

Michael Schneider

Geistliche Begleitung im Lebensprozeß

»Du aber geh in deine Kammer, wenn du betest, und schließ die Tür zu; dann bete zu deinem Vater, der im Verborgenen ist. Dein Vater, der auch das Verborgene sieht, wird es dir vergelten« (Mt 6,6). Hier ist nicht nur ein geistliches Grundgesetz des Betens angesprochen, sondern des ganzen Lebens im Glauben. Es gibt eine innere Vertrautheit mit Gott, die sich im Verborgenen vollzieht und dort über alles entscheidet, vor allem über die Aufrichtigkeit unseres Tuns und Denkens. Insofern sind Überlegungen anlässlich einer Tagung von Eremiten gar kein Sondergebiet christlicher Spiritualität, sie werden immer auch Punkte berühren, die für jedes christliche Leben gelten. In einem ersten Vortrag werden wir uns dem geistlichen Reifungsprozeß in den verschiedenen Lebensaltern zuwenden und dabei vor allem bedenken, welche Bedeutung er in einer geistlichen Führung haben kann. In einem zweiten Vortrag soll es um Grunddaten einer eremitischen Spiritualität gehen, speziell unter dem Thema des Geistlichen Kampfes.

I. Zur Bestimmung von »Geistlicher Begleitung«

»Seelsorge« gilt von jeher als die »Kunst aller Künste« im Alltag des Glaubens. Alle Heilige haben diese Kunst ausgeübt, und zwar aus der Kraft ihres persönlichen Charismas. Das Institut der Seelenführung, wie der klassische Terminus lautet, läßt sich seit der Wende zum 4. Jahrhundert vor allem im östlichen Mönchtum genauer nachweisen und belegen. Hier läßt sich erkennen, wie sehr die Ausübung der geistlichen Begleitung auf dem Weg des Glaubens unmittelbar mit der Person und dem Leben des Begleiters zusammenhängt. Denn in der geistlichen Begleitung geht es um kein äußeres Amt und auch keine offizielle kirchliche Institution, sondern um ein charismatisches Zeugnis im Glauben.

Anstelle des klassischen Begriffs »Seelenführung« verwendet man heute gerne den Ausdruck *geistliche Begleitung*. Eigentlich stammt dieser Begriff aus den evangelischen Kirchen, wo er vor allem den Dienst des Zuhörens und Begleitens am Sterbebett bezeichnet. Unter geistlicher Begleitung ist die Gesprächssituation mit einem anderen Glaubenden zu verstehen, der wegen seiner persönlichen Qualitäten im Leben und Glauben besonders geschätzt wird. Man möchte mit ihm teilen, was man mit anderen so nicht teilen kann. Es handelt sich um eine sehr tiefe Beziehung, die weder dauerhaft noch ausschließlich sein muß und die sich je nach Umständen wandeln kann. Die geistliche Begleitung richtet sich auf nichts Spezielles (z.B. die sogenannten »geistlichen« Übungen), sondern will den ganzen Menschen in der Tiefendimension seiner Lebensvollzüge für Gott öffnen. Was der Begleiter dem anderen vermittelt, ist eine neue Art und Weise zu leben und zu glauben.

Von der geistlichen Begleitung unterschieden ist die *geistliche Pädagogik*. Gleich einem »Lehrer« besteht die spezielle Aufgabe des geistlichen Pädagogen (z.B. Novizenmeister, Exerzitienmeister,

Spiritual) darin, auf einen geistlichen Dienst oder einen geistlichen Stand vorzubereiten bzw. auf dessen Ziele hin auszubilden. Der geistliche Pädagoge wird auf dem Weg der geistlichen Formung mit Rat und Hilfe zur Verfügung stehen und helfen, Krisen und Wachstumsprozesse durchzustehen; auch wird er wichtige Impulse geben, die für den weiteren geistlichen Weg des anderen entscheidend und hilfreich sind, damit er seinem geistlichen Stand und Dienst gemäß leben und arbeiten kann.

1. Die Person des Begleiters

Der geistliche Begleiter bleibt ein »Vorläufer«, der seinen Dienst umso besser und glaubwürdiger vollzieht, als er den Begleiteten in das Gespräch mit Gott bringt. Damit dies möglich ist, hat der Begleiter den Dienst der Unterscheidung auszuüben. Jeder Weg mit Gott ist einzigartig, er kann nicht vorhergesehen und auch nicht wiederholt werden. So muß der Begleiter wie auch der Begleitete um eine außergewöhnliche Sensibilität für Gottes Handeln im anderen bemüht sein. Oft ist das göttliche Wirken verborgen und zart; es kann sogar sein, daß der Heilige Geist den Begleiteten auf einen Weg drängt, den der Begleiter selber nicht geht oder kennt; dann wird der Begleiter die Richtung erkennen müssen, in die Gott den Ratsuchenden drängt. Ferner kann es sein, daß der Wink Gottes den Begleiter wie den Begleiteten aus dem Konzept bringt, so daß sie die bisherigen Maßstäbe und Orientierungspunkte verlieren und ratlos werden.

Der geistliche Begleiter führt den anderen weniger durch das, was er sich an Fertigkeiten und Wissen angeeignet hat, als durch das, was er ist und lebt. Meist helfen wir dem anderen am meisten durch die affektive Bindung, die wir zu ihm aufgebaut haben. Gewiß, wir sollen den Begleiteten nicht an uns binden, und doch helfen wir ihm am meisten dadurch, daß »wir es gut miteinander können«. Eine solche affektive Bindung hilft dem anderen vor allem dann weiter, wenn er sich von falschen Anhänglichkeiten und verfahrenen Verhaltensmustern zu lösen hat. Liebe stärkt hier mehr als Strenge und Ermahnung. Der geistliche Begleiter selbst kann durch sein Tun und Wirken für den anderen zu einem Sakrament der Liebe Gottes werden.¹

2. Die Form der Begleitung

In unserem Leben gibt es viele Begleiter, die uns meist auf mehr unauffällige, aber beständige Weise anregen und auf unserem Lebensweg im Glauben begleiten. Auch wenn diese »stillen Begleiter« nicht in den offiziellen und institutionellen Rahmen der geistlichen Begleitung gehören, bestimmen und prägen sie entscheidend unser Alltagsleben im Glauben. Bücher, Musik, Essen, Natur, Träume

¹ Dies ist überzeugend dargestellt bei A. Louf, Geistliche Begleitung heute, in: M. Dufner und A. Louf, Geistliche Begleitung im Alltag. Münsterschwarzach 2006, 43-74.

und anderes mehr gehören zu jenen stillen Quellen und Kraftreserven, aus denen wir Tag für Tag leben und die zu den kostbaren Schätzen unseres Daseins gehören.

Das Glaubensgespräch, wie es zum geistlichen Leben gehört, steht heute im Umfeld von vielen anderen Gesprächen und Begegnungen, die sich wie folgt - auch in inhaltlicher Hinsicht - kennzeichnen lassen:

- 1) Therapiegespräch: konfliktorientiert,
- 2) Supervisionsgespräch: arbeitsfeldorientiert,
- 3) Beratungsgespräch: sachorientiert,
- 4) Beichtgespräch: vergebungsorientiert,
- 5) Begleitungsgespräch: personorientiert.

Wer in einem kirchlichen Dienst steht, wird vermutlich alle diese verschiedenen Formen eines Gesprächs für sich in Anspruch nehmen. Aber ist es wirklich hilfreich, auf so vielen Ebenen menschlicher Begegnung sich geistlich zu äußern? Die geistliche Begleitung, auch im engeren Sinn, steht im Kontext von vielen anderen Formen des Glaubensgesprächs, die sich im Bereich der Seelsorge überschneiden können.

3. Geistliche Begleitung und Beichte

Es fällt auf, daß der »Ordo paenitentiae« immer noch als Studienausgabe vorliegt, obwohl andere Sakramente schon (teils mehrere) Revisionen erhalten haben. Doch nicht nur die Praxis der Beichte in sich, auch das Bußsakrament im Kontext der geistlichen Begleitung bedarf einer eigenen Erneuerung. Könnte die Not mit dem Bußsakrament vielleicht damit zusammenhängen, daß dieses Sakrament im Laufe der Geschichte und kirchlichen Praxis sich sehr gewandelt und heute teils sehr unklare Konturen angenommen hat?²

a) Ein Blick in die Geschichte

In der Beichte sucht der einzelne die Vergebung seiner Sünden und den Zuspruch der Versöhnung. Die geistliche Begleitung wird sich beim Empfang des Bußsakraments auf die in der Beichte angesprochenen Themen und Fragen beschränken. Wie dies zu geschehen hat, diese Frage erhält im Lauf der Geschichte eine recht unterschiedliche Antwort.

In den ersten Jahrhunderten konnte die sakramentale Buße nur einmal im Leben empfangen werden; dabei kommen die Bußauflagen oft einer Verpflichtung zu einer Art mönchischen Lebens gleich. Im Mittelalter verbindet sich der Empfang des Bußsakraments immer mehr mit der Praxis der

² LThK² VII 538 f.; II 811 f.; DS III (Paris 1957) 847 f. - Vgl. ferner. H.B. Meyer, Beichte und (oder) Seelenführung? Überlegungen eines in Not geratenen Seelsorgers, in: Or 29 (1965) 133-138; G. Muschalek, Beichte und geistliche Führung. Überlegungen eines in Not geratenen Dogmatikers, in: ebd. 161-164; M. Schneider, Das Sakrament der Versöhnung. Köln 2002.

Seelenführung, die im ersten Jahrtausend eine ganz eigene Entwicklung genommen hatte, vor allem im frühkirchlichen Mönchtum ab dem vierten Jahrhundert.

Die Mönche ließen sich durch einen erfahrenen »geistlichen Vater« auf dem Weg des Glaubens begleiten und führen. Die Kompetenz des geistlichen Vaters zu diesem Dienst war eng verbunden mit dem Charisma der »Unterscheidung der Geister« und seiner »Herzenskenntnis«, die als spezifische Grundvoraussetzungen für seinen Dienst angesehen wurden. Die Weise der geistlichen Begleitung beschränkte sich bei den Mönchsvätern vor allem auf die Gewissenseröffnung (Exagoreusis). In ihr legte der Mönch alle ihn gerade bedrängenden »Gedanken«, Versuchungen, Vorstellungen und Wünsche seinem geistlichen Vater offen dar. So heißt es im 4. Kapitel der Benediktsregel über die »Instrumente der guten Werke«: »Die bösen Gedanken, die zum Herzen kommen, alsbald an Christus zerschmettern, indem man sie dem geistlichen Vater offenbart« (RB 4,50). Hatte der Mönch seine Fehler, Nöte und Probleme wie auch seine Sünden aufrichtig vor dem »Abbas« ausgebreitet, empfing er von ihm den notwendigen Rat, nämlich die Weisung, wie er die Schliche des bösen Geistes bei sich selbst genau erkennen und sich nicht vom Weg des Guten abbringen lassen kann.

Bei der Exagoreusis handelt es sich um keine »Laienbeichte«, wie sie im Abendland teils bis ins 16. Jahrhundert in Übung war. Wohl wurde im Rahmen der Gewissenseröffnung eine Buße auferlegt, doch von einer sakramentalen Beichte kann nicht gesprochen werden, zumal die geistlichen Väter der damaligen Zeit fast ausnahmslos Laien waren (vgl. Antonios, Pachomios, Benedikt). Nicht die amtliche Jurisdiktion, sondern die geistliche Erfahrung macht den Abbas zum »geistlichen Seelenführer«. Auch die »Materie« der Seelenführungsbeichte ist nicht mit einem Sündenbekenntnis identisch, wie es beim Empfang des Bußsakraments gegeben ist. Die frühmonastische Praxis redet bei der Gewissenseröffnung zwar von »Sünden«, »Bekenntnis« und »Buße«, doch sie meint damit etwas total anderes als die (Devotions-)Beichte. Nicht die Absolution, sondern die Eröffnung der verborgenen »Gedanken« und Versuchbarkeiten steht im Vordergrund der monastischen Gewissenseröffnung. Erst die vollständige Exagoreusis macht nach Meinung der Mönchsväter den kompetenten und zutreffenden Zuspruch möglich, der dem einzelnen auf seinem geistlichen Weg weiterhilft. Eine ähnliche Auffassung läßt sich auch im Abendland nachweisen, denn hier kam es vor, daß Laien, Diakone und Äbtissinnen sich das Sündenbekenntnis der ihnen Anvertrauten anhörten und eine quasi sakramentale »Lossprechung« erteilten. Kuriose Formen nahm diese Praxis an, wenn sich die Äbtissin freitags in den Beichtstuhl setzte, um das Bekenntnis ihrer Schwestern entgegenzunehmen, und am nächsten Tag der Priester zur sakramentalen Absolution kam... Bis zur Zeit nach dem II. Vatikanum hatte in der römischen Kirche die regelmäßige Andachtsbeichte quasi die Funktion der geistlichen Begleitung inne.

Die Ausgangsfrage aufgreifend, läßt sich festhalten, daß die unterschiedliche Entwicklung des Bußsakraments und der sogenannten Seelenführungsbeichte bzw. Exagoreusis mit zur heutigen Beichtkrise beigetragen hat, indem nämlich alle Funktionen, die in den letzten Jahrhunderten die Seelenführungs- und Devotionsbeichte hatten, nun in die geistliche Begleitung übergegangen sind. Hausherr betont mit Recht, daß zwischen dem Sakrament der Sündenvergebung und dem Amt des

geistlichen Seelenführers unterschieden werden muß.³ Über lange Zeit standen beim Bußsakrament nur das Bekenntnis und der Blick in die Vergangenheit des eigenen Lebens im Vordergrund. Dies stellt eine eingeeengte Form geistlicher Begleitung dar, welche den Erwartungen, die an die Beichte herangetragen werden, nicht gerecht wird. Auch wenn es sich bei der Beichte um eine sakramentale Form der Begegnung im Glauben handelt, darf sich die geistliche Führung, die mit ihr gegeben ist, nicht darauf beschränken, einzig die Sünden und die Schuld des einzelnen zu bedenken, denn diese stehen immer in einem größeren Zusammenhang mit dem konkreten Leben und der Umwelt des Poenitenten.⁴ Dies läßt neu nach dem eigentlichen Sinn und Zweck des Bußsakraments und seines regelmäßigen Empfangs fragen.

b) Die Person des Beichtvaters

Im Laufe der Glaubensgeschichte ist aus dem »geistlichen Vater«, welcher der Beichtpriester in der kirchlichen Tradition ursprünglich war, vielfach ein unpersönlicher »Richter« geworden. Aber erst wenn der Priester zu einem »Freund« der Gläubigen wird, kann es in der Beichte wieder zu einer Begegnung im Glauben kommen, die den Empfang des Bußsakraments erleichtert. Der Beichtvater muß von sich aus um eine echte innere Beziehung zu den ihm Anvertrauten bemüht sein, denn nur so wird den Gläubigen nicht nur während der Spendung des Sakramentes, sondern auch sonst der Zugang zur Beichte erleichtert. Florensky zitiert hierzu das Wort Maximus des Bekenners: »Der treue Freund betrachtet das Unglück des Freundes als sein eigenes; er trägt und leidet mit ihm zusammen bis zum Tod«⁵, und fährt dann fort: »Liegt doch der unterscheidende Vorzug der Liebe nach dem hl. Nilus von Sinai darin, daß sie alle bis zur innersten Seelenverfassung vereinigt; infolge einer solchen Eintracht übergibt ein jeder seine Leiden allen anderen und empfängt von ihnen ihre Leiden. Alle sind für alle verantwortlich, und alle leiden für alle.«⁶ In diesem Sinne ist geistliche Begleitung also nicht ein Service, der mit dem Ende eines Gesprächs abgeschlossen ist.

Auf die geistliche Erfahrung als Grundlage aller geistlichen Begleitung beruft sich Dumitru Staniloae⁷, der bekannte rumänische Dogmatiker der Ostkirche, und entwirft ein Bild vom Beichtvater, das sehr idealistisch erscheinen mag, doch den geistlichen Dienst des Beichtvaters in seinem eigentlichen Kern trifft. Der Beichtvater muß zunächst und vor allem der enge Freund seiner Gemeinde sein, indem er den Gläubigen von Herzen zugetan ist und ihnen Mut macht. Der Priester soll zu den Gläubigen in einer »freundschaftlichen« Atmosphäre stehen, so daß die anderen im Umgang mit ihm merken, wie er über andere gut redet, einen jeden vor jedermann verteidigt und so zu erkennen gibt, daß er den Menschen vertraut. Dadurch wird der Priester auftretende Konflikte entschärfen und dem Frieden unter den Gemeindemitgliedern dienen. Damit der Priester als Beichtvater

³ I. Hausherr, *Direction spirituelle en Orient autrefois*. Rom 1955, 108ff.

⁴ H.B. Meyer, *Beichte und (oder) Seelenführung?*, 35.

⁵ *Capita de caritate IV*, 93 (MG 90, 1072).

⁶ P. Florensky, *Der Pfeiler und die Grundfeste der Wahrheit*, in: N. von Bubnoff /H. Ehrenberg (Hg.), *Östliches Christentum*, Bd. II. München 1925, 172.

⁷ D. Staniloae, *Das Bußsakrament als geistliches Ereignis*, in: Chr. Suttner (Hg.), *Buße und Beichte*. Regensburg, 1972, 39-54.

es nicht an der nötigen Liebe fehlen läßt, muß er sich zutiefst vor Gott verantwortlich wissen, und der Gläubige soll empfinden, aus welchem tiefem Verantwortungsbewußtsein die Liebe des Priesters genährt ist. Er soll erfahren, daß sich der Priester bewußt ist, für das Heil aller ihm Anvertrauten einmal Rechenschaft ablegen zu müssen.

Die »Kompetenz« im Dienst als Beichtvater bleibt ein Charisma, also eine »Frucht« des Gebets und der Begegnung mit dem Herrn. Auch muß beim Priester in der Ausübung seines Dienstes als Beichtvater erkennbar sein, daß er den Zustand der Sünde und den Kampf mit ihr aus dem eigenen Leben wie aus den vielen Begegnungen im Beichtstuhl kennt und doch darum weiß, daß jeder in der Beichte mit seinem Bekenntnis unwiederholbar einmalig und frei ist. Die vertrauensvolle Liebe des Priesters wird dem Poenitenten nach dem sakramentalen Akt dabei helfen, in die gebeichteten Sünden nicht mehr zurückzufallen.

4. Geistliche Vaterschaft

In der geistlichen Begleitung geht es um kein äußeres Amt und auch keine offizielle, kirchliche Institution, sondern um ein charismatisches Zeugnis im Glauben, das im Institut der geistlichen Vaterschaft seine höchste Vollendung findet.⁸

Das geistliche Amt der *Vaterschaft*, welche die Mönchsväter zu großer Vollendung bringen, wird bis heute noch bei den Starzen in den Kirchen des Ostens ausgeübt. Die geistliche Vaterschaft leitet sich her von dem Wort des Apostels Paulus: »Hättet ihr auch ungezählte Erzieher in Christus, so doch nicht viele Väter. Denn in Christus Jesus bin ich durch das Evangelium euer Vater geworden. Darum ermahne ich euch: Haltet euch an mein Vorbild« (1 Kor 4,14-16). Geistlicher Vater ist demnach jener, der einen anderen für das geistliche Leben im Glauben gezeugt hat.

Durch diesen einzigartigen Dienst kommt der geistlichen Vaterschaft im Leben des Glaubens eine hervorragende Bedeutung zu. Die Führung durch den geistlichen Vater dauert kein Leben lang. Die Beziehung zum geistlichen Vater bleibt derart ausschließlich, daß man im Leben nur einen einzigen derartigen geistlichen Vater hat. Ist er nicht mehr da oder erreichbar, muß man in Treue zu der Tiefe des eigenen Herzens leben, zu welcher der Vater einem verholfen hat. André Louf schreibt über die Geistliche Vaterschaft: »Eine solche Beziehung ist ihrem Wesen nach einzigartig und schließt jede andere ähnlicher Qualität aus. Man kann im Leben nur einen Vater haben. Daran kann man geradezu erkennen, ob diese Beziehung echt war. Sie ist weder dazu bestimmt, ewig zu dauern, noch sich in gleicher Weise zu wiederholen. Es wäre auch ganz überflüssig, wenn diese Beziehung wahrhaft zu einer spirituellen Geburt geführt hat, zu dem entscheidenden Hinüberwechseln in das Leben mit Gott. Kommt der Tag, an dem dieser 'Vater' aus dem Blickfeld verschwindet, braucht man keinen anderen mehr zu suchen. Dann gilt es, Trauerarbeit zu leisten, wie jedes Kind, das seinen Vater verliert, und einen neuen Anfang machen: aus der Erinnerung und einer heimlichen Liebe

⁸ B. Bauer, *Geistliche Vaterschaft - Konturen einer Konzeption geistlicher Begleitung*. Würzburg 1999.

heraus weiterzuleben, aus dem Geist heraus, zu dessen Entdeckung in der Tiefe des eigenen Herzens einem dieser 'Vater' verholpen hat. Von nun an 'lehrt alles' (1 Joh 2,27) der Geist, und der genügt.«⁹

Der geistliche Vater kann seinen Dienst nicht wie ein Geschäft oder einen Job ausüben. Vielmehr sieht er sich so unmittelbar in das Leben des anderen hineingenommen, daß er sich davon nicht distanzieren kann. Deshalb liegt es ihm fern, über den anderen zu urteilen, er will nur, daß er gerettet wird. Die geistliche Begleitung, die der geistliche Vater ausübt, dient einer Neugeburt des inneren Lebens in der Solidarität gemeinsamen Glaubens.

Am Ende des geistlichen Weges kann am Begleiteten sein »Meister« gleichsam »abgelesen« werden. Paulus sagt hierzu über seine Gemeinde in Korinth: »Unser Brief seid ihr, eingeschrieben in unser Herz, von allen Menschen verstanden und gelesen; denn ihr steht vor aller Augen da als der von uns ausgefertigte Brief Christi, der nicht mit Tinte, sondern mit dem Geist des lebendigen Gottes geschrieben ist, und dies nicht auf Tafeln aus Stein, sondern auf Herzenstafeln aus Fleisch« (2 Kor 3,2f.). »Lehrer« und »Lehre« sind hier eins. Es gibt viele Varianten einer Vaterschaft im Glauben, sind wir doch in unserem Leben auf vielerlei Weise und in recht unterschiedlichen Situationen dazu berufen, anderen auf ihrem Glaubensweg »Vater« oder eben auch »Mutter« zu sein und so ihren Weg im Glauben zu begleiten.

Porphyrios von Kavsokalyvia (1906-1991), ein griechischer Altvater unserer Tage, der zunächst auf dem Berg Athos lebte, dann aber aus gesundheitlichen Gründen in die »Welt« zurückkehren mußte und zum Ratgeber vieler wurde, ist ausführlich in seiner geistlichen Weisung für den Alltag des Glaubens beschrieben, und zwar bar aller rein äußeren Methodik und Einübung.¹⁰ Altvater Porphyrios gibt ein sehr schönes und beeindruckendes Zeugnis dafür, wie ein Schüler von seinem Meister nicht nur in sein Gebet, sondern auch in seinen Dienst an den anderen genommen wird, indem ihm dessen Charisma zuteil wird; eine Erfahrung, die einer längeren Ausführung bedürfte. Er berichtet folgende Begebenheit: »Die überströmende Gnade kam auch zu mir Armseligem, als ich jenen Greis, Gero Dimás, in der Hauptkirche sah, wie er seine Metanien machte und bei seinem Gebet in Tränen ausbrach. Während seiner Metanien überschattete ihn die Gnade so sehr, daß sie auch auf mich überstrahlte [...] Er war im Zustand der Gnade. Er strahlte inmitten des Lichts. Das war es! Und sogleich übertrug sich das Gebet auf mich. Sogleich trat ich ein in seine Atmosphäre. Er hatte mich nicht gesehen [...] Gero Dimás übertrug auf mich das Charisma des Gebets und der Hellsichtigkeit, zu der Stunde, da er im Narthex der Kirche der Heiligen Dreiheit, dem Katholikón von Kavsokalyvia, betete. Was mir damals geschah, war mir weder je in den Sinn gekommen, noch hatte ich es je begehrt, noch hatte ich es erwartet.«¹¹

An diesem Beispiel wird sehr deutlich, daß der Dienst der Geistlichen Begleitung letztlich ein »geistlicher« und »geistgewirkter« ist, den man als solchen eben nicht »lehren« bzw. lernen und

⁹ A. Louf, Die Gnade kann mehr... Geistliche Begleitung. Münsterschwarzach 1995, 48.

¹⁰ Altvater Porphyrios von Kavsokalyvia. Leben und Lehre. Aus einem Archiv von Notizen und Tonbandaufnahmen zusammengestellt und herausgegeben vom HI. Kloster Chrysopigi, Chania/Kreta: HI. Kloster Chrysopigi 2006.

¹¹ Ebd., 56-58.

studieren kann, vielmehr bedarf es einer langen eigenen geistlichen Praxis und des unmittelbaren Wirkens im Heiligen Geist.

5. Auswertung

In der geistlichen Begleitung geht es - und das sei gegen manche eher rein widerspiegelnde Gesprächsführung gesagt - um ein Glaubenszeugnis, das aufs engste mit dem Leben und Glauben des Begleiters verbunden ist, denn es kommt in ihr nicht allein auf den Ratsuchenden und die von ihm vorgebrachte Problematik an, wie es teils unter Hinweis auf eine »klientenzentrierte Gesprächsführung« aussehen mag, sondern auch auf den Begleiter und sein Lebenszeugnis im Glauben.

Nicht selten wird die Auffassung vertreten, der Begleiter solle in der geistlichen Beratung eher im Hintergrund bleiben und sich darauf beschränken, dem Ratsuchenden die ihm eigenen Probleme und Nöte »zurückzuspiegeln«. Doch läßt sich rückfragen, ob dies der Verkündigungssituation, die in der geistlichen Begleitung gegeben ist, gerecht wird. Der geistliche Begleiter wird den anderen auf seinem Glaubensweg mehr durch das begleiten, was er selbst lebt, als durch das, was er sagt und an Rat und Hilfe gibt. Gerade die Ausführungen über die geistliche Vaterschaft lassen erkennen, wie wesentlich es in der geistlichen Begleitung darum geht, daß der Begleiter den anderen für das Leben im Glauben »zeugt«; dies ist wichtiger als eine bloß sachkundige Abfolge von Gesprächseinheiten mit diversen Hilfen und Antworten in Lebens- und Glaubensfragen.

Es darf gefragt werden, ob es derzeit nicht zu viele gibt, die als »geistliche Begleiter« angestellt werden. Ist es wirklich möglich, einen anderen in die geistliche Begleitung und Ausbildung zu schicken, indem man ihm von kirchlicher Seite »offiziell« ein solches Amt der geistlichen Begleitung überträgt bzw. ihn dafür anstellt (womöglich noch mit Bezahlung)? Ist es auf Kursen (mit Tips, Methoden u.a.m.) erlernbar, wie man eine geistliche Begleitung »macht«?

Eine andere Anfrage ergibt sich mit der Häufigkeit des geistlichen Gesprächs. Ist sie nach Art eines therapeutischen Gesprächs zu wählen oder genügt es, daß die geistliche Begleitung immer dann stattfindet, wenn sie vom Ratsuchenden als notwendig angesehen wird? Bei welcher Häufigkeit der Gespräche »bringt« eine geistliche Begleitung etwas und nach wievielen Gesprächen ist sie beendet? Die Ausführungen zur geistlichen Vaterschaft zeigen, daß, wenn einer seinen geistlichen Vater im Glauben gefunden hat, sich weitere Gespräche erübrigen: Dann gilt es, auf dem erfahrenen Weg »nur noch« all das umzusetzen, was man für sich als gut und auf dem eigenen Glaubensweg als förderlich erkannt hat. Des weiteren ist zu fragen, ob für einen, der auf seinem Lebensweg im Glauben in einer geistlichen Freundschaft steht, darüber hinaus noch ein geistlicher Begleiter erforderlich ist.

Zudem müßte in der Ausübung der geistlichen Begleitung auch die Komponente einer »geistlichen Psychologie« stärker mit berücksichtigt werden. Eine geistliche Begleitung wird je nach Lebensalter und Geschlecht des Begleiters und des Ratsuchenden sehr unterschiedlich ausfallen. Wenn eine Frau einen Mann geistlich begleitet, sind sicherlich andere Erfahrungen möglich als in einem Prie-

sterseminar, wo ein Spiritual eine große Zahl von Seminaristen geistlich zu betreuen und zu begleiten hat. Über diese und ähnliche Fragen wird nur selten gesprochen, auch sind die jeweiligen Erfahrungen und Schwierigkeiten noch kaum in einen unmittelbaren Austausch gebracht worden. Weiterhin ist zu fragen, ob in der gegenwärtigen Praxis geistlicher Begleitung nicht stärker die Dimension des Gebets und der Liturgie hervorgehoben werden müßte. Die geistliche Begleitung ist so gut, wie das in ihr Besprochene vom Begleiter und vom Ratsuchenden im Gebet und in der Feier der Liturgie weitergeführt und vertieft wird. Auch ist neu zu bedenken, wie sehr die geistliche Begleitung in das Leben des Gebets hineingenommen ist; sie ist nur möglich in einem ständigen Wechsel von Gespräch und Gebet.

Als es Ende der 70er Jahre dazu kam, daß die geistliche Begleitung zunehmend die häufige Andachtsbeichte ablöste, führte dies zur Abnahme der Beichtpraxis. Ist aber eine geistliche Begleitung ohne regelmäßigen Empfang des Bußsakraments überhaupt möglich? Gerade junge Menschen tun sich schwer mit der Unterscheidung, was im Rahmen einer geistlichen Begleitung zu besprechen ist und was (wenn überhaupt) schließlich in einem Sündenbekenntnis (noch zusätzlich?) vor Gott gebracht werden muß; weil dies nicht leicht auszumachen ist, begnügt man sich meist mit einem offenen Gespräch mit dem geistlichen Begleiter. Die gegenwärtige Krise des Bußsakraments müßte auf dem Hintergrund der verlorengegangenen »Seelenführungsbeichte« neu bedacht werden.

