

Michael Schneider

**Zur Geschichte
der christlichen Spiritualität**

Ein Leitfaden

**LXXIX
EDITION CARDO**

Studien des Patristischen Zentrums KOINONIA - ORIENS
Herausgegeben von Wilhelm Nyssen und Michael Schneider
Band LXXIX

Die Deutsche Bibliothek - CIP Einheitsaufnahme

Schneider, Michael
Zur Geschichte der christlichen Spiritualität - Ein Leitfaden /
Michael Schneider - Köln:
Patristisches Zentrum Koinonia - Oriens e.V., 2001.
(Edition Cardo; Bd. 79)

ISBN 3-933001-76-5

© by Koinonia-Oriens e.V., Köln - 2001

INHALTSVERZEICHNIS

Hinführung	7
1. EXISTENZ IM AUFBRUCH	
Heilige Schrift	8
a. AUFBRUCH	8
- Abraham	8
b. NACHFOLGE	10
- Jüngergemeinde	10
2. LEBENSZEUGNIS	
Frühe Kirche	13
a. BLUTIGES ZEUGNIS	13
- Ignatius von Antiochien	16
b. UNBLUTIGES ZEUGNIS	18
- Syrische Wanderasketen	19
- Ägyptische Mönchsväter	20
c. ZEUGNIS IN DER FREMDE	28
- Irisches Mönchtum	28
3. LEBENSFORM	
Mittelalter	31
a. ASKETISCHER GOTTESMANN	31
b. DIENST	34
- Christophorus-Legende	34
c. ARMUT	37
- Bernhard von Clairvaux	39
- Franz von Assisi	53
d. VERINNERLICHUNG	59
- Wende um 1200	61
- Deutsche Mystik	69
e. FRÖMMIGKEIT	73
- Devotio moderna	75
- Thomas von Kempen	80
4. INMITTEN DER WELT	
Neuzeit	87
a. IN DEN »KOCHTÖPFEN«	87
- Teresa von Avila	87
b. IN ALLEN DINGEN	91
- Ignatius von Loyola	92
c. IN DEN ALLTÄGLICHKEITEN	98

- Franz von Sales	99
5. IN EINER GOTTFERNEN WELT	
Moderne	105
a. STELLVERTRETUNG	105
- Thérèse von Lisieux	105
b. AUF DEM LETZTEN PLATZ	114
- Charles de Foucauld	115
c. AUßERHALB DER KIRCHE	118
- Simone Weil	119
d. KIRCHE DER ARMEN	127
- Theologie der Befreiung	128
6. AGGIORNAMENTO	
Gegenwart	133
a. NEUBESTIMMUNG TRADITIONELLER KONZEPTE	133
- Vollkommenheit	133
- Spiritualität	134
b. NEUE GEISTLICHE BEWEGUNGEN	136
- Ursprünge	136
- Gestalten	137
c. NEUE MODELLE DER NACHFOLGE?	139
- Jerusalem-Gemeinschaft	139
- Eremiten	140
- Bewertung	141
Bibliographie	144

Zur Geschichte der christlichen Spiritualität

Was heute zuweilen als Erfahrungsdefizit in der Theologie beklagt wird, ist im Grunde ein Alltagsproblem christlichen Lebens: Wie lassen sich Glaube und Welt, Nachfolge und Alltag, Hoffnung und Erfahrung miteinander in Einklang bringen? Diese Frage ist deshalb von so grundlegender Bedeutung, weil Glaube und Erfahrung im Umgang mit der Welt aufeinander verwiesen sind und im gleichen Maße wachsen: Der Glaube wird durch das Leben erfahrungshaft und die im christlichen Leben gemachte Erfahrung glaubenshaft.

Seit den Anfängen des Christentums wird der Glaube als ein existentielles Wagnis verstanden, denn er findet seine konkrete Gestalt in der Nachfolge als dem genuinen Lebensstil des Glaubens. Das gläubige Lebenszeugnis der Nachfolge steht zugleich in unmittelbarem Kontakt zur jeweiligen Zeit und dem sich wandelnden Glaubensverständnis, so dass die Ausformung der entsprechenden Nachfolgepraxis eine Antwort auf das zeitgenössische Frömmigkeitsideal darstellt.

Wie es um das Zueinander von Glaube und Erfahrung bestellt ist, dazu lassen sich in der Glaubensgeschichte unterschiedliche Antworten finden, von denen nun einige modellhaft angeführt seien. Am Ende der Überlegungen wird sich zeigen, dass in der gegenwärtigen Praxis des geistlichen Lebens und der Nachfolge - im Vergleich zur bisherigen Praxis aus dem Glauben - keine wesentlich neuen Themen christlicher Spiritualität vorgestellt werden, was überrascht, da es nach dem II. Vatikanum in fast allen anderen Bereichen kirchlichen Lebens zu einer »kopernikanischen Wende« gekommen ist.

1. EXISTENZ IM AUFBRUCH

Heilige Schrift

Im Zeugnis der Heiligen Schrift werden die Grundmodelle der Glaubensexistenz unter dem Vorzeichen des Aufbruchs bzw. der Nachfolge beschrieben. Auch wenn wichtige Differenzierungen (z.B. bei den einzelnen Propheten und Evangelisten) vorliegen, soll in der vorliegenden Darstellung angesichts der gebotenen Kürze nur ein alttestamentliches Modell (Abraham) und ein ihm entsprechendes neutestamentliches Modell (Jüngergemeinde) angesprochen werden.

a. Aufbruch

Auf den Befehl Gottes hin, der zum Aufbruch nötigt, fängt Abraham nicht an, große Reden zu halten und zu diskutieren, er bricht vielmehr auf, und zwar schweigend. Es ist von keinem Gottesdienst, keinem großen Lobpreis und von keiner Anbetung die Rede, es scheint vielmehr alles nur darauf anzukommen, dass Abraham sich auf den Weg macht. Der Aufbruch wird nicht eigens begründet und reflektiert, die Erzählung beschränkt sich auf die einfache Darstellung des geforderten Aufbruchs im Glauben, der skizzenhaft mit wenigen Worten beschrieben wird.

ABRAHAM

Das Buch Genesis berichtet von zwei Aufbrüchen Abrahams.¹ Der erste vollzieht sich in Ur, der Heimat des Patriarchen. Es heißt: »Der Herr sprach zu Abram: Zieh weg aus deinem Land, von deiner Verwandtschaft und aus deinem Vaterhaus in das

¹ Vgl. zum Folgenden auch R. Strunk, Nachfolge Christi. Erinnerung an eine evangelische Provokation, München 1988, 20-27.

Land, das ich dir zeigen werde ... Da zog Abram weg, wie der Herr ihm gesagt hatte, und mit ihm ging auch Lot. Abram war fünfundsiebzig Jahre alt, als er aus Haran fortzog« (Gen 12,1-4). Über den zweiten Aufbruch heißt es danach: »Gott sprach: Nimm deinen Sohn, deinen einzigen, den du liebst, Isaak, geh in das Land Morija, und bring ihn dort auf einem der Berge, den ich dir nenne, als Brandopfer dar. Frühmorgens stand Abraham auf, sattelte seinen Esel, holte seine beiden Jungknechte und seinen Sohn Isaak, spaltete Holz zum Opfer und machte sich auf den Weg zu dem Ort, den ihm Gott genannt hatte« (Gen 22,2-4).

Der Aufbruch auf Gottes Geheiß hin verlangt den Abbruch der bisherigen Vergangenheit, vor allem der drei natürlichen Kontexte des Lebens, nämlich des Vaterlandes, der Verwandtschaft und des Vaterhauses. Indem Abraham aus seinem Vaterland aufbricht, verläßt er die ursprüngliche Heimat, den *Raum*, in dem er sich geborgen weiß; gemeint ist der Grund und der Boden, dem sein Leben entspringt und erwächst. Nicht anders verhält es sich bei dem Auszug aus der eigenen Verwandtschaft, sie ist die Geborgenheit in der *Zeit* und der Blutsverwandtschaft, der Abraham genealogisch entstammt. Schließlich der Aufbruch aus dem Vaterhaus, eine Aufforderung, die umso härter wirkt, weil es um die Auflösung der Familienbande geht, in denen der Mensch damals seine letzte Geborgenheit findet.

Der dreifache Aufbruch, der Abraham abverlangt wird, löst ihn aus allen Banden der Vergangenheit und holt ihn aus allen grundlegenden Verbindungen und Verbindlichkeiten des eigenen Lebens heraus, so dass er nun seine Existenz nicht in der Vergangenheit festmachen muß, sondern einzig in der *Zukunft*, die Gott ihm zeigen will. Dabei handelt es sich um keine natürlich ableitbare und geschichtlich herleitbare Zukunft, vielmehr wird sie von Gott selbst heraufgeführt.

Bei dem zweiten Aufbruch, den Gott Abraham abverlangt, wird er aufgefordert, seinen Sohn Isaak auf einem Berg im Land Morija als Opfer darzubringen. Auch hier antwortet Abraham damit, dass er - wiederum schweigend - aufbricht und sich auf den beschwerlichen Weg macht. Was am Ende dieses Aufbruchs an Abraham gepriesen wird, ist nicht so sehr sein unbedingter Gehorsam, als dass er seinen Sohn vor Gott »nicht zurückbehalten« hat: Isaak ist ja die personifizierte Verheißung Gottes und als einziger Sohn der Garant für die zahlreiche Nachkommenschaft. Aufbruch geschieht hier nicht nur im Verlassen der Vergangenheit (Vaterland, Sippe, Vaterhaus), sondern auch in Richtung auf die Zukunft hin. Indem Abraham vor Gott seinen Sohn »nicht zurückbehält«, erweist er sich als vorbehaltlos offen für Gott und seine Verheißungen. Abraham klagt vor Gott keine Rechte ein, er läßt sich von ihm alles schenken, auch die Bestätigung und Garantie der göttlichen Verheißungen und der von Gott zugesagten künftigen Erfüllung. Darin erweist sich Abraham als der »Vater unseres Glaubens«, denn er stellt sein ganzes Leben in den Aufbruch.

b. Nachfolge

Im Neuen Testament finden sich auffallende Parallelen zu dem alttestamentlichen Verständnis der Glaubensexistenz im Aufbruch, auch wenn wichtige Unterschiede nicht zu übersehen sind.

JÜNGERGEMEINDE

Was sich bei Abraham als Grundcharakteristikum des biblischen Verständnisses einer gläubigen Existenz im Aufbruch zeigt, kehrt im Neuen Testament wieder, wenn auch auf verschiedene (typisierte) Personen verteilt. In Lk 9,57-62 werden drei Begebenheiten auf dem Weg Jesu berichtet:

»Als sie auf ihrem Weg weiterzogen, redete ein Mann Jesus an

und sagte: Ich will dir folgen, wohin du auch gehst. Jesus antwortete ihm: Die Füchse haben ihre Höhlen und die Vögel ihre Nester; der Menschensohn aber hat keinen Ort, wo er sein Haupt hinlegen kann. Zu einem anderen sagte er: Folge mir nach! Der erwiderte: Lass mich zuerst heimgehen und meinen Vater begraben. Jesus sagte zu ihm: Lass die Toten ihre Toten begraben; du aber geh und verkünde das Reich Gottes! Wieder ein anderer sagte: Ich will dir nachfolgen, Herr. Zuvor aber Lass mich von meiner Familie Abschied nehmen. Jesus erwiderte ihm: Keiner, der die Hand an den Pflug gelegt hat und nochmals zurückblickt, taugt für das Reich Gottes.«

Der Aufbruch, der hier gefordert wird, geschieht gleichfalls aus jenen drei Bezügen des Lebens, die schon Abraham abverlangt werden. Wer aufbricht, nimmt teil an der Heimatlosigkeit des Menschensohnes (Auszug aus dem Vaterland), seiner Lösung aus familiären Banden (Auszug aus dem Vaterhaus) und aus der Verwandtschaft (Auszug aus der Sippe).

Es gibt aber einen wichtigen Unterschied. Abraham bricht auf in »das Land, das ich dir zeigen werde«, während die Männer bei Lukas alles aufgeben, um das »Reich Gottes« wie eine »kostbare Perle« zu gewinnen (Mt 13,45f). Wer im Gehorsam gegenüber dem Ruf Jesu aufbricht, macht den Gewinn seines Lebens. Petrus fragt hierzu: »Du weißt, wir haben unser Eigentum verlassen und sind dir nachgefolgt. Jesus antwortete ihnen: Amen, ich sage euch: Jeder, der um des Reiches Gottes willen Haus oder Frau, Brüder, Eltern oder Kinder verlassen hat, wird dafür schon in dieser Zeit das Vielfache erhalten und in der kommenden Welt das ewige Leben« (Lk 18, 28-30).

Auch die andere Fähigkeit Abrahams, nämlich Gott »nichts zurückzubehalten«, findet sich im Evangelium wieder: »Wer sein Leben retten will, wird es verlieren; wer aber sein Leben verliert um meinetwillen, der wird es finden« (Mt 16,25). Wer Vater, Mutter, Frau und Kinder, Brüder und Schwestern verläßt, tritt in

die Nachfolge Jesu ein und wird das ewige Leben gewinnen (vgl. Lk 14,25f.). So gilt der gläubigen Existenz im Aufbruch die Erfüllung aller Verheißungen Gottes und seines Reiches.

Weiterhin ist bezeichnend, dass sich im Evangelium keiner selber in die Existenzweise des Aufbruchs in der Nachfolge begibt, er wird vielmehr dazu »berufen«, selbst wenn er wie die »Sünder, Zöllner und Dirnen« keine moralische bzw. religiöse Qualifikation vorzuweisen hat. Wer im Gehorsam gegenüber dem Ruf nachfolgt, ist in dieser Welt nicht mehr beheimatet, aber er hat einen »Schatz im Himmel«, wo seine wahre Heimat ist (Mk 10,21).

Jesus gibt der religiösen Existenz im Aufbruch einen eschatologischen Inhalt, alle möglichen asketischen und moralischen Ge-halte treten zurück. Ausdruck der eschatologischen Ausrichtung der Nachfolge ist die Mobilität und das Risiko, das mit der Lebensweise nach dem Evangelium verbunden ist, denn der gläubige Mensch will, wie Petrus, über das »Wasser« gehen - »auf Jesus hin« (Mt 14,28-33). Wie der Menschensohn nichts hat, »wohin er sein Haupt legen kann« (Mt 8,20), begibt sich auch jener, der ihm nachfolgt, in eine ähnliche Situation der Armut; weil er alles »umsonst« empfangen hat, gibt er auch »umsonst« weiter.

Rückblickend zeigt sich, daß die Grundaussagen über den gläubigen Lebensstil als Existenz im Aufbruch schon im biblischen Zeugnis ihre Wurzeln haben. Glaube - im Sinn der Heiligen Schrift - meint keine Gesinnungsethik oder fromme Anhänglichkeit an Gott, sondern radikale »Umkehr«, ja »Verflüssigung der eigenen Existenz« im Glauben an Gott und seine Verheißungen.

2. LEBENSZEUGNIS

Frühe Kirche

In der frühen Kirche werden die Konsequenzen aus der dargelegten biblischen Deutung der gläubigen Existenz im Aufbruch gezogen. Wer an den Gekreuzigten und Auferstandenen glaubt, ist bereit, seine ganze Existenz hinzugeben, sogar bis zur Weg-gabe des eigenen Lebens im Martyrium.

a. Blutiges Zeugnis

Die patristische Auslegung von Mt 13,23 bezieht das »dreißigfältig« auf die verheirateten Christen bzw. auf die Witwen, das »sechzigfältig« auf die Jungfrauen und das »hundertfältig« auf die Märtyrer.² Viele Menschen sind im Laufe der Geschichte für ihre Überzeugungen in den Tod gegangen, aber die Botschaft Jesu ist keine Philosophie und der christliche Glaube keine Weltanschauung. Die Märtyrer erleiden ihr Schicksal nicht bloß aufgrund einer Lebensanschauung oder ihres Glaubenseifers³, »Christus selber ist es, der zum Martyrium beruft, und der damit das Martyrium zu einer besonderen Gnade macht«⁴.

² Vgl. Hieronymus, ep. 48, Nr.3 (PL 22,493).

³ Cyrill, Hier. Catech. XIII,21.

⁴ E. Peterson, Zeuge der Wahrheit. Leipzig 1937, 20f. - Weitere Studien zu den folgenden Ausführungen sind H. von Campenhausen, Die Idee des Martyriums in der alten Kirche, in: E. Lohse (Hg.), Märtyrer und Gottesknecht. Untersuchung zur urchristlichen Verkündigung vom Sühnetod Jesu Christi, Göttingen 1963, 193ff.; K. Baus, Das Gebet der Märtyrer, in: TThZ 62 (1953) 19-32; H. Delehaye, Les Origines du Culte des Martyrs. Bruxelles ²1966; M. Pellegrino,

Jeder Christ hat seinen Glauben zu bekennen⁵ - auch unter Lebensgefahr.⁶ Als die entscheidende Vorbereitung auf das Martyrium gilt das christliche Leben aus dem Glauben.⁷ Die Lebensführung, nicht erst das Martyrium, macht den Christen zum »Martyrer«. So entscheidet letztlich keineswegs die besondere Tat (das Martyrium), sondern das christliche Lebenszeugnis dar-

L'imitation du Christ dans les Actes des Martyrs, in: La Vie Spirituelle 18 (1958) 38-54; R. Reitzenstein, Bemerkungen zur Martyrienliteratur, Bd. I (Göttinger Nachrichten), Berlin 1916, 417-467; Th. Baumeister, Die Anfänge der Theologie des Martyriums (Münsterische Beiträge zur Theologie, Heft 45), Münster 1980. - Zur Stellung Christi in der Theologie des Martyriums vgl. K. Baus, Das Gebet der Märtyrer, 29f. (Lit).

⁵ So sind die Martyrer meistens Laien, wie es besonders bei allen Martyrerinnen eo ipso gegeben ist, die nicht dem Klerikerstand angehören.

⁶ Die Begriffe »Bekenner« und »Martyrer« können ursprünglich auch synonym gebraucht werden.

⁷ »Die Antizipation des eigenen Todes als Antwort auf den Tod Christi ist die Weise, wie wir uns unseres Glaubens ernsthaft versichern können. Wenn Glaube besagt: Gottes Wahrheit das Übergewicht über all unsere Wahrheit geben - samt ihrem Wissen, Zweifeln, Nichtwissen, ihren Unsicherheiten und Vorbehalten, dann ist der Ansatz der Existenz jenseits von all diesem Eigenbesitz an menschlicher und problematischer Wahrheit der mir mögliche Beweis, daß ich Gottes Wahrheit über die meine das Übergewicht gebe ... Die Lebenshingabe für die Brüder ist keine dosierte, humanistische, sie kommt immer schon vom Horizont des Todes (Christi, daher auch des Glaubenden) auf die jetzige Lebenssituation zurück. Indem ich glaubend den Tod Jesu als für mich erlitten ergreife, erhalte ich durch den Glauben (nicht anders!) das Recht, mein Leben als Antwort darauf zu verstehen, welches Recht die Pflicht zur Kehrseite hat, den Ernstfall, von dem her ich mich deute, ernst zu nehmen« (H.U. von Balthasar, Cordula oder der Ernstfall. Einsiedeln 1966, 20f.).

über, ob einer als »Martyrer« bezeichnet werden kann⁸; deshalb hebt das »Martyrium des Polykarp« eigens hervor: »Polykarp war schon vor dem Martyrium aufgrund seiner guten Lebensführung mit jeglichem Gut geziert.«⁹

Das Martyrium ist keine Sache der Gesinnung und des bloß äußeren »Erleidens«, in ihm wird das Kreuzesgeschehen vergegenwärtigt: Christus selber, der Gekreuzigte, ist im Martyrium aktiv.¹⁰ Deshalb wird in der frühchristlichen Zeit das Martyrium

-
- ⁸ Die christliche Deutung des Martyriums setzt dieses nicht absolut. Auf die Frage, ob das Martyrium der *actus maximae perfectionis* sei, antwortet Thomas von Aquin: Das Sterben als solches ist es gewiß nicht, erst wenn der Beweggrund betrachtet werde, nämlich der *amor caritatis*, »erweise das Blutzeugnis von allen Rechtsverhaltungen am meisten die Vollkommenheit der Liebe« (Thomas von Aquin, S.Th. II-II 124,3c).
- ⁹ Mart. Polyc. 14,2. - Der Weg in das Martyrium wird verstanden als eine Gehorsamstat gegenüber dem Willen Gottes, so daß das Erfüllen des göttlichen Willens im Vordergrund steht und das einzig Maßgebliche ist. Nur »die Martyrien sind selig und edel, die nach dem Willen Gottes eintreten« (ebd., 2), so daß sich keiner zum Martyrium selber melden und drängen darf. Es dauert nicht lange, bis daß die Erfüllung des göttlichen Willens nicht nur im blutigen Lebenszeugnis des Martyriums gesehen wird, sondern auch auf unblutige Weise, nämlich durch den Gehorsam gegenüber dem Willen Gottes im Alltag (oder auch gegenüber einem »Abt«). So wird das Blutzeugnis des Martyriums abgelöst durch das unblutige Zeugnis des tugendhaften christlichen Lebens.
- ¹⁰ E. Peterson (Zeuge der Wahrheit, 21f.) beschränkt die Aktivität Christi im Martyrium einzig auf den Akt der Berufung zum Martyrium, was jedoch der frühchristlichen Deutung des Martyriums nicht ganz gerecht wird. Christus ist nicht nur am Anfang gegenwärtig, nämlich in der Berufung auf den Weg in das Martyrium, sondern er leidet auch selber in der Bedrängnis des Glaubenden. So heißt es z.B. für Paulus in der Apostelgeschichte: »Saul, Saul, was verfolgst du mich«, und: »Ich bin Jesus, den du verfolgst« (Apg 9,4-5); und Cyprian (Ep. 10,4; 37,2; 76,7) tröstet die Christen, die vor dem Martyrium stehen, damit, daß der Herr »selbst in uns ringt, selbst mit uns in den Kampf

ganz aus der Sicht des Leidens und der Passion Jesu Christi gedeutet.¹¹ Der Martyrer leidet nicht nur wie Christus oder mit Christus, Christus selbst leidet in ihm und sein Leiden wird im Martyrer neu gegenwärtig.¹² Aus dem Bewußtsein, daß Jesus Christus selbst in ihm leidet, erhält der Martyrer seine Kraft und »Gelassenheit«: Als die schwangere Felicitas im Kerker ihre Wehen bekommt und sie den Schmerz kaum aushalten kann, spricht der Gefängniswärter sie mit den Worten an: Wenn du schon jetzt so sehr leidest, was wirst du erst angesichts der wilden Tiere tun?, worauf Felicitas antwortet: Jetzt bin ich es, die leidet, dort aber wird ein anderer in mir für mich leiden!¹³ Die Parallelen zur Passion Jesu erscheinen im Martyrium des Stephanus überaus deutlich. Er wiederholt bei seiner Steinigung die Kreuzesworte Jesu, nun aber an Christus, nicht an Gott

eintritt, selbst in unserem schweren Ringen sowohl den Kranz verleiht wie auch empfängt«. - Von hier aus ist leicht zu verstehen, daß der Martyrer den Ehrentitel »Christophoros« bekommt.

- ¹¹ Zur Martyrertheologie siehe H. von Campenhausen, Die Idee des Martyriums in der alten Kirche, 193ff.
- ¹² Vgl. W. Schrage, in: E. Gerstenberger / W. Schrage, Leiden. Stuttgart 1977, 155ff.179ff.; E. Güttgemanns, Der leidende Apostel und sein Herr. Göttingen 1966, 154ff.323. Nach Paulus gibt es eine Analogie zwischen Christusleiden und Christenleiden, er bezieht sich hierbei aber fast ausschließlich auf die meist von Menschen zugefügten Leiden in der Nachfolge Christi; das physische Übel der »Krankheit« wird kaum bedacht. - Es gibt eine qualitative Differenz zwischen Christi eigenem Kreuz und dem Kreuz der Glaubenden (vgl. D. Bonhoeffer, Nachfolge. München 1971, 61-69) und es gibt ein Leiden, das rein aus der Kreatürlichkeit des Menschen kommt und damit keinen direkten Bezug zum Nachfolgeschehen hat.
- ¹³ Dies wird ausführlicher belegt bei C. Leonardi, Von der »monastischen« zur »politischen« Heiligkeit, in: Conc. 15 (1979) 590-596, hier 591.

gerichtet: »Herr Jesus, nimm meinen Geist auf!«, und: »Herr, rechne ihnen diese Sünde nicht an« (Apg 7,59f.). Der Jünger erleidet das Martyrium nicht nur für Christus, sondern mit ihm und in Entsprechung zu ihm. Gleichsam wie in der Feier der Eucharistie ist auch im Martyrium die Passion Jesu gegenwärtig.

IGNATIUS VON ANTIOCHIEN

Ein besonders markanter Zeuge für das frühchristliche Verständnis des Martyriums ist Ignatius von Antiochien (gest. um 110). Er sieht in dem zu erleidenden Martyrium die Vollendung seiner Nachfolge, denn der blutige Zeugentod führt in einzigartiger Weise zur Vereinigung mit Jesus Christus.¹⁴

Trotz der zu erwartenden Grausamkeit der Leiden bekennt Ignatius: »Ich sehne mich nach dem Tierkampf«,¹⁵ »denn ich bin verliebt in den Tod«¹⁶. Für Ignatius führt die Nachfolge nicht »gegebenenfalls«, sondern notwendigerweise in das Martyrium: »Denn wenn ich auch Fesseln trage im Namen (Jesu), so bin ich noch nicht vollendet in Jesus Christus.«¹⁷ Erst im Martyriumsleiden wird Ignatius zum wahren und wirklichen »Jünger«

¹⁴ Weil das Martyrium die Hochform der Christusbefolgung darstellt und in einzigartiger Weise mit Christus verbindet, ist in ihr die Vollkommenheit schlechthin begründet, sie gilt als »das Werk der vollkommenen Liebe« (Klemens von Alexandrien, Strom. 4,4,14). - Die Martyriumsidee wird schon bald zum Maßstab für die christliche Vollkommenheit und läßt nach Ersatzformen suchen, wenn das blutige Martyrium nicht möglich ist (vgl. Cyprian, Ad Fortun. 13; De zelo et liv. 16).

¹⁵ Ignatius von Antiochien, Trall. 10.

¹⁶ Ignatius von Antiochien, Röm. 7,2.

¹⁷ Ignatius von Antiochien, Eph. 3,1. - Gerade hier setzt er sich von der Deutung des Leidens bei Paulus ab, denn für Ignatius genügt es noch nicht, »Fesseln« zu tragen, »bin ja auch ich, obzwar ich Fesseln trage ..., deshalb noch kein Jünger« (Ignatius von Antiochien, Trall. 5,2).

des Herrn¹⁸: »Nahe dem Schwert ist nahe bei Gott, inmitten der Bestien ist mitten in Gott - einzig im Namen Jesu Christi.«¹⁹ Die Nähe zu Gott ist es, die das Martyrium in enge Verbindung zum Mysterium der Lebenshingabe Jesu bringt. Wenn Ignatius seiner Gemeinde schreibt: »Fleht Christus für mich an, daß ich durch diese Werkzeuge - das heißt: durch die Bestien - als Gottes Opfer empfunden werde«,²⁰ versteht er seine Lebenshingabe als »Sühneopfer« für die anderen: »Ein Sühnopfer bin ich für euch und weihe mich für euch Epheser.«²¹ Die Lebenshingabe an den Herrn wie auch für die anderen steht bei Ignatius von Antiochien in einem eucharistischen Kontext, denn Martyrium, Passion Jesu und Eucharistie gehören innerlich zusammen²²: Wie in der Eucharistie empfängt der Jünger in seinem Martyrium die Gemeinschaft mit dem Herrn. Dieser ist es auch, der seinen Jünger im Erleiden des Martyriums vollendet und seinen Lebensweg im Glauben zum Ziel führt: martyrio

¹⁸ Ignatius von Antiochien, Röm. 2,1; 6,2; Smyrn. 4,2.

¹⁹ Ignatius von Antiochien, Smyrn. 4,2; weitere Ausführungen sind zu finden bei Th. Baumeister, Die Anfänge der Theologie des Martyriums, 279.

²⁰ Ignatius von Antiochien, Röm. 4,2.

²¹ Ignatius von Antiochien, Eph. 8,1; 21,1. - Von hier aus erklärt sich die kultische Verehrung der Märtyrer, die im 3. Jahrhundert allgemein durchgedrungen ist: Das Sühneleiden des Märtyrers kommt nicht nur ihm, sondern auch der Gemeinde zugute; er wird als Mittler bei Gott angerufen.

²² »Man wird jedoch nicht Eucharistie und Martyrium ineinssetzen können. Der Märtyrer wird im Tod nicht zum eucharistischen Brot, sondern er erreicht die Vollendung seines Lebens in einem Sein, das von der Lebensmacht Christi durchwirkt ist und insofern mit der Eucharistie verglichen werden kann« (Th. Baumeister, Die Anfänge der Theologie des Martyriums, 284).

consummatum est.²³

b. Unblutiges Zeugnis

Das Martyrerideal entspricht der Tauftheologie und bezieht sich vornehmlich auf den Ursprung und den Anfang des Christenlebens. Aber die Taufe beantwortet noch nicht die Frage nach einem gläubigen Leben in der Welt und seiner zeitlichen Erstreckung. In der frühen Kirche bildet sich deshalb ein neuer Begriff christlicher Vollkommenheit aus. Neben das blutige Martyrium tritt das »unblutige Martyrium«, das sich vornehmlich in der »heroicitas virtutum« äußert, und neben dem blutigen »roten Martyrium« gibt es nun noch andere Formen eines Martyriums: das »weiße Martyrium«, »wenn man um der Liebe Gottes willen dem entsagt, was man liebt«, und das »grüne« oder »graue« Martyrium, »wenn man seinen Leidenschaften entsagt, um zu sühnen und Buße zu tun«²⁴.

SYRISCHE WANDERASKETEN

Schon im ersten nachchristlichen Jahrhundert kommt es zu einer neuen Bewegung, die recht vielseitig und nicht auf einen Nenner zu bringen ist. Die syrischen Asketen leben ohne Besitz und außerhalb ihrer Heimat, auf ständiger Wanderschaft, indem sie christliche Gemeinden im syrisch-palästinensischen Raum

²³ H. Delehay, *Les Origines du Culte de Martyrs. Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'antiquité*, Bruxelles 1927; M. Viller / K. Rahner, *Aszese und Mystik in der Väterzeit. Ein Abriß*, Freiburg 1939, 19-40.

²⁴ Diese Farbensymbolik wird des näheren bedacht in *Imitation du Christ. Nouvelle traduction littérale donnant le sens mystique. Introduction et commentaires par G. Bardet*, Paris 1958, 24f.; L. Gougaud, *Dévotions et pratiques ascétiques du moyen âge*. Paris 1925, 200-219.

aufsuchen. Dort werden sie gerne aufgenommen als Seelsorger, Teufelsbändiger und Heilkundige. Was sie besonders auszeichnet, ist ihre Askese. Neben dem Verzicht auf Heimat und Besitz ist den syrischen Wanderasketen vor allem der Verzicht auf die Ehe besonders wichtig. Nur wer die ganze - und das heißt hier: asketische - Radikalität des Evangeliums liebt, verdient, ein »Jünger Christi« genannt zu werden. Wer dem Herrn in allem nachfolgen möchte, muß auch das ganze »Gesetz Christi« befolgen.

In der Auslegung dieses Gebotes Christi droht das Evangelium bei den syrischen Wanderasketen zu einer bloßen Ethik und Moral zu werden. Ein derart rigoristisches Verständnis des Evangeliums als Befolgung des »Gesetzes« Jesu Christi findet sich auch in der »Didache«, wo es heißt: »Wenn du das ganze Joch des Herrn trägst, wirst du vollkommen sein; wenn nicht, tu, was du kannst.«²⁵ Strunk resümiert: »Zwischen dem jüdischen Gesetz und der Nachfolge Christi besteht da nur noch ein Unterschied in der Quantität, nicht in der Qualität.«²⁶ Diese Entwicklung findet eine sehr entscheidende Korrektur in der Theologie der Kirchenväter und nicht zuletzt bei den Mönchsvätern.

²⁵ Vgl. G. Kretschmar, Ein Beitrag zur Frage nach dem Ursprung frühchristlicher Askese, in: S. Frank (Hg.), Askese und Mönchtum in der Alten Kirche. Darmstadt 1975, 129-180, hier 172.

²⁶ R. Strunk, Nachfolge Christi, 58.

ÄGYPTISCHE MÖNCHSVÄTER

Einen wichtigen Beitrag in der tieferen theologischen Ausdeutung des »unblutigen Martyriums« leistet Origenes.²⁷ Er betont nicht so sehr die gute bzw. heroische Tat, sondern die Selbstverleugnung und das Lebenszeugnis im Glauben. Das ganze christliche Leben ist nach Origenes ein »Martyrium«, insofern der Glaubende bereit sein muß, täglich mit Christus - gekreuzigt zu werden.²⁸

Die Vorstellung vom täglichen Martyrium, die für das Mönchtum so entscheidend und bestimmend werden soll,²⁹ erhält bei Origenes eine sehr spezifische Gestalt, nämlich die des »geistlichen Kampfes«: Der im geistlichen Leben Fortgeschrittene, also der Pneumatiker, gelangt durch den lebenslangen Kampf mit den dämonischen Mächten dieser Welt zur Vollendung.

²⁷ Vgl. W. Völker, Das Vollkommenheitsideal des Origenes. Eine Untersuchung zur Geschichte der Frömmigkeit und zu den Anfängen christlicher Mystik (Beiträge zur historischen Theologie 7), Tübingen 1931.

²⁸ »Der wahre Jünger verweigert in der Gerichtsverhandlung das Opfer, wobei er die Versuchung des Herrn nachahmt, nimmt nach Christi 'paradeigma' sein Kreuz auf sich, wird zusammen mit Christus gekreuzigt, ergänzt damit dessen Leiden, trägt wie Christus in seinem Tode die Sünden der anderen, triumphiert wie sein Meister in der Passion über die widergöttlichen Mächte, verherrlicht Gott durch seinen Tod, folgt seinem Herrn auf der Reise durch die Himmel bis zum Altare Gottes, ohne daß die dämonischen Mächte ihm etwas anhaben könnten, und thront bei Christus in Herrlichkeit« (W. Völker, Das Vollkommenheitsideal des Origenes, 225).

²⁹ Schon von den Rigoristen des zweiten Jahrhunderts und von Klemens von Alexandrien wurde das asketische Ideal als ein »martyrium cotidianum« aufgefaßt. Was Origenes selber entwirft, wird vom frühen Mönchtum aufgegriffen, das die Schriften und Gedanken des Alexandriners eifrig studierte, wie auch von Autoren späterer Zeiten (vgl. Methodius v. Olymp, Makarius u.a.).

Dieser geistliche Kampf gehört unvermeidbar zum Leben des Fortgeschrittenen: sperato pugnam et praepara te ad bellum.³⁰ Der Kampf ist »das eigentliche Element der Pneumatiker, Tapferkeit ihre eigentliche Tugend und ein stolzes Gefühl der Unerschrockenheit ihre herrschende Stimmung«³¹. Die Vorstellungen über den geistlichen Kampf, wie sie von Origenes vorgezeichnet sind, finden sich großteils in der Praxis der frühen Mönchsväter wieder. Während der antike Heide die Dämonen fürchtet und deshalb die Wüste, das eigentliche Gebiet der dämonischen Kräfte, meidet, gehen die Mönche bewußt in die Wüste, um dort wie Christus den Kampf mit dem Bösen auf sich zu nehmen. Nicht allein asketische Gründe sind es, die den Weg in die Einsamkeit der Wüste antreten lassen, vielmehr deuten die Mönche ihr Leben in einem theologischen Kontext: »Denn wir haben nicht gegen Menschen aus Fleisch und Blut zu kämpfen, sondern gegen die Fürsten und Gewalten, gegen die Beherrscher der finsternen Welt, gegen die bösen Geister des himmlischen Bereichs« (Eph 6,12). Die Wüste - bedeutet den Mönchen mehr als ein geographischer Ort, sie wird ihnen zu einem theologischen und heilsgeschichtlichen Topos.³²

-
- ³⁰ Origenes, Exodus-Homilien 11,3. - Wie dieser Kampf aussieht, beschreibt Origenes anhand der Homilien über den Wüstenzug der Israeliten und die Eroberung Kanaans. Anstelle der schwächlichen »Landleute« müssen die Pneumatiker die Kriege führen und den Sieg davontreten. Sie geben den anderen aber auch den Anteil an der Beute, d.h. die im geistlichen Kampf errungenen Erfolge und Siege des Pneumatikers kommen seinen Mitmenschen zugute.
- ³¹ W. Völker, Das Vollkommenheitsideal des Origenes, 176. - Paulus ist das große Vorbild für den wahren Kämpfer gegen alle dämonischen Mächte.
- ³² Vgl. dazu die Studie M. Schneider, Aus den Quellen der Wüste. Die Bedeutung der frühen Mönchsväter für eine Spiritualität heute, Köln 1987, bes. 17-21. Weil sich hier ausführliche

Es ist auffällig bei den Mönchsvätern, daß sich der geistliche Kampf fast ausschließlich auf die Auseinandersetzung mit den »Logismoi« zu beschränken scheint, nämlich auf den Kampf mit den Gedanken, Lastern, Vorstellungen, Absichten, Plänen, Gefühlen, Motivationen und Trieben, die den Mönch bedrängen und ihn vom Weg der Nachfolge abbringen wollen. Hierfür gibt die Versuchungsgeschichte Jesu in der Wüste das Urbild, vielleicht sogar das Schema ab (vgl. Mt 4,1-11): Wie der Satan dem Herrn die versucherischen Gedanken eingibt, so stehen auch hinter den »Gedanken« dessen, der ihm nachfolgen will, einzelne Dämonen, die den Glaubenden attackieren und ihn aus der Gemeinschaft mit Gott herausbringen wollen.

Wer sind diese »Väter der Wüste«, wie sie seit Beginn des 5. Jahrhunderts genannt werden?³³ Sie stehen in einer Mönchsbeziehung, die im ganzen Orient »eine Massenbewegung gewesen ist, die alle Länder, Bevölkerungsschichten und Stände erfaßte. Bereits Palladius hat in der *Historia Lausiaca* voll Bewunderung darauf hingewiesen, daß sich das Mönchtum die ganze Welt erobert habe«³⁴. In Ägypten gibt es zu Beginn des 5. Jahrhunderts 5000-7000 Pachomianer, wie Heinrich Bacht schätzt. Hieronymus geht noch weiter; er, der um 404 die Pachomiosregel ins Lateinische übersetzt, nennt in seiner Praefatio die Zahl von 50.000 Pachomianern, die sich jedes Jahr

Überlegungen zu den Mönchsvätern finden, kann folgende Darstellung kurz gehalten werden.

³³ Palladius, *Historia Lausiaca* 11 und 39; BKV² 5, 340.403.

