gewissen und ist eine gute Nachricht. Und sogar ein Erlöser kann solches auf verschiedene Weise leben: distanziert und mit Macht – oder in Nähe und Solidarität. In Abwandlung des Textes von Mi. 6, 8 können wir sagen: Jesus war ein guter *Mittler,* weil er *Gerechtigkeit* wirkte, und er war ein *guter* Mittler, weil er *zärtlich* liebte.

In den Berichten der Evangelien gibt es also einen deutlichen Widerhall der Wirkung, die die Person Jesu und seine Weise zu sein hervorrief, und wegen dieser Wirkung dürfen wir von Jesus als guter Nachricht zu sprechen beginnen. Das Kerygma schließt das Schicksal Jesu als *gute Nachricht* ein, welche allerdings als solche eine – positive – *Interpretation* des Schicksals Jesu und deswegen abgeleitet ist. Im Kontakt mit Jesus hat die *gute Nachricht* jedoch den Charakter ursprünglicher Wirklichkeit. Man muß hier daran erinnern, daß der Glaube nicht ohne weiteres darin besteht, gläubig eine Interpretation der Wirklichkeit anzunehmen, sondern darin, sich mit einer Wirklichkeit zu konfrontieren, die sich selbst transzendiert und folglich transzendent interpretiert werden kann. Die gute Nachricht von Jesus im NT ist daher nicht einfach nur Glaubensgegenstand – „Ostern bringt Erlösung" –, sondern auch Erfahrung von Wirklichkeit: das Erbarmen, die Rechtschaffenheit, die Entschlossenheit Jesu ist die gute Wirklichkeit.

2.2 Die gute Nachricht Jesu in der heutigen Zeit

An Jesus ergreift uns seine ursprüngliche Barmherzigkeit, welche er den Menschen gewährt: von ihr her definiert er die Wahrheit Gottes und des menschlichen Seins; seine Aufrichtigkeit gegenüber der Wirklichkeit und sein Wille zur Wahrheit, sein Urteil über die Situation der unterdrückten Mehrheit und der unterdrückenden Minderheit: Stimme der Stimmlosen und Stimme gegen die zu Stimmgewaltigen: seine Reaktion gegen diese Wirklichkeit: Verteidigung der Schwachen und Anklage und Demaskierung der Unterdrücker; seine Treue darin, im langen Lauf der Geschichte Ehrlichkeit und Gerechtigkeit auf das Ende hin durchzusetzen, trotz innerer Krisen und äußerer Verfolgungen; seine Freiheit zu segnen und zu verfluchen, zur Synagoge am Sabbat zu gehen, diesen zu verletzen – letztlich eine Freiheit zu verhindern, daß irgend etwas das Gute behindere. An Jesus ergreift uns weiterhin, daß er das Ende des Unglücks

der Armen und das Glück und die Freude derer, die ihm nachfolgen, erreichen will – von daher seine Seligpreisungen; daß er sich Sündern und Ausgegrenzten zuwendet, daß er sich an ihren Tisch setzt und mit ihnen feiert und daß er sich darüber freut, daß Gott sich ihnen zeigt. Schließlich ergreift uns – als Gläubige – an Jesus, daß er auf einen guten und nahen Gott vertraut, welchen er Vater nennt, und daß er sich gleichzeitig diesem Gott zur Verfügung stellt, der weiterhin Gott bleibt, absolutes, unbeeinflußbares Geheimnis.

In einer Person jede einzelne dieser Haltungen verwirklicht zu sehen – Aufrichtigkeit und Wahrheit, Erbarmen und Treue, Freiheit, Freude und Feier, Vertrauen in den Vater und Verfügbarkeit vor Gott –, ist immer eine Brise frischer Luft in unserer Geschichte. Jemanden so zu sehen, ist in Wahrheit gute Nachricht. Was uns jedoch ebenfalls – vielleicht noch mehr – ergreift, ist die Tatsache, daß in einer einzigen Person Haltungen vereint und miteinander versöhnt erscheinen, die sich in der Geschichte nur schwer versöhnen lassen. Jesus ist gleichzeitig der Mann des Erbarmens (*„misereor super turbas"*) und der prophetischen Anklage („Wehe euch Reichen!"), ein kraftvoll fordernder („wer mir nachfolgen will, nehme sein Kreuz auf sich und folge mir") und ein feinfühliger Mann („dein Glaube hat dich geheilt"), ein Mann des Vertrauens („Abba") und der Einsamkeit vor Gott („Mein Gott, warum hast du mich verlassen"). Entscheidend ist, daß die Evangelien uns einen Jesus vorstellen, der alles Menschliche inkarniert und gleichzeitig alles, was menschlich werden soll, vorantreibt; dies zieht die Menschen immer an, bis heute. Für diesen Christus ist es wesentlich – genauso wesentlich wie sein Menschsein, sein Gottsein, sein Erlösersein –, daß er gute Nachricht ist, welche, um *Nachricht* zu sein, sich bekannt machen, und um *gute* Nachricht zu sein, für alle Menschen als gut erscheinen muß.

3. Die gute Nachricht des Reiches Gottes verkünden: die Befreiung

Dritte These: Evangelisieren heißt, das Reich Gottes – im Gegensatz zum Anti-Reich – zu verkünden und aufzubauen, als umfassende strukturelle Wirklichkeit. Diese Aufgabe ist befreiend, nicht nur wohltätig; sie muß auch, besonders heute, anklagen und demaskieren; außerdem muß sie Vorschläge für eine Wegrichtung enthalten, welche die Gesellschaft gehen muß, und etwas, das man eine adäquate „Ökologie des Geistes" nennen kann.

In *Evangelii nuntiandi* ist der folgende Punkt der neuartigste: Zur Evangelisierung gehört es nicht nur, die Befreiung von Millionen Menschen zu verkünden, sondern auch „die Pflicht zu helfen, daß diese Befreiung beginne, von ihr Zeugnis zu geben und dazu beizutragen, daß sie umfassend sei" (Nr. 3). Dies hat auch die Theologie und Christologie der Befreiung stark betont. Deswegen werde ich nicht die zentrale These wiederholen, sondern drei mir wichtig scheinende Präzisierungen anbringen.

Zur Evangelisierung gehört notwendig die Befreiung – was noch vor einigen Jahren von vielen in Theorie und Praxis so konzipiert wurde[3]. Zweifellos hat sich diese „gedachte" Befreiung nicht verwirklicht, weswegen heute die Dimension der Befreiung mehr und mehr von der Evangelisierung getrennt wird. Diese Schlußfolgerung ist allerdings, obwohl verständlich, nicht logisch, denn weder verlangt sie so das Evangelium noch braucht sie so unsere Welt. Einerseits braucht das Reich Gottes in jedem Fall geschichtliche Vermittlungen; Ignacio Ellacuría sagt dies deutlich:

„Ein weiterer wesentlicher Schritt bleibt zu gehen: wirtschaftliche, politische und kulturelle Modelle zu schaffen, die eine Zivilisation der Arbeit möglich machen, welche die Zivilisation des Kapitals ersetzt. Hier stellt sich für Intellektuelle jeder Art ... eine Herausforderung und unabweisbare Aufgabe. Kritik und Destruktion genügen nicht, es braucht eine konstruktive Alternative."[4]

Andererseits muß daran erinnert werden: „Die Kirche predigt kein konkretes System. Die Kirche bietet keinerlei Methode an, sondern die Prinzipien der wahrhaften Befreiung: an den befreienden Gott zu glauben."[5] In der Evangelisierung müssen wir wesentlich die Bereitschaft erhalten, Wirklichkeiten und Systeme zu humanisieren, welche die Welt aus ihrer Autonomie heraus erzeugt. Ob die von der Evangelisierung geförderten Befreiungsprozesse Erfolg haben oder nicht, ist deswegen nicht das Kriterium dafür, Evangelisierung und Befreiung in eine Beziehung zu bringen, auch wenn sie sehr wohl dazu helfen können, konkrete pastorale Praktiken zu wählen. Ich erwähne dies, weil wir heute versucht sind, uns von der Befreiung abzuwenden, da diese nicht den erhofften Erfolg hatte. Wir müssen deswegen die Aufgabe der Evangelisierung adäquat sehen:

„Es hat keinen Sinn einzuwenden, daß die Soziallehre der Kirche oder die Theologie der Befreiung keine vollständig operablen Lösungen für die Probleme der Menschheit anbieten. Aus diesem Fehlen folgt nicht, daß ihr historischer Beitrag unnütz sei oder durch den anderer ersetzt werden könnte. Die vollkommene Befreiung kann mit den Mitteln des Glaubens allein nicht erreicht werden, aber sie kann auch nicht ohne diese erreicht werden. Die Vollkommenheit der Befreiung erfordert diese Präsenz des Glaubens."[6]

Die Schwierigkeit, die Geschichte umzukehren, ist enorm. Heute führt dies leider meist dazu, daß die Evangelisierung, insofern sie die Verhältnisse umformen will, sich in kleinen Dingen konkretisiert, was zwar für den Erfolg wichtig

---

[3] Vgl. dazu J. Sobrino, *Die Theologie und das „Prinzip Befreiung". Reflexion aus El Salvador*; in: R. Fornet-Betancourt (Hrsg.), *Befreiungstheologie: Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft*; Bd. 2: *Kritische Auswertung und neue Herausforderungen.* Mainz 1997, 187–213.

[4] *El desafío de las mayorías populares*; in: *ECA* 493–494 (1989) 1078. Ignacio Ellacuría SJ war Professor der Zentralamerikanischen Universität in El Salvador; am 16. 11. 1989 wurde er, zusammen mit fünf weiteren Mitbrüdern und zwei Frauen, im Auftrag der Armee grausam ermordet.

[5] Oscar Romero, *Predigt* vom 9.7.1978.

[6] I. Ellacuría, *Liberación*; in: C. Florestán/J. J. Tamayo (Hrsg.), *Conceptos fundamentales del cristianismo.* Madrid 1993, 704.

ist, jedoch gefährlich wird, wenn es sich theoretisch als Alternative zu einer effektiven und umfassenden Befreiung darstellt, welche ja die Welt braucht! Man könnte nun argumentieren, daß die Taten Jesu Zeichen und nur Zeichen waren, aber man muß bedenken, daß sie nicht nur wohltätige, sondern befreiende Zeichen waren, d. h. daß sie – wenn auch nur in Zeichen – den Triumph über die Wurzeln der Unterdrückung „bezeichneten" und in diesem Sinn die Hoffnung vermittelten, daß die Befreiung möglich ist und nicht nur einige Verbesserungen. Jesus berührte in seiner Prophetie durchaus die Strukturen der Gesellschaft.

3.2 Die Notwendigkeit der Anklage in der Evangelisierung

Für Jesus ist das Reich Gottes eine dialektische Wirklichkeit, der sich das Anti-Reich aktiv widersetzt. Daher ist es einfältig und unwirklich, das Reich anzukündigen und aufbauen zu wollen, ohne das Anti-Reich anzuklagen und zu zerstören. Diese Lehre – in der Bibel verankert und im lateinamerikanischen Kontext schon seit dem 16. Jahrhundert und verstärkt in den letzten Jahrzehnten verwurzelt – scheint heute vergessen zu sein. Das Ende der sozialistischen Systeme bedeutet darüber hinaus den Verlust eines politisch mächtigen Anklägers, so daß die heute Mächtigen die Anklagen, die es noch gibt, außer acht lassen können. Aber obwohl wir Augen und Ohren vor der Welt verschließen, besteht das Problem weiter: Das Anti-Reich ist höchst aktiv und arbeitet gegen das Reich.

Deswegen ist die Anklage ethisch, anthropologisch und, wenn man so sagen darf, „metaphysisch" notwendig. *Ethisch*, um nicht durch Verschleierung das achte Gebot zu verletzen; *anthropologisch und sozial*, um die Person und die Gesellschaft auf der Wahrheit aufzubauen. Es ist richtig, daß es keinen Protest ohne Projekt gibt, aber das nimmt von der Notwendigkeit der Anklage nichts weg, denn diese ist nicht bloß eine rein subjektive Erleichterung, sondern eine Rechenschaft gegenüber der Wahrheit der Wirklichkeit, welche im letzten rettet oder verdammt. Auf die Wahrheit der Wirklichkeit werden wir, wie auf harten Felsen, das humane und soziale Gebäude bauen können; ohne sie wird es früher oder später einstürzen. Schließlich *„metaphysisch"*, weil die Anklage die dialektische und strukturelle Dimension der Wirklichkeit hervorhebt, welche vor einigen Jahren sehr beachtet wurde, heute jedoch auch in der Kirche und ihrer Evangelisierung mehr und mehr vergessen wird. Daß Jesus sich zugunsten der einen und gegen die anderen offenbart, daß es einen Gott gibt und ihm widerstreitende Götzen, daß es Mittler gibt wie etwa Jesus, aber auch wie die Hohenpriester, daß es die Utopie des Reiches Gottes und die Wirklichkeit des Anti-Reiches gibt, all dies ist zentral, um die Offenbarung und die Geschichte zu begreifen. Es so nicht zu sehen, kann naiv sein; in Wirklichkeit ist es jedoch absichtliche Ignoranz, um nicht zuzugeben, daß unsere Welt noch nicht die ist, die sie sein sollte, und zwar nicht etwa aus „Zeitmangel", sondern wegen böswilliger Kräfte, die gegen die Utopie arbeiten und Opfer hervorbringen.

Außerdem weist die Anklage – leichter als die Ankündigung – auf die strukturelle Dimension der Wirklichkeit hin. Obwohl man die Strukturen auch vom

Positiven angehen muß und obwohl man dafür wie Jesus Zeichen setzen muß, ist es leichter, dies vom Negativen her zu unternehmen. Die Anklage hilft uns, daran zu erinnern, daß die vielfältigen kleinen Übel von größeren, strukturellen Übeln herrühren, Folgen religiöser und – vor allem – kultureller, wirtschaftlicher und politischer Mächte sind. Bei aller Tragik tut man etwas Gutes, wenn man an solche Zusammenhänge erinnert und nicht allein das Herz der Menschen dafür verantwortlich macht.

Die Anklage ist jedoch nicht nur Notwendigkeit, sondern auch *gute Nachricht*, welche Hoffnung und Freude weckt. Die Wahrheit ist verhüllt und unterdrückt; deswegen wird die Anklage nicht nur die Wahrheit der Wirklichkeit ins Wort bringen, sondern sie ist *Freisetzung der Wahrheit*. Solches, wie alles Befreiende, weckt Hoffnung: Man befreit sich von der Lüge, das Unmögliche wird möglich, das Böse kann besiegt werden.

Wir leben heute nicht in einer Welt bzw. einer Kirche, in der angeklagt würde, was angeklagt werden müßte. Wer anklagt, wird „negativ", „voller Ressentiments", „wenig realistisch", „anachronistisch" genannt. Viele kirchliche Anklagen, etwa diejenigen Johannes Pauls II. im sozialen Bereich, werden verkürzt. Deswegen ist es eine gute Nachricht, die Anklage weiterzuführen, um die Armen vor einer Wirklichkeit zu verteidigen, welche unterdrückerisch ist und dabei immer weniger bestraft wird.

Jesus der Verkündiger war gleichzeitig der Ankläger. Die logische und zeitliche Priorität liegt zweifellos in der Verkündigung, aber genau um Verkündiger zu sein, Verteidiger des Armen und Schwachen, war er Ankläger von Strukturen und gesellschaftlichen Gruppen. Von Jesus her gesehen wird ganz deutlich, daß die Anklage für den Schwachen gute Nachricht ist, weil sie ihn gegenüber seinem Unterdrücker verteidigt; sie ist es aber auch, *sub specie contrarii*, für den Unterdrücker, weil sie ihn zur Umkehr bewegen kann.

3.3 Die Ökologie des Geistes

Unsere Welt ist nicht nur in ihrem Leib, sondern auch in ihrem Geist verarmt und unterdrückt. Deswegen schlug Ignacio Ellacuría eine neue Zivilisation vor, die er bewußt provozierend „Zivilisation der Armut" nannte[7]. Er wollte damit betonen, daß man die derzeitige Zivilisation des Überflusses überwinden muß, welche von den Mächtigen dieser Welt als offizielle Zivilisation propagiert wird, und daß man sie dialektisch, ausgehend von ihrem Gegenteil, überwinden muß. Diese offizielle Zivilisation hat in der Tat das Problem der Armut nicht gelöst, und ebensowenig das der Humanisierung. Sie hat weder jene zivilisiert, die im Überfluß leben, noch jene, die im Elend leben. Von daher sollte die Evangelisierung auch die Zivilisation umwandeln, die Werte oder Pseudo-Werte, die das

[7] Vgl. I. Ellacuría, *Fünf Jahrhunderte Lateinamerika: Entdeckung oder Verschleierung*; in: P. Rottländer (Hrsg.), *Die Eroberung Amerikas und wir in Europa*. Misereor. Aachen 1992 (= Misereor. Berichte und Dokumente; 5).

Humane in der Welt bilden. Ich möchte dies mit einem neuen Ausdruck eine „Ökologie des Geistes" nennen.

Aus verschiedenen Gründen gebrauche ich diese Metapher: Ökologie ist in Mode, im besten Sinn des Wortes, weil es in der ökologischen Problematik um Leben oder Tod geht. Sie muß gelöst werden, damit in Zukunft Leben möglich ist. Außerdem ist die ökologische Frage umfassend und strukturell; alles und alle sind wir mitbetroffen, ob wir es wissen oder nicht. Schließlich ist das so bedrohliche ökologische Problem Folge historischer Vergehen: Der Erde geht es nicht nur schlecht, sie wird ausgebeutet. Insofern handelt es sich um Sünde, weswegen die ökologische Aufgabe eine befreiende Dimension hat. Eine der ökologischen Notwendigkeiten ist – und von hier kommt die Erklärung der Metapher – die Reinigung unserer Atemluft, erstrangiges Symbol des Lebens. Wie der Körper, so braucht auch der Geist reine Luft. Heute befreien heißt, die Umwelt zu reinigen, die gegenwärtige sogenannte Zivilisation. In diesem Sinn spreche ich von der Notwendigkeit, die Umwelt zu evangelisieren, d.h. eine angemessene Ökologie für den Geist zu fördern.

Ich schlage keine „christliche Kultur" in dem Sinn vor, wie sie meist die Nostalgiker des Christentums vorschlagen: daß die *kirchlichen* Glaubensweisen und Normen das gesellschaftliche Leben durchdringen und daß so die Kirche leichter fortbestehen und sogar wachsen kann, selbstverständlich zum Wohl der Menschheit. Ich beziehe mich mehr auf eine Humanisierung der Kultur, obwohl diese sich in einer dem Evangelium gemäßen und christlichen Perspektive vollziehen kann und muß. Worin diese Humanisierung besteht, muß von vielen Beteiligten „unterschieden" werden, und unter ihnen dürfen die Armen nicht fehlen, denn diese sind am stärksten betroffen.

Für eine angemessene Ökologie des Geistes muß man vor allem die *Utopie* wiedergewinnen, in Abkehr von jedem Defätismus, auch wenn diese Utopie noch so bescheiden und „ortlos" ist. Zu fördern ist der Geist der Gemeinschaft gegen den Individualismus, welcher leicht zum Egoismus degeneriert; die Feier gegen das pure, unverantwortliche, kommerzialisierbare Vergnügen, welches zu Entfremdung degeneriert; die Öffnung zum anderen gegen den grausamen Ethnozentrismus, der in Unverständnis für die Leiden anderer und zu Verachtung degeneriert; die Kreativität gegen die faule Kopie und die servile Imitation, welche leicht zum totalen Verlust eigener Identität degeneriert; der Kompromiß gegen die falsche Toleranz, welche zu Gleichgültigkeit degeneriert; die Gerechtigkeit gegen die Wohltätigkeit, mit der man die Tragödie der Welt nur verschleiert; die Solidarität gegen die Unabhängigkeit dessen, der niemanden braucht und dann in Einsamkeit endet; die Wahrheit gegen die Propaganda und die Lüge, von der sich früher oder später die Wirklichkeit entfernt; der Glaube gegen den plumpen Positivismus und Pragmatismus, der zur Sinnlosigkeit degeneriert; die Kirche der Armen gegen eine vermeintlich universale Kirche aller Menschen, welche aber nur die Mächtigen stützt …

Wie glücklich diese Beschreibung auch sein mag, sie will folgendes sagen: Evangelisieren heißt, die Luft zu humanisieren, die der menschliche Geist atmet. Christlich gesprochen heißt es, den Menschen vermittels dieser Humanisierung

auf den Weg der Gleichgestaltung mit Jesus und der Vergöttlichung zu bringen, explizit oder anonym. Die Ökologie des Geistes zu fördern, ist insbesondere Aufgabe von Institutionen wie der Kirche, weil diese durch ihre Herkunft besser dafür vorbereitet ist als andere. Wenn es auch der Kirche nicht möglich ist, im ökonomischen Prozeß direkt oder indirekt Einfluß auszuüben, weil sie dafür nicht über die ökonomischen, politischen oder militärischen Mittel verfügt, so ist es ihr doch möglich, im sozialen Prozeß einen Einfluß auszuüben. Dafür verfügt sie über das Wort als bestimmende Wirklichkeit des menschlichen Geistes und über ein ganzes Netz von Institutionen, um dieses Wort zu verbreiten: Diözesen und Pfarreien, Schulen und Universitäten, Schriften und andere Medien können in die Gesellschaft das den Geist bestimmende Wort einführen und umgekehrt andere, entmenschlichende Worte verhindern.

Vor allem möchte ich betonen: In der Evangelisierung muß die Kirche zur Mütterlichkeit als ihrer ursprünglichen Dimension zurückkehren. Die Kirche ist „Mutter und Lehrerin", zuerst allerdings Mutter, und dies nicht nur wegen der Konnotation der Barmherzigkeit, den der Begriff der Mutter enthält – in der Kirche mangelt es daran! –, sondern wegen der Konnotation „Hebamme der Menschlichkeit", was nicht dasselbe ist und Priorität hat gegenüber dem Dasein als „Expertin in Menschlichkeit".

4. Das Zeugnis dessen, der evangelisiert

Vierte These: Wer evangelisiert, muß Zeuge sein. Er evangelisiert das Menschliche ohne jeden Zusatz, wenn auch mit Konkretionen: Erbarmen, Treue, Hingabe und Solidarität. Er evangelisiert als jemand, der mit Gott auf dem Weg ist, in einer wechselhaften Geschichte, demütig und mit der Hoffnung der Armen.

Wie soll man den Inhalt der Evangelisierung mit dem eigenen Leben in eine Beziehung bringen? *Evangelii Nuntiandi* betont: „Die gute Nachricht muß in erster Linie durch das Zeugnis verkündet werden" (Nr. 21). Das Zeugnis verleiht dem, was verkündet wird, Glaubwürdigkeit und verhilft dazu, daß der Hörer die gute Nachricht annimmt, die – weil skandalös – schwierig anzunehmen ist: „Das Reich Gottes ist nahe, und es ist ein Reich der Armen." Außerdem macht das Zeugnis in gewisser Weise den Inhalt der guten Nachricht schon wirklich: Es ist möglich, menschlich zu leben. Ich möchte nun untersuchen, worin das Zeugnis besteht. Im Grunde besteht es darin, die Taten Jesu und seine Weise, sie zu tun, aktualisierend zu wiederholen. Auf drei Punkte möchte ich mich konzentrieren.

4.1 Menschliches „ohne Zusätze"

Um das Wesen des Zeugnisses zu bestimmen, wenden wir auf den, der evangelisiert, das an, was der Hebräerbrief über den Mittler sagt: daß er wahrhaft

menschlich ist. Der Autor beschreibt den Mittler mit erhabenen Titeln wie „Herr", „Christus", „Sohn Gottes"; er betont jedoch vor allem seine menschliche Wirklichkeit und benutzt deswegen ständig den Namen *Jesus*, und zwar vor allem im Kontext seiner Schwäche und seines Todes. Dies ist nicht selbstverständlich, und der Sinn dieser Namensnennung besteht nicht darin, den Mittler zu identifizieren. Die Absicht des Textes ist es, zu betonen, daß Jesus wirklich Mensch ist und an der menschlichen Daseinsweise vollen Anteil hat, daß er „in allem wie wir geprüft wurde, aber nicht gesündigt hat" (4,15), daß er, mehr noch, „in allem seinen Brüdern gleich sein mußte" (2,17).

Dieser menschliche Jesus benötigt, um Mittler zu sein, keinerlei kategorialen „Zusatz", etwa daß er einem bestimmten Stamm – dem Levis – angehören oder daß er eine zusätzliche Macht erhalten müßte, wie es im Amtspriestertum der Fall ist. Die Fähigkeit des Mittlerseins kommt ihm daher nicht durch eine dem Humanen *hinzugefügte* soziologische Realität oder Bestimmung zu, noch von einer übermenschlichen Würde, wie in den Religionen meist das Priestertum verstanden wird. Jesus entsproß dem Stamm Juda, der nicht priesterlich war (vgl. Hebr. 7,14). Wenn man behauptet, Jesus war „Laie", hat dies in der heutigen kirchlichen Situation nicht nur einen polemischen und ironischen Sinn, sondern es betont auf andere Weise nochmals das Wesentliche: Ob „Laie" oder „Priester", Jesus ist *Mittler, weil er wahrhaft Mensch ist* – aus keinem anderen, „hinzugefügten" Grund.

Demnach benötigt auch der heutige Verkündiger keine „Zusätze", sondern, wie Jesus, „Konkretionen" und verdichtete „Ausdrucksweisen" des Humanen. Manches davon wird *natürlich* und unvermeidlich sein, anderes *historisch*, Frucht der menschlichen Freiheit. In Jesus konkretisierte sich das Humane in einem Geschlecht, dem männlichen, und in einer Ethnie, der jüdischen; diese Konkretionen sind jedoch nicht wesentlich für sein Mittlersein. Auch in und durch das Weibliche und Nicht-Jüdische kann sich die Menschlichkeit manifestieren. Daß Jesus Mittler der Menschlichkeit wurde, hängt nicht an diesen natürlichen Konkretionen, sondern an anderen, freien und geschichtlichen: Es gibt viele davon; der wahre Mittler übt sie auf sehr bestimmte Weise aus, und wer evangelisiert, folgt ihm darin. Ich möchte vier wesentliche Konkretionen des Humanen vorstellen:

Menschlichkeit ist zuallererst *Barmherzigkeit*[8]. Der Hebräerbrief betont das Mitleiden Jesu mit den Schwächen der Menschen: „Wir haben nicht einen Hohepriester, der nicht mitfühlen könnte mit unserer Schwäche" (4,15). In den Synoptikern definiert Jesus den vollendeten Menschen und den himmlischen Vater von der Barmherzigkeit her, während die Evangelisten Jesus selbst ebenfalls von der Barmherzigkeit her beschreiben: Er reagiert gegenüber den Leiden der Opfer aus dem einzigen Grund der Existenz eben dieses Leidens. Daß dies auch dem Verkündiger wesentlich sein muß, ergibt sich daraus, wie der Hebräerbrief Jesus mit den Hohepriestern des Alten Bundes nach dem Kriterium der Barm-

[8] Vgl. dazu J. Sobrino, *Theologie der Befreiung als intellectus amoris*; in: O. König /G. Larcher (Hrsg.), *Theologie der gekreuzigten Völker. Jon Sobrino im Disput*. Graz 1992.

herzigkeit vergleicht: Jesus lebt zu den Menschen in Nähe und Mitleiden, jene in Distanz und Strenge.

Menschlichkeit ist zweitens *Treue zu Gott.* Der Hebräerbrief zeigt uns Jesus in seiner Kreatürlichkeit und in der darin begründeten Schwäche, Möglichkeitsbedingung dieser Treue zu Gott: Er wurde geprüft (4,15), und demütig hat er in Gethsemane „mit lautem Schreien und unter Tränen Gebete und Bitten vor den gebracht, der ihn aus dem Tod retten konnte" (5,7); „Obwohl er der Sohn war," – dies macht das Folgende so skandalös – „hat er durch Leiden Gehorsam gelernt" (5,8).

Menschlichkeit ist drittens *Hingabe.* Nach dem Hebräerbrief verwirklicht sich die Mittlerschaft definitiv darin, daß das Opfer dargebracht wird. Der Text lehnt von daher das Opfer als einen „Zusatz" ab und führt es als „geschichtliche Konkretion" der Menschlichkeit ein. Die kultischen Riten werden so als „fleischlich" bezeichnet; von ihnen ist offensichtlich: „das Blut von Stieren und Böcken kann unmöglich Sünden wegnehmen" (10,4). Sie sind nicht wahrhaft menschlich, was die Hingabe Jesu allerdings ist: die „Riten" sind sein eigenes Leben und Sterben. Die der kultischen Vermittlung eigene Struktur der Äußerlichkeit – ich nenne sie „Zusatz" – wird hier zugunsten einer Struktur der Wirklichkeit und der geschichtlichen Konkretion gebrochen: Das Leben Jesu ist die Äußerung des göttlichen Willens (10,5 ff.); die Hingabe Jesu ist erfüllt vom Heiligen Geist (9,14).

Menschlichkeit ist viertens *Solidarität.* Der Hebräerbrief beschreibt dies. wenn er die Teilhabe Jesu an den Schwächen und Begrenzungen der Menschen erwähnt. Programmatisch wird gesagt: „er schämt sich nicht, sie *Brüder* zu nennen" (2,11). Dieser Begriff des Bruders ist grundlegend; leider hat er keine den Würdetiteln vergleichbare christologische Tradition begründet. Weil sich die Menschlichkeit Jesu in seiner Solidarität verwirklicht, muß alles wahrhaft Humane solidarisch sein. Letztlich ist Jesus nicht nur Mittler, weil er menschlich ist – dies wird nur die Möglichkeitsbedingung dafür sein –, sondern weil er Bruder ist.

4.2 Demütig in der Geschichte auf dem Weg sein

Eine weitere Konkretion des Menschlichen gilt es hinzuzufügen; sie ist immer nötig, vielleicht am meisten in dunklen Zeiten wie der gegenwärtigen: Menschlich leben heißt, demütig in der Geschichte einen Weg zu gehen. Die vielleicht größte Versuchung für die Evangelisierung ist es im Moment, die vom Konzil, von der Versammlung von Medellín und von Erzbischof Romero vorgezeichnete Linie zu verlassen, obwohl sich dafür scheinbar gute Gründe anführen ließen. Dabei geht es nicht um nachahmende Wiederholung, sondern um die „Linie" des Weges. Vor allem muß man überhaupt auf einem Weg bleiben, sei es auch in Dunkelheit, sei es ohne Wissen, wohin er führt, sei es in einfacher Demut.

In seiner Wurzel kommt das Problem der Dunkelheit vom Anfang der Chri-

stenheit her: Das angekündigte Reich kam nicht, und der Auferstandene kehrte nicht, wie erwartet, zurück. Von daher gehört es wesentlich zur Verkündigung und dem Glauben, das Moment der Demut und des Nicht-Wissens zu integrieren, Gott Gott sein zu lassen und in Zeiten der Trostlosigkeit eine gute Nachricht zu erwarten. Vielleicht lehren uns die ersten Christen, daß sie trotz allem ihren Glauben wiederherstellten und die gute Nachricht weiter verkündeten. Diese „Wiederherstellung" der guten Nachricht war problematisch, meiner Meinung nach vor allem deswegen, weil man langsam Jesus und das Reich Gottes durch einen (rein) transzendenten Christus und die Kirche ersetzte. Die ersten Christen lehren uns jedoch auch, daß man mit den Synoptikern zu Jesus und dem Reich Gottes zurückkehren kann. Um zum Zeugnis zurückzukehren: dieses muß trotz allem die Verkündigung der guten Nachricht aufrechterhalten.

Aufgrund seiner Treue als Geschöpf mußte Jesus einen Weg in der Geschichte gehen. Der Hebräerbrief sagt mehrfach, daß er „zu seiner Vollkommenheit gelangte" und es sich dabei nicht ersparte, Mensch zu sein. Christus ist Sohn von Anfang an und für immer, aber das „Immer" hat eine Geschichte, in welcher sich die Treue Jesu zeigt. Lapidar und mit einer im NT einzigartigen Klarheit sagt der Hebräerbrief, daß Jesus im Glauben mit dem Geheimnis Gottes in Beziehung trat: Jesus ist der Mensch, der ursprünglich und in Fülle den Glauben gelebt hat (12,2) und der glaubend in der Geschichte einen Weg ging.

Wir müssen – das genannte Zitat des Propheten Micha etwas freier ausgelegt – dadurch evangelisieren, daß wir das Reich Gottes verkünden und diese Welt verwandeln, d.h. die *Gerechtigkeit* verwirklichen. Wir müssen selbst „evangelisch" leben, d.h. mit *Zärtlichkeit* lieben. Wir müssen als Geschöpfe evangelisieren, d.h. *demütig einen Weg mit Gott gehen.* Vielleicht können wir damit unsere Welt humanisieren und Gott in ihr gegenwärtig machen. In Zeiten der Dunkelheit muß die Kirche – das ist das Wichtigste – weiter ihren Weg verfolgen und dadurch Zeugnis geben.*

* Deutsche Übersetzung und Bearbeitung von *Stefan Kiechle SJ* und *Martin Maier SJ*, München.

Eine Folge des funktional verengten Wissenschaftsbegriffs, der auch die akademische Theologie belastet, ist das distanzierte Beobachten. Wohl noch keine Zeit konnte ihre geistige Lage derart genau diagnostizieren wie die unsrige. Im gleichen Maße aber wie die Kirche sich selbst analysiert, scheint ihre Lähmung zu wachsen, die aus der Diagnose abgeleiteten Reformvorschläge in die Tat umzusetzten. Den wachsenden Schwierigkeiten, die bisherige Seelsorgestruktur weiter zu organisieren, ist dennoch eine produktive Wirkung nicht abzusprechen, denn sie bauen die religiöse Konsumhaltung ab und bewirken einen Reinigungsprozeß. Damit wird der Boden für neue geistliche Bewegungen und eine glaubensmystische Wende bereitet. Sicher gibt es einen „Reformstau" in der Kirche, dennoch wird im „Geschrei der Diagnosen"(L. Schulte) viel zuviel Hoffnung in nur einzelne Problemlösungen projiziert. Die zukünftige Herausforderung ist der stellvertretende, reine Glaube. Der Artikel von C. Bamberg verdeutlicht seinen Grundcharakter: „Es gibt keinen dringlicheren Dienst und zugleich menschlicheren Dienst als dieses Zeugnis einer Präsenz, die im Dunkel und vielleicht auch als Dunkel leuchtet von Gottes Gegenwart." (S. 343).

Gebet – Begegnung mit Gott?

Corona Bamberg, Abtei Herstelle

Für gewöhnlich haben wir entweder zu hohe oder zu geringe Erwartungen, wenn wir, falls wir beten. Die zu hohen Erwartungen werden normalerweise enttäuscht. Beten heißt nicht ohne weiteres: Gott *unmittelbar* erfahren, in Begeisterung geraten bis zur Ekstase, zur Verzückung, zum rave. Gebet ist auch nicht identisch mit mystischen Erlebnissen, was immer man darunter versteht. Gebet „bringt" das für gewöhnlich nicht. Die großen Beter und Mystiker wußten und wissen das. „Breve momentum et experimentum rarum", umschreibt Bernhard von Clairvaux aus *seiner* Gebetserfahrung das, was Gebet im Höchstfall ist[1]. „Kurzer Augenblick und seltene Erfahrung", könnte man es in etwa übersetzen. – Nach wie vor gilt, was bereits Abbas Agathon in der sketischen Wüste (im 3. Jahrhundert) weiß: „Verzeiht mir, aber ich denke, es gibt keine größere Mühe als das Beten zu Gott"[2]. – Zu viel Mühe oder (oft die andere Kehrseite der Medaille) zu geringe Erwartung an Beten und Gebet machen, daß man es überhaupt sein läßt, wenn man überhaupt je gebetet hat – à la „es bringt mir nichts", „ich komme da nicht vor" –; oder aber man betet nur sporadisch,

[1] *Cant. cant. sermo* 85,13. – Ähnliche Aussagen finden sich in der gesamten geistl. Überlieferung.

[2] *Abbas Agathon*; in: *Weisung der Väter Apophthegmata Patrum, auch Gerontikon oder Alphabeticum genannt.* Reihe „Sophia" (Quellen östlicher Theologie). Hrsg. von J. Tyciak und W. Nyssen; Bd. VI. Freiburg 1965, 91.

in der Ausweglosigkeit etwa oder wenn einen, wer weiß woher, ein frommes Gefühl überkommt. Oder aber man betet einfach, weil man es so gewohnt ist, Morgen-, Abend-, Tischgebet, ohne viel dabei zu investieren.

I.

Nun gibt es heutzutage einen geradezu inflationären Gebrauch der Kategorie „Erlebnis" und „Erfahrung", speziell im Bereich des Religiösen. Schon der frühe Martin Buber hat davor gewarnt. Statt dessen wies er – aus jüdischer Sicht – hin auf die Kategorie (für ihn die Zentralkategorie) „Be-Gegnung". Genau hier möchten wir heute abend[3] ansetzen: Gebet – Begegnung mit Gott.

Das Thema kann aufhorchen lassen. Es kann aber auch in einem hochkommen lassen, was die Interpunktion „?" ausdrückt: nämlich Zweifel, Skepsis, Fragen. Wenigstens kurz möchte ich darauf eingehen.

Gebet als Frage

Gebet ist für sehr viele heute keine Selbstverständlichkeit mehr. Das war es einmal: In der Bibel, zumal in den Psalmen, in der Liturgie der Kirche wie schon der Synagoge, im Gebet noch unserer Großeltern. Man betete, man fragte nicht, ob da einer ist, zu dem man betet, ob da einer hört, Antwort gibt, überhaupt anrufbar ist, ob ich also, wenn ich bitte, danke, klage, lobpreise oder auch anbetend schweige, ob ich mit all dem nicht ins Leere, bloß Erträumte, ins Nirgendwo rufe oder auch taste. Solche und ähnliche Fragen hat uns im Abendland erst die Aufklärung beschert. Immanuel Kant etwa hält Gebet für eine Art Wahn, in dem Methode sein kann, für einen Fetischdienst, für Heuchelei, für ein Alibi, um nicht moralisch handeln zu müssen. Friedrich Nietzsche ergeht sich in förmlichen Haßtiraden, wenn er im „Zarathustra" über Beten und Beter schreibt: Feigheit sei Gebet und Eselei, eine Schande für den aufrechten Menschen, in jeder Hinsicht abscheulich. Irgendetwas von solcher Ablehnung des Gebets steckt in uns allen, bewußt oder nicht. Man könnte lange darüber reden: Über die heimliche Weigerung, sich einem Größeren unterzuordnen, über den Widerwillen, sich helfen zu lassen und nicht selbst die Dinge „in den Griff" zu bekommen; über die versteckte und manchmal auch offene Empörung, ja Feindseligkeit einem Gott gegenüber, der so anders ist, als wir uns das denken; über den Verdacht, schwächlich oder lebensuntüchtig zu sein, wenn man sich auf das Beten einläßt oder gar verläßt; über den Sinnlosigkeitsverdacht, wenn man seine Zeit auf das Beten verschwendet; vor allem über die Mühe, die wir mit dem Glauben und also mit dem Gott unserer Gebete haben. Und was bringt's, das Beten? Richten wir etwas Registrierbares damit aus? Gibt es Erhörung? Tau-

[3] Überarbeiteter Text eines Vortrags in Bochum-Stiepel am 10. März 1997.

send Fragen, die man nicht ungestraft verdrängt, die jedenfalls das Fragezeichen hinter unserem Thema berechtigt erscheinen lassen.

Aber nicht darauf soll heute der Hauptakzent liegen. Es geht statt dessen vorrangig um das Zueinander von Gebet und Begegnung mit Gott. Wieso Begegnung? Begegnung mit Gott – ist sie überhaupt möglich? Kann man sie, hier und da wenigstens, erfahren? Macht sie Gebet sinnvoll, auch wenn es im Unbegreiflich – Dunklen zu verhallen scheint? Und zuvor noch: Was ist überhaupt „Begegnung"?

Begegnung, was bedeutet sie für Gebet?

„Was der Christ zu bezeugen hat: er ist der Kontaktlosigkeit, d. h. der Trennung von Gott entronnen", schreibt Karl Heinz Neufeld über Madeleine Delbrêl[4]. Vielleicht gibt es in unserer Welt, die an Beziehungslosigkeit leidet bei nie zuvor so ausgebauten technischen Kommunikationsmöglichkeiten, kein dringlicheres Zeugnis als dieses: daß einer der Kontaktlosigkeit entronnen ist. Die Behauptung jetzt geht dahin, daß der Beter so einer ist: einer, der Zeugnis ablegen kann wider die Kontaktlosigkeit. Denn er, der Beter, begegnet Gott.

Was sage ich da? Der Beter begegnet Gott? Ich lasse das Fragezeichen für jetzt einmal fort, ich behaupte das letztlich Ungeheuerliche: daß der Beter Gott begegnet.

Wir alle wissen, wenn wir nicht völlig willkürlich oder auch oberflächlich dahinleben: *Es gibt Begegnung.* Nicht alle Begegnung ist erwünscht. Manchen Leuten möchte ich lieber nicht begegnen. Statt des Zusammentreffens könnte es leicht zum Zusammenstoß kommen, zur Kollision. Aber es gibt auch die freundliche, ja die freundschaftliche Begegnung. Man lebt zu einem guten Teil davon, man hofft auf sie. Und was speziell die freundschaftliche Begegnung angeht: Man sucht sie oder jedenfalls wartet man auf sie. Man fühlt sich isoliert oder verlassen, wenn sie ausbleibt. „Weit fort" sagen wir dann vielleicht traurig oder ratlos; jedenfalls vermissen wir etwas Wichtiges. Begegnung ist urtümliche Heimat, Geborgenheit, Wirheit, einfach Liebe. Wo sie fehlt, ist auch für uns noch der Mensch „mutterseelenallein" (ein unergründliches Tiefen-Wort).

In allen mir zugänglichen Sprachen ist das Pendant zu „Begegnung" sozusagen ein „Herzwort". Die Franzosen sagen „rencontre", was eigentlich „Entgegengehen" heißt. Die Engländer nennen es „meeting" oder auch „encounter", wobei unfreundliche oder sogar feindliche Nebentöne durchaus nicht ausgeschlossen sind. Im Lateinischen nennt man „Begegnung" „occursus", „Entgegeneilen"; im Griechischen „hypántesis", ebenfalls mit dem Grundton des Entgegengehens. *Gegenseitigkeit* gehört zur Begegnung. Wo immer sich Gegenseitigkeit ereignet, ereignet sich Begegnung. Außerdem: Gegenständen

[4] G. Fuchs (Hrsg.), ... *„in ihren Armen das Gewicht der Welt". Mystik und Verantwortung.* Frankfurt 1995, 124.

kann man nicht begegnen, und sie selbst können sich nicht begegnen. Nur wo *Gegenwart* ist, kann Begegnung sein.

„Gegenwart" hat etymologisch – ebenso wie „Antlitz" – mit „Entgegenblicken" zu tun. Es gibt die verborgene Gegenwart, es gibt die ins Licht tretende, erscheinende, sich offenbarende Gegenwart. Es gibt den „Entgegenblick" nicht nur zwischen Personen. Auch Tiere, auch Pflanzen können eine Spur von Gegenwart mitteilen, wie Fridolin Stier das einmal mit einer Rose erfährt:

„Ich streifte sie, / als ich vorüberging, / mit leichtem Blick, / nur so
Auf einmal, / Schritte weiter! rief's, / rief mich zurück – da sah ich sie: /
die Rose.
Sah sie an, / sah sie - / SAH:
Es war nicht mehr / die Rose, / ihr Anblick war's / nicht mehr - / es war, /
es war / ihr Blick"[5].

Ein verschlüsseltes Liebeslied, könnte man sagen. So ereignet es sich doch beim Sich-Begegnen von Menschen, die aufeinander zugehen, seltsam voneinander angezogen, auf der gleichen Wellenlänge, einander anschauend, einander erkennend im Tiefsinn der Liebe. So ereignet es sich auch mit dem Beter und Gott.

Ein Schlüsselwort zum Geheimnis Gebet

Was in jedem Gebet, das nicht vollends zur Formel verkommen ist, geschieht, ist „Begegnung". „Schau her auf mich und erbarme Dich, denn einsam bin ich und gebeugt", so oder ähnlich betet der Psalmist unzählige Male. Wie könnte das einer sagen, der nicht wüßte, glaubend wüßte, daß dieses DU ihm da ist, gegenwärtig, ja: ihm entgegenkommend, ihm zugewandt und zugeneigt. Jedes wahre Gebet steht in der Gegenwart des Angeflehten, Angerufenen, Angeredeten, Angegriffenen (auch das gibt es im Gebet), des zur Hilfe Genannten, des DU schlechthin. Begegnung bietet sich an als Schlüsselwort für alles Gebet. Der Schlüssel eröffnet ungeahnte Pforten und Zugänge, man muß ihn nur ausprobieren. Unnachahmlich hat Augustinus ins Wort gebracht, was Begegnung des Beters mit Gott heißt:

„Sieh, Herr, meines Inneren Ohr ist vor Dir. Tu es auf und sprich zu meiner Seele: Dein Heil bin ich. Laufen will ich hinter dieser Stimme her und ergreifen will ich Dich: Verbirg es nicht vor mir, Dein Antlitz"[6].

Da ist des Innersten Ohr, nicht nur das mühsam konzentrierte Ohr des Leibes. Das tiefste Hinhören des Menschen, sein geistliches Organ wird Gott hingehalten, der ja da ist – sonst wäre das Hinhalten sinnlos. Aber ohne Gottes Eröffnung bliebe auch das noch so sehnend hingehaltene Ohr des Herzens taub. Er muß es auftun, und Er muß zur Seele sprechen, was wiederum nur Er kann.

---

[5] *Vielleicht ist irgendwo Tag.* Freiburg, Heidelberg 1981, 122.
[6] *Confessiones* I, 5.

Und was sagt Er? „Dein Heil bin ich". Der Mensch wartet zutiefst darauf, daß einer ihm das zuspricht. Er ist ja nicht mehr heil, und er kann sich selbst nicht heilen. Da fragt er dann nicht mehr, ob er lieber unabhängig bliebe; da braucht er ganz elementar Gott! Gott als den Gegenwärtigen, nicht als Glaubensobjekt, nicht als Kultobjekt, überhaupt nicht als Objekt, und das ist: als Gegenstand, sondern als den, der ihm entgegenblickt, der ihm entgegenkommt und begegnet, lange bevor der Mensch Gott begegnen kann. Aber wo das einem geschieht: Gottes Begegnen dem Menschen zu, da springt der Mensch auf, da kennt er nichts mehr als dies: „Laufen will ich hinter Deiner Stimme her und ergreifen will ich Dich, verbirg es nicht vor mir, dein Antlitz."

Von Augustins Wort ist es nicht weit bis zur Antwort des alten Bauern, den der Pfarrer von Ars fragt: „Wenn du da in der Kirche sitzst, oft stundenlang, was tust du denn da?" Antwort: „Er schaut mich an, und ich schaue ihn an." Das ist alles. Weit weniger dynamisch als bei Augustinus. Aber auch da Gegenwart in Gegenseitigkeit und also Begegnung; und also Gebet.

Gott, der Entgegenblickende

Wir wissen, und die Schrift bezeugt es uns: Mit den Augen des Leibes können wir Gott jetzt nicht schauen. Aber Er schaut uns an. Er ist der sehende Gott, der Deus videns. Seine Gegenwart ist nicht nur unergründliches Geheimnis, sondern sie hat ein Antlitz, ein „Entgegenblickendes". Und anders als Jean Paul Sartre oder Manès Sperber irritiert *uns* dieses Angeschautwerden nicht: Es ist ein Blick der Liebe, und so weckt er eine abgründige Sehnsucht im Menschen, wo er nicht hoffnungslos auf sich selbst zurückgeworfen ist. Martin Buber berichtet in seinen „Schriften zum Chassidismus" einmal so darüber:

„Wieder stand der Jude
mitten in der Nacht am offenen Fenster
Wieder schaute er regungslos ins Dunkel
und war versunken bei den Dingen des Lebens.
Er erwartete nichts und war doch In-Erwarten.
Offenen Herzens war er bei den Geheimnissen.
Da kam ihm die Wortreihe des Psalmes in den Sinn,
die er langsam vor sich hinsprach, leise,
als wolle er das Geborenwerden der einzelnen Worte
aus dem eigenen Leibe hören:
Zu.dir.redet.mein.Herz.
nach.dir.sehnt sich.mein.Gesicht.
nach deinem.Antlitz.suche.ich.
Dich.DU.bist's.
Er hielt an, zögerte.
Spreche ich: Du bist? Spreche ich: Du bist's?"[7].