II. Die geistliche Bedeutung des Lebensprozesses

Mit den einleitenden Überlegungen haben wir auch die Grundthemen dieses Vortrags angesprochen. Zunächst soll die Notwendigkeit einer geistlichen Lebenspädagogik bedacht werden (II.); und anschließend sollen einige psychologische Voraussetzungen für den geistlichen Prozess der Reifung im Glauben genannt werden (III.).

1. Die Notwendigkeit einer gläubigen Lebenspädagogik

Um zu einer ganzheitlichen Lebensweise im Einklang mit der eigenen Berufung zu gelangen, bedarf es einer Art geistlicher Lebenspädagogik, die den einzelnen dazu anleitet, auf seinem Weg durch die verschiedenen Lebensalter seiner Berufung gemäß zu leben. Die Notwendigkeit einer solchen ganzheitlichen Lebenspädagogik ergibt sich aus dem genuin christlichen Verständnis der Zeit und ihrer Bedeutung für den Berufungsweg im Glauben. Gottes Zeit verläuft nicht neben dem Alltag des Menschen, sondern wird in Christus zum Inhalt der Geschichte. Leben im Glauben an Christus heißt: Ewigkeit in der Zeit und als Zeit, absolute (göttliche) Ewigkeit in relativer (menschlicher) Zeit: »Durch Gottes Kommen auf die Erde hat die mit der Schöpfung begonnene menschliche Zeit ihre

Fülle erreicht. Denn die Fülle der Zeit ist nur die Ewigkeit - ja der Ewige, das heißt Gott.«¹² Die Fülle der Zeit (Mk 1,15; Eph 1,10; Gal 4,4) setzt unüberholbar Endgültiges¹³, indem sie fortan die Modalität der Zeit bestimmt. Gott schafft nicht nur die Zeit, sondern nimmt sie zu eigen an und macht seine Ewigkeit zum wahren Inhalt der Zeit. Seit der Menschwerdung des Gottessohns ist alles im Leben des Menschen »ewigkeitsfähig, weil immer schon ewigkeitshaltig«¹⁴. Damit gilt die verrinnende Zeit dem Glaubenden nicht als etwas, das ihn verbraucht und zerstört, sondern als etwas, das ihn vollendet. Aufgrund der neuen Zeit, die sich in Christus auftut, darf gesagt werden: »Der Mensch ist nach seiner ursprünglichen Natur nicht ein von der Zeit bedrängtes, sondern von ihr beschenktes Wesen.«¹⁵

Ein Leben gemäß der eigenen Berufung ist keine Sache von Rezepten und einfachen Ratschlägen, auch beschränkt es sich nicht auf den äußeren Vollzug von Gebetsübungen. Bei der Suche nach einem kontemplativen Lebensstil bedarf es vielmehr, wie Simone Weil sagt, einer »genialen Heiligkeit«. Im Dekalog heißt es: »Du sollst...« und: »Du sollst nicht...«, aber die Seligpreisungen entwerfen eine schöpferische und phantasievolle Gestaltung des Lebens mit Gott: »Wenn jemand zu mir kommt und mir nachfolgen will...« Wie einer sein Leben erfährt und bewußt annimmt und gestaltet, ist unmittelbarer Ausdruck seiner Berufung. Was der Mensch über sein Leben denkt und auf welche Weise er es bewußt zum Ziel bringt, sagt viel über das ihm eigene Verständnis seiner Berufung.

Das menschliche Leben besteht im Zueinander von eigener Aktivität und offener Erwartung des Wirkens Gottes, zwischen aktiver Lebensgestaltung und kontemplativer Aufmerksamkeit für Gott und seinen Willen. Dabei bedarf es auf jeder Lebensstufe notwendigerweise all jener Mühen, ohne die der Mensch nicht zur Vollreife gelangt. Manchmal will es scheinen, es genüge eine faszinierende Sache, meist »Beruf« genannt, oder eine angesehene Stellung in der Gesellschaft und Öffentlichkeit, um das erstrebte Ziel des Lebens zu erreichen. Doch all dies wird nicht reichen, es bedarf eines Engagements ganz anderer Art: Der Mensch darf sich in seiner Lebensgestaltung nicht nur von den sogenannten »Fakten« und »Zufälligkeiten« führen, sondern muß sich vor allem von innen her lenken lassen.

Weder Veranlagung noch Ausbildung oder Umwelteinfluß genügen, um einen Menschen so zu formen, daß er »erwachsen« wird. Daß der Mensch zur Reife kommt, entscheidet sich daran, ob er zum Eigentlichen seines Wesens vordringt und innerlich wächst. Dieser Reifungsprozeß geht auf eine eher unmerkliche Weise vor sich. Dabei bedarf es keiner Belehrung oder Hinführung, sondern einer durch nichts zu ersetzenden Ursprünglichkeit und Unmittelbarkeit zur eigenen Berufung: Das Leben mit Gott wird nicht nachgeahmt oder von einem anderen kopiert, sondern in der unmittelbaren Begegnung mit dem Willen Gottes erkannt und konkret vollzogen.

¹² J.D. Zizioulas, Die Welt in eucharistischer Schau und der Mensch von heute, in: US 25 (1970) 342-349, hier 345.

¹³ K. Rahner, Theologische Bemerkungen zum Zeitbegriff, in: ders., Schriften zur Theologie IX. Zürich ²1972, 302-322, hier 317.

¹⁴ Vgl. H.U. von Balthasar, Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie. 1990 (2. Aufl.), 268ff., hier: 273.

¹⁵ H. Wagenführ, Vom Wesen der Zeit. Tübingen 1968, 113.

Damit ein solcher geistlicher Reifungsprozeß im Einklang mit der eigenen Berufung gelingt, muß das eigene Leben wirklich ernst genommen werden. Ein Kind braucht dies noch nicht zu tun, es kann in den Tag hineinleben und sich dem Augenblick hingeben. Aber einmal muß sich ein Wandel vollziehen, ohne den kein Mensch erwachsen wird. Der Jugendliche kann die Aufforderung, das eigene und ihm aufgetragene Leben ernst zu nehmen, zunächst als das übliche Gerede der Erwachsenen abtun und sich davon emanzipieren. Doch eines Tages muß er sich zum Weg der eigenen Reifung entscheiden. In dieser Entscheidung ist jeder Mensch unvertretbar. Es ist nicht möglich, einen Menschen darin anzuleiten, wie er sein Leben ernst zu nehmen hat, vielmehr muß jeder für sich selbst den Schritt zu einem Leben aus der eigenen Mitte heraus tun. Dabei wird er seine Andersartigkeit und Einmaligkeit annehmen und in eine konkrete Lebensgestalt bringen müssen. Die Herausforderung, die mit dieser ihm aufgetragenen Einmaligkeit gegeben ist, erfährt der Mensch gerade an den Knotenpunkten der einzelnen Entwicklungsstufen im eigenen Leben.

Für Außenstehende mag es zuweilen scheinen, daß das äußere Leben des anderen in disparate Richtungen geht und in sehr unterschiedlichen Einzelperioden verläuft, die sich kaum in eine einheitliche Richtung bringen lassen. Doch der äußere Verlauf eines Lebens hat - trotz seiner tiefgehenden Wirkung - letztthin keinen entscheidenden Einfluß darauf, ob der Mensch die einheitliche Richtung seines Lebens findet. Die vielen Ereignisse des Lebens, die von außen auf den Menschen eindringen, machen nicht die Grundsubstanz eines Lebens aus, wie sie diese auch nicht verändern. Eine einheitliche Grundlinie erhält das Leben eines Menschen dadurch, daß er die Fähigkeit entwickelt, sich immer weniger von den äußeren Bedingungen leiten zu lassen, bzw. wenn er lernt, sie in sein eigenes Wesen zu integrieren.

Entscheidend für ein Leben sind nicht die vielen Geschehnisse oder physischen und psychischen Vorgänge, auch nicht die verschiedenen Zwänge, denen der einzelne immer wieder ausgeliefert ist: Mit all dem muß er auskommen lernen, da er es für seinen Werdegang braucht. Was von außen an ihn herangetragen wird, darf jedoch nicht in dem, was er eigentlich ist, Wurzel fassen: Was er aus all dem meist »Zufälligen« macht, das ist für seinen ihm aufgetragenen Weg entscheidend.¹⁶ So bedarf es einer eigenen Aktivität gegenüber allem, was dem Menschen zustößt und was von außen auf ihn einstürmt, um aus all dem das zu gestalten, was für ihn das Rechte ist. Durch die Weise, wie er auf das, was von außen auf ihn eindringt, reagiert und wie er es schließlich aufgreift oder verwirft, wird sich zunehmend jenes herauskristallisieren, was sein Eigenstes ist.

Meist entdeckt der Mensch den wahren Sinn seines Lebens erst recht spät, und zwar sobald es ihm möglich ist, den Großteil seines Lebens zu überschauen. Dennoch wird er bis dahin nicht abwarten können, sondern in einem schöpferischen Handeln sich dem nähern, was er schon als das wahre Wesen seiner selbst erkannt hat. Dabei scheint es, daß der Mensch bei hinreichender Verinnerlichung, Selbsterkenntnis und Treue sich gleichsam intuitiv zu dem hingezogen fühlt, was ihm als

¹⁶ Neben der geistigen Disziplin im Umgang mit den Ereignissen des Lebens bedarf es auch des Bemühens, mit dem eigenen Leib in Frieden zu leben. Der Körper reagiert auf jeden psychischen Vorgang, wie auch der körperliche Zustand weitgehend die Art und den Rang der psychischen Tätigkeit eines Menschen bestimmen kann. Die Verkehrtheit, jede Ausschreitung, jede Gewöhnlichkeit, zu der einer seinen Leib herunterzieht, entwürdigt die Seele und schädigt sie.

zukünftige Lebensaufgabe bevorsteht. Diese Intuition kann zu einer letzten Verpflichtung werden, mit dem Einsatz der im eigenen Leben erkannten Wahrheit eine authentische Entscheidung im Glauben zu treffen.

2. Reifen mit der eigenen Lebensentscheidung

Geistliches Leben meint: Glaubensgeschichte wird transparent in Lebensgeschichte.¹⁷ Im Glauben an den in Christus sich offenbarenden Gott erfährt sich der Mensch in und mit seiner Einmaligkeit und Unwiederholbarkeit endgültig angenommen, eine Erfahrung, die ihn dazu befähigt, sein Leben anzunehmen und es in eine konkrete und zugleich »absolute« Gestalt zu bringen, wie es im Treffen einer Lebensentscheidung geschieht. In ihr entscheidet sich der Mensch letztlich nicht zu »etwas«, sondern zu Gott und zu sich selber, denn in der Lebensentscheidung verdichtet sich sein Selbstverständnis zur Grundaussage über sein Leben und dessen konkrete Sinngestalt. Damit wird in der Lebensentscheidung Geschichte zum Darstellungsmedium von Endgültigkeit.

Hieraus erklärt sich der hohe Anspruch, der mit jeder Lebensentscheidung gegeben ist, denn sie besagt, daß der Mensch, indem er unwiderrufliche Entscheidungen trifft, auch Herr der eigenen Lebensgeschichte ist: Die Lebensentscheidung darf als Höhepunkt und Ernstfall personaler Selbstbestimmung gelten. Durch das Treffen der Lebensentscheidung erhält der Mensch die Möglichkeit, in und mit ihr sich selbst zu verwirklichen. Ohne eine solche fundamentale Entscheidung über das eigene Leben gibt es keine Selbstverwirklichung.

Der Anspruch, der mit einer Lebensentscheidung gegeben ist, scheint heutzutage kaum noch durchzuhalten sein. Dem Menschen von heute fällt es nicht leicht, Entscheidungen zu fällen und ihnen treu zu bleiben. Zu gut sind die zahlreichen psychologischen und soziologischen Gegebenheiten bekannt, die für viele Zeitgenossen den umfassenden Anspruch einer Lebensentscheidung kaum noch glaubwürdig erscheinen lassen. Die Tatsache, daß in unserer Gesellschaft immer häufiger Lebensgeschichten scheitern, legt sich eher schwächend und verletzend auf die Entscheidungskraft des einzelnen. Er fragt sich ängstlich, ob er die zu treffende Lebensentscheidung durchzutragen vermag, denn er könnte sich ja in eine Richtung entwickeln, die ihn schließlich so verändert, daß er die einmal getroffene Lebensentscheidung nicht mehr aufrechterhalten kann: Wer kann schon mit einem »Irrtum« leben! Diese und viele andere Aspekte lassen fragen, ob das bisherige Verständnis von Lebensentscheidung überhaupt noch sinnvoll und vertretbar ist.

Eine Lebensentscheidung steht nicht am Anfang eines Lebens, sondern erwächst aus den bisher gemachten und gesammelten Erfahrungen, Erkenntnissen und Teilentscheidungen, die der einzelne auf seinem bisherigen Weg durchlebt hat. Somit wird eine Lebensentscheidung nicht in einem einzigen Akt getroffen, sondern ist von vielen anderen Entscheidungen und Entschiedenheiten umge-

¹⁷ B. Casper, Was gibt unserem Leben den Sinn?, in: Ruf Gottes - Antwort des Menschen. Zur Berufung des Christen in Kirche und Welt. Hrsg. von G. Greshake, Würzburg 1991, 11-26; K. Demmer, Die Lebensentscheidung. Ihre moraltheologischen Grundlagen, Paderborn 1974; H. Kramer, Die sittliche Vorentscheidung. Ihre Funktion und Bedeutung in der Moraltheologie, Würzburg 1970.

ben. Diese verschiedenen Vorentscheidungen und Vorentschiedenheiten gilt es in der zu treffenden Lebensentscheidung zu bündeln, so daß diese zu einer Gesamtaussage über das eigene Leben werden kann. Dadurch, daß der Mensch dem einen den Vorzug gibt und auf anderes verzichtet, kann er in und mit seinem Leben »etwas anfangen«. Mit dem Vorzug, den er einer Wahlmöglichkeit gibt, entscheidet sich der Mensch letztlich zu seiner Person und zu dem, was er als den Sinn seines Daseins erkannt hat. Der Mensch soll also nicht das wählen, was sich ihm einfach anbietet und das er ohne weiteres bewältigt, sondern er soll die »je größere Wahl« treffen.

Die Bündelung des eigenen Lebens, die mit jeder Lebensentscheidung gegeben ist, hat aber auch eine *Nachgeschichte*. Denn der Mensch wird nach der getroffenen Lebensentscheidung erkennen, wie unfertig und unvollkommen sie ist und daß sie deshalb der Nachreifung bedarf. Keine Lebensentscheidung ist in sich vollkommen richtig, rundum reif und geläutert. Vielmehr erweist sich jede Lebenswahl als jener Rahmen, der über die noch offene Lebensgeschichte gelegt wird und als solcher in ständiger Selbstkorrektur neu ausgefüllt werden muß. Eine Lebensentscheidung will geläutert, gereinigt, vertieft und kultiviert werden. In diesem Sinn zieht jede Lebensentscheidung eine permanente Krise und ständige Selbstkorrektur nach sich, sie beinhaltet eine dauernde Wachstums- und Reifungsgeschichte. Wächst und reift der Mensch nicht mit seiner Lebensentscheidung, wird er sie verspielen und unterhöheln.

Die konkrete Ausgestaltung einer Lebensentscheidung in der ihr folgenden Nachgeschichte ist nicht leicht und bedeutet auch für den Glaubenden eine große Herausforderung. Denn der Christ lebt nicht nach einer positivistisch-objektivistisch verstandenen Lehre, sondern in Treue zu der ganz persönlichen und unwiederholbaren Berufung; deshalb hat er im Verlauf seines Reifungsprozesses immer mehr das im Glauben Erkannte umzusetzen und konkret Gestalt werden zu lassen. So wird die Nachgeschichte einer Lebensentscheidung zu einem sehr schöpferischen Prozeß, bei dem sich der Mensch nicht auf Durchschnittsleistungen beschränken kann, die beim Normalmaß bleiben bzw. auch die von allen anderen erfüllt werden können, sondern er wird den Anspruch der zu treffenden Lebensentscheidung im Bewußtsein der Einmaligkeit und Einzigartigkeit des eigenen Lebens und in Treue gegenüber dem Gewissen einzuholen haben.

Zur konkreten Nachreifungsgeschichte einer Lebensentscheidung bedarf es ferner der Ökonomie der Kräfte, ohne die sie niemals letztlich gelingen wird. Es gilt, Peripheres und Nebensächliches auszusondern, damit die entscheidenden Brennpunkte des eigenen Lebens und Handelns immer klarer aufleuchten. Dies gelingt nicht ohne Verzicht und »Askese«. Will der Mensch seiner getroffenen Lebensentscheidung treu bleiben, wird er ständig entscheiden und unterscheiden müssen, was zum Kern seiner Berufung gehört und was diesen eher verdeckt oder schwächt. Auf diese Weise führt die Nachreifung einer getroffenen Lebensentscheidung zu einer - manchmal sehr notvollen - tieferen Selbsterkenntnis und Selbstfindung.

Die Nachreifung der Lebensentscheidung bringt eine permanente »Krisis« mit sich, in der das Unangemessene der eigenen Lebensentscheidung progressiv ausgeschieden wird, so daß der Mensch dabei seine eigenen Grenzen erkennt, doch er begegnet auch dem Geheimnis seines persönlichen Lebensprozesses, denn vieles im eigenen Nachreifungsprozeß seiner Lebensentscheidung wird er

nicht durchschauen können. Askese als Einübung in die Wahrheit des eigenen Lebens kommt hier aus keinem selbstgesetzten Maß an Überwindung, sondern bedeutet das treue und hoffnungsvolle Aushalten des Unvorhersehbaren und Undurchschaubaren. Askese in diesem Sinn meint die fortschreitende Integrierung des geheimnisvollen »Restes«, nämlich des Leidens und des Kreuzes, vor dem selbst der Glaube nicht bewahrt. Bleibt der Mensch der einmal getroffenen Lebensentscheidung treu, selbst wenn sie nicht unmittelbar und verrechenbar zum Erfolg führt, wächst er immer tiefer in die geheimnisvolle Wahrheit seines Lebens hinein.

Es gehört zum Spezifikum der Lebensentscheidung, daß am Anfang ihr tieferer Sinn noch nicht definitiv entschieden ist, vielmehr vollendet sie sich meist erst im Reifungsprozeß ihrer Nachgeschichte. Entscheidend ist also nicht allein, welche Lebensentscheidung in der Vergangenheit getroffen wurde, sondern wie man mit der getroffenen Entscheidung lebt, ob man also die moralische Aufgabe entdeckt, die einem mit der einmal getroffenen Lebensentscheidung auferlegt wird. So ist mit jeder Lebensentscheidung die - teils auch notvolle - Erfahrung verbunden, daß personales Leben, wenn es gelingen will, auf Kontinuität und Stetigkeit - in ständiger Korrektur und aufmerksamem Warten - angewiesen ist. Die volle Wahrheit einer Lebensentscheidung und damit des eigenen Lebens wird meist erst am Ende eines Lebensweges geahnt. Deshalb läßt sich mit Recht von der Lebensentscheidung als einem »Lebensprojekt« bzw. auch vom »Lebensprojekt Berufung« sprechen.

Im Rückblick auf die genannten Dimensionen der dargelegten Sicht der Berufung läßt sich sagen: Der einzelne hat nicht gleich objektive Kriterien zu Händen, die in den Augen der anderen oder auch in seinen eigenen jene Besonderheit seiner selbst rechtfertigen, aus der heraus er seine Lebensentscheidung erklären und leben kann. Auch wird keiner einem anderen das schenken können, was das Wesentliche des Lebens ausmacht, vielmehr muß jeder dies bei sich selbst entdecken; es wird sich ihm durch eine scheinbar ungeordnete Folge von kaum wahrnehmbaren Initiativen enthüllen, die sich in das Gesamtverständnis seines Lebensweges integrieren. Damit der einzelne das ihm Eigene in die Ausgestaltung seines eigenen Lebensstils hineinnimmt und zum Ziel des eigenen Lebens- und Berufungsweges im Einklang mit dem Willen Gottes kommt, müssen bestimmte Kriterien erfüllt sein, die es nun darzustellen gilt.

III. Kriterien für die Beurteilung geistlicher Reifung

Es kann als ein Schwachpunkt der traditionellen geistlichen Unterscheidungslehre angesehen werden, daß sie (noch) nicht im erforderlichen Umfang die psychologischen Gegebenheiten der Berufung berücksichtigen konnte. Der Weg der inneren Reifung in der eigenen Berufungsgeschichte hat seine psychologischen Seiten und Gegebenheiten, die im Verlauf der Lebensgeschichte des Menschen je andere und neue, tiefere Zugänge zur eigenen Berufung ermöglichen. Voraussetzung dabei ist, daß der einzelne in jedem Lebensalter so gegenwärtig ist, daß er die vorhergehenden Stadien seines Lebenswegs für die Entfaltung in den weiteren Jahren seines Lebens offen hält.

1. Der Weg der inneren Reifung

Gewiß, folgende Schematisierungen der menschlichen Lebensalter sind noch eindeutiger zu differenzieren, zumal es durch den einzelnen sehr beanspruchende Erlebnisse (wie beispielsweise Krankheit oder Umzug) zu Verzögerungen und Retardierungen im Reifungsprozeß kommen kann, dennoch lassen sich umrißhaft einzelne Phasen in den verschiedenen Reifungsetappen menschlichen Lebens feststellen. Die *erste* Lebensphase umfaßt die Zeit bis zum 18. Lebensjahr, die *zweite* bis zum 30. Lebensjahr. In dieser Reifungszeit gibt es drei wichtige Wendepunkte. Stehen die Jahre vor dem 18. Lebensjahr unter der Frage: »Wer bin ich bloß?«, meldet sich in der Zeit bis zum 22. Lebensjahr eine neue Frage: »Sag mir, wer *ich* bin!« Es ist also eine eher »monologische« Lebensfrage, auch wenn sie in einer Partnerschaft gestellt wird (was seine Bedeutung erhält, wenn gerade in diesen Jahren eine Ehe oder andere lebenslange Bindung eingegangen wird). Alles entscheidet sich nun daran, ob der einzelne in der Zeit vom 23. bis 26. Lebensjahr zu der neuen Frage vordringt: »Sag mir, wer *du* bist!« Diese Wende hat nicht nur ihre Bedeutung für das Gelingen einer Partnerschaft, sondern auch für das geistliche Leben im Glauben und besonders auch für die Erkenntnis des Willens Gottes für das eigene Leben. Im 27. Lebensjahr erhält der junge Mensch vielleicht die höchste ideelle Phase seines Lebens: »er glaubt, hofft und liebt alles«, was ihm auch von »Autoritäten« (Firma, Chef, Regens, Oberer) für sein Leben und den weiteren Weg vorgelegt wird. Die dritte Wendezeit in der zweiten Lebensphase betrifft die Zeit ab dem 28. Lebensjahr, in der der junge Mensch ganz in seiner Arbeit aufgeht und ihm nichts ferner zu liegen scheint als die früheren geistlichen und inneren Vollzüge; er erfährt nun die Arbeit selbst als die wesentliche innere (und auch geistliche) Bereicherung seines Lebens, als die konkrete Ausformung seiner Berufung. Mit der anschließenden *dritten* Lebensphase beginnt eine Zeit der Expansion, meist in Richtung auf die äußeren Erfolge hin.¹⁸ Für eine sehr kurze Zeit gibt es um das 32. Lebensjahr die sogenannte »instabile Phase«, in der der einzelne überlegt, ob er nicht nochmals alles anders angehen bzw. neue Akzente in seinem Leben setzen soll (neues Berufsfeld, Promotion, Eintritt in einen Orden etc.), denn so könne es ja nicht weitergehen. Diese dritte Lebensphase endet Anfang der vierziger Jahre.¹⁹ In dieser Zeit steht der Mensch mitten im Leben und lebt stärker als sonst nach außen orientiert; es ist eine Zeit des Handelns und der Tat. Der einzelne muß jetzt »im realen Leben Fuß fassen und vorerst die Aufgaben, die dieses an ihn stellt - Sexualität, Beruf, Heirat, Nachkommenschaft, Bindungen und Beziehungen aller Art -, bewältigen«²⁰. Wohl bleibt in den ersten Jahren dieses Lebensabschnitts (meist bis zum 37. Lebensjahr) noch eine gewisse Aufgeschlossenheit und Offenheit gegenüber Anforderungen und Korrekturen von außen vorhanden, doch schon bald kommt es zu einer »Fixiertheit« und Unnachgiebigkeit in den Ansichten und Gewohnheiten. In dieser dritten Phase seines Lebens wird der Mensch »fester«, er fühlt

¹⁸ M. Moers, Die Entwicklungsphasen des menschlichen Lebens. Eine psychologische Studie als Grundlage der Erwachsenenbildung, Ratingen 1953, 89.

¹⁹ R. Guardini, Die Lebensalter. Ihre ethische und pädagogische Bedeutung (Weltbild und Erziehung 6), Würzburg o.J., 36ff.

²⁰ J. Jacobi, Die Psychologie von C.G. Jung. Eine Einführung in das Gesamtwerk, Zürich 1949, 253.

sich nicht mehr von den verschiedenen Möglichkeiten seines Lebens hin- und hergerissen, sondern findet seinen »Stil« und seine eigene Richtung. Damit vermindert sich aber die Offenheit und Umstellungsbereitschaft.

Die *vierte* Lebensphase beginnt am Anfang der vierziger Jahre und endet in der Mitte der fünfziger Lebensjahre (M. Moers). Was sich der Mensch in den dreißiger Jahren erworben und erkämpft hat, gerät in der Lebensmitte ins Wanken, weil es in seiner Wertigkeit und Bedeutung als fragwürdig oder sogar nicht mehr als tragfähig erscheint; das ruft innere und äußere Konflikte hervor. In dieser Zeit ist, wie C.G. Jung darlegt, ein Neuaufbruch, nämlich »die 'circumambulatio', d.h. die ausschließliche Konzentration auf die *Mitte*, auf den Ort der schöpferischen Wandlung, unerlässlich. Dabei wird man von Tieren 'gebissen'; d.h. man hat sich den tierhaften Impulsen des Unbewußten auszusetzen, ohne sich damit zu identifizieren und ohne 'davonzulaufen'; denn die Flucht vor dem Unbewußten würde den Zweck der Prozedur illusorisch machen. Man muß dabei bleiben; d.h. im vorliegenden Fall muß der durch die Selbstbeobachtung eingeleitete Vorgang durch bestmögliches Verständnis angegliedert werden. Das bedeutet natürlich eine oft fast unerträgliche Spannung wegen der unerhörten Inkommensurabilität des bewußten Lebens und des unbewußten Prozesses, welche letztere nur im innersten Gemüt erlebt werden kann und die sichtbare Oberfläche des Lebens nirgends berühren darf«²¹.

In dieser Lebenszeit finden sich manche Parallelen zu Erfahrungen der Pubertät: Wie der Mensch in der Pubertät erkennen muß, daß er sich selbst und das Leben noch nicht kennt, spürt er in der Lebensmitte, daß ihm das Leben neu aufgetragen ist. Die körperlichen Veränderungen schlagen sich im seelischen Bereich nieder, und es bleibt nicht aus, daß die Brüche in der eigenen Lebensgestalt deutlicher als zuvor erkannt werden. Bei dem Wandlungsprozeß, wie er sich in der Lebensmitte vollzieht, handelt es sich um keinen rein biologischen Vorgang, der von seelischen Phänomenen begleitet wird, sondern beides wird ein einziger Vorgang, der für die seelische Gesamtentwicklung von entscheidender Bedeutung ist. Die Kräfte lassen es nicht mehr zu, all das zu bewältigen, was vorher vielleicht noch möglich gewesen ist. Dies bringt eine große Spannung mit sich: Der Mensch spürt, daß er biologisch altert, doch zugleich sehnt er sich nach einer weiteren seelischen und geistigen Entfaltung.

Die Erkenntnis der wahren und eigentlichen Bedeutung der eigenen Berufung und ihres Ausmaßes kann in dieser Lebenszeit auf ganz neue und verinnerlichte Weise geweckt werden, denn der Mensch sieht sich nun mit Erfahrungen konfrontiert, die er nicht mehr beiseite schieben kann: Die Zeit zerfließt und die Vergangenheit gewinnt zunehmend an Gewicht; auch der Tod wird erstmals als reale Möglichkeit am Horizont sichtbar. Während die Krise der Pubertät noch auf dem aufsteigenden Weg verläuft, enthält die Krise der Lebensmitte schon Vorahnungen des absteigenden Weges, auch wenn die Phase noch vor dem wirklichen Höhepunkt des Lebens liegt. Eine bisher nicht gekannte Angst vor dem Tod meldet sich, seelische Depressionen treten auf. Der starke Willeinsatz der früheren Jahre läßt nach, der Wille zum Sich-Durchsetzen erlahmt und eine bisher

²¹ C. G. Jung, *Psychologie und Alchemie*. Zürich ²1952, 204f.

nicht gekannte Müdigkeit macht sich breit; da sich Leitbilder und Lebensformen von früher nicht mehr in ihrer ursprünglichen Radikalität und Eindeutigkeit durchhalten lassen, zerfließt vieles in Gewohnheit und Routine.

Alle diese neuen Erfahrungen führen in eine Krise, die nach einer vertieften Selbstbesinnung und Selbsteinkehr verlangt. Dies führt auch zu einer Krise in der eigenen Berufungsgeschichte. Vermutlich ist in keiner späteren Zeit des Lebens nochmals die Möglichkeit so groß, daß der Mensch sich aus einer allzu großen Ichverhaftung löst und bisher verschüttete Werte und Ideale neu hochkommen läßt.