³⁴ H. Bacht, Die Rolle des orientalischen Mönchtums in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen um Chalkedon, in: A. Grillmeier / H. Bacht (Hgg.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*. Bd. II, Würzburg 1954, 29.

zu den Kapiteln treffen.³⁵

Am Anfang dieser Mönchsbeziehung steht das neue Verständnis der christlichen Nachfolge, das sich während des dritten Jahrhunderts grundlegend wandelt: Die »kommende Welt« wird als eine »andere Welt« in die eigene Lebenswelt hineingenommen. Daß der Christ auf eine kommende Welt hin lebt, zeigt sich jetzt darin, daß er in einer anderen Welt lebt - am Rande oder außerhalb der bewohnten und gesellschaftlich geordneten Welt. So ziehen die Mönche aus den kirchlichen Gemeinden aus (auch wenn sie weiterhin an deren Gottesdiensten teilnehmen) und verlassen die ihnen bekannte Gesellschaft und Welt. Die Mönche begeben sich damals in einen geographischen Raum, der es ihnen erlaubt, das neue Leben des Glaubens zu verwirklichen - im Wissen, diesen Raum schließlich doch innerhalb der eigenen Persönlichkeit wiederzufinden. Der geistliche Kampf verlagert sich zunehmend in den Binnenbereich des gläubigen Lebens und erhält dort seine Bedeutung für das Heilswerk in der Welt, den κόσμος. Der Auszug aus dem Kosmos und der Bruch mit der Kulturlandschaft und der Gesellschaft gehen über den äußeren, körperlichen Aufbruch hinaus, sie führen in den Abbruch mit allem, was die Seele an den κόσμος bindet. Im äußeren wie inneren Bruch mit dem Kosmos erstet die neue »Gegenwelt« des Glaubens. Die Grenzlinie im neuen Leben der Nachfolge Christi verläuft nicht nur zwischen der Welt und der Wüste, sondern zwischen den Bedürfnissen der σάρξ und der Existenz κατὰ πνεῦμα des einzelnen Menschen. Die Trennung von der Welt führt somit vom äußeren Aufbruch aus der Welt weiter zum Bereiten der neuen Welt in der eigenen Seele.

³⁵ Th. Spidlík, Das östliche Mönchtum und das östliche Frömmigkeitsleben, in E. von Ivanka u.a. (Hgg.), Handbuch der Ostkirchenkunde. Düsseldorf 1971, 543-568, hier 549.

Was ist es, das die Menschen an der Lebensweise der Wüstenväter so fasziniert? Ein erster Grund mag - gerade im Blick auf die Mönchsväter des syropalästinensischen Raumes - darin zu suchen sein, daß die Lebensweise der Väter geprägt und bestimmt ist durch die Einheit von Leben und Lehre. Die Weisung des Altvaters, des lehrenden Meisters im geistlichen Leben, impliziert die Gestalt seines Lebens - wie auch umgekehrt sein Leben den besten Kommentar zu seiner Lehre darstellt. Leben und Lehre der Väter gelten als lebendiger Kommentar zum Evangelium.

Ein wesentlicher Grund dafür, daß die Wüstenväter von ihren Mitmenschen aufgesucht und um Rat gefragt werden³⁶, mag darin liegen, daß die Väter in der Wüste keine Sonderwelt aufbauen wollen, vielmehr bleibt die Grundstruktur der Nachfolge bei ihnen dieselbe wie auch in jedem anderen christlichen Leben. So finden die Menschen bei den Vätern etwas von dem verwirklicht, was jedes christliche Leben bestimmt.

Man erwartet vom Mönchsvater das »Wort«, das heilt und die wahre Gestalt des Lebens im Glauben erkennen läßt.³⁷ Dieses Wort kommt nicht allein aus der Kenntnis der Heiligen Schrift oder Theologie, sondern ergeht in der Begegnung mit dem Altvater. Er ist ein Träger des Heiligen Geistes, deshalb sind seine

³⁶ Ähnlich ist es bei den russischen Starzen; vgl. I. Smolitsch, *Leben und Lehre der Starzen*. Köln 1952; E. Behr-Sigel, *Die russischen Starzen*, in: *Conc 4* (1968) 516-526; M. Schneider, *Geistliche Begleitung. Grundlegung und Hinführung*, Köln 2001, 46-62.

³⁷ Das »Wort«, das der Anfänger am Beginn seines geistlichen Lebens von dem Altvater erwartet und erbittet, ist keine eigene »Regel«, sondern »aktualisiert« die Botschaft des Evangeliums so, daß es hilft, aus dem Wort der Heiligen Schrift zu leben (vgl. hierzu ausführlicher I. Herwegen, *Väterspruch und Mönchsregel*. Münster 1937; aber auch Pachomius, *Praecepta et Instituta*, Prooemium [ed. Boon 53]).

»Rhemata« geistgewirkt und können das heilende Wort für das Leben des Einzelnen werden. Doch nicht allein das Wort »legitimiert« den Altvater als »Pneumatophoros«, vielmehr muß noch etwas hinzukommen, das in gleichem Maße seinen Geistbesitz bezeugt, nämlich seine Lebensweise. Wort und Leben, Lehre und Lebenszeugnis gehören zusammen und erhellen sich bei den Vätern der Wüste gegenseitig, wie folgendes Apophthegma des Altvaters Poimen zeigt: »Er sagte auch: 'Ein Mensch, der lehrt, aber nicht tut, was er lehrt, gleicht einer Quelle: alles bewässert und reinigt sie, nur sich selbst vermag sie nicht zu reinigen.'«³⁸

Oft werden lange Reisen unternommen, um mit einem Wüstenvater zusammentreffen zu können. Weil es schon genügt, ihn zu sehen, geben einige Apophthegmata nur Auskunft über das Aussehen und die Lebensweise des betreffenden Altvaters.³⁹ Sein Aussehen ist selber ein Stück Lehre und gehört zu ihr wie der ihm entsprechende Lebenswandel. Die Wüstenväter geben keine abstrakte Lebensweisheit weiter, sondern ihr Leben, das als solches in ihre »Lehre« mit hineingehört. Nicht die Person kommentiert die Sache, sondern die Sache ist an der Person zu ersehen.

Die persönliche Weisheit des Altvaters und sein Rat, die von den Kandidaten des Mönchslebens eingeholt werden, ergeben sich nicht unmittelbar aus der Heiligen Schrift, aber sie lassen sich von dieser nicht trennen, da die Väter in allem aus der Schrift leben: »Altvater Abraham erzählte über einen Mönch der Sketis,

³⁸ Die Worte der Väter sind gesammelt in Weisung der Väter. Apophthegmata Patrum, auch Gerontikon oder Alphabeticum genannt. Eingel. und übers. von B. Miller (Sophia. Quellen östlicher Theologie 6), Freiburg 1965, Nr. 599.

³⁹ Ebd. Nr. 92.

der Schreiber war und kein Brot aß. Einmal kam ein Bruder zu ihm mit der Bitte, ihm ein Buch abzuschreiben. Der Alte hatte aber seinen Sinn auf Beschauung eingestellt und so schrieb er manche Zeilen verstümmelt und ohne Unterscheidungszeichen. Als nun der Bruder das Buch bekam und lesen wollte, stellte er fest, daß ganze Wörter fehlten. So sagte er zu dem Alten: 'Da fehlen Verse!' Der Greis antwortete: 'Tu zuerst, was geschrieben ist, und dann komm; und ich werde den Rest schreiben.'»⁴⁰

Den Wüstenvätern erschließt sich der Sinn der Heiligen Schrift unmittelbar im Tun (vgl. Joh 7,17). Das Tun dessen, was der Herr gesagt und vorgelebt hat, ist so entscheidend und grundlegend für die Spiritualität der frühen Mönchsväter, daß das Tun zum einzigen Kriterium für die Echtheit und Ursprünglichkeit ihrer Spiritualität wird, wie Abbas Poimen verdeutlicht: »Ein Bruder fragte den Abbas Poimen: 'Es leben Brüder mit; willst du, daß ich ihnen befehle?' Da sagte der Altvater zu ihm: 'Nein, sondern tue zuerst das Werk ... Werde für sie ein Vorbild, kein Gesetzgeber!'«⁴¹

Viele Wüstenväter konzentrieren sich auf eine einzige Praktik, wie das Beispiel des Abbas Dioscorus bezeugt: »Er hielt sich jedes Jahr an *eine* Praktik, indem er sich zum Beispiel vornahm: Dieses Jahr werde ich niemanden besuchen; oder werde ich keine Früchte oder kein Gemüse essen.«⁴² Manche Mönche halten diese eine Praktik ein Leben lang ein. Es mag vielleicht enttäuschen, was hier in Einfachheit beschrieben wird. Aber eine einzige Übung genügt - wenn es sich um eine grundlegende geistliche Praktik handelt, die als solche auf dem Weg zu Gott

⁴⁰ Ebd. Nr. 143.

⁴¹ Ebd. Nr. 748.

⁴² Dioscorus 1 (PG 65,160C).

vorankommen läßt.

Entscheidend ist also nicht, daß man etwas Großes tut, sondern es muß genau das sein, was wirklich zu Gott führt, und zwar das, was Gott selbst eingibt. Nicht die große Wirkung, sondern der treue und beständige Vollzug einer Übung ist das Mittel, um sich Gott zu nähern und bei ihm zu bleiben, denn: »Die Biene produziert überall, wo sie hinkommt, Honig, und der Mensch erfüllt überall, wo er ist, das Werk Gottes.«⁴³

Nach der Begegnung mit dem Mönchsvater hat der Einzelne die Sache zu vollziehen, welche Gott von ihm einfordert und die konkret greifbar wird in dem Rat, den der Wüstenvater ihm gibt. Die Sache selber, die zu tun ist, hat insofern keine letztentscheidende Bedeutung für das Gelingen des geistlichen Lebens, als der Mensch auf seinem geistlichen Weg erkennt, daß alles »göttlicher Bereich« ist. Gott läßt sich »in allen Dingen« suchen und finden. Dies hat die geistliche Tradition immer betont, auch die Väter der Wüste wissen darum, wie folgendes Beispiel aus dem Leben des Euprepus zeigt: »Zu Anfang (seines Mönchslebens) kam Abbas Euprepus zu einem Alten und sagte zu ihm: 'Abba, sag mir ein Wort, wie ich mich retten kann!' Der andere sagte zu ihm: 'Willst du gerettet werden, so sprich, wenn du einen besuchst, nicht, bevor jener dich fragt.' Der Bruder war von diesem Wort betroffen, machte einen Fußfall und sagte: 'Wahrhaftig, ich habe viele Bücher gelesen, aber eine solche Unterweisung habe ich nirgends gefunden.' Und mit großem Nutzen ging er weg.«⁴⁴ Weil sich in dem Wort des Altvaters Gott selber zu erkennen gibt, genügt der rechte Umgang mit dem Wort, um den Beginn eines Lebens als Mönch

⁴³ Paulus Evergetinos, Synagogé III,24.

⁴⁴ Weisung der Väter, Nr. 224.

zu motivieren und dessen einziger Inhalt zu sein. Denn obwohl es kein außergewöhnliches Wort ist, wird es von dem Kandidaten wie von Gott herkommend aufgenommen.

Im Rückblick zeigt sich bei den Mönchsvätern ein wichtiger Hinweis für die konkrete Form der Nachfolge. Das eigene Leben gehört zur Lehre der Altväter, und was sie vom Glauben verstanden haben, suchen sie im Alltag umzusetzen. Der Glaube ist für sie eine existentielle Lebenspraxis und übersteigt so den Binnenbereich einer bloßen Frömmigkeitsweise. Weil mit dem Wort, das die Altväter aussprechen, ein universaler Verstehensschlüssel für das eigene Leben in der Nachfolge gegeben ist, gehen die Menschen in die Wüste und holen sich bei den Vätern Hilfe und Weisung in der konkreten Alltagspraxis des Glaubens. Diese geistliche Unterweisung ist von der Person des geistlichen Vaters nicht zu trennen, denn es handelt sich um eine existentielle Unterweisung, die im konkreten Lebensstil des Mönchsvaters abzulesen ist. Ähnlich stellt sich auch das Lebenszeugnis der irischen Wandermönche dar, die ihren Glauben gleichfalls in eine konkrete Lebenspraxis umsetzen, nämlich die geistliche »peregrinatio«.

c. Zeugnis in der Fremde

Die bisher dargelegten Modelle einer gläubigen Existenz im Aufbruch kehren im irischen Mönchtum wieder, jedoch auf einen neuen Nenner gebracht.

IRISCHES MÖNCHTUM

Neben dem blutigen Martyrium bildet sich schon bald das theologische Konzept eines »unblutigen Martyriums« heraus, das in der heroicitas virtutum besteht. Die Theorie vom zweifachen Martyrium, welche Gregor der Große in seinen Homilien darlegt und dem lateinischen Mittelalter weiterreicht,

wird gerade in keltischen Ländern gerne aufgegriffen.

Die irische Kirche ist insofern einzigartig, als sie seit dem 6. Jahrhundert eine reine Mönchskirche darstellt, so daß die bischöfliche Struktur vor Ort ganz zurückgedrängt wird.⁴⁵ Nicht die Civitas wie auf dem Kontinent, vielmehr entspricht in Irland der Clan der Diözesanstruktur (so daß der Eintritt in ein Kloster keineswegs schon ein Aufgeben der unmittelbaren familiären Bande bedeutet). Regiert wird die irische Kirche von Äbten, die zuweilen die Bischofsweihe empfangen.

Die Missionierung fast der ganzen germanischen Welt⁴⁶ vollzieht sich damals durch den Einsatz der irischen Mönche, die um Christi willen heimatlos leben. Die Spiritualität dieser Mönche ist sehr streng asketisch, bewußt auf die restlose Unterdrückung des Fleischlichen und Leiblichen gerichtet. Dennoch müssen die irischen Mönche eine überzeugende Ausstrahlung gehabt haben, sonst hätten sie bei ihrer Missionsarbeit keinen so großen Erfolg gehabt.

Das irische Mönchtum ist vom ägyptischen wesentlich beeinflusst, auch wenn die Herkunft dieses Einflusses bis heute keineswegs restlos geklärt ist. Als spezifische Ausprägung des irischen Mönchtums gilt die »peregrinatio«, die spirituell-missionarische Wanderschaft. Meist in einer Gemeinschaft von 12 Mann, ahmen die Mönche das Beispiel Christi und seiner Jünger nach: Sie geben jede Verbindung zu ihrem Clan auf, um mit ihrem Herrn in der Fremde heimatlos zu leben. Vorbilder aus der Heiligen Schrift sind Abraham (Gen 12) und die schon angeführte Weisung an die Jünger, um Christi willen »Häuser oder Brüder, Schwestern,

⁴⁵ Vgl. hierzu K. Schatz, Geschichte des Ordenslebens (WS 1999/2000). Frankfurt am Main 2000, 52-57.

⁴⁶ Kolumban gelangt im Jahr 590 auf den Kontinent.

Mutter, Kinder oder Äcker« zu verlassen in der Hoffnung auf den »hundertfachen« Lohn und das ewige Leben (Mt 19,29).

Die »Wüste« ist nun das Meer, auf das man sich im Vertrauen auf Gottes Vorsehung begibt und lange, gewagte Reisen unternimmt. In ihrem Lebensstil geht es den Mönchen nicht allein um asketische Bußfertigkeit, sondern um die Solidarität mit den Armen und Bedürftigen in der Nachfolge des armen und gekreuzigten Christus, die Mönche nehmen sich ihrer Angelegenheiten an, vermitteln in Streitigkeiten und suchen nach Wegen des Friedens.

Ohne im eigentlichen Sinn missionieren zu wollen, werden die irischen Mönche zum entscheidenden Anstoß der Mission auf dem Kontinent (besonders im 6. bis 8. Jahrhundert, aber auch im 9. bis 12. Jahrhundert). Die irischen Mönche geben dem Christentum eine neue Öffnung und sprengen die Ethnozentriertheit, die damals auf dem Kontinent herrscht: sie öffnen die Perspektive über den eigenen Stamm, die Familie und das Volk hinaus. Erstmals gewinnt der Missionsgedanke eine - mehr oder weniger - selbständige Rolle, es gibt so etwas wie »Berufsmissionare«. Es werden Hospize an den Pilgerstraßen gegründet und viele andere karitative Einrichtungen gefördert, aber auch die Pilgerschaft erhält einen neuen Sinn. Die Peregrinatio steht so sehr im Vordergrund des geistlichen Müehens der irischen Mönche, daß sie einen eigenständigen, nämlich geistlichen Wert erhält.

3. LEBENSFORM

Mit dem zunehmenden Eintritt des Christentums in die nordischen, vor allem germanischen Länder kommt es zu gravierenden Veränderungen im Glaubensverständnis, die sich auch in der Praxis der konkreten Nachfolge auswirken.

a. Asketischer Gottesmann⁴⁷

Während sich in der Antike ein zunehmend aufgeklärtes Denken und eine »Entzauberung der Welt« breit macht, wird im Frühmittelalter die ganze Welt nochmals unter dem Einfluß überirdischer Kräfte und ihres unheilvollen Wirkens gesehen. Es wundert somit nicht, daß das Religiöse erneut alle Bereiche menschlichen Daseins, bis in die Politik und Staatsführung hinein, erfaßt.

In dieser Zeit vollzieht sich ein so grundlegender Umbruch, wie er sich in der weiteren Kirchengeschichte kaum nochmals ereignet hat.⁴⁸ Im Frühmittelalter kommt ein ganz neuer Gedanke in das Glaubensverständnis, daß man sich nämlich durch Askese und Gebet Verdienste vor Gott erwerben kann. Neu ist, daß Askese und Gottes Lohn nun in einem Entsprechungsverhältnis zu stehen scheinen. Der wahre Asket verfügt über wunderbare Kräfte und einen reichen Schatz an göttlichen Gnaden, was sich quantitativ nach Maß und Tarif aufrechnen läßt. Dem Gottesmann geht seine Heilkraft in dem

⁴⁷ Vgl. hierzu den Lehrbrief des Theologischen Fernkurses, Würzburg: A. Angenendt / H. Holtmann, Frömmigkeit im Frühmittelalter. Würzburg 1982, 29ff.; M. Seidlmayer, Das Mittelalter. Umriss und Ergebnisse des Zeitalters. Neu hrsg. von H. Grundmann, Göttingen 1967.

⁴⁸ J.A. Jungmann, Die Abwehr des germanischen Arianismus und der Umbruch der religiösen Kultur im frühen Mittelalter, in: ZkTh 69 (1947) 33-99, hier 36.

Augenblick verloren, wo er sich der Askese und dem Gebet nicht mehr in ausreichendem Maß widmen kann. Deshalb vermag der heilige Martin von Tours keine größeren Wunder mehr zu wirken, weil er als Bischof nicht mehr so asketisch wie in früheren Zeiten leben kann...⁴⁹

Eine solche asketische Ausdeutung des Christentums bringt grundsätzliche Neudefinitionen in das Konzept des geistlichen Lebens und der Nachfolge. Das Gebet wird nicht mehr als ein Ruhen in Gott verstanden, wie auch das Geheimnis der Erlösung kaum noch als Gegenstand der Betrachtung oder als Inhalt der Eucharistie und der Sakramente gesehen wird, alles steht nun unter dem Aspekt der Leistung und des damit gewährten Schutzes. Das Gebet wird zunehmend zu einem »Pensum«, das verrichtet werden muß, es hilft und schützt vor bösen Einwirkungen und schenkt die nötigen göttlichen Hilfestellungen, schließlich hilft es dabei, sich einen Schatz im Himmel zu erwerben.

Nur mit Askese und Gebet läßt sich das Böse bekämpfen und besiegen, sie gelten als ein sicherer »Panzer« (Lorica = »Panzerhemd«) gegenüber allen möglichen unheilvollen Einwirkungen des Bösen. Jungmann schreibt über die »neue Art des Betens«: »Man sucht Schutz vor Gefahren, die von allen Seiten auf Leib und Seele eindringen. Zu den allgemeinen christlichen Antrieben zum Gebet kommt als übermächtige Triebkraft eine Dämonenfurcht, die wohl aus einem nie ganz überwundenen Heidentum ererbt ist, und dazu ein Sündenbewußtsein, das sich der siegreichen Erlösung durch Christus nie ganz bewußt geworden ist.«⁵⁰

⁴⁹ Sulpicius Severus, Dialogus II,4.

⁵⁰ J.A. Jungmann, Christliches Beten in Wandel und Bestand. Freiburg-Basel-Wien 1991, 63-65.

Die großen Asketen werden vom Volk auf besondere Weise verehrt. Da ihre Verdienste übertragbar sind, können sie anderen zugute kommen. Aufgrund des Höchstmaßes an Askese erhält der heilige Gottesmann eine übermenschliche Wunderkraft (göttliche virtus), über die er verfügt. Die Segenskraft des asketischen Gottesmannes sichert den nötigen Erfolg im Leben der Bittsteller. Damit wird der asketische Gottesmann ein zuverlässiger Heilmittler, den man jetzt um seinen Beistand lieber anzuflehen scheint als Christus selber. Auch die Heiligen, nicht zuletzt die alttestamentlichen (besonders Moses und Elias), erhalten eine bisher nicht gekannte Bedeutung: Ihre Verdienste und Gnadenwirkungen werden über die Maßen gepriesen und gefeiert.⁵¹

Viele Adlige »halten« sich einen Gottesmann, um sich seines Rates und seiner Fürsprache bei Gott zu vergewissern, was Anlaß zu zahlreichen Klostergründungen wird. Aufgabe dieser Reichsklöster unter Karl dem Großen ist es, seinen Kriegszug mit unendlichen Psalterrezitationen und Meßfeiern zu unterstützen.

Das Ideal des asketischen Gottesmannes bestimmt nicht zuletzt die kirchliche Amtsauffassung. Der Amtsträger soll in allem sündenlos sein, nur so kann er das Sakrament effizient spenden. Die zahlreichen asketischen Verdienste, die er erwirbt, geben ihm die nötige geistliche Virtus, um das Sakrament würdig und effizient zu verwalten. Die mönchische Vollkommenheit wird so sehr zur Voraussetzung für den priesterlichen Dienst, daß die

⁵¹ Er bedarf zahlreicher Mittlerschaften, um zu Gott zu gelangen und vor ihm würdig zu erscheinen. Denn der Mensch erfährt sich unmittelbar vor das majestätische Geheimnis des dreieinen Gottes gestellt; die Menschenfreundlichkeit Gottes, wie sie in seinem Sohn aufleuchtet, scheint kaum noch im Bewußtsein zu sein.

Forderung laut wird, am besten sollen alle Priester wie Asketen zu leben.

Nicht das Maß der Liebe, sondern das Höchstmaß der Askese (in Essen und Schlafen) entscheidet. Wer Größtes leistet, ist der gesuchte Gottesmann. »Schlaflos, hungrig, keusch, schmutzig, - so war man hinlänglich vorbereitet und abgehärtet, um auch die Mittel der Askese an sich in Anwendung zu bringen, die geradezu eine Peinigung des eigenen Körpers beabsichtigten. Die einfacheren und verhältnismäßig milderer unter ihnen waren das Barfußgehen und das Tragen härterer Hemden (cilicium) auf dem bloßen Leibe ... Ungleich härter war es, wenn man den Körper mit harten Ketten oder Panzern beschwerte. Und gerade diese Form der Askese war ziemlich beliebt, während sie ein Kapitular Karls des Großen geradezu untersagt hatte ... Alle diese Übungen konnte man nun miteinander verbinden, indem man zu gleicher Zeit fastete und psallierte, wachte und Ketten trug ... Auch die Sünden der Toten konnte man durch Geißelung abbüßen: das erforderte in Fonte-Avellana sieben Tage Fasten, siebentausend Geißelhiebe, siebenhundert Kniebeugungen, dreißig Psalter u.s.f.«⁵².

b. Dienst

Die Veränderungen in der Vorstellung der Nachfolge, wie sie sich im Mittelalter vollziehen, lassen sich bis in die Legenden hin feststellen. Dies sei an der Christophorus-Legende verdeutlicht, die in einer östlichen wie auch in einer westlichen Überlieferung vorliegt.

⁵² A. Dresdner, Kultur- und Sittengeschichte der italienischen Geistlichkeit im 10. und 11. Jahrhundert. Breslau 1890, 295-298.

CHRISTOPHORUS-LEGENDE

In der *östlichen* Variante der Legende wird Christophorus als ein ritterlicher Krieger mit einem Hundekopf dargestellt. Seine Verehrung im Osten geht vermutlich schon auf das vierte Jahrhundert zurück. Der Riese von unendlicher Kraft ist ein Heide, ohne Sprache, Verstand und Ehre. Erst durch die Taufe erhält er alle menschlichen Qualifikationen: Aus dem heidnischen Reprobus, dem Verworfenen, wird ein erwählter Christusträger, welcher durch Teilhabe am Logos nun auch der Sprache mächtig wird. Als Missionar bereist er die Lande, wird gefangen genommen, entgeht aber allen Martern mit unbesiegbarer Kraft, so daß er schließlich enthauptet werden muß. Die östliche Tradition sagt über den, der Christus nachfolgt, daß er das Schicksal Jesu erleidet, der in dem Martyrer mitleidet, so daß die Passion des Herrn in ihm neu gegenwärtig wird.

Auch in der *westlichen* Überlieferung wird Christophorus als ein Riese dargestellt, aber ohne Hundskopf: Er heißt nun »Cananeus«, der Kanaanäer, nicht jedoch »Canineus«, der Hunde-artige. Überliefert ist uns die Legende bei Jacobus de Voragine im 13. Jahrhundert.⁵³

Reprobus heißt er, und sein Name sagt, daß er in Schuld verstrickt ist. Er hört: »Drüben im fernen Land ist ein großer König, er ist der mächtigste Mann.« Und Reprobus macht sich auf den Weg und wandert, tagelang, wochenlang. Als er endlich zu dem König gelangt, ist dieser sehr erfreut, einen so starken Mann zu haben; dessen Dienst nimmt er gerne an. Wie sie nun eines Abends zusammensitzen, fällt auf einmal der Name »Teufel«.

⁵³ Die *Legenda aurea* des Jacobus de Voragine. Aus dem Lateinischen übers. von R. Benz. Heidelberg 1979, 498ff.

Reprobus sieht, wie sich der König bekreuzigt. Reprobus fragt den König: »Was ist das, daß du beim Namen Teufel das Kreuz schlägst?« Der König wird verlegen; doch dann rückt er mit der Sprache heraus und sagt: »Ich fürchte mich vor dem Teufel!« - »Ja«, sagt Reprobus, »dann bist du doch nicht der mächtigste Mann!«

Reprobus bricht auf, um den Teufel zu suchen. Und er wandert wieder durch die Lande. Schließlich, nach langer Zeit, weit weg in der Wüste findet er den Teufel. »Bist du der Teufel?« »Ja, ich bin's.« »Ich möchte dir als dem mächtigsten Herrn der Welt dienen!« Der Teufel geht gern auf das Anerbieten ein; schon ist der Teufelspakt gemacht. Und sie gehen weiter. Da kommen sie an einer Straßenkreuzung zu einem Kruzifix. Reprobus merkt, wie der Teufel unsicher wird, wie er ihn, Reprobus, abbringen will vom Kurs und einen weiten Bogen machen möchte um das Kreuz. Reprobus fragt: »Warum gehst du nicht auf das Kreuz zu? Das ist doch unser Weg!« Schließlich sagt der Teufel es gerade heraus: Er fürchtet sich vor dem Kreuz. »Aha«, sagt Reprobus, »also bist du doch nicht der mächtigste Mann auf der Welt, dem ich dienen und gehorchen kann. Nun muß ich weitersuchen nach dem, der am Kreuz hängt.«

Also macht er sich wieder auf den Weg, viele Monate lang, bis er einen Einsiedler findet. »Kannst du mir sagen, wie ich Christus finde?« »Ja«, sagt der Einsiedler, »dann mußt du fasten!« Reprobus sieht sich an, die ganze Gestalt von oben bis unten. »Fasten, ich?! Das ist unmöglich! Wenn es nicht anders möglich ist...« Der Einsiedler denkt hin und her, doch dann sagt er: »Sieh, da unten den Fluß. Ein gefährlicher Fluß. Eine reißende Strömung. Menschen müssen da hindurch. Du bist stark genug, sie vom einen zum anderen Ufer zu bringen. Trag die Menschen hinüber - dann kannst du Christus begegnen, ihm dienen und gehorchen.«

Tag für Tag, Jahr um Jahr verrichtet Reprobus seinen Dienst.

Eines Abends hört er eine Kinderstimme: »Reprobis, Reprobis.« Stürmische Nacht! Das Rufen wird nicht weniger, es hört nicht auf. Schließlich macht sich Repobus auf und geht zum Ufer. Er findet ein kleines Kind. Er trägt es auf seinen Schultern. Es wird ihm schwer. Wohl wäre er beinahe darunter zusammengebrochen. Und als er das Kind am anderen Ufer absetzt, sagt er: »Es ist, als hätte ich sterben müssen; es war, als hätte ich die ganze Welt auf den Schultern gehabt.« »Du hast mehr getragen als die ganze Welt«, sagt das Kind, »du hast Christus getragen. Christophorus sollst du heißen!«

In dieser Legende finden sich viele ritterliche Anspielungen, nicht zuletzt im Zusammenhang mit dem König und seinem Hof. Vor allem wird deutlich hervorgehoben, daß Christophorus dem mächtigsten Herrn der Welt dienen möchte. Noch etwas anderes ist entscheidend: Christophorus lehnt den Dienst eines Königs ab (wie es in den Kreuzzügen der Fall ist). Er findet auch nicht den Ort seiner Nachfolge in der Wüste (wie die Mönchsväter), er dient seinem Herrn vielmehr in dem sehr alltäglichen Beruf des Fährmanns. Christophorus erklärt dem Eremiten, daß er für das Fasten und Beten nicht geschaffen ist, wohl aber kann er den Dienst der Nächstenliebe als Fährmann verrichten: So wird der Christusträger schließlich zum Kreuzträger, der seine Last trägt, auch wenn sie ihn zu überfordern scheint. Auf diese Weise tritt er in den Dienst der Nachfolge Jesu, den er beschützen und durch alle Gefahren hindurchtragen will. Es ist eine leichte Last, die den Träger am Ende eben nicht niederdrückt, auch wenn er schwer an ihr zu tragen hat. Diese Schilderung enthält so etwas wie ein kleines Kompendium einer »Laien-Spiritualität«, die sich von allen anderen, bisher so bewährten und promulgierten Vollkommenheitswegen absetzt.

c. Armut

Im Mittelalter besteht eine der wichtigsten Pflichten des Herrschenden darin, für die Armen (pauperes) zu sorgen; er hat die leiblichen Werke der Barmherzigkeit auszuüben bzw. darauf zu achten, daß diese ausgeübt werden. Ein Teil des Kirchengutes gilt als »Armengut«, weil es für die Armen bestimmt ist. Aber weder der Herrscher noch der Adlige, aber auch nicht die Geistlichkeit sieht es für sich als ein geistliches Ideal an, mit den Armen zu leben und ihr Los zu teilen. Nur die freiwilligen Armen, die pauperes Christi, wollen bewußt »nackt dem nackten Christus folgen«, indem sie in ihrer asketischen Lebensweise das arme Leben des irdischen Jesus nachahmen.

Der neue Aufbruch dieser Armutsbewegung vollzieht sich im 11. und 12. Jahrhundert. Mit Hinweis auf die Anfänge des Mönchtums lehnen die pauperes Christi den Reichtum der damaligen Klöster ab und gehen in die Einsamkeit der Wälder und Berge, also in die »grünen Wüsten«, um dort nach dem Vorbild der Mönchsväter ein authentisches Leben der Nachfolge zu gestalten.

Aus diesem Lebensstil der Nachfolge entwickelt sich eine neue Spiritualität der Armut und asketischen Weltflucht bzw. Distanz zur herrschaftlichen Adelskirche von früher und der priesterlichen Herrschaftskirche der Gegenwart. Manches in dieser Armutsbewegung wirkt dualistisch, leib- und weltfeindlich (bewußt lebt man zurückgezogen in den »grünen Wüsten« der Wälder und Berge), manches drängt bis zur Häresie (wie bei den Katharern). Der Ruf nach der (asketisch verstandenen) »apostolischen Lebensweise« wird immer lauter, sie wird besonders für die Priester gefordert.

Indem die Armen Christi wirklich arm leben, können sie für die Armen nichts mehr tun. Wohl wird der finanzielle Überfluß, den die Armen Christi durch ihre Handarbeit gewinnen, an die Armen ausgeteilt (so halten es die Humiliaten). Die Armut wird sogar als Selbstzweck gesehen, sie allein macht schon den ganzen Inhalt

der Nachfolge aus (wie bei den Waldensern). Nicht zu übersehen in den Armutsbewegungen ist, daß in der Hinwendung zum Einzelnen um Christi willen, vornehmlich in den Kranken und Notleidenden, ein neues, vertieftes Menschenbild sichtbar wird.

BERNHARD VON CLAIRVAUX

Eine besondere Bedeutung erhält ab dem 13. Jahrhundert die Armutsbewegung der Bettelorden. Die Bettelmönche, die in freiwilliger Armut als evangelische Wanderprediger gehen, führen durch ihre Verkündigungsarbeit zu einer neuen Verinnerlichung des Christentums.

Die Erneuerung des Glaubenslebens, welche mit den Armutsbewegungen des Mittelalters einsetzt, läßt sich nicht trennen von der Gestalt Bernhards von Clairvaux (1090-1153). Er wird gerne als der letzte der Kirchenväter bezeichnet (z.B. von Nicolaus Faber, 1554-1612), denn er steht noch ganz in der Tradition des ersten Jahrtausends, gibt ihr aber einen neuen Erfahrungshorizont.⁵⁴ Bernhards geistliche Antwort auf die Nöte seiner Zeit läßt ein neues Menschenbild erkennen, das zugleich zu einer vertieften Sicht des Glaubens und der Nachfolge führt. Diese Erneuerung ist so überzeugend, daß Bernhard sehr rasch ein ganzes Jahrhundert prägt und bestimmt. Jahrelang bleibt Bernhard der eigentliche Führer der lateinischen Kirche. Die Veränderungen, die sich mit dem »Bernhardinischen Zeitalter«⁵⁵, also im zweiten Viertel des 12. Jahrhunderts, ergeben, sind so grundlegend, daß von einer wesentlichen Akzentverschiebung im Konzept des Glaubens als Nachfolge gesprochen werden

⁵⁴ Zuweilen wird davon gesprochen, daß mit Bernhard schon erste »neuzeitliche« Akzente gesetzt werden. Zur Bewertung einer solchen Ansicht und über die Einschätzung der Wende zum Individuum, die sich zu dieser Zeit vollzieht, finden sich wichtige Ausführungen bei U. Küsters, *Der verschlossene Garten. Volkssprachliche Hohelied-Auslegung und monastische Lebensform im 12. Jahrhundert*, Düsseldorf 1985, 333; C. Benke, *Unterscheidung der Geister bei Bernhard von Clairvaux*. Würzburg 1991, 101.

⁵⁵ Vgl. H. Wolter, Art. »Bernhardinisches Zeitalter«, in: *LThK² II* 253-255.

darf.⁵⁶

Die anderen Akzente, die Bernhard in das Glaubensverständnis und in das Konzept der Nachfolge bringt, stehen in bewußtem Kontrast zum neuen Selbstverständnis in der Theologie. Bernhard von Clairvaux sieht sich Abaelard und Gilbert von Poitiers gegenüber, die Dialektiker und damit - wie Bernhard von Clairvaux glaubt - bloß »Denker« sein wollen. Aber auch in der geistlichen Theologie und Spiritualität vollzieht sich nun ein großer Wandel, denn diese verlieren zunehmend ihren Bezug zur Heiligen Schrift und der Liturgie. So kommt es, daß eben beide, Theologe und Mystiker, in keinem lebendigen Verhältnis zur Heiligen Schrift mehr stehen. Die Entwicklung des Gebetbuches vom Psalter zu den »hortulae animae« ist ein überzeugender Beweis dafür: Die Frömmigkeit wird immer weltferner und der Beter zieht sich zunehmend in seine eigene Subjektivität zurück, wobei das Lesen der Heiligen Schrift nur noch als Vorstufe für das betende Verweilen bei Gott, also für die Kontemplation, angesehen wird; ja, es setzt sich die Meinung durch, vollkommene Fröm-

⁵⁶ S. Bernardi Opera. Ed. a J. Leclercq et H.M. Rochais. 8 tom., Romae 1957-1977. - C. Benke, Unterscheidung der Geister bei Bernhard von Clairvaux; St. Gilson, Die Mystik des heiligen Bernhard von Clairvaux. Wittlich 1936; W. Hiss, Die Anthropologie Bernhards von Clairvaux. Berlin 1954; K. Knotzinger, Hoheslied und bräutliche Christusliebe bei Bernhard von Clairvaux, in: Jahrbuch für mystische Theologie 7 (1961) 5-88; U. Köpf, Religiöse Erfahrung in der Theologie Bernhards von Clairvaux. Tübingen 1980; ders., Hoheliedauslegung als Quelle einer Theologie der Mystik, in: M. Schmidt / D.R. Bauer (Hgg.), Grundfragen christlicher Mystik. Stuttgart 1987, 50-72; J. Leclercq, Wissenschaft und Gottverlangen. Zur Mönchstheologie des Mittelalters, Düsseldorf 1963; ders., Christusbachfolge und Sakrament in der Theologie des heiligen Bernhard, in: ALW 8 (1963) 58-72; ders., Art. »Bernhard von Clairvaux«, in: TRE V (1980) 644-651; Bernhard von Clairvaux, Gotteserfahrung und Weg in die Welt. Hrsg., eingel. und übers. von B. Schellenberger, Olten-Freiburg 1982, bes. 9-70 (Lit.).

migkeit habe ohne die Heilige Schrift und ohne liturgische Gemeinschaft bei Gott zu verweilen.⁵⁷

Mitten in dieser weitreichenden Entwicklung und Veränderung des Glaubensverständnisses steht Bernhard, der mit seinem Werk ganz neue Impulse in das damalige Konzept von Nachfolge einbringt. Im Folgenden seien aus dem sehr umfangreichen Lebenswerk Bernhards nur drei Aspekte hervorgehoben, nämlich sein Beitrag zu den Kreuzzügen, das Anliegen seiner monastischen Theologie und sein Verständnis der Nachfolge als »conformitas Christi«.

Kreuzzüge

Der zweite Kreuzzug ist auf besondere Weise durch die Persönlichkeit Bernhards veranlaßt. Den Anfangspunkt zu diesem Kreuzzug setzt Bernhard Ende März 1146 in Vézelay mit einer Predigt, die Massen in Bewegung geraten läßt; alles wiederum begleitet von der Handlung der Kreuznahme. Selbst wenn das Volk die Sprache Bernhards kaum versteht, muß er doch umso mehr durch seine Persönlichkeit gewirkt haben, so sehr, daß sie für die damalige Zeit zu einer Verkörperung des Frömmigkeitsideals wird.

Die Kreuzzüge sind gewiß politischer oder sozialer Natur, haben aber auch eine religiöse Seite. In den Kreuzzügen wird für viele Menschen der damaligen Zeit all das, was sie glauben, unmittelbar zur Tat, und ihre Frömmigkeit erhält eine praktische Ausrichtung. Wer sich zu einem Kreuzzug meldet, stellt sich im

⁵⁷ Aufgrund der damaligen »Legendarisierung« (so A.H. Bredero), die ein bestimmtes Heiligkeitsideal verbreitet, kommt es zu einer Stilisierung seiner Persönlichkeit. Eine differenzierte Einordnung des heiligen Bernhard findet sich bei J. Leclercq, Bernhard von Clairvaux. Ein Mann prägt seine Zeit, München-Zürich-Wien 1990, 191ff.

Aufbruch nach Jerusalem in den Dienst Christi und unter das Banner seines Kreuzes. In dem Land, wo der Gottessohn gelebt und gelitten hat, will man ihm nun erneut dienen und die Stätten seines Lebens aus den Händen der Feinde und Ungläubigen befreien.