[7] *Werke*; Bd. III, 1963.

Ein großer Text, bei dem man verweilen müßte. Für jetzt nur: Es ist wahrhaftig nicht dasselbe, ob ich objektiv, wenn auch positiv feststelle: „Du bist" oder ob ich gläubig erkennend sage: „Du bist's". Wenn ich sage: „Du bist's", bin ich „drin" in der Begegnung, die wir Beten nennen. „Er einte sich mit dem NAMEN", heißt es bei Buber entsprechend weiter; und dieser NAME ist: „Ich werde dasein, als der ich dasein werde". Daß der geoffenbarte Name zur persönlichen Anrede wird: „Du bist's", Du, den ich suche, zu dem mein Herz redet, nach dem ich mich sehne, darin kommt die Gnade der Begegnung von Gott her zum Ausdruck, die man nicht machen, auf die man nur warten kann wie der Jude, der „offenen Herzens bei den Geheimnissen" war.

Nicht ohne Selbstbegegnung

Dabei hatte der Beter die Augen nach innen gerichtet, auch wenn sie regungslos und weit geöffnet waren. Das heißt doch: Wer Begegnung erfahren will, muß bei sich sein; wie nur der zu sich kommt, dem die Gnade der Begegnung geschenkt wird. Die Beter aller Zeiten wußten und wissen das. Vom Neuplatonismus ausgehend bleibt diese Grunderfahrung über die frühen Kirchenväter, namentlich Augustinus, durch die gesamte Überlieferung christlicher Spiritualität und Mystik lebendig. Nur ein Beispiel unter vielen: Bernhard von Clairvaux zitiert ausdrücklich Augustins Gebet: „Deus noverim me, noverim te – Gott, laß mich mich erkennen, daß ich dich erkenne"[8]. Und, vielleicht unserer heutigen Existenzerfahrung am verständlichsten, spricht Gott bei Nikolaus von Kues zum Beter: „Sei du dein, und ich werde dein sein – Sis tu tuus, et ego ero tuus"[9]. Ohne Selbstbegegnung keine Begegnung, weder mit den Dingen des Lebens, noch mit Menschen und ganz gewiß nicht mit Gott. Nur der sich selbst Gegenwärtige, der sich im wörtlichen Sinn „zusammennimmt", kann Gottes Gegenwart, seinem Namen also, begegnen und, wie Buber sagt, „das Geschenk der Einung mit dem NAMEN" erfahren.

Begegnung ist erkennendes Du-Sagen, durch das ich mich, mein wirkliches Ich, finde. Das aber heißt zugleich: Begegnung ist Wandlung, sie verändert mich von der Wurzel her, sie kehrt mich um. Gebet als Begegnung mit Gott ist ein riskantes Abenteuer. Man geht anders daraus hervor, als man hineingegangen ist. Unsere Gebete sind oft zu harmlos. Søren Kierkegard weiß vom „Streit" des Gebetes, und jeder, der sich ehrlich und vorbehaltlos Gott im Gebet auszuliefern sucht, wird nicht ohne Ringen mit Gott zum Frieden kommen. Eine Ahnung, was es heißt, Gott betend zu begegnen, gibt der Jakobskampf (Gen. 32, 23–33): Gott kann wie eine unheimliche Macht überfallen und den Menschen bis zum Äußersten herausfordern; vielleicht läßt er sich dann vom Menschen besiegen,

---

[8] *Soliloquia* II,1,1; bei Bernhard *Div.* 2,1.

[9] *De visione Dei* 7,7; *zit. nach der Übersetzung in s Deutsche von D. und W. Dupré.* Zürich, München 1987, 35.– Der Text im Zusammenhang: „Wie wirst Du Dich mir geben, wenn Du mich nicht mir selbst gibst? Und wenn ich so im Schweigen der Betrachtung verstumme, antwortest Du mir, Herr, tief in meinem Herzen und sagst: Sei du dein, und ich werde dein sein."

aber nicht, ohne ihn zwar gesegnet, aber hinkend zu entlassen. Und wem das nicht genügt, der schaue auf Getsemani, auf den in Todesangst flehenden Jesus, der den Vater „unter lautem Schreien und unter Tränen" (Hebr. 5, 7) aus dem Dunkel heraus-glaubt, ganz Mensch und zugleich ganz der Sohn, der „durch Leiden Gehorsam lernte", und der sich so fallen ließ für uns in die furchtbare Gegenwart des über ihn Verfügenden, den er dennoch und gerade so „Vater" nennt. Es gibt wirklich den „Streit" des Gebets, gerade wenn man Gebet als Begegnung mit Gott erfährt. Wer sich ihm noch nicht gestellt hat, weiß zu wenig von Gottes Gegenwart und was Gebet als Begegnung mit ihm bedeutet und verlangt.

Ermöglicht durch Jesus Christus

Wandlung, Umkehr durch die Begegnung mit Gott und sich selbst – keiner hat das so vorgelebt, keiner aber auch *ermöglicht* wie Jesus der Christus. Ohne ihn bliebe Gebet als Begegnung zuletzt antlitzlos. Er ist ja Gottes menschgewordenes Antlitz. In ihm schaut der Unfaßbare, den keiner je gesehen hat, uns an. Die Evangelien sind voll von diesem uns Menschen anschauenden, uns entgegenblickenden Jesus. Aber wir können uns von ihm auch sonst auf vielfache Weise begegnen lassen: im sakramentlichen Zeichen, im Wort, das wir hören oder betend uns zu eigen machen, nicht zuletzt im Bruder, in der Schwester, im „Geringsten" der Menschen. Besonders in unserer Gegenwart wird es öfter der leidende Herr sein, ein Kreuzbild oder eben auch ein gequältes Menschengesicht, ein Obdachloser an der Straßenecke, ein Süchtiger, ein Kranker, nach dem kaum jemand schaut, ein Arbeitsloser, der nirgends ankommt, ein Verlassener, Ratloser, kaum mehr Hoffender … Die Welt ist voll von „Entgegenblickenden", wenn wir nur nicht wegschauen, und vielleicht schenkt sich uns für einen geringen Liebesdienst wie Veronika am Kreuzweg sein heiliges Angesicht. Unser Gebet bliebe „Geplapper der Heiden", wollte es sich nur auf heilige Stunden und ausgesonderte Räume beschränken. Ohne Begegnungswilligkeit mit allen, denen Gott in Jesus begegnet, bliebe das Fragezeichen hinter unserem Thema, das wir doch ausklammern wollten, zu Recht stehen.

II.

Mit allem bisher Gesagten stehen wir aber erst am Anfang. Gebet ist Begegnung mit Gott als Wahrnehmung, Erkennen und Anerkennen seiner schon immer entgegenblickenden Gegenwart, ist Aktualisierung der Gegenseitigkeit solcher Gegenwart: Im Beten mache ich mich dem Gegenwärtigen gegenwärtig. Und so geschieht Begegnung, denn „alles wirkliche Leben ist Begegnung" (Martin Buber), und Gebet *ist* Leben. Aber so wahr das alles sein mag: Es gibt doch auch die Erfahrung von Gottes Abwesenheit, es gibt Gottes widerständigen Willen,

es gibt die ausbleibende Erhörung, es gibt viele Durststrecken im Gebet. Gebet kann daher nicht gedeihen ohne Beharrlichkeit, ohne Regelmäßigkeit, was alles uns hin- und hergerissenen Menschen heute schwer fällt. Gebet braucht auch Hilfen, wie sie in vorgegebenen Gebetsformen zu finden sind: Im Vaterunser oder Ave Maria etwa, in den Gebeten der Liturgie. in den Psalmen, in den vielen Liedern, die im Lauf der Jahrhunderte, nicht zuletzt seit der Reformation mit ihrer Neuentdeckung der deutschen Sprache, zugewachsen sind, vielfach aus dem Umgang mit den Psalmen und jedenfalls aus echtem Glauben. Viele Gebetsformen, die lange vertraut waren, sind heute vergessen oder verstaubt, nicht zum Vorteil eines lebendigen Betens. Spontanes Gebet kann sie nicht ersetzen, so wertvoll auch dieses zu seiner Zeit sein kann. Vergessen darf keinesfalls werden die Hilfe der Mitbetenden, der Gemeinde also oder doch der Gruppe, eben der „zwei oder drei in Meinem Namen Versammelten", in deren Mitte Er selber ist. – Aber auch der Gebets*gegenstand* gehört zum Gebet als Begegnung mit Gott, also das, worum einer bittet, das, wofür einer dankt oder Gott preist, das, worüber er vor ihm klagt, das, wovor er Angst hat, das, was er als nicht recht erkennt und bekennt, das, worauf er hofft und sein Vertrauen setzt. Alles, wirklich alles, was den Menschen bewegt, kann Gegenstand des Gebetes werden. Alles können und sollen wir aussprechen vor dem, der selbst in nichts Gegenstand und unbeteiligtes Gegenüber ist, sondern hörende, zugewandte, sich mitteilende Gegenwart. Von ihr her gibt es dann auch Antwort. Oft ist sie anders, als wir sie uns wünschen oder vorstellen; oft ist sie schwer zu unterscheiden von unseren vordergründigen Wünschen oder auch eigenwilligen Gedanken. Erst an ihren Wirkungen kann man merken, was von Gott kommt und was nicht.

Aber wieder bleibt das, was da als Antwort uns trifft und verändert: das Aufwühlende oder das Zur-Ruhe-Kommen, das Empörerische oder das Befriedende, mit Freude Erfüllende, es bleibt, wo es echt ist, nicht beschränkt auf Gefühl und Innerlichkeit, sondern es geht ins Welthaft-Mitmenschliche hinaus. Wie ich, vom Gebet fortgehend, mit anderen umgehe, geduldig oder gereizt, verständnisvoll oder aggressiv, stellt erst wirklich unter Beweis, ob ich nur mit mir selbst geredet habe oder ob ich Gott begegnet bin.

Mehr als der Mensch „kann"

Unser Thema ist unerschöpflich. Darüber reden bleibt ohnedies nutzlos, wenn wir nicht alle immer neu das Beten versuchen. Es ist ja in nichts bloße Theorie! – Eines allerdings darf nicht unausgesprochen bleiben: Gebet ist mehr, als der Mensch aus sich kann. Gebet übersteigt an Würde alles andere menschliche Reden und Tun. Und hier genügt nicht mehr „Gegenwart" und „Gegenseitigkeit." Hier muß gesagt werden: *Gebet ist nicht möglich ohne Gottes heiligen Geist.* Ich werde mich im folgenden auf Paulus berufen und seine tiefe Gebetslehre. Zuvor aber noch: Kürzlich fragte ich nach der Meditation eines Psalmes eine Gruppe von Priestern, die Exerzitien machten, ob es denn etwas eigentlich Christliches

gebe, was diesen Psalm (Ps. 64) noch einmal anders beten ließe. Die einhellige Antwort: Nein. Es sei doch der gleiche Gott, an den sich das „Gott, du mein Gott, dich suche ich" wende; man könne den Psalm mit Juden und Moslems ebenso wie mit Hindus und wohl auch Buddhisten beten. Daran ist gewiß etwas Wahres. Das Gebet des Papstes mit vielen Religionsvertretern in Assisi 1986 könnte eine Bestätigung dafür sein. Aber ich komme nicht vorbei an Jesu Hinweis im Gespräch mit der Samariterin am Jakobsbrunnen: „Ihr betet an, was ihr nicht kennt, wir beten an, was wir kennen" (Joh. 4,22). Offenbar ist da eben doch ein Unterschied, sogar ein Fortschritt. „Die Stunde kommt", heißt es ja, *„und jetzt ist sie da*, wo jene, die anbeten, den Vater anbeten in Geist und Wahrheit; denn so will der Vater angebetet werden" (Joh. 4,23). Nicht daß nur Christen beteten! Und schon gar nicht, daß die einen im Heil wären und die anderen im Unheil. Aber so, daß der im Sinn Christi Betende den *kennt*, durch den ihm das Heil kommt, und der andere nicht.

Was freilich heißt hier: „kennen"? Sicher nicht: Mit dem Verstand begreifen. Schon eher: mit dem Herzen ahnen oder auch – auf die Weise des Herzens – „wissen". Vor allem aber: glaubend innewerden in der Kraft des Geistes.

Beten „im Geist"

Wir sind heute, so sagt man zu Recht, in Gefahr, den Geist zu vergessen oder aber im Geistüberschwang zu leben. Für beides ließen sich viele Beispiele anführen. Man muß nur sein eigenes Leben befragen und seine Versuche zu beten. Ich möchte mich für jetzt, wie gesagt, an Paulus halten. Für ihn ist der heilige Geist eine ganz konkrete Gegebenheit; seine Wirkkraft nennt er „dynamis", Kraft also, die von innen her in Bewegung bringt, die in unserer „Schwachheit" zur „vollen Entfaltung kommt", so 2 Kor. 12,9. Paulus fordert seine Gemeinde auf, „zu jeder Zeit im Geist zu beten" (Eph. 6,18). Und nach Eph. 3,20 erhalten wir von Gott durch die Dynamis des Geistes „unendlich viel mehr, als wir erbitten und ersinnen". Die absolute Vorrangigkeit der göttlichen vor der menschlichen Gegenwart im Gebet wird hier ganz konkret, wo die durch den Geist geschenkte Liebe als *die Voraussetzung* für alles Gebet vom Apostel erfahren und bekannt wird. So sind auch die Psalmen, Hymnen und Lieder der Gemeinde ohne den Geist nicht möglich, sie sind vom Geist „inspiriert", wie wir mit dem eingedeutschen Fremdwort sehr genau sagen können.

Gebet als Begegnung mit Gott bleibt ohne den Bezug zum „Geist" – und das ist der Geist Jesu und also des Vaters – immer nur ein Tasten im Vagen. Erst wo es wie Gal. 4,6 heißen kann: „Daß ihr Söhne (und Töchter) seid, (geht daraus hervor), daß er in eure Herzen den Geist des Sohnes gesandt hat, der ruft: ‚Abba, Vater'", erst da bekommt Gegenwart deutliche Konturen, die gleichwohl noch tiefer in das Geheimnis locken.

Wie kann aber unser Gebet zum Vater *Beweis* dafür sein, daß Gott uns zu Söhnen und Töchtern macht? Nur wenn und weil der Geist in unserem Beten betet. Er ist ja der Geist des Sohnes, den Gott in unsere Herzen gesandt hat.

Darum ist dieses betende Rufen – sein Rufen aus unserem Herzen – nicht ein bloßes Wort, sondern schöpferische Wirklichkeit. Wir werden und wir sind, was der Geist aus unserer Tiefe ruft: Kinder des Vaters. Das Rufen des Geistes ist nicht nur *Be*weis, es ist *Er*weis der tiefsten Begegnung mit Gott, in die wir hineingeholt werden: der Begegnung des Sohnes mit dem Vater. Wir sind, „Abba, Vater" rufend durch den Geist, hineingeholt in das Mysterium der dreifaltigen Liebe.

Darum kann Paulus sagen (Röm. 8,16): „Der Geist bezeugt unserem Geist, daß wir Kinder Gottes sind." Als Betende erfahren wir diese Geist-Bezeugung. Zugleich macht uns der Apostel aber zur Aufgabe, daß wir beten sollen: „zu jeder Zeit im Geist" (Eph. 6,18). Beides also gilt: Der Geist ruft in uns – wir wissen ja nicht, worum wir in rechter Weise beten können; er tritt für uns ein mit Seufzern, die wir nicht in Worte fassen können (Röm. 8,26). Zugleich sollen aber wir selbst beten. Genau in diesem Zugleich kommt Gebet als Begegnung mit Gott in den Blick wie bisher noch nicht. Die „Ich-Du"-Beziehung faßt das nicht mehr, auch nicht Gebet als Zwiesprache und was immer für Definitionsversuche durch die Jahrhunderte Gebet in seinem Geheimnis andeuten wollten. Nur Begegnung, und zwar diese Begegnung, die nicht Verschmelzung ist, aber innigste Lebensbeziehung, wie sie keine Sehnsucht des Menschen erahnen kann, führt in die Mitte. „Der durch uns spricht, ist der, zu dem wir sprechen", formuliert Paul Tillich so paradox wie treffend. Denn der göttliche Geist, „der den Betenden ergreift, (ist) Gott selbst, so daß man sagen kann: Gott spricht durch uns zu sich selbst"[10].

Noch einmal: Der Indikativ: „Der Geist betet in uns" entbindet nach Paulus nicht vom Imperativ: „Betet ohne Unterlaß!" Menschliche Rezeptivität ist ebenso gefordert wie der aktive Vollzug. Gott ist der Herr unseres Gebets, aber er will, daß *wir* beten, bittend und dankend. Und doch können wir nur beten, weil Er selbst da ist in Seinem österlichen Geist. So gilt: Gottes Gegenwart eröffnet uns zur Begegnung mit ihm durch seinen uns innewohnenden Geist, und im Geist können und dürfen wir die Antwort auf unser Beten empfangen, die zuletzt der Vater ist.

Und noch eines: Beten, wie gesagt, übersteigt an Würde alles menschliche Sprechen. Und doch gilt auch hier das „schon" und das „noch nicht" der ganzen christlichen Existenz, die eine hoffende, noch nicht erfüllte Existenz ist. Auch der Geist ist uns erst als „Angeld" gegeben, und auch sein Rufen bleibt ein Stammeln, bis er als der „in uns wohnende Geist" unsere sterblichen Leiber in der endgültigen Herrlichkeit verklärt und dem Sohn, seiner alles umfangenden Liebe, gleichgestaltet.

Was wir hier, unzulänglich genug, zu vermitteln suchten, ist das Einfachste und zugleich Schwerste, was Menschen tun können. Es geschieht aber, wo immer gebetet wird. In jedem aufrechten Vaterunser wird es Wirklichkeit. Es läßt sich erfahren, vielleicht nicht immer im Gefühl, aber im Glauben und in der Gnade, zumal dann, wenn wir als Kirche lobpreisend, bittend, im Gedächtnis

[10] *Systematische Theologie*; Bd. III (1966), 233.

des Herrn uns versammeln. Es ereignet sich, wenn wir vor ihm schweigen, ohne Worte anbetend, sei es vor dem Tabernakel, sei es in ausgesparten Wüstentagen, sei es auch mitten unter den Menschen, die uns brauchen. Immer will Gott uns begegnen, und überall geschieht es, wenn nur wir nicht davon ablassen, ihm begegnen zu wollen, ihn gegenwärtig zu glauben, auch wenn er sich verbirgt und uns allein zu lassen scheint. Wer oft in der Hektik dieser Zeit auf der Schwelle des unverfügbaren Gottes ausharrt im Warten auf ihn, im geduldigen Vertrauen, daß er sich eines Tages doch als der Daseiende erweist, der wirkt nicht nur dem Ungeist einer Anmaßung entgegen, die alles manipulieren will, sondern der Glaubensentmutigung und der Gleichgültigkeit, die als tödliche Gefahr über uns hängt in dieser sich selbst genügen wollenden und chaotischen Welt. „Was der Christ zu bezeugen hat: er ist der Kontaktlosigkeit, d. h. der Trennung von Gott entronnen", hieß es vorhin, zu Beginn[11]. Jeder von uns kann und soll das bezeugen: Wenn er nur aus der Begegnung mit Gott als ein Gewandelter hervorgeht und immer neu dorthin zurückkehrt. Es gibt keinen dringlicheren und zugleich menschlicheren Dienst als dieses Zeugnis einer Präsenz, die im Dunkel und vielleicht auch als Dunkel leuchtet von Gottes Gegenwart.

[11] Vgl. Anm. 4.

Angesichts der Hochflut wissenschaftlicher und populärer Schriften zum Thema „christliche Mystik" scheint deren Umsetzung in eine zeitgemäße Gebetsform immer mehr ins Hintertreffen zu geraten. Ein Desiderat, das die Katechese in den Pfarreien und vor allem das Theologiestudium betrifft, speziell die Priester- bzw. Ordensausbildung. Insofern ist die Attraktivität der schillernden Esoterik- und Meditationsszene auch als Symptom für einen Mangel innerhalb der Kirche zu werten. Dies gilt auch für die „Exerzitienbewegung", die insgesamt zu sehr der Schriftbetrachtung verhaftet geblieben ist, so daß auf breiter Basis der Schritt zur Kontemplation nicht stattgefunden hat. Ohne ein vertieftes Beten kann aber die Not der kollektiven „Gottesferne" kaum gemeistert, der vorbehaltlose, reine Glaube nicht verwirklicht werden. F. Jalics zeigt besonders für Übende einen Weg, die das Leben Christi verinnerlicht und ihre Berufung in der „Lebenswahl" gefunden haben, wie das kontemplative Gebet in die Dynamik der Exerzitien integriert werden kann: „In ihr geht es um die Vereinigung mit Gott und um die Unmittelbarkeit in der Beziehung zu Gott. Es geht darum, daß zwischen dem Schöpfer und seinem Geschöpf nichts mehr bleibt, was diese Unmittelbarkeit stören könnte." (S. 347).

Die kontemplative Phase der ignatianischen Exerzitien[1]

Franz Jalics, Gries (Oberfranken)

1. Einleitung

Heute ist die Suche nach einer kontemplativen Gebetsform zu einem Zeichen der Zeit geworden. Viele Menschen sehnen sich danach und wenden sich östlichen Religionen zu, wenn ihre Sehnsucht im kirchlichen Bereich keine Erfüllung findet. In der Zeit des Ignatius war das nicht so. Ist es nicht wunderbar, daß er in seinem *Exerzitienbuch* auf seine knappe, aber sehr klare Weise eine Hinführung zum kontemplativen Gebet entfaltet hat?[2] Meine Art Exerzitien zu geben, habe ich vor acht Jahren in einem Buch veröffentlicht.[3] Ich habe darin alles

[1] Der vorliegende Artikel ist eine Überarbeitung meines Aufsatzes mit dem gleichen Titel in *GuL* 71 (1998), 12–25; 118–131.

[2] Vgl. Ignatius von Loyola, *Geistliche Übungen* (ed. P. Knauer. Graz, Wien, Köln ^{3}1988); zit. als „EB". Die Zahlenangaben beziehen sich auf die Numerierung des Textes bzw. den jeweiligen Vers in der Ausgabe von P. Knauer, *Gründungstexte der Gesellschaft Jesu.* Würzburg 1998 (= Ignatius von Loyola. *Deutsche Werkausgabe*; Bd. II), 92–269. Der Text des Exerzitienbuches wurde 1548 von Papst Paul III approbiert.

[3] F. Jalics, *Kontemplative Exerzitien. Eine Einführung in die kontemplative Lebenshaltung und in das Jesusgebet.* Würzburg ^{7}2002.

vermieden, bei dem sich der Leser, der mit den *Geistlichen Übungen* des Ignatius nicht vertraut ist, fremd fühlen würde. Dieser Artikel hingegen ist aus der Notwendigkeit entstanden, zu zeigen, welchen Platz meine kontemplativen Exerzitien im Hinblick auf das Exerzitienbuch des Ignatius einnehmen. Ich beschränke mich auf das Exerzitienbuch und auf die literarische Deutung seiner Texte. Zunächst erläutere ich das Gesamtkonzept des ignatianischen Exerzitienbuches und zeige darin den Ort der heutigen Praxis der Einzelexerzitien auf. Dann gehe ich die wichtigsten Passagen des Exerzitienbuches durch, die sich auf die kontemplative Phase der Exerzitien beziehen. Der Artikel endet mit einer Zusammenfassung und einem Schlußwort.

2. Das Gesamtkonzept der ignatianischen Exerzitien

2.1. Die drei geistlichen Ebenen

Ignatius arbeitet im Exerzitienbuch auf drei geistlichen Ebenen, die sich voneinander klar unterscheiden und zugleich aufeinander aufbauen. Er wendet sich auf den jeweiligen Ebenen an Menschen, die sich in ganz verschiedenen geistlichen Stadien befinden. Sie sind deswegen jeweils anders disponiert und von daher auch anders ansprechbar. Ihre *Gebetsweisen* sind verschiedenartig. Sogar der Inhalt ihres Gebetes ist divergent. Dementsprechend müssen sie nach ganz unterschiedlichen Regeln geführt werden. Auf jeder Ebene geht man verschieden mit der *Heiligen Schrift* um. Ferner verlaufen die Entscheidungsprozesse auf den Ebenen andersartig. Sie müssen daher entsprechend geleitet werden. Schließlich sind die Perspektiven, mit denen Ignatius die Exerzitanten am Ende in den Alltag entläßt, heterogen. Diese drei Ebenen entsprechen der klassischen Einteilung des geistlichen Lebens in *„vida purgativa"* (EB 10,3), *„vida illuminativa"* (EB 10,2) und *„vida unitiva"*. Diese Begriffe haben schon in der Zeit des Ignatius die drei Grundphasen des geistlichen Lebens bezeichnet. Auf deutsch lauten sie: *Reinigungsweg, Erleuchtungsweg* und *Vereinigungsweg*. Schauen wir die einzelnen Ebenen an.

2.2. Der Reinigungsweg

Die erste Ebene ist die *„vida purgativa"* (EB 10,3). Dieser Ausdruck hat schon zur Zeit des Ignatius Menschen bezeichnet, die in mehr oder weniger schweren Sünden lebten. Ignatius ordnet diese Menschen der *Ersten Woche* zu.[4] Er de-

[4] Die *Geistlichen Übungen* bestehen insgesamt aus 4 Wochen bzw. Exerzitienphasen mit täglichen Meditationsübungen. Ihr Inhalt ist etwas vereinfacht folgender: Sinn und Ziel des christlichen Lebens, Gewissenformung, Abwendung von Sünden (1. Woche; EB 23/24–90); Leben Jesu, Entscheidung zu Nachfolge in der „Lebenswahl" (2. Woche; EB 91–169), Passionsbetrachtungen (3. Woche; EB 190–209) und Auferstehung Christi (EB 219–229).

finiert sie folgendermaßen: „in geistlichen Dingen noch nicht erfahren", „grob und offen versucht" (EB 9,1) und „die von Todsünde zu Todsünde gehen" (EB 314,1). Die meisten Menschen in diesem Zustand sind an Exerzitien nicht interessiert. Wenn sie überzeugt werden, Exerzitien zu machen – wie einige Fürsten oder kirchliche Amtsträger in der Zeit des Ignatius – können sie meist nur auf Verstandesargumente eingehen. Die Gebetsweise im Reinigungsweg ist die *Besinnung (consideratio)*. Inhaltlich kommen zwar Elemente der Offenbarung wie Sünde und Hölle vor, die Texte der Heiligen Schrift werden jedoch nicht in die Hand gegeben. Darin ist Ignatius sehr klar. In der *Ersten Woche* gibt es kein Beispiel für eine Schriftbetrachtung.

Die Menschen in der *vida purgativa* haben noch keinen Sinn dafür. Ignatius stellt für diese erste geistliche Ebene Regeln zur *Unterscheidung der Geister* auf (EB 314). Diese entsprechen den Menschen, die gleichsam von „Todsünde zu Todsünde" stolpern. Man wendet diese Regel nur bei Menschen an, die wirklich in der Ersten Woche stehen. In der *vida purgativa* wird kein Entscheidungsprozeß angeleitet (EB 18,11). Was zu entscheiden ist, ist klar: sich von den Todsünden zu lösen. Der typische Stil der Exerzitien der ersten Woche sind hauptsächlich die Volksmissionen: für Menschen, die die Schrift nicht in die Hand nehmen, die keine Zeit für weitergehende geistliche Vertiefung haben, sich jedoch als Christen bezeichnen. Ignatius sieht vor, daß man oft die Exerzitien mit der ersten Woche beendet (EB 18). Er läßt sie mit der *Ersten Weise des Betens* in den Alltag zurückkehren: keine Schriftbetrachtung und die Themen sind die Zehn Gebote und die Todsünden (EB 238–248).[5]

2.3. Der Erleuchtungsweg

Dieser Ebene sind diejenigen Menschen zuzuordnen, die Fähigkeit und Interesse daran zeigen, sich vom Guten zum Besseren zu bewegen (EB 315,1). Oder wie man zu sagen pflegte: den Weg der Tugenden zu gehen. Sie sind auf „subtileren und erhabeneren Stoff" ansprechbar (EB 9,4). Ihnen wird Jesus Christus als König vorgestellt und sie werden zur *Nachfolge Christi* angeleitet. Sie vertiefen ihr Gebet durch *Schriftbetrachtungen* über das Leben Jesu. Die zweite geistliche Ebene umfaßt die Übungen von der Christkönigsbetrachtung bis zur Betrachtung von der Himmelfahrt Christi (EB 91–229; 261–362). Sie hat auch eigene *Regeln zur Unterscheidung der Geister* (EB 228–236). Da es hier um die Nachfolge Christi geht, spielt der Entscheidungsprozeß eine wichtige Rolle. Die Wahlprozesse werden durch Erwägungen, Unterscheidungen, durch die Aufmerksamkeit auf Tröstungen und Trostlosigkeiten ausgeführt. Für Menschen,

[5] Vgl. *EB* 238: *„Die erste Art zu beten ist*: Bezüglich der Zehn Gebote und der sieben Todsünden, der drei Seelenfähigkeiten und der fünf leiblichen Sinne. Diese Art zu beten bedeutet mehr, eine Form, Weise und Übungen zu geben, wie die Seele sich in ihnen bereite und Nutzen ziehe und damit das Gebet wohlgefällig sei, als eine Form oder irgendeine Weise des Betens selbst zu geben." (ed. P. Knauer, 101).

welche die Exerzitien auf dieser Ebene beenden, sieht Ignatius die Zweite Weise des Betens vor (EB 249–257).[6]

2.4. Der Vereinigungsweg

Die dritte geistliche Ebene ist die kontemplative Ebene, die *vida unitiva*. In ihr geht es um die Vereinigung mit Gott und um die Unmittelbarkeit in der Beziehung zu Gott.[7] Es geht darum, daß zwischen dem Schöpfer und seinem Geschöpf nichts mehr bleibt, was diese Unmittelbarkeit stören könnte. Zwischen dem Schöpfer und seinem Geschöpf sollen sich weder ein „Verspüren oder Erkennen irgendeines Gegenstandes" noch ein „eigener Akt" einschleichen (EB 330,1–2). Hier kommt das Prinzip zur vollen Entfaltung, daß nicht das viele Wissen zählt (EB 2,4). Wo gäbe es weniger Wissen als im bloßen Schauen auf die göttliche Personen?

Sich auf der dritten oder kontemplativen Ebene zu befinden, ist eine reine Gnade. Der Mensch kann sie aus eigener Kraft nicht erreichen. Gott schenkt die Gnade „ohne Ursache", wem er sie geben will (EB 175,2–3; 330,2). So kann er sie nicht nur auf dieser dritten Ebene, sondern auch auf der ersten oder zweiten Ebene schenken. Doch der Mensch kann sich auf den Empfang dieser Gnade disponieren. Darin liegt der Unterschied zwischen der zweiten und dritten Ebene. Die dritte oder kontemplative Ebene lehrt, wie man sich *unmittelbar* für diese Gnade *disponiert*. Das geschieht einerseits durch das Leerwerden von den geistigen Aktivitäten, also vom Denken, vom Wollen, von der Betätigung des Gedächtnisses (EB 234,4–5), anderseits dadurch, sich auf ein bloßes Schauen auf die göttlichen Personen einzulassen (EB 258,4–6).

Die *Betrachtung, um Liebe zu erlangen*, ist ein *Prinzip und Fundament* für den Vereinigungsweg. Wie die *Christkönigsbetrachtung* ein Prinzip und Fundament für die Betrachtungen des Lebens Jesu ist, so ist die Betrachtung, um die Liebe zu erlangen das Prinzip und Fundament für die dritte geistliche Ebene. Wir kommen noch darauf zurück. Dieses Fundament zeigt den Weg des Leerwerdens der Seelenkräfte (*memoria, intellectus, voluntas*), bis nur die einfache und ra-

---

[6] Vgl. *EB* 249: *„Die zweite Weise zu beten ist:* Kniend oder sitzend, je nach der größeren Einstellung, in der er sich findet, und ihn mehr Andacht begleitet, dabei die Augen geschlossen oder auf eine Stelle fixiert haltend, ohne mit ihnen hin- und herzugehen, soll der Betreffende sagen: »Vater«. Und er verweile bei der Erwägung dieses Wortes soviel Zeit, als er Bedeutungen, Vergleiche, Geschmack und Tröstung in zu diesem Wort gehörigen Erwägungen findet. Und in der gleichen Weise mache er es bei jedem Wort des Vaterunsers oder eines beliebigen anderen Gebets, das er in dieser Weise beten wollte." (ed. P. Knauer, 104).

[7] Vgl. *EB* 15,5–6: „Der die Übungen gibt, soll sich also weder zu der einen Seite wenden oder hinneigen noch zu der anderen, sondern in der Mitte stehend wie eine Waage *unmittelbar* den Schöpfer mit dem Geschöpf wirken lassen und das Geschöpf mit seinem Schöpfer und Herrn." (ed. P. Knauer, 17).

dikale Liebe bleibt, bis nicht mehr der Exerzitant lebt, sondern Christus in ihm (Gal. 2,20).[8]

Das Gebet in dieser Zeit ist in der *Dritten Weise des Betens* klar beschrieben (EB 258–260). Sie ist das bloße Schauen auf die göttlichen Personen, mit einem Wort bei jedem Atemzug, ohne sich mit Gedanken, Erwägungen, Vergleichen, mit Geschmack und Tröstungen zu beschäftigen.[9]

Auf jeder der drei Ebenen kann der Mensch mündliche Gebete verrichten oder Schriftbetrachtung machen. So können etwa mündliche Gebete den Gebetszeiten einen äußeren Rahmen gegeben.[10] Doch das Eigene des Menschen im Vereinigungsweg ist *das bloße Schauen und Lieben*, wie das Spezifische des Erleuchtungsweges die Schriftbetrachtung und das Eigene des Reinigungsweges die Besinnung ist. Die „Wahl", also eine Lebensentscheidung für Christus, im Vereinigungsweg wird dadurch vorbereitet, daß man sich für die *Erste Wahlzeit* disponiert.[11] Die Praxis zeigt, daß es eine Pädagogik dieses Disponierens geben kann und es geschieht oft, daß man zu Wahlergebnissen kommt, die zwar nicht ganz der *Ersten Wahl* entsprechen, doch ihr nahe stehen.

Wir können daher sagen, daß Ignatius die Exerzitien auf drei aufeinander folgenden geistlichen Ebenen entlang führt, die der klassischen Einteilung des geistlichen Lebens entsprechen: *vida purgativa, vida illumitativa* und *vida unitiva.* Von den oben genannten Unterschieden ergibt sich, daß man selten alle drei Ebenen in einem Exerzitienkurs durchgeht. Da die Ebenen einem lange andauernden Seelenzustand entsprechen, bleibt der Mensch meistens jahrelang auf der neu erreichten Ebene, bis er auf die nächste Ebene eingeführt werden kann. Wenn er sich auf Jahresexerzitien einläßt, macht er die Exerzitien auf der Ebene, auf der er sich in diesem Zeitraum befindet.

2.5. Die klassischen Einzelexerzitien

Wenn wir uns das Gesamtkonzept des Exerzitienbuches vor Augen halten, wird uns klar, daß sich die klassischen *Einzelexerzitien* auf die zweite Ebene, also die *vida illuminativa* beschränken. Sie bewegen sich weder auf der ersten

---

[8] Vgl. das »Hingabegebet« (*Sucipe*) *EB* 234,4–5: »Nehmt, Herr, und empfangt meine ganze Freiheit, mein Gedächtnis, meinen Verstand und meinen ganzen Willen, all mein Haben und mein Besitzen. Ihr habt es mir gegeben; euch, Herr, gebe ich es zurück. Alles ist euer, verfügt nach eurem ganzen Willen. Gebt mir eure Liebe und Gnade, denn diese genügt mir.« (ed. P. Knauer, 100).

[9] Vgl. *EB* 252,2 mit EB 258: *„Die dritte Weise zu beten ist:* Bei einem jeden Atemzug oder Luftholen soll man geistig beten, indem man ein Wort des Vaterunsers oder eines anderen Gebetstextes betet. Man soll also zwischen einem Atemzug und einem anderen nur ein Wort beten und, solange die Zeit von einem Atemzug zum anderen dauert, hauptsächlich auf die Bedeutung dieses Wortes schauen oder auf die Person, zu der man das Gebet spricht, oder auf die Niedrigkeit seiner selbst oder auf den Unterschied von so großer Hoheit zu so großer eigener Niedrigkeit." (ed. P. Knauer, 106).

[10] Vgl. etwa *EB* 258,2–3.

[11] Zur *Ersten Wahlzeit* vgl. *EB* 175: *„Die erste Zeit ist:* Wann Gott unser Herr den Willen so bewegt und anzieht, daß diese fromme Seele dem Gezeigten folgt, ohne zu zweifeln noch zweifeln zu können; so wie es der heilige Paulus und der heilige Matthäus getan haben, als sie Christus unserem Herrn nachfolgten." (ed. P. Knauer, 77).

noch auf der dritten Ebene. Sie umfassen nicht die ganze Spannweite des Exerzitienbuches. Diese Einsicht kann uns sehr viel helfen, die Beziehung zwischen Einzelexerzitien und *kontemplativen Exerzitien* zu klären. Schauen wir es an.

2.5.1. In Einzelexerzitien wird die *Erste Woche* nicht gegeben

Verschiedene Gründe scheinen mir für diese Ansicht zu sprechen. *Erstens* werden die Menschen, die Ignatius in die *Erste Woche* schicken würde, für die Einzelexerzitien gar nicht angenommen. Denn sie sind „in geistlichen Dingen noch nicht erfahren" (EB 9,2), „grob und offen versucht" (EB 9,2) und sie gehen gleichsam „von Todsünde zu Todsünde" (EB 314,1). Diese Menschen werden von den Einzelexerzitien durch Vorgespräche zurückgehalten und, wenn sie nach „natürlicher Fassungskraft" (EB 18,8) dazu fähig sind, und der Exerzitienleiter dazu genügend Zeit hat (EB 18,12), durch Wochenenden, Einkehrtage und andere Veranstaltungen auf die eigentlichen Einzelexerzitien vorbereitet.

Zweitens kann die *Regel der Unterscheidung der Geister* der *Ersten Woche* auf die Teilnehmer und Teilnehmerinnen der Einzelexerzitien nicht angewendet werden. Für sie gelten die *Regeln der zweiten Woche*.[12] Man kann mit keinem Teilnehmer und keiner Teilnehmerin, die seit langer Zeit Jahresexerzitien machen, zwei Tage lang wie mit einem „großen Sünder" umgehen.

Drittens ist für die Leiter und Leiterinnen der Einzelexerzitien die *Schriftbetrachtung* eine nahezu ausschließliche Gebetsweise der Exerzitien, die sie auch anhand von Themen der *Ersten Woche* anwenden. Der von Ignatius beschriebene Teilnehmer der *Ersten Woche* bekommt die Heilige Schrift eigentlich nicht in die Hand, weil er auf sie nicht vorbereitet und nur durch Verstandesgründe ansprechbar ist. Tatsächlich haben die Leiter bzw. Leiterinnen von Einzelexerzitien oft die Tendenz, den Gebrauch der Heiligen Schrift in den Gebetszeiten zu stark zu forcieren – ein wichtiges Zeichen dafür, daß sie sich nur auf der zweiten Ebene bewegen. In der *Ersten Woche* gibt es jedoch nach Ignatius noch keine Schriftbetrachtung. Man kann aber die Themen der *Ersten Woche* für Personen in der *vida illuminativa* (zweite Ebene) als Einleitung zur *Christkönigsbetrachtung* mit großem Nutzen geben.[13] Dadurch gehören die Exerzitanten aber nicht in die *vida purgativa*. Wird nicht oft vergessen, daß die Läuterung ein ständiger Faktor der Exerzitien und eine durchgehende Struktur eines jeden Gebetslebens ist? Es gibt eine Läuterung von den schweren Sünden auf der ersten Ebene, eine von geringeren Dunkelheiten in der *vida illuminativa* und eine Läuterung des Geistes auf der dritten und kontemplativen Ebene.

---

[12] Vgl. *EB* 314ff. (*Regeln der Ersten Woche*) u. *EB* 329ff. (*Regeln der Zweiten Woche*).
[13] Vgl. *EB* 91–98.

2.5.2. Einzelexerzitien schließen die dritte geistliche Ebene aus

Erstens ist weitgehend unerkannt, daß Ignatius in der vierten Anmerkung der *Dritten Weise des Betens* den Status eines gleichberechtigten Übungsteils gibt (EB 4,3).[14] Sie gehört ebenso zu den ignatianischen Exerzitien wie die *Leben-Jesu-Betrachtungen*.[15] *Zweitens* gibt man zwar in Einzelexerzitien die *Betrachtung, um Liebe zu erlangen*.[16] Doch ihr eigentlicher Sinn, nämlich der Verzicht auf das Denken, das Wollen und auf die Erinnerungen wird ignoriert. Es bleibt von dieser Betrachtung dann nur eine fromme Übung übrig. Ihr eigentlicher Sinn als Prinzip und Fundament für eine weitere Ebene bleibt unerkannt. *Drittens* wird in den Einzelexerzitien die *Dritte Weise des Betens* im bloßen Schauen auf die göttlichen Personen nicht gelehrt und nicht praktiziert. *Viertens* spricht man kaum von der *Ersten Wahlzeit*. Sollte sie auch flüchtig erwähnt werden, zeigt man kein Mittel, sich auf sie zu disponieren, weil der Sinn der *Betrachtung, um Liebe zu erlangen* und die *Dritte Weise des Betens* noch unbekannt sind.

2.6. Die entscheidende Frage

Aufgrund dieser Argumente bin ich der Ansicht, daß die gewöhnlichen *Einzelexerzitien* auf die *vida illuminativa* beschränkt bleiben. Sie umfassen nicht die ganze Spannweite der *Geistlichen Übungen*. Weder die erste noch die dritte Ebene wird in den Einzelexerzitien praktiziert. Dagegen ist nichts einzuwenden. Nach dem Anwendungsprinzip des Ignatius ist das korrekt und in Ordnung. Mehr noch, es ist sehr lobenswert. Man muß anerkennen, daß die Einzelexerzitien die Exerzitienpraxis wunderbar belebt haben. Es stellt sich aber die Frage, ob manche Meister der Einzelexerzitien ihre – auf die zweite Ebene begrenzten – Exerzitien nicht mit der ganzen Spannweite der ignatianischen Exerzitien verwechseln? Denn in diesem Fall wäre zu befürchten, daß sie von ihrem Standpunkt her nur die Einzelexerzitien als *ignatianisch* betrachten würden. Die *Erste Woche* und die kontemplative Phase der Exerzitien würden für sie als nicht ignatianisch gelten. Nach diesem Blick auf das Gesamtkonzept der Exerzitien schauen wir im einzelnen an, was Ignatius zu den *kontemplativen Exerzitien* sagt.

---

[14] Vgl. aaO.: „... und es werden drei Weisen zu beten aufgestellt." (ed. P. Knauer, 13).

[15] Vgl. *EB* 101ff. (*Betrachtung über die Menschwerdung*; etc.); s. auch die *„Mysteria Iesu Christi"* (Betrachtungspunkte) EB 261–312.

[16] Vgl. *EB* 230–237; hier besonders den 2. Punkt: „Schauen, wie Gott in den Geschöpfen wohnt: – in den Elementen, indem er Sein gibt; –in den Pflanzen, indem er belebt; – in den Tieren, indem er wahrnehmen macht; – in den Menschen, indem er Verstehen gibt; und so in mir, – indem er mir Sein gibt; – indem er beseelt; – indem er wahrnehmen macht und – indem er mich verstehen macht; – ebenso indem er einen Tempel aus mir macht, da ich nach dem Gleichnis und Bild seiner göttlichen Majestät geschaffen bin." (ed. P. Knauer, 100).

3. Die drei Prinzipien und Fundamente

Am Anfang des Exerzitienbuches nach den *Anmerkungen* (EB 1–22) und vor der allerersten Übung schreibt Ignatius einen Grundsatz und gibt ihm den Titel: *Prinzip und Fundament* (EB 23). Er gibt *erstens* das Ziel seiner Exerzitien an: „Gott zu loben, ihm Ehrfurcht zu erweisen, ihm zu dienen, und dadurch seine eigene Seele zu retten." (ebd.).[17]

Er zeigt *zweitens* den schwierigen Weg oder die schwierige Aufgabe, die zu diesem Ziel führt:

„Deshalb ist es nötig, daß wir uns gegenüber allen geschaffenen Dingen in allem, ... indifferent machen. Wir sollen also nicht unsererseits mehr wollen: Gesundheit als Krankheit, Reichtum als Armut, Ehre als Ehrlosigkeit, langes Leben als kurzes ..." (ebd.)

Drittens legt er als Antwort auf diese Aufgabe die Übungen vor, die zu diesem Ziel führen, die Exerzitien selbst. Dies entspricht der Struktur nach einer „Schule". Am Anfang steht die Aufnahmeprüfung. Ignatius gibt das Ziel an, wohin er mit der Schule führen will. Dann erklärt er, was zu lernen ist, nämlich die *Indifferenz.* Das ist die Aufnahmeprüfung für die Schule. Wer das Ziel nicht anstreben will, braucht sie nicht zu absolvieren. Wer das Ziel der Exerzitien schon erreicht hat, braucht diese Schule auch nicht zu besuchen. Die Schulung durch die Exerzitien ist für Menschen da, die das Ziel anstreben wollen, es aber noch nicht erreicht haben. Wenn die Zustimmung da ist, kann der Schüler mit den geistlichen Übungen beginnen. Dies ist eine natürliche Vorgehensweise, wenn man jemanden zu etwas führen will. Dies gehört auch zur Art und Weise von Ignatius, der sich oft vorgenommen hat, Menschen zu einem besseren Lebenswandel zu führen.[18]

Wenn man aber genauer hinschaut, merkt man, daß Ignatius dieses Vorgehen in seinem Exerzitienbuch für ein Teilziel der Exerzitienschule noch einmal wiederholt. Und zwar dort, wo er auf eine neue Ebene der Exerzitien führen will, etwa von der *vida purgativa,* also vom Reinigungsweg, in die *vida illuminativa.* Ist der Exerzitant schon reif dafür, um in die *Zweite Woche* einzutreten, gibt Ignatius ihm in einer großen Vision den *Ruf Christi des Königs,* dem zu folgen das neue Ziel ist. Zweitens gibt er ihm im Hingabegebet dieser Betrachtung den Weg oder die Aufgabe, zum Ziel zu kommen (EB 98), eine neue Betrachtungsmethode – „Betrachtung" (*contemplatio*) statt „Besinnung" (*consideratio*) – und einen neuen Betrachtungsinhalt, nämlich die *Mysterien des Lebens Jesu* und die *Wahl* statt einzelne Erwägungen. Wir merken, daß das Teilziel in eine große Vi-

---

[17] Das Ziel der Exerzitien wird schon in der *Ersten Anmerkung* (EB 1) angegeben. Das ist aber nur für den Exerzitienmeister geschrieben. Dem Exerzitanten dagegen wird es im Prinzip und Fundament gesagt.

[18] Ignatius wendet dieselbe Vorgehensweise an, wenn er einen Kandidaten in die Gesellschaft Jesu aufnehmen will. Der Kandidat bekommt das *„Examen Generale"* (*Allgemeine Prüfung*) vorgelegt, wo die Ziele der Gesellschaft angegeben werden und ihm gesagt wird, was sein Eintritt mit sich bringen würde. Anschließend kann er eintreten. S. Ignatius von Loyola, *Satzungen der Gesellschaft Jesu.* Frankfurt 1980, 19–61.

sion gekleidet (EB 92–97), der Weg in einem Gebet vorgegeben ist (EB 98), und daß nachher ein neuer Übungsstil eingeleitet wird (EB 101ff.).