Es fällt auf, »daß eine abrupte und totale Zukehrung zu einer ganz neuen Werthaltung in der vierten Phase selten erfolgt, fast immer hat sie sich in den vorhergehenden Lebensabschnitten vorbereitet, nicht selten schon in der ersten (1. bis 18. Lebensjahr), sehr oft in der zweiten (18. bis 30. Lebensjahr), weniger häufig in der dritten Phase«; meist ist es so, daß Menschen »in der zweiten (selbst in der ersten) Lebensphase in jugendlicher Begeisterung zu einem ganz bestimmten Wert als Ziel ihres Lebens hinneigen, sich mit ihm mehr oder minder intensiv befassen, dann aber zunächst im vital-seelischen Drang nach Selbstausschweitung andere Richtungen einschlagen, in der dritten Phase auf Grund von meist äußeren Erfolgen zu einer Determinierung in Richtung dieser Erfolge kommen, worauf dann in- oder nach - der Lebenswende die Rückkehr erfolgt zu den idealen Zielen ihrer Jugend«²². Oft also hat sich die vertiefte Begegnung mit sich selber und dem eigenen Leben längst schon in früheren Jahren angezeigt und vorbereitet.

2. Die geistliche Herausforderung der Lebensmitte

Mit diesen Überlegungen zur Reifungsgeschichte des Glaubens in den verschiedenen Lebensaltern zeigt sich, daß Berufung keine einfache, gleichsam monolithische Konstante im eigenen Leben ist, sondern sehr vielfältigen physischen Einflüssen und psychischen Vorgegebenheiten ausgesetzt ist. Dies gilt besonders für die Zeit der Lebensmitte.

In der ersten Lebenshälfte ist der Mensch meist auf sein eigenes Tun bedacht, auch im religiösen Bereich. Doch keiner gelangt in den »Seelengrund« durch das eigene Bemühen, sondern nur wenn er Gott an sich handeln läßt. Dabei kann die Krise der Lebensmitte zu einem Scheitern im Glauben führen. Der einzelne »erfährt ein Scheitern all seiner geistlichen Bemühungen, an denen er sich bisher festhalten konnte«²³, so daß er den Geschmack an Gott und am Glauben verliert; eine allgemeine Lustlosigkeit macht sich breit und legt sich auf alles.

Um mit dieser Krise fertig zu werden, wird der Mensch verschiedene Möglichkeiten ausprobieren. Die rastlose Aktivität, die für viele Menschen in diesem Alter kennzeichnend bleibt, ist oft eine unbewußte Flucht vor der inneren Krise. Andere Formen, auf die Krise der Lebensmitte zu

²² M. Moers, Die Entwicklungsphasen des menschlichen Lebens. Eine psychologische Studie als Grundlage der Erwachsenenbildung, Ratingen 1953, 89.

²³ A. Grün, Lebensmitte als geistliche Aufgabe. Münsterschwarzach 1980, 13.

reagieren, sind das Stehenbleiben (Verbürgerlichung), die Prinzipienreiterei und die Verkrampfung des Herzens, in der sich der Mensch auf die bisherigen Frömmigkeitsübungen versteift. Der Mensch will Gott in seine religiöse Praxis hineinzwingen: »So verschanzt er sich hinter seinem frommen Tun, anstatt fromm zu sein. Er tut Frommes, um von Gott nicht erfahren zu müssen, daß er letztlich gar nicht fromm ist, sondern in seinem Tun nur sich selbst sucht, seine Sicherheit, seine Selbstrechtfertigung, seinen geistlichen Reichtum. Er versteift sich auf fromme Übungen, ohne zu merken, daß sie ihn nicht von allein fromm machen.«²⁴ Hier rät Johannes Tauler, die geistlichen Übungen von allem Formalismus wie auch von aller inneren und äußeren Ichverhaftung zu befreien, ohne sie ganz aufzugeben. Dieser Prozeß wird teils wie ein »Sterben« empfunden. C.G. Jung sagt dazu: »Von der Lebensmitte an bleibt nur der lebendig, der mit dem Leben sterben will.«²⁵

Keiner wird das Leben gewinnen, der nicht bereit ist, es zu verlieren. Dieses Wort der Heiligen Schrift gewinnt im Blick auf die Lebenskrisen eine ihm eigene Aktualität: »Wie es eine große Zahl junger Menschen gibt, die im Grunde genommen eine panische Angst haben vor dem Leben, das sie doch so sehr ersehnen, so gibt es eine vielleicht noch größere Zahl alternder Menschen, welche dieselbe Furcht vor dem Tode haben. Ja, ich habe die Erfahrung gemacht, daß gerade jene jungen Leute, welche das Leben fürchten, später ebensosehr an Todesangst leiden. Sind sie jung, so sagt man, sie hätten infantile Widerstände gegen die normalen Forderungen des Lebens; sind sie alt, so müßte man eigentlich dasselbe sagen, nämlich daß sie ebenfalls Angst vor einer normalen Forderung des Lebens haben. Aber man ist dermaßen davon überzeugt, daß der Tod einfach das Ende eines Ablaufes ist, daß es einem in der Regel gar nicht beikommt, den Tod ähnlich als ein Ziel und eine Erfüllung aufzufassen, wie man es bei den Zwecken und Absichten des aufsteigenden, jugendlichen Lebens ohne weiteres tut.«²⁶ Leben gelingt nur, wenn der Mensch im Glauben bereit ist zu sterben, nicht auf sich hin, sondern auf Christus als Urheber des Lebens hin. »Die Angst vor dem Tod ist letztlich: Nicht-leben-wollen. Denn leben, lebendig bleiben, reifen kann nur, wer das Gesetz des Lebens annimmt, der sich auf den Tod als sein Ziel hinbewegt.«²⁷ Erst die Bereitschaft zum Sterben ermöglicht eine neue Hinwendung zum Leben.

Jedes Lebensalter, jede Stufe erfordert, daß man sie losläßt und übersteigt, aber jede bedeutet zugleich ein nie wiederkehrendes Geschenk, denn sie enthält immer eine einzigartige Verheißung. Doch diese Verheißung wird mit zunehmendem Alter, auffälligerweise, nur selten gesehen und kaum aufgegriffen. Bis zum 25. Lebensjahr gibt es meist einen deutlich aufsteigenden Trend in der gläubigen Urteilsfindung, der sich bei höherem Alter stabilisiert; aber bei den über 65jährigen fällt

²⁴ Ebd., 19.

²⁵ C. G. Jung, Gesammelte Werke, 8. Bd. Zürich 1967, 466.

²⁶ Ebd., 465: »Ein Junger, der nicht kämpft und siegt, hat das Beste seiner Jugend verpaßt, und ein Alter, welcher auf das Geheimnis der Bäche, die von Gipfeln in Täler rauschen, nicht zu lauschen versteht, ist sinnlos, eine geistige Mumie, welche nichts ist als erstarrte Vergangenheit. Er steht abseits von seinem Leben, maschinengleich sich wiederholend bis zur äußersten Abgedroschenheit. Was für eine Kultur, die solcher Schattengestalten bedarf!« Ein typisches Zeichen der Angst vor der Zukunft des Alterns ist das Festhalten an der Zeit der Jugend. Jung fragt: »Wer kennt nicht jene rührenden alten Herren, die die Studienzeit immer wieder aufwärmen müssen und nur im Rückblick auf ihre homerische Heldenzeit ihre Lebensflamme anfachen können, im übrigen aber in einem hoffnungslosen Philistertum verholzt sind?«

²⁷ A. Grün, Lebensmitte als geistliche Aufgabe, 51.

das Niveau nicht selten signifikant ab. Dieses Phänomen einer Umkehrung des Entwicklungstrends im höheren Alter ist theoretisch noch ungeklärt, zumal es der den kognitiv-strukturellen Ansätzen gemeinsamen These einer Unumkehrbarkeit struktureller Entwicklungen widerspricht.²⁸ Es gilt, noch genauer darüber nachzudenken, wie es kommt, daß der Mensch mit zunehmendem Alter auch im Glaubensleben und gerade in der letzten Ausgestaltung seines Berufungsweges nur selten die wahre Reife erlangt und statt dessen eher retardiert. Es soll nun eigens bedacht werden, welche Voraussetzungen gegeben sein müssen, damit der Prozeß der zunehmenden Integration in der persönlichen Berufungsgeschichte gewährleistet ist.

3. Die Urversuchung der Resignation

Es kann sein, daß es für den einzelnen im Ablauf seines Lebens immer schwieriger wird, sich dem konkreten Anruf Gottes in seinem Leben zu stellen. Dies wird besonders in jenen Zeiten der Fall sein, in denen der Mensch leidvoll erfahren muß, daß sein geistliches Leben immer trockener wird. Steht am Anfang des Glaubens- und Berufungsweges meist die Erfahrung der Nähe und Gegenwart Gottes, so kann sich die Erfahrung seiner Anwesenheit später verdunkeln.

Die Mönchsväter sprechen hier von der Krisenerfahrung der Akedia, die nach ihrer Meinung jeder geistlich lebende Mensch auf seinem Weg des Glaubens durchmacht.²⁹ Meist wurde der Begriff der Akedia nur mit »Trägheit« wiedergegeben, und zwar als Trägheit und Nachlassen in den geistlichen Übungen. Doch das Laster der Akedia beinhaltet mehr als nur das Phänomen der »Trägheit«. Es geht nämlich um keine vorübergehende Schwierigkeit im geistlichen Leben, vielmehr kann die Erfahrung der Trostlosigkeit und Verzweiflung lange anhalten und vielleicht zu einer Lebensentscheidung drängen, die alles in Frage stellt. Schließlich kann die Krise der Akedia sogar eine grundsätzliche Abwendung von Gott nach sich ziehen. Der Mensch wird hart oder nachlässig in seiner Begegnung mit Gott, bzw. sein geistliches Leben erstarrt in oberflächlicher Routine und Gleichgültigkeit. Auch übertriebene Minderwertigkeitsgefühle können ein akediöses Phänomen sein, denn sie sind mit einer Werdeangst und Werdescheu verbunden, die den Menschen daran hindern, wirklich so groß und gut sein zu wollen, wie er ist; statt dessen gibt er - aus Angst vor dem Leben oder wegen einer Enttäuschung - die Eintrittskarte zur eigenen Lebensgestaltung und -bewältigung vorzeitig ab. Meist bleibt dann zum Schluß nur noch eine große, nicht mehr aufzuhebende Langeweile zurück.³⁰

So zeigt sich die Krise der Akedia darin, daß der Mensch den Auftrag, der mit seiner Berufungsgeschichte seines Lebens gegeben ist, ablehnt bzw. ihn wie ein Talent »vergräbt« bzw. einfach

²⁸ Dargestellt in F. Oser/P. Gmünder, Stufen des religiösen Urteils, in: Wege zum Menschen 32 (1980) 386-398.

²⁹ Vgl. M. Schneider, Akedia. Lebenskrisen in der Deutung des Glaubens, Köln 2000.

³⁰ So ist mit der Akedia meist auch grundsätzliche Langeweile verbunden, die sich auf das ganze Leben legt. Diese entspringt ebenfalls der Akedia. Einige Theologen sagen sogar, auch Adam und Eva hätten im Paradies »aus Langeweile« sich schließlich von Gott abgewendet und gesündigt: Das Zusammensein mit Gott im Paradies sei ihnen langweilig geworden....

liegen läßt. Dann fällt der akediöse Mensch hinter sich selber zurück und lehnt jeden weiteren Reifungsprozeß im eigenen Leben ab, er betritt nicht mehr den Raum seiner Freiheit und läßt es an Hochgemutheit fehlen: »Der in der Akedia befangene Mensch hat weder den Mut noch den Willen, so groß zu sein, wie er wirklich ist.

Als Weigerung, Mensch zu werden³¹, zeigt sich die Akedia überall dort, wo der Mensch die Grenzen seines Daseins nicht akzeptiert und die positiven Gegebenheiten seines Lebens nicht mehr aufgreift, also in psychischer Regression lebt.³² Die Versuchung, nicht zu werden, wer er ist³³, führt den Menschen in träge Bequemlichkeit und läßt ihn »seine eigene Größe in tausend Nebensächlichkeiten, Selbstentschuldigungen und Ausflüchten«³⁴ verpassen. Es handelt sich hier um die Ursünde³⁵, wie es auch in jeder Sünde Spuren der Akedia gibt: Der Mensch bleibt hinter dem Maß Gottes und hinter sich selbst zurück.

Die Gefahr, die mit der Akedia als Werdeangst und Werdescheu verbunden ist, liegt schließlich darin, daß der Mensch die Gegenwart Gottes in allen Dingen kaum noch erkennt und die Erfahrungen seines Lebens nicht mehr durcherlebt bis zu dem Punkt, wo er sie als von Gott kommend entgegennimmt. Der akediöse Mensch gibt sich und das eigene Leben aus den Händen.

Dem entgegenzuwirken - aus Treue zur eigenen Berufung durch Gott - mit einem neuen Ja zum Leben, darin besteht der unterscheidend christliche Umgang mit der Akedia. Wer in Tapferkeit und Geduld sein Leben bejaht, wird im Glauben und in der Liebe zu Christus - fern von jeder Utopie - zur »Bekümmernis für die Welt« aufgefordert, und zwar »Bekümmernis im doppelten Sinn von Trauer und Engagement«³⁶. Dieser Umgang steht in der Spannung von Tapferkeit und Geduld, die beide zu einem gläubigen Umgang mit der eigenen Krisenerfahrung der Akedia gehören.

Es gilt also, neu zu den ursprünglichen Erfahrungen, Idealen und Sehnsüchten des eigenen Lebens und der persönlichen Berufung durch Gott zurückzukehren, damit man auf dem Weg des Lebens mit Gott »jung« bleibt. Um der Gefahr der Akedia zu entgehen und das Talent der Berufung nicht zu verlieren, bedarf es der Grundhaltungen von Vertrauen und Intimität.

4. Einsatz von Innigkeit und Intimität

Es wurde schon deutlich: Eine wichtige Weise, um den Weg der eigenen Berufung zu vertiefen, besteht darin, die Zeit recht »auszunutzen«. »Carpe diem - Nutze die Zeit!«, und zwar so, daß sie

³¹ Ausführlich F.J. Illhardt, Trauer. Düsseldorf 1982, 316f.

³² B. Stoeckle, Handeln aus dem Glauben. Moralthologie konkret, Freiburg-Basel-Wien 1977, 170; F.J. Illhardt, Trauer, 316.

³³ H. Cox interpretiert die erste Sünde im Paradies als die verlockende »Ursünde«, »weniger als ein Mensch zu sein« (H. Cox, Stirb nicht im Warteraum der Zukunft. Stuttgart 1970, 13).

³⁴ F. J. Illhardt, Trauer, 315f.

³⁵ Von hier wird es einsichtig, in welchem Ausmaß die Akedia eine Wurzelsünde ist und wie sehr sie die Grundeinstellungen für die kommenden Handlungen bestimmt. Zum Begriff der Wurzelsünde: H. Kramer, Die sittliche Vorentscheidung. Ihre Funktion und ihre Bedeutung in der Moralthologie, Diss. Würzburg 1970, 13f.; F.J. Illhardt, Trauer, 316.

³⁶ F. J. Illhardt, Trauer, 327.

in recht verstandener Weise ein Weg zu mehr Intensität, ja, »Intimität« im Leben wird. Dieses Wort steht in vielen Kontexten, läßt sich aber schwer durch ein anderes ersetzen. Es meint Zuneigung, Spontaneität, Offenheit, Zärtlichkeit, Einfühlungsvermögen, Harmonie, Liebe, Glückseligkeit und gehört damit zu den geheimsten Sehnsüchten jedes Menschen. Es geht um die wahre »Innigkeit«: wenn Worte versagen, das Herz übergeht, es uns wohligh durch den Körper strömt, zwei Seelen ineinanderfließen... Die Grundangst beim Einsatz von »Intimität« und Innigkeit ist, daß wir zurückgestoßen werden, daß wir vielleicht verwundet werden können oder daß unser Einsatz unbeantwortet bleibt. Um dieses Risiko nicht eingehen zu müssen, meiden viele die innige Vertraulichkeit. Aber ohne ein gewisses Maß an Zuwendung kann keiner leben, und wenn dieses fehlt und nicht geschenkt wird, kommt es zur Unzufriedenheit mit all ihren Fingerscheinungen.

Im Durchleben der Zeit sind wir immer wieder vor die Entscheidung gestellt, wieviel an Innigkeit wir einsetzen wollen. Entweder wir weichen vor Konflikten aus, sobald wir mit der Nähe zu einem oder mehreren Menschen nicht zurecht kommen und verlieren uns lieber in Tagträumereien (von trauten Beziehungen), was zur Folge hat, daß wir uns isolieren und schließlich zu Einzelgängern werden. Oder wir lenken unsere Angst vor zuviel Innigkeit und »Intimität« dadurch um, daß wir unsere Beziehungen ritualisieren: Wir sagen: »Guten Tag! Wie geht's? Schönes Wetter heute!« und verlagern uns auf die gängigen Themen: Sport, Mode, Tratsch, Autos; aber bald wird das ganze Beziehungsgeflecht langweilig und steril werden. Es gibt noch viele andere Ausweichmanöver im Umgehen des Einsatzes von Innigkeit und »Intimität«. Immer wieder werden wir während des Tages gefragt, wie wir die Zeit und ihren Anruf nutzen: bei Tisch, beim Essen, auf dem Gang, an einem geselligen Abend etc. Dies sind alles Situationen, in denen wir den Anruf des Augenblicks nutzen oder vorbeiziehen lassen können. Ein Leben wird umso intensiver und authentischer sein, je mehr es sich dem Anruf solcher Augenblicke im Einsatz wahrer Innigkeit stellt; nur so wird der Mensch auf seinem Berufungsweg offen und »in allen Dingen« fasziniert bleiben von dem Berufungsweg, auf den Gott ihn gestellt hat.

5. Einfachheit aus Ehrfurcht

Der Weg der Berufung beginnt mit der Bereitwilligkeit zur Bekehrung des Herzens. Diese kann sich aber schnell in einen geistlichen Hochleistungssport verkehren, wenn der Mensch auf dem weiteren Berufungsweg selbstbezogen bleibt. In einer Gesellschaft, die großen Wert auf Entwicklung, Fortschritt und Leistung legt, kann es leicht geschehen, daß sich die Sorge um das geistliche Leben etwa in folgenden Fragen niederschlägt: »Wie weit habe ich es gebracht?« - »Bin ich gereift, seit ich den Weg des geistlichen Lebens eingeschlagen habe?« - »Auf welcher Stufe stehe ich jetzt und wie komme ich auf die nächste?« - »Wann kommt für mich der Augenblick des Einswerdens mit Gott und die Erfahrung des inneren Lichtes oder der Erleuchtung?«

Obgleich keine dieser Fragen belanglos ist, können sie im geistlichen Leben gefährlich und irreführend werden. Viele Heilige haben ihre religiösen Erfahrungen geschildert, und viele nicht ganz

so große Heilige haben sie in Systeme mit verschiedenen Phasen, Stufen oder Stadien gebracht. Diese Klassifizierungen können äußere Hilfen in Büchern oder in der geistlichen Unterweisung sein, werden aber unwichtig, wenn Leben im Heiligen Geist eingeübt und in der Gemeinschaft mit Gott vollzogen wird.

Das Gemeinte verdeutlicht A. Louf³⁷ am Umgang mit geistlichen Idealen. Zu Beginn des Nachfolgewegs ist so mancher gerne schnell bereit, hochherzig auf den Ruf des Herrn zu antworten und die geforderten Opfer zu bringen, um ein guter, vollkommener Jünger zu werden. Geistliche Literatur und Übungen sind dabei willkommene Helfershelfer: sie appellieren an das Vollkommenheitsstreben des einzelnen, an das Ideal von sich selber und seinem geistlichen Fortschritt. Hier hat der einzelne auf seinem Berufungsweg zu lernen, sich auf die ihm gegebenen Möglichkeiten und auf das Maß der eigenen Kraft einzuüben. Weil die Gnade nicht beim Ideal des Menschen, sondern bei seiner Schwachheit einsetzt, bedeutet jede Bereitschaft, sich von Gott in Dienst nehmen zu lassen, auch ein Sich-Einüben in die Gnade. Jede Berufung führt den Menschen an einen Nullpunkt, wo die eigenen Kräfte nicht mehr ausreichen. Die Erfahrung der eigenen Ohnmacht und vielleicht sogar des Scheiterns an sich und den eigenen Möglichkeiten ist eine Stunde der Gnade, insofern sie den Menschen für Gott öffnet.

Mit dem Talent, das dem Menschen mit seinem Leben und der ihm eigenen Berufung gegeben ist, wird der Mensch nur wuchern können, wenn er sich im Alltag immer wieder um die die Haltung der Ehrfurcht bemüht. Hiervon scheint Nelly Sachs zu sprechen, wenn sie in einem ihrer Gedichte über eine solche Berufungserfahrung im Alltag eines Volkes schreibt:

Sinai

*Du Truhe des Sternschlafs
aufgebrochen in der Nacht,
wo alle deine Schätze,
die versteinen Augen der Liebenden,
ihre Münder, Ohren, ihr verwestes Glück
in die Herrlichkeit gerieten.
Rauchend vor Erinnerung schlugst du aus
da die Hand der Ewigkeit deine Sanduhr wendete -
die Libelle im Bluteisenstein
ihre Schöpferstunde wußte -*

Sinai

*von deinem Gipfel
Moses trug*

³⁷ A. Louf, Demut und Gehorsam. Münsterschwarzach 1979.

*schrittweise abkühlend
den geöffneten Himmel
an seiner Stirn herab,
bis die im Schatten Harrenden
das unter dem schützenden Tuche Brodelnde
schauernd ertragen -*

*Wo ist noch ein Abkömmling
aus der Erschauerten Nachfolge?
O so leuchte er auf
im Haufen der Erinnerungslosen,
Versteinten!³⁸*

Moses begegnet auf dem Berg der göttlichen Nähe und ist in seinem ganzen Wesen erfüllt von der Gegenwart des Herrn. So hält er das Kostbarste, das er in seinem Leben je erhalten hat, in den Händen; es muß »abkühlen«, bis er selber es erträgt und die anderen davon erreicht werden. Aber werden die Menschen das, was er dort erfahren hat, ertragen? Er wird nun erleben müssen, daß sie noch nicht einmal die Widerspiegelung des Erfahrenen in seinem Antlitz ertragen.

Diese Erfahrung des gotterfüllten Moses bedeutet für das Leben gemäß der eigenen Berufung eine große Herausforderung. Mit seiner Berufung durch Gott wird Moses etwas Kostbares gewährt und anvertraut, er trägt es in seinen Händen und wird sich fragen, was aus all dem wird. Nicht anders wird es auf vielen anderen Wegen der Berufung sein: Die tiefe Erfahrung eines Gebets oder einer Heiligen Messe, die Kostbarkeit eines guten Wortes oder einer Predigt, vor allem aber auch die Erfahrung der eigenen Unmittelbarkeit zu Gott wird eine »Abkühlung« erleiden »müssen«.

Es gibt eine »Ehrfurcht danach«, die »abkühlend« bedenken und betrachten läßt, was im Augenblick der Gottesnähe und Berufung geschenkt wurde. Wer sich diese »Ehrfurcht« erhält und sie bewahrt, wird den alltäglichen Schatz an Erfahrungen und Begegnungen mit Gott für sich selber und die anderen fruchtbar machen. Kurz gesagt: Nicht was passiert, sondern was herausgehört wird aus dem, was passiert, daran entscheidet sich, ob ein Mensch die täglichen Wunder seines Lebens »ertragen« kann. Der Apostel Paulus hat diese Ehrfurcht gelebt. Aus der Begegnung mit Christus wird ihm eine solche Wende zuteil, daß er in Ehrfurcht sein ganzes weiteres Leben ihr gerecht zu werden trachtet: »Was ich jetzt noch zu leben habe, das lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich für mich dahingegeben hat« (Gal 2,20). Solange diese Ehrfurcht den Weg der eigenen Berufung bestimmt, wird alles viel wichtiger, neuer und aktueller. Alles gleicht dann einem kleinen Abenteuer im Glauben.

³⁸ N. Sachs, *Fahrt ins Staublose. Gedichte*, Frankfurt/M. 1997, 102f.

6. Universale Integration

Zunächst spürt der Mensch, wie schwer es ist, wirklich »Gott zu meinen«, und wie Ideale erschüttert und überkommene Werte unglaublich geworden sind. Er findet um sich herum viel Pharisäertum und Schein; doch indem er nur sie allein sieht, tut er damit sich und anderen Unrecht. Der Hyperkritik am Äußeren folgt die Erkenntnis der eigenen Bosheit, eine Erkenntnis, die den Menschen in die Verzweiflung führen kann; der »Schatten« meldet sich so sehr, daß der Mensch ihm nicht mehr ausweichen kann. Meist wird er dieser Stunde der Selbsterkenntnis ausweichen und fliehen wollen. Der Mensch spürt »mit Haut und Haaren« das ganze Gewicht der Wirklichkeit, aber auch die Sehnsucht, Gott »sunder mittel« zu erfahren, wie Johannes Tauler sagt.

J.W. Fowler³⁹ verweist hier auf die großen Gestalten der Religionsgeschichte wie M. Gandhi, M.L. King, D. Bonhoeffer, Mutter Teresa. Sie alle hatten am Ende ihres Lebens das eigene Selbst als letzten Bezugspunkt ihres Daseins aufgegeben und fühlten sich fortan als Teil einer umfassenden Gemeinschaft, der sie ihre eigenen Interessen unterordneten. Sie hatten die Paradoxien, Widersprüchlichkeiten und Relativitäten, denen sie in ihrem Alltagsleben auf Schritt und Tritt begegnet waren, überwunden und waren bereit, ihr Selbst für die Verwandlung der gegenwärtigen Wirklichkeit in Richtung auf eine umfassende Gemeinschaft der Liebe aufzuopfern.

Eine ähnliche Erfahrung hat der bekannte geistliche Autor Henri J.M. Nouwen gemacht. In der Begegnung mit dem Bild vom Verlorenen Sohn, das Rembrandt als ein Bild seines eigenen Lebens aufgezeichnet hat, entdeckt er seine Berufung, »wie der Vater zu werden«. Er erhält dazu in einem Gespräch den Rat: »Dein ganzes Leben lang suchst du nach Freunden; seit ich dich kenne, sehnst du dich nach Zuwendung; du hast dich für tausenderlei Dinge interessiert; du hast nach allen Seiten um Aufmerksamkeit, Anerkennung und Bestätigung gebettelt. Jetzt ist die Zeit gekommen, deine wahre Berufung anzutreten, wie ein Vater zu sein, der seine Kinder zu Hause empfängt, ohne ihnen Fragen zu stellen oder von ihnen Gegenleistungen zu verlangen.«⁴⁰ Nun hat es ihm nicht mehr darum zu gehen, für die ihm Anvertrauten ein guter Freund oder liebenswürdiger Bruder zu sein, sondern ihr »Vater«, der »Vater aller« im Glauben zu werden.

Die geistliche Vaterschaft bzw. Mutterschaft leitet sich her von dem Wort des Apostels Paulus: »Hättet ihr auch ungezählte Erzieher in Christus, so doch nicht viele Väter. Denn in Christus Jesus bin ich durch das Evangelium euer Vater geworden. Darum ermahne ich euch: Haltet euch an mein Vorbild« (1 Kor 4,14-16). Geistlicher Vater ist demnach jener, der einen anderen für das geistliche Leben im Glauben gezeugt hat. Deshalb darf die geistliche Vaterschaft als eine Art »Geburtshilfe« auf dem Weg der eigenen Berufung angesehen werden.⁴¹

³⁹ J.W. Fowler, *Stufen des Glaubens. Die Psychologie der menschlichen Entwicklung und die Suche nach Sinn*, Gütersloh 1991, 227

⁴⁰ H.J. M. Nouwen, *Nimm sein Bild in dein Herz. Geistliche Deutung eines Gemäldes von Rembrandt*, Freiburg-Basel-Wien 1991, 36.

⁴¹ Ausgeführt in M. Schneider, *Zur Praxis der geistlichen Begleitung: Grundlegung und Hinführung*. Köln 2000.

Bei der geistlichen Vaterschaft handelt es sich um eine aus Freiheit und Liebe akzeptierte Autorität. Man kann sich nicht selber zu einem geistlichen »Vater« ernennen, auch darf man sich nicht selbst vorschnell als einen solchen ausgeben. Es bedarf dazu eben eines inneren Reifungsweges, der für viele meist erst am Ende ihres Lebens zum Ziel kommt.

7. Wachsen und Reifen im Glauben

Nur wenige in der geistlichen Tradition haben über die Bedeutung der Lebensalter für das geistliche Leben nachgedacht. Neben dem Mystiker Johannes Tauler⁴² wären vor allem E. Hugueny und K. Grunewald, K. Rahner⁴³, F. Wulf, R. Garrigou-Lagrange zu nennen. Karl Rahner überlegt in einem Beitrag⁴⁴ zum Lebensweg des Glaubens, welche Rolle das Lebensalter in der kirchlichen Glaubensvermittlung und -unterweisung spielt. Er betont: Nicht alle religiösen Einübungen haben zu jeder Lebenszeit die gleiche Bedeutung, es kann sein, daß manches in bestimmten Zeiten nicht opportun ist. Jeder hat seinen unverwechselbaren Weg und seine unverwechselbare Reifungsdynamik, so daß es im geistlichen Leben sowohl den Frühreifen gibt wie denjenigen, der einen behutsamen und langwierigen Weg zurücklegen muß.