Robert von Reims sagt hierüber zu Clermont im November 1095 vor 14 Erzbischöfen, 225 Bischöfen und vor mehr als 400 Äbten: »Jerusalem ist der Mittelpunkt der Erde, das fruchtbarste aller Länder, als wäre es ein zweites Paradies der Wonne. Der Erlöser der Menschheit hat es durch seine Ankunft verherrlicht, durch seinen Lebenswandel geschmückt, durch sein Leiden geweiht, durch sein Sterben erlöst, durch sein Grab ausgezeichnet. Diese Königsstadt [...] erbittet und ersehnt Befreiung, sie erlebt unablässig eure Hilfe.«⁵⁸

Indem die Kreuzritter ihre Familie und Heimat zurücklassen und den Pilgerweg ins Heilige Land antreten, erhalten sie in ihrer Sehnsucht nach Unmittelbarkeit zum Heiligen eine konkrete Antwort, ihre Sehnsucht wird zu einer erlebbaren Praxis pietatis: um Jesus Christus und seinem Land nahe zu sein, treten sie in den Kriegsdienst ein.

So gibt es nicht nur politische Gründe (beispielsweise der Hilferuf des Kaisers Alexios von Byzanz angesichts des Vormarsches der Türken), sondern auch und vor allem religiöspirituelle Motive, welche die Menschen nach Palästina aufbrechen lassen, um Jerusalem zu befreien. Dem Wunsch nach konkreter Nachfolge im Glauben wird dadurch ein geistlicher Ausdruck verliehen, daß sich die Menschen damals Stoffe in Kreuzform auf ihre Schulter legen, denn sie verstehen ihre Christusbefolgung als Kreuznahme. Bernhard deutet den Kreuzzug weiterhin als ein Mittel der Sündenvergebung, also als

⁵⁸ A. Borst, Lebensformen des Mittelalters. Frankfurt-Berlin 1973, 319f.

ein Bußunternehmen: Wer in die neue militia Jesu Christi eintritt, wird von der alten malitia - Bosheit befreit. Unter diesen Vorzeichen versteht Bernhard von Clairvaux den Kreuzzug als einen gerechten Krieg, ohne dabei konkret die politischen Folgen und die militärischen Bedingungen des Kreuzzuges recht zu bedenken.

Monastische Theologie

Der Eintritt ins Kloster bedeutet für Bernhard keine Flucht aus der Welt, vielmehr sieht er sich auf neue Weise in ihren Dienst gestellt. Durch seine zahlreichen kirchenpolitischen Einsätze und geistlichen Impulse wird Bernhard in den Jahren 1130-1145 zur »Säule der Kirche« (Gottfried von Auxerre): Bernhard von Clairvaux schlichtet bei einer Papstwahl, auf dem Reichstag in Bamberg, in Streitigkeiten zwischen dem Papst und seinen Gegnern, unternimmt weite Reisen u.a.m. Nicht zuletzt engagiert er sich in zahlreichen Orden, so daß er sich selber als »aller Orden Mönch durch Liebe« bezeichnet. Da er weder das Leben eines Mönches noch das eines Laien führt, sagt er von sich, er sei die »Chimäre des Jahrhunderts«⁵⁹, also ein aus verschiedenen Persönlichkeiten und Aufgaben zusammengesetzter Mensch.

Bernhards Schrifttum, das über 2700 Werke umfaßt, steht neben einem reichem Arbeitspensum, das ihn zuweilen zerreißt: »Ich bin wütend über all die Dinge, die mich beanspruchen ... Darunter leide ich häufig. Und deshalb bin ich häufig wütend.«⁶⁰ Über den Zwiespalt, unter dem er in seinem Leben ständig zu kämpfen hat, urteilt er: »An den Scheideweg gestellt, habe ich

⁵⁹ Bernhard von Clairvaux, Epist. 250,4.

⁶⁰ Bernhard von Clairvaux, Epist. 12.

lange gezögert, welchem der beiden Wege ich mich anvertrauen könne. Ich fürchtete, entweder brauchbar über die Demut zu reden und dadurch selbst gegen die Demut zu fühlen; oder in Demut zu schweigen und dadurch keinen Nutzen zu bringen. Und als ich sah, daß keiner der beiden Wege ganz sicher war und ich trotzdem einen von beiden wählen müßte, habe ich mich dafür entschieden, Dir lieber, soweit ich es zustande bringe, einige Früchte des Wortes zu schicken, als mich für mich allein im Hafen des Schweigens in Sicherheit zu wiegen.«⁶¹ Für Bernhard bleibt das aktive Leben der »Stachel« in seiner kontemplativen Berufung, ohne daß er die *caritas in actu* verläßt. Hierin steht er in der Tradition Cassians, für den die »Doppelrechtshänder« (*ambidextri*) die vollkommensten sind, weil sie nämlich zur Kontemplation *und* zur Aktion fähig sind.⁶² Bernhard betätigt sich unzählige Male in diplomatischen und kirchenpolitischen Fragen. Als kämpferischer und streitbarer Mönch setzt er sich für die Reformbewegung ein, die aus dem Kloster von Clairvaux hervorgeht. 167 Klöster werden von Clairvaux aus in ganz Europa gegründet. Dies geschieht in bewußter Absetzung von dem gängigen Mönchs- und Klosterleben, besonders vom offiziellen kirchlichen Leben. Bernhard läßt es an heftiger Kritik, auch an den reich geschmückten Kirchen, nicht fehlen: »Die Wände der Kirchen strahlen, und ihre Armen sind in Not. Ihre Steine kleidet sie in Gold und läßt ihre Kinder nackt gehen. Man schmeichelt den Augen der Reichen, und die Armen haben das Nachsehen. Die Kunstgenießer finden dort genug, um ihrem Geschmack zu

⁶¹ Bernhard von Clairvaux, *Grad. praef.*

⁶² Johannes Cassian, *Conl. VI,10* (CSEL 13,162-167). Er versteht unter den *ambidextri* eigentlich jene, die aus dem »Linken« (Bösen) etwas »Rechtes« (Gutes) machen können.

fröhnen, die Elenden aber haben nichts zu essen.«⁶³ Er äußert sich distanziert, teils spöttisch: «Was beabsichtigt man mit all dem? Etwa, die Bußfertigkeit der Herzen zu wecken? Geht es nicht vielmehr darum, die Bewunderung der Betrachter zu erheischen? Oh Eitelkeit der Eitelkeiten! Eine Eitelkeit, die eher verrückt als eitel zu nennen ist! Die Wände der Kirche funkeln vor Reichtum, und die Armen darben...»⁶⁴

Bei seinem Klostereintritt im Jahr 1113⁶⁵ wendet sich Bernhard von Cluny ab und wählt das reformierte und strenge Kloster Citeaux. Nahrung und Unterkunft Bernhards sind mehr als spartanisch. Immer wieder wird in den Quellen gerühmt, wie radikal er die Askese treibt und seinen Leib in Zucht nimmt. Bezeichnend ist, was Jakobus von Voragine über seinen Ritt am Genfer See berichtet: »Sanct Bernhard war einst auf einer Reise einen ganzen Tag geritten neben dem See von Lausanne, und sah ihn nicht, oder merkte nicht, daß er ihn sah. Und da seine Gesellen des Abends von dem See sprachen, fragte er, wo das Wasser wäre. Darüber verwunderten sie sich gar sehr.«⁶⁶ Hier unterscheidet sich Bernhard sehr markant von dem Poverello aus Assisi: Während Franziskus in der Schöpfung die Herrlichkeit und Größe seines Schöpfers erkennt, schaut Bernhard in die Seele des Menschen und findet dort die göttlichen Spuren.

Bernhard geht es nicht nur um einen neuen geistlichen Ansatz,

⁶³ Bernhard von Clairvaux, Apologia XII,28 (PL 182,915).

⁶⁴ Zit. nach J. Leclercq, Bernhard von Clairvaux. Ein Mann prägt seine Zeit, 41. Hier finden sich auch weitere Ausführungen zur Einstellung Bernhards zur Kunst.

⁶⁵ Bei seinem Klostereintritt bewegt er dreißig Brüder und Freunde zu demselben Schritt.

⁶⁶ Jacobus de Voragine, Legenda aurea, 612.

sondern um ein neues theologisches Konzept. Abaelard ist der bekannteste Verfechter der im bernhardinischen Zeitalter entstandenen scholastischen Methode (*dialectica*). Gegenüber der neuen Rationalität in Philosophie und Theologie wählt Bernhard einen anderen Weg, ohne daß es zu einem letzten Bruch kommt. Bernhard gilt als der große Systematiker der Zisterziensermystik (E. Gilson) wie auch als der vielseitig begabte Theologe mit einer außerordentlichen spekulativen Kraft (U. Köpf), einbezogen in zahlreiche theologische Gedankengänge seiner Zeit und vielfältig angefragt.⁶⁷ Neben der scholastischen Theologie entwickelt er eine ausgeprägte »monastische Theologie«, als deren (Haupt-)Vertreter er angesehen wird. Das Anliegen dieser monastischen Theologie ist die Systematisierung der geistlichen Erfahrung auf dem Weg der Gottsuche: »Die eigene Lebensgeschichte und die Heilsgeschichte sollen gewissermaßen zur Deckung gebracht und die objektiven Geheimnisse der Heilsgeschichte in den Weg des einzelnen zu Gott hinein transponiert werden.«⁶⁸

Bernhards ausgeprägte Jesus-Mystik und sein Verständnis der christlichen Nachfolge tragen sehr markante, teils neue Züge. Selbst wenn es in der Auseinandersetzung mit Abaelard, vor allem auf dem Konzil des Jahres 1141, auch um gravierende theologische Unterschiede im Glaubensverständnis geht, steht dahinter ein Konflikt von zwei verschiedenen spirituellen Konzepten. Bernhard versteht seine Spiritualität als eine »Lebensschule« im besten Sinn des Wortes: Die Apostel »haben mich gelehrt zu leben. Du meinst, das sei wenig, wenn man zu

⁶⁷ Vgl. hierzu ausführlich C. Benke, Unterscheidung der Geister bei Bernhard von Clairvaux, 34ff.

⁶⁸ C. Benke, Unterscheidung der Geister bei Bernhard von Clairvaux, 38.

leben verstehe? Großes, ja das Größte ist es«⁶⁹. Das Lebenswissen im Glauben bringt Bernhard in die resümierenden Worte: »Glühen ist mehr als Wissen.«⁷⁰

Das wahre »Wissen« im Glauben findet der Mensch nicht in der Wissenschaft und rein wissenschaftlich betriebenen Theologie: »Der Unterricht bringt Gelehrte hervor, die liebende Zuwendung Weise.«⁷¹ Die Liebe führt in die wahre Erkenntnis: »Das Wesentliche liegt im sehnsüchtigen Streben; man erreicht es nicht mit der Vernunft, sondern indem man ihm gleichförmig wird.«⁷² Deshalb sagt Bernhard von seiner eigenen geistlichen Methode, wie er sie in den Predigten und Schriften darlegt: »Mir geht es nicht so sehr darum, Worte zu erklären, als vielmehr: Herzen anzurühren«⁷³, »denn derlei erfaßt der Verstand nur in dem Maß, in dem die Erfahrung daran gerührt ist«⁷⁴. Nicht mit dem Kopf, mit dem Herzen soll der Mensch den Glauben erfassen: non disputatio comprehendit, sed sanctitas.⁷⁵

Das »Glühen« kommt aus dem Herzen und der geistlichen Erfahrung im Glauben. »Das Lied [der Liebe] lehrt nur der Heilige Geist, und einzig die Erfahrung bringt es uns bei. Wer es erfahren hat, erkennt es wieder, und wer noch nicht, soll glühen in der Sehnsucht, nicht: mehr von ihm zu wissen, sondern: an

⁶⁹ W. Nigg, *Vom Geheimnis der Mönche*. Zürich-Stuttgart 1953, 231.

⁷⁰ Bernhard von Clairvaux, *In Nat. S. Joann. B.*, serm. n. 3.

⁷¹ Bernhard von Clairvaux, *Cant.* 23,14.

⁷² Ebd.

⁷³ Ebd. 16,1.

⁷⁴ Ebd. 22,2.

⁷⁵ Bernhard von Clairvaux., *Conv. V*, 14,30.

der Erfahrung teilzuhaben. Dies Lied klingt nicht im Ohr: es jubelt im Herzen.«⁷⁶ Die innere Erfahrung, die Bernhard beschreibt, steht für ihn in unmittelbarem Kontakt mit dem alltäglichen Leben: »Glaube meiner Erfahrung, du wirst etwas mehr in den Wäldern finden als in den Büchern; Holz und Stein werden dich lehren, was du von den Magistern nicht vernehmen kannst.«⁷⁷ Spiritualität löst sich hier nicht in Arbeit auf, gemeint ist vielmehr der geistliche Weg des Glaubens als Lebensschule: »Die Jünger hatten an keiner Philosophen- und Rhetorenschule studiert, und doch wirkte der Heiland durch sie, durch ihre Glaubenskraft und milde Sinnesart das Heil in der Welt ... Aber es gibt auch solche, die wissen wollen, um aufzuerbauen - und das ist Liebe. Und wieder andere wollen wissen, um aufzubauen zu werden - das ist Klugheit. Nur die beiden letzteren Absichten machen das Wissen zu einem Gut.«⁷⁸ Einzig jene Kenntnisse sind von Nutzen, die helfen, das Heil zu finden, denn sie führen in die »Schule Christi«.

Auf diese Kenntnisse kommt es an, sie machen den Menschen im Glauben »erfahren« und weise. Wer aber »geschaut« hat, darf reden⁷⁹: »Darum, wenn du klug bist, mache dich zum Behälter und nicht zum Kanal. Denn ein Kanal nimmt auf und gibt fast zur gleichen Zeit wieder ab; ein Behälter aber wartet, bis er voll ist und teilt dann ohne eigenen Verlust von der Überfülle mit.«⁸⁰

⁷⁶ Bernhard von Clairvaux., Cant. 1,11.

⁷⁷ Bernhard von Clairvaux, Epist. 106.

⁷⁸ Bernhard von Clairvaux, Cant. 36,1-3.

⁷⁹ Ebd. 62,8.

⁸⁰ Ebd. 18,3.

Conformitas Christi

Man spricht bei Bernhard gerne von einem »christlichen Sokratismus« (E. Gilson), der von einer »auffallenden Asakramentalität«⁸¹ geprägt ist, denn er stützt sich ganz auf die konkreten Er-fahrungen des Einzelnen und die Heilige Schrift. Der geistliche Weg der Nachfolge, wie ihn Bernhard beschreibt, führt zur in-neren Selbsterkenntnis. Sobald der Mensch sich in seiner ei-gentlichen Größe erkennt, entdeckt er auch die eigene Würde wieder.

Der Weg zu Gott beginnt mit der Selbsterkenntnis: »Du mußt deinem Gott nur bis zu dir selbst entgegengehen. Denn das Wort ist dir nahe. Es ist in deinem Mund und in deinem Herzen (Röm 10,8).«⁸² Der Mensch hat in sich zu gehen: »Höre selbst in dich hinein, wende die Augen deines Herzens dorthin, und du wirst aus eigener Erfahrung lernen, was sich da abspielt.«⁸³ Selbsterkenntnis heißt für Bernhard, sich seiner bewußt werden und erkennen, daß das göttliche Bild im eigenen Leben verunstaltet ist. Der Mensch erfährt sich gekrümmt unter seiner Sünde und Zwiespältigkeit, gefangen von der »regio dissimilitudinis« und der ichbezogenen Liebe und Begierlichkeit. Wer sein eigenes Elend erkennt und anerkennt, muß lernen, in die Schule der Demut einzutreten und die Furcht durch die Liebe zu ersetzen. Vor allem muß der Mensch dahin gelangen, seinen eigenen Willen aufzugeben und den Nächsten zu lieben. Den Weg der Liebe und der Ehrfurcht hat Gott selber vorgezeichnet: »Als Gott sein edles Geschöpf, den Menschen, wiedergewinnen

⁸¹ J. Lortz, Bernhard von Clairvaux - Mönch und Mystiker, in: ders. (Hg.), In-ternat. Bernhardskongreß Mainz 1953. Wiesbaden 1955, XLVIf.

⁸² Bernhard von Clairvaux, Adventspredigt 1,10 (PL 183,40A).

⁸³ Bernhard von Clairvaux, Conv. 3,4.

wollte, sagte er zu sich selbst: Zwingen ich ihn gegen seinen Willen, so habe ich einen Esel, keinen Menschen. Denn er wird keineswegs von selbst und aus freien Stücken zu mir kommen ... Soll ich Eseln mein Reich anvertrauen? Oder soll ich als Gott um Ochsen werben?«⁸⁴ Schließlich wird Gott selber Mensch, damit dieser ihn mit derselben Liebe lieben kann, wie Gott ihn liebt. Um diese Liebe recht erfassen zu können, soll sich der Mensch »mit Sehnsucht peinigen«, und zwar durch »unablässiges Gebet und häufiges Seufzen«.

Die Zisterzienser haben im 12. Jahrhundert ganz Europa mit ihren Klöstern übersät und dabei Osteuropa kolonialisiert und schlechten Boden urbar gemacht; sie haben aber auch der Kirche zu einem neuen geistlichen Aufbruch verholfen, indem sie das Evangelium als die wahre Lebensschule im Glauben erschlossen. »Secundum naturam vivere« heißt für Wilhelm von St. Thierry nicht, ein biologisch natürliches Leben zu führen, sondern wieder zu der dem Menschen angestammten Natur zurückzukehren, nämlich als Gottes Ebenbild zu leben. Das neue Ideal findet sich in 1 Kor 6,17 ausformuliert: »Wer den Herrn umarmt, wird ein Geist mit ihm«, was Ivo von Chartres wie folgt ausdeutet: »Christus laßt uns im Munde führen, Christus laßt uns in Händen halten. Dazu ermahnt uns Paulus: 'Verherrlicht und tragt Gott in eurem Leib' (1 Kor 6,20).«⁸⁵ Nicht durch Angst und Schrecken und Begierde, sondern durch die Liebe läßt sich der Mensch für Gott einfangen. In Abwandlung von 1 Joh 4,8 heißt es: »Gott ist die affectio«⁸⁶. Demnach muß der Mensch sein Liebesverlangen, seine affectus aktivieren, um

⁸⁴ Bernhard von Clairvaux, Div 29,2.

⁸⁵ Ivo von Chartres, Sermo XI: In Purificatione S. Mariae (PL 162,576B).

⁸⁶ Bernhard von Clairvaux, Cons. V,VII,17.

zu Gott gelangen zu können.⁸⁷ Gilbert von Holland schreibt: »Es heißt: 'Liebe die Weisheit, und sie wird dich umarmen.' Es ist ihr lieber, du umarmst sie, statt daß du mit ihr ringst. Umarme sie, damit sie dich umarmt. 'Du wirst von ihr verherrlicht, wenn du sie umarmt haben wirst' (Spr. 4,5-8). Umarme das WORT. Geh mit ihm wie auf dem Ruhelager um, nicht wie auf dem Kampfplatz ... Laß dich vom Wort selbst besiegen.«⁸⁸

Wahres und zuverlässiges »Wissen« findet der Mensch erst im Umgang mit der Heiligen Schrift, dem »Buch der Erfahrung«, wie es Bernhard nennt, das er aber mit der Erfahrung des Einzelnen abgestimmt weiß: »Euch selber kehret euch jetzt zu, und bei den Punkten, die nun besprochen werden sollen, achte ein jeder einzelner darauf, was er darüber von sich selber weiß.«⁸⁹ Da die Heilige Schrift, wie Bernhard darlegt, das authentische Buch des Lebens ist, bildet sie das Wörterbuch und die Grammatik seines eigenen Sprechens. Die Hoheliedpredigten sind in fast jedem Satz durchtränkt von Anklängen an die Schrift und ihrem Zeugnis vom wahren Leben in Christus.

Das Leben Jesu wird zur Deutung des menschlichen Lebensweges. Bernhard läßt in einer Pfingstpredigt Christus sprechen: »Ich gebe dir nicht nur meine Empfängnis, sondern mein gan-zes Leben, und zwar in allen seinen Altersstufen: als Kind, als Knabe, als Jüngling und Mann. Ich gebe dir obendrein noch mein Sterben, mein Auferstehen, meine Himmelfahrt und die Sendung des Heiligen Geistes.«⁹⁰ Aber es ist nicht so sehr

⁸⁷ Bernhard von Clairvaux, Cant. 83,2.

⁸⁸ Gilbert von Holland, Predigt zum Hohenlied 16,6 (PL 184,84D-85A).

⁸⁹ W. Nigg, Vom Geheimnis der Mönche, 216.

⁹⁰ Bernhard von Clairvaux, 2. Pfingstpredigt 5.

das Leben Jesu, das Bernhard interessiert, sondern vor allem der »modus« seiner Existenz: die Demut und das Zunichtwerden des Menschgewordenen. Für Bernhard hat Jesu Leben und Passion Offenbarungscharakter, und zwar in der Gestalt und dem Modus der Erscheinung Gottes. So werden gerade die Details und konkreten Umstände des Lebens Jesu von großer Bedeutung, sie enthalten eine theologische und geistliche Botschaft, hier muß alles sorgfältig aufgehoben und bedacht werden.⁹¹

Zur Wahrheit gelangt, wer sich ihr durch Gebet, Arbeit und Askese der Gestalt Jesu und seiner Lebensform angleicht. Denn die Wahrheit ist kein abstrakter, theoretischer Begriff, sondern eine Person, nämlich Jesus Christus, der Gekreuzigte. Seine Passion am Kreuz wird für Bernhard zu der Erfahrungsquelle, aus der der Mensch am meisten für sich und sein Leben schöpfen kann. Die Leiderfahrung des Gekreuzigten ist das Richtmaß des Gebets und der Betrachtung, von der »Selbstentäußerung Gottes« muß der Mensch sich restlos erfüllen lassen⁹²: »Dem Betenden steht das Bild des Gottmenschen vor Augen, wie er geboren oder gestillt wird, wie er lehrt, stirbt und aufersteht oder zum Himmel aufsteigt.«⁹³ Die »höchste Philosophie« ist, »Jesus zu kennen, und zwar als Gekreuzigten«⁹⁴. Er ist Maß und Vorbild des Lebens: »Im Leben übte er ein leidendes Handeln (actio passiva) und im Tode ertrug

⁹¹ Denn eigentlich hätte Gottes Offenbarung nicht der Armut und Demut des göttlichen Abstiegs bedurft.

⁹² Bernhard von Clairvaux, Cant. 11,3.

⁹³ Ebd. 20,6.

⁹⁴ Ebd. 43,4.

er ein tätiges Leiden (*passio activa*), da er mitten auf der Erde unser Heil wirkte. Deshalb will ich Zeit meines Lebens all der Mühen gedenken, die er beim Predigen ertragen⁹⁵, der Ermüdung auf seinen Wanderungen, seiner Versuchungen während des Fastens, der Nachtwachen im Gebet, seiner Tränen des Mitleids. Ich will auch an seine Schmähungen, an das Anspeien, an die Backenstreiche, an die Verhöhnungen, die Beschimpfungen, die Nägel usw. denken, das ihn alles in so reichlichem Maße traf und über ihn erging.«⁹⁶

Das »*Ecce homo*« ist zugleich ein »*vere homo*«, der im Leiden gedemütigte Mensch. In seiner Menschlichkeit ist der leidende und gekreuzigte Herr jedem Menschen nahe und schenkt ihm ein Vorbild an Tugendhaftigkeit. Wer in der »*conformitas Christi*«⁹⁷ lebt und sich ihm als gleichförmig und gleichgestaltig erweist, ist der wahre Nachfolger Christi. So heißt es bei Bernhard von Clairvaux: »Menschen, die um Christi willen alles verlassen, wie auch er um ihretwillen alles verlassen hat; diese folgen ihm auf allen seinen Wegen. Eine solche Nachfolge ist für mich die sicherste Gewähr, daß das Leiden des Erlösers und seine Gleichförmigkeit mit den Menschen mir zum Nutzen gereichen.«⁹⁸ Die »*conformitas Christi*« richtet sich sowohl auf die Gleichförmigkeit mit Christus wie auf die Konformität Christi

⁹⁵ Es ist bezeichnend, daß Bernhard als erste Mühe gerade das Predigen aufzählt.

⁹⁶ Die Schriften des Honigfließenden Lehrers Bernhard von Clairvaux. Hrsg. von E. Friedrich. 6 Bde., Wittlich 1934-1938, hier Bd. II (1934), 179.

⁹⁷ Vgl. zum Begriff »*conformitas*« C. Benke, Unterscheidung der Geister bei Bernhard von Clairvaux, 95ff. (Lit.). Die »*conformitas*« ist nicht das Endziel des geistlichen Lebens, dies ist vielmehr in der »*Vermählung*« von Braut und Bräutigam gesehen.

⁹⁸ Die Schriften des Honigfließenden Lehrers Bernhard von Clairvaux, Bd. II, 179f.

mit uns.

Gewiß, Bernhard von Clairvaux bringt eine neue Verinnerlichung in das christliche Konzept der Nachfolge, indem er die Person Christi in das Zentrum der geistlichen Lebensform aus dem Glauben stellt. So gibt es neben den asketischen Aspekten des Glaubensweges bei Bernhard ebenso zahlreiche mystische Aussagen über das Leben in Christus. Damit ist die Gefahr einer weltverbrämten Aszetik gebannt. Doch geraten aufgrund der sehr starken Interiorisierung des christlichen Glaubens in der Spiritualität Bernhards wichtige sakramentale und ekklesiale Aspekte des Nachfolgeweges in den Hintergrund. Bei Franziskus wird es noch einmal möglich, den schöpfungstheologischen Aspekt des Nachfolgeweges zu erkennen, der sich für ihn aus der Erfahrung der Armut ergibt, dem universalen Verstehenshorizont des franziskanischen Nachfolgeweges.

FRANZISKUS

Franziskus (1181/82-1226) sieht in allen Geschöpfen und Elementen der Erde ein »Wort« Gottes: »Es sind Buchstaben, aus denen man den glorwürdigsten Namen des Herrn unseres Gottes zusammensetzen kann.«⁹⁹ Gott spricht nicht nur aus der Heiligen Schrift und der kirchlichen Glaubensverkündigung,

⁹⁹ 1 Cel. 82. - Vgl. zum Folgenden die Textausgaben: Die Opuscula des hl. Franziskus von Assisi. Hrsg. von K. Esser, Grottaferrata 1976; Opuscula sancti patris Francisci Assisiensis. Ed. a K. Esser, Grottaferrata 1978; Die Schriften des heiligen Franziskus von Assisi. Hrsg. von L. Hardick und E. Grau, Werl 1980. - Die Schriften Bonaventuras werden nach der Standardausgabe von Quaracchi zitiert: Sancti Bonaventurae Opera Omnia. 10 tom., Quaracchi 1882-1902, jeweils unter Angabe von Band und Seite.

sondern auch aus dem Kosmos.¹⁰⁰ Die kosmische Erfahrung der Schöpfung ist bei Franziskus eine mystische, ganz ausgerichtet auf den geistigen Symbolgehalt der sichtbaren Schöpfung, wie ihn Bonaventura, der Schüler des Franziskus, zu deuten versteht.

Die Schöpfungsmystik des Poverello aus Assisi erwächst keiner voreiligen Naturfrömmigkeit. Als Franz von Assisi seinen Sonnengesang verfaßt, ist er »von Krankheiten und Schmerzen geplagt, von einem Trachom, einer schmerzlichen Augenentzündung, von chronischer Malaria, von einem Milztumor und einer Lebervergrößerung, von Darm- und Magengeschwüren, von einer schweren Anämie, von Depression und Zweifeln«¹⁰¹; vor seinem Tod wird Franziskus von solchen Leiden heimgesucht, daß alle Kräfte dahinschwinden und nur noch die Haut an seinen Knochen klebt. Trotz aller Leiden heißt es dennoch von Franziskus: »Obwohl grausame Schmerzen seinen Körper quälten, nannte er diese Qualen nicht Peinen, sondern Schwestern.«¹⁰²

¹⁰⁰ »Es ist ja nicht so, daß es zuerst das Feuer gab und wir nachträglich Christus mit dem Feuer vergleichen können; oder daß zuerst die Lämmer sind und Jesus der Ähnlichkeit eines Lammes nachgebildet wird. Jesus ist zuerst und wesentlich Licht, Lumen de Lumine, und aus diesem Licht ist das irdische Feuer ein Aufleuchten; Jesus ist zuerst das Lamm Gottes, das sich offenbart in jedem lieblichen, mutwilligen und doch so demütigen Lamm, das sich demütig schweigend scheren läßt und zur Schlachtbank geführt wird. So ist auch Christus zuerst der Bräutigam seiner Kirche, und aus dieser bräutlichen Gemeinschaft ist die Ehe genommen« (E. Mederlet, Die Hochzeit des Lammes. Franziskus und die bräutliche Kirche, Stein am Rhein 1983, 20f.).

¹⁰¹ Vgl. Franz von Assisi, Die Demut Gottes. Meditationen, Lieder, Gebete. Hrsg. von A. Rotzetter und E. Hug, Zürich-Einsiedeln-Köln 1977, 16f.

¹⁰² Bonaventura, Legenda major S. Francisci, XIV, 2 (Analecta Franciscana. tom. X. Quaracchi 1926-

Ein wichtiger Hinweis darauf, wie Franziskus den Weg seiner Nachfolge versteht, findet sich in den Berichten über die erste Bekehrung des Heiligen. Nach den Kriegserlebnissen, so berichtet die Legendensammlung der »Drei Gefährten«, führt Franziskus mit dem Bischof von Assisi ein Gespräch. Auf die Frage, ob ein Leben der Armut nicht zu hart sei, antwortet Franziskus: »Herr, wollten wir etwas besitzen, so müßten wir auch Waffen zu unserer Verteidigung haben. Daher kommen ja die Streitereien und Kämpfe, die so mannigfach die Liebe Gottes und der Mitmenschen hindern. Darum wollen wir nichts Zeitliches in der Welt besitzen.«¹⁰³ Hier wird ein wichtiger Gesichtspunkt der franziskanischen Armutsauffassung deutlich, der leicht übersehen wird. Franziskus möchte nichts besitzen, um sich nicht verteidigen und wehren zu müssen: Er folgt dem armen Christus, indem er dessen Schicksal der Wehrlosigkeit teilt; diese ist aber Ausdruck der restlosen Armut des Menschensohnes. Gäbe es keine Armen mehr, wäre Christus

1941, 621; S. Clasen, Franziskus. Engel des sechsten Siegels, Werl 1962, 376).

¹⁰³ Franz von Assisi, Legenden und Laude. Hrsg. und erl. von O. Karrer, Zürich ³1945, 61. - Es ist wichtig, die Begründung der Armut im Leben des Heiligen Franziskus nicht von außen herzuleiten, sondern aus der inneren Christusbegegnung. Auch ein »bloßer« Schriftbezug reicht für eine Begründung der Armutsauffassung nicht aus: »Franziskus hat sich nur wenig um buchstäbliche Bibeltexte gekümmert. Die wenigen Stellen, die am Anfang seiner Bekehrung auf ihn einwirkten, waren nur die Kristallisation schon lange vorbereiteter innerer Christuserlebnisse. Diese waren für ihn bestimmend, nicht der Text ... Die Armut des heiligen Franz ist ein viel zu vitales Geheimnis, als daß man es durch einen Text erklären könnte ... Für das Geldverbot hat sich übrigens Franziskus nie weder auf ein Wort noch auf eine Handlung Jesu berufen. Es floß aus innerer Schau und Berufung« (E. Mederlet, Die Hochzeit des Lammes, 75).

nicht mehr gegenwärtig in der Welt.¹⁰⁴

Eine wichtige Begebenheit auf dem Weg seiner Nachfolge wird für Franziskus die Begegnung mit dem Kruzifixus in der Kirche von San Damiano; sie ereignet sich in demselben Jahr 1206. Während der Betrachtung des Kreuzes von San Damiano, das den Herrn in seiner verklärten Gelassenheit und nicht in der dramatischen Gestalt seiner Leiden abbildet, hört Franziskus die Stimme des Herrn: »Franziskus, siehst du nicht, wie mein Haus zerstört wird? Geh und stelle es wieder her!« Diesen Auftrag versteht Franziskus wörtlich, und er stellt das zerstörte Kirchlein San Damiano wieder her. Doch dann erkennt er, daß der Auftrag des Herrn nicht nur die Restauration dieses Kirchengebäudes meint, sondern die Erneuerung der ganzen Kirche.

Auffälligerweise beläßt die Legende es nicht bei diesen Aussagen, sie bringt den Auftrag zur Erneuerung der Kirche noch in einen viel tieferen Sinngehalt. Die Erneuerung der Kirche steht für Franziskus im unmittelbaren Zusammenhang mit der Annahme der Leiden des armen und wehrlosen Herrn am Kreuz: »Von der Stunde an war sein Herz ganz wund und weich beim Gedenken an das Leiden des Herrn. Stets trug er von da an die 'Male des Herrn' in seinem Herzen, wie es später zutage treten sollte, da er dieselben Male auf wunderbare Weise 'am Leib' empfing, so daß sie äußerlich sichtbar wurden.«¹⁰⁵ Ursprünglich hoffte Franziskus, am Ende seines Lebens dem Herrn gänzlich verbunden zu werden durch das Erleiden des Martyriums.¹⁰⁶ Aber das Leben in Armut und Wehrlosigkeit wie auch der Einsatz

¹⁰⁴ Ebd., 74f.

¹⁰⁵ Ebd. 41.

¹⁰⁶ Vgl. W. Nyssen, Franziskus. Lebendige Ikone des Gekreuzigten, in: GuL 49 (1976) 342-353, hier 346.

für die Erneuerung der Kirche führen in ein neues Leiden mit dem Herrn, nämlich in den Empfang der Stigmata.¹⁰⁷

Im großen Fasten von La Verna läßt Franziskus dreimal im Namen der Dreifaltigkeit das Buch der Heiligen Schrift aufschlagen, um deutlich den Willen Gottes zu erkennen, und dreimal stößt er auf den Leidensbericht des Herrn, Zeichen dafür, daß er dem Gekreuzigten im Leiden gleichgestaltet werden sollte: »Durch die Süße der Einheit im Leiden wurde er in den verwandelt, der aus unbegreiflicher Liebe gekreuzigt werden wollte.«¹⁰⁸ Das Martyrium wandelt sich für Franziskus in die »compassio« mit dem leidenden und gekreuzigten Herrn, und er empfängt um den 14. September die Stigmata, nicht nur für drei Stunden wie der Herr selbst, sondern für zwei Jahre lang.

Hierüber finden wir einen ausführlichen Bericht bei Bonaventura, der das Geschehen theologisch auszuwerten versteht.¹⁰⁹ In seiner Beschreibung des Franziskuslebens richtet Bonaventura seine Aufmerksamkeit besonders auf das Lebensende des Heiligen.¹¹⁰ Um dem inneren Prozeß des heiligen Franziskus nach-

¹⁰⁷ Vgl. E. Benz, *Ecclesia Spiritualis. Kirchenidee und Geschichtstheologie der franziskanischen Reformation*, Stuttgart 1934 (Nachdruck: Darmstadt 1964), 97f.

¹⁰⁸ Bonaventura, *Legenda maior XIII* (Analecta 616; S. Clasen, Franziskus, 365ff.).

¹⁰⁹ Bonaventura hieß ursprünglich Johannes Fidanza. Doch Franziskus nennt ihn, als er ihm in der Kindheit nach einer schweren Krankheit die Gesundheit wiederschenkt, »Bonaventura«, also »gütiges Geschick«. Dem »doctor seraphicus«, wie er auch bezeichnet wird, geht es nicht so sehr um die Erweiterung theologischen Wissens, sondern um die Vereinigung mit dem Wirken der göttlichen Trinität, die Franziskus auf dem Alvernerberg erlebt: sie wird zum inneren Leitbild der Theologie des seraphischen Lehrers.

¹¹⁰ Bonaventura beschreibt in den Kapiteln XIII-XV seiner *Legenda maior* den Empfang der

zugehen, zieht sich Bonaventura 1259 auf den Alvernerberg zurück, also an den Ort, wo Franziskus die Wundmale des Herrn empfangen hatte. Als Franziskus »abseits auf einem hohen Berg« zu Ehren des Erzengels Michael ein vierzigtägliches Fasten hält, geschieht es, daß um das Fest der Kreuzerhöhung am Hang des Berges »ein Seraph mit sechs brennenden und strahlenden Flügeln aus der Tiefe des Himmels herabstieß«¹¹¹. Das Erstaunen des Franziskus erhält die Antwort, »daß er als der Freund Christi nicht durch das Martyrium des Fleisches, sondern durch das Entbrennen des Geistes gänzlich in das Ebenbild des gekreuzigten Christus verwandelt werden soll«¹¹². Dieser Prozeß der Verwandlung in das Bild des Gekreuzigten ist Bonaventura *expressiva et impressiva*¹¹³. Der Gekreuzigte kann das leibliche Zeichen seines Kreuzes in Franziskus »eindrücken«, weil dieser selbst »Ausdruck« der Liebe des Gekreuzigten ist: »So trug der Diener des Herrn an seiner Brust *expresse impressam similitudinem Crucifixi*.«¹¹⁴ Das geschaffene Bildsein des Menschen konkretisiert sich im angleichenden Bildwerden: Passive Analogie vollendet sich hier unmittelbar in der aktiven. Im Glauben auf den Gekreuzigten bezogen und nach seinem Bild geformt, wird Franziskus nun selbst zur *expressio expressa*: Was alle Dinge verkünden, geschieht jetzt an Franziskus am transparentesten. Was Franziskus bisher ein Leben lang durch Entsprechung zum Menschensohn eingeübt hat, wird nun zur

Wundmale.

¹¹¹ Bonaventura, *Legenda maior* XIII,3 (ed. S. Clasen 367).

¹¹² Ebd.

¹¹³ Bonaventura, *Hex XXII,23* (V,441).

¹¹⁴ Bonaventura, *Legenda minor* (VII,576).

Verwandlung als Vergegenwärtigung des Gekreuzigten in irdischer Leiblichkeit. In der Gestalt des Franziskus erkennt die Erde ihr Urbild, am Leib dieses Heiligen wird die Erde wieder zum Bild, trägt sie doch fortan die Wundmale des Gekreuzigten.¹¹⁵ In den Erfahrungen des heiligen Franziskus, so lässt sich zusammenfassend sagen, wird nochmals das Urgestein christlicher Nachfolge sichtbar, wie es in der frühen Theologie des Martyriums erstmals ungebrochen aufleuchtet. Hiervon wird im weiteren Verlauf des Mittelalters kaum noch etwas erkennbar bleiben.

d. Verinnerlichung

Schon die bisherigen Ausführungen über den asketischen Gottesmann, die *Pauperes Christi* und die Bedeutung der Theologie und Mystik des heiligen Bernhard lassen den ungeheuren Wandel im Konzept des christlichen Glaubens und der Nachfolge erkennen. So ist es gut, kurz diese Wende im einzelnen zu bedenken.

Die Veränderungen, zu denen es vor allem in der Zeit von 1000 bis 1348, dem Jahr der großen Pest, kommt, vollziehen sich zunächst teils langsam und unauffällig, aber dann umso deutlicher und markanter. Als eigentliche »Wende« darf jene Zeit bezeichnet werden, die zwischen dem Gang Heinrichs IV. nach Canossa im Jahr 1077 und dem 13. Jahrhundert liegt; es ist eine »geschichtliche Wasserscheide« (K. Flasch).¹¹⁶ Durchaus

¹¹⁵ W. Nyssen in der Einleitung zu Bonaventura, *Collationes in Hexaemeron*. München 1964, 18.