Ignatius wiederholt dieses Vorgehen beim Übergang von der zweiten auf die dritte Ebene. Er gibt in einer großen Vision – d.h. der *Betrachtung, um Liebe zu erlangen* – das neue Ziel an, Gott in seinen Werken zu schauen (EB 234–237). Dann weist er wieder in einem Gebet den Weg zu diesem Ziel, nämlich die Aufgabe, alle geistigen Fähigkeiten zur Ruhe zu bringen und nur im Schauen zu bleiben (EB 234). Und er gibt dazu eine neue Gebetsweise und einen neuen Gebetsinhalt. (EB 258). So läßt sich folgendes Ergebnis festhalten. Wie sich *Prinzip und Fundament* zu den gesamten Exerzitien verhalten, so verhält sich die *Christkönigsbetrachtung* zur zweiten Ebene: zu der *vida illuminativa* , d.h. den *Leben-Jesu-Betrachtungen.* Ebenso verhält sich die *Betrachtung, um Liebe zu erlangen*, zur nächsten Ebene, *zur vida unitiva*, also zu der *kontemplativen Ebene.*

4. Zwei ganz verschiedene Aufgaben

Auf der zweiten Ebene, das heißt von der *Christkönigsbetrachtung* bis zur Betrachtung der *Himmelfahrt Christi*, ist die Aufgabe, etwas für Christus zu tun. Ignatius schreibt dies im Gebet der Christkönigsbetrachung klar vor. Im Fundament zur dritten oder kontemplativen Ebene wird eine neue Aufgabe gegeben, eine Aufgabe, die sich von der früheren wesentlich unterscheidet. Vergleichen wir sie. In der *Christkönigsbetrachtung* heißt es:

„Ich mache mit Eurer Gunst und Hilfe vor Eurer unendlichen Güte und vor Eurer glorreichen Mutter und allen heiligen Männern und Frauen des himmlischen Hofs mein *Anerbieten,* daß ich *will* und *wünsche* und es mein *überlegter Entschluß* ist, wofern dies nur Euer größerer Dienst und Lobpreis ist, Euch darin *nachzuahmen*, alle Beleidigungen, alle Schmach und alle sowohl aktuale wie geistliche Armut zu *erdulden*, wenn Eure heiligste Majestät mich zu einem solchen Leben und Stand erwählen und annehmen will" (EB 98)."[19]

Es geht also um eine Hingabe des Handelns und des Tuns. Der Exerzitant soll es mit Hilfe der Gnade und unter der Bedingung, daß Gott ihn „erwählen oder annehmen will", Christus nachfolgen. Aber es geht um eine Nachfolge mit eigener Aktivität: „Ich *anerbiete* ... ich *will und wünsche* ... *mein Entschluß ist* ... *ich erdulde*". In der *Betrachtung, um Liebe zu erlangen*, finden wir dagegen eine neue Aufgabe für den Exerzitanten. Da soll er nichts mehr wollen oder tun. Er soll Gott seine Fähigkeiten zurückerstatten: Er soll nicht versprechen, sich aktiv für Gott einzusetzen, etwas zu vollbringen oder zu leisten, sondern er soll seine inneren Fähigkeiten zur Ruhe kommen lassen, damit Gott die Aktivität seines Tuns übernimmt:

„*Nehmt*, Herr, und *empfangt* meine ganze *Freiheit*, mein *Gedächtnis*, meinen *Verstand* und meinen ganzen *Willen*, all mein *Haben* und mein *Besitzen.* Ihr habt

[19] Kursive vom Verfasser.

mir gegeben; Euch *gebe ich es zurück.* Alles ist Euer, *verfügt* nach Eurem ganzen Willen. Gebt mir Eure Liebe und Gnade, denn diese genügt mir." (EB 234)

Der Unterschied ist unübersehbar. Denn statt des „Ich *anerbiete, ... ich wünsche ...mein Entschluß ist ... ich erdulde ...*" steht: *„Nehmt ... empfangt ...meine ganze Freiheit, meinen Verstand ... Willen ... Haben ... Besitzen ... ich gebe es euch zurück ... verfügt ... denn das genügt mir.* "Konkret sagt dieses Gebet, daß alle geistigen Vermögen zur Ruhe gebracht werden sollen, damit nur die radikale Liebe und das bloße Schauen auf Gott bleiben. Dies ist eine ganz neue Perspektive. Sie führt auf eine neue Ebene der Exerzitien. Sie ändert auch die Gebetsweise. Die *Leben-Jesu-Betrachtungen*, so wie sie bis zu diesem Punkt verrichtet wurden, müssen aufhören, denn in ihnen werden noch die Seelenkräfte betätigt. Eine neue Gebetsweise soll an ihren Platz treten: eine einfachere Gebetsweise, in der der Verstand, der Wille und die Erinnerungen keine Rolle mehr spielen. Ja, das ist der Übergang von der Erleuchtungsebene zur kontemplativen Ebene. Ab diesem Punkt verwandelt sich die Betrachtung des Lebens Jesu in *das einfache Schauen.*

5. Die neue Art des Betens (EB 238–260)

5.1. Die drei Weisen des Betens

Die *Erste Weise des Betens* (EB 238–248) ist auf die Menschen zugeschnitten, die sich in der *Ersten Woche* befinden bzw. auf dem Reinigungsweg gehen. Denn Ignatius glaubt, daß sie noch „Angewohnheiten" (EB 242) haben, in Sünden fallen (EB 244), und empfiehlt ihnen, über die Gebote nachzusinnen (EB 240–243). Dies würde er bei Exerzitanten, die in die *Zweite Woche* eingetreten sind, nicht mehr annehmen. Die *Zweite Weise des Betens* (EB 249–257) entspricht dem Anspruch an den Exerzitanten auf der zweiten Ebene, also das Leben Jesu zu betrachten (EB 10,2):

„Kniend oder sitzend, je nach der größeren Einstellung, in der er sich findet, und wie ihn mehr Andacht begleitet, dabei die Augen geschlossen oder auf eine Stelle fixiert haltend, ohne mit ihnen hin- und herzugehen, soll der Betreffende sagen: „Vater". Und er verweile bei der Erwägung dieses Wortes soviel Zeit, als er Bedeutungen, Vergleiche, Geschmack und Tröstung in zu diesem Wort gehörigen Erwägungen findet" (EB 252).

Das entspricht eindeutig den Betrachtungen der zweiten Ebene. Dort sucht man Bedeutungen, stellt Vergleiche und Erwägungen an. Dort beschäftigt man sich mit Gefühlen, Tröstungen und Geschmack. Die *Dritte Weise des Betens* (EB 258–260) ist für Menschen vorgesehen, die die dritte, kontemplative Ebene erreicht haben:

„Bei einem jeden Atemzug oder Luftholen soll man geistig beten, indem man ein Wort des Vaterunsers oder eines anderen Gebetstextes betet. Man soll also zwischen einem Atemzug und einem anderen nur ein Wort beten und, solange

die Zeit von einem Atemzug zum anderen dauert, hauptsächlich auf die Bedeutung dieses Wortes *schauen* oder auf die Person, zu der man das Gebet spricht oder auf die Niedrigkeit seiner selbst oder auf den Unterschied von so großer Hoheit zu so großer Niedrigkeit" (EB 258).

Der große Unterschied zur vorherigen Gebetsweise ist die Abwesenheit jeder Überlegung, jeder Erwägung, jeder Suche nach Bedeutung, jedes Strebens nach „Geschmack" oder „Tröstung", wie das noch der zweiten Weise eigen war.[20] Da bleibt nur ein bloßes Schauen, das einer echten Kontemplation, also der *vida unitiva* bzw. dem Vereinigungsweg entspricht. Wir haben dies ja bei der *Betrachtung, um Liebe zu erlangen*, gesehen.

5.2. Das Schauen auf die Person

Besonders hervorzuheben ist das Schauen auf die Person selbst.[21] Gemeint sind also nicht die Aktivitäten der göttlichen Person, nicht die Mysterien des Lebens Jesu, nicht Bilder oder Ikonen, nicht einmal die Eigenschaften der Person. Der Exerzitant soll auf die Person selbst schauen. Das Schauen hat die Erinnerungen des Gedächtnisses, die Erwägungen des Verstandes, das Erreichenwollen des Willens und die Unterscheidungen von Trost und Trostlosigkeit abgelöst.

Zu dieser Schau müssen wir noch eine Bemerkung hinzufügen. Eine Person kann nicht objektiv betrachtet oder angeschaut werden. Sie ist kein Gegenstand. Die Person kann nur in Beziehung angeschaut oder erkannt werden. Und das will Ignatius ausdrücken, wenn er zur Schau auf die Person hinzufügt: „... oder auf die Niedrigkeit seiner selbst oder auf den Unterschied von so großer Hoheit zu so großer eigener Niedrigkeit." (EB 258).

Ignatius will mit diesem Text keinen Vergleich anstellen, sondern zum Schauen auf die Beziehung führen, die sich selbst und Gott gleichermaßen einschließt. Um zu verstehen, worum es hier geht, erinnern wir uns an einige Aussagen der Mystiker: „Ich bin nichts, Du bist alles". Oder wie Franziskus eine ganze Nacht gebetet hat: „Wer bist du, und wer bin ich?"; oder wie ein Betender dem Pfarrer von Ars geantwortet hat: „Er schaut auf mich und ich schaue auf ihn". Paulus drückt dasselbe aus: „Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir" (Gal. 2,20) und noch klarer sagt es der vierte Evangelist: „Alle sollen eins sein: Wie du, Vater, in mir bist und ich in dir bin, sollen auch sie in uns sein" (Joh. 17,21).

Ignatius will keine Gegenüberstellung empfehlen. Sie würde das Denken des Verstandes wieder beleben, das der Exerzitant schon lange hinter sich gelassen hat. Trotz des Kontrastes von Hoheit und Niedrigkeit kommt es allein auf ein *Schauen mit einem einzigen Blick* auf die Beziehung an, die Gott und den Exerzitanten gleicherweise verbindet. Es handelt sich um das Bewußtwerden der *Begegnung* in Demut und Barmherzigkeit. Der Exerzitant soll in sich selbst auf

---

[20] Vgl. *EB* 252 u. 258.

[21] Wahrnehmen, schauen, hören, aufmerksam sein, einfach dasein sind in dieser Hinsicht Synonyme.

die Gegenwart Jesu Christi schauen. Und doch hat diese Gegenüberstellung von „Hoheit" und „Niedrigkeit" eine besondere Bedeutung. Sie führt in die letzte und tiefste Läuterung hinein: in die *dunkle Nacht des Geistes.* Im Spiegel der Gegenwart Gottes das eigene „Nichts" zu erfahren, reinigt von den letzten Dunkelheiten der Seele.

5.3. Die drei Forderungen

Ignatius ist ein praktischer und pädagogischer Mensch und stellt allen drei Betenden Forderungen, damit sie ihr Ziel im Gebet erreichen. Der erste Betende ist ein Mensch in der *Ersten Woche* (Reinigungsweg). Ihm entzieht Ignatius den Lärm der Welt, damit er mehr zur Ruhe kommt: „Bevor man ins Gebet eintritt, lasse man den *Geist ein wenig ruhig werden,* indem man sich setzt oder umhergeht, wie es einem besser scheint" (EB 239).

Die *Zweite Gebetsweise* entspricht dem Menschen, der auf die zweite Ebene gelangt ist, jedoch die dritte Ebene noch nicht kennt (Betrachtungen des Lebens Jesu). Von ihm kann man mehr verlangen. Ignatius entzieht ihm die Aktivitäten der äußeren Sinne, läßt ihm jedoch die Aktivitäten der inneren Fähigkeiten: „Kniend oder sitzend, je nach der größeren Einstellung, in der er sich findet, und wie ihn mehr Andacht begleitet, dabei die *Augen geschlossen* oder *auf eine Stelle fixiert* haltend, *ohne mit ihnen hin- und herzugehen,* soll der Betreffende sagen: ‚Vater'. Und er verweile" (EB 252). Ferner heißt es: „Er soll in der bereits genannten Weise eine Stunde beim ganzen Vaterunser verweilen. ...Wenn der Betreffende ... guten Stoff zu denken und Geschmack und Trost findet, kümmere er sich nicht, weiterzugehen, auch wenn die Stunde bei dem, was er findet, zu Ende geht" (EB 253–254).

Er soll also körperlich ganz zur Ruhe kommen, die Aktivität der Augen abschalten und möglichst wenige Worte sprechen. Von den Menschen auf der ersten Ebene hat Ignatius das noch nicht verlangt. Diese größere Sammlung wird dem Exerzitanten bei den „Erwägungen" und anderen inneren Aktivitäten helfen.

Die *Dritte Gebetsweise* entspricht der dritten bzw. kontemplativen Ebene. Hier entzieht er dem Übenden die Aktivitäten der inneren Fähigkeiten – Gedächtnis, Verstand, Wille und die Beschäftigung mit Empfinden von Trost und Trostlosigkeit –, wie wir eben gesehen haben. Ihn überläßt er ausschließlich dem bloßen Schauen.

5.4. Besondere Hilfen

Da aber dieser Abschied vom Erinnern, Denken, Wollen, sowie vom Achten auf Trost und Trostlosigkeit sehr schwer ist, gibt Ignatius dem Exerzitanten noch eine Hilfe, die ihn beim Aufgeben seiner Aktivitäten der inneren Fähigkeiten unterstützen soll. Es ist die Aufmerksamkeit auf das Atmen: *„Die dritte Weise zu*

beten ist: Bei einem *jeden Atemzug* oder Luftholen soll man geistig beten, indem man ein Wort ... betet. Man soll also zwischen einem Atemzug und einem anderen nur ein Wort beten." (EB 258)

Es ist in vielen Kulturen und von vielerlei Traditionen bekannt, daß das Achtgeben auf den Atem sehr hilfreich ist, Gedanken beiseite zu lassen und zu einer tiefen Sammlung zu gelangen, in der sich die Aufmerksamkeit hin zum ungestörten Schauen ausrichten kann. Ignatius mußte nicht wiederholen, daß dieses Wort auch ein Name sein kann. Das hat er schon bei der vorigen Gebetsweise geklärt. Ebenso wird man hier von der *Zweiten Weise des Betens* übernehmen, daß die Wiederholung eines Wortes eine ganze Stunde ausfüllen kann. Weil die innere Stille der Exerzitanten in der kontemplativen Zeit noch tiefer ist als auf der zweiten Ebene, werden sie wohl viel länger bei demselben Namen bleiben als die Exerzitanten der vorigen, zweiten Ebene: Monate lang oder sogar noch länger.

Aus dieser Perspektive der fortschreitenden Vereinfachung und Verinnerlichung des Gebetes kann man erkennen, daß die *Wiederholungsbetrachtungen* (EB 62;118 etc.) und die *Anwendung der Sinne* (EB 121) auf der Phase der *Leben-Jesu-Betrachtungen* eine Vorbereitung auf die dritte und kontemplative Ebene waren. Das Ruhen des Gedächtnisses, des Verstandes und des Willens zu erreichen ist eine mühsame Aufgabe, die diese Vorarbeit nötig erfordert.

5.5. Das Jesusgebet

Stellen wir die Elemente der *Dritten Gebetsweise* zusammen. Wir beginnen mit der Beruhigung der äußeren Sinne, die zwar in der *Zweiten Gebetsform* stehen, aber auch für die dritte Weise gültig sind:

- Er soll sich hinknien oder hinsetzen (EB 252).
- Er soll die Augen schließen oder auf eine Stelle fixiert halten (EB 252).
- Er soll ein Wort sprechen (Ebd.).
- Er kann/soll eine Stunde dabei bleiben (EB 253).

Es kommen die Hinweise, die der dritten Gebetsweise eigen sind, hinzu:

- Er soll das Wort mit jedem Atemzug beten (EB 258).
- Beim Sprechen des Wortes soll er auf die Person achten, zu der er spricht (EB 258).
- Statt zu überlegen, zu vergleichen, Geschmack oder Tröstungen zu suchen, soll er einfach im Schauen bleiben (EB 252; 258).

Wenn man dazu bedenkt, daß Ignatius eine ganz große Andacht zu Jesus Christus gehabt hat, kann man sich leicht vorstellen, daß dieses „Wort", das er den Exerzitanten sprechen läßt, sehr oft der *Name Jesu* ist. So verstehe ich die *Dritte Weise des Betens* des Ignatius, und diesen Weg zeige ich in meinem Buch über „Kontemplative Exerzitien" mit dem *Jesusgebet*.

6. Der Stellenwert der drei Gebetsweisen

Ignatius schreibt die drei Gebetsweisen als ein mit den anderen Übungsteilen gleichberechtigtes „Exerzitium" vor. Wir kommen zu dem am meisten ignorierten Text, der aber für die kontemplative Phase der Exerzitien eine große Bedeutung hat. Er gibt den Auftrag, die drei Weisen des Gebetes zu üben. Der Text lautet: „Zwar nimmt man für die folgenden *Übungen* vier Wochen, um den vier Teilen zu entsprechen, *in welche die Übungen eingeteilt werden*, nämlich: – den ersten, der die Erwägung und Betrachtung der Sünden ist; – der zweite ist das Leben Christi unseres Herrn bis zum Palmtag einschließlich; – der dritte das Leiden Christi, unseres Herrn; – der vierte die Auferstehung und Himmelfahrt; *und es werden drei Weisen zu beten aufgestellt*." (EB 4,1–3).[22]

Ignatius gibt – wie gesagt – in diesem Text den Gebetsweisen dieselbe Rangordnung, wie er sie auch allen anderen Übungsteilen gibt. Die drei Weisen des Betens sind also gleichberechtigte Übungsteile. Die *Dritte Weise des Betens* steht unter allen Übungen des Exerzitienbuches an der letzten Stelle. Konsequenterweise: wenn die Exerzitien einen *Prozeß* bilden, dann ist die *Dritte Weise des Betens* die „Blüte" der Exerzitien und der Endzustand oder das Endstadium, mit dem Ignatius den Exerzitanten bzw. die Exerzitantin in das Leben entläßt.

7. Die *Wahl* in der kontemplativen Zeit

In der Spiritualität des Ignatius ist die Wahl entscheidend. Nachdem die Mönchsorden immer die Zurückgezogenheit von der Welt betont hatten, legte Ignatius den Wert auf den vollen Einsatz in der Arbeit. Er wollte, daß man die Aktivität heiligt und Gott im alltäglichen Leben findet. Die Entscheidungen sind die wichtigsten Komponenten der Aktivität. Wenn sie dem Willen Gottes entsprechen, also geheiligt sind, laufen die Aktivitäten in den richtigen Bahnen. Ignatius teilt die Wahlprozesse in drei Modelle ein.

Im *ersten Modell* bewirkt Gott selbst die Entscheidung. Der Mensch tut selbst nichts dazu. Ignatius nennt dies die Wahl „ohne Ursachen". Beispiele für dieses Modell sind die Lebensentscheidungen der Hl. Paulus und Matthäus (EB 175,2–3). Im *zweiten Modell* sind die verschiedenen geschaffenen „Geister" am Werk (Engel). Im Menschen verursachen sie Trost und Trostlosigkeit. Aber der Mensch trägt auch zur Entscheidung bei. Er unterscheidet die verursachten Bewegungen (*motiones animae*) und findet heraus, wohin der gute Geist ihn führt. Das Zutun des Menschen geschieht durch Unterscheidung von Trost- und Trostlosigkeit (EB 176).[23] Im *dritten Modell* sind weder direkt Gott noch die

[22] Kursive vom Verfasser.

[23] Vgl. aaO.: „*Die zweite*: Wann man genug Klarheit und Erkenntnis gewinnt aus Erfahrung von Tröstungen und Trostlosigkeiten und aus Erfahrung der Unterscheidung verschiedener Geister." (ed. P. Knauer, 78).

englischen Kräfte aktiv.[24] Der Mensch allein ist die Ursache der Klarheit. Es ist eine ruhige Zeit. Der Mensch ist ganz auf seine „natürlichen Fähigkeiten" angewiesen (EB 177,3).[25] Bei Ignatius sind diese Fähigkeiten das Gedächtnis, der Verstand und der Wille.

Wie verhalten sich diese Modelle zu den geistlichen Ebenen? Auf der ersten oder *Reinigungsebene* gibt es keinen eigentlichen Wahlprozeß im ignatianischen Sinne. Der Mensch soll von den Todsünden ablassen. Dazu braucht er nur motiviert zu werden, dies geschieht durch die Besinnungen. Auf der zweiten Ebene, den *Leben-Jesu-Betrachtungen*, gibt es ausdrücklich eine *Wahl*. Sie wird lange vorbereitet (EB 135–174) und durch das zweite und dritte Modell ausgeführt. Sind die geistlichen Bewegungen am Werk, geht man nach dem zweiten Modell vor, ist aber der Mensch in einer ruhigen Zeit, folgt man dem dritten Modell. Die zwei Modelle ergänzen sich gegenseitig.

Bei der dritten oder *kontemplativen Ebene* entdecken wir etwas sehr Interessantes. Es sind sowohl die „natürlichen Fähigkeiten" (3. Modell) wie auch die „Beschäftigung mit Trost und Trostlosigkeit" (2. Modell) zur Ruhe gebracht worden. Einerseits ist der Mensch „ohne Ursachen", mit denen er auf die Entscheidung hin arbeiten könnte. Andererseits disponiert er sich auf eine passive, aber unmittelbare Weise – also „ohne Ursache" – auf die Gnade des ersten Modells. Sollte die Gnade der ersten Zeit nicht eintreffen, ist dieser *Zustand des Schauens* auf Gott doch sehr fruchtbar. Sie führt in die Tiefe, wo die innewohnende Dreifaltigkeit oft Klarheit einfließen läßt und den Menschen zu Wahlergebnissen führt, ohne daß man strikt sagen könnte, daß eine Gnade der ersten Zeit stattgefunden hätte. Doch stehen diese Wahlergebnisse der *Ersten Zeit* nahe.

8. Zusammenfassung in neun Punkten

1. Das *Gesamtkonzept* des Exerzitienbuches zeigt, daß Ignatius grundsätzlich auf drei aufeinanderfolgenden Ebenen arbeitet und sie in den gesamten Exerzitien vor Augen hat: Die Reinigungsebene oder *vida purgativa*, die Erleuchtungsebene oder *vida illuminativa* und die Vereinigungsebene oder *vida unitiva*.

[24] Gott kommt jedem Werk des Menschen zuvor und begleitet ihn bis in die Folgen hinein. Hier geht es um eine außerordentliche Intervention Gottes.

[25] Vgl. *EB* 177: „*Die dritte Zeit* ist ruhig, indem man zuerst erwägt, wofür der Mensch geboren ist, nämlich, um Gott unseren Herrn zu loben und die eigene Seele zu retten. Und indem man dies wünscht, erwählt man als Mittel ein Leben oder einen Stand innerhalb der Grenzen der Kirche, um im Dienst für seinen Herrn und bei der Rettung seiner Seele Hilfe zu erlangen. Ich sagte ‚ruhige Zeit': wann die Seele nicht von verschiedenen Geistern getrieben wird und ihre natürlichen Fähigkeiten frei und ruhig gebraucht." (ed. P. Knauer, 78)

2. Die *Volksmissionen* sind eine exzellente Anwendung der Exerzitien auf der ersten Ebene: auf dem Reinigungsweg. Es gibt gute Gründe dafür, zu behaupten, daß sich die – äußerst wichtigen und hervorragend angeleiteten – *Einzelexerzitien* auf die zweite Ebene beschränken. Die *kontemplativen Exerzitien* sind eine Anwendung auf der dritten oder kontemplativen Ebene.
3. Die *Betrachtung, um Liebe zu erlangen*, ist *Prinzip und Fundament* für die kontemplative Ebene.
4. Sie führt um der Liebe willen zum Abbau aller Aktivitäten, bis man im Gebet nichts mehr will, nichts mehr denkt, sich nicht mit Erinnerungen beschäftigt und keine Überlegungen über Trost und Trostlosigkeit vornimmt. Nur die Liebe und das *einfache Schauen* bleiben.
5. Dazu schreibt Ignatius einen neuen Übungsweg vor. Er wird durch das Ruhen der äußeren und inneren Sinne vorbereitet. Im Gebet selbst wird im Atemrhythmus konsequent *ein Name* wie „Vater" wiederholt. Die Aufmerksamkeit richtet sich dabei auf die Person, deren Namen man spricht.
6. Ignatius stuft diesen Übungsweg als einen gleichberechtigten Teil der Exerzitien ein.
7. So ist das *Jesusgebet* auf der dritten Ebene eine buchstäbliche Ausführung der Anweisungen des Exerzitienbuches.
8. Die so beschriebene kontemplative Ebene hat eine auffallende Übereinstimmung mit der *Ersten Wahlzeit* und disponiert auf sie, indem sie sich von den „Ursachen" löst (EB 330,1/2).
9. In meinem Buch „Kontemplative Exerzitien" habe ich versucht, ein in der Theorie wie in der Praxis fundiertes Handbuch zur Verfügung zu stellen, um die *kontemplative Phase des ignatianischen Exerzitienbuches* selber zu erfahren und andere dazu anzuleiten.

Schlußwort

Ein Freund, der in Politik und Wirtschaft tätig ist, sagte zu mir, als er den Erfolg meiner kontemplativen Exerzitien sah: „Du hast eine Marktlücke entdeckt." „Marktlücke ...?!" – wiederholte ich für mich, um mich in diesen Handelsjargon hineinzufinden. Ich stimmte ihm zu. Später aber habe ich mich geschämt: „Nein, mein Freund, diese Marktlücke habe nicht ich entdeckt. Entschuldige, diese Marktlücke hat Ignatius entdeckt, oder auch er nicht als erster. Man kann sich leicht vorstellen, daß er diese Gebetsweise von einem Mönch auf dem Montserrat oder in Salamanca gelernt hat. Sie ist ja Gemeingut der Kirche."

Die Gottsuche ist heute von einer personalen Bewußtheit begleitet, welche die Erfahrung des göttlichen „Du" tiefer, aber auch schmerzlicher macht. Umgekehrt besteht die Gefahr, daß der Einzelne seinem Ich verfällt, das ihn von Gott und Mitmensch entfremdet, ja alles für seine Interessen verzweckt. Martin Buber hat diesen Zustand, das Vorherrschen der Ich-Es-Beziehung, „Gottesfinsternis" genannt: „Die Ich-Du-Relation ist in die Katakomben gegangen – wer kann sagen, in welcher größeren Macht sie hervortreten wird!" (1951). Diese Entwicklung gehört wohl zur geistigen Reifung des Menschen. So sagt Karl Rahner: „Es hat den Anschein, daß die abendländische Menschheit von heute mehr als die Menschen früherer Zeiten in dem Fegfeuer dieser Gottesferne sühnend reifen müsse." (Kleines Kirchenjahr). J. Neuners Beitrag gewährt einen Einblick in die Innerlichkeit Mutter Teresas († 1997), deren Glaubenszeugnis jeden bestärkt, das Vertrauen auf Gott nicht aufzugeben. Sie hält Gott ganz die Treue, auch wenn sie ihn jahrelang nicht erfährt. Stellvertretend für viele nimmt sie alle Entbehrung aus Liebe zu Christus an: „In dieser Verbundenheit mit den Armen ist sie auch mit Jesus vereint, mit seinem Durst. Die dunkle Nacht ihres Herzens ist ihre besondere Teilnahme an Jesu Erlöserleiden. Das war die befreiende Erkenntnis ihres Lebens." (S. 365).

Mutter Teresas Charisma

Josef Neuner, Pune (Indien)

Mutter Teresas Persönlichkeit und ihr Einsatz für die Armen, die Ausgestoßenen in den Slums, hat ein weltweites Echo in allen Kreisen der Gesellschaft gefunden, nicht nur unter Christen, sondern gerade auch bei Hindus und Muslims. Daher das ungeduldige Verlangen aus aller Welt nach ihrer Selig- bzw. Heiligsprechung. Sie soll auch von der Kirche als inspirierendes Vorbild allumfassenden Liebesdienstes anerkannt werden.

Bei dem überragenden Eindruck ihrer Persönlichkeit werden sich viele kaum bewußt, wie wenig sie über ihr persönliches Leben wissen, von ihrer Innenwelt, die jedem Menschen, heilig ist. Wir haben kein Bedenken, über diese innere Sphäre von Menschen, die vor langer Zeit gelebt haben, zu reden, etwa von ihrem Suchen und Kämpfen, von ihren mystischen Erfahrungen. Aber wir scheuen uns, in die innere Sphäre von Menschen einzutreten, die uns nahe sind, die wir gekannt haben. In einer Seligsprechung aber will die Kirche nicht nur ein großes Werk vorstellen, sondern eine Persönlichkeit, wie sie aus der Tiefe ihres Glaubens und unter Gottes Führung ihr wahres Leben gefunden und für die Kirche, für die Welt fruchtbar gemacht hat.

Daher dieser bescheidene und ehrfürchtige Versuch, die innere Welt Mutter

Teresas in großen Zügen zu zeigen. Das ist überhaupt erst durch den Zugang zu den unzähligen Dokumenten, Briefen usw. möglich geworden, die für die Vorbereitung der Seligsprechung gesammelt wurden.*

Der 10. September 1946

Durch jugoslawische Jesuiten, die in West-Bengalen wirkten, hatte Mutter Teresa in ihrer Jugend von der erzieherischen und sozialen Arbeit der Kirche in Indien gehört und spürte das Verlangen, ihr Leben der Verkündigung der Botschaft Jesu in Indien zu widmen. Man riet ihr, bei den Loreto Schwestern in Dublin einzutreten, denn sie hatten Schulen in West Bengalen. Schon als Novizin wurde sie 1929 nach Indien geschickt. Im Noviziat in Darjeeling legte sie ihre ersten Gelübde ab, bereitete sich dann auf die Schultätigkeit vor und arbeitete an der großen Schule ihres Ordens in Entally (Calcutta).

Sie war überaus glücklich in ihrer Gemeinschaft und in ihrer Arbeit. In der kleinen Eisenbahn, die sich von der Bengalischen Ebene in die steilen Berge von Darjeeling hinaufwindet, kam über sie die überwältigende Erfahrung, die ihrem Leben eine neue, gänzlich unerwartete Richtung gab. Sie war tief erschüttert, sie fürchtete, es könne eine dämonische Versuchung sein. Ihr geistlicher Führer aber bestärkte sie und schickte sie zu Erzbischof Perrier. Nach langem Zögern – eine sehr schmerzvolle Zeit des Wartens – unterstützte er ihr Gesuch um Exklaustrierung und später Entlassung aus ihrer Kongregation, so daß sie ihre Sendung mit einer neuen Gemeinschaft beginnen konnte.

Immer wird in ihrer Gemeinschaft der 10. Sept. als Gründungstag gefeiert: die erschütternde Erfahrung des Durstes Jesu am Kreuz. Erst am Ende ihres Lebens sprach sie ausdrücklicher über dieses Erlebnis. In einem sehr bedeutsamen Brief an alle Mitglieder der Gemeinschaft – am Fest der Verkündigung 25. März 1993 – schreibt sie: „Für mich ist Jesu Durst etwas so Intimes, daß ich mich scheute, zu euch über den 10. Sept. zu sprechen ... Es ist mir völlig klar, alles, was es in MC (Missonaries of Charity) gibt, ist nur da, um Jesu Durst zu stillen. Seine Worte, die sich an jeder Wand einer MC Kapelle finden, gelten nicht nur für die Vergangenheit, sondern sind hier und jetzt lebendig, zu euch gesprochen ... ‚ich dürste' ist viel mehr als wenn Jesus sagte ‚ich liebe dich'. Wenn ihr nicht tief im Herzen wißt, daß Jesus nach euch dürstet, könnt ihr nicht verstehen, was Er für euch sein will und ihr für Ihn ... Er verlangt nach euch, er vermißt euch, wenn ihr ihm nicht nahe seid ... Er liebt euch, auch wenn ihr euch unwürdig fühlt ... Ihr seid ihm kostbar."

Diese Nähe zu Jesus ist im gottgeweihten Leben der Gelübde verwirklicht; sie muß aber auch im Dienst der Armen fruchtbar werden: „Immer müßt ihr die zwei Worte verbinden ‚ich dürste' und ‚ihr habt es für mich getan'. Die Ar-

* Diese Dokumente mit dem Copyright gehören meist den Schwestern der Missionaries of Charity; teilweise dem Erzbischof von Calcutta und dem St. Xavier's College Calcutta.

men sind Gottes kostbarstes Geschenk für unsere Gemeinschaft: Jesu verhüllte Gegenwart so nahe, wir können sie berühren. Ohne die Liebe zu den Armen stirbt das Ziel (die Liebe)." Die Zukunft ihrer Gemeinschaft hängt von der Erfahrung des Durstes Jesu ab: „Nur Jesu Durst, ihn hören, ihn spüren, ihm mit ganzem Herzen antworten, hält unsere Gesellschaft am Leben, auch wenn die Mutter euch verläßt. Immer werdet ihr Jesus, dürstend in den Armen, bei euch haben" (Schw = Briefe an die Schwestern, 25.3.83,93).

Durch die intime Nähe zu Jesus in seinem Durst nimmt ihre Gemeinschaft an Jesu Erlöserleiden teil. Durch sein Eins-Werden mit unserer verlorenen Menschheit ist Jesus doch unser Erlöser geworden: Er gehört zu unserer gebrochenen Welt, kämpft mit uns gegen Übel und Spaltung, wird in diesem Kampf besiegt, verurteilt, verlacht, er stirbt. Aber er lebt beim Vater und bei uns. Seine Gemeinschaft mit der verlorenen Welt geht weiter durch seine Jünger, durch die Kirche. So erklärt sie ihren Schwestern die Notwendigkeit, mit den Armen zu leiden: „Ohne Leiden wäre unsere Arbeit bloß Sozialdienst: gut und hilfreich, aber sie wäre nicht Jesu Werk, nicht Teilnahme au der Erlösung. Jesus wollte uns durch die Teilnahme an unserem Leben helfen: an unserer Einsamkeit, unserer Todesnot, durch Sterben. All das hat er auf sich genommen und durch die dunkle Nacht getragen. Nur durch sein Einssein mit uns hat er uns erlöst. Wir dürfen das Gleiche tun: Alle Hilflosigkeit der Armen, nicht nur ihre materielle Not, auch ihre geistige Verlassenheit muß erlöst werden. Wir müssen sie mit ihnen teilen ... Laßt uns teilhaben am Leiden der Armen. Nur wenn wir mit ihnen eins sind, können wir sie retten, d.h. Gott in ihr Leben bringen und sie zu Gott" (Schw. 1. Freitag Juli 61).

Die Härte des Arm-Seins mußte sie selbst vom Anfang ihres neuen Lebens an persönlich erfahren. Wir haben ein Tagebuch von ihr nur von wenigen Monaten, vom Anfang ihres neuen Lebens. Meist enthält es nur kurze Berichte über das tägliche Geschehen. Aber einmal schreibt sie ganz persönlich: „Heute lernte ich eine gute Lektion: Die Armut der Armen muß oft sehr hart für sie sein. Als ich herumging, um nach einem guten Platz zu schauen, da ging und ging ich weiter, bis mich meine Beine und meine Arme schmerzten. Ich dachte, wie auch sie an Leib und Seele leiden müssen, um ein Heim zu haben, Nahrung, Hilfe. Dann wurde die Versuchung stark: Die Häuser der Loreto-Schwestern sah ich vor mir, all die schönen Dinge, ein gutes Leben, und die Leute, die man täglich trifft – all das. ‚Du brauchst nur ein Wort zu sagen, all das gehört dir wieder.' So sprach der Versucher immer wieder. Mein Gott, in freier Wahl und aus Liebe zu dir will ich bleiben und tun, was immer dein heiliger Wille ist für mich. Ich ließ nicht eine einzige Träne kommen. Auch wenn ich noch mehr leiden muß als jetzt, ich will deinen heiligen Willen tun. Das ist die dunkle Macht, die Geburt unserer Gemeinschaft. Mein Gott, gib mir die Kraft jetzt, in dieser Stunde, beharrlich deinem Ruf zu folgen" (Tagebuch, 16.2.1945).

Nie hat Mutter Teresa ihr Charisma als eine besondere Spiritualität betrachtet. Es besteht einfach in der Teilnahme an Jesu Erlöserleiden für die gebrochene Welt. Jesus muß durch seine Jünger auch der heutigen Welt spürbar nahe sein. Man muß wohl diese persönlichen Erfahrungen Mutter Teresas vor Augen ha-

ben, wenn man die nüchternen Texte der Konstitutionen liest: „Ziel unserer Gemeinschaft ist, Jesu unendlichen Durst am Kreuz nach der Liebe der Seelen zu löschen durch die Gelübde der evangelischen Räte und durch den hochherzigen und freien Dienst an den Ärmsten der Armen entsprechend den Konstitutionen" (Konst 3).

Wie Mutter Teresa ihr Charisma lebte

Die innere Welt Mutter Teresas war vor ihrer Umgebung völlig verborgen. Auch ihre Schwestern hatten keinen Zutritt. In tief persönlicher Weise hat sie am „Durst Jesu" teilgenommen. Mit dem Eintritt in ihr neues Leben im Dienst der Ärmsten wurde ihr Leben von tiefer Dunkelheit umfangen. Wir haben Zugang zu dieser Intimsphäre fast nur durch die streng vertraulichen Briefe an ihre geistlichen Begleiter. In diesen Dokumenten kehren vier Erfahrungen immer wieder: die dauernde Dunkelheit, das Gefühl, ausgeschlossen zu sein, verlassen, ohne Gottes Liebe die ungestillte, schmerzende Sehnsucht nach Gott – die Bereitschaft, die Qual dieses Durstes lebenslang zu tragen – und die unerschütterte Gewißheit, daß ihr Werk, die Gemeinschaft ihrer Schwestern Gottes Gabe sind.

Wohl hatte sie Erfahrungen innerer Dunkelheit schon in früheren Jahren – sie gehören in jedes geistliche Leben. Aber am Beginn ihres neuen Lebens erfuhr sie die Nacht dieser Dunkelheit als tiefe Erschütterung. In dem oben erwähnten Tagebuch aus den ersten Monaten ihres neuen Lebens finden wir ohne jeden äußeren Zusammenhang den Eintrag: „Heute, o Herr, welche Qual der Einsamkeit. Ich weiß nicht, wie lange mein Herz dies aushalten wird ... Tränen rollten und rollten. Alle spürten meine Schwäche. Mein Gott, gib mir Mut, meinem Selbst, meinen Gefühlen zu widerstehen. Laß mich nicht mein Opfer zurücknehmen, das ich in freier Wahl und Überzeugung gemacht habe. Unbeflecktes Herz meiner Mutter, erbarme dich deines Kindes. Aus Liebe zu dir will ich als Botin der Liebe (‚Missionary of Charity') leben und sterben" (Tagebuch, 28.2. 1949).

Ihr geistlicher Führer in diesen Jahren war P. van Exem SJ. Sie verlangte von ihm, daß alle ihre Briefe zerstört werden sollten. So haben wir keinen Brief an ihn aus dieser Zeit. Er selbst aber hatte sie angewiesen, sich an Erzbischof Perrier zu wenden, der ja in diesen Jahren, bevor ihre eigene Gemeinschaft in Rom bestätigt wurde und sie in ihrer eigenen Gemeinschaft Gelübde ablegen konnte, rechtlicher Oberer der Schwestern war. Nur zögernd spricht sie zu ihm von ihrer Dunkelheit: „Es ist so schreckliche Dunkelheit in mir, als ob alles tot wäre. So war es mehr oder weniger seit der Zeit, als ich das Werk begann. Bitten Sie den Herrn, daß er mir Mut gebe" (AP = Briefe an Archbishop Perrier, 18.3.1953). Später noch bestimmter: „Ich möchte Ihnen etwas sagen, weiß aber nicht, wie ich es ausdrücken kann. Ich verlange, mit quälendem Verlangen, ganz für Gott zu sein – heilig zu sein, so daß Jesus in mir sein Leben in Fülle leben

kann. Je mehr ich ihn will, um so weniger bin ich gewollt. Ich möchte ihn lieben, wie er nicht geliebt wurde, und doch ist da diese Trennung, diese schreckliche Leere, dieses Gefühl der Ferne Gottes (AP, 8.2.1956). Und wieder: „Ich verstehe etwas von der Qual der Hölle, ohne Gott. Ich habe keine Worte auszudrücken, was ich sagen will" (AP, 12.9.1957).

Einmal gab es eine kurze Erleichterung. Als Erzbischof Perrier das Requiem für Pius XII. zelebrierte, bat sie um ein Zeichen, daß Gott ihr Werk wolle. „Sogleich verschwand die lange Dunkelheit, der Schmerz, die Leere und Einsamkeit, das seltsame Leiden von 10 Jahren. Heute ist meine Seele voll Liebe, voll unsäglicher Freude, in ungebrochener Gemeinschaft der Liebe" (AP, 7.11.1958). Bald aber muß sie schreiben: „Unser Herr hielt es für besser, daß ich im Tunnel bin. Er ist wieder weg, läßt mich allein. Ich danke ihm für den Monat der Liebe, den er mir gab" (AP, 16.11.1958).

Neue Hilfe erfuhr sie von T. Picachy SJ, damals Rektor des St. Xavier's College, Calcutta, später Erzbischof und Kardinal. Sie hatte Erzbischof Perrier gebeten, ihn zum Beichtvater ihrer Schwestern zu ernennen (AP, 4.10.1956). Sie schenkte ihm ihr ganzes Vertrauen: „Wenn Sie nur wüßten, was ich durchmache. Er zerstört alles in mir, aber ich habe keinen Anspruch auf mich selbst. Er ist frei, alles zu tun. Beten Sie für mich, daß ich weiter lächelnd zu ihm kommen kann [that I keep smiling at him]" (Pi = Briefe an T. Picachy 26.1. 1957).

Ihm verdanken wir auch zwei Dokumente, in denen sie – nach seinem Wunsch zusammenhängend über ihre innere Erfahrung berichtet, beide ohne Datum; sie dürften um 1959 oder 1960 entstanden sein. Das erste hat den Titel „In der Dunkelheit". Sie schreibt in Gebetsform: „Herr, mein Gott, wer bin ich, daß du mich verlassen hast? Das Kind deiner Liebe und jetzt bin ich gehaßt, du hast mich weggeworfen, unerwünscht, ungeliebt. Ich rufe. Ich klammere mich fest, ich sehne mich – und da ist niemand, der antwortet, an niemanden kann ich mich halten, niemand, allein. Die Dunkelheit ist so dunkel, und ich bin allein … Wo ist mein Glaube; auch tief in meinem Herzen da ist nichts als Leere, Dunkelheit." Das andere Dokument, auch in Gebetsform, spricht mehr von der Sehnsucht: „Da ist so viel Schmerz des Verlangens, der Schmerz, ungewollt zu sein. Ich will Gott mit aller Kraft meiner Seele, aber da ist die furchtbare Trennung. Ich bete nicht mehr, meine Seele ist nicht bei dir. Aber wenn ich allein auf den Straßen gehe, rede ich stundenlang von meinem Verlangen nach Dir. Wie tief innerlich sind diese Worte – und doch so leer, denn sie lassen mich fern von Dir."

Die Erfahrung der dunklen Nacht findet sich im Leben vieler Mystiker: Sie ist die Begegnung mit dem Geheimnis Gottes, jenseits aller menschlichen Formen der Erkenntnis und des Fühlens, und doch Urgrund allen Lebens und letzte Heimat alles Geschaffenen. Aber es dürfte schwer sein, Beispiele einer so ausgedehnten dunklen Nacht zu finden, die sie ihr ganzes Leben begleitete – wir können sie bis in ihre späteren Lebensjahre verfolgen. Da diese Dunkelheit mit dem Eintritt in ihr neues Leben für die „Ärmsten der Armen" begann, dürfen wir wohl nach dem Zusammenhang mit ihrem Charisma fragen.

Wir haben gesehen, wie sie in ihrem Tagebuch die bedrückende Erfahrung der Armut beschreibt, nicht nur den materiellen Mangel, sondern die Hilflosigkeit, die Ausgrenzung aus der großen Gesellschaft. Ihren Schwestern hat sie erklärt, daß sie nicht nur Sozialarbeiterinnen sind, sondern an Jesu Erlösungswerk für die Armen teilhaben. Deshalb müssen sie eben auch an ihrem Leben und Leiden teilhaben – so hat es Jesus getan, der unser Menschsein auf sich genommen hat, den machtlosen Kampf gegen Unrecht, brutale Grausamkeit, Verlassenheit, Tod. So wurde er unser Erlöser.

In eben dieser Verbundenheit mit den Armen ist sie auch mit Jesus vereint, mit seinem Durst. Sie leidet mit ihm. Die dunkle Nacht ihres Herzens ist ihre besondere Teilnahme an Jesu Erlöserleiden. Das war die befreiende Erkenntnis ihres Lebens. In einem undatierten Brief schreibt sie: „Zum ersten Mal in elf Jahren habe ich meine Dunkelheit geliebt, denn ich glaube jetzt, daß sie ein Teil, ein ganz kleiner Anteil an Jesu Dunkelheit und Qual auf Erden ist. Jetzt spüre ich die große Freude, daß Jesus nicht mehr durch die Todesnot gehen kann, aber daß er sie in mir erleidet. Mehr denn je übergebe ich mich ihm, mehr denn je will ich ihm zur Verfügung stehen." Vereint mit Jesus in seinem Todesleiden, eins mit den Armen in ihrer Not, das sind die zwei Seiten ihres Charismas.

So können wir vielleicht auch einigermaßen verstehen, daß die quälende Feme von Gott, das ungestillte Verlangen nach ihm, die besondere Form ihres Einsseins mit Gott ist. Wir können ja nicht nach etwas verlangen, das uns fremd ist. Sehnsucht ist eine schmerzliche, und doch so innige Verbundenheit. Wer weiß mehr vom lebenspendenden Wasser? Ist es der, der täglich relativ gedankenlos den Wasserhahn öffnet, oder der Wanderer in der Wüste mit seinem ihn quälenden Durst?

Die innige Sehnsucht nach Gott macht Mutter Teresa auch immun gegenüber der wachsenden Verehrung, die immer mehr von allen Seiten auf sie zukommt. Die zahlreichen öffentlichen Ehrungen berühren sie nicht. Als sie den Magsasay-Preis in Manila erhielt, schrieb sie: „Es war ein einziges Opfer. Warum gibt Er mir all das, und nicht sich selbst" (10.9.1962)? Nach dem Empfang des Nobelpreises schreibt sie von den Hunderten von Briefen, die kamen: „Der Preis hat vielen geholfen, den Weg zu den Armen zu finden" (9.1.1980). Und später: „Dieses Jahr gab mir viel Gelegenheit, Jesu Durst nach Liebe und Seelen zu stillen. Es war ein Jahr erfüllt von Jesu Passion. Ich weiß nicht, wessen Durst größer ist, der Seine, oder mein Durst nach ihm" (15.12.1980).

Dieses tiefe Leiden ihres Lebens scheint im Gegensatz zur frohen Offenheit zu stehen, mit der sie ihrer Umwelt begegnet. Sie ist sich des Gegensatzes wohl bewußt. Am Schluß der Darlegung der Dunkelheit, die sie für T. Pikachy schrieb, bekennt sie: „Immer lächelnd: So sagen die Schwestern und die Leute. Sie meinen, daß mein Glaube und Vertrauen mich ganz erfüllen ... Wenn sie nur wüßten, daß meine Heiterkeit nur die Decke ist, unter der Leere und Elend verborgen sind. Trotzdem, die Leere ist nicht so schmerzlich wie die Sehnsucht nach Gott ... Mein Gott, was tust du mit mir? Ich bin so klein. Wenn du deine Passion meinem Herzen einprägen wolltest – war das die Antwort? Wenn mein Leiden

deinen Durst stillt – hier bin ich, Herr. Mit Freuden nehme ich all das an bis zum Ende meines Lebens. Immer will ich vor deinem verborgenen Antlitz lächeln."

Aktiv – Kontemplativ

Es war Mutter Teresas Lebensaufgabe, ihr Charisma in Formen des Gemeinschaftslebens umzusetzen, die von ihren Schwestern – und später Brüdern und Priestern – gelebt werden sollten. Die beiden Dimensionen ihres Charismas, die Nähe zu Jesus in seinem Durst, und der Dienst an den Armen, müssen beisammen bleiben. Jesu Worte „ich dürste" und „ihr habe es mir getan" müssen nie auseinanderfallen.