Nach Rahner sind manche Reifephasen eher monotheistisch und andere mehr trinitarisch geprägt, wie es auch vorkommt, daß sich im Glaubensprozeß des einzelnen der Alte Bund wiederholt. Gibt es nicht auf dem Lebensweg vieler Christen z.B. zeitweise so etwas wie ein »ethisches Zeitalter«, in dem die Sakramentenpraxis eher in den Hintergrund tritt? Die Fülle des Glaubens erleidet keine Abstriche, wenn sie sich in den einzelnen Lebensphasen verschieden differenziert und ausdrückt; auch bedeutet die von Rahner vorgelegte Fragestellung keinen Subjektivismus im Glaubensvollzug. Das Institut des Katechumenats und die damit verbundene Hinführung zum Glauben ließe sich auf gleiche Weise im gesamten Lebensprozeß weiterführen.

Karl Rahner kommt in einer weiteren Studie über dem Prozeß des Glaubensweges zu herausfordernden Anfragen an die Glaubenspraxis. Am Beginn seiner Ausführungen steht die Feststellung, daß religiöse Übungen und Vollzüge in engem Zusammenhang mit den einzelnen Lebensphasen stehen. Im Leben läßt sich nicht alles durchgängig praktizieren: »Bestimmte religiöse Vollzüge haben in einer bestimmten Lebensphase ihren eigentlichen und richtigen Platz und in einer anderen nicht. Nicht alles Religiöse ist in jeder Lebensphase fällig, nicht alles kann in jeder Phase echt und ursprünglich vollzogen werden.« Dies soll keinem Subjektivismus das Wort reden, wohl aber darauf hinweisen, daß der Glaubensvollzug vom Lebensvollzug her erreichbar bleiben muß; sonst kommt es zu Ritualismus und äußerem Formalismus, wie Karl Rahner darlegt: »Es ist natürlich nicht so,

⁴² Vgl. Predigten, Bd.I-II. Übertr. von G. Hofmann. Einführung von A.M. Haas, Einsiedeln 1979.

⁴³ K. Rahner, Über das Problem des Stufenweges zur christlichen Vollendung, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. III. Einsiedeln-Zürich-Köln 1956, 11-34.

⁴⁴ Zum folgenden: K. Rahner, Meßopfer und Jugendaszese, in: ders., Sendung und Gnade. Beiträge zur Pastoraltheologie, Innsbruck-Wien-München 1959, 162-183.

daß gewisse religiöse Phänomene in einer bestimmten religiösen Phase einfach schlechthin nicht vorhanden wären, schlechthin nicht vorhanden sein bräuchten. So ist das Gesagte nicht gemeint. Es gibt ja nicht nur das Phänomen des (berechtigt) religiös Fröhlichen, es gibt nicht nur das Phänomen (gerade im Geistigen und da mit Recht), daß das Tempo der ausreifenden Vollendung nicht einfach mit dem Tempo und Rhythmus der physikalischen und biologischen Zeit sich deckt.« In der herkömmlichen Glaubensvermittlung und -praxis spielt das Alter des Menschen meist kaum eine Rolle. »Dort, wo die Kinder im engeren Sinn aufhören, Kinder zu sein, fängt für das große Ganze der kirchlichen Menschenführung der Mensch und Christ an, immer als derselbe betrachtet zu werden.« Wohl gibt es am Anfang des Glaubensweges eine hinführende Begleitung und eine stufenweise Integration und Ausübung der einzelnen Glaubensvollzüge, ist aber die Zeit der Taufe oder Erstkommunion (und Firmung) erreicht, scheint es nicht anders möglich zu sein, als daß der Christ »alles« praktiziert, ohne Differenzierung und ohne weiteres Eingehen auf seine Bedürfnisse. Rahner fragt: »Wäre es nicht denkbar, daß man vielleicht, ohne es zu merken, dem Mann in der Vollkraft seines der Welt und der diesseitigen Aufgabe zugewandten Lebens religiöse Forderungen zumutet, die in dieser Periode einer vielleicht berechtigten relativen Latenzzeit des Religiösen eine Überforderung bedeuten und darum dem Mann (weil er sich schuldig fühlt) auch in seinem späteren Alter den Zugang zum nun unbefangenen geübten Religiösen verschütten?« Diese Frage läßt sich auf die einzelnen Stände in der Kirche weiterführen. Kann es nicht einen Mönchsstand geben, der dem Alter des Jugendlichen zugeordnet ist? Muß der Diener der Kirche im Alter von 26 Jahren ein »presbyter«, ein Alter sein? Ist es nicht gut, daran zu erinnern, daß die Kirche einen Stand der Witwen und der Jungfrauen kannte? Im folgenden sei das Thematisierte am Bußsakrament exemplifiziert, und zwar unter der Leitfrage, wie es zu einer neuen Vertiefung der Beichte kommen kann, daß der einzelne nicht mehr etwas, sondern sich beichtet.

IV. Geistliche Begleitung und Beichte

Die Konstitution über die Heilige Liturgie des II. Vatikanum stellt die Reform des Bußsakraments nicht eigens in den Vordergrund; erst gegen Ende des ersten größeren Dokuments, welches das Konzil verabschiedete, heißt es: »Ritus und Formeln des Bußsakramentes sollen so revidiert werden, daß sie Natur und Wirkung des Sakramentes deutlicher ausdrücken« (SC 72). So versucht der neue Ordo Paenitentiae, der am 2. Dezember 1973 herausgegeben und im Februar 1974 veröffentlicht wurde, eine allgemein verbindliche Neuordnung des Bußsakraments wie auch der Buße. Bevor dargelegt wird, wie das Sakrament der Buße im Vollzug Geistlicher Begleitung empfangen werden kann, soll ein Blick auf die Geschichte der Seelenführungsbeichte geworfen werden, da die geschichtliche Entfaltung dieses Instituts sehr aufschlußreich für sein Verständnis ist.⁴⁵ Aus dem

⁴⁵ Vgl. auch H.B. Meyer, Beichte und (oder) Seelenführung? Überlegungen eines in Not geratenen Seelsorgers, in: Or 29 (1965) 133-138; G. Muschalek, Beichte und geistliche Führung, in: ebd., 161-164. - Es handelt sich um zwei Ausführungen, die für unsere Thematik sehr hilfreich und fruchtbringend sind.

anfangs nur einmal zu empfangenden Bußsakrament wird ein immer einfacherer und öfters wiederholbarer Ritus. Diese Entwicklung verläuft in drei großen Schritten: Sie beginnt mit der Rekonziationsbeichte und führt über die Seelenführungsbeichte zur sogenannten Devotionsbeichte.

1. Die Seelenführungsbeichte⁴⁶

Anfangs kannte die Kirche noch kein Bekenntnis der läßlichen Sünden nach Art einer häufigen Beichte oder als Andachtsbeichte. Die frühe Kirche fordert eine »*öffentliche Buße*« bei »Abfall vom Glauben, Ehebruch und Mord«; diese Todsünden sind seit Tertullian Gegenstand der Kirchenbuße. Die frühchristliche Gemeinde vollzog die zeitlich begrenzte Exkommunikation des Sünders, um ihn zur Besinnung zu führen (1 Kor 5,1-13); die alltäglichen Fehler galten als vergeben durch Gebet, Fasten und Almosen und Werke der Barmherzigkeit. Diese Bußpraxis der frühen Kirche weist insofern schon auf die künftige Entwicklung des Bußsakraments, als das, was grundsätzlich wiederholt werden darf, auch oft wiederholt werden kann. Schon im 3. Jahrhundert gab es Bußriten, die der »großen Kirchenbuße« nachgebildet waren, jedoch viel einfacher vollzogen werden konnten, denn nun beichtete man vor einem Priester oder einem Mönch bzw. einem Pneumatiker; die Begegnung konnte mit einer fürbittenden Lossprechungsformel enden. Diese Form einer »privaten« Buße stieß aber zunächst auf den energischen Widerstand der Bischöfe und Synoden.

Im östlichen Mönchtum wird die Seelenführung spätestens seit der Wende zum vierten Jahrhundert geübt; sie gilt als die »Kunst aller Künste«, nicht aufgrund einer Amtsvollmacht des geistlichen Vaters, sondern wegen der geistlichen Erfahrung des Abbas.⁴⁷ Im Westen nimmt das, was gemeinhin als »Privatbeichte« und als »Ohrenbeichte« bezeichnet wird, seine eigene Gestalt an, nämlich in der sogenannten »*Seelenführungsbeichte*«. Schon im 9. Jahrhundert findet sich die Mahnung, einmal bzw. dreimal im Jahr zu beichten, und das IV. Laterankonzil von 1215 fordert von jedem, der eine schwere Sünde begangen hat, daß er wenigstens einmal im Jahr beichtet. Als seit dem 9. Jahrhundert die Absolution nicht nach Ableistung der auferlegten Buße, sondern gleich nach dem Sündenbekenntnis erteilt wurde, verband sich die Lossprechung immer mehr mit der Gewissenseröffnung vor dem Seelenführer oder (Ordens-)Oberen. Diese Praxis führt dazu, daß im Abendland die »*confessio consiliativa et directiva*« zunehmend an Bedeutung gewinnt; sie wird neben der »*confessio sacramentalis*« nun immer häufiger praktiziert. Die Sakramentalität der Seelenführungsbeichte, die seit dem 13. Jahrhundert eigens hervorgehoben wird, begründet man mit dem Hinweis auf die Vollmacht der geistlichen Väter aufgrund ihrer »Jurisdiktion« oder ihrer Priesterweihe.

Ab jetzt nimmt das Bußsakrament in der Geschichte der geistlichen Führung einen wichtigen Platz ein, es wird als der gewöhnliche Ort der Geistlichen Begleitung angesehen. So wandelt sich die

⁴⁶ O.H. Pesch, *Buße konkret* (Theologische Meditationen 34). Zürich-Einsiedeln-Köln 1974, 22.

⁴⁷ Die Ostkirche kennt das Bekenntnis vor dem Amtsträger wie auch vor dem Geistbegabten, letzterem wird jedoch der Vorrang eingeräumt, weil dieser in das Herz blickt und auf den rechten geistlichen Weg bringt.

Praxis der Exagoreusis (Gewissenseröffnung) nun zum Bekenntnis von Schuld und Sünde. Mit den häufigen Aussprachen wächst die Häufigkeit im Empfang des Bußsakraments. Diese Entwicklung kommt der Frömmigkeit des mittelalterlichen Menschen entgegen, sind doch mit jedem Sakramentenempfang besondere Gnaden verbunden; Bußsakrament und Eucharistie erfreuen sich einer immer größeren Beliebtheit in der damaligen Volksfrömmigkeit. Positiv an dieser Entwicklung ist, daß die Einmaligkeit und Einzigartigkeit des kirchlichen Versöhnungsangebotes gemildert wird und zur Möglichkeit einer häufigeren Versöhnung mit einer »privaten« Buße führt.⁴⁸ Folgeschwer hingegen ist, daß das, was mit »schwerer Sünde« gemeint ist, auf ein Vielfaches erweitert wird: Hatte einer keine schweren Sünden zu beichten, wurde er dazu angeleitet, schon die alltäglichen und kleineren Fehler in ihrer schweren Bedeutung und als große Vergehen gegen Gottes Liebe einzuschätzen oder schon längst vergangene Sünden nochmals zu beichten und dafür Buße zu tun. Durch die besondere Hervorhebung dieser Form der Buße treten die anderen Wege der Buße wie Gebet, Fasten und Almosengeben in den Hintergrund.

Obwohl sich die kirchliche Bußpraxis immer mehr zu einer wiederholbaren privaten Ohrenbeichte mit sofortiger Absolution entwickelte, blieb der innere Zusammenhang von Beichte und Seelenführung erhalten, wenn auch zuweilen auf recht eigenartige Weise. So wird es für gut gehalten, daß dieselbe Beichte bei einem anderen Beichtvater wiederholt wird, wenn man meint, bisher nicht den »richtigen« Zuspruch erhalten zu haben; dasselbe Bekenntnis konnte so häufig abgelegt werden, bis der Poenitent mit dem Zuspruch des Beichtvaters zufrieden war. Das subjektive Empfinden »geistlichen Gewinns« tritt in den Vordergrund: Man wünscht, sich gut »aussprechen« zu können bzw. »verstanden« zu werden, um einen geeigneten »Zuspruch« für die kommende Zeit zu erhalten. Diese Entwicklung führte zu der Auffassung, daß der erfahrene Beichtvater, der geistlich begleiten und beraten kann, dem rechtlich zuständigen Beichtvater vorzuziehen sei.⁴⁹ Die negativen Seiten all dessen sind nicht zu übersehen, und es kommt zu »Stilblüten«, die dem eigentlichen Sinn des Bußsakramentes nicht in allem entsprechen. So wird zum Beispiel von Dorothea von Montau (gest. 1394) berichtet, daß sie regelmäßig mehrmals an einem einzigen Tag beichtete.⁵⁰

Als seit dem 16. Jahrhundert das sakramentale Leben durch das Trienter Konzil gefördert wird, entwickelt sich die Seelenführungsbeichte weiter zur *Devotionsbeichte* und gilt nun als die beste Vorbereitung für den würdigen Empfang der Kommunion (vgl. die Kommuniondekrete von Papst Pius X.). Die Buße gerät zunehmend in den Kontext der Eucharistie. Es gibt wohl kaum eine Zeit, in der so oft gebeichtet worden ist, wie zwischen 1910 und 1960, denn durch den Empfang des Bußsakramentes war man in rechter Weise auf die Kommunion vorbereitet. Papst Pius XII. stellt sich in den Enzykliken »*Mystici corporis*« (1943) und »*Mediator Dei*« (1947) gegen eine Ablehnung

⁴⁸ Die Beichte bekommt so sehr einen immer »privateren Charakter«, daß heute gefragt wird, inwiefern die Kirche das Recht habe, sich in das »Privatleben« des einzelnen einzumischen; die Versöhnung mit Gott geschehe einzig im persönlichen Gegenüber zu Gott, im persönlichen Gebet.

⁴⁹ Vgl. dazu P. Anciaux, *La théologie du sacrement de la pénitence au 12me siècle*. Löwen 1949, 590; *Dictionnaire de Spiritualité, ascétique et mystique*, Bd. III (Paris 1957) 1084ff.1105.

⁵⁰ Was übrigens nicht sehr ungewöhnlich war; vgl. ebd., 1103.

der Andachtsbeichte und sieht ihren Sinn vor allem in der rechten Selbsterkenntnis, in der Mehrung der Demut und der Gnade wie auch in ihrem Einsatz bei der Seelenführung. Heute hat sich die Situation noch einmal gewendet: Man möchte sich gerne bis in alle möglichen Details beim Gespräch in der Geistlichen Begleitung aussprechen, aber es wird kaum noch der Wunsch nach einer Beichte geäußert.

2. Die Andachtsbeichte⁵¹

Die Verbindung von Beichte und Seelenführung ist keine grundsätzlich notwendige. Daraus erklärt sich, daß sie mit Blick auf die Häufigkeit des Empfangs wie auch die Intensität des Bekenntnisses unterschiedlich gestaltet sein kann. Geistliche Führung umfaßt viele Themen und Bereiche, die über die Frage von Sünde und Schuld hinausgehen und deshalb ganz andere Vollzüge als den Empfang der sakramentalen Beichte notwendig machen.⁵² Umgekehrt darf die Beichtpraxis selbst nicht mit geistlicher Führung verwechselt werden, denn der Poenitent bittet um die Lossprechung; was darüber hinaus sein Glaubensleben betrifft, muß aus eigenem Wunsch angesprochen werden.

»Andachtsbeichte« meint den häufigen Empfang der sakramentalen Lossprechung von Sünden durch einen Christen, der keine schweren Sünden zu bekennen hat; als solche wird sie vom Trienter Konzil empfohlen (DS 899.917), und zwar als »nützlich«. In den »Vorbemerkungen« (Nr. 7) des Ordo Paenitentiae von 1973 heißt es: »Der häufige und gewissenhafte Empfang dieses Sakraments ist [...] auch für jene, die leichte Sünden begangen haben, sehr nützlich. Es geht nämlich nicht nur um die Wiederholung eines Ritus oder um irgendeine psychologische Übung, sondern um das ständige Bemühen, die Taufgnade zu vervollkommen, damit in uns, die wir das Todesleiden Jesu Christi an unserem Leib tragen, mehr und mehr das Leben Jesu sichtbar werde. Bei diesen 'Andachtsbeichten' sollen die Gläubigen, wenn sie sich leichter Sünden anklagen, vor allem danach trachten, Christus gleichförmiger zu werden und sorgfältiger dem Anruf des Geistes zu folgen.«

Gegenüber der Lossprechung von einer schweren Schuld liegt bei einer Andachtsbeichte das Gewicht des sakramentalen Geschehens stärker auf der inneren Haltung des Beichtenden. Deshalb bedarf es bei einer Andachtsbeichte einer besonders guten Wahl des Beichtvaters: »Der Beichtvater braucht und soll im Sakrament nicht eigentlich ein Psychotherapeut sein, er hat einen Beichtenden vor sich, der die Vergebung von Gott und der Kirche will und nicht im eigentlichen Sinn psychotherapeutische Ratschläge. Aber so wahr das ist, so ist es eben doch nicht so, daß der Priester eine Absolutionsmaschine sein soll, weil das keinen Sinn und keinen Nutzen hat und dem Wesen des Sakramentes widerspricht, in dem die innere personale Mitwirkung nach der Lehre des heiligen Thomas sogar ein inneres Element des sakramentalen Geschehens selbst und nicht nur seine Vor-

⁵¹ Vgl. K. Rahner, Vom Sinn der häufigen Andachtsbeichte, in: ZAM 9 (1934) 323-336; O. Semmelroth, Theologisches zur häufigen Beichte, in: ThGl 40 (1950) 4-12.

⁵² Vgl. hierzu G. Muschalek, Beichte und geistliche Führung, 162.

bedingung ist.«⁵³

Im Laufe der Glaubensgeschichte ist aus dem »geistlichen Vater«, welcher der Beichtpriester in der kirchlichen Tradition ursprünglich war, vielfach ein unpersönlicher »Richter« geworden. Aber erst wenn der Priester zu einem »Freund« der Gläubigen wird, kommt es in der Beichte zu einer wahren Begegnung im Glauben, die den Empfang des Bußsakraments erleichtert.

Die Klage über die Alltagsbeichte geht gewöhnlich darüber, daß das Bekenntnis nicht die wirkliche Schuld ausspricht, daß der Beichtvater über sie hinwegredet und daß schließlich auch nach so vielen Beichten dennoch nichts besser wird. Gerade deshalb bedarf es einer neuen Annäherung von Beichte und Geistlicher Begleitung; auch wenn es bei beiden um recht unterschiedliche Zielsetzungen geht, können sie sich gegenseitig befruchten und stärken. Begegnet der Beichtvater dem Poenitenten in heilender, »therapeutischer« Weise, kann er ihm helfen, zu einem volleren und echteren Bekenntnis zu finden. Dies impliziert jedoch - und zwar schon aus zeitlichen und personellen Gründen - nicht, daß jede Beichte dem Anspruch einer Seelenführung nachkommen kann.

3. Praktische Folgerungen

Nach den mehr grundsätzlichen Überlegungen zu unserem Thema sollen die praktischen Konsequenzen gezogen werden, die sich für den Vollzug der Geistlichen Begleitung und der Andachtsbeichte für den Poenitenten wie auch für den Beichtvater ergeben. Dabei soll es vor allem um die Grundhaltungen des Beichtvaters und des Poenitenten gehen.

Aufrichtigkeit

Das Institut des Bußsakraments wird zunehmend den Kontext einer Geistlichen Begleitung nötig machen, um dem einzelnen dabei zu helfen, die wahre Schuld des eigenen Lebens zu erkennen und vor Gott tragen zu können. Ein Katalog von »10 Geboten« wird hier allein nicht genügen.

Die Erkenntnisse der Humanwissenschaften lassen nach dem Zueinander von psychischen Defekten und sündhafter Verfehlung gegenüber Gott fragen. Es wird von »abweichendem Verhalten« gesprochen, bei dem Sünde und Schuld als krankhaftes psychisches Versagen erscheinen, nicht aber als ein vorwerfbares Vergehen.⁵⁴ Die übliche Rede von »Schuldgefühlen« bzw. »Schulderfahrung« hat nichts mit »Schuld« und »Sünde« im religiösen Sinn gemeinsam. Schuld steht nicht mehr in einem moralischen, sondern eher in einem rein funktionalen Kontext. Der »heimliche Unschuldswahn«, von dem die Würzburger Synode 1975 spricht, sucht Schuld und Versagen außerhalb des Menschen: in der Vergangenheit, in der Natur, in der Veranlagung oder im Milieu.⁵⁵ Der Mensch fühlt sich heute mehr als Opfer denn als Täter des Bösen: »Er sieht das, was man Schuld nennt, als

⁵³ K. Rahner, Horizonte der Religiosität. Kleine Aufsätze. Hrsg. von G. Sporschill, Wien-München 1984, 90.

⁵⁴ J. Werbick, Schulderfahrung und Bußsakrament. Mainz 1985, 11.

⁵⁵ Vgl. Beschluß der Würzburger Synode »Unsere Hoffnung« I, 5.

ein Stück jener allgemeinen Misere und Absurdität des menschlichen Daseins, denen gegenüber der Mensch nicht Subjekt, sondern Objekt ist.«⁵⁶

Ferner ist es für eine pluralistische Gesellschaft bezeichnend, daß sie den einzelnen in Gewissensfragen nicht zu normieren sucht, sondern ihn allein läßt. Selbst im kirchlichen Leben stehen konkurrierende Wertvorstellungen nebeneinander und erwecken nicht den Eindruck einer monolithischen Moral. Die Glaubenssprache der Umkehr wird fragwürdig, wo die Rede von Gott selbst fraglich geworden ist; ohne transzendente Ausrichtung verlieren die Begriffe wie auch die Rede von »Sünde« ihren Gehalt. Die Erfahrung des Apostels Paulus, den es bei der Bekehrung »vom Pferd gerissen« hat, kleidet sich heute in säkularisierte Formen des Umkehrdenkens, z. B. im alternativen Denken und Leben - außerhalb der Kirche und ihrer Verkündigung (beispielsweise wird im Rahmen einer Verkehrsordnung von »Parksündern« oder »Bußgeldern« gesprochen). Es bedarf einer erneuten Hinführung zu einem tieferen Verständnis dessen, was die Kirche als »Schuld« und »Sünde« bezeichnet.

Die ganze Wahrheit

Seit dem Konzil von Trient hieß es am Anfang jeder Messe: »Ich bekenne Gott, dem Allmächtigen, vor Maria, dem Erzengel Michael, den Heiligen und vor dem Diener Gottes, dem Priester«; und die folgenden Worte lauteten: »daß ich gesündigt habe in Gedanken, Worten und Werken«. In der Fassung, die das Zweite Vatikanum angeregt hat, sind die genannten Zweit-Adressaten durch »alle Brüder und Schwestern« ersetzt; nun wird als erstes bekannt, »daß ich Gutes unterlassen und Böses getan habe«. Die Unterlassung, die an erster Stelle steht, verweist auf die Relevanz gelebten Lebens. Gott erwartet von dem, der an ihn glaubt, mehr als die Respektierung von einzelnen Verboten und Geboten: »Das aber habe ich gegen dich, daß du die erste Liebe nicht mehr hast« (Apg 2,4). Das Böse besteht nicht allein in außerordentlichen und eindeutigen Bosheiten, öfters wird es einfach sichtbar in dem, wo Gutes unterlassen und nicht getan wird.

An der Unterlassung des Guten und Not-Wendigen kann sich das Leben eines Menschen vor Gott entscheiden. Die Liebe übersteigt das bloße Erfüllen von Leistungsforderungen, wie auch der Vorsatz, angesichts der nichterfüllten Gebote wieder neu anzufangen, ein mehr äußeres Vorhaben ist, das kaum an die Tiefe des Vergehens herankommt. Gott fordert nicht etwas vom Menschen, und sei es die Respektierung der Verbote und Gebote, er fordert vom Menschen vielmehr das Aufgebot seiner Liebe. Wer in seiner ersten Liebe fehlt und das Gute unterläßt, wird schließlich an dem vorübergehen, der ihm in allen Dingen begegnet (vgl. Mt 25,31-46). Wer aus Mangel an Liebe in den Dingen des Alltags zurückbleibt, bleibt hinter allem zurück.

Nach Aussage der Propheten offenbart sich die Sünde des Menschen in vielen einzelnen falschen Taten, ihre Wurzel aber ist die falsche Einstellung zu Gott: Weil das Volk seine »erste Liebe« (Jer 2,2) aufgibt, das Leben im Glauben veräußerlicht ist (Jud 5,9-15; 9,1-14), kommt es nicht zur Bekehrung des ganzen Menschen.

⁵⁶ K. Rahner, Grundkurs des Glaubens. Freiburg-Basel-Wien ⁸1976, 99.

Lebenswahrhaftigkeit

Es gibt die sogenannten »Vorzeigesünden«. Solche Sünden werden in der Beichte gerne genannt - aus Anstand, aber das eigentlich Dahinter-Liegende kommt nicht zur Sprache. Nicht selten geschieht es, daß einer Sünden beichtet, die in seinem Leben nur eine periphere Rolle spielen; er bekennt irgendwelche Sünden, ohne die eigentlichen Probleme seines Lebens ins Wort zu bringen: Er beichtet, aber beichtet nicht sich und sein Leben. Er beichtet »Sünden«, die ihn gar nicht nervös und unruhig machen, mit denen es sich ganz gut leben läßt. Das Bekennen solcher Sünden umgeht die wirklichen Probleme. Um das eigene Leben in die Sprache der Buße zu bringen, bedarf es der aufrichtigen Lebenswahrhaftigkeit.

Eine Beichte wird zu einer frommen Lüge, sobald man seine Sünden nach Maß und Zahl im Überblick präsentiert und meint, mit seinem Schicksal »fertig« zu sein; oder man verniedlicht seine Sünden, indem man dem Beichtvater ein Bekenntnis vorlegt, das nur bestätigt, wie »gerecht« und gut man vor Gott dasteht. Eine lebenswahrhaftige Generalbeichte verlangt, daß einer sich und sein Leben in aller Gänze bekennt, und zwar so, wie es wirklich ist. Die fromme Lüge der Devotionsbeichte wird dort vorliegen, wo sie bloß zur Selbstdarstellung wird. Mit einem solchen Bekenntnis möchte man bestimmten Geboten und Pflichten im Glauben entsprechen, wird aber letztlich Gott und dem Sakrament nicht gerecht.

Die Begegnung mit Jesus deckt die Wirklichkeit schwerer Sünde auf: »Gegenüber einem Gesetz versagt man in letzter Instanz aus Schwäche, gegenüber einer Person indes aus Haß.«⁵⁷ Sünde ist nicht nur ein Verstoß gegen die Ordnung der zehn Gebote, sondern Haß gegenüber Gott. Der Mensch sündigt nicht aus Schwachheit, sondern aus Haß: Er haßt Gott! Das Kreuz bringt hier die wahre Gestalt menschlicher Sünde zum Ausdruck: »Hinweg mit ihm, kreuzige ihn!« (Mt 27,22). Sünde ist nicht nur Verfehlung in einem Einzelbereich des Lebens, in ihr wird vielmehr deutlich, daß es um den Menschen grundsätzlich nicht gut bestellt ist. Damit kommt die tiefere Dimension von Schuld und Sünde zutage: Die Beziehung des Menschen zu Gott ist grundlegend gestört. Das hat seine Folgen für das Erkennen und Bekennen der Sünde: Kommt es in einem Teilbereich zu einem entscheidenden Ausfall, ist die ganze Person betroffen, denn jede Einzelentscheidung betrifft immer das Ganze des Lebens, und wie jede Sünde Ausdruck der Person des Menschen ist, beschränkt sich das Anerkennen der eigenen Schuld nicht auf das Bekenntnis einzelner Sünden, sondern wird den ganzen Menschen zum Ausdruck bringen. Der Sünder bekennt nicht etwas aus seinem Leben, das würde ihn nicht verpflichten, er könnte sich davon wieder distanzieren und zurückziehen; vielmehr gilt: »Die Beichte ist nicht [...] ein einzelner Akt, in ihr ist nichts zu isolieren, der Akt des Bekenntnisses meint ausdrücklich den ganzen Menschen, sein ganzes Leben, seine ganze Weltanschauung, sein ganzes Gottesverhältnis.«⁵⁸

Im Erkennen der eigenen Schuld zeigt sich dem Glaubenden sein ganzes Leben, vor allem seine ihm eigene Lebens- und Glaubensentscheidung. Weil für den Glaubenden die Lebensentscheidung eins

⁵⁷ K. Demmer, *Entscheidung und Verhängnis. Die moraltheologische Lehre von der Sünde im Licht christologischer Anthropologie*, Paderborn 1976, 206. Meinem früheren Lehrer in Rom verdanke ich zahlreiche Anregungen.

⁵⁸ A. von Speyr, *Die Beichte*. Einsiedeln ²1982, 17.

ist mit seiner Glaubensentscheidung, gibt es im Leben des Glaubens keine Krise, die nicht auch eine Lebenskrise ist. Das bedeutet für das Verständnis der Sünde, daß sie im größeren Kontext der Lebensberufung des Christen zu sehen und zu deuten ist. Der Sünder wird nicht gegenüber abstrakten Werten oder gar einer objektivistisch konstruierten »materia gravis« schuldig, sondern gegenüber der objektiven Wahrheit seiner unvertretbar persönlichen Berufung.

Lebensbeichte

Die Sünde des Menschen, so wurde schon deutlich, besteht nicht bloß aus vielen einzelnen falschen Taten, in ihr zeigt sich vor allem die falsche Einstellung des Menschen zu Gott: Er hat seine »erste Liebe« verlassen und lebt in einem veräußerlichten Dasein ohne wirkliche Umkehr, es fehlt die wahre Bekehrung des ganzen Menschen. Hierzu sagt Romano Guardini unter Verweis auf Platons Georgias in einer Universitätsrede aus dem Jahr 1952: »Schuld bleibt als Zerstörung der inneren Ehre, des personalen Heilseins, der Klarheit des Gewissens gegenüber Gott und dem Leben. Diese Sinnzerstörung kann durch nichts aufgewogen werden: keinen politischen Erfolg, keine Steigerung der Macht, keinen Fortschritt der Wohlfahrt.«⁵⁹ Der Mensch ist krank und muß als solcher geheilt werden; darum gehört das Anerkennen der eigenen Schuld zum Grundvollzug des Lebens im Glauben. Jede Sünde wirkt wie eine negative Hypothek in die künftigen Handlungen des einzelnen hinein und steht in unmittelbarem Zusammenhang mit den Grundhaltungen, die das Leben eines Menschen bestimmen.