¹¹⁶ K. Flasch, *Das philosophische Denken im Mittelalter*. Stuttgart 1987, 194. Vgl. L. Varga, *Das Schlagwort vom »finsternen Mittelalter«*. Aalen ²1978; M. Beck, *Finsteres oder romantisches Mittelalter? Aspekte der modernen Mediävistik*, Zürich 1950. Vgl. zu den folgenden Ausführungen J.A. Jungmann, *Christliches Beten in Wandel und Bestand*, 98ff. Er schreibt: »Es ist in den zwei

bestehen in diesem Zeitraum die überkommenen Weisen und Wege der Theologie und des kirchlichen Lebens weiter, doch die neuen Akzente und Tendenzen sind nicht zu übersehen; sie treten im weiteren Verlauf des Mittelalters immer deutlicher zutage und lassen schon etwas von dem sichtbar werden, was in der neuzeitlichen Frömmigkeit endgültig bestimmend sein wird. Die wichtigste Veränderung ist darin zu sehen, daß sich der Einzelne in sein Inneres zurückzieht, in die eigenen Seelenräume, um gerade dort - und nicht mehr in der unmittelbaren Begegnung mit der Heiligen Schrift und in der Feier der Sakramente - Gott zu begegnen.

Gegenüber dem Frühmittelalter und dem Institut des asketischen Gottesmannes erfährt der christliche Nachfolgeweg eine radikale Verinnerlichung. Statt der Anhäufung äußerer, asketischer Akte tritt nun der innere Weg des Gotterfahrens und des Mitleidens mit Christus in den Vordergrund. Die Wende in der Glaubensgeschichte, die im 13. Jahrhundert ihre eindeutige Gestalt annimmt, läßt sich noch im Leben Heinrich Seuses (1295-1366) recht gut veranschaulichen. Bis zu seinem 40. Lebensjahr übt er eine überaus strenge Askese, er trägt am Leib eine eiserne Kette und ein härenes Bußgewand, das er nicht wäscht, wie auch ein mit Nägeln besetztes Kreuz auf dem Rücken. Schließlich wirft er alle Marterwerkzeuge in den Rhein. Er berichtet: »Als der Diener ein solch übendes Leben nach dem

Jahrtausenden der Kirchengeschichte an keiner Stelle ein größerer Umbruch sowohl im religiösen Denken wie in den entsprechenden Einrichtungen erfolgt, als es in den fünf Jahrhunderten zwischen dem Ausgang der Patristik und dem Beginn der Scholastik der Fall ist« (J.A. Jungmann, Die Abwehr des germanischen Arianismus und der Umbruch der religiösen Kultur im frühen Mittelalter, 36). Vgl. neuerdings die Studien von A. Angenendt in: ders., Geschichte der Religiosität im Mittelalter, Darmstadt 1997.

äußeren Menschen, wie hievor ein Teil geschrieben steht, von seinem achtzehnten Jahre bis auf sein vierzigstes Jahr geführt hatte und alle seine Natur verwüstet war, so daß nichts mehr übrig war als sterben oder aber von derlei Übungen lassen, da ließ er davon und es ward ihm von Gott gezeigt, daß die Strenghheit und die Weisen allesamt nichts anderes gewesen wären als ein guter Anfang und ein Durchbrechen seines ungebrochenen Menschen.«¹¹⁷ Der innere Weg Heinrich Seuses ist fast zeichenhaft für die innere Wende, die sich in der mittelalterlichen Frömmigkeit vollzieht, wohl mit zahlreichen Folgeerscheinungen, welche die abendländische Spiritualität über Jahrhunderte hin bestimmen werden.

WENDE UM 1200

Schon im 11. Jahrhundert löst sich die Frömmigkeit immer mehr aus ihrer Rückgebundenheit an die Heilige Schrift und die Sakramente. Der Mensch ist nun nicht mehr allein überwältigt von der Größe Gottes, sondern auch von der Größe der eigenen Seele. Die Aufmerksamkeit des Frommen richtet sich auf den Weg der Seele, deren Kämpfe in all ihrer Komplexität und bis ins Detail niedergeschrieben werden¹¹⁸, und diese geistlichen Aufzeichnungen scheinen von den Zeitgenossen mehr gelesen

¹¹⁷ Des Mystikers Heinrich Seuse OP Deutsche Schriften. Vollständige Ausgabe auf Grund der Handschriften. Eingel., übertr. und erl. von N. Heller, München-Regensburg 1926, 51.

¹¹⁸ Der erzählende Bericht wird zur Grundform mystischer Rede; A.M. Haas, Die Problematik von Sprache und Erfahrung in der deutschen Mystik, in: W. Beierwaltes / H.U. von Balthasar / A.M. Haas, Grundfragen der Mystik (Kriterien 33). Einsiedeln 1974, 73-104; ders., Die Struktur der mystischen Erfahrung nach Mechthild von Magdeburg, in: FZPhTh 22 (1975) 1-34; ders., Mechthild von Magdeburg - Dichtung und Mystik, in: Amsterdamer Beiträge Germanistik 2 (1972) 105-156.

zu werden als die heiligen Schriften.¹¹⁹

Mystik und Askese erhalten mit Bernhard von Clairvaux ihren Einheitspunkt in der *Imitatio Christi*, die bis zur christusförmigen Verähnlichung des Leibes in den Stigmata des Franziskus führt. Eindeutigkeit und Realismus, empfindsame Innerlichkeit und Hinwendung zum Konkreten mindern die Kraft der Symbolik und drängen sie ins Periphere¹²⁰, aber was die Frömmigkeit an Objektivität (Rückbindung an Heilige Schrift und Liturgie) verliert, gewinnt sie an persönlicher (teils subjektiver) Innigkeit. Christus, in der Romanik als König dargestellt, ist nun der »Bräutigam der Seele«¹²¹; als seine »Braut« gilt nicht mehr die Kirche, sondern die einzelne Seele, die Christus in sich trägt und so in der Unmittelbarkeit zu Gott lebt; in diese (mystische) Erfahrung Gottes vertieft sich der Einzelne, um aus ihr seinen Glaubensweg in der Nachfolge zu gestalten.

Die aufkommende Individualisierung des christlichen Glaubensweges führt dazu, daß neben das System des Scholastikers das persönliche Erleben des Mystikers tritt. Tauler sagt hierzu: »Wie es do get, do ist bas ab ze bevindende denne man dar ab gesprechen kunne.«¹²² Nicht anders Bernhard von

¹¹⁹ H. Fichtenau, Beiträge zur Mediävistik. Ausgewählte Aufsätze. Bd. I, Stuttgart 1975, 50.

¹²⁰ H. Sedlmayr, Die Entstehung der Kathedrale. Zürich 1950, 395; O. v. Simson, Die gotische Kathedrale. Beiträge zu ihrer Entstehung und Bedeutung, Darmstadt²1972 (Lit.).

¹²¹ Die »Vermählung des Bräutigams Christi mit der gläubigen Seele« wird in den oberdeutschen Schriften häufig überliefert, ganz im Gegenteil zu den niederdeutschen. Vgl. W. Stammler, Studien zur Geschichte der Mystik in Norddeutschland, in: K. Ruh (Hg.), Altdeutsche und altniederländische Mystik (Wege der Forschung 23). Darmstadt 1964, 387-436, hier 420.

¹²² Johannes Tauler, V 251,24f. - Das Werkverzeichnis Taulers findet sich weiter unten am Anfang der Ausführungen über seine Mystik (Anm. 141).

Clairvaux¹²³, der in einer seiner Hoheliedpredigten über die mystische Erfahrung andeutet: *Illud licuit experiri, sed minime loqui*; weil es auf die innere geistliche Erfahrung ankommt, wird es wichtig, sich den Weg zum »Wort« von einem, der um sie aus Erfahrung weiß (*expertum*), weisen zu lassen.¹²⁴

Das Frömmigkeitsideal nimmt immer eindeutiger individuell-subjektive Züge an.¹²⁵ Die liturgische Frömmigkeit, wie sie für die kirchliche Frühzeit bestimmend ist, tritt nun hinter der »beschaulichen gefühlsmäßigen Privatfrömmigkeit« zurück.¹²⁶ Der Gläubige sucht die Erfahrungen des Glaubens nicht mehr in dem ihm objektiv vorgegebenen Glauben, d.h. in der kirchlichen Lehre und Liturgie, sondern in der Betrachtung des eigenen Seelengrundes.¹²⁷ Das Gebet steht in der Gefahr, in die »Falle

¹²³ Das Interesse für das Liebeslied des Alten Testaments läßt im 12. Jahrhundert mehr Kommentare entstehen als je zuvor. Vgl. F. Ohly, *Hohelied-Studien* (Schriften der wissenschaftlichen Gesellschaft an der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität Frankfurt/M., Geisteswissenschaftliche Reihe 1). Wiesbaden 1958, 305f.

¹²⁴ Bernhard von Clairvaux, *Cant.* 85,14.

¹²⁵ W. Dürig, *Pietas Liturgica. Studien zum Frömmigkeitsbegriff und zur Gottesvorstellung der abendländischen Liturgie*, Regensburg 1958, 77.

¹²⁶ J. Herwegen, *Kirche und Seele*. Münster 1926, 20; vgl. A.L. Mayer, *Die Liturgie und der Geist der Gotik*, in: *JLw* 6 (1926) 68-97, bes. 70; weitergeführt in: *Kirchenbild des späten Mittelalters und seine Beziehungen zur Liturgiegeschichte*. FS O. Casel (1951), 274-302.

¹²⁷ »Eine entsprechende Entwicklung kann man auf allen Gebieten feststellen; auch die Naturwissenschaft löst sich immer stärker von den theoretischen Spekulationen und wird zur Experimental-Erfahrungswissenschaft. Gerhard Ebeling hat in wichtigen Aufsätzen gezeigt, daß auch Luther von hierher zu deuten ist. Das Lob, das der Reformator Johannes Tauler spendet, weil er eine 'sapientia experimentalis, et non doctrinalis' lehre, eine Erfahrungsweisheit und kein Schulwis-

der reinen Innerlichkeit«¹²⁸ zu geraten.

Die im Mittelalter sich anbahnende Entwicklung eines neuen Glaubensbewußtseins ist nicht zu verstehen ohne die gesellschaftliche Umschichtung, zu der es im Mittelalter kommt. Das Bürgertum erhält auch im kirchlichen Leben eine immer größere Bedeutung. Die Mündigkeit der Laien bringt eine bisher nicht gekannte Selbständigkeit des Einzelnen mit sich, der sich seiner Rechte und Aufgaben, auch in spiritueller Hinsicht, bewußt wird, was sich im Bildungshunger und im wachsenden religiösen Interesse äußert.

Das neue Selbstbewußtsein des Bürgers schafft sich an verschiedenen Orten kirchlichen Lebens seinen Ausdruck. Der Bürger lernt lesen und schreiben, auch die Landessprache gewinnt in Predigt und Verkündigung an Bedeutung. Die großen deutschen Mystiker predigen deutsch, und 1350 - oder auch schon früher - erfolgt die erste deutsche Gesamtübersetzung der Bibel, vielleicht im Regensburger Dominikanerkloster. Das neue Glaubensbewußtsein zeigt sich ferner im Bau der Kathedrale, in der nun jeder eine Wohnung erhält.¹²⁹ Nicht mehr nur Fürsten und Adlige, auch der Bürger stiftet Altäre und bestellt Messen; vor allem aber sucht er nach einer Frömmigkeit, die es ihm erlaubt, außerhalb des Klosters ein intensives geistliches Leben

sen, trifft ihn, Luther, wohl viel stärker als den 200 Jahre älteren Dominikanermönch« (J. Sudbrack, *Christliche Begegnungsmystik*, in: ders., *Zu dir hin. Über mystische Lebenserfahrungen*, München 1987, 145).

¹²⁸ H. de Lubac, *Die Kirche. Eine Betrachtung*, Einsiedeln 1968, 161.

¹²⁹ Das Beispiel hierfür ist das Ulmer Münster: Nicht mehr architektonische Gesichtspunkte bestimmen die Größe der Kirche, sondern sie soll so groß sein, daß jeder Bürger der Stadt in ihr einen Platz hat.

zu führen.

Die neu erwachende Volksfrömmigkeit ist geprägt von einer quantitativen Steigerung der Devotion (Kumulation von Gebeten und Andachtsübungen) und einer zuweilen überspannten Religiosität (das Hauptinteresse der damaligen Frauenbewegungen gilt zunehmend den äußeren und außerordentlichen religiösen Phänomenen im geistlichen bzw. mystischen Leben).¹³⁰ Der Glaube erhält eine neue Sichtbarkeit und Konkretheit, sie treten nun markant in den Vordergrund (z.B. wird die Elevation der Hostie als Höhepunkt der Heiligen Messe erfahren), aber auch die emotionale Seite des Glaubens wird neu betont (dies zeigt sich in der wachsenden Verehrung des Herzens Jesu und des Christkinds, im Bild des Ecce Homo und der Pietà und in der Zunahme von Passionsspielen und Prozessionen).

Ein neuer Höhepunkt im Frömmigkeitsleben ergibt sich mit der Verehrung des Heiligsten Sakraments. Je weniger man die Kommunion zu empfangen wagt, desto mehr verlangt man danach, die heilige Hostie mit dem Blick zu umfassen und darin einen Ersatz für den sakramentalen Empfang zu finden. Darum werden die Gelegenheiten zu dieser Schau vermehrt, innerhalb wie auch außerhalb der Messe. Es entsteht ein eigenes Schaugefäß, die Monstranz, das Ostensorium. Im Jahr 1246 wird erstmals das Fronleichnamfest bezeugt und vor allem die Fronleichnamprozession, von einer wahren Volksbewegung getragen (seit 1277). Das Mysterienspiel als Passions- und Osterpiel, als Advents-, Weihnachts- und Dreikönigsspiel oder auch als Spiel zur Verherrlichung eines Schutzpatrons wird im späte-

¹³⁰ Petrus de Vineia bemerkt 1227, es sei fast niemand in der Christenheit, dessen Name nicht bei einer der Genossenschaften des Franziskus eingeschrieben sei (vgl. O. Zoeckler, Askese und Mönchtum. 2 Bde., Frankfurt/M. 21897, 491).

ren Mittelalter zu einem gewichtigen Faktor im religiösen Leben des gläubigen Volkes. Die mittelalterliche Frömmigkeit richtet sich besonders auf die historischgreifbare Gestalt Jesu. Der am Kreuz leidende Herr (*passio*)¹³¹ bedarf des »Mit-Leids« (*compassio*)¹³², wie auch der Gläubige die Passion Jesu konkret mitempfunden und miterleben will.

Die Beziehung zwischen Christus und der Kirche, zwischen »Bräutigam« und »Braut«, wird (seit Origenes) bis ins 12. Jahrhundert hinein gerade im Rahmen der Hoheliedexegeese immer wieder ausgedeutet, vor allem als ein personaler Liebesaustausch. Mit Rupert von Deutz (vor 1070-1129) kommt es hier zu einem Wandel, denn an die Stelle der »Kirche« als der eigentlichen Braut Christi tritt nun die Gottesmutter Maria und seit Bernhard von Clairvaux die Einzelseele, ohne daß darüber der ekklesiologische Rahmen schon völlig preisgegeben wird.¹³³ Mit einer solchen Entwicklung ist der Weg in die Neuzeit vorge-

¹³¹ Das 14. Jahrhundert betrachtet Christus als Schmerzensmann, als den leidenden Herrn. Vgl. dazu F.O. Büttner, *Imitatio Pietatis. Motive der christlichen Ikonographie als Modelle zur Verähnlichung*, Berlin 1983; P. Hinz, *Deus Homo. Das Christusbild von seinen Ursprüngen bis zur Gegenwart*. Bd. II: *Von der Romantik bis zum Ausgang der Renaissance*, Berlin 1981, 68ff.; E. Mâle, *L'art religieux du XIIe siècle en France*. Paris 1924; ders., *L'art religieux de la fin du moyen âge*. Paris 1969; H. Möbius, *Passion und Auferstehung in Kultur und Kunst des Mittelalters*. Wien 1979.

¹³² Vgl. G. Schreiber, *Passionsmystik und Frömmigkeit. Der älteste Herz-Jesu-Hymnus*, in: *ThQ* 122 (1941), 32ff.107-123. Der Gedanke an das Mitleiden der Passion Jesu ist in den Anfängen des Mittelalters unbekannt und tritt erst mit Elisabeth von Schönau auf; ab dem dreizehnten Jahrhundert steht das Motiv im Zentrum visionärer Berichte. Vgl. P. Dinzelbacher, *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter (MGMA 23)*. Stuttgart 1981, 254.

¹³³ Denn die Seele ist Braut nur innerhalb der Kirche, welche die Fülle der Gaben hat und damit allein jene Braut ist, die Christus ganz entspricht (Bernhard von Clairvaux, *Cant.* 12,11).

zeichnet, denn die sich ergebende Veränderung in der Blickrichtung im Glauben bleibt für die folgenden Jahrhunderte bestimmend: Was im Spätmittelalters immer deutlicher als »Individualismus« im christlichen Glaubensvollzug gedeutet werden kann, ist ohne seine frühen Anfänge im Mittelalter nicht zu denken, Humanismus und Renaissance setzen sie voraus, nicht minder die spanische Mystik mit der bei ihr endgültig einsetzenden Psychologisierung.¹³⁴

Am Ende des Mittelalters malt Hieronymus Bosch ein »Weltbild«, eine große Tischplatte im Zimmer Philipps II. (Escorial): im Kern der einsame Christus, ringsum im Kreis auf Medaillons die Todsünden, in den Ecken (»im dunklen Weltraum«) die vier letzten Dinge. Auf einer anderen Tafel des Escorial, wenn sie von Bosch ist, werden die sieben Sakramente als Mittel gegen die Todsünden dargestellt. Hier wird nochmals deutlich, daß die individuell erlebte und geschaute Gegenwart des Gegläubten letztlich das unschaubar Wirkliche verdrängt und die sakramentale Wirklichkeit in den Bereich des rein Moralischen geraten läßt.

Die Philosophie des Nominalismus, wie sie vor allem von Wilhelm von Ockham vertreten wird, ist nur eine Teilerscheinung des einsetzenden Individualismus und der Abwertung der Universalbegriffe. Für den damaligen Menschen besitzt einzig das konkrete, individuelle Ding Realität, geprüft durch die *cognitio experimentalis* und ihre unbezweifelbare Verbindlichkeit.

Eine solche Sicht läßt das Kirchenbild nicht unberührt. Der Glaubende sieht sich nicht mehr in der überindividuellen Ganzheit des Mysteriums geborgen, vielmehr gewinnt die »*ecclesia carnalis*« den Vorrang vor der »*ecclesia spiritualis*«.

¹³⁴ Sie beschreibt den Aufstieg der Seele zu Gott nicht mehr im Bild des Exodus, sondern im Bild der Wohnungen der Seele (wie bei Teresa von Avila).

Was nun zutage tritt, hat Gerhoh von Reichersberg schon im 12. Jahrhundert geahnt: Nunc dicitur Curia Romana, quae antehac dicebatur Ecclesia Romana. Es heißt sogar: Curia curarum genitrix nutrixque malorum.¹³⁵ Der auf dem Motiv des Corpus Christi mysticum gegründete Organismus der Kirche wird auf weite Sicht von der Organisation und die liturgische, sakramentale und mystische Realität von der sichtbaren, auf Rechtssatzungen gegründeten Institution abgelöst. Im Jahrhundert »der Juristen- und Kanonistenpäpste« - vor allem im 14. Jahrhundert - kommt es zu der Streitfrage, ob die Kirche besser geleitet werden kann von einem Papst, der ein guter Jurist und nicht bloß Theologe ist: Utrum per bonum iuristam melius possit regi Ecclesia quam per theologum?

Während bis ins 11. Jahrhundert immer das *Werk* der Erlösung als solches im Vordergrund steht, nämlich das Kreuz als Überwindung der Sünde und die Auferstehung als Beginn der neuen Schöpfung, richtet sich künftig das Interesse vor allem auf die *Person* dessen, der die Erlösung wirkt, und auf die äußeren Gegebenheiten seiner Erscheinung und seines Weges, wie sie in den Evangelien berichtet werden. Die liebevolle Betrachtung gilt dem Christus secundum carnem, besonders seiner Geburt aus Maria der Jungfrau und seinem Leiden, das nunmehr nicht als »beata passio«, sondern als bitteres Leiden verstanden wird. Die österliche Frömmigkeit der frühen Kirche wird nun abgelöst von einer Weihnachts- und Passionsfrömmigkeit; und während das irdische Menschsein des Herrn zum bevorzugten Gegenstand der Betrachtung wird, bleibt das österliche glorreich-verklärte Fortleben des Herrn in seiner Menschheit, auf das der Blick der Frühzeit gerichtet war, noch bekannt, aber kaum im lebendigen Bewußtsein verankert.

¹³⁵ Gerhoh von Reichersberg, De corrupto ecclesiae statu=In Ps LXIV c.1 (MGH Lib. de lite III,43).

Die Frömmigkeit des Volkes lebt zunehmend eher von der Peripherie als von der Mitte der christlichen Botschaft. Der christliche Glaube durchdringt immer weniger das gesamte Leben, so daß sich der Vollzug des Glaubens in religiöse und weltliche Akte aufspaltet. Die Religion tritt nunmehr zum Alltag hinzu, und zwar als Addition, nicht als Integration.

Das Mysterium des Glaubens löst sich in zahllose Partikel auf, die zum Gegenstand der Verehrung werden. Es kommt zu einem maßlosen Vertrauen auf Reliquien, auf in bestimmter Zahl vollzogene Andachtsleistungen, auf Ablässe und kirchliche Segnungen. Die übertriebenen Erwartungen, die sich oft mit all dem verbinden, reichen tief in die Gefahrenzone des Aberglaubens hinein. Peripherie war auch die Vorliebe für die zahlenmäßige Festlegung von Andachtsformen und Andachtsgegenständen. Die Zahlen 5 und 7 spielen dabei eine große Rolle: 5 Wunden, 5 Freuden Mariä, 7 Worte Jesu am Kreuz, 7 Fälle, 7 oder 5 Blutvergießungen, 7 (oder 5 oder 15) Schmerzen Mariens mit je besonderen Gebeten. Schließlich gibt es im späteren Mittelalter eine Andacht zu den »sieben Zufluchten« (Dreifaltigkeit, Altarssakrament, Kreuz, Maria, Engel, Heilige, arme Seelen), welche die Vielfalt der Aspekte zu vereinen sucht.

Die Marienverehrung scheint sich neben der Verehrung des Herrn immer mehr zu verselbständigen. Das Mitleiden mit dem Herrn, die *compassio*, wird zur Marienklage, wie sie im *Stabat mater* fortlebt. Die *Pietà* gilt als das beliebteste Marienbild des Zeitalters (und der Kult der heiligen Anna wird geradezu zum »Modekult« des ausgehenden Mittelalters; Anna Selbdritt ist ein Lieblingsthema der spätgotischen Kunst).

Rückblickend läßt sich sagen, daß mit der Wende um 1200 eine fast grundlegende Neudefinition des geistlichen Lebens wie auch des Nachfolgeverständnisses gegeben ist. Die Folgen sind erheblich, teils haben sie die Anliegen der Reformation vorbereitet bzw. mitbestimmt. Für die vorgegebene Fragestellung

ist entscheidend, daß mit der Wende um 1200 das Konzept der Nachfolge vor allem in zweifacher Hinsicht mit neuen Akzenten versehen wird, nämlich als Nachfolge, die Ausdruck eines verinnerlichten Verständnisses des Christentums ist, dabei aber in der Gefahr steht, in der Innerlichkeit vorschnell stehenzubleiben, und als Nachfolge des Christus secundum carnem, also vor allem des leidenden und gekreuzigten Christus.

DEUTSCHE MYSTIK

Eine wichtige Gegenbewegung gegen die diversen Engführungen der Glaubenspraxis, die im Mittelalter aufkommen, ist in der Deutschen Mystik zu sehen. Zu ihren großen Gestalten gehört Johannes Tauler (um 1300-1361) neben Meister Eckhart (um 1260-1327/28) und Heinrich Seuse (um 1295-1366). In seinen Predigten, die in Form, Inhalt und Darlegung von der allegorischen Schriftauslegung bestimmt sind, legt Tauler die Heilsgeschichte so aus, daß er den Einzelnen in die konkrete Lebenserfahrung aus dem Glauben einführt. Um welchen Schrifttext oder um welches liturgische Fest es sich auch handelt, immer steht der Weg des Einzelnen im Vordergrund, um dessen geistliche Formung und Begleitung Johannes Tauler sich bemüht. Vor allem läßt sich an seinen Ansprachen¹³⁶ ersehen, wie durch die Art und Weise der Predigt

¹³⁶ Taulers Predigten, die er meist vor Schwestern gehalten hat und die uns in einer Sammlung bis heute überliefert sind, enthalten die Zusammenstellung einer geistlichen Unterweisung, wie sie konkreter nicht gedacht werden kann. Vor allem bedenkt er, wie der Glaube vom Lebensweg des einzelnen bestimmt und geprägt wird. Vgl. hierzu die verschiedenen Werkverzeichnisse: Die Predigten Taulers, aus der Engelberger und der Freiburger Handschrift sowie aus Schmidts Abschriften der ehemaligen Straßburger Handschriften. Hrsg. von F. Vetter (Deutsche Texte des Mittelalters 11), Berlin 1910 [zit. als »V«]; *Sermons de Tauler et autres écrits mystiques*. Vol. I:

der Einzelne auf seinem geistlichen Weg geführt werden kann. Tauler ist ein »lebmeister«, kein »lesmeister«: »Es besteht ein großer Unterschied zwischen denen, die die Schrift leben, und denen, die sie nur lesen.«¹³⁷ In seinen Predigten macht Tauler seine Erfahrung in der Kontemplation wirksam für das Seelenheil der anderen, wie umgekehrt das kontemplative Gebet die Predigt befruchtet. Statt philosophischer und theologischer Gedankenführung bleibt bei Tauler die mystagogische Absicht in Predigt, Traktat, Brief oder Vita leitend. So erweist er sich nicht nur als ein hervorragender Prediger, sondern auch als ein an Erfahrung reicher geistlicher Begleiter seiner Schwestern, die ihm als Seelsorger anvertraut sind.

Der Weg der geistlichen Weisung, den Tauler aufzeigt, beginnt mit der Selbsterkenntnis. Alle Vollzüge des Glaubens, besonders aber Gebet und Schriftbetrachtung¹³⁸, führen den Menschen auf den Weg zur Selbsterkenntnis. Jeder muß hier seinen Weg finden, gemäß seiner ursprünglichen Berufung. Gott läßt sich für den, der ihn sucht, nicht auf einem einzigen Weg oder in einem einzigen Werk, sondern »in allen Dingen« finden.

Wer den Weg der Selbsterkenntnis wagt, wird die Wahrheit nicht nur begreifen und ergreifen, sondern auch erfahren. Die

Le Codex Vindobonensis 2744. Vol. II: Le Codex Vindobonensis 2739. Ed. de A.L. Corin (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'université de Liège 33/42), Paris 1924/1929; Johannes Tauler, Predigten. Übertr. u. eingel. von W. Lehmann, Jena 1913 (²1923); ders., Predigten. Vollständige Ausgabe. Hrsg. von G. Hofmann, Freiburg-Basel-Wien 1961; ders., Predigten. Vollständige Ausgabe. Übertr. von G. Hofmann. Einf. von A. M. Haas. 2 Bde (Christliche Meister 2-3), Einsiedeln 1979 [zit. als »H«].

¹³⁷ V 78,8-10.

¹³⁸ V 341,22f.

Erkenntnis des eigenen Selbst führt zur Wahrheit und zur aufrichtigen Demut, durch die der Mensch bis auf den »Grund«, also zur ganzheitlichen Selbstdiagnose vor Gott gelangt. Für Tauler sind es nicht asketische Gründe, die den Menschen in seinen Grund gehen lassen, er soll vielmehr in sein Innerstes eintreten, weil der Herr es ihm aufgetragen hat. Tauler sagt: »Die leidende und innerliche Weise des Suchens besteht darin, daß der Mensch in seinen Grund gehe, in das Innerste, und da den Herrn suche, wie Dieser es uns selbst angewiesen hat, als Er sprach: 'Das Reich Gottes ist in Euch!' Wer dieses Reich finden will - und das ist Gott mit all' Seinem Reichtum und Seiner Ihm eigenen Wesenheit und Natur -, der muß es da suchen, wo es sich befindet, nämlich im innersten Grund (der Seele), wo Gott der Seele näher und inwendiger ist, weit mehr als sie sich selbst.«¹³⁹ Im Seelengrund, dem letzten Ziel des geistlichen Weges, vollzieht sich die Vereinigung mit Gott.

Der Prozeß der »Gottesgeburt« ist nicht nur theoretisch bzw. »geistlich« von Bedeutung, sondern praktisch und konkret hineingenommen in den Ablauf des menschlichen Lebens mit all seinen einzelnen Entwicklungsphasen. Das Reifen des Menschen auf Gott hin steht für Johannes Tauler in unmittelbarer Abhängigkeit vom Rhythmus des leibseelischen Reifungsprozesses und den einzelnen Phasen der Lebensalter; erst im Gesamtzusammenhang des menschlichen Lebenslaufs kommt der Verinnerlichungsprozeß geistlichen Lebens zum Ziel. Für den Reifungsprozeß ist besonders die Zeit der »Lebensmit-

¹³⁹ H 273. Es entspricht der mystischen Tradition, den Seelengrund als das Allerheiligste der jüdischen Tempelanlage zu sehen. Die dreigestufte Stiftshütte (Vorhof, Heiligtum, Allerheiligstes) erinnert an die Dreistufung des Menschen: sinnhafter, vernünftiger, geistiger Mensch. Im Seelengrunde wird das Opfer vollzogen (H 458).

te« entscheidend. Denn meist ist der Mensch erst mit den vierziger Jahren bereit, die verborgenen Pfade nach innen zu gehen: »Der Mensch tue, was er wolle, und fange es an, wie er wolle, er kommt niemals zu wahren Frieden, noch wird der dem Wesen nach ein Mensch des Himmels, bevor er an sein vierzigstes Lebensjahr kommt. Bis dahin ist der Mensch mit so vielerlei beschäftigt, und die Natur treibt ihn hierhin und dorthin, und manches ist, was die Natur (in ihm) oft beherrscht, während man wähnt, es sei ganz und gar Gott ... Ungeachtet er im Alter von vierzig Jahren zur Besonnenheit gekommen ist und himmlisch und göttlich geworden und seine Natur einigermaßen überwunden hat, braucht er doch zehn Jahre und ist um die fünfzig herum, ehe ihm der Heilige Geist in der edelsten und höchsten Weise zuteil werde, eben dieser Heilige Geist, der ihn alle Wahrheit lehrt. In diesen zehn Jahren, in denen der Mensch zu einem göttlichen Leben gelangt ist und seine Natur überwunden hat, wird er sich in sich selbst kehren, sich einsenken, einsmelzen in das reine, göttliche, einfache innere Gut, wo das Seelenfünklein eine gleiche Rückkehr und ein gleiches Zurückfließen in seinen Ursprung hat, von dem es ausgegangen ist.«¹⁴⁰

In Taulers Ausdeutung des menschlichen Reifens¹⁴¹ ist nicht zu übersehen, daß sogar das Leid - vor allem mit Blick auf den geistlichen Werdegang in der Nachfolge - »funktional« verstanden wird: Echter Friede wird allein aus dem Unfrieden der Läuterung im »Gedränge« geboren. Die Leiderfahrung gilt somit

¹⁴⁰ H 136f.

¹⁴¹ Es scheint, daß Tauler der einzige Meister geistlichen Lebens ist, der ausdrücklich des näheren entfaltet hat, wie sehr das Reifen des Menschen auf Gott hin in eins zu sehen ist mit dem Rhythmus des leibseelischen Reifeprozesses der einzelnen Lebensalter.

als (die) Quelle jeder inneren Erneuerung im Reifungsprozeß des Glaubens, denn das Leiden führt in den Seelengrund und läßt sogar jene, die nicht ihrer Berufung gemäß leben, »die Seligkeit erreichen, ob sie wollen oder nicht«¹⁴².

e. Frömmigkeit

Was noch im Hochmittelalter in der Deutschen Mystik eine recht breite Basis hat, gerät im Spätmittelalter in eine erneute asketische Engführung. Der Wandel, der sich im Mittelalter im Konzept der Nachfolge vollzieht, zeigt sich vor allem in der Grundausrichtung des geistlichen Lebens, die sich nun als eine neue und sogar »moderne«, bisher so nicht gekannte Frömmigkeitsweise darstellt.

Es handelt sich bei der *Devotio moderna* um eine selbständige Frömmigkeitsrichtung mit verschiedenen Ausprägungen. Ihr Ursprung liegt in der geistigen, kulturellen und gesellschaftlichen Krise im »Herbst des Mittelalters«: Das kirchliche Leben ist sehr veräußerlicht, der Graben zwischen Frömmigkeit und Theologie (Nominalismus) aufgebrochen, und Katastrophen (besonders die Pest) lassen neu nach »Trost« im Glauben suchen.

Zu der Erneuerungsbewegung der *Devotio moderna* konnte es nur kommen, weil die Armutsbewegungen in der Kirche selber verbraucht und entkräftet sind, sie werden nur noch mit Spott und tiefer Verachtung bedacht: »Der unwürdige Priester der Novellen-Literatur, der wie ein schäbiger Lohndiener für drei Groschen die Messe liest, oder bei dem man als Beichtvater abonniert ist 'pour absoudre du tout' (damit er von allem losspreche), pflegt ein Bettelmönch zu sein.«¹⁴³

¹⁴² H 552.

¹⁴³ J. Huizinga, *Herbst des Mittelalters. Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. und 15.*

Die Erneuerung der Kirche und des geistlichen Lebens geht nun nicht von den Mönchsorden aus, sondern von den Laien. Ihr Anliegen ist eine neue Einheit im Leben des Glaubens, denn die Zerstückelung des Glaubensmysteriums in tausend Partikel von heilkräftigen Substanzen und wunderbaren Gegenständen, Amuletten und Heiligenbildern zeigt sich damals in dem Anwachsen der zahlreichen magischen Praktiken, wodurch der Glaube selber zu einem religiösen Beiwerk des Lebens wird, ohne es zu durchdringen.¹⁴⁴ Deshalb suchen die Devoten ein neues Konzept geistlichen Lebens, bringen aber ihrerseits wiederum wichtige Veränderungen in die Grundgestalt der Nachfolge.

Die *Devotio moderna* ist nur vor dem Hintergrund der Veränderungen im Glaubensverständnis zu verstehen, die sich im Mittelalter eingetreten sind. Der Wandel, der sich auch im Konzept der Nachfolge vollzieht, ist so grundsätzlich, daß er teils sogar die Grundaussagen des Glaubens betrifft. Christus ist nicht mehr der Schöpfer und Erneuerer des ganzen Kosmos, sondern der Urtypos des Menschen, der als solcher vom Menschen Nachfolge und Angleichung einfordert. In der Kunst wird Gekreuzigte, statt umgeben mit den kosmischen Symbolen von Sonne, Mond und Erde, nun als der leidende Herr der Passion dargestellt, der unter der Last seiner Schmerzen das Mitleid des Menschen hervorruft. Die sakramentale Verwandlung der Welt und des ganzen menschlichen Seins steht nicht mehr im Vordergrund, es geht um die verinnerlichte Aneignung des Heilsgeschehens in und durch Christus und die bewußte

Jahrhunderts in Frankreich und den Niederlanden, Stuttgart 1975, 247.

¹⁴⁴ J. Huizinga (*Herbst des Mittelalters*, 270) schreibt: »Wie in jedem pietistischen Kreis, lieferte hier die Religion nicht nur die Lebensform, sondern auch die Form der Geselligkeit.«

Nachfolge Christi als Weg zur Selbstvervollkommnung. So wird der Weg einer »neuen Frömmigkeit« in Innerlichkeit und Selbstheiligung propagiert, auf dem der Einzelne gegenüber aller Veräußerlichung des Glaubens und einem rein irdischen Kirchenverständnis zu einer Erneuerung im Leben der Nachfolge geführt wird und in die tiefere Begegnung mit Gott gelangt.

DEVOTIO MODERNA

Die Bewegung der Devotio moderna nimmt ihren Anfang am Ende des 14. Jahrhunderts in den Niederlanden und breitet sich rasch im Rheinland und Elsaß und in Westfalen aus, aber auch in anderen europäischen Ländern (Frankreich, Italien, Spanien), verliert sich dann wieder in der Neuzeit. Die Devotio moderna, zu der die »Brüder (und Schwestern) vom Gemeinsamen Leben« und die mit ihnen verbundenen Kanoniker von Windesheim gehören, ist bestrebt, die »alte Frömmigkeit« (devotio antiqua) der ersten Christen und Mönchsväter zu erneuern; das Wort »modern« meint somit keinen Bruch mit der Tradition¹⁴⁵, sondern den Zeitbezug dieser Bewegung.

Die Devotio moderna geht zurück auf ihren Gründer Geert Groote (1340-1384), der in Deventer das erste Haus mit 16 Frauen gründet; schon bald sammeln sich um ihn Studenten, Geistliche und Laien. Es handelt sich um eine Laienbewegung, der Groote 1379 - gerade im Gegensatz zu den »Brüdern und Schwestern vom freien Geist« - eine feste Regel gibt.¹⁴⁶ Dieser

¹⁴⁵ Die Devotio moderna weiß sich der geistlichen Tradition verpflichtet, vor allem den Wüstenvätern, Bernhard von Clairvaux und der Deutschen Mystik, hier besonders Meister Eckhart und Heinrich Seuse.

¹⁴⁶ Er ist Diakon und weigert sich wegen des Konkubinats vieler Priester von damals, selber sich weihen zu lassen.

Laienbewegung der Devoten schließt sich später die Windesheimer Kongregation (mit der Ordensregel des Augustinus) an. Der bekannteste Repräsentant dieser Bewegung ist Thomas von Kempen (1380-1471) mit seinem Buch der »Nachfolge Christi«.¹⁴⁷

Die *Devotio moderna* verbindet Kirchenkritik, Verinnerlichung und aktive Glaubenspraxis zu einer neuen, bewußten Lebensführung aus dem Glauben. Die verinnerlichte Praxis pietatis der *Devotio moderna* legt besonderes Gewicht auf die Erfahrung des Einzelnen und seine Heiligung. Diese wird vor allem als ethische Vervollkommnung verstanden und praktiziert, wie sich in den zahlreichen Hinweisen zum geistlichen Vollzug mit ihren auffällig moralisierenden Aussagen und Ratschlägen erkennen läßt.

Die Devoten suchen eine Spiritualität für jeden. Die Frömmigkeit

¹⁴⁷ Thomas von Kempen, *Nachfolge Christi*. Übers. von H. Endrös. Mit einem Vorwort von E. Schaper, Frankfurt/M. 1957; ders., *De Imitatione Christi - Nachfolge Christi und vier andere Schriften*. Lateinisch - Deutsch. Hrsg., eingel. und übers. von F. Eichler, München 1966; ders., *Das Buch von der Nachfolge Christi*. Übers. von M. Sailer. Hrsg. von W. Körper, Stuttgart 1980. - Zur *Devotio moderna* siehe A. Ampe / B. Spaapen, Art. »Imitatio Christi«, in: *DSAM VII* 2338-2368 (Lit.); É Brouette, Art. »Die Bewegung der *Devotio moderna*«, in: *TRE VIII* 605-609 (Lit.); J.M. Dols, *Bibliographie der Moderne Devotie*. 3 Bde, Nijmegen 1936-1941; E.D. Gleumes, *Die geistlichen Übungen der Windesheimer*, in: *Bonner Zt. für Theologie und Seelsorge* 5 (1928) 51-56; E. Iserloh, *Die Kirchenfrömmigkeit in der Imitatio Christi*, in: *Sentire Ecclesiam*. FS H. Rahner, Freiburg 1961, 251-267; H.N. Janowski, *Geert Groote, Thomas von Kempen und die Devotio moderna*. Olten 1978; J. Sudbrack, *Das geistliche Gesicht der vier Bücher von der Nachfolge Christi*, in: *Thomas von Kempen. Beiträge zum 500. Todestag*, Kempen 1971, 14-36; M. Schneider, Art. »*Devotio moderna*«, in: C. Schütz (Hg.), *Praktisches Lexikon der Spiritualität*. Freiburg-Basel-Wien 1988, 222-224.

soll kein Segment im Leben bleiben: In Gebet und Arbeit will man mitten in der Welt des spätmittelalterlichen Stadtbürgertums ein geistliches Leben führen, für das die Urgemeinde in Jerusalem das Urbild darstellt. Arbeit und Alltag verstehen die Devoten als einen Weg, auf dem der Einzelne der göttlichen Berufung entsprechen kann.