Wohl hat sie in späteren Jahren einen Zweig kontemplativer Schwestern gegründet (1976) und auch für Brüder (1979). Aber in den Konstitutionen verlangt sie mit Nachdruck, daß „jede Schwester von beiden Zweigen in Gebet und Arbeit für die Erhaltung der Einheit beider Gemeinschaften eintritt: EINE Gesellschaft, eine Konstitution, mit gleichen Gelübden und gleichem Geist, mit EINER Generaloberin" (n. 11).

Die Polarität des EINEN Charisma soll also von jedem Mitglied ihrer Gemeinschaft gelebt werden. Auch die kontemplativen Schwestern sind verpflichtet, „hinauszugehen zu den Ärmsten der Armen zwei bis drei Stunden jeden Tag und das Wort Gottes zu verkünden durch ihre Gegenwart und Werke der geistlichen Barmherzigkeit" (Konst 51). So lehnt sie die häufige Einteilung religiöser Gemeinschaften in aktive und kontemplative Orden ab. Sie steht damit auf dem Boden des Konzils: „Die Mitglieder aller (religiösen) Institute, die ja zuerst und einzig Gott suchen, müssen Kontemplation, durch die sie ihm in Geist und Herz anhangen, mit apostolischer Liebe verbinden, die sie dem Erlösungswerk zugesellt und zur Ausbreitung des Reiches Gottes drängt" (PC 5). Das ist ihr Charisma: „Wir sind ihm geweiht. Jesus selbst hat uns für sich gewählt. Wie groß ist unsere Freude, daß wir allezeit ihm so nahe sein können in seiner traurigen Verhüllung im Werk der Liebe" (Schw. 1. Freitag, August 61).

Das tägliche Hinausgehen ist keineswegs eine Art Erleichterung für die kontemplativen Schwestern: „Seid sehr streng in der Einhaltung der zwei Stunden des Hinausgehens, um denen, die nach Gottes Wort hungern, Jesus zu geben – versäumt es nie, das ist für euch eine Versuchung – es ist unser viertes Gelübde, der Dienst an den Armen" (Cont = Briefe an kontemplative Schwestern. 28.10.1982).

Für Mutter Teresa bedeutet also Kontemplation nicht Abgeschiedenheit von der Welt, sondern dauernde Verbindung mit Gott. In der Einleitung zum 2. Teil des Spiritual Directory beschreibt sie Kontemplation: „24 Stunden mit Jesus sein, für Jesus, in Jesus. Alles ist in Jesus getan." So versteht sie ihre Sendung für die Armen, so sollen es ihre Schwestern lernen. So wollte sie es auch von der Öffentlichkeit verstanden wissen, oft hat sie es wiederholt. Als sie den Nobel-

preis erhielt, erklärte sie vor der Welt: „Wir sind Kontemplative im Herzen der Welt, denn wir berühren den Leib Jesu 24 Stunden. Wir leben 24 Stunden in seiner Gegenwart" (Oslo 11.12.1979).

Aus diesem personalen Verhältnis zu Gott wachsen die Anweisungen für die Schwestern zum Gebet. Wir haben die Dunkelheit gesehen, in der sie selber leben mußte. Wie kann sie ihren Schwestern Anweisungen zum Gebet geben? Wir müssen ihre Spiritualität in zwei Dimensionen sehen – man möchte fast von zwei Theologien reden: Das inhaltliche Verständnis ihres Glaubens – ihre begriffliche Theologie – ist sehr traditionell, mutet manchmal fast naiv an. Ihre persönliche Nähe zu Gott aber – ihre personale Theologie – ist von radikaler Einfachheit und Tiefe: sie gehört Gott, nur ihm kann sie gehören. Sie sucht ihre Schwestern zu dieser vollen Hingabe an Gott zu führen, nicht durch Methoden – die für sie selbst völlig leer blieben –, sondern durch die ganze Übereignung des Lebens an Gott.

Diese Ganzhingabe an Gott bedeutet zuerst einen radikalen Entschluß. Auf dem Weg zur Heiligkeit ist „der erste Schritt: ... zu wollen." „Mein Fortschritt in Heiligkeit hängt von Gott ab und von mir, von Gottes Gnade und meinem Willen ... In dieses ‚ich will' muß ich meine ganze Energie einbringen ... Ich will mich von allem berauben, das nicht Gott ist, ich will mein Herz entblößen und ausleeren von allen geschaffenen Dingen ... Meinen Willen will ich aufgeben und meine Neigungen ... und mich zu einem willigen Sklaven Gottes machen" (Schw. 1. Freitag, Oktober 1960).

Heiligkeit besteht, zweitens, im Dienen, Hinausreichen über uns selbst, auf Gott hin, zum Nächsten. Maria ist das große Vorbild: „Ihre Nähe zu Jesus trägt Frucht im Dienst der Liebe am Nächsten ... ihr einziger Gedanke ist dienen ... Ihr Leben ist so ähnlich dem unsrigen. Wenn nun Jesus und ich eins sind: hat Jesus mir den Eifer, die Liebe gegeben, die Frucht dieses Einsseins? Liebe ich wirklich die Armen als Magd des Herrn, erfüllt von Jesus, immer bereit, Jesus den Armen, denen ich diene, zu geben?" (Schw. 31.10.66)

Die Mitte allen Lebens und Betens aber ist Jesus selbst. Wenn eine Schwester „nicht mit Herz und Seele mit Christus verbunden ist, ist sie nicht fähig, den Beruf der Ganzhingabe, des liebenden Vertrauens und der Freude zu leben." Beten heißt „ganz mit Jesus vereint zu sein, so daß er in uns beten kann, mit uns, für uns. Dieses Anklammern aneinander, Jesus und ich, ist Gebet". Es ist nicht auf Gebetszeiten beschränkt, sondern füllt den ganzen Tag: „Lernt eure Arbeit zu beten, wie Jesus es in Nazareth 30 Jahre lang tat ... Lernt von Jesus zu beten und laßt ihn in euch beten und durch euch und laßt es Frucht tragen in lebendigen Taten der Liebe zueinander, wie Jesus jede von euch geliebt hat" (Schw. 27.7. 1983).

Mutter Teresa hat also keine systematische Spiritualität gelehrt. Sie wollte ihre Schwestern zur innigen Gemeinschaft mit Jesus führen. Ihre Spiritualität des Durstes weiß nichts anderes als die Selbsthingabe an Gott im Dienst an den Armen.

Die vier Gelübde

Die vier Gelübde, die von allen Mitgliedern der Gemeinschaft abgelegt werden, enthalten die konkrete Form, in der das gemeinsame Charisma gelebt wird. Jesu Durst soll durch „die Profess der evangelischen Räte und den hochherzigen freien Dienst an den Ärmsten der Armen nach den Konstitutionen" gestillt werden (Konst 3). Die Gelübde sind „die freie Antwort auf den persönlichen Ruf Jesu."

Die Mitglieder „binden sich mit vier Gelübden an die Liebe Christi
- mit ungeteilter Liebe in Keuschheit
- durch die Selbstübergabe in Gehorsam
- durch die Freiheit der Armut
- durch den hochherzigen freien Dienst an ihm
- unter der bedrückenden Verhüllung der Ärmsten der Armen" (Konst. 36).

In den ersten Konstitutionen (1954) stand nach traditioneller Reihenfolge Armut an erster Stelle, was ja dem konkreten Bild der Gemeinschaft entspricht. Immer deutlicher aber nimmt Keuschheit den ersten Platz ein; sie steht für die ungeteilte Verbundenheit mit Jesus: „Im Keuschheits-Gelübde binden wir uns an Christus. Die Frucht dieses Einsseins mit Christus ist das Gelübde der Liebe (der Dienst an den Armen) ... Wir müssen alles einsetzen, um uns rein zu halten an Leib und Seele. Es muß Jesus möglich sein, voll über uns zu verfügen. Damit das Gelübde der Liebe wachsen kann, machen wir die Gelübde der Armut und des Gehorsams. Alle diese drei Gelübde aber dienen der Keuschheit" (Schw. 27.6.1965).

Das Armutsgelübde ist also ein Mittel, um mit Jesus vereint, ganz den Armen zu dienen: „Um ganz für Jesus zu leben, ihn mit ungeteiltem Herzen zu lieben, brauchen wir ein reines Herz, gereinigt durch die Freiheit der Armut. Je weniger wir haben (für uns), um so mehr können wir geben (von uns). Wenn wir Jesus haben, besitzen wir alles. So können wir also mehr geben, weil wir Jesus geben können" (Schw. 22.1.1982). Das Armutsgelübde bedeutet für sie nicht so sehr den Verzicht auf materielle Güter, als vielmehr Selbsthingabe nach Jesu Vorbild, „der arm wurde um unsretwillen, daß wir durch seine Armut reich werden" (2 Kor. 8.9). „Wir müssen arm werden aus Liebe zu Jesus und zu den Armen, denen wir dienen. Denn um die Armen zu verstehen und ihnen die frohe Botschaft zu bringen, müssen wir wissen, was Armut ist ... Unsere Armut muß gütig, froh und offenherzig sein, stets bereit, unsere Liebe auszudrücken. Armut ist zuerst Liebe, mehr als Entsagung" (Schw. 23.1.82).

Sie nennt dann einige konkrete Formen des Lebens in Armut: einfache Nahrung – was die armen Leute essen (aber von Anfang an hat sie gelehrt, daß die Schwestern genug essen müssen, um in der Welt der Slums gesund zu bleiben), einfache Häuser, wo sich die armen Leute wohlfühlen können, gemeinsame Schlafräume, zu Fuß gehen, wenn möglich.

Ebenso ist Gehorsam in der vollen Hingabe an Gott notwendig: „Wir müssen völlig Jesus gehören, in ganzer Hingabe, ohne Vorbehalt, denn er allein ist unserer Liebe wert ... So müssen wir ihm zur Verfügung stehen, damit er mit

uns tun kann, was immer und wann immer er es wünscht durch unsere Obern, wer immer sie sind" (Schw. 8.7.1976). In Mutter Teresas Gehorsamsverständnis ist die Autorität der Obern überbetont: Sie weiß wohl um die Unzulänglichkeit mancher Oberinnen.

Trotzdem: „Sie nimmt für euch Gottes Platz ein ... Er will, daß wir sein Werk tun in seiner Weise ... Versagen oder Erfolg bedeuten ihm nichts, wenn ihr nur sein Werk tut nach seinem Plan und Willen ... Ihr seid unfehlbar, wenn ihr gehorcht" (Schw. 20.9.1959). Einmal wendet sie sogar das Gleichnis vom Weinstock auf die Obern an: „In der Gemeinschaft ist die Oberin der Weinstock. Ihr die Reben. Wenn ihr und sie nicht eins seid und zulaßt, daß der Vater, der Gärtner, euch durch Leiden und Anfechtung reinigt – wenn einer des anderen Last trägt – kann keines von Euch Frucht bringen" (Schw. 7.3.1971).

Gleichzeitig aber betont sie auch, daß die Vorgesetzten in dem Umgang mit den Schwestern Gottes sorgende Liebe sichtbar machen müssen: „Da ihr in Wahrheit für die Schwestern Jesus darstellt, in seinem Namen sprecht und handelt, erwarten die Schwestern in euch dieselbe Gesinnung wie in Jesus, vor allem seine Güte. Ihr sollt die Schwestern lieben, wie Jesus seine Apostel liebte" (Ob = Briefe an Oberinnen. Juni 1962). Es wundert wohl nicht, daß Mutter Teresa bittere Erfahrungen machen mußte. Es kehrt immer wieder in ihren Briefen: „Bitteres Leid wurde dem Heiligen Herzen (Jesu) zugefügt durch die Untreue einiger Schwestern, die es zuließen, daß ihr Herz geteilt wurde. Sie mußten wählen – sie wählten Barabbas statt Jesus!"(Ob. 20.7.1983) Daß es Mißbräuche im Bereich der Armut gab, mußte man wohl erwarten. Die meisten Schwestern stammten aus armen Verhältnissen und hatten nie mit größeren Geldbeträgen zu tun gehabt. Zu viele Reisen, zu viele Auslagen für Post und Telephon – die Klagen kehren immer wieder. Einmal schreibt sie radikal an die Oberinnen: „Wenn ihr es nicht fertig bringt, unserem Charisma der Armut treu zu sein, dann sagt es mir und führt nicht die kleine Herde, die euch anvertraut ist, auf falsche Wege. Wenn ihr glaubt, ihr könnt sie nicht belehren. Laßt es mich wissen, und ich werde euch von der Last befreien" (Ob. Februar 1988). Wohl am meisten hat sie durch Uneinigkeiten unter den Schwestern gelitten, wenn Oberinnen die Schwestern hart behandelten und demütigten, wenn Schwestern das Leben der Vorgesetzten schwer machten, wenn die Gemeinschaft durch liebloses Reden gespalten wurde. In einem Brief aus dem Krankenhaus schreibt sie: „Ihr wißt nicht, was für einen schrecklichen Schmerz solche Worte mir bringen, Jesus und mir. Ich muß fünf verschiedene Medizinen für mein leibliches Herz nehmen. Ich verlange nach der besten Arznei, eure Liebe zu einander" (Schw. 27.10.1967).

Man muß solche Texte natürlich auf dem Hintergrund der unzähligen Worte der Freude und Anerkennung des selbstlosen Lebens und des unermüdlichen Arbeitens ihrer Schwestern lesen, der tiefen Dankbarkeit, daß Gott ihr die immer wachsende Zahl junger Menschen gab, die ihr Leben der Sorge für die Armen widmen sollten. Es ist schwer zu fassen, welche inspirierende und formende Kraft von ihr ausging, so daß sie ein weltweites Werk mit ihren Schwestern aufbauen konnte. Immerhin aber geben die häufigen Äußerungen ihrer

Enttäuschung Anlaß, die Grenzen ihrer Persönlichkeit und ihres Werkes zu sehen. Wir werden noch darauf zurückkommen. Auf solche Grenzen stoßen wir auch in dem wachsenden Kreis der Mitarbeiter.

Die Mitarbeiter – Co-Workers

Die verbindende Liebe, die die Gemeinschaft der Schwestern zusammenhielt, war eine inspirierende Kraft, die in alle Kreise der Gesellschaft hinauswirkte. Die Zusammenarbeit mit Laien war in den Slums notwendig. Bald entwickelte sich aus ihr eine Ausbreitung der Gemeinschaft. In der Einleitung zu den Konstitutionen lesen wir: „Seit den Anfängen der Gesellschaft zogen die ‚Missionaries of Charity' Laien in allen Teilen der Welt an, die am Werk der dienenden Liebe Gottes für die Bedürftigen teilhaben wollten. Aus diesen Gruppen entwickelte sich die Internationale Assoziation von Mutter Teresa, deren Konstitutionen am 29.3.1969 von S. H. Papst Paul VI. bestätigt wurden."

Nie hat Mutter Teresa die Co-Worker als Ausweitung der Organisation ihres Ordens verstanden: Sie sind „Träger der Liebe und Barmherzigkeit Gottes in der Familie und für die Ärmsten der Armen" (CoW = Briefe an Co-Workers. 4.11.1980). Sie sollen drei Forderungen erfüllen: „Die Armen zu kennen: Sie müssen wissen, was Armut ist; die Armen lieben, lieben bis es schmerzt; hochherzig und frei dienen" (CoW. 4.10.74). Sie sollen diese Gottesliebe mitten in der Welt leben. Noch am Ende ihres Lebens schreibt sie ihnen: „Wo echte Liebe ist, da ist auch Opfer. Ihr alle, und besonders die Leidenden und Kranken, könnt lernen, von Gott zu nehmen, was er gibt, und ihm zu geben, was er nimmt (das Wortspiel kehrt oft wieder), auch wenn es schmerzt ... Leiden in sich bedeutet nichts, Leiden als Anteil an Jesu Passion ist eine wunderbare Gabe ... Wie Jesu Leiden und Tod zur Osterfreude führten, so werden wir an der Freude und Glorie des erstandenen Christus teilhaben in dem Maß, in dem wir am Leiden teilhaben" (CoW. 1.3.1995).

Solche Worte sind an Laien aus allen Gesellschaftsschichten gerichtet, unabhängig von ihrem religiösen Bekenntnis. Ihre besten Helfer waren oft Hindus. Sie hat sich sogar eine Zeitlang mit dem Gedanken getragen, einen Hindu-Zweig der Missionaries of Charity zu gründen. Sie spürte eben zutiefst, daß Gottes Liebe, die in Jesus sichtbar geworden ist, allen Menschen gehört und alle verbindet. Wachsend spürte sie, daß ihre Sendung, Gottes Liebe zu verkünden, keine Grenzen kennt. Mit dem Wachstum ihres Ordens und den immer neuen und dringenden Einladungen in Länder, die sonst der Kirche weithin verschlossen waren (Russland, China, islamischer Mittlerer Osten), spürte sie immer mehr eine universale Sendung.

Aber gerade mit der ungeheueren Ausbreitung des Ordens in über hundert Ländern und dem wachsenden organisatorischen Apparat der Co-Workers stößt sie wieder auf Grenzen. Es war unvermeidlich, daß sich die wachsende Organisation der Mitarbeiter nach säkularen Modellen entwickelte. Ist das alles

noch der Geist Jesu? Sie kam zu einem festen Entschluß: „Da wir für unsere Bedürfnisse und die der Armen von der göttlichen Vorsehung abhängen, fühle ich, daß organisierte Sammlungen und regelmäßige monatliche Beiträge unserem Geist widersprechen. Deshalb geben wir niemandem und keiner Organisation Erlaubnis, offizielle Sammlungen oder regelmäßige Beiträge für unser Werk zu organisieren ... Ich wünsche, daß unsere Schwestern und die Armen die Freude der gänzlichen Abhängigkeit von Gott erfahren. Das ist nicht möglich, wenn wir mehr haben als wir gebrauchen." Alles, was sonst gegeben wird, „soll unmittelbar zu den Schwestern kommen, nicht an irgend eine andere Person oder Organisation" (CoW. 27.9.1981).

Doch nicht viel scheint sich geändert zu haben. Schließlich sieht sie sich gezwungen, die ganze Organisation der Co-Workers aufzulösen: Bei der großen Ausbreitung des Ordens „ist es nicht mehr nötig, daß die Co-Workers als eigene Organisation mit Eigenverwaltung, Ämtern, Verbindungen, Bank-Konten existieren. Laßt uns im Herzen Jesu verbunden sein durch Maria, als geistliche Familie. Mein Geschenk an euch besteht darin, mit uns Gottes Werk zu tun, Träger der Liebe Gottes zu sein im Geist von Gebet und Opfer" (CoW. 30.8. 1993).

Unter dem gleichen Datum schreibt sie an die betreffenden Bischöfe, jede organisierte Tätigkeit für ihr Werk zu unterbinden. Das Problem aber begleitete sie bis zum Lebensende. Nachdem sie schon ihr Amt als Generaloberin der Nachfolgerin übergeben hatte, schrieb sie nochmals an die Co-Workers und fragte, ob sie doch ein internationales, oder wenigstens nationales organisatorisches Band für nötig halten (CoW. Ostern 1997).

Charisma und Institution

Es kann auf diesen kurzen Seiten nicht darum gehen, im Einzelnen zu untersuchen, wie Mutter Teresas Charisma in ihrer Institution verwirklicht wurde. Aber es ist wohl deutlich geworden, daß es in dieser Verwirklichung Grenzen gab.

Eine erste Grenze ist die zeitbedingte Gestalt ihrer eigenen religiösen Erziehung, die sehr traditionell war. Sie beruhte auf gefestigten Normen für das geistliche Leben und disziplinierten Lebensformen der Gemeinschaft, gab aber wenig Raum für schöpferische Spontaneität und Selbstverantwortung. Dieser feste Rahmen machte es möglich, daß die Schwestern trotz rascher Verbreitung durch eine gemeinsame Lebensform geeint blieben. Verbunden damit war der starke Akzent auf die Autorität der Oberinnen, die für Leben und Arbeit der Schwestern verantwortlich sind. Das gab der Gemeinschaft Stabilität, wurde aber auch eine Gefahr für junge Oberinnen, wenn sie in ihrer Autorität die größere Freiheit sahen, nicht die Verpflichtung zu größerem Dienst; und für die Schwestern, deren Beruf doch schöpferische Initiative und persönliche Verantwortung verlangte.

Mutter Teresa war vom Bewußtsein ihrer Berufung erfüllt und wünschte, daß

ihre Schwestern ganz aus diesem Bewußtsein lebten und arbeiteten. Sie hatte eine ungeheuere Strahlungskraft, dieses Sendungsbewußtsein in anderen zu wecken. Um ein Leben jahrelang in Gemeinschaft zuzubringen, ist viel persönliche Ausbildung notwendig. Wohl war die Ausbildung der Schwestern stets ein Hauptanliegen Mutter Teresas, sie hat aber dabei alle Akzente auf die spirituelle Motivation gesetzt und die menschlichen, psychologischen und sozialen Bedürfnisse zu wenig beachtet. Die Situation wurde durch die rasche Ausbreitung der Arbeit noch erschwert, mehr Kräfte waren nötig – sie freute sich über die wachsende Zahl der Novizinnen. Aber man kann sich leicht vorstellen, daß bei über hundert Novizinnen in dem engen Haus in Calcutta die persönliche Sorge für die Einzelnen zu kurz kam. Es ist verständlich, daß im letzten Generalkapitel, in dem sie ihr Amt niederlegte (1997), die Notwendigkeit geplanter Kurse besonders für Oberinnen betont wurde.

Es ist also offenbar, daß Mutter Teresa in der Verwirklichung ihres Charismas in der organisierten Gemeinschaft auf Schwierigkeiten stieß. So ist es in jeder Ordensgemeinschaft, so ist es in der Kirche selbst: Jesu Botschaft vom weltweiten Reich Gottes kann immer nur anfanghaft, unvollkommen in der Kirche realisiert werden. Sie ist „Keim und Anfang dieses Reiches auf Erden" (LG 5). Es ist Aufgabe jeder Generation, neu an seiner Verwirklichung zu arbeiten.

Nach Karl Rahner hat sich die Kirche auf dem Konzil erstmals als „Weltkirche" verstanden, d.h. den Schritt von einer europäischen Institution zur polyzentrischen Gesamtkirche getan. Die Überwindung des Eurozentrismus bedeutet, daß das abendländische Christentum sich nicht mehr als Maßstab für die außereuropäischen Kirchen sieht (Dekret Ad gentes, n. 22), zugleich hat Europa selbst sich gewandelt. Seit den politischen Veränderungen 1989/90 leben alle Christen in Religionsfreiheit. Dies ist eine Chance für die Entfaltung des kirchlichen Lebens und Neu-Evangelisierung der entchristlichten Bevölkerung. Die Aufgabe der Kirchen besteht darin, sich ihrer eigenen Identität neu zu versichern, was sowohl das Verhältnis zum Staat als auch die ökumenische Zusammenarbeit betrifft, zumal die voranschreitende Säkularisierung und neoliberale Ökonomisierung eine noch größere Herausforderung darstellt. Ohne den christlichen Glauben werden Europa die geistigen Werte fehlen, um die „Abschaffung des Menschen" zu verhindern. Solidarischer Glaube, geistliche Disziplin, passiver Widerstand und politischer Einsatz für eine „Kultur des Lebens" sind gefordert: „Die Kirchen und alle wachen Christen müssen vereint allen Versuchen widerstehen, den Gottesgedanken aus dem geistigen Lebensraum Europas verdrängen zu wollen." (S. 377).

Die Christen Europas vor der Herausforderung unserer Zeit[1]

Joachim Wanke, Erfurt

Das Thema soll das in den Blick nehmen, was uns Christen angesichts unserer Zeitsituation herausfordert – und es soll den europäischen Horizont mit einbeziehen. Beide Stichworte: christlicher Auftrag heute und Europa als geweitete Bühne gemeinsamen christlichen Agierens böten hinreichend Stoff für zwei Vorlesungsreihen! In der Notwendigkeit, sich auf eine Vortragsstunde zu beschränken, liegt freilich auch eine Chance: In der Konzentration auf das Wichtigste könnte das Ganze dessen erkennbar werden, was Gebot der gegenwärtigen Stunde für die Christenheit in Europa ist. So bitte ich meine Überlegungen mit Nachsicht aufzunehmen, eben als einen Versuch, „das Ganze im Fragment" zu sagen (um an ein Wort von Hans Urs von Balthasar anzuknüpfen).[2]

---

[1] Vortrag zur Eröffnung der „Rupert Mayer Lectures" WS 1999/2000. Die gesamte Ringvorlesung *Christentum an der Schwelle zum dritten Jahrtausend* wird dokumentiert in den *Sankt Georgener Hochschulschriften*; 3. Frankfurt 2000.

[2] Vgl. H.Urs von Balthasar, *Katholisch. Aspekte des Mysteriums.* Einsiedeln 1975, 8.

Für die Menschheit, die ihren Weg in einer sich immer schneller und tiefgreifender verändernden Welt sucht, stellen sich derzeit große Herausforderungen. Es geht um die Mobilisierung jener Kräfte, die zur Sicherung einer humanen Zukunft für diese und für die kommenden Generationen notwendig sind. Zu diesen Kräften gehört ohne Zweifel unser christlicher Glaube. Vor rund 2000 Jahren hat er durch Missionare wie Paulus, Silas und andere uns unbekannte Frauen und Männer zum ersten Mal Europa berührt. Was kann der christliche Glaube an Hilfen geben angesichts der Erwartungen und Hoffnungen, aber auch der Unsicherheiten und Ängste, die sich heute für Menschen auf unserem Kontinent mit dem Gedanken an die Zukunft verbinden?

Diese Frage gewinnt zusätzlich eine besondere Aktualität durch die politischen Veränderungen in Europa in jüngster Zeit. Die dramatischen Ereignisse der Jahre 1989 und 1990 in Mittel- und Osteuropa, der Zusammenbruch der alten totalitären Systeme kommunistischer Prägung und die Erfahrung einer neuen Offenheit und Freiheit für viele Völker samt ihren oft so zwiespältigen Folgen haben Erwartungen geweckt, die wohl vor 1989 zumindest im Osten Europas so nicht da waren. War vor diesem „Wende-Datum" Europa scheinbar in der Konfrontation der alten Machtblöcke wie unter Eis erstarrt, so zeigt sich jetzt, daß die Geschichte auch unseres Kontinents auf überraschende Weise wieder offen ist. Das ist sicherlich ein Grund zur Freude.

Aber in diese Freude mischt sich auch ein Erschrecken über die Abgründigkeit dieser neuen Freiheit, die beispielsweise den Völkern des Balkans Krieg und Tod beschert hat. Eine Episode beim Besuch des Heiligen Vaters in Berlin 1996 hat für mich diese Doppelbödigkeit der Freiheit gleichsam symbolisch auf den Punkt gebracht. Bei seinem Gang durch das Brandenburger Tor, dessen Öffnung nicht zuletzt dem beharrlichen Wirken dieses Mannes mitzuverdanken ist, hörte ich von ferne die Protestpfiffe von Menschen, die sich durch die Präsenz des Papstes in ihrem Verständnis von Freiheit, Freiheit als Bindungslosigkeit, hinterfragt fühlten.

Auf welche Freiheit gehen wir in Europa zu: auf jene Freiheit, die damals die Berliner Subkultur in Szene setzte, oder auf die Freiheit, die die Heilige Schrift den Gotteskindern zuspricht, eine Freiheit in der Selbstbindung an Gottes Gebot und Willen? Europas Geschichte ist wieder offen. Kann und wird das Christentum in ihr eine Rolle spielen? Und worin wird diese bestehen? Ich versuche, in dreifacher Weise zu antworten:

1. Die Kraft zu einem eindeutigen Gotteszeugnis aufbringen

Ich erinnere mich an ein Wort, das ich einmal im Frankfurter Flughafengebäude gelesen habe. Auf der Absperrwand einer Baustelle prangte ein Plakat mit dem Slogan: „Damit für Sie der Himmel offen bleibt, haben wir auf Erden viel zu tun: Ihre Lufthansa." In der Tat – die Christenheit hat viel zu tun, damit über Europa der Himmel Gottes offen bleibt. Aber die Frage ist eben: Wie soll das

geschehen? Kann es und wird es so etwas geben wie eine neue missionarische „Unbefangenheit"?

Um nicht das belastete Wort „Mission" zu sehr zu strapazieren, gebrauche ich gern diese Formulierung: Christen können durch ihren Glauben „Horizonterweiterung" bewerkstelligen. Dieses Stichwort soll verdeutlichen, worum es uns Christen zu gehen hat: immer neu – und gerade in dieser geistigen Stunde des Aufbruchs Europas zu einer neuen politischen Einheit – den Gotteshorizont einzubringen, innerhalb dessen dann auch von vielen anderen Dingen, vom Euro und von europäischer Sicherheitspolitik, von EU-Erweiterung und von friedenssichernden Maßnahmen geredet werden kann und muß, aber eben hoffentlich anders, als wenn dieser Horizont uns völlig versinken würde.

Ich möchte die vielleicht etwas gewagte These vertreten, daß die gegenwärtige geistige Stunde durchaus offen ist für eine Neu-Anknüpfung an die alte Botschaft des Evangeliums. Säkularisation und Aufklärung gelten zwar immer noch als Totengräber des christlichen Glaubens, aber es hat den Anschein, als ob das Christentum sich gegenüber diesen geistigen Mächten in einer günstigeren Position befindet als früher – ich zitiere Eugen Biser – „im Verhältnis zum Säkularismus, weil diesem mit der Krise des Fortschrittsglaubens buchstäblich das Rückgrat gebrochen ist; aber auch im Verhältnis zur Aufklärung, weil die Einsicht um sich greift, daß diese – bei aller Polemik – keineswegs als eine Ausgeburt der Hölle zu gelten hat, sondern als eine, wenngleich kritische Folgeerscheinung des Glaubens, die wesentliche Motive der Jesusbotschaft wie Freiheit, Solidarität und Toleranz in Profanbereiche eindringen ließ, die nur auf diesem Umweg erreicht werden konnten."[3]

„Horizonterweiterer" – das wäre nicht der schlechteste Name für Christen im Europa des anbrechenden neuen Jahrtausends. Dazu muß sich der christliche Glaube freilich seiner eigenen Identität und seiner sinnstiftenden Kraft neu bewußt werden.

Hier sind die drei großen Kirchen des europäischen Kontinents, alle Christen Europas – Katholiken, Protestanten und Orthodoxe – gleichermaßen angesprochen. Die politischen Umwälzungen im Osten Europas lassen wieder den ganzen europäischen Kontinent als geistige und kulturelle Einheit in den Blick treten. Die Bemühungen um die europäische Einheit gehen in den kommenden Jahren in eine entscheidende Phase. Bekannt ist das Wort von Jacques Delors, der Anfang der 90er Jahre bei einer Begegnung mit Kirchenvertretern gesagt hat, man müsse dem kommenden geeinten Europa eine Seele geben. Wenn dies nicht im nächsten Jahrzehnt gelinge, könne der gesamte Integrationsprozeß fehlschlagen.

Natürlich wissen wir, daß es keine Restauration eines christlichen Europas im Sinne des Mittelalters geben kann, von der noch der Romantiker Novalis im vorigen Jahrhundert träumte. Aber das christliche Europa der Vergangenheit ist das eine – das Evangelium Jesu Christi und seine immer neue Anziehungskraft ist

[3] E. Biser, *An der Schwelle zum dritten Jahrtausend. Wird dem Christentum der Einzug gelingen?*; in: *GuL* 69 (1996), 98–111; 99.

das andere. Die Völker Osteuropas sind auf der Suche nach neuen Hoffnungsträgern. Die über hundertjährige marxistische Vision einer vollkommenen, völlig befriedeten Gesellschaft ohne jede religiöse Transzendenz ist zusammengebrochen. Die letzte Hochburg eines atheistischen Staatswesens auf marxistischer Grundlage, Albanien, ist gefallen. Dabei wurde exemplarisch offenbar, wie ein Volk im Namen der Religionslosigkeit zugrunde gerichtet werden kann.

Jetzt treten wieder die im Osten unterdrückten, aber doch ständig vorhandenen religiösen Kräfte neu auf den Plan. Das geschieht sicherlich unter großen Erschütterungen. Es wird noch einen längeren Prozeß der Selbstbesinnung, auch der Selbstreinigung der Kirchen im Osten Europas brauchen, ehe das zum Tragen kommen kann, was ich mir erhoffe: daß der christliche Glaube wieder kultur- und gesellschaftsprägende Kraft gewinnt.

So wird jetzt alles darauf ankommen, das Evangelium so zu präsentieren, daß wirklich dessen Substanz, nämlich der Gott Jesu Christi, selbst in den Blick der Völker Europas treten kann. Nicht die Selbstdarstellung der Kirchen ist jetzt gefragt, sondern die „Darstellung" Gottes.

„Evangelisierung", neuer Mut zur Verkündigung des Gottes, wie er sich uns in Jesus Christus offenbart hat, ist in der Tat eine Aufgabe für Ost *und* West. Der Osten könnte auf Dauer dem alten und glaubensschwachen westlichen Europa dafür neue Impulse vermitteln.

Es darf nicht unterschätzt werden, was christlicher Glaube in Osteuropa, aber auch bei uns in Ostdeutschland in der Vergangenheit zur Resistenz der Menschen und der gesellschaftlichen Substrukturen gegenüber den totalitären Ansprüchen einer staatstragenden Ideologie beigetragen hat. Solch innerer Widerstand war nach außen hin nicht sonderlich spektakulär und medienwirksam, aber er hat zu einer aus der Mitte des Evangeliums kommenden Hinwendung zur Wahrheit, zur Gerechtigkeit und neuen Menschlichkeit verholfen. Der Glaube, der sich am Evangelium Jesu Christi entzündet, hält den Himmel offen. Er mißtraut nahezu instinkthaft allen Versuchen, die angeblich vollkommene Gesellschaft hier schon auf Erden herbeizuzwingen.

Auf dem Hintergrund dieser Erfahrung der osteuropäischen Länder müßte in der gegenwärtigen Situation die christliche Verkündigung neu ansetzen. Das hätte auch Bedeutung für das westliche Europa. Denn in analoger Weise gelten ähnliche Vorbehalte des Glaubens auch gegenüber den Lebensmaximen der westlichen Gesellschaft, die nur auf anderen Feldern einen ebenso horizontal-weltimmanent ausgerichteten Perfektionismus ansteuert wie früher die Länder des Staatssozialismus. Sicher, die Zivilgesellschaft des Westens weiß um die Bedeutung der bürgerlichen Freiheit – aber sie muß sich auch die Kraft erhalten, diese Freiheit zu bewahren, sie nicht pervertieren zu lassen. Wir sind, so meine ich, dabei, im westlichen Europa an einem Übermaß an Freiheit zu ersticken. Ob das daran liegt, daß uns die Visionen ausgegangen sind, letztlich die Vision vom Reich Gottes?

Die christlichen Kirchen, die die Vision von der „neuen Erde und dem neuen Himmel", von der das Evangelium spricht, über die Generationen hinweg zu bezeugen haben, werden darum beharrlich die geistigen und religiös-christlichen

Wurzeln Europas ins Bewußtsein der Völker heben müssen. Es braucht nicht viele Worte, um die weitreichende Bedeutung des christlichen Glaubens etwa für die geistige Einheit unseres Kontinents aufzuweisen, aber gleichzeitig auch für dessen regionale Vielfalt, von der ein künftiges Europa profitieren muß. Für das Land Thüringen, aus dem ich komme, sind beispielsweise der Angelsachse Winfried Bonifatius und die Ungarin Elisabeth Glaubenszeugen von europäischem Zuschnitt. Aus Thüringen kam die heilige Radegunde, als Gefangene ins Frankenreich verschleppt, wo sie in Poitiers bis heute als Heilige der Versöhnung und der Nächstenliebe verehrt wird. Aber diese und andere Glaubenszeugen illustrieren auch das weitgespannte kulturelle Spektrum, das der Glaube in spannungsvoller Einheit zu bewahren weiß.

Freilich, der christliche Glaube war nie als historische Reminiszenz geschichtlich wirksam. Er entfaltet nur dort seine weltgestaltende Kraft, wo er von Einzelnen und in Gruppen überzeugend gelebt wird, bei uns und auch in den anderen europäischen Ortskirchen. Darum ist der wichtigste Beitrag, den Christen für die Evangelisierung Europas leisten können, ein ganzheitlich gelebter Gottesglaube und ein zeichenhaftes Leben in der Nachfolge Christi. Durch ein solches Lebenszeugnis öffnen sich die Quellen, aus denen Kräfte der Erneuerung und der inneren Einigung erwachsen können, also jene „Seele" Europas, von der Jacques Delors sprach. Die Kirchen und alle wachen Christen müssen vereint allen Versuchen widerstehen, den Gottesgedanken aus dem geistigen Lebensraum Europas verdrängen zu wollen. Vermutlich wird uns die sich verstärkende Auseinandersetzung mit dem Islam dabei helfen.

Auf zwei Abgrenzungen möchte ich eigens aufmerksam machen: Das Christentum unseres Kontinents sollte nicht den emanzipatorischen Grundzug der europäischen Moderne verketzern, aber es sollte auch nicht die Fehlformen spätaufklärerischen Denkens in ihren folgenschweren, menschenfeindlichen Auswirkungen schweigend übersehen. Weder innere Emigration noch falsche Anpassung an den Zeitgeist sind der Weg des Christentums in Europa. Gefragt ist ein demütiges christliches Selbstbewußtsein, eine sich aus den eigenen Wurzeln speisende christliche Identität, die nicht am Zeitgeist Maß nimmt, sondern umgekehrt alles an Christus mißt, oder wie Paulus sagt: „... alles Denken gefangen nimmt, so daß es Christus gehorcht" (2 Kor. 10,5).

In naher Zukunft werden sich verstärkt sowohl fundamentalistisch ausgerichtete Lösungen für die großen Weltprobleme anbieten als auch – was ich noch mehr fürchte – nihilistisch-zynische, die der Menschheit alle Zukunft absprechen. Ich weise nur auf die gegenwärtig diskutierten Thesen des Philosophen Sloterdijk hin, der das endgültige Versagen des Christentums bei dem Versuch der Menschheitsverbesserung konstatiert und sich in verräterischer Sprache für Menschenzüchtung als weltkultureller Alternative ausspricht. Gegen beide Extreme, Fundamentalismus und Zynismus, hat unser Glaube die Kraft der christlichen Verkündigung zu setzen, die dem Menschen gerade deswegen Zukunft zuspricht, weil er sich diese nicht selbst erobern muß. (In diesem gedanklichen Kontext hat übrigens die derzeit wieder neuentdeckte paulinische Rechtfertigungsbotschaft ihre höchst aktuelle Bedeutung!) Das alte und immer neue

Evangelium Jesu Christi dem Europa des anbrechenden neuen Jahrtausends zu vermitteln, wird die größte und bedeutendste Herausforderung des Christentums sein.

2. Das Leben als gute Schöpfungsgabe verteidigen

Damit spreche ich an, was mir angesichts der mannigfachen Zeichen des Todes und des beschädigten Lebens in unseren europäischen Gesellschaften ein wichtiges Anliegen ist: Wir Christen müßten die Kernschar einer großen Koalition für das Leben sein, und zwar eines Bündnisses, das weit über die Grenzen unserer jeweiligen Kirchen hinausginge und alle Menschen guten Willens, auch nichtchristliche Zeitgenossen einschlösse.

Es braucht nicht viele Worte, um die Rede von Europa als einer Hochburg des aufgeklärten Humanismus als große Selbsttäuschung zu entlarven. Man muß dazu nur an die Opfer der totalitären Systeme in Europa im 20. Jahrhundert erinnern. Aber auch in unserer gegenwärtigen Gesellschaft ist eine zunehmende Entwertung des Lebens zu beobachten, des fremden Lebens, aber auch des eigenen Lebens. Ich weise nur auf einige Indizien hin: Wir tolerieren die Toten und Verletzten im Straßenverkehr; die lebenzerstörenden Suchtabhängigkeiten nehmen zu; Lebensgefährdung wird um ihrer selbst willen als Nervenkitzel gesucht; die Abtreibungspraxis wird akzeptiert, über die Möglichkeit der Euthanasie offen diskutiert, und zum Teil wird sie schon praktiziert; menschliche Nöte und Grenzerfahrungen werden im sogenannten reality-TV vermarktet; brutale Gewalt ist zunehmend mitten unter uns allgegenwärtig. Das Menschenbild unserer Fernsehreklame macht es deutlich: Lebensqualität wird gemessen an den Konsum- und Genußmöglichkeiten. Menschliches Leben auf der Schattenseite gerät zunehmend unter Legitimitätsdruck: „Warum bist du nicht stark und gesund? Vielleicht bist du gar selbst daran schuld?" Für manche Mitbürger wird diese Angst schon sehr konkret, nicht mehr erwünscht, nicht mehr daseinsberechtigt zu sein. Eine Verlängerung dieser Liste von „Todeszeichen" in unserer Gesellschaft wäre leicht möglich.

Für uns Christen sollten hier die Alarmglocken schrillen. Das Leben ist für den Glaubenden eine Gabe des Schöpfers, und zwar eine grundsätzlich gute Gabe, unabhängig vom Leistungsvermögen oder der mehr oder weniger gelungenen Selbstverwirklichung des jeweiligen Geschöpfes. Der gläubige Mensch kann dem Leben zustimmen, weil es für ihn aus Gottes Hand kommt. Die Annahme des Lebens – auch mit seinen Schatten und letztendlich mit seiner Todesgrenze – ist die Grund-Tat des Menschen.

Albert Görres, der Münchner Arzt und Psychotherapeut, hat dies einmal eindrücklich beschrieben, als er vom Sterben einer noch jungen Frau und Mutter erzählt. Der Mann steht fassungslos am Sterbebett seiner Frau und stammelt nur: „Ich kann Gott nicht verstehen, daß er dies zuläßt!" Und die Frau antwortet darauf: „Ja, verstehen kann ich ihn auch nicht, aber ich stimme ihm zu!" Glaube ist

Zustimmung, er ist letzte Bejahung der Wirklichkeit, wie sie von Gott uns gesetzt ist. Viele kulturellen Phänomene in unserer Gegenwart könnte man als Auflehnung gegen die volle Wirklichkeit unseres Lebens deuten, also als eine Haltung, die sagt: „Wenn das Leben so ist, wie es ist bzw. wie ich es erfahre, dann ist es wertlos. Ich habe ein Recht darauf, es wegzuwerfen, die Zustimmung zu verweigern."

Was können Christen hier für Zeichen setzen? Die Kirchen Deutschlands hatten 1989 ein gemeinsames Wort verfaßt: „Gott ist ein Freund des Lebens", ein Wort, das auch zu heiklen Fragen des Lebensschutzes, die zwischen den Kirchen oft kontrovers diskutiert werden, einen erstaunlichen Konsens formuliert hatte. In die breitere Öffentlichkeit hinein soll die neuerdings ökumenisch getragene „Woche für das Leben" wirken, die mit wechselnden Themen die Aufmerksamkeit auf das Leben als Gabe Gottes lenken will.

Aber vielleicht sind wir Christen ganz anders gefordert, nicht durch das Verfassen von Denkschriften und die Organisation von Lebensschutzwochen. Wir sind, so meine ich, gefordert mit der Tat unseres eigenen Lebens und dem Zeugnis, das nicht allein in Worten besteht. Und das wird von unseren Kirchen, von den Menschen in ihr dort geleistet, wo sie das Leben konkret stützen, besonders das behinderte, kranke, alte Leben – oder eben auch das Leben im Mutterschoß. Das Leben wird da gestützt, wo es gefeiert wird, z.B. im Gottesdienst, in den Sakramenten, in der Tat der Zuwendung und des Erbarmens, die aus Verzweiflung reißt, die Sinn stiftet und Menschen angesichts der Bedrängnisse des Alltags neu stabilisiert. Dort, wo Christen in Menschen, besonders junge Menschen, Vertrauen setzen, lassen sie das Leben als gute Gabe Gottes aufleuchten. Denn Leben ist mehr als das jetzt Verfügbare und Sichtbare. Leben ist immer auch Verheißung. Das gilt schon von einem Zuspruch von Mensch zu Mensch, wenn einer dem anderen z.B. sagt: „Du schaffst das! Du kannst das, ich kenne dich doch!" Ein solches Wort, von einem guten Menschen mir gesagt, wirkt manchmal Wunder. Umso mehr gilt das von dem Zuspruch, der uns von Gott in der Gestalt Jesu Christi gegeben wird.

Sind uns die Verheißungen des Glaubens abhanden gekommen? Ist das Vertrauen geschwunden, daß das Böse nicht doch überwindbar ist? Ich gebe zu: Die täglichen Nachrichten überschütten uns mit dem Elend und der Bosheit der Welt. So lassen wir uns von den Extremsituationen fixieren und vergessen häufig dabei, daß das „normale" Böse meist aus Gedankenlosigkeit, aus Schwäche, aus einer fatalistischen Einstellung heraus geschieht: „So ist das nun einmal, da kann man nichts machen!" Eine solche Haltung produziert meines Erachtens allmählich Gleichgültigkeit, ja Zynismus. Wegen dieser geistigen Haltung in unserer Gesellschaft, von der ich meine, daß sie unter uns am Wachsen ist, habe ich die größte Sorge.

Es gibt viele Initiativen innerhalb und außerhalb unserer Kirchen, die meinen: Da kann man doch etwas machen! Zudem: Die Seligpreisungen der Bergpredigt werden nicht nur von Christen gelebt! Das ist für mich ein Hoffnungszeichen. Und darum werden Koalitionen möglich sein, Bündnisse all derer, die dem Leben trauen, die sich schützend vor das Leben stellen. Wir Christen sollten da an vorderster Stelle zu finden sein.

3. Versöhnungsarbeit inmitten eines noch immer unversöhnten Kontinents

Ich möchte meine Antwort auf die Frage, was uns als Christenheit in Europa aufgetragen ist, aus der Sicht unseres so lange geteilten, nun aber wiedervereinigten Heimatlandes geben. Wege der Versöhnung gehen und zur Versöhnung einladen – das ist gerade auch für uns Deutsche in der schwierigen Phase der noch zu vollendenden inneren Einheit Deutschlands und im Blick auf seine neue Rolle in Europa und in der Welt von morgen ein höchst aktuelles Thema.

Der Apostel Paulus zentriert das, was er unter dem Evangelium Jesu Christi versteht, im Römerbrief und im 2. Korintherbrief auf das Stichwort Versöhnung hin: „Ja, Gott war es, der in Christus die Welt mit sich versöhnt hat, indem er den Menschen ihre Verfehlungen nicht anrechnete und uns das Wort von der Versöhnung (zur Verkündigung) anvertraute. Wir sind also Gesandte an Christi statt; und Gott ist es, der durch uns mahnt. Wir bitten an Christi statt: Laßt euch mit Gott versöhnen!“ (2 Kor. 5,19f).

Es mag verwegen erscheinen, diese Versöhnung Gottes, gnadenhaft dem Sünder zugesprochen, in die kleine Alltagsmünze unserer aktuellen Tagesprobleme umzusetzen. Aber ich meine, genau das ist auch die Intention des bekannten Gleichnisses Jesu vom unbarmherzigen Knecht (vgl. Mt. 18,23–35). Dort wird der große, unauslotbare Schulderlaß Gottes in Beziehung gesetzt zu den kleinen Schulden, die wir uns untereinander aufrechnen – bis hin zu der furchtbaren Möglichkeit, daß wir durch ein Versagen in diesen scheinbar unbedeutenden Versöhnungstaten uns Gottes Versöhnung verscherzen.

Was Christen für das Europa von morgen beitragen können, ist dies: Anstifter zu sein zu Taten der Versöhnung. Wir Glaubende haben als mit Gott Versöhnte gleichsam den Rücken frei. Wir können ohne Angst und krankhaften Zwang zur Rückversicherung anderen die Hand zur Versöhnung reichen.

Und zwar näherhin: (1) zu einer Versöhnung zwischen Ost und West, konkret in Deutschland selbst.