Es gibt im Ablauf des Lebens Zeiten der Entscheidung, Krisis und Neuorientierung, die den eigenen Lebensweg bedenken lassen und die Erkenntnis der eigenen Schwachheit und Unzulänglichkeit hervorrufen. So ist die Zeit der Lebensmitte oder des Berufswechsels eine Zeit der Orientierung, aber auch eine durchgestandene Krise in einer Beziehung kann zu einer Besinnung führen. Solche Situationen können in einem den Wunsch wachrufen, eine *Lebensbeichte* abzulegen, in der alle Lebensbereiche nochmals kurz angesprochen, vor Gott bedacht und in ihrer Schuld vor ihn gebracht werden.

Die »Confessiones« des heiligen Augustinus geben in einem gewissen Sinn das Grundmuster eines jeden Lebensbekenntnisses ab. Handlungen werden hier nicht einfach nur an sich geprüft, sondern in ihren tieferen Beweggründen offengelegt und in ihrem Verhältnis zu dem, was aus Augustinus geworden ist, nachdem er diese Handlungen vollbracht hatte; vor allem werden sie eingeordnet in das Gesamtgefüge des unausrottbaren Verlangens nach dem Guten. Indem sich Augustinus mit seinem Bekenntnis an Gott richtet und Christus um seine Gnade anruft, will er zugleich zeigen, daß es kein Sündenbekenntnis geben kann, das nicht zugleich ein Bekenntnis des Glaubens und ein Bekenntnis des Gotteslobes ist.

Bei einer solchen Lebensbeichte werden die Hauptsünden eine größere Rolle spielen, wie sie im Lasterkatalog verzeichnet sind. Die Hauptsünden haben nicht dieselbe Funktion wie die spätere Aufzählung der zehn Gebote in Gewissensspiegeln, weil diese Hauptsünden nicht als konkrete Ta-

⁵⁹ R. Guardini, Verantwortung. Gedanken zur jüdischen Frage. Eine Universitätsrede, München 1952, 38.

ten anvisiert werden, die begangen zu haben man sich eingesteht, sondern als im Herzen wirksame verkehrte Neigungen, die hinter vielen Handlungen zu finden sind. Diese verkehrten Neigungen müssen bewußt gemacht und vor Gott eingestanden werden, wenn die konkreten Taten selbst geändert werden sollen und wenn das Krebsgeschwür der Sünde entfernt werden soll. Dieses Bemühen, nämlich an die Wurzeln des Verhaltens zu gelangen, scheint in der frühen Bußtradition wichtiger gewesen zu sein als eine genaue Aufzählung von Missetaten. Bei einer Lebensbeichte wird die Rolle des Beichtvaters vor allem die eines geistlichen Seelenführers sein, der dem anderen hilft, sich und sein Leben besser und tiefer zu erkennen und mit den Augen Gottes sehen zu lernen. Es geht nicht darum, in einer solchen Lebensbeichte alle einzelnen Sünden der vergangenen Lebenszeit aufzuzählen. Vielmehr geht es darum, das ganze eigene Leben in seiner Bedeutung vor Gott zu erwägen. Der Mensch wird darüber staunen, daß Gott ihn geschaffen, geliebt und erlöst hat, ihn mit so vielen Gaben und Talenten beschenkte und daß er ihn auf seinen Wegen immer wieder behütet und begleitet hat. Aus einem solchen Staunen erwächst die tiefere Erkenntnis, worin man angesichts der Liebe und Güte Gottes gefehlt hat und nachlässig war. Der einzelne wird seinen Weg bedenken, den Weg des Glaubens, den Weg seines Engagements in Liebe und Begegnung, in Verpflichtung gegenüber seinen Nächsten. Auch Enttäuschungen und Verwundungen werden wahrgenommen, Illusionen und Lügen erkannt und vordergründige Vortäuschungen durchschaut. Im Licht der Evangelien wird dem einzelnen deutlich werden, wie sehr er der Heilung bedarf und wo er sich intensiver auf die Wege der Nachfolge einlassen muß. Vor allem wird eine solche Lebensbeichte zu einem großen »Te Deum« auf Gottes Liebe und Sorge werden.

Reue

Schuld und Sünde wollen unerkant bleiben. Erst wer seine Schuld anerkennt und sich in der Reue von ihr distanziert, kann sich vor einem anderen als schuldig bekennen: Sündenerkenntnis und Reue bedingen einander. Sie sind zwei Momente in dem einen Prozeß der Umkehr, die sich gegenseitig hervorrufen.

Nach scholastischer Lehre steht das sakramentale Handeln des Priesters zu dem des Poenitenten in einem Verhältnis, das dem von »Form« und »Materie« entspricht, denn beide Vollzüge bilden zusammen das Ganze des sakramentalen Vollzugs. Das Bekenntnis mit dem Akt der Reue gehört nämlich wesentlich zum Sakrament hinzu, so daß der Poenitent nicht nur Empfänger, sondern Mithandelnder im sakramentalen Heilsvollzug ist. Doch Sünde bleibt und wirkt eher im Dunkeln und Verborgenen, deshalb bedarf es eines Gegenübers im Mitmenschen, damit sie in ihrem vollen Ausmaß erkannt werden kann. Im Priester erfährt der einzelne die Möglichkeit zur Distanzierung von der eigenen Schuld, und zugleich werden ihm Annahme und Vergebung zuteil. Die Erfahrung des persönlichen Angenommenseins ist in der Beichte wichtiger als eine vorschnelle Antwort, die der vielschichtigen Problematik einer moralischen Krisensituation niemals entsprechen wird. Zudem hat der Poenitent nicht selten den Zweifel, ob er nach der Beichte zu einem Neuanfang überhaupt in der Lage ist; hier wird der Beichtvater die Haltungen der Demut und des neuen Vertrauens auf Gottes Barmherzigkeit zu wecken haben.

Bekennnis

Eine rein pathologische oder psychologische Sicht von Sünde und Schuld bleibt im Vorraum der Buße: Der Bekennende ist Sünder, nicht Kranker! Eine pathologische Interpretation von Schuld und Sünde gibt keine Sinndeutung, hingegen führt das Bekenntnis von Sünde und Schuld zur Distanzierung und zum Geschenk eines neuen Sinnes, denn Gott schenkt dem Sünder eine neue Zukunft. Im Bekenntnis empfängt der Poenitent die versöhnende Liebe Gottes und betrachtet sich und sein Leben fortan so, wie sein Herr es betrachtet.

Das Schuldbekennnis leidet nicht selten daran, daß die wirklich begangene Schuld und das persönliche Versagen nicht gesehen werden, weil die entsprechend notwendige geistliche und moralische Reife noch nicht gegeben sind. Dann sieht sich der Poenitent mit dem »offiziellen« sittlichen Leitbild der Kirche konfrontiert, aber aufgrund der eigenen Schwäche und Unreife fühlt er sich zwangsläufig überfordert. Er wird dann nicht mehr sich selbst bekennen, sondern höchstens ein vorgefertigtes Schema, das aber nicht vom eigenen Urteilsvermögen getragen ist. Personaler und »religiöser« Reifungsprozeß bleiben dann gespalten, so daß das Bußgeschehen insgesamt wirkungslos bleibt, weil es in einer frommen und gutgemeinten Formalität steckenbleibt. Es ist deshalb nicht verwunderlich, wenn die persönliche Begegnung mit dem Beichtvater nicht gelingt und sein Zuspruch die wahre Situation des Beichtenden vermutlich verfehlt, so daß alles unverbindlich wird.

Das Leben im Glauben ist ein gestufter Prozeß des Gläubigwerdens, und der Phasenstruktur des menschlichen Lebenszyklus entspricht die Phasenstruktur der Glaubensgeschichte. Denn das Leben eines Menschen verläuft nicht als ein linearer Prozeß, sondern in Etappen oder Stufen. Jede Phase hat ihre eigene Bedeutung und stellt je neue Wachstums- und Reifungsaufgaben, wobei nur die Bewältigung der in einer Phase anstehenden Aufgaben das Eintreten in die nächste Stufe möglich macht. Zwischen den einzelnen Phasen entstehen Krisensituationen, die nach Orientierung und Stütze ausschauen lassen; es sind Zeiten, in denen es einer neuen Bekehrung bzw. Umkehr bedarf und eines tieferen Vertrauens auf Gott und seine Barmherzigkeit.

Umkehr als gestufter Prozeß ist ein Langzeit-Vorgang. Sowohl im Alten wie im Neuen Testament finden sich hierfür viele Beispiele, speziell auch für die Strukturen oder Phasen dieses Prozesses: Abkehr vom alten Leben und Menschen (»alter Adam«) und Hinkehr zum neuen Leben und »neuen Adam« (Christus). Da die Taufe keine Heilsgarantie darstellt, bedarf es täglich des neuen Aufbruchs im Mit-Wirken des Christen. So wird die Taufe zum Beginn eines geistlichen Kampfes. Nur im je neuen Umkehren und Aufbrechen behält der Glaubende seine wahre Identität vor Gott, wie er sie in der Taufe empfangen hat.

Gewiß, auch bei der Beichte zählt letztlich das »opus operatum«, doch da sie wie kaum ein anderes Sakrament unmittelbar aus der Lebensgeschichte und -erfahrung des einzelnen entspringt, wird in ihr gerade die »subjektive« Dimension von besonderer Bedeutung sein. Insofern wird eine Beichte nur dann heilsam sein, wenn sie von einer kompetenten Seelenführung begleitet ist. Kurz gesagt: Das Sakrament der Beichte ist der tragende Grund der Versöhnung mit Gott, nicht aber der Ersatz personalen Einsatzes auf seiten des Poenitenten wie auch des Beichtvaters.

In der *Konkretheit* seines Bekenntnisses läßt der einzelne erkennen, wie sehr er auf Gott und die kirchliche Heilssorge angewiesen ist und zugleich ihrer sicher sein darf, denn ein Schuldbekenntnis hat nur dort einen Sinn, wo die vorgängige Gewißheit seiner Annahme gegeben ist. Der Konkretheit des Versagens entspricht die Konkretheit der Selbstanklage wie auch die Konkretheit des Zupruchs. Oft fällt das Sündenbekenntnis vor Gott leichter als vor einem Menschen, obwohl es umgekehrt eher natürlich wäre, denn Gott als der unendlich Heilige ist ohne Sünde, während der Mitmensch die Erfahrung der Sündigkeit teilt. Wer sich ehrlich als der anvertraut, der er ist - mit seinen konkreten Sünden und Fehlern (mit allgemeinen Sündenbekenntnissen pflegen sich die Menschen zu entschuldigen) -, darf sich in allem bei Gott geborgen wissen.

Liebe und ihr Gegenteil, nämlich die Sünde, können letztlich nur vor einem Vertrauten bekannt werden. Der evangelische Theologe Dietrich Bonhoeffer schreibt aus der Haft: »Eigentlich ist die Angst doch auch etwas, dessen sich der Mensch schämt. Ich habe das Empfinden, man könnte eigentlich nur in der Beichte davon reden. [...] Das Verhüllte darf nur in der Beichte offenbart werden, das heißt vor Gott.«⁶⁰ Im Bußsakrament vollzieht sich in der Begegnung mit dem Priester das Bekenntnis in letzter Preisgabe der eigenen Sündigkeit. Das ist aber ein sehr intimer Vorgang, denn der Mensch zeigt sich in seiner ganzen Offenheit und Verwundbarkeit. Deshalb bedarf es hier einer hohen Kompetenz des Beichtvaters.

Auch wäre zu überlegen, ob der Poenitent nicht sein Bekenntnis in einer Art Gebetsprache unmittelbar an Christus richtet. Weiterhin wäre es hilfreich, wenn sich der Poenitent vor seiner Beichte mit dem Wort der Heiligen Schrift beschäftigte und aus der Begegnung mit dem Wort des Herrn sein Bekenntnis formulierte, statt es nur nach der Weise eines Verhaltenscodex von Geboten und Verboten auszubuchstabieren. Zudem müßte eigens darüber nachgedacht werden, ob die sitzende Haltung des Priesters und/oder des Poenitenten dem sakramentalen Vollzug angemessen ist; vielleicht wäre es eher ratsam, wenn beide niederknien würden, um von Gott die Gnade der Verzeihung und wirklicher Bekehrung zu erbitten.

Häufigkeit

Geht es im Bekenntnis der eigenen Schuld vor allem um den Weg der Selbsterschließung vor Gott, ist damit eine Antwort auf die Frage der Beichthäufigkeit gegeben. Das Leben eines jeden Menschen hat seinen eigenen Rhythmus, und weil es in der Beichte um die Wahrheit, nicht bloß um eine äußere Zeremonie geht, ist die Häufigkeit der Beichte in das Ermessen des einzelnen gestellt, und zwar mehr als in den anderen Sakramenten: »Es braucht eine innere Wachheit und Lebendigkeit, um zu wissen, wann der rechte Zeitpunkt gekommen ist. Schon dafür ist eine gewisse christliche Mündigkeit und Verantwortung gefordert.«⁶¹ Der Zeitabstand zwischen den einzelnen Beichten wird kaum recht gefunden sein, wenn der einzelne seine Sünden nur noch »vom Hörensagen her« kennt oder das Sündenbekenntnis bloße »Archivarbeit« wird. Es wird eigens darauf

⁶⁰ D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*. München 1958, 107.116.

⁶¹ A. von Speyr, *Die Beichte*. Einsiedeln ²1982, 104.

hingewiesen, daß jeder »in Zeitabständen, in denen das Leben noch überschaubar ist, das Bußsakrament empfängt«⁶². Die Konkretheit des Bekenntnisses verlangt, daß das, was bekannt wird, beim Poenitenten im wachen Bewußtsein steht, also vom Lebensprozeß her nicht schon längst abgetan und vergessen sein darf. Der Ordo Paenitentiae (1973) führt in seinen »Vorbemerkungen« (Nr. 7) hierzu an: »Der häufige und gewissenhafte Empfang dieses Sakraments ist [...] auch für jene, die leichte Sünden begangen haben, sehr nützlich. Es geht nämlich nicht nur um die Wiederholung eines Ritus oder um irgendeine psychologische Übung, sondern um das ständige Bemühen, die Taufgnade zu vervollkommen, damit in uns, die wir das Todesleiden Jesu Christi an unserem Leib tragen, mehr und mehr das Leben Jesu sichtbar werde. Bei diesen 'Andachtsbeichten' sollen die Gläubigen, wenn sie sich leichter Sünden anklagen, vor allem danach trachten, Christus gleichförmiger zu werden und sorgfältiger dem Anruf des Geistes zu folgen.«

⁶² Würzburger Synode: »Sakramentenpastoral«, Richtlinien 4.3.

Zur Spiritualität der Wüste

Jeder weiß, wie schwer es ist, über das Eigentliche im eigenen Leben zu sprechen. Was einen wirklich bedrängt oder im Leben und Erleben verwundet, darüber wird man nur in wenigen Ausnahmesituationen in ein Gespräch mit einem anderen kommen. Das Schweigen, das sich über viele Erfahrungen unseres Lebens legt, gehört zu unserer Intimität und damit letztlich Gott allein. Es gibt eine geistliche »docta ignorantia« über sich selbst: »Eine weise, gelehrte Unwissenheit über sich selber, die man Gott anvertrauen muß, ohne zu wissen, wie es ist ... Und so gehört zum Wesen des Menschen, trotz aller Psychologie und Psychoanalyse und all dieser Dinge, eine letzte Unreflektiertheit auf sich selber, die gar nicht überwindbar ist.«⁶³ Der Mensch bleibt notwendig sich selbst immer ein Geheimnis, und wer das Geheimnis eines anderen aufzuklären trachtet, wird ihn schließlich nur auf das Bild reduzieren, das er sich von ihm gemacht hat. Es ist ein Grundanliegen eines eremitischen Lebens, diese Zone des Schweigens, die jeden Menschen umgibt, für Gott zu öffnen; dazu bedarf es immer auch der Bereitschaft, den geistlichen Kampf auf sich zu nehmen und darin nicht zu erlahmen. Unter diesem Leitwort wollen wir einige Stationen auf dem geistlichen Weg durch die Wüste bedenken.

I. Der geistliche Kampf im Leben der Mönchsväter

Die Bezeichnung *Mönchs-Väter*, wie sie spätestens seit Beginn des 5. Jahrhunderts genannt werden, bringt konkret zum Ausdruck, daß sie gleich einem »Vater« andere im Glauben »durch das Evangelium gezeugt haben«. Die »Wüstenväter«, wie sie auch genannt werden, weil sie sich meistens in den Wüsten des Orients aufhalten, stehen in einer großen Mönchsbewegung, die sich damals über den ganzen Orient wie eine Massenbewegung ausbreitet und alle Länder, Bevölkerungsschichten und Stände erfaßt.

1. Der Abbas

Die Mönchsväter fliehen die Welt nicht, um in Einsamkeit und Ruhe ein Leben der Vertrautheit mit Gott zu führen, vielmehr stellen die Anachoreten ihr Leben in einen großen theologischen Zusammenhang: »Denn wir haben nicht gegen Menschen aus Fleisch und Blut zu kämpfen, sondern gegen die Fürsten und Gewalten, gegen die Beherrscher dieser finsternen Welt, gegen die bösen Geister des himmlischen Bereichs« (Eph 6, 12). Christus hat durch sein Erlösungswerk den »Fürsten dieser Welt« überwunden, doch dieser Sieg wird erst endgültig sichtbar in der Parusie. Bis dahin müssen die Jünger mit den Angriffen des Satans rechnen und die »Mächte und Gewalten«

⁶³ K. Rahner im Gespräch. Hrsg. von P. Imhof und H. Biallowons. Bd. II, München 1983, 212.

bekämpfen. Von daher ist die Wüste in der Sicht der Väter nicht ein geographischer, sondern ein theologischer und heilsgeschichtlicher Ort; er wird nicht aufgesucht als Ort der Ruhe und Beschaulichkeit, sondern damit der Kampf ausgetragen werden kann, der das Glaubensleben eines jeden Christen aus-macht und bestimmt. Weil es den Wüstenvätern um den Weg geht, den jeder Christ zu betreten hat, legen die folgenden Überlegungen zur Weisung der Väter keine spezifische Mönchsspiritualität vor, sondern erinnern an eine Grundgestalt der Nachfolge des Herrn, dem die Mönchsväter konsequent und in Entschiedenheit gehorcht haben.

Die Mönche verstehen ihr Leben als »Martyrion«, also als Zeugnis wahren und authentischen Christseins. Dazu nehmen sie den geistlichen Kampf mit den »Dämonen« auf sich. In diesem Kampf geht es nicht um rein psychisch oder psychologisch erklärbare Kräfte im Menschen, sondern um den Kampf zwischen Himmel und Hölle, Engel und Dämonen, Macht der Gnade und Macht des Bösen. Im Kampf mit den Dämonen zeigt sich, was im Herzen des Menschen verborgen liegt und was sein Herz ist: der Kampfplatz, auf dem sich das Drama der Heilsgeschichte abspielt, bis sich die »neue Schöpfung« erhebt. Der Mensch besteht diesen Kampf, wenn er sich an Jesus Christus hält. Aufgabe des Seelenführers ist, den einzelnen Mönch auf dem Weg des Glaubens zu begleiten und zu führen.

Die Mönchsväter sprechen nicht von geistlicher Begleitung, sondern von »geistlicher Vaterschaft«. Auch wollen sie ihr Amt nicht als Freund, sondern eben als »Abbas« oder »Amma« ausüben. Denn nicht aufgrund von Zuneigung, sondern durch das Wort, das sie ergehen lassen, werden sie zu einem solchen Altvater. Jenes Wort, das den Altvater ergreift und das er weitergibt, zeichnet ihn aus; es wird für den Ratsuchenden zum entscheidenden Impuls auf seinem geistlichen Weg. Das »Charisma des Wortes« gilt als unmittelbar von Gott selbst kommend, deshalb sind die Ratschläge, welche die Altväter erteilen, »Worte Gottes«.

Die Nähe zum Wort des Herrn ist es, die den Altvater in den Augen seiner Mitmenschen zum »Pneumatophoros«, zu einem Geistträger macht. Aber nicht allein die geistliche Weisung »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 gegenseitig, wie folgendes Apophtegma des Abbas Poimen zeigt: »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.«⁶⁴

Zu dem Wort, das der Altvater ausspricht, gehört das Zeugnis seines Lebens. Leben entzündet sich am Leben. So gehen damals viele tausend Menschen in die Wüste, um durch die Begegnung mit einem Altvater die ersehnte Hilfe und den entscheidenden Trost auf ihrem geistlichen Weg zu empfangen. Die Mönchsväter geben hierzu den Rat: »Wie man ein helles Fenster aufsucht, wenn man eine Schrift mit feinen Buchstaben entziffern will, so suche den Umgang mit heiligen Männern und Frauen, damit du an solchem Maßstab dein eigenes Herz ergründest und es erkennst, wenn du

⁶⁴ WdV, Nr. 599.

leichtsinnig und sorglos werden solltest.«⁶⁵

So impliziert die Weisung des Altvaters immer die Gestalt seines Lebens - wie auch umgekehrt sein Leben den besten Kommentar zu seiner Lehre darstellt. Von Abbas Poimen heißt es hierzu: »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, und wenn sie lebendig sein wollen, werden sie schon selbst sehen. [...] Werde für sie ein Vorbild, kein Gesetzgeber!«⁶⁶ Leben und Lehre der Väter gelten als ein lebendiger Kommentar zum Evangelium. So finden die Menschen bei den Vätern etwas von dem verwirklicht, was jedes christliche Leben bestimmt.

Oft werden lange Reisen unternommen, um zu einem solchen Mönchsvater zu gelangen. Weil es schon genügt, ihn zu sehen, geben einige Apophthegmata nur Auskunft über das Aussehen und die Lebensweise des betreffenden Altvaters. Sein Aussehen ist selber ein Stück Lehre und gehört zu ihr wie der ihm entsprechende Lebenswandel.

Die Mönchsväter erteilen den Ratsuchenden ein »Wort des Heiles«. Ein solches »Apophthegma« ist ein geistgewirkter Spruch, der im Schüler neues Leben weckt.⁶⁷ Es handelt sich um keinen allgemeinen Ratschlag noch um eine Unterweisung in einer besonderen Spiritualität oder Frömmigkeitspraxis. Das Wort kommt unmittelbar aus der Begegnung mit dem Altvater und nimmt dadurch eine ganz konkrete, nicht austauschbare Gestalt an. Der Altvater verkündet ja keine Lehren, sondern Erfahrung. Auch gibt er sein Wort nur, wenn das Wort sich in ihm einstellt; er kann es selber nicht ergreifen und darüber verfügen. Unaufgefordert sprechen die Väter nicht. Ist das »Rhema« aber einmal gegeben, so bestimmt es die Lebensform des Hilfesuchenden für die nächste Zeit oder sogar ein Leben lang. Die Bindung zum Altvater, die durch ein solches Wort gegeben ist, bleibt frei und kann jederzeit wieder gelöst werden.

Entscheidend für die geistliche Unterweisung der Mönchsväter bleibt, daß im Alltag getan wird, wozu sie raten. Abbas Jakob sagt hierzu: »Man braucht nicht nur Reden. Denn es gibt viele Reden unter den Menschen in dieser Zeit. Was not tut, ist die Tat. Das wird gesucht, und nicht Reden, die keine Frucht bringen.«⁶⁸ Es geht in der geistlichen Unterweisung der Mönchsväter immer um eine praktische Weisung, die für das Alltagsleben des Ratsuchenden von zentraler Bedeutung ist. Nach Auffassung der Mönchsväter erschließt sich auch der Sinn der Heiligen Schrift erst in der konkreten Umsetzung des Wortes.

Hält der Ratsuchende die vom Altvater aufgetragene »geistliche« Übung treu ein, führt sie ihn zu der entscheidenden Wende im Leben. Poimen gibt hier zu bedenken: »Was nützt es, wenn einer sich einer Kunst nur nähert und sie nicht erlernt.«⁶⁹ Meist ist die Weisung sehr konkret und prak-

⁶⁵ Palladius, Leben der heiligen Väter (Historia Lausiaca). Kempten 1912, 10.

⁶⁶ WdV, Nr. 748.

⁶⁷ Ursprünglich wurden die Worte der Väter mündlich überliefert. Ohne schriftliche Ausgestaltung stammen diese Sprüche aus der Zeit des 4. Jahrhunderts. Als schriftliche Sammlung liegen sie uns heute vor in den »Apophthegmata Patrum«, die in das 5. Jahrhundert zu datieren sind.

⁶⁸ WdV, Nr. 398.

⁶⁹ WdV, Nr. 194.

tisch, zuweilen nur 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 ich werde keine Früchte oder kein Gemüse essen.«⁷⁰ Manche Mönche halten diese eine Praktik ein Leben lang ein. Es mag vielleicht überraschen, was hier den Ratsuchenden in aller Einfachheit vorgeschrieben wird. Aber eine einzige Übung genügt - wenn es sich um eine grundlegende geistliche Praktik handelt, die auf dem Weg zu Gott vorankommen läßt. Der Ratschlag des Altvaters ist immer konkret und aktuell in die jeweilige Alltagssituation eines einzelnen Menschen hineingesprochen. Für den Kandidaten des Mönchslebens bleibt dieses Wort fast von gleicher Bedeutung wie die Kenntnis der Heiligen Schrift, zumindest bewirkt es die entscheidende Wende. Die Treue zur Weisung des Altvaters reicht aus, um den Beginn eines Lebens als Mönch zu motivieren. Selbst wenn es kein außergewöhnliches Wort ist, wird es von dem Kandidaten wie von Gott herkommend angenommen.

Aus der geistlichen Kenntnis des Menschen erwächst dem Altvater die Fähigkeit zur Diakrisis, die zu seiner Grundgabe in der Seelenführung gehört. Wie man sie erlangt, darüber sagt Antonios, daß sie der normale Lohn der eigenen inneren Lauterkeit ist. »Ich für meine Person glaube«, sagt er, »daß eine allseitig geläuterte und nach der Ordnung der Natur gefestigte Seele, da sie zu durchschauen fähig geworden ist, höher und weiter blicken kann als die Dämonen.«⁷¹

Aus dem angegebenen Grund legen die alten Mönche einen wahren Wetteifer an den Tag, um sich als unwissende, ungebildete Menschen zu erweisen. Das eigene Wissen stellt, wenn es nicht unmittelbar vom Heiligen Geist als Lohn eines asketischen Lebens eingegossen ist, keine Empfehlung für einen geistig-geistlichen Menschen dar.⁷² Viele Altväter sind vom Verlangen, aller menschlichen Weisheit zu entfliehen, so erfüllt, daß sie lieber Torheit vortäuschen.

Schließlich ist der Altvater dem, der sich ihm anvertraut, im Gebet verbunden, und diese Verbundenheit geht über den Tod hinaus. Arsenios sagt hierzu dem Mönchsvater Daniel: »Schaffe deinem Vater Erquickung, damit er, wenn er zum Herrn gekommen ist, für dich bittet und es dir wohl ergeht.«⁷³ Auch nach seinem Tod tritt der geistliche Vater für seinen Schüler bei Gott ein.

2. Der Starez

Die Einrichtung der geistlichen Führung im Alltag des Glaubens, die im Amt des »Abbas« heute noch fortlebt, reicht bis in die Neuzeit und ist besonders im russischen Starzentum gegenwärtig. Dieses entwickelt sich, vom Athos her kommend, im 14. und besonders im 19. Jahrhundert zu hoher Blüte. In der Kirche des Ostens wird als »Alter« (griechisch »Gerontas«, russisch: »Starez«)

⁷⁰ Dioscorus 1 (PG 65,160C).

⁷¹ Vita Antonii 34 (PG 26,893).

⁷² I. Hausherr, Direction spirituelle en Orient autrefois. Rom 1955, 89ff.

⁷³ WdV, Nr. 73.

der Abt oder überhaupt der geistliche Vater bezeichnet. In Rußland leben die meisten Starzen im Kloster, einige in Pfarren oder in einer Einsiedelei. Das Zentrum der Starzenbewegung in Rußland ist das Kloster Optina. Wichtige Gestalten, die als Starzen bezeichnet werden, sind Ambrosi von Optina, Seraphim von Sarow, Feofan der Klausner. Archimandrit Paisi Veličkovski⁷⁴ († 1794) hat mittels seiner Durchsicht und Übertragung asketisch-mystischer Schriften aus den großen Zeiten der byzantinischen Literatur wesentlich zur Erneuerung des Starzentums beigetragen, nicht zuletzt durch seine eigenen Schüler. Die Starzen, auch wenn sie in einem Kloster leben, erhalten ihre Bedeutung im Osten gerade dadurch, daß sie mit ihrer Weisung für viele im Alltag des Glaubens eine große Hilfe werden, auch für die Heiligen.

Häufig besuchte *Seraphim von Sarow* als Jugendlicher einen solchen Starzen, der zugleich Gottesnarr war, und unterhielt sich mit ihm. Daraufhin entschließt er sich selber, ins Kloster zu gehen, um der ganzen Radikalität des Evangeliums nachzukommen. Feierlich nimmt er von seinem Elternhaus Abschied: Alle sitzen einige Minuten schweigend, bis er sich vor der Mutter bis zur Erde verneigt. Dieses Schweigen ist dem Brauch nach von großer Bedeutung. In dieser Verneigung kommen Abschied und Dankbarkeit zum Ausdruck, aber auch die Bitte um den Segen. Die Mutter läßt ihn die Christus-Ikone und diejenige der Muttergottes küssen, segnet ihn und legt ihm dabei ein großes kupfernes Kreuz um den Hals, das er Zeit seines Lebens bei sich trägt. Daraufhin bricht er nach Kiew auf.