Die »Brüder vom gemeinsamen Leben« führen ein strenges Leben der Ehelosigkeit und des Gehorsams, jedoch ohne Gelübde. Sie gehen einer Arbeit nach und nehmen sich besonders der Erziehung Jugendlicher an. In ihrer Frömmigkeit setzen sich die Devoten bewußt von der offiziellen, im Schisma zerrissenen Kirche ab, aber auch vom theologischen Betrieb an den Universitäten, und suchen einen neuen, von allem Beiwerk befreiten Weg zu Gott, und zwar inmitten der Städte. Sie beten die Stundenliturgie - aber nicht mehr das marianische Stundengebet und Totenoffizium. Statt dessen fördern sie das innere Gebet und die Lectio divina, besonders aber die tägliche Messe, alles ohne allen Prunk und Glanz. Die Heilige Schrift verstehen sie als ein Buch der Weisheit, aus dem sich zahlreiche moralische Maximen herleiten lassen. Man glaubt an die Möglichkeit eines moralischen Fortschritts durch beharrliche Ausmerzungen aller Fehler und Schwächen im eigenen Leben. Für das innere Gebet, und das ist etwas Neues, sucht man eine gewisse Ordnung, zu der Ratschläge und praktische Hilfen gegeben werden (mit vielen mnemotechnischen Hilfen, und zwar in »Rosenkränzen« zu 150 Punkten). So erhält die tägliche Betrachtung, auch inhaltlich, ein festes Programm. Die »letzten Dinge« wie auch das Leben und Leiden Christi sind der bevorzugte Gegenstand dieser Betrachtung. Der Leidensweg, der als die »Eine königliche Straße« angesehen wird, bekommt einen fast absoluten Wert im geistlichen Leben. Die Devoten suchen ein Christentum der Tat, das für sie aber in der inneren Erfahrung des Glaubens gründet (und die als solche in

Tagebüchern, Rapiarien und »Beschlüssen« festgehalten wird). Die Gefahr einer vorschnellen Interiorisierung des Christentums ist nicht zu übersehen. Die Devoten nehmen sich zwar der Jugend und ihrer Bildung an, aber ansonsten gilt ihnen der Nächste eher als eine Funktion der Selbsteheiligung. Im Zentrum steht der Weg demütiger Selbsterkenntnis: Diese selbst »führt sicherer zu Gott als tiefgründiges, wissenschaftliches Forschen«¹⁴⁸; »die nützlichste Vorlesung ist die wahre Selbsterkenntnis«¹⁴⁹.

Das Leiden bekommt einen rein asketischen Wert insofern, als es »gegen das Fleisch« kämpfen und nach Gott suchen läßt: »Es führt kein anderer Weg zum Leben, als der des täglichen Sterbens.«¹⁵⁰ Thomas von Kempen fragt weiter: »Gäbe es für den Menschen einen sicheren und besseren Weg zum Heil, so hätte ihn Christus mit Wort und Beispiel sicher aufgezeigt.«¹⁵¹

Das Neue gegenüber früheren Ansätzen der Spiritualität zeigt sich auch darin, daß die Devoten keinen Sinn für die Schönheit der Schöpfung und alles Geschöpflichen haben. Bei Thomas von Kempen heißt es hierzu: »Eben deshalb kommen so wenig

¹⁴⁸ Thomas von Kempen, *Imitatio Christi* I,3,4.

¹⁴⁹ Ebd. I,2,16.

¹⁵⁰ Ebd. II,12,7.

¹⁵¹ Ebd. II,12,15. - Wie »das ganze Leben Christi ein lauterer Kreuzes- und Marterleben« war (ebd. II,12,7), so gilt auch für den Christen: »Es muß gelitten, es muß im Leiden ausgeharrt sein« (ebd.; vgl. II, 12,2). Daß sich mit einer solchen Leidensauffassung ein Verdienstdenken verbindet, ist naheliegend: »Wenn du das Kreuz mit ihm teilst, so wird er auch seine Herrlichkeit mit dir teilen« (ebd. II, 12,2 u.ö.). - Weitere Ausführungen hierzu finden sich bei M. Himmelmann, *Das Leidensverständnis der »Imitatio Christi« im Vergleich zu Heinrich Seuses »Büchlein der Ewigen Weisheit«*, in: *Erbe und Auftrag* 61 (1985) 283-301.

Menschen zu dieser himmlischen Beschauung, weil sich so wenig Menschen von dem Vergänglichen, von allem Geschöpflichen vollkommen losmachen können.« Aus dem fehlenden Sinn für die Schönheit der Schöpfung ergeben sich wesentliche Veränderungen im Grundkonzept gläubiger Existenz.

Die Devoten betrachten die Schönheiten des Lebens nur mit Skepsis und Angst, und zwar durch die »asketische Brille«. Salomee Sticken beispielsweise, die ab 1412 Oberin in Diepenveen bei Deventer ist, verlangt von ihren Schwestern alle möglichen asketischen Übungen: Das Tragen von zerrissenen und geflickten Chorhemden und Schleiern, das Beten mit einem Rosenkranz, dessen Perlen Knöpfe eines alten Nachthemds sind, das Tragen einer Rute auf dem Rücken u.a.m. In vielen Dingen wird nur die Möglichkeit zur Versuchung gesehen: Ein Apfelbaum muß gefällt werden, weil er »amor sensualis« hervorruft, ein neuer Mantel muß abgegeben werden, weil er »synlichkeit« und »curiosesheit« hervorlocken könnte, und eine Schwester gibt ihr hübsches Lesezeichen im Gebetbuch ab, weil sie meint, es gäbe ihr bloß schmutzige Gefühle ein; sich einen Spaziergang im Garten zu versagen, gilt als Zeichen besonderer Vollkommenheit und Askese; und als über dem Altar im Mr. Geertshuis eine Malerei angebracht wird, wagen die Schwestern diese nur zu betrachten, wenn der Maler zum Essen gegangen ist. Mit Komplimenten wissen die Devoten nichts anzufangen, sie leugnen systematisch alle ihre guten Taten und Werke und übertreiben maßlos ihre eigenen Fehler und Sünden: »Die Demütigen sind immer geängstigt.« Der Gehorsam nimmt eine absolute Bedeutung an, er wird sogar mit Gottes Urteil und den Strafen im Jenseits in Zusammenhang gebracht.

Typisch für die Zeit der Devotio moderna ist, daß das Leiden als die nicht zu umgehende Bedingung auf dem Weg zu Gott gilt - gänzlich interiorisiert und so »asketisch verbrämt«, daß

wesentliche Aspekte in der christlichen Auffassung des Leidens - wie z.B. der Aspekt des Mitleidens - eher in den Hintergrund treten.¹⁵²

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß das Neue im Konzept der Nachfolge, wie es sich aus der »modernen Frömmigkeit« ergibt, gekennzeichnet ist von dem zunehmenden Bruch zwischen geistlichen und weltlichen Vollzügen. Frömmigkeit ist nun eher etwas Zusätzliches und weniger der Integrationspunkt des Lebens im Glauben. Die Devoten suchen gezielt eine neue Einheit im Glaubensleben¹⁵³, sie entwerfen eine (Laien-) Spiritualität im Alltag, die eine sehr deutliche Konzentration auf den Einzelnen und seine (affektive) Erfahrung im Glauben auszeichnet. Durch ihre methodische Hinführung zu Gebet und Betrachtung trägt die *Devotio moderna* wesentlich zur

¹⁵² Aus dieser Überlegung folgt: Auch in der Erfahrung des Leidens kann die Frage nach seinem Sinn nur eine solche »Antwort« finden, die den Menschen »hoffend« Gott begegnen läßt. Die Vorstellung von der Glaubensbegründung durch Erfahrung ist zu kurzatmig, erst recht in einem geistlichen Schema des Aufstiegs zu Gott: Leid und Kreuz sind und bleiben ein »Ärgernis« und eine »Torheit« (1 Kor 1,23). Darum ist jede Antwort abzulehnen, in der dem Leid vorschnell dadurch ein »Sinn« zugesprochen wird, daß es als (»Reinigungs«-)Etappe auf dem Weg mit Gott ausgegeben wird. Vielmehr gilt es, die Sprache des Leidens umzuwandeln in die der Liebe und die schmerzhaftente Entbehrung im Leiden anzunehmen als Prüfstein der Liebe. Was Léon Bloy über diesen Weg der Liebe sagt, gilt auch für den Weg mit Gott: »Wenn einer vorgibt, mich zu lieben, sich aber weigert, durch mich zu leiden, so handelt es sich nur um einen Wucherer des Gefühls, der in meinem Herzen seinen Handel einrichten will« (Zit. nach P.J. Cordes, *Mitten in unserer Welt. Kräfte geistlicher Erneuerung*, Freiburg-Basel-Wien, 79f.).

¹⁵³ Vgl. L. Breure, Männliche und weibliche Ausdrucksformen in der Spiritualität der *devotio moderna*, in: P. Dinzelsbacher / D.R. Bauer (Hgg.), *Frauenmystik im Mittelalter*. Ostfildern 1985, 231-255; hier sind auch weitere Belege zu den folgenden Ausführungen nachzulesen.

Erneuerung des geistlichen Lebens der damaligen Zeit bei.¹⁵⁴

THOMAS VON KEMPEN

Zu den geistigen Grundlagen der Devoten gehören u.a. der »Tractatus devotus« des Florens Radewijn (gest. 1400), das »Rosetum exercitiorum spiritualium« des Jan Mombaer (gest. 1501) und besonders die »Nachfolge Christi«. Sie geht in ihren verschiedenen Teilen nicht allein auf Thomas von Kempen (1380-1471) zurück, doch er wird die Endredaktion durchgeführt und das Werk zu einer Einheit gebracht haben. Bis heute gibt es von diesem Buch 700 Handschriften und 3000 Ausgaben in 95 Sprachen. Die »Nachfolge Christi« ist nach der Heiligen Schrift die meistgelesene Schrift des Christentums. Im 19. Jahrhundert gilt die »Nachfolge Christi« als das ideale Kompendium geistlichen Lebens. Ignatius von Loyola, Dietrich Bonhoeffer, Dag Hammarskjöld, Papst Johannes XXIII. u.a.m. sind ohne die Lektüre der »Nachfolge Christi« des Thomas von Kempen nicht zu verstehen.

Die »Nachfolge Christi« ist kein theologischer Traktat, sondern ein geistliches Tagebuch, zusammengesetzt aus »vier Büchern«, die aus ursprünglich 13 ausgewählt wurden. Auffällig ist ihre bibelgesättigte Sprache mit 1159 Zitaten und Anspielungen aus der Heiligen Schrift, die in die Ausführungen eingeflochten sind. Thomas von Kempen polemisiert gegen rein äußerlich vollzogene Übungen der Frömmigkeit (Verehrung von Reliquien, Wallfahrten etc.), also gegen jede Form einer Werkfrömmigkeit. Das neue Ziel geistlichen Lebens, wie es in der »Nachfolge Christi« formuliert wird, ist identisch mit dem Ziel menschlichen Lebens überhaupt, nämlich »simplex« und demütig vor Gott zu

¹⁵⁴ Die Devotio moderna hat durch den Einfluß des spanischen Abtes Garcia Jiménez de Cisneros (gest. 1510) auch eine große Bedeutung für Ignatius von Loyola und seine »Geistlichen Übungen«.

stehen.

Bestimmend für die »Nachfolge Christi« ist eine sehr verinnerlichte, eher weltabgewandte Frömmigkeit: Der Mensch muß das Äußerliche verschmähen und sich dem innerlichen Menschen zuwenden, um in sich das Reich Gottes finden zu können. An den Leiden Christi werden besonders seine Tugenden hervorgehoben, nämlich seine Demut, Geduld und Bescheidenheit. Der Wert des Leidens liegt darin, daß es den Menschen lehrt, seine Grenzsituationen wie Schmerz, Verachtung, Tod und Ausgestoßenwerden anzunehmen. Dabei geht es keineswegs um einen unchristlichen Dolorismus, denn nicht für sich der Mensch geht den Weg des Leidens, sondern weil Christus diesen Weg gewählt hat.

Jeder Christ hat ein »Liebhaber Christi und eifriger Nachfolger seiner Tugenden«¹⁵⁵ zu sein. Die Praxis pietatis besteht darin, dem leidenden Christus gleichförmig zu werden, sein ganzes Leben ihm nachzubilden und durch Gewissensforschung und correctio fraterna an sich zu arbeiten, um im geistlichen Leben voranzukommen. Fern von jeder Selbstbespiegelung geht es um eine (Selbst-)Erkenntnis im Angesichte Gottes.¹⁵⁶ Sobald der Mensch sich voller Demut von Gott anblicken läßt, »bin ich sofort stark und neue Freude erfüllt mich«¹⁵⁷.

Aber der Mensch soll sich in seinem Tugendstreben und Gebetseifer nicht überfordern¹⁵⁸, nicht überstürzt und zu hartnäckig

¹⁵⁵ Thomas von Kempen, *Imitatio Christi* II,9,3.

¹⁵⁶ Ebd. III,8,4; IV,2,21.

¹⁵⁷ Ebd. III,8,3-6.

¹⁵⁸ Ebd. III,51,1.

vorangehen¹⁵⁹: »Der Fortschritt im geistlichen Leben hängt auch nicht so sehr davon ab, daß du die Gnade des Trostes hast, als vielmehr davon, daß du in Demut, Selbstverleugnung und Geduld ihren Verlust erträgst, und zwar so, daß du dann im Gebetseifer nicht etwa nachläßt, noch auf deine übrigen Werke, die du gewöhnlich verrichten sollst, gänzlich verzichtest, sondern daß du sie, so gut du es kannst und verstehst, trotzdem verrichtest mit aller Bereitschaft, deren du fähig bist.«¹⁶⁰

Neu ist die Zielgebung der *Devotio moderna*, denn nicht die *sancitas*, sondern *interioritas* wird angestrebt: Die Wahrheit zeigt sich im Innern. Der Mensch muß sich von allem Vergänglichen, d.h. Geschöpflichen freimachen, auch von seinem Leib (dem »Leibeskerker«), und wissen, daß er »in der Verbannung«, nicht im »Vaterland« lebt: »Was ich nur ersehnen kann, [...] erwarte ich nicht von hier, sondern im Später«¹⁶¹ Nur findet er die wahre Heimat bei Gott: »Wenn du ganz dich und Gott meinst, wird es dich wenig bewegen, was du draußen wahrnimmst«¹⁶². Von der Weltverantwortung des Christen im Glauben bleibt die Tugend des Frommen, und die eigene Ordensgemeinschaft ist mehr Refugium als eine Avantgarde.

Die »Nachfolge Christi« enthält einen Hymnus auf die Stadt *Jerusalem luminosa*, der sich an einen alten Kirchweihymnus des 7./8. Jh. anlehnt. Aber die Betonung wird nicht mehr auf die

¹⁵⁹ Ebd. I,4,4.

¹⁶⁰ Ebd. III,7,1.

¹⁶¹ Ebd. III,16.1. Der Begriff »quaerere« kommt in der *Imitatio Christi* 95mal vor, häufig auch »desiderare«. 241mal findet sich in der *Imitatio Christi* das Wort »homo«, 40mal »ego« beim Menschen und 88mal bei »Gott«.

¹⁶² Ebd. II,5,4.

Himmelsstadt gelegt, auf das Mysterium ihres bräutlichen Kommens *nova veniens e caelo*, sondern auf die Einzelseele, die dereinst ihre Herrlichkeit im himmlischen Frieden genießen wird. So heißt es in den beiden Strophen 15 und 16:

*O quam vere gloriosum
eris corpus fragile,
cum fueris tam formosum
forte, sanum, agile,
liberum, voluptuosum
in aevum durabile.*

*Nunc liberte ac ferventer
laborem fer onera,
habeas ut affluenter
dona tam magnifica
doterisque luculenter
gloria perpetua.*

Der Beter soll sich von den Drangsalen der Zeit («passiones saeculi») nicht bedrückt fühlen, denn es wartet auf ihn der himmlische Lohn. So ist das alte Bild der Kirche als Himmelsstadt umgewandelt in die Hoffnung und Sehnsucht subjektiver, persönlicher Frömmigkeit des Einzelnen.

Die »Nachfolge Christi« beginnt mit den Worten: »Wer mir nachfolgt, wird nicht in Finsternis wandeln.« Der Mensch soll also sich und seine Lebensart aufgeben und sich in das neue Leben des Herrn vertiefen.¹⁶³ Wie der Weg in die Nachfolge zu betreten ist, dazu gibt Thomas von Kempen zahlreiche praktische Hinweise. Dennoch handelt es sich bei der »Nachfolge Christi« um kein Manual oder spirituellen Traktat, sondern um ein

¹⁶³ Ebd. I,1,1; III,37,3.

Trostbuch mit vielen Memoriersätzen für den Alltag.¹⁶⁴ 137mal findet sich in ihr das Wort *consolatio*, dazu noch die anderen Begriffe wie *solamen* und *solatium* etc. Es ist ein göttlicher Trost: »Dich suche ich mehr als den Menschen, um Trost zu empfangen.«¹⁶⁵ Der Mensch soll jedoch nicht den äußeren Trost, sondern Gott suchen. Auch der Mißtrost kann zu Gott führen, ähnlich wie die Stunden des Leids: »Wenn du das Kreuz gerne trägst, wird es dich tragen.«¹⁶⁶ Denn »dir gebührt nur Trübsal und Plage«¹⁶⁷. Ist der Mensch bereit, »harte Prüfungen und schwere Mühsal für Christus zu ertragen«¹⁶⁸, wird er einen tieferen inneren Trost empfangen.

Die Sicht des Menschen ist in der »Nachfolge Christi« nicht recht positiv, sie geht davon aus, daß der Mensch »mehr zum Rückschritt als zum Fortschritt angelegt«¹⁶⁹ ist. Viele Anweisungen wirken wie ein asketischer Humanismus, aber sie bleiben immer auf das Evangelium und in Gott gegründet. So läßt die »Nachfolge Christi« Gott zum Menschen sprechen: »Nicht mit eigenen Schwingen fliegen, sondern unter dem Schutz Meiner Flügel hoffen.«¹⁷⁰

Zusammenfassend läßt sich Folgendes sagen. Die besondere Bedeutung der *Devotio moderna* liegt zunächst darin, daß sie

¹⁶⁴ Vgl. ebd. III,1.

¹⁶⁵ Ebd. III,50,18.

¹⁶⁶ Ebd. II,12,23.

¹⁶⁷ Ebd. I,21,4.

¹⁶⁸ Ebd. II,9,3.

¹⁶⁹ Ebd. III,40,7.

¹⁷⁰ Ebd. III,7,10.

erstmal die unerläßliche Bedeutung eines »Exerzitiums« betont. Die geistlichen Berichte dieser Bewegung, die Rapiarien, sagen kaum etwas über Mystik und Kontemplation, sie betonen vor allem das praktische moralische Leben, in das sich der Einzelne einzuüben hat. Hiermit hat sich gegenüber dem ersten Jahrtausend ein wichtiger Wandel vollzogen.

Der Gedanke der Nachfolge Christi wird bei Thomas von Kempen insofern zum Hauptgesichtspunkt seines Buches, als das christliche Leben am (Tugend-)Beispiel des historischen Christus, dessen bitteres Leiden Trost und Hoffnung gibt, ausgerichtet wird. Die Christozentrik beschränkt sich aber auf den Einzelnen. So wird das Geheimnis der Kirche wie auch das der sakramental-mystischen Vereinigung mit Christus nicht eigens bedacht.¹⁷¹ Während in der Frühzeit der Kirche der Mystiker unmittelbar in Beziehung zu den kirchlichen Mysterien gesehen wird, wandelt er sich im Mittelalter zu einem »contemplativus«, während ab 1500 und im Humanismus gerade die heroischen Tugenden und die inneren Werte einer Person hervorgehoben werden; gegenwärtig steht besonders die gemeinschaftliche Seite der Tugenden im Vordergrund.

Ferner wird die innere Einheit von Selbstheiligung und Apostolat nicht bedacht, die missionarische Sendung des Einzelnen spielt kaum eine Rolle. Die verinnerlichte Sicht des Glaubens scheint die Schöpfung und Inkarnation zu überspringen. Die Frömmigkeit, wie sie die »Nachfolge Christi« beschreibt, droht weltlos zu werden. Die Flucht aus der Welt scheint angesichts der Gefahr einer Säkularisierung schon aufgegeben zu sein.

¹⁷¹ E. Iserloh, Die Kirchenfrömmigkeit in der Imitatio Christi, 251-267.

4. INMITTEN DER WELT

Mit Beginn der Neuzeit kommen wieder andere Züge in das christliche Glaubensverständnis, die den Weg der Nachfolge neu prägen und bestimmen. Der Schwerpunkt des christlichen Glaubensweges liegt nun in dem Anliegen, mitten in der Welt Christus nachzufolgen

a. In den »Kochtöpfen«

Martin Buber überliefert ein Wort, das dem chassidischen Rabbi Mendel von Kozk zugesprochen wird. Dieser greift den Bibelvers von Ex 22,30 auf: »Es steht geschrieben: Heilige Menschen sollt ihr mir sein.« Der Kozker überträgt: »Menschlich heilig sollt ihr mir sein!«¹⁷² Gott ist göttlich heilig, und der Mensch soll menschlich heilig werden. Das Besondere heiliger Menschen besteht vielleicht gerade darin, daß sie menschlich heilig sein können.¹⁷³

TERESA VON AVILA

Die Worte »menschlich heilig« drängen sich dem auf, der Teresa von Avila (1515-1582) begegnet. Sie ist Kirchenlehrerin und eine der größten Mystikerinnen der katholischen Kirche. Dennoch soll im Folgenden nicht so sehr diese Seite betont werden, sondern wie sie durch ihre Menschlichkeit dem christlichen Nachfolgeweg - gerade nach so mancher

¹⁷² M. Buber, Werke. Bd. III: Schriften zum Chassidismus, München 1963, 668.

¹⁷³ Heiligkeit bedeutet vollentwickeltes Menschsein insofern, als auch im Himmel der Mensch nicht nur fromm, sondern voll menschlich in der vollen Entwicklung all seiner menschlichen Fähigkeiten ist.

asketischen Engführung am Ende des Mittelalters - eine befreiende Ausrichtung gibt. Es sei nacherzählend vorgelegt.¹⁷⁴

Viele empfinden gegenüber der heiligen Teresa von Avila spontan, was die Franziskanerinnen von Sevilla freudig feststellen, als sie Teresa anlässlich einer ihrer Gründungsreisen kennenlernen: »Gepriesen sei Gott, der uns eine Heilige sehen ließ, die wir alle nachahmen können. Sie spricht, schläft und ißt wie wir, und ihre Art ist nicht umständlich; sie braucht nicht ständig fromm zu sein...«. Teresa kommentiert im gleichen Atemzug: »Es ist ja eine Torheit, uns selbst zu Engeln machen zu wollen, während wir noch Menschen sein dürfen. Bedenkt doch, wir sind keine Engel, sondern haben einen Leib, der übrigens nicht so schlecht ist.«

Da der Leib nicht zu verachten ist und auch die Liebe zu Gott durch den Magen gehen darf, erinnert Teresa ihre Mitschwestern an die Kochtöpfe, in denen sich die höchste Majestät zuweilen aufzuhalten pflegt: »Bedenkt, daß der Herr auch in der Küche inmitten der Töpfe euch nahe ist.«

Wie es sich für eine echte Mystikerin von Gottes Gnaden gehört, findet sie Gott nur zu häufig in den Kochtöpfen - doch ausgesprochen zum Leidwesen ihrer Mitschwestern. Eines Tages sieht Isabel de Santo Domingo die Madre vor dem Herd in Ekstase und ruft voller Schrecken und Entsetzen: »O Gott, mußt du denn die Madre gerade jetzt besuchen; sie wird noch das wenige Öl, das uns bleibt, ins Feuer schütten.«

Gott läßt auf seine Weise Menschen am Herd zu Heiligen wer-

¹⁷⁴ Die folgenden Zitate aus dem Leben der Teresa von Avila und des Philipp Neri stammen aus dem Lehrbrief Nr.20 des Verf., »Modelle christlichen Lebens« des Würzburger Theologischen Fernkurses (Aufbaukursus). Würzburg 1990, und dem Buch von C. Feldmann, Gottes sanfte Rebellen. Große Heilige der Christenheit, Freiburg-Basel-Wien 1984, 300-343.

den, hat er doch seine eigenen Vorstellungen von Heiligkeit. Das weiß Teresa nur zu gut. Was man von ihr als der gestrengen Reformerin des Karmels nicht gleich erwartet, ist für sie eine Selbstverständlichkeit - jeder frommen Seele ins Tagebuch eingraviert: »Dies ist für Nonnen etwas sehr Wichtiges. Je heiliger sie sind, desto geselliger dürfen sie sein« - sogar gegenüber ihren Mitschwestern, denn auch diese pflegen noch menschliche Empfindungen zu haben.

Aber nicht nur die Geselligkeit, auch den Intelligenzquotienten seiner Auserwählten verachtet Gott nicht. So betont Teresa von Avila: »Ich will keine dummen Nonnen haben!«

»Sauertöpfische Heilige« sind Teresa nicht nach ihrem Geschmack: »Ein Heiliger, der traurig ist, ist eben ein trauriger Heiliger« (Franz von Sales). Als eine Kandidatin zu nah ans Wasser gebaut zu haben scheint, seufzt Teresa laut und vernehmlich: »O je, diese Trauerweide, aber vielleicht nehme ich sie doch!« Weil Menschen vom geistlichen Kaliber nicht selten in ihrer Frömmigkeit verbrämt und depressiv unterlaufen sind, rät Teresa ihnen in aller Güte: »Um Himmels willen, laßt doch das Beten! Ihr braucht Zerstreuung. Deshalb arbeitet lieber ein wenig, das hilft.«

Selbstgemachte Heilige kann Teresa nicht ausstehen. Als ein Frommer ihr alle seine Bußübungen erzählt, sagt sie ihm geradeheraus: »Gott zieht Eure Gesundheit Eurer Buße vor und sieht es lieber, wenn Ihr Eurem Leibe gehorcht.« Doch der Mann läßt nicht locker, er berichtet voller Freude, daß er nachts von großer Inbrunst zu Gott bewegt werde, worauf die Heilige ihm nur kurz und bündig zu erwidern weiß: »Bei Gott ist es wichtig, daß man genug Schlaf hat - wenigstens sechs Stunden. Habt keine Angst vor dem Schlafen! Schlafen ist nicht gefährlich und schadet nicht der Frömmigkeit.«

Was im 16. Jahrhundert selten vorkommt, daß nämlich auch Bischöfe keine Angst vor einem geistlichen Leben haben, findet

Teresa als Rarität im Erzbischof Don Teutonio de Braganza. Er tut jedoch des Guten zuviel: Auf seinen langen Reisen will er nebenher so manche mystische Verzückung und geistliche Erhebung zu Gott. Teresa weiß ihn zu beruhigen: »Eure Eminenz brauchen keine Angst zu haben. Sucht einen Ort auf, von wo Ihr den Himmel anschauen könnt. Geht spazieren und entspannt Euch. Die Zeit, die Ihr dafür verwendet, geht dem Gebet nicht verloren.«

Zu dünn wird Teresa zuweilen die Luft in den Begegnungen mit Johannes vom Kreuz, dem »Vater meiner Seele«, wie sie ihn nennt. Als dieser sich einmal kritisch zu einer ihrer Vorstellungen äußert, ruft sie aus: »Gott bewahre mich vor Leuten, die so durchgeistigt sind, daß sie alles in eine vollkommene Kontemplation umwandeln möchten, mag kommen, was will. Hiervon abgesehen sind wir ihm natürlich dankbar, daß er uns so gut über (geistliche) Dinge unterrichtet hat, nach denen wir ihn gar nicht gefragt hatten.«

Die Freude ist bei den Heiligen eng gepaart mit einer großen Kühnheit und Freiheit - sich selbst und anderen gegenüber. Diese Kühnheit findet sich bei Teresa vor allem in ihren Briefen, zum Beispiel gegenüber dem anderen Geschlecht. So schreibt sie in einem ihrer Briefe an Pater Ambrosio de San Benito: »Wenn ich mir überlege, in was für einer verfahrenen Situation Sie mich sitzengelassen haben und wie Sie sich dann um nichts mehr gekümmert haben, dann fällt mir nur noch der Satz ein: Verflucht seien diese Mannsbilder!«

Ihre Schwierigkeiten hat sie mit den Männern, wo diese sich zu schnell in die Gefilde des Herrgotts einmischen, und Teresa von Avila schreibt an Pater Jerónimo Gracián: »Ich mußte lachen, als ich hörte, daß Sie schon wieder für den Herrgott leiden wollen. Um Gottes Willen, lassen Sie das! Ihre Umgebung müßte ja mit Ihnen leiden. So ruhen Sie sich lieber ein paar Tage aus.«

Die Querelen des Lebens bleiben Teresa auch bei ihren

Verwandten nicht erspart, die ihr zuweilen sehr zu schaffen machen: »Diese Lappalien, die man Beleidigungen nennt, diese Brocken des Ehrgeizes, aus denen wir Häuser bauen, ebenso, wie das die Kinder mit Strohhalmen tun ... Seit dem Tod meines Bruders habe ich die Verwandten so satt, daß ich mich nicht mehr mit ihnen herumstreiten möchte.«

Aus den Streitigkeiten macht Teresa sich nicht viel. Hat sie Schwierigkeiten mit den Jesuiten, hält sie sich an die Dominikaner. Hat sie Streit mit den Dominikanern, hält sie sich an die Franziskaner. Hat sie den Zorn aller Männerorden auf sich geladen, hält sie sich an den heiligen Johannes vom Kreuz, ihren »halben Mönch«, wie sie ihn nennt, weil er ihr wie eine halbe Portion erscheint.

Den Streit vermag sie souverän mit dem damals mächtigsten Mann der Welt auszutragen, mit König Philipp II. Auch vor ihm senkt sie nicht den Ton: »Sire, erinnert Euch an König Saul. Auch er war gesalbt - und wurde doch verworfen. So hört lieber auf mich.«

Und nicht zuletzt vermag sie ein Schmunzeln nicht zu vermeiden, als ihr Gottvater in einer Vision seinen Sohn am Kreuz zeigt und die Worte spricht: »So behandle ich meine Freunde«, worauf Teresa nur lakonisch bemerkt: »Ach, mein Gott, deshalb hast du ja auch so wenige.«

b. In allen Dingen

Jesu Lehre meint mehr als eine theoretische Unterweisung, sie zeichnet einen Weg vor, auf dem es keine Theorie ohne Praxis gibt. Der Weg zu dieser Praxis bekommt bei Ignatius von Loyola (1491-1556) ein eigenes Gepräge in der Ausgestaltung des Nachfolgeweges: Für den Gründer der Gesellschaft Jesu gehören »der größere Dienst für Gott unseren Herrn« und »der Nutzen für die Seelen« in gleicher Weise zum Grundinhalt seines Glaubensverständnisses, insofern für Ignatius von Loyola der

Dienst an Gott untrennbar mit der Hilfe für die Seelen verbunden ist und nicht von ihm abgetrennt werden kann.¹⁷⁵ Diese Maxime bestimmt seine eigene Spiritualität, die er im Exerzitienbüchlein grundlegt, wie auch die des von ihm gegründeten Ordens

IGNATIUS VON LOYOLA

Für Ignatius und seinen Orden wird das betrachtende Gebet zu jener geistlichen Übung, die an erster Stelle steht, also noch vor dem Chorgebet. Die Verrichtung der Stundenliturgie wird zwar beibehalten, aber nicht mehr gemeinsam vollzogen, damit der Einzelne in seinen apostolischen Verrichtungen freier ist.

Ignatius stellt sich während seines Lebens immer mehr in den Dienst der Seelenführung.¹⁷⁶ Schon in Manresa reift in ihm der Entschluß, »den Seelen zu helfen«: »Außer den sieben Stunden Gebet gab er sich damit ab, einigen Seelen, die ihn aufsuchten, in Fragen des geistlichen Lebens Hilfe zu leisten«¹⁷⁷, und nach seiner Pilgerfahrt ins Heilige Land 1523 will Ignatius studieren und Priester werden, »um den Seelen besser helfen zu können«¹⁷⁸. Die gleiche Ausrichtung bestimmt den Kreis seiner ersten Gefährten: »Damals hatten sie bereits darüber beraten, was

¹⁷⁵ Formula Instituti von 1540/1550, Nr.1; Satzungen der Gesellschaft Jesu. Hrsg. von P. Knauer. Frankfurt/M. ³1980, VII,4, Nr. 1.3.5.8. - Die Werke des hl. Ignatius von Loyola werden, wenn nicht anders angegeben, zitiert nach den Monumenta Ignatiana bzw. Monumenta Historica Societatis Jesu.

¹⁷⁶ Ausführlich: F. Wulf, Ignatius als Seelenführer, in: ders. (Hg.), Ignatius von Loyola. Seine geistliche Gestalt und sein Vermächtnis (1556-1956), Würzburg 1956, 15-54.

¹⁷⁷ Ignatius von Loyola, Der Bericht des Pilgers. Hrsg. von B. Schneider, Freiburg-Basel-Wien ³1977, Nr. 26.

¹⁷⁸ Ebd. Nr. 50.

sie unternehmen wollten, nämlich nach Venedig und dann nach Jerusalem zu gehen und ihr ganzes Leben dem Heil der Seelen zu widmen.«¹⁷⁹ Die Fruchtbarkeit des konkreten apostolischen Dienstes gibt den Ausschlag für die Ordensgründung und für den Inhalt des Papstgelübdes: »Die ganze Absicht dieses vierten Gelübdes, dem Papst zu gehorchen, war und ist auf die Aussendungen gerichtet.«¹⁸⁰

Für Ignatius beinhaltet jede Begegnung mit Gott ein »Gott will mich«, aber auch ein »Gott will meinen Dienst«. Die jeweilige Gabe Gottes verbindet sich mit einer konkreten Aufgabe, und jede Indienstnahme durch Gott schließt einen Auftrag ein. Die Sendung, in die sich der Einzelne in der Begegnung mit Gott gestellt sieht, wird für Ignatius zu einem wichtigen Unterscheidungskriterium für die Echtheit des Erfahrenen. Alles im apostolischen Dienst muß auf Gott hin ausgerichtet bleiben: »Man soll nicht minder Andacht finden in den äußeren Werken der Liebe und des Gehorsams, weil wir nur wirken dürfen aus Liebe und wegen des Dienstes Gottes, zu seinem Ruhm und zu seiner Ehre.«¹⁸¹

Der Weg zu Gott ist genauso einmalig, wie der Mensch vor Gott einzigartig ist. Fertige Rezepte oder Standardratschläge werden dem Einzelnen und seiner Berufung nicht gerecht. Von daher erklärt sich, daß Ignatius vor allem an die konkrete Erfahrung des Ratsuchenden appelliert (»Wenn Sie aus eigener Erfahrung

¹⁷⁹ Ebd. Nr. 85.

¹⁸⁰ Satzungen der Gesellschaft Jesu V, 3,3 C, Nr. 529.

¹⁸¹ MI I,3,502; vgl. J. Stierli (Hg.), Ignatius von Loyola. Gotteserfahrung und Weg in die Welt, Olten-Freiburg 1981, 192.

wissen«¹⁸²) und zugleich an »das Urteil seines eigenen Gewissens«¹⁸³ erinnert. Jeder Mensch ist einmalig, deshalb gibt es - keinen allgemeinen Weg zu Gott, wie Ignatius selbst in der Praxis seiner geistlichen Führung immer wieder belegt. Obwohl er die Geistlichen Übungen der Exerzitien als Grundlage seines Ordens ansieht, kann es passieren, daß einer beim Ordenseintritt noch nicht einmal die großen Exerzitien machen muß und stattdessen gleich eine Tätigkeit oder Arbeit zu übernehmen hat.¹⁸⁴

Dieser Diskretion im Vorgehen ist es zuzuschreiben, daß in den ersten dreißig Jahren der Gesellschaft Jesu weder Ignatius noch sonst jemand bestimmte Gebetsmethoden vorschreibt: »Echt ignatianisch ist gerade dies, daß er über das 'höhere Gebet' überhaupt keine allgemeine (Gruppen-)Belehrung gibt.«¹⁸⁵ Der einzelne muß selber entdecken, wie er Gott und seine Gegenwart in allen Dingen findet: »Jeder schreibe sozusagen seine eigenen Geistlichen Übungen!«¹⁸⁶

Der einzige Maßstab, an dem einer seinen Weg zu messen hat, bleibt der Wille Gottes, der »in allen Dingen« zu erfüllen ist. Hierzu heißt es von Ignatius, er habe die Gnade empfangen, »daß er in allen Dingen, Handlungen und Gesprächen Gottes Gegenwart wahrnahm mit einem feinen Gespür für das Geist-

¹⁸² Vgl. MI I,1,276: Ignatius von Loyola, Briefwechsel mit Frauen. Hrsg. von H. Rahner, Freiburg-Basel-Wien 1956, 393.

¹⁸³ Ebd.

¹⁸⁴ Vgl. F. Wulf, Ignatius als Seelenführer, 51, bes. Anm. 156.

¹⁸⁵ O. Karrer, Der heilige Franz von Borja. General der Gesellschaft Jesu (1510-1572), Freiburg 1921, 251.

¹⁸⁶ P. Begheyn, Gotteswirken und Eigenwirken, in: Or 38 (1974) 28.

liche, ja diese Gegenwart schaute und so 'in actione contemplativus' war; er pflegte dies in das Wort zu kleiden: Wir sollen in allen Dingen Gott finden«¹⁸⁷.

Der Wille Gottes wird zum Auswahlkriterium für die zu übernehmenden Arbeiten: Im Blick auf das Ziel, nämlich »den Seelen zu helfen auf dem Weg zu ihrem letzten und übernatürlichen Ziel, sind die Mittel, die das Werkzeug mit Gott verbinden und es dafür bereiten, sich gut von seiner göttlichen Hand leiten zu lassen, wirksamer als die Mittel, die es zu den Menschen hin disponieren«¹⁸⁸. Die Übernahme eines Dienstes und Amtes hängt von dem größeren Nutzen für die Seelen ab.

Weiterhin ist der geistliche Weg, den der heilige Ignatius vor allem in seinem Exerzitienbüchlein festgehalten hat, von einer inkarnierten Spiritualität geprägt, die den psychologischen Gegebenheiten des Menschen gerecht werden will, insbesondere denen des Leibes. Es ist mehr als eine kuriose Begebenheit, daß Ignatius sogar die Anzahl der Flöhe interessiert, die einen des Nachts gebissen haben.¹⁸⁹ Für Ignatius gilt als oberste Maxime der Seelsorge, man solle den Charakter, die Anlagen, Wünsche und Gewohnheiten des Menschen gut kennenlernen und sich ihnen anpassen, um dem anderen »in geistlicher Freundschaft nahezukommen«¹⁹⁰. Diese menschliche Sorgfalt wünscht Ignatius vor allem im Gespräch mit dem Exerzitanten. Hier muß jeder eher bereit sein, die Worte des Nächsten richtig zu deuten und

¹⁸⁷ Mon Nadal IV,651.