Ich freue mich, wenn ich höre, daß gläubige Christen in unseren Gemeinden dazu beitragen, die Fremdheit, ja den Unwillen und das Mißtrauen zwischen Ost und West durch ganz persönliche Zeichen der Verständigung und des Brückenschlags zu überwinden. Das ist gerade jetzt, in der Phase der abgekühlten Freude über die gewonnene Einheit und der Phase der Ernüchterung angesichts anstehender Sparmaßnahmen, wichtig. Wenn jetzt die Stammtischparolen und die Sprüche der politischen Extremisten in unserem Land – und nicht nur dort – das Ohr der Mehrheit gewinnen, wäre das verhängnisvoll. Es braucht jetzt Sachverstand und differenziertes Urteilsvermögen, um in den anstehenden Fragen der Ausgestaltung der Einheit – politisch, wirtschaftlich, kulturell – wirklich Zukunft zu gewinnen und nicht Zukunft zu verbauen. Aber noch mehr braucht es Menschen, die bereit sind, zwischen Ost und West mit Vertrauen aufeinander zuzugehen, die nicht mit Überheblichkeit ihre jeweils eigenen Erfahrungen als letzte Lebensweisheit ansehen, sondern die bereit sind, voneinander

und miteinander zu lernen und notfalls gemeinsam neue Wege zu gehen. Hier leisten gerade gläubige Christen wichtige Dienste für das Zusammenwachsen unseres Landes.

Ich wiederhole hier, was ich schon mehrfach öffentlich zum Ausdruck gebracht habe, daß ich dankbar bin für den Einsatz vieler oftmals christlich motivierter Frauen und Männer in Politik, Verwaltung, Justiz, Schule, Armee, Wirtschaft aus der alten Bundesrepublik bei uns im Osten, in den neuen Bundesländern. Sicher, es mag auch den einen oder anderen geben, der nicht ganz selbstlos den Weg in den Osten gefunden hat. Doch diskreditiert das nicht den Einsatz der vielen, die uns solidarisch helfen, aus den Problemen und Belastungen der Vergangenheit herauszukommen und zusammen mit uns einen Neuanfang zu machen. Als Versöhnte versöhnt miteinander umgehen – trotz des politischen Meinungsstreits, trotz unterschiedlicher Prägung durch die jeweiligen Gesellschaftssysteme, trotz des Generationen- und Geschlechterkonflikts, das ist in der Tat eine Haltung, an der Christen sich in allen Lagern und gesellschaftlichen Gruppierungen gegenseitig erkennen sollten.

(2) Zur Versöhnung einladen und um Versöhnung bitten – zu unseren Nachbarvölkern hin, besonders nach dem Osten –, das sollte uns Christen herausfordern.

In der früheren Bundesrepublik ist es gelungen, die alte Erbfeindschaft zwischen Deutschland und Frankreich zu beenden und ein neues, freundschaftliches Miteinander der beiden Völker zu beginnen. Wir im Osten müssen diese Versöhnungstat noch nachträglich ratifizieren und zusätzlich das nachholen, was unser altes politisches System trotz seiner ideologischen Freundschaftsfloskeln nicht geleistet hat: die Versöhnung der Deutschen mit den Polen, den Tschechen und Slowaken, den Russen. Die Exzesse von Fremdenfeindlichkeit in unserem Land haben uns alle (gottlob!) aufgeschreckt. Wir sollten uns nicht von diesen Taten entmutigen lassen, mit Beharrlichkeit und Geduld wirkliche Verständigung mit unseren Nachbarvölkern anzustreben. Ich bin überzeugt, daß in der Breite unserer Bevölkerung die Bereitschaft dafür vorhanden ist.

Kardinal Franz König hat jüngst zu unserem Thema einen bemerkenswerten Aufsatz geschrieben. Darin führt er – aus der Sicht Österreichs formuliert – Folgendes aus: „Westeuropa ist nicht Europa, sondern nur ein Teil und kann nicht durch Geld und wirtschaftliche Dominanz allein den Weg Europas bestimmen. Der Wunsch und der Wille der osteuropäischen Staatengruppe, in die Europäische Union aufgenommen zu werden, ist für die Zukunft Europas von großer Wichtigkeit. Wenn daher in Westeuropa die Finanzminister allein entscheiden und die Bedingungen für die Aufnahme vorschreiben, so kann das eine tiefe Enttäuschung und Abkehr Osteuropas von Europa fördern. Bei allem Verständnis für die dadurch entstehenden Probleme – gerade für die einfachen, oft hart arbeitenden Menschen im Westen – dürfen wir nicht vergessen, daß erst die „Europäisierung" des ganzen Kontinents, um mit Johannes Paul II. zu sprechen, allen Menschen, im Osten und Westen, zugute kommt.

Die Geschichte Zentraleuropas ist noch immer eine Kraft, die Staat und Na-

tionen in der Mitte Europas in besonderer Weise verbindet. Was in der Zeit der Habsburger-Monarchie in Mitteleuropa aufgebaut wurde, besteht immer noch als ein Gefühl gegenseitiger Verbundenheit, über alle geschichtlichen Ereignisse hinweg. Österreich hat hier eine große Aufgabe: alte europäische Brücken wieder aufzubauen.

Für Österreich ergibt sich daher die Notwendigkeit, das Interesse an den slawischen Sprachen im mittleren Europa zu wecken und zu fördern; es liegt nahe, der jungen Generation in Österreich zu empfehlen, eine slawische Sprache zu erlernen.[4]

Manchmal wird darüber geklagt, daß die jungen Leute in unseren Gemeinden so uninteressiert am Gemeindeleben und religiös so wenig ansprechbar seien. Meine Erfahrung ist, daß unsere Jugend dort ganz sensibilisiert ist, wo es um dieses Werk der Versöhnung zwischen den Völkern geht: ob das nun konkret Rumänienhilfe oder Sorge um Tschernobyl-Kinder oder Mitarbeit bei der Aktion Sühnezeichen ist. Und auf dem Jakobus-Pilgerpfad nach Santiago oder zu den Taizé-Brüdern nach Frankreich gehen sie auch nicht nur aus reiner Abenteuerlust. Das ist für viele Jugendliche ihr Zugang zum Evangelium. Die jungen Leute finden dort das, was sie vielleicht in der gutbürgerlichen Behaglichkeit unserer Kirchgemeinden vermissen: daß wir Christenleute am meisten Grund haben sollten, uns über die „Buntheit", die Verschiedenartigkeit des Gottesvolkes in allen Völkern zu freuen. „Alle Völker, preiset den Herrn!" – dieses Psalmwort in unseren Gottesdiensten nehmen junge Leute – Gott sei Dank – erfreulich ernst. Sie werden – so hoffe ich – bald auch lernen, wieder andere Aussagen unseres Glaubens ernst zu nehmen.

(3) Und schließlich: Versöhnt miteinander umgehen zwischen den Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften.

Das ist ein Dauerthema für uns Christen seit den Tagen der Apostel und Kirchenväter, die sich mit den Judaisten und Gnosisanhängern auseinandersetzen mußten, bis zu den Zeiten der Reformatoren hin, die nicht nur mit den Altgläubigen, sondern auch mit den Schwärmern und Enthusiasten ihre Probleme hatten, bis hin zur Gegenwart, in der das *corpus christianorum*, die Christenheit mehr einem Flickenteppich ähnelt als dem einen, ungeteilten Gewand Jesu Christi. Wir dürfen uns nicht mit den Spaltungen und Sonderkirchen abfinden getreu dem Motto: Die Vielzahl der Kirchen steigert die Überlebenschancen des Christentums. Man hört manchmal solche Theorien, auch unter Theologen. Das mag seine soziologischen Vernunftgründe haben. Eine Beruhigung für wirkliche Jünger Jesu Christi kann eine solche Auskunft nicht sein. Darum ist die Einheit der Kirche Jesu Christi ein Thema, das uns Christen im Europa von morgen neu und vertieft bewegen muß.

Deutschland ist vielleicht mehr als andere europäische Völker dank seiner jahrhundertelangen Erfahrung eines mehr oder weniger gedeihlichen Miteinanders der Konfessionen dazu verpflichtet, Wege im ökumenischen Gespräch auf-

[4] Zit. nach KNA/ÖKI; 26.

zuzeigen, Wege, die zu einer möglichen Einheit der Kirche führen. Gemeint ist eine Einheit in Vielfalt, die den geistigen Reichtum der jeweiligen konfessionellen Herkünfte in die größere Einheit und Gemeinschaft der einen Kirche Jesu Christi einzubringen vermag. Wir müssen in Geduld den Weg der Ökumene im Geist der Versöhnung weitergehen.

Ich wiederhole immer wieder den mir wichtigen Gedanken: Wenn wir uns immer mehr miteinander der Mitte, d.h. Jesus Christus nähern, kommen wir, gleichsam zwangsweise, auch einander näher. Bei wirklich engagierten, geistlich lebendigen Christen, ob evangelisch, katholisch oder orthodox oder im freikirchlichen Bereich, erfahre ich immer wieder eine große Hochachtung und Wertschätzung der geistlichen Reichtümer der anderen Konfession. Da wird nichts an Differenzen zugedeckt, aber auch nichts dem anderen übergestülpt. Da leidet man unter den noch bestehenden Trennungen, etwa bei der Eucharistiefeier, aber man nötigt nicht den anderen, um eines augenblicklich frommen Gefühls willen, sein kirchliches Selbstverständnis aufzugeben. Man lernt aneinander und miteinander. Das nenne ich: versöhnt, nämlich in Hochachtung und Liebe miteinander umgehen.

Nur andeuten kann ich hier den Gedanken, daß der Fortschritt im Zusammenwachsen der getrennten christlichen Bekenntnisse mit dem Bemühen einhergeben muß, sich wieder der jüdischen Wurzeln des christlichen Glaubens vertieft bewußt zu werden. Der jüdisch-christliche Dialog ist in gewisser Hinsicht der hermeneutische Horizont für alle innerchristlichen Verständigungswege. Man muß sich darauf besinnen, aus welcher Familie man stammt, um verwandtschaftliche Beziehungen wieder zu aktivieren. Darum ist der Dialog der Christen mit unseren „älteren Geschwistern" von besonderer Wichtigkeit.

In gewissem Sinn gilt das auch für das Gespräch mit der dritten abrahamitischen Religion, dem Islam, der zunehmend in Europa Präsenz zeigt. Hoffnungsvoll scheint mir hier der Ansatz für das Gespräch die jeweilige Gebetserfahrung zu sein, weniger der theologische Vergleich der jeweiligen Lehrsystematik (die ja im Islam nicht so ausgeprägt ist wie im Christentum). Wo berühren Christen, Juden und Moslems dasselbe göttliche Geheimnis? Welche Erfahrungen machen sie dabei? Das könnte eine Fragestellung für einen Religionsdialog sein, der hoffnungsvoll ist.

Ich habe jetzt mehr aus der Perspektive unserer deutschen Situation das Versöhnungsthema kurz entfaltet. Es ist aber auch so deutlich geworden, welche Brisanz dieses Stichwort für die Kirchen Europas selbst beinhaltet. Ich brauche nur auf den Konflikt auf dem Balkan zu verweisen, der auch ein Konflikt zwischen Konfessionen und Religionen ist. Die letzte europäische Ökumenische Versammlung 1997 in Graz hat dieses Stichwort Versöhnung ausdrücklich thematisiert. Eine Frucht dieser Versammlung ist eine jetzt allen christlichen Kirchen Europas vorgelegte „Charta oecumenica", eine Selbstverpflichtung aller Christen unseres Kontinents, nie mehr zu dulden, daß unterschiedliche religiöse Bekenntnisse für Krieg und Vertreibung mißbraucht werden dürfen.

Anfang der 90er Jahre fanden ziemlich gleichzeitig drei bedeutsame kirchliche Ereignisse statt: Im November 1991 eine außerordentliche katholische

Bischofssynode in Rom zum Thema Europa, und im März 1992 jeweils eine europäische Versammlung evangelischer Kirchen in Budapest und eine Zusammenkunft aller orthodoxen Patriarchen im Phanar in Istanbul. Jede dieser Zusammenkünfte für sich war beachtlich und als Versuch, die jeweiligen Kirchen auf das größer werdende Europa vorzubereiten, respektabel. Aber – fehlte da nicht etwas? Es waren eben getrennte Versammlungen der in sich gespaltenen europäischen Christenheit, zudem überschattet von mancherlei Irritationen zwischen der Orthodoxie, den Kirchen der Reformation und der Kirche Roms. Rom – Budapest – Konstantinopel: es fehlt die Mitte. Es fehlt die gemeinsame Antwort der Christenheit auf die Herausforderung, die das neue Europa für uns bereithält. Wir sollten doch von einer großen gemeinsamen Versammlung aller christlichen Kirchen Europas träumen, auch wenn diese derzeit scheinbar noch nicht möglich ist. Rom – Budapest – Konstantinopel: Jede Stimme ist für sich beachtlich und gewichtig. Aber nur gemeinsam könnten die Kirchen dem Evangelium Christi wirklich Gehör verschaffen.

Ich möchte mit Worten von Kardinal König schließen, einem Mann, der wie kaum ein anderer christliches Profil mit europäischer Weite verbindet: „Heute haben wir, wie zur Zeit eines Benedikt, die Last und die Chance eines neuen Anfangs. Das Schicksal dieses neuen Europas liegt in unseren Händen.[5]

[5] Zit. nach KNA/ÖKI; 26.

Aus der Geschichte der Zeitschrift

Eine Kriegsehe

Zu einer „Episode" aus der Geschichte der Redaktion „Zeitschrift für Aszese und Mystik"

Andreas R. Batlogg, München

Habent sua fata libelli. Aber nicht nur Bücher, auch Zeitschriften haben ihre Schicksale. Zur nunmehr 75jährigen Geschichte von „*Geist und Leben*" gehört eine Episode aus den Kriegsjahren 1943/44, an die hier erinnert werden soll: eine abrupt zustande gekommene „Ehe" zwischen zwei Partnern, die letztlich keinem von beiden – wie geplant – das Überleben sichern konnte. Im Doppelheft 3/4 des 18. Jahrgangs (1943) wurden die Leser in einer an den Beginn des Heftes gesetzten „Mitteilung des Verlags" folgendermaßen informiert:

> „Aus kriegswirtschaftlichen Gründen wurden auf Anweisung der Reichspressekammer die Zeitschrift für Aszese und Mystik und die Zeitschrift für katholische Theologie zusammengelegt, wie Sie aus dem Titel des Umschlages ersehen. Die Zeitschrift erscheint nur noch halbjährlich. Die vorliegende Nummer ist die erste der zusammengelegten Zeitschrift und die letzte des Jahrgangs 1943.
> Der Preis für den abgelaufenen Jahrgang wurde vom Preiskommissar einheitlich auf 6.– RM. festgelegt. Das für den Jahrgang 1943 zuviel bezahlte Bezugsgeld wird den Weiterbeziehern der vereinigten Zeitschrift gutgeschrieben. Ebenfalls werden wir den Doppellesern den entsprechenden Betrag gutschreiben. Der Preis für den Jahrgang 1944 ist noch nicht festgelegt. Wir bitten daher, Zahlungen auf diesen Jahrgang erst nach Erhalt der Rechnung, die mit dem Erscheinen des ersten Heftes 1944 versandt wird, zu leisten. Diejenigen Leser, die durch eine Buchhandlung die Zeitschrift bezogen haben, erhalten durch die Buchhandlung die Gutschrift."[1]

Das geänderte Impressum – Kleingedrucktes wurde wohl auch damals gerne überlesen – lautete: „*Die Zeitschrift für Aszese und Mystik* und die *Zeitschrift für Katholische Theologie* ist auf Kriegsdauer vereinigt und erscheint vorläufig als Halbjahresschrift im Umfange von je 64 Seiten."[2] ZAM 18 (1943) 121 entspricht folglich bzw. ist identisch mit ZKTh 67 (1943) 121, wobei diese infolge der Zusammenlegung von Seite 96 auf Seite 121 gesprungen war.

1. Zwei ungleiche Partner

Wie schauten die beiden Partner aus? Die ZAM stand im 18., die ZKTh im 67. Jahr ihres Bestehens; zwei ungleiche Partner also, deren Verbindung allenfalls mit dem – freilich ebenso mißverständlichen wie problematischen – Ausdruck „Josefsehe" zu charakterisieren wäre. Zutreffender müßte man wohl von einer

[1] Abdruck in: *ZAM* 18 (1943), 121.
[2] Hier Kursives ist im Original gesperrt gedruckt.

typischen Kriegsehe sprechen: umständehalber hastig eingegangen, mit vagen Aussichten auf ein gemeinsames Leben. In der Tat: Nach drei Doppelheften kam 1944 – kriegsbedingt – das endgültige „Aus". Es dauerte dann bei beiden Zeitschriften bis zur Jahresmitte 1947[3], daß sie wieder erscheinen konnten: die ZAM nunmehr unter dem neuen Titel *„Geist und Leben"* im Echterverlag Würzburg, die ZKTh im Verlag Herder, Wien.

Kurioses Detail am Rande: Beide Zeitschriften sind Innsbrucker „Schöpfungen". So führte diese Fusion zwei Zeitschriften zusammen, die beide in der Tiroler Landeshauptstadt gegründet worden waren: die ZKTh 1877[4], zwanzig Jahre nach der Wiederrichtung der Theologischen Fakultät, die ZAM zur Jahreswende 1925/26[5] durch den Rektor des Innsbrucker Kollegs, Alois Ersin (1868–1946). Dieser wurde 1929 zum Provinzial der österreichischen Jesuiten ernannt, was die Verlegung der Redaktion von Innsbruck nach München zur Folge hatte.

2. Münchener Sorgen

Erst unter ihrem zweiten Schriftleiter, Heinrich Bleienstein (1884–1960)[6], der von 1927 bis 1929 in Innsbruck und seither in München die Redaktion leitete[7], hatte die ZAM größere Bedeutung erlangt und innerhalb weniger Jahre einen Abonnentenstand von rund 10.000 Exemplaren erreicht. „Die österreichischen Patres", so Friedrich Wulf in einem ausführlichen Nachruf, „haben ihm diesen Wegzug" – so sehr er sachlich gesehen zweifellos richtig bzw. konsequent war – „ein wenig übel genommen, weil sie die Zeitschrift als besonderes Opus ihrer Provinz ansahen."[8]

---

[3] Die Angaben über den genauen Zeitpunkt des Neuerscheinens der Zeitschrift unter dem neuen Titel *„Geist und Leben"* (ab 1947 im Untertitel: *Zeitschrift für Aszese und Mystik*) differieren. „Mai 1947" schreiben z.B. L. Schulte (*Aufbruch aus der Mitte. Zur Erneuerung der Theologie christlicher Spiritualität im 20. Jahrhundert – im Spiegel und Werk Friedrich Wulfs SJ 1908–1990*. Würzburg 1998, 1) und P. Imhof (*In memoriam P. Friedrich Wulf SJ*; in: GuL 63 [1990], 241f.), von „Juni 1947" B. Pfeifer/J. Sudbrack in ihrem Pfingstschreiben an F. Wulf zu dessen Ausscheiden als Chefredakteur (*Lieber Pater Wulf*; in: GuL 52 [1979],161–163). – Auf dem Titelblatt des ersten Nachkriegsheftes steht: „20. Jahrgang / Juni 1947 / Heft 1".

[4] Vgl. H.B. Meyer, *Ein Jahrhundert „Zeitschrift für Katholische Theologie". Bemerkungen zur Geschichte der ZKTh*; in: *ZKTh* 100 (1978), 9–35; W. Kern, *Hundert Jahre Theologie. Zum Jubiläum der Innsbrucker „Zeitschrift für Katholische Theologie"*; in: StZ 219 (1978), 651–664; H. Rahner, *Die Geschichte eines Jahrhunderts. Zum Jubiläum der Theologischen Fakultät Innsbruck*; in: *ZKTh* 80 (1958), 1–65; E. Coreth, *Das Jesuitenkolleg Innsbruck. Grundzüge seiner Geschichte*; in: *ZKTh* 113 (1991), 140–213.

[5] Das erste Heft erschien im Januar 1926, Ersins Geleitwort ist mit 1. Dezember 1925 datiert.

[6] Bleienstein blieb bis zu seinem Tod 1960 Mitherausgeber der *ZAM*, aufgrund von Krankheit reduzierte seine Mitarbeit jedoch seit Beginn der 50er Jahre erheblich. Vgl. den Nachruf von F. Wulf, *P. Heinrich Bleienstein, gestorben am 23. Oktober 1960 in München*; in: *Mitteilungen aus den deutschen Provinzen der Gesellschaft Jesu 19* (1960–1962), 354– 362; ferner: *P. Heinrich Bleienstein in memoriam*; in: *GuL* 33 (1960), 377.

[7] Vgl. F.-J. Steinmetz, *70 Jahre Geist und Leben*; in: *GuL* 70 (1997), 1–3.

[8] F. Wulf, *P. Heinrich Bleienstein* (s. Anm. 6), 358.

Der Zweite Weltkrieg führte dann sukzessive zu Einschränkungen. Der Umfang der einzelnen Hefte schwankte. So erschien der 14. Jahrgang (1939) – ohne viertes Heft[9] – im Umfang von 238 Seiten (plus eigens paginierte Blätter „Aszetisch-Mystische Neuerscheinungen" in vier Folgen mit insgesamt 104* Spalten). Der Jahrgang 15 (1940) umfaßte vier Hefte mit 218 Seiten (plus 60* Spalten „Aszetisch-Mystische Neuerscheinungen" in zwei Folgen), der 16. Jahrgang (1941) 214 Seiten (plus 48* Spalten des genannten Anhangs in zwei Folgen), der 17. Jahrgang (1942) 234 Seiten (plus 32* Spalten Anhang in vier Folgen). Heft 1 und Heft 2 des 18. Jahrgangs (1943) waren noch in gewohnter Aufmachung erschienen, jeweils im Umfang von exakt 60 Seiten (plus dem erwähnten Anhang in zwei Folgen mit insgesamt 24* Spalten). Dann kam es zum Doppelheft 3/4 ZAM/ZKTh, paginiert nach ZAM-Seitenzählung: 121–176 (plus „Aszetisch-Mystische Neuerscheinungen": 17*-24*).

Der Jahrgang 19 (1944) erschien stark reduziert in zwei Doppelheften: Heft 1/2 umfaßte die Seiten 1–60 (plus „Aszetisch-Mystische Neuerscheinungen": 1*-8*); Heft 3/4 war 56 Seiten stark und zählte die Seiten 65–122 (plus Anhang: 9*-18*). Mit diesem Doppelheft – also ZAM 18 (1944) respektive ZKTh 68 (1944) – hörte die Verbindung ZAM/ZKTh auf zu bestehen. Papier wurde, sofern überhaupt noch erhältlich, für letzte Propagandamachwerke des NS-Regimes benötigt.

3. Innsbrucker Sorgen

Aus der Sicht der Innsbrucker Jesuiten stellte sich die Zusammenlegung etwas anders dar, wobei die Fusion durchaus als pragmatische, wenn auch nicht logische Lösung empfunden wurde. Mit der Aufhebung der Theologischen Fakultät Innsbruck durch die Nationalsozialisten (Juli 1938)[10] und des internationalen Theologenkonvikts Canisianum (November 1938)[11] war die wissenschaftliche Zeitschrift bereits in ernsthafte Schwierigkeiten geraten und eine Zeitschrift auf Abruf geworden. Die Besetzung und Aufhebung des Jesuitenkollegs durch die Gestapo am 12. Oktober 1939, mit der ein „Gauverbot" für sämtliche Patres und Brüder verbunden war, hatte die Übersiedlung eines Teils der Professoren-

[9] Begründung dafür wurde keine gegeben, auch das nächste Heft 1/1940 nannte keinen Grund – der aber wohl im Ausbruch des Krieges zu finden sein dürfte.

[10] Vgl. dazu die Teiledition (Wintersemester 1937/38 und Sommersemester 1938) des aufschlußreichen „Diarium Facultatis Theologiae 1857–1957" bei A. Batlogg, *Die Theologische Fakultät Innsbruck zwischen „Anschluß" und Aufhebung* (1938); in: *ZKTh* 120 (1998), 164–183, bes. 171–179 (= D 331–334: 23. 9. 1937–8. 8. 1938); ferner: K.H. Neufeld, *„Aufhebung" und Weiterleben der Theologischen Fakultät Innsbruck (1938–1945). Fakten, Reaktionen, Hintergründe während des Zweiten Weltkriegs*; in: *ZKTh* 119 (1997), 27–50.

[11] Vgl. A. Batlogg, *„Die Pfaffenburg muß weg". Das Collegium Canisianum im Jahr 1938*; in: *Korrespondenzblatt des Canisianums* 132 (1999) 11–37.

schaft[12], darunter des Hauptschriftleiters der ZKTh, Josef Andreas Jungmann (1889–1975)[13], nach Wien bzw. Hainstetten an der Donau zur Folge. War schon der Jahrgang 63 (1939) schmäler als gewohnt ausgefallen, reduzierte sich der Umfang der ZKTh „wegen wachsender Papierknappheit“[14] in den Jahrgängen 64 (1940) und 65 (1941) noch einmal erheblich.

„An sich“, so Hans Bernhard Meyer (1924–2002), Jungmanns Nachfolger als Hauptschriftleiter, „hatte man mit einem Verbot der Zeitschrift gerechnet, aber dieses kam nicht. Man liest jedoch im Impressum der Zeitschrift von 1939 an die vielsagende Klausel: „Im Falle höherer Gewalt, Betriebsstörung, Verbot, besteht keine Verpflichtung auf Nachlieferung oder Rückzahlung des Bezugspreises“.“[15] In den Jahren 1941/42 hatte die ZKTh zwei ernste Krisen zu überstehen gehabt: Zunächst wurde Jungmann für die vom Reichsverband der deutschen Presse in Berlin als „politische“ Publikation eingestufte ZKTh die Eignung zur „Aufnahme in die Berufsliste der Schriftleiter“ abgesprochen. Dann verlor die Zeitschrift im Februar 1942 durch die Enteignung des Innsbrucker Verlages Felizian Rauch, der die Zeitschrift seit ihrer Gründung betreut hatte, ihre Druckanstalt. Nach mehreren erfolglosen Versuchen gelang es Jungmann, durch eine direkt an den Präsidenten der Reichskulturkammer, Reichsminister Joseph Goebbels, gerichtete Beschwerde die „wissenschaftliche“ Einstufung der ZKTh sicherzustellen, wodurch die (bei Aufrechterhaltung der Klassifizierung als „politische“ erforderliche) Eintragung in die Berufsliste für Schriftleiter obsolet wurde. Die mühsame Suche nach einem neuen Druck- und Verlagshaus war zunächst ergebnislos: Herder/Freiburg wurde von der Reichspressekammer ebenso abgelehnt wie Herder/Wien. Schließlich gingen die Rechte an den „Verlag Franz Wegner“ (nachmalig: Echter) in Würzburg, wo die Zeitschrift zunächst eigenständig – als Doppelheft 2/3 (1942), als Einzelheft 4 (1942) und noch einmal als Doppelheft 1/2 (1943) – erschien, bevor es zur hier angezeigten Fusion kam.

Dieser vorausgegangen war eine intensive Suche nach einem (gleichwertigen) Partner. Jungmann notierte in der Chronik der ZKTh:

> „Der „totale Krieg“ verlangte weitere Kürzung, d.h. nun Zusammenlegung der Zeitschriften. Von den drei Organen Tübinger ThQ, ZAM und ZkTh müsse eines verschwinden, so lautete eine an Wegner gelangte Mitteilung, der für den 16. IV. 43 P. Bleienstein (ZAM) und den Schreiber dieses zu einer Besprechung nach Würzburg bat.

---

[12] Der andere Teil der Professoren der Fakultät war bereits im November 1938 mit dem Großteil der nichtdeutschsprachigen Konviktoren des Canisianums (etwa 80 Studierenden insgesamt) in die Schweiz ausgewichen und hatte in Sitten im Kanton Wallis bei Bischof Victor Bieler Exil gefunden.

[13] Jungmann leitete die Geschicke der ZKTh mit Unterbrechungen von 1926 bis 1963. Als er nach der Aufhebung der Theologischen Fakultät Innsbruck mit 31. 7. 1938 zum Rektor des Innsbrucker Jesuitenkollegs bestellt wurde, mußte er die Schriftleitung an Karl Rahner abgeben, der 1937 von seinem Bruder Hugo das Amt des Sozius übernommen hatte. Mit der Aufhebung des Jesuitenkollegs am 12. 10. 1939 erlosch Jungmanns Oberenamt, so daß er in Wien wieder die redaktionelle Hauptverantwortung für die *ZKTh* übernehmen konnte; vgl. V. Richter/H.B. Meyer, *P. Karl Rahner – 80 Jahre*; in: *ZKTh* 106 (1984) 121f.

[14] Meyer (s. S. 388, Anm. 4), 24.

[15] Ebd.

> In der Annahme, daß die „Scholastik" ... wie bisher unbehelligt bleiben werde, wagten wir nicht, eine Zusammenlegung mit ihr vorzuschlagen (ZkTh + Schol), glaubten aber auch, den Untergang der Tübinger ThQ nicht verantworten zu können, schlugen also die Verbindung von ZAM + ZkTh vor; die ZAM als eine der wenigen für weitere Kreise bestimmten überlebenden Zeitschriften mußte dabei offenbar das Übergewicht haben."[16]

Die Bemerkungen über die 1926 gegründete Zeitschrift „Scholastik. Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie" (seit 1966 „Theologie und Philosophie") sprechen ein interprovinzielles Konfliktthema an. Jahrelang war eine Beteiligung der deutschen Jesuiten bzw. der Professoren der ordenseigenen philosophisch-theologischen Hochschule im niederländischen Valkenburg besprochen worden, die „begreiflicherweise nach einer Gelegenheit (suchten), ihre wissenschaftlichen Beiträge zu publizieren" und dies (1919) durch den Studienpräfekten und nachmaligen Provinzial Augustin Bea (1881–1968) dem Vorvorgänger Jungmanns als Hauptschriftleiter, Maximilian Führich, hatten mitteilen lassen. Eine „rege Korrespondenz- und Verhandlungstätigkeit zwischen Valkenburg, Innsbruck, Wien und Rom" war die Folge: „Kein Ereignis aus der langen Geschichte der ZkTh hat in den erhaltenen Akten und in der Chronik der Zeitschrift einen so starken Niederschlag gefunden."[17] Die Innsbrucker Jesuiten fürchteten um „die Wahrung ihrer Eigenart" und machten theologische Differenzen zwischen Valkenburger und Innsbrucker Professoren geltend, was neben „wirtschaftlichen und organisatorischen Fragen" dazu führte, daß beide Seiten „vielfach aneinander vorbei (redeten)."[18] Ein Machtwort des Ordensgenerals Wladimir Ledóchowski (1866–1942) konnte keine Lösung herbeiführen. Schließlich erlaubte dieser Ende 1921, trotz heftigen Innsbrucker Protestes, die Gründung einer eigenen wissenschaftlichen Zeitschrift, zu der es dann aber erst 1926 kam.

Daß sich, als aus Berlin die Order zur Zusammenlegung von Zeitschriften kam, eine Fusion zweier gleichgearteter Zeitschriften – eben ZKTh und Schol – nahegelegt hätte, erscheint von außen her logisch. Denn trotz der Empfindlichkeiten auf Innsbrucker wie auf Valkenburger Seite hatte Jungmann im Juli 1927, also bereits ein Jahr nach der Gründung von Schol, mit Wissen (aber ohne Auftrag) des österreichischen Provinzials in Valkenburg „sondiert", „ob nicht doch eine Zusammenarbeit von ‚ZkTh' und ‚Scholastik' möglich wäre im Sinne einer teilweisen allmählichen Differenzierung nach (positiver) Theologie und (scholastischer Theologie und) Philosophie."[19] Man wollte sich offenbar den „Markt" sozusagen „teilen". Doch dieser Gedanke war in der Erinnerung Jungmanns, trotzdem er „eine gewisse Sympathie" gefunden hatte, letztlich erfolglos geblieben – gerade mit dem Hinweis der Valkenburger „Hauptkonsulturen" auf den heiklen Punkt, daß „nach den (in den früheren Verhandlungen) gemachten Erfahrungen eine Zusammenarbeit von Nord und Süd bei dem so verschiedenen

[16] Zit. nach ebd., 25.
[17] Ebd., 20.
[18] Ebd.
[19] Zit. nach ebd., 26.

Charakter nicht möglich sei, man auch nicht die besten (dogmengeschichtl., patrist.) Beiträge nach Innsbruck abgeben könne."[20]

Das offenbar einseitig kultivierte Nord-Süd-Gefälle bzw. das Klischee vom „Weißwurstäquator", wie Mentalitätsunterschiede gerne humorvoll (?) umschrieben wurden, scheint folglich dazu geführt zu haben, daß eine kriegsbedingte Partnerschaft zwischen ZKTh und Schol von vornherein ausgeschlossen wurde, weil sie – je nach Standpunkt – offensichtlich als das empfunden wurde, was heute bei Firmenfusionen ein „unfriendly overtake" und „feindliche Übernahme" genannt wird.

4. Eine „morganatische Ehe"?

Diese Hintergründe waren zu erwähnen, um die „Kriegsehe" zwischen ZAM und ZKTh erklären zu können. Denn daß beide Zeitschriften mit Innsbruck zu tun und umständehalber im gleichen Verlagshaus gedruckt und verlegt wurden, verleiht dem Zusammenschweißen zweier Zeitschriften mit so unterschiedlicher Ausrichtung und Leserschaft noch keine besondere Plausibilität. Weder von einem „Flirt" noch von einer „Liebesheirat" konnte die Rede sein.

Aus Innsbrucker Sicht ließ die Zusammenlegung die ZKTh, wie Jungmann in der Chronik notierte, ohnehin „fast nur mehr moralisch weiterbestehen"[21]. Zumindest war damit (vorerst) ein Weiterbestehen gesichert. Aber wie bereits erwähnt, währte die Ehe nur kurz: Nach drei Doppelnummern kam das endgültige „Aus". Jungmann erwähnt im übrigen noch ein Schreiben von Artur Michael Landgraf (1895–1958), des angesehenen Erforschers der theologischen Literatur- und Dogmengeschichte der Frühscholastik und seit 1943 Weihbischof in Bamberg, der – selber immer wieder Autor in der ZKTh[22] – die Verbindung von ZAM und ZKTh als „eine morganatische Ehe" bezeichnet hatte, „aber doch nicht eine solche Sünde gegen Blut und Rasse wie die (dann doch erfolgte) Verbindung der Scholastik mit der Tübinger Qs!"[23]

---

[20] Zit. nach ebd.

[21] Zit. nach ebd., 25.

[22] Nicht dem Jesuitenorden angehörende Autoren waren in der *ZKTh* eher die Ausnahme. Landgraf war aber den Jesuiten besonders verbunden. Er hatte zwar in Rom studiert, war aber Altcanisianer „in sensu lato", insofern er jenen Germaniker-Jahrgängen angehörte, die während des Ersten Weltkriegs im Canisianum in Innsbruck Asyl gefunden hatten. Von Regens Michael Hofmann SJ war ihm anläßlich seiner Ernennung zum Weihbischof die Ehrenmitgliedschaft des Priestergebetsvereins angetragen worden (vgl. *Korrespondenzblatt des Priestergebetsvereins* 78 [1944], 15). Landgraf publizierte zwischen 1922 und 1957 mehrere Abhandlungen, kleinere Beiträge und Besprechungen in der *ZKTh*. Im Frühjahr 1957 hielt er Gastvorlesungen in Innsbruck, Ende Mai 1958 wurde ihm hier ein theologisches Ehrendoktorat verliehen.

[23] Zit. nach Meyer (s. S. 388, Anm. 4), 25f.

Diese juridische Bezeichnung für eine standesungleiche Ehe (*matrimonium ad morganaticum*)[24] – bei der (vorwiegend im Hochadel prakiziert) die Frau lediglich eine „Morgengabe" erhielt, sonst aber keine versorgungsrechtlichen Ansprüche geltend machen konnte – offenbart das Dilemma: Einer der beiden Partner verschwindet bis zur Unkenntlichkeit, in den Augen Jungmanns eindeutig die ZKTh („fast nur mehr moralisch weiterbestehen")[25].

5. Ungefährliche Spiritualität?

Gegenüber einer wissenschaftlichen war von einer spirituellen Zeitschrift offenkundig weniger „Aufregendes", „Gefährliches" oder „Kritisches" zu erwarten – ein auch heute weitverbreitetes, scheinbar unausrottbares Vorurteil, das sowohl Theologie als Wissenschaft auf der einen wie Spiritualität auf der anderen Seite verharmlost. In den Augen der Machthaber war mit der Einstellung kirchlicher und erst recht von Jesuiten verantworteten Zeitschriften oder deren Zwangszusammenlegungen („aus kriegswirtschaftlichen Gründen"[26]) „Kritik abgeschafft, war die Kirche in einen religiösen Raum abgedrängt"[27] worden. Spiritualität hatte bestenfalls „Erbauliches" zu liefern: Vitamine für die Seele. „Wissenschaft" wiederum „war – fern jeder Politik – als Feigenblatt toleriert."[28]

In diesem Zusammenhang ist es noch einmal interessant, in das Impressum des ersten Heftes der ZKTh nach dem Krieg zu schauen. Dort liest man u.a.:

> „Den Beziehern der ZkTh im Auslande, denen der Bezug der ZkTh nach 1939 nicht mehr möglich war und die nun ihre Bestände zu ergänzen wünschen, teilen wir folgendes mit:
> Die ZkTh konnte in den Jahren nach 1939 nur in dem verringerten Umfang von rund 240 Seiten jährlich erscheinen. Als selbständige Zeitschrift endete sie mit dem Doppelheft 1/2 vom 67. Jahrgang (1943), das noch 96 Seiten umfaßte. Sie wurde darauf mit der „Zeitschrift für Aszese und Mystik" zusammengelegt. Von den vereinigten Zeitschriften erschien noch ein Doppelheft für 1943, und darauf die vier Hefte des Jahrgangs 68

---

[24] Zum Terminus technicus vgl. F. Kluge, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. Berlin [22]1989, 488.

[25] Tatsache ist, daß im 67. Band (1943) der *ZKTh* in Heft 1/2 noch „Dr. Josef A. Jungmann, Wien I/9, Seitzergasse 3" als „Herausgeber und Schriftleiter" aufscheint, wohingegen ab dem ersten gemeinsamen Doppelheft *ZAM/ZKTh* 3/4 (1943) im Impressum steht: „Herausgeber und Hauptschriftleiter: Heinrich Bleienstein, Priester der Gesellschaft Jesu, München 2, Neuhausnerstraße 47." Jungmann war gänzlich verschwunden. Außerdem findet sich die Information: „erscheint vorläufig als Halbjahresschrift im Umfange von je 64 Seiten".

[26] R. Bleistein weist darauf hin, daß diese Formel „seit dem 25. April 1941 bereits zur Einstellung der Katholischen Presse hatte herhalten müssen" (*Alfred Delp als zeitkritischer Autor. Editionspläne 1940/1941 zwischen Reichsschrifttumskammer und Widerstand*; in: StZ 205 [1987], 609–619, hier 611).

[27] R. Bleistein, *Deutsche Jesuiten im Widerstand gegen den Nationalsozialismus*; in: M. Sievernich/G. Switek (Hrsg.): *Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu*. Freiburg 1990, 478–494, hier 486.

[28] Ebd.

(1944) mit zusammen 176 Seiten. Doch handelt es sich fast nur mehr um ein juridisches Fortleben der ZkTh, da beim völligen Mangel zugelassener religiöser Zeitschriften die ‚Zeitschrift für Aszese und Mystik' das Gepräge bestimmen mußte."[29]

Demnach hätte Spiritualität als Alibi herhalten müssen: Weil andere spirituelle Zeitschriften bereits eingestellt oder verboten waren, „leistete" sich das NS-Regime trotz der Lage auf dem Papiermarkt doch eine solche. Verwundern muß, daß es eine von Jesuiten geleitete war, galt doch von jedem Ordensmitglied, was über den von den Nazis hingerichteten Alfred Delp (1907–1945) in einer Meldung der Gauleitung der NSDAP München-Oberbayern an den Präsidenten der Reichsschrifttumskammer expressis verbis festgehalten wurde: „D. ist Ordenspriester der Jesuiten. Eine politische Beurteilung erübrigt sich daher."[30]

Als die ZKTh und die ZAM 1947 wieder (eigenständig) erscheinen konnten,[31] begannen beide Zeitschriften mit Erinnerungen an die dunklen Ereignisse der Vergangenheit. Hugo Rahner, erster Nachkriegsdekan der Theologischen Fakultät Innsbruck, eröffnete seinen Beitrag mit den Worten: „Wenn diese Zeitschrift nach den Stürmen, die auch ihr den Untergang bereitet haben, nun wieder mit neuem Mut ihre Arbeit an der Pflege theologischer Wissenschaft aufnehmen darf, so ist sie dabei von einer Gesinnung beseelt, für die der erste Aufsatz ein Symbol sein soll."[32] Das Geleitwort in „Geist und Leben" beginnt so: „Dem furchtbaren Zusammenbruch unseres Volkes war schon längst eine allgemeine Entchristlichung vorausgegangen, deren erschreckendes Ausmaß erst jetzt vielen klar zu werden beginnt."[33] Die nicht unriskante Namensänderung von ZAM auf GuL[34] – zweifellos „ein Signal"[35] – geht bereits auf das Konto von Friedrich Wulf. Spiritualität wollte theologisch fundiert verstanden werden, nicht nur „erbaulich"; und Theologie wiederum sollte aus geistlicher Erfahrung wachsen und diese durchdenken – „Kennwort: Geist und Leben"[36].

Ein Blick auf ZAM/GuL ist also somit ein Teil der Redaktionsgeschichte der ZKTh. Wenn das Stück gemeinsamen Weges auch nicht selbstgewählt, sondern durch politische Verhältnisse erzwungen war, verpflichtet dieser Umstand doch zur gegenseitigen Hochschätzung.

---

[29] Abgedruckt auf der unpaginierten Rückseite des Deckblattes von Heft 1 der ZKTh 69 (1947). Jungmann ist dabei ein Irrtum unterlaufen: Denn der Jahrgang 68 (1944) der ZKTh (= 19 [1944] der ZAM) bestand nicht aus vier Heften, sondern aus zwei Doppelheften. Außerdem fiel der Seitenumfang geringer als hier angegeben aus.

[30] Zit. nach R. Bleistein, *Alfred Delp als zeitkritischer Autor* (s. S. 387, Anm. 1), 610.

[31] Die Theologische Fakultät der Universität Innsbruck war zwar bereits am 6. 10. 1945 wiedereröffnet worden, aber das neuerstandene Österreich war in vier alliierte Besatzungszonen geteilt, was den Behördengang bei zonenübergreifenden Genehmigungsverfahren beträchtlich erschwerte und der ZKTh nach Kriegsende noch eine eineinhalbjährige zusätzliche Zwangspause bescherte.

[32] H. Rahner, *Navicula Petri. Zur Symbolgeschichte des römischen Primats*; in: *ZKTh* 67 (1947), 1–35, hier 1.

[33] Die Schriftleitung [F. Wulf], *Zum Geleit*; in: *GuL* 20 (1947), 1–2, hier 1.

[34] Die Namensänderung schien geboten. Der ursprüngliche Titel überlebte als Untertitel; der neue wurde im Geleitwort eingeführt und im ersten Beitrag als Urworte des Johannesevangeliums dechiffriert: A. Brunner, *Geist und Leben*; in: *GuL* 20 (1947), 3–11.

[35] F. Wulf, *50 Jahre „Geist und Leben"*; in: *GuL* 50 (1977), 1–2, hier 1.

[36] Vgl. C. Bamberg, *Kennwort: Geist und Leben*; in: *GuL* 50 (1977), 3–9.

Dokumente

Zum Geleite

Bestünde bei uns über die Dringlichkeit einer Zeitschrift für Aszese und Mystik in deutscher Sprache noch ein Bedenken, so müßten alle Zweifel verstummen angesichts der zahlreichen Zuschriften von hohen Kirchenfürsten, Männern der Wissenschaft und des praktischen Lebens, in denen unser Unternehmen gebilligt und freudig begrüßt wurde. Diese vielseitige Zustimmung enthebt uns der Pflicht, die in der ersten Ankündigung unserer Zeitschrift dargelegten Leitgedanken an dieser Stelle noch eingehender zu begründen.

Der Schritt in die Öffentlichkeit wird uns jedoch nicht gerade leicht. Je höher die Erwartungen sind, die sich an eine solche Zeitschrift knüpfen, desto mehr kommt es uns zum Bewußtsein, daß wir ihnen erst in langsamer, geduldiger Arbeit entsprechen können. Gilt es doch ein Gebiet zu betreten, das zum Teil Neuland ist, noch wenig von kundiger Hand bebaut. Meinungsverschiedenheiten sind da unvermeidlich; sie sollten aber niemals zu Spaltungen führen. Unser aufrichtiges Bestreben wird es sein, zu sammeln, nicht zu zerstreuen. Zu sehr sind wir uns bewußt, nur dann der katholischen Frömmigkeit zu dienen, wenn wir soviel wie nur immer möglich alle ihre Formen und Äußerungen berücksichtigen, soferne sie nur gesunde, hoffnungsvolle Blüten an dem ewig jungen Fruchtbaume der heiligen Kirche Gottes sind. Auf jeden Fall ist es keine leichte Aufgabe, die wir auf uns genommen haben.

Fahren wir dennoch getrost hinaus in die offene See, so tun wir es im Vertrauen auf die hingebende Hilfe bewährter Mitarbeiter aus den Reihen des Welt- und Ordensklerus, die uns in erfreulicher Einmütigkeit ihre werktägige Unterstützung zugesagt haben. Wir tun es auch im Vertrauen auf die gütige Nachsicht unserer Leser, die ohne Zweifel in wohlwollender Geduld der Zeitschrift trotz anfänglicher Mängel die Zeit zu ruhiger Fortentwicklung und beständiger Vervollkommnung lassen werden.

So sei denn das Werk mit dem Segen dessen begonnen, dessen Ehre zu fördern unsere einzige Absicht ist.

Innsbruck, den 1. Dezember 1925.

Für die Schriftleitung ALOIS ERSIN S. J.

Zum Geleit

Dem furchtbaren Zusammenbruch unseres Volkes war schon längst eine allgemeine Entchristlichung vorausgegangen, deren erschreckendes Ausmaß erst jetzt vielen klar zu werden beginnt. In den Jahren der geistigen Tyrannis und der religiösen Bedrückung hatten nicht wenige, in Voraussicht des kommenden göttlichen Zorngerichts mit einer inneren Erneuerung, wenigstens des christlichen Teiles unseres Volkes gerechnet. Man hört immer mehr Stimmen, die ihre große Enttäuschung darüber zum Ausdruck bringen, daß diese Erneuerung ausgeblieben sei, ob mit Recht oder Unrecht, mag hier dahingestellt bleiben. In jedem Fall wäre es falsch und unchristlich zugleich, eine müde Resignation rechtfertigen zu wollen – oder der Gleichgültigkeit und Verbitterung das Feld zu räumen. Denn es ist eine große Gnadenzeit für uns gekommen, für die Gesamtkirche in Deutschland nicht weniger als für den einzelnen. Wehe, wenn wir sie versäumen und die Möglichkeiten der Stunde vertun!

Der Erfordernisse sind viele. Vordringlich scheint uns, daß eine Elite von Christen heranwächst, die führen und mitreißen kann. Dazu möchten auch die Stimmen, die hier zu Worte kommen, ein wenig beitragen. Sie sollen darum nicht nur von denen gehört werden, die sich von Berufs wegen mit den Fragen des geistlichen Lebens befassen, sei es als Seelsorger, sei es als solche, die sich in besonderer Weise zur Vollkommenheit verpflichtet haben, sondern von allen, die Gott suchen und sich ihm vorbehaltlos zur Verfügung stellen. Dazu zählen wir nicht zuletzt jene Laien, die heute in großer Zahl mit ihrem Christentum Ernst machen und sich in vorbildlicher Weise dem Dienst der Kirche weihen.