Seit *Starez Leonid* (1768-1841) leben die Starzen auch außerhalb der Klostermauern; nun können die Pilger ungehindert zu ihnen vordringen. Die Starzen sind nun nicht mehr den strengen Klosterregeln unterworfen, was zuweilen zu heftigen Konflikten im Kloster führen kann. Der Starez gehört dem ganzen Volk, nicht mehr nur einzelnen Schülern und Novizen, wie es teils bei den Mönchsvätern der Fall ist. Die Auszeichnung als »Starez« erhält einer nicht durch ein besonderes Amt, sondern durch seine innere Größe und vor allem durch seine geistliche Erfahrung.⁷⁵

Der Weg zu dieser inneren Reifung dauert oft sehr lange. *Seraphim von Sarow* tritt erst nach über 15 Jahren am 25. November 1825 aus seiner Einsiedelei, um in die Gemeinschaft der Mönche zurückzukehren. Nun setzt ein so gewaltiger Besucherstrom ein, daß aus dem Mönch Seraphim schon bald der Starez Seraphim wird. Nach Jahrzehnten der Einsamkeit wirkt er acht Jahre als Starez.

Über die Starzen ist nur wenig überliefert, zumal sie selber nur selten ein literarisches Werk hinterlassen haben. Dennoch wurden sie von führenden Männern Rußlands aufgesucht: Kirejewski, Rosanow, Solojew. In seinem sechsten Buch der »Brüder Karamasow« beschreibt Dostojewski im Starez Sosima den *Starez Ambrosi* (1812-1891). Viele andere große russische Schriftsteller und Denker wie Tolstoi, Gogol, Leontiev, die sich in Deutschland mit der Philosophie (Hegel, Schelling) auseinandergesetzt haben, brechen schließlich gleich Dostojewski in die Wälder Rußlands auf, um zu den Starzen zu gelangen und mit ihnen zu sprechen.

⁷⁴ Vgl. sein Werk: *Lilien des Feldes. Über die Gebote Gottes und die heiligen Tugenden.* Übersetzt von B. Tittel, Wien 1977.

⁷⁵ Vgl. I. Kologriwow, *Das andere Rußland - Versuch einer Darstellung des Wesens und der Eigenart russischer Heiligkeit.* München 1958.

Die Starzen lehren, daß jeder darum Sorge tragen muß, einem Menschen zu begegnen, der den Geist Christi in sich trägt und der die Schriften kennt.⁷⁶ Tausende pilgern einmal oder mehrmals im Jahr zu den Starzen, um in ihren Klöstern und vor ihren Ikonen zu beten, die heiligen Menschen aufzusuchen, bei ihnen zu beichten und ihren Segen zu empfangen oder sie wenigstens zu sehen. Voraussetzung für den Dienst, den ein Starez ausübt, ist, daß er selber den Weg des Heils gegangen ist. So sind die Starzen am Anfang ihres Weges im Gespräch mit einem geistlichen Vater, der sie vor allem in das Jesus-Gebet einführt. Bei ihm lernen sie beten, bis sie selbst in ein Gebet verwandelt werden. Eine solche Ausbildung im Gebet gilt jedoch nicht als Kriterium dafür, daß man sich als ein »Starez« bezeichnen darf, vielmehr wird man vom Volk in dieses »Amt« eingesetzt. Wohl kann es sein, daß ein Starez auf einen zukommt und sagt, er solle zu ihm kommen und ihn als Begleiter in seinem Leben des Glaubens nehmen.

Ansonsten sprechen die Starzen nur, wenn sie gefragt werden, auch sagen sie nichts Überflüssiges. Sie überreden nicht, weil ihre Autorität von selber, aus sich heraus wirkt und zwar mit letzter Verbindlichkeit. Die Starzen stellen ihre Weisung nicht zur Verfügung, erst recht diskutieren sie nicht darüber. Doch sie drängen sich auch nicht auf, sondern sind einfach da, wenn man sie braucht. Dabei haben sie nichts Angelerntes, sie leben einfach, ohne Furcht und manchmal sogar recht verwegen.

Rat und Hilfe der Starzen sind auf die konkrete Situation des jeweiligen Menschen ausgerichtet. Deshalb verfassen die Starzen keine Bücher, wohl aber Briefe an einzelne mit konkreten Anliegen. »Die Starzen schreiben gerade deshalb keine Bücher, weil sie so großartige Pädagogen sind. Ihre Antwort ist stets die einzig mögliche, die absolut genaue und notwendige. [...] Die Starzen sind Pädagogen, mehr noch: sie wissen, daß jeder Mensch zur Vergöttlichung aufgerufen ist.«⁷⁷

Die Starzen gehen in ihrem geistlichen Dienst nach keiner Methode vor, denn Gott hat mit jedem einen besonderen Plan. Meist erkennt man erst im nachhinein, was der eigentliche Sinn des Ratschlags des Starzen gewesen ist. Manchmal geben die Starzen eine geistliche Übung auf, die man über längere Zeit hin im Alltag verrichten muß; meist ist es ein Gebet, das mit einer tiefen Verbeugung bis zur Erde gesprochen wird. Ein neues Gespräch mit dem Starzen findet erst statt, wenn die Ratschläge im Glaubensalltag ausgeführt sind; ansonsten würde Seelenführung beliebig bleiben, bloß eine interessante Unterhaltung.

Was die Starzen auszeichnet, ist die Haltung des »Allverzeihens«. Deshalb tadelt sich *Ambrosi*, weil er am Anfang seines Lebens viel zu streng war; er muß einen langen Weg zurücklegen, bis er milde und sanftmütig wird. Doch in Milde und Sanftmut vermag er dann auch jeden willkommen zu heißen; so begrüßt *Seraphim von Sarow* alle Menschen mit den Worten: »Du meine Freude«.

Der Rat der Starzen enthält eine große Verbindlichkeit. Er benennt die Sünde eines Menschen im-

⁷⁶ Der Religionsphilosoph Iwan Kirejewski († 1865) schreibt: »Wesentlicher als alle Bücher und jegliches Denken ist es, einen heiligen orthodoxen Starez zu finden, der dein Führer sein kann, dem du jeden Gedanken mitteilen darfst und von dem du nicht seine eigene mehr oder weniger vernünftige Meinung hören mußt, sondern das Urteil heiliger Väter« (zit. nach W. Lindenberg, *Der unversiegbare Strom. Geschichten und Legenden aus dem heiligen Rußland*, Freiburg-Basel-Wien 1982, 31).

⁷⁷ T. Goritschewa, Vorwort in Iumen Nikon. Briefe eines russischen Starzen an seine geistlichen Kinder. Freiburg-Basel-Wien 1988, 11.

mer unmittelbar und konkret, ohne aber den anderen zu verurteilen und zu richten. Auch wenn die Starzen zuweilen recht streng sind, geht keiner verzweifelt oder traurig von ihnen fort. Nach dem Gespräch mit dem Starez kann keiner mehr so leben wie früher, vielmehr führt die Begegnung zu einem Neuaufbruch.

Um den Willen Gottes im eigenen Lebensalltag klar zu erkennen, lassen sich die Starzen Zeit. Manchmal beten sie erst einige Tage, bis sie den entsprechenden Rat geben. Das Gespräch mit den Starzen schenkt das Gespür für das rechte und - das heißt für sie: das schöne Maß, das im eigenen Leben unwillkürlich eine bisher nicht gekannte Schönheit ahnen läßt. So bilden die Starzen mit ihrer Weisung den einzelnen zu einer Persönlichkeit, das heißt für sie: zu einer vollendeten Ikone. Echte Schönheit ist still, schweigend.

Die Starzen nehmen sich der Alltäglichkeiten der Menschen an. Einmal kommt eine Bäuerin unter Tränen zu *Starez Ambrosi* und bittet ihn, er möge ihr sagen, was sie tun solle, damit ihre Truthühner nicht eingehen. Als ein Mitbruder es nicht recht findet, daß der Starez sich mit solchen Banalitäten aufhält, erwidert Ambrosi: »Mein Lieber, kannst du nicht verstehen, daß ihr ganzes Leben in diesen Kleinigkeiten versteckt liegt? Ihre Seelenruhe aber hat den gleichen Wert wie die von Leuten mit oft sehr unnötigen Ansprüchen.« Bekräftigend fügt er hinzu: »Wer weiß, ob die Frage der Truthennenfütterung vor dem Angesicht Gottes nicht viel wichtiger ist als alle unsere philosophischen Plaudereien, die doch gewöhnlich nur ein versteckter Sport sind.«

Fünf Tugenden sind für die Begegnung mit einem Starzen erforderlich:

- a) das vollkommene und reine Vertrauen in den Starez und darin, daß Christus in ihm ist und man ihm allein gehorcht;
- b) Wahrhaftigkeit in Wort und Tat mit der Bereitschaft, die eigenen Gedanken alle dem Vater zu eröffnen. Es gehört zur Grundvoraussetzung für das Gespräch mit dem Starez, daß der Ratsuchende dem Starzen die eigene Seele offen darlegt;
- c) Verleugnung des eigenen Willens durch die Bereitschaft zum Gehorsam, denn er ist das beste Heilmittel gegen den Hochmut (manchmal verbieten die Starzen sogar, das Wort »ich« zu gebrauchen) und gegen jedes falsche Selbstmitleid;
- d) Verzicht auf Widerspruch und Streit, denn diese haben ihren Ursprung im Hochmut. Man soll also demütig, sanftmütig und friedfertig sein. Bei Igumen Nikon heißt es: »Sei demütig vor allen, sei nach Kräften allen dienstbar, mache niemandem Vorwürfe, richte nicht, urteile nicht. Versöhne Dich mit allen, vergib allen, sonst wirst auch Du von Gott keine Vergebung erhalten«⁷⁸;
- e) das aufrichtige Bekenntnis der eigenen Sünden, als stünde man vor dem Richterstuhl Christi.

⁷⁸ Igumen Nikon, Briefe eines russischen Starzen an seine geistlichen Kinder, 50.

II. Der geistliche Kampf mit dem Antichrist

Es stellt sich die Frage, wie heute ein solcher »geistlicher Kampf« aussehen mag. Vor allem ist entscheidend, daß man diesen aus dem rein geistlichen Bereich herausnimmt und ihm wieder die öffentlichen und umfassenden Dimensionen gibt. Dies sei an einem kleinen Beispiel verdeutlicht, wenn im folgenden vom Kampf des Antichristen die Rede ist.

Die Zeit, die dem Ende vorausgeht, ist die Endzeit, und sie gehört dem Wirken des Antichristen.⁷⁹ Dabei ist ein Helfer des Satans, aber nicht dieser selbst. Sobald der Antichrist kommt, wird sich der Machtkampf gegen Christus und seine Kirche entfesseln, vom Satan angeführt und mit seiner Kraft ausgerüstet. Vieles ist seinem Kampf wird biophil und menschenfreundlich aussehen, wie eine große Befreiung, die die Menschen schon seit langem erwartet und ersehnt haben. Mit ihm läßt sich eine zivile und humane Menschheitsreligion aufbauen, gleich dem Übermenschen Nietzsches, der gegen Christus selbst auftritt. Nach Aussage der Heiligen Schrift haben jene, die an Christus glauben und ihm nachfolgen, mit dem Erscheinen und der Macht des »Antichristen« zu rechnen. Es ist eine Macht, die nur mit den »erleuchteten Augen« des Glaubens erkannt werden kann (vgl. Eph 1,18). Im dem ersten Johannesbrief wird genau beschrieben, worin sein Tun besteht, denn es ist »der Lügner, der leugnet, daß Jesus der Christus ist. Das ist der Antichrist: wer den Vater und den Sohn leugnet. Wer leugnet, daß Jesus der Sohn ist, hat auch den Vater nicht; wer bekennt, daß er der Sohn ist, hat auch den Vater« (1 Joh 2,22f.). Krasser heißt es noch im 13. Kapitel der Apokalypse, wo von einem »Tier aus dem Meer« genannt wird, das zwar glänzte, aber dessen Namen reine Gotteslästerungen sind: »Und die ganze Erde sah dem Tier staunend nach. [...] Und sie beteten das Tier an« (Apk 13,3f.). Das »Tier« hat viele »Hörner« und »Gestalten«, doch schließlich wird eine wahre Gestalt deutlich: der »Antichrist«. Es handelt sich bei ihm um eine Gestalt, die immer schon ihr Unwesen treibt, aber nun erst offenkundig sichtbar wird. Das wahre Unwesen des Antichristen zeigt sich nicht im pure Unglauben, sondern daß er ihn zu »billigen Preisen ausverkauft«. Denn der Antichrist ist eine Art »negativer Vorläufer des kommenden Christus«, auch wenn man ihn mit keiner konkreten Person - der Geschichte oder Gegenwart - genauer identifizieren kann bzw. müßte. Es können ebenso antichristliche Erscheinungen und Trends sein, stillschweigende »Abmachungen« und Konsensbildungen, die sich langsam einschleichen und »wie von selbst« ergeben. Der Antichrist muß also keine konkrete Person sein, es genügt, daß er in sich die Verkörperung des Bösen darstellt, ohne daß er nach außen hin als solcher schon gleich erkannt werden kann.

Als »Anti-Christ« tritt er an die Stelle Christi und vertritt die Sache Jesu, das scheinbar Gute und das anscheinend von Jesus immer schon Gelehrte und Gewollte, wie es nun aber den Menschen gefällt, zumal es mit dem von Jesus Gemeinten wie zum Verwechseln ähnlich sieht. Aber von der Botschaft bleibt letztlich nur das Humane, gleichsam die entschärfte christliche Botschaft, die Liebe

⁷⁹ Vgl. zu den folgenden Ausführungen: M. Seitz, Der Antichrist kommt! Aber wo ist er jetzt? Und wer ist es?, in: Informationsbrief 257/XII (2009) 18-20; K.-H. Michael, Die Wehen der Endzeit. Von der Aktualität der biblischen Apokalyptik, Gießen 2004; F. Oberkofler, Der Antichrist. Der Mythos des Abschieds vom Teufel, Aachen 2009; U. Bühlmann, Aufruhr gegen Gott mit der Zivilreligion. Der Leibhaftige wirft einen langen Schatten voraus: Wie der Antichrist wurde, was er ist, in: DT 6 (16.1.2010) 13.

ohne das »Skandalon« des Widerspruchs, des Kreuzes. Und hinter allem steht vielleicht der Anspruch, endlich das »wahre Anliegen« Christi erkannt zu haben, das sich nun ganz unter der Maske des Guten versteckt hat. Doch es bleibt beim Antichristen nicht bei einer äußeren Erscheinung, er wird sich auch »inkarnieren« und Fleisch, Person werden; viele werden diesem Anti-Christen anhängen und ihm ihren ganzen Glauben schenken.

Doch nicht die Menschen werden diesen Antichristen überwinden, nur Christus selbst wird ihm gewachsen sein und ihn überwinden; dann aber werden die Gerechten ihren wiederkehrenden Herrn empfangen, nämlich mit jenem großen Gotteslob, das sie immer schon in der Liturgie auf Erden angestimmt und in dem sie sich mit dem Lob im Himmel eins wußten. Dies alles wird auf dramatische Weise im 5. Kapitel beschrieben, wo der Seher das Buch der Geschichte in der Hand des Schöpfers erkennt: »Wer ist würdig, zu öffnen das Buch und zu lösen seine Siegel?« (Apk 5,2). Es scheint niemand auf den Ruf des Engels antworten zu können. Die Verschlossenheit der Geschichte scheint unauflösbar, so daß der Seher in Tränen ausbricht, denn er fürchtet, die Geschichte bleibe für immer stumm. Nun erhebt einer der Ältesten seine Stimme: »Weine nicht, siehe, der Löwe aus dem Stamm Juda, die Wurzel David, hat gesiegt, zu öffnen das Buch und seine sieben Siegel« (Apk 5,5). Kein Mensch und kein Engel vermag die Frage nach dem Sinn der Geschichte zu beantworten, nur das »Lamm«, das in seiner Liebe geschlachtet und durchbohrt wurde, erweist sich nun als der Sieger der Geschichte: »Ich bin der erste und der letzte und der Lebendige. Ich war tot, und siehe, ich bin lebendig in alle Ewigkeit und habe die Schlüssel des Todes und der Hölle« (Apk 1,17; 2,8). Die Liebe Christi ist der Schlüssel zu allem, sie streckt die Scheinmacht der Geschichte und ihrer Selbstbehauptung wie einen Drachen nieder (Apk 12,1-6).

Der Sieg Christi, in dem die scheinbar alles vernichtende Eigenmächtigkeit der Welt zerbricht, wird zum Deutungsprinzip der Geschichte, denn in ihm wird unverkennbar sichtbar, woher sie kommt und wohin sie geht. Der Sieg des Auferstandenen rückt der Geschichte gleichsam auf den Leib, und zwar in der Kirche, die in diesem Sieg gründet und aus ihm lebt; selbst in ihren - scheinbaren - Niederlagen vermag sie den errungenen Sieg Christi zu bezeugen. Das Volk, das treu dem Lamm folgt, drängt die Welt dahin, die Wirklichkeit des am Kreuz errungenen Sieges der Liebe anzunehmen.

Aber die Geschichte wehrt sich, an ihr Ende gekommen zu sein, sie will es nicht wahrhaben, vielmehr möchte sie aus sich selbst immer neu beginnen. So träumt die Welt weiterhin einen Weltstaat der offenen Perspektiven und Möglichkeiten, wird darüber aber selbst zu einem Monster, da sich die wahren Dimensionen und Perspektiven verlieren (vgl. die Gesichter der Tiere). Der Seher sieht, wie sich die Welt mit allen Kräften dagegen auflehnt, Christus als den Sieger aller Geschichte anzuerkennen und anzubeten. Die große Hure Babylon spricht in ihrem Herzen: »Ich sitze als Königin, und ich bin nicht Witwe und werde niemals Trauer sehen« (Apk 18,7). Die Kosmopolis bespricht magisch ihr Glück. Es darf kein Leid noch Trauer geben, so lautet die Parole unsterblicher Jugend, die den Tod leugnet und bannt. Der Weltstaat verliert sich selbst im uralten Menschheits Traum vom Paradies, ja, er will selbst der Ort sein, wo keine Trauer und kein Tod mehr ist und jeder Mangel behoben. Dieses Tiermonster verlangt für sich alle »Anbetung« und empfängt sie sogar tatsächlich

von den Erdbewohnern. Doch zugleich sieht man in diesem Weltstaat, wie jene, welche dem Lamm folgen, sich weder von der scheinbaren Intelligenz und Perfektion des »Tieres« verführen noch durch Hunger und Sterben nötigen lassen, in ihm einen humanen Gott anzubeten. Es entbrennt ein Krieg, in dem sich das wahre Schicksal des Himmels und der Erde entscheidet, doch es ist längst schon im Lamm besiegelt.

Die Offenbarung will keine bloße Kampfschrift sein, sondern den christlichen Adressaten zur »Erbauung«, und zwar zum tiefen Trost im Glauben dienen. Wie ein Prophet blickt Johannes hinter die Kulissen und zeigt seinen Lesern die Kehrseite des Römischen Reiches. Was sich als der große Wohltäter der Welt ausgibt, wird als »Monster« entlarvt. Nach dem Zeugnis des Sehers geschieht in der ganzen Apokalypse nichts wirklich Neues, es sei denn das Neue mit dem Anbruch des Endes, der Zukunft. Nur insofern geschieht etwas Neues, als sich immer neue Seiten des Satans enthüllen, der schon in Israel tätig war. Wer aber umkehrt, erhält die wahre neue Einsicht und das rechte Verständnis der Geschichte, um das sich jeder zu mühen hat. Um aber die eigene Existenz verstehen zu können, bedarf es einer rechten Deutung der Geschichte, denn sie berührt unsere innersten Entscheidungen und unser aller Freiheit: »Selig, wer vorliest und die das Wort des Propheten hören und behalten, was darin geschrieben steht. Denn die Zeit ist nahe« (Apk 1,3; 22,7). Wer vom Anbruch des Endes aller Zeiten hört, muß das Gehörte so bewahren, daß es sein Leben in der Geschichte bewahrt. Entscheidend dabei wird seine Treue sein im Festhalten des Namens Jesu (Apk 2,13), in wahrer Geduld und wacher Hoffnung.

III. Der geistliche Kampf des Gebetes

Es mag erstaunen, daß das Gebet in das Gebiet des geistlichen Kampfes eingeordnet wird. Doch aus praktischer Erfahrung wissen wir, daß das Ringen im Gebet nicht nur ein Ringen mit unserer Faulheit und Bequemlichkeit ist, sondern daß hier mehr auf dem Spiel steht. Denn wir haben uns vor allem um die rechte Haltung im Beten zu mühen.

1. Die spezifisch christliche Erfahrung

Das Gebet definiert sich im Christentum von keiner menschlichen Erfahrungswirklichkeit her. Die Norm christlicher Glaubenserfahrung ist *Christus*: Er selbst stellt den Grundtyp aller Erfahrung im Glauben dar,⁸⁰ er allein ist Objekt wie Subjekt christlicher Glaubenserfahrung. Gehört es zu einem Propheten oder Religionsgründer, daß er eine besondere Erfahrung des Göttlichen macht und sie anschließend in Worte faßt, so unterscheidet sich davon Christus dadurch, daß er gewissermaßen nichts zu sagen hat; er selbst ist, was er zu sagen hat: »Wer mich sieht, sieht den Vater« (Joh 14,-

⁸⁰ Vgl. R. Brague, Was heißt christliche Erfahrung?, in: IKaZ 5 (1976) 481-496, hier 493f.

9). Jesus Christus ist *die* Erfahrung des Vaters. Diese genuin christliche Erfahrung relativiert alle weiteren Erfahrungen, die nicht Christus zum Objekt und zum Subjekt haben. Der Christ will darum selbst nichts erfahren, er sucht vielmehr Anteil zu erhalten an der Erfahrung Christi, der die Erfahrung Gottes ist.

Die Teilnahme an der Erfahrung Christi gibt Anteil an der *Wirklichkeit* Christi: Auf dem Weg der Nachfolge wird der Glaubende selbst diese Erfahrung.⁸¹ Von hier aus erklärt es sich, daß der Christ auf seine eigene Erfahrung keinen besonderen Wert legt; er braucht selbst nichts zu erfahren, ist er doch hineingenommen in eine Erfahrung, die alle innerweltlichen Grenzen übersteigt. Gegenüber allen Erfahrungen, die sich ihm anbieten, ist unvergleichlich mehr all das, was ihm geschenkt ist, nämlich dem nachzufolgen und immer ähnlicher zu werden, der die Erfahrung des Vaters ist. Paulus schreibt im Galaterbrief: »Ich bin mit Christus gekreuzigt worden; nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir« (Gal 2,19f.). In der Erfahrung Gottes ist der Glaubende sich selbst für immer enteignet. Diese Expropriierung bleibt wesenseigentümlich für den Weg der christlichen Erfahrung.

Das Urbild aller Erfahrung im Glauben findet sich in der Trinität: »Der Sohn ist die Erfahrung des Vaters. Und zwar in dem doppelten Sinn, daß der Sohn derjenige ist, dessen Erfahrung der Vater macht, und auch derjenige, der die Erfahrung des Vaters macht. Die Einheit dieser beiden Sinne, des objektiven und des subjektiven, ist der Heilige Geist. Durch den Sohn erkennt sich der Vater, deshalb gibt er sich dem Sohn auch zum Erkennen hin. Der Vater gibt uns also keinen Ersatz seiner Gegenwart; er fordert vielmehr von uns, ihn in seinem Sohn so zu erkennen, wie er sich selbst erkennt. Der Vater erkennt den Sohn nur deshalb, weil er sich ihm vollkommen hingibt. Und entsprechend kennt der Sohn den Vater nur, indem er mit ihm zusammen den Heiligen Geist hervorgehen läßt.«⁸² Das doppelte »Erkennen im Sohn« macht einen Wesenszug des Lebens im Glauben aus, ist aber im Leben Jesu selbst grundgelegt: »Der Sohn kann nichts von sich aus tun, sondern nur, wenn er den Vater etwas tun sieht. Was nämlich der Vater tut, das tut in gleicher Weise der Sohn. Denn der Vater liebt den Sohn und zeigt ihm alles, was er tut, und noch größere Werke wird er ihm zeigen, so daß ihr staunen werdet« (Joh 5,19f.).

2. Beten im Schweigen Gottes

Was dem Menschen in solchem (Er-)Leiden am meisten zu schaffen macht, ist das Schweigen, das als ein Schweigen Gottes erfahren wird. Diese Erfahrung macht das eigentliche und tiefste Leid in der Begegnung mit Gott aus, erst recht im Gebet. Hier hilft keine Theorie weiter - der Mensch ist nun mehr als seine Gedanken und sein Reden, er ist nur noch Sehnsucht nach einer neuen Begegnung mit dem lebendigen Gott. Das Schweigen gehört aber letztlich auf die Seite Gottes. Denn der Logos, das Wort, ist von Ewigkeit her Sohn, also Empfang vom Vater her; sein Selbstsein ist »von

⁸¹ Vgl. Thomas von Aquin, In Phil. 2,5f. lect. 2; siehe auch J. Mouroux, *L'expérience chrétienne*. Paris 1952, 284.

⁸² R. Brague, *Was heißt christliche Erfahrung?*, 495.

oben sein«, und zwar bis in seinen Urgrund hinein. Ohne den Willen des Vaters vorwegzunehmen, wartet er schweigend, bis seine »Stunde« kommt. Diese Stunde kennt nur der Vater, nicht aber der Sohn; sie ist ihm nicht das längst schon Bekannte und Vertraute, er erhält sie vielmehr vom Vater als etwas Neues, vom Willen des Vaters herkommend. Auch innertrinitarisch gibt es also ein Schweigen, denn in den göttlichen Relationen bleibt alles ein Empfangen und ist Herkunft vom Vater.

Zwar hat sich der verborgene Gott in seinem Wort geoffenbart und ist erschienen, auf daß der Mensch ihn fühlen, sehen, hören und erkennen kann, doch selbst in seinem »Erscheinen« entzieht sich Gott, denn er selbst ist mehr als alles, was Menschen in seinem Sohn von ihm zu erkennen meinen. Mit der Inkarnation ist das göttliche Schweigen nicht gebrochen, es steigert sich sogar bis zur Passion und endet im Schweigen des Vaters zur Stunde der Kreuzigung. Das göttliche Wort schweigt, wie der Vater schweigt.⁸³ So steht die erste Parusie unter dem Zeichen des Schweigens, bis in das Reich des Todes, in das der Menschensohn hinabsteigt. Die Offenbarung bricht also nicht das Schweigen, sie geht als und im Schweigen weiter.⁸⁴ Erst am Ende der Zeiten wird die letzte Parusie anbrechen, nämlich die der Offenbarkeit Gottes. Erfahrungen von Dunkelheit und Abwesenheit im Glauben sind somit nicht psychologisch, sondern offenbarungstheologisch zu verstehen.

Aus dem Schweigen des Kreuzes ergeht das »Wort vom Kreuz«, das neues Leben aus der Auferstehung Gottes verkündet in der Kraft des Heiligen Geistes, der selbst »jenseits des Wortes«⁸⁵ wirkt: »Weil Gott dem Beter kein Wort zur Antwort gibt, sondern seinen Geist (Lk 11,13), ergeht seine Erhörung schweigend. Das Schweigen ist nicht einfach eine andere, eben göttliche Weise des Sprechens, es ist gar nicht Wort, vielmehr Geist, in dem Gott nun gegenwärtig ist. [...] Das Urparadigma dieses Gebets ist Jesu Kreuzesgebet. Im Schweigen des Vaters, das dem verstummenden Aufschrei Jesu am Kreuz folgt, wird der Geist frei, der sowohl der Geist Jesu wie der Geist des Vaters ist und ein wechselseitiges Sich-Geben und Füreinander-Dasein bedeutet. Der Geist ist der Geist des Gebets, weil er selbst das schweigende Gebet zwischen Jesus und seinem Vater ist. Jesus ruft nicht mehr verbal nach Gott, sondern übergibt sich dem Vater; und Gott erhört nicht verbal, sondern gibt im Schweigen sich selbst als pneumatische, lebendige und lebendigmachende Gegenwart.«⁸⁶ Es gibt eine Offenbarung Gottes, die - jenseits des Wortes - sich im Schweigen

⁸³ »Je mehr Gott sich dem Menschen öffnet, desto tiefer geht er in das Schweigen ein. Folgt man Origenes, dann steht erst am Kreuz mit dem dem Schweigen entrungenen und dann verstummenden Todesschrei Jesu das unaussprechliche Innere Gottes offen. Daß es sich also um ein nicht verschweigendes, sondern offenbares Schweigen handelt, findet seinen biblischen Anhaltspunkt im Christusbekenntnis des Hauptmanns unter dem Kreuz. In der äußersten Verdichtung des Schweigens kommt somit die Offenbarung an ihr eigentliches Ziel. Ein solches Verständnis von Offenbarung als Selbsteröffnung Gottes kann aber nicht mehr am Modell des Sprechens und Gesprächs erschlossen werden, sie geschieht wesentlich nicht durch Worte, sondern in schweigender Selbstentäußerung« (C. E. Kunz, *Schweigen und Geist. Biblische und patristische Studie zu einer Spiritualität des Schweigens*, Freiburg-Basel-Wien 1996, 742).

⁸⁴ Ebd., 740f.

⁸⁵ Vgl. H. U. von Balthasar, *Der Unbekannte jenseits des Wortes*, in: ders., *Spiritus Creator*. Einsiedeln 1967, 95-105; DERS., *Wort und Schweigen*, in: ders., *Verbum caro*. Einsiedeln 1960, 135-155.