¹⁸⁸ Satzungen der Gesellschaft Jesu X,2.

¹⁸⁹ L. Gonçalves da Câmara, *Memoriale*, Nr. 87 (FN I,580; MI IV,1,491).

¹⁹⁰ MI I,12,243; vgl. Ignatius von Loyola, *Geistliche Briefe*. Hrsg. von O. Karrer und H. Rahner, Einsiedeln 1942, 193.

eher für glaubwürdig zu halten, als sie zu verurteilen (EB 22)¹⁹¹. In der geistlichen Begleitung, wie sie gerade im Prozeß der Exerzitien vonnöten ist, geht es um das Gespür für das, was im anderen möglich ist, was sein Licht ist und wie er nach seinem Maß und seiner Berufung wachsen kann. Deshalb dürfen dem einzelnen keine »Dinge (als Stoff) vorgelegt werden, die er nicht ohne Ermüdung aufnehmen und aus denen er keinen Nutzen zu ziehen vermag«, vielmehr soll ihm in den Exerzitien all »das vorgelegt werden, was ihm mehr Hilfe und Fortschritt geben kann« (EB 18).

In der »formula instituti« von 1540, dem Gründungstext der Gesellschaft Jesu, heißt es, daß die Gesellschaft vor allem dazu errichtet worden sei, um »besonders auf den Fortschritt der Seelen im Leben und christlicher Lehre und auf die Verbreitung des Glaubens abzu zielen durch öffentliche Predigten und den Dienst am Wort Gottes, die geistlichen Übungen und Liebeswerke und namentlich durch die Unterweisung von Kindern und einfachen Menschen im Christentum und die geistliche Tröstung der Christgläubigen durch Beichthören«. Von den sakramentalen Vollzügen wird also nur das Bußsakrament angeführt.¹⁹² Die Beichte zu hören, stellt für Ignatius den spezifischen Dienst der Jesuiten dar.¹⁹³ Daneben tritt noch die Verkündigung durch Predigt und die Geistlichen Übungen. Da es für den Gott gebührenden liturgischen Dienst viele andere

¹⁹¹ Das Exerzitienbuch (=EB) ist zitiert nach Ignatius von Loyola, Geistliche Übungen. Übertr. und Erkl. von A. Haas, Freiburg-Basel-Wien 1966.

¹⁹² Erst in der »formula instituti« von 1550 erfolgt die Ergänzung: »Beichthören und die Verwaltung der übrigen Sakramente«.

¹⁹³ A. Queralt, Vocación al sacerdocio en el carisma ignaciano, in: Manresa 47 (1975) 153-170.

Gemeinschaften gibt¹⁹⁴, legt Ignatius großen Wert darauf, daß der eucharistische Dienst bei den Jesuiten schlicht und einfach ist. Er soll ganz in den Dienst der Unterweisung eingebunden sein, damit das Volk zur Predigt und zur Beichte findet.¹⁹⁵ Der Jesuit wird sich darin üben, die Gegenwart Christi »in allen Dingen« zu suchen und zu finden. Die ignatianische »Dienstmystik« erhält ihre konkrete und spezifische Ausformung in der »contemplatio in actione«. In seinem geistlichen Tagebuch vermerkt Ignatius, wie Gott ihn einen neuen Weg führen will (6. März bis 12. März). Das Neue ist die »Dienstmystik« des »amor reverencial«, in der sich alle göttlichen Mysterien mitteilen im Blick nach »unten«.

Die ignatianische Dienstmystik gipfelt nicht im ruhevollen Besitz der Liebesvereinigung, sondern im Ausfluß dieser höchsten Liebesglut und Vereinigung mit dem Herrn in den erlösungsbedürftigen Kosmos. Pater Nadal schreibt hierüber in sein geistliches Merkbuch: »Ich will nicht, daß du bloß ein geistlicher und andächtiger Mensch bist, wenn du die Messe feierst oder dich dem Gebet widmest. Vielmehr sollst du auch ein andächtiger und geistlicher Mensch sein in der Arbeit, damit die ganze Kraft des Geistes und der Gnade in den Werken zum Leuchten kommt«¹⁹⁶. Pater Nadal weist hier auf die für den Jesuiten eigentümliche Auffassung vom Gebetsleben und seiner Beziehung zu der ihm eigenen apostolischen Sendung.

Für die Jesuiten, die ihre Ausbildung abgeschlossen haben, schreibt Ignatius kein bestimmtes, alle gleichmäßig verpflichten-

¹⁹⁴ Satzungen der Gesellschaft Jesu, Nr. 586.

¹⁹⁵ Vgl. zur Frage, wie Ignatius sich selber als Beichtvater verstand, H. Rahner, Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe, 188-196.

¹⁹⁶ Nadal, Orat.observ. n. 735.

des Gebetsmaß vor, sondern überläßt es der konkreten Entscheidung des Einzelnen und der diskreten Weisung des Oberen bzw. des betreffenden Spirituals. Der Jesuit soll Gottes Gegenwart »in allen Dingen« suchen und finden, denn diese Art zu »betrachten« ist leichter, »als wenn wir uns zu geistlichen Gegenständen mehr abstrakter Art erheben wollten, in die wir uns doch nur mit Mühe hineinversetzen können«, schreibt Polanco am 1. Juni 1551 im Auftrag des hl. Ignatius an Pater Antonio Brandao in Coimbra¹⁹⁷.

Ignatius geht noch einen Schritt weiter, wenn er hervorhebt, man könne und solle die Arbeit selbst zu dem eigentlichen Gebet machen. Gebet und Arbeit sind gemeinsam das eine geistliche Tun: »Das Gebetsleben wird gepflegt in der Arbeit«¹⁹⁸, was heißt, daß die Arbeit nicht nur das Gebet befruchten, sondern ihm auch größere Tiefe und Fruchtbarkeit geben kann: »So muß also unser Gebetsleben sein: daß es all unser Wirken leite, mehr, ihm innere Gottesfreude und Kraft gebe im Herrn. Unser Arbeiten aber soll das Beten wachsen lassen, ihm Kraft und heilige Frömmigkeit verleihen.«¹⁹⁹

Ignatius betont eigens: »Denn ohne Zweifel ist mehr Tugend und Gnade darin, sich seines Herrn in verschiedenen Geschäften und an verschiedenen Orten freuen zu können, als eben nur an einem (nämlich im Gebet oder in der liturgischen Feier)«²⁰⁰; es »wäre gut, man machte sich einmal klar, daß Gott sich des Menschen nicht nur dann bedient, wenn er betet«, denn sonst

¹⁹⁷ MI III,506-513.

¹⁹⁸ Weiter belegt in J. Stierli (Hg.), Ignatius von Loyola, 102ff.147ff.

¹⁹⁹ Nadal IV,674.

²⁰⁰ MI I,II,233-237.

wären »allerdings alle Gebete zu kurz, wenn sie weniger als 24 Stunden am Tag dauerten«²⁰¹. Apostolisches Wirken ist als ganzes selber ein »kontemplativer« Vollzug. Mit dieser Maxime, so läßt sich zusammenfassend sagen, richtet die ignatianische Spiritualität auch das ganze Konzept der Nachfolge apostolisch aus, eben als Gottes-Dienst inmitten der Welt.

c. In den Alltäglichkeiten

Der wahre »Gottesdienst« bedarf keiner großen »Aktionen«, sondern des glaubwürdigen, auf Gott hin transparenten Glaubensvollzugs im Lebensalltag: Schon das »Glas Wasser« (vgl. Mt 10,42), in Liebe und innerer Hingabe gegeben, kann beim Letzten Gericht zum Heil gereichen. Vielleicht ist es ein Schwachpunkt der überkommenen Spiritualität, daß sie zu sehr die he-roischen Handlungen bedenkt, ohne die authentischen, aus dem Glauben gestalteten Grundhaltungen in den kleinen Dingen des Alltags zu fördern. Wer treu ist im Kleinen, wird in das Himmelreich eintreten.

FRANZ VON SALES

Die Treue im Kleinen, nämlich in den ganz alltäglichen Dingen des Lebens, gehört zur Mitte der geistlichen Unterweisung des heiligen Franz von Sales (1567-1622).²⁰² Er schreibt: »Es gibt Menschen, die in ewiger Sehnsucht sich nach der Sternenhöhe der Vollkommenheit verzehren. Wie töricht! Wohl kannst du deine Wünsche nach dieser Höhe schicken, aber niemals darfst du so handeln, als müßtest du tatsächlich dieses Höchstmaß sittlicher Vollkommenheit verwirklichen - du darfst es jedenfalls

²⁰¹ MI I,II,494f.

²⁰² Vgl. Deutsche Ausgabe der Werke des Hl. Franz von Sales. Eichstätt-Wien 1959-1983.

nicht in Ungestüm an einem Tag erreichen wollen; so stürmisches Verlangen brächte dir nur nutzlose Qual. Willst du deinen Weg recht gehen, so gehe ihn Schritt für Schritt und Tag für Tag, aber verzehre dich im Anfang nicht schon in Sehnsucht nach dem Ende! ... Es ist ein ernstes Wort, das ich dir sage - aber präge es nur recht in deine Seele: Wir verlangen manchmal so sehr, Engel zu sein, daß wir darüber vergessen, gute Menschen zu sein. Wenn du die kleinen Gelegenheiten mit Liebe benutzest, wirst du Gottes Herz erobern, es dir ganz zu eigen machen. Jene täglichen Liebeswerke, jener Schnupfen, jenes Kopfweh, jene Zurücksetzung, jene wunderliche Laune deines Mannes, deiner Frau, ein zerbrochenes Glas, ein verlorener Handschuh, die kleine Ungemächlichkeit, etwas früher schlafen zu gehen und früher aufzustehen, wenn du zur Kirche gehen sollst, kurz, alle derartigen geringfügigen Beschwerisse mit Liebe aufgenommen und umfassen, gefallen Gott in hohem Maße. Wie groß ist doch die Torheit derer, die sich nach einer Marterkrone in Indien sehnen und sich gar nicht sonderlich angelegen sein lassen, ihre Standespflichten zu erfüllen! Mag eine Person Wunder wirken im Gebiet der Religion - wenn sie ihre Pflicht im Alltag nicht tut, ist sie schlechter, als wenn sie ungläubig wäre.«²⁰³

Nach Franz von Sales bedarf es einer Spiritualität der kleinen Schritte und Vollzüge, die von allen Christen erfüllt werden können. Ein kontemplativer Lebensstil, wie ihn Franz von Sales darlegt, ist ein ganzheitlicher Vollzug, er umfaßt alle Lebensbereiche des Glaubens und zielt deren Integration an. Die geistliche Weisung, die Franz von Sales für den Alltag des Glaubens gibt, zeichnet eine unbeirrbar Menschenfreundlichkeit wie auch ein differenziertes und feinfühliges Sensorium für das

²⁰³ Zit. nach Franz von Sales, Weg zu Gott. Hrsg. von O. Karrer, Luzern 1922, 53ff.

menschliche Maß aus.

Der Mensch muß in seinem geistlichen Leben lernen, mit den eigenen psychischen Bedingtheiten und Schwächen auf dem Weg zu Gott voranzuschreiten, statt sie ständig zu leugnen. Die menschliche Natur darf durch eine spirituelle Praxis nicht verbogen werden, sie ist von unendlicher Kostbarkeit: »Der Herr vergleicht nicht umsonst seine Gnade mit Perlen, weil jede Perle so einzig in ihren Eigenschaften ist, daß man nie zwei findet, die einander völlig gleichen.«²⁰⁴ Resümierend heißt es: »Die Übung der Frömmigkeit muß den Kräften, der Beschäftigung und den Pflichten eines jeden angepaßt sein. Wäre es denn richtig, wenn ein Bischof, statt jedermann zur Verfügung zu stehen, einsam wie ein Kartäuser leben wollte? Und wenn Eheleute nichts ersparen und anschaffen wollten wie die Kapuziner? Wenn ein Handwerker den Tag in der Kirche zubringen wollte wie ein Mönch? Wäre eine solche Frömmigkeit nicht lächerlich, ungeordnet und unerträglich? Nein, echte Frömmigkeit verdirbt nichts, sie macht vielmehr alles vollkommen. Verträgt sie sich nicht mit einem rechtschaffenen Beruf, so ist sie sicher falsch. Echte Frömmigkeit verdirbt nicht nur die Arbeit nicht, sondern gibt ihr Glanz und Schönheit. Es ist sogar vorgekommen, daß Menschen ihre Vollkommenheit in der Einsamkeit verloren haben, die doch für ein frommes Leben so günstig scheint. Wo immer wir sind, können und sollen wir nach dem Guten streben.«²⁰⁵

So lehrt Franz von Sales eine Spiritualität des Alltags und der Treue zu den Alltäglichkeiten und erweist sich damit am Beginn

²⁰⁴ Franz von Sales, Abhandlung über die Gottesliebe (Theotimus) II,7. Die Schrift »Philothea« ist an eine Gott liebende Frau und der »Theotimus« an einen Gott liebenden Mann gerichtet.

²⁰⁵ Franz von Sales, Anleitung zum frommen Leben (Philothea) I,3.

der Neuzeit als ein geistlicher Meister eines modernen und zeitgemäßen geistlichen Lebens im Glauben. Jeder hat in dem Stand, in dem er sich vorfindet, den Weg der Heiligkeit zu finden: »Das steht fest, daß nichts so sehr daran hindert, in unserem Stand zur Vollkommenheit zu gelangen, als wenn wir uns nach einem anderen Stand sehnen. Anstatt auf dem Felde zu arbeiten, auf dem wir uns befinden, schicken wir dann unsere Ochsen mit dem Pflug anderswohin, auf das Feld unseres Nachbarn, wo wir jedoch in diesem Jahr nichts ernten können. All das ist Zeitvergeudung. Wenn unsere Gedanken und Hoffnungen anderswo sind, ist es unmöglich, daß unser Herz sich ganz auf den Erwerb der Tugenden ausrichtet, die an dem Platz, auf dem wir stehen, erforderlich sind.«²⁰⁶

Franz von Sales bezeichnet es als »geistlichen Geiz«, wenn einer ständig mit sich selbst unzufrieden und ungeduldig ist und »die eitle Hoffnung hegt, heilig sein zu wollen innerhalb von drei Monaten«²⁰⁷. Geistliche Geizhalse »sind unaufhörlich am Suchen nach neuen Mitteln, um die Heiligkeit aller Heiligen in einer zusammenzuraffen, die sie haben möchten«²⁰⁸. Der Einzelne wird nur weiterkommen, wenn er sich nicht ständig neue geistliche Methoden ausdenkt, sondern all das, was er im geistlichen Leben tut, konsequenter und engagierter verrichtet: »Nicht die Übungen der Frömmigkeit müssen wir vermehren, sondern wir müssen unsere Übungen mit vermehrter Vollkommenheit verrichten.«²⁰⁹ Nur so dringt der Einzelne zur

²⁰⁶ Ebd. V,127.

²⁰⁷ Ebd. XII, 339.

²⁰⁸ Ebd. XII, 337.

²⁰⁹ Ebd. II, 102.

Mitte seines Lebens mit Gott vor: »Wieviele Karmeliter wird es doch auf der Welt geben, die nur den Mantel des Elias erhalten haben, und nicht seinen Geist! Und wieviele Weltpriester wieder, die ohne diesen Mantel seinen Geist empfangen haben! Wieviele Theresien [von Avila] ohne ihr Kleid, wieviele Theresien ohne den Geist der Mutter Theresia!«²¹⁰ Den wahren und authentischen »Geist« im Leben mit Gott findet nur, wer alles in und aus Liebe tut: »Das Wenige, das wir entsprechend unserer Berufung tun, in Liebe, durch Liebe und aus Liebe zu tun«²¹¹. Liebe ist nicht abstrakt, sondern konkretisiert sich in den kleinen, alltäglichen Vollzügen; diese sind der Ort für die Bewährung im Glauben: »So übt man die Liebe bei den kleinen, unscheinbaren Übungen der Frömmigkeit nicht nur öfter, sondern gewöhnlich auch demütiger und folglich mit mehr Nutzen und Heiligkeit. Dieses Nachgeben den Launen anderer gegenüber, dieses Ertragen rücksichtsloser und lästiger Handlungen und Haltungen des Nächsten, diese Siegel über unsere Launen und Leidenschaften, dieser Verzicht auf unsere kleinen Neigungen, dieses Kämpfen gegen unseren Widerwillen und unsere Abneigungen, dieses herzliche und schlichte Geständnis unserer Unvollkommenheiten, diese ständige Mühe, die wir uns geben, unsere Seele im Gleichgewicht zu erhalten, diese Liebe zu unseren Erniedrigungen, diese gutmütige und freundliche Aufnahme der Mißachtung und der Kritik unseres Wesens, Lebens, Umgangs und unserer Handlungen: Theotimus, all das ist für unsere Seelen viel fruchtbarer als wir meinen, vorausgesetzt, daß es aus heiliger Liebe geschieht.«²¹²

²¹⁰ Ebd. VII, 239.

²¹¹ Ebd. XII, 337.

²¹² Ebd. IV, 304.

In den weiteren Ausführungen kommt etwas sehr Typisches und Spezifisches an der Spiritualität des heiligen Franz von Sales zum Vorschein, das sehr neuzeitlich wirkt und gegenüber der überlieferten Spiritualität eine markante Akzentverschiebung darstellt. Der »Heilige der Sanftmut« legt nämlich großen Wert darauf, daß die geistlichen Vollzüge so sein sollen, daß sie nach außen hin in allem überzeugend und einladend wirken: »Sie sollen nicht nur fromm sein und die Frömmigkeit lieben, sondern sie auch jedermann liebenswert machen. Das tun Sie aber, wenn sie anderen nützlich und angenehm wird.«²¹³

Nicht die außergewöhnliche geistliche Erfahrung ist anzustreben, sondern die Treue im Ausüben der alltäglichen Tugenden: »Merke wohl: In deinem Seelenleben darfst du nichts Außergewöhnliches erwarten oder wünschen. Nur einmal - bei der hl. Katharina von Siena - hat der Heiland an die Stelle eines Menschenherzens sein kostbares Herz gesetzt ... Das sind die höchsten Wunder für den Menschen, dessen Seele Gottes voll ist: Demut, Güte und Entsagung, Liebe zum Opfer und Leben für andere. Wisse, daß die Geduld die Tugend ist, die dich am meisten zur Vollkommenheit erhebt. Ich meine nicht die Geduld mit andern, sondern die Geduld mit dir selbst ... Deine Unvollkommenheit mußt du ertragen, wenn du vollkommen werden willst; mußt sie ertragen in Geduld«²¹⁴.

Franz von Sales vermeidet bewußt das Wort »Verdienst«, denn im Leben des Glaubens soll alles eine Antwort der Liebe sein. In einem Brief an Johanna Franziska von Chantal fragt er: »Woran liegt es, daß wir nicht Heilige sind inmitten so vieler Beispiele daheim und auswärts, in der Stadt und auf dem Lande? Alles ruft

²¹³ Ebd. VI, 79-81.

²¹⁴ Franz von Sales, Auf heiligen Bergen. Hrsg. von F. Zimmer, Mainz 1959, 52f.

uns zur Heiligkeit auf, und wir gehen diesen Weg dennoch so langsam.«²¹⁵

Zusammenfassend läßt sich über den neuen Akzent, den der heilige Franz von Sales in das Konzept der Nachfolge einbringt, sagen: Frömmigkeit paßt zu jedem Stand und Beruf²¹⁶, insofern sie »je nach persönlicher Eigenart, nach Stand und Beruf« vollzogen werden kann: »Die echte Frömmigkeit schadet keinem Beruf und keiner Arbeit; im Gegenteil, sie gibt ihnen Glanz und Schönheit. Wenn ein Mensch mit seinem Beruf Frömmigkeit verbindet, wird er darin wertvoller. Die Sorge für die Familie wird friedlicher, die Liebe zum Ehepartner echter, jede Arbeit liebenswerter.«²¹⁷ Jeder muß nach der ihm eigenen Weise den Weg der Heiligkeit gehen. Franz von Sales versteht Frömmigkeit als ein überzeugtes Leben mitten im Alltag des Glaubens, in dem sich der Einzelne gemäß seiner eigenen Berufung zu bewähren hat. So sind die geistlichen Vollzüge auf keinen bestimmten Stand oder eine Berufung hin beschränkt, sie bestimmen den Vollzug jedes christlichen Lebens in der Welt. Kurz gesagt: Franz von Sales geht es um eine Weltfrömmigkeit.

²¹⁵ Franz von Sales, Werke V, 132.

²¹⁶ Franz von Sales, Philothea I,3.

²¹⁷ Ebd. I,3.

5. IN EINER GOTTFERNEN WELT

Nachfolge als Stand in der Welt erhält bei der Kleinen Thérèse einen weiteren, ja fast dramatischen und tragischen Zug, denn für sie ist der Glaubende keinesweg der (Glaubens-)Not seiner Zeitgenossen enthoben, diese kann sogar ein ganzes geistliches Leben prägen und bestimmen.

a. Stellvertretung

Thérèse sitzt an zwei Tischen, am Tisch der Ungläubigen und am Tisch des Glaubens, und beide sind ein- und derselbe Tisch: »Und sie hat diese Nacht ohne Zögern als eine Lebensgemeinschaft mit Jesus und zugleich mit den Ungläubigen gesehen.«²¹⁸ Nicht der innere Weg der eigenen Selbstvervollkommnung, sondern das Bestimmtsein durch Gott in der konkreten Erfahrung ihrer (Um-)Welt und die Gemeinschaft mit den Ungläubigen (die Thérèse eigentlich nur als die Nicht-Liebenden definiert) führen die Kleine Thérèse in die Erfahrung der Dunkelheit Gottes, eine Erfahrung, die bei Thérèse grundlegend apostolisch ausgerichtet ist.

THÉRÈSE VON LISIEUX

Die Erfahrung des dunklen Gottes trifft Thérèse von Lisieux (1873-1897)²¹⁹ nicht von ungefähr²²⁰ und unvorbereitet, vielmehr

²¹⁸ J.-F. Six, Theresia von Lisieux. Ihr Leben, wie es wirklich war. Übers. von E. Darlap. Freiburg-Basel-Wien 1976, 252.

²¹⁹ Thérèse von Lisieux, Histoire d'une âme, écrits par elle même. Lisieux o. J. (1924); dies., Manuscrits autobiographiques. Paris 1972; Novissima verba. Der-niers entretiens de Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus. Lisieux 1926, neu herausgegeben in Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus et de la

erlebt sie von Kindheit an eine für sie immer dichter werdende Gottesferne und Gottverlassenheit, in der sie aber mehr und mehr die ihr eigene Sendung erkennt.²²¹

Sainte Face. Derniers entretiens. Bd. II, Paris 1972 [zit. als »N«]; Thérèse von Lisieux, Derniers entretiens avec ses soeurs. 2 vol., Paris 1971-1972 [zit. als »D I-II«]; Lettres de Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus. Ed. de A. Combes, Lisieux 1948 [zit. als »L«]; Thérèse von Lisieux, Correspondance générale. Vol. I: 1877-1890, vol.II: 1890-1897, Paris 1972-1974 [zit. als »C«]; dies., Die Geschichte einer Seele. Trier 1953; dies., Selbstbiographie. Authentischer Text nach der von P.François de Sainte-Marie OCD besorgten und kommentierten Auflage. Übertr. ins Deutsche von O. Iserland und C. Capol (Lectio Spiritualis 1). Einsiedeln 1958 (1974) [zit. als »SS«]; dies., Briefe. Deutsche authentische Ausgabe. Übers. von I. Kretz, Leutesdorf/ Rhein 1976 [zit. als »B«]; Die letzten Worte der Theresia Martin. Aufgez. von Mutter Agnes von Jesus. Übers. von J.J. Zimmer, Trier²1963; Thérèse von Lisieux, Ich gehe ins Leben ein. Letzte Gespräche der Heiligen. Deutsche authentische Ausgabe, Leutesdorf/Rh. 1976 [zit. als »Ich gehe«]; J. Piat, Geschichte einer Familie. Die Eltern der Theresia Martin. Nach der »Histoire d'un famille«, Trier 1954; Z. Martin, Briefe der Mutter der heiligen Theresia von Lisieux. Übers. von M.-P. Desaing, Trier 1972; C. Martin, Meine Schwester Therese. Übers. von M. Schmitz, Wien-München 1961.

²²⁰ Die markanteste und auch bitterste Erfahrung auf dem Lebensweg der Kleinen Thérèse ist die der Abwesenheit Gottes. Wie sehr Thérèse unter dem Fernsein von Geliebten leidet, zeigt sich schon in ihren familiären Beziehungen. Die Zwölfjährige schreibt an ihre älteste Schwester Marie, die sich in England aufhält: »Du kannst Dir nicht vorstellen, was es heißt, von einem Menschen getrennt zu sein, den man liebt, wie ich Dich liebe« (B 16). Thérèse schenkt ihre ganze Liebe vor allem ihrer um Jahre älteren Schwester Céline, die zunehmend sich von Thérèse absetzt, vor allem während ihrer letzten Krankheit. Thérèse bleibt ihr bis zum Ende zugeneigt und einer ihrer letzten Blicke auf dem Totenbett richtet sich auf Céline.

²²¹ Über ihr »schmerzliches Martyrium« sagt sie: »Seit einiger Zeit hatte ich mich dem Jesuskind als sein *kleines Spielzeug* angeboten. Ich hatte Ihm gesagt, es solle mich nicht wie ein kostbares Spiel-

Die zunehmende Erfahrung des Dunkels Gottes kommt an den wichtigen Stationen ihres geistlichen Weges deutlich zur Sprache. Eine erste Erfahrung der Dunkelheit ist für Thérèse schon mit dem Wunsch verbunden, in den Karmel einzutreten. Über den Besuch beim Bischof von Bayeux, den sie um Erlaubnis eines vorzeitigen Ordenseintritts bittet, schreibt sie: »Meine Seele war in Bitterkeit getaucht, aber auch in Frieden, denn ich suchte nur den Willen Gottes.«²²² Von der mißlungenen Papstaudienz heißt es: »Jesus schwieg. Er schien abwesend, nichts verriet mir seine Gegenwart«²²³. Angesichts der hinausgezögerten Profeß sagt sie: »Die Nacht war so schwarz, daß ich (Jesus) nicht sehen konnte; nichts gab mir Licht, nicht einmal ein Blitz zerriß die düsteren Wolken ... Es war Nacht, tiefe Nacht der Seele. Wie Jesus im Garten der Todesangst fühlte ich mich einsam, ich fand keinen Trost, weder auf Erden noch vom Himmel her, Gott schien mich verlassen zu haben.«²²⁴ Die Erfahrung der Dunkelheit wird im Karmel zu einem Dauerzustand. Über die Einkehrzeit vor dem Ablegen der Gelübde heißt es: »Sie brachte mir keineswegs Trost; gänzliche Trockenheit,

zeug behandeln, das die Kinder nur anschauen, weil sie nicht wagen, es anzurühren, sondern als einen kleinen Ball von keinerlei Wert, den es auf den Boden werfen, mit dem Fuß stoßen, *durchbohren*, in einem Winkel liegen lassen oder ans Herz drücken könne, wenn es ihm Freude mache. Mit einem Wort, ich wollte den *kleinen Jesus unterhalten*, ihm Spaß machen, ich wollte mich ganz seinen *kindlichen Unberechenbarkeiten* überlassen ... Er hatte mein Gebet erhört« (SS 139f.). Vgl. zum Folgenden W. Herbstrith, *Therese von Lisieux. Anfechtung und Solidarität*, München³1979, 122.

²²² SS 120.

²²³ Ebd. 139.

²²⁴ Ebd. 109f.

beinahe Verlassenheit waren mein Teil ... Jesus ist so müde, sich immer zu verausgaben und entgegenzukommen, daß er gern die Ruhepause benützt, die ich ihm anbiere. Er wird vermutlich nicht vor meiner großen Einkehr in der Ewigkeit erwachen; aber dies betrübt mich nicht, es bereitet mir im Gegenteil höchste Freude.«²²⁵ Über ihre Profeßexerzitionen schreibt die Kleine Thérèse: »Aber die Exerzitionen, die ich mache, verstehe ich nicht. Ich denke an nichts. Mit einem Wort, ich bin in einem dunklen unterirdischen Gang.«²²⁶ Am letzten Exerzientag, also am Vorabend der Profeß vom 8. September 1890 geschieht etwas für sie ganz Unerwartetes: »In meiner Seele erhob sich ein Sturm, wie ich noch keinen erlebt hatte ... Bis jetzt war mir nicht ein einziger Zweifel über meine Berufung gekommen, ich mußte diese Prüfung kennenlernen. Am Abend, als ich nach dem Magnifikat meinen Kreuzweg betete, erschien mir meine Berufung wie ein Traum, ein Trugbild, ich fand das Leben des Karmels wirklich schön, aber der Dämon suggerierte mir die *Sicherheit*, daß es nicht für mich gemacht sei, daß ich die Oberen täuschen würde, wenn ich diesen Weg weiter gehen würde, zu dem ich nicht berufen bin ... Die Dunkelheit in mir war so groß, daß ich nur eines sah und begriff: Ich hatte keine Berufung!«²²⁷ Im Suchen nach Gründen für die Erfahrung dieser Verdunklung findet Thérèse von Lisieux einzig ihre Sehnsucht nach Bestätigung durch Gott; sehr rasch durchschaut sie diese

²²⁵ Ebd. 167.

²²⁶ B 148 (Nr. 112) vom 1. September 1890 an Mutter Agnès de Jésus (vgl. C 563). Auf das Bild vom »unterirdischen Gewölbe« kommt Thérèse erstmals am Donnerstag, dem 4. September 1890 oder spätestens am Freitag, dem 5. September zu sprechen.

²²⁷ SS 168.

Sehnsucht als eine ungeordnete Neigung.²²⁸

Die Krise der Glaubensverdunkelung führt Thérèse bis an den Rand des Atheismus. Ostern 1896 muß sie sich erneut der Erfahrung der Gottesferne stellen, sie wird bis an ihr Lebensende anhalten. Die bisher angeführten Bilder eines unterirdischen Gewölbes oder Tunnels werden nun abgelöst vom Bild der Mauer. Als an diesem Osterfest die härtesten Anfechtungen beginnen, heißt es: »Es ist eine bis zum Himmel ragende Mauer, die das gestirnte Firmament verdeckt.«²²⁹ Sie bekennt: »Meine Seele ist im Exil. Der Himmel ist für mich verschlossen«, und am 22. September 1897: »Wenn ich nicht den Glauben hätte, würde ich mich, ohne einen Augenblick zu zögern, umbringen.« Angesichts der eigenen »Todesängste«, die »ohne jeden Trost«²³⁰ bleiben, wundert es Thérèse nicht, daß »so viele der Ungläu-

²²⁸ B 95 (Nr. 76) vom 7. Januar 1889 an Schwester Agnès de Jésus (vgl. C 432): »Wie gut ist er (Jesus) zu mir, der bald mein Bräutigam sein wird, wie göttlich liebenswürdig, da er nicht duldet, daß ich mich an IRGENDETWAS Geschaffenes hänge. Er weiß genau, gäbe er mir nur einen *Schatten* von GLÜCK, so würde ich mich mit aller Energie, mit der ganzen Kraft meines Herzens daran hängen. Diesen Schatten verweigert er mir, lieber läßt er mich im Dunkel, als daß er mir ein falsches Licht gibt, das nicht wäre!... Gibt Jesus mir keinen Trost, so schenkt er mir einen so großen Frieden, daß er mir damit mehr Gutes erweist!«

²²⁹ SS 222f. Die Nacht der Gottferne bleibt bei Thérèse keine Etappe, sondern wird Endstation. Es wäre falsch, »wenn man dem Mystiker vorwerfen wollte, er wähle die dunkle Nacht oder die Wüste oder auch das Vor-der-Mauer-Stehen, um seine Begegnung mit dem Absoluten zu schildern. Man täusche sich nicht: dunkle Nacht, Wüste, Vor-der-Mauer-Stehen sind zweifellos nicht nur Bilder für das Schweigen der Sinne, sondern auch für das Schweigen des Sinns« (L. Pollmann, Sartre und Camus. Literatur der Existenz, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz ²1971, 21).

²³⁰ N 27f.

bigen Selbstmord begehen«²³¹.

Aber in der erfahrenen Finsternis des Lebens wird Thérèse der Glaube nicht entzogen; darum erleidet sie die dunkle Nacht nicht bis zur Gänze. An dieser Stelle stößt Thérèse an die Grenze ihrer Gemeinschaft mit den Ungläubigen. Dies wird deutlich im Vergleich zur »resignatio ad infernum«, der letzten Gemeinschaft mit den Sündern und Verlorenen. Eine restlose Übernahme von deren Schicksal kann Thérèse nicht vollziehen: Aufgrund ihres Wissens, selber eine »Heilige« zu sein, tritt sie nicht restlos in die Nacht endgültiger Verdammnis ein: »Die Hölle ragt nur dort in ihr Weltbild, wo *andere* verloren gehen könnten.«²³² Außerdem erfährt Thérèse den Verlust der Gegenwart Gottes - paradoxerweise - angesichts seiner Gegenwart.²³³ Die Erfahrung der Gottferne ist für Thérèse von Lisieux keine absolute, da das verdunkelte Licht die Züge Gottes trägt: »Ein unterirdischer Gang, wo ich nur gedämpftes Licht sehe, das Licht, das die gesenkten Augen im Antlitz meines Verlobten ausstrahlen!«²³⁴

²³¹ I. F. Görres, Das verborgene Antlitz. Eine Studie über Therese von Lisieux, Wien 1948, 469.

²³² H.U. von Balthasar, Schwestern im Geist. Therese von Lisieux und Elisabeth von Dijon, Einsiedeln 1970, 343. »Und so bleiben ihrer Theologie zentrale Geheimnisse unerschlossen: das Geheimnis des Tragens der Sünde und der Solidarität in der Sünde, das Geheimnis der Vereinbarkeit von Liebe und Sündenbewußtsein« (ebd. 100).

²³³ »Es kommt nicht! Ich bin wie ein kleines Kind, dem man immer einen Kuchen verspricht. Man zeigt ihn ihm von ferne, aber sobald es näher kommt, um ihn zu greifen, zieht sich die Hand zurück« (D I,211 [21.-26. Mai 1897]; Ich gehe 47f.).

²³⁴ B 146 (Nr. 110) vom 30./31. August 1890 an Schwester Agnès de Jésus (L 165; C 557f.). Im Wissen um Gottes Gegenwart wird ihr Begehren der Nacht um so eindeutiger, je tiefer sie in die Nacht geht: »Oft bete ich zu den Heiligen um Erhörung, aber je mehr sie meiner Stimme taub sind, um so mehr liebe ich sie. Denn ich habe mehr begehrt, den lieben Gott und die Heiligen nicht zu

Dies mindert die Radikalität der Erfahrung des dunklen Gottes keineswegs. Thérèse kritisiert Johannes vom Kreuz, der auf der höchsten Stufe von einer Selbstschau der Seele spricht²³⁵, und sie lehnt seine Deutung des Liebestodes ab²³⁶: »Unser Herr ist als Opfer der Liebe gestorben, und seht, was für einen Totenkampf Er durchleiden mußte!²³⁷, bzw. sie modifiziert diese Theorie: »Unser Herr ist in Todesängsten am Kreuz gestorben, und doch war es der schönste Liebestod, der einzige, den man gesehen hat. Den Tod der Heiligen Jungfrau hat niemand gesehen. Aus Liebe sterben heißt nicht, in Verzückung sterben. Offen gestanden glaube ich, das ist es, was ich erfahre.«²³⁸ Thérèse hört den Herrn nie sprechen²³⁹: »O! welche Melodie ist dieses Schweigen Jesu für mein Herz«²⁴⁰, und sie weiß, daß es bis zum Ende ihres Lebens so bleiben wird. Dies alles erklärt, warum es bei Thérèse in den letzten Jahren ihres Lebens eine »antimystische« Wendung gibt.

Im letzten erlebt Thérèse keinen Zustand des Unglaubens und der Zerstörung des Glaubens, sondern »nur« dessen Infragestel-

sehen und in der Nacht des Glaubens zu bleiben, als andere begehren, alles zu sehen und alles zu verstehen« (N 136; Ich gehe 160 [11. August 1897]).

²³⁵ Thérèse hat den Eindruck, daß ihr »wie einem kleinem Kind« ständig große Verheißungen gegeben sind, doch die Erfüllung bleibt aus. Sie schaut das Verheißene nur von ferne, aber im letzten kann sie es nicht ergreifen, da es sich ihr entzieht (D I,211 [21.-26. Mai 1897]; Ich gehe 47f.).

²³⁶ N 139f.; Ich gehe 163f. (14. August 1897).

²³⁷ D I,219 (4. Juni 1897); Ich gehe 59.

²³⁸ D I,237f. (3. Juli 1897); Ich gehe 78.

²³⁹ SS 185.

²⁴⁰ B 208 (Nr. 145) vom 2. August 1893 an Céline; L 230; C 714.

lung, nämlich bei ihren Mitmenschen.²⁴¹ Da sie darum weiß, was mit ihr geschieht, muß von einer Anfechtung, nicht aber von einer dunklen Nacht der Seele gesprochen werden. Selbst die Erfahrung zunehmender Finsternis²⁴² hat für Thérèse nichts von einer Vernichtung an sich²⁴³, denn sie weiß sich von der Sorge und Nähe Gottes getragen.²⁴⁴ Die Erfahrung des dunklen Gottes tritt an Thérèse somit nicht von innen her heran, sondern als ein Widerfahrnis von außen.²⁴⁵

²⁴¹ SS 218.

²⁴² »Wenn ich das Glück des Himmels, den ewigen Besitz Gottes besinge, so empfinde ich dabei keinerlei Freude, denn ich besinge einfach, was ich glauben will. Manchmal freilich erhellt ein ganz kleiner Sonnenstrahl meine Finsternis, dann hört die Prüfung für einen Augenblick auf, aber nachträglich läßt die Erinnerung an diesen Lichtstrahl, statt mir Freude zu bereiten, meine Finsternis nur noch dichter werden ... (Gott) hat mir diese Prüfung erst geschickt, als ich die Kraft besaß, sie auszuhalten; früher, glaube ich, hätte sie mich wohl zutiefst entmutigt. Jetzt nimmt sie alles hinweg, was meinem Verlangen nach dem Himmel noch an natürlicher Befriedigung anhaften könnte« (SS 223).

²⁴³ »Seitdem Gott zugelassen hat, daß ich Anfechtungen gegen den Glauben erdulde, hat er in meinem Herzen den Geist des Glaubens sehr vermehrt« (SS 229).

²⁴⁴ »Das Wort: 'Selbst wenn der liebe Gott mich töten würde, würde ich dennoch auf Ihn vertrauen', hat mich seit meiner Kindheit entzückt. Es hat aber lange gedauert, bis ich diese Stufe völliger Hingabe erreicht hatte. Jetzt aber bin ich dort angelangt! Der liebe Gott hat mich in Seine Arme genommen und mich dorthin gestellt!« (Ich gehe 83: 7. Juli 1897).