Damit man uns nicht mißversteht: wir werden die wissenschaftliche Linie auch weiterhin beibehalten; die systematische und historische Forschung steht immer an erster Stelle. Die Arbeit an einem Gesamtaufbau der Frömmigkeit und die Gestaltung ihrer zeitgemäßen Formen wird nie auf sie verzichten können. Wir werden aber auch bemüht sein, gerade solche Frage zu behandeln, die sich aus den mannigfaltigen religiösen Anliegen unserer Tage ergeben. Um das in besonderer Weise zum Ausdruck zu bringen, haben wir für die Neue Folge unserer Zeitschrift den Obertitel gewählt: Geist und Leben. Der „Wissenschaft" vom geistlichen Leben muß sich die „Kunst" hinzugesellen als pädagogische Fähigkeit und als Einfühlungsvermögen in die jeweilige Lage des einzelnen und die Gegebenheiten der Zeit. „Geist und Leben" soll aber noch tiefer verstanden werden als das lebendige und vielfältige Verschlungensein von göttlicher Gnade nnd menschlichem Tun.

Selbstverständlich werden wir in allem versuchen, eine Spiritualität zu Wort kommen zu lassen, die der grellen Tradition und der Grundstruktur des Or-

dens, dem die Herausgeber angehören, entspricht. Das wird man billigerweise von uns verlangen. Bei aller Weite für den Reichtum der Frömmigkeitstypen der Kirche besagt das eine letzte Form und Haltung der Seele, wie sie sich vorzüglich in den „Geistlichen Übungen" des großen Ordensstifters ausspricht.

Mögen wir viele Menschen finden, die „sich nach Pauli Wort als Gottes Diener erweisen, in Mühen, Wachen und Fasten, durch Reinheit und Wissen, durch Langmut und Güte, durch den Heiligen Geist und wahre Liebe und durch die Sprache der Wahrheit; Männer, die mit den Waffen der Gerechtigkeit zu Schutz und Trutz, bei Ehre und bei Schmach, bei Schmähung und bei Lob, in Glück und Unglück, in Eilmärschen zum himmlischen Vaterland marschieren, mit allen erdenklichen Mitteln und Mühen andere mitreißen, die größere Ehre Gottes immer suchend" (P. Ribadeneira S. J.).

Die Schriftleitung (1947)

50 Jahre „Geist und Leben"

50 Jahre scheinen für Menschen unserer Zeit mit ihrer länger gewordenen Lebenserwartung keine allzu große Spanne zu sein. Zeitschriften kommen und gehen, je nach Strömungen, Moden, gemachten oder wirklichen Bedürfnissen der Stunde. Auch anspruchsvolle Zeitschriften, die ihren Leserkreis haben, unterliegen diesem Gesetz. Nicht immer in gleichem Maße. Keine Zeit gleicht der anderen. Die vergangenen 50 Jahre zeigen das in unübersehbarer Weise.

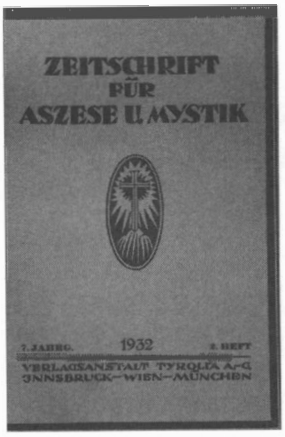
Als „Geist und Leben" gegründet wurde, im Jahre 1926 – damals unter dem Titel „Zeitschrift für Aszese und Mystik" – hatte der geistige und geistliche Aufschwung des deutschen Katholizismus der ersten Nachkriegsjahre schon wieder etwas von seinem Anfangselan verloren. Von der Liturgischen Bewegung und einer neuen theologischen Sicht der Kirche mit dem entsprechenden Gemeinschaftsbewußtsein einmal abgesehen war das katholische Leben hinsichtlich seiner geistlichen Welt doch im ganzen stark von der Überlieferung getragen. Die Jahre der Gewaltherrschaft brachten bei dem erforderten Glaubensmut eine eindrucksvolle Verinnerlichung. Es keimten auch manche Neuansätze: in der dogmatischen Theologie, in der Bibelwissenschaft und in einer intensiven Zuwendung zur Patristik mit ihren überreichen spirituellen Schätzen. Aber sie konnten nur wenig zur Entfaltung kommen. Die Kräfte waren zu sehr durch den Abwehrkampf gebunden.

Das wurde erst mit dem Ende der Diktatur und dem völligen Zusammenbruch anders. Spontaner und gemeinschaftsbewußter noch als nach dem Ersten Weltkrieg war die Generation dieser Zeit, die unendlich Schweres und Leidvolles mitgemacht hatte, im Volk und in der Kirche zu einer Erneuerung von Grund auf bereit. Eine religiöse Welle ging durch das Land. Damals wurde unsere Zeitschrift – nach einer kurzen Zwangspause – zum zweiten Mal gegründet. Mit den alten und doch mit neuen Zielen. Man wollte am aktuellen Geschehen stärker Anteil nehmen und auf die Fragen der gewandelten Welt nach Antworten suchen. Die verschiedenen theologischen Disziplinen gaben dafür Hilfe, aber man spürte auch, daß in der deutschsprachigen Kirche das große geistliche Erbe der christlichen Überlieferung zu wenig bekannt war. Hier setzte die Arbeit an. Der neue Titel der Zeitschrift sollte dafür ein Signal sein. Man suchte aufzugreifen, was in der Stille der Zwangsjahre gewachsen war, wollte die Quellen christlicher Spiritualität erschließen und öffnete sich den aufbrechenden Feldern der dogmatischen Theologie, der Bibelwissenschaft, der Patristik, aber auch den anthropologischen Grundlagen christlicher Spiritualität, und wurde von einem Aufbruch getragen, wie ihn die Kirche seit der Reform des 16. Jahrhunderts nicht mehr erlebt hatte. Es kam das Konzil, das Früchte zur Reife

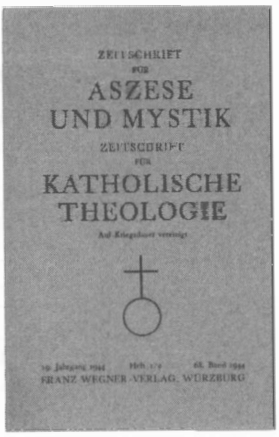
brachte, aber in den Jahren danach zu schweren Auseinandersetzungen in der Kirche führte.

So sind es wenigstens vier Epochen von sehr verschiedener Art, auch für die Kirche und ihre Spiritualität, die wir in diesen 50 Jahren miterlebt haben. Sie spiegeln sich für den Kenner der Szene auch in unserer Zeitschrift wider. Die schnell aufeinander folgenden Gezeiten erfordern von den Verantwortlichen einer solchen Zeitschrift eine große Wachheit, Aufnahmebereitschaft, Spürsinn für das, was sich tut, und Mut zur Entscheidung. Dabei stellen wir fest, daß die Zeit immer schneller läuft. Die Probleme nehmen zu. Die abendländische Kirche, deren geistiges und geistliches Potential für die ganze christliche Welt gut anderthalb Jahrtausend von entscheidender Bedeutung war, muß sich schon in naher Zukunft immer stärker für die wachgewordenen Kulturen der Völker aus der Dritten Welt öffnen. Sie wird nicht mehr nur geben, sondern auch bereit sein müssen, zu empfangen. Die Zeitschrift möchte in diesem Augenblick großer Wandlungen und der dadurch verursachten Unsicherheit der Christen mit Aufgeschlossenheit und Zuversicht die sich aufdrängenden Fragen anpacken und die sich allenthalben zeigenden geistlichen Impulse und Bewegungen in rechte Bahnen leiten helfen.

Friedrich Wulf SJ (1977)

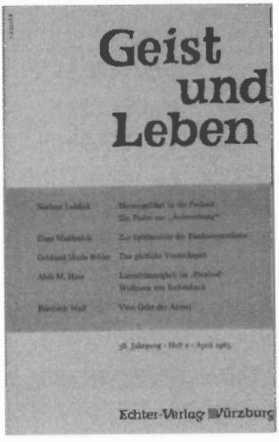

ZEITSCHRIFT
FÜR
ASZESE U. MYSTIK
1932
VERLAGSANSTALT TYROLIA A.-G.
INNSBRUCK—WIEN—MÜNCHEN

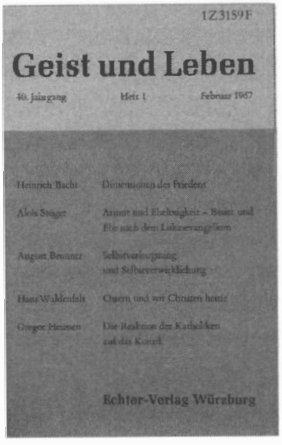

ZEITSCHRIFT
FÜR
ASZESE
UND
MYSTIK
15. JAHRGANG 1940 2. HEFT


ZEITSCHRIFT
FÜR
ASZESE
UND MYSTIK
ZEITSCHRIFT
FÜR
KATHOLISCHE
THEOLOGIE
FRANZ WEGNER-VERLAG, WÜRZBURG

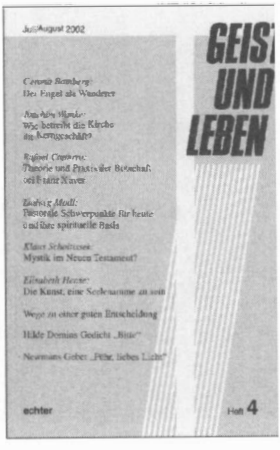

GEIST
UND
LEBEN
Zeitschrift für Aszese und Mystik
INHALT
20. JAHRGANG / JUNI 1947 / HEFT 1
ECHTERVERLAG WÜRZBURG


Geist
und
Leben
INHALT
34. JAHRGANG / FEBRUAR 1961 / HEFT 1


Geist
und
Leben
Echter-Verlag Würzburg


1Z3159F
Geist und Leben
46. Jahrgang
Heft 1
Februar 1967
Heinrich Bacht
Dienerinnen des Friedens
Alois Stiger
Armut und Einheitigkeit – Beute und Ehe nach den Lukanevangelien
August Brunner
Selbstverleugnung und Selbstverwirklichung
Hans Waldenfels
Osten und wir Christen heute
Gregor Heumen
Die Reaktion der Katholiken auf die Kanzel
Echter-Verlag Würzburg


April 1968 41. Jahrgang Heft 2
1Z3159F
Geist und Leben
Karl Hermann Schelkle: Ein Lied zur Himmelfahrt des Herrn (Eph 4,8)
Walter Kern: Das Fortgehen Jesu und das Kommen des Geistes oder Christi Himmelfahrt
Josef Sudbrack: Untergehen und Auferwecktwerden
Theodor Schneider: Das Opfer der Messe als Selbstingabe Christi und der Kirche
Friedrich Wulf: Der christologische Aspekt des priesterlichen Zölibats
Arthur C. Hinnebusch: Noch einmal: Pierre und Teilhard
Johannes B. Hirschmann: Ehelicht Gewissenskonflikte und kirchliches Lehramt
Echter-Verlag Würzburg


Juli/August 2002
GEIST
UND
LEBEN
Gerard Ramberg:
Der Engel als Wanderer
Ana Ada Wanda:
Wo bestreitet die Kirche ihr Kernanliegen?
Raphael Capanna:
Theorie und Praxis der Botschaft
Elisabeth Hecker:
Die Kunst, eine Seelenmusik zu sein
Wege zu einer guten Entscheidung
Hilde Domin Gedicht „Bitte"
Neumann Gerber: „Fühl, liebes Licht"
echter
Heft 4

Anhang

Die Autoren und Autorinnen

Karin Frammelsberger, München

Hans Urs von Balthasar, kath. schweizerischer Theologe, geb. 12.8.1905 in Luzern, gest. 26.6.1988, zwei Tage vor seiner Ernennung zum Kardinal.
Studium der Germanistik in Wien, Berlin und Zürich. Nach dem Doktorat über die „Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur" 1929 Eintritt in den Jesuitenorden, Ordensstudien in Pullach b. München und Lyon, 1937 Mitarbeiter an den *Stimmen der Zeit*; seit 1940 Studentenseelsorger in Basel, Begegnung mit Adrienne v. Speyr, die bei ihm konvertierte. 1949 Ordensaustritt, um das 1945 gegründete Säkularinstitut *Johannesgemeinschaft* leiten zu können. Wirken als freier Schriftsteller u. Seelsorger in Basel, zahlreiche Exerzitienkurse, Vortragsreisen in Europa u. Nordamerika, jahrelang Sekretär für die Niederschrift der mystischen Schauungen A. v. Speyrs (62 Bde.), zu deren Veröffentlichung 1947 der *Johannesverlag* gegründet wurde. Seit 1969 Mitglied der Internationalen Päpstlichen Theologenkommission, 1973 Mitbegründer (u. Hauptträger) der *Internationalen Katholischen Zeitschrift Communio*.
Veröffentlichungen: Apokalypse der deutschen Seele (3 Bde, 1937–39); Monographien über Origenes (1937), Gregor von Nyssa (1942), Maximus Confessor (1941/1961), Therese von Lisieux (1950), Elisabeth v. Dijon (1952), K. Barth (1951), Reinhold Schneider (1953), Bernanos (1971), M. Buber (1958), R. Guardini (1970), H. de Lubac (1976); Kommentar zur Summa Theologica II-II, q. 171–182 (1954); Der Laie und der Ordensstand (1948); Die Gottesfrage des heutigen Menschen (1956); Wer ist ein Christ? (1966); Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik (7 Bde., 1961–69); Theodramatik (5 Bde., 1973–83); Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik (7 Bde, 1961–69); Christlicher Stand (1977); Theologie der drei Tage (1969); Texte zum ignatianischen Exerzitienbuch (1993); Das betrachtende Gebet (1955); Skizzen zur Theologie (5 Bde., 1960–1986); Das Ganze im Fragment (1963); Klarstellungen. Zur Prüfung der Geister (1971); Unser Auftrag (1984); Erster Blick auf Adrienne v. Speyr (1968); u.a.
Bibliographie: Hans Urs v. Balthasar: Bibliographie. Bearb. v. Cornelia Capol (1990).
Artikel in GuL: Metaphysik und Mystik des Evagrius Ponticus 14 (1939), 31–47; Zur Theologie der Säkularinstitute 29 (1956), 182–205; Spiritualität 31 (1958), 340–352; Meditation als Verrat 50 (1977), 260–268; Katholische Meditation 51 (197), 28–38; Drei Formen der Gelassenheit 54 (1981), 270–275; Zwei Wege zu Gott. Ein Beitrag zur ignatianischen Synthese 59 (1986), 54–61; u.a.

Corona Bamberg OSB, geb. 18.4.1921 in Fürth/Bayern.
1940–45 Studium der Philosophie, Altphilologie und Germanistik in Berlin, Freiburg, Münster und Würzburg, 1945 Promotion (Dr. phil.) und Eintritt in die Abtei Herstelle. 1969–90 Vorlesungen am Institut der Vereinigung der Ordensoberinnen Deutschlands in München, 1972–75 Synodalin bei der Gemeinsamen Synode der deutschen Bistümer, Beraterin in der Kommission für Ordensgemeinschaften, 1991–96 Beraterin in der Pastoralkommission der Deutschen Bischöfe, Konventsdelegierte in verschiedenen Gremien des eigenen Ordens. Vortragstätigkeit, Schriftstellerei, geistliche Begleitung und Exerzitien.
Veröffentlichungen: Osternacht: Neuheit des Lebens (1952); Überlegungen zu Standort u. Funktion in der Kirche von heute (1967); Was Menschsein kostet (1971); Wer sich dem Anspruch stellt (1976); Mit freiem Herzen Gott dienen. Zur christlichen Askese heute (1988); Gläubige Sinn- und Selbstfindung (1990); Beten und Menschsein (1995); Angst und Hoffnung (1999); Mönchtum in einer heimatlosen Welt (1984); u.a.

Artikel in GuL: Die Ordensfrau und ihr Dienst in der Kirche von heute 38 (1965), 268–299; Ordensleben als kritische Diakonie 42 (1969), 17–34; Der betroffene Mensch. Zum Selbstverständnis der monastischen Berufung 43 (1970), 5–17; Mensch werden auf der Suche nach Gott 44 (1971), 267–282; An die Muttergottes – „Gebete" der Not. Gedichte von Andrej Wosnessenskij und Paul Claudel 45 (1972), 219–222; Glauben in einer gleichgültigen Welt 46 (1973), 182–198; Gebet der Sehnsucht 47 (1974), 177–192; Kennwort: Geist und Leben 50 (1977), 3–9; Geistliche Führung im frühen Mönchtum 54 (1981), 276–290; u.a.

Andreas R. Batlogg SJ, geb. 4.10.1962 in Lustenau/Vorarlberg.
Aufgewachsen in Bregenz am Bodensee. Nach dem Abitur 1981 Eintritt in das Priesterseminar in Innsbruck. 1981–1985 Studium der Philosophie und Theologie in Innsbruck. 1984 Freisemester in Israel. 1985 Eintritt in den Jesuitenorden. 1987/88 Praktikum bei *Geist und Leben* in München. 1989–1991 Studium der Theologie in Innsbruck u. Studienassistent am Institut für Fundamentaltheologie. 1991–1993 Pastoralpraktikum in der Pfarre Lainz-Speising u. Vorlesungsbesuch an der Universität Wien. 1993 Priesterweihe. 1993/94 Studienpräfekt am Collegium Canisianum in Innsbruck. 1994–1999 Doktoratsstudium, gleichzeitig Studienbegleiter am Jesuitenkolleg Innsbruck u. Mitarbeit in der Klinikseelsorge. Seit Dezember 1996 Redakteur der *Jesuiten. Mitteilungen der österreichischen Jesuiten*; 1999–2002 Mitglied der Redaktion *wort auf dem weg. Die Zeitschrift zur biblisch-christlichen Orientierung*. 2000 Promotion zum Dr. theol., provisorischer Pfarrer in St. Andrä im Lavanttal/Kärnten. Seit 1. 12. 2000 Mitglied der Redaktion *Stimmen der Zeit*.
Veröffentlichungen: Verkannte Allianz. Kartäuser und Jesuiten in Köln, in: Ignatius von Loyola und die Gesellschaft Jesu 1491–1556. Hrsg. von A. Falkner u. P. Imhof (1990), 285–295; Abschied vom Abendland – Einheitstraum Europa? Impulse von Karl Rahner, in: Christliches Abendland – Ende oder Neuanfang? Hrsg. von R. Siebenrock (1994), 65–83; Christentum als Neuheitserlebnis. Zur jüngsten Veröffentlichung von Joseph Ratzinger, in: Zeitschrift für Katholische Theologie 119 (1997), 323–332; Die Theologische Fakultät Innsbruck zwischen „Anschluß" und Aufhebung (1938), in: Zeitschrift für Katholische Theologie 120 (1998), 164–183; Hugo Rahner als Mensch und Theologe, in: Stimmen der Zeit 213 (2000), 517–530; Die Mysterien des Lebens bei Karl Rahner. Zugang zum Christusglauben (2001); Dank an Reinhold Stecher. Perspektiven eines Lebens. Hrsg. zus. mit K. Egger (2002); Theologischer Grundkurs. Walter Kerns „Einführung in das Heilsmysterium", in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 124 (2002), 3–17.
Artikel in GuL: Abenteuer Alltag. Mein Leben als Fragment begreifen 61 (1998), 128–129; Freundschaft in Gott. Besuch in der Gemeinschaft S. Egidio in Rom 61 (1988), 219–227; Tun, was der Tag verlangt. Zur Seligsprechung von Kaspar Stangassinger CSsR 61 (1988), 384–386; Der Christ von morgen – ein Mystiker? Tagung der „Gesellschaft der Freunde christlicher Mystik" 62 (1989), 41–44; (K)eine Spur von Jesus? Der Disput um das Turiner Grabtuch geht weiter 62 (1989), 381–385; Karl Rahner: Jesus lieben? Zum Schicksal einer Veröffentlichung aus den 80er Jahren 67 (1994), 90–101; Vertrauen zur (konkreten) Kirche. Zum 30. Todestag von Ida Friederike Görres (1901–1971) 74 (2001), 227–232; u.a.

August Brunner SJ, Philosoph, Religionswissenschaftler u. Schriftsteller, geb. 3.1.1894 in Orschwihr/Elsaß, gest. 11.4.1985 in München.
1912 Eintritt in den Jesuitenorden, philosophische-theologische Studien in Valkenburg (Holland), unterbrochen durch freiwilligen Sanitätsdienst im 1. Weltkrieg (1915–1918). 1924 Priesterweihe in Valkenburg; Entsendung nach Stockholm, dort Tätigkeit als Seelsorger. 1929–37 Professor der Philosophie in Valkenburg, 1937–46 in Jersey, Paris und Vals. Seit 1946 Mitglied der Schriftleitung der *Stimmen der Zeit* in München und Beiträge für *Geist und Leben*.
Veröffentlichungen: Die Grundfragen der Philosophie. Ein systematischer Aufbau (1933); Thomas von Aquin: Die Summe wider die Heiden. Kommentar von A. Brunner, 5 Bde (1935–37); Erkenntnistheorie (1945); Der Stufenbau der Welt (1950); Glaube und Er-

kenntnis (1951); Die Religion (1956); Der Schritt über die Grenzen. Wesen und Sinn der Mystik (1972); Dreifaltigkeit. Personale Zugänge zum Geheimnis (1976); Person und Begegnung. Eine Grundlegung der Philosophie (1982); Offenbarung und Glaube (1985), u.a.
Bibliographie: K.-H. Neufeld: Das Werk August Brunners SJ, in: Archivum Societatis Jesu 58 (1989), 87–119.
Artikel in GuL: Der Leib in heidnischer und christlicher Aszese 23 (1950), 336–345; Christentum als Jüngerschaft 25 (1952), 259–270; Das Geheimnis der christlichen Freude 26 (1953), 414–422; Die Erkenntnis des Willen Gottes nach den Geistlichen Übungen des heiligen Ignatius von Loyola 30 (1957), 199–212; u.a.

Horst Bürkle, geb. 9.6.1925 in Niederweisel/Hessen.
Studium der Theologie u. Philosophie in Bonn, Tübingen, Köln u. New York (S.T.M. 1952); 1954–56 Studieninspektor des Predigerseminars der Evangelischen Kirche im Rheinland in Wuppertal-Barmen; Promotion Dr. theol. 1957 in Hamburg; 1956–59 Studentenpfarrer im Generalsekretariat der Evangelischen Studentengemeinde in Deutschland, 1959–65 Studienleiter der Missionsakademie an der Universität Hamburg, 1965–68 Dozent an der Universität von Ostafrika in Kampala/Uganda, seit 1968 Professor für Missions- u. Religionswissenschaften an der Ludwig-Maximilians-Universität München, 1973–75 deren Prorektor, Gastprofessor in Seoul, Kyoto und Innsbruck.
Veröffentlichungen: Dialog mit dem Osten (1965); Die Reaktion der Religionen auf die Säkularisierung (1969); Einführung in die Theologie der Religionen (1977); Missionstheologie (1979); Der Mensch auf der Suche nach Gott – die Frage der Religionen (1996); u.a.
Bibliographie in: K. Krämer/A. Paus (Hrsg.): Die Weite des Mysteriums. Christliche Identität im Dialog. Festschrift für Horst Bürkle (2000), 749–771.
Artikel in GuL: Missionarische Spiritualität als Antwort auf Grunderfahrungen in den Religionen 48 (1975), 431–444; Das Gebet als religiöses Grundphänomen im Leben der Völker 51 (1978), 364–378; Rationalität und Ekstase. Eine Aufgabe für Glaube und Theologie 59 (1986), 48–54.

Heinrich Dumoulin SJ, geb. 31.5.1905 in Vevelinghoven, gest. 21.7.1995.
1924 Eintritt in den Jesuitenorden in s'Heerenberg, Niederlande. Philosophie in Valkenburg u. Vals, Studium der japanischen Sprache an der Universität in Berlin, 1930–34 Theologie in Valkenburg. 1933 Priesterweihe, 1935 Entsendung nach Japan. 1936–39 Spezialstudium der japanischen Religionsgeschichte an der Kaiserlichen Universität in Tokyo, 1946 Promotion über Kamo Mabuchi. 1942–76 Professor für Philosophie u. Religionswissenschaften an der Sophia-Universität in Tokyo, 1969–76 Erster Direktor des Instituts für fernöstliche Religionen an der Sophia-Universität, 1975–76 Gründungsdirektor des Nanzan Institute for Religion and Culture an der Nanzan-Universität in Nagoya; 1964–79 Berater des römischen Sekretariats für den Dialog mit den nicht-christlichen Religionen in Rom; 1964–80 Sekretär der „Kommission für den Dialog mit den nicht-christlichen Religionen" der japanischen Bischofskonferenz. Als einer der führenden Vertreter der Religionswissenschaften in Japan befaßte er sich vor allem mit dem Zen-Buddhismus.
Veröffentlichungen: Kamo Mabuchi. Ein Beitrag zur japanischen Religions- und Geistesgeschichte (1943); Wu-men-kuan. Der Paß ohne Tor. Übersetzung u. Erklärung (1953; neue Übersetzung u. Erläuterung: Mumonkan. Die Schranke ohne Tor, 1975); Zen. Geschichte und Gestalt (1959); Östliche Meditation und christliche Mystik (1966); Christlicher Dialog mit Asien (1970); Der Erleuchtungsweg des Zen im Buddhismus (1976); Begegnung mit dem Buddhismus. Eine Einführung (1978); Spiritualität des Buddhismus (1995); Geschichte des Zen-Buddhismus (2 Bde., 1985–1986); u.a.
Bibliographie in: H. Waldenfels /T. Immoos: Fernöstliche Weisheit und christlicher Glaube. Festschrift für H. Dumoulin (1985), 317–322.
Artikel in GuL: Östliche und westliche Mystik (I. u. II.) 20 (1947), 133–147; 202–222; Die Übung im Zen-Buddhismus 26 (1953), 202–216; Die Zen-Erleuchtung 27 (1954), 117–135.

Elisabeth Hense, geb. 8.6.1957 in Warstein/Sauerland.
1977–79 Studium der Theologie u. Philosophie in Bonn, 1979–85 Theologie in Nijmegen, 2001 Promotion über Franciscus Amelry. Seit 1994 wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Spiritualität in Münster, assoziierte Mitarbeiterin am Institut für Spiritualität in Nijmegen; seit 1986 intensive Beschäftigung mit der Karmel-Spiritualität.
Veröffentlichungen: Verschlungen bin ich in deiner Schönheit (1991); Im Spiegel der Seele. Die Quellen der Mystik (1997); u.a.
Artikel in GuL: Mystik. Ein Liebesspiel der Sprache 62 (1989), 161–164; Ein Wort vom Feuer 63 (1990), 401–405; Einander sehen in deiner Schönheit. Geistlicher Gesang des Johannes von Kreuz (zus. Mit Paul Menting) 64 (1991), 421–446; Titus Brandsma 68 (1995), 47–54; Maria Petyt von der hl. Theresia 69 (1996), 354–369; Loslassen macht glücklich – Jean de Saint-Samson 70 (1997), 366–369; Nur noch lieben – Bilder der Umformung und Wandlung: Cantico espiritual 72 (1999), 452–459.

Johannes Herzgsell SJ, geb. 20.9.1955 in Augsburg.
1979 Eintritt in das Noviziat der Gesellschaft Jesu in Nürnberg, 1982–85 Magister in Philosophie an der Jesuiten-Hochschule für Philosophie in München, 1985–88 Theologiestudium am Heythrop College der Universität in London. Zwischen 1988 und 1994 u.a. Jugendseelsorge in Augsburg und Krankenseelsorge in München. 1995–98 Promotion über den Begriff der menschlichen „Transzendenz" bei Karl Rahner, seit 2000 Lehrauftrag für Grundlegung der systematischen Theologie und für Religionsphilosophie an der Jesuiten-Hochschule in München und geistliche Begleitung.
Veröffentlichungen: Dynamik des Geistes. Ein Beitrag zum anthropologischen Transzendenzbegriff von Karl Rahner (2000).
Artikel in GuL: Ignatius und der barmherzige Gott 70 (1997), 279–292.

Franz Jalics SJ, geb. 16.11.1927 in Budapest.
Auf dem Landgut seines Vaters in Gyal, Ungarn, aufgewachsen; Militärlaufbahn, am Ende des 2. Weltkrieges als Flüchtling in Deutschland, 1946 Rückkehr nach Ungarn und nach dem Abitur Eintritt in den Jesuitenorden. 1950–51 Studium der Sprachen u. Literatur in Pullach b. München, 1951–54 Diplom der Philosophie in Löwen-Eegenhoven (Belgien), 1954–56 Praktikum im südbelgischen Mons auf dem ordenseigenen Gymnasium. 1956 Entsendung nach Chile, 1957 nach Argentinien u. Studium der Theologie; 1959 Priesterweihe in Buenos Aires. Doktortitel an der Universidad Católica Santa Maria de los Buenos Aires. 1962–1976 Dozent für Dogmatik u. Fundamentaltheologie an der ordenseigenen Hochschule in San Miguel (Argentinien); ab 1963 geistlicher Begleiter u. Exerzitien; 1966 Promotion in Theologie, Professor an den Universitäten San Salvador u. Universidad Catolica (Buenos Aires). Anfang der siebziger Jahre Umzug in ein Elendsviertel, um mit den Armen zu leben. 1976 von einer rechtsextremistischen Militärgruppe verschleppt und 5 Monate gefangen gehalten. 1977 als Schriftsteller in den USA, seit 1978 in Deutschland, hat über 600 Exerzitienkurse gegeben.
Veröffentlichungen: El encuentro con Dios (1970); Cambios en la fe (1972); Aprendiendo a orar (1973; dt. Lernen wir beten, 1983); Aprendiendo a compartir la fe (1978; dt. Miteinander im Glauben wachsen, 1982); Kontemplative Exerzitien (1994); u.a.
Artikel in GuL: Die kontemplative Phase der ignatianischen Exerzitien und das Jesusgebet; I. Teil 71 (1998), 11–25; II. Teil 71 (1998), 116–131.

Josef Andreas Jungmann SJ, Katechetiker und Liturgiewissenschaftler, geb. 16.11. 1889 in Taufers (Südtirol), gest. 26.1.1975 in Innsbruck.
1913 Priesterweihe, 1917 Eintritt in den Jesuitenorden, 1923 Dr. theol., 1924–25 Katechetik- und Pädagogikstudium in München und Wien, 1925 Habilitation für Pastoraltheologie, 1925–1963 Lehrtätigkeit an der Theologischen Fakultät Innsbruck über Grundfragen der Pädagogik, Katechese und Liturgie; 1926–1963 mehrfach Hauptschriftleiter der Inns-

brucker *Zeitschrift für Katholische Theologie*, 1934 Prof. für Pastoraltheologie; 1960 Mitglied der Liturgie-Kommission zur Vorbereitung des 2. Vatikanischen Konzils. Programmatischer Vertreter der katechetischen und liturgischen Erneuerung der 30iger Jahre bzw. der *Liturgischen Bewegung*, „bedeutendster Liturgiewissenschaftler seiner Zeit" (Pius Parsch).
Veröffentlichungen: Die Stellung Christi im liturgischen Gebet (1925); Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung (1936); Christus als Mittelpunkt der religiösen Erziehung (1939); Missio sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe (2 Bde., 1948); Katechetik (1953); Christliches Beten in Wandel und Bestand (1969); Der Gottesdienst der Kirche (1955); Die liturgische Feier (1939).
Artikel in GuL: Die Gegenwart des Erlösungswerkes in der liturgischen Feier 3 (1928), 301–316; Pater noster und Credo im Breviergebet. Eine altchristliche Tauferinnerung 9 (1934), 259–265; Unsere liturgische Erneuerung im Lichte des Rundschreibens „Mediator Dei". Rückblick und Wegweisung 21 (1948), 249–259; Liturgie und geistliches Leben. Die Spiritualität der Constitutio de Sacra Liturgica 37 (1964), 91–98; u.a.

Peter-Hans Kolvenbach SJ, geb. 30.11.1928 Druten/Niederlande.
1948 Eintritt in die Gesellschaft Jesu in Nijmegen. Nach dem Noviziat Studium der Philosophie in Nijmegen u. der Theologie an der Universität in Beirut/Libanon.
1961 Priesterweihe in Beirut, Professor am Institut für Philosophie an der St. Josephs-Universität in Beirut. Nach dem Abschluß des armenischen Sprachstudiums 1967 in Paris mit dem Doktortitel Minister der Jesuitenstudenten an der Beiruter Universität. 1969–1974 Professor für Sprachwissenschaft u. Armenisch am Institut für Orientalische Sprachen, Professor u. Direktor am Institut für Philosophie u. Konsultor des Vize-Provinzials. 1971 Überschreibung in die Vize-Provinz des Nahen Ostens, ab 1974 ihr Provinzial, 1981 in Rom als Rektor des Päpstlichen Orientalischen Instituts. Am 13. 9. 1983 von der 33. Generalkongregation der Gesellschaft Jesu zum 29. Generaloberen gewählt. Seit 1984 Teilnahme an zahlreichen Bischofssynoden, Mitglied der Kongregation für die Institute des gottgeweihten Lebens und der Gemeinschaften des apostolischen Lebens / für die Evangelisierung der Völker; Berater der Kongregation für die Orientalischen Kirchen; 1995 Leitung der 34. Generalkongregation.
Veröffentlichungen: Über geistliche Unterscheidung in Gemeinschaft / Geistliche Texte SJ (1987); Der österliche Weg. Exerzitien zur Lebenserneuerung (1988); Herz-Jesu-Verehrung / Geistliche Texte SJ (1989); Understanding and discussion. Approaches to muslim-christian dialogue. Mitarb. (1998); Exercises and Partners (2002); zahlreiche Publikationen zu literaturwissenschaftlichen Themen und zur Ordensspiritualität.
Artikel in GuL: Magister Ignatius – Mann des Wortes 68 (1995), 270–288.

Erhard Kunz SJ, geb. 1934 in Gehlert (Westerwald).
1954 Eintritt in den Jesuitenorden, Studium der Philosophie am Berchmanskolleg in Pullach u. der Theologie an der Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt a. M., 1968 Promotion in Theologie an der Gregoriana in Rom. Seitdem Professor für Dogmatik an der ordenseigenen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt.
Veröffentlichungen: Glaube, Gnade, Geschichte. Die Glaubenstheologie des Pierre Rousselot SJ (1969); Christentum ohne Gott? (1971); Protestantische Eschatologie. Von der Reformation bis zur Aufklärung (1980); u.a.
Artikel in GuL: Überlegungen zur Gotteserkenntnis 42 (1969), 86–101; Die drei Weisen der Demut in den Exerzitien des hl. Ignatius von Loyola 42 (1969), 280–301; Wie kann Gott vom Glaubenden erfahren werden? 42 (1969), 421–431; Was sollen wir predigen? Überlegungen zur gegenwärtigen Situation der christlichen Verkündigung 44 (1971), 181–194; Ist das Sprechen von Gottes Allmacht noch zeitgemäß? 68 (1995), 37–46.

Paul Konrad Kurz, geb. 8.4.1927 in Bad Schussenried.
Während des 2. Weltkrieges Flakhelfer, Soldat, Verwundung, Gefangenschaft. Philosophische Studien in Irland, theologische in Innsbruck. Studium der Germanistik u. Anglistik in München, Promotion über die Auffassung des Dichterberufes bei Heinrich Heine. 1964–1972 Mitglied der Redaktion der *Stimmen der Zeit*; Lehrbeauftragter für neuere deutsche Literatur an der Universität München; 1972–92 Teilzeitlehrer für Deutsch u. Englisch am Pater-Rupert-Mayer Gymnasium in Pullach. Literaturkritik in Zeitschriften, Rundfunk, Verlagstätigkeit. Mitglied des PEN und der Europäischen Akademie für Wissenschaft und Kunst.
Veröffentlichungen: Wer bist Du? Verse des Anfangs (1964); Gegen die Mauer. Verse zu Passion und Ostern (1966); Heinrich Heines Auffassung vom Beruf des Dichters (1967); Moderne Literatur und christlicher Glaube (1968); Psalmen vom Expressionismus bis zur Gegenwart (1978); Wem gehört die Erde: neue religiöse Gedichte (1984); Komm ins Offene (1993); Der Fernnahe. Theopoetische Texte (1994); Osterpassion (1995); Gott in der modernen Literatur (1996); Jeschua Jeschua. Gespräche Psalmen (1999); Maria Maria. Gespräche Gesänge (2002); u.a.
Artikel in GuL: Der zeitgenössische Jesus-Roman 44 (1971), 124–143; Auf der Suche nach dem Religiösen in der zeitgenössischen Literatur 43 (1972), 189–212; Marilyn Monroe und die Zweidrittelwelt 45 (1972), 292–305; Die spirituelle Wegsuche des Romanciers Paulo Coelho 74 (2001), 435–443; Die Gestalt des Büßers 75 (2002), 98–110.

Willi Lambert SJ, geb. 19.1.1944 in Ravensburg.
1964 Eintritt in den Jesuitenorden in Neuhausen b. Stuttgart, 1966–69 Studium der Philosophie am Berchmanskolleg in Pullach b. München, 1971–74 Studium der Theologie in Frankfurt a. M., 1974 Priesterweihe. 1974–1976 Socius des Novizenmeisters in der Ausbildung junger Jesuiten; 1975–77 Dissertation über „Franz Baaders Denken – eine Philosophie des Gebetes". 1977–1987 Spiritual für Priesteramtskandidaten am Germanicum in Rom, 1987–2000 Geistlicher Assistent für die Gemeinschaft Christlichen Lebens (GCL) in Deutschland, seit Herbst 2000 hauptamtlich tätig in der Gruppe für Ignatianische Spiritualität (GIS).
Veröffentlichungen: Franz von Baaders Philosophie des Gebetes (1978); Aus Liebe zur Wirklichkeit. Grundwerte ignatianischer Spiritualität (1993); „Diskrete Liebe – Zur Unterscheidung der Geister", in: Korrespondenz zur Spiritualität der Exerzitien 45 (1995), Heft 67, 3–115; Beten im Pulsschlag des Lebens (1997); Gott umarmt uns durch die Wirklichkeit (1998); Die Kunst der Kommunikation. Entdeckungen mit Ignatius von Loyola (1999); u.a.
Artikel in GuL: „Gott ist ganz groß und ganz klein". Eine weihnachtliche Besinnung 51 (1978), 468–473; „Kauf dir einen Acker in Anatot!" Adventliches Tun angesichts einer nahen Katastrophe 56 (1983), 417–421; Brunnenhof-Gespräche über das Beten 58 (1985), 301–307; Prozeß und Prozession Jesu 60 (1987), 81–84; „Wie in rechter Weise beten?" 71 (1998), 244–260; Ein „Fest der Schöpfung" feiern 72 (1999), 321–323; „Das Gewicht der Seele – ist die Liebe" 74 (2001), 241–255.

Karl Lehmann, geb. 16.5.1936 Sigmaringen/Hohenzollern.
1956–1964 Studium der Philosophie u. Theologie in Freiburg u. Rom. 1963 Priesterweihe in Rom durch Julius Kardinal Döpfner, 1962 u. 1967 Erreichung von Doktorentiteln in Philosophie u. Theologie zu den Themen „Vom Ursprung und Sinn der Seinsfrage im Denken Martin Heideggers" und „Auferweckt am dritten Tage nach der Schrift". 1964–1967 als Assistent von Karl Rahner an den Universitäten München u. Münster tätig, 1968 Professor für Katholische Dogmatik u. Theologische Propädeutik in Mainz, 1971 Professor für Dogmatik u. Ökumenische Theologie in Freiburg (i.Br.). 1983 Bischof von Mainz, seit 1987 Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz (1993 u. 1999 für weitere sechs Jahre jeweils im Amt bestätigt), 1993–2001 Erster Vizepräsident des Rates der Europäischen Bischofskonferenz (CCEE), Mitglied der Kongregation für die Ostkirchen und der Kon-

gregation für die Bischöfe, Mitglied (seit 1969) u. Vorsitzender von katholischer Seite (seit 1988) des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer u. katholischer Theologen. Am 21.1.2001 Erhebung zum Kardinal durch Papst Johannes Paul II.
Veröffentlichungen: Vom Ursprung und Sinn der Seinsfrage im Denken Martin Heideggers (3 Bde., 1962); Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift. Früheste Christologie, Bekenntnisbildung und Schriftauslegung im Lichte von 1 Kor. 15,3–5 (1968); Vor dem Geheimnis Gottes den Menschen verstehen. Karl Rahner zum 80. Geburstag. Hrsg. zus. mit R. Pesch (1980); Neuer Mut zum Kirchesein (1982); Geistlich handeln (1982); Signale der Zeit – Spuren der Zeit (1983); Glauben bezeugen, Gesellschaft gestalten. Reflexionen und Positionen (1993); Autonomie und Verantwortung. Religion und Künste am Ende des 20. Jahrhunderts (1995); Es ist Zeit an Gott zu denken. Ein Gespräch mit Jürgen Hoeren (2000).
Bibliographie: Karl Lehmann, Bibliographie 1962–83 (1983); Karl Lehmann, Glauben bezeugen – Gesellschaft gestalten (1993), 734–760.
Artikel in GuL: Von der inneren Form des kirchlichen Auftrags. Eine theologische Betrachtung 50 (1977), 50–58.

Johannes B. Lotz SJ, geb. 2.8.1903 in Darmstadt, gest. 3.6.1992 in München.
1921 in den Jesuitenorden eingetreten; 1923 Philosophiestudium in Valkenburg, 1926–29 Repetitor der Philosophie am Germanicum in Rom, gleichzeitig philosophisches Biennum an der Gregoriana. 1929–33 Studium der Theologie in Innsbruck, 1932 Priesterweihe in München; Studium in Freiburg i. Br. u.a. bei Heidegger. 1936 Professor der Ontologie u. Philosophischen Anthropologie am Berchmanskolleg in München, von 1952–84 auch für Doktoranden mit Spezialkursen an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom.
Veröffentlichungen: Sein und Wert. 1. Hälfte: Das Seiende und das Sein (1938), 2. Aufl. unter d. Titel: Das Urteil und das Sein. Eine Grundlage der Metaphysik (1957); Die Welt des Menschen. Eine Vorschule zur Glaubenslehre. Zus. mit Josef de Vries (1940); Meditation. Der Weg nach innen (1954), 2. Aufl.: Meditation im Alltag (1959); Von der Einsamkeit des Menschen (1955); Sein und Existenz. Kritische Studien in systematischer Absicht (1965); Einübung ins Meditieren am Neuen Testament (1965); Ich-Du-Wir. Fragen um den Menschen (1968); Die Stufen der Liebe. Eros-Philia-Agape (1971); Wider den Unsinn. Zur Sinnkrise unseres Zeitalters (1977); Transzendentale Erfahrung (1978); Die Identität von Geist und Sinn (1972); u.a.
Bibliographie bis 1973: J. De Vries /W. Brugger (Hrsg.): Der Mensch vor dem Anspruch der Wahrheit und der Freiheit. FS J.B. Lotz (1973), 257–270.
Artikel in GuL: Das Personale oder Existentielle in der Gegenwart und die christliche Verwirklichung 21 (1948), 38–50; Die christliche Frömmigkeit und der Mensch von heute 21(1948), 418–429; Das „Gedächtnis" oder der Seelengrund in seiner Bedeutung für die Betrachtung (I-IV) 23 (1950), 121–130, 214–225, 435–447; 24 (1951), 37–47.

Josef Neuner SJ, geb. 19.8.1908 in Feldkirch, Österreich.
Eintritt in den Jesuitenorden 1926, Studium der Philosophie am Berchmanskolleg in Pullach b. München. 1933–36 Theologie in Valkenburg (Holland) und Sankt Georgen, Frankfurt a. M. 1936–37. Priesterweihe 1936. 1938 nach Indien, Studium der Theologie am De Nobili College der Jesuiten in Pune. Während des Krieges interniert in Indien; 1948–50 Doktorat in Theologie an der Gregoriana in Rom. 1950 zurück nach Pune/Indien, Professor für Dogmatische Theologie an der Philosophischen Hochschule Jnana Deepa Bidyapeet. Peritus auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965), Mitarbeit an der „Erklärung über das Verhalten der Kirche zu den nicht-christlichen Religionen (Nostra aetate) und am Missionsdekret (Ad Gentes).
Veröffentlichungen: Dogma im Urtext (1938); Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung. Zus. mit H. Roos (1938); Hinduismus und Christentum (1962); Mein Leben mit Christus gestalten (1988); Das Christus-Mysterium und die indische Lehre von den Avataras, in: Das Konzil von Chalkedon, Geschichte und Gegenwart, Bd. 3. Hrsg. von

A. Grillmeier u. H. Bacht (1954); Indisierung oder Hinduisierung der Kirche? Probleme der Inkulturation in Indien, in: Katholische Missionen 6 (1987), 190–195; Die christliche Botschaft in der Krise Indiens, in: Glaube im Prozeß (FS K. Rahner). Hrsg. von E. Klinger u. K. Wittstadt (1984); Theologie in Indien nach dem Konzil, in: Stimmen der Zeit (1986), 3–14.
Artikel in GuL: Indischer und christlicher Gleichmut. Eine vergleichende Studie der Bhagavadgita und der ignatianischen Exerzitien 25 (1952), 439–457; Indische und christliche Meditation 26 (1953), 445–461; Maria, das Urbild der Kirche 69 (1996), 442–450.

Erich Przywara SJ, geb. 12.10.1889 in Kattowitz/Oberschlesien, gest. 28.9.1972 Murnau/Oberbayern.
1908 Eintritt in den Jesuitenorden, wegen des Verbots der Gesellschaft Jesu auf deutschem Reichsgebiet in Exaten (Holland); Noviziat 1908–10 u. philosophische Studien 1910–13 in Valkenburg (Holland), 1913–1917 Musikpräfekt am Kolleg Stella Matutina in Feldkirch, 1917–1921 Studium der Theologie in Valkenburg, Priesterweihe 1920. Von 1922–1941 Redakteur der *Stimmen der Zeit* in München, während des Krieges Akademikerseelsorger in München, Wien und Berlin. Ab 1951 lebte er krankheitsbedingt auf dem Land, zuletzt in Hagen b. Murnau. In seinem Hauptwerk *Analogia entis* „offenbart sich ein Denker, der um die verantwortete Gottesrede angesichts einer auseinanderberstenden Moderne und der irreversiblen Zerrissenheit eines einheitlichen Wirklichkeitshorizonts ringt" (Martha Zechmeister).
Veröffentlichungen: J.H. Kardinal Newman. Ein Aufbau (8 Bde., 1922); Majestas Divina. Ignatianische Frömmigkeit (1925); Ringen der Gegenwart (2 Bde.,1929); Kant heute. Eine Sichtung (1930); Analogia entis (1932); Karmel. Geistliche Lieder (1932); Augustinus. Die Gestalt als Gefüge (1934); Christliche Existenz (1934); Heroisch (1936); Deus semper maior. Theologie der Exerzitien (3 Bde., 1938–1040); Crucis Mysterium (1939); Hölderlin. Eine Studie (1949); Humanitas. Der Mensch gestern und morgen (1952); In und gegen. Stellungnahme zur Zeit (1955); Idee Europa (1956); Ignatianisch (1956); Kirche in Gegensätzen (1962); Logos (1964); u.a.
Bibliographie: L. Zimny/H.U.v. Balthasar (Hrsg.): Erich Przywara. Sein Schrifttum 1912–1962 (1963).
Artikel in GuL: Thomas von Aquin, Ignatius von Loyola, Friedrich Nietzsche 11 (1936), 257–295; Mystik und Kreuz 13 (1938), 33–47; Vom Sinn der Geduld 15 (1940), 114–123; Der religiöse Typus der Gesellschaft Jesu 17 (1942), 121–138; u.a.