⁸⁶ C. E. Kunz, *Schweigen und Geist*, 787; vgl. J. Ratzinger, *Beten in unserer Zeit*, in: ders., *Dogma und Verkündigung*. München 1973, 119-132, bes. 126.

vollzieht und die erst endgültig offenbar wird im »Wort vom Kreuz«, das dem Menschen einen Blick in die »Tiefen Gottes« (1 Kor 2,10) und die unauslotbare »Breite und Länge, Höhe und Tiefe« (Eph 3,18) seiner Liebe gibt.

Die Liebe, nicht das Wort, macht das Wesen aller Wirklichkeit im Glauben aus, sie selbst jedoch ist »jenseits des Wortes«. Gottes Selbstentäußerung aus Liebe läßt sich nicht nochmals in Worte fassen, wohl setzt sie mitliebende und mitleidende Liebe (»sympathia«) frei, und das genügt. So führt Gottes Schweigen - »jenseits des Wortes« - in die Praxis tätiger Gottes- und Nächstenliebe.

3. Das Weg in das Innere des Herzens

Der Geist schenkt kein neues Wort, er ist vielmehr jener, den Jesus in seinem Reden und Handeln meint und den er bei seiner Passion am Kreuz allen Menschen mitteilt, »übergibt« (Joh 19,30). Er ist keine neue Mitteilung Gottes, sondern die Vollendung all seiner Kundgaben: Der Heilige Geist ist die Offenbarung Gottes schlechthin, aber auch sie ergeht aus dem tiefsten Schweigen Gottes, nämlich aus dem Abgrund des Todes des eingeborenen Menschensohnes. Der Heilige Geist spricht nicht Worte, aber er bewirkt, daß Christus selbst ins Herz des Menschen tritt und sein Wort - inkarnatorisch - verleibt im Glaubenden. Denn »Gott sandte den Geist seines Sohnes in unser Herz« (Gal 4,6). Er allein bewirkt das Eingehen des göttlichen Wortes in den Menschen und die Geschichte, auf daß der Mensch im Heiligen Geist das Wort Gottes aufnehmen und verstehen kann: »Alles, was Gott geschaffen hat, ist gut, [...] es wird geheiligt durch Gottes Wort und durch Gebet« (1 Tim 4,5).

Nicht selten wird das Gebet als ein »Sprechen mit Gott« ausgegeben. Doch eine solche Definition führt zu einem verkürzten Gebetsverständnis, das wiederum aus einem reduzierten Verständnis der Offenbarung kommt, weil es scheinen mag, daß der Mensch redet, Gott aber schweigt. Ganz anders die Aussage des Matthäusevangeliums, der Beter solle nicht viele Worte machen (Mt 6,7), auf daß Gott selbst zu Wort kommen kann. Gott und Mensch stehen nicht auf derselben Stufe, vielmehr muß der Mensch im Gebet zu Gott erhoben werden, auf daß dieser sich ihm offenbart: »Der sogenannte Stand der Gnade bedeutet auf der Ebene des Herzens tatsächlich Zustand des Gebets. Dort, im Innersten unserer selbst sind wir seither in beständiger Fühlung mit Gott. Der Heilige Geist hat uns dort ergriffen und völlig von uns Besitz genommen: er ist Atem von unserem Atem, Geist von unserem Geist. Er nimmt unser Herz sozusagen ins Schlepptau und kehrt es zu Gott. [...] Diesen Gebetszustand tragen wir allezeit in uns.«⁸⁷

In diesem Zustand des Gebets unter dem Wirken des Heiligen Geistes erfährt der Christ Gottes Gegenwart als eine »Antwort« im Schweigen: »Das Gebet ist der einmalige Fall eines 'Gesprächs' - weshalb hier alle menschlichen Analogien wegfallen -, in dem das 'Gegenüber' raum-zeitlich nicht fixierbar, sinnhaft nicht erfahrbar ist und dennoch als gegenwärtig und wirklich angesprochen

⁸⁷ A. Louf, In uns betet der Geist. Einsiedeln 1976, 17.

wird.«⁸⁸ Im »Gespräch« des Schweigens offenbart sich Gott dem Menschen immer neu, und zwar, sobald der Beter in die Wirklichkeit des Lebens Jesu eintritt.

Kein Christ wird wohl der Überzeugung sein, daß das Gebet nur ein äußerlicher, pflichtgemäß verrichteter Vollzug ist, in dem Gott bestimmte Dinge mitgeteilt und entgegengehalten werden, obwohl er doch um all dies ohnehin schon wissen müßte. Jeder weiß: Gebet ist mehr. Mehr als Konversation und Plauderei, mehr als ein simples Gespräch zwischen Gott und der Seele. Jeder Christ wird wissen, daß sein Stammeln im Beten immer schon Antwort ist auf Gottes Reden zu ihm, so daß man sich Gott auch nur nähern kann mit der ihm eigenen Sprache. Schon das Vaterunser ist Gottes eigenes Wort, aber dies gilt ebenso von jedem anderen Gebet. Weil Gott geredet hat, deshalb beten wir - mit seinem Wort und in Antwort auf sein Wort. Doch dieses Wort ist kein bloß niedergeschriebenes, kein äußerlich verbales, sondern eine Person, sein »geliebter Sohn« (Mt 17,5).

Er, der geliebte Sohn des Vaters, betet als Gott und als Mensch, wenn er uns das »Vaterunser« lehrt. In ihm ist das Gebet nicht mehr eine Angelegenheit zwischen Mensch und Gott, es betet hier Gott selbst zu Gott. Im innertrinitarischen »Gebet« bittet jede der göttlichen Personen die andere um die Verwirklichung dessen, was ihr gemeinsamer Wille ist. Insofern sich nun christliches Beten innerhalb des göttlichen Lebens vollzieht, wird der Beter, sobald er den Vater in Jesu Namen und im Einklang mit dem Willen des Vaters um etwas bittet, dies gewiß (Joh 14,13), ja, sogar unfehlbar (Mt 7,11) erhalten, weiß er doch, daß er längst schon erhalten hat (Mk 11,24; 1 Joh 5,14f.), wie auch Jesus weiß, daß er vom Vater immer erhört wird (Joh 11,41f.). Der Beter darf der Erhörung seines Gebets gewiß sein, weil er mit der Taufe in das »Reich des Sohnes seiner Liebe« (Kol 1,13) versetzt wurde und in ihr durch Christus in der Kraft des Heiligen Geistes freien Zugang (parrhesia) zu Gott erhalten hat. Das Spezifikum christlichen Betens ist also, daß es sich trinitarisch vollzieht: Indem Jesus als Mensch mit uns zu seinem und unserem Vater betet, versetzt er als Gott uns in den göttlichen Bereich und gibt uns Anteil an seinem einmaligen Verhältnis zu seinem »Abba«. Der Meister dieses Gebets ist aber der Heilige Geist, er läßt uns sprechen: »Abba, Vater« (Gal 4,2) und: »Jesus ist der Herr« (1 Kor 12,4). Der Geist ist es auch, der den Menschen in Gott wohnen und selbst zu einer Wohnung für Gott werden läßt.

Es scheint die tiefe Wahrheit christlichen Betens zu sein, daß es ein Versuch ist und bleibt, von dem keiner weiß, ob er gelingt und ob das Gebet überhaupt bei Gott ankommt; es gibt keinen Erweis und Beweis dafür, selbst eine mögliche Erhörung des Gebets wäre kein solcher. Aus dieser Ungewißheit und Unwissenheit erwächst die Bitte: »Herr, lehre uns beten« (Lk 11,1). Angesichts der Not allen Gebets verwundert es aber, daß die Evangelien - außer Joh 17 - nur wenig vom Beten Jesu überliefern. Jesu »Belehrung« setzt damit ein, daß sie sich nicht an Einzelne, sondern an eine Gemeinschaft, nämlich die Kirche richtet. Wenn auch der »Lehrer« des Gebets als Einzelner betet, die Belehrung, die er erteilt, ergeht an die Gemeinschaft der zu Unterweisenden; er selbst betet nämlich nie »privat«, sondern in der Urform kirchlichen Betens. Er lehrt, was und wie er selber zu-

⁸⁸ C. E. Kunz, Schweigen und Geist, 786.

erst betet, doch - wie im Herrengebet - nicht in der Form des »ich«, vielmehr als Haupt der Kirche ein »Du« und ein »Wir« unterscheidend.

»Ohne Unterlaß betend« tritt er für die Seinen ein: »Simon, Simon! [...] Ich habe für dich gebetet, damit dein Glaube nicht erlischt. Und wenn du dich wieder bekehrt hast, dann stärke deine Brüder« (Lk 22,32; vgl. auch Joh 17,9-19). Die Kirche weiß sich demnach von Jesus nicht nur in das Gebet eingeführt, sondern ebenso von seinem Gebet getragen. Auf sein Gebet hin wandelt sich »Simon« zu »Petrus« wie auch »Saulus« zu »Paulus«, denn Christus bringt in ihnen zur Vollendung, was sie aus sich heraus nicht vermochten, so daß sie sich verirrt und ihn verleugneten. Als »Petrus« jedoch wird Simon fähig, den Herrn zu lieben, und als »Paulus« vermag Saulus endlich Gottes Wort zu verstehen. Sobald also der Mensch in Christus wurzelt, vermag er ihm betend zu antworten: »Ich in ihnen, du in mir« (Joh 17,23). Wer »in Christus« betet, muß sich nicht mühsam hineinwagen in ein ihm fremdes Tun, selbst wenn sein Tun nicht von dieser »Welt« ist, da diese Gott niemals angemessen ist, vielmehr hat er zu sich und seiner in ihm schon immer verborgenen Wirklichkeit in Christus heimzukehren, bis er seinen tiefsten Grund erkennt und von sich bekennen darf: »Nicht mehr ich lebe, Christus lebt in mir« (Gal 2,20). Das christliche Gebet bedeutet wirklich die Umkehrung jeglicher Meditationspraxis, wie sie andere Religionen und Heilsangebote verheißungsvoll anpreisen: Christliches Beten kommt aus dem unbegrenzten, weil göttlichen Verstandenwordensein, und das heißt: aus dem Geliebtsein durch Gott in Christus.

4. Das communiale Gebet

Christliches Beten bedeutet keine Versenkung in das eigene Ich, ebensowenig eine Entselbstung, sondern läßt den Einzelnen aus sich heraustreten in die Gemeinschaft derer, die an Christus glauben. Die Gemeinschaft der Gläubigen läßt sich von Jesus nie adäquat unterscheiden bzw. als ein anderes Subjekt aufbauen, ist sie selbst doch nach Aussage des Epheserbriefes seine Fülle. Deshalb können jene, die an Christus glauben, nicht »zu ihm« beten, sondern nur »in ihm« und »durch ihn«, denn er ist und bleibt der einzig wahre Mittler zu Gott. So wird auch keiner in der Gemeinschaft der Glaubenden um innere (visionäre oder gar mystische) Erlebnisse beten oder sich in bestimmte Erfahrungen hineinbeten wollen, vielmehr wird es jedem »um ungestörte Hingabe an den Herrn im Gebet« (1 Kor 7,35) gehen, wie auch Christus nicht »sich selbst zu Gefallen gelebt« hat (Röm 15,3): »Die Liebe sucht nicht das Ihre« (1 Kor 13,5).

Gewiß, beten kann nur »ich« als Einzelner, und würde sich der Einzelne in die Masse zurückziehen, so würde sein Gebet zum »Plappern« und zu einem rein äußeren, nicht existentiellen Vollzug. Dennoch, Christentum ist eine Religion des Wir, vielleicht sogar die einzige Hochreligion, welche von ihrem Wesen her das Wir zu seinem Grundprinzip gemacht hat. Dieses Grundgesetz christlichen Glaubens und Betens findet sich schon in der Heiligen Schrift ausbuchstabiert, und selbst wenn Paulus in Gal 2,20 von sich und seiner Erfahrung in Christus spricht, beschreibt er

eigentlich, welche Erfahrung er mit Christus in seiner Kirche macht.⁸⁹

Aller Dienst für- und aneinander im Glauben konkretisiert sich im Gebet: Wie Jesus für alle anderen bittet (Mk 10,35-45; Lk 13,6-9; 23,34; Joh 14,14; 15,16; 16,23f.26f.) und der Apostel für seine Gemeinde betet (Röm 1,9f.; Phil 1,3-5), so hat jeder Glaubende im Gebet vor Gott für die anderen einzutreten: »Niemand wird allein gerettet: Wer gerettet wird, wird gerettet in der Kirche, als ihr Glied in Einheit mit den anderen Gliedern. Glaubt jemand? - Er ist in der Gemeinschaft des Glaubens. Liebt jemand? - Er ist in der Gemeinschaft der Liebe. Betet jemand? - Er ist in der Gemeinschaft des Gebets. [...] Sage nicht, welches Gebet kann dem Lebenden oder dem Toten zuteil werden, da mein Gebet ja für mich allein nicht ausreicht. Da du überhaupt nicht zu beten verstehst, welchen Zweck soll es haben, daß du für dich selbst beten sollst? Es betet in dir der Geist der Liebe. [...] Bist du ein Glied der Kirche, so ist dein Gebet notwendig für alle ihre Glieder. [...] Das Blut aber der Kirche ist das Gebet füreinander.«⁹⁰

In der Gemeinschaft des Heils und in der Solidarität auf dem Weg des Glaubens ist die Heiligenverehrung begründet. Die pilgernde Kirche, die sich aus der Feier der Eucharistie aufbaut, weiß sich eins mit der himmlischen, wie auch der Dienst aneinander und füreinander im Glauben mit dem Tod nicht aufhört. Selbst wenn das Neue Testament dies nicht eigens weiter ausführt und entfaltet, glaubt die Kirche, daß sich die Gemeinschaft der Heiligen im Jenseits fortsetzt. Die Heiligen, die in ihrer Liebe vollendet und vollkommen sind (Thomas von Aquin), erfüllen im Himmel den Dienst ihrer Liebe dadurch, daß sie für die anderen beten (Origenes⁹¹): Die Heiligen beten bei Gott in Erfüllung ihrer Nächstenliebe!⁹² Der fürbittende Dienst, den die Heiligen ausüben, nimmt teil am missionarischen Auftrag und Ziel der Kirche⁹³ und ist auf das Heil und die Heiligung aller ausgerichtet, auf daß alle »Anteil haben am Los der Heiligen, die im Licht sind« (Kol 1,12). Das hier angesprochene Grundgesetz des Glaubens behält seine besondere Bedeutung am Ende der Zeiten: Der Glaubende, der vor Christus, seinen Richter, tritt, wird dem ganzen Leib des Herrn und allen Gliedern dieses Leibes begegnen. Gott richtet nicht allein, sondern mit ihm auch Maria und alle »Heiligen«: Ihre Für-

⁸⁹ »Das Programm des frühen Augustin 'Gott und die Seele - sonst nichts' ist unrealisierbar, es ist auch unchristlich. Religion gibt es letztlich nicht im Alleingang des Mystikers, sondern nur in der Gemeinsamkeit von Verkündigen und Hören. Gespräch des Menschen mit Gott und Gespräch der Menschen miteinander fordern und bedingen sich gegenseitig. [...] Das Wir der Glaubenden ist nicht eine sekundäre Zutat für kleine Geister, es ist in gewissem Sinn die Sache selbst« (J. Ratzinger, Einführung in das Christentum. München 1968, 65.69).

⁹⁰ A. St. Chomjakov, Gesammelte Werke, in: Östliches Christentum. Hrsg. von H. Ehrenberg. Bd. II (1925), 18ff.

⁹¹ Vgl. Origenes, De orat. ii (ed. Koetschau, 322).

⁹² Die Verehrung der Heiligen ist die besondere Gestalt der über den Tod hinaus bewahrten Verbindung mit dem Nächsten und der Liebe zu ihm; es geschieht in ihr nichts anderes als in der Nächstenliebe: Von der liebenden Verehrung der Glieder des Leibes in der pilgernden Kirche, also der konkreten Nächstenliebe, unterscheidet sich die Heiligenverehrung nicht dem Wesen nach, sondern in der Form der Realisierung.

⁹³ »Das Wesen des Christusgeschehens ist [...] die Vereinigung, das Wiederzusammenführen der verstreuten Glieder der Menschheit zu einem Leib. Sein Zeichen ist das Pfingstgeschehen, das Wunder des Verstehens, das die Liebe schafft, die das Getrennte zur Einheit bringt. In der Mission vollzieht so die Kirche das eigentliche Wesen der Heilsgeschichte, das Mysterium der Vereinigung. Mission geschieht, um das Pfingstwunder zu vollenden, die Zerrissenheit, die den Körper der Menschheit spaltet, zu heilen ... So wird in der Mission erst sichtbar, was Kirche ist: Dienst am Geheimnis der Vereinigung, das Christus in seinem gekreuzigten Leibe wirken wollte« (J. Ratzinger, Wesen und Grenzen der Kirche, in: K. Forster [Hg.], Das Zweite Vatikanische Konzil. Würzburg 1963, 68).

sprache wird im Gericht Gottes ein inneres Gewicht sein, das die Waagschale zum Sinken bringen kann.⁹⁴

Um den Dienst des Gebets in der Gemeinschaft aller Heiligen hat die kirchliche Tradition immer gewußt. Dies belegen zahlreiche Zeugnisse aus der Glaubensgeschichte, nicht zuletzt in der christlichen Literatur. Gertrud von Le Fort läßt Veronika im »Kranz der Engel« sagen: »Zwar hatte ich anfangs immer noch versucht, für eine innere Wandlung Enzios zu beten, wie ich es seit langer Zeit gewohnt gewesen, allein es war mir dabei niemals eine Hoffnung auf Erhörung überkommen. Sondern es war geradezu gewesen, als schüttle der Engel des Gebetes liebevoll, aber streng das Haupt und spräche: Bitte nicht mehr, sondern schenke, wie du es doch selber vorgehabt hast! Und dann war eben jene Wendung eingetreten. Ich hatte meine Bitte fallengelassen und mich auf die Wandlung meines eigenen religiösen Besitzes in den des Freundes gesammelt. Er besaß den Glauben nicht, aber mein Glauben konnte ihm vor Gott mitgehören. Das Christusbild, das meiner Seele eingeprägt war, es würde auch seiner Seele eingeprägt werden - aber in der meinen. Mit diesem Gedanken begleitete ich die ganze Messe ... Und nun erschien der Raum der schönen Kirche nicht mehr leer, sondern erfüllt von dem, den ich hier so schmerzlich vermißt hatte: ich kniete an seiner Statt, ich feierte an seiner Statt die Messe und die Kommunion, er war gegenwärtig, wenn ich gegenwärtig war, er besaß alles, was ich besaß, denn alles, was mein war, war auch sein - mit dieser beseligenden Gewißheit verließ ich jedesmal die Kirche.«⁹⁵

Die hier dargelegte heilssolidarische Sicht des christlichen Glaubens und Betens bedeutet in einer Zeit, wo viele Menschen kaum noch im ausdrücklichen Sinn glauben, eine große Herausforderung. Wie Gertrud von Le Fort in ihrem Werk aufzeigt, müßten die geistlichen Vollzüge des Gebets und der Liturgie viel entschiedener als Stellvertretung und Dienst an der Welt gesehen und praktiziert werden. Es kann sogar so sein, daß ein Beter Erfahrungen, Erkenntnisse, aber auch Nöte, Zweifel und Leiden erhält, die nicht ihm zugedacht sind, die er »stellvertretend« für die anderen oder einen anderen zu tragen hat, vielleicht auch, weil sie so zu einer Frucht für die Kirche werden können, wie das Leben der Kleinen Thérèse von Lisieux bezeugt.

IV. Der geistliche Kampf in der Zelle

Ein Prüfstein authentischen Lebens im Glauben ist die eigene »Kammer«, die »Zelle«, wo wir Gott unmittelbar von Angesicht zu Angesicht begegnen. Eine solche Zelle ist nicht nur eine Einrichtung der Mönche und Klöster, jeder von uns hat sie in und mit seinem eigenen Zimmer. Aber wie vollzieht sich die Begegnung mit Gott in dem Raum, den wir bewohnen und wo wir uns Tag für Tag aufhalten? Wir bewohnen meist ein Zimmer eigener Art: Wir schlafen in ihm, studieren in ihm, erholen uns und vertrauen den eigenen vier Wänden all das an, was uns belastet und freut. Die Fra-

⁹⁴ Vgl. M. Schneider, *Leben in Christus. Kleine Einführung in die Spiritualität der einen Kirche aus Ost und West*, St. Ottilien 1996, 30-32.

⁹⁵ G. von Le Fort, *Kranz der Engel*. München 1946, 68.

ge ist, ob dieser Ort, der unser Zimmer ist, unserem Innersten entspricht, auf daß wir wirklich im Verborgenen Gott begegnen können. Hierfür seien im folgenden einige Grundvoraussetzungen genannt.

1. Achtsamkeit

Benedikt fordert vom Cellerar, daß er mit dem Gerät des Klosters wie mit heiligem Altargerät umgehen soll. Es bedarf der Ehrfurcht und Achtsamkeit: »Wenn einer die Sachen des Klosters im Schmutz verkommen läßt oder nachlässig behandelt, werde er zurechtgewiesen« (RB 32). Das wird nicht bloß verlangt wegen des materiellen Schadens, der angerichtet werden kann, sondern wegen der inneren Haltung, die sich in einem solchen Umgang ausdrückt. In der Behutsamkeit und Achtsamkeit, mit der einer seinen Bleistift, seinen Computer, die Heilige Schrift in die Hand nimmt, zeigt sich die Qualität seines Empfindens. In der Rohheit im Umgang mit den Dingen verbergen sich nicht selten untergründige, vielleicht nicht eingestandene Aggressionen oder Unzufriedenheiten.

So hat jeder in seinem Zimmer und im Bewohnen der eigenen vier Wände die Behutsamkeit und Achtsamkeit des Lebens einzuüben und zum Ausdruck zu bringen. In der Art, wie einer sein Zimmer einrichtet, putzt und pflegt, zeigt sich die Sorgfalt für sich selbst an. Wer sich hingegen in den eigenen vier Wänden nicht wohlfühlt, wird sich an anderen Orten und Gelegenheiten Geborgenheit suchen.

In der Einrichtung eines Zimmers drückt sich die Lust und Freude am eigenen Leben aus. Wie verlasse ich mein Zimmer, wenn ich auf Reisen gehe? Wie beende ich den Tag: Räume ich das Zimmer vorher auf, bevor ich zu Bett gehe? Gibt es vielleicht ein Ritual, mit dem ich den Tag beende, bevor ich mich schlafen lege? Es ist nicht gleichgültig, wie einer das Ende des Tages gestaltet und wie er abends den Schreibtisch hinterläßt bzw. morgens antrifft.

Der Raum, den wir bewohnen, kann zum Ausdruck unserer selbst werden. Der Mensch ist ja immer mehr als eine Sache oder ein Ding; vielmehr ist er in seiner leib-seelischen Verfaßtheit zur Symbolfähigkeit disponiert. An der leibhaftigen Gestalt eines Raumes läßt sich das Innere ablesen, das Geistlich-Verborgene.

Auch die Einrichtung unserer »Zelle« gehört zur Symbolik unseres eigenen Lebens. Wie wir ein Zimmer schmücken, ordnen und gestalten, ist ein Stück von uns selbst, von unserer eigenen Innenwelt; und umgekehrt können wir durch die Gestaltung unseres Zimmers immer auch uns selbst näherkommen. Der äußere »Schmuck« eines Zimmers sagt auch etwas über den, der es bewohnt. Immer neu gilt es, sich zu fragen, ob die äußere Gestaltung des Zimmers unserem inneren Ausdruck entspricht. Doch letztlich geht es im Verweilen auf der eigenen »Zelle« um keine äußere Raumgestaltung und Raumkultur, vielmehr wird die eigene Wohnung so gut und trefflich sein, als sie uns in die innere Begegnung mit Gott führt, so daß wir erfahren, daß der Ort, an dem wir leben, wirklich »heiliger Boden« ist.

Das eigene Zimmer dient dem Ausruhen und Aufatmen in all den Beschäftigungen, die man

tagsüber zu meistern hat. Wer in das eigene Zimmer tritt, weiß, daß von nun an die Einsamkeit sein Lebensraum ist; niemand erwartet irgendwelche Früchte und Erfolge seines Tuns, er darf er selbst sein, unbeobachtet und unaufgefordert.

Metropolit Anthony Bloom gibt hierzu folgende praktische Weisung: »Ich lege Ihnen eine Übung vor. Wir können sie anwenden, wenn wir absolut nichts zu tun haben, in Augenblicken, in denen uns nichts rückwärts- noch vorwärtszieht, in denen wir drei, fünf Minuten oder eine halbe Stunde für Muße und Nichtstun übrig haben. Ich setze mich und sage: 'Ich sitze hier und tue nichts. Ich werde jetzt fünf Minuten lang nichts tun.' Dann entspanne ich mich, und während dieser ganzen Zeit - am Anfang kann man es höchstens ein oder zwei Minuten so aushalten - stelle ich mir vor: 'Ich bin hier in der Gegenwart Gottes, in meiner eigenen Gegenwart und in der Gegenwart der Möbel, die mich umgeben. Ich bin ganz ruhig und bewege mich nicht.' ... Dann können wir die Minuten auch verlängern und die Zeit weiter ausdehnen. Natürlich wird die Zeit kommen, da wir Schutzmaßnahmen ergreifen müssen; denn man kann zwar zwei Minuten still dasitzen, auch wenn das Telefon schellt oder jemand an die Tür klopft. Aber fünfzehn Minuten sind schon eine zu lange Zeit, das Telefon schellen oder jemand vor der Tür stehen zu lassen. Dann müßten wir uns sagen: 'Wären wir jetzt nicht zu Hause, würden wir auch nicht die Tür öffnen oder das Telefon abnehmen.' Haben wir noch mehr Mut und sind wir von der Richtigkeit unseres Tuns überzeugt, dann müssen wir das machen, was mein Vater tat. Er hatte an seiner Tür einen Zettel angebracht mit der Mitteilung: 'Bemühen Sie sich nicht anzuklopfen. Ich bin zwar zu Hause, aber ich öffne die Tür nicht.' ... Zunächst entdecken wir, daß die Welt trotzdem weiterläuft und die ganze Welt fünf Minuten lang warten kann, ohne daß wir uns mit ihr beschäftigen. [...] Nehmen wir uns daher als erstes vor: 'Was auch immer jetzt geschehen mag - hier mache ich eine Pause.' Am einfachsten geht es, wenn wir einen Wecker benutzen. Ziehen Sie ihn auf und sprechen Sie: 'Jetzt arbeite ich, ohne auf die Uhr zu sehen, bis er klingelt.' Wir müssen uns unbedingt abgewöhnen, dauernd auf die Uhr zu sehen ... Wenn der Wecker schellt, hört die Welt für uns fünf Minuten auf zu sein, und wir halten uns ganz still. Diese Zeit gehört nur Gott. Wir richten uns in seiner Zeit ein: ruhig, still, friedvoll.«⁹⁶ Wir wenden uns durch ungeteilte Aufmerksamkeit dem Ursprung und der Quelle unseres Lebens zu und erfahren Gottes Gegenwärtigkeit.

2. Versöhnung

Johannes Cassian behauptet, daß jeder Unfriede mit anderen aus dem Unfrieden im eigenen Herzen stammt: »Wenn du nämlich die Sache genau ansiehst, so kann ich von einem wenn auch bösen Menschen nicht verletzt werden, wenn ich nicht selbst mit unfriedlichem Herzen gegen mich kämpfe. Wenn ich aber verletzt werde, so ist das nicht die Schuld der fremden Anfechtung,

⁹⁶ A. Bloom, Weg zur Meditation. Bergen-Enkheim 1972, 19.

sondern meiner Ungeduld.«⁹⁷

Wenn Unfriede entstanden ist und der Umgang mit dem Nächsten bei einem selbst Unruhe und Ungeduld ausgelöst hat, gilt folgendes: »Altvater Poimen sprach: Wenn ein Bruder zu dir kommt und du merkst, daß sein Besuch dir keinen Nutzen bringt, dann befrage deine Gedanken und überlege, welcher Art dein Denken vor seinem Eintreten war, und dann wirst du die Ursache für das Fehlen des Nutzens erkennen. Wenn du das in Demut und Aufmerksamkeit tust, dann wirst du mit deinem Nächsten untadelig sein, indem du deine eigenen Schwächen trägst.«⁹⁸

Nach jeder Begegnung mit Menschen soll der Mönch im Schweigen des eigenen Herzens seine Gedanken wieder in Ordnung bringen. Das Beispiel von zwei Mönchsvätern kann verdeutlichen, wie solches geschehen kann: »Man erzählte vom Altvater Johannes: Als er sich einmal in der Sketis zur Kirche begab und dort hörte, wie einige Brüder sich stritten, kehrte er in sein Kellion zurück. Dreimal ging er um es herum, dann erst trat er ein. Einige Brüder, die das beobachtet hatten, aber sich nicht denken konnten, warum er das tat, kamen zu ihm und fragten. Er aber antwortete: 'Meine Ohren waren von den Streitereien voll, ich ging deshalb herum, um sie zu reinigen, damit ich in Ruhe in mein Kellion eintreten konnte!'⁹⁹ Ein anderes Apophthegma gibt den Rat: »Man erzählte vom Altvater Johannes, daß er, wenn er von der Erntearbeit oder von einem Zusammensein mit Greisen heimkam, sich zuerst für Gebet, Betrachtung und Psalmengesang Zeit nahm, bis sein Denken wieder in die frühere Ordnung zurückgebracht war.«¹⁰⁰

Beide Beispiele zeigen, wie wichtig es ist, nach den verschiedenen Tätigkeiten des Alltags innezuhalten und sich zu ordnen bzw. so die innere Sammlung und damit die innere Aussöhnung zu suchen. Altvater Johannes tut dies, indem er beim Gehen alles losläßt, was ihn in Unruhe versetzt hat, oder er versucht, seinen Geist mit guten Gedanken »anzureichern«, um darüber die negativen vergessen zu können.¹⁰¹

Eine weitere Methode, um die innere Versöhnung zu behalten, dürfte befremden. Sie sucht die Ordnung im eigenen Denken und Nachsinnen dadurch zu gewinnen, daß man ganz bewußt Aufregendes in sich eintreten läßt und sich vorstellt. Nach Johannes Cassian soll dieses Sich-Vorstellen unangenehmer Situationen die Heilung von Lastern bewirken: »Wenn also irgendeiner an den oben angeführten Zeichen bemerkt hat, daß er von den Verwirrungen der Ungeduld oder des Zornes heimgesucht wird, so übe er sich immer durch gegenteilige Vorhalte und, indem er sich die verschiedensten Arten von Beleidigungen und Verlusten so vorstellt, als würden sie ihm von einem anderen zugefügt, gewöhne er seinen Geist, sich in alles, was die Ruchlosigkeit antun kann, mit vollkommener Demut zu fügen. Und indem er sich so alles Harte und Unerträgliches häufig vorstellt,

⁹⁷ Johannes Cassian, Conl. 18,16.