²⁴⁵ »Wie immer man diesen Zustand bezeichnen und einreihen will, es scheint unmöglich, ihn mit der wahren 'Nacht' gleichzusetzen, in welcher für alle diese wenn auch ungefühlten Freuden, Gewißheiten, Hoffnungen keinerlei Raum mehr bleibt. Was Thérèse entzogen ist, ist das Gefühl, die Evidenz, die Sieghaftigkeit des Glaubens, keineswegs der Glaube selbst. Und die Stimmen, die ihr

Anlaß dafür, daß Thérèse auf einmal die Ferne Gottes erlebt, sind weder Sünde und falscher Lebenswandel noch Mangel an Glaubenskraft und erst recht nicht der notwendige Prozeß einer zunehmenden Reinigung, sondern einzig und allein die Solidarität mit ihren Zeitgenossen: diese führt Thérèse auf den Weg durch die Nacht.²⁴⁶

Der Weg zur Heiligkeit verläuft für Thérèse nach keinem Schema von Stufen, denn wichtiger bleibt für sie der Einklang mit dem Willen Gottes. Die Erkenntnis des göttlichen Willens ist, wie Thérèse betont, für jeden identisch mit seiner Sendung, die Gott ihm gibt; und die empfangene Sendung wiederum ist eins mit der vom einzelnen zu verwirklichenden Heiligkeit.²⁴⁷ In Erfüllung des Willens Gottes und ihrer Sendung geht Thérèse den Weg des Leidens bis zum Nichtkönnen. Das Neuartige dieses gewählten

zuflüstern, daß vielleicht alles, auch der Himmel und Gott, eine Täuschung war, werden von ihr als Versuchung erkannt und mit aller Kraft bekämpft. Deutlich empfindet sie die Anfechtungen als von außen an sie herantretend« (H. U. von Balthasar, *Schwester im Geist*, 329).

²⁴⁶ Thérèse schreibt dazu selber: »Ich konnte mir nicht vorstellen, daß es Gottlose gäbe, die keinen Glauben haben. Ich meinte, sie sprächen gegen ihre bessere Erkenntnis, wenn sie die Existenz des Himmels leugneten ... In den fröhlichen Tagen der Osterzeit ließ Jesus mich fühlen, daß es tatsächlich Menschen gibt, die den Glauben nicht haben ... Er ließ zu, daß dichteste Finsternis in meine Seele eindrang und der mir kostbare Gedanke an den Himmel bloß noch ein Anlaß zu Kampf und Qual war. Diese Prüfung sollte nicht nur ein paar Tage, ein paar Wochen dauern, sie sollte erst zu der von Gott bestimmten Stunde erlöschen und - diese Stunde ist noch nicht gekommen. Gerne wollte ich ausdrücken, was ich fühle, aber ach, es erscheint mir unmöglich. Man muß durch diesen dunklen Tunnel gewandert sein, um zu wissen, wie finster er ist« (SS 219).

²⁴⁷ Thérèse erinnert an die Worte von P. Pichon: »Erinnern Sie sich an jene Worte des Paters: 'Die Märtyrer litten in Freuden, der König der Märtyrer aber mit Traurigkeit.'« (Brief Nr. 197 vom 17. September 1896 an Schwester Marie du Sacré Coeur [B 303; vgl. L 340f.; C 895]).

Weges ist nicht zu übersehen, da »zum erstenmal vielleicht in der Geschichte der Mystik die Abbildung der Auferstehung nach der Passion eine ganz jenseitige bleibt«²⁴⁸. Die Sicherheit, daß Gott sie auf diesen Weg berufen und gesendet hat, gibt Thérèse schließlich auch die Gewißheit ihrer Heiligkeit: So verteilt sie auf dem Krankenbett ihre eigenen Reliquien: Kruzifixe, Bilder, Rosenblätter, aber auch Haare, Nägel, Tränen und Wimpern...²⁴⁹ Es zeigt sich, daß bei Thérèse von Lisieux der Glaubensweg in der Nachfolge des Herrn endgültig aus allen frömmigkeitsgeschichtlichen Engführungen der vorherigen Jahrhunderte befreit und in seiner Dimension der Stellvertretung ausgeübt wird. Auch im Leben Jesu zeigt sich der Sinn seines Leidens primär in der Sendung und Solidarität: Sein Kampf mit den »Mächten und Gewalten« geschieht um der Erlösung der Welt willen, also »für die vielen«. Die Anfechtung im Leben der Nachfolge ist kaum ohne ihre »sozialen« Dimensionen zu verstehen. Dies zeigt sich im Leben der Kleinen Thérèse: Sie beantwortet die Erfahrung der Gottesferne mit einer zunehmenden Bereitschaft zum Dienst an der Kirche. Die Erfahrung des dunklen Gottes prägt sich im Leben der Thérèse so aus, daß sie ihre Sendung zu den Mitmenschen erkennt. Denn nicht die Erfahrung, sondern die Bereitschaft (zum Dienst und zur Sendung) ist das letztentscheidende Kriterium, an dem die Echtheit des Glaubens zu messen ist.

Außerdem wird der geistliche Prozeß in unmittelbare Nähe zum sakramentalen Mysterium des Martyriums gestellt: Wer Christus nachfolgt, dem wird keine unmittelbare Gotteserfahrung oder (erfahrbare und gespürte) Einigung mit Gott verheißen, wohl

²⁴⁸ H.U. von Balthasar, *Schwester im Geist*, 266.

²⁴⁹ Ebd. 25f.

aber die mystisch-sakramentale Gleichgestaltung in der Schicksalsgemeinschaft mit dem leidenden Christus: »mitgekreuzigt, mitbegraben, mitauferstanden«. Die Erfahrung der Gleichgestaltung mit Christus, die der Apostel im Gefängnis und der Jünger auf dem Weg in das Martyrium macht, findet sich beim Mystiker als »*mors mystica*« wieder.²⁵⁰ Wer geistlich mit Christus gestorben ist, wird zugleich bereit sein, auch real mit ihm zu sterben. Hieran zeigt sich, daß die Mystik eine unmittelbar leibhaftige Dimension der *compassio Christi* impliziert. In der faktischen Bereitschaft zum Martyrium, wie sie sich in der »*mors mystica*« vorausbildet, bleibt der Gläubige nicht nur Empfänger der Erlösungstat Christi, sondern wird des Mitleidens mit Christus gewürdigt.²⁵¹ Dann ist Mystik keine Entfremdung von der Nachfolge, sondern eine Vorbereitung für die öffentliche Nachfolge.

b. Auf dem letzten Platz

Viele Glaubenszeugen und Heilige der Gegenwart haben die Not des Lebens und der Gottesferne durchlitten (Thérèse von Lisieux, Madeleine Delbrêl). Das konkrete Leben der Heiligen ist herausfordernder als das, was die Hagiographen daraus gemacht haben: »Wer hat bloß die Legende, die Erzlegende vom sonnigen, strahlenden, bezaubernden Edelmensch-Heiligen erfunden?«²⁵² Gerade an Charles de Foucauld läßt sich zeigen, wie sehr nicht die Übernahme einer überzeitlichen, abstrakten Spiritualität, sondern die konkrete, mühsame und teils leidvoll je

²⁵⁰ Vgl. zum Folgenden auch J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*. München³ 1976, 47ff.

²⁵¹ J. Moltmann, *Gotteserfahrungen. Hoffnung - Angst - Mystik*, München 1979, 62f.

²⁵² I.F. Görres, *Aus der Welt der Heiligen*. Frankfurt/M. 1955, 51f.

neu aufgenommene Suche nach einer zeitgemäßen Form der Nachfolge schließlich zu einer glaubwürdigen Antwort auf die Nöte und Situationen der Gegenwart führt und die Gestalt der eigenen Glaubensexistenz in der Nachfolge finden läßt.

CHARLES DE FOUCAULD

Charles de Foucauld wird am 15. September 1858 in Straßburg geboren und ist schon in frühen Kindheitsjahren Vollwaise. Immer mehr entfernt er sich vom Glauben. Er schlägt eine militärische Laufbahn ein und führt ein ausschweifendes Leben. Mit einer Forschungsreise nach Marokko im Juni 1881 beginnt die menschliche und moralische Bekehrung Foucaulds. Nach seiner Rückkehr nimmt er in Paris die Gewohnheit an, Kirchen der Stadt zu besuchen und Werke antiker Philosophen des Altertums zu lesen.

Bei seiner Tante Inès Moitessier lernt Charles de Foucauld Abbé Huvelin, den Vikar von Saint-Augustin in Paris, kennen, der sein Wissen - drei Dokorate - und seine Heiligkeit unter der größten Einfachheit verbirgt, aber als begnadeter Beichtvater weithin bekannt ist. Ende Oktober 1886 sucht Foucauld dessen Beichtstuhl auf, um sich über die katholische Religion zu informieren. Abbé Huvelin läßt ihn gleich niederknien, damit er beichte und anschließend kommuniziere. Über diese Stunde seiner Bekehrung schreibt Charles de Foucauld später in einem Brief an Henry de Castries vom 14. August 1901: »Sobald ich glaubte, daß es einen Gott gibt, begriff ich, daß ich nur noch für Ihn leben könne: die religiöse Berufung kam mir zur selben Stunde wie der Glaube...«²⁵³.

Was es für ihn bedeuten wird, ganz für Gott zu leben, hat

²⁵³ Charles de Foucauld, Brief vom 14. August 1901; zit. nach Die Schriften von Charles de Foucauld. Zusammengest. von D. Barrat, Zürich-Köln 1961, 363.

Charles de Foucauld am Anfang seines Weges noch nicht gewußt, er muß danach ein Leben lang suchen. Drei Jahre läßt Abbé Huvelin ihn warten. Am 16. Januar 1890 tritt Charles de Foucauld bei den Trappisten in Notre-Dame-des-Neiges ein. Er glaubt, hier die genaueste Nachahmung Jesu zu finden. Aber die Mönche leben nicht so arm, wie der Herr es war, und nicht so arm, wie Charles de Foucauld es in Marokko war. Er bricht nach Kleinasien auf, um in einem Kloster von Akbès, das nur aus Baracken besteht, ein ärmeres Leben führen zu können.

Charles de Foucauld möchte das Leben des armen Jesus führen, von dem sein geistlicher Vater Abbé Huvelin in einer Predigt sagt: Jesus hat den letzten Platz so eingenommen, daß niemand ihm hat diesen streitig machen können. Bruder Karl - wie er sich ab jetzt nennt - erhält die Erlaubnis, die Trappisten zu verlassen und allein in einer Einsiedelei in Nazareth zu leben, auf jenem »letzten Platz«, an dem sein Herr gelebt hat. Er dient als Hausknecht der Klarissen und bewohnt einen Geräteschuppen. Zu der Erfahrung seiner Bekehrung: »Gott ist so groß« tritt in Nazareth die neue Erfahrung: »Gott ist so klein«.

Bei dem Gedanken, Priester zu werden, hat Bruder Karl anfangs nur Bedenken: »Ich bin für das Leben im Verborgenen geschaffen.« Die Äbtissin von Jerusalem bemüht sich, ihn zu überreden. Als er bei einer Gruppe französischer Pilger in Nazareth eine Predigt über den »Wert einer Messe in den Augen des Glaubens« hört, entscheidet er sich schon am nächsten Tag, das Priestertum anzustreben. Nach Frankreich zurückgekehrt, wird er am 9. Juni 1901 in der Kapelle des Großen Seminars von Viviers zum Priester geweiht. Er beschließt, nicht mehr nach Nazareth zurückzukehren, sondern nach Afrika zu gehen, denn er dürfe nicht dort leben, wo das Land am heiligsten ist, sondern müsse dorthin gehen, wo die Seelen in der größten Bedrängnis sind.

In der Sahara will er »das verborgene Leben Jesu in Nazareth«

fortführen, in Einsamkeit und Armut, durch Gebet, Buße und Darbringung des Meßopfers. Er geht nach Beni-Abbès, Algerien, der Hauptoase der Sahara - nahe der marokkanischen Grenze. Das Leben, das Bruder Karl jetzt beginnt, bleibt nicht das eines Einsiedler-Missionars, es wird immer apostolischer. Schon bald hat er einen so großen Besucherstrom, daß er die Zeit des Gebets verkürzen muß: Begegnungen mit 20 Sklaven, Aufnahme von 30 oder 40 Reisenden, Verteilung von Arzneien an 10 oder 15 Personen, Almosen an mehr als 75 Bettler und manchmal bis zu 60 Kinder an einem einzigen Tag. Sein Haus, das die Leute »Fraternität« nennen, wird ein »Bienenstock«. Er selber schreibt dazu: »Mein Apostolat muß das Apostolat der Güte sein. Wenn man mich beobachtet, soll man sich sagen: 'Wenn dieser Mensch so gut ist, dann muß seine Religion gut sein.' Wenn man mich fragt, warum ich mich so mild und gut verhalte, muß ich antworten: 'Weil ich der Diener eines bin, der viel besser ist als ich. Wenn ihr wüßtet, wie gut mein Meister Jesus ist.'«²⁵⁴ Seit 1904 lebt er als Einsiedler und »Heiliger Mann« bei den Tuaregs im Hoggargebirge, erlernt ihre Sprache (Tamaschek), plant eine Übersetzung der Evangelien und ein Wörterbuch Französisch-Tamaschek. Mitten im Dienst für Christus und seine Brüder wird Charles de Foucauld am ersten Tag des Dezembers 1916 ermordet.

Nur selten hat das Leben eines Glaubenden so viele (es sind fünf!) Wenden genommen wie das des Charles de Foucauld, aber es gibt kaum ein Lebenszeugnis der Nachfolge, das konsequenter und kontinuierlicher durchgehalten ist: In der Stunde der Bekehrung, bei den Trappisten in Frankreich und der Türkei, im verborgenen Leben von Nazareth auf dem letzten Platz und schließlich als Priester in einem apostolisch ausge-

²⁵⁴ Zit. nach J.-F. Six, Charles de Foucauld. Der geistliche Werdegang, München 1978, 299.

richteten Leben - immer wieder bricht Charles de Foucauld aus den überkommenen Institutionen und Strukturen auf und sucht nach einer neuen, zeitgemäßen Form für das eigene Leben im Glauben. Faszinierend am Lebenszeugnis des Charles de Foucauld ist sein unentwegtes Mühen um eine Form der Nachfolge, die dem Evangelium, aber auch der eigenen Zeit und dem persönlichen Lebensweg gerecht wird; dieses Mühen kann durch keine überkommene Form der Spiritualität ersetzt werden, vielmehr muß Bruder Karl immer neu aufbrechen, um den Willen Gottes besser zu erkennen und ihm eindeutiger zu entsprechen.

c. Außerhalb der Kirche

Im 20. Jahrhundert vollzieht sich zunehmend ein grundlegender Wandel in der Vorstellung von Nachfolge. Der grundlegende Wandel im Verständnis christlicher Heiligkeit, wie er sich im Leben des Charles de Foucauld anzeigt, läßt einen neuen Typ von Heiligen sichtbar werden, nämlich den des »unscheinbaren Heiligen«²⁵⁵, der mit den anderen und unter ihnen lebt, solidarisch mit den Unterprivilegierten sowie mit denen, die am Rande der Kirche stehen, auch den Nichtglaubenden.²⁵⁶ Die Heiligkeit des Christen entfaltet sich hier nicht abseits von der Welt, sondern mitten in ihr: durch die Heiligung des Weltlichen.

²⁵⁵ R. Guardini, Der Heilige in unserer Welt, in: ders., Sorge um den Menschen. Würzburg 1962, 223-248, hier 228-231.

²⁵⁶ K. Rahner, Dimensionen des Martyriums. Plädoyer für die Erweiterung eines klassischen Begriffs, in: ders., Schriften zur Theologie. Bd. XVI, Einsiedeln-Zürich-Köln 1984, 295-299.

SIMONE WEIL

Simone Weil wird am 9. Februar 1909 als Kind einer jüdischen Arztfamilie geboren. Im Vergleich zu ihrem Bruder, der ein begabter Mathematiker ist, hält sie sich selber für nicht begabt genug. Sie studiert an den besten Schulen Frankreichs und besteht ihr Philosophieexamen an der École normale supérieure mit glänzendem Erfolg. Schon in jungen Jahren unterrichtet sie an verschiedenen höheren Lehranstalten. In ihrer wachen Sensibilität ist Simone Weil ein revolutionärer Mensch und wird schon zu Lebzeiten als »Frankreichs rote Jungfrau« bezeichnet. Sie nimmt aktiv am politischen Leben teil und kämpft in den Reihen der äußersten Linken. Als Philosophiedozentin in Le Puy bei Lyon teilt sie ihr Gehalt mit den Arbeitslosen und arbeitet in den Renault-Werken als Fräserin. Im Spanienkrieg kämpft sie in den Reihen der Roten und auf der Seite der Arbeiter. Sie stellt sich den Problemen ihrer Zeit, den Fragen des Weltfriedens, der Vergötzung der Sexualität, der Frage nach der Sinnhaftigkeit der modernen Waffen, der Säkularisierung und den Wegen zu Gott in den Religionen Asiens.

1937 findet die Atheistin in Assisi zum Glauben und Gebet. Sie liest das Neue Testament und betet täglich des öfteren das Vaterunser. 1938 hat sie in Solesmes eine tiefe Christuserfahrung, die sich in den folgenden Jahren wiederholen soll. Simone Weil stirbt im Alter von nicht 34 Jahren am 24. August 1943 zu Ashford (Kent) in einem Sanatorium, wo sie darauf besteht, in einem Saal und nicht in einem Einzelzimmer untergebracht zu werden, um auch hier das Leben der Armen zu teilen. Die Todesursache ist Unterernährung, da sie sich aus Solidariät mit den Hungernden ihres Heimatlandes weigert, mehr Nahrung zu sich zu nehmen, als die offiziellen Rationen in Frankreich ausmachen. Total erschöpft und entkräft spricht sie ihre letzten Worte: »Sprich mir schweigend von Gott.«

Im ganzen ist Simone Weil ein »schwieriger Mensch«, der es

einem nicht leicht macht, ihm in allem zu folgen. Und doch darf von ihr gesagt werden, daß sie »eine Heilige hätte werden können. Und wie manche, die diese Stufe erreicht haben, hat sie größere Hindernisse zu überwinden, aber auch größere Kraft, ihrer Herr zu werden, als die übrigen Menschen. Ein potentieller Heiliger kann eine sehr schwierige Persönlichkeit sein«²⁵⁷. So muß jeder im Gespräch mit ihr erleben, daß sie im Verlauf einer Diskussion nie nachgeben wird: Das Aufgeben einer Meinung bedeutet für sie eine Veränderung ihres ganzen Wesens. Von ihrer äußeren Erscheinung her ist Simone Weil überhaupt keineswegs anziehend. Nicht brillant oder spielerisch, sondern monoton und aggressiv bringt sie ihre Ansichten vor. Sie sucht die Wahrheit, ohne jeden Schein und jede Fassade; jedes Kompliment, jede Form von Umarmung und Zärtlichkeit lehnt sie ab. Ihr Leben lang bleibt Simone Weil - »die Antigone mit der Feder Pascals«, wie sie genannt wird -, ein Mensch, der immer wieder aneckt. »Übergescheit«, wie sie ist, vermag sie es prächtig, andere anzuschmauzen. Ihre schwache Gesundheit übergeht sie verächtlich, sie bleibt Zeit ihres Lebens eine kräftige Raucherin und lebt im Existenzminimum, »Hunger wird zu einem dauernden Gefühl«. Schon als Kind lehnt sie jede Annehmlichkeit ab und verzichtet als 6jährige während des Ersten Weltkriegs auf jeden Zucker, um ihn den Soldaten an der Front zu schicken. Am meisten provoziert die Tatsache, daß Simone Weil außerhalb der Kirche bleibt, und zwar aus Gründen der Solidarität mit denen, die der Geborgenheit einer Kirche und des Schutzes, den der Glaube bietet, entbehren müssen: »Ich kann nicht umhin, mich auch weiterhin zu fragen, ob es in diesen Zeiten, in denen ein großer Teil der Menschheit im Materialismus versunken ist, nicht Gottes Wille ist, daß es einige Männer und Frauen gibt, die

²⁵⁷ T.S. Eliot, Vorwort zu S. Weil, Das Unglück und die Gottesliebe. München 1961, 11.

sich ihm und Christus ganz zu eigen gegeben haben und die dennoch außerhalb der Kirche bleiben. Jedenfalls ist, wenn ich mir den Akt meines Eintritts in die Kirche als etwas tatsächliches vorstelle, das sich in naher Zukunft ereignen könnte, mir nichts so schmerzlich wie der Gedanke, mich von der ungeheuren und unglücklichen Masse der Ungläubigen zu trenne. Ich habe das tiefinnere Bedürfnis, ich glaube sagen zu dürfen: die Berufung, mein Leben unter den Menschen und in jeglicher menschlichen Umgebung so hinzubringen, daß ich mich durch nichts von ihnen unterscheide, daß ich ihre Farbe annehme - zumindest in dem vollen Ausmaße, als das Gewissen sich dem nicht widersetzt -, daß ich unter ihnen verschwinde, und zwar, damit sie sich so zeigen, wie sie sind und ohne sich mir gegenüber zu verstellen; weil ich sie kennenlernen möchte, um sie so zu lieben, wie sie sind.«²⁵⁸

Die Sprache des Marktes ist nicht die des Brautgemaches: Gottes Wort ist ein verborgenes, nicht das der Versammlungen und Konzile und großen Gottesdienste. Wer diese Verborgenheit des Gotteswortes nicht erfahren hat, ist, auch wenn er alle von der Kirche verkündeten Dogmen anerkennt, ohne jeden Bezug zur Wahrheit, wie Simone Weil darlegt. Sie anerkennt Dogmen, Sakramente, Liturgie, Leben und Wirken der Heiligen - aber in dem ihr eigenen Sinn: »Die Dogmen, die Sakramente, die Liturgie haben meiner Seele einen Stempel aufgedrückt, der sich nie mehr auslöschen läßt. Wenn - was Gott verhüte - ich mich eines Tages von der Kirche trennen müßte, so könnte es nur im Namen jener Forderungen sein, die sie in mir erweckt hat. Ja, ich könnte sie mit meiner Hand schlagen, aber die Kraft dieser Hände würde ich ihrer Nahrung verdanken. Meine Revolte wäre nicht so tief wie mein Glaube, sie wäre noch ein Akt des

²⁵⁸ S. Weil, Zeugnis für das Gute. Traktate, Briefe, Aufzeichnungen, Olten-Freiburg 1976, 89.

Glaubens.«²⁵⁹

Simone Weil weiß um die Notwendigkeit eines religiösen Amtes, das die Menschen im Glauben zu unterweisen, die Sakramente zu spenden und die Tradition weiterzugeben hat, aber sie mißtraut der Kirche als Organisation und sozialer Autorität. Von sich bekennt Simone Weil: »Ob mit Recht oder Unrecht, ich glaube nicht außerhalb der Kirche, insofern sie eine Quelle sakramentalen Lebens ist, zu stehen, sondern nur außerhalb der Kirche als sozialer Realität.«²⁶⁰ Sie wirft der Kirche vor, daß sie ein sozialer totalitärer Organismus nach dem Muster des kaiserlichen Roms sei, der die Freiheit des Menschen aufhebe und die Gaben Gottes für sich selbst ausnütze. Dieser katholische Totalitarismus ist für sie schlimmer als der eines Hitler oder Stalin, weil er mit ewigen Strafen drohe.

Für Simone Weil bedeutet die »Anhänglichkeit an die Kirche als irdisches Vaterland« eine Unvollkommenheit, weil der Mensch nicht restlos und radikal zu Gott geht: »Die Kinder Gottes sollen hienieden kein anderes Vaterland haben als das Universum selbst, mit der Gesamtheit aller vernunftbegabten Geschöpfe, die es enthalten hat, enthält und enthalten wird. Dies ist die Heimat, die ein Anrecht auf unsere Liebe hat. Alles, was enger ist als das Universum, und dazu gehört auch die Kirche, mag wohl sehr weitgehende Verpflichtungen auferlegen, aber die Verpflichtung zur Liebe wird sich nicht darunter befinden.«²⁶¹ Wirklich »katholisch« ist nur jener, der sein Herz an nichts Geschaffenes hängt, außer an die Gesamtheit der Schöpfung. Simone Weil sucht eine »neue Heiligkeit«. Sie besteht für sie

²⁵⁹ J.-M. Perrin / G. Thibon, Wir kannten Simone Weil. Paderborn 1954, 215.

²⁶⁰ Ebd. 78.

²⁶¹ S. Weil, Das Unglück und die Gottesliebe, 84f.

zunächst darin, selber im eigenen Leben und Werk abwesend zu sein und zu verschwinden, damit Schöpfer und Geschöpf ihre Heimlichkeiten austauschen können. Heiligkeit besteht für Simone Weil darin, daß der Mensch nichts von sich, alles aber von Gott erwartet; nur dann ist Christus das Modell, das sich im Leben der Glaubenden ausdrückt. Ein solches Leben der Heiligkeit entfaltet sich nicht abseits von der Welt, sondern mitten in ihr, durch die Heiligung des Weltlichen: »Die Welt bedarf der genialen Heiligen, wie eine Stadt, in der die Pest wütet, der Ärzte bedarf. Und wo ein Bedürfnis vorhanden ist, besteht auch eine Verpflichtung.«²⁶² Wie sich Simone Weil die neue Heiligkeit vorstellt, zeigt sich in ihren letzten Worten auf dem Sterbebett: »Sprich mir schweigend von Gott.«

Simone Weil, die gläubige Christin außerhalb der Mauern der Kirche, erfährt in ihrem Leben des öfteren die Begegnung mit Christus, vor allem in den Jahren 1938, 1940 und 1941. Die Begegnungen mit dem Herrn offenbaren immer ein bestimmtes Schema: Gott nähert sich dem Menschen, wenn er ihn am wenigsten erwartet, mitten in der Nacht; diese überraschende Neuheit ist es auch, die diese Begegnungen von allem Unechten und Trügerischen unterscheidet.

Immer intensiver wird Simone Weils Lebensweg bestimmt und geprägt von der Solidarität mit den Leidenden.²⁶³ Deren not-

²⁶² Ebd. 88.

²⁶³ Vor diesen Begegnungen mit Christus hat Simone Weil in den Jahren 1934 und 1935 eine schwere körperliche Arbeit aufgenommen, die ihr so zusetzt, daß ihr Körper rebellierte, die Augen tränen, der Kopf schmerzt und die Glieder vor Erschöpfung gefühllos werden. Sie will nicht »auf Urlaub bei der Arbeiterklasse« sein, sondern restlos eine von ihnen sein. Um das Arbeitssoll erfüllen zu können, holt sie das Letzte aus sich heraus, bis zur totalen Verausgabung ihrer Kräfte, bis zur Selbstentfremdung. Nach einem Jahr Fabrikarbeit wurde sie von ihren Eltern nach Portugal

volles Schicksal beschreibt sie mit dem Wort »Unglück« als Entwurzelung des Lebens. Der Begriff des »Unglücks« unterscheidet sich wesentlich von dem des »Leides«, weil ihm eine ganz andere Leiderfahrung zugrunde liegt: Wenn körperlicher Schmerz (z.B. Zahnschmerzen) wieder nachläßt, so bleiben keine wesentlichen Spuren in der Seele des Menschen zurück; das Unglück hingegen trifft den Menschen in allen Bereichen seiner Seele und führt zur »Entwurzelung des Lebens«, ²⁶⁴ da es den Menschen von sich selber ablöst. Die

mitgenommen; sie schreibt: »Ich war seelisch und körperlich gewissermaßen wie zerstückelt. Diese Berührung mit dem Unglück hatte meine Jugend getötet. Bis dahin hatte ich keinerlei Erfahrung des Unglücks besessen, außer meines eigenen, das, weil es das meinige war, mir von geringer Wichtigkeit schien, und das überdies nur ein halbes Unglück war, da es biologische Ursachen hatte und keine sozialen ... Während meiner Fabrikzeit, als ich in den Augen aller und in meinen eigenen mit der anonymen Masse ununterscheidbar verschmolzen war, ist mir das Unglück der anderen in Fleisch und Seele eingedrungen ... Dort ist mir für immer der Stempel der Sklaverei aufgeprägt worden, gleich jenem Schandmal, das die Römer den verachtetsten ihrer Sklaven mit glühendem Eisen in die Stirn brannten. Seither habe ich mich immer als einen Sklaven betrachtet« (S. Weil, Das Unglück und die Gottesliebe, 47f.).

²⁶⁴ »Das große Rätsel des menschlichen Lebens ist nicht das Leiden, sondern das Unglück. Es ist nicht verwunderlich, daß man Unschuldige tötet, aus ihrer Heimat vertreibt, ins Elend oder in die Sklaverei stößt, in Lagern oder Kerkern einsperrt, denn es finden sich Verbrecher, um solche Handlungen zu begehen. Ebenso wenig ist es verwunderlich, daß die Krankheit zu langen Leiden verurteilt, die das Leben lähmen und es in ein Bild des Todes verwandeln, denn die Natur ist einem blinden Kräftespiel mechanischer Notwendigkeiten unterworfen. Verwunderlich aber ist es, daß Gott dem Unglück die Macht verliehen hat, die Seele selbst der Unschuldigen zu ergreifen und sich zum unumschränkten Herrn und Meister über sie aufzuwerfen. Bestenfalls wird der, dem das Unglück seinen Stempel aufprägt, nur die Hälfte seiner Seele bewahren ... Das Unglück läßt Gott

wesentliche Erfahrung des Unglücks besteht darin, daß es den Menschen restlos »entwurzelt«.²⁶⁵ Das Unglück gibt dem Menschen den »Stempel der Sklaverei« und nimmt ihn so in seinen Bann, daß er sich selber verliert und »ent-wird«: An dem Tage, wo ein Mensch zum Sklaven wird, verliert er die Hälfte seiner Seele. Im Unglück verliert der Mensch nicht etwas, sondern sich selber.

Auch für Christus war es nicht selbstverständlich und leicht, sein Leid anzunehmen, als er sich von seinem Vater verlassen fühlte und bei den Menschen Trost suchte. Wenn der Glaubende lernt, wie Christus im Vertrauen auf Gottes Güte und Liebe das

auf eine Zeit abwesend sein, abwesender als ein Toter, abwesender als das Licht in einem völlig finsternen Kerkerloch...« (S. Weil, Das Unglück und die Gottesliebe, 113f.).

²⁶⁵ Im Schmerz und in der Erfahrung des Unglücks wird der Mensch von sich selber gelöst. Dieser Prozeß hat für Simone Weil eine tiefere Bedeutung, da der Weg des Entwerdens und Entschaffens ein göttlicher Weg ist: Gott selber geht diesen Weg, denn er »verzichtet - in einem Sinne - darauf, alles zu sein«: »Gott konnte nur erschaffen, indem er sich verbarg. Anders gäbe es nur ihn allein« (S. Weil, *Schwerkraft und Gnade*. Mit einer Einführung von G. Thibon, München 1952, 102.110). »Es gibt eine 'Deifugal'- Kraft. Sonst wäre alles Gott« (ebd. 102).

Hier enthüllt sich der tiefere Sinn des Unglücks: Gott ist es eigen, daß er »sich, vermittels der dunklen Nacht, zurückzieht, um nicht so geliebt zu werden, wie der Geizige seinen Schatz liebt« (ebd. 78). Da Gott sich selber zurückzieht und sein Antlitz verbirgt, nehmen wir »teil an der Erschaffung der Welt, indem wir uns selbst entschaffen« (ebd. 103). Dieser Weg des Entwerdens und Entschaffens ist der Weg zur Wahrheit, wie der Biograph Simone Weils, G. Thibon, zitiert: »Der Held trägt eine Rüstung, der Heilige ist nackt« (ebd., Einleitung 5-55). Wer eine Rüstung anzieht, lebt nicht in der Wahrheit, hingegen ist der, der »nackt« lebt, der totalen »Zerreißen« ausgesetzt, dem Leiden und der »Kreuzigung«. Schmerz und Unglück lösen den Menschen von sich selber, so daß er ent-wird und Gott gerade darin gleich wird, daß er seinen Weg des Ent-werdens und Ent-schaffens, das heißt: den Weg der »Nacktheit« geht.

Unglück anzunehmen und im »Abstand«²⁶⁶ das Wort Gottes im »Schweigen zu hören, so ist es dies, was wir, noch vernehmlicher, durch es hindurch erfassen. Die in der Liebe ausdauern, hören diesen Ton auf dem tiefsten Grunde ihrer Verlorenheit, wohin das Unglück sie hinabgestoßen. Von diesem Augenblick an sind sie allen Zweifeln enthoben«²⁶⁷.

Die wichtigste Folge des Unglücks ist, daß Gott abwesend zu sein scheint, abwesender als ein Toter, und der Mensch meint, ihn nicht mehr lieben zu können; damit wird aber Gottes Abwesenheit so endgültig,²⁶⁸ daß die Seele des Menschen von einem bisher nicht gekannten Grauen erfüllt wird. Die unerhörte »Größe des Christentums beruht darauf, daß es nicht nach einem übernatürlichen Heilmittel gegen das Leid, sondern nach einem übernatürlichen Gebrauch des Leidens trachtet«²⁶⁹. Liebt der Mensch nämlich Gott weiter - gegen bzw. über die Abwesenheit hinaus²⁷⁰ -, erkennt er seine liebende Nähe: »Gott

²⁶⁶ Ebd. 119.

²⁶⁷ Ebd.

²⁶⁸ »Der erlösende Schmerz ist dasjenige, wodurch das Übel wirklich die Fülle des Seins hat, nach dem vollen Maße, in dem es sie empfangen kann. Durch den erlösenden Schmerz ist Gott in dem äußersten Übel anwesend. Denn die Abwesenheit Gottes ist der Modus der göttlichen Anwesenheit, die dem Übel entspricht - die empfundene Abwesenheit. Wer Gott nicht in sich hat, kann seine Abwesenheit nicht empfinden« (Ebd. 94).

²⁶⁹ Ebd. 170.

²⁷⁰ Nach Ansicht Simone Weils muß das Unglück sein, damit das Geschöpf sich entschöpfe: »Wir nehmen teil an der Erschaffung der Welt, indem wir uns selbst entschaffen. Man besitzt nur das, worauf man verzichtet. Das, worauf man nicht verzichtet, entzieht sich uns. In dem Sinne kann man nichts, was es auch sei, besitzen, außer durch Gott hindurch ... In dem Maße, als ich nichts werde,

lieben, durch die Zerstörung von Troja und Karthago hindurch, und ohne Tröstung. Die Liebe ist nicht Tröstung, sie ist Licht.«²⁷¹ Die »Sinnhaftigkeit« des Unglücks liegt für den Glaubenden darin, daß es auf der natürlichen Ebene ein »Sakrament« ist, das nach Gott suchen läßt und zu Gott hinführt, und daß es auf der übernatürlichen Ebene zum »Heil« gereicht, da »wir Gott gleichen, aber dem gekreuzigten Gott«²⁷².

Somit läßt sich sagen, daß Simone Weil in das überlieferte Modell der Nachfolge sehr eindeutig und entschieden den Gedanken der Solidarität mit den Leidenden und Nichtglaubenden einbringt, was sie selber zu sehr überraschenden Konsequenzen führt. An ihrer Seite stehen viele andere Zeitzeugen, die Ähnliches vertreten, wie beispielsweise Madeleine Delbrêl²⁷³ in der »Nachbarschaft von Kommunisten« und Marie Noël²⁷⁴ in der Schlichtheit, aber Unverdrossenheit ihres Daseins und Glaubens an Gottes Gegenwart, in und trotz aller Dunkelheit, die sich über sie und ihr Leben ausbreitet.

d. Kirche der Armen

Mit den sechziger Jahren beginnt für die Kirche in Südamerika

liebt Gott sich durch mich hindurch« (Ebd. 103f.).

²⁷¹ Ebd. 79.

²⁷² Ebd. 181.

²⁷³ M. Delbrêl, *Ville Marxiste, terre de mission*. Paris 1957; J. Loew, *Nous autres gens des rues. Textes missionnaires présentés par J. Loew*, Paris 1966; K. Neufeld, *Atheismus und Spiritualität. Zum Zeugnis von Madeleine Delbrêl*, in: *GuL* 44 (1971) 296-305.

²⁷⁴ M. Noël, *Erfahrungen mit Gott. Eine Auswahl aus den Notes Intimes*. Mit einem Vorwort von K. Pfleger, Mainz 1961.

ein neuer Aufbruch. Denn die Not der Armen dieser Länder fordert dazu auf, nach neuen Wegen der Freiheit und des Friedens zu suchen. In der zweiten Hälfte der sechziger Jahre setzt sich bei immer mehr Christen Lateinamerikas die Überzeugung durch, daß die Hoffnung, die auf den »desarrollismo«, auf die Entwicklungshilfekonzeption gesetzt wird, eine Illusion ist, denn die Reichen werden immer reicher und die Armen immer ärmer; zudem geraten die Länder Lateinamerikas in eine noch größere Abhängigkeit von den internationalen Wirtschaftsstrukturen und nationalen Wirtschaftsmächten der westlichen Länder.

THEOLOGIE DER BEFREIUNG

1971 erscheint in Lima der erste systematische Aufriß der Befreiungsthematik: »Die Theologie der Befreiung« (von Gustavo Gutierrez). Der Titel des Buches gibt der Theologie der Befreiung den Namen: sie versteht sich als die theologische Reflexion über das kulturelle, soziale und politische Engagement der Christen zur Befreiung der Armen.²⁷⁵

Es ist wichtig, zu betonen, daß es heute nicht nur eine Befreiungstheologie gibt, sondern mehrere. In Afrika ist sie anthropologisch und in Asien mehr religiös ausgerichtet; gemeinsam ist ihnen der Einsatz für Gerechtigkeit und Frieden und für die Würde des Menschen im Lichte des Glaubens.

In Lateinamerika ist die konkrete Gestalt der verschiedenen Befreiungstheologien recht vielfältig, sie stellen auch keine eigene theologische »Schule« dar. Ihnen gemeinsam ist, daß sie jede Eurozentriertheit und Eurobestimmtheit ablehnen und zu einer eigenständigen lateinamerikanischen Kirche mit einer eigenen theologischen Identität führen wollen.

Zunächst geht es um die Ablehnung der überkommenen Christusbilder, nämlich des herrschaftlichen Christusbildes der Kolonialzeit, aber auch des leidenden Christusbildes, das zu einem Zeichen der menschlichen Passion und Ohnmacht ohne Ausweg wird und nur zum Ertragen der eigenen Lebenssituation anstiftet. Statt dessen geht es der Befreiungstheologie um die gegenwärtig erfahrbare Aktualität der Passion des Herrn, denn der leidende und arme Jesus offenbart sich als der Jesus der Armen, der auf der Seite der Unterdrückten steht. Kampf für die Rechte der Unterdrückten ist angesagt. Damit wandelt sich das Kirchenbild, denn die Kirche hat die Kirche der Armen zu sein,

²⁷⁵ H. Goldstein, Art. »Befreiungstheologie«, in: U. Ruh u.a. (Hgg.), Handwörterbuch religiöser Gegenwartsfragen. Freiburg-Basel-Wien 1986,43-47 (Lit.).

bis in die politischen Dimensionen dieser Aussage hinein. Nachfolge wird zur Solidarität mit den Armen, Entrechteten und Unterdrückten.

Auch der lateinamerikanische Episkopat macht sich das Anliegen zu eigen. Der erste Lateinamerikanische Bischofsrat (CELAM) von 1955 in Rio de Janeiro, die zweite Versammlung in Medellín (1968) und besonders die dritte Generalversammlung von Puebla (1979) erstellen wichtige Schlußdokumente, in denen die theozentrische »Option für die Armen« als pastorales Grundkonzept der Kirche Lateinamerikas ausgegeben wird. Die zweite Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe 1968 in Medellín/Kolumbien gilt als das Gründungsdatum für eine »Neue Kirche«, die nicht mehr gesellschaftlich an der Seite der Mächtigen und Reichen kämpft, sondern zu den Armen, zum »Volk« übergewechselt ist.