Hugo Rahner SJ, geb. 3.5.1900 Pfullendorf (Baden), gest. 21.12.1968 München.
1919 Eintritt in den Jesuitenorden, 1920–23 Philosophiestudium in Valkenburg (Holland), 1923–26 Erzieher im Kolleg Stella Matutina, Feldkirch, 1926–31 Theologie in Innsbruck, Promotion 1931 mit einer patristischen Dissertation. 1931–34 Studien und Doktorat an der Universität Bonn, 1935 Habilitation in Innsbruck, 1937 Ordinarius für Alte Kirchengeschichte u. Patristik, 1938–45 durch die Nationalsozialisten vertrieben und in der Schweiz weiter tätig. 1940–46 religionsgeschichtliche Vorträge im Kreis des Eranos in Ascona; 1949/50 Rektor der Universität in Innsbruck, 1950–56 Rektor des Canisianums, 1957 Vertreter der Österreichischen Ordensprovinz bei der 30. Generalkongregation des Jesuitenordens. 1963 Emeritierung wegen schwerer Erkrankung.
Veröffentlichungen: Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen der Gläubigen, in: ZKTh 59 (1935), 333–418; Eine Theologie der Verkündigung (^{2}1939); Griechische Mythen in christlicher Deutung (1945); Ignatius von Loyola und das geschichtliche Werden seiner Frömmigkeit (1947); Der spielende Mensch (1952); Ignatius von Loyola. Geistliche Briefe (^{2}1956); Ignatius von Loyola. Briefwechsel mit Frauen (1956); Ignatius v. Loyola als Mensch und Theologe (1964); Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter (1954); Abendland (1966); u.a.
Bibliographie: A. Müller/K. Rahner: Die aszetischen Schriften in den „Monumenta Historica SJ", in: ZKTh 108 (1986), 422–433 (von 1922 und 1925).

Artikel in GuL: Taufe und geistliches Leben bei Origenes 7 (1932), 205–223; Die Vision des heiligen Ignatius in der Kapelle von La Storta. Ein Beitrag zur Geschichte und Psychologie der ignatianischen Mystik 10 (1935), 17–35; Der tatsächliche Verlauf der Vision des heiligen Ignatius in der Kapelle von La Storta 10 (1935), 124–139; Die Mystik des heiligen Ignatius und der Inhalt der Vision von La Storta 10 (1935), 202–220; Die Psychologie de Vision von La Storta im Lichte der Mystik des hl. Ignatius 10 (1935), 265–282; Ignatius von Loyola und die aszetische Tradition der Kirchenväter 17 (1942), 61–77; Grundzüge einer Geschichte der Herz-Jesu-Verehrung 18 (1943), 61–83; Ignatius von Loyola und sein geistlicher Briefwechsel mit Frauen, I. u. II. 24 (1951), 176–196, 257–274; u.a.

Karl Rahner SJ, geb. 5.3.1904 Freiburg (Breisgau), gest. 30.3.1984 Innsbruck.
1922 Eintritt in den Jesuitenorden, Noviziat in Feldkirch, Studium der Philosophie in Feldkirch u. Pullach b. München, der Theologie in Valkenburg (Holland), 1932 Priesterweihe. 1934–36 philosophisches Promotionsstudium in Freiburg, u.a. bei Martin Heidegger, 1936 Promotion zum Doktor der Theologie in Innsbruck, 1937 Habilitation. Bis zur Aufhebung der Theologischen Fakultät Innsbruck durch die Nationalsozialisten 1939 u. nach ihrer Wiedereröffnung 1948 Privatdozent und dann bis 1964 Professor für Dogmatik. 1962 Konzilsperitus am Zweiten Vatikanischen Konzil, 1964 Nachfolger Romano Guardinis auf dem Lehrstuhl für Christliche Weltanschauung u. Religionsphilosophie an der Universität München, 1967 Professor für Dogmatik u. Dogmengeschichte an der Universität Münster. Nach seiner Emeritierung 1973 als Honorarprofessor für Grenzfragen von Theologie und Philosophie an der ordenseigenen Hochschule für Philosophie in München tätig, 1982 Übersiedlung an das Innsbrucker Jesuitenkolleg.
Veröffentlichungen: Worte ins Schweigen (1938); Aszese und Mystik der Väterzeit (1939); Geist in Welt (1939, neu bearb. Aufl. 1957); Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie (1941, neubearb. Aufl. 1969); Von der Not und dem Segen des Gebetes (1949, Neuausg. 1991); Gebete der Einkehr, zus. mit H. Rahner (1958); Die Logik der existentiellen Erkenntnis bei Ignatius von Loyola, in: K. Rahner: Das Dynamische in der Kirche (1958); Im Heute glauben (1965); Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch (1965); Erfahrung des Geistes (1977); Schriften zur Theologie. Bde. I-XVI (1954–84); Sämtliche Werke. Hrsg. Karl-Rahner-Stiftung; Bd. 2: Geist in Welt (1996); Bd. 3: Spiritualität und Theologie der Kirchenväter (1999); Bd. 4: Hörer des Wortes (1997); Bd. 8: Der Mensch in der Schöpfung (1998); Bd. 19: Selbstvollzug der Kirche (1995); Bd. 26: Grundkurs des Glaubens (1999); u.v.m.
Bibliographien: R. Bleistein, P. Imhof, E. Klinger, u.a. (Hrsg.): Bibliographie Karl Rahner 1924–1979 (1979); Fortsetzungen: H. Vorgrimler (Hrsg.): Wagnis Theologie (1978), 579–597; E. Klinger / K. Wittstadt: Glaube im Prozeß (1984), 854–885.
Artikel in GuL: Die geistliche Lehre des Evagrius Pontikus 8 (1933), 21–38; Der Begriff der ecstasis bei Bonaventura 9 (1934), 1–19; Die ignatianische Mystik der Weltfreudigkeit 12 (1937), 121–137; Über das Problem des Stufenweges zur christlichen Vollendung 19 (1944), 65–78; Passion und Aszese. Zur philosophisch-theologischen Grundlage der christlichen Aszese 22 (1949), 15–36; Das Gebet der Schuld 22 (1949), 90–100; Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu für unser Gottesverhältnis 26 (1953), 279–288; Vom Beten heute 42 (1969), 6–17; Über den geistesgeschichtlichen Ort der ignatianischen Exerzitien heute 47 (1974), 430–449; Die menschliche Sinnfrage vor dem absoluten Geheimnis Gottes 50 (1977), 436–450; u.a.

Vladimir Satura SJ, geb. 27.10.1923 in Jablonec (CSSR).
Eintritt in den Jesuitenorden 1939, Studium der Philosophie und Theologie in Rom, Psychologie in München. 1949 Priesterweihe, 1958 Promotion in Philosophie. 1963 Lehrauftrag für Psychologie an der theologischen Fakultät in Innsbruck, Habilitation 1969. Später Dozentur auch am Psychologischen Institut an der naturwissenschaftlichen Fakultät. Ao. Professur 1974. Schon 1966 Gründung des Pastoralpsychologischen Lehrgangs an der theologischen Fakultät. Zahlreiche Kurse, Seminare, Vorträge im Rahmen der Erwachse-

nenbildung über psychologische und pädagogische Fragen, mit Schwerpunkten: Bibelmeditation, christliche Spiritualität und relevante psychologische Probleme. 1973 Gründung der Schule für Heimerzieher in Tyrol, 1992 Gründung des Zentrums für christliche Spiritualität in der Slowakei und Leitung über sechs Jahre.
Veröffentlichungen: Struktur und Genese der Person (1970); Kants Erkenntnispsychologie (1971); Jugend im Konflikt. Probleme der Verwahrlosung und Kriminalität (1972); Meditation psychologisch gesehen (1977); Religion und seelische Gesundheit (1981); Meditation aus der Sicht der Psychologie und der christlichen Tradition (1981); Ohne Sinnfindung keine Lebenserfüllung (1982), Intensiver leben (1982); u.a.
Artikel in GuL: Neue Wege zur Schulung geistlicher „Führungskräfte". Der Innsbrucker pastoralpsychologische Lehrgang 40 (1967), 224–226; Gotteserfahrung in der Bibelmeditation 62 (1989), 201–212.

Andreas Schönfeld SJ, geb. 6.1.1961 in Wuppertal.
1980–84 Tischlerlehre und Zivildienst, 1984–91 Studium der kath. Theologie in Bonn (Dipl.Theol.), 1990 Eintritt in den Jesuitenorden, Noviziat in Münster, 1992–94 Studium der Philosophie in München (Phil. MA), 1995 Priesterweihe, Pfarrseelsorge in München und Berlin, 1997 Yoga-Lehrer BDY, Exerzitienleiter, Yogakurse. 1998 in Regensburg, Vikar an St. Coloman, Geistliche Begleitung, Vortragstätigkeit, Arbeit an einer Dissertation über Meister Eckhart, seit 2001 Redaktionsmitglied von *Geist und Leben* in München.
Veröffentlichungen: Kurzer Unterricht vom Katholischen Glauben. Der Kleine Katechismus des Petrus Canisius, Dillingen 1560. Frankfurt 1998 (Übersetzung); Das Buch der Ursachen (*Liber de causis*), Regensburg 2000 (Übersetzung/Manuskript); Meister Eckhart. Geistliche Übungen. Meditationsanweisungen nach den „Reden der Unterweisung" (2002).
Artikel in GuL: Leib und Gebet bei Meister Eckhart 74 (2001), 275–290.

Jon Sobrino SJ, geb. 27.12.1938 in Bilbao (Spanien).
1958–1960 Studium humanistischer Fächer in Kuba, 1963 Abschluß in Philosophie u. 1965 in Ingenieurwissenschaften in St. Louis (Mo.). Nach kurzer Lehrtätigkeit an der Zentralamerik. Universität UCA (San Salvador) Studium der Theologie an der ordenseigenen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt a. M., 1969 Priesterweihe, Rückkehr nach El Salvador. Seit 1977 theologischer Berater des ermordeten Erzbischofs Oscar Arnulfo Romero († 24.3.1980), Direktor des „Centro Monsenor Romero"; Professor für Systematische Theologie an der Universidad Centroamericana José Siméon Canas, San Salvador, wo er vor einigen Jahren nur knapp dem Massaker entging, dem sechs Jesuiten wegen ihres Einsatzes gegen die strukturelle Ungerechtigkeit und Verfolgung der Armen und zwei Hausangestellte zum Opfer fielen (16.11.1989). J. Sobrino gilt zusammen mit Gustavo Gutierrez und Leonardo Boff als einer der führenden Befreiungstheologen und hat sich u.a. durch sein Engagement für den gesellschaftlichen Friedensprozeß in El Salvador hervorgetan, wobei er besonders den Dialog als einziges Mittel der Verständigung betont.
Veröffentlichungen: Cristología desde América Latina. Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico (1976); Theologisches Erkennen in der europäischen und lateinamerikanischen Theologie, in: Karl Rahner (Hrsg.), Befreiende Theologie (1977); Jesús en América Latina (1982); Oscar Arnulfo Romero, Märtyrer der Befreiung. Theologische Analyse seiner Gestalt und seines Werkes, in: Oscar Arnulfo Romero, Die notwendige Revolution (1982); Hugo Assmann u.a. (Hrsg.), Die Götzen der Unterdrückung und der befreiende Gott (1984); Erfahrung Gottes in der Kirche der Armen, in: E. Bonin (Hrsg.), Spiritualität und Befreiung in Lateinamerika (1984); Resurrección de la verdadera Iglesia (1986); Der Konflikt innerhalb der Kirche, in: F. Castillo (Hrsg.), Die Kirche der Armen in Lateinamerika (1987); Geist, der befreit. Lateinamerikanische Spiritualität (1989); Der Glaube an den Sohn Gottes aus der Sicht eines gekreuzigten Volkes, in: N. Greinacher (Hrsg.), Leidenschaft für die Armen: die Theologie der Befreiung (1990); Sterben muß, wer an Götzen rührt. Das Zeugnis der ermordeten Jesuiten in San Salvador. Fakten und Überlegungen

(1990); Gemeinschaft mit den gekreuzigten Völkern, um sie vom Kreuz abzunehmen, in: L. Bertsch (Hrsg.), Was der Geist den Gemeinden sagt. Bausteine einer Ekklesiologie der Ortskirchen (1991); Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung. Hrsg. von I. Ellacuría u. Jon Sobrino, 2 Bde (1996); Christologie der Befreiung, Bd. 1 (1998); u.a.
Artikel in GuL: Befreiende Evangelisierung 70 (1997), 167–182; Martyrium und Menschwerdung in El Salvador. Ein Interview mit Jon Sobrino 63 (1990), 123–129.

Franz-Josef Steinmetz SJ, geb. 8.9.1931 in Krefeld.
1952 Abitur, 1952–1959 philosophische und theologische Studien an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom, 1958 Priesterweihe. 1959–64 Kaplan in Krefeld, Düren und Neersen, Religionsunterricht an verschiedenen Schulen. 1964 Eintritt in den Jesuitenorden in Ascheberg (Westfalen), 1965–68 Promotion in Trier bei Prof. Wilhelm Thüsing über die Eschatologie im Epheser- und Kolosserbrief. 1968–73 Redaktionsmitglied bei *Geist und Leben*, Vorlesungen am Institut der Vereinigung der Ordensoberinnen Deutschlands bis 1986, Exerzitien, Vorträge. 1973–84 Spiritual am Priesterseminar in Sankt Georgen, Frankfurt a. M., 1984–1986 Socius des Novizenmeisters in Münster, 1987–1993 Spiritual am Pontificium Collegium Germanicum et Hungaricum in Rom, Teilnehmer der Konferenz der deutschen Spirituale in Rom. Seit 1993 Chefredakteur von *Geist und Leben* in München.
Veröffentlichungen: Protologische Heils-Zuversicht. Die Strukturen des soteriologischen und christologischen Denkens im Kolosser- und Epheserbrief (1969); Verantworteter Glaube, zus. mit J. Sudbrack u. F. Wulf (1971) Hoffnung auf Hoffnung (1971). Meditationen zum Neuen Testament (1973); Aus der Mitte leben. Wege biblischer Meditation, hrsg. zus. mit J. Bill (1973); Befreit aus Enge und Zwang. Jesu Moral für den Menschen (1974); Damit der Geist komme – Impulse aus der Jesus-Geschichte (1979); Wie weit ist es bis Ephesus? Kirche im Prozeß (1989); Die göttliche Unbekannte. Bilder vom Wirken des Heiligen Geistes (1997); u.a.
Artikel in GuL: Danksagung unter Illusionsverdacht. Gedanken zu einem scheinbar neuen Problem 44 (1971), 408–424; Geht das paulinische Christentum zu Ende? 45 (1972), 245–261; Das Ordensleben und seine biblischen Grundlagen 48 (1975), 212–225; Das Rätsel der Schweige-Gebote im Markus-Evangelium 50 (1977), 92–102; Jenseits der Mauern und Zäune. Somatisches Verständnis der kirchlichen Einheit im Epheserbrief 59 (1986), 202–214; „Unkraut unter dem Weizen" 66 (1993), 1–9; Ökumenische Perspektiven 70 (1970), 245–259; Die Weisheit und das Kreuz 72 (1999), 112–126; Leben aus dem Tod? 75 (2002), 117–131; u. a.

Josef Sudbrack SJ, geb. 8.1.1925 Trier.
1941 Teilnahme an den deutschen Meisterschaften im Schwimmen, ab 1944 Soldat beim Rückzug von der Atlantikfront in Frankreich, schwere Verwundung bei Metz (Oberschenkelamputation). 1946 Eintritt in den Jesuitenorden. Studium der Philosophie u. Theologie in Pullach b. München, Frankfurt, Bonn. 1956 Priesterweihe in Frankfurt a. M., seit 1958 Mitarbeit bei *Geist und Leben*, 1965 Promotion über die geistliche Theologie des Johannes von Kastl, 1972 Habilitation in Geistlicher Theologie in Innsbruck. Dozent für geistliche Theologie in Innsbruck, Visiting Professor in Cambridge (Mass.), Harvard University; 1979–1986 Chefredakteur von *Geist und Leben*, seitdem tätig als Schriftsteller, Exerzitienkurse, Vortragstätigkeit.
Veröffentlichungen: Christusglauben. Wer ist Jesus Christus? (1966); Die geistliche Theologie des Johann von Kastl. Studien zur Frömmigkeit des Spätmittelalters (Teil 1–2, 1966–1967); Die Glaubwürdigkeit des Glaubens (1969); Große Gestalten christlicher Spiritualität, Hrsg. (1969); Heute Gott begegnen (1970); Motive/Modelle für ein Leben als Christ (1970); Personale Meditation. Die vier Bücher von der Nachfolge Christi (1973); Herausgefordert zur Meditation. Christliche Erfahrung im Gespräch mit dem Osten (1977); Beten ist menschlich. Aus der Erfahrung unseres Lebens mit Gott sprechen (1981); Johannes von Kastl. Vom ungeschaffenen Licht (1981); Auf Gott hin ausgespannt. Der Weg

des Meditierens (1983); Leben in geistlicher Gemeinschaft (1983); Große Mystiker: Leben und Wirken (hrsg. zus. mit G. Ruhbach) (1984); Sich in Gottes Ordnung bergen. Vom Reichtum christlicher Meditation (1986); Der Christ von morgen – ein Mystiker (1989); Mystische Spuren. Auf der Suche nach der christlichen Lebensgestalt (1990); Religiöse Erfahrung und menschliche Psyche (1998); Gottes Geist ist konkret. Spiritualität im christlichen Kontext (1999); Trunken vom Hell-Lichten Dunkel (Dionysios Areopagita) (2001); Mystische Erfahrung – im Spiegel menschlichen Suchens (erscheint 2002), u.a.
Bibliographie: K. Frammelsberger: Bibliographie von J. Sudbrack 1961–1989, in: Gottes Nähe. Religiöse Erfahrung in Mystik und Offenbarung. FS für J. Sudbrack. Hrsg. von P. Imhof (1990), 421–448.
Artikel in GuL: Auf der Suche nach der Einheit von Theologie und geistlichem Leben. Zum Werk des spätmittelalterlichen Benediktiners Johannes von Kastl 37 (1964), 4221–440; Vom Geheimnis christlicher Spiritualität. Einheit und Vielfalt 39 (1966), 24–44; Die Rolle des Exerzitiengebers 39 (1966), 288–300; Gelebte und überdachte Suche nach Gotteserfahrung. Das Zeugnis des Trappisten und Künstlers Thomas Merton 52 (1979), 41–59; Ignatius von Loyola (1983), 267–283; Mystik und Methode. Ganzheitliches Beten bei Friedrich Spee von Langenfeld 58 (1985), 88–97; Spiritualität – Modewort oder Zeichen der Zeit 71 (1998), 198–211; „Gott finden in allen Dingen". Christliche Kontemplation und ignatianische Exerzitien 71 (1998), 362–375; Kontemplation – Andacht zur Wirklichkeit 73 (2000), 431–441; u.a.

Hans Waldenfels SJ, geb. 20.10.1931 Essen/Ruhr.
1951 Eintritt in den Jesuitenorden, Studien in Philosophie, Theologie u. Religionsphilosophie in Pullach, Tokyo, Rom, Münster und Würzburg. 1956–65 Sprachenstudium in Japan, Studium der Theologie an der Sophia-Universität in Tokyo, 1963 Priesterweihe. 1965–68 Promotionsstudien in Rom und Münster, 1976 Habilitation in Würzburg über das „Absolute Nichts". 1977–97 Professor für Fundamentaltheologie, Theologie der Religionen und Religionsphilosophie an der Universität Bonn, 1987–91 und 1992–94 (kommissarischer) Vorsitzender des Katholisch-theologischen Fakultätentags. 1993 Dr. theol. h.c. in Warschau, 1997 Emeritierung, WS 1998/99 Gastprofessur an der Universität Bamberg. Zahlreiche Gastvorlesungen im In- und Ausland.
Veröffentlichungen: Offenbarung (1967); Absolutes Nichts (1976); Faszination des Buddhismus (1982); Kontextuelle Fundamentaltheologie (1985); An der Grenze des Denkbaren (1988); Begegnung der Religionen (1990); Phänomen Christentum (1994); Gott (1995); Einführung in die Theologie der Offenbarung (1997); Gottes Wort in der Fremde (1997); Mit zwei Flügeln (2000); Christus und die Religionen (2002); u.a.
Bibliographie: A. Müller/G. Risse/H. Sönnemans: Festgabe für H. W. zur Vollendung seines 60. Lebensjahres am 20. Oktober 1991 (1991).
Artikel in GuL: „Eingedenk des Leidens, der Auferstehung und Himmelfahrt". Unterwegs zu einer Spiritualität des Paschamysteriums 38 (1965), 85–102; Ostern und wir Christen heute 40 (1967), 22–43; Die Unfähigkeit und das Bedürfnis zu glauben. Versuch einer Diagnose unserer Zeit 44 (1971), 249–267; Was heißt „Gott erleben"? 50 (1977), 241–251; Hugo Enomiya-Lassalle (1889–1990). Leben zwischen zwei Welten 72 (1999), 264–272; u.a.

Joachim Wanke, geb. 4.5.1941 in Breslau.
Aufgewachsen in Ilmenau/Thüringen, 1960–65 Studium der Philosophie u. Theologie in Erfurt, 1966 Priesterweihe. Nach dreijähriger Seelsorgarbeit Aufbaustudium am Philosophisch-Theologischen Studium Erfurt, 1975 Dozent u. ab 1980 Professor für neutestamentliche Exegese, 1980 Weihbischof, 1981 Apostolischer Administrator in Erfurt und Meiningen, 1994 Bischof des neuerrichteten Bistums Erfurt, 1995–2001 Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland, seit 1998 Vorsitzender der Pastoralkommission der Deutschen Bischofskonferenz.
Veröffentlichungen: Die Emmauserzählung (1973); „Bezugs- und Kommentarworte" in den

synoptischen Evangelien (1981); Deine Auferstehung preisen wir (1990); Last und Chancen des Christseins (1991); Neue Herausforderungen–bleibende Aufgaben (1995); Wiedervereinigte Seelsorge (2000); In fremder Welt zuhause (2001); Lasst uns das Licht auf den Leuchter stellen (2001); u.a.
Artikel in GuL: Die Aufgaben der Kirche nach dem Ende der sozialistischen Gesellschaft 68 (1995), 347– 358; Geistlicher Dienst in ungeistlicher Zeit 71 (1998), 85–99; u.a.

Friedrich Wulf SJ, geb. 18.6.1908 in Düsseldorf, gest. 2.5.1990 in München.
1927 Eintritt in den Jesuitenorden, Philosophie u. Theologie in Valkenburg (Holland), 1938 Priesterweihe. Statt in Rom, wie vorgesehen, wegen des Krieges Studium in Münster, 1940 für ein Jahr zum Fronteinsatz nach Rußland. 1941, nach Ausschluß der Jesuiten aus der Wehrmacht, Fortsetzung des Studiums der Geschichtswissenschaften, Germanistik und Moraltheologie in Tübingen, 1946 Promotion. Seit 1946 Auftrag, die *Zeitschrift für Aszese und Mystik* neu herauszugeben, was im Mai 1947 unter dem neuen Namen *Geist und Leben* geschah. 1963 Berufung zum Zweiten Vatikanischen Konzil für Ordensfragen als Begleiter von Bischof C. J. Leiprecht, Rottenburg. Mitglied der Ordenskommission des Konzils für die Erneuerung des Ordenslebens und der Kommission für Dienst und Leben des Priesters; 1971 Berufung zur Gemeinsamen Synode der deutschen Bistümer. Bis 1979 Chefredakteur von *Geist und Leben.*
Veröffentlichungen: Beruf und Berufsethos der Laien in der Karolingerzeit. Kirchliche Idee und Wirklichkeit (1946); Zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens. Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Einführung und Erläuterung von F. Wulf (1968); Einleitung und Kommentar zum Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens, in: [2]Lexikon für Theologie u. Kirche, Ergänzungsbd. II (1967), 250–370; Geistliches Leben in der heutigen Welt. Geschichte und Übung der christlichen Frömmigkeit (1969); Gott begegnen in der Welt. Erfahrungen des Glaubens (1988); Gott ruft den Menschen – Der Mensch antwortet. Anweisungen und Anleitungen zu den „Geistlichen Übungen" des heiligen Ignatius (o.J.); Ignatius von Loyola. Seine geistliche Gestalt und sein Vermächtnis, Hrsg.(1956); Kommentar zu Lumen Gentium 5 und 6, in: Lexikon für Theologie u. Kirche, Ergänzungsbd. I (1966), 284–313; Art. Mystik, in: Handbuch theologischer Grundbegriffe II (1963), 181–193; u.a.
Artikel in GuL: Theresia von Lisieux und die Frömmigkeit unserer Zeit 20 (1947), 193–201; Grundzüge ignatianischer Frömmigkeit 25 (1952), 167–184; Das innere Gebet (oratio mentalis) und die Betrachtung (meditatio) 25 (1952), 382–390; Die Stellung des Protestantismus zu Aszese und Mönchtum in Geschichte und Gegenwart 27 (1954), 21–34; Der Christ und die Gestalt der heutigen Welt 28 (1955), 117–133; Strömungen und Probleme der geistlichen Theologie und der Frömmigkeit im deutschen Katholizismus (I. u. II.) 30 (1957), 380–383, 457–460; Die christliche Meditation in der Auffassung und Übung der Zeit 30 (1957), 435–445; Die weltlichen Institute und verwandte Gemeinschaften im deutschen Sprachbereich 31 (1958), 49–63; „Zeitgemäße Anpassung" der weiblichen Orden und Gemeinschaften und die Nachwuchsfrage 34 (1961), 129–140; Stellung und Aufgabe des Priesters in der Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil 39 (1966), 45–61; Der Aufbruch der Kirche im Glauben. Eine Deutung des Zweiten Vatikanischen Konzils 39 (1966), 81–95; Wesen und Aufgabe der Säkularinstitute nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil 40 (1967), 442–458; Fragen um die kontemplative Berufung 40 (1968), 63–66; Zur Christlichkeit des „Initiatischen Weges". Antwort an Graf Dürckheim 51 (1978), 226–232; Die Erfahrung des fernen Gottes und das Verlangen nach dem nahen Tod 52 (1979), 67–71; Mein Leben – ein Augenblick 55 (1982), 81–87; u.a.

Martha Zechmeister IBMV, geb. 26.8.1956 in Ober-Grafendorf/Niederösterreich.
1974–79 Studium der Theologie und Religionspädagogik in Wien, 1979 Eintritt in das Institut der Englischen Fräulein (IBMV) in Bamberg, 1981–84 Doktoratsstudium in Wien, 1984 Promotion über „Die trinitatische Inspiration des ignatianischen Charismas". 1982–87 Religionslehrerin in St. Pölten, ab 1984 Referentin der „Wiener Theologischen

Kurse" und des „Instituts Fernkurs für Theologische Bildung", 1987–88 Ausbildung für ExerzitienbegleiterInnen in Frankfurt, 1989–90 Lehrbeauftragte für Fundamentaltheologie an der Phil.-theol. Hochschule in St. Pölten. 1993 Delegierte zur Generalkongregation IBMV in Ascot, England, Beauftragung zur Bearbeitung der Ordensdekrete; seit 1996 Mitglied des Redaktionskomitees von *Geist und Leben.* 1997 Habilitation für Fundamentaltheologie in Wien und Verleihung des Kardinal-Innitzer-Förderungspreises für die Habilitationsschrift „Gottes-Nacht. Erich Przywaras Weg Negativer Theologie". 1998 Referentin bei den Salzburger Hochschulwochen, im Sommersemester 1999 Gastprofessorin an der Universidad Centroamericana José Simeón Canas in El Salvador, 2000 Ernennung zur Universitätsprofessorin für Fundamentaltheologie an der Universität Passau, seit 2001 Vorsitzende der Arbeitsgemeinschaft für Erwachsenenbildung der Diözese Passau.
Veröffentlichungen: Mystik und Sendung. Ignatius erfährt Gott (1985); Gottes-Nacht. Erich Przywaras Weg Negativer Theologie (1997).
Artikel in GuL: Gott erfahren 65 (1992), 321–329; „Ruf mir das Volk zusammen" (Dt 4,19). Generalkongregation der Maria-Ward-Schwestern 67 (1994), 299–304; Die Leiden der anderen beredt werden lassen 73 (2000), 81–83.

Paul M. Zulehner, geb. 20.12.1939 in Wien.
Studien der Philosophie (Dr. phil. 1961), der katholischen Theologie (Dr. theol. 1965) und der Religionssoziologie in Innsbruck, Wien, Konstanz u. München. 1964 Priesterweihe in Wien, Kaplan und Subregens im Wiener Priesterseminar. Studien in Konstanz und München, 1973 Habilitierung für Pastoraltheologie und Pastoralsoziologie in Würzburg. Lehrtätigkeit in Bamberg, Passau (1974–1984), Bonn, Salzburg und seit 1984 auf dem Lehrstuhl für Pastoraltheologie in Wien. Zur Zeit Dekan der Fakultät, theologischer Berater des jeweiligen Vorsitzenden des Rates der Konferenz der Europäischen Bischofskonferenzen, Beiratsmitglied in der österreichischen Forschungsgemeinschaft.
Veröffentlichungen: Denn Du kommst unserem Tun mit Deiner Gnade zuvor. Zur Theologie der Seelsorge heute. Paul M. Zulehner im Gespräch mit Karl Rahner (1986); Das Gottesgerücht. Bausteine für eine Kirche der Zukunft (1986); Ungehaltene Hirtenreden (1989); Wider die Resignation in der Kirche. Aufruf zu kritischer Loyalität (1989); Kehrt die Religion wieder? Religion im Leben der Menschen 1970–2000 (2001); Jedem seinen eignen Tod. Für die Freiheit des Sterbens (2001); u.a.
Artikel in GuL: Schwerter zu Pflugscharen. Keine Alternative zum Frieden 56 (1983), 83–90; Ordenschristen und ihr prophetischer Dienst. Menschliches im Dienst Gottes und der Menschen 58 (1985), 29–41; u.a.

Geist und Leben 1925–2002

Bibliographie zur Mystikgeschichte nach Sachgebieten und Autoren geordnet

Andreas Schönfeld, Regensburg

Die folgende Bibliographie umfaßt alle Hauptartikel von 1925 bis 2002, Heft 3, aus den angeführten Sachgebieten. Die Auswahl berücksichtigt vor allem Artikel zur Mystik, Ignatianischen Spiritualität und christlichen Meditation. Für die Literatursuche zu anderen Themen stehen bisher *zwei Registerbände* zur Verfügung: *Geist und Leben. Zeitschrift für Aszese und Mystik. Registerband der Jahrgänge 1–30. 1926–1957.* Hrsg. von Heinrich Bleienstein u. Friedrich Wulf. Würzburg 1960, und *Geist und Leben. Begründet als Zeitschrift für Aszese und Mystik. Registerband der Jahrgänge 31–60. 1958–1987.* Hrsg. von Paul Imhof. Würzburg 1989.

1 Geschichte der Zeitschrift
2 Spiritualität als Aufgabe
3 Geistliche Theologie
4 Ignatius und sein Orden
5 Person des Ignatius im Vergleich
6 Einzelne Jesuiten
7 Mystische Erfahrung des Ignatius
8 Theologie der Exerzitien
9 Geschichte der Exerzitien
10 Ignatianische Gebetsmethoden
11 Traditionsgeschichte der Übungen
12 Integration (östlicher) Methoden
13 Unterscheidung der Geister
14 Didaktik geistlicher Übung
15 Geistliche Begleitung
16 Zeugen mystischer Erfahrung
17 Quellen geistlichen Lebens
18 Mystik in der Hl. Schrift
19 Deutsche Mystik
20 Frauenmystik
21 Unbekanntes Christentum
22 Christliche Meditation und Gebet
23 Grundfragen der Mystik
24 Dialog mit den Weltreligionen
25 Buchreihen in Verbindung mit GuL

1. Geschichte der Zeitschrift

Bamberg, Corona:
Kennwort: Geist und Leben [50 Jahre „Geist und Leben"], *GuL* 50 (1977), 3–9.

Bamberg, Corona:
Wer war Friedrich Wulf? Ein Portrait, *GuL* 63 (1990), 243–256.

Brunner, August:
Geist und Leben, *GuL* 20 (1947), 3–11.

Ersin, Alois:
Zum Geleite, *ZAM* 1 (1925/26), 1.

Harasser, Georg:
Zur Exerzitienbewegung, *ZAM* 1 (1925/26), 91–92.

Imhof, Paul:
In memoriam P. Friedrich Wulf SJ (Geb. 18. Juni 1908 - gest. 2. Mai 1990), *GuL* 63 (1990), 241–242.

P. Heinrich Bleienstein in memoriam, *GuL* 33 (1960), 377.

Schriftleitung [F. Wulf]:
Zum Geleit, *GuL* 20 (1947), 1–2.

Steinmetz, Franz-Josef:
70 Jahre „Geist und Leben", *GuL* 70 (1997), 1–3.

Wulf, Friedrich:
50 Jahre „Geist und Leben", *GuL* 50 (1977), 1–2.

2. Spiritualität als Aufgabe

Balthasar, Hans Urs von:
Spiritualität, *GuL* 31 (1958), 340–352.

Bleienstein, Heinrich:
Das Exerzitien-Rundschreiben unseres Heiligen Vaters Pius XI., *ZAM* 5 (1930), 97–120.

Dietzfelbinger, Wolfgang:
Gibt es eine evangelische Spiritualität?, *GuL* 73 (2000), 138–142.

Hirschmann, Joh. Bapt.:
Hirtenwort der Bischöfe Deutschlands über die Notwendigkeit und den Segen der Exerzitien, *GuL* 29 (1956), 379–382.

Imhof, Paul:
Christliche Spiritualität. Zum theologischen Ort und den Aufgaben einer Geistlichen Theologie, *GuL* 64 (1991), 321–324.

Kunz, Erhard:
Das Bewußtsein der Gegenwart Gottes als Problem heutiger Spiritualität, *GuL* 45 (1972), 261–272.

Löser, Werner:
Zwischen Anpassung und Unterscheidung. Überlegungen zur christlichen Spiritualität heute, *GuL* 61 (1988), 337–347.

Rahner, Karl:
Die ignatianische Mystik der Weltfreudigkeit, *ZAM* 12 (1937), 121–137.

Rahner, Karl:
Frömmigkeit heute und morgen, *GuL* 39 (1966), 326–342.

Schnabl, Christa:
Frauen – Männer – Spiritualitäten, *GuL* 73 (2000), 336–350.

Schockenhoff, Eberhard:
Zur Spiritualität des Theologiestudiums, *GuL* 64 (1991), 336–345.

Schulte, Ludger:
Spiritualität im deutschen Katholizismus, *GuL* 73 (2000), 179–193.

Sudbrack, Josef:
Kann man Spiritualität lehren? Eine theologische Reflexion, *GuL* 53 (1980), 446–447.

Sudbrack, Josef:
Katholische Spiritualität – Angesprochen vom evangelischen Christentum, *GuL* 42 (1969), 204–219.

Sudbrack, Josef:
Vom Geheimnis christlicher Spiritualität. Einheit und Vielfalt, *GuL* 39 (1966), 24–44.

Waldenfels, Hans:
Die Unfähigkeit und das Bedürfnis zu glauben. Versuch einer Diagnose unserer Zeit, *GuL* 44 (1971), 249–267.

Wanke, Joachim:
Die Christen Europas vor der Herausforderung unserer Zeit, *GuL* 73 (2000), 194–205.

Wulf, Heinrich:
Der Aufbruch der Kirche im Glauben. Eine Deutung des Zweiten Vatikanischen Konzils, *GuL* 39 (1966), 81–95.

Wulf, Friedrich:
Merkmale christlicher Spiritualität heute, *GuL* 42 (1969), 350–358.

3. Geistliche Theologie

Bernhart, Joseph:
Heiligkeit und Krankheit, *GuL* 23 (1950), 172–195.

Biser, Eugen.
Der Gang der Gottesfrage. Vom spekulativen Kern der Meditation, *GuL* 50 (1977), 31–40.

Greshake, Gisbert:
Leiden und Gottesfrage, *GuL* 50 (1977), 102–121.

Grillmeier, Aloisius:
Theologia Cordis. Das Herz in Glaube und Frömmigkeit, *GuL* 21 (1948), 332–351.

Haas, Alois M.:
Die Erstlingsgabe des Geistes. Unverfügbarkeit des Geistes oder Inanspruchnahme für zeitliche Utopien?, *GuL* 59 (1986), 195–201.

Imbach, Josef:
Gebet – ein vernachlässigtes Thema der Theologie?, *GuL* 51 (1978), 118–132.

Kasper, Walter:
Möglichkeiten der Gotteserfahrung heute, *GuL* 42 (1969), 329–349.

Körner, Reinhard:
Geistliche Theologie, *GuL* 64 (1991), 325–335.

Kunz, Erhard:
Überlegungen zur Gotteserkenntnis, *GuL* 42 (1969), 86–101.

Rahner, Karl:
Die menschliche Sinnfrage vor dem absoluten Geheimnis Gottes, *GuL* 50 (1977), 436–450.

Weger, Karl-Heinz:
Gotteserfahrung in der Glaubensnot, *GuL* 39 (1966), 343–354.

Welte, Bernhard:
Sprechen in der Kirche. Grundüberlegen zur Sprache im religiösen Bereich, *GuL* 45 (1972), 42–49.

Ziegler, Josef Georg:
Theologie des geistlichen Lebens – eine theologische Disziplin, *GuL* 66 (1993), 272–282.

4. Ignatius und sein Orden

Bertrand, Dominique:
Ignatius von Loyola und die gesellschaftliche Dynamik seines Lebensprogramms. Zur Analyse des Briefwechsels eines Heiligen, *GuL* 59 (1986), 261–269.

Eickhoff, Georg:
Inigo de Loyola, die Reichen und die Armen. Der Begriff der „Gerechtigkeit" in Spanien um 1500, *GuL* 63 (1990), 324–344.

Englander, Clara:
Ignatius persönlich, *GuL* 29 (1956), 265–275.

Frick, Eckhard:
Nicht begrenzt werden vom Größten ... Die Wandlung des Inigo de Loyola aus der Sicht der Narzismusforschung, *GuL* 64 (1991), 272–285.

García-Mateo, Rogelio:
Ignatius von Loyola und die Frauen, *GuL* 67 (1994), 264–275.

García-Mateo, Rogelio:
Ignatius von Loyola vor seiner Bekehrung. Die Bedeutung der Jugendzeit für seine Spiritualität, *GuL* 61 (1988), 242–257.

Herzgsell, Johannes:
Ignatius und der barmherzige Gott, *GuL* 70 (1997), 279–292.

Jürgens, Heinrich:
„Schwerter zu Pflugscharen" (Jes. 2,4). Die Wandlung des Ignatius von Loyola, *GuL* 63 (1990), 345–367.

Kolvenbach, Peter:
Magister Ignatius – Mann des Wortes, *GuL* 68 (1995), 270–288.

Lohfink, Norbert:
Die Armut der Jesuiten. Kritische Deutung im Licht der biblischen Überlieferung, *GuL* 59 (1986), 323–342.

Rahner, Hugo:
Geist und Kirche. Ein Kapitel aus der Theologie des hl. Ignatius von Loyola, *GuL* 31 (1958), 117–131.

Rahner, Hugo:
Ignatius von Loyola und sein geistlicher Briefwechsel mit Frauen (I. u. II.), *GuL* 24 (1951), 176–196; 257–274.

Rahner, Karl:
Ignatius von Loyola. Zur Aktualität des Heiligen, *GuL* 57 (1984), 337–339.

Schneider, Burkhard:
Der weltliche Heilige. Ignatius von Loyola und die Fürsten seiner Zeit, *GuL* 27 (1954), 35–58.

Sievernich, Michael:
Ignatius von Loyola und die Städte der Welt, *GuL* 73 (2000), 164–178.

Sudbrack, Josef:
Ignatius von Loyola und sein Orden – Ursprung aus der Erfahrung, *GuL* 56 (1983), 267–283.

Switek, Günter:
Die Gelübde des Ignatius und seiner Gefährten auf dem Montmatre, *GuL* 65 (1992), 245–257.

Wucherpfennig, Ansgar:
„An Güte arm, Inigo" – ein Ignatiusportrait nach seinen Briefen und Unterweisungen, *GuL* 67 (1994), 276–280.

Wulf, Friedrich:
Grundzüge ignatianischer Frömmigkeit, *GuL* 25 (1952), 167–184.

Wulf, Friedrich:
Ignatius von Loyola und wir, *GuL* 29 (1956), 242–247.

5. Person des Ignatius im Vergleich

Eickhoff, Georg:
Christliche Abenteurer. Narrheit und Ritterlichkeit bei Ignatius von Loyola und Don Quijote von der Mancha, *GuL* 60 (1987), 284–298.

García-Mateo, Rogelio:
Martin Luther – Ignatius von Loyola – Theresia von Avila. Ökumenische Gemeinsamkeiten in spirituellen Grunderfahrungen, *GuL* 59 (1986), 343–358.

Hillig, Franz:
Inigo und Francesco. Ein Vergleich, *GuL* 27 (1954), 244–253.

Penning de Vries; Piet:
Alles oder Nichts. Ein Aufriß der geistlichen Lehre des hl. Johannes von Kreuz im Vergleich mit Ignatius von Loyola, *GuL* 34 (1961), 278–291.

Wessely, Friedrich:
Die spirituelle Grundhaltung des heiligen Ignatius von Loyola und der heiligen Theresia von Avila, *GuL* 29 (1956), 289–299.

Zimmermann-Wolf, Christoph:
Dietrich Bonhoeffer und Ignatius von Loyola, *GuL* 64 (1991), 286–305.

6. Einzelne Jesuiten

Bleienstein, Heinrich:
J. B. Scaramelli und sein „Führer auf den Wegen der Mystik", *ZAM* 15 (1940), 124–135.

Bleistein, Roman:
Die Christusnachfolge des P. Alfred Delp, *GuL* 68 (1995), 24–37.

Brantschen, Niklaus:
Requiem für Pater Lassalle, *GuL* 63 (1990), 389–392.

Dietz, Matthias:
Der heilige Alfons Rodriguez (1531–1617). Aufzeichnungen des Heiligen über seine mystischen Gebetserfahrungen, *GuL* 30 (1957), 418–425.

Henrici, Peter:
„Bei allem Tun Andacht finden". Aus dem geistlichen Tagebuch des seligen Peter Faber, *GuL* 36 (1963), 281–293.

Messner, Michael:
Die ewige Unruhe zum je größeren Gott. Zur Theologie des Gebetes und ihrem ignatianischen Hintergrund nach Karl Rahner, *GuL* 47 (1974), 244–256.

O'Malley, John W.:
Unterwegs in alle Länder der Welt. Die Berufung des Jesuiten nach Jerónimo Nadal, *GuL* 59 (1986), 247–260.

Oswald, Julius:
Petrus Canisius – ein Mystiker?, *GuL* 70 (1997), 260–269.

Schatz, Klaus:
Deutschland und die Reformation in der Sicht Peter Fabers (1505–1546), *GuL* 69 (1996), 259–272.

Scheffczyk, Leo:
Der „Sonnengesang" des hl. Franziskus von Assisi und die „Hymne an die Materie" des Teilhard de Chardin. Ein Vergleich zur Deutung der Struktur christlicher Schöpfungswirklichkeit, *GuL* 35 (1962), 219–233.

Stierli, Josef:
Pierre Teilhard de Chardin. Ein Leben aus dem Geist des Ignatius von Loyola, *GuL* 54 (1981), 162–178.

Sudbrack, Josef:
Mystik und Methode. Ganzheitliches Beten bei Friedrich Spee von Langenfeld (1591–1635), *GuL* 58 (1985), 88–97.

Waldenfels, Hans:
Hugo Enomiya-Lassalle (1889–1990). Leben zwischen zwei Welten, *GuL* 72 (1999), 264–272.

Wulf, Friedrich:
Menschliches Ringen und gnadenhafte Vollkommenheit. Zum zehnten Todestag von P. Alfred Delp SJ (2.2.1945), *GuL* 28 (1955), 61–65.

Zoepfl, Friedrich:
Die Frömmigkeit Friedrichs von Spee, *GuL* 20 (1947), 36–56.

7. Mystische Erfahrung des Ignatius

Eder, Karl:
Ignatius von Loyola. Versuch einer inneren Entwicklung, *GuL* 29 (1956), 248–264.

Haas, Adolf:
Aufbau und Entwicklungslinien im Geistlichen Tagebuch des hl. Ignatius, *GuL* 26 (1953), 333–338.

Haas, Adolf:
Die Mystik des hl. Ignatius von Loyola nach seinem geistlichen Tagebuch, *GuL* 26 (1953), 123–135.

Huonder, Anton:
Aus dem Gebetsleben des heiligen Ignatius von Loyola, *ZAM* 5 (1930), 1–16.

Rahner, Hugo:
Die Mystik des hl. Ignatius und der Inhalt der Vision von La Storta, *ZAM* 10 (1935), 202–220.

Rahner, Hugo:
Die Psychologie der Vision von La Storta im Lichte der Mystik des hl. Ignatius, *ZAM* 10 (1935), 265–282.

Rahner, Hugo:
Die Vision des heiligen Ignatius in der Kapelle von La Storta, *ZAM* 10 (1935), 17–35.

Rahner, Hugo: Der tatsächliche Verlauf der Vision des heiligen Ignatius in der Kapelle von La Storta, *ZAM* 10 (1935), 124–139.

Steger, Albert:
Der Primat der göttlichen Gnadenführung im geistlichen Leben nach dem heiligen Ignatius von Loyola, *GuL* 21 (1948), 94–109.

8. Theologie der Exerzitien

Balthasar, Hans Urs von:
Drei Formen der Gelassenheit. Zur Theologie der ignatianischen Exerzitien, *GuL* 54 (1981), 270–275.

Balthasar, Hans Urs von:
Formen der Gelassenheit. Zur Theologie der ignatianischen Exerzitien, *GuL* 54 (1981), 270–275.

Balthasar, Hans Urs von:
Zwei Wege zu Gott. Ein Beitrag zur ignatianischen Synthese, *GuL* 59 (1986), 54–61.

Bernhardt, Wihelm:
„Suscipe Domine": Die ganze Hingabe an Gott, *ZAM* 11 (1936), 146–152.

Bernhardt, Wilhelm:
Die Maior Dei Gloria im Exerzitienbuch des heiligen Ignatius, *ZAM* 9 (1934), 337–348.

Böminghaus, Ernst:
Die Jesusfrömmigkeit nach den ignatianischen Exerzitien, *ZAM* 1 (1925/26), 323–337.

Breemen, Piet van:
„Der Mensch ist geschaffen...". Eine befreiende Wahrheit über den Menschen, *GuL* 51 (1978), 1–10.

Chastonay, Paul von:
Henri Bremonds Auffassung der Ignatianischen Exerzitien, *ZAM* 4 (1929), 252–263.

Dietzfelbinger, Wolfgang / Falkner, Andreas:
Rechtfertigungslehre und Exerzitien, *GuL* 71 (1998), 304–312.

Engert, Josef:
Bemerkungen zu E. Przywaras „Theologie der Exerzitien", *ZAM* 16 (1941), 147–163.

Faber, Eva-Maria:
Deus semper maior. Erich Przywaras Theologie der Exerzitien, *GuL* 66 (1993), 208–227.

Gerhartz, Johannes Günter:
„Sentire cum ecclesia". Kirchliche Gesinnung im Geist der Regeln des hl. Ignatius, *GuL* 67 (1994), 15–28.

Imhof, Paul:
Die mystische Urkirche. Zum Verständnis der 13. Regel des Ignatius von Loyola, *GuL* 60 (1987), 241–243.

Kiechle, Stefan:
„Schmerz mit dem schmerzerfüllten Christus". Zur Kreuzestheologie in der ignatianischen Spiritualität, *GuL* 69 (1996), 243–259.

Kunz, Erhard:
Die drei Weisen der Demut in den Exerzitien des hl. Ignatius von Loyola, *GuL* 42 (1969), 86–101.

Lambert, Willi:
„Das Gewicht der Seele – ist die Liebe". Über die Herzmitte ignatianischer Spiritualität, *GuL* 74 (2001), 141–255.

Löser, Werner:
Die Regeln des Ignatius von Loyola zur kirchlichen Gesinnung – ihre historische Aussage und ihre aktuelle Bedeutung, *GuL* 57 (1984), 342–354.

Merk, August:
Gottesliebe und Gottesdienst in den Exerzitien des heiligen Ignatius, *ZAM* 7 (1932), 117–134.

Przywara, Erich:
Der religiöse Typus der Gesellschaft Jesu, *ZAM* 17 (1942), 121–138.

Przywara, Erich:
Deus semper maior. Theologie der Exerzitien, *ZAM* 13 (1938), 81–94.

Rahner, Hugo:
Zur Christologie der Exerzitien (I. u. II), *GuL* 35 (1962), 14–38; 115–140.

Rahner, Karl:
Vom Offensein für den je größeren Gott. Zur Sinndeutung des Wahrspruchs: „Ad maiorem Dei Gloriam", *GuL* 39 (1966), 183–201.