⁹⁸ Apophthegmata Nr. 749 (ed. Miller, 245).

⁹⁹ Apophthegmata Nr. 340 (ed. Miller, 122).

¹⁰⁰ Apophthegmata Nr. 350 (ed. Miller, 125).

¹⁰¹ Diese Methode, nämlich das Denken von guten Gedanken, ist die häufigste: »Daher wird die häufige Lesung und die beständige Erwägung der heiligen Schriften angewendet, damit uns dadurch Gelegenheit geboten sei, das Gedächtnis mit geistigem Inhalt zu erfüllen« (Johannes Cassian, Conl. 1,17).

sinne (meditetur) er beständig in aller Herzenszerknirschung nach, mit welcher Sanftmut er demselben begegnen müsse!¹⁰²

Die Methoden, die aus vielen anderen Ratschlägen der Mönchsväter ausgewählt wurden, zeigen: Der Friede im eigenen Leben läßt sich nicht am Mitmenschen vorbei finden, sondern nur in der Versöhnung mit ihm; im Frieden mit dem Nächsten gelangt der Mensch zu dem tiefen Frieden im eigenen Herzen.

Es gilt, noch einen weiteren Aspekt des Nicht-Urteilens eigens zu bedenken, der schnell übersehen wird. Es darf als eine Haltung des Schweigens angesehen werden, wenn sich der Mensch sogar im Lob zurückhält. So heißt es: »Besser [als den Nächsten zu loben] ist das Schweigen.«¹⁰³ Gott allein ist Richter über die Menschen. Sobald das eigene Urteilen und Kritisieren zum Schweigen gekommen ist, bleibt der Mensch für den anderen und seine wahre Größe vor Gott offen. Im Urteilen bzw. Nicht-Urteilen sehen die Mönchsväter das aufdeckende bzw. bedeckende Wirken Gottes: »In derselben Stunde, da wir den Fehler unseres Bruders bedecken, bedeckt Gott auch den unseren.«¹⁰⁴ Das Urteilen läßt den Menschen nicht zu sich selbst kommen. Nur wer sich selbst kennt und (als Sünder) bekennt, wird fähig zur Nächstenliebe.

Kurzum, das Schweigen in der eigenen »Zelle« gehört zur geistlichen Kunst im Umgang mit sich und den anderen. Es bedarf keines absoluten Schweigens, doch jedes böse, d. h. verwundende Wort ist zu meiden. Das böse Wort gilt als »das Gegenstück zum geistgewirkten Rhema«¹⁰⁵, während das gute Wort zu einem Zeugnis gelebten Glaubens wird; das gute bzw. böse Wort zeigt an, wie weit einer auf dem Weg des Glaubens vorangeschritten ist.

3. Sammlung

Nach Erfahrung der Mystiker gibt es über die innere Verschwiegenheit hinaus noch eine weitere Wegstrecke, die oft als »dunkle Nacht« umschrieben wird. Es ist nicht die äußere Einsamkeit, der verlassenen Heimat, der geopferten Beziehungen und Bindungen, sondern das innere Schweigen der sternlosen Zeit, der Frage, des Zweifels, der Sorge und Angst, vielleicht sogar der Gottverlassenheit. Der Beter ist auf sich selbst zurückgeworfen und begegnet einer Einsamkeit, die den letzten Einsatz von Glauben und Hingabe an Gott einfordert. Gregor von Nyssa bringt diese Erfahrung in die Worte: »Der Bräutigam ist da, aber man sieht ihn nicht.«¹⁰⁶

Was der Mensch nun als seine große Not im Glauben erfährt, läßt ihn allein sein - auch innerhalb der Kirche, sogar in der Feier der Heiligen Liturgie. Das liturgische Beten bereitet auf die Gnade der

¹⁰² Johannes Cassian, Conl. 19,14.

¹⁰³ Apophthegmata Nr. 621 (ed. Miller, 219).

¹⁰⁴ Apophthegmata Nr. 638 (ed. Miller, 223).

¹⁰⁵ K. Heussi, Der Ursprung des Mönchtums. Tübingen 1936, 265.

¹⁰⁶ Gregor von Nyssa, Comm. in Cant. XI (PG 44,1001B).

inneren Gemeinschaft mit Gott vor, doch es gibt, wie Thomas Merton sagt, »eine Bekehrung des tiefen Willens zu Gott, die sich nicht in Worten vollziehen läßt, kaum in einer Geste oder Zeremonie. Es ist eine Bekehrung des tiefen Willens und eine Übergabe meiner Wesenheit, die zu geheimnisvoll für die Liturgie ist und zu privat. Es ist etwas, das nur in einer klaren Verschwiegenheit vor sich gehen kann, die vor allen Dingen jede Mitteilung an andere ausschließt, es sei denn als etwas ganz Neutrales«¹⁰⁷.

Was einem Menschen im Schweigen zu eigen wird, geht keinen anderen etwas an, außer Gott, dem er sich selbst und sein Leben voll Vertrauen in die Hände zu legen hat: »Um Gott zu gehören, muß ich mir selber gehören. Ich muß allein sein, wenigstens innerlich allein. Das bedeutet die ständige Erneuerung einer Entscheidung. Ich kann nicht Menschen hören. Nichts von mir gehört irgend jemand als Gott.«¹⁰⁸

Man bewahrt das innere Schweigen am besten, indem man (zu Zeiten) die eigene »Zelle« hütet; und man findet die wahre Einsamkeit am ehesten, wenn man nicht bloß in einer Menge von Menschen allein ist, sondern schlicht und einfach allein. Der Sinn dieser Einsamkeit besteht darin, daß sie es ermöglicht, in einer für das innere Gebet günstigen Atmosphäre mit Gott allein zu sein. Gewiß bildet das gemeinschaftliche liturgische Gebet ein wichtiges Element im Leben der Kirche, es befriedigt jedoch nicht in allem das tiefe Bedürfnis, sich in der Stille innig mit Gott zu vereinigen. Thomas Merton schreibt hierüber: »Das liturgische Gebet bereitet uns, auf weite Sicht, für die Gnade der Beschauung vor. Wie alle anderen Gaben Gottes wird auch diese der Seele als Anteil an dem unendlichen Reichtum Gottes gewährt, der uns in Christus im heiligen Meßopfer spendet wird. Jedoch kann diese besondere Gabe nur dann zur vollen Auswirkung kommen, wenn die heilige Kommunion sich in einer schweigenden und einsamen Anbetung fortsetzt.«¹⁰⁹

Wird die Liturgie der Kirche von der Liturgie des Herzens getragen, bewahrt sie ihre tiefe Wirkkraft und entfaltet diese im Herzen der Gläubigen: »Tatsächlich lebt ein Priester im Schweigen - oder es sollte wenigstens viel Schweigen in seinem Leben sein - um der Messe willen. Der Kanon der Messe sollte aus diesem Schweigen mit unendlicher Kraft und Bedeutung emporsteigen. Die Messe ist das Wichtigste, was wir [Priester] zu sagen haben. Das Offizium ist eine Vorbereitung für diese Äußerung. [...] Wir sollten sehr klar erkennen, wann wir reden und wann wir schweigen müssen. Es ist wichtig, siebenmal am Tage zu sprechen, um Gott zu loben. [...] Hier ist Reden wichtiger als Leben und Tod... Aber es ist schrecklich wichtig zu schweigen. Wann? Fast den ganzen übrigen Tag. Es ist wesentlich, daß Priester lernen, ihre gewohnheitsmäßigen Aussagen über den Glauben zu unterdrücken, die sie noch nicht gründlich durchdacht haben. Wenn wir nur das sagten, womit es uns wirklich ernst wäre, würden wir sehr wenig sagen. Aber wir sollen Gott auch predigen. Das ist es ja gerade. Das Wort Gottes zu predigen, verlangt Schweigen. Wenn die Predigt nicht aus

¹⁰⁷ Th. Merton, Das Zeichen des Jonas. Einsiedeln 1954, 263f.

¹⁰⁸ Ebd., 246f.

¹⁰⁹ Th. Merton, Lebendige Stille. Einsiedeln 1959, 162.

dem Schweigen geboren ist, ist sie Zeitverschwendung.«¹¹⁰ Gemeinschaft mit Gott kommt zur vollen Auswirkung, sobald sich die Kommunion in einer schweigenden und einsamen Anbetung fortsetzt. Leben wird »eucharistisch«, wenn Gott in der Stille des eigenen Herzens Preis und Dank für seine Gaben erwiesen wird.

4. Neuwerden

Damit es im eigenen Zimmer überhaupt zur inneren Stille kommen kann, bedarf es einer »Kultur« der Gedanken, mit denen wir in sie eintreten. Man muß lernen, bestimmten Gedanken ein inneres Hausverbot zu erteilen: Gedanken (und Menschen) haben soviel Macht über uns, wie wir ihnen geben.

In unseren eigenen vier Wänden begegnen wir unserem Scheitern, dies vor allem in Stunden der Einsamkeit, wo wir uns allein und verlassen fühlen. Dann wird es uns nicht weiterhelfen, daß wir uns wieder aufrüsten oder durch irgendein Tun uns vor Gott in ein gutes Licht stellen, dies alles kann allein Christus selbst bewirken: »Der Blickwinkel, aus dem Gott dich betrachtet, ist nicht die Übereinstimmung deines Betragens mit einem Kodex von Gesetzen, sondern das Anhängen und Teilhaben an ihm und seiner Gerechtigkeit. Mache es so, daß Gott, wenn er dich ansieht, die Züge seines Sohnes wiederfindet: Das ist die ganze Berufung des Christen, der 'im voraus dazu bestimmt' ist, 'an Wesen und Gestalt seines Sohnes teilzuhaben' (Röm 8,29).«¹¹¹ So fordert Paulus uns auf, daß wir den »neuen Menschen« anziehen, der »nach dem Bild seines Schöpfers erneuert wird, um ihn zu erkennen« (Kol 3,10). An anderer Stelle sagt er genauer: »Legt als neues Gewand den Herrn Jesus Christus an« (Röm 13,14).

Ein Kartäuser schreibt hierzu: »Die Heiligkeit des Eremiten ist nicht mehr die gewissenhafte Praxis eines Katalogs von Tugenden; seine Gerechtigkeit ist nicht die genaue Beobachtung eines Gesetzkodex. Sei der Regel treu: Das ist das notwendige Minimum; aber laß dich nicht vom Wortlaut lähmen. Jesus hatte eine große Freiheit in seinem Verhalten; er ist gekommen, das Gesetz zu erfüllen (vgl. Mt 5,17), und seine Speise war es, den Willen dessen zu tun, der ihn gesandt hat (vgl. Joh 4,34). Darin bestand seine Heiligkeit. Das, was dir richtig erscheint, wird dich heilig machen: die vollkommene Nachahmung Jesu. Bemühe dich, die Tugenden zu leben, weil er sie gelebt hat, und zwar so, wie er sie gelebt hat, aus Liebe zum Vater. Deine Heiligkeit muß diesen kindlichen und so liebenswerten Eifer besitzen, der Freude ausstrahlt und so tut, als koste es ihn nichts.«¹¹²

Der Eintritt in die Einsamkeit ist ein ausgezeichneter Test: »Er beraubt den Menschen seiner Schminke. Wenn zwei zusammenkommen, errichtet jeder sofort eine Fassade, eine Persönlichkeit,

¹¹⁰ Th. Merton, Das Zeichen des Jonas, 277.

¹¹¹ Ein Einsiedlermönch, Wo die Wüste erblüht. Aus dem Erfahrungsschatz eines Menschen, der Gott über alles liebt, München - Zürich - Wien 1984, 68. - Diesem Buch verdanke ich viele Anregungen zur vorliegenden Schrift.

¹¹² Ebd., 69.

die zur Schau getragen wird und sich selber ernst nimmt. Man hat die Wertschätzung des anderen nötig und wird durch sie befriedigt. Der Eremit hat nur ein einziges Gegenüber: Gott. Weshalb sich da schminken? Die Pflicht, wahrhaftig zu sein, macht für viele die Einsamkeit unerträglich, aufrechten und mutigen Seelen aber sehr wertvoll.«¹¹³ Indem die Einsamkeit des eigenen Zimmers alle Hüllen und Masken nimmt, bringt sie uns auf den Weg der Neuwerdung.

5. Leibhaftig

»Verherrlicht Gott in eurem Leib!« (1 Kor 6,20). Keiner wird dieses Wort ohne Freude *und* Erschrecken lesen können: »Wißt ihr nicht, daß ihr Gottes Tempel seid und der Geist Gottes in euch wohnt? [...] Gottes Tempel ist heilig, und der seid ihr« (1 Kor 3,16f.). - »Wißt ihr nicht, daß euer Leib ein Tempel des Heiligen Geistes ist, der in euch wohnt und den ihr von Gott habt?« (1 Kor 6,19f.). Im Philipperbrief erhofft der Apostel für sich: »daß ich in keiner Hinsicht beschämt werde, daß vielmehr Christus in aller Öffentlichkeit - wie immer, so auch jetzt - *durch meinen Leib* verherrlicht wird, ob ich lebe oder sterbe« (Phil 1, 20). Es ist nicht der äußere Leib, sondern jener, der in der Taufe Christus angezogen und damit sein Leben angenommen hat.

Der schon erwähnte Kartäuser schreibt hierzu: »Suche Gott nicht an einem Ort oder in einem Raum. Schließe deine Augen, bezähme deine Vorstellungskraft, und steige in dich selbst hinab: Du bist das Allerheiligste, in dem die Dreifaltigkeit wohnt. Im Augenblick deiner Taufe bist du zum Tempel Gottes geworden: 'Ich taufe dich im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes' (Rituale). Damit wurde 'die Liebe Gottes ausgegossen in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist' (Röm 5,5), und es erfüllte sich die Verheißung Jesu: 'Wenn jemand mich liebt', das heißt, wenn er in der Liebe, im Zustand der Gnade ist, 'wird mein Vater ihn lieben, und wir werden zu ihm kommen und bei ihm wohnen' (Joh 14,23).«¹¹⁴

In einem kleinen Kreis fragte ein junger Priester den Theologen Karl Rahner: »Was ist Jesus Christus für Sie?« Darauf gab Karl Rahner zur Antwort: »Dieser Jesus Christus sagt und verbürgt mir, dem Getauften, was ich, der Wissenschaftler, nicht wissen kann: daß ich für die Seligkeit bei Gott bestimmt bin. Und so kann ich es wagen, sozusagen Arm in Arm mit diesem Jesus mich fallen zu lassen in den dunklen Abgrund ...«¹¹⁵

Die Gegenwart, mit der Gott in uns wohnt, ist ganz anderer Art als die Gegenwart des Schöpfers in der Schöpfung, denn durch sie stehen wir in göttlicher Freundschaft, die uns in die Vertrautheit der Dreifaltigkeit hineinnimmt. Darin liegt eine eschatologische Erfahrung, wir erleben, wie wir an Gott teilhaben im geheimnisvollen Mysterium der Beziehung zwischen Vater, Sohn und Geist: »Das ist das ewige Leben: dich, den einzigen wahren Gott, zu erkennen und Jesus Christus, den du

¹¹³ Ebd., 75.

¹¹⁴ Ebd., 140.

¹¹⁵ J. Bours, *Der Mensch wird des Weges geführt, den er wählt*, 76.

gesandt hast« (Joh 17,3). So haben wir schon auf Erden Anteil an jener Erkenntnis, die uns in die Erkenntnis Gottes selbst führt, indem wir ihn im Übermaß der Liebe von Angesicht zu Angesicht zu schauen suchen. Ihn zu kennen, ist das höchste und vollkommene Ziel unseres Verstandes, der geschaffen ist, die Wahrheit zu erkennen.

Die Vernachlässigung der Gegenwart Gottes in der eigenen Seele beleidigt Gott: »Wer den Tempel Gottes verdirbt, den wird Gott verderben« (1 Kor 3,17). So haben wir immer wieder alles zu verlassen, um in der »Gegenwart« des Herrn unsere Wohnung aufzuschlagen. Dann werden wir zu »Mitbürgern der Heiligen« (Eph 2,19).

Wir tragen nicht nur etwas Kostbares in uns, wir selbst sind etwas Kostbares. Antoine de Saint-Exupéry schreibt: »Als ich ein kleiner Knabe war, wohnte ich in einem alten Haus, und die Sage erzählte, daß darin ein Schatz versteckt sei. Gewiß, es hat ihn nie jemand zu entdecken vermocht, vielleicht hat auch nie jemand gesucht. Aber er verzauberte dieses ganze Haus. Mein Haus barg ein Geheimnis auf dem Grunde seines Herzens«¹¹⁶.

Wer glaubt, mißachtet den Leib nicht, vielmehr denkt er mit Respekt an die Rolle, welche die Liturgie ihm zuweist. Sie kennt für die Beteiligung am Gebet ein genaues Ritual, das die Haltung und Funktion der einzelnen Körperteile ordnet und auf das Lob Gottes ausrichtet. »Seine Würde erhält der Körper vor allem von der Seele, die ihm Leben schenkt und die ihn teilhaben läßt an der Ehre, Wohnung des Allerhöchsten zu sein. Richtig verstanden, erlaubt es diese Theologie nicht, den Körper so schlecht zu behandeln, wie es die frühen Einsiedler mit Vorliebe taten. In der Taufe wurde er mit dem Wasser der Reinigung gewaschen, der Priester hat ihn mit dem Kreuz bezeichnet und mit heiligem Chrisam geölt, die eucharistische Kommunion hat aus ihm ein lebendiges Ziborium gemacht. Nach dem Tod segnet ihn die Kirche und geleitet ihn im Triumphzug zum Grab. Ist er nicht der 'Tempel des Heiligen Geistes' (1 Kor 6,19)?«¹¹⁷

Es gibt nicht nur den äußeren Raum, in den wir gläubig eintreten, wenn wir unser Zimmer betreten, sondern auch jenen inneren »Raum« des Glaubens, der unser Leib ist und in bzw. mit dem wir längst schon leben. So haben wir uns zu mühen, daß unser Leib wird, was er ist. Wir haben uns zu bemühen um den Leib, damit wir fähig werden, in und mit ihm unseren inneren Gast aufzunehmen. Wenn wir essen, uns erholen oder schlafen, zeugt der Vater in unserer Seele und in unserem Leib seinen göttlichen Sohn.

6. Kreativität

Das eigene Zimmer ist ein Raum für Kreativität. Eingebungen und Lösungen können hier gerade in den unwahrscheinlichsten Momenten auftauchen. Ob wir am Schreibtisch sitzen, am Einschlafen sind oder das Zimmer putzen oder einfach nur trödeln: Plötzlich zeigt sich eine neue Idee und

¹¹⁶ Ebd., 77.

¹¹⁷ Ein Einsiedlermönch, Wo die Wüste erblüht, 142.

Klarheit. Der Romanschriftsteller Don De Lillo beschreibt diesen Prozeß so: »Die eigene Persönlichkeit und Vorstellungskraft sind geprägt durch andere Autoren und Autorinnen, durch Filme, Gemälde, Musik. Aber die Arbeit als solche, wissen Sie - Satz für Satz, Seite für Seite - das ist viel zu intim, viel zu persönlich, als dass es von irgendwo anders her kommen könnte als aus der Tiefe des Autors selbst. Das entsteht aus all der Zeit, die ein Schriftsteller verschwendet. Wir stehen rum, schauen aus dem Fenster, gehen den Flur entlang, kommen zurück zum Text - und in diesen Pausen bildet sich etwas Untergründiges, buchstäblich ein Traum, der aus Tagträumerei entsteht; zu abgründig, um es eindeutigen Ursachen zuzuschreiben.«¹¹⁸

So werden wir im eigenen Zimmer immer auch Zeit verschwenden, und das kann zu einem kostbaren Augenblick werden. Unsere kreativsten Augenblicke entstehen, wenn wir empfänglich sind für die Impulse des schweigenden Universums. Hier lernen wir die Achtsamkeit, indem wir auf die Wirklichkeit hören, und wir lernen zugleich, daß es für alles unter der Sonne die rechte Zeit gibt (Koh 3,1). Wir üben in solcher Muße die Achtsamkeit wie auch die Geduld ein.

7. Reinheit

In unserem Zimmer begegnen wir unserem Entschluß, ein keusches Leben zu führen. Vermutlich ist kein anderer Bereich der Moral so großem Verdacht der Heuchelei ausgesetzt wie sexuelles Verhalten.¹¹⁹ Weil Sexualität zur Privatsphäre gehört, der gegenüber Zurückhaltung angemessen ist, gibt es die weit verbreitete Annahme, es geschehe weit mehr, als wir so mitbekommen. Das stimmt insofern, als die Sexualität immer wieder »marschbereit« ist und sich weigert, innerhalb der selbstgewählten Grenzen zu funktionieren. Die Hartnäckigkeit und Unabhängigkeit sexueller Neigungen ist den meisten peinlich. Manche halten sich zurück, wenn es darum geht, für Keuschheit zu werben, weil sie sich ihrer eigenen Mängel bewußt sind und befürchten, ihr Eintreten für Keuschheit könne als Deckmantel für ein Doppelleben mißverstanden werden.

Priesterlicher Zölibat und klösterliche Keuschheit sind für viele heute kaum noch vorstellbar. Deshalb ist es notwendig, einen Bestand an Überzeugungen, Entschiedenheiten und Werten zu schaffen, der Keuschheit unterstützt. Es reicht nicht, ausschließlich über keusches Verhalten zu reden; wir müssen uns über unsere Motivation und Entschiedenheit Gedanken machen.

Keuschheit ist eine Aufgabe: Wir entscheiden uns nicht für die Keuschheit, weil wir keusch sind, sondern um keusch zu werden. Wir müssen Fähigkeiten entwickeln, die uns diesem Ziel näher bringen: »Dazu gehört unter anderem, gut über Sexualität unterrichtet zu sein; die Fähigkeit, Vertrauen in eine geistliche Begleitperson zu entwickeln; Selbstannahme und Selbstwertgefühl, sowie die Fähigkeit, innerhalb angemessener Grenzen Vertrautheit aufzubauen. Es bedeutet auch die Befähigung zur Selbständigkeit, so daß wir sowohl für unsere Entscheidungen wie für deren Verein-

¹¹⁸ Zit. nach M. Casey, *Fremd in der Stadt. Glaube und Werte in der Regel des heiligen Benedikt*, St. Ottilien, 2007, 50.

¹¹⁹ Vgl. zum folgenden ebd., 69ff.

barkeit mit unserer grundlegenden Berufung die Verantwortung übernehmen können. So etwas wird nicht über Nacht erreicht. Es wird auf jeden Fall Zeit brauchen, wahrscheinlich auch Begleitung und Unterstützung von außen, und es wird durchsetzt sein mit schwierigen Phasen, Versuchungen und zumindest teilweise Versagen. Schon lange sind in dieser Tugend erfahrene Menschen der Überzeugung, daß Fortschritt nur dann möglich wird, wenn wir nicht auf unsere eigenen Erfolge oder Verdienste vertrauen, sondern auf die Barmherzigkeit Gottes.«¹²⁰

Es bedarf vor allem einer »inkluisiven« Hinführung zur Sexualität und Keuschheit, insofern die Vielfältigkeit sexueller Erfahrungen respektiert und der je eigene Weg wertgeschätzt werden muß, den jede und jeder gehen muß, um Keuschheit zu erreichen: »Keuschheit fällt uns nicht einfach zu. Besonders für uns, die wir Keuschheit gelobt haben, ist sie eine Aufgabe, die wir aktiv angehen müssen [...] Wenn Sie wirklich zölibatär leben wollen, dann muß der Zölibat zu den wichtigsten Dingen in Ihrem Leben gehören«, ähnlich wie das Gebet und das geistliche Leben. Wir müssen als Antwort auf Gottes Gnade Zeit und Kraft, unseren Verstand und unseren Willen einsetzen, damit ein keusches Leben gelingt. Die Unzufriedenheit, die durch unsere Versuchungen und unsere Untreue entsteht, ist vielleicht die größte Gefahrenquelle der Keuschheit. Die Gefährdung der Keuschheit erfahren wir meist nicht so sehr nur als Laster, sondern eher als eine Belastung. Es ist eine stete Erinnerung an die Ungewißheit unseres Durchhaltevermögens in dem Leben, zu dem wir gerufen worden sind, und eine wirksame Motivation für das Gebet um Hilfe.

8. Einübung

Das Eintreten in die eigene »Zelle« erfordert die Einübung in das Schweigen. Obwohl die Erfahrung des Schweigens zum tiefsten Wesen des Menschen gehört, wird sie notvoll erfahren. Henry Nouwen verweist hier auf eine Beschreibung bei Diadochus von Photike; dieser »bietet uns ein anschauliches Bild: 'Wenn die Tür des Dampfbads ständig offen gelassen wird, entweicht die Hitze von drinnen sehr schnell; so verflüchtigt sich in einem Menschen, der viel reden möchte, die Erinnerung an Gott durch die Tür der Rede, selbst wenn alles, was er sagt, gut wäre. Darauf schützt der Verstand, obgleich es ihm an geeigneten Ideen fehlt, einen ganzen Wust von verworrenen Gedanken über den Nächsten aus, weil er nicht mehr den Heiligen Geist hat, der ihn vor Hirngespinnsten bewahren würde. Wertvolle Ideen meiden immer den Wortschwall, denn Wirrwarr und Phantasterei sind ihnen fremd. So ist Schweigen zur rechten Zeit kostbar, denn es ist nichts weniger als die Mutter der weisesten Gedanken.' Diese Worte des Diadochus richten sich gegen unseren modernen Lebensstil, in dem das 'Teilnehmen' eine der höchsten Tugenden geworden ist. Wir haben uns einreden lassen, daß wir unsere Gefühle, Gemütsbewegungen und sogar unsere innersten seelischen Erlebnisse mit anderen teilen müßten. Redewendungen wie 'Vielen Dank, daß du mir das mitgeteilt hast' oder 'Wie gut, daß ich daran teilnehmen durfte' sind ein Beweis dafür,

¹²⁰ Ebd., 71.

daß die Tür unseres Dampfbads die meiste Zeit offen steht. [...] Oft kommen wir nach solch einem Austausch mit dem Gefühl heim, daß uns irgend etwas Kostbares genommen oder heiliges Land entweiht worden ist. [...] Was behütet werden muß, ist das Leben des Heiligen Geistes in uns. Besonders diejenigen, welche von der Gegenwart des Gottesgeistes in der Welt Zeugnis geben möchten, müssen das in ihnen brennende Feuer sorgsam hüten. [...] Zuweilen scheint es, daß unsere vielen Worte eher unseren Zweifel als unseren Glauben zum Ausdruck bringen. Es ist, als ob wir nicht sicher wären, daß Gottes Geist die Herzen der Menschen anrühren kann: wir müssen ihm heraushelfen und andere mit vielen Worten von seiner Macht überzeugen. Aber gerade dieser redselige Unglaube erstickt das Feuer«¹²¹. Die Einübung in das Schweigen macht den Eintritt in die eigene »Zelle« nötig, damit wir uns in unseren Gefühlen und Aktivitäten nicht verflüchtigen, sondern konzentrieren, damit das Leben des Heiligen Geistes in uns wirksam ist und wir unserem eigenen inneren Geheimnis begegnen.

Die Zone des Schweigens, die es in jedem Menschen gibt, hellt sich erst in der Begegnung mit Gott auf, wo der Mensch mit sich allein auf seiner »Zelle« ist: »Es muß eine Stunde am Tag geben, wo der planende Mensch alle seine Pläne vergißt und handelt, als hätte er überhaupt keine. Es muß eine Stunde am Tag geben, wo der Mensch, der zu reden hat, verstummt. Dann formt er im Geist keine Anträge mehr, und er fragt sich: hatten sie einen Sinn? Es muß eine Stunde geben, wo der Mensch des Gebets anfängt zu beten, als geschähe es zum ersten Mal in seinem Leben; wo der Mann der Entschlüsse seine Entschlüsse beiseite schiebt, als wären sie alle zerronnen, und wo er eine neue Weisheit lernt: die Sonne vom Mond zu unterscheiden, Sterne vom Dunkel, das Meer vom festen Land und den Nachthimmel von der Wölbung eines Hügels. Im Schweigen lernen wir zu unterscheiden. Wer das Schweigen flieht, der flieht auch die Unterscheidungen. Er will nicht allzu klar sehen. Verwirrung ist ihm lieber. Wer Gott liebt, liebt notwendigerweise auch das Schweigen, denn er fürchtet, seine Urteilskraft zu verlieren.«¹²²

¹²¹ H.J.M. Nouwen, Feuer, das von innen brennt. Stille und Gebet, Freiburg-Basel-Wien 1981, 50ff.

¹²² Th. Merton, Keiner ist eine Insel. Einsiedeln-Zürich-Köln 1958, 243.