Geschichte der Unfreiheit

Die »vorrangige Option für die Armen«, wie sie in der lateinamerikanischen Kirche vertreten wird, hat eine doppelte Verwurzelung, nämlich in der kirchlichen Verkündigung (auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil und in der päpstlichen Sozialverkündigung, z.B. die Enzyklika »Populorum Progressio«) wie auch in der lateinamerikanischen Situation und ihrem geschichtlichen Gewordensein.

Zu erinnern ist an den Völkermord an den Indianern, die zwischen 1529 und 1580 in Mexiko und Mittelamerika durch Gewalt und Krankheiten von 17 auf 2 Millionen dezimiert wurden. Um allzu groben Mißverständnissen vorzubeugen, muß Papst Paul III. 1539 in seiner Bulle »Veritas Ipsa« offiziell erklären, daß die Eingeborenen Lateinamerikas eine menschliche Natur besitzen und so ein grundsätzliches Anrecht auf Evangelisierung haben. Dennoch ist die Missionsarbeit der Kirche in Lateinamerika mit einer 300 Jahre währenden Kolonialherrschaft verbunden. Für

die heutige Kirche ist es schockierend zu sehen, daß Unrecht und Armut gerade in einem Kontinent anzutreffen sind, der überwiegend christlich ist: Von den 350 Millionen Menschen in Lateinamerika sind 90% katholisch.

Die Option für die Armen

Jeder Theologie geht eine spirituelle Erfahrung voraus, deshalb muß der theologische »Text« der Befreiungstheologie vom lateinamerikanischen »Kontext« her gelesen werden. Die Erfahrung der Lebenswirklichkeit in Lateinamerika ist eine Armutserfahrung. 70% der Bevölkerung haben nicht einmal das Nötigste zum Leben. Von dieser Erfahrung aus ist das Christentum neu zu durchdenken: Wie kann den Armen und Leidenden von Amerika die befreiende Botschaft des Evangeliums verkündet werden? Diese Frage beantwortet die Theologie der Befreiung mit drei Grundoptionen:

1) *Die Option für das »Volk«, das zunehmend einem Prozeß der Vermassung und Verdinglichung ausgeliefert ist:*

Der Aufruf zur Solidarität mit den Armen und zum Protest gegen die Armut steht in unmittelbarem Rückgriff auf das Wort des Herrn: »Was ihr dem Geringsten meiner Brüder getan habt, das habt ihr mir getan« (Mt 25,40). Die Armen zeigen, wo die Kirche »Fleisch« werden muß, damit sie »in den Armen und Leidenden das Bild dessen erkennt, der sie gegründet hat und selbst ein Armer und Leidender war«²⁷⁶.

In einem System, das eindeutig von (»sozialer« und »struktureller«) Sünde geprägt ist, wird der Liebes-Dienst an den Armen zum »Gottesdienst«. Es ist als fataler Mißstand anzusehen, daß Arme und Reiche in der Kirche gemeinsam kommuni-

²⁷⁶ LG 8.

zieren, in der Fabrik aber sich exkommunizieren.²⁷⁷

Die zu bekämpfende Armut hat nicht nur eine materielle Seite. Die ungerechten gesellschaftlichen Verhältnisse zerstören auch die seelische und kulturelle Substanz des Volkes. Wer beispielsweise einem anderen den Unterhalt wegnimmt oder ihm diesen vorenthält, tötet diesen in seinem inneren Wesen. Durch die Situation von sozialer und struktureller Sünde wird der Mensch seiner ursprünglichen Würde der Gotteskindschaft beraubt, darum gehört es zur Aufgabe der Kirche, durch eine befreiende Evangelisierung der umfassenden Befreiung (*liberación integral*) zu dienen.

2) *Die Option für die kirchlichen Basisgemeinden als »Wiedergeburt« der Kirche:*

Die Theologie der Befreiung ist in den Basisgemeinden entstanden. Diese Gemeinden, die sich als eine »comunidad«, als Gemeinde und Gemeinschaft verstehen, sind von sehr unterschiedlicher Gestalt und Prägung, meist gehören ihnen die untersten Schichten des Volkes an. Die Basisgemeinden gelten für die Theologie der Befreiung als die praktische Seite der Option und als das erste gelungene Experiment einer Kirche mit Wurzeln im Volk. Die Gläubigen kommen regelmäßig zusammen, feiern den Gottesdienst, beten gemeinsam und versuchen, ihr Leben im Licht des Evangeliums zu deuten.

3) *Die Option für die Orthopraxis als Bezeugung der Wahrheit des Evangeliums:*

Da die Kirche nicht konservativ, sondern revolutionär ist, wie das Lebensschicksal Jesu zeigt, muß die Kirche in ihrer Verkündigung und in ihrem Handeln zu der ursprünglich revolutionären Praxis der christlichen Botschaft zurückkehren. Als Träger dieser

²⁷⁷ L. Boff, *Die Neuentdeckung der Kirche. Basisgemeinden in Lateinamerika*, Mainz 1980, 74.

Revolution gilt das verarmte Volk der Basisgemeinden. Die Option für die Revolution ist vom Geist der Gewaltfreiheit und des passiven Widerstandes getragen. »Revolution« meint keine Option für Gewalt, sondern die »Ermöglichung von Freiheit« durch eine strukturelle und beschleunigte Veränderung der Gesellschaft.

Eine Theologie aus der Praxis

Für den konkreten Vollzug des umfassenden Befreiungsprozesses und das konkrete Vorgehen ergibt sich für die Theologie der Befreiung folgender Dreischritt:

- SCHAUEN: Sozialanalyse im Blick auf die Realität der Armen und Interesse an der Befreiung der Armen,
- URTEILEN: Reflexion über die Wirklichkeit der Armen mit den Kriterien des Glaubens im Licht des Evangeliums und der Theologie,
- HANDELN: praktische und politische Aktion durch Anklage der Unterdrückung.

Zusammenfassend läßt sich sagen: Theologische Einsicht und christliches Engagement sind für die Befreiungstheologen nicht voneinander zu trennen. Die Theologie der Befreiung ist kein Gegenstand, sondern ein bestimmter Geist der Nachfolge.

6. AGGIORNAMENTO

Gegenwart

Das Anliegen, das Evangelium heute glaubwürdig und authentisch in einem Leben der Nachfolge zu leben, führt nach dem 2. Weltkrieg und nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil zum Entstehen zahlreicher geistlicher Bewegungen, Gemeinschaften und Gruppierungen.²⁷⁸

a. Neubestimmung traditioneller Konzepte

Die Unterscheidung von Standesspiritualitäten und von verschiedenen Vollkommenheitsgraden, die mit ihnen verbunden sind, ist seit dem II. Vatikanum kaum noch aufrechtzuerhalten.

VOLLKOMMENHEIT

Nach der Lehre des Konzils gelten die Räte als die Grundform jeder christlichen Existenz. So werden die evangelischen Räte im fünften Kapitel von *Lumen gentium* behandelt (»Die allgemeine Berufung zur Heiligkeit in der Kirche«) und nicht im sechsten Kapitel, in dem sich das Konzil der Theologie des Ordenslebens zuwendet. Damit sind die Räte nicht mehr ausschließlich mit dem Ordensstand oder dem Weltpriestertum verknüpft, sondern in ihrer bleibenden Bedeutung und Gültigkeit für das Leben jedes Glaubenden dargestellt.

Alle Christen müssen den Weg zur Vollkommenheit betreten und unter dem Anruf des Heiligen Geistes nach dem Evangelium leben. Das Ordensideal fällt mit dem Ideal des christlichen

²⁷⁸ Wichtige Hinweise und Texte sind zu finden in N. Baumert (Hg.), *Jesus ist der Herr*. Münsterschwarzach 1987; P. Cordes, *Mitten in unserer Welt. Kräfte geistlicher Erneuerung*. Freiburg-Basel-Wien 1987; J. Sauer (Hg.), *Lebenswege des Glaubens*. Freiburg-Basel-Wien 1978.

Lebens zusammen, insofern der Gegenstand der evangelischen Räte auf gewisse Weise in jeder christlichen Vollkommenheit enthalten ist.

Die evangelischen Räte bilden das Grundmodell jedes christlichen Lebens, wie auch das sogenannte geistliche Leben keinen Teilbereich, sondern die umfassende Integration menschlichen Lebens in den Glauben darstellt. Weil das Leben des Glaubens im allgemeinen wie auch das geistliche Leben im besonderen als die umfassende Deutung des menschlichen Daseins anzusehen sind, werden alle Einzelerfahrungen, und wären es die geringfügigsten, in diese Deutung mit einzubeziehen. Wahrer »Gottesdienst« meint den gläubigen, in allem auf Gott hin transparenten Glaubensvollzug im Lebensalltag.

Das Leben gemäß der eigenen Berufung ist ein ganzheitlicher Vollzug, der alle Lebensbereiche des Glaubens umfaßt, indem er deren Integration in das ihm eigene Konzept der Nachfolge anstrebt. Dies bedeutet für unsere Fragestellung, daß jede Berufung durch Gott auf die leibhaftige Gestaltwerdung des Glaubens im Reifungsprozeß des Lebens zielt und somit den Menschen in all seinen geistigen und geistlichen Bezügen herausfordert, sein Leben im Glauben umfassend und ganzheitlich »mit-ten in der Welt« auszubuchstabieren.

SPIRITUALITÄT

Derzeit wird in der christlichen Spiritualität der Nachfolge ein - »Exerzitium« gesucht, das hilft, die vielfachen Weisen christlicher Existenz, nämlich Kontemplation und Kampf, Heildienst und Weltdienst, in das Leben gemäß der eigenen Berufung zu integrieren.

Wie in der frühen Kirche die Martyrer ihre Botschaft und ihr Charisma an die Mönche weitergaben, so scheint die konkrete Gestalt des Mönchtums derzeit eine neue Umsetzung zu erhal-

ten, nämlich in der allgemeinen Berufung der Laien zu einem »verinnerlichten Christentum«²⁷⁹. Zeichen für den ganz Anderen in dieser Welt zu sein, das will heute nicht in der »Wüste« gelebt sein, sondern an jedem Ort menschlichen Lebens und unter all seinen Bedingungen. Ein solches Zeugnis kontemplativen Lebens mitten in der Welt kann von jedem Christen gelebt werden. Bei der Suche nach einer künftigen Spiritualität des verinnerlichten Evangeliums ist die Verantwortung gegenüber dem Anruf der Zeit von entscheidender Bedeutung. Die Authentizität eines Berufungsweges zeigt sich in der Offenheit für die Zeichen der Zeit.²⁸⁰

Um dem dargelegten kontemplativen Lebensstil der Nachfolge mitten in der Welt nachkommen zu können, müssen im Leben des Einzelnen gewisse Voraussetzungen erfüllt sein. Sie hängen aufs engste mit dem schon angedeuteten Wandel in der Spiritualität zusammen. Als »spirituell« gilt immer weniger das Auf-gebot religiöser und asketischer Leistungen, eine reich differenzierte religiöse Programmgestaltung des Tags oder ein möglichst treues Ableisten religiöser Vorschriften und Ordnungen; erst recht wird heutzutage ein kontemplatives Leben im Sinn einer Vorliebe für das »Religiöse« und einer Vielzahl religiöser Gewohnheiten und Rhythmen abgelehnt.

Das »geistliche Leben« bestimmt sich heute nicht mehr als ein Sonderbereich im Alltag, sondern als ein ganzheitliches Leben, als ein Leben aus der Ganzheit des Menschen (»aus ganzem

²⁷⁹ Vgl. hierzu auch P. Evdokimov, *Gotteserleben und Atheismus*. Wien 1967, 137ff.

²⁸⁰ Dies ist auch die Aussage eines Farbfensters des Aloisiuskollegs in Bad Godesberg, in das ein Aphorismus von G.C. Lichtenberg eingraviert ist: »Die Klugheit eines Menschen läßt sich an der Sorgfalt ermesen, mit der er das Künftige oder das Ende bedenkt.«

Herzen, aus ganzer Seele, aus ganzem Gemüt«).²⁸¹ So wird in der Vielfalt der Formen, die das geistliche Leben in der gegenwärtigen Kirche annimmt, auch eine Neubestimmung des traditionellen Verständnisses von »Kontemplation« erkennbar: »Kontemplativ leben mitten in der Welt« meint die Fähigkeit zu einem *gläubigen Umgang mit der Wirklichkeit*.

Das Leben der Nachfolge ist nach dieser Definition der Integrationspunkt der ganzen Glaubensexistenz eines Menschen. Wer gelernt hat, in allen Dingen der Wirklichkeit und seines Lebens die Spuren Gottes zu suchen und zu finden, darf als ein »kontemplativer« Mensch gelten. Dieser universale Bedeutungsinhalt von »Kontemplation« bestimmt auch das Verständnis des christlichen Berufungswegs.

b. Neue geistliche Bewegungen

Meist handelt es sich dabei um Laiengemeinschaften mit einer ausgeprägten Laienspiritualität. Kennzeichnend für sie ist ein intensives geistliches Zusammenleben und ein Minimum an Strukturen, organisatorischem Aufwand und institutionellen Verpflichtungen. Viele dieser Gruppierungen sind durch charismatische Persönlichkeiten angeregt und geprägt.

URSPRÜNGE

Die neuen kirchlichen religiösen Bewegungen sind parallel zu den zahlreichen außerkirchlichen religiösen und pseudoreligiösen Gruppen entstanden. Die eigentliche Erklärung für ihr Entstehen liegt in dem geistlichen Anliegen, ein heute überzeugendes Modell christlicher Nachfolge zu leben. Die Anlässe,

²⁸¹ Vgl. hierzu M. Schneider, *Leben aus der Fülle des Heiligen Geistes. Standortbestimmung Spiritualität heute*, St. Ottilien 1997.

die zu diesen Bewegungen geführt haben, sind vielfältig. Zunächst sind es die unverbindlichen Formen der »Volkskirche« und des normalen Pfarrangebots, die als unzureichend empfunden werden. Was früher durch das religiöse Leben in Familie und Pfarrei, aber auch durch eine christlich geprägte Gesellschaftsordnung wie selbstverständlich abgedeckt wurde, wird in einer Zeit der wachsenden Inkongruenz der Wertsysteme nicht mehr erfahren. Vielleicht mehr noch als des verkündeten Glaubens bedarf es heute des gelebten Exerzitiums, in dem die reiche Palette an Möglichkeiten christlicher Existenz glaubwürdig verkündet und gelebt wird. Es wird versucht, mitten in der Welt Kontemplation und Kampf, Weltdienst und Heildienst zu einer glaubwürdigen Einheit im Zeugnis der eigenen Nachfolge zu bringen.

Die neuen geistlichen Gemeinschaften mit ihrer Suche nach einem lebendigen Zeugnis des Glaubens und einem authentischen Leben der durch Taufe und Firmung geschenkten Berufung zum Christsein wollen weit über die gewohnten Vorstellungen einer Volkskirche hinausgehen. Die »Kirche für das Volk« wird heute abgelöst von der »Kirche des Volkes«. In den geistlichen Bewegungen sehnen sich viele, besonders junge Menschen, nach konkreter Glaubenserfahrung und suchen das Zeugnis der Nachfolge im Alltag und in der betenden Gemeinschaft. Die Spiritualität der neuen geistlichen Gemeinschaften prägt vor allem der tägliche Umgang mit der Heiligen Schrift und die Feier der Eucharistie.

GESTALTEN

Bei den geistlichen Gemeinschaften von heute lassen sich zwei Grundtypen unterscheiden. Die einen sind recht eigenständige und dauerhafte Gebilde, geformt nach der Weisung der evangelischen Räte; zu dieser Gruppe zählen die Säkularinstitute, ferner all jene Gemeinschaften, die den Säkularinsti-

tuten gleichen (Fokolar, Schönstatt, Opus Dei), wie auch die Gemeinschaften, die in einer engen Verbindung zu einem Orden stehen (Gemeinschaften Christlichen Lebens [GCL]; Franziskanische Gemeinschaft). Bei der anderen Gruppe ist der Dienst an der Erneuerung der Kirche mehr auf die Gemeinde ausgerichtet (Charismatische Gemeinde-Erneuerung, Cursillos de Cristiñidad, Neokatechumenale Bewegung, Action 365 und Legio Mariae).

Auch die geistliche Ausrichtung der Gemeinschaften ist unterschiedlich. Zunächst gibt es eine größere Gruppierung, die eine neue Belebung der Taufspiritualität anstrebt (Charismatische Gemeinde-Erneuerung, Cursillos de Cristianidad, Neokatechumenale Bewegung). Viele leben stark gemeinschaftlich ausgerichtet (Fokolar), es gibt aber auch offene Gruppierungen mit geringen Strukturen (Neokatechumenat). Bei anderen finden sich verschiedene Mischformen. Mehrere Gemeinschaften sind katholisch-konfessionell (Schönstatt, Gruppierungen um das Opus Dei, Comunione e Liberazione), teils mit marianischer Ausprägung (Fokolar, Schönstatt, GCL), andere engagieren sich ökumenisch (Action 365; mit einem katholischen und protestantischen Zweig: Charismatische Erneuerung). Manche entstehen aus einer Umgründung einer vorherigen Gemeinschaft (Gemeinschaft christlichen Lebens: GCL, früher: Marianische Kongregation [MC]; Comunione e Liberazione) oder basieren auf der Spiritualität eines Ordensgründers (MC, Franziskanische Gemeinschaft, Gemeinschaften der geistlichen Familie Charles de Foucauld, Gemeinschaft Franz von Sales, Bewegung für eine bessere Welt). Einige richten sich an bestimmte Gruppen der Gemeinde (z.B. Ehepaare: Equipes Notre-Dame, Marriage Encounter) oder suchen eine neue Form von Gemeindeleben (Integrierte Gemeinde). Innerhalb derselben Bewegungen gibt es meist verschiedene Organisationstypen und Verbindlichkeitsgrade.

Die Bewertung der Entstehung und des Phänomens der geistlichen Gemeinschaften ist nicht leicht, da sie eine recht bunte und vielfältige Gestalt angenommen haben. Zunächst sind sie ein Zeichen für eine neue Spiritualität, die auf die Umbrüche der heutigen Zeit antwortet. Schon im Alten Testament ist die Spiritualität der Wüste eine andere als die des Gelobten Landes, die der Richter anders als die der Könige und die der Propheten wieder eine andere als die der Weisheitslehrer. In gleicher Weise wollen die neuen geistlichen Gemeinschaften das Gebot der Stunde wahrnehmen und in der heutigen Zeit zu einem glaubwürdigen Zeugnis des christlichen Lebens beitragen.

c. Neue Modelle der Nachfolge?

Die Suche nach einer authentischen Glaubenserfahrung, die Intensivierung der Katechese, die gelebte Verkündigung des Evangeliums, das Zeugnis der Brüderlichkeit wie auch das Apostolat in der Welt als Vermittlung von Weltdienst und Heildienst formen eine neue Gestalt der Nachfolge, die strukturierter ist und einen größeren Verpflichtungsgrad besitzt als bei Spontangruppen, doch nicht so bindend und verbindlich wie bei den kirchlichen Verbänden und Vereinen. Als Beispiel für viele andere seien im folgenden zwei Bewegungen angeführt, die durch eine Neubesinnung auf die überlieferten Weisen des Glaubenslebens entstanden sind.

JERUSALEM-GEMEINSCHAFT

Das erste Modell bilden die »neuen Mönche« der »Jerusalem-Gemeinschaften«, die - auf dem Fundament alter Regeln und Mönchstraditionen - 1975 am Fest Allerheiligen von Pierre Marie Delfieux gegründet wurden; später kamen eine Gruppe von »Stadt-Eremiten« und eine »Laienfraternität« hinzu. Die »Brüder und Schwestern von Jerusalem« leben mitten in den Groß-

städten von Paris und Marseille. Sie gehen nicht mehr in die geographische Wüste, aus dem Wissen, daß unsere Städte, die modernen Wüsten, die Orte der größten Einsamkeit sein können. Die Liebe zur Stadt ist eines der kennzeichnenden Merkmale der Spiritualität der Brüder und Schwestern von Jerusalem, die 1991 als »Institut geweihten Lebens« von Kardinal Jean-Marie Lustiger anerkannt wurden.

Weil die Stadt immer schon ein zweifaches Geheimnis in sich birgt, nämlich das von Gut und Böse, von Heiligkeit und Sünde, ist gerade die Stadt ein privilegierter Ort der Begegnung von Gott und Mensch. So hat das Christentum selber seinen Anfang genommen in den Städten, wie auch am Ende der Zeiten wiederum die Verheißung einer neuen, der himmlischen Stadt steht.

Die Gemeinschaft der Brüder und Schwestern versammelt sich dreimal täglich zur Feier der Stundenliturgie. Jeder Hore geht ein halbstündiges Gebet voraus. Halbtags (vormittags) arbeiten die Brüder und Schwestern meist in der Industrie (auch caritative und soziale Tätigkeiten werden ausgeübt); zu Beginn des Nachmittags widmen sie sich der Stille und Kontemplation. Mit ihrer Bereitschaft zu Gespräch und konkreter Hilfe leben sie in der lokalen Ortskirche, eben gemeinsam als Mönche und Nonnen.

Die Brüder und Schwestern von Jerusalem lehnen jegliche Form von Eigentum ab, sie wohnen zur Miete, ohne Pforte und Klostermauern. Die innere Klausur ist entscheidender. So einfach und bescheiden sie auch leben, die Feier der Liturgie ist sehr festlich. Die Spiritualität der Gemeinschaft bleibt an der patristischen und auch orthodoxen Tradition orientiert. Am Montag ist ein »Wüstentag«, der auch der Erholung dient, aber

im Schweigen verbracht wird.²⁸²

EREMITEN

Ein weiteres beachtenswertes Phänomen ist die Bewegung der Eremiten, die vor allem in den romanischen Ländern anzutreffen ist. Die Zahl dieser Eremiten nimmt seit dem 2. Weltkrieg ständig zu, besonders in Frankreich. Wie die früheren Propheten und Mönche, die in die Einsamkeit der Wüste gingen - bis hin zu Charles de Foucauld -, leben die Eremiten von heute in der Einsamkeit der Natur oder in den Betonwüsten moderner Städte. Manche bleiben rückgebunden an eine Kommunität, andere wohnen incognito in einer Mietskaserne. Die meisten leben von ihrer Hände Arbeit, andere betreiben Studien. Manche dieser Eremiten verpflichten sich ein Leben lang zu dieser Lebensform, die meisten hingegen für eine bestimmte und begrenzte Zeit. Die Mehrzahl der französischen Eremiten, die Laien wie auch Priester sein können, lebte zuvor in einer Ordensgemeinschaft. Normalerweise halten sich die modernen Eremiten vorwiegend an eine eher »traditionelle« Praxis des Gebetes, des Offiziums, der Askese und der Gelübde. Ihre konkrete Lebensweise im Alltag gestalten die Eremiten individuell und sehr unterschiedlich, nach den eigenen Bedürfnissen und gemäß der eigenen persönlichen Berufung. Die neuen Formen kontemplativen Leben, wie sie in der Jerusalem-Gemeinschaft und bei den Eremiten eingeübt werden, lassen neu über das gläubige Dasein inmitten der Welt und eine künftige Gestalt der Nachfolge

²⁸² Die Lebensregel der Gemeinschaft ist ins Deutsche übersetzt: Im Herzen der Städte. Freiburg-Basel-Wien 2000. Wichtige Informationen bietet der Artikel »Mönchtum der Stadt. Die Jerusalem-Gemeinschaft von Paris, in: Christ in der Gegenwart 53 (2001) 195f.

nachdenken.²⁸³

BEWERTUNG

Gegenwärtig werden immer wieder Bedenken gegenüber den neueren geistlichen Bewegungen und Gemeinschaften vorgebracht. Man beklagt, daß die neuen Bewegungen - anders als beispielsweise die Theologie der Befreiung - eher im Binnenkreis ihrer Spiritualität bleiben und zu einem unpolitischen und nur-spirituellen Christsein anleiten²⁸⁴; außerdem sei die Kirche im kleinen nicht der Inbegriff von Kirche, die Gemeinschaften bedürften also mehr der Öffnung nach außen. Ferner wird darauf hingewiesen, daß manches an den geistlichen Gemeinschaften nicht überzeuge und Defizite aufweise. Das Bekenntnis zur Ortskirche scheine oft ein Lippenbekenntnis zu sein; die Suche nach geistlicher Erfahrung bleibe nicht selten beim Erfahrenen hängen; häufig werden die Ortsgemeinden durch die neuen Gruppierungen gespalten und in »normale« und »eigentlich« Glaubende aufgeteilt; manchmal werden mögliche Anhänger durch unlautere Werbemaßnahmen »gefischt« und, gerade wenn es sich um jüngere Menschen handelt, auf dem Weg der Integration in die künftige Gemeinschaft teils entmündigt.

Trotz allem läßt sich sagen, daß die neuen geistlichen Gemeinschaften die Kirche von heute an verschiedenen Orten der Welt zu einem Neuaufbruch in der Nachfolge auffordern. Gewiß sind die neuen geistlichen Gemeinschaften nicht die Lösung aller Probleme der heutigen Kirche, aber sie haben einen un-

²⁸³ S. Bonnet / B. Gouley, *Gelebte Einsamkeit. Eremiten heute*, Freiburg-Basel-Wien 1982.

²⁸⁴ T. Neufeld, *Geistliche Ereignisse und Aufbrüche in den deutschsprachigen Ländern*, in: A. Rotzetter (Hg.), *Geist und Geistesgaben (Seminar Spiritualität 2)*. Zürich-Einsiedeln-Köln 1980, 273ff.

übersehbaren Wert: Die neuen geistlichen Gemeinschaften und Bewegungen spiegeln die Vielfalt der Kirche wider und lassen die lebendige, neue Kraft des Evangeliums aufleuchten; schon die Existenz dieser neuen Gemeinschaften weist darauf hin, daß die Kirche durch das Zeugnis glaubwürdiger Nachfolge immer erneuerungsbedürftig und -fähig ist.²⁸⁵

²⁸⁵ Weitere Ausführungen zur gegenwärtigen Spiritualität finden sich in M. Schneider, *Leben aus der Fülle des Heiligen Geistes. Standortbestimmung Spiritualität heute*, St. Ottilien 1997.

Nachdem einige Grundmodelle christlicher Nachfolge in der christlichen Spiritualitätsgeschichte vorgestellt worden sind, zeigt sich, wie grundlegend der christliche Glaube mit der konkreten Erfahrung und Praxis der Nachfolge verbunden ist und in ihr nicht nur einen entscheidenden »locus theologicus« gefunden hat, sondern sich auch zu jeder Zeit erneuert und seine Frische und Aktualität bewahrt hat.

BIBLIOGRAPHIE

Im Folgenden sei von der eingesehenen Literatur nur jene angegeben, die für die Thematik von grundlegender Bedeutung ist und sich für ihre Ausarbeitung als sehr hilfreich erwiesen hat; die weiteren Studien zu Einzelfragen sind in den Anmerkungen verzeichnet.

ANGENENDT, A., Geschichte der Religiosität im Mittelalter. Darmstadt 1997.

BENKE, C., Nachfolge als Grundmodell christlichen Lebens (Skriptum für den Wiener Theologischen Kurs im Studienjahr 1991/92).

KONDA, J., Das Verhältnis von Theologie und Heiligkeit im Werk H.U. von Balthasars (Bonner Dogmatische Studien 9). Würzburg 1991.

JUNGMANN, J.A., Christliches Beten in Wandel und Bestand. Freiburg-Basel-Wien 1991.

ROTZETTER, A., Theologie und Spiritualität, in: ders. (Hg.), Geist wird Leib. Zürich 1979, 19-39.

SCHNEIDER, M., Theologie als Biographie. Eine dogmatische Grundlegung, St. Ottilien 1997.

STRUNK, R., Nachfolge Christi. Erinnerung an eine evangelische Provokation, München 1988.

**Schriftenreihen des Patristischen Zentrums
KOINONIA - ORIENS e.V., Köln**

*Begründet von Wilhelm Nyssen
und herausgegeben von Michael Schneider*

I. Koinonia - Oriens

- XL I Michael Schneider, Der Wegnahme folgt die Liebe immer. Köln 1994.
- XL II Michael Schneider, Leben in Christus. Kleine Einführung in die Spiritualität der einen Kirche aus Ost und West, St. Ottilien 1996.
- XL III Michael Schneider und Walter Berschin (Hg.), Ex oriente et occidente (Mt 8,11). Kirche aus Ost und West. Gedenkschrift für Wilhelm Nyssen, St. Ottilien 1996.
- XL IV Michael Schneider, Theologie als Biographie. Eine dogmatische Grundlegung, St. Ottilien 1997.
- XL V Michael Schneider, Leben aus der Fülle des Heiligen Geistes. Standortbestimmung Spiritualität heute, St. Ottilien 1997.
- XL VI Abt Emmanuel Jungclaussen, Unterweisung im Herzensgebet. St. Ottilien 1999.
- XL VII Lothar Heiser, Jesus Christus - Das Licht aus der Höhe. Verkündigung, Glaube und Feier des Herrenmysteriums in der Orthodoxen Kirche, St. Ottilien 1998.
- XL VIII Lothar Heiser, Mosaike und Hymnen. Frühes Christentum in Syrien und Palästina, St. Ottilien 1999.

- XLIX Lothar Heiser, Äthiopien erhebe seine Hände zu Gott. Die äthiopische Kirche in ihren Bildern und Gebeten. St. Ottilien 2000.
- L Michael Schneider, Schöpfung in Christus. Skizzen zur Schöpfungstheologie in Ost und West. St. Ottilien 1999.
- LI Lothar Heiser, Ägypten sei gesegnet! (Is 19,25). Koptisches Christentum in Bildern und Gebetes. St. Ottilien 2001.

Die Bücher der Reihe KOINONIA - ORIENS sind ab Band XLII im Buchhandel erhältlich.

II. Edition Cardo

- I Wilhelm Nyssen, Der Weg des Herrn. Nach Worten des Alten Bundes, Olten 1974.
- II Henning Günther, Walter Benjamin. Zwischen Marxismus und Theologie, Olten 1974.
- III Alexander Schmemmann, Aus der Freude leben. Ein Glaubensbuch der orthodoxen Christen, Köln 2000.
- IV Michael Schneider, Lectio divina. Leben mit der Heiligen Schrift, Köln 1997.
- V Michael Schneider, Mystik. Zwischen Denken und Erfahrung, Köln 1997.
- VI Paul Deselaers, Das »Geistliche Jahr« der Annette von Droste-Hülshoff. Köln 1997.
- VII Michael Schneider, Eucharistie. Leben aus dem Mysterium des Glaubens, Köln 1997.
- VIII Michael Schneider, Athos. Der Heilige Berg, Köln 1997.

- IX Lothar Heiser, Natur und Tiere in frühchristlicher Deutung. Köln 1997.
- X Michael Schneider, Amtskirche auf dem Prüfstand. Köln 1997.
- XI Wilhelm Nyssen, Der Sinn des Johannes. Köln 1997.
- XII Wilhelm Nyssen, Die theologische und liturgische Bedeutung der Ikone. Köln 1997.
- XIII Wilhelm Nyssen, Das prophetische Buch der Apokalypse. Köln 1997.
- XIV Anthony Bloom, Gegenwärtigkeit. Eine Nachschrift von Wilhelm Nyssen. Mit einer Einführung von Michael Schneider, Köln 1997.
- XV Wilhelm Nyssen, Theologie des Bildes. Köln 1998.
- XVI Michael Schneider, Jahreskranz der Güte Gottes. St. Ottilien 1998.
- XVII Michael Schneider, Geistliche Freundschaft. Köln 1998.
- XVIII Michael Schneider, Unterscheidung der Geister. Köln 1998.
- XIX Michael Schneider, Zur Frage nach dem Leid. Köln 1998.
- XX Michael Schneider, Stationen auf dem Weg zu Gott. Köln 1998.
- XXI Michael Schneider, Sakrament des Alltags. Köln 1998.
- XXII Michael Schneider, Der verborgene Gott. Köln 1998.
- XXIII Michael Schneider, Standortbestimmung Priesterausbildung heute. Köln 1998.
- XXIV Michael Schneider, Die Wende um 1200. Der neue Weg der abendländischen Theologie und Spiritualität, Köln 1999.

- XXV Michael Schneider, Umkehr zur Zukunft. Theologische und praktische Überlegungen zum Bußsakrament, Köln 1999.
- XXVI Michael Schneider, Maria - Kirche im Ursprung. Köln 1999.
- XXVII Michael Schneider, Leben in Fülle. Köln 1999.
- XXVIII Michael Schneider, Bekehrung als Grundvollzug christlicher Existenz. Köln 1999.
- XXIX Michael Schneider, Leben aus dem Gebet. Köln 1999.
- XXX Michael Schneider, Instrumentarium geistlichen Lebens. Köln 1999.
- XXXI Michael Schneider, Das immerwährende Gebet. Köln 1999.
- XXXII Michael Schneider, Zum Beten mit den Psalmen. Köln 1999.
- XXXIII Michael Schneider, Wegmarken. Worte großer Glaubenszeugen, Köln 1999.
- XXXIV Michael Schneider, Weihnachten und Epiphanie. Köln 1999.
- XXXV Michael Schneider, »Christus ist unsere Logik!« Zur Verhältnisbestimmung von Theologie und Nachfolge bei Bonaventura. Köln 1999.
- XXXVI Margarete Schmid, Erich Przywara SJ (1889-1972). Köln 1999.
- XXXVII Michael Schneider, In der Schule der Mönchsväter. Köln 1999.
- XXXVIII Michael Schneider, Der Lasterkatalog. Zum Umgang mit Krisen und Versuchungen im geistlichen Leben, Köln 1999.

- XXXIX Michael Schneider, Homo viator. Zur biographischen Grundstruktur des Glaubensweges, Köln 1999.
- XL Erzbischof Lutfi Laham, Einübung in den geistlichen Weg der Chrysostomus-Liturgie, Köln 1999.
- XLI Michael Schneider, Akedia. Lebenskrisen in der Deutung des Glaubens, Köln 2000.
- XLII Michael Schneider, Theologie und moderne Literatur. Eine Verhältnisbestimmung, Köln 2000.
- XLIII Michael Schneider, Zur Frage nach Gott in der modernen Literatur. Köln 2000.
- XLIV Margarete Schmid, Theologen der Gegenwart im Gespräch mit der modernen Literatur. Köln 2000.
- XLV Michael Schneider, Julius Tyciak (1903-1973). Ein Wegbereiter im Gespräch mit den Kirchen des Ostens, Köln 2000.
- XLVI Michael Schneider, Auf neuen Wegen zur Ikone. Zum Werk von W. Zagorodnikow und A. Jawlensky, Köln 2000.
- XLVII Erzbischof Lutfi Laham, Die Chrysostomus-Liturgie. Eine Hinführung und Erklärung, Köln 2000 (Kurzfassung von Bd. XL).
- XLVIII Ingrid Hermann, Ausgewählte Werke der Musik in ihrer Bedeutung für den Glauben. Köln 2001.
- IL Michael Schneider, Zur Theologia tenebrarum bei Erich Przywara und Reinhold Schneider, Köln 2000.
- L Michael Schneider, Zur Geschichtstheologie Reinhold Schneiders, Köln 2000.
- LI Michael Schneider, Kontemplativ leben in der heutigen Welt. Köln 2000.
- LII Michael Schneider, Die Bedeutung der Eucharistie im Leben des heiligen Ignatius von Loyola. Köln 2000.

- LIII Michael Schneider, *Theologia coloniensis. Zur theologischen Ausdeutung der Kölner Romanik bei Wilhelm Nyssen*, Köln 2000.
- LIV Michael Schneider, *Vom gläubigen Umgang mit der Zeit*. Köln 2000.
- LV Michael Schneider, *Wilhelm Nyssen (1925-1994). Eine Werkbeschreibung*, Köln 2001.
- LVI Michael Schneider, *Anstöße zur Nachfolge*. Köln 2000.
- LVII Michael Schneider, *Einführung in das geistliche Leben*. Köln 2000.
- LVIII Michael Schneider, *Einübung in das geistliche Leben*. Köln 2000.
- LIX Michael Schneider, *Zur Praxis der geistlichen Begleitung: Grundlegung und Hinführung*. Köln 2000.
- LX Michael Schneider, *Zur Praxis der geistlichen Begleitung: Hilfen und Hinweise*. Köln 2000.
- LXI Klaus Nebel, *Die Aktualität der Kirchenväter im Leben und Werk John Henry Newmans*. Köln 2001.
- LXII Stefan Peter, *Zur Christusfrömmigkeit im »Weihnachtsoratorium« Johann Sebastian Bachs (BWV 248)*. Köln 2000.
- LXIII Erich Kock, *Josef Rikus - Bildhauer*. Köln 2000.
- LXIV Michael Schneider, *Zur theologischen Bedeutung der Kirchenmusik*. Köln 2001.
- LXV Erzbischof Lutfi Laham, *Zur Erneuerung der Chrysostomus-Liturgie in der melkitischen Kirche*. Köln 2001.
- LXVI Michael Schneider, *Zur Reifungsgeschichte des Glaubens in den Lebensaltern*. Köln 2001.

- LXVII Erich Kock, Zeit-Zeugen des Glaubens (1846-1998). Köln 2001.
- LXVIII Erich Kock, Johann Wolfgang von Goethe. Zwei Studien, Köln 2001.
- LXIX Michael Schneider, Lebensprojekt Berufung. Köln 2001.
- LXX Erich Przywara, Der geistliche Weg der Exerzitien (Teil I). Köln 2001.
- LXXI Erich Przywara, Der geistliche Weg der Exerzitien (Teil II). Köln 2001.
- LXXII Michael Schneider, Geistliches Leben. Ein Leitfaden für alle Tage des Jahres, Köln 2001.
- LXXIII Michael Schneider, HYMNOS AKATHISTOS. Eine theologische und liturgische Hinführung zum ältesten Marienlob auf die Menschwerdung Gottes, Köln 2001.
- LXXIV Sven Boenneke - Romanos Werner OSB, Pascha des Herrn. Homilien und Hymnen zum orthodoxen Osterfest. Mit einem Geleitwort von Abt Emmanuel Jungclaussen OSB, Köln 2001.
- LXXV Jörg Splett, Gott-ergriffen. Grundkapitel einer Religionsanthropologie, Köln 2001.
- LXXVI Michael Schneider, Theologie als Nachfolge. Zur existentiellen Grundstruktur von Glaube und Theologie in Geschichte und Gegenwart, Köln 2001.
- LXXVII Michael Schneider, Ausgewählte Worte der Kirchenväter zum Leben im Glauben. Köln 2001.
- LXXVIII Michael Schneider, Anstöße zum Glauben. Köln 2001.
- LXXIX Michael Schneider, Zur Geschichte der christlichen Spiritualität. Ein Leitfaden, Köln 2001 (Kurzfassung von Bd. LXXVI).

LXXX Michael Schneider, Einführung in das Studium der Theologie. Köln 2001.

LXXXI Michael Schneider, Anstöße zur Hoffnung. Köln 2001.

LXXXII Michael Schneider (Hg.), Die melkitische Kirche in Geschichte und Gegenwart. Köln 2001.

LXXXIII J. Chammas, Die melkitische Kirche. Hrsg. von S.S. Patriarch Gregor III, Köln 2001.

Die Schriften der Reihe EDITION CARDO sind zu beziehen über den Buchhandel und über das Kath. Pfarramt St. Maternus, Alteburger Str. 70, D-50678 Köln (FAX 069-5076992). Weitere Informationen: www.kath.de/Patr.Zentrum.