Schwager, Raymund:
Geisterfahrung am Cardoner – Geisterfahrung in den Exerzitien, *GuL* 51 (1978), 444–460.

Seidel, Johannes:
Teilhards „Göttliches Milieu" und Ignatius' Exerzitien, *GuL* 71 (1998), 287–295.

Sierp, Walter:
Zu den „Regeln über die kirchliche Gesinnung", *ZAM* 14 (1939), 202–214.

Steinmetz, Franz-Josef:
Ignatianische Hingabe, *GuL* 68 (1995), 241–245.

9. Geschichte der Exerzitien

Bakker, Leo:
Ignatianische Exerzitien in einer veränderten Welt, *GuL* 40 (1967), 286–300.

Paal, Bernhard:
Ignatianische Exerzitien – Im Kontext unserer Kultur, *GuL* 67 (1994), 384–389.

Rahner, Karl:
Über den geistesgeschichtlichen Ort der ignatianischen Exerzitien heute, *GuL* 47 (1974), 430–449.

Sudbrack, Josef:
Fragestellung und Infragestellung der ignatianischen Exerzitien, *GuL* 43 (1970), 206–226.

Wulf, Friedrich:
„Exerzitien", wie Ignatius sie gemeint hat, *GuL* 29 (1956), 370–373.

10. Ignatianische Gebetsmethoden

Breemen, Piet van:
Gewissenserforschung. Zwei Notizen zu einer ignatianischen Gebetsweise, *GuL* 65 (1992), 258–269.

Görres, Albert:
Über die Gewissenserforschung nach der Weise des hl. Ignatius von Loyola, *GuL* 29 (1956), 283–289.

Hartmann, Matthias:
Die Bedeutung der Eucharistie für die Lebenspraxis des Ignatius von Loyola, *GuL* 60 (1987), 258–271.

Imhof, Paul:
Das Reich Gottes. Zur Zwei-Banner-Betrachtung des Ignatius von Loyola, *GuL* 59 (1986), 235–236.

Imhof, Paul:
Ignatianisch meditieren. Die vier Jahreszeiten und die Struktur einer Betrachtung, *GuL* 56 (1983), 292–297.

Imhof, Paul:
„Leichter geht ein Kamel durch ein Nadelöhr ...". Zu den „drei Menschengruppen" im Exerzitienbuch des Ignatius von Loyola, *GuL* 59 (1986), 293–297.

Jalics, Franz:
Die kontemplative Phase der ignatianischen Exerzitien. Exerzitien und Jesusgebet (I. u. II.), *GuL* 71 (1998), 11–25; 116–131.

Lefrank, Alex:
Exerzitien als Umwandlungsprozeß, *GuL* 71 (1998), 261–275.

Löser, Werner:
Konturen ignatianischer Spiritualität. Zur Exerzitienbetrachtung „um Liebe zu erlangen", *GuL* 51 (1978), 261–269.

Lotz, Joh. B.:
Die ignatianische Betrachtungsmethode im Lichte einer gesunden Wertlehre (I. u. II.), *ZAM* 10 (1935), 1–16; 112–123.

Rommerskirch, Erich:
Der vollkommene Mensch. Gedanken zum vierten Punkt der „Betrachtung zur Erlangung der Liebe" in den Exerzitien des heiligen Ignatius, *GuL* 20 (1947), 170–174.

Rossi de Gasperis, Francesco:
Geistliche Übungen als Schritte auf dem Weg des biblischen Glaubens, *GuL* 66 (1993), 164–187.

Schilgen, Hardy:
Die Bedeutung der Betrachtung über die Liebe in den Exerzitien des hl. Ignatius, *ZAM* 8 (1933), 329–355.

Schilgen, Hardy:
Verfolgt die Betrachtung „de regno Christi" einen apostolischen Zweck?, *ZAM* 8 (1933), 46–54.

Schuster, Joh. B.:
Das Menschenbild der Christ-Königs-Betrachtung des hl. Ignatius und die Forderung des agere contra, *ZAM* 12 (1937), 172–177.

Severus, Emmanuel von:
Der heilige Ignatius als Lehrer des betrachtenden Gebetes, *GuL* 29 (1956), 277–283.

Sierp, Walter:
Das Fundament der Ignatianischen Exerzitien. Ein Beitrag zur Erklärung, *ZAM* 2 (1927), 93–112.

Sierp, Walter:
Das Vorbereitungsgebet für alle Betrachtungen der großen Exerzitien, *ZAM* 6 (1931), 266–275.

Sierp, Walter:
Der Heilsgedanke im Fundament der Ignatianischen Exerzitien, *ZAM* 2 (1927), 279–294.

Sierp, Walter:
Die Christkönigs-Betrachtung in den Exerzitien, *ZAM* 8 (1933), 211–229.

Sierp, Walter:
Die Wegweisung zur Höhe im Fundament der Ignatianischen Exerzitien, *ZAM* 3 (1928), 316–334.

Sierp, Walter:
Einige Gedanken zur Christkönigsbetrachtung der Ignatianischen Exerzitien, *ZAM* 3 (1930), 324–334.

Sierp, Walter:
Welt und Leben im Lichte des Fundaments der Ignatianischen Exerzitien, *ZAM* 3 (1928), 206–220.

Soballa, Günter:
Das Gebet in den Konstitutionen der Gesellschaft Jesu, *GuL* 30 (1957), 116–127.

Sudbrack, Josef:
Mystik des Konkreten. Die Anwendung der Sinne in den Exerzitien, *GuL* 63 (1990), 367–372.

Sudbrack, Josef:
„Gott finden in allen Dingen". Christliche Kontemplation und ignatianische Exerzitien [zu F. Jalics / A. Lefrank, *GuL* 71], *GuL* 71 (1998), 362–375.

Switek, Günter:
Die „leichten Übungen" nach der Anmerkung 18 des Exerzitienbuches, *GuL* 62 (1989), 277–294.

Thorer, Josef:
Reden und Schweigen im Drama der Exerzitien, *GuL* 73 (2000), 260–270.

Umberg, Johann B.:
Exerzitienfundament und Taufe, *ZAM* 1 (1925/26), 143–155.

Wilhelm, Balthasar:
Die Ignatianische Gebetsweise (Aus dem Nachlaß des P. Anton Huonder SJ), *ZAM* 8 (1933), 1–8.

Wulf, Friedrich:
Die Bedeutung der schöpferischen Phantasie für die Betrachtung nach Ignatius von Loyola, *GuL* 22 (1949), 461–467.

Zodrow, Leo:
„Prinzip und Fundament". Eine ignatianische Kurzformel für den Vollzug des geistlichen Lebens, *GuL* 58 (1985), 175–191.

11. Traditionsgeschichte der Übungen

Bacht, Heinrich:
Der heutige Stand der Forschung über die Entstehung des Exerzitienbuches des heiligen Ignatius von Loyola, *GuL* 29 (1956), 327–338.

Falkner, Andreas:
Was las Inigo de Loyola auf seinem Krankenlager? Zum Prooemium der „Vita Jesu Christi", *GuL* 61 (1988), 259–284.

Karger, Michael:
„Wie Christus erschien unserer Herrin". Zur Entstehung und Deutung der ersten Auferstehungsbetrachtung in den „Geistlichen Übungen" des heiligen Ignatius von Loyola, *GuL* 64 (1991), 106–128.

Kellerwessel, Paul:
Geschichtliches zur Königsbetrachtung des heiligen Ignatius, *ZAM* 17 (1942), 70–79.

Kiechle, Stefan:
Die ignatianische Methode der „Zwei Banner". Zu ihrer Traditionsgeschichte von Augustinus bis Ignatius von Loyola, *GuL* 66 (1993), 188–201.

Neumeister, Sebastian:
Das unlesbare Buch. Die Exerzitien des Ignatius aus literaturwissenschaftlicher Sicht, *GuL* 59 (1986), 275–239.

Rahner, Hugo:
Ignatius von Loyola und die aszetische Tradition der Kirchenväter, *ZAM* 17 (1942), 61–76.

Rieder, Bruno:
Sternenhimmelbetrachtung als geistliche Übung. Zu einem Motiv aus der Biographie des hl. Ignatius von Loyola in der neulateinischen Jesuitenlyrik des 17. Jahrhunderts, *GuL* 65 (1992), 450–465.

Sudbrack, Josef:
„Gott finden in allen Dingen". Eine ignatianische Maxime und ihr historischer Hintergrund (Für Hugo und Karl Rahner), *GuL* 65 (1992), 165–186.

Zeiger, Ivo:
Gefolgschaft des Herrn. Ein rechtsgeschichtlicher Beitrag zu den Exerzitien des hl. Ignatius, *ZAM* 17 (1942), 1–16.

12. Integration (östlicher) Methoden

Brandt, Beate:
Leibhaftig geistlich üben. Zur Praxis von eutonischen Übungen im Exerzitienprozeß, *GuL* 60 (1987), 385–391.

Dürckheim, Karlfried Graf:
Werk der Übung – Geschenk der Gnade. Gedanken eines Laien, *GuL* 45 (1972), 363–382.

Huber, Friedrich:
Christlicher Yoga? Überlegungen zur Verwendung des Yoga im Rahmen christlicher Spiritualität, *GuL* 64 (1991), 346–364.

Neuner, Josef:
Indischer und christlicher Gleichmut. Eine vergleichende Studie der Bhagavadgîtâ und der ignatianischen Exerzitien, *GuL* 25 (1952), 439–457.

Painadath, Sebastian:
Dem betenden Geist Raum lassen, *GuL* 74 (2001), 1–166.

Painadath, Sebastian:
Die Bhagavad-Gita – Ein indischer Weg zu Gott und zur Gotteserfahrung, *GuL* 55 (1982), 287–293.

Sudbrack, Josef:
Anfragen an Graf Dürckheims (1896–1988) „Initiatische Therapie", *GuL* 69 (1996), 4–19.

Wulf, Friedrich:
Zur Christlichkeit des „Initiatischen Weges". Antwort an Graf Dürckheim, *GuL* 51 (1978), 226–232.

Wulf, Friedrich:
„Die Wende zum Initiatischen". Meditation als Heilslehre, *GuL* 49 (1976), 461–468.

13. Unterscheidung der Geister

Bengsch, Alfred Kardinal:
Einübung in die Unterscheidung der Geister heute, *GuL* 42 (1969), 241–243.

Brunner, August:
Die Erkenntnis des Willen Gottes nach den geistlichen Übungen des hl. Ignatius von Loyola, *GuL* 30 (1957), 198–212.

Erasmi, Bernhard:
Die „Unterscheidung der Geister" als Grundbedingung christlicher Mündigkeit, *GuL* 22 (1949), 204–216.

Grom, Bernhard:
Das Angebot der Meditationsbewegung, die „Lebensbetrachtung" und die ignatianischen Exerzitien, *GuL* 47 (1974), 352–371.

Hartmann, Matthias:
Hilfen zur Beziehungsklärung. Die Unterscheidungsregeln des Ignatius von Loyola, *GuL* 58 (1985), 191–200.

Hummel, Reinhart:
Der Geist und die Geister, *GuL* 63 (1990), 176–181.

Keller, Albert:
Zur „Unterscheidung der Geister" in den Ignatianischen Exerzitien, *GuL* 51 (1978), 38–54.

Rahner, Karl:
Im Anspruch Gottes. Bemerkungen zur Logik der existentiellen Erkenntnis, *GuL* 59 (1986), 241–247.

Schuhmann, Ludwig:
Geistliche Unterscheidung in der Berufungspastoral. Anregungen in Anlehnung an das Exerzitienbuch des Ignatius von Loyola, *GuL* 65 (1992), 281–294.

Staehlin, Carlos Maria:
Mystische Täuschungen. Zur Beurteilung einiger mystischer Phänomene, *GuL* 27 (1954), 276–290.

Sudbrack, Josef:
Religiöse Erfahrung und Wahn, *GuL* 69 (1996), 194–210.

Switek, Günter:
Geistliche Unterscheidung in Gemeinschaft. Möglichkeiten und Grenzen, *GuL* 49 (1976), 445–457.

14. Didaktik geistlicher Übung

Bamberg, Corona:
Mit freiem Herzen Gott dienen. Überlegungen zur christlichen Askese heute, *GuL* 61 (1988), 113–127.

Fraling, Bernhard:
Gruppenexerzitien – ein Versuch, *GuL* 47 (1974), 468–473.

Granda, Anne:
„Exerzitien im Alltag". Zu einem Versuch im Erzbistum München, *GuL* 68 (1995), 449–454.

Herwartz, Christian:
Exerzitien an städtischen Brennpunkten, *GuL* 74 (2001), 296–302.

Imhof, Paul:
Einzelexerzitien. Eine intensive Zeit im geistlichen Prozeß, *GuL* 61 (1988), 67–69.

Ingenlath, Hermann Josef:
Familienexerzitien, *GuL* 72 (1999), 241–243.

Körner, Reinhard:
Karmelitanische Exerzitien, *GuL* 67 (1994), 359–372.

Langenhorst, Georg:
Wenn die Poeten beten ... Schriftsteller als Sprachlehrer der Gottesbeziehung?, *GuL* 74 (2001), 27–42.

Raitz von Frentz, Emmerich:
Exerzitienfragen, *ZAM* 1 (1925/26), 63–69.

Raitz von Frentz, Emmerich:
Sollen Exerzitien immer ignatianisch sein?, *ZAM* 2 (1927), 142–154.

Schierse, Franz Josef:
Übung und Ernstfall in den ignatianischen Exerzitien, *GuL* 25 (1952), 305–313.

Schneider, Gerhard:
Bibel und Meditation. Hinweise zum meditativen Umgang mit der Heiligen Schrift, *GuL* 38 (1965), 13–38.

Skorulski, Krzysztof:
Fruchtbringende Exerzitien. Vorbereitung und Nacharbeit, *GuL* 74 (2001), 303–313.

Stachel, Günter:
Lehrbarkeit von Mystik?, *GuL* 72 (1999), 161–162.

Steinmetz, Franz-Josef:
Meditation und Sakrament. Ein gespanntes Verhältnis?, *GuL* 60 (1987), 323–333.

Steinmetz, Franz-Josef:
„Durch die Türe des anderen herein". Ignatianische Kommunikations-Regeln, *GuL* 64 (1991), 306–313.

Sudbrack, Josef:
Die Rolle des Exerzitiengebers, *GuL* 39 (1966), 287–300.

Sudbrack, Josef:
Religiöser Umgang mit Bildern. Zur Praxis der Bildmeditation, *GuL* 49 (1976), 218–226.

Sudbrack, Josef:
Vom rechten Leben als Mensch, als Christ – Selbstverwirklichung und Askese, *GuL* 54 (1981), 337–352.

Sudbrack, Josef:
„Urteile nicht" - Eine aszetische Weisheit und mehr als dies, *GuL* 46 (1973), 25–40.

Wimmer, Joh. Bapt.:
Wiederholungsexerzitien, *ZAM* 6 (1931), 47–61.

Wutz, Herbert:
Schweigen und Reden in den Exerzitien des heiligen Ignatius, *GuL* 41 (1968), 266–285.

15. Geistliche Begleitung

Bamberg, Corona:
Geistliche Führung im frühen Mönchtum, *GuL* 54 (1981), 276–290.

Beirnaert, Luis:
Weitergabe von Erfahrung? Psychoanalytische Überlegungen, *GuL* 62 (1989), 246–260.

Beutler, Johannes:
Geistliche Führung nach dem Neuen Testament, *GuL* 49 (1976), 435–445.

Bots, Jan / Penning de Vries; Piet:
Über geistliche Führung, *GuL* 53 (1980), 41–48.

Deenen, Jan van:
Stufen geistlicher Führung. Aufgezeigt anhand der Geistlichen Übungen des Ignatius von Loyola, *GuL* 54 (1981), 243–257.

Schaupp, Klemens:
„Ein Sämann ging aufs Feld, um zu säen ...". Zur Frage der Integration von psychologischer Hilfestellung und geistlicher Begleitung, *GuL* 59 (1986), 269–275.

Seip, Jörg:
Zum Ablauf existentieller Entscheidungen, *GuL* 73 (2000), 271–284.

Thürig, Markus:
Geistliche Begleitung: An etwas bleiben und „fokussieren", *GuL* 72 (1999), 253–263.

16. Zeugen mystischer Erfahrung

Bunnenberg, Johannes:
Leben in Freundschaft mit Gott – Spuren von Mystik bei Thomas von Aquin, *GuL* 71 (1998), 39–51.

Delgado, Mariano:
Die „Christuspassion" des Bartholomé de Las Casas (1474–1566), *GuL* 69 (1996), 273–288.

Grünewald, Stanislaus:
Zur Mystik des heiligen Bonaventura, *ZAM* 9 (1934), 124–142; 219–232.

Gzella, Holger:
Politik und Mystik. Eine Grundspannung christlicher Existenz bei Gregor von Nazianz, *GuL* 74 (2001), 43–54.

Hense, Elisabeth:
Paul Celan. Im Gespräch mit Meister Eckhart und Hermann von Fritslar, *GuL* 61 (1988), 403–416.

Klaiber, Ludwig:
Der Mystiker Ramon Lull (1235–1316), *GuL* 23 (1950), 205–214.

Kurz, Paul Konrad:
Politiker, Ästhet, Mystiker. Zu Dag Hammarskjölds geistlichem Tagebuch, *GuL* 38 (1965), 185–200.

Lenzen, Gregor:
Die „Wüste" des Paul vom Kreuz. Brennpunkt geistlicher Unterscheidung und prophetischer Sendung, *GuL* 64 (1991), 184–200.

Marxer, Fridolin:
Gregor von Nyssa – Vater der christlichen Mystik, *GuL* 67 (1994), 347–358.

Maurer, Bernhard:
Das Hammarskjöld als moderner Mystiker. „Mit Gottes Liebe das Leben und die Menschen lieben". Zu Hammarskjölds Tod vor vierzig Jahren am 17. September 1961, *GuL* 74 (2001), 420–434.

Mommaers, Paul:
Jan von Ruusbroec – Mystik ist Ganzheit und Begegnung, *GuL* 54 (1981), 441–452.

Sonnemans, Heino:
Der pilgernde Philosoph. Zum Tod von Gabriel Marcel, *GuL* 46 (1973), 467–471.

Neuner, Josef:
Mutter Teresas Charisma, *GuL* 74 (2001), 336–348.

Nyssen, Wilhelm:
Franziskus – Lebendige Ikone des Gekreuzigten, *GuL* 49 (1976), 342–353.

Ott, Elisabeth.
Der Trappistenmönch Thomas Merton – Grenzgänger zwischen Ost und West, *GuL* 49 (1976), 105–117.

Schambeck, Mirjam:
Konturen franziskanischer-klareanischer Gottbezogenheit, *GuL* 74 (2001), 364–374.

Sudbrack, Josef:
Die Lehre vom inneren Leben – Der Mönch und Theologe Thomas Merton, *GuL* 52 (1979), 114–132.

Sudbrack, Josef:
Gelebte und überdachte Suche nach Gotteserfahrung. Das Zeugnis des Trappisten und Künstlers Thomas Merton, *GuL* 52 (1979), 41–59.

Waldmann, Michael:
Thomas von Aquin und die „Mystische Theologie des Pseudodionysius", *GuL* 22 (1949), 121–145.

Wolff, Gottfried:
Gerhard Tersteegen. Christozentrische Mystik in der evangelischen Tradition, *GuL* 62 (1989), 424–432.

17. Quellen geistlichen Lebens

Auer, Johann:
Militia Christi. Zur Geschichte eines christlichen Grundbildes, *GuL* 32 (1959), 340–351.

Bacht, Heinrich:
„Meditatio" in den ältesten Mönchsquellen, *GuL* 28 (1955), 360–373.

Barth, Medard:
Zur Herz-Jesu- und Herz-Maria-Verehrung des deutschen Mittelalters, *ZAM* 2 (1927), 210–239.

Gleumes, Heinrich:
Das geistliche Leben in der Auffassung von Gert Groote, *ZAM* 14 (1939), 11–129.

Gleumes, Heinrich:
Der geistige Einfluß des heiligen Bernhard von Clairvaux auf Thomas von Kempten, *ZAM* 13, (1938), 109–120.

Guillaumont, Antoine / Bacht, Heinrich:
Die Wüste im Verständnis der ägyptischen Mönche, *GuL* 54 (1981), 121–137.

Joest, Christoph:
Vom Sinn der Armut bei den Mönchsvätern Ägyptens. Über den Einfluß des kulturellen Hintergrunds auf das Konzept der Askese, *GuL* 66 (1993), 249–271.

Kuhlmann, Jürgen:
Vergottung im Heiligen Geist. Die Botschaft des Athosmönches Gregorios Palamas, *GuL* 57 (1984), 352–369.

Podskalsky, Gerhard:
Gott ist Licht – Zur Gotteserfahrung in der griechischen Theologie und Mystik, *GuL* 39 (1966), 201–214.

Rahner, Hugo:
Taufe und geistliches Leben bei Origenes, *ZAM* 7 (1932), 205–223.

Rahner, Karl:
Die geistliche Lehre des Evagrius Pontikus, *ZAM* 8 (1933), 21–38.

Ranke-Heinemann, Uta:
Zum Ideal der vita angelica im frühen Mönchtum, *GuL* 29 (1956), 347–357.

Semmelroth, Otto:
Der Weg der Gottesgemeinschaft nach Ps.-Dionysius Areopagita, *GuL* 21 (1948), 121–131.

Switek, Günter:
Wüstenväter und Dämonen. Ein Beitrag zur Geschichte des „Geistlichen Kampfes", *GuL* 37 (1964), 340–358.

Synek, Eva-Maria:
Kultur und Heiligkeit. Zum spirituellen Erbe des syrischen Mönchtums, *GuL* 66 (1993), 359–381.

Wagenaar, Christofoor:
Das Beten der Wüstenmönche. Zur Geschichte des Jesus-Gebets, *GuL* 59 (1986), 93–103.

Zumkeller, Adolar:
Affekt und Gebet beim hl. Augustinus, *GuL* 60 (1987), 202–212.

18. Mystik in der Hl. Schrift

Bäumer, Johannes:
Die Gottesschau des Moses, *GuL* 21 (1948), 221–230.

Biser, Eugen:
Die älteste Ostergeschichte. Zur Jesusmystik des Apostels Paulus, *GuL* 55 (1982), 139–148.

Bleienstein, Heinrich:
Der mystische Christus der Heiligen Schrift, *ZAM* 9 (1934), 193–209.

Egan, Harvey D.:
Konkrete Mystik. Die historische Wirklichkeit Jesu als Heilsgeschichtliche Quelle, *GuL* 61 (1988), 241–257.

Glaser, Gerhard:
Schauen ohne Bild. Zur alttestamentlichen Gotteserfahrung, *GuL* 55 (1982), 92–105.

Graef, Hilda:
Die neutestamentlichen Grundlagen der christlichen Mystik, *GuL* 34 (1961), 436–442.

Kahlefeld, Heinrich:
Tiefenerfahrung und Kontemplation im Neuen Testament, *GuL* 46 (1973), 16–14.

Pesch, Otto Hermann:
Das geheimnisvolle „Muß" im Leben Jesu. Durch Leiden und Tod zur Herrlichkeit, *GuL* 49 (1976), 81–87.

Schlier, Heinrich:
Über die christliche Existenz, *GuL* 33 (1960), 434–443.

Schnackenburg, Rudolf:
Die Vollkommenheit des Christen nach den Evangelien, *GuL* 32 (1959), 420–433.

Steinmetz, Franz-Josef:
Leben aus dem Tod? Die sieben Worte Jesu am Kreuz, *GuL* 75 (2002), 117–131.

Severus, Emmanuel von:
Das Wort „Meditari" im Sprachgebrauch der Heiligen Schrift, *GuL* 26 (1953), 365–375.

Wulf, Friedrich:
Vom Seufzen im Geist. Zu einem Grundbegriff des christlichen Gebetes, *GuL* 38 (1965), 201–213.

19. Deutsche Mystik

Absil, Th.:
Die Gaben des Heiligen Geistes in der Mystik des Johannes Tauler, *ZAM* 2 (1927), 254–264.

Bleienstein, Heinrich:
Heinrich Seuse in neuer Sicht, *ZAM* 16 (1941), 200–204.

Egerding, Michael:
Leben in Demut. Zu einer Grundhaltung in den Predigten von Johannes Tauler, *GuL* 63 (1990), 99–110.

Fischer, Heribert:
Zur geistlichen Lehre Meister Eckharts, *GuL* 35 (1962), 38–50.

Grabmann, Martin:
Der Einfluß des heiligen Bonaventura auf die Theologie und Frömmigkeit des deutschen Mittelalters, *ZAM* 19 (1944), 19–27.

Hense, Elisabeth:
Paul Celan. Im Gespräch mit Meister Eckhart und Hermann von Fritslar, *GuL* 61 (1988), 403–416.

Richtstätter, Karl:
Deutsche Mystik und Ignatianische Aszese im Innenleben des heiligen Petrus Canisius, *ZAM* 1 (1925/26), 25–37.

Rucker, Eugen:
Die nächste Wahrheit. „Nähe" bei Johannes Tauler, *GuL* 65 (1992), 20–31.

Schönfeld, Andreas:
Leib und Gebet bei Meister Eckhart, *GuL* 74 (2001), 275–290.

Stachel, Günter:
‚Der gute Mensch, Gottes Sohn'. Der Kern des Trostes im ‚Buch der göttlichen Tröstung' des Meister Eckhart, *GuL* 68 (1995), 110–117.

Stachel, Günter:
„Es müssen alle deine Kräfte dem seinen dienen". Meister Eckharts Predigt, Pfeiffer IV, *GuL* 67 (1994), 219–224.

Stachel, Günter:
„Sta in porta domus domini et loquere verbum". Die Predigt 19 Eckharts und der Spruch Jeremia 7,2, *GuL* 63 (1990), 405–426.

Stiglmayr, Josef:
Zur Geschichte der mittelalterlichen deutschen Mystik, *ZAM* 2 (1927), 177–181.

Sudbrack, Josef:
Die Lehre von der dreifachen Gottesgeburt, *GuL* 38 (1965), 405–410.

Sudbrack, Josef:
Gotteserfahrung und Selbsterfahrung. Kommentar und Übertragung einer Tauler-Predigt, *GuL* 49 (1976), 178–191.

Sudbrack, Josef::
Wahrheit der Geschichte – zur Interpretation Meister Eckharts, *GuL* 51 (1978), 385–393.

Wilms, Hieronymus:
Das Seelenfünklein in der deutschen Mystik, *ZAM* 12 (1937), 157–166.

20. Frauenmystik

Bamberg, Corona:
Die immer neuen Christusbegegnungen der Elisabeth von Thüringen, *GuL* 71 (1998), 332–345.

Bangert, Michael:
„Die Schule der Liebe". Raum des geistlichen Lernens im Werk Gertruds von Helfta, *GuL* 75 (2002), 47–60.

Betz, Otto:
Selbsterfahrung und Gotteserfahrung in der Leiblichkeit. Hildegard von Bingen und die Symbolik der menschlichen Gestalt, *GuL* 65 (1992), 199–211.

Egerding, Michael:
In Beziehung leben. Anmerkungen zu Mechthild von Magdeburg, *GuL* 61 (1988), 359–371.

Führkötter, Adelgundis:
Wie Hildegard von Bingen betete, *GuL* 52 (1979), 324–335.

Hackenberg-Treutlein, Gudrun:
Dem Unglück von Angesicht zu Angesicht begegnen. Mystisch-christliche Lebenshaltung bei Simone Weil, *GuL* 74 (2001), 95–105.

Hense, Elisabeth:
Mystik. Ein Liebesspiel der Sprache, *GuL* 62 (1989), 161–164.

Herbstrith, Waltraud:
Teresa von Avila – Beten als Dienst vor Gott und Dienst für andere, *GuL* 52 (1979), 259–266.

Hinricher, Gemma:
Alle sind eingeladen. Zur Gotteserfahrung und Gebetslehre Teresas von Avila, *GuL* 54 (1981), 54–61.

Kather, Regine:
Simone Weil. Aufmerksamkeit oder die Sinnstufen der Existenz, *GuL* 66 (1993), 121–144.

Keul, Hildegard:
Die Botschaft der Mystikerin Mechthild von Hackeborn, *GuL* 73 (2000), 285–294.

Lewis, Gertrud Jaron:
Das Gottes- und Menschenbild im Werk der mittelalterlichen Mystikerin Gertrud von Helfta. Ein Beitrag zur Diskussion „Frau in der Kirche", *GuL* 63 (1990), 53–69.

Lorenz, Erika:
Teresa von Avila: „Gott allein genügt". Eine Interpretation durch Übersetzung, *GuL* 53 (1926), 172–183.

Lortzing, Jos.:
Maria von Osterwijk, die Zeitgenossin Luthers († 1547), *ZAM* 7 (1932), 250–260.

Möllmann, A.:
Maria von Osterwijk und ihre Schrift „Der rechte Weg zur evangelischen Vollkommenheit", *ZAM* 2 (1927), 319–333.

Neufeld, Karl Heinz:
Atheismus und Spiritualität. Zum Zeugnis von Madeleine Delbrêl, *GuL* 44 (1971), 296–305.

Scheeben, Heribert Christian :
Katharina von Siena und ihre „Seelenführer" (I. u. II.), *GuL* 30 (1957), 281–293; 369–379.

Schmitt, G. Michael:
Edith Stein – Jüdin und Christin, *GuL* 72 (1999), 24–38.

Tscheer, Rosemarie:
Alternatives Leben im Mittelalter. Die Beginen, *GuL* 69 (1996), 37–51.

Zechmeister, Martha:
Als Frau das ignatianische Charisma leben. Zum 350. Todestag von Mary Ward, *GuL* 68 (1995), 256–269.

21. Unbekanntes Christentum

Arseniew, Nikolaus von:
Geistige „Nüchternheit" und Gebet. Einige Züge aus der Mystik des christlichen Ostens, hauptsächlich nach der mystischen Lehre des Isaak von Syrien, *ZAM* 15 (1940), 136–143.

Baumann, Ferdinand :
Aszese und Mystik des seligen Claudius de la Colombiere SJ, *ZAM* 4 (1929), 263–272.

Bäumer, Johannes:
Die Theologie der mystischen Beschauung im Kommentar zum Hohen Lied des P. Luis de la Puente, *ZAM* 17 (1942), 77–90.

Berger, Christoph:
Hieronymus Jaegen (1841–1919). Ingenieur, Politiker, Bankdirektor und – moderner Mystiker, *GuL* 74 (2001), 349–363.

Chastonay, Paul von:
Die Beschauung nach der Lehre des P. Lallemant SJ, *ZAM* 1 (1925/26), 220–229.

Eröss, Alfred:
Matth. Jos. Scheeben – ein Mystiker der Neuscholastik, *ZAM* 11 (1936), 173–192.

Guibert, Joseph de:
Henri Bremond (1865–1933), *ZAM* 12 (37), 251–266.

Haas, Alois M.:
Laienfrömmigkeit im „Parzival" Wolframs von Eschenbach, *GuL* 38 (1965), 117–135.

Hatheyer, Franz:
P. de Pontes SJ Mystik, *ZAM* 1 (1925/26), 367–375.

Hermann, Basilius:
Der heilige Abt Theodor († 826). Der aszetische Meister von Studion und die Studitenmönche, *ZAM* 4 (29), 289–312; *ZAM* 5 (1930), 121–147.

Hock, Gundikar:
Der Bericht des P. Balthasar Alvarez über seine Art zu beten. Hinführung und Übersetzung, *GuL* 63 (1990), 383–388.

Jedin, Hubert:
Juan de Avila als Kirchenreformer, *ZAM* 11 (1936), 124–138.

Kleiser, Alfons:
Claude Bernier SJ (1601–1654). Ein französischer Mystiker aus dem 17. Jahrhundert, *ZAM* 2 (27), 155– 164.

Kranz, Gisbert:
Englische Mystiker als Lehrer des geistlichen Lebens, *GuL* 37 (1964), 125–141.

Kurz, Paul Konrad:
Die spirituelle Wegsuche des Romanciers Paulo Coelho, *GuL* 74 (2001), 435–443.

Kurz, Paul-Konrad:
Die Gestalt des Büßers. In den Romanen von Hermann Hesse, Thomas Mann, Albert Camus, Isaac B. Singer, *GuL* 75 (2002), 98–110.

Möllerfeld, Johannes:
Beten mit Wille und Herz. Zum affektiven Gebet nach Alvarez de Paz (1560–1620), *GuL* 34 (1961), 117–128.

Raitz von Frentz; Emmerich:
Gebet und Beschauung nach dem heiligen Kirchenlehrer Robert Bellarmin, *GuL* 20 (1947), 111–122.

Roth, Cornelius:
Mit-Leiden mit Gott. Eine Passionsbetrachtung von Johannes Gerson, *GuL* 75 (2002), 111–116.

Sudbrack, Josef:
Auf der Suche nach der Einheit von Theologie und geistlichem Leben. Zum Werk des spätmittelalterlichen Benediktiners Johannes von Kastl, *GuL* 37 (1964), 421–440.

Wild, Karl:
Das mystische Gnadenleben nach Hieronymus Jaegen, *ZAM* 7 (1932), 289–318.

Wild, Karl:
Hieronymus Jaegen, Bankdirektor und Mystiker, *ZAM* 10 (1935), 249–251.

Wunderle, Georg:
Vom Wesen des Christseins in ostkirchlicher Sicht. Gedanken zum Werk des Nikolaus Kabasilas († 1371) „Über das Leben in Christus", *GuL* 21 (1948), 371–386.

22. Christliche Meditation und Gebet

Bacht, Heinrich:
Das „Jesus-Gebet" – seine Geschichte und seine Problematik, *GuL* 24 (1951), 326–338.

Balthasar, Hans Urs von:
Katholische Meditation, *GuL* 51 (1978), 28–39.

Balthasar, Hans Urs von:
Meditation als Verrat, *GuL* 50 (1977), 260–268.

Bamberg, Corona:
Beten und Menschsein, *GuL* 68 (1995), 324–335.

Bamberg, Corona:
Gebet – Begegnung mit Gott?, *GuL* 70 (1997), 415–425.

Bill, Josef:
Kontemplation als Weg der Christusförmigkeit, *GuL* 68 (1995), 166–178.

Bolley, Alfons:
Das Gotterleben in der Betrachtung, *GuL* 22 (1949), 343–356.

Bolley, Alfons:
Versenkungsstufen in der Betrachtung, *GuL* 22 (1949), 258–273.

Brunner, August:
Meditieren in der Welt der Technik, *GuL* 45 (1972), 403–413.

Lotz, Joh. B.:
Das „Gedächtnis" oder der Seelengrund in seiner Bedeutung für die Betrachtung (I -IV), *GuL* 23 (1950), 121–130; II: 214–225; III: 435–447, *GuL* 24 (1951), 37–47.

Rahner, Karl:
Das Gebet der Schuld, *GuL* 22 (1949), 90–100.

Rahner, Karl:
Thesen zum Thema: Glaube und Gebet, *GuL* 42 (1969), 177–184.

Rahner, Karl:
Über das Beten, *GuL* 45 (1972), 84–98.

Rahner, Karl:
Vom Beten heute, *GuL* 42 (1969), 177–184.

Satura, Vladimir:
Gotteserfahrung in der Bibelmeditation, *GuL* 62 (1989), 204–212.

Semmelroth, Otto:
Die Einheit von Kult und Meditation als Forderung der Eucharistiefeier, *GuL* 39 (1966), 120–133.

Severus, Emmanuel von:
Kult und Meditation, *GuL* 31 (1958), 256–264.

Sudbrack, Josef:
Christliche Meditation, *GuL* 43 (1970), 437–454.

Sudbrack, Josef:
Einübung und Hoffnung. Über Verheißung und Versuchung des christlichen Meditierens, *GuL* 51 (1978), 99–117.

Sudbrack, Josef:
Meditative Erfahrung – zum anderen hin. Stufen und Schritte, *GuL* 48 (1975), 260–273.

Sudbrack, Josef:
Vom mündigen Beten, *GuL* 44 (1971), 93–102.

Thurn, Hubert:
Seelengrund und Frömmigkeit. Zur Psychologie des Gefühls und der Frömmigkeit, *GuL* 23 (1950), 346–361.

Verny, Louis:
In actione contemplativus – Beschaulich mitten in der Arbeit. Vom immerwährenden Gebet des tätigen Menschen, *GuL* 23 (1950), 458–470.

Wolter, Hans:
Meditation bei Bernhard von Clairvaux, *GuL* 29 (1956), 206–218.

Wulf, Friedrich:
Das innere Gebet (oratio mentalis) und die Betrachtung (meditatio), *GuL* 25 (1952), 382–290.

Wulf, Friedrich:
Die christliche Meditation in der Auffassung und Übung der Zeit, *GuL* 30 (1957), 435–445.

Wulf, Friedrich:
Die Übung der Meditation in der abendländisch-christlichen Geschichte, *GuL* 34 (1961), 197–209.

23. Grundfragen der Mystik

Balthasar, Hans Urs von:
Aktion und Kontemplation, *GuL* 21 (1948), 361–370.

Balthasar, Hans Urs von:
Metaphysik und Mystik des Evagrius Ponticus, *ZAM* 14 (1939), 31–47.

Bäumer, Johannes:
Theologische und mystische Erkenntnis. Eine Studie im Anschluß an Heinrich von Gent, Dionysius den Kartäuser und Josephus a Spiritu Sancto, *ZAM* 16 (1941), 62–78.

Boeckl, Karl:
Die sieben Gaben des Heiligen Geistes und ihre Beziehungen zur Mystik, *ZAM* 7 (1932), 54–57.

Deuringer, Karl:
Die Beurteilung außergewöhnlicher mystischer Phänomene beim heiligen Johannes vom Kreuz, *GuL* 32 (1959), 106–115.

Dorsch, Emil:
Die Gottesschau in der Mystik, *ZAM* 6 (1931), 289–309.

Dorsch, Emil:
Die Zurüstung der Seele für die Mystik, *ZAM* 6 (1931), 97–120.

Dorsch, Emil:
Von der mystischen Beschauung, *ZAM* 5 (1930), 289–311.

Dürckheim, Karlfried Graf:
Werk der Übung – Geschenk der Gnade. Gedanken eines Laien, *GuL* 45 (1972), 363–382.

Gross, Julius:
Die Vergöttlichung des Christen nach den griechischen Vätern, *ZAM* 14 (1939), 79–94.

Haas, Alois M.:
Mystik als Suche und Findung von Sinn, *GuL* 67 (1994), 189–205.

Mager, Alois:
Beschauung und Vision, *ZAM* 1 (1925/26), 38–44.

Rahner, Karl:
Der Begriff der ecstasis bei Bonaventura, *ZAM* 9 (1934), 1–19.

Rahner, Karl:
Über das Problem des Stufenwegs zur christlichen Vollendung, *ZAM* 19 (1944), 65–78.

Rahner, Karl:
Über Visionen und verwandte Erscheinungen, *GuL* 21 (1948), 179–213.

Sudbrack, Josef:
Kontemplation – Andacht zur Wirklichkeit, *GuL* 73 (2000), 431–441.

Vries, Josef de:
Der Akt der Gottesliebe nach der Lehre des heiligen Thomas, *ZAM* 5 (1930), 17–34.

Weismayer, Josef:
Was ist Mystik? Zum Verständnis von Glaube und religiöser Erfahrung, *GuL* 61 (1988), 348–358.

Wild, Karl:
Das Wesen der mystischen Beschauung nach dem heiligen Johannes vom Kreuz, *ZAM* 9 (1934), 107–124.

Zulehner, Paul:
Mystik und Politik, *GuL* 62 (1989), 405–415.

24. Dialog mit den Weltreligionen

Brunner, August:
Der Leib in heidnischer und christlicher Aszese, *GuL* 23 (1950), 336–345.

Bürkle, Horst:
Das Gebet – Grundphänomen der Religionen, *GuL* 54 (1981), 23–36.

Cuttat, Albert:
„Buddhismus des Glaubens" und Mysterium Fidei, *GuL* 32 (1959), 352–358.

Dumoulin, Heinrich:
Buddhistische Meditation und Christentum, *GuL* 34 (1961), 32–45.

Dumoulin, Heinrich:
Die Zen-Erleuchtung, *GuL* 27 (1954), 117–135.

Dumoulin, Heinrich:
Fragen an das Christentum aus buddhistischer Sicht, *GuL* 48 (1975), 50–62.

Dumoulin, Heinrich:
Gibt es Verständnisbrücken zwischen christlicher und buddhistischer Spiritualität, *GuL* 50 (1977), 350–364.

Dumoulin, Heinrich:
Lebenswerte im Buddhismus. Wo Christen von Buddhisten lernen können, *GuL* 47 (1974), 112–126.

Dumoulin, Heinrich:
Östliche und westliche Mystik (I. u. II.), *GuL* 20 (1947), 133–147; 202–222.

Gramlich, Richard:
Indifferenz. Eine Haltung der islamischen Frömmigkeit, *GuL* 62 (1989), 241–245.

Gramlich, Richard:
Nur Gott allein. Ein Wesenszug der islamischen Mystik, *GuL* 62 (1989), 459–469.

Huber, Friedrich:
Christlicher Yoga? Überlegungen zur Verwendung des Yoga im Rahmen christlicher Spiritualität, *GuL* 64 (1991), 346–364.

Nemeshegyi, Péter:
Ortung des Christentums zwischen den Weltreligionen, *GuL* 74 (2001), 5–14.

Neuner, Josef:
Indische und christliche Meditation, *GuL* 26 (1953), 445–461.

Neuner, Josef:
Indischer und christlicher Gleichmut. Eine vergleichende Studie der Bhagavadgîtâ und der ignatianischen Exerzitien, *GuL* 25 (1952), 439–457.

Neuner, Josef:
Östliche und Christliche Meditation, *GuL* 47 (1974), 211–224.

Newell, William Lloyd:
Buddhistische und christliche Liebe, *GuL* 48 (1975), 171–184.

Ott, Elisabeth:
Zen und „Die Wolke des Nichtwissens". Zum Verhältnis von östlicher und christlicher Meditation, *GuL* 48 (1975), 244–260.

Painadath, Sebastian:
Dem betenden Geist Raum lassen, *GuL* 74 (2001), 1–16.

Painadath, Sebastian:
Die Bhagavad-Gita – Ein indischer Weg zu Gott und zur Gotteserfahrung, *GuL* 55 (1982), 287–293.

Steinmetz, Franz-Josef:
Interreligiöser Dialog, *GuL* 74 (2001), 1–4.

Sudbrack, Josef:
Anfragen an Graf Dürckheims (1896–1988) „Initiatische Therapie", *GuL* 69 (1996), 4–19.

Sudbrack, Josef:
Christlicher Glaube und nicht-christliche Erfahrungen. Zum Dialog über das Meditieren, *GuL* 56 (1983), 228–232.

Sudbrack, Josef:
Dialog der Religionen und pluralistische Religionstheologie, *GuL* 67 (1994), 435–450.

Sudbrack, Josef::
Meditierter Personalismus. Zum Gespräch zwischen Ost und West, *GuL* 46 (1973), 206–216.

Waldenfels, Hans:
Der Dialog zwischen Buddhismus und Christentum. Herausforderung für die europäischen Christen, *GuL* 53 (1980), 184–201.

Wu, Joannes C. H.:
Die Weisheit des Ostens und der Geist der Freude. Zur Begegnung mit fernöstlicher Spiritualität, *GuL* 54 (1981), 410–421.

Wulf, Friedrich:
Zur Christlichkeit des „Initiatischen Weges". Antwort an Graf Dürckheim, *GuL* 51 (1978), 226–232.

Wulf, Friedrich:
„Die Wende zum Initiatischen". Meditation als Heilslehre, *GuL* 49 (1976), 461–468.

25. Buchreihen

(1) Studien zur Theologie des geistlichen Lebens.
Hrsg. von Friedrich Wulf SJ und Josef Sudbrack SJ.
Echter Verlag Würzburg.

Mosis, Rudolf:
Der Mensch und die Dinge nach Johannes vom Kreuz. Würzburg 1964 (Bd. I).

Fraling, Bernhard:
Der Mensch vor dem Geheimnis Gottes. Untersuchungen zur geistlichen Lehre des Jan von Ruusbroec. Würzburg 1967 (Bd. II).

Bakker, Leo:
Freiheit und Erfahrung. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen über die Unterscheidung der Geister bei Ignatius von Loyola. Würzburg 1970 (Bd. III).

Maaß, Fritz-Dieter:
Mystik im Gespräch. Materialien zur Mystik-Diskussion in der katholischen und evangelischen Theologie Deutschlands nach dem Ersten Weltkrieg. Würzburg 1972 (Bd. IV).

Bacht, Heinrich:
Vermächtnis des Ursprungs. Studien zum frühen Mönchtum I. Würzburg 1972 (Bd. V).

Switek, Günter:
„In Armut predigen". Untersuchungen zum Armutsgedanken bei Ignatius von Loyola. Würzburg 1972 (Bd. VI).

Altenähr, Albert:
Dietrich Bonhoeffer – Lehrer des Gebets. Grundlagen für eine Theologie des Gebets bei Dietrich Bonhoeffer. Würzburg 1976 (Bd. VII).

Bacht, Heinrich:
Das Vermächtnis des Ursprungs. Studien zum frühen Mönchtum II: Pachomius – Der Mann und sein Werk. Würzburg 1983 (Bd. VIII).

(2) Geist und Leben. Studien zur Verwirklichung der christlichen Botschaft.
Hrsg. von Otto Knoch und Friedrich Wulf.
Echter Verlag Würzburg u. Katholisches Bibelwerk Stuttgart.

Steinmetz, Franz-Josef / Sudbrack, Josef / Wulf, Friedrich:
Verantworteter Glaube. Meditationen zum christlichen Bekenntnis. Würzburg 1971 (Bd. 1).

Sudbrack, Josef:
Meditation: Theorie und Praxis. Würzburg 1971 (Bd. 2).

Bamberg, Corona:
Was Menschsein kostet. Aus der Erfahrung des frühchristlichen Mönchtums. Würzburg 1971 (Bd. 3).

Ungezählte Bände (im Echter Verlag)

Bouyer, L. / Lubac, H. de / Seyppel, J.:
Das Mysterium und die Mystik. Beiträge zur Theologie der christlichen Gotteserfahrung. Hrsg. und eingeleitet von Josef Sudbrack. Würzburg 1974.

Ott, Elisabeth:
Thomas Merton – Grenzgänger zwischen Christentum und Buddhismus. Über das Verhältnis von Selbsterfahrung und Gottesbegegnung. Würzburg 1977.

Breemen, Piet van:
Kostbar in seinen Augen. Neue Suche nach Gott. Würzburg 1981.

Ungezählte Bände (im Katholischen Bibelwerk)

Limbek, Meinrad:
Was Christsein ausmacht. Nachfolge Jesu als unverzichtbarer Weg.

Knoch, Otto:
Der Geist Gottes und der neue Mensch.

Walter, Eugen:
Fragen an Paulus. Antworten aus gelebter Existenz.

Heer, Josef:
Leben hat Sinn. Christliche Existenz nach dem Johannesevangelium.

Zeitschrift für Aszese und Mystik (*ZAM*)

1925/26	01	1937	12
1927	02	1938	13
1928	03	1939	14
1929	04	1940	15
1930	05	1941	16
1931	06	1942	17
1932	07	1943/44	18/19
1933	08	1943 / 3 Hefte; 1944 / 2 Hefte	
1934	09		
1935	10	Zusammenlegung mit „Zeitschrift für Katholische Theologie“	
1936	11		

Geist und Leben. Zeitschrift für christliche Spiritualität (*GuL*)

1947	20	1975	48
1948	21	1976	49
1949	22	1977	50
1950	23	1978	51
1951	24	1979	52
1952	25	1980	53
1953	26	1981	54
1954	27	1982	55
1955	28	1983	56
1956	29	1984	57
1957	30	1985	58
1958	31	1986	59
1959	32	1987	60
1960	33	1988	61
1961	34	1989	62
1962	35	1990	63
1963	36	1991	64
1964	37	1992	65
1965	38	1993	66
1966	39	1994	67
1967	40	1995	68
1968	41	1996	69
1969	42	1997	70
1970	43	1998	71
1971	44	1999	72
1972	45	2000	73
1973	46	2001	74
1974	47	2002